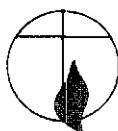


przegląd powszechny

1/833/91

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„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: Oficyna Przeglądu Powszechnego,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 3800 egz., ark. druk. 11
Papier offset, kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 2 XII 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Nie chciałem być politykiem

7

Z ks. bp. Ignacym Tokarcukiem, ordynariuszem przemyskiej diecezji rzymskokatolickiej, rozmawia Krzysztof Renik.

Michał Jagiełło

Uwagi o kulturze

21

Wyzwalamy się z modelu kultury skrajnie zinstytucjonalizowanej i zetatyzowanej dążąc ku kulturze personalistycznej. Jest to proces obliczony na lata.

Piotr Jasiński SJ

Własność, konkurencja i regulacje

36

W wyniku prywatyzacji przedsiębiorstwa stają się własnością prywatną. Czy jednak sama zmiana właściciela wystarczy do wzrostu efektywności gospodarowania? Jeśli nie, to jakie działania powinny towarzyszyć prywatyzacji, aby zapewnić jej powodzenie?

ks. Waldemar Chrostowski

Chrześcijananie i Żydzi w nowej Europie Wschodniej

54

Narody Europy Środkowo-Wschodniej odzyskują historyczną i językową tożsamość, zaś obserwacja ich życia dowodzi, że jest ono bardzo zróżnicowane. Ukazuje się w całym bogactwie obnażając pokłady długo tłumionych potrzeb i zahamowań.

Andrzej Koprowski SJ

Kościół w Europie Wschodniej – społeczne pytania i nadzieje

73

Oczekiwanie społeczeństw Europy Środkowej i Wschodniej, choć w zróżnicowanym stopniu, wiąże się jednak z Kościołem. Różna jest jego moc i przygotowanie w poszczególnych krajach tego regionu, by sprostać tym wyzwaniom.

ks. Adam Przybecki

Kościół w Polsce dzisiaj

80

Kościół – często wbrew sobie – jest włączany w grę sił politycznych. Utrudnia to zachowanie dystansu potrzebnego do właściwego wypełniania zasadniczej w tym względzie funkcji krytycznej.

ks. Alfons Skowronek

Ćwierćwiecze soborowego Dekretu o ekumenizmie 88

Jak konkretnie wygląda realizacja śmiało zarysowanej w soborowym dokumencie wizji wprowadzania w życie ekumenizmu duchowego, teologicznego, społecznego, ekonomicznego i politycznego?

Stefan Kieniewicz

Kompleks Wallenroda 112

Na Zygmuncie Sierakowskim, na roku 1863 zamknęła się szansa realizacji mitu Wallenroda. Polacy, którzy w następnych pokoleniach zaciągali się w służbę rosyjską, już nie wstępowali na tę drogę z ukrytym zamiarem pogrążenia Rosji.

Sztuka – procent od kontemplacji: Kiedy Jan van Eyck podpisywał: „Als ick can“ 126

(Zbigniew Florczak)

Konfrontacje w Wenecji 141

(Janusz Gazda)

„Od piekła lub nieba odgradza nas tylko życie“ 152

(Leszek Koźmiński)

Książki

A. Szymańska: Odejście Pana Cogito? 158

(Zbigniew Herbert, „Elegia na odejście“)

D. Stola: Historia Niemców i Polaków 160

(Christian von Krockow, „Czas kobiet. Wspomnienia z Pomorza 1944–1947“)

S. Obirek SJ: Jezuicka „ars rhetorica“ 163

(Barbara Bauer, „Jesuitische »ars rhetorica« im Zeitalter der Glaubenskämpfe“)

ks. M. Heller: Najgłębszy stopień zrozumienia 167

(John Polkinghorne, „Science and Creation – The Search for Understanding“)

E. Kośmicki: Szanse ekologiczno-społecznej gospodarki rynkowej 170

(L. Wicke, L. de Maiziére, Th. de Maiziére, „Öko-Soziale Marktwirtschaft für Ost und West. Der Weg aus Wirtschafts- und Umweltkrise“)

Książki nadesłane 173

Sommaire

Je ne voudrais pas être politicien 7

Entretien avec Mgr Ignacy Tokarczuk, évêque de Przemyśl. Proposition recueillie par Krzysztof Renik.

Michał Jagiello

Observations sur la culture 21

Nous nous affranchissons progressivement d'un modèle de culture institutionnalisé et étatisé à l'extrême, et tendons vers une culture personnaliste, processus de longue durée.

Piotr Jasiński SJ

Propriété, concurrence, régulations 36

Les entreprises deviennent propriété privée. Le changement de propriétaire suffit-il à lui seul pour accroître l'efficacité de gestion? Si ce n'est pas le cas, que faut-il de plus à la privatisation pour son succès?

abbé Waldemar Chrostowski

Les chrétiens et les Juifs dans la nouvelle Europe de l'Est 54

Les peuples d'Europe centrale et orientale sont en train de recouvrer leur identité historique et linguistique, et l'observation de leur vie montre qu'elle est fort différenciée. Elle nous apparaît dans toute sa richesse, en mentant à nu de gisements entiers de besoins longtemps refoulés et de sentiments rentrés.

Andrzej Koprowski SJ

L'Eglise en Europe de l'Est – interrogations et espoirs collectifs 73

Bien qu'à un degré variable suivant les pays, les attentes des nations d'Europe centrale et orientale se rattachent à l'Eglise. Or celle-ci présente un degré inégal de consolidation et de préparation dans les divers pays de la région, pour relever ce défi.

abbé Adam Przybecki

L'Eglise en Pologne aujourd'hui 80

Souvent, contre son gré, l'Eglise se trouve impliquée dans la politique. Ceci l'entrave dans sa fonction critique, la privant de l'indispensable distance.

abbé Alfons Skowronek

**Un quart de siècle du Décret conciliaire sur
l'oecuménisme**

88

Où en est l'application de l'idée courageuse de mise en oeuvre d'un oecuménisme spirituel, théologique, social, économique et politique?

Stefan Kieniewicz

Le complexe de Wallenrod

112

Zygmunt Sierakowski (1826-63) fut le dernier à avoir tenté, en 1863, d'incarner le mythe de Wallenrod (héros lituanien, devenu grand maître des Chevaliers teutoniques pour oeuvrer à la perte de cet ordre chevaleresque, oppresseur de sa patrie). Les Polonais qui, après lui, entreront au service de la Russie, ne le feront plus avec l'intention dissimulée de la combattre.

Essais et comptes rendus

Do naszych Czytelników!

Informujemy, że można jeszcze zaprenumerować „Przegląd Powszechny” na rok 1991. Rosnące trudności z kolportażem naszego miesięcznika za pośrednictwem „Ruchu” sprawiają, że prenumerata staje się jedynym pewnym sposobem regularnego otrzymywania czasopisma.

Koszt prenumeraty w 1991 r. wynosi 44 000 zł (I półrocze – 24 000 zł, II półrocze – 20 000 zł). W przypadku prenumeraty zagranicznej do ceny miesięcznika doliczamy kosztą wysyłki.

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

Redakcja

Nie chciałem być politykiem

Z ks. bp. Ignacym Tokarczukiem,
ordynariuszem przemyskiej diecezji rzymskokatolickiej,
rozmawia Krzysztof Renik

– Czy rzymskokatolicka diecezja w Przemyśle ma jakieś szczególne cechy? Jakąś specyfikę?

– Gdy mowa o specyfice diecezji przemyskiej, to trzeba rozróżnić dwa okresy w jej dziejach. Mianowicie rzeczywistość diecezji przemyskiej do II wojny światowej i rzeczywistość tej diecezji w latach powojennych. Cechą szczególną diecezji przemyskiej do czasu wybuchu II wojny była jej różnorodność. Zarówno pod względem narodowościowym jak i obrządkowym. Po wojnie natomiast diecezja przemyska, a w każdym razie ta jej część, która znajduje się obecnie w granicach Rzeczypospolitej, stała się dość jednorodna – narodowościowo i obrządkowo. Oczywiście nie można zapominać i o tej części diecezji, która znajduje się w granicach Związku Radzieckiego – kanonicznie diecezja nie jest przecież podzielona – a tam różnorodność jest większa niż w części polskiej.

– Zanim powiemy o współczesności może nieco historii. Jaka zatem była ta przedwojenna różnorodność diecezji przemyskiej?

– Do wojny powierzchnia diecezji przemyskiej liczyła jakieś 21 tys. km². Na obszarze tym mieszkało około 1200 tys. rzymskokatolików, 800 tys. grekokatolików i mniej więcej 200 tys. Żydów. Taka była w zarysie sytuacja ludnościowo-wyznaniowa. Gdy mowa o wyznaniach, to trzeba także powiedzieć o wpływach prawosławia, które pojawiły się na terenie diecezji przemyskiej w okresie międzywojennym. Chodzi tu o przechodzenie niewykrystalizowanej narodowościowo grupy Łemków na to wyznanie. Oczywiście powody, dla których zjawisko to następowało, były natury politycznej, a nie religijnej.

– Czy rzeczywiście tylko politycznej?

– To była pochodna nacisków działaczy ukraińskich, którzy

w Cerkwi grekokatolickiej chcieli widzieć ostoję ruchu narodowego. A Łemkowie nie bardzo, powiedzmy, z tym ruchem się identyfikowali. I przechodzili na prawosławie. Pewną rolę odgrywało tu także oddziaływanie prawosławnych z Wołynia. Zaczęło się to wszystko w Tylawie, a potem poszło dalej na zachód. Z tym że nie było to jakieś masowe odchodzenie od grekokatolicyzmu w stronę prawosławia. Objęło około 20 tys. wiernych. Stolica Apostolska nie pozostała obojętna na to zjawisko i utworzyła na obszarze części grekokatolickiej diecezji przemyskiej Administrację Apostolską Łemkowszczyzny, która była wyłączona spod jurysdykcji biskupów ukraińskich. Podlegała bezpośrednio Stolicy Świętej (por. „Schematyzm Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny“).

- Po wojnie rzymskokatolicką diecezję przemyską przecięła granica państwowa. Wedle słów Księdza Biskupa część diecezji znajdująca się po stronie polskiej jest już bardzo jednorodna. Nie wszyscy podzielają taką opinię.

- Ta jednorodność jest wynikiem powojennych migracji. Najpierw wyjazdów ludności ukraińskiej na wschód, potem przesiedleń dokonanych w ramach akcji „Wisła“.

- Od tamtych czasów minęło ponad 40 lat. Były powroty!

- Poza jakimiś pojedynczymi przypadkami nie było licznych powrotów. Wracać w Bieszczady? Przecież ci ludzie zagospodarowali się już dobrze na ziemiach zachodnich, północnych. Po 1956 r. powróciło rzeczywiście kilkadziesiąt rodzin, ale w Gorlickie. To już terytorium diecezji tarnowskiej. Tutaj nie wracali. Zresztą najlepiej, aby przemawiały dokumenty...

- Kościoła rzymskokatolickiego?

- Proszę Pana, ja nie będę się powoływał na dane opracowane przez łacinników, ponieważ nie chcę narażać się na zarzut stronniczości. Dlatego przywołam tu dane zaczerpnięte ze „Schematyzmu Kościoła grekokatolickiego w diasporze“ wydanego co prawda w Rzymie w 1988 r., ale przez bazylianów. Publikację tę opracowano na prośbę episkopatu grekokatolickiego, zaś jej autorem jest Dymitr Błażejewskij. Otóż

zgodnie z tym opracowaniem na terenie diecezji przemyskiej mamy 12 grekokatolickich punktów duszpasterskich. I tak największym ośrodkiem jest Przemyśl i jego okolice z liczbą wiernych sięgającą 2 tys. W Jarosławiu – 250 wiernych, w Komańczy i na Ziemi Sanockiej – 850, w Kulasznie – 120, w Olchowcu – 40, w Ustrzykach i Bieszczadach – 150. Tych przykładów można podać więcej. W sumie na terenie diecezji przemyskiej liczba grekokatolików nie przekracza 3,5 tys. Trzeba podać te dane, bo w Polsce jest na ten temat duże zamieszanie, istnieje wiele mitów.

– Jak do tej liczby 3,5 tys. wiernych grekokatolików w diecezji przemyskiej ma się, zdaniem Księdza Biskupa, liczba 300 tys. wiernych tego Kościoła w całej Polsce podawana niejednokrotnie w coraz liczniejszych ostatnio publikacjach poświęconych grekokatolikom?

– Według opracowania, o którym Panu mówię, ta liczba sięga około 50 tys. I jeszcze raz podkreślam – powołuję się tutaj na dane pochodzące z opracowania przygotowanego dla episkopatu grekokatolickiego. To bardzo ważne, gdybym bowiem nie powoływał się na to źródło, ktoś mógłby mi zarzucić, że coś przekraczam.

– Jaką postawę zajmował Kościół przemyski wobec grekokatolików po doświadczeniach wojny, po okresie migracji na Wschód, deportacji na Ziemie Odzyskane?

– Zawsze stałem na stanowisku, że to są katolicy i broniłem ich tak, jak broniłem każdej pozycji Kościoła. Broniłem, ponieważ w okresie powojennym, głównie w latach pięćdziesiątych, władze komunistyczne popierały na tych terenach prawosławie. I tam gdzie próbowano sprawować liturgię grekokatolicką, natychmiast władze naciskały na utworzenie parafii prawosławnej. W ten sposób zresztą kilkuset wiernych przeszło rzeczywiście na prawosławie, a Cerkiew prawosławna weszła w posiadanie kilku placówek. Kiedy w 1966 r. objąłem diecezję, sytuacja wyglądała następująco: właściwie wszystkie cerkwie były upaństwowione, zaś grekokatolicy nie mieli żadnej świątyni do ich wyłącznego użytku. Z tego też względu sprawowali

swoją liturgię w kilku kościołach łacińskich. Nie tylko nie likwidowałem tej liturgii, ale tam, gdzie to było możliwe i potrzebne zwiększałem jej obecność.

– *Nie można było oddać jakichś świątyń grekokatolikom na własność?*

– Proszę Pana, przecież cały czas nie dopuszczaliśmy do tego władze. Mało tego, były naciski, np. premier Cyrankiewicz kilkakrotnie się tego domagał, żeby w ogóle zlikwidować nabożeństwa grekokatolickie. Poza tym grekokatolicy nie mieli osobowości prawnej. Dopiero w ostatnich latach udało się stworzyć kilka świątyń do ich wyłącznego użytku. Dzisiaj mogę powiedzieć otwarcie, że przez te wszystkie lata walczyłem i starałem się o to, żeby grekokatolicy na terenie diecezji przemyskiej byli nie tylko lokatorami w łacińskich świątyniach, ale mieli też swoje własne świątynie.

– *Czy może Ksiądz Biskup przywołać tu jakieś przykłady?*

– No choćby świątynia w Komańczy. Tam była niegdyś cerkiew grekokatolicka, ale władze odebrały ją Kościołowi i przekazały państwowemu. Grekokatolicy jednak w Komańczy pozostali. Początkowo odprawiali w naszym kościółku, ale gdy tylko pojawiła się możliwość stworzenia osobnego ośrodka, niezwłocznie z tej możliwości skorzystaliśmy. Konkretnie chodzi tu o przeniesienie do Komańczy na wpół zgniłej cerkwi z Dudyniec.

– *W wyniku którego to przeniesienia stara cerkiew straciła swój pierwotny charakter.*

– Widzi Pan, rzeczywiście zaczęto robić z tego kwestię, ale ta świątynia była bardzo zniszczona i jakoś przedtem nikt nie mówił o tym, że to jest zabytek. Dopiero kiedy przenieśliśmy ją do Komańczy, ktoś sobie o tym przypomniał... Samodzielną świątynię dla grekokatolików udało się nam także stworzyć w Ustrzykach Dolnych. Ustrzyki rozrosły się, a nasz stary kościółek był mały. Występowałem do władz o oddanie cerkwi. Władze odmawiały, ponieważ zrobili w tej cerkwi muzeum. Zresztą był to czas walki z religią i władze, gdy mogły, to

utrudniały nam życie. Nie mogliśmy więc odzyskać tej cerkwi, kupiło się jednak jakąś parcelę i na niej wybudowaliśmy kościół. I wtedy władze zgodziły się oddać cerkiew. Ponieważ mieliśmy już wybudowany kościół, to cerkiew oddałem w wyłączne używanie grekokatolikom.

Podobna sytuacja była w Jarosławiu. Występowałem tam o oddanie cerkwi, ale dawne władze zdecydowały się na przekazanie jej prawosławnym. Nie doszło w końcu do tego i niedawno odzyskaliśmy tę świątynię. W Jarosławiu mamy jednak wystarczającą liczbę kościołów, przekazałem więc cerkiew grekokatolikom. Takie niezależne punkty są dziś także w Chotyńcu, Rzepedzi; w Poździaczu przekazałem grekokatolikom kaplicę cmentarną. Jest jeszcze kilka innych punktów. Poza tym grekokatolicy współużytkują z nami niektóre świątynie. Tak jest np. w samym Przemyślu, w kościele pojezuickim, w Kulasznie, w Olchowcu... Tak więc są przykłady odzyskiwania cerkwi przez grekokatolików.

– *Czy w świetle prawa stają się ich właścicielami?*

– Ostatnio już istnieje taka możliwość, bo są uznawani przez państwo.

– *Grekokatolicy pragnęliby także otrzymać kościół karmelicki w Przemyślu, w którym niegdyś była ich katedra.*

– Rzeczywiście, sprawa tej świątyni jest obecnie poruszana. Ale widzi Pan, są dokumenty, a one podpowiadają, że kiedy cesarz konfiskował zakony, grekokatolicy zaczęli budować w Przemyślu swoją katedrę. Wybudowali dzwonnice. I wtedy cesarz zabrał karmelitom ich kościół i przekazał tę świątynię grekokatolikom. Tak więc jest to własność karmelitów, a nie Kościoła grekokatolickiego.

– *Trudno jednak odmawiać grekokatolikom prawa do własnej katedry.*

– Toteż ja nie odmawiam im tego prawa. Proponuję dwa rozwiązania: odzyskanie pobazylińskiej cerkwi na Zasaniu w Przemyślu, w której władze umieściły archiwum, lub wybudowanie nowej świątyni. Tu nie potrzeba wielkiej budowli. W

zwykłą niedzielę na trzy msze św. przychodzi 600–700 wiernych. Ja daję za darmo plac kościelny pod taką budowę... Władze państwowe są też za takim rozwiązaniem. Moja diecezja jest gotowa w tej budowie pomóc.

– Czy utworzenie w Przemyślu grekokatolickiego kościoła katedralnego byłoby związane z tworzeniem grekokatolickiej hierarchii w Polsce?

– Kościół rzymskokatolicki w Polsce, biskupi naszego Kościoła starali się o powołanie biskupa grekokatolickiego. Przez długie lata było to niemożliwe. Głównie ze względu na okoliczności niezależne od Kościoła. Jeszcze w okresie stanu wojennego były trudności. Potem przyszła możliwość i został wyświęcony biskup – wikariusz Księdza Prymasa. Myślę, że wkrótce nadejdzie także czas, w którym możliwe okaże się powołanie ordynariusza i pełnej grekokatolickiej hierarchii. Wszystko ku temu zmierza.

– Z siedzibą w Przemyślu?

– Formalnie może być kanoniczne nawiązanie do grekokatolickiej diecezji w Przemyślu. Z tym że ta diecezja powinna obejmować całą Polskę. Dlaczego? Grekokatolicy są obecnie rozproszeni po całym kraju. Najwięcej jest ich zresztą na Warmii, na Pomorzu, na Dolnym Śląsku, a nie tutaj, na ziemi przemyskiej. Dlatego też mimo nawiązania kanonicznego do diecezji przemyskiej dobro wiernych wymaga, aby ich pasterz był blisko nich. Biskup powinien mieć przecież kontakt ze swoimi wiernymi, a ten kontakt najłatwiej jest utrzymać będąc bliżej obszarów, na których ci wierni żyją. W specyficznej polskiej sytuacji uważam, że siedzibą przyszłego ordynariusza wspólnoty grekokatolickiej w naszym kraju powinna być Warszawa. Właśnie ze względu na rozproszenie grekokatolików po całej Polsce. Takie są racje pasterskie.

– Czy grekokatolicyzm zanurzony w Polsce w łacińskim morzu ma szansę przetrwania, czy wszechobecność Kościoła łacińskiego nie utrudnia zachowania grekokatolickiej odrębności?

– Mnie się wydaje, że Kościół łaciński wychodzi naprzeciw

potrzebom grekokatolików. No weźmy choćby milenijne obchody Chrztu Rusi. Przecież to właśnie w Częstochowie odbyły się największe uroczystości, zjechała cała grekokatolicka hierarchia z różnych stron świata. Nawet w czasie uroczystości w Rzymie było wówczas mniej grekokatolików aniżeli w Częstochowie. Uważam, że grekokatolicy powinni jak najbardziej zachowywać swoją odrębność religijną i kulturową, pielęgnować swe tradycje narodowe. To może być i powinien być czynnik wzbogacający katolicyzm w Polsce. Chciałbym tu przywołać przedwojenny przykład wspólnoty ormiańskiej. To była w zasadzie garstka wiernych skupionych wokół Lwowa, Stanisławowa, ale jak bardzo ta garstka wzbogacała życie wyznaniowe II Rzeczypospolitej. I obecnie występuje zjawisko asymilacji, ale nie uważam, że jest to asymilacja kierowana, przynajmniej nie przez Kościół łaciński. Tej jakby naturalnej asymilacji może przeciwdziałać stale pogłębiania świadomość religijna, katechizacja. I w tym kierunku to idzie.

– *Czy nie będą przeszkodą polsko-ukraińskie uprzedzenia?*

– Uważam, że właśnie grekokatolicy mogliby stanowić most pomiędzy narodem ukraińskim a polskim. Mogliby przyczynić się do porozumienia pomiędzy oboma narodami. Ale właśnie dlatego trzeba tak bardzo się starać, aby grekokatolicyzm w Polsce oczyścić ze wszystkich zbędnych elementów politycznych. Żeby nie manipulować wspólnotą grekokatolicką, aby osiągnąć takie czy inne cele polityczne. Proszę zobaczyć, jak Rosja dzieli unitów na Ukrainie, jak na pewnych terenach popiera grekokatolików, na innych autokefaliczną Cerkiew ukraińską, a jeszcze na innych patriarchalną... A wszystko po to, by ich osłabić.

– *Jest Ksiądz Biskup przeciwny udziałowi Kościoła w polityce?*

– Ja bym rozróżnił dwa rodzaje polityki. Polityka jako troska o to, żeby w naszym domu ojczystym było jak najlepiej, żeby panował porządek, żeby praca była należycie zorganizowana. W takiej polityce i świeccy, i duchowni mają nie tylko prawo, ale i obowiązek uczestniczyć. Natomiast w polityce rozumianej jako uczestniczenie we władzy świeckiej, budowa-

nie stronnictw politycznych, popieranie takich czy innych liderów politycznych duchowni udziału brać nie powinni. Kościół nie powinien oddziaływać na życie publiczne jakimiś aktami instytucjonalnymi, ale inspiracją. Powinien nasycać wszystkie dziedziny życia pierwiastkami ewangelicznymi, nie zaś dążyć do udziału we władzy. Trzeba przyjmować postawę służenia społeczeństwu, narodowi przez oświećlanie złożonych problemów życia światłami Ewangelii. Tego każde społeczeństwo w każdej epoce potrzebuje.

- Jak zatem określić pożądaną relację pomiędzy partiami chrześcijańskimi a Kościołem?

- Szczerze mówiąc zawsze się boję, kiedy rozmaite partie z wielkimi sztyldami zbliżają się do Kościoła. Nawet wtedy, kiedy te partie mają dobrą wolę. Ale życie codzienne, słabość ludzi – to wszystko wymaga kompromisów. Wielkie sztyldy często bywają kompromitowane przez ich twórców, tak jak wszelkie teokracje kompromitują Pana Boga. Dlatego nie byłbym za tym, aby Kościół wypowiadał się, czy wiązał z takim lub innym stronnictwem.

- W ustach Księdza Biskupa, uważanego przez całe lata za człowieka uprawiającego politykę, brzmi to zaskakująco.

- W okresie komunizmu rzeczywiście zarzucano mi, że 95% moich kazań to przemówienia polityczne. Ale ja tylko oświećlałem zgodnie z Ewangelią najrozmaitsze problemy. Kościół ma przecież przepowiadać Ewangelię, a Ewangelia oświećla wszystkie zakamarki naszej egzystencji. Oczywiście byli i tacy księża, którzy mówili, że głoszą czystą Ewangelię, że abstrahują od problemów codzienności. Ale to jest oderwanie ewangelicznego przesłania od życia. Wygodnie jest wzniesć się na czwarty czy piąty stopień abstrakcji, nikomu się nie narażać i jeszcze mieć poczucie, że głosi się czystą Ewangelię. Ja nigdy nie chciałem być politykiem, ale łączenie przekazu ewangelicznego z życiem, naświećlaniem problemów codzienności zgodnie z Ewangelią, jest konieczne. A ta codzienność to przecież sprawy stosunków społecznych, gospodarczych, także politycznych.

– Ale od takiej postawy bardzo już blisko do popierania takiego czy innego stronnictwa, a nawet zawierania sojuszków z władzą świecką.

– Ja już powiedziałem, że opowiadanie się za taką czy inną partią nie jest rolą Kościoła. Ani duchownych. To jest dla świeckich, świeccy bowiem mają większy margines błędu. Oni uprawiają politykę na własny lub własnej partii rachunek. W przypadku duchownych angażowałby się cały Kościół. A co do sojuszu... Kościół nie powinien dążyć do wpływu na życie publiczne przez sojusz z władzą świecką. To byłby bardzo słaby wpływ. Zresztą każdy sojusz wymaga pewnych koncesji. A to jest bardzo krótkowzroczne. Nawet konkordat w dawnej postaci już się przeżył. Zawsze tak było, że jeżeli się coś zyskiwało, trzeba było w zamian coś dać. Np. zgodnie z przedwojennym konkordatem nominacje biskupów ordynariuszy wymagały zgody rządu. To była ingerencja w wewnętrzne sprawy Kościoła. Gdy się nominat nie podobał władzy świeckiej, to mogła go nie akceptować. Ja myślę, że Kościół będzie miał wpływ na życie publiczne tylko wtedy, gdy religijność narodu, jego świadomość religijna będzie stale pogłębiana. A zatem, jeżeli zaniedba się duszpasterstwo, to żadne sojusze nie umocnią pozycji Kościoła.

– Wiele się mówiło swego czasu o specyfice działań duszpasterskich na terenie diecezji przemyskiej. Czym się te działania charakteryzowały?

– Specyfika duszpasterstwa w diecezji przemyskiej była pochodną faktu, że w planach komunistycznej partii ziemie znajdujące się w jurysdykcji biskupa przemyskiego były pomyślane jako teren szczególnie silnej ateizacji. Miały być poligonem przejściowym do ateizacji reszty Polski. Polityka wyznaniowa była tu ostrzejsza aniżeli np. w diecezji krakowskiej czy tarnowskiej. Likwidowano tu co się tylko dało. Siłą rzeczy Kościół musiał prowadzić duszpasterstwo tak, aby przeciwdziałać tej zaplanowanej i prowadzonej bardzo konsekwentnie polityce ateizacyjnej.

– Proszę o przykłady.

- Choćby sprawa duszpasterstwa w Bieszczadach. Po deportacjach w te bezludne Bieszczady zaczęli napływać ludzie z różnych stron Polski. W zabranych przez państwo i niszczących cerkwiach nie wolno było odprawiać. Ludzie żyli bez Kościoła, bez świątyń. To był prawdziwy problem. Chciałem wykorzystać wszystkie legalne możliwości, aby temu zaradzić. We wszystkich urzędach odpowiadano mi jednak, że niczego, takiego jak kościoły nie potrzeba, że to jest region socjalistyczny, w którym religia jest niepotrzebna. Radziliśmy z ludźmi, co robić. I uradziliśmy, że nie będziemy tych praw narzuczonych szanować, bo to jest w gruncie rzeczy bezprawie ubrane w szaty prawa. Te prawa miały zniszczyć naszą religijność. Dlatego zaczęliśmy budować świątynie bez zezwoleń wszędzie tam, gdzie była taka potrzeba. Ludzie na to poszli i dzisiaj w skali diecezji mamy najlepszą sieć parafii. Ta sieć obejmuje także Bieszczady, czyli region, który jeszcze nie dawno dziczał pod względem religijnym.

- *Czy powołanie archiprezbiteratów było również związane ze sprawami duszpasterskimi?*

- Pomysł archiprezbiteratów wynikł z rozeznania potrzeb duszpasterskich. Archiprezbiterzy nie mają władzy jurysdykcyjnej, natomiast do nich właśnie należą wszelkie inicjatywy duszpasterskie obejmujące swoim zasięgiem dany archiprezbiterat. Archiprezbiterat składa się z kilku dekanatów. W tej chwili na terenie diecezji jest 10 takich archiprezbiteratów różniących się charakterem i skalą potrzeb w zakresie duszpasterstwa. W istnieniu tych rejonów przejawia się pewne zróżnicowanie, pewien regionalizm istniejący nadal w naszej diecezji. Charakterystycznym przykładem może być choćby archiprezbiterat bieszczadzki. Bardzo specyficzny. Przecież w Bieszczadach tworzy się jakby zupełnie nowe społeczeństwo. Początkowo był to jakiś zlepek, dzisiaj mający już swój specyficzny charakter.

- *Rozmowa z biskupem przemyskim byłaby niepełna, gdyby nie wspomnieć i o tej części diecezji, która obecnie nie znajduje się w granicach państwa polskiego.*

– Rzeczywiście, część diecezji leży za granicą, kościelnie bowiem diecezja nie została jeszcze podzielona. W związku z tym mam pełną jurysdykcję także nad ziemiami leżącymi na Ukrainie.

– *Mógł Ksiądz Biskup korzystać z tej jurysdykcji w okresie powojennym?*

– Wiadomo, że zaraz po wojnie zmuszano Polaków do opuszczenia tamtych ziem. Tak więc rzymskokatolików pozostało tam stosunkowo niewielu. Cały czas czynne były tylko trzy kościoły: w Samborze, Mościskach i Nowym Mieście. Oczywiście mówię o terytorium diecezji przemyskiej, na którym to terytorium istniało przed wojną 7 dekanatów łacińskich, czyli mniej więcej 70 parafii. Świątyń było więcej, dochodziły bowiem kościoły filialne. W sumie było tam około stu kościołów. Obecnie oddano Kościołowi łacińskiemu 30 dawnych kościołów. Większość bardzo zniszczonych, zdewastowanych. Były w nich magazyny, z niektórych pozostały tylko ściany.

– *Jak wygląda sytuacja religijna w tej części diecezji?*

– Z punktu widzenia etnicznego jest tam teraz duże wymieszanie ludności. Przybyło wielu Rosjan. Oczywiście dominują grekokatolicy, których i przed wojną było w tamtej części diecezji więcej. Gdy idzie o wiarę, to przechowała się ona w jakiejś formie cząstkowej. W tradycji rodzinnej, w przekazach starszego pokolenia. Wielu ludzi zastraszonych odeszło, pozostali bohaterowie. Oni właśnie przechowali wiarę w jakiejś fragmentarycznej postaci. Trzeba jednak powiedzieć, że wielu ludzi instynktownie, jakby w opozycji do przeżywania komunizmu, czuje dziś potrzebę wiary. Oni nawet nie umieją tego właściwie wyśłowić, ale odnajdujemy tam pragnienie jakiegoś nauczania, katechezy. W tej chwili to już nabiera rozpędu.

– *Jacy ludzie przychodzą na tych ziemiach do Kościoła?*

– Najszybciej przyszło pokolenie najstarsze i dzieci. Ludzie w średnim wieku, pracujący, na stanowiskach, jeszcze czekają, jeszcze oglądają się, jak rozwinie się sytuacja. Jest w tym jakaś bojaźń, chęć asekuracji. Trzeba to zrozumieć, w przeszłości

było bowiem rozmaicie. Ale ponieważ zachodzące tam zmiany zaczynają już wytwarzać poczucie stabilności, to także ci wy-czekujący zaczynają coraz częściej zwracać się w stronę Kościoła.

– *Czy Kościół jest w stanie odpowiedzieć na ich potrzeby?*

– Cóż, to się dopiero zaczyna. Tak naprawdę możliwości działania pojawiły się mniej więcej dwa lata temu. W tej chwili jest już nawet możliwość katechizacji w szkołach, zaczynają działać zakony. Ogromne zadania stoją przed młodym duchowieństwem, które kończyło studia w seminarium w Rydze.

– *Kościół w Polsce ma obowiązek pomagać?*

– Myśmy organizowali już pomoc w zakresie sprzętu kościelnego, książek. W diecezji przemyskiej był przecież Kongres Eucharystyczny, ludzie składali rozmaite dary: ornaty, kielichy, monstrancje, tośmy to wszystko przekazali na wschód. Wysłałem także swoich księży, ośmiu ochotników. To mogą być tylko ochotnicy, którzy będą potrafili działać w tych niezwykłych warunkach. Nasza pomoc i współpraca nie ogranicza się tylko do terenu diecezji przemyskiej. Pomagamy także Kościołowi, który istnieje na terenie archidiecezji lwowskiej (kanonicznie Lwowszczyzna podlega biskupowi w Lubaczowie), a także Kościołowi za Zbruczem, czyli diecezjom kamienieckiej i żytomierskiej.

– *Jak można scharakteryzować sytuację religijną za Zbruczem?*

– To jest prawdziwy fenomen, ponieważ za Zbruczem wiara jednak przetrwała. A trzeba pamiętać, że były to tereny, które od czasów rozbiorów znalazły się w granicach Imperium Rosyjskiego. Po rewolucji tworzono tam wówczas polskie okręgi, tzw. Marchlewszczyznę. W rejonach tych nawet popierano Polaków, miano bowiem nadzieję, że w przyszłości będą oni apostołami komunizmu także w Polsce. Ale kiedy przyszedł okres kolektywizacji, Polacy otwarcie sprzeciwili się oficjalnej polityce. Zaczęły się mordy mężczyzn, wywózki do Kazachstanu, słowem – bezwzględne prześladowania. Po okresie prze-

śladowań nie było tam żadnego czynnego kościoła, nie pozostał żaden kapłan. Mimo to ci Polacy, którzy tam zostali, potrafili przechować wiarę i dzisiaj właśnie za Zbruczem obserwujemy duże ożywienie religijne. Większość księży, których posłałem na wschód, jest właśnie na tamtych terenach.

– *Czy duchowni łacińscy współpracują na tamtych obszarach z grekokatolikami?*

– Trzeba w tym wypadku oddzielić dwa terytoria: przed Zbruczem i za Zbruczem. Otóż za Zbruczem jeszcze przed rozbiorem Polski car zniszczył Cerkiew grekokatolicką. Zaczęło tam działać prawosławie. Trzeba w tym miejscu powiedzieć, że i Cerkiew prawosławna została przez reżim komunistyczny bardzo zniszczona. Celowo np. święcono byle kogo, żeby zniechęcić wiernych do Cerkwi. Oczywiście natychmiast tego stanu rzeczy zmienić się nie da. Tak więc za Zbruczem sprawy współpracy kleru łacińskiego z grekokatolikami w tej chwili nie ma. Inaczej jest na terenach przed Zbruczem. Tutaj władza komunistyczna zlikwidowała Cerkiew grekokatolicką, ale ta Cerkiew przetrwała w podziemiu. Grekokatolicy byli straszliwie uciskani, represjonowani. Część świadomych religijnie Ukraińców chodziła do istniejących kościołów łacińskich. To był zresztą jeden z powodów, dla których na tych ziemiach pozostawiono tak mało kościołów łacińskich. Reżim popierał bowiem prawosławie i naciskał, aby grekokatolicy przechodzili na to wyznanie. Teraz sprawa stosunków pomiędzy grekokatolikami a prawosławnymi budzi na tych terenach wiele kontrowersji. Gdy idzie o stosunki grekokatolików z rzymskokatolikami, to mogę powiedzieć jedno: wszędzie tam, gdzie rzymskokatolicy odzyskują jakiś kościół i kościół ten wymaga remontu, naprawy – pewna grupa grekokatolików zawsze w tym pomaga. To bardzo ważne. Wiernych łacińskich jest zbyt mało, aby mogli podołać takim zadaniom.

– *Jak Ksiądz Biskup ocenia szanse na uregulowanie administracji kościelnej na Ukrainie?*

– Kilka tygodni temu odbyły się we Lwowie i Żytomierzu spotkania abpa Colasuonno, nuncjusza apostolskiego w Mo-

skwie, z miejscowym duchowieństwem. I podczas tych spotkań padło także pytanie o zasadność wznowienia trzech diecezji na Ukrainie: lwowskiej, kamienieckiej i żytomierskiej. Padło także pytanie o zasadność wznowienia metropolii lwowskiej oraz o ewentualne kandydatury na przyszłych ordynariuszy. Widać zatem wyraźnie, że obecna atmosfera polityczna umożliwia już podejmowanie takich problemów.

– *Czy oznacza to automatycznie zmianę granic diecezji przemyskiej?*

– Może i dojdzie do takiej radykalnej decyzji. Mam wrażenie jednak, że – przynajmniej na razie – sprawa zostanie rozwiązana tak, jak na Białorusi. Tam nie uregulowano przecież sprawy diecezji, granic diecezji; przyszedł tylko administrator apostolski; opiekuje się tymi terenami, które znalazły się na obszarze Białorusi. Sądzę, że etap zmian granic diecezji to dalsza przyszłość. W każdym razie diecezja przemyska, biskup przemyski – będą nadal pomagali katolikom żyjącym na wschodzie i odradzającemu się tam Kościołowi.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Przemyśl, październik 1990 r.



Michał Jagiełło

Uwagi o kulturze

Nie jest to tytuł chwytliwy, ale pozostaję przy nim, bowiem oddaje on charakter tego tekstu. Otóż próbuję spisać w zwięzłej formie swoje uwagi dotyczące niektórych aspektów „strategii kultury” czy „polityki kulturalnej” – widzianej z pozycji wiceministra kultury i sztuki. Pełnię tę funkcję od ponad roku, mam więc już jakieś doświadczenie w tej materii. Związek z praktyką chroni mnie przed nadmiernym teoretyzowaniem, co nie znaczy, że jestem wolny od pokusy wymyślania konstrukcji modelowych. Zresztą cała trudność polega na zharmonizowaniu myślenia w kategoriach struktur z żywiołem życia. Nie dotyczy to, oczywiście, tylko kultury.

Dyskusja o kulturze bywa czasem zajęciem zastępczym. Często łatwiej jest wypowiadać się o pożądanej wizji postępowania rządu w sferze kultury niż podjąć merytoryczną polemikę z fundamentalnymi założeniami reformy gospodarki i w ogóle państwa. Myślę, że odpowiednia analiza wypowiedzi o kulturze z ostatniego roku ujawniłaby rozdział między tak powszechnie przecież przejawianą radością z przemian w kraju a brakiem wewnętrznej zgody na, bywa że bolesne, skutki owych przemian. Ta wybiórczość, to marzenie o możliwości połączenia nad Wisłą tylko dobrych stron gospodarki rynkowej z pewnymi pozytywnymi cechami odchodzącego systemu dobitnie znalazło swój wyraz właśnie w publicznej dyskusji o kulturze. Napięcie, jakie powstało między Panią minister Izabellą Cywińską i jej współpracownikami a liczącą się częścią środowisk twórczych nie było przypadkowe. Było też do przewidzenia. Po pierwsze – swego rodzaju napięcie między „wolnym strzelcem” a „administratorem” jest zjawiskiem naturalnym i niemal powszechnym. Po dru-

gie – doszły tu do głosu różnice w podejściu do samych przemian. Ludzie związani z rządem przyjęli zasadę, że rząd nie jest luźną federacją ministerstw, ale jednością realizującą wybrany cel, zaakceptowany przez parlament i przez wszystkie liczące się siły polityczne. Ludzie kultury sądzili, że ich rola w życiu duchowym kraju będzie wzmocniona, że kultura – ze względu na swą specyfikę – zostanie wyłączona z ogólnego procesu przemian gospodarczych. I chociaż nikt z kierownictwa ministerstwa nie powiedział o poddaniu całej kultury mechanizmom rynkowym, wręcz przeciwnie: dziesiątki razy mówiliśmy o opiece państwa nad tą dziedziną – zostaliśmy zaatakowani w środkach przekazu. Przypinano nam łatki już to oszalałych liberałów, już to bezwolnych asystentów ministra finansów. Na nic zdały się wyjaśnienia i pokazywanie czeku opiewającego na 3 biliony złotych (jest to trójka z dwunastoma zerami) – a tyle właśnie państwo wyłożyło na kulturę w trudnym roku 1990. Ludzie kultury wiedzieli swoje. Widzieli, że coś się kończy, że tak oczekiwane przez wielu z nich zmiany mogą być, w swych skutkach, niekorzystne dla kultury narodowej i dla nich samych.

Jest to wątek ciekawy sam w sobie, lecz aby go rzetelnie opisać, trzeba by sięgać do posłannictwa artysty w naszej tradycji; do romantycznych wieszczów i do etosu „Solidarności”. Ponieważ nie ma w tym miejscu takich możliwości, wystarczy może tylko wspomnieć, że wprowadzenie „planu Balcerowicza” uderzyło w ludzi kultury w dwójnasób. Nie dość, że skurczyły się ich możliwości utrzymywania się ze „sztuki czystej” (często bez oglądania się na odbiorcę, czyli kupującego), to jeszcze gwałtownie zaczęli oni tracić na społecznym znaczeniu. W sytuacji kiedy i w kulturze rozpoczyna się gra między wytwórcą i odbiorcą, takie pojęcia, jak popyt i podaż zaczynają nabierać rzeczywistego znaczenia. W sytuacji kiedy swe poglądy polityczne można wypowiadać swobodnie, zmienia się rola elit twórczych i stowarzyszeń twórców, których prestiż był budowany

równolegle przez czynniki natury moralno-politycznej i artystycznej. I oto artysta staje znów twarzą w twarz z odbiorcą. Dla wielu ludzi kultury nie ma zresztą żadnego „znów”. Dla bardzo wielu jest to pierwsze w ich artystycznym życiu prawdziwe spotkanie z potencjalnym klientem; spotkanie bezpośrednie, niczym nie zamącony kontrakt handlowy. Na ladzie wyłożony jest towar...

A więc – i to kolejne zdziwienie artystów – trzeba liczyć się z tymi, którzy podchodzą do lady. Trzeba oferować im produkt, a nie swoją dobrą wolę służenia demokracji czy zasługi w zwalczaniu komunizmu. Trzeba też przyjąć do wiadomości, że do lady podchodzą nie tylko pięknoduchy, ale coraz częściej będą to przedstawiciele kształtującej się właśnie warstwy średniej. Z wszystkimi z tego faktu wypływającymi konsekwencjami. Także dla artystów.

Państwo i społeczeństwo

Nie ma wątpliwości, że wielu ludzi kultury – szczególnie odnosi się to do środowisk twórczych – opowiedziało się za „Solidarnością”, a przeciwko ówczesnemu państwu. Jest na to wiele dowodów, że twórcy dobijali się przede wszystkim o wolność. Rozumianą nie tylko jako swoboda wypowiedzi artystycznej, ale jako wyzolenie społeczeństwa – a w tym i sfery kultury – spod dominacji państwa. Objęcie funkcji premiera przez Tadeusza Mazowieckiego umożliwiło częściowe zrealizowanie tego postulatu. Częściowe dlatego, że własne państwo, akceptowane przez większość obywateli, jest bez wątpienia także wartością, tak jak wartością jest tego państwa uspołecznianie. Między państwem a społeczeństwem nie musi być przepaści. To co społeczne nie musi być we wrogiej opozycji do tego co państwowe.

Są to stwierdzenia banalne, a jednak musiały się znaleźć w tych uwagach o kulturze, a raczej o administro-

waniu kulturą. Jeśli bowiem zejdziemy z wysokiego konia teoretycznych rozważań o kulturze w ogóle na twardą ziemię Polski dzisiejszej, jeśli zrezygnujemy z utopii pełnego społecznienia – to musimy zająć się zagadnieniem zarządzania. Ministerstwo kultury jest krytykowane i przez zwolenników daleko posuniętej samorządności społeczeństwa, i przez tych, którzy uważają, że samorządy stanowią zagrożenie dla kultury artystycznej. Ci pierwsi oskarżają nas o zapędy centralistyczne, ci drudzy zarzucają nam nadmierne poddanie się samorządowej fali. Jak na ironię tę drugą postawę reprezentuje wielu przedstawicieli środowisk twórczych. Są to często ci sami twórcy, którzy przez lata domagali się właśnie społecznienia. Paradoksalnie to oni, tak zasłużeni w poszerzaniu strefy wolności obywatelskiej, w wydzieraniu autorytarnemu państwu zawłaszczonych kiedyś terenów i oddawaniu ich społeczeństwu, dziś są gotowi schronić się pod ochronny parasol państwa (ministerstwa kultury), byle tylko nie wpaść w ręce samorządów.

Jak wiadomo sejmowa ustawa o ustroju administracyjnym państwa wprowadziła podział kraju na część samorządową, której organem wykonawczym są gminy, i na część państwową reprezentowaną przez rząd i jego agendy – od ministerstw do wojewodów*. Na wojewodach, przedstawicielach rządu w terenie, kończy się administracja państwowa. Prezydenci miast, burmistrzowie i wójtowie stanowią trzon administracji samorządowej. Mocą wspomnianej ustawy większość bibliotek, muzeów i domów kultury została przekazana gminom. Na ich utrzymanie w 1991 r. gminy otrzymają dotację z budżetu państwa przez ministerstwo finansów w ramach tzw. subwencji ogólnej. Ministerstwo kultury nie ma wpływu ani na wysokość dotacji, ani na sposób spożytkowania przez gminę pieniędzy „na kulturę”. Próby ustawowego zobowiązania samorządów do utrzymywania pewnego niezbędnego minimum infrastruk-

tury służącej kulturze nie przeszły nawet przez etap luźnych dyskusji. Zostały oprotestowane przez teoretyków i praktyków samorządów jako próba ograniczania władzy lokalnej przez rząd. Spór między „samorządowcami” i „państwowcami” wciąż trwa. Ostatecznie rozstrzygnąć go może tylko nowy parlament. Jest jednak mało prawdopodobne, aby kultura uzyskała status tzw. administracji wyłączonej. Innymi słowy: nie sądzę, aby wszystkimi muzeami, bibliotekami, księgarniami, domami kultury i galeriami sztuki znajdującymi się na terenie gminy musiał zarządzać minister kultury bezpośrednio czy w jego imieniu dany wojewoda. Jeśli już rozpoczęliśmy proces uspołeczniania, nie powinniśmy się z niego wycofywać na samym początku drogi. Wyłączenie kultury z gestii samorządów byłoby sygnałem, że i inne dziedziny powinny być zarządzane z Warszawy. Po co więc samorządy?

Stajemy tu wobec twardego: albo – albo. Albo uważamy, że samorząd jest faktyczną władzą na terenie gminy, albo rezygnujemy z samorządów. Rozwiązanie pierwsze jest koniecznym krokiem ku rzeczywistej demokracji. Rozwiązanie drugie może nas prowadzić w najlepszym razie ku oświeconemu centralizmowi. Czy o to chodziło w Sierpniu’80?

Należy natomiast zrozumieć intencje domagających się interwencji państwa w sprawach kultury aż do poziomu gmin. Obawy, iż samorządy nie będą zbyt łaskawe dla kultury, nie są całkowicie wydumane. I właśnie dlatego – powtarzam – gminy otrzymują dotację państwową na utrzymanie „swych” instytucji kultury; w tej formie przejawia się interwencjonizm państwa. Państwo nie przestało więc być mecenasem kultury – także w gminach! – zmieniła się natomiast w istotny sposób forma sprawowania funkcji opiekuńczej. Kultura ma wyrastać z rzeczywistych potrzeb społec-

* *Ustawa o samorządzie terytorialnym* (8 III 1990) i *Ustawa o terenowych organach rządowej administracji ogólnej* (22 III 1990).

czności lokalnych; to one mają decydować o jej „barwie” oraz intensywności. Ministerstwo chce wspierać, w miarę skromnych możliwości, te inicjatywy gmin, które mieszczą się w ogólnym projekcie rozwoju kultury, nie chce natomiast niczego narzucać samorządom. Zresztą nawet gdyby chciało, nie ma do tego prawa.

Jest to układ zdrowy i w końcowym efekcie korzystny dla społeczeństwa, aczkolwiek niosący z sobą doraźne zagrożenia. Te ostatnie są powszechnie znane z licznych wypowiedzi twórców i publicystów bijących na alarm i ogłaszających niechybny upadek kultury. Cechą wspólną tych katastroficznych wypowiedzi jest założenie, że samorządy nie potrafią docenić znaczenia kultury dla życia duchowego narodu. Nie godzę się z tym poglądem. Uważam, że trzeba się odważyć na danie samodzielności poszczególnym jednostkom i całym środowiskom oraz lokalnym społecznościom. Jak długo jeszcze będziemy traktować reprezentantów danych społeczności jak ludzi nie całkiem dojrzałych? Samorząd ma prawo stanowić o gospodarce i ochronie przyrody, a nie mógłby decydować, czy na terenie gminy ma być dom kultury? Jest to jakieś poważne nieporozumienie. Zdaję sobie sprawę, że w pierwszym okresie pracy samorządów zagadnienia kultury zejdą na dalszy plan. Jest jednak więcej niż prawdopodobne, że kultura żywa, kultura naprawdę potrzebna milionom ludzi znajdzie swe miejsce w gminach. Nadchodzi czas wielkiego sprawdzianu, co to znaczy „kultura żywa”, „kultura naprawdę potrzebna”. Jest wiele dowodów na to, że jeśli coś jest ludziom naprawdę potrzebne, to wcześniej czy później stanie się ich udziałem. Powstanie wielu kościołów wzniesionych dzięki determinacji wiernych jest tego dobrą ilustracją.

W ciągu najbliższych lat ukształtuje się nowa mapa kulturalna polskiej wsi i małych miast. Będzie ona zależna tylko od tych, którzy z mandatu wyborców są gospodarzami gmin. Nawet jeśli tu i ówdzie demokratycznie wyłoniony samorząd wykaże mniej zrozumienia

dla kultury niż niejeden sekretarz PZPR mający ambicję być „dobrym panem” – nie powinno to stanowić argumentu przeciwko samej zasadzie samorządności.

Sfery wpływów

Zasady tej nie wolno jednak stosować w sposób doktrynerski. Okres przejściowy, w którym właśnie jesteśmy, zmusza do elastyczności. Wyzwalamy się z modelu kultury skrajnie zinstytucjonalizowanej i zetatyzowanej dążąc ku kulturze personalistycznej. Jest to proces obliczony na lata. Nigdy zresztą tak nie będzie, iż jednostka twórcza będzie przeciwstawiana instytucji artystycznej. Także w tej materii konieczne jest zharmonizowanie tego co jednostkowe i niepowtarzalne z tym, co przybiera postać instytucji z nieodzownymi w każdej zamkniętej strukturze ograniczeniami. Chodzi tylko o właściwe rozłożenie akcentów. W tym przypadku oznacza to odejście od myślenia przede wszystkim w kategoriach instytucji na rzecz traktowania instytucji jako jednego ze środków nieodzownych do zaistnienia zjawiska artystycznego.

Można sobie wyobrazić sytuację, w której jednego dnia następuje przekazanie samorządom całości infrastruktury związanej z kulturą. Byłaby to katastrofa. A instytucje artystyczne źle znoszą gwałtowne ruchy, nie mówiąc o katastrofach. Dlatego niemal cała sfera artystyczna pozostaje na razie pod ochroną rządu.

A rząd to – w tym przypadku – minister kultury i wojewodowie. Rząd – to również budżet państwa zatwierdzany przez parlament. W budżecie wydziela się część na kulturę i sztukę, która z kolei ma dwie szufłady: w jednej są pieniądze dla ministra, w drugiej dla wojewodów. Minister bezpośrednio zarządza instytucjami rangi narodowej, do których należą m.in. Biblioteka Narodowa i Teatr Wielki, Wawel i Zamek Królewski w Warszawie, Filharmonia Narodowa i Muzeum Narodowe. Pozostałe instytucje artystyczne oraz nie-

które muzea, galerie sztuki, biblioteki, domy kultury i biura dokumentacji zabytków są przypisane wojewodom.

Warto dodać, że gminy z obszaru województwa wyłaniają wspólną reprezentację w postaci sejmiku samorządowego, który ma prawo *wyrażania opinii w istotnych sprawach województwa* – jak stanowi właściwa ustawa. A zatem sejmik może proponować przekazanie niektórych instytucji wojewódzkich gminie. I właśnie tego lęka się wielu artystów sądząc, że podległość samorządowi może być uciążliwa dla kultury artystycznej. Samorząd – argumentują oni – opowie się raczej za tradycyjnym teatrem dla dzieci niż za sceną poszukującą nowych środków wyrazu, za muzyką łatwą przeciwko poważnej... Nie brak głosów domagających się od ministerstwa przejścia w bezpośredni zarząd wyselekcjonowanych przez ekspertów instytucji artystycznych. Postulaty te wypływają nie z nagłej miłości do wspomnianego urzędu, nie są też objawem tęsknoty za nowym rodzajem centralizacji; są natomiast świadectwem stanu ducha środowisk twórczych. Artyści boją się niewiadomego, czyli samorządu!

Dopóki instytucja figuruje w rejestrze ministra lub wojewody, dopóty może czuć się względnie bezpiecznie. Fundusze na jej utrzymanie będą pochodzić z budżetu centralnego. Wysokość dotacji będzie uzależniona od stanu rządowej kasy oraz od szczegółowych ustaleń między ministrem kultury a wojewodą. Z chwilą włączenia instytucji do zasobów gminy o jej bycie faktycznie decyduje samorząd. Władza lokalna może więc zażądać od dyrektora teatru programu satysfakcjonującego przede wszystkim odbiorców, w imieniu których występuje przecież samorząd. Może też uznać, że fundusze przeznaczone dotychczas na utrzymanie teatru winny być inaczej spożytkowane. Czy mamy się dziwić, że artyści nie czują się dziś najlepiej?

W krajach Zachodu, do których teraz stale się odwołujemy, kultura jest w znacznej części finansowana z

kieszeni prywatnych. U nas nie ma zbyt wielu bogaczy, zaś ci, którzy są, niezbyt często chcą łożyć na kulturę. Byłoby więc skrajną nieodpowiedzialnością puszczenie wszystkiego na żywioł i liczenie, że niewidzialna ręka rynku dokona tu właściwego wyboru. Mogłoby się bowiem okazać, że dyktatura ideologii spowodowała mimo wszystko mniej zniszczeń niż dyktatura pieniądza. Świadomość tych zagrożeń była oczywista dla rządu T. Mazowieckiego. To, że interwencjonizm państwa jest nieodzowny – nie podlegało dyskusji. Otwarta natomiast pozostawała – i pozostaje nadal – sprawa jego zakresu. Przyjęte przez rząd rozwiązania gwarantują państwową ochronę instytucji i zjawisk uznanych za szczególnie ważne dla poszczególnych dziedzin sztuki i w ogóle życia kulturalnego. Znajdziemy tu wojewódzkie biblioteki i kinematografię, muzea okręgowe i filharmonie, teatry dramatyczne i wymianę z zagranicą, pomoc dla rodaków rozsianych w świecie i stypendia dla twórców, ważniejsze domy kultury oraz dotacje dla książek i niektórych czasopism. Zarezerwowano też fundusze na dotacje przedmiotowe dla stowarzyszeń twórczych i towarzystw regionalnych ze szczególnym uwzględnieniem mniejszości narodowych żyjących w Polsce.

Nie twierdzę bynajmniej, że jest dobrze, a będzie jeszcze lepiej. Mówię twardo: jest źle, a zapewne będzie gorzej! Nie mogę jednak przyjąć stwierdzenia – traktowanego czasem jak teza, której nie trzeba nawet dowodzić! – że państwo całkowicie wycofało się ze wspierania kultury. A słyszy się przecież takie oskarżenia. Pochodzą one od tych, którzy oczekiwali, że kultura zostanie uznana przez rząd i parlament za strefę wyłączoną, do której nie docierają wstrząsy, jakim jest poddawany dosłownie cały kraj. Nie przeczę, kultura ma prawo oczekiwać wyjątkowego traktowania. Tylko że trudno byłoby poprzestać na kulturze zapominając o szkolnictwie i rolnictwie, ochronie zdrowia i środowiska naturalnego, o dzieciach i emerytach – długo można ciągnąć litanie potrzeb.

Co dalej?

Jesteśmy w okresie przejściowym: od kultury skrajnie zinstytucjonalizowanej i zetatyzowanej ku kulturze personalistycznej, od absolutyzowania instytucji do postawienia w centrum zainteresowań jednostki twórczej, od centralistycznego planowania „usług dla ludności” do harmonizowania sfer wpływów: samorządów, wojewodów, ministra. Nie obejdzie się bez napięć. Nie ma dnia bez sporów kompetencyjnych między władzą samorządową a wojewódzką. Coraz częściej ministerstwo staje się mediatorem, a nie zarządcą. Nie wszystkim się to podoba. Zdumiewająco często dochodzi do znamienego rozżewu między gromkim poparciem dla samorządności i gospodarki rynkowej, a oczekiwaniem, iż właśnie ta jedna jedyna wybrana sprawa, z którą się ktoś identyfikuje, zostanie wyłączona spod działania i samorządu, i rynku. Ministerstwo jest atakowane równocześnie za to, że oddaje pole samorządom, i za to, że nadal panuje nad częścią zinstytucjonalizowanej kultury. Nie jest rzadkością postawa równoczesnej niechęci do samorządu i do państwa. Wciąż pokutuje traktowanie państwa jako siły opresyjnej i nadal istnieje mit abstrakcyjnej „samorządności”; dają cudzośłów, bowiem mrzonki te nie mają nic wspólnego z rzeczywistą samorządnością, są natomiast pokłosiem przekonania, że pieniądze z budżetu państwa są czyste, ale urzędnicy tego państwa są z natury rzeczy skażeni wirusem niekompetencji, arogancji a może nawet i złej woli. Trudno jest dyskutować z ludźmi, dla których cały trudny problem miejsca kultury w nowym ustroju politycznym i gospodarczym państwa sprowadza się do dwóch punktów: po pierwsze – państwo powinno dawać więcej pieniędzy, po drugie – dotacje muszą być rozdzielane przez reprezentantów stowarzyszeń twórczych, bowiem to właśnie oni uosabiają rację kultury i mają prawo występować poniekąd w imieniu całego społeczeństwa.

Wydaje się, że istnieje konieczność zasadniczej rozmowy o strategii państwa w kulturze. Powinna się ona odbyć jeśli nie w parlamencie, to przynajmniej pod jego patronatem i z udziałem licznych posłów. Jeśli traktujemy sejm jako najwyższą władzę ustawodawczą, tym samym godzimy się, by posłowie występowali w imieniu społeczeństwa. A zatem posłowie mogą z powodzeniem występować w roli rzeczników odbiorców kultury; tych wszystkich, a są ich miliony, którzy nie należą ani do grona twórców, ani do grupy odtwórców. To swoiste spojrzenie „od dołu” winno być skojarzone ze spojrzeniem typowym dla twórców kultury „wysokiej”, której uosobieniem są elity środowisk twórczych. Ministerstwo kultury nie może być stroną w tej rozmowie. Może natomiast, korzystając z uwag swych doradców, proponować konkretne rozwiązania taktyczne mieszczące się w ramach wypracowywanej przez parlament strategii. To właśnie władza ustawodawcza musi odpowiedzieć na pytanie: Co dalej?

Jest to pytanie bardzo trudne. Jest to pytanie o nowy model zarządzania kulturą w sytuacji zdominowanej przez kryzys gospodarczy i w kraju, który równocześnie przechodzi dwie choroby: prymitywnego kapitalizmu i młodej demokracji. Doprawdy, za dużo szczęścia na raz. Ale czy jest inna droga do wyzdrowienia? Wątpię.

Na poziomie słów szlachetnych i ogólnikowych wszystko jest w porządku. Kultura to system wartości. Kultura to nie tylko artyzm i sztuka, ale to sposób bycia i życia narodu. Mówiąc o kulturze polskiej w sensie antropologicznym mówimy o etosie, a raczej o etosach, warstw społecznych i różnorodnych środowisk identyfikujących się z polskością lub znajdujących się pod dominującym wpływem kultury innego narodu, ale terytorialnie związanych z Polską. Na tak rozumianą kulturę składa się wielość „małych kultur” tworzonych przez Polaków w kraju i poza jego granicami oraz w pewnym sensie kultury narodów zamieszkujących Pol-

skę: Białorusinów, Czechów, Litwinów, Niemców, Słowaków, Ukraińców i Żydów.

Kulturę trzeba uprawiać. Jak ziemię. Trzeba dbać o podglebie i o glebę. Wytwarzać nawyk uczestniczenia w kulturze, ułatwiać dostęp do jej wytworów, opiekować się dorobkiem przeszłości i wspomagać tych, którzy tworzą dzisiaj. Oto zworniki każdego programu kultury.

Problemy zaczynają się przy próbie szczegółowego rozrysowywania tych zworników. Okazuje się wtedy, że podstawowe zagadnienia kultury rozgrywają się w rodzinie, w szkole, w miejscu pracy, a także w kościele. Wszędzie tam, gdzie kształtowane są nawyki w sposobie bycia i w myśleniu o sobie i innych. Okazuje się też, że istotą kultury jest wybór wartości: tak w wymiarze filozoficznym jak i w codziennej praktyce. Specyficzny paternalizm polityki kulturalnej realizowanej w PRL doprowadził do erozji odpowiedzialności jednostki za otaczający ją świat. Nie ominęło to kultury. Kulturę podawano na tacy. I spożywało się ją niemal mechanicznie, bez konieczności dokonywania wyboru. Praktycznie nie pozostawało wiele miejsca na wątpliwości, na pytania typu: Czy w ogóle jestem zainteresowany kulturą artystyczną? Czego w niej szukam? Czym jest dla mnie to, czego poszukuję? Z czego jestem skłonny zrezygnować, aby obcować z poszukiwanym?

Dziś wszyscy, chcąc nie chcąc, zadajemy sobie takie pytania. Sytuacja zmusiła nas i nieustannie zmusza do dokonywania wyborów. I tak już będzie stale! Coś się skończyło, nieodwołalnie. Nawet jeśli przyszły parlament ustawowo zagwarantuje duże pieniądze na potrzeby kultury – w co wątpię – to nie zwolni to nas z obowiązku świadomego dokonywania wyborów. I być może właśnie to zostanie kiedyś uznane za najważniejsze w przemianach, które są naszym udziałem. Stajemy się odpowiedzialni za siebie!

Oczywiście, byłoby lepiej, gdyby ta przemiana odbywała się w sytuacji sprzyjającej kulturze. Można sobie

wyobrazić układ, w którym cała dziedzina kultury jest ustawowo chroniona przez państwo. W praktyce znaczyłoby to znaczne ograniczenie władzy samorządów. Gmina nie miałaby prawa ustalać np. wysokości czynszów za lokale, w których znajdują się biblioteki czy księgarnie, nie mogłaby decydować o być albo nie być domu kultury czy muzeum. Faktycznie wszystkie instytucje kultury podlegałyby administracji rządowej. W efekcie zostałby odsunięty w czasie proces usamodzielniania się obywateli i brania przez nich odpowiedzialności za kulturę.

Wybrano, jak wiemy, wariant pośredni starający się łączyć interwencjonizm państwa z zasadą samorządności gmin. Przyszły sejm wróci zapewne do tego problemu i to w kontekście dyskusji politycznej o kształcie państwa. Nie ma wątpliwości, że wzajemne relacje między prezydentem, parlamentem i rządem urastają do rangi pierwszoplanowych. Pochodną uzgodnień, które zapadną między tymi trzema głównymi aktorami sceny państwowej, będzie podział kompetencji między administracją rządową i samorządami gmin. Teoretycznie wszystko jest możliwe: sejm może wzmocnić rangę samorządów kosztem rządu i jego administracji lub opowiedzieć się za wprowadzeniem dodatkowych ograniczeń w uprawnieniach władz gminnych. Wydaje się, że zwycięży pogląd pierwszy. Gmina będzie mogła decydować o powołaniu lub likwidacji placówki życia kulturalnego i o innych sprawach wpływających z tego faktu (podatki, czynsze, program itp.). Rząd – działając bezpośrednio poprzez ministra lub wojewodę – będzie miał możliwość powierzania gminie zadań zleconych przekazując na ten cel odpowiednie środki finansowe.

Była już o tym mowa wyżej, że pod określeniem „rząd“ należy rozumieć ministra i wojewodów. Minister kultury na realizację swego programu otrzyma pieniądze z budżetu państwa poprzez ministra finansów, a wojewodowie od tegoż, działającego w ścisłym porozumieniu z ministrem kultury. Ten ostatni chce mieć

wpływ na szczegółowy rozdział dotacji, bowiem tylko w ten sposób może realizować państwową politykę kulturalną. Konieczne jest zatem daleko posunięte porozumienie programowe między ministrem a wojewodami. Może się to okazać bardzo ważne już wkrótce. Wiele przemawia za tym, że wojewodowie staną przed dylematem: Chronić wszystkie „swoje” instytucje na poziomie utrzymania bazy bez możliwości ich rozwoju merytorycznego, czy zapewnić godziwe warunki bytu i działalności tylko części z nich? Nie kryję, że osobiście stawiam na tę drugą możliwość. Orientując się z grubszą w stanie finansowych możliwości państwa jestem wewnątrznie przygotowany na sytuację opisaną przed chwilą. Uważam, iż państwo powinno dać swego rodzaju gwarancje rządowe wybranym instytucjom kultury. Ich lista jest już od dość dawna gotowa. Pierwsza jej wersja została przygotowana przez społecznych doradców ministra kultury, a są to wybitne postacie naszej kultury. Wersja przyjęta przez kierownictwo MKiSz uwzględnia – w miarę możliwości – uwagi i propozycje środowisk twórczych, związków zawodowych i władz terenowych. Nie jest to lista zamknięta. Jest to propozycja utworzenia w kulturze stref szczególnie chronionych, istotnych dla kultury narodowej.

Koncepcję tę łatwo jest zaatakować, i to z różnych pozycji. Pojawia się tu przecież mnóstwo pytań: o kryteria wyboru; o to, kto jest upoważniony – i przez kogo – do dokonywania selekcji; o los instytucji, które nie znalazły się w strefie szczególnie chronionej etc. Od czegoś jednak trzeba było zacząć. Ktoś musiał wziąć na siebie ryzyko zestawienia i zaakceptowania takiej listy. Jestem przekonany, że wcześniej czy później lista ta – lub do niej podobna – stanie się zarysem scenariusza reformy instytucji artystycznych i edukacji kulturalnej.

Reforma jest nieodzowna, jeśli nie chcemy topić pieńędzy w utrzymywanie bazy częstokroć dla samego jej utrzymywania. Gwałtowna podwyżka kosztów utrzymania (czynsz, opał, oświetlenie) powoduje, że coraz

mniej żywej gotówki przeznacza się na dotowanie programów, czyli „wnętrza” instytucji, albowiem coraz więcej pożera „skorupa”. Konieczne jest zawarcie porozumienia, w którym powinni uczestniczyć posłowie i artyści, przedstawiciele samorządów i administracji rządowej; porozumienia w sprawie kierunków reformy w kulturze. Musi ona uwzględniać nadrzędny interes kultury narodowej, czyli łączyć rządowy punkt widzenia z potrzebami i odczuciami społeczności lokalnych. Nieodzowne będą więc konsultacje na różnych szczeblach i w różnych układach. Tracić będą na znaczeniu gry między władzą a artystami, zaś zyskiwać będzie umiejętność prowadzenia mediacji między tym, co w skrócie można nazwać „rządowe” a tym co „samorządowe”. Jeśli dodamy do tego czynnik związkowy i ambicje partii politycznych – będziemy mieli wyobrażenie o stopniu skomplikowania materii zwanej kulturą.

Ale nikt nigdy nie twierdził, że demokracja to system nie wymagający nieustannego wysiłku. Być może właśnie jednym z nieodzownych wyróżników demokracji jest konieczność dokonywania wyborów między różnymi wariantami racji.

Observations sur la culture

L'auteur, vice-ministre de la culture au gouvernement de Tadeusz Mazowiecki (et membre du comité de rédaction de *Przegląd Powszechny*) nous fait part de ses observations sur quelques-uns des aspects de la politique culturelle en Pologne. Dans les conditions polonaises, l'interventionnisme d'Etat est indispensable pour faire vivre la culture; ce qui reste à savoir c'est son étendue utile. La formule retenue en Pologne cherche à concilier l'interventionnisme d'Etat avec l'autogestion locale. Le gouvernement garantit sa protection à des institutions et à des activités

culturelles considérées comme particulièrement importantes pour la culture nationale. A l'avenir, il sera indispensable de conclure un accord sur les orientations d'une réforme culturelle, accord dont les parties prenantes seraient les parlementaires, les artistes, les représentants des collectivités locales et de l'administration publique. Cet accord devrait tenir compte de l'intérêt majeur de la culture nationale, soit concilier le point de vue gouvernemental avec les besoins et les sentiments des collectivités locales.

Piotr Jasiński SJ

Własność, konkurencja i regulacje

Co do tego, że obietnica dobrobytu za cenę zniesienia własności prywatnej należała do najistotniejszych elementów marksistowskiej dobrej nowiny, nie ma w zasadzie żadnych wątpliwości. O tym, że upadek systemów politycznych ustanowionych w naszej części Europy po II wojnie światowej był ściśle związany z gospodarczą niewydolnością narzuconych wówczas systemów gospodarczych, też nie trzeba nikogo przekonywać. Jednak diagnoza łącząca te dwa twierdzenia i mówiąca, że to właśnie praktyczne zniesienie prywatnej własności środków produkcji było przyczyną gospodarczego bankructwa, ma charakter bardziej intuicyjny niż analityczny. I chociaż jeszcze niedawno żywe były naiwne nadzieje na stworzenie socjalizmu rynkowego, zaś dawni samorządowcy przemieniają się obecnie w orędowników ESOPów, to jednak główny nurt przemian opiera się na przejściu od stwierdzenia niereformowalności starego systemu do budowy nowych struktur, w którym to procesie przemiany własnościowe stają się swego rodzaju panaceum mającym ułatwić stabilizację makroekonomiczną, wymusić restrukturyzację i zapewnić wzrost gospodarczy, nie mówiąc już o powszechnym dobrobycie. Niniejszy artykuł jest próbą udzielenia przynajmniej częściowej odpowiedzi na pytanie, czy oczekiwania te są rzeczywiście uzasadnione.

„Od Marksa do rynku“

Najnowsza, wydana przed rokiem w Wielkiej Brytanii, książka Włodzimierza Brusa i Kazimierza Łaskiego nosi właśnie tytuł „Od Marksa do rynku”¹. Pomimo swej stosunkowo niewielkiej objętości jest ona chyba jedną z najlepszych syntez losów gospodarek socjalisty-

cznych, tak z punktu widzenia teorii systemu nakazowo-rozdzielczego jak i praktycznych prób jego reform. Zaczyna się od przypomnienia, że *marksistowska wizja socjalizmu dotyczy jedynie usunięcia społecznych przeszkód na drodze pro racjonalnej alokacji* (s. 43). Jednak zamiast zastąpić dojrzały kapitalizm tak rozumiany socjalizm musiał użyć potęgi państwa do przezwyciężania zacofania, zaś jego celem stała nie kontynuacja rozwoju Zachodu, lecz jego „dógonienie”.

Z ekonomicznego punktu widzenia – co nie oznacza oczywiście lekceważenia sfery politycznej – problemy towarzyszące gospodarkom typu radzieckiego zarówno w ich czystej, stalinowskiej, postaci jak i w ich różnych mniej lub bardziej „zreformowanych” odmianach mają charakter systemowy i pojawiają się przede wszystkim w dwóch sferach: informacji i bodźców, tzn. dotyczą konstrukcji planów gospodarczych (kontroli i koordynacji procesów gospodarczych *ex ante*) i ich wykonania. Ich wspólnym mianownikiem jest jednak kwestia własności. Zdaniem autorów „Od Marksa do rynku” najlepiej widać to na przykładach reform przeprowadzonych na Węgrzech i w Jugosławii.

Pierwsza próba zastosowania idei socjalizmu rynkowego do praktycznego organizowania gospodarki miała miejsce we wczesnych latach pięćdziesiątych w Jugosławii (s. 61), zaś na rozwój wyobraźni tamtejszych ideologów decydujący wpływ miało zerwanie Tity ze Stalinem. Najważniejsze decyzje zostały jednak podjęte o wiele później. W 1961 r. pozwolono poszczególnym przedsiębiorstwom samodzielnie decydować o tym, jaka część ich dochodów netto miała być przeznaczona na płace, jaka zaś na inwestycje. W 1965 r. władza przedsiębiorstw w sferze dystrybucji została rozszerzona przez redukcję opodatkowania oraz początkowe

¹ W. Brus, K. Łaski, *From Marx to the Market. Socialism in search of an economic system*, Clarendon Press, Oxford 1989. W dalszym ciągu cytaty z tej książki lokalizujemy podając po nich numer strony w nawiasie.

zmniejszenie, a później całkowite zniesienie opłat za kapitał będący w dyspozycji danego przedsiębiorstwa.

Socjalizm rynkowy, trwający np. według Mencigera od 1963 do 1973, stanowił jedynie jeden z etapów historii tamtejszej samorządowej gospodarki, tym niemniej jednak *widoczne niepowodzenie, jeśli chodzi o wyciągnięcie korzyści oraz przedłużenie tego socjalistyczno-rynkowego etapu* (s. 93), wymaga wyjaśnienia. Jak zwykle można znaleźć całkowicie wykluczające się hipotezy: jedni uważają, że winna jest sama idea socjalizmu rynkowego, inni zaś, że ówczesnym decydom zabrakło odwagi na jej pełną realizację. Oczywiście ważną rolę odegrała zarówno polityka jak i problemy etniczne. Nie bez znaczenia były bardzo ograniczone korzyści, jakie z tych reform wyniósł sektor prywatny. Jednak najważniejszy był wpływ samorządów na rynki kapitału i pracy.

Jeśli chodzi o rynek kapitałowy, to nie mógł się on rozwinąć, ponieważ samorządy były czymś w rodzaju ciał powierniczych zarządzających własnością społeczną i korzystających z owoców, jakie ona przynosi w toku działalności przedsiębiorczej. Nie było przy tym żadnej gwarancji, że reinwestowane zyski przyniosą korzyści tym, którzy ograniczyli własne płace, aby dana inwestycja mogła mieć miejsce. Co więcej, możliwość – będąca skądinąd logiczną konsekwencją wspomnianej koncepcji praw własności – że filie czy też poszczególne zakłady danego przedsiębiorstwa usamodzielnia się, zdecydowanie ograniczała horyzontalną mobilność kapitału. W tej sytuacji rynek kapitałowy stawał się praktycznie niemożliwy, zaś problem praw własności, a dokładniej sposób jego rozwiązania, jak się okazało, miał kluczowe znaczenie dla jugosłowiańskich eksperymentów z socjalizmem rynkowym.

Przełomową datą na węgierskiej drodze do socjalizmu rynkowego jest rok 1968. Wprowadzony wówczas program reform miał na celu zwiększenie efektywności gospodarowania (a nie jak np. w Jugosławii

stworzenie nowego modelu socjalizmu). Obejmował on swym zasięgiem całą gospodarkę, a więc nie tylko jej sektor „uspołeczniony”. Poddane dyscyplinie rynku przedsiębiorstwa państwowe miały działać tak, aby maksymalizować zysk, reagując na zmiany kosztów i cen oraz modernizując swoją produkcję w odpowiedzi na tego rodzaju sygnały (por. s. 64). Realizację tego programu trudno jest jednak, w świetle standardowych kryteriów sukcesu gospodarczego oraz z punktu widzenia zasad funkcjonowania systemu gospodarczego, określić jako zakończoną powodzeniem. Okazało się, że *nawet tak ważne czynniki, jak zniesienie obowiązkowych norm produkcyjnych oraz racjonowania środków produkcji, o które tak ciężko walczyli (w większości krajów bezskutecznie) reformatorzy, mogą nie być w stanie wprowadzić zasadniczych zmian* (s. 86).

Ponieważ wyjaśnienia sugerujące, że program reform nigdy nie został tak naprawdę wprowadzony w życie (opór rządzących elit oraz „nabyte prawa” partyjno-państwowej biurokracji) czy też wskazujące na polityczne motywy ograniczenia zakresu jego realizacji (np. przyjęcie za priorytet utrzymanie pełnego zatrudnienia) nie wydają się przekonujące; niepowodzenia trzeba tłumaczyć brakami samego programu, a zwłaszcza tym, że działanie mechanizmów rynkowych ograniczał on do towarów, wykluczając z zasady powstanie rynku kapitałowego oraz autentycznego rynku pracy.

Brak rynku kapitałowego nie tylko umacniał pozycję centrum, zastępując bezpośrednią kontrolę biurokratyczną kontrolą pośrednią, ale i w praktyce uniemożliwiał konkurencję. Co więcej, poddanie poszczególnych firm wymogom „twardego budżetowania” również okazało się niemożliwe. Wynika z tego potrzeba uzupełnienia projektu socjalizmu rynkowego o rynek kapitałowy. Podobnie więc jak w przypadku Jugosławii rodzi się jednak pytanie, czy rynek kapitałowy jest w ogóle możliwy bez własności prywatnej. Choć Brus i Łaski nie stwierdzają *explicite*, że jest to niemożliwe, to jed-

nak lista praktycznych i teoretycznych wątpliwości, jaką zawiera ich książka, sprowadza się w zasadzie do udzielenia negatywnej odpowiedzi na powyższe pytanie.

Rynek bez Marksa?!

Omawiając początki gospodarek typu radzieckiego profesorowie Brus i Łaski nie próbują przekonywać czytelnika swojej książki, że taki system gospodarczy nie mógł działać. Dostrzeżenie tego – obecnie, wydawałoby się, jakże oczywistego – faktu jest pozostawione czytającym, a jeśli nie potrafią oni tego uczynić, to nie wolno im chyba bezkrytycznie potępiać tych, którzy kiedyś w to wszystko wierzyli. Ostatnia część książki, omawiająca problemy, które socjalizm rynkowy będzie musiał rozwiązać, aby zagwarantować efektywność gospodarowania, również unika stawiania kropek nad „i” oraz uproszczonych diagnoz. Z jednej strony wygląda na to, że socjalizm szukający odpowiadającego swoim wartościom systemu gospodarczego straci w końcu swoją tożsamość: *Szanse przybliżenia zachowań przedsiębiorstw państwowych do wymagań efektywnych mechanizmów rynkowych są tym większe, im większy będzie dystans między nimi a własnością państwową w tradycyjnym tego słowa znaczeniu* (s. 146). Z drugiej jednak strony zakończona we wrześniu 1988 r. analiza drogi „Od Marksa do rynku” kończy się wyliczeniem powodów, dla których mimo wszystko przedsiębiorstwa produkcyjne mogłyby należeć do państwa. Państwowa własność mogłaby być źródłem finansowania innych sfer działalności państwa, narzędziem makroekonomicznych interwencji (np. planowanie na rzecz pełnego zatrudnienia) oraz wpływać na dystrybucję dochodów i majątku (por. s. 148–149).

Pompatycznie można by powiedzieć, że historia udzieliła innej odpowiedzi na pytanie: *Dlaczego w ogóle nalegać na własność państwową?* (s. 147) i że nie bawiła

się ona w zbyt subtelne rozróżnienia. Dążenia reformatorskie zostały zastąpione, przynajmniej w Polsce, na Węgrzech oraz w niektórych republikach Jugosławii, działaniami całkowicie przekształcającymi dawne systemy gospodarcze, których nikt już nie chce nazywać socjalistycznymi, z przymiotnikami lub bez. Z tego punktu widzenia plan Balcerowicza wydaje się definitywnym zakończeniem wspomnianej książki. Pytania jednak pozostają. Chociaż bowiem trudno odmówić słuszności diagnozie Brusa i Łaskiego, to jednak nie wolno zapominać, że nie twierdzą oni, iż minimalizacja czy też praktyczne wykluczenie roli odgrywanej przez własność prywatną w gospodarkach typu radzieckiego była jedyną przyczyną ich rozkładu. Długo jeszcze będą przecież odczuwalne skutki np. konserwatywnej modernizacji, tak bardzo charakterystycznej dla radzieckiej strategii rozwoju. Z tego zaś wynika, że nie wolno pozwolić, aby oczekiwania dotyczące pozytywnych skutków samej tylko prywatyzacji stały się przesadne. Tego rodzaju ostrzeżenie nabiera dodatkowej mocy w świetle zarówno teorii ekonomii jak i doświadczeń brytyjskich programów prywatyzacyjnych.

Czy własność ma znaczenie?

Z punktu widzenia ekonomii jedynym uprawnionym celem prywatyzacji – a tym samym jedynym kryterium oceny rozmaitych programów i ich wprowadzania w życie – jest wzrost efektywności gospodarowania². W wyniku prywatyzacji przedsiębiorstwa stają się własnością prywatną. Czy jednak sama zmiana właściciela wystarczy do osiągnięcia tego celu? Jeśli nie, to jakie działania powinny towarzyszyć prywatyzacji, aby zapewnić jej powodzenie?

² Por. G. Yarrow, *Privatisation in Theory and Practice*, w: „Economic Policy” 2, April 1986, s. 363; P. Jasiński, *Two Models of Privatisation in Poland. A Critical Assessment*, w: „Comunist Economies”, vol. 2, nr 3/1990, s. 378–382.

Zwykle przyjmuje się, że prywatni właściciele są zainteresowani przede wszystkim maksymalizacją swoich zysków, natomiast w sektorze państwowym celem działalności gospodarczej jest zaspokajanie potrzeb społecznych definiowanych w mniej lub bardziej demokratycznym procesie politycznym. Niezależnie jednak od sektora efektywność gospodarowania wewnątrz danej firmy zależy w ostatecznym rozrachunku od zachowania dyrektorów, zaś problem polega na tym, że w praktyce cele dyrektorów i właścicieli czy też polityków nie muszą być identyczne i czasami nawet znacznie różnią się od siebie. W tej sytuacji zarówno cele charakterystyczne dla poszczególnych sektorów jak i wspólne im dążenie do zwiększenia efektywności gospodarowania muszą zostać, żeby tak powiedzieć, narzucone dyrektorom. Oba sektory muszą więc rozwiązać problemy związane z kontrolą dyrektorów i poddaniem ich odpowiednio skonstruowanemu systemowi bodźców (tzw. *principal and agent problem*).

Z teoretycznego punktu widzenia rozwiązanie tych problemów jest łatwiejsze w sektorze państwowym. Wprowadzić zaspokajanie potrzeb społecznych jest trudne do zdefiniowania i trudno jest do niego dążyć bezpośrednio, ale rząd ma do swojej dyspozycji więcej narzędzi, sprawowanie przezeń kontroli nie pociąga za sobą niebezpieczeństwa istnienia „pasażerów na gapę”, zaś nieobecność akcji eliminuje różnego rodzaju koszty związane z ich emisją i obrotem nimi. Niemniej jednak w rozwiniętych gospodarkach rynkowych *porównanie osiągnięć dwóch sektorów wskazuje, że słabości kontroli rządowej są tak znaczne, iż można w zasadzie założyć, że przekonanie o wyższości własności prywatnej jest uzasadnione*³.

W przypadku własności prywatnej realizacja przez dyrektorów swoich własnych celów jest ograniczona przez trzy grupy uczestników rynku kapitałowego:

– akcjonariuszy danej firmy, którzy zawierają z dy-

rektorami takie umowy, jakie maksymalizują ich (akcjonariuszy) zyski;

– innych inwestorów lub osoby działające z ich upoważnienia, którzy mogą starać się nabyć akcje danej firmy jako wstęp do zmiany dyrektorskich „umów o pracy“;

– wierzycieli danej firmy (nie wyłączając tych, którzy udzielili pożyczek o stałym oprocentowaniu), którzy mogą dążyć do zmiany dyrektorów w przypadku niewypłacalności lub jej groźby³.

W przypadku spółki akcyjnej udziałowcy pragną maksymalizować swoje zyski, przynajmniej w dłuższej perspektywie czasowej. W tym właśnie celu kontrolują oni decyzje dyrektorów oraz starają się konstruować system skutecznych bodźców. Z jednej strony, aby to uczynić właściwie, potrzebne są informacje na temat różnych aspektów działania danego przedsiębiorstwa. Dyrektorzy są jednak zwykle lepiej poinformowani niż osoby z zewnątrz, zwłaszcza jeśli chodzi o operacje wewnątrz firmy. Zawsze więc będzie istnieć problem asymetrii informacyjnej.

Z drugiej strony zdobycie informacji kosztuje i dlatego dodatkowe zyski wynikające dla akcjonariuszy z bardziej szczegółowej kontroli i lepszych systemów bodźców muszą być większe niż poniesione koszty. Zainteresowanie udziałowców tego rodzaju dodatkowymi działaniami będzie więc wzrastało wraz z wartością posiadanych przez nich akcji. Drobnym inwestorom nie będzie się opłacało zbyt duże zaangażowanie i będą oni woleli raczej korzystać z owoców wysiłków innych, stając się w ten sposób pewnego rodzaju „pasażerami na gapę“. Jeśli każdy akcjonariusz będzie posiadał jedynie niewielką liczbę akcji danego przedsiębiorstwa, co jest więcej niż realne w świetle ustawy uchwalonej przez Sejm 13 VII 1990 r., nikt nie będzie wywierał

³ G. Yarrow, dz. cyt., s. 332.

⁴ J. Vickers, G. Yarrow, *Privatisation. An Economic Analysis*, The MIT Press, London 1988, s. 11.

presji na dyrektorów, aby zmienili oni swoje zachowanie i maksymalizowali zyski udziałowców.

Akcjonariuszom może jednak przyjść z pomocą rynek kapitałowy w postaci potencjalnych inwestorów, którzy mogą chcieć przejąć daną firmę i zwiększyć własne zyski, zwalniając nieefektywnych dyrektorów i lepiej nadzorując ich następców. Świadomość takiej możliwości powinna zmusić dyrektorów do większej troski o podniesienie efektywności gospodarowania. Jeśli jednak mamy do czynienia z rozproszonym akcjonariatem i jeśli nałożone są ograniczenia, gdy chodzi o liczbę akcji, które dana osoba czy też instytucja może posiadać, wtedy opisany wyżej przebieg wypadków staje się wysoce nieprawdopodobny, zaś dyrektorzy odzyskują wolność. Co więcej, tak długo, jak długo cieszą się oni tego rodzaju swobodą, nie ma ani dla nich, ani dla całej gospodarki znaczenia, czy dana firma należy do sektora prywatnego, czy państwowego. Jeśli zaś ograniczenia dotyczące liczby posiadanych akcji staną się trwałymi elementami nowego ładu gospodarczego opartego na prywatyzacji, to nie ma nadziei na naprawienie tego braku w przyszłości.

Jeśli chodzi o presję wywieraną przez wierzycieli, to należy pamiętać, że prywatna firma, w odróżnieniu od firmy państwowej, nie może liczyć w sytuacji trudności finansowych ani na skasowanie swoich długów, ani na uzyskanie nowych kredytów. Tak więc jedynie w sektorze prywatnym niewypłacalność danej firmy pociąga za sobą prawie automatycznie jej bankructwo, a ryzyko to musi być wzięte pod uwagę zarówno przez właścicieli jak i przez dyrektorów. Co więcej, nowych pożyczek (np. na inwestycje) nie wytargowuje się w rozmaitych ministerstwach – a tego rodzaju przetargi mają w gruncie rzeczy tylko jeden cel: dostać jak najwięcej – lecz są one uzyskiwane na podstawie rachunku kosztów i zysków. A nawet jeśli tego rodzaju targowanie się ma miejsce, jak np. w przypadku subsydiów, ulg podatkowych czy też zamówień rządowych, to nie one odgry-

wają decydującą rolę w gospodarce jako całości. Innymi słowy w prywatnej firmie zarówno właściciele (maksymalizujący swoje zyski) jak i rynek kapitałowy wywierają na dyrektorów presję, aby starali się oni zwiększyć efektywność gospodarowania. I nawet jeśli dane empiryczne nie zawsze są jednoznaczne, a uzyskiwanie większych zysków *nie ma bezpośredniego wpływu na efektywność gospodarowania*⁵, tak samo jak z obniżki kosztów nie wynika koniecznie wzrost użyteczności społecznej, to jednak dane te potwierdzają, że dyrektorzy w sektorze prywatnym są poddani większej presji niż ich „państwowi” koledzy. Właśnie ze względu na ową rozbieżność między tym co teoretycznie możliwe a tym co w praktyce osiągalne, Vickers i Yarrow podsumowują swoją analizę tych zagadnień w następujący sposób: własność ma znaczenie, *ponieważ determinuje ona cele „właścicieli” firmy (prywatnej lub państwowej) oraz system kontroli zachowania dyrektorów. Własność prywatna i państwowa różnią się od siebie pod oboma względami. W konsekwencji zmiany w prawie własności wpłyną na strukturę bodźców a tym samym na zachowanie dyrektorów*⁶.

Konkurencja

Prywatyzacja jest usprawiedliwiona tym, że zmiany w prawie własności najprawdopodobniej przyczynią się do wzrostu efektywności gospodarowania. Jednak wzrost ten zależy nie tylko od zachowania dyrektorów, ale również od innych czynników, zaś niektóre z nich mogą się okazać nawet bardziej znaczące, jak np. struktura rynku, na jakim dana firma działa. Z tego punktu widzenia teoria ekonomii nie pozostawia wątpliwości, że to właśnie *konkurencja promuje efektywność*

⁵ Tamże, s. 39, por. s. 39–44.

⁶ Tamże, s. 3.

*gospodarowania jak również efektywne zachowania na rynkach towarowych*⁷.

Maksymalizacja konkurencji prowadzi do tego, że konsumentom dostarcza się takich towarów i usług, jakich oni sobie życzą, i za taką cenę, jaka odzwierciedla alternatywny koszt ich wyprodukowania. Konkurencja działa jako samoregulujący mechanizm, ponieważ zyski przyciągają innych do wkroczenia na rynek i zaoferowania swoich usług⁸. Nawet potencjalna konkurencja, to znaczy sama groźba wejścia na rynek, zmusza tych, którzy już tam działają, do zachowań strategicznych, które również mogą przyczynić się do wzrostu efektywności produkcyjnej i alokacyjnej. *Gdy konkurencja jest skuteczna, nawet firmy państwowe stają się bardziej efektywne, ale przeciętna firma prywatna jest wewnętrznie bardziej wydajna*⁹.

Jednak w gospodarkach rynkowych zdominowanych przez własność prywatną większość firm państwowych nie jest w rzeczywistości poddana konkurencji. Część z nich to po prostu monopoliści, którzy swoją pozycję zawdzięczają albo strukturze kosztów w danym przemyśle (naturalne monopole), albo prawu. A nawet jeśli są one do pewnego stopnia poddane konkurencji, to jednocześnie są chronione w różny sposób. Np. obok nieobecności groźby przejęcia przez inną firmę lub zbankrutowania mają one zwykle łatwiejszy dostęp do zamówień rządowych. Nie wolno również zapomnieć, że nacjonalizacja była często uzasadniana niedoskonałym funkcjonowaniem mechanizmów rynkowych w danym przemyśle. Odwrotny transfer praw własności sam z siebie może ułatwić pewne zmiany, zwłaszcza jeśli w tym czasie postęp techniczny umożliwił zmianę struktury rynków, na których operują prywatyzowane firmy. Innymi słowy prywatyzacja – transfer praw własności – i liberalizacja – wyzwolenie sił konkurencyjnych – są różnymi pojęciami. *Własność państwowa nie implikuje państwowego monopolu, a własność prywatna nie oznacza konkurencji*¹⁰.

Zakończona powodzeniem, gospodarczo efektywna prywatyzacja jest więc praktycznie niemożliwa, jeśli nie towarzyszą jej działania mające na celu zwiększenie konkurencji. A ponieważ struktura danego rynku jest zdeterminowana przez rozmaite czynniki, takie jak technologia (ekonomie skali), rozwój historyczny danego przemysłu, ograniczenia administracyjne, to wobec tego pewne zmiany będą stosunkowo łatwe do wprowadzenia, podczas gdy inne będą wymagać skomplikowanych przekształceń i nowych ustaw.

Regulacje

Doskonała konkurencja, w której sytuacji produkcyjna i alokacyjna efektywność występują jednocześnie, jest tylko teoretycznym ideałem. W rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z mechanizmami rynkowymi, które są mniej lub bardziej niedoskonałe, a nawet po prostu zawodzą. Nie tylko wystarczający stopień konkurencji jest czasami nieobecny; czasami jest ona po prostu niemożliwa. Dlatego też *własność prywatna musi być uzupełniona regulacjami, które mają na celu obronę konsumentów oraz zapobieżenie sytuacji, w której dominująca firma korzysta ze swojej pozycji na rynku, aby wykorzystywać konsumentów i przeciwdziałać pojawianiu się konkurencji*⁷.

Z ekonomicznego punktu widzenia system regulacyjny powinien spełniać następujące warunki: jego wprowadzenie musi być efektywne z punktu widzenia kosztów; musi on wprowadzać taką kontrolę, która jest jak najmniej restryktywna i jak najprostsza; musi on

⁷ Tamże, s. 69.

⁸ C. Veljanovski (wyd.), *Privatisation and Competition. A Market Prospectus*, IEA Hobart Paperback 28, Institute of Economic Affairs, London 1989, s. VII.

⁹ J. Vickers, G. Yarrow, dz. cyt., s. 40.

¹⁰ Tamże, s. 43.

¹¹ C. Veljanovski, *Selling the State. Privatisation in Britain*, Weidenfeld and Nicolson, London 1987, s. 92.

prowadzić do korzyści, które przekraczają jego koszty¹². Tak rozumiana polityka regulacyjna wymusza zarówno wewnętrzną jak i alokatywną efektywność, nawet jeśli wykluczają się one do pewnego stopnia z powodu niedoskonałości informacyjnych. Jednocześnie na regulacje można patrzeć jak na pewnego rodzaju grę między danym urzędem a zainteresowanymi firmami. W trakcie takiej gry tworzy się skomplikowana sieć działań strategicznych. Gdy jednak mamy do czynienia z prywatną firmą, gra ta ma przynajmniej dwóch różnych uczestników, co powinno prowadzić do bardziej optymalnych rezultatów. Stan środowiska naturalnego w Polsce jest zaś bardzo dobrym przykładem konsekwencji grania przez państwo z samym sobą.

I znowu – sam transfer praw własności nie zmieni w niczym systemu regulacji. Własność prywatna zmienia kontekst, w jakim te problemy są rozwiązywane, lecz nie jest ich rozwiązaniem. W Wielkiej Brytanii prywatyzacji niektórych przedsiębiorstw użyteczności publicznej (telefony, gaz) towarzyszyło stworzenie nowych agencji regulacyjnych (odpowiednio OFTEL i OFGAS). Lecz zdaniem Vickersa i Yarrowa, *gdy dane przedsiębiorstwo dominuje rynek i poddane jest szczegółowym przepisom regulacyjnym, zakładanie z góry wyższości jakiejś formy własności jest jedynie w niewielkim stopniu usprawiedliwione*¹³.

Tak więc, aby prywatyzacja zakończyła się powodzeniem, muszą jej towarzyszyć zmiany dotyczące konkurencji i przepisów regulacyjnych. Dlatego też Yarrow twierdzi, że *konkurencja i polityka regulacyjna są ważniejszymi czynnikami determinującymi wyniki gospodarowania niż własność per se*¹⁴. Odpowiadając więc na pytanie pierwszej części tego artykułu, brytyjscy ekonomiści – i Yarrow jest tu jedynie jednym z wielu – zgadzają się z autorami polskich programów prywatyzacji¹⁵, że własność ma znaczenie. Ci pierwsi jednak traktują możliwość zwiększenia efektywności gospodarowania za pomocą samego transferu praw własności z

o wiele większym sceptycyzmem. Jest to jedna z najważniejszych różnic pomiędzy polskimi planami a brytyjskimi teoriami i praktycznymi doświadczeniami.

Jest całkowicie zrozumiałe, że polscy ekonomiści traktują dyskusje na temat regulacji z nieufnością. Czyż centralne planowanie nie było wszystko ogarniającą regulacją, ciągłym wprowadzaniem nowych, często wzajemnie się wykluczających przepisów? Doświadczyli oni niszczącego paternalizmu państwa i fiskalizmu. Z pewnością polska gospodarka potrzebuje teraz wolności, a nie regulacji. Z tego też popularność neo-liberalnych idei. Czyż jednak nie przechodzi się w ten sposób od jednej skrajności do drugiej?

Niezależnie od tego, jak będzie się interpretowało bieżący rozwój wypadków, jest po prostu faktem, że np. Lewandowski i Szomburg nawet nie wspominają w swoim referacie o potrzebie popierania i ochrony konkurencji ani o konieczności prowadzenia odpowiedniej polityki regulacyjnej. Kawalec natomiast mówi o konkurencji, ale tylko i wyłącznie w kontekście korzyści, jakie ma przynieść ze sobą *odpowiednio przeprowadzona prywatyzacja*. Jedną z tych korzyści jest właśnie *zwiększenie konkurencji w gospodarce*, co brzmi jak przysłowiowe stawianie wołów za zaprzęgiem. Co więcej, jak widzieliśmy, konkurencja zwiększy się nie w wyniku prywatyzacji jako takiej, lecz raczej dlatego, że poszczególne przedsiębiorstwa staną się niezależne i/lub dlatego, że wprowadzi się odpowiednie, pro-konkurencyjne przepisy. Jednak zmiany tego rodzaju wymagają transferu praw własności jedynie o tyle, o ile rodzaj własności determinuje – bardziej w praktyce niż w teorii – stopień autonomii, jaki można osiągnąć.

¹² Tamże, s. 146.

¹³ J. Vickers, G. Yarrow, dz. cyt., s. 40.

¹⁴ G. Yarrow, dz. cyt., s. 325.

¹⁵ S. Kawalec, *Zarys programu prywatyzacji polskiej gospodarki*; J. Lewandowski, J. Szomburg, *Uwłaszczenie jako fundament reformy społeczno-gospodarczej*, w: *Propozycje przekształceń polskiej gospodarki*, „Zeszyty Naukowe PTE”, Warszawa 1989.

Kawalec powołuje się również na cytowany już nie-raz artykuł Yarrowa i komentuje go następująco: *Pa- nuje raczej zgodność co do tego, że sprawność działania firmy w większym stopniu zależy od otoczenia, w jakim ona działa i związanego z tym zagrożenia konkurencyj- nego, niż od formy własności samej przez się.* Lecz jedyny wniosek, jaki z tego wyciąga, brzmi następu- jąco: *Dla zwiększenia konkurencji decydujące znaczenie ma usunięcie barier instytucjonalnych ograniczających swobodę działalności gospodarczej i odcinających gospo- darkę od rynku światowego.* Jednak monopole istnieją w polskiej gospodarce nie tylko dlatego, że zostały one sztucznie utworzone przez centrum, lecz są one również wynikami zмовы pomiędzy poszczególnymi przedsię- biorstwami tej samej branży, chociaż głębokość recesji stwarza bardzo silne pokusy, aby oszukiwać partnerów i tym samym zniszczyć mniej lub bardziej explicite zawarte porozumienie. Dlatego też wolność gospodar- cza, która zdaniem Kavalca ma być osiągnięta poprzez deregulację, musi być również wprost bronią – właś- nie poprzez ustawy regulacyjne, aczkolwiek nowego dla Polski rodzaju. Co więcej, jeśli prywatyzowane firmy wykorzystają otwarte przed nimi możliwości i będą dą- żyły do *zwiększenia udziału w rynku*, to osiągnięcie tego celu zmniejszy efektywnie konkurencję. A w takiej mie- rze, w jakiej lepsze wyniki gospodarowania oznaczają m.in. wyższe zyski, monopolista będzie w stanie łatwiej osiągnąć ten cel niż przedsiębiorstwo działające na (doskonale) konkurencyjnym rynku.

Nie znaczy to oczywiście, że polscy ekonomiści nie są świadomi znaczenia struktury rynków, na jakich będą działać nowo prywatyzowane przedsiębiorstwa, czy też regulacji. Niemniej jednak nie wyrażają oni tego chyba dostatecznie jasno ani też nie jest to dla nich niezbęd- nym elementem programów prywatyzacji. Jest to waż- ne niedopatrzenie, którego konsekwencją jest, że trud- no będzie wykorzystać wszystkie możliwości wzrostu efektywności gospodarowania.

Nauka z Wielkiej Brytanii

Na usprawiedliwienie polskich ekonomistów można powiedzieć, że nie oni jedni nie doceniają znaczenia konkurencji i regulacji w procesie transferu praw własności. Podobną krytykę, pomimo ich niezaprzeczalnych osiągnięć, można skierować również pod adresem rządów kierowanych przez Mrs Thatcher od 1979 r. Większość ekonomistów zajmujących się prywatyzacją w Wielkiej Brytanii uważa, że *rządy te przywiązywały stosunkowo niewielką wagę do osiągnięcia celu, jakim jest zwiększenie konkurencji*¹⁶. Niektórzy mówią nawet o *największej słabości brytyjskiego programu prywatyzacji – zmarnowaniu okazji do wprowadzenia konkurencji w tych przemysłach, które tworzyły samo serce sektora państwowego: telekomunikacja, gazownictwo, energia elektryczna, wodociągi i górnictwo węgla kamiennego*¹⁷.

Jednym z aspektów tego problemu jest, iż prywatyzacja, z powodu swej złożoności, wymaga przynajmniej pewnego stopnia kooperacji ze strony kadry dyrektorskiej prywatyzowanych przedsiębiorstw. Dyrektorzy mają w tej dziedzinie pewnego rodzaju monopol. To, że w Wielkiej Brytanii nie udało się wprowadzić więcej konkurencji, było m.in. konsekwencją oporu stawianego właśnie przez dyrektorów, którzy byli przeciwni daleko idącej reorganizacji. Jednym z przykładów są sklepy firmowe British Gas, które przecież wcale nie muszą należeć do prywatnej firmy zajmującej się dystrybucją gazu. Co więcej, jak zauważa Veljanovski, istotne zmiany strukturalne, uczyniłyby sprzedaż bardziej skomplikowaną, opóźniłyby ją i sprawiłyby, że stałaby się jeszcze bardziej kontrowersyjną. Ogólnie mówiąc, słabość czy też po prostu nieobecność zmian zwiększających zakres konkurencji są jeszcze jednym przykładem podporządkowania ekonomii polityce. Wydaje się to

¹⁶ G. Yarrow, dz. cyt., s. 353.

¹⁷ C. Veljanovski (wyd.), dz. cyt., s. VIII.

szczególnie ironiczne, jeśli weźmie się pod uwagę, że sektor państwowy cierpiał właśnie z powodu nadmiernego upolitycznienia.

Podobnego oporu ze strony kadry dyrektorskiej można spodziewać się również w Polsce. Przecież osławione lobby przemysłu ciężkiego nie tylko przez długi czas przeciwstawiało się reformom, ale również narzucało całej gospodarce swoje priorytety rozwojowe. Prywatyzacja, która miałaby pozostawić nienaruszone tego rodzaju struktury, nie ma najmniejszego sensu.

Jeśli konkurencja nie zwiększy się dostatecznie, presja ku poprawie efektywności gospodarowania zmniejszy się. Złe ustawodawstwo regulacyjne jedynie zwiększy konsekwencje niedoskonałego funkcjonowania mechanizmów rynkowych, zamiast przyczynić się do redukcji negatywnych skutków¹⁸. Oba rodzaje zmian muszą poprzedzać prywatyzację: jeśli czeka się z nimi aż do momentu zmian własnościowych lub, co jeszcze gorsze, nawet dłużej, zasadnicze zmiany stają się bardzo trudne do przeprowadzenia, jeśli wręcz po prostu niemożliwe. Np. rozbicie prywatnego British Gas decyzją rządu na mniejsze przedsiębiorstwa byłoby zaprzeczeniem niejednego z argumentów za prywatyzacją. Polacy mogą się wiele nauczyć również na błędach Mrs Thatcher.

Jest prawdą, że w Wielkiej Brytanii waga popierania konkurencji i właściwego przygotowywania ustaw regulacyjnych oraz, w konsekwencji, miejsce, jakie one zajmują w pracach teoretycznych, wynikają z tego, że wiele z prywatyzowanych firm zajmowało pozycje monopolistyczne na swoich rynkach. W Polsce jak na razie wyklucza się prywatyzację przedsiębiorstw użyteczności publicznej. Dlatego też mogłoby się wydawać, że konkurencja i regulacje mają jedynie drugorzędne znaczenie. Rozumowanie to jest jednak tylko częściowo słuszne. Po pierwsze, ograniczenia nakładane na zakres prywatyzacji w Polsce są raczej sztuczne i ad hoc. Ponieważ z punktu widzenia ekonomii nie ma jedno-

znaczących wskazań, czy powinny one być prywatne, czy państwowe, nie powinno się ich a priori wykluczać, tym bardziej że krytyka sektora państwowego jest więcej niż przekonująca. Po drugie te przemysły, które w Wielkiej Brytanii charakteryzują się wysokim stopniem konkurencji, w Polsce są niesłyszalnie skoncentrowane i zmonopolizowane. Polska gospodarka jest również względnie zamknięta. Zarówno istniejące jeszcze ograniczenia w wymienialności złotówki i ogrom długów zagranicznych redukują konkurencyjną rolę towarów importowanych. Permanentne braki na prawie wszystkich rynkach dodatkowo pogarszają sytuację. Czynniki te jeszcze bardziej zwiększają konieczność wzięcia pod uwagę struktur rynkowych i regulacji od samego początku procesu prywatyzacji.

¹⁸ G. Yarrow, dz. cyt., s. 349.

Propriété, concurrence, régulations

C'est par référence à l'expérience britannique que l'auteur parle du programme de privatisation de l'économie, mis en oeuvre par le gouvernement polonais. Ce qui doit précéder la privatisation c'est, d'une part, le renforcement du phénomène de la concurrence, génératrice d'une plus grande efficacité de gestion et, d'autre part, une législation de régulation pour réduire les effets négatifs des mécanismes proprement marchands.

Attendre ces deux facteurs jusqu'au moment de la privatisation elle-même, c'est rendre celle-ci difficile. L'auteur estime que les deux facteurs sont d'une portée particulière dans l'économie polonaise, étant donné le caractère relativement clos et monopolisé de celle-ci, les restrictions à la convertibilité de la monnaie polonaise, l'ampleur de la dette extérieure et un marché en mal d'offre chronique dans tous les secteurs.

ks. Waldemar Chrostowski

Chrześcijananie i Żydzi w nowej Europie Wschodniej

Komunizm w Europie Środkowo-Wschodniej ostatecznie upada. Zamiast euforii z powodu zwycięstwa słychać jednak głosy pełne bólu. Dwa młodsze pokolenia urodziły się i wychowały pozbawione praw i szans normalnego rozwoju. Oprócz fizycznego unicestwiania komuniści łamali ludzkie życiorysy i sumienia. Krzywdy stają się bardziej widoczne w konfrontacji z życiem na Zachodzie. *Ex oriente lux, ex occidente lux* – brzmiała formuła, która – zdawało się – dowartościowywała duchowe bogactwo mieszkańców Europy Wschodniej. Ale i ona błędnie w rezultacie coraz wyraźniejszego uświadamiania sobie rozmiarów i głębi duchowo-moralnego spustoszenia w społeczeństwach systematycznie poddawanych indoktrynacji i rozpaczliwie adaptujących się do warunków narzucanych przez reżimy. Narody na wschód od Łaby oraz na północ i na południe od Karpat usiłują teraz samodzielnie projektować własną przyszłość. Nastał czas wypracowania nowych form stosunków politycznych i międzyludzkich opartych na poszanowaniu tożsamości narodowej. Czy w odzyskiwaniu należnych praw i w budowaniu samostanowienia jest miejsce na respektowanie potrzeb mniejszości? Jak w poszczególnych krajach wygląda położenie Żydów? Jakie są widoki na współpracę między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu w państwach uwalniających się spod jarzma komunizmu?

Te problemy i pytania stanowiły sedno spotkania Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów (International Council of Christians and Jews – ICCJ), które odbyło się w Pradze od 26 do 30 VIII 1990. ICCJ sta-

nowi stowarzyszenie reprezentatywnych organizacji z różnych krajów, których celem jest stymulowanie dialogu i współpracy chrześcijan i wyznawców judaizmu. Siedziba Rady mieści się w Heppenheim (RFN), w budynku, w którym w latach 1916–38 mieszkał Martin Buber. ICCJ koordynuje prace poszczególnych organizacji krajowych i podejmuje działania służące wzajemnemu poznaniu, kontaktom, zrozumieniu i tworzeniu atmosfery obopólnego szacunku wśród chrześcijan i żydów. Każdego roku odbywają się spotkania generalne uwrażliwiające na coraz to nowe aspekty dialogu. Poprzednie odbyło się w Lille (Francja) i było poświęcone wpływom rewolucji francuskiej na judaizm i chrześcijaństwo z perspektywy 200 lat po jej wybuchu. Tym razem uwagę przyciągnęły rewolucyjne zmiany w Europie Wschodniej, wyznaczające koniec politycznego porządku ustanowionego w Jalcie i Poczdamie. Na progu nowej epoki podjęto refleksję nad przyszłością kontaktów międzyreligijnych i możliwościami zacieśnienia współpracy. W spotkaniu wzięło udział prawie 100 osób, wyznawców judaizmu i chrześcijan różnych wyznań z wielu krajów Europy oraz z Ameryki i Izraela. W otwarciu uczestniczyli ministrowie kultury Republiki Czeskiej i Słowackiej, wysocy rangą przedstawiciele Kościoła katolickiego, prawosławnego i Kościołów protestanckich, członkowie parlamentarnej komisji do spraw mniejszości etnicznych i religijnych, zaś w trakcie obrad przybyli: minister spraw zagranicznych Węgier, składający właśnie wizytę w Pradze, oraz ambasador USA przy Stolicy Apostolskiej i przedstawiciel Światowej Rady Kościołów. W dotychczasowej historii dorocznych spotkań ICCJ było to trzecie zgromadzenie w Europie Wschodniej. Dwa poprzednie miały miejsce w Budapeszcie (1976) i w Berlinie Wschodnim (1987). Obecne różniło się od nich znacznie tak co do formy jak i do zakresu poruszanej problematyki.

Dla obywateli Zachodu wszystko, co znajdowało się za „żelazną kurtyną“, stanowiło monolit objęty nazwą

bloku wschodniego. Polska, Czechosłowacja, Węgry itd. właściwie nie istniały, nie miały bowiem własnej tożsamości. Dopiero z końcem lat siedemdziesiątych zaczęło się prostowanie tego stereotypu, zaś ostatnie lata wydatnie przyspieszyły ów proces. Narody Europy Środkowo-Wschodniej odzyskują historyczną i językową tożsamość, zaś obserwacja ich życia dowodzi, że jest ono bardzo zróżnicowane. Ukazuje się w całym swoim bogactwie obnażając jednak pokłady długo tłumionych potrzeb i zahamowań. Praskie spotkanie stworzyło okazję do przedstawienia specyfiki sytuacji w poszczególnych regionach dawnego „bloku“.

ZSRR: „Do Boga – wysoko, do Moskwy – daleko“

Zrozumiałe, że w centrum uwagi znalazła się sytuacja w Związku Sowieckim. Omawiano ją zarówno w grupach roboczych jak i podczas sesji plenarnej oraz w trakcie indywidualnej wymiany zdań. Ze strony żydowskiej opisali ją dwaj goście z Moskwy: Zinovy Kogan i Viktor Żak, a ze strony chrześcijańskiej – rezydujący w Karłowych Varach biskup prawosławny Theofan Galinsky.

W ZSRR nastąpiły korzystne zmiany w dziedzinie odzyskiwania podstawowych praw człowieka, lecz są one osłabione przez stale pogarszającą się sytuację ekonomiczną. Obserwuje się wzrost nacjonalizmów i narastanie konfliktów mniejszościowych, które w pewnych rejonach powodują sytuację bliską stanu wojennego. Poważne następstwa wywołuje fakt, że około 600 tys. ludzi, głównie na południu Związku Sowieckiego, przemieszcza się i potrzebuje domów, zaś dalsze pół miliona to potencjalni emigranci z Ukrainy i Białorusi, których należało przesiedlić natychmiast po katastrofie w Czernobylu; Żydzi są jedną z wielu mniejszości, które doświadczenia zagrożenia. Ich położenie ma jednak znamiona szczególne. W kontekście krystalizowania się rozmaitych tendencji i ruchów politycznych wyłaniają

się też prądy o prawicowej i konserwatywnej orientacji. Najbardziej znany jest ruch, zresztą zróżnicowany i dość podzielony, pod nazwą „Pamięć”, z tęsknotą i działaniami na rzecz silnego Imperium Rosyjskiego oraz rządów *wielkiego rosyjskiego narodu*. Komuniści przedstawiają swoich przeciwników w kategoriach walki klasowej, nacjonałisci – idealizując własny naród – chętnie posługują się kategoriami etnicznymi. Odcinanie się od komunistycznej przeszłości i teraźniejszości przebiega więc w ZSRR często w terminach etnicznych, kumulując się w oskarżaniu Żydów o wywołanie rewolucji bolszewickiej i obarczaniu ich winą za wszystkie późniejsze dramaty.

Odpowiedzią jest renesans nacjonalizmu żydowskiego. Liczbę Żydów w ZSRR szacuje się na 1,5 do 4 mln. Są to bardzo luźne rachunki, zważywszy że związek przytłaczającej większości z judaizmem jest niewielki albo żaden. Dopiero ostatnio, głównie w wielkich miastach, wzrasta zainteresowanie tradycją żydowską. Ale brakuje wszystkiego: struktur, specjalistów, podręczników i pomocy. Także Kościół prawosławny korzysta z nowej sytuacji, ale kontakty międzyreligijne właściwie nie istnieją. Każda wspólnota jest zajęta leczeniem własnych ran. Zresztą tradycja rosyjska i radziecka są dość dalekie od dialogu. Mimo to stworzono Towarzystwo Biblijne, złożone z chrześcijan i Żydów, które stawia sobie za cel odnowę życia duchowego wyznawców obu religii. Zdarza się, że opór przeciw Żydom jest połączony ze sprzeciwem wobec chrześcijaństwa. Elity intelektualne z obu stron usiłują wspólnie przeciwstawiać się pokusom totalitaryzmu. Jednak życie poza Moskwą, a i w niej samej, rządzi się własnymi niepisanymi prawami, które należałoby nazwać raczej bezprawiem. Ogromne masy ludzi są zmęczone i skorumpowane, pozbawione nadziei na przyszłość i wykorzenione z przeszłości. Zainteresowanie religią i wartościami duchowymi jest w wielu rejonach bardzo słabe, przyćmione uganianiem się za chlebem i papierosami (słoik

petów kosztował w sierpniu 3 ruble). Ta ocena dotyczy też społeczności żydowskiej, której tożsamość trzeba będzie długo odbudowywać. Wielu Żydów decyduje się na emigrację; tylko w 1989 r. wyjechało około 100 tys. Nie brakuje nadużyć, skoro za 500 rubli można kupić sfałszowane dokumenty. W Izraelu oblicza się, że czwartą część przybyszów z ZSRR stanowią nie-Żydzi, którzy za wszelką cenę chcieli wyrwać się z biedy. W opinii części sowieckich Żydów emigracja nie jest właściwym wyjściem. Przeprowadzona masowo oznaczałaby zwycięstwo ideologów „Pamięci” i antysemityzmu. Paradoksalnie również działacze „Pamięci” sprzeciwiają się żydowskiej emigracji. Kierują nimi jednak zupełnie inne motywy. Domagają się, aby tych, którzy są uwikłani w komunistyczną nomenklaturę, najpierw postawić przed sądem i ukarać.

Bp Th. Galinsky, nawiązując do W. Sołowjowa, wyeksponował obowiązek Żydów dawania świadectwa Bogu Jedynemu i rolę judaizmu jako fundamentu chrześcijaństwa. Wszelkie przejawy antysemityzmu muszą być wykluczone z doktryny i praktyki prawosławia. Często są wynikiem instrumentalizowania religii na rzecz doraźnych celów politycznych. Pojawiają się nieśmiałe próby nawiązywania dialogu prawosławno-żydowskiego. Większość kontaktów odbywa się na szczeblu prywatnym, lecz są one o tyle cenne, że owocują nawiązywaniem trwałych przyjaźni i obopólnym poznawaniem tożsamości i potrzeb partnerów. Następują w klimacie otwierania i oddawania na potrzeby kultu długo zamkniętych cerkwi i synagog. Z powodu braku zaufania do władz centralnych i wskutek niemożności z ich strony skutecznego kierowania rozwojem sytuacji wiele spraw w ogromnym państwie idzie swoją drogą. Charakterystyczne dla ZSRR jest to, że w przeszłości antysemityzm zwalczano odgórnie, a to wywoływało skutki odwrotne niż oczekiwano, jeszcze bardziej pogłębiając antyżydowskie nastawienie mas. Dużą przeszkodą w nawiązaniu dialogu jest przerażająca niezna-

mość zasad i praktyk własnej religii. Jak może zaistnieć dialog, skoro Żydzi nie znają judaizmu, a wyznawcy prawosławia – chrześcijaństwa? Wielu Rosjan podejrzliwie zapatruje się na obecną falę emigracji żydowskiej z ZSRR. W popularnym odczuciu wynika ona z rozczarowania komunizmem, z którym związała się znaczna część Żydów tracąc tradycyjne związki z judaizmem. Nastroje antyżydowskie nie zawsze są rezultatem antysemityzmu; stanowią również pochodną odreagowywania komunizmu. Żydowscy emigranci niechętnie mówią o własnej przeszłości, zaś przedostawszy się na Zachód usiłują wybielić siebie wyolbrzymiając zagrożenia i zrzucając całą winę na niedawnych współobywateli.

Przez całe dziesięciolecie istniały zakazy manifestowania czy uzewnętrzniania przekonań religijnych. W obecnej sytuacji jest to nadal ważne obciążenie, którego nie łągodzi dopuszczenie nauczania religii. Początki wiary chrześcijańskiej i samą jej naturę przedstawiano w kategoriach mitologicznych, spychając egzegezę i teologię Pisma Świętego poza nawias nauki. Istnieje pilna potrzeba mówienia o Jezusie jako o Żydzie i wyciągania z tego konsekwencji dla wiary i praktyki chrześcijańskiego życia. Lecz dialog to nie tyle kwestia wiedzy, ile postawy. Trzeba go cierpliwie podejmować z myślą o dojrzałym formowaniu obydwu wspólnot religijnych.

NRD: Upragniony Anschluss

Jakkolwiek zmiany w Europie Wschodniej dokonują się wszędzie, to jednak w najbardziej spektakularny i znaczący sposób dotknęły dawną NRD. Jesień 1989 r. zapoczątkowała okres przejściowy, którego złożoność umyka jeszcze całościowym ocenom. Wciąż następują nowe zdarzenia i pojawiają się kolejne problemy i sprawy, z drugiej strony trudno cokolwiek rozsądnie przewidywać. Na praskim spotkaniu międzyreligijnym referat o sytuacji w NRD wygłosił dr Stefan Schreiner z

Uniwersytetu Humboldta w Berlinie, długoletni i ceniony współpracownik ICCJ. Prelegent pokusił się nie tyle o teoretyczne rozważania, ile raczej podzielił się osobistymi doświadczeniami i przemyśleniami.

Mówienie o NRD pod koniec sierpnia 1990 r. właściwie nie ma sensu, bo wschodnioniemieckie państwo dogorywa. Jest to nie tyle rezultat przygotowań i planów, ile zakończenie łańcucha często zupełnie przypadkowych faktów, które ułożyły się w nie do końca przewidziany proces. Wiele zależało od sytuacji w krajach ościennych, zwłaszcza w Polsce. Decyzje podejmowane przez rząd były zawsze przedawnione i próbowały jedynie nadążyć za wydarzeniami, które narastały w zaskakującym tempie. W końcu parlament zdecydował się na zjednoczenie, które z uwagi na swój charakter lepiej byłoby określić jako Anschluss: NRD stała się w gruncie rzeczy częścią RFN. W okresie przejściowym na wielu odcinkach istniała prawna i konstytucyjna pustka. Zjednoczenie to zespolenie dwóch części w jedną, nową jakościowo całość. Tymczasem w przypadku zjednoczonych Niemiec nie wyłoniło się nic zasadniczo nowego. Stosownie do paragrafu 23. konstytucji RFN jej rozporządzenia rozszerzono na całe Niemcy. Wśród mieszkańców NRD dominują uczucia radości, lecz nie brakuje oznak sentymentu do specyficznej przeszłości. Zmiany wymagają przemian mentalności, a wielu problemów nie udało się rozwiązać z braku czasu.

W toku procesu zjednoczenia Niemiec odżyły nastroje nacjonalistyczne, zaś antysemityzm jest ich częścią składową. Wielu Niemców z byłej NRD przejawia poczucie braku tożsamości, zaś jej określanie następuje przez wyraźne oddzielanie się od innych. Nie brak głosów wzywających do przywrócenia Niemiec w granicach i kształcie z 1937 r., co wywołuje trudne napięcia wewnętrzne i zewnętrzne. Przez cały okres powojenny NRD odżegnywała się od ideologii nazistowskiej przeszłości, co w praktyce oznaczało uchylanie się od od-

powiedzialności i powinności na rzecz pokrzywdzonych przez III Rzeszę. Władze dogorywającego państwa podjęły jednak negocjacje ze Światową Radą Żydowską i postawiły problem rekompensaty materialnej. Ale posunięcia te były obliczone przede wszystkim na przychylnie reakcje światowej, głównie amerykańskiej, opinii publicznej. Różne negatywne zjawiska uciążliwe dla sąsiadów Niemiec i dla mniejszości w samych Niemczech wydają się nieuniknione. Kościoły były stymulatorem przemian, ale gdy te dokonały się, okazało się, że powstały nie przewidziane trudności. Szczególnie dotkliwy jest brak księży i pastorów. Część duchowieństwa, zwłaszcza protestanckiego, zaangażowała się w przemiany polityczne i na tym tle powstały problemy duszpasterskie. Tym niemniej obserwuje się również autentyczne osiągnięcia. We wschodnich Niemczech jest nawiązywany dialog międzyreligijny. Przykładowo 22 VIII 1990 r. odbyło się spotkanie przedstawicieli Kościołów protestanckich i wspólnot żydowskich, na którym dyskutowano modus vivendi oraz program na przyszłość.

Liczba Żydów na terenie byłej NRD nie przekracza kilku tysięcy. Większość ma niewiele wspólnego z judaizmem. Również większość chrześcijan nie zna własnej wiary. Pod tym względem istnieje dużo cech wspólnych z sytuacją w Związku Sowieckim. Nie wydaje się, aby wschodnie Niemcy mogły wypracować własny model dialogu międzyreligijnego, bo i w tym względzie przejmą raczej wzorce od pobratymców z zachodu. Czas pokaże, czy i w jakim stopniu będzie to proces udany i trwały. Na razie obywatele Niemiec patrzą w przyszłość nie bez obaw i coraz pełniej widzą skutki moralno-duchowego spustoszenia, które trzeba będzie długo leczyć.

Czechosłowacja: indyferentyzm a dialog

Jest bolesnym paradoksem, że Europa Środkowo-Wschodnia postrzegana przez obywateli Zachodu jako bezkształtny i bezbarwny moloch sama również odczuwa skutki wszechogarniającej sowietyzacji życia. Jej mieszkańcom długo wmawiano hasła internacjonalistycznej przyjaźni i braterstwa ludów wspólnie budujących socjalizm. Mogło się wydawać, że perspektywy życia są wszędzie jednakowo świetlane i obiecujące, zaś mówienie o jakichkolwiek problemach i napięciach nie pasowało do rozmaitych odmian propagandy sukcesu. Dotyczy to zwłaszcza Czechosłowacji, Polski i Węgier. Ludzie w tych krajach nigdy nie dali się nabrać na lansowany przez komunistów stereotyp, jakoby Niemcy z NRD byli bliżsi w czymkolwiek Słowianom lub Węgom aniżeli Niemcom zza Łaby, lub jakoby narody ZSRR darzyły ponadczasową miłością swoich oficjalnych sojuszników. Ale w każdym z tych trzech krajów sytuacja rozwijała się specyficznie. Wspólne dla wszystkich było jedynie to, że starannie tłumiono wszelkie oskarżenia o antysemityzm, co miało na celu nie dobro Żydów, lecz uniknięcie kłopotów i izolacji na arenie międzynarodowej. Okazało się jednak, że ta cecha miała też decydować o podziałach. Unikając oskarżeń o antysemityzm u siebie władze sprzyjały głosom o antysemityzmie gdzie indziej. Ofiarą takiej polityki była zwłaszcza Polska. W Czechosłowacji lub na Węgrzech jeszcze w lecie 1990 r. można było usłyszeć ocenę: *U nas nie ma takich problemów jak w Polsce, czy też: Antysemityzm nie osiągnął u nas takich rozmiarów jak w Polsce*. Wiele do myślenia daje fakt, że dialog chrześcijańsko-żydowski jest nawiązywany w poszczególnych krajach z jednakowymi oporami i równie trudno. Nie bez znaczenia jest też to, że nie podjęto dotąd żadnej próby wspólnego przezwyciężenia balastu trudnej przeszłości stosunków chrześcijańsko-żydowskich. Na spotkaniu w Pradze uczestnicy z krajów postkomunistycznych zżali

wielu swoich partnerów z Zachodu, natomiast dopiero poznawali partnerów dialogu ze Wschodu.

Fakt, że gospodarzami tegorocznych obrad ICCJ byli czescy Żydzi i chrześcijanie, dostarczył wielu okazji do ich komplementowania. Ale spotkanie w Pradze było w równym stopniu wynikiem przemian w Czechosłowacji jak i sprawą przypadku. Według pierwotnych ustaleń planowano zebrać się w Jerozolimie, lecz na skutek rozmaitych trudności było to niemożliwe. Gdy oczy zwróciły się na wschód Europy, Praga okazała się miastem, w którym najłatwiej przygotować w szybkim tempie międzyreligijny zjazd. Spotkanie odbywało się w tzw. Centrum Żydowskim, sąsiadującym z budynkiem synagogi, w najstarszej części miasta.

W dniu otwarcia obrad dr Desider Galsky, przewodniczący Rady Wspólnot Żydowskich w Czechosłowacji, wygłosił wykład na temat dziejów tamtejszych Żydów. Dominowała w nim teza o większej niż gdzie indziej tolerancji. A przecież prelegent nie mógł pominąć niemałych trudności i napięć. Wzmianki o najstarszej synagodze w Pradze pochodzą z 1124 r., natomiast początki tej, która zachowała się do dzisiaj, sięgają lat 1270–80. Pierwsze konflikty chrześcijańsko-żydowskie zaistniały u schyłku XI i w XIII w., natomiast wyraźne pogorszenie sytuacji nastąpiło pod koniec XIV w. (pogrom w 1389 r.) oraz w XVII i XVIII w. (pożar żydowskiej części miasta w 1689 r. i wypędzenie Żydów z Pragi w 1744 r.). Były także okresy prężnego rozwoju i harmonijnego współżycia: słynna żydowska „szkoła czeska” w XIII w., „złoty okres” w XVI w. (Jehuda Loew z Pragi), tolerancja w XIX w. i ożywienie kulturalne w okresie międzywojennym (Max Brod, Franz Kafka i in.). Szoah w Czechach i na Morawach pochłonęła życie około 77 tys. ofiar. Po II wojnie większość czeskich Żydów wyemigrowała do Izraela, a sporo tych, którzy pozostali, uwikłało się w zaprowadzanie komunizmu stając się ofiarami wewnątrzpartyjnych rozgrywek. Czasy politycznego totalitaryzmu spowodo-

wały paraliż wspólnoty żydowskiej i brak rabinów, oraz ograniczyły aktywność wyznawców judaizmu do troski o zachowanie pomników przeszłości (muzeum żydowskie, wystawy w synagogach, cmentarze). „Ak-samitna rewolucja“ z jesieni 1989 r. przyniosła widoczne zmiany na lepsze.

27 VIII wieczorem odbyła się otwarta dla publiczności dyskusja panelowa przedstawicieli wspólnoty żydowskiej oraz katolickiej i protestanckiej poświęcona stanowi i perspektywom stosunków chrześcijańsko-żydowskich w Czechosłowacji. Zainteresowanie i udział mieszkańców Pragi były jednak niewielkie. Obecni potwierdzali opinię o słabym zainteresowaniu ze strony Kościołów chrześcijańskich i o braku odpowiedniej kadry zdolnej do podjęcia międzyreligijnego dialogu. Ze zdumieniem przyjmowano informacje o dokonaniach w Polsce, lecz sugestie, by z nich korzystać, spotykały się z repliką: *U nas nie jest aż tak źle jak u was*. Z wystąpienia mówców chrześcijańskich i żydowskich wynikało, że w Czechach i na Morawach jest inna sytuacja niż w Słowacji. Czesi przejawiali wyraźne skłonności ku protestantyzmowi, natomiast Słowacja jest tradycyjnie katolicka. Do obu części kraju można odnieść odpowiednio model Niemiec i Polski. Stąd niedaleko do obejmowania sytuacji w Czechach mianem mniejszej lub większej tolerancji, podczas gdy położenie Żydów w Słowacji opisywano jako znacznie trudniejsze. Ten prosty schemat zyskiwał jednak nowe barwy w konfrontacji z niektórymi świadectwami. Zwracano uwagę, że Czesi nigdy nie wykazywali szczególnego przywiązania do religii, a dotyczyło to również czeskich Żydów. Starsi uczestnicy twierdzili, że przed II wojną światową synagogę w Pradze odwiedzali w większości Żydzi przybywający z Polski, bo lokalna wspólnota była na ogół obojętna religijnie i nie dbała o praktykowanie wiary. W okresie międzywojennym rzeczywiście nie było większych napięć, bo czescy chrześcijanie i Żydzi spotykali się ze sobą, współpracowali i rywalizowali na polu

ekonomicznym. Inaczej rzecz się miała w Słowacji. Zarówno tamtejsi katolicy jak i wyznawcy judaizmu byli głęboko przywiązani do własnej tradycji religijnej, to zaś stwarzało więcej okazji do konfrontacji i napięć. Aktualnie żyje w Czechosłowacji kilka tysięcy Żydów, rozproszonych po całym kraju. W ciągu ostatnich dziesięcioleci nie było możliwości podjęcia dialogu międzyreligijnego. W Czechach zainteresowanie religią jest nadal małe, natomiast Kościół słowacki znajduje się na etapie odzyskiwania tożsamości i krystalizowania struktur. Dopiero w ostatnich miesiącach następują przemiany, które pozwalają mieć nadzieję na ożywienie wzajemnych kontaktów. Z uznaniem przyjęto powołanie do życia miejscowej Rady Chrześcijan i Żydów, która rozpoczęła działalność właśnie podczas praskiego spotkania i uzyskała pełne członkostwo ICCJ.

Ważnym punktem programu był wyjazd 29 VIII do Theresienstadt (Teresina), w połowie drogi między Pragą a Dreznem. Ogromne wrażenie wywarło miasto, w którym hitlerowcy osadzili prawie 200 tys. Żydów, przy czym większość zmarła lub została przewieziona do Auschwitz. Przewodnikiem w Teresinie był świadek tamtych dni, cudem ocalały, który drobiazgowo, cierpliwie i obiektywnie przywoływał z pamięci ponure wspomnienia i obrazy. Posypało się mnóstwo pytań, jak np.: *Kto pilnował Żydów – Czesi czy Niemcy? – Sami Żydzi* – odpowiedział przewodnik – *Niemców było kilku*. Dramatycznie brzmiała opowieść o żydowskim chłopcu przewiezionym z Teresina do Auschwitz. Gdy udało mu się zbiec z obozu koncentracyjnego, wrócił do Teresina, ale starszyna żydowska oceniła jego opowieści jako prowokację. Gdy uciekł do Bratysławy, nawiązał kontakt z tamtejszym nuncjuszem, który poinformował papieża o tym, co dzieje się w okupowanej Polsce. Pius XII przekazał owe informacje do USA, Wielkiej Brytanii i ZSRR, ale szefowie „wielkiej trójki” pozostawili je bez odpowiedzi. Kiedy udaliśmy się nad rzekę do miejsca, gdzie naziści w listopadzie 1944 r. wysypali prochy

22 tys. Żydów, aby zatrzeć ślady swoich zbrodni, o tablicę upamiętniającą dramat były oparte rowery, zaś aby się pomodlić, trzeba było poprosić kąpiące się dzieci, by przeszły nieco dalej. Szoah i rzeczywistość Teresina nie zyskały jeszcze właściwego miejsca w świadomości mieszkańców. *A może życie idzie swoją drogą?* – powiedział przewodnik, któremu udało się przeżyć Teresin.

Polska i Węgry: balast przeszłości

Spośród wszystkich krajów Europy Środkowo-Wschodniej dialog i kontakty chrześcijańsko-żydowskie są najbardziej zaawansowane w Polsce i na Węgrzech. Sytuacja w obu krajach ma zresztą dużo wspólnego. Wprawdzie minister spraw zagranicznych Węgier przedstawił swój naród jako tradycyjnie tolerancyjny wobec Żydów, ale słuchacze szeptali o przejawach aktualnej antyżydowskości i o dawnych konfliktach, które kończyły się topieniem Żydów w Dunaju. Nastawienie antyżydowskie bierze się dzisiaj głównie ze stereotypów wytworzonych po wojnie, których podłoże jest podobne jak w ZSRR i w Polsce: udział części Żydów w systemie przemocy i rozpowszechniony wizerunek Żyda jako komunisty i ateisty, dotkliwy dla szczerych wyznawców judaizmu. W Polsce wyraźnie ciąży ponadto okres międzywojenny oraz widmo Auschwitz i postrzeganie Polski jako cmentarzyska Żydów.

Sytuację polską przedstawili w Pradze dr Szymon Rudnicki i ks. Waldemar Chrostowski. Prelekcja Sz. Rudnickiego była opatrzona tytułem „Przemiany w Polsce a stosunki polsko-żydowskie w ostatnim dziesięcioleciu”. Autor wymienił liczne inicjatywy służące wyjaśnieniu i uzgodnieniu stanowisk historyków polskich i żydowskich. Wskazał zahamowania i trudności, na jakie natrafiają wzajemne stosunki. Strona żydowska widzi szczególne zagrożenie w odradzaniu się skrajnego nacjonalizmu, co nierzadko odbywa się pod etykietą katolickości i sztandarami Kościoła. Postawa dialogu

nie przenika do zbiorowej świadomości społeczeństwa polskiego i w tej dziedzinie ogromnie wiele do zrobienia ma zwłaszcza Kościół katolicki.

Z kolei W. Chrostowski przedstawił działania Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem, sympozja i konferencje o charakterze międzynarodowym i krajowym, dokonania katolickich środowisk akademickich, poinformował o przebiegu oraz rezultatach ubiegłorocznego seminarium naukowego dla polskich księży profesorów w Spertus College of Judaica w Chicago oraz o publikacjach, które się pojawiły i są obecnie w druku. Szczególną rolę powinna odegrać książka „Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)”. Teologiczna reorientacja wobec Żydów i judaizmu znajduje wyraz w prasie katolickiej. Tematyka dialogu jest coraz częściej uwzględniana w formacji seminaryjnej przyszłych kapłanów. Wydarzeniem bez precedensu były wykłady gościnne rabina Byrona L. Sherwina, wiceprzewodniczącego Spertus College of Judaica, w maju tego roku w seminariach duchownych w Krakowie, Lublinie i we Włocławku. W ramach Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Izraelskiej z siedzibą w Warszawie powstała Sekcja Dialogu Chrześcijańsko-Żydowskiego. Pełne członkostwo ICCJ wymaga niezależności od innych gremiów i organów. Założyciele Sekcji postanowili więc przekształcić ją w samodzielną Polską Radę Chrześcijan i Żydów i jako taka w wyniku głosowania uzyskała jednomyślnie członkostwo ICCJ.

Obraz osiągnięć i inicjatyw został uzupełniony przez świadectwa dra Victora Goldbloom (Kanada) i rabina dra Normana Solomona (Wielka Brytania), którzy odwiedzali nasz kraj i z uznaniem oceniają zmiany we wzajemnych stosunkach. Bardzo wysoką ocenę zyskują dokonania i prace bpa Henryka Muszyńskiego, przewodniczącego Komisji do Dialogu z Judaizmem, podejmowane w kraju i na terenie USA i Kanady. Na przebytej drodze nie brakuje jednak cieni i zahamowań.

Opinia publiczna na Zachodzie uważnie śledzi rozwój wydarzeń wokół klasztoru sióstr karmelitanek w Oświęcimiu, niepokoją ją również objawy antysemityzmu.

Polska była przez wieki wspólną ojczyzną chrześcijan i wyznawców judaizmu. Większość Żydów, którzy przeżyli Szoah i mieszkają w Izraelu lub w USA, jest silnie związana z Polską i nasz kraj tkwi głęboko w ich podświadomości. Z kolei Żydzi są obecni w podświadomości polskich chrześcijan. Dialog obu społeczności polega nie na wymianie argumentów i racji, lecz na konfrontacji dwóch odmiennych tożsamości, ukształtowanych w podobnych warunkach oraz naznaczonych cierpieniem i nadziejami na lepszy los. W Polsce funkcjonuje krzywdzący stereotyp Żyda i Żydów równoznaczny z epitetem lub dyskwalifikacją. Wśród Żydów istnieje równie krzywdzący antypolonizm. Dotychczas kształt wzajemnym stosunkom nadawali najbardziej zagorzali przeciwnicy z obu stron. Ignorancja i znieczulica wobec Żydów we wspólnotach chrześcijańskich innych krajów jest nie mniejsza niż w Polsce, ale trzeba pamiętać o ogromnej wrażliwości żydowskiej na słowa „Polska” i „Polacy”.

Dr Arpag Fasang, luteranin, muzyk i solista opery budapesztańskiej, rozpoczął od podkreślenia, że kraje Europy Wschodniej potrzebują pomocy Zachodu nie tylko w zakresie zapóźnionej i katastrofalnej ekonomii, lecz także w celu utrwalenia i ugruntowania zmian politycznych oraz wypracowania modelu demokracji, która pozwoliłaby skutecznie uporać się z balastem przeszłości. Eksponując cierpienia Żydów nie wolno pomijać milczeniem cierpień Węgrów i to zarówno podczas wojny, jak i – co stanowi wciąż żywą ranę – w okresie powojennym. W drugiej połowie lat czterdziestych wywieziono do Związku Sowieckiego około 130 tys. Węgrów, z których większość nie wróciła do swoich domów. W świadomości Węgrów istnieje stereotyp Żyda jako komunisty i ateisty, funkcjonujący na skutek rozciągania na wszystkich Żydów etykiety za działalność

części z nich. Zanim podejmie się zakrojony na szeroką skalę dialog międzyreligijny, trzeba aby węgierscy chrześcijanie spotykali Żydów wiernych zasadom judaizmu i dających świadectwo Bogu. Po dwóch pokoleniach narzucania komunizmu społeczeństwu węgierskiemu jest ono chore, a więc i tamtejsza społeczność żydowska jest chora. Dopiero ostatnio, dzięki aktywności Forum Demokratycznego, zintensyfikowano edukację religijną przez audycje radiowe i telewizyjne, książki, czasopisma i katechizmy. W nowej sytuacji, gdy do głosu dochodzą różni ludzie, Żydzi węgierscy nie ukrywają rozmaitych obaw, ale powinny one ustąpić wobec siły i jakości odnowy demokratycznej. Także na Węgrzech istnieją symptomy antysemityzmu, lecz Kościoły chrześcijańskie kładą wyraźny nacisk na dialog. Potwierdza to wydana 12 VI 1990 r. „Deklaracja węgierskiego Kościoła reformowanego” wyrażająca sprzeciw wobec antysemityzmu i wyznaczająca podstawowe zasady dialogu. Zainteresowanie religią jest zróżnicowane, lecz rząd rozumie, że w budowie nowego ładu społecznego i politycznego nie może się obejść bez pomocy Kościoła. Wielość partii nie oznacza jeszcze pluralizmu ani demokracji. Udział wierzących wydatnie przyczynia się do integracji podzielonego społeczeństwa. Otwiera to szerokie możliwości współpracy chrześcijan i wyznawców judaizmu.

Obraz narysowany przez A. Fasanga uzupełnił węgierski minister spraw zagranicznych. Wyznając, że jest praktykującym chrześcijaninem, dodał, iż czyta i zna Pismo Święte, fundament tożsamości chrześcijan i Żydów. Z odzyskiwaniem wolności musi iść w parze odbudowywanie siły moralnej społeczeństwa, demokracja oraz szeroko pojęta tolerancja, w tym tolerancja religijna. Pokój wyklucza nietolerancję i znieczulicę wobec innych ludzi. Objawy nietolerancji mają swe przyczyny także w cierpieniu jednostek i zbiorowości. Trzeba dołożyć starań, aby rzetelnie poznawać innych ludzi, budować współzycie międzyludzkie na podstawie etyki

10 przykazań i zintensyfikować postawę obopólnego poszanowania chrześcijan i wyznawców judaizmu. Tylko takie postępowanie stanowi drogę rzeczywistego powrotu do Europy.

Panoramę stosunków chrześcijańsko-żydowskich przedłożoną przez obydwu Węgrów zwieńczył dr Sigmund Sternberg podkreślając wyraźne postępy międzyreligijnego dialogu nad Dunajem. W ostatnich miesiącach powstała tam Rada Chrześcijan i Żydów, której w trakcie praskiego spotkania przyznano członkostwo ICCJ.

Czas Wschodu

Organizatorzy zaprosili do Pragi również przedstawicieli Rumunii. Niestety, z jakichś powodów żaden nie przybył i panele dotyczące Rumunii trzeba było odwołać. Nie było też możliwości zapoznania się z rozwojem sytuacji w Bułgarii. Tak więc zabrakło obrazu tego, co aktualnie dzieje się na Bałkanach.

Refleksji i dyskusjom towarzyszyła wspólna modlitwa. 27 VIII odbyła się w praskiej synagodze, a na drugi dzień w ewangelickiej świątyni Najśw. Zbawiciela. We wszystkich okolicznościach solidarna modlitwa wyznawców różnych religii jest świadectwem o szczególnej wymowie. Daleko bardziej dotyczy to postkomunistycznej Europy, gdzie zwalczanie religii, a zwłaszcza zewnętrznych form jej manifestowania osiągało monstrualne rozmiary. Dialog międzyreligijny w tym rejonie świata nie może się rozwinąć bez przyznania modlitwie należnego jej miejsca w spotkaniach zwaśnionych wspólnot religijnych i jednostek.

Podsumowując kilkudniowe spotkanie Victor Goldbloom, ustępujący przewodniczący ICCJ (od 1982 r.), podkreślił, że nie powinno się bezkrytycznie przenosić modeli zachodnich do sytuacji Kościołów i Żydów na Wschodzie. Trzeba zadbać o ustanowienie nowych stosunków uwzględniających trudną historię i zrywających

„ze starym porządkiem“. Teoretyczne rozważania powinny być wspierane nowymi inicjatywami praktycznymi, zwłaszcza w dziedzinie wykształcenia i wychowania religijnego. Niezbędny jest dialog wewnątrzchrześcijański i wewnątrzżydowski, bez którego nie może nastąpić owocne zbliżenie międzyreligijne. Właśnie w tych dziedzinach istnieją szerokie perspektywy dla działań ICCJ i stowarzyszonych w niej organizacji na szczeblach krajowych. Dialog nie może być powierzchowny, musi dotyczyć wszystkich najtrudniejszych uwarunkowań i problemów, nawet najbardziej niewygodnych i drażliwych. Tylko wtedy można mówić o zaufaniu i szacunku, dostrzegać różnice perspektyw i respektować to, co skłania partnera do takiego, a nie innego życia i postępowania. Doświadczenia Europy Wschodniej wskazują, że nie możemy pozostawać więźniami bolesnej historii i musimy osiągnąć zdolność uwolnienia się od niej. Jeśli ludzie prowadzący dialog stają wobec rozlicznych trudności, to co dopiero ci, którzy zbliżenia nie chcą ani dialogu nie prowadzą? Ważne jest odchodzenie od obciążeń własnego doświadczenia i zdobywanie się na obiektywne rozpoznawanie tego, co pomaga w dialogu i co go hamuje. Z myślą o kompetentnym dyskusowaniu złożonych zagadnień religijnych zgłoszono postulat powołania doradczego komitetu teologów. Dialog nie może być zajęciem elit, lecz powinien być przenoszony we wszystkie dziedziny życia obu zwaśnionych wspólnot. Bez wdrożenia do szkół, kościołów, synagog i seminariów daje bardzo ograniczone efekty. Dzisiaj można z pełnym przekonaniem mówić o otwarciu się Europy Wschodniej i na pewno nastał „czas Wschodu“. W każdym kraju powinni więc znaleźć się ludzie dialogu, gotowi do przełamywania stereotypów przeszłości.

Praskie spotkanie uświadomiło uczestnikom, że losy narodów Europy Środkowo-Wschodniej przypominają 40-letni marsz Izraelitów przez pustynię. Ziemia ucisku i prześladowań odchodzi powoli w przeszłość, ale niejasno widać jeszcze kontury Ziemi Obietnicy. Osąd, że ostatnie cztery dekady to lata stracone, oznaczałby dla

wielu ludzi stracone życie. Zamiast tej pesymistycznej wizji trzeba raczej pytać o sens „przemarszu przez pustynię” i dociekać, co znaczy on dla chrześcijan i wyznawców judaizmu. Żydzi słusznie stawiają chrześcijanom zarzut, że nie wykazali należytej mocy duchowej w latach Szoah, pozostawiając swoich współbraci w sytuacji cierpień w samotności. Lecz w kontekście zaistniałych przemian staje się też coraz bardziej jasne, że w obrazie powojennym chrześcijanie Europy Wschodniej nie zyskali poparcia ze strony „starszych braci” zamieszkujących w wolnym świecie. Zmiany, które następują, wynikły z własnego, często samotnego sprzeciwu wobec totalitaryzmu i zostały okupione cierpieniami i prześladowaniami, a w wielu przypadkach śmiercią. Nie wolno jednak wywoływać sporów o pierwszeństwo w cierpieniu ani wyolbrzymiać różnic między Wschodem i Zachodem. Mogłoby to zubożyć człowieczeństwo, które samo w sobie jest największą wartością, oraz przeszkodzić w budowaniu jedności Europy i solidarności międzyludzkiej. Miliony ludzi w Europie Wschodniej przetrwały czas pustyni pokładając nadzieję w Bogu. Właśnie wiara religijna, wspólna dla chrześcijan i wyznawców judaizmu, stanowi gwarancję lepszego losu ludzi skazanych dotąd na zmagania z naporem narzucanych ideologii.

Les chrétiens et les Juifs dans la nouvelle Europe de l'Est

Ayant participé à la réunion de l'International Council of Christians and Jews à Prague (août 1990) dont la problématique se résume dans le titre de l'article, l'auteur passe en revue les relations entre chrétiens et Juifs en URSS, en ex-République Démocratique Allemande, en Tchécoslovaquie, en Hongrie et en Pologne. Les participants à la réunion de Prague ont été unanimes à conclure à l'incongruité d'une application sans

discernement de modèles occidentaux à la situation de l'Eglise et des Juifs à l'Est et, au contraire, à l'opportunité de l'instauration de relations nouvelles entre chrétiens et Juifs, tenant compte des difficultés historiques et des clichés hérités du passé. Ce qui est aussi indispensable, ce sont des initiatives d'instruction et d'éducation religieuse, et aussi un dialogue interchrétien et un autre – interjuif.

Andrzej Koprowski SJ

Kościół w Europie Wschodniej – społeczne pytania i nadzieje*

Obserwacja procesów dokonujących się w Europie Środkowej i Wschodniej wskazuje na znaczącą, choć zróżnicowaną, rolę Kościoła – czy raczej Kościołów chrześcijańskich – w tych przemianach. Może nie czas jeszcze na syntetyczne podsumowania ani na wyrazistą wizję NOWEJ ROLI Kościoła w nowej sytuacji społeczno-politycznej i kulturowej w tej części Europy. Trzeba jednak stawiać pytania i starać się gromadzić częstokroć odpowiedzi. Mamy bowiem do czynienia z ważnym elementem przemian społecznych, a przede wszystkim ze źródłem wartości żywych dla znacznej części społeczeństw środkowo- i wschodnioeuropejskich i dla tego, co określamy mianem europejskiego spotkania ludów.

Zasłóści

Obecnie obserwatora sceny wschodnioeuropejskiej uderza POWSZECHNOŚĆ oczekiwań społeczeństw wobec Kościołów lokalnych.

Kościół lokalny w Europie Środkowej i Wschodniej przez 45 lat były poddawane misternie zorganizowanym działaniom mającym na celu rozbicie ich struktury. Rezultat w każdym z krajów był nieco odmienny. Zależał od wielu czynników, zwłaszcza od zwartości społeczeństwa i zwartości „struktury kościelnej”. Zatem siła i społeczna rola Kościoła w poszczególnych krajach

* Skrócona i przeredagowana na użytek polskiego czytelnika wersja wystąpienia wygłoszonego 9 X 1990 r. na 14. sesji informacyjnej dla biskupów zorganizowanej przez Institut de Recherche et de Formation Socio-Economique et Culturelle.

tego regionu były w minionym okresie zróżnicowane. Wbrew utartym schematom nie można ich rozpatrywać w układzie państwo – Kościół. Główną część układu stanowiła relacja społeczeństwo – Kościół. Tam, gdzie Kościół cieszył się autorytetem moralnym i jednoznacznym poparciem całego społeczeństwa (np. w Polsce, stawał się nie tylko silny wobec ateistycznego i totalitarnego państwa, ale był także *głosem tych, którym głos odebrano* – głosem całego narodu. Im bardziej natomiast społeczeństwo było wyznaniowo zróżnicowane (Czechy, Węgry, Rumunia, republiki jugosłowiańskie), zaś Kościół instytucjonalny obciążony dwuznacznym etycznie dziedzictwem (np. współpracy z nazistowskim rządem okupacyjnym w okresie II wojny światowej), tym słabszy okazywał się wobec aparatu państwa totalitarnego. Podlegał eksterminacji i planowym działaniom zmierzającym do wprowadzenia podziałów i nieufności. Aby „uratować, co się da“, wchodził w kompromisy (jeszcze bardziej osłabiające jego autorytet, jak na Węgrzech), lub szukał form działania w strukturach podziemnych (jak na Słowacji). Ewolucja w poszczególnych krajach i w tym względzie przebiegała odmiennie. Na Węgrzech „struktura kościelna“ została rozbita i znacznie podporządkowana władzom politycznym. Tradycje józefinizmu nie ułatwiały walki o przetrwanie, zaś posłuszeństwo (przynajmniej zewnętrzne) wobec zarządzeń władz politycznych nadweryżyło autorytet społeczny Kościoła i stało się jedną z przyczyn braku kapłanów (średnia ich wieku wynosi dziś ponad 60 lat). W Czechach i na Słowacji nastąpił podział. Struktura uznana przez państwo została bezwzględnie podporządkowana władzom i zarazem straciła autorytet, także wśród wierzących. Ale też ukształtowała się struktura podziemna mająca swoich biskupów, kapłanów, zgromadzenia zakonne i – co ważne – duży liczebno oraz dojrzały laikat. Świeccy ci, uformowani na rzeczywistych świadków wiary, wnoszą obecnie ogromne bogactwo ducha, żywotność intelektualną i społeczną w

życie swego Kościoła, choć zapewne i dla nich proces „przejścia do normalności” nie będzie bezkonfliktowy.

Kościół w Polsce wchodzi w nowy etap życia społeczno-politycznego kraju ze zniekształconymi proporcjami: z silnym, bogatym w zasługi dla narodu episkopatem z jednej strony oraz z pozbawionymi właściwej im specyfiki i roli eklezjalnej zakonami, a także słabo ukształtowanym laikatem z drugiej strony. Kard. S. Wyszyński w najtrudniejszym momencie „stalinowskiej furii” uratował zakony, przeznaczone do całkowitego rozbicia przez aparat bezpieczeństwa, ogłaszając kościoły zakonne parafiami. Nie zamierzonym skutkiem tej „akcji ratunkowej” stało się sprowadzenie zakonów do roli kleru parafialnego. W sytuacji walki zakony stawały się dla episkopatu niepotrzebnym wyróżnikiem, a nawet potencjalnym zagrożeniem dla jedności niezbędnej w trudnej walce o obronę podmiotowości narodu. Stopniowo postępująca liberalizacja polityczna ostatnich lat stwarzała większe możliwości, ale też wymagania, wobec duszpasterskiej i społecznej aktywności Kościoła. Miejsce, które powinny zajmować zakony, okazało się w wielu przypadkach puste. Innym problemem w Polsce, będącym wynikiem „zaszłości”, jest brak autentycznego laikatu. Marksistowskie władze hasłem „religia jest sprawą prywatną” niweczyły wszelkie przejawy obecności katolików świeckich w życiu publicznym.

Całe to „dziedzictwo przeszłości” rzutuje na obecną sytuację. Oczekiwania społeczeństw, choć z nieco zróżnicowanym natężeniem, wiążą się z Kościołem we wszystkich krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Różna jest jego moc i przygotowanie, by odpowiedzieć na te oczekiwania. Nie wszędzie będzie łatwo uchwycić równowagę między uniwersalną misją ewangelizacyjną Kościoła, opierającą się na kulturowych korzeniach, wzmacniającą chrześcijańską i narodową tożsamość określonego społeczeństwa, a partykularyzmami grup i frakcji politycznych, które szukają w Kościele oparcia

dla swoich celów i ambicji niekoniecznie wyrażających szacunek dla innych grup w docelowo pluralistycznym społeczeństwie. Jestem przekonany, że Kościół musi ukazać się postkomunistycznemu światu jako nośnik religijnej wizji człowieka i wypływających z niej wartości etycznych. Nie jest to proste. W świadomości wielu został jako element konstrukcji politycznej. Dlatego niektórzy przyznając się do uczestniczenia w tej społeczności chcą ją wykorzystywać do swoich celów osobistych (czy grupowych) wizji politycznych. Inni znowu – bojąc się o harmonię przyszłego społeczeństwa pluralistycznego – apelują, by Kościół sam „poprzycinał” swe charakterystyczne rysy, by głosił tylko to, co jest powszechnie uznane. Obydwie tendencje są wynikiem nieporozumienia. Spokojna ewangelizacja, pozytywne głoszenie chrześcijańskiego orędzia powinny pomóc w omijaniu tych raf...

Stan posiadania

Bez wchodzenia w szczegóły, niemożliwego w krótkim szkicu, chcę podkreślić, że wszystkie Kościoły lokalne w Europie Środkowej i Wschodniej stoją dziś wobec konieczności odbudowy wielowymiarowej struktury swych wspólnot. Wszędzie brakuje wielu – ale i o wysokiej jakości duchowej, społecznej i intelektualnej – powołań kapłańskich i zakonnych. W całym tym regionie Europy istnieje potrzeba szybkiego odnalezienia przez zakony ich specyficznej drogi i miejsca w życiu lokalnego Kościoła oraz poszczególnych społeczeństw, a także potrzeba faktycznego uznania przez lokalne episkopaty ich specyfiki i tym samym wypełnienia szerszej niż „postkomunistyczna” perspektywy przenikania tkanki społecznej przez Kościół. Wreszcie WSZYSTKIE Kościoły lokalne pilnie potrzebują ukształtowania laikatatu świadomego swej eklezjalnej i społecznej odpowiedzialności. Problemy te nie są ani łatwe, ani możliwe do jednorodnego rozwiązania w całym regionie

środkowo- i wschodnioeuropejskim. Słowacja, po części i Czechy, są do tego w miarę przygotowane. Na Węgrzech trzeba będzie pokonywać bierność i nieufność narastające w miarę podporządkowywania struktury kościelnej aparatowi państwowemu i tłumienia przezeń wszelkich odruchów autentycznej działalności społecznej.

Innym problemem, przed którym stoją Kościoły lokalne, jest ogromne zmęczenie fizyczne i psychiczne społeczeństw. Ludzie żyją tu w stanie ustawicznego napięcia i stresu związanego z trudnościami bytowymi. Następuje też „zmęczenie” otoczenia: poszarzałe miasta, domy o opadających tynkach, brudne autobusy i tramwaje, zniszczone środowisko przyrodnicze... To wszystko rzutuje na jakość życia duchowego. U części ludzi powoduje skłonność do zamykania się w różnego rodzaju grupach modlitewnych i wspólnotach bardziej pogłębianego chrześcijaństwa – pogłębianego, ale często też oderwanego od owej rzeczywistości naznaczonej zmęczeniem, a więc biernego i pozbawionego prężności społecznej. Jest to problem tym bardziej skomplikowany, że miniony okres zdołał zniszczyć mechanizmy życia społecznego: ludzie nie wierzą w sens struktur społecznych ani w celowość wspólnego działania, mimo zmienionych warunków nie wyszli jeszcze ze swych kokonów. Bez dynamiki życia duchowego i współżycia społecznego opartego na najgłębszej treści wspólnoty wiary proces ten nie zacznie się dokonywać.

Jeśli chodzi o Polskę, uważam, że stoimy wobec pilnej konieczności wyłonienia nowego pokolenia laikatu, bardziej autentycznego, patrzącego w przyszłość, nie obciążonego doświadczeniami (i zasługami) w walce z komunizmem, laikatu, który by z wyobraźnią i odwagą wносił chrześcijańską perspektywę w dopiero zarysowujące się formy demokratycznego państwa, jego kultury, stylów bycia, społecznej i politycznej wrażliwości. Marzy mi się model laikatu nieco odmienny od tego, który uformował się w Europie Zachodniej po II Soborze

rze Watykańskim. Wydaje się, że ruch ożywienia chrześcijańskiej świadomości świeckich został tam na swój sposób sklerykalizowany. Przejeli oni wiele funkcji pomocniczych w pracy duszpasterskiej i parafialnej, zaś na marginesie pozostał ich udział w kształtowaniu życia społeczno-kulturowego swych krajów zgodnie z wartościami chrześcijańskimi. Osobiście przywiązuję dużą wagę do tej kwestii. Także jako próby i sprawdzianu ważniejszego niż hasła zakładania partii chrześcijańskich. Nie twierdzę, że nie mają one sensu czy racji bytu. Ale zakładają wielką dojrzałość, gdy my nie wyzwoliliśmy się jeszcze z mentalności nabytej w „szkole marksistowskiej“, mamy łatwość instrumentalizowania haseł i cechuje nas brak dojrzałości w działalności społeczno-politycznej właściwy społeczeństwu dopiero budzącym się do demokracji. Poza tym trzeba zrobić wszystko, by nie utracić poczucia nadrzędności Kościoła jako gwaranta uniwersalnych wartości ewangelicznych wobec partykularyzmu poszczególnych grup i orientacji.

Kierunki

Przyspieszenie procesu integracji europejskiej, którego jesteśmy świadkami (Niemcy), stawia Kościół wobec dwóch skrajności: nacjonalizmów i prymitywnego uniwersalizmu. Widzimy, jak bardzo totalitaryzm marksistowski okaleczył system wartości i sferę ethosu społecznego. Fatalne zasady ekonomiczne doprowadziły do ruiny i zapaści cywilizacyjnej. Kościół w Europie Środkowej i Wschodniej jest tego świadom. Ale też z perspektywy wschodnioeuropejskiej ostro widać zachodnioeuropejskie słabości: kruchą jedność opartą na ekonomii, ale pozbawioną głębszych korzeni; osłabienie etyczne wyrażające się w konsumpcjonizmie. Uniwersalizmy (czy rzeczywiście uniwersalizmy?) pchają ku Europie zjednoczonej, ale pozbawionej systemu wartości i kośca kulturowego. Tymczasem „wielkiej Europie“

trzeba nadać głęboko chrześcijański wymiar, uniwersalistyczny, ale oparty na systemie wartości na miarę aspiracji człowieka. Jest to ważne zarówno dla „rodowitych” Europejczyków jak i dla spotkania z coraz liczniej przybywającymi do Europy ludźmi wyrosłymi w kulturze islamu, dla spotkania z Południem, które coraz bardziej znaczny Europę.

Dla eklezjalnej dojrzałości krajów Europy Środkowej i Wschodniej oraz dla ich zbliżenia się, a później wejścia do „europejskiego domu” równie ważna jest kwestia współpracy między Kościołami lokalnymi. Dojrzeć świadomość wagi i sensu takiej współpracy. Zauważalne są ożywione kontakty Konferencji Episkopatów poszczególnych krajów, nasilają się kontakty między wspólnotami i środowiskami, jak ruch rodzin katolickich, oazy, wspólnoty neokatechumenalne, Focolarini czy wspólnoty życia chrześcijańskiego. Zaczynają się pojawiać i przybierać formę konkretnych inicjatyw kontakty środowisk intelektualnych, jak planowane spotkania przedstawicieli wydziałów papieskich i katolickich szkół wyższych. Rodzi się współpraca między redakcjami telewizyjnych i radiowych programów katolickich w krajach dawnego „bloku”.

Wrażliwość społeczeństw Europy Środkowej i Wschodniej na ożywcze znaczenie nauczania społecznego Kościoła i chrześcijańskiej wizji człowieka oraz społeczeństwa jest duża. Stwarza to nadzieję na stworzenie społeczeństwa bardziej humanistycznego, a zatem odpowiadającego człowieczym aspiracjom.

L'Eglise en Europe de l'Est – interrogations et espoirs collectifs

Il est prématuré de tenter une vue d'ensemble du nouveau rôle de l'Eglise dans la nouvelle situation socio-politique et culturelle de l'Europe de l'Est. Toutes les Eglises locales de la vaste zone considérée se trouvent devant la nécessité de rétablir la structure pluridimensionnelle de leurs communautés; elles se trouvent aussi face à un déficit de vocations

spirituellement, socialement et intellectuellement valables; devant le besoin de former un laïc conscient de ses responsabilités ecclésiales et sociales. Autant de problèmes qui se posent dans les conditions d'une énorme lassitude physique et psychique des sociétés est-européennes, qui n'est pas sans ternir la qualité de leur vie spirituelle.

ks. Adam Przybecki

Kościół w Polsce dzisiaj

Mówiąc o sytuacji Kościoła na wschodzie Europy trzeba wyraźnie określić, który z krajów tego regionu ma się na myśli. Pominięcie bowiem istotnych różnic położenia lokalnych Kościołów, moim zdaniem, jest podstawowym źródłem nieporozumień i niekiedy powodem formułowania bardzo uproszczonych ocen, z jakimi można spotkać się na Zachodzie. Rzecz bowiem w tym, że komunistyczna władza każdego z krajów tzw. realnego socjalizmu, mimo odgórnie narzuconej przez Moskwę koncepcji, musiała realizować własną politykę wobec Kościoła. Była ona uzależniona od wielu czynników, m.in. od siły tradycji religijnej konkretnego narodu, znaczenia i roli, jaką odgrywał dotychczas w społeczeństwie Kościół, a także od stopnia społecznej akceptacji oraz pozycji i trwałości samej władzy komunistycznej w danym kraju.

W tym sensie sytuacja Kościoła w Polsce była nieporównywalna z sytuacją w żadnym z krajów tzw. demokracji ludowej. Komunistyczna władza nigdy nie znalazła w Polsce szerszej, społecznej akceptacji. Była zawsze postrzegana jako władza wprowadzona siłą i przemocą pod osłoną radzieckich czołgów. Poza tym w żadnym z krajów „realnego socjalizmu” Kościół nie był tak głęboko zakorzeniony w społeczeństwie. Jego pozycję i znaczenie kształtowała bolesna i trudna historia narodu, z którym Kościół był zawsze jedno. Owa więź z narodem, współuczestnictwo w całej historii po dziś dzień są źródłem niezachwianej pozycji Kościoła i jego autorytetu. Dlatego nawet w najtrudniejszych latach stalinowskiego ucisku, mimo uwięzienia prymasa Stefana Wyszyńskiego, komunistycznej władzy nie udało się zniszczyć podstawowych struktur Kościoła, co miało miejsce w wielu innych krajach tego bloku. Więcej,

w miarę upływu lat i coraz bardziej chwiejnej pozycji władzy następował proces liberalizacji polityki państwa wobec Kościoła. Władza musiała przyjąć do wiadomości i liczyć się z moralnym autorytetem Kościoła. Kościół zaś podjął bardzo delikatny i ryzykowny dialog z komunistyczną władzą, kierując się nadrzędnym celem, jakim było dobro narodu.

Wszystko to w łączności z kolejnymi wydarzeniami społeczno-politycznymi, jakie miały miejsce w Polsce, powodowało, że sytuacja Kościoła systematycznie poprawiała się na długo przed Gorbaczowskim procesem głośności i pieriestrojki. W tym sensie podział najnowszej historii Kościoła w Polsce na czas przed i po pieriestrojce jest bezpodstawny, a nawet fałszywy. Pieriestrojce i głośności Polska zawdzięcza jedynie przyspieszenie procesów, które dojrzewały latami, zaś bardzo wyraźnie zostały wyartykułowane już w sierpniu 1980 r., kiedy ZSRR przeżywał szczyt epoki Breżniewowskiej. Kto wie, czy przypadkiem właśnie polskie wydarzenia z 1980 r. nie stały się inspiracją do poszukiwań i rozwiązań dojrzewających w umysłach co świątliwszych ideologów radzieckich, które potem zaowocowały pieriestrojką i głośnotą.

Trzeba przypomnieć te fakty, bo przerażająca naiwność i bałwochwalczy kult *Gorbiego*, z jakim można się spotkać w wielu krajach Zachodu, tłumią poczucie realizmu i zakłamują najnowszą historię. Tymczasem droga do prawdziwej wolności i demokracji w krajach „realnego socjalizmu“, także wolności Kościoła, jeszcze nie znalazła swego spełnienia, czego najwymowniejszym przykładem są czerwcowe wydarzenia w Rumunii i Bułgarii, nie mówiąc o pełnej niepokoju i stałych napięć sytuacji w ZSRR.

Kościół jako opozycja wobec władzy?

Związek Kościoła z narodem, uczestnictwo we wszystkich jego dziejowych doświadczeniach i skutek tego ukształtowany autorytet moralny Kościoła sprawiły, że

w kraju znajdującym się pod rządami marksistowsko-totalitarnej władzy, urastał on – przy braku możliwości tworzenia jakichkolwiek innych, niekomunistycznych organizacji – do rangi jedynej opozycji. Kościół był jedynym miejscem, gdzie Polak czuł się prawdziwie wolny, Kościół stawał się dla niego przestrzenią, w której doświadczał faktu, że mimo wszystko jest człowiekiem wolnym. Tutaj odnajdywali się w prawdziwej wolności nie tylko ludzie wierzący, ale także wszyscy inni, którzy odrzucali komunistyczny totalitaryzm.

Kościół nie stawiał sobie za cel przyjmowania roli opozycji wobec państwa, ale realizując zasadniczą dla niego prawdę, że *drogą Kościoła jest każdy człowiek* i że *Kościół nie może odstąpić człowieka*, faktycznie stawał się opozycją wobec komunistycznej władzy. Dokonywało się to kosztem realizacji funkcji ściśle religijnych, ponieważ rola opozycji tak angażowała Kościół, że na inną działalność nie pozostawało zbyt wiele możliwości i czasu. Świadom tego był do końca kard. S. Wyszyński, wspominał o tym jeszcze kilka miesięcy przed swoją śmiercią bolejąc nad słabością postaw moralnych polskich katolików i ich sporą ignorancją religijną. Mówił, że Kościół zmuszony niejako do obrony podstawowych praw obywatelskich zaniedbywał pracę nad pogłębianiem świadomości religijnej swoich członków.

Aktualna sytuacja społeczno-polityczna, postępujący proces demokratyzacji życia w Polsce uwalniają Kościół od pełnienia dotychczasowej, zastępczej działalności w dziedzinie życia społeczno-politycznego. Episkopat wychodząc z założenia, że istnieje wolność wypowiedzenia swoich poglądów politycznych, tworzenia partii i wobec zaprzestania działalności cenzury, przyjmuje – przynajmniej w sferze deklaratywnej – postawę neutralności, nie angażując się wprost, np. w wybory do parlamentu czy ostatnie wybory do samorządów terytorialnych. W praktyce jednak wygląda to nieco inaczej, ponieważ wszystkie siły polityczne od lewa do prawa chcą pozyskać poparcie, ciągle najwyższego ze

wszystkich, autorytetu Kościoła. Dlatego każda deklaracja ideowo-polityczna rozpoczyna się od stwierdzenia, że dana partia opiera się w swej działalności na społecznej nauce Kościoła, zaś inauguracja jej egzystencji odbywa się podczas uroczystej mszy św.; dba się o to, aby telewizja właśnie ten moment przekazała w głównym serwisie informacyjnym.

Poza tym można obserwować bardzo niepokojące zjawisko, które objawia się podejmowaniem starań ze strony przedstawicieli władzy oraz organizacji społecznych w celu pozyskania uprzedniej aprobaty hierarchii kościelnej na obsadzenie poszczególnych stanowisk publicznych i politycznych. Jest to oczywiście inicjatywa władzy i poszczególnych partii politycznych. Episkopat nie formułował w tym względzie żadnych roszczeń. Jednakże praktyka ta, milcząco aprobowana przez niektórych przedstawicieli hierarchii kościelnej, jest swoistą kontynuacją obowiązku uzyskania imprimatur, jakie musiał otrzymać kandydat na każde ważniejsze stanowisko ze strony sekretarza komitetu rządzącej do niedawna partii komunistycznej. Siłą rzeczy Kościół zostaje w ten sposób, często wbrew sobie, włączony w grę sił politycznych, co na pewno nie umożliwi mu zachowania odpowiedniego dystansu potrzebnego do właściwego wypełniania zasadniczej w tym względzie funkcji krytycznej (prorockiej). A taką właśnie m.in. funkcję Kościół ma do wypełnienia w konkretnych wspólnotach ludzkich. Osobiście uważam, że w bardzo złożonej sytuacji rodzenia się i dojrzewania licznych partii i ugrupowań politycznych Kościół powinien pełnić przede wszystkim rolę miejsca spotkania, budowniczego mostów ponad podziałami politycznymi, ponad różnymi orientacjami, zwłaszcza w realiach polskiego życia, gdzie ponad 90% obywateli przyznaje się do katolicyzmu.

Kościół powinien także wyraźniej ewoluować w stronę opozycji moralnej, przeciwstawiając się rosnącej fali

neobarbarii, która w życiu politycznym objawia się brakiem kultury osobistej, zaś w wypowiedziach polityków i przedstawicieli nowo powstających partii i ugrupowań postawą słownego opluwania i poniżania przeciwników ideowych. Winien także, co wynika z jego funkcji krytycznej, poddawać moralnej ocenie programy partii politycznych, sam nie utożsamiając się z żadną z nich.

W spotkaniu z procesem sekularyzacji

Problem sekularyzacji w Polsce nie jest zjawiskiem ostatnich miesięcy. Od samego bowiem początku komunistyczna władza posługiwała się tym narzędziem w walce z Kościołem. Przez wiele lat była to jednak sekularyzacja sterowana w formie programowej i siłą wprowadzanej ateizacji społeczeństwa, w większości katolickiego. Dokonywała się ona na wielu płaszczyznach poczynając od przedszkola i szkoły, zaś na domach starców i szpitalach kończąc. Mimo wielkiego wysiłku działania te nie przyniosły większych sukcesów. Były bowiem przez większość społeczeństwa zawsze kojarzone z komunistycznym totalitaryzmem.

W połowie lat siedemdziesiątych rządząca partia przeszła do nowego etapu owej zaprogramowanej sekularyzacji, umożliwiając przez cały zespół działań i inicjatyw dojrzewanie w społeczeństwie polskim pluralizmu kulturowego. Z braku możliwości tworzenia organizacji nie miał on jeszcze zewnętrznych struktur i w związku z tym funkcjonował głównie w świadomości ludzkiej. Rozumowanie władzy było proste. Chodziło o wprowadzenie alternatywnych propozycji w stosunku do wówczas jedynej, kościelnej propozycji życia duchowo-kulturowego. W tej dziedzinie władza odniosła pewne sukcesy wykorzystując wspomnianą wcześniej ignorancję religijną. Argumentacja i sposób przeprowadzenia tejsz ateizacji były bardziej subtelne i wyrafinowane, wolne od wcześniejszego prymitywizmu propagandowego.

Kolejnym etapem postępującej sekularyzacji, tym razem już spontanicznej, okazał się tzw. pluralizm społeczno-kulturowy, który w oficjalnym życiu publicznym zaczął się rozwijać w okresie szesnastu miesięcy pierwszego etapu działalności związku zawodowego, a faktycznie ruchu społecznego „Solidarność” (1980–81). Obecny wcześniej pluralizm kulturowy zyskał teraz możliwość zewnętrznego zaistnienia przez stworzenie struktur. Zjawisko to, choć wtedy obecne w sposób dość ograniczony i w krótkim czasie, było zwiastunem zupełnie nie znanej dotąd polskiemu Kościołowi konkurencji w dziedzinie światopoglądowej. Kościół po raz pierwszy przestawał być jedyną alternatywą dla komunistycznego totalitaryzmu. Z Kościoła odpłynęła wtedy pewna część ludzi, którzy znaleźli możliwość realizacji swych postaw poza kościelnym parasolem.

Ta właśnie spontaniczna sekularyzacja, związana m.in. z pluralizmem społeczno-kulturowym rozumianym jako konkurencja na płaszczyźnie światopoglądowej, jest i będzie z każdym dniem coraz większym problemem Kościoła w Polsce, skoro kraj ten obrał jako przykład swego przyszłego rozwoju model zachodniej demokracji i gospodarkę rynkową.

Odnosi się wrażenie, jakoby pośród pewnej grupy przedstawicieli polskiej hierarchii kościelnej i osób odpowiedzialnych za programowanie duszpasterstwa istniała spora niefrasobliwość w tym względzie, płynąca w dużej mierze z ciągle obecnego triumfalizmu i nieustannie powracającej pokusy kształtowania ludzkich relacji wewnątrz kościelnej wspólnoty na sposób feudalny. Mało kto zauważa ten problem i pragnie wyjść naprzeciw nadchodzącym trudnościom. A przecież dla częściowego przynajmniej zapobieżenia skutkom owego procesu można by skorzystać z doświadczeń Kościołów lokalnych na Zachodzie, które już przeżywały podobne problemy. Widział je jako obecne w polskim Kościele papież Jan Paweł II już w 1979 r. dając temu wyraz w licznych przemówieniach podczas swej pierw-

szej wizyty w Polsce. I zapewne musi zdumiewać fakt, że wyraźnie sformułowane przez niego wezwanie do ponownej ewangelizacji Polski wypowiedziane w Warszawie w 1987 r. po dziś dzień nie znalazło zdecydowanej odpowiedzi w programach duszpasterskich.

Tymczasem w polskiej sytuacji przeciwdziałanie procesowi sekularyzacji – jak się wydaje – powinno dokonywać się w pierwszej kolejności:

- przez pogłębienie świadomości religijnej wiernych (tzw. socjalizacja permanentna) najpierw w rodzinie, która w Polsce ciągle jeszcze spełnia swą podstawową rolę, a następnie w ramach działalności małych grup i wspólnot religijnych oraz ruchów i tzw. duszpasterstw środowiskowych przy równoczesnym doskonaleniu, głównie jakości, stale ważnego i żywego duszpasterstwa masowego;

- przez podkreślanie priorytetu wartości moralnych i istotnej roli sumienia ukształtowanego na podstawie obiektywnych norm moralnych oraz zapobieganie subiektywizmowi religijnemu;

- przez nową formację kapłanów, którzy muszą stać się bardziej duchownymi, ludźmi posiadającymi głębokie, osobiste doświadczenie religijne. Wiąże się to z odejściem od modelu księdza–gospodarza kościelnej infrastruktury, który całkowicie pochłonięty działalnością gospodarczo-administracyjną duchowo ubożeje stając się urzędnikiem kościelnym;

- przez większe zaangażowanie laikatu, który ciągle pozostaje biernym uczestnikiem życia kościelno-religijnego. Pozwoli to kapłanom z jednej strony uwolnić się od przytłaczającego balastu spraw administracyjno-gospodarczych na rzecz istotnej, religijno-duchowej działalności, a z drugiej strony obudzi większą odpowiedzialność laikatu za Kościół;

- przez systematyczne uwalnianie się Kościoła od działalności zastępczej i wyraźne koncentrowanie się na podstawowej działalności religijnej, która nie będzie

izolowała człowieka od życia, ale dawała mu religijno-moralne, a nie tylko humanistyczne podstawy pełniejszej aktywności i zaangażowania na rzecz innych ludzi.

L'Eglise en Pologne aujourd'hui

En analysant la situation socio-politique en Pologne des dernières décennies, l'auteur en vient à conclure que, longtemps astreinte au rôle de défenseur des droits civiques élémentaires, l'Eglise a quelque peu négligé d'œuvrer pour l'approfondissement de la conscience religieuse de ses membres. Le processus de démocratisation en cours dispense l'Eglise d'aujourd'hui de ce rôle adventice, mais par l'ouverture de possibi-

lités nouvelles d'action, engendre la tentation d'une intervention directe dans la vie politique et sociale. Un autre facteur qui place l'Eglise devant des défis nouveaux, c'est le phénomène de la sécularisation spontanée, effet du pluralisme socio-culturel. Ce phénomène relâche les liens de gens avec l'Eglise et entraîne l'indifférence religieuse et le relativisme moral.

ks. Alfons Skowronek

Ćwierćwiecze soborowego Dekretu o ekumenizmie*

Karl Rahner, myśliciel bez którego panorama współczesnej teologii w dużym stopniu byłaby pozbawiona jednego swego wymiaru – wymiaru głębi, w jednym ze swych przemówień w kuliach auli soborowej mówił przed 25 laty o II Soborze Watykańskim jako o początku samego początku. Edmund Schlink, teolog ewangelicki i oficjalny obserwator Soboru, który prześledził wszystkie 4 jego sesje, mówił podobnie: Kościół katolicki stoi dopiero u początku ekumenicznego zrywu; mamy do czynienia z wybuchem ognia, który już więcej nie wygaśnie. Obaj wielcy świadkowie soborowego wydarzenia już nie żyją.

Z istotą każdego początku wiąże się ta szczególna dynamika, że rychło przestaje być on początkiem. Po 25 latach od powstania soborowego Dekretu o ekumenizmie (DE) (ogłoszonego 21 XI 1964 r.) wolno zatem artykułować pytania: Co z tego początku się ostało? Jakie przyniósł rezultaty? A przede wszystkim: W jakim stopniu Vaticanum II, Sobór w swych założeniach i treści na wskroś ekumeniczny, zmienił sposób myślenia przede wszystkim chrześcijan-katolików? Pytanie uboczne mogłoby brzmieć: Czy zainspirował także braci z innych Kościołów?

Magna Charta ekumenizmu dokumentem nieznanym

Rozmowy z katolikami o ekumenizmie bywają deprimujące. Zdarza się, że proszony o wykład na te tematy, z góry jestem uprzedzany (najczęściej przez księży!): *Tylko proszę mówić przystępnie, bo moi ludzie o ekumenizmie nie wiedzą nic.* O Wielkiej Karcie eku-

menii, soborowym Dekrecie o ekumenizmie, nie słyszeli nic. Zaczynam wtedy od prostego stwierdzenia, że jedność Kościoła stanowi centrum wiary chrześcijan, którzy co niedzielę we wszystkich świątyniach chrześcijańskich jednogłośnie wyznają w wielkim Credo: *Wierzę w JEDEN, święty, powszechny i apostołski Kościół*. Zauważyć należy, że prawdę w *Kościół*, z wyakcentowaniem na pierwszym miejscu jego jedności, wyznajemy bezpośrednio po artykule wiary: *Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela*. Chrześcijanie obojętni na jedność Kościoła! – iście osobliwy to kształt wiary „chrześcijańskiej“.

Dekretem o ekumenizmie Kościół katolicki włączył się oficjalnie w ruch ekumeniczny, w stosunku do którego bardzo długo zachowywał daleko posuniętą powściągliwość; „niechęć“ byłaby tu właściwym słowem. Oto stacje biernego wyczekiwania, a nawet wyraźnie odpornej postawy wobec ruchu ekumenicznego zrodzonego i rozwijającego się poza Kościołem katolickim. Chyba najbardziej ekumenicznie otwarte było jeszcze nastawienie papieża Leona XIII, który wykonywał pewne gesty, szczególnie w stosunku do Kościołów wschodnich. Ale potem porażki następowały jedna po drugiej. Encyklika Piusa XI „*Mortalium animos*“ (1928), negatywnie kwalifikująca ten ruch jako *panchrystianizm*: Kościół katolicki nigdy nie może zezwolić katolikom na udział w konferencjach organizowanych przez tych panchrześcijan; nie ma innej drogi do jedności, jak powrót do Kościoła katolickiego. Nathan Söderblom, luterski arcybiskup Uppsali (zm. 1931), mówi w tym kontekście o karykaturze – po tej encyklice byłoby dziecinadą i głupotą żywienie nadziei na jakiegokolwiek zjednoczenie. Rzym konsekwentnie zakazywał katolikom udziału w wielkich konferencjach Ekumenicznej Rady Kościołów (ERK) w Amsterdamie (1948), w Evans-

* Poszerzony tekst odczytu wygłoszonego podczas VI Sesji Ekumenicznej „W poszukiwaniu jedności wiary i nadziei“, zorganizowanej przez katolików i ewangelików w Ustroniu Śl. 19 V 1990.

ton (1954). W Instrukcji Piusa XII „Ecclesia Catholica” (1950) dokonuje się już pewien przełom w postawie Kościoła katolickiego w stosunku do ruchu ekumenicznego. Przeważa wprawdzie jeszcze ton napomnienia i ostrzeżenia, ale już zostaje tutaj uznane działanie Ducha Świętego w protestanckim ruchu ekumenicznym. Po raz pierwszy jest mowa o wzajemnych kontaktach i dialogu, w których partnerzy katoliccy i niekatoliccy mają występować jako sobie równi (*par cum pari*) i wyjaśniać swe stanowiska. Wszystko to oczywiście musi się dzieć pod nadzorem biskupów względnie Stolicy Apostolskiej. Pobudzenie ruchu ekumenicznego jest jednak po raz pierwszy widoczne i zalecane jako zadanie całości Kościoła. Ekumenizm odąd nie jest już sprawą chrześcijan szczególnie tą problematyką zainteresowanych i aktywnych; ekumenizm ma się stać węzłowym problemem Kościoła. Dekret o ekumenizmie w sposób definitywny zamyka trwający przez wiele stuleci w Kościele okres kontrreformacji.

Główne elementy soborowego przełomu

Epokowe znaczenie Dekretu o ekumenizmie

I oto na II Soborze Watykańskim pada sformułowanie nieomal zapierające oddech, że to *pod tchnieniem łaski Ducha Świętego wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan* (DE 1). Istna promocja! Ruch wśród braci rozłączonych, od którego przez tyle lat odżegnywano się, zostaje nazwany dziełem zainspirowanym przez Ducha Świętego! Nasi bracia z innych Kościołów oniemieli z wrażenia. Po złapaniu pierwszego oddechu jęli nieco ubolewać. Szkoda – mówili – że Dekret w tym miejscu nie wymienił wprost Ekumenicznej Rady Kościołów, w której cała ta kosmogonia ruchu ekumenicznego zaczęła rozwijać się z inspiracji Ducha Świętego, zwłaszcza że następujące słowa Dekretu wydają się czymś

więcej niż tylko aluzją do podstawowej formuły ERK z Amsterdamu (1948) i New Delhi (1961) podpisywanej przez wszystkie Kościoły członkowskie: *W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynejo, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą* (DE 1). Naszym braciom można powiedzieć chyba tylko tyle, iż wymienianie konkretnych instytucji nie leży w stylu oficjalnych dokumentów Kościoła. Niemniej ową wielką opasującą świat organizację Sobór z całą pewnością miał na myśli. Na poparcie tego twierdzenia dałoby się przytoczyć mnóstwo głosów z auli soborowej podnoszących treściową tożsamość formuły Watykanu i Amsterdamu.

Po stronie ewangelickiej zaczęto dostrzegać fakt, że wyeksponowane w DE zwrócenie się Kościołów ku sobie jest w historii Kościoła XX w. najbardziej uderzającym wydarzeniem¹. Katolicy natomiast akcentowali fakt, że w bloku szesnastu promulgowanych przez Sobór Konstytucji, Dekretów i Deklaracji Dekret o ekumenizmie jest dokumentem najbardziej udanym, jednolitym, przejrzystym i wewnętrznie zwartym: bez komentarza może go czytać nie wdrożony w ekumenię laik. Dodajmy, że po dzień dzisiejszy dokumentem o podobnym znaczeniu nie mogą poszczycić się ani chrześcijanie Kościołów prawosławnych, ani Światowej Federacji Luterskiej czy Aliansu Kościołów Reformowanych, również Ekumeniczna Rada Kościołów takiej karty ekumenizmu nie opracowała.

Uniwersalne otwarcie się na inne Kościoły

Uderzający jest fragment krótkiego wstępu do DE, w którym trzykrotnie powtarza się zwrot o *przywróceniu jedności* między wszystkimi chrześcijanami i wśród wszystkich uczniów Chrystusa. Nie mówi się tutaj o zaprowadzeniu, stworzeniu czy ukonstytuowaniu jedności w łonie rozdartego chrześcijaństwa, lecz o *wzmo-*

¹ Por. w: *Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 1965*, Stuttgart 1965, s. 860 nn.

zeniu wysiłków dla przywrócenia jedności. Innymi słowy wedle ujęcia katolickiego jedność utracona nie istnieje, stoimy tylko w obliczu jedności złamanej poprzez odcięcie względnie odcinanie się od jednego istniejącego Kościoła. Czy nie mamy tu aby do czynienia z przejęciem stanowiska, a przynajmniej z przyznaniem przez Sobór racji Yves Congarowi, który u jego progu pisał: *Jedność nigdy nie została utracona. Kościoła jednego nie należy oczekiwać ze strony ponownego zjednoczenia albo nowej syntezy części, jakie obecnie istniałyby jeszcze rozproszone w różnych chrześcijańskich rozczłonkowaniach*²⁹? Tu tkwi pewnie źródło wyżej zasygnalizowanej a trwającej po Vaticanum II nieomal alergii Rzymu wobec protestanckiego ruchu ekumenicznego, który niejako unosił się ponad instytucją Kościoła ustanowionego przez Chrystusa, pojmując Kościół jako niewidzialną *wspólnotę świętych (communio sanctorum)*, przy czym Chrystus jest i działa raczej w niebie niż w ciele swojego ziemskiego Kościoła. Myśl wstępu o powszechnym przywróceniu jedności DE podejmuje również w zakończeniu: *Sobór wyraża naglące życzenie (...) pojednania wszystkich chrześcijan w jedności jednego i jedynego Kościoła Chrystusowego* (nr 24). A zatem od początku do końca perspektywa jedności jest wszechobejmująca: ramy dla ekumenicznego zrywu tworzy ni mniej, ni więcej tylko całość chrześcijaństwa. Panorama dążeń do jedności ujawnia pełnię swego uniwersalizmu, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że II Sobór Watykański otworzył się szeroko także na dialog z religiami niechrześcijańskimi i nawet niewierzącymi, o czym traktują inne dokumenty soborowe.

Grunt pod bezprecedensowe w historii Kościoła katolickiego przełamanie wszelkich granic ku całości chrześcijaństwa, a nawet całej ludzkości, przygotowało słynne sformułowanie konstytucji o Kościele. Stwierdza się tam, z równie nienotowaną otwartością ekumeniczną, że *Kościół Chrystusowy (...) ustanowiony i organizo-*

wany na tym świecie jako społeczność, TRWA w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (KK 8). Wystarczy przypomnieć powszechnie znany fakt, że po długich debatach ojcowie soborowi wprowadzili znamienne słowo „trwa“ w miejsce proponowanego w schemacie słowa „jest“, które Kościół Chrystusowy utożsamiało ekskluzywnie z Kościołem rzymskokatolickim. Ta zmiana akcentu wywołała wtedy wśród niekatolickich obserwatorów Soboru ogromne poruszenie i satysfakcję. Został tu bowiem zaznaczony zasadniczy odwrót od dotychczasowego rzymskokatolickiego ekskluzywizmu z równoczesnym otwarciem się na inne możliwe formy urzeczywistniania się Kościoła Chrystusowego. Odtąd o Kościele należy mówić w sensie analogicznym. Sobór posunął się jeszcze dalej, gdy wspaniałomyślnie wygłosił zdanie, że *i poza jego [Kościola] organizmem znajduje się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy* (tamże).

DE wymienia wiele owych elementów o fundamentalnym znaczeniu dla naszej wspólnej wiary, przede wszystkim *rozmiłowania w Piśmie Świętym oraz cześć czy prawie kult dla niego* wśród naszych braci ewangelików; łączy się z tym uznawanie Biblii za normę wiary i życia etycznego chrześcijan; wiąże nas wiara w Boga, Ojca wszechmogącego, w Chrystusa, Syna Bożego i Odkupiciela, więź z Duchem Świętym, który w darach i łaskach sprawia swe wielkie dzieła także wśród naszych braci z innych Kościołów; chrzest to ogniwo łączące z Chrystusem i kamień węgielny jedności Kościołów oraz podstawa przyjmowania innych sakramentów, których DE szczegółowo nie wylicza; wreszcie – wspólnota modlitwy (por. nry 3 i 21).

To nowe spojrzenie na nie-rzymskokatolickie Kościoły i wspólnoty kościelne prowadzi do wygłoszenia zdania wręcz rewolucyjnego: *Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia*

² *Ökumenische Bewegung*, LfThK VII, 1962, s. 1133.

(DE 3). Czy w tym kontekście można jeszcze mówić o Kościołach heretyckich i schizmatycznych? Vaticanum II jest słupem granicznym: o ile dotąd z reguły i prawie wyłącznie mówiono o tym, co katolików dzieli od braci rozłączonych, o tyle obecnie bez reszty dominuje tendencja do uwypuklania niezliczonych właściwości wspólnych i łączących. Są to na wskroś nowe tony, które przyczyniły się do wytworzenia między Kościołami klimatu otwarcia się na siebie.

Wielce znamienny jest tytuł III rozdziału DE: „Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej“. Do tej pory chrześcijan-niekatolików nie określano słowem „Kościół“; były to raczej zrzeszenia, denominacje, stowarzyszenia, a jeżeli już Kościoły, wtedy oczywiście tylko heretyckie. Osobną wymowę ma mówienie o nich jako o wspólnotach kościelnych; katolicy razem z nimi tworzą wspólnotę o wyraźnych zrębach.

Akcenty samokrytyczne

Przełamaniu własnych granic i barier odpowiada w DE krytyczna refleksja nad własną rolą w rozpisanej na wiele głosów ekumenicznej partyturze. W nawiązaniu do fatalnej historii rozłamów w chrześcijaństwie Sobór bez ogródek mówi, że wtedy *niemałe Społeczności odłączyły się od pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, często nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony* (DE 3). Co więcej, te rozszczepienia obarczyły ciężką hipoteką status samego Kościoła katolickiego, któremu zaistniała nieszczęsna sytuacja *utrudnia w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolicyzmu pod każdym względem* (DE 4). To z ubolewaniem wypowiedziane zdanie wyraża jakże prosty fakt, że i nasza „pełnia katolicyzmu“, do której my katolicy tak chętnie się odwołujemy, w obliczu istniejących rozłamów stanowi zadanie niezwykle trudne do wykonania i zaimplementowania. Pozytywnie rzecz ujmując należy powiedzieć, że właśnie w dążeniu do pełnej realizacji swej katolicyzmu Kościół rzymsko-

katolicki wprost jest zdany na zacieśnianie wspólnoty z innymi Kościołami.

DE mówi nawet o *grzechach przeciwko jedności* i integruje swój wykład z piątą prośbą Modlitwy Pańskiej: *Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom* (nr 7). Tych słów nasi bracia z innych Kościołów wysłuchali z największą uwagą i respektem, zwłaszcza gdy i dzisiaj jeszcze w uszach wielu z nich brzmi katolickie zawołanie o *Kościele, poza którym nie ma zbawienia*. Teza ta, przez II Sobór Watykański zasadniczo skorygowana, orzeka tylko tyle: Kościołowi rzymskiemu została wprawdzie powierzona cała pełnia katolicyzmu, lecz bez gwarancji co do sposobu, w jaki Kościół ten będzie realizował powierzone sobie dziedzictwo. Nie ulega wątpliwości, że Kościół nie zawsze wywiązywał się i wywiązuje z tego zadania w sposób optymalny. Czyż Duch Święty musiałby wtedy posługiwać się innymi Kościołami jako „środkami zbawienia”? Złotą regułą rządzącą naszym dialogiem ekumenicznym winno być to, co sugeruje soborowa Deklaracja o wolności religijnej: do prawdy należy docierać wspólnotowo, *to znaczy przez wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy* (DWR 3)³.

Z tą reorientacją koresponduje oświadczenie Soboru, że *do wskrzeszenia i zachowania spójni i jedności nie trzeba „nakładać żadnego ciężaru nad to, co jest konieczne”* (Dz 15,28) (DE 18). Rozróżnienie między tym, co konieczne a tym, co należy do dziedziny swobodnego rozeznania, to temat, który przewija się w wykładzie DE (por. nry 4 i 11). Chodzi tu o zastosowanie starej i sprawdzonej w praktyce zasady Augustyńskiej: W sprawach koniecznych jedność, w wątpliwych wolność, na-
de wszystko zaś miłość.

³ Por. W. Beinert, *Die alleinseigmachende Kirche*, „Stimmen der Zeit“, 1990, s. 264-278.

Czy nie mamy tu do czynienia z nowym zgoła fenomenem w naszych wzajemnych odniesieniach – z pojawieniem się i rozwojem innej kultury w prowadzeniu z sobą sporów? Nasza wspólna wiara darzy nas siłą do wzajemnego zaakceptowania się, przyznania się do własnych błędów, do wyzwolenia się spod presji strachu i anulowania uprzedzeń⁴.

Nawrót do fundamentów wiary

Bracia z Kościołów niekatolickich, szczególnie chrześcijanie-ewangelicy, z radością odnotowują fakt, że w swych wywodach Sobór nie podąża za argumentacją eklezjologiczną, a już w ogóle nie ucieka się do terminologii z zakresu prawa kościelnego, lecz całą siłę dowodową czerpie z samych podstaw i źródeł wiary chrześcijańskiej. Już w drugim zdaniu DE pada stwierdzenie, że *przecież Chrystus Pan założył jeden jedyny Kościół*. I właśnie z tego powodu rozłam w chrześcijaństwie *jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorzeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu* (DE 1). Ta chrystologiczna diagnoza i kwalifikacja rozszczepień w Kościele winna głęboko wryć się w świadomość Kościołów wyrosłych z Reformacji. Wielka *zasada jedności Kościoła* w DE znajduje swe uzasadnienie trynitarnie, co ma ogromne znaczenie dla całej sieci organizacyjnej Kościoła: żadne struktury Kościoła nie są pozostawione triumfalistycznemu samostanowieniu czy prywatnemu rozmiłowaniu się w sprawowaniu rządów hierarchicznych; w tej teologicznej wizji urzędy w Kościele jawią się raczej w swej funkcji posługiwania jako narzędzia Boga Trójjedynego. *Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jedności [Kościoła] jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób* (DE 2). H.-G. Link, teolog protestancki, mówi z godną odnotowania wielkodusznością: *Z tego trynitarne go zakotwiczenia Kościoła we wspólnotcie Bożej (...) Kościoły Reformacji mogą się tylko uczyć*⁵.

Niezmiernie interesujący jest fakt, iż akapit szczegółowo traktujący o praktycznej współpracy chrześcijan zaczyna się od wyakcentowania wspólnego wyznania i świadectwa chrześcijan: *W obliczu wszystkich narodów niech wszyscy chrześcijanie wyznają wiarę w Jednego i troistego Boga, we Wcielonego Syna Bożego, naszego Pana i Zbawiciela, a wspólnym wysiłkiem we wzajemnym szacunku niech dają świadectwo naszej nadziei, która nie zawodzi* (DE 12). Na gruncie tak wyłożonych a wspólnych podstaw naszej wiary zespołowe działanie chrześcijan zyska wysoką jakość przekonującej ekspresji wiary i składania o niej świadectwa; zostaje zarazem ustrzeżone przed popadnięciem w powierzchowną kooperację lub zejściem na niziny płytkiej aktywizacji politycznej.

Kroki ku realizacji praktycznej

Drugi rozdział DE, „Wprowadzenie ekumenizmu w życie”, spotkał się z największym oddźwiękiem i przyjęciem ze strony niekatolickiej. Zawarte tam inspiracje i konkretyzacje po dziś dzień nie straciły nic ze swej palącej aktualności. Należy to podkreślić z tym większym naciskiem, że konkretne wskazania, jako związane z bieżącą chwilą, często mają żywot raczej krótki. Tymczasem wymowa DE i po 25 latach zachowuje swoistą świeżość porannej rosy. Jeżeli *o odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół* (DE 5) i jeżeli Sobór mówi o powołaniu całego Kościoła Chrystusowego do *nieustannej reformacji*⁶, wówczas przejmuje nader wyraźnie żądania i wołanie Reformacji o odnowę Kościoła w głowie i w członkach (*ecclesia semper reformanda*). DE artykułuje to w sposób niedwuznaczny: tej właśnie

⁴ Por. H.J. Spital, *Christen vor der Welt*, „Wort und Antwort“, 1990, H. 1, s. 5.

⁵ H.-G. Link, *Und sie bewegt sich doch...*, „IEF-Rundbrief“, 1990, nr 30, s. 9.

⁶ Polski przekład nie ma odwagi dosłownego tłumaczenia łacińskiego: „perennis reformatio” i oddaje je przez odarte z historycznego kontekstu i kolorytu: „nieustanna reforma”.

reformy Kościoła, rozpatrywany jako ziemski i ludzka instytucja, wciąż potrzebuje (nr 6).

Ekumenizm DUCHOWY, znajdujący najgłębszy wyraz we wspólnej modlitwie, zostaje uznany za *duszę całego ruchu ekumenicznego*. TEOLOGICZNE rozmowy mają się toczyć na płaszczyźnie, gdzie każdy z partnerów będzie występował *jako równy wśród równych (par cum pari)* (DE 9). Dopomagać będzie w tym świadomość – artykułowana w dokumentach Kościoła katolickiego pewnie po raz pierwszy – że w obrębie nauczania katolickiego istnieje pewien porządek lub hierarchia prawd (*hierarchia veritatum*) w zależności od ich powiązania z *zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej* (DE 11). W rachubę nie wchodzi zatem już żadne maksymalistycznie pojmowane żądania ilościowe, liczy się li tylko porozumienie w kwestii tego co „konieczne”.

Zamykając rozdział II Dekret prezentuje ramowy katalog spraw odnoszących się do PRAKTYCZNEGO współdziałania chrześcijan, którego szerokie spektrum – bacząc na priorytety tych wspólnych akcji – zostaje osadzone w silnym zakorzenieniu wszelkiej inicjatywy w ekumenizmie duchowym i w teologicznej refleksji nad każdym zespolonym przedsięwzięciem praktycznym; bez tych antecedensów praktyczne współdziałanie na dłuższą metę nie może przynieść udanych rezultatów. Tylko w łącznym potraktowaniu ekumenizmu duchowego, teologicznego i praktycznego wszyscy wierzący w *Chrystusa łatwo mogą się nauczyć, jak można nawzajem lepiej się poznać i wyżej cenić oraz utorować drogę do jedności chrześcijan* (DE 12). Oto lista zadań dla połączonych wysiłków chrześcijan: współpraca na rzecz pokoju, przeszczepianie norm Ewangelii do życia społecznego, zainspirowane duchem chrześcijańskim budzenie inicjatyw naukowych i w dziedzinie sztuki, przeciwdziałanie takim niedomogom naszego wieku, *jak głód i klęski, analfabetyzm i nędza, brak mieszkań i nierówny podział dóbr* (tamże). Są to postulaty dotyczące

głównie krajów Trzeciego Świata, jednak ich palącej aktualności w naszej rzeczywistości europejskiej trudno i dzisiaj zaprzeczyć.

Nawrócenie – węzłowy problem prawdziwego ekumenizmu

Pod koniec tej części naszych rozważań wypadło dotknąć zagadnień w ekumenizmie najważniejszych i podstawowych. Ich punktem newralgicznym jest ewangeliczna problematyka nawrócenia. DE mówi dobitnie: *Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany* (nr 7), a następnie: *To nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego* (nr 8).

Do radykalnego nawrócenia DE wzywa naturalnie katolików; do nich bowiem, a nie do chrześcijan z innych Kościołów, kieruje się w całości swych wywodów. W niektórych wąskich kręgach „obozu“ braci odłączonych zapanowała pewna nie ukrywana satysfakcja. Można było słyszeć głosy: Sobór przemówił, a jeszcze więcej „przymówił“ swoim katolikom! Ten rodzaj ukontentowania byłby jednak zupełnie nie na miejscu, nie mówiąc o tym, iż jest z gruntu nieewangeliczny. Nie sposób nie przytoczyć w tym miejscu mocnych słów znakomitego teologa luterskiego, J. Moltmanna: *Ekumenia powstaje tylko tam (...) gdzie sami siebie odnajdujemy pod krzyżem Chrystusa i pod Jego krzyżem odkrywamy siebie wzajemnie jako braci i siostry, jako głodni we wspólnym ubóstwie (Rz 3,23), jako więźniowie tego samego grzechu. Pod Jego krzyżem wszyscy stoimy z pustymi rękoma. Nie mamy nic do zaoferowania, jak tylko ciężar winy i pustkę naszych serc. Pod krzyżem nie liczy się protestantów, katolików i prawosławnych. Tam usprawiedliwienia dostępują bezbożni, wrogowie pojednania, więźniowie wyzwolenia, ubodzy zostają ubogaceni, a smutni napelnieni nadzieją. I dlatego pod krzyżem od-*

*krywamy siebie jako dzieci tej samej wolności Chrystusa i jako przyjaciele w tej samej wspólnotcie Ducha*⁷.

W wejściu chrześcijan na drogę pokuty i nawrócenia postulowanym przez Vaticanum II E. Schlink, wspomniany już wyżej trzeźwy i zdyscyplinowany teolog ewangelicki, widzi kopernikański przewrót w spojrzeniu na chrześcijaństwo i zwracając się do swoich wyznawców mówi: *Jeżeli najpierw zbadamy siebie samych, a potem dopiero odłączone od nas części chrześcijaństwa, gdy zbadamy siebie pod kątem gotowości do pokuty, a drugich w nadziei na odkrycie działającej tam łaski, i jeżeli jedno i drugie uczynimy kierując się miernikiem apostołskim, wówczas oznacza to głęboko sięgającą zmianę w potocznym sposobie wzajemnego patrzenia na siebie*⁸. Na tym polega ów kopernikański przewrót: katolicy muszą wyzbyć się wyobrażenia – o ile takie jeszcze gdzieś funkcjonuje – jakoby inne Wspólnoty Kościołów miały obracać się ruchem satelitarnym wokół Kościoła rzymskokatolickiego; przeciwnie, musimy sobie przyswoić głębokie przekonanie wiary, że my sami, razem z innymi Kościołami, poruszamy się jak planety wokół Jezusa Chrystusa jako słońca⁹. W sposób niezrównany i z właściwym sobie radykalizmem dał temu wyraz Karl Barth, pewnie największy wśród teologów ewangelickich naszego wieku, oświadczając: *„Konwersje” od nas do Kościoła rzymskokatolickiego lub odwrotnie: stamtąd do jednego z naszych Kościołów, jako takie nie mają sensu (peccatur intra muros et extra!). Tylko tam mogą mieć sens, gdzie zgodnie z sumieniem stanowią nieodzowną postać „konwersji” – nie do innego Kościoła, lecz do Jezusa Chrystusa, Pana jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła*¹⁰.

Hasło „nawrócenie”, podstawowa kategoria orędzia biblijnego, do czasu II Soboru Watykańskiego było rozumiane przez katolików przede wszystkim jako wejście i przejście do Kościoła katolickiego; teraz stało się jasne, że jest to zadanie chrześcijanina, katolika, a także całego Kościoła katolickiego. Aż po Vaticanum II

katolicki sposób mówienia opiewał: winę za rozłamy i podziały chrześcijaństwa ponoszą ci drudzy, to oni porozrywali wszystkie więzi wspólnoty. Po stronie katolickiej wytłumionym głosem mówiono najwyżej o defektach lub godnych ubolewania niedomaganiach; wina mogła być stwierdzana wyłącznie odnośnie do reformatorów. Na II Soborze Watykańskim Kościół katolicki oficjalnie sam przyznaje się do współwiny za powstałe rozszczępienia.

Kategoria nawrócenia jest oczywiście pojęciem wypełnionym nieprzebraną dynamiką treściową. Oto niektóre z elementów składowych tego terminu: samożarcie, uznanie i wyznanie własnego grzechu, szczególnie grzechu przeciwko jedności, skoncentrowanie refleksji na wartościach wspólnych z innymi Kościołami, studium teologii i życia bratnich Kościołów. Osobnym „podzespołem” nadrzędnej kategorii nawrócenia jest wierność, czyli czystość życia zgodnie z Ewangelią, cierpliwe posługiwanie, braterska dobroć serca, umiłowanie prawdy, pokora. Z nawróceniem integralnie wiąże się zdecydowana woła reform: wszystko, co w Kościele pochodzi z ustanowienia ludzkiego (a jest tego olbrzymia przewaga w zestawieniu z niezbywalnym ustanowieniem Bożym!), podlega trwałym i głęboko sięgającym reformom; dotyczy to także sposobu przekazywania nauczania kościelnego, które musi demonstrować bariery językowe blokujące dostęp do Kościołów oddzielonych; do kręgu tych zadań należy także zwracanie uwagi na wspomnianą już *hierarchię prawd*. A z wszystkimi tymi postulatami łączy się nierozdzielnie obowiązek solidnego rzeczoznawstwa, co pociąga za sobą kształcenie duchownych w zagadnieniach teologii ekumenicznej, stymulowanie spotkań interkonfesyjnych i dyskusji, intensywną współpracę przede wszystkim w

⁷ *Neuer Lebensstil*, München 1977, s. 99.

⁸ *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, s. 695 n.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ *Ad Limina Apostolorum*, Berlin 1967, s. 17.

dziedzinie problematyki społecznej i wychowawczej. Wszystko to toruje *drogę do jedności chrześcijan* (DE 12)¹¹. Pozostaje to poza tym w pełnej harmonii z wołaniem Marcina Lutra sformułowanym w pierwszej z jego 95 Tez: *Pan nasz Jezus Chrystus, który powiedział: Czyńcie pokutę, chciał, ażeby całe życie chrześcijanina było pokutą.*

Pytania i propozycje po 25 latach

Erupcja dialogów

Dekretem o ekumenizmie z 1964 r. Kościół katolicki szeroko rozwarł bramę datującemu się od 1910 r. ruchowi ekumenicznemu naszego XX w. Śmiało można powiedzieć, że to ostre wejście Rzymu zmieniło cały obraz ekumenii w minionym 25-leciu. Wymieńmy kilka spośród najważniejszych stacji na tej drodze: Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan opublikował w 1967 r. pierwszą, a w 1970 r. drugą część Dyrektorium Ekumenicznego ze skonkretyzowanymi wytycznymi dotyczącymi tworzenia komisji ekumenicznych do międzywyznaniowych dialogów, ze wskazaniami odnoszącymi się do pobudzania świadomości ekumenicznej w kształceniu kadr teologicznych itd. Ponieważ instrukcje te w wielu wypadkach już wyprzedził rozwijający się w ostatnich latach ruch ekumeniczny, w najbliższym czasie oczekuje się z gruntu nowego wydania przez Rzym w dużej części (i na szczęście!) zdezaktualizowanego Dyrektorium.

W bezpośrednim następstwie Soboru obserwujemy istny wybuch dialogów ekumenicznych. Nieomal przez jedną noc Rzym stał się poszukiwanym partnerem dialogów bi- i multilateralnych. Oto ich suche, a budzące zdumienie wyliczenie (podane w nawiasach daty wskazują na wszczęcie dialogów, z których wiele trwa po dziś dzień): z luteranami (1967), z patriarchatem w Moskwie (1967), z metodystami (1967), z reformowanymi (1969), z anglikanami (1970), z luteranami i re-

formowanymi (1971), z Kościołami przedchalcedońskimi (1971), z zielonoświątkowcami (1972), z patriarchatem ekumenicznym Jerozolimy (1972), ze starokatolikami (1972), z Uczniami Chrystusa (Disciples of Christ, 1977), z ewangelikalnymi (1977), z prawosławnymi (1980), z baptystami (1984). Wszystkie te rozmowy wieńczą imponujące wspólne deklaracje sięgające od konwergencji po porozumienia¹². Bez wahania można stwierdzić, iż w zakresie zbliżeń między Kościołami oddzielonymi w ostatnich 30 latach zrobiono więcej niż w ciągu 450 lat od Reformacji Lutra, czy też przez blisko 1000 lat od tzw. schizmy wschodniej. Rzym i Genewa (Ekumeniczna Rada Kościołów) od lat ściśle współpracują ze sobą na kilkunastu różnych płaszczyznach. Jednym z najbardziej radosnych rezultatów dialogów już zakończonych jest słynny Dokument z Limy, nazwany *cudem z Limy*: ponad sto Kościołów zrzeszonych w ERK złożyło swe podpisy pod wspólną deklaracją na temat chrztu, Eucharystii i urzędu w Kościele; uzgodnienie firmował także nie należący do ERK Kościół rzymskokatolicki. Ekumeniczne Centrum w Genewie dwukrotnie już odwiedzili papieże: Paweł VI (1969) i Jan Paweł II (1984); ten ostatni przed kilku laty wstąpił na ambonę kościoła lutereckiego w Rzymie.

Istotnie, wiele kwestii, które jeszcze przed 20 laty byłyby przyjmowane jako sensacje, dziś weszło na dobre do świadomości wiernych. Dla przykładu wskażmy rozbudowujący się w Warszawie z roku na rok wielki Tydzień Modłów o Jedność Chrześcijan, dziś obchodzony praktycznie przez okres blisko czterech tygodni. Podczas nabożeństw w całej pełni funkcjonuje wspólna ambona, dokładniej – międzykościelna wymiana kaznodziejów gościnnie głoszących słowo Boże we wszystkich

¹¹ Por. H. Fries, O.H. Pesch, *Streiten für die eine Kirche*, München 1987, s. 161.

¹² Plon tych dialogów wydano zbiorczo w: H. Meyer, H.J. Urban, L. Vischer (wyd.), *Dokumente wachsender Ubereinstimmung 1931-1982*, Frankfurt a.M.-Paderborn 1983.

bratnich Kościołach. Gdy obserwuje się rzesze katolickich zakonnic wypełniających w tych tygodniach świątynie prawosławne i protestanckie, na myśl cisną się ostre sankcje „starego” kodeksu prawa kanonicznego (z 1918 r.), który ostro zabraniał katolikom czynnego uczestnictwa w nabożeństwie ewangelickim z kazaniem, modlitwą i śpiewem; jeżeli udział w takiej liturgii był nieunikniony, katolik winien był zachować się całkowicie biernie, a więc nie włączać się w żadną wspólną modlitwę lub śpiew. Wszelkie odchylenie od tych norm było traktowane jako zdrada własnej wiary.

Rola Dekretu o ekumenizmie dzisiaj

Z prawdziwym zażenowaniem należy najpierw stwierdzić, że przełomowy dokument z 1964 r. jest dla katolików praktycznie niedostępny. Kilkanaście tysięcy zbiorowego nakładu wszystkich dokumentów soborowych jest podażą, która nie przynosi chwały odnowie soborowej w Polsce. Brak w księgarniach fascykułów w formie kieszonkowej, z oddzielnie drukowanymi konstytucjami, dekretami i deklaracjami zaopatrzonymi w komentarze. Popularne, podręczne i tanie wydania poszczególnych dokumentów winny łatwo utorować sobie dostęp do rąk duszpasterzy, katechetów i szerokich rzesz wiernych. Powstaje pytanie, czy DE w ogóle jest znany ogółowi wiernych (i duszpasterzy!), czy jest czytany i omawiany w grupach katolików i we wspólnych rundach katolicko-ewangelickich? Czy DE w ogóle odgrywa jakąś rolę w polskim duszpasterstwie? Jan Paweł II powiedział Polakom, że ekumenizmowi w pracy duszpasterskiej przysługuje priorytet. W skali makro DE potraktowano oczywiście w całą powagę, o czym świadczą trwające i owocne dialogi. W jednym z kapitalnych dialogów ekumenicznych zainicjowanych przez obecnego papieża, a poświęconych wzajemnym potępieniom w XVI w., pada końcowe zdanie: oba Kościoły, rzymskokatolicki i ewangelicki, w drodze do coraz silniej łączącej je wspólnoty zdecydowanie wyra-

zają swe przekonanie: *To, co nas z sobą łączy, jest mocniejsze od tego, co nas jeszcze dzieli*¹³.

Jak dalece DE jest znany w Kościołach niekatolickich, czy tam przynajmniej słyszano nazwę takiego dokumentu? Trudno o osąd. W panelowej dyskusji przeprowadzonej w ubiegłym roku w Kolonii z okazji jubileuszu 25-lecia DE pewną uwagę zwraca głos teologa ewangelickiego, Petera Beiera, który wśród ewangelickich *grzechów przeciwko jedności* na pierwszym miejscu wymienia fakt, że *żyjemy tak, jakby Dekretu o ekumenizmie w ogóle nie było*¹⁴.

Na zreflektowanie się nigdy nie jest późno. Na wspólnych spotkaniach świeccy i księża, katolicy i bracia z innych Kościołów ramię w ramię mogliby się pochyłać nad (re-)lekturą soborowego manifestu ekumenicznego.

Otwarcie się na inne Kościoły

Podnoszono już wyżej, iż Dekretem o ekumenizmie Kościół katolicki frontem otworzył się na inne Kościoły. Wykonano wiele ważkich kroków ku wzajemnemu poznaniu się i wspólnej odpowiedzialności. Ze strony ewangelickiej nie milkną jednak głosy, że w kwestiach konkretniejszej realizacji owej *braterskiej wspólnoty*, o której tyle mówią ostatni papieże, Rzym operuje raczej ogólnikami.

Chodzi np. o pełne uznanie przez Rzym ekumenicznych nabożeństw słowa Bożego. DE mówi o tym, że jest *pożądane zespolenie katolików z braćmi odłączonymi w modlitwie* (nr 8). Wielkodusznie stwierdza się istnienie w innych Kościołach elementów wspólnej starej liturgii. Rzym trwa jednak na stanowisku, dla katolika zrozumiałym, że ekumeniczne nabożeństwa nie mogą zastąpić niedzielnej i świątecznej mszy św. i zaleca sprawowanie tych nabożeństw w dni powszednie. Tutaj

¹³ K. Lehmann, W. Pannenberg (wyd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Freiburg Br. 1986, s. 196.

¹⁴ Za: H.-G. Link, art. cyt., s. 15.

wolno zapytać, czy nabożeństwa ekumeniczne mimo to nie mogłyby być odprawiane w niedziele i święta. Z powodzeniem mogłyby przecież zająć miejsce tzw. niesporów, które w wyniku swoście przeprowadzonej soborowej reformy liturgicznej w wielu kościołach katolickich przestały po prostu być odprawiane. Sprawę tę mogliby wspólnie przedyskutować katolicy i ewangelicy świeccy i ich duszpasterze, szczególnie tam, gdzie wierni obu Kościołów żyją obok siebie.

Łączy się z tym sprawa niedzielного uczestnictwa w nabożeństwie ewangelickim, który to udział katolikowi nie zalicza się jako spełnienie „obowiązku niedzieli”. Rzecz wyostrza się w przypadku małżeństwa o różnym wyznaniu, kiedy to małżonkowie postanowili uczęszczać do swoich kościołów zamiennie; na partnerze katolickim ciąży wtedy obowiązek udania się w daną niedzielę do kościoła po raz drugi, by uczestniczyć we mszy św. Czy takie „rozwiązanie” nie jest dla strony katolickiej nakładaniem ciężaru ponad siły? A po wtóre: czy należy dziwić się ewangelikom, że czują się głęboko urażeni taką regulacją, skoro deprecjonuje i dezawuuje ona ich niedzielną służbę Bożą? Czy tutaj poruszamy się jeszcze na gruncie intencji wielkiego Dekretu o ekumenizmie? – pytają.

I jeszcze kwestia tzw. interkomunii lub lepiej – wzajemnej gościnności eucharystycznej, której zapewne jeszcze daleko do rozstrzygnięcia. Wydaje się, że rosnące zniecierpliwienie wśród wiernych ustępuje miejsca niepokojącemu zubożeniu i to w tym sensie, że wierni obu Kościołów faktycznie zaczynają przyjmować Eucharystię w świątyni innego wyznania. Na Zachodzie Europy jest to zjawisko już szerzej rozpowszechnione, w naszym kraju daje o sobie znać coraz częściej, dochodziło u nas nawet do intercelebracji. Kto zdobędzie się na to, by tych chrześcijan przywołać do porządku?! A dzieją się u nas wydarzenia jeszcze większe: w czasie katolickiej mszy św. homilie głoszą księża

z Kościołów niekatolickich. Gdy mówię o tym (z ukrywaną wyższością) na Zachodzie, ludzie mi nie wierzą – ani katolicy, ani protestanci – by w Polsce praktykowano to, o czym z kolei tam nikt nie śmiałyby pomyśleć.

Przedyskutowania wymagałaby również sprawa kształtowania katolickich nabożeństw podczas Tygodnia Modłów o Jedność Chrześcijan. Jaki jest sens urządzania mszy św., w czasie której zaproszeni goście nie mogą uczestniczyć w przyjmowaniu Eucharystii? Braciom proszonym z serdeczną gościnnością na Ucztę zabrania się tego, po co właściwie przyszli: spożywania eucharystycznego daru! Spożywają go na ich oczach sami gospodarze.

O większą katolickość Kościoła katolickiego

W dniach od 25 XI do 8 XII 1985 r., w dwudziestolecie Vaticanum II, obradował w Rzymie nadzwyczajny Synod Biskupów poświęcony refleksji nad realizacją postanowień II Soboru Watykańskiego. W końcowej deklaracji biskupi wygłosili zdanie, które można uważać za hasło streszczające założenie całego Soboru: *Centralną i wiodącą ideą soborowych dokumentów jest eklezjologia wspólnoty (Communio)*. Biskupi Niemiec, kraju Reformacji, myśl tę skonkretyzowali wskazując na sytuację, że *ekumenizm wpisał się głęboko i niezniszczalnie (indelebiliter) w świadomość Kościoła. My, biskupi, wyrażamy gorące życzenie, ażeby jeszcze niedoskonała, ale już istniejąca wspólnota z Kościołami niekatolickimi i Wspólnotami z Bożą pomocą stała się pełną wspólnotą*¹⁵. Owo rdzennie katolickie odczucie winno stać się sposobem myślenia całego Kościoła i prowadzić do coraz bardziej uchwytnych znaków rozwijającej się wspólnoty. W polskim dialogu ekumenicznym wyprzedziliśmy dialogi zachodnie w jednym przynajmniej punkcie: ukazując rangę wspólnoty chrztu przeprowadziwszy na temat jego ważności rozmowy z wszystkimi Kościołami

¹⁵ Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert das Geheimnis Christi – zum Heile der Welt, Zeitfragen 35, Köln 1986, s. 21.

zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej; te bilateralne porozumienia zostały podpisane przez poszczególne Kościoły, zaś całość dokumentacji przesłano ich zwierzchnictwom; episkopat katolicki zatwierdził te ugody. Dialogi polskich ekumenistów zaantycypowały zalecenie wielkiego Dokumentu z Limy: *Gdziekolwiek jest to możliwe, Kościoły powinny jasno wyrazić to wzajemne uznanie* (nr 15).

O tych i innych faktach winna informować nasza prasa, przede wszystkim katolicka, w której – trzeba to przyznać z ubolewaniem – ekumenizm jest jakby sprawą tabu. Polscy chrześcijanie nic nie wiedzą o niezwykle silnej aktywności Kościoła rzymskokatolickiego w ERK w Genewie, której to Rady Kościoł ten nie jest członkiem. Są nam pilnie potrzebne widzialne znaki praktycznego wcielania DE w życie. Nie jest pustą mrzonką myśl, ażeby w przyszłości zwierzchnictwa Kościołów wspólnie zabierały głos w ważnych sprawach krajów i nawet całej ludzkości. Próba, choć mało udana, było Światowe Zgromadzenie ERK w Seulu (marzec 1990) poświęcone sprawiedliwości, pokojowi i ocaleniu stworzenia; w przygotowaniu tego zgromadzenia aktywnie uczestniczył Rzym. Czy nie wybija godzina, by w węzłowych sprawach naszej współczesności raz po raz wspólne orędzie do świata kierowali: biskup Rzymu, patriarcha Konstantynopola i sekretarz generalny ERK? Nie kto inny, jak kard. Joseph Ratzinger ujmuje ten postulat w słowa: *Dokładać należałoby wysiłku, ażeby w wielkich moralnych zagadnieniach współczesności składać wspólne świadectwo (...) W świecie wstrząsanym wątpliwościami i lękami winno być składane również wspólne świadectwo w zakresie fundamentów wiary – im szerzej, tym lepiej (...) w każdym razie to co możliwe, powinno się mówić wspólnie*¹⁶.

W kwestii realizacji praktycznej

Tenże kardynał Kurii Rzymskiej stwierdza kilkadziesiąt razy przedtem, iż w danej sytuacji ważne jest wyty-

*czanie realistycznych celów, gdyż w przeciwnym wypadku ekumeniczny entuzjazm mógłby przerodzić się w rezygnację lub nawet w nowe zaciętrzewienie, które winy za fiasko wielkiego celu doszukiwać się będzie zawsze u drugiego*¹⁷. Słowo to otwiera oczy na niebezpieczeństwo zredukowania praktycznej realizacji ekumenizmu do powierzchownych i krótkotrwałych kontaktów. Czy do tej kategorii zbliżeń nie należą, mimo wszelkich radosnych odczuć, z prawdziwym rozmachem organizowane w styczniu w Warszawie Tygodnie Modłów, kiedy to sprawę ekumenii rzeczywiście wiesza się u wielkiego dzwonu, by już nazajutrz pozwolić mu zamilknąć na całą resztę roku? Jak in concreto wygląda śmiało w DE zarysowana wizja wprowadzania w życie ekumenizmu duchowego, teologicznego, społecznego, ekonomicznego i politycznego? Czy na tych obszarach naszego dzisiejszego życia chrześcijanie nie powinni zewrzeć szeregów? Byłaby to wzorcowa wręcz realizacja słynnego *procesu koncyliarnego* głoszonego od Plenarnych Zgromadzeń ERK w Nairobi (1975) po Vancouver (1983) i po skonkretyzowaną próbę jego realizacji w Seulu (1990).

Przykłady licznych konkretyzacji można by wyliczać bez końca: od ekumenii w modlitwie i słowie Bożym (wspólne kręgi biblijne), przez zespolone duszpasterstwo małżeństw różnowyznaniowych, aż po niezliczone aktywności charytatywno-społeczne. Wszystkie możliwe formy zaangażowania ekumenicznego wyrastają przecież i nawiązują do czterech kluczowych haseł Nowego Testamentu, którymi są: liturgia (pojęta jako CZYN) ludu, diakonia – posługiwanie (nie rządzenie), martyria – składanie świadectwa o Chrystusie; wszystko zaś razem prowadzi do koinonia (wspólnoty) i już ją konstituuje.

W obecnej sytuacji najprzedniejsze zadanie stojące

¹⁶ *Luther und die Einheit der Kirchen*, „Internationale katholische Zeitschrift“, 1983, s. 582.

¹⁷ Art. cyt., s. 581.

przed Kościołami jeszcze oddzielonymi, a już pracującymi nad przywróceniem jedności sprowadza się do wrastania w Chrystusa i zrastania się z Nim oraz do modlitwy do Ducha Świętego, by wzbudzał ludzi o uwrażliwionym zmyśle na działanie Chrystusa w innych Kościołach. Z góry wcale nie sposób stwierdzić, w którym to Kościele ów zmysł jest rozwinięty najsilniej i najbardziej dynamicznie.

Interesujące są słowa A. Visser't Hoofta, pierwszego sekretarza generalnego ERK, który swe doświadczenia z Kościołem katolickim oddaje w ten sposób: *Wiele z oczekiwań, jakie początkowo inwestowałem w rozwój ekumeniczny, nie spełniło się; w dziedzinie ekumenicznej mobilizacji Kościoła katolickiego natomiast wydarzyło się więcej, niż śmiałybym kiedykolwiek przypuszczać. Skargi na temat nikłych postępów ruchu ekumenicznego nie należą do rzadkości. Kto jednak ruch ekumeniczny przeżywał w jego początkach albo – jeżeli do tego jest za młody – ma wycucie dla kontekstów historycznych, ten w obliczu tej historii wyburzania dzielących chrześcijaństwo murów powie z Galileuszem: „E pur si muove – A jednak się kręci”¹⁸.*

Zamknijmy te rozważania fragmentem płomiennej modlitwy Karla Rahnera o jedność:

Jedność Kościoła jest naszym zadaniem. I dlatego prosimy: Aby Twój Duch, Panie, zechciał wszystkie Kościoły napęłnić przerażeniem na widok szkód, jakie wszystkie Kościoły (na różne sposoby, ale bez wyjątku) wyrządziły Ciału Twojemu Syna, które jest Kościołem; szkód spowodowanych żądzą władzy, wyniosłością, zakochaniem się we własnej opinii, brakiem miłującej tolerancji, ciasnotą naszego ducha, który nie chce ścierpieć, ażeby jedną prawdę głoszono wieloma językami i na różne sposoby, a kiedy to my, ludzie, zawsze jesteśmy grzesznikami i sadowimy siebie na tronie Twojej prawdy¹⁹.

¹⁸ *Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie*, Stuttgart 1972, s. 409.

¹⁹ *Gebete des Lebens*, Freiburg Br. 1984, s. 200.

Un quart de siècle du décret conciliaire sur l'oecuménisme

Un quart de siècle après la promulgation du Décret sur l'oecuménisme, l'auteur tente de répondre dans quelle mesure le Vatican II – un Concile imprégné de l'oecuménisme – a modifié le mode de penser des catholiques, et s'il a inspiré les frères des autres Eglises chrétiennes. Côté gains, il dénombre: ouverture de l'Eglise catholique sur les autres Eglises, réflexion critique sur son propre rôle dans le dialogue oecuménique, retour aux fondements de la foi. En

même temps, l'auteur met en garde devant ce qui risque de tenir lieu d'un vrai esprit oecuménique: une coopération superficielle et de façade, une sorte de militantisme politique déployé autour de l'oecuménisme qui en dégrade le rang. Il insiste sur la nécessité, très nettement exprimée dans le Décret sur l'oecuménisme, de conversion de tous les chrétiens à Jésus-Christ, comme fondement du vrai oecuménisme.

Stefan Kieniewicz

Kompleks Wallenroda

Na dwa lata przed powstaniem styczniowym kpt. Zygmunt Sierakowski odwiedził w Paryżu Józefa Bohdana Zaleskiego, ostatniego z żyjących poetów Wielkiej Emigracji. Gość był szczególnie: niedawny absolwent Akademii Sztabu Generalnego w Petersburgu, robił właśnie szybką karierę w rosyjskim Ministerstwie Wojny. Został wysłany na zachód jako oficjalny delegat na Międzynarodowy Kongres Statystyczny w Londynie, a była mu też zlecona misja zapoznania się z wojskowym ustawodawstwem karnym głównych mocarstw. Objeżdżał więc Europę w charakterze urzędowym, przyjmowany przez możnych tego świata. Zaprzyjaźnił się z brytyjskim ministrem wojny Sidneyem Herbertem i przekonał go do idei zrezygnowania w wojsku z kary chłosty; widział się z premierem Palmerstonem; był na audiencji u Napoleona III; rozmawiał w Turynie z szefem rządu włoskiego Cavourem, w Berlinie z głośnym później generałem Moltkem. Równocześnie jednak: w Londynie był częstym gościem Hercena, spotkał się tamże z Mazzinim, odwiedził Garibaldiego na wyspie Caprera. Złożył uszanowanie sędziwemu Lelewelowi w Brukseli, w Paryżu zaś konferował z gen. Microstawskim. Ściśle zaufanym przyznawał, że w porozumieniu z rewolucyjnym podziemiem rosyjskim przygotowuje wspólną – polską i rosyjską – walkę zbrojną przeciw caratowi.

Podwójna rola: męża zaufania carskiego aparatu władzy oraz spiskowca przeciw temuż caratowi – nasuwała rodakom wychowanym na romantycznej poezji oczywiste skojarzenia. W dzienniku swym J.B. Zaleski zapisał: [Mówilem z Sierakowskim] *długo i poważnie o sprawach krajowych. Wznowilem zagajony ongi spór z moją żoną o niebezpieczeństwie wallenrodyzmu. Niemal z*

placzem tłumaczył mi się ze swego położenia, pomimo to nie broni się od pokus¹.

W pierwszej połowie XIX w. problem wallenrodyzmu stanąć mógł przed każdym Polakiem służącym w rosyjskiej armii. Młodzież chłopska brana przemocą w rekruty musiała biernie znosić tę klęskę życiową. Młodzież szlachecka, dość licznie na Kresach wschodnich, zgłaszała się ochotniczo na służbę w wojsku carskim, dla kawałka chleba i kariery. Wielu z nich służyło lojalnie, nawet przeciw własnym rodakom. Patriotyczna młodzież tłumaczyła sobie, że w obcym wojsku zdobędzie potrzebną wiedzę militarną, na wypadek walki z zaborcą. Rzadko który z owych Polaków w rosyjskim mundurze mógł zdobyć sobie wpływ na losy rosyjskiej armii w stopniu takim jak Sierakowski².

W rewolucyjnym roku 1848 został oddany w rekruty za próbę nielegalnego przekroczenia granicy. Miał lat 21, a stał już wtedy na czele studenckiego rewolucyjnego kółka w Petersburgu. Spędził 8 lat za Uralem, w żołnierskim szynelu, przierzucany od brzegów Morza Kaspijskiego aż w głąb dzisiejszego Kazachstanu. Dobił się wreszcie oficerskiego stopnia, wrócił do Petersburga, ukończył z odznaczeniem Akademię Sztabu Generalnego, a więc uczelnię, która szkolila przyszłych dowódców armii. Został przydzielony do Ministerstwa Wojny, co było już niemałym wyróżnieniem. W owej niedługej erze „odwilżowych” reform po przegranej kampanii krymskiej przywiązywano w nadnewskiej stolicy dużą wagę do zmodernizowania armii. Sierakowski zaczął lansować w kołach ministerialnych myśl zniesienia w wojsku kar cielesnych. Aż dotąd chłop-poddany, wzięty na lat 20 w rekruty, służył pod grozą kija; za każde wykroczenie groziła mu chłosta, nierzadko śmiertelna. Zapowiadane zniesienie poddaństwa implikowa-

¹ *Korespondencja J.B. Zaleskiego*, t. II, Lwów 1902, s. 57.

² Popularnie ujęte życiorysy: Z. Marciniak, *Zygmunt Sierakowski*, Warszawa 1955; Z. Ćwiek, *Przywódca powstania styczniowego*, Warszawa 1963.

ło także rezygnację z reżimu pałki w wojsku: w imię liberalizmu, ale też w przekonaniu, że liberalizacja ta wyjdzie wojsku na dobre.

Już na zesłaniu Sierakowski rozmyślał nad tym, że w przyszłej walce z caratem należałoby pozyskać sobie właśnie carską armię. Do uniwersyteckiego kolegi, Włodzimierza Spasowicza, pisał, rzecz jasna, w sposób aluzyjny: *My zmartwychwstaniemy! Widzisz, że jednego pragnę, jestem zawsze Wasz brat, ale zmieniły się stanowczo moje pojęcia o wielu rzeczach od 1848 roku (...) My zmartwychwstaniemy razem z wschodnimi braćmi. Falangi podtrzymują Macedonię. Grecy powinni duchem opanować falangi (...) Dlatego, żeby mieć punkt oparcia, muszę być oficerem*³.

Opanowywanie „falangi” rosyjskiej Sierakowski zaczął w Petersburgu, od Akademii Sztabu Generalnego. Do konspiracyjnego kółka wciągał zrazu polskich, następnie również rosyjskich kolegów. Konspiracja w ciągu lat kilku rozkrzewiła się w stołecznym garnizonie, oblicza się, że należało do niej kilkuset oficerów różnych stopni, pół na pół Polaków i Rosjan. Koordynował ten ruch Mikołaj Czernyszewski, główny ideolog rewolucyjnej demokracji rosyjskiej. Sierakowski żył z nim w przyjaźni, współpracował m.in. z redagowanym przez niego liberalnym czasopismem „Sowremiennik”. Wspólnie też angażowali się w kampanię o zniesienie w armii kar cielesnych.

Postać Sierakowskiego dzisiaj – to dla nas przede wszystkim bohaterski wódz żmudzkiej kampanii, „Dołęga”, ofiara terroru Murawjowa. Z tej perspektywy oceniać się zwykło poprzednią jego aktywność w sztabie carskiej armii i w nadnewskim rewolucyjnym podziemiu. Sądzi się więc, że Sierakowski pracował, właśnie jak Wallenrod, nad rozsądem od wewnątrz potęgi nieprzyjaciela. Władza zleciła mu w 1861 r. dokonanie inspekcji twierdz w Brześciu, Wilnie i Dyneburgu; lustrował więc te fortyfikacje z myślą o ich opanowaniu przez powstańców. Reakcyjna propaganda

rosyjska po powstaniu oskarżała Sierakowskiego o to, że dążył do zniesienia kar cielesnych w wojsku z tą perwersyjną myślą, ażeby osłabić dyscyplinę w nieprzyjacielskich szeregach i ułatwić sobie zwycięstwo. Wcale jednak nie wydaje się, by dążenia Sierakowskiego były aż tak jednoznaczne.

Wallenrodyzm wymagał całkowitego, wiarygodnego przyobleczenia nowej osobowości – to zaś musiało zagrażać rozszczepieniem jaźni. Sierakowski pragnął wyzwolenia ojczyzny spod jarzma caratu – ale z przekonaniem angażował się także w dzieło wyzwolenia Rosji. Na drodze rewolucyjnej, jeśli się nie da inaczej – ale nie rezygnując z nadziei na reformy, zapoczątkowane przez Aleksandra II. Gorąco opowiadał się Sierakowski za uwłaszczeniem chłopów w Polsce i w Rosji, potępiał szlachtę, która się z tą myślą ociagała. Ale nierównie więcej by się cieszył, gdyby niezbędna reforma dokonała się za obopólną zgodą. Montował w armii carskiej konspirację przeciw reżimowi – ale nie tracił nadziei, że carat ugnie się przed groźbą rewolucji, że pójdzie na niezbędne ustępstwa. Przede wszystkim zaś – pojmował lepiej niż wielu współczesnych, że wiekowy spór rosyjsko-polski nie sprowadza się do antagonizmu DWÓCH tylko narodów. Nie darmo przyjaźnił się z piewcą ukraińskiego ludu, Tarasem Szewczenką.

W okresie drugiej swej podróży służbowej za granicę, prawdopodobnie jesienią 1862 r., Sierakowski opracował memoriał zatytułowany „Wopros polskij” i złożył go po powrocie do rąk ministra wojny, jako swojego szefa. Min. Dymitr Milutin należał do liberałów: Sierakowskiego najwyraźniej lubił, osłaniał go; po latach jeszcze wyraził się o nim, jako o *gorliwym i biegłym w swoim fachu oficerze*⁴. Zawszeć jednak było ryzykowne

³ T. Fiedosowa, K. Groniowski, *Listy Zygmunta Sierakowskiego do Włodzimierza Spasowicza*, „Przegląd Historyczny”, 1967, s. 116, list z 9 IX 1852.

⁴ J. Sztakelberg, *Gienierał krigs-komissar I.D. Jakobson o wostanii 1863-1864 gg.*, w dziele zbiorowym *Issledowanija po istorii polskiego obszczestwiennogo dwożenija*, Moskwa 1871, s. 134.

zwracanie się doń na piśmie z takimi właśnie poglądami. Autor zaczynał od stwierdzenia, że Królestwo Polskie, przyłączone do Rosji w 1815 r. *wskutek nowej wojny, na podstawie nowej umowy (...) może być na nowo oddzielone od Cesarstwa. Jest to kwestia czasu i politycznych kombinacji, nie przedstawiających żadnych trudności*. Trudność stwarzają tak zwane zachodnie gubernie (...) *W tym kraju spotykają się dwie cywilizacje, dwie narodowości. Kraj ten przedstawia w obecnym czasie główną przeszkodę dla rozwiązania polskiej kwestii*.

Na ziemiach tych – wywodził Sierakowski – *przewagę nadal jeszcze ma kultura polska. Polaków jest tam około 10% – nikt jednak nie może twierdzić, żeby lud prosty w zachodnim kraju składał się z Wielkorusów*. Nawet gdyby zachęcić ów lud do wyrżnięcia właścicieli ziemskich, nie wypłeni to jeszcze polskości. Część zachodnich guberni ciąży ku Moskwie, część ku Warszawie, a przecież są *wewnętrznymi węzłami związane ze sobą*. – *A zatem Kijów i Wilno mogą służyć za lepszy łącznik Moskwy z Warszawą, jak obecne fortece i cytadele*. Należy tylko odwołać się do idei unii jagiellońskiej (*równych z równymi, wolnych z wolnymi*) i wziąć za przykład Szwajcarię, w której zgodnie współżyją trzy równoprawne narodowości. Zatem w szkołach, urzędach i sądach winny być równouprawnione języki polskie i *małorosyjski*. – *Religia: każdy ma prawo należeć do wschodniego lub zachodniego wyznania. Na zasadach uczciwie zastosowanej federacji mogłoby dojść do zgodnego współżycia wszystkich zamieszkujących te ziemie narodów*⁵.

Pogrobowcy powstania styczniowego oceniali z zażenowaniem ów *plód czystego wallenrodzmu*, jak się wyraził Bronisław Szwarce: *Żadnej chwały litewskiemu bohaterowi ten memoriał przysporzyć nie może*⁶. A jednak nie wydaje się, by Sierakowski układał go tylko z zamiarem uśpienia czujności swego zwierzchnika, Milutina. Luźno rzucone, niespójne sformułowania memoriału dziś, to pewne, brzmią anachronicznie. 130 lat

temu, pod niektórymi względami, wyprzedzały epokę. Domagały się równych praw dla *Małorosjan* (czytaj: Ukraińców), których odrębność negował Petersburg, których istnienie ignorowali Polacy. Co sądzić o tym tekście? Można w nim widzieć ostatnią, rozpaczliwą próbę przekonania adresata. Zażegnanie albo przynajmniej odroczenie chwili, w której by Wallenrod, przyparty do muru, musiał – koniec końców – zrzucić maskę. Milutin schował ten niebezpieczny dokument pod sukno; nadano mu dalszy bieg dopiero po śmierci autora.

A teraz odtwórzmy curriculum ostatniego roku życia naszego bohatera. Mogłoby ono posłużyć za kanwę sensacyjnego romansu albo telewizyjnego serialu⁷.

5 V 1862 r. obradowała w Petersburgu, z udziałem min. Milutina, komisja powołana do zreformowania wojskowego kodeksu karnego. Dyskutowano na niej projekt Sierakowskiego nowego urządzenia *rot aresztanckich*. Karne zakłady te, dotąd służące odstraszeniu winnych środkami fizycznego przymusu, trzeba by obecnie nastawić na *moralną poprawę skazanych*. Nasunęła się w toku debaty potrzeba lepszego zapoznania się z podobnymi urządzeniami karnymi we Francji i Algierii. I oto Sierakowskiemu zlecono powtórna misję zagraniczną. Wyjechał z Petersburga 2 lipca.

Pierwszym etapem podróży był Kijów. Tu wysłannik zameldował się u generał-gubernatora Wasilczikowa, *który przyjmował niezrównanego naszego Wallenroda z największym uznaniem i czołobitnością*⁸. W tymże Kijo-

⁷ Odpis niniejszego memoriału dochował się w aktach III Oddziału Kancelarii carskiej. Po raz pierwszy ogłoszony drukiem w czasopiśmie „Russkaja Starina”, 1884. W tłumaczeniu polskim ogłosił go J. Stella-Sawicki („Pułkownik Struś”), *Ludzie i wypadki z 1861-1865 r.*, t. I, Lwów 1894, s. 147-160.

⁸ Artykuł w lwowskim czasopiśmie „Tydzień” z 1894 r., cyt. O. Morozowa, *Bronisław Szwarce*, Wrocław 1982, s. 237.

⁷ W.M. Zajcew, *Dielo o wtoroj zagranicnoj komandirowkie Z. Sierakowskogo*, w dziele zbiorowym, *K stoletiju gieroiczeskoj bor'by za naszu i waszu swobodu*, Moskwa 1964, s. 48-54.

⁸ W. Koszczyc, *Zygmunt Sierakowski*, Kraków 1906, s. 62.

wie Sierakowski rozmawiał z marszałkiem szlachty Horwatem... i z kierownictwem czerwonego „Związku Trojnickiego“. Z kolei w Wilnie widział się z litewskimi białymi. 30 lipca zdążył do Kiejdan... na własne wesele! Żenił się z Apolonią Dalewską, siostrą czterech braci-patriotów: dwaj już mieli za sobą dłuższe lata katorgi, za rok 1848, dwaj młodszy bić się mieli w 1863 r. (jeden został rozstrzelany w Wilnie, drugi w Paryżu, w represjach po stłumieniu Komuny). Huczne było to wesele kiejdańskie, zdjęto narodową żałobę, *ex re* rocznicy Unii Lubelskiej, *bawiono się noc całą, młodzież ochoczo hasała. My starsi* – wspomina Jakub Gieysztor – *prowadziliśmy mazura i bodaj, czy nie był to ostatni już ochoczy mazur na Litwie*⁹. Gieysztor należał do białych, ale obecni byli na weselu i czerwoni działacze: „Kastuś“ Kalinowski, ks. Mackiewicz.

Młoda para przyjechała do Warszawy świeżo inaugurowaną koleją żelazną. Działo się to nazajutrz po nieudanych zamachach na namiestnika wielkiego księcia Konstantego i na Wielopolskiego, w napiętej zatem atmosferze politycznej. Sierakowski był obecny na procesie jednego z zamachowców, Rzońcy¹⁰, i podobno też asystował przy jego egzekucji. Złożył kondolencyjną wizytę u wielkiego księcia w Belwederze. I dłużej też naradzał się z Komitetem Centralnym Narodowym. Tajnych przywódców czerwonej konspiracji zaklinał, aby się nie śpieszyli z wybuchem – ale obiecał im, że gdy do niego dojdzie, sam obejmie dowództwo na Litwie. Przyjaciół jego, Jarosław Dąbrowski, był już wtedy aresztowany; na piastowane przezeń ważne stanowisko naczelnika miasta Warszawy Sierakowski zalecił innego, bliskiego sobie człowieka, Zygmunta Padlewskiego.

Dalsza podróż „poślubna“ Zygmunta i Apolonii wiodła zryzakiem przez Kraków, Wiedeń, Drezno, Wrocław, Poznań, Berlin do Paryża. Urzędowy wysłannik rosyjskiego Ministerstwa Wojny załatwiał wszędzie podwójne interesy: oficjalne i konspiracyjne. W Paryżu instruował Padlewskiego przed jego konferencjami z

Hercenem i Bakuninem w Londynie. Oraz rozmówił się i ostatecznie zerwał z Mierosławskim. Ten ostatni jak zawsze obstawał przy hasle Polski w granicach przedrozbiorowych, gdy Sierakowski był *za zniesieniem wszelkiej granicy historycznej między narodami*. – Romanowem Wallenrodem nazywał Sierakowskiego Mierosławski – a przecież uznawał w nim *awanturniczą duszę, wielkie zdolności, jedyną rzetelną znakomitość wojenną, jaką pochłonęła rozrzutna partyzantka*¹¹.

W Paryżu Sierakowski zetknął się z por. Władysławem Kossowskim towarzyszem spiskowych robót z Petersburga. Rok temu oficer ów wyprawiony został za granicę pod pozorem kuracji; w polskiej szkole wojskowej w Genewie i Cuneo wykładał topografię i fortyfikację polową – występując, rzecz jasna, pod pseudonimem. Szkoła jednakże została zamknięta i Kossowski znalazł się na bruku, bez możliwości powrotu do Rosji i bez środków do życia. I tym razem Sierakowski wykorzystał urzędowe drogi: polecił Kossowskiego ambasadzie rosyjskiej w Paryżu – i oto notoryczny spiskowiec wyjechał do Petersburga... jako kurier dyplomatyczny, na to, aby powrócić nad Newą do podziemnej roboty! Rzecz inna, że intryga ta zakończyła się nieszczęśliwie – Kossowski aresztowany już po upadku powstania wyspał w śledztwie bardzo wiele osób.

Tymczasem zaś Sierakowski odprawił żonę z Paryża z powrotem do kraju, natomiast sam popłynął do Algieru. Konferował w tej francuskiej kolonii „za pan brat” z marszałkiem Pélissier, wizytował algierskie więzienia (*w żalonym stanie, w porównaniu do francuskich*). Nawiedził przy okazji klasztor trapistów w Sidi-Ferrah. Dziwował się ich regule wieczystego milczenia i spierał się z zakonnikiem, który go oprowadzał tłumacząc, że *z myślą o wieczności należy się odciąć od świata. Nie ojczy*

⁹ J. Gieysztor, *Pamiętniki*, Wilno 1921, t. I, s. 168.

¹⁰ A. Giller, *Historia powstania narodu polskiego*, t. II, Paryż 1868, s. 287 n.

¹¹ L. Mierosławski, *Pamiętnik*, Warszawa 1942, s. 28, 125.

– odpowiadał Zygmunt – *nie boję się wieczności. Życie wieczne to najwyższa pociecha człowieka (...) Bo i dzisiejszy dzień, i życie ziemskie, to tylko część wieczności, dlatego i na ziemi należy żyć pięknie, cudownie, jak i w wieczności (...) Prawda, lepiej jest milczeć, niż bluźnić, ale lepiej też mówić i działać ku sławie Bożej i na Bożej ziemi, aniżeli milczeć i zamykać się w trumnie za życia*¹².

W pierwszych dniach grudnia 1862 r. Sierakowski znalazł się z powrotem w Paryżu. Miał tu delikatną rozmowę z rosyjskim attaché wojskowym, który dał mu do zrozumienia, że ciężą już na nim donosy o stosunkach z rewolucyjnym podziemiem¹³. Wysłuchał tych aluzji z kamienną twarzą. W liście do żony nadmieniał m.in.: *Włodzio Miłowicz posyła Ci ucałowanie rącek*¹⁴. Miłowicz był jednym z agentów Komitetu Centralnego wysłanym do Paryża w celu zakupu broni. W dwa tygodnie po owym liściku Sierakowskiego Miłowicza i jego kolegów aresztowała policja francuska. Incydent ten groził niebezpieczeństwem, wywiad francuski współpracował wtedy z rosyjskim, papiery zabrane aresztowanym Polakom mogły trafić do ambasady rosyjskiej. I na ten temat rozmawiał Sierakowski z ambasadorem Budbergiem, który powierzył mu przesyłkę urzędową do Warszawy.

Do stolicy Królestwa Polskiego przybył na Boże Narodzenie. Stał w Hotelu Europejskim, gdzie spotkał się znów z Gieysztorem, przybyłym tu na międzydzielnicową naradę obozu białych¹⁵. Łada dzień spodziewano się „branki” zarządzanej przez Wielopolskiego; liczono się łada dzień z wybuchem powstania. Sierakowski dyskutował i tę sprawę na posiedzeniu Komitetu Centralnego, raz jeszcze oświadczył, że podejmuje się dowództwa zbrojnego na Litwie – i raz jeszcze zaklinał, by odroczyć wybuch do wiosny, skoro jeszcze broń nie nadeszła, a zimowa pora do partyzanckiej wojny niesposobna¹⁶. Tegoż dnia czy następnego był też Sierakowski na Zamku, zdał sprawę ze swej misji wielkiemu księciu Konstantemu, konferował z szefem

sztabu gen. Ramsayem¹⁷. Do Wilna jechał pociągiem w towarzystwie Gieysztora, wówczas jeszcze przeciwnika powstania. Nad Nową stanął 24 grudnia (starego stylu), na 9 dni przed upływem 6-miesięcznego terminu „komandirówki”. Przywiózł ze sobą 4 skrzynie książek, zakupionych dla ministerstwa zagranicą, o tematyce prawnej, historycznej i statystycznej, w językach: francuskim, angielskim i niemieckim.

Powstanie w Kongresówce wybuchło 22 I 1863 r., lecz Sierakowski jeszcze przez 3 miesiące wiódł swe „podwójne życie”. Nadal był czynny przy opracowywaniu *rozporządzenia o zakładach wojenno-penitencjarnych*. Zadowolony z jego pracy bezpośredni zwierzchnik wystąpił nawet z wnioskiem o awansowanie go na podpułkownika. W kwatermistrzostwie wniosek ten zatrzymano ze względu na to, że Sierakowski był kapitanem dopiero od 21 miesięcy i w tym czasie otrzymał order Św. Anny III klasy¹⁸.

W lutym przybył do Petersburga Jan Koziell, z ramienia Prowincjonalnego Rządu Tymczasowego w Wilnie. Istnieje wersja, że Sierakowski odmówił wówczas przedstawicielowi czerwonych udania się na plac boju. Nie potwierdza tej wersji zeznanie Koziella: zwrócił się on podobno do Zygmunta o przysłanie dla partyzantki litewskiej map sztabowych oraz o ułatwienie przerzutu do powstania oficerów z głębi Rosji. Obie te sprawy zostały załatwione¹⁹.

Upłynął jeszcze miesiąc – i oto biali przystąpili to

¹² Na podstawie listu Z. Sierakowskiego do żony, Algier 3 XI 1862, cyt. w tłumaczeniu rosyjskim W. Bikulicz, *Wspominania A. Sierakowskiej (Dalewskiej) i drugie materiały o Z. Sierakowskim w CGIA Litewskiej SSR*, w cyt. wydawnictwie *K stoletiju...*, s. 86.

¹³ W. Przyborowski, *Historia dwóch lat*, t. V, Kraków 1896, s. 420.

¹⁴ W. Bikulicz, dz. cyt., s. 89, list z Paryża, 6 XII 1862.

¹⁵ J. Gieysztor, dz. cyt., t. I, s. 200.

¹⁶ J.K. Janowski, *Pamiętniki o powstaniu styczniowym*, t. I, Lwów 1923, s. 21.

¹⁷ W. Bikulicz, dz. cyt., list z Warszawy, 27 XII 1862.

¹⁸ W.M. Zajcew, dz. cyt., s. 50.

¹⁹ *Ruch rewolucyjny na Litwie i Białorusi 1861-1862 r.*, Moskwa 1964, s. 174.

powstania. W Wilnie zawiązał się Wydział Zarządzający Prowincjami Litwy, z Gieysztorem na czele. Z jego ramienia przybył z wezwaniem do Sierakowskiego Aleksander Oskierko. Teraz więc Sierakowski 9 marca złożył w ministerstwie podanie o urlop 4-tygodniowy, w celu odwiezienia chorej żony do niemieckich badów (była w zaawansowanej ciąży). Wyjechali oboje 25 marca legalnie, z zawizowanymi paszportami. Dopiero w Wilnie Sierakowski zdjął rosyjski mundur, przywdział czamarę i odtąd był już tylko „Dołęga”.

Nekrolog Sierakowskiego zamieszczony w dwa lata potem w emigracyjnym czasopiśmie „Ojczyzna” zacytował jego pożegnalny list do ministra wojny, Milutina. Został on doręczony ministrowi w chwili, gdy „Dołęga” znajdował się już w powstańczym obozie. *Póki mogłem – pisał – służyłem rządowi uczciwie. Teraz jednak nie mogę być głuchym na głos Ojczyzny. Wobec walczących braci moich nie mogę pozostać w szeregach armii rosyjskiej i muszę walczyć wraz z nimi. Wobec tego podaję się do dymisji i oświadczam, że od tej chwili czuję się zwolnionym od wszelkich wobec rządu zobowiązań (...) Może za kilka tygodni podpiszesz Pan na mnie wyrok śmierci, ale i wtenczas nie będziesz mógł odmówić mi szacunku*²⁰.

W rosyjskich archiwach nie odnaleziono jak dotąd oryginału tego listu; w związku z tym niektórzy badacze kwestionują jego istnienie, a tekst traktują jako kompozycję literacką. A przecież nie leżało w rycerskiej naturze Zygmunta ułatnianie się ze stanowiska potajemnie, bez objaśnienia decyzji swemu opiekunowi. Milutin zaś, jeżeli list otrzymał, mógł go natychmiast zniszczyć, bo przecież dokument taki kompromitował jego samego. Gdy minęły 4 tygodnie i Sierakowski nie wrócił z urlopu, minister na aktach sprawy zamieścił własnoręczną notatkę, rodzaj samousprawiedliwienia: *Ku memu najgłębszemu żalowi okazuje się, że kapitan Sierakowski jest zdrajcą. Stanął na czele szajki buntowników, został pobity i wzięty do niewoli. Winien być osądzony z całą surowością prawa*²¹.

Przybyłemu do Petersburga Oskierce, który wczwał go na plac boju, powiedział Sierakowski, że *ten mu śmierć przyniósł*²². To samo powtórzył żegnając się z Janem Sawickim, kolegą-oficerem, który też udawał się do powstania: *Zostawiam najdroższą żonę i dziecko, zostawiam matkę i siostrę ukochaną i idę na śmierć*²³. Nie liczył na zwycięstwo ani też mógł rachować na pobłażanie nieprzyjaciela, gdyby dostał się w jego ręce. Powojenna historiografia nasza oskarżała organizację białą, że przyprawiła Sierakowskiego o zgubę, nie zapewniając mu odpowiednio silnego i uzbrojonego oddziału²⁴. Ale nie wydaje się, aby czerwoni, gdyby pozostali u steru, osiągnęli w zakresie tym cokolwiek więcej. Kampania Sierakowskiego trwała 3 tygodnie. Stanął na czele około 2500 ludzi, prawie wyłącznie chłopów-kosynierów, którzy nieustępliwie stawiali czoło rosyjskim jegrom i artyleryjskiemu ognioowi. Legenda otoczyła pochód trzech kolumn „Dołęgi” z Terezbora aż poza Birzę; szli z litewską pieśnią na ustach, biciem w kościelne dzwony, przedwczesnym Te Deum... W czwartej z rzędu bitwie „Dołęga” odniósł ciężką ranę, wojsko rozprzęgło się, jedynie ks. Mackiewicz wyprowadził z rozsyпки swą partię.

Bronisław Szwarce, członek Komitetu Centralnego aresztowany jeszcze przed wybuchem powstania, długoletni więzień Szliselburga, w swych późnych refleksjach nad powstaniem styczniowym zastanawiał się nad ironią losu, która kazała rewolucjoniście Sierakowskiemu bić się i przelewać krew pośród prostego ludu, którego mowy nawet nie rozumiał. *Pomiędzy tymi męczennikami – pisał Szwarce – najtragiczniejszą postacią jest Zygmunt Sierakowski. Przyjaciół Hercena, Dobrołubowa,*

²⁰ Z. Marciniak, dz. cyt., s. 163.

²¹ W.M. Zajcew, dz. cyt., s. 54.

²² J. Gieysztor, dz. cyt., t. II, s. 10.

²³ J. Stella-Sawicki, dz. cyt., t. I, s. 137.

²⁴ W. Karbowski, *Kampania Z. Dołęgi-Sierakowskiego na Żmudzi w 1863 r.*, w: *Studia i materiały do historii wojskowości*, t. XIV/2, 1968.

Czernyszewskiego, założyciel Komitetu Petersburskiego Ziemi i Woli, podburzyciel całej Rosji, musiał stanąć poniewczasie na czele żmudzkich chłopów bijących się nie za ojczyznę, nie za wolność, ale za obcą ich przywódcy wiarę i stać się wkrótce męczeńską ofiarą owego pojedynku dwóch Matek Boskich, Częstochowskiej i Kazańskiej, który zalał i zalewa krwią całą Rzeczpospolitą od czasów Zygmunta III i Chmielnickiego²⁵.

Następnej nocy po klęsce pod Sznurkiskami, 9 V 1863 r., „Dołęga” wpadł w ręce nieprzyjaciela. W ciężkim stanie przywieziono go do Wilna, trzymano w szpitalu pod strażą. Zeznań wszelkich w śledztwie odmówił, poza stwierdzeniem personalistów²⁶. O losie „zdrajcy” zdecydował świeżo przybyły do Wilna, nowy generał-gubernator, Michaił Murawjow – „wieszatiel”. Wyrok sądu wojennego, opiewający na śmierć przez rozstrzelanie, Murawjow zamienił na szubienicę. Publiczna egzekucja nastąpiła 27 czerwca na placu Łukiskim w Wilnie.

Losem Wallenroda mogła być tylko śmierć, tak chciała romantyczna konwencja. Alf – Walter – Wallenrod, bohater Mickiewicza, ginąc *jak Samson, jednym wstrząśnięciem kolumny* zadał przynajmniej ciężki cios Krzyżakom. Ale to była fikcja literacka, nie mająca pokrycia w historii. Sierakowski-„Dołęga” nie zachwiał potęgą caratu. Ruch rewolucyjny rosyjski, w którym partycypował, okazał się niewypałem, przynajmniej doraźnie. Co więcej: w oczach rosyjskich nacjonalistów Sierakowski właśnie okazał się ucieleśnieniem tradycyjnego polskiego wallenrodizmu, któremu carat nigdy zaufać nie może. Przez długie lata po powstaniu styczniowym w wojsku rosyjskim obowiązywała zasada, że Polak nie może awansować do rangi generała – chyba że zmieni wyznanie.

Na Sierakowskim, na roku 1863, zamknęła się więc szansa realizacji mitu Wallenroda. Polacy, którzy w następnych pokoleniach zaciągali się w służbę rosyjską (zrazu carską, później bolszewicką), już nie wstępowali

na tę drogę z ukrytym zamiarem pograżenia Rosji. Niektórzy mogli wierzyć, że na tej drodze przysłużą się również Polsce. Lecz ogół patriotów, który przeciwstawił się Rosji – białej, a później czerwonej – w konspiracji lub na polu bitwy, już się do wallenrodyzmu nie uciekał.

²⁵ Wypowiedź z 1894 r., cyt. O. Morozowa, dz. cyt., s. 260.

²⁶ *Powstanie na Litwie i Białorusi 1863-1864 r.*, Moskwa 1965, s. 27-28.

Le complexe de Wallenrod

Spécialiste de l'histoire du XIX^e siècle, polonaise et universelle, l'auteur retrace la figure de Zygmunt Sierakowski (1826-63), le dernier à avoir tenté la chance de matérialiser le mythe de Wallenrod, héros d'un poème d'Adam Mickiewicz (né Lituanien, il devient grand maître des Chevaliers teutoniques pour conspirer à la perte de cet ordre guerrier, oppresseur de la Lituanie).

Zygmunt Sierakowski, issu d'une famille noble polonaise, fut un démocrate révolutionnaire. Officier de l'armée russe, formé à l'Académie de l'Etat major général de Saint-Petersbourg, il fonda un cercle clandestin

d'officiers de souche polonaise, conspiration indépendantiste de connivence avec des révolutionnaires russes de l'époque. En 1863 éclate une insurrection polonaise antirusse; Sierakowski s'y joint pour combattre dans ses rangs, en Lituanie. Blessé et fait prisonnier, il est exécuté. Retranchant les deux dernières années de sa vie, l'auteur qualifie de raté le mouvement révolutionnaire russe auquel se lia Sierakowski. Après l'insurrection de 1863 qui fit échec, il fut décrété qu'un Polonais ne pourrait désormais être promu général dans l'armée russe, à moins qu'il n'embrasse la confession orthodoxe.

Sztuka – procent od kontemplacji

Kiedy Jan van Eyck podpisywał: „Als ick kan“

Pani Profesor Marii Rzepińskiej

Tym razem postanowiłem zanurzyć się w nadzwyczaj pociągającym, pełnym ostрых woni gąszczu kwestii technicznych i materiałowych w malarstwie. Od dawna to już niemodne. Krytycy i estetycy wolą rozprawiać o egzystencjalnych motywach plastyki, w czym nie byłoby nic złego (sztuka jest inną postacią filozofii, szuka stosunku do życia, jest wymacywaniem w ciemnościach), gdyby nie okoliczność, że rozprawiają o tym na ogół językiem niesprawdzalnym, bo estetyka nie ma jeszcze w tej dziedzinie swojego dobrze skonstruowanego języka, zapożycza się, płacze w niejasnościach – i w końcu to nic nie znaczy. Technologia plastyki nie jest modna, bo to wiedza utracona. Nikt się teraz nie zastanawia, czy jego płótno potrwa dłużej niż kilka lat – byle trafiło do jednego z muzeów-bastionów nowoczesności (vide mój szkic w poprzednim numerze). Z drugiej strony coraz częściej używa się substancji i materii nowych, w gotowym stanie wypuszczanych na rynek, nie wymagających prawie żadnej wiedzy, o jaką tutaj mi chodzi.

Miałem w przeszłości co najmniej dwa powody tego zainteresowania technologiczną stroną malarstwa. Tuż przed wojną zacząłem studia na Wydziale Sztuk Pięknych Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie, gdzie wielką personą był (po Ferdynandzie Ruszczycu) Ludomir Ślendziński, głęboko i programowo związany z rzemiosłem malarskim, zresztą dziedzicznie, bo jego dziad Aleksander i ojciec Wincenty byli malarzami zawodowymi. Imponował warsztatem, który stale bogacił stosując m.in. złocenia i srebrzenia, łącząc obraz z płaskorzeźbą. Był typem MISTRZA – w znaczeniu już nie istniejącym. Janina Pollakówna zwie jego dzieło *cyzelowaną do perfekcji sztuką* i tak charakteryzuje jego „Portret żony” z najlepszego okresu, z 1925 r.: *Rytmiczne fałdy płaszcza i plisowanej spódnicy mają sztywność i ślikskość blachy. W tym upodobaniu do twardej i lśniącej powierzchni malarz idzie dalej: na obrazy z końca lat dwudziestych nakłada dosłowne, reliefowe wypukłości drewna, zwykły repertuar farb wzbogacając o złotą i srebrną... Perfekcjonizm (określenie to miewa ujemne*

znaczenie, ale niekoniecznie) cechował również grupę uczniów Pruszkowskiego, tzw. Bractwo św. Łukasza. Jeszcze z czasów powojennego pobytu w Brukseli byłem zaprzyjaźniony z Janem Zamoyskim, jednym z liderów Bractwa – i to jest ten mój drugi powód. Zamoyski, co wielokrotnie powtarzał, nie uznawał „dobrego obrazu źle namalowanego“, takich obrazów nie ma, mówił. Aksjomat tylko z pozoru jest paradoksem. W naszej epoce całkowitego rozluźnienia kryteriów nieraz się ceni obrazy namalowane byle jak i raczej udające, że są obrazami. Jan był w tej sprawie nieprzejednany. W 1989 r. oficyna AURIGA wydała wspomnienia Zamoyskiego pt. „Łukaszowcy“, do czego szczęśliwie przyłożyłem ręki, bo mój przyjaciel był już stary, coraz gorzej widział i źle się poruszał. Pomogłem mu w przygotowaniu maszynopisu do druku i napisałem posłowie.

Wycinając z tej ślicznej książki urywki, który niech będzie mottem całego tego szkicu. Na początku 1930 r. Bolesław Cybis z żoną i Zamoyski wyjechali na prawie roczny pobyt do Włoch, najdłużej siedzieli we Florencji. Dużo kopiowali. Zamoyski skopiował „Ucieczkę do Egiptu“ Fra Angelico i kobiecy portret Piera della Francesca. Był oczarowany jego freskami w Arezzo. *Przystępując do kopiowania tego portretu w Uffizi zbadałem go dokładnie i przekonałem się, że był podmalowany ziemią zieloną, a dopiero na niej położono cienką warstwę właściwej barwy (laserunek), co dało niezwykłą świetlistość i głębię koloru. Zastosowałem więc taką samą zieloną podmalówkę. Kiedy to zobaczyli zawodowi kopiści, słyszałem jak szeptali: „to chyba daltonista“.* Po wykonaniu podmalówki, zostawiłem swoją pracę u woźnego, a sam przez parę dni zwiedzałem miasto. Gdy podmalówka dobrze wyschła, pokryłem laserunkiem właściwe barwy. Kopia stała się tak podobna do oryginału, że zarząd Uffizi postawił przy mnie specjalnego „anioła stróża“, abym przypadkiem nie podmienił obrazu. Malarka, która w sąsiedniej sali kopiowała obraz Rafaela, przybiegła do mnie pytając, w jaki sposób uzyskałem taki efekt. Doradziłem jej, aby przerwała malowanie i pozwoliła obrazowi wyschnąć, wtedy pokażę jej, jak w krótkim czasie pozyska pożądaną przezroczystość barw, której kładąc in pasto, jedną warstwę farb na drugą, nigdy nie osiągnie. Nie posłuchała mojej rady i piłowała dalej Rafaela po swojemu, bez pożądanego rezultatu. We Florencji nawiązałem kontakt ze znanym mi wcześniej Samuelem Tyszkiewiczem. Rezultatem tego było wydrukowanie przez jego Oficynę książki Cennino Cenniniego pt. „Rzecz o malarstwie“, w której pomagałem mu w opracowaniu słownictwa fachowego.

Kwestie te są niesłychanie ciekawe i wciągające. Czym jest technika? To pośrednik między ideą artysty a wyrazem tej idei. Każde

medium, każda technika nadaje wyraz pewnej idei, więc nie jest obojętne, na jaką technikę artysta się decyduje, jakie spoiwa, farby i materiały wybiera. Delikatna orkiestracja tonów zachodu słońca może być oddana w akwareli, ale lepiej to wyjdzie w malarstwie olejnym, za to całkiem trudno wyobrazić sobie subtelną grę zachodu słońca w mozaice. Jak pewne słowa nie mogą być stosownie przetłumaczone na inny język, w którym nie znajdują odpowiedników, tak samo jeden materiał artystyczny nie może być wymieniony na inny bez zmiany funkcji. Rozmaitość technik malarskich można porównać do rozmaitości języków. Mowy poszczególnych ludów najgłębiej odzwierciedlają ich specyficzne doświadczenie świata, żadna inna umiejętność czy właściwość nie odzwierciedla tego w równym stopniu. Język nie jest jedynie środkiem komunikowania się, niesie głębsze możliwości artystyczne. W każdym języku istnieją słowa nieprzetłumaczalne, o jedynym w swoim rodzaju odcieniu semantycznym, którego nie da się ściśle oddać w innym języku, nawet za pomocą najbliższego synonimu. Innymi słowy niektóre języki są zdolne wyrazić pewne stany uczuć i doznań, czego inne nie potrafią. Z technikami i materiałami malarskimi dzieje się podobnie: charakter, siła wyrazu, „mowa” jednych nie jest przekładalna na „mowę” innych. To porównanie z językiem jest trafne w odniesieniu do malarstwa z innego jeszcze powodu: dlatego, że sztuka ma w ogóle naturę idiomatyczną, posługuje się idiomem.

Karykaturalnie rzecz biorąc niejednemu profanowi wydaje się zapewne, że wystarczy mieć pewną ideę obrazu, dobrze się nad nią zastanowić, po czym zostaje już tylko czynność manualna przetłumaczenia tego na materię obrazu. Miałoby to funkcjonować we wszystkich rodzajach ekspresji artystycznej. Co raz dobrze zostało obmyślane – twierdził klasycysta Boileau o języku literackim – to zostanie jasno wyrażone. Najpierw pisarz musi powziąć myśl, za pomocą refleksji ustawić ją w pełnym świetle rozumu, a wtedy trzeba to tylko UBRAĆ w słowa, co już jest dziecinną igraszką. Nic podobnego. Połączone wysiłki psychologii i filozofii anulowały ten klasyczny schemat. Wyobraźmy sobie artystę cudownego, artystę bez reszty, jakim był van Gogh... Oto ustawia sztalugi przed mostem Langlois w Arles (obraz pod tym tytułem, malowany w 1888 r., znajduje się w Otterlo, w Holandii). Nie wie jeszcze, co będzie malować. Owszem, chce malować ten składany most: jest w stanie silnego afektu, który mu kazał, z tych czy innych przyczyn, zdecydować się na malowanie mostu w Langlois. Ale w tym pierwszym momencie chodzi tylko o intencję, orientację, cel – bynajmniej nie o zawartość obrazu, która jest niewiadoma, nie o jego malarską treść. Ta się ujawni dopiero w

trakcie konkretnych czynności z pędzlem czy szpachlą w rękę (najniefortunniej w świecie zwanych wykonaniem). Zamiar, na razie ramowy i mglisty, zacznie się materializować. Tak więc to nie obraz rzeczywisty wyłania się z obrazu mentalnego, tylko odwrotnie, obraz mentalny (który naprawdę nigdy nie istniał) wyłania się z obrazu rzeczywistego, zaczętego na płótnie. Dzieło, aby powstać, musi mieć najpierw intencję sprawczą. Ale intencja ta znajduje swoją formę i treść dopiero w rezultacie ciągu manipulacji, które ją – równocześnie – wymyślają i realizują. Twórczość malarska nie dokonuje się w fotelu, gdy artysta marzy o obrazie – inaczej każdy byłby artystą – tylko na płaszczyźnie zawodowej aktywności malarza.

A zaczyna się ona już z chwilą przygotowywania podłoża (drewno, ściana, grube czy delikatne płótno), wyboru formatu – rzecz absolutnie istotna! – węgla czy kredki do szkicu, barwników i spoiwa (olej, woda, jajko) i w końcu narzędzia (pędziel okrągły czy płaski, różnych wymiarów, szpachla). Tego rodzaju skonkretyzowanie pola pracy pozwala jej nabrać rozpędu od pierwszego dotknięcia. Jedna linia, jedna plama natychmiast powołuje do życia drugą, trzecią, czwartą – zgodnie z wewnętrzną logiką kompozycji, w czym bierze udział osobiste upodobanie do takich, a nie innych rozwiązań, zwane stylem. Położenie barwy niebieskiej będzie miało konsekwencje na całej przestrzeni obrazu. Artysta może ją wesprzeć, zaakcentować albo skontastować respektując stosunki między walorami. Kreacja posuwa się od jednego sygnału do drugiego, od eliminacji do eliminacji, aż do chwili, gdy niczego nie można dorzucić i niczego włączyć, bez zepsucia dotychczasowego ład. Obraz jest skończony.

Ten nader teoretyczny opis skonstruowałem na rozgrzewkę, aby uprzytomnić, jak ważne są kwestie zwane technicznymi, które w sztuce utożsamiają się z samym aktem twórczym. W każdej kulturze artyści innymi drogami dochodzili do swoich umiejętności, techniki często kolosalnie się między sobą różniły, to zrozumiałe. Między kulturą materialną i technikami malarskimi w dalekiej Azji a tymi samymi zjawiskami w Europie była przepaść: dwie różne filozofie obrazu i w ogóle sztuki. To samo można powiedzieć o relacjach z innymi stronami świata. Zwęzę więc temat – do pewnego momentu w naszej cywilizacji, żeby zacząć od własnego domu. Mam na myśli rewolucyjne skutki użycia oleju, którego wynalezienie może zbyt gładko przypisywać się jednemu człowiekowi, Janowi van Eyckowi. Spoiwem olejnym posługiwano się i dawniej, ale nas interesuje jego udoskonalenie i zastosowanie w obrazie sztalugowym. Na dwóch

obszarach, w Italii i Flandrii czasów Renesansu. Były to bowiem dwie różne szkoły olejnego malarstwa.

Nie wiadomo dokładnie, jaki sposób wynalazł jeden z dwóch braci van Eycków (ten drugi brat, Hubert, jest wciąż problematyczną postacią). Olej był dotąd zbyt konsystentny, ciastowaty i schnął za długo. Jan van Eyck rozwiązał tę trudność, jego mieszanka szybko schła, była przezroczysta, odznaczała się lekką płynną konsystencją. Jakiej użył esencji? Plotkarze, jak Vasari, twierdzili, że obrazy Flamańda jakiś czas po namalowaniu wydzielaly silną woń. W każdym razie uczynił on z tej techniki narzędzie precyzji, zdolne do misternego ukształtowania najdrobniejszego szczegółu. Dodał w obrazie wrażenie atmosfery, jego wnętrza są pełne aury miękko otaczającej przedmioty i osoby. Był to początek innego rodzaju perspektywy, nazwanej powietrzną. Van Eyck, ostatni i największy flamandzki miniaturzysta, pojmował obraz olejny jako gigantyczną miniaturę. Twórca „Baranka mistycznego” (poliptyk w Gandawie), zachwycająco zharmonizowanego „Portretu Arnolfinich” (National Gallery w Gandawie), „Madonny kanclerza Rolin” (Luwr), podpisywał swoje dzieła dumnym: *Als ick kan* (tak jak potrafię). Potrafił niezmiernie dużo i nadzwyczajnie. Te ogromne miniatury, na których panuje wielkoksiażący przepych, robią wrażenie wystawnych przedmiotów opracowanych do najmniejszego detalu. Nie zadowalał się przedstawianiem drogocennej materii – sam obraz czynił klejnotem. Van Eyck pracował w czasach mieszczańskiej kultury luksusu, wtedy rozwinęła się sztuka gobeliniarska, tryumfował kunszt złotniczy. Van Eyck jest jawnie gotycki, jest zwieńczeniem Średniowiecza, jak je rozumiał Huizinga. Choć perspektywa powietrzna van Eycka zgadza się z koncepcją renesansową, wciąż jeszcze zachowuje ona ducha gotyku. Przestrzeń tych obrazów jest rodzajem klosza, ma postać olśniewającej połyskiem biżuterii o wyrazistej finezji niuansów.

U Włochów przybrało to inne formy. Antonello da Massina, po którym odziedziczą Jacopo i Gentile Bellini, a następnie wielcy Wenecjanie, podpatrzył, jak się zdaje coś u van Eycka i skombinował to ze starym procederem Theophila z XIII w. Trzeba powiedzieć dwa słowa o tym tajemniczym autorze. Pod pseudonimem Theophila krył się zapewne mnich niemiecki z przełomu XII i XIII w., choć żadnej wskazówki w jego dziele nie ma. Napisał „Diversorum artium schedula” w trzech księgach. Pierwsza jest poświęcona malarstwu ściennemu i na panneaux krytych gipsem oraz dekoracji siodeł i malarstwu miniatur. Są tam przepisy na przygotowanie farb, podłoża, werniksu, złota w listkach i w proszku, tuszu, spoiwa, w tym olejnego. Druga księga traktuje o wytwarzaniu szkła i malowaniu na

szkle. W trzeciej Theophil mówi o wyrobie przedmiotów liturgicznych ze srebra, miedzi i złota, opisując jednocześnie techniki dekoracyjne, jak emalie, nielle, złocenia, tłoczenia skóry. Cenny traktat został opublikowany dopiero w 1843 r.

Otóż da Masina użył farb olejnych inaczej niż van Eyck. W oku i rękach Flamanda były one sposobem na precyzję, intensywną, jednak o znacznie mniejszym rozmachu niż u Włocha, który uczynił z tej techniki narzędzie rozległej, giętkiej i dźwięcznej wizyjności. U da Massina i Bellinich szkoła włoska ledwie startowała, pełnię osiągnie u Giorgione, a zwłaszcza u Tycjana i następnych Wenecjan. Mianowicie spostrzegli oni, że olej kondensuje zarówno cień jak i światło, cień zorkiestrowany w głąb, o którym powiadano, że jest tak samo przezroczysty jak u Flamandów światła. Tym grubo kładzionym warstwom farby malarze weneccy powierzali całą gamę uczuć, burzę niebios i serc. O krok naprzód postąpił genialny Tycjan. W epoce, gdy stary Michał Anioł zostawiał już swoim posagom jakiś luz niedopowiedzenia wzmagając ich dramatyczność, Wenecjanin, analogicznie (np. „Pieta“, Gallerie dell'Accademia) kładł warstwę kleiście i warstwicami, tak że zaczęło się o nie światło dając efekt niemal ekspresjonistyczny; ale przede wszystkim uwidaczniało w ten sposób rękę malarza, własną rękę. Sprawiało, że on sam, Tycjan, ze swoim bardzo osobistym dotknięciem, zjawia się w obrazie. Tego dotąd nie było! Miast zatajać ślady farb, jak prymitywi, jak van Eyck, mistrz akcentował je z upodobaniem. Jego potężna osobowość wyziera ze złocistej i różowej farby, tak jak potem z faktury obrazu będzie można odczytać osobowość Delacroix czy van Gogha.

Na tym polegał duch malarstwa olejnego: rejestrowało nie tylko smugę, ale cały przebieg roboty, z jej wahaniem i nawrotami, jej zmienne tempo, ODDECH. Będzie to odtąd technika służąca par excellence przemalowywaniu i rozbudowywaniu wizji, cudowny instrument dla tej gałęzi sztuki, z biegiem czasu stającej się coraz bardziej eksperymentalną. Rozumiemy teraz, dlaczego Oskar Spengler usiłując scharakteryzować „faustyczną“ naturę Zachodu – ów zmysł otwartej przestrzeni, namiętnego wzburzenia, indywidualnej oryginalności, genetycznej analizy – między głównymi świadkami tych zjawisk umieścił malarstwo olejne.

Urodziło się ono – i to jest charakterystyczne! – równocześnie z wynalezieniem okularów, ale, co najważniejsze, równocześnie z wynalazkiem druku. Nie bez powodu. Tak farby olejne jak i druk mogły się zjawić dopiero po odkryciu pewnego gatunku esencji i sykatyw przyspieszających schnięcie. Zlikwidowały one dyfuzję chemiczną w

oleju i w farbie drukarskiej. Odtąd sztuka będzie ulegać wciąż nowym impulsom związanym z rozwojem technik. Czy można ustalić rodzaj stosunków łączących rozwój technologii z ewolucją wartości artystycznych? Od co najmniej dwudziestu lat zaznaczyła się w historii sztuki coraz wyraźniejsza tendencja do studiów wielodyscyplinarnych, które historię cywilizacji, rozwoju estetyki, lepszą znajomość biografii artystów usiłują łączyć z analizą techniczną ich dzieł. Już nie ulega wątpliwości, że odkrycia pewnych materiałów i technik mają znaczny wpływ na rozkwit twórczości.

Żeby nie zaczynać od punktu zbyt oddalonego, np. od malarstwa na wilgotnej skale w paleolitycznych grotach, kiedy używano farb roślinnych i ziemnych, ochry w rozmaitych tonacjach (nie jest dowiedzione, że używano spoiw, ale w takim razie składałyby się na nie miód, mleko, tłuszcze zwierzęce i krew); żeby więc aż tak daleko w przeszłość nie sięgać, zacznijmy od styku Średniowiecza i Odrodzenia. W końcu XIII w. 80% panneaux wykonywano z włoskiej topoli, rzadziej z wierzyby czy klonu. Deski spajano klejem. Dodatkowo były umacniane poprzecznymi trawersami i gwoździami wbijanymi od tyłu albo od przodu. Jeżeli wbijano je od przodu, to główki gwoździ przykrywano blaszką cyny, by uchronić żelazo od rdzy. Wszystko to jest opisane. Deski kryto najpierw parokrotnie warstwami gipsu (w krajach północnych używano kredy). Od gatunku gipsu czy kredy zależał określony styl malowania. Na podkład gipsowy szła cienka warstwa kleju; za dużo kleju powodowało pęknięcia farby, oddzielającej się do klejowego gruntu. Każdą warstwę kleju należało wygładzić. Klej wyrabiano z obrzynków skóry zwierzęcej, pergaminu czy starych rękawic. Dodawano do tego gips w proszku, nasycony wodą, tzw. martwy gips. W „Traktacie” Cennini Cenniniego jest prześliczne powiedzenie, rodzaj rady estetyczno-higienicznej: *Musisz kłaść warstwy cienkie, ale zanim weźmiesz się do pracy, zacznij od lekkiego śniadania złożonego z owoców i dobrego kielicha wina*. Istniała różnica między włoskim gesso (gipsem), który – jak pisał Cennini – należy wydobywać w Volterra, a kredą będącą w użyciu na północy. Mniej więcej powyżej linii Loary stosowano już biel z Meudon, czyli kredę (węglan wapnia w stanie naturalnym). Były też inne różnice między południem a północą, np. we Włoszech używano lekkiego białego drewna, a twardego we Flandrii: dębu albo drewna pławionego, które do dziesięciu lat trzymano w wodzie, aby utraciło soki, hemice-lulozę. Delikatne sękate drewno włoskie źle się starzało. Sęki zastępowano drewnianymi szpuntami albo zatykano tkaniną nasyoną gruntem. Nie było tego problemu na północy. W środkowej Hiszpanii ceniono orzech i dąb, ale topole w Katalonii.

W krajach południowych, pełnych światła i ciepła, otwory w budynkach były znacznie mniejsze, więc było więcej miejsca na ścianach. To pozwalało wieszać obrazy dużych rozmiarów. We Flandrii było odwrotne zjawisko, stąd obrazy małego formatu i cała szkoła tzw. małych mistrzów holenderskich. Interesujący był proces złoczenia. Najpierw trzeba było uzupełnić grunt czerwoną ochrą zmieszaną z klejem. Używano także białka jako zaprawy albo spoiwa. Na to kładziono listek złota. Istniało specjalne urządzenie do przygotowywania i przycinania złota, rodzaj małej poduszeczki. Miękki pędzelek, którym z karnetu wyjmowano, od spodu, listek złota, przedtem pocierano o policzek posmarowany łożem. Chodziło o zneutralizowanie zjawisk elektrostatycznych na pędzlu, które były empirycznie znane, choć nie odkryto jeszcze elektryczności. Wyklepane złoto było przezroczyste, przezierała spod niego czerwień ochry w zaprawie. Wyklepywanie złota jeszcze dziś odbywa się ręcznie, można to widowsko oglądać w paryskim impasie Guéméné. Manipulując okrągłym żelaznym młotkiem złotnicy uderzają nim w złoto położone na marmurze, który trzymają na kolanach; precyzja ruchów nadzwyczajna i choć młotek jest ciężki – nic nie słychać! Złoto zostaje wyklepane do maksymalnej cienkości, listki są małe, do 8 cm. Artyści kupowali je u złotnika, ale nałożenie na panneaux odbywało się z reguły w pracowni. Cwiczone w tym czeladników. Mat osiągało się kładąc na złoto cieniutką warstewkę kleju, blask – wygładzaniem za pomocą agatu. W kontraktach ks. Requin znalezionych w archiwum w Avignonie, z XV w., jest mowa o warunku stawianym malarzowi: złoto musi błyszczeć. Polerowanie agatem wymagało umiejętności, których czeladnik nabywał dopiero po dwóch latach.

Na początku XV w. wymiana doświadczeń między południem a północą praktycznie nie ustawała. Flamandowie orientowali się doskonale w innowacjach warsztatów włoskich. W młodości van Eycka, między 1398 a 1410 r., niejaki Alcherius (czy Alcherio) kursował stale między Mediolanem, Bolonią a Paryżem i dalej, kontaktował się z Flamandami, zbierał recepty i rekomendował ich użycie. W ogóle artyści byli rasą wędrowną, wciąż podróżowali dzieląc się wzajemnie doświadczeniami. W ubiegłym stuleciu Monseigneur Dehaisre opublikował dzieło omawiające rachunki Domu Flamandzkiego i bardzo szczegółowe opisy materiałów użytych przez artystów, rodzajów podłoża i gruntu. Wynika z nich, że do końca XV w. farby olejne stosowano do mebli i posągów, ale nie do malowania panneaux. Wyklepanie deski płótnem sięga starożytności. Kładziono potem płótno na posągach i ikonach. Monumentalny portret Nerona w Rzymie był malowany prawdopodobnie farbami wodnymi na płótnie.

Istniało wiele technik przygotowania gruntu. Przez cały XV w. współzawodniczyły ze sobą, w technice malowania panneaux, farby olejne z farbami spojonymi jajkiem, które preferowano we Flandrii. Ale już pod koniec tego stulecia Włosi najchętniej malowali na płótnie. Już w Średniowieczu malowało się na tkaninie, ale wtedy chodziło tylko o chorągwie. Cennini pouczał, jak należy gruntować chorągiew, aby zachowała powiewność: zaprawa z oleju i werniksu, a malowało się przy zastosowaniu jajka. Pod koniec XV w. Wenecjanie, którzy nie mieli wytwórni tapicerii, obijali ściany kościołów i pałaców malowaną tkaniną imitującą tapicerie. Tak więc z racji technicznych, aby za pomocą płótna naśladować tapicerię, wynaleziono malarstwo sztalugowe! Były oczywiście inne przyczyny, mniejszy koszt, łatwość wykonania – już niepotrzebny cieśla – wreszcie szybkość roboty malarskiej, no i nowe wymogi estetyczne. Bracia Bellini malowali na płótnie, a potem Carpaccio – w wielkim formacie. Gdy zaczęło się rozpowszechniać malarstwo olejne, Michał Anioł orzekł, że to rzemiosło dla kobiet – ponieważ zbyt łatwe! Tytaniczny Michelangelo wkalkulowywał opór materii i trud fizyczny w jakościowy efekt dzieła. To była inna – jakże zupełnie inna niż dziś – filozofia pracy malarskiej.

Rychło i we Włoszech pojawił się obraz małego rozmiaru, w drugiej połowie XVI w. płótno prawie całkowicie zastąpiło deskę. Ciekawe, że znacznie później, w XIX w., zaznaczył się nawrót do deski! Wraz z wynalazkiem sklejk wróciła ochota do malowania na twardym i sztywnym podobrazii. Théodore Rousseau pracował na desce. Często używano panneaux z mahoni, z powodu koloru. Malarze skupowali w tym celu stare łóżka i komody. Francuz Monticelli, zjawiskowy artysta, malował na deskach ze starych mebli, zresztą nie używał pędzli, kładł farbę wprost z tuby i grubo, za pomocą palców, patyka czy gwoźdźcia. Ale o 200 lat wyprzedził ich wszystkich Rembrandt, który „Pielgrzymów z Emmaus” namalował na mahoni, co w jego epoce jeszcze się nie zdarzało. W XIX w. zaważyły silnie względy ekonomiczne, bo dykta była tania, a do tego lekka. Każdy tego rodzaju wynalazek czy choćby pomysł miał jakiś wpływ na ewolucję sztuki, bo artysta, mając do czynienia z nowym materiałem, szukał nowych, związanych z tym form ekspresji.

Już w pierwszej ćwierci XVI w. w weneckich tekstach spotykamy uwagę: *Mały obraz olejny na płótnie*. W tym mieście-państwie płótno szybko robiło przeznaczoną mu karierę. W ciągu paru dziesięcioleci artyści opanowali problemy szczelności płótna, sposoby naciągania na blejtram, rodzaje gruntów i malarstwo to wypierało stanowczo

deskę. Najpierw się płótno dekatyzuje zanurzając w ciepłej wodzie, potem naciąga na drewnianą ramę, czyli blejtram. Gruntowanie w zasadzie zawsze było podobne: rozczyn klejowy z siemienia lnianego albo klej ze skóry czy żelatyna, do tego kreda czy inna biel. Należycie oceniono liczne zalety tej techniki. Płótno jest znacznie lżejsze od podobrazia drewnianego, pozwala malować na wielkich płaszczyznach, np. 3x4 m, czego nie można sobie wyobrazić na desce. Słowem – płótno sprzyjało monumentalności. Lniane ustępuje przed konopnym, mniej kruchym, szorstkim, a w olejnej technice pędzel lubi wyczuwać szorstkość podłoża.

Bywały odstępstwa od zwykłych technik gruntowania i malowania, ale to już artysta brał na siebie. Nie każdy potrafił być np. Rubensem, któremu współcześni przepowiadali, że przeżyje własne obrazy. Zawistne proroctwo nie sprawdziło się, obrazy doskonale się zakonserwowały. Rubens nie respektował pewnych norm, malował błyskawicznie, grubo i z rozmachem – używał nawet weneckiej terpentyny, by farby schły szybciej i by prędzej iść naprzód. Obrazy jego ucznia, van Dycka, znacznie gorzej się trzymały, bo nadużywał olejku terpentynowego. Wszystkie van Dycki z okresu londyńskiego szcerniały.

Przygotowanie płótna i gruntu było zadaniem terminatorów w warsztacie, a mistrzowie nie oszczędzali swoich uczniów! W czasach Cennino Cenniniego uczniowie wchodziłi do pracowni w wieku 6 lat, z umową na lat 10. Szesnastolatki już dobrze znały swój zawód. Grunt był zwykle kolorowany, np. u Wenecjan na czerwono lub szaro. W miarę zbliżania się do XX w. barwienie staje się coraz jaśniejsze. Nigdy nie malowano na białym gruncie. Szkicowało się węglem drzewnym, kredą czy pędzelkiem. Pędzle płaskie ukazały się bardzo późno, przedtem były wyłącznie różnej grubości pędzle okrągłe, które pozwalały na bardzo elastyczne malowanie, na skręty w różnych kierunkach – inaczej niż pędzel płaski, usztywniający kierunek ruchu. Okrągłe pędzle są nieocenione w technice modelunku, która jest przecież jedną z głównych zdobyczy malarstwa olejnego. Dopiero malarstwo lekceważące modelunek, antyrealistyczne, z abstrakcjonizmem na czele, uhonorowało pędzle płaskie.

Istotna była zawsze gama kolorów, tzw. paleta. Od końca XV w. dysponowano białą, czernią, niebieskim, żółtym, czerwonym, potem żółtym cytrynowym, cynobrem, ochrą czerwoną, sienneńską ziemią paloną, całym wachlarzem ziem. Ceniono laki, które nadają przezroczystość. Do laserunku najlepszy jest kraplak, barwnik z korzenia marzanny i lak indyjski z szelaku. Laserunek to wykończeniowa przezroczysta warstwa farby zmieniająca zabarwienie podmalowania, zabieg znany już w starożytności, nie związany wyłącznie z olejem.

Wielcy artyści z reguły zalecali paletę ograniczoną. W arcydziełach Tycjana, Rubensa, Goyi wybór kolorów jest dość niewielki, choć się odnosi wrażenie przepychu barwnego. Po analizie widać, że to owoc mieszanek kilku barw podstawowych albo odpowiednich zestawień barw uzupełniających się wzajemnie, co daje efekty pełnej blasku barwności. Piękna czerwień Rubensa jest zwykłą ochrą z odrobiną cynobru. Rubens używał niewielu kolorów, za to grał na przezroczystości i matowości za pomocą odpowiednich laserunków i efektów podmalowanego tła wyzierającego spod farby. Farby olejne, w miarę starzenia się, mają tendencję do nabierania przezroczystości. Kolory oddziałują wzajemnie na siebie, jedne podnoszą żywość i blask drugich, inne wpływają łagodząco, jak np. ziemia sienneńska palona, kiedy się ją położy obok zbyt agresywnej zieleni. Farby się doskonaliły, co czasem miało związek z odkryciem nowego surowca. Dobra czerń powstała dopiero w Hiszpanii, gdy zaczęto przywozić ze Wschodu barwnik indygo.

To nieprawda, że impresjoniści musieli czekać na odkrycie giętkiej cynowej tuby na farby, która rzekomo pozwoliła im wyjść w plener. Gdyby nie było tej tuby, to poszliby z farbami w pęcherzach, używanych już w XVIII w. Naturalnie wynalezienie cynowej tuby (około 1830 r. przez Amerykanina Randa) i następnie, od 1841 r., fabrykacja tub przez Anglików Winsora i Newtona przyspieszyły rozwój pejzażu i pleneru. Jeszcze raz podsumujmy przymioty techniki olejnej: niezmiernie bogaci język plastyczny, niesłychanie ułatwia modelunek, umożliwia pokrywanie warstw poprzednich nową farbą (co przy farbach wodnych było nie do pomyślenia), pozwala na tworzenie subtelnych sensacji przestrzennych (słynne sfumato Leonarda – jego osobliwa, mglista perspektywa przestrzenna – nie byłoby możliwe bez farb olejnych). Dzięki nim malarz kreuje wnętrza wypełnione aurą, realne a tajemnicze głębie, jak u Vermeera, gdzie czuje się łagodny powiew mroku i słońca, światło wędruje po przedmiotach i osobach. Wreszcie malarstwo olejne dało życie impresjonizmowi, co do tego nie ma dwóch zdań. Malowanie stanu powietrza w danym momencie, drgnień światła – tego wiatru słonecznego – i wilgotności, to były cele, o jakich nawet marzyć nie można było w epoce farb temperowych czy wodnych. Aby sobie uprzytomnić, jaka jest mnogość tonów uzyskiwanych przez mieszanie tych farb, wystarczy przypomnieć, że już w bogatych zestawach pasteli jest aż 1500 kredek. W zakresie farb olejnych, ich kombinacji – nie ma właściwie ograniczeń, można sobie wyobrazić gamę niuansów bez końca, przy czym wystarczy do tego 6 czy 8 farb. Podstawową zaletą farby olejnej jest jej absolutna podat-

ność, giętkość. Nie w znaczeniu giętkości blachy. Chodzi o niewiarygodną różnorodność technik zawartych w tej farbie, możliwości zarówno pracy powolnej, refleksyjnej, z seansu na seans, z ustawicznym poprawianiem, zdrapywaniem, przemałowywaniem, (co wyklucza akwarela), jak i pracy momentalnej. Olej ofiaruje grę przezroczystości i matów, nakładania się na siebie tonów różnej głębokości i podkreślaną już łatwość modelunku stanowiącego otwarte drzwi w stronę coraz to nowych zdobyczy.

Zbyt długo zajmuję czas czytelnika tym drobiazgowym oprowadzaniem po kuchni malarskiej. Ale pisałem to jak człowiek od dawna wygłodzony, skazany na jałowe i niesmaczne zupki, któremu raptem pozwolono spojrzeć na stół z prawdziwego zdarzenia, gdzie oszalałymi widoki dziesiątków potraw, krzyżują się wonie wywołując na podniebieniu sensację niezliczonych smaków, ostrych, wytrawnych, soczystych, słodkich i słonych, od przystawek do mięs, ryb, ciast, orzechów, jagód, owoców, wonnej kawy i krzepkich trunków. W podobnej sytuacji jest każdy miłośnik malarstwa ogarnięty nostalgią za dawnym pełnym i wyszukany warsztatem malarskim z jego wysokimi zadaniami. Może przez to porównanie udało mi się uświadomić czytelnikowi i sobie samemu biedę dzisiejszej praktyki w tej domenie, niedbałej, ignoranckiej i nonszalanckiej, obróconej tyłem do wszystkich poprzednich subtelności tego zawodu. Faktem jest współczesna degradacja pracy malarskiej, jej jakości i tworzywa, zaprzepaszczenie wielu sekretów rzemiosła. To się splota ze sprawą najistotniejszą – z umniejszeniem ambicji duchowych tej sztuki. Zasadniczo się skurczyły CELE stawiane sobie przez malarzy. Proszę tego głośno nie powtarzać w tym środowisku, bo zakrzyczą i obrzucą rzekomymi dowodami, że jest wręcz na odwrót i że nigdy tak dobrze nie było. Ale naprawdę tak nie jest.

Na początku wieku Duchamp słynnym powiedzeniem ostrzegał przed *narkomanami terpentyny*. Butada jego nie była wymierzona, jak to potem uznano, przeciw prawdziwej sztuce malarskiej, podziwiał Braque'a i innych wybitnych. Mierzył w niestrudzonych pacykarzy, którzy wtedy (jak teraz fotorealiści czy grupy Support/Surface, czy Nuovi-Nuovi) zasmarowywali całe kilometry płótna. Dlaczego jego powiedzenie zinterpretowano rychło jako wyraz pogardy dla malarstwa olejnego w ogóle? Oto już od dawna w szerokich kołach nowoczesnych malarzy pogłębiała się niechęć do rzemiosła. Odwracano się coraz tłumniejsze nie tylko od „terpentyny”, ale także od zwykłej umiejętności myślenia po malarsku, używania dobrych farb i wydobywania poważnych efektów. Pewnego rodzaju mesjanizmem artystycz-

nym, wzorującym się, notabene, na utopijnych prądach społeczno-politycznych, zastąpiono aspiracje wielkiego malarstwa. Marks i Freud, na których artystyczni utopiści też się powołują, zupełnie nie rozumieli sztuki, ich gusta były na poziomie biedermeieru. Marks w estetyce nigdy nie wyszedł poza Hegla.

Już niezmiernie rzadko słychać głosy nawołujące do malarstwa o wysokim tonie. Julien Gracq chciał, by ta sztuka znowu *przywdziała szatę światła*, utraconą od czasów Bizancjum i Fra Angelico. To płonne jednak marzenie i chyba źle skierowane, nie pasujące do współczesnej umysłowości. Epoka żyje innym, złym rytmem, jest to czas schizofrenii i rozwydrzenia, co sztuka pilnie rejestruje. I drugie jeszcze pytanie: Czy w ogóle jest możliwe malarstwo górnego lotu przy tak istotnym zatraceniu środków malarskich, jakimi dysponowano poprzednio? Zwichnięte zostały umiejętności, ale przede wszystkim zdegradowały się same materiały i to już uniemożliwia nawrót w górę rzeki, o którym niektórzy z nas marzą. W zakończeniu szkicu pt. „Jak pożar lasów“ („PP“ 9/1990) dotknąłem tylko nie kończącej się listy zagubionych materiałów malarskich. Znikł błękit z cereluiny (ale także czerwień vermillon, połączenie rtęci z siarką) używany już w dawnych Chinach i w malarstwie pompejańskim. Zmieszany z neapolitańską żółcią i bielą srebrzystą stanowił podstawę przy malowaniu ludzkiego ciała, w XVIII w. przyczynił się do apoteozy cielesności w malarstwie barokowym. Dziś nie ma tego rodzaju zapotrzebowania, człowiek w obrazach ukazuje się okryty różnymi maskami, jako symbol socjalnych niepokojów, jako zygzak egzystencjalny. Akty maluje się tylko w akademii. Degradacja materiałów zaczęła się, co prawda, nie od wczoraj. Ale przez jakiś czas nie było to alarmujące. Błękit Vermeera już nie miał czystego blasku lapis-lazuli z Trecenta, tym niemniej swoją moc zachował, utrzymał czar obecności nieba, na co już nie stać żadnego z syntetyków dzisiejszych.

Zatracają się farby jedne po drugich, pękają ogniwa w łańcuchu tonów, gubi swoją prawdziwość gama, a jednocześnie giną narzędzia, rodzaje dotyku, mistrzostwo ręki, która od niepamiętnych czasów stanowiła o współnictwie artysty z otaczającym go światem – i wszystko to może byłoby złem drugiego stopnia, gdyby nie było znakiem podobnej degradacji rzeczy i umiejętności na innych, najistotniejszych obszarach. Bowiem równolegle pękają ogniwa gatunków, zaś nazwy, które jeszcze wczoraj oznaczały elementy fauny i flory, wonie, kształty, smaki – dziś już nic nie znaczą, by jutro w ogóle zniknąć ze słownika. Schorzeniom i alteracjom w strefie rzemiosła artystycznego i materiałów – a mówiąc ogólniej: stylu – towarzyszą,

w tym samym przyspieszonym tempie, szkody zadawane biotopowi, ciosy spadające na istoty żywe w ich ekologicznej wnęce.

Świat zmierza ku końcowi i po trochu usuwa się z pamięci jego zapach, konsystencja, jego odgłosy, refleksy, echo i smak. Przekształca się na naszych oczach pewien bardzo starożytny habitus, który był w równym stopniu sposobem zamieszkiwania w świecie z punktu widzenia biologicznego, jak i całością przyzwyczajęń stanowiących o tym habitacie z punktu widzenia antropologicznego. Malarstwo dawało świadectwo par excellence tej stopniowej adaptacji człowieka do swego środowiska, malarstwo, które tak długo było, aby podjąć wyrażenie Gracją, *szatą światła*, swoim połyskiem jak i krojem doskonale ubierając życie w tkaninę pozorów. Teraz, odwrotnie, malarstwo świadczy o progresywnym zaniku uczuć, co jest symptomem powiększania się obszarów pustyni. Gdy kiedyś ktoś mówił, że na świat patrzy oczami Tycjana, Caravaggia czy Cézanne'a, było to czymś bardziej znaczącym niż deklaracja uwielbienia dla osobliwości wizualnego wszechświata: wyrażał w ten sposób ideę, że każde dzieło, ilekroć się ukazuje, jest samo w sobie szkołą widzenia; jest edukacją wzroku, który nieznacznie nabiera zdolności postrzegania tych konfiguracji i akordów, których przed nim się nie postrzegało. Wspominany to parokrotnie Jean Clair zanotował: *Wychodząc z wystawy Egon Schiele zdarzało mi się widzieć, przez całe popołudnie, istoty ludzkie, które przed chwilą spotkałem, jako kreatury jego rysunków: twarze, postawy, karnacje, podkrążone oczy, płaszczyzna czoła, gest ramienia rysowały się nagle, z oślepiającą oczywistością, na tle, jakie miałem przed sobą. Taka była dotąd moc wizjonerska i jakby halucynacyjna malarstwa Zachodu: wydobyć ze świata widzialnego to, czego przedtem nie widzieliśmy.* (Egon Schiele był na początku wieku obok G. Klimta najwybitniejszym malarzem austriackim swego pokolenia; nadzwyczaj wrażliwy rysownik i akwarelista o tendencji psychologicznej.)

Pojawia się pytanie: czy współczesna sztuka, ze swoimi tendencjami do UCIEKANIA od opisu świata zewnętrznego – sztuka znaków kabalistycznych, już od Mondriana i Malewicza aż po nasze dni konsekwentnie, w przeważającej części, wypierająca się partnerskiego związku ze światem widzialnym – może jeszcze raz przejąć tamte funkcje, o których pisał Jean Clair opowiadając swoją przygodę z Egonem Schiele? Wydaje się, że nie może. Wilhelm Worringer, niemiecki filozof sztuki zmarły w połowie stulecia, stworzył teorię estetyczną skupioną na psychologii stylu i ewolucji umysłowości. Związek – ustalony przez Worringera już na początku wieku – między powszechnym wzbieraniem fali abstrakcji a rosnącym uczuciem du-

chowego niepokoju w zetknięciu z przestrzenią, ta pewnego rodzaju agorafobia duchowa, co nazwał *złym samopoczuciem cywilizacji* („Abstraktion und Einfühlung – Ein Beitrag zur Stilpsychologie“, 1907) – także wydały się krytykom okazją do tryumfalnego hymnu. Zobaczyli w tym oznakę wyzwalania się sztuki z jej zależności od rzeczywistości. Tymczasem w rozumieniu filozofa był to raczej krzyk alarmu! Wezbranie abstrakcji, jeżeli pod tym terminem pojmować nie tylko te kierunki artystyczne, które bezpośrednio się na nią powołują, ale również zjawiska szersze, ogarniające zarówno redukcjonizm takiego Matisse’a czy niwelację fotograficzną dokonaną przez hiperfigurację, zniweczyło dotychczasowy cel, jakim było budowanie dzieł otwartych niczym uprzywilejowany wizjer na świat: było już czymś innym, zamazany i płaski ekran postawiło między wzrokiem a otoczeniem, godząc się z utratą zmysłu przestrzenności, znosząc czy rozluźniając znaki orientacyjne, jakie dotąd regulowały nasz wpływ na świat. Innymi słowy jest to zubożenie tego, co po łacinie się zwie „intellectus“ (pojmowanie); równocześnie, a może przede wszystkim, spowodowało to zubożenie władzy diakrytycznej oka w postrzeganiu kolorów i materii, czyli w przychwytywaniu cielesnej tkanki świata – zubożenie pierwotnego bios.

Wszystko to razem prowadzi do wykrycia innej jeszcze, bodaj najbardziej tragicznej metamorfozy sztuki współczesnej: utracie rzemiosła, degradacji materiałów w sposób nieuchronny towarzyszy POMNIEJSZENIE, ZATOMIZOWANIE ZAMIARÓW, KTÓRE SZTUKA STAWIA PRZED SOBĄ. Temat do odrębnego rozważenia.

Zbigniew Florczak

Konfrontacje w Wenecji

Czy kino będzie jedynie zamerykanizowanym widowiskiem, przynoszącym dwie godziny rozrywki, czy ma także szansę pozostać sztuką? Z obecnej perspektywy polskiej odpowiedź na to dramatyczne pytanie wydaje się przesądzona. W kinach wyświetla się niemal wyłącznie filmy amerykańskie, głównie zbliżone do komiksów. W telewizji króluje „Dynastia” i inne kiczowate seriale. Środowisko filmowe nadrabia miną udając w Gdyni, że wręcza sobie Oscary, ale jest bezradne wobec wyzwań, które przynosi życie.

Podróż na festiwal do Wenecji dodaje otuchy. Skoro angażuje się tak duży potencjał ludzki i finansowy (budżet ponad milion dolarów) organizując Międzynarodową Wystawę Sztuki Filmowej (Mostra D'Arte Cinematografica), skoro gromadzi się aż 78 filmów, w tym zestawy retrospektywne (kino ZSRR lat 1928-35: „Między realizmem a irrealizmem socjalistycznym”, 27 filmów), a przede wszystkim program podstawowy czyli 41 utworów najnowszych, głównie z Europy (27) i USA (6), skoro zaprasza się tłumy dziennikarzy z całego świata (nawet z biednej Polski przyjechało 6 osób) – to znaczy, że wierzy się w szansę tej sztuki i wspiera się ją. Już samo istnienie takiej imprezy (podobnie jak festiwalu w Cannes czy Berlinie Zachodnim) przypomina, że kino ciągle jeszcze uczestniczy w krwiobiegu kultury, chce ogarnąć myślą nasze życie i bywa formą ekspresji indywidualnej. Jak więc przedstawia się to kino współczesne, oglądane z perspektywy Wenecji?

Smutek umierania

Wieczorem, gdy płynę Canale Grande w kierunku Lido, widzę przez szybę stateczku kłębiący się, kolorowy tłum w okolicach mostu Rialto i przy placu Św. Marka. Przybysz ze smutnej i wyludnionej wieczorami stolicy wschodnioeuropejskiego kraju odnosi wrażenie, że widok ten jest nierzeczywisty, że ów tłum wraz ze starymi kamieniczkami, bazyliką i Pałacem Dożów znajduje się w podświetlonym elektrycznością akwariium, które jest jedynie eksponatem na jednej z wystaw Biennale Sztuki.

Nazajutrz oglądam film belgijski „Romeo-Julia”, wymyślony, wyreżyserowany i sfotografowany przez grafika amerykańskiego, Ar-

manda Acostę, niegdyś także scenografa filmowego, m.in. przy „Ptakach” Hitchcocka. Oglądam więc w tym filmie Wenecję, która umarła: nie ma w niej ludzi, poza jedną starą kloszardką; są tylko mewy, węże i koty; uliczki stały się kamiennymi wązozami, zarastanymi przez zielsko i chaszcze, cmentarzysko samochodów jest wspomnieniem przeszłości, a przy pustym nabrzeżu rdzewieją wraki statków, kołyszą się gondole, do których już nikt nigdy nie wsiądzie. Rytm zmieniających się obrazów jest poddany rytmowi muzyki Sergiusza Prokofiewa do baletu „Romeo i Julia”. Zdjęcia są pastelowe, zamglone, nostalgiczne: odkrywają piękno śmierci. I już tylko wśród kotów (mówiących ludzkim głosem) może rozegrać się Szekspirowski dramat zakochanych z Werony, ale będzie to pomysł zaledwie ekstrawagancki, a ciekawa okaże się jedynie wizja miasta po zagładzie (całej planety?) i wizja ta dzisiaj może wydać się wiarygodna jako jedna z prognoz na przyszłość świata.

Później w fińskim filmie „Wynająłem zabójcę” obserwuję człowieka, który po 30 latach pracy w jednej firmie zostaje nagle zredukowany. Jest samotny, nie ma nawet przyjaciół (jest to Francuz mieszkający w Londynie) i nie wyobraża sobie, jak mógłby dalej żyć. Jedynym wyjściem wydaje mu się śmierć, ale nie potrafi nawet skutecznie popełnić samobójstwa. W tym filmie miał grać Jean-Pierre Léaud, niegdyś czołowy aktor francuskiej nowej fali (debiutował w 1959 r. jako 14-letni chłopak w przełomowych dla kina francuskiego „400 batach” François Truffauta), czekam więc, kiedy pojawi się na ekranie, nie rozpoznając go początkowo w postaci głównego bohatera. Ten jest absolutnym wcieleniem martwoty duchowej i fizycznej, każdy jego ruch jest wymuszony i nie chciany, każdy wyraz twarzy mówi nam o niechęci do życia, a przede wszystkim niesamowicie martwe są jego oczy. Tymczasem Jean-Pierre Léaud we wszystkich filmach imponował wspaniałą żywotnością, niewymuszoną i impulsywną, zmieszaną z odrobiną delikatnego szaleństwa. Nawet czas i biologia nie mogą człowieka tak bardzo odmienić, nie wierzę również, by aktor, o którym pisano, że na ekranie jest zawsze sobą, mógł się do tego stopnia przeistoczyć dzięki środkom czysto aktorskim.

Po paru dniach zagadka wyjaśnia się. W jednej z włoskich gazet czytam o trwałym szoku psychicznym, jakim dla aktora była w 1984 r. śmierć jego przyjaciela i mistrza, reżysera Truffauta. Jean-Pierre Léaud przebywał nawet w szpitalu psychiatrycznym, nie mogąc odzyskać równowagi wewnętrznej. Później zaszły się w swym paryskim mieszkaniu i spędzał czas na oglądaniu starych filmów (filmów ze sobą nie oglądał). Zapytany w Wenecji, co będzie robił, gdy nie otrzyma dalszych propozycji aktorskich, odpowiada po prostu: *Nic!*

Uczestnicząca w festiwalu francuska reżyserka Nicole Garcia twierdzi, że każdy film jest przede wszystkim dokumentem o aktorze i że na tym właśnie polega istota kina. Fin Aki Kaurismäki opowiadając jakąś fikcyjną historię stworzył jednocześnie dokument o stanie psychicznym człowieka, który nazywa się Jean-Pierre Léaud.

Zachłanność kamery

Umarłe miasto i umarły wewnętrznie człowiek: to dwa filmy wprowadzające nas w krąg martwoty, spowolnienia, zaniku energii. Ale są jedynie marginesem i pozwalają silniej, prawem kontrastu, odczuć to, co jest najcharakterystyczniejsze dla znaczących filmów tego przeglądu: ruch, dynamizm, napór wielkiej energii. Można by wprowadzić powiedzieć, że w ogóle dla kina najważniejszy jest właśnie dynamizm, że „kino to ruch”, ale przecież historia filmu ma różne momenty. Początek lat sześćdziesiątych zaznaczył się opisem powolnego umierania uczuć (wczesny Antonioni). Później motywem powtarzającym się była bezradność jednostki wobec świata zewnętrznego. W 1967 r. swoją korespondencję z jednego z festiwali zatytułowałem „Festiwal samobójców”. A wkrótce potem ekranem zawładnęła gwałtowna fala buntów młodzieżowych; ruch był jednocześnie wyzwoleniem i chaosem.

Dzisiejszy moment także musi mieć swoje „esprit”. Wśród najlepszych utworów w Wenecji dominował charakterystyczny styl narracji: pokawałkowanej, wielowątkowej, dynamicznej. Miało się wrażenie, iż reżyserzy starają się zmieścić w jednym filmie jak najwięcej „dziania się” i sytuacji, wybierać z nich to co najdramatyczniejsze albo najbardziej agresywne i ostro łączyć montażem; kamera chce widzieć jak najwięcej, ciągle zmienia punkty ustawienia, jest „zachłanna” na migotliwość, nerwowość i pulsowanie świata. Nawet w filmach jednowątkowych, kameralnych, o nieco powolniejszym „dzianiu się” kamera nie izoluje człowieka od świata zewnętrznego, lecz stara się zobaczyć wokół niego mnóstwo szczegółów, wpisać go w otoczenie, w pejzaż, odtworzyć obraz całego kontekstu, w którym człowiek porusza się.

W wielu filmach narracja łączy w jedną całość mnóstwo wątków, bohaterów i epizodów. Niektórzy wiążą to z wymogami komercyjnymi: albo angażuje się dwie bardzo kosztowne gwiazdy, albo wielu dobrych, choć mniej kosztownych aktorów, by liczbą bohaterów nadrobić brak gwiazd. Inni mówią, że wideoklipy i reklamy przyzwyczaiły widza do migotliwości, zmienności i bogactwa wizualnego i trzeba tym oczekiwaniom widza sprostać. Natomiast francuski reży-

ser Claude Lelouche, który w filmie „Są dni... i jest księżyc“ („Il y a des jours... et des lunes“) pokazał aż 13 równorzędnych postaci, powiada: *Od 30 lat nie robię nic innego, jak tylko opowiadam fragmenty życia, ale obecnie nie daje się już opowiedzieć jednej, oddzielnej historii, ponieważ życie (a także społeczeństwo) zostało rozbite na drobne epizody i kino musi się z tym liczyć.*

Oczywiście, odnotowany tu dynamizm nie jest tylko sprawą stylu czy temperamentu autorów, odnosi się także do zachowań postaci ekranowych. Każda z nich to skumulowanie niebywałego potencjału energetycznego, który musi sobie znaleźć ujście. Problem polega tylko na tym, w jaki sposób to ujście odnajdzie: jak i w jakim celu wykorzysta, „wyładuje“ energię? Pod tym względem rysują się wyraźne różnice między tym, co opisują filmowcy amerykańscy, a tym, co interesuje autorów z Europy (a może szerzej: autorów tkwiących głęboko w tradycji kultury europejskiej; takie rozszerzenie pozwala właściwie tu także filmy z Nowej Zelandii czy Australii), można nawet mówić o konfrontacji dwóch systemów wartości i postaw wobec życia.

Zmienił się mit amerykański

Nawet na festiwalu, który ma bronić sztuki, bardzo trudno uciec od masowego widowiska amerykańskiego. Jednym z dwóch filmów inaugurujących festiwal był superszlagier „Dick Tracy“, zrealizowany przez popularnego aktora Warrena Beatty’ego (między innymi „Bonnie i Clyde“), który gra w nim także główną rolę, występując obok Dustina Hoffmana, Al Pacino i Madonny. Europa niby broni się przed amerykanizacją, ale masowo zajada hot-dogi i ogląda w kinie oraz na kasetach hity amerykańskie. Przykład życia ułatwionego jest zawsze pociągający. Krytyka europejska określa ten film mianem *filmu-hamburgera*, ale szacowny festiwal włącza się do jego promocji na rynku europejskim, gdzie film odniesie z pewnością podobny sukces komercyjny, jak jego poprzednicy (filmy powstałe według komiksów): „Superman“ i „Batman“.

Można je wszystkie skomentować jako objaw zdziecinnienia kina i publiczności, ale wówczas słowo „zdziecinnienie“ należałoby odnieść do zjawiska o wiele szerszego, bowiem znaczenie takich filmów w Ameryce wykracza poza problem rozrywki. Są one częścią całej formacji mitotwórczej, zabudowującej wyobraźnię przeciętnego Amerykanina i ułatwiającej mu proste rozumienie świata, dzielenie go tylko na dwa przeciwstawne żywioły (dobra i zła) oraz wiarę w odważnego i silnego superszeryfa (jego namiastką w życiu politycznym jest pre-

zydent), który rozwiąże wszystkie problemy i zapewni utrzymanie równowagi w świecie.

Tytułowy Dick Tracy to detektyw, bohater popularnych w USA komiksów Chestera Goulda, które zaczęły się ukazywać 4 X 1931 r. w „Detroit Mirror“, a później przez 45 lat nie schodziły z łamów ponad setki gazet. Były reakcją, podobnie jak „Sokół maltański“ Dashiella Hammeta czy czarny film gangsterski lat trzydziestych na rzeczywistość Wielkiego Kryzysu i rozwój gangsterysty. To specyfika amerykańska: na ważne problemy społeczne i moralne reaguje się utworami kultury masowej, oglądanymi przez publiczność „dla rozrywki“, zaciera się tam granica między twórczością popularną a tą, która w Europie bywa określana mianem ambitnej.

Choć artystę europejskiego może to dziwić, dla Warrena Beatty'ego adaptacja komiksu jest wypowiedzią osobistą związaną z najbardziej intymnymi przeżyciami. Powiada on: *Chciałem pokazać na ekranie Tacy'ego, bo był to bohater mego dzieciństwa. Na komiksach uczyłem się czytać, a szczególnie ulubiony przeze mnie był właśnie on; Tracy, najbardziej podobny do mnie.*

Konsumowanie komiksów – bo trudno to nazwać czytaniem, a nawet oglądaniem – ma w sobie coś symbolicznego. Zachłanność, z jaką pochłania się obrazki, jest podobna do zachłanności, z jaką pragnie się „korzystać z życia“. A ta właśnie zachłanność jest częstym motywem filmowym. Zmieniła się treść mitu amerykańskiego. Kiedyś był to mit Ameryki pionierskiej, kolonizującej nowe obszary, purytańskiej, w której praca i poczucie obowiązku były wartościami samymi w sobie. Resztki tego mitu wygasły prawdopodobnie wraz z ostatnim tradycyjnym westernem. Teraz „amerykańskość“ kojarzy się raczej z chęcią konsumowania darów cywilizacji, a więc KONSUMOWANIA zarówno dóbr materialnych, jak i „miłości“.

„Fajna ferajna“ („GoodFellas“) syna włoskich emigrantów Martina Scorsese to wielki wybuch energii ludzkiej, nie krępowanej zasadami moralnymi i nastawionej na zdobywanie tego, w czego tworzeniu i pomnażaniu nie brało się samemu udziału. Reżyser twierdzi, że w USA w latach trzydziestych przed każdym Włochem stawał dylemat: *zostać czy nie zostać gangsterem? Od dziecka wiedziałem, że lepiej być gangsterem niż prezydentem USA* – wyznaje na początku filmu jego bohater. I choć według FBI w społeczności włoskiej w USA liczącej 18 mln ludzi jedynie 4 tys. ma związek z mafią, to jednak gatunek filmu gangsterskiego stał się jakby gatunkiem włoskim w kinie amerykańskim i wyraża dążenia tych późniejszych przybyszów na ląd amerykański, którzy nie uczestnicząc w okresie pionierskiego budo-

wania z całą zachłannością rzucają się do podziału tego, co już istnieje.

Dodajmy, że „Fajna ferajna“ to dwie godziny aktów brutalności i zabijania (np. dwaj gangsterzy biją i kopią do nieprzytomności kumpla, który ich obraził, strzelają do niego kilkakrotnie z rewolweru, a gdy się jeszcze rusza, przebijają go nożem kuchennym wziętym uprzednio od mamusi jednego z nich). Pod pretekstem ukazywania prawdy i demaskowania mitów oswoja się zbrodnię ukazując ją w konwencji wspaniałego widowiska, które można KONSUMOWAĆ „dla rozrywki“.

Bohater „Fajnej ferajny“ zdobywa pieniądze wybierając karierę gangstera, czarnoskóry bohater „Najlepszego Bluesa“ („Mo' Better Blues“) Spike'a Lee chce osiągnąć zamożność jako muzyk jazzowy, ale łączy ich podobna zachłanność w korzystaniu z przyjemności, które stanowią główny bodziec motoryczny. Spike Lee tworzy nurt „kina Czarnych“ w USA. *Mam nadzieję – powiada – że kiedyś będziemy mieli własne kino, podobnie jak inni, kino złożone z wielu różnorodnych filmów. I dodaje: Jeżeli taki reżyser jak Fellini przedstawia rzeczywistość włoską czy Kurosawa – japońską, a znów Woody Allen – rzeczywistość Żydów amerykańskich, nikt nie ma nic przeciwko temu. Jeśli jednak ja to robię, traktuje się to inaczej, spogląda z innej perspektywy. Czarnoskóry reżyser uważa, że czarne kino musi, ze swej definicji, walczyć z niesprawiedliwością. Ale na razie problem sprawiedliwości i wolności jednostki sprowadza jedynie do niezależności materialnej i swobody życia erotycznego. Głównym tematem filmu, obok robienia kariery finansowej, jest chęć posiadania przez mężczyznę jednocześnie dwóch kobiet (bohaterką jego poprzedniego filmu „Do The Right Thing“ była kobieta, która utrzymywała romans jednocześnie z trzema mężczyznami)!*

Można więc mówić o nurcie kina hedonistycznego w Ameryce, zaś jego ukoronowaniem był film Philipa Kaufmana „Henry i June“, uznany nawet w USA oficjalnie za utwór pornograficzny (co oznacza konieczność wprowadzenia ograniczeń wiekowych w kinach, a zatem zmniejszenie wpływów; wiąże się także ze zwiększeniem podatku). Troje przybyszów z Ameryki, zafascynowanych życiem artystycznym Paryża początku lat trzydziestych, wyrażającym się kolejnym przekraczaniem tabu, oddaje się całkowicie miłości fizycznej. Bohaterka filmu, amerykańska pisarka Anaïs Nin (zresztą grafomanka), całą swą energię i uwagę nakierowuje na pomnażanie, analizę i opis przyjemności czerpanych ze stosunków erotycznych z mężem (urzędnikiem bankowym) oraz z głośnym pisarzem Henrym Millerem i jego

zmysłową żoną (w tej roli znana również z „Niebezpiecznych związków“ Stephena Frearsa nowa gwiazda, Uma Thurman, która i w życiu usiłuje nie wyjść z konwencji hedonistycznej i na pytanie dziennikarki z „Il Giornale“, odpowiada: *Moje projekty na przyszłość? Być szczęśliwą i tyle!*).

Przeciwieństwem tych filmów był dramat Jamesa Ivory'ego „Państwo Bridge“ (nakręcony według dwóch powieści Evana S. Connella) – dziejąca się w latach trzydziestych i czterdziestych historia typowej, zamożnej rodziny amerykańskich WASP-ów (białych anglosaskich protestantów). Surowa atmosfera moralna, atmosfera pracowitości i poczucia obowiązku towarzysząca bohaterom nie różniła się prawdopodobnie od tej, która panowała w domu reżysera (ojciec Irlandczyk, a matka z zasiedziałej na Południu rodziny anglofrancuskiej). Odtwarzając klimat twórczego konserwatyizmu amerykańskiego reżyser wykazuje jednocześnie zainteresowanie życiem duchowym swych bohaterów. Gdy skończy się entuzjazm wspólnego budowania dobrobytu i życia rodzinnego, a dzieci zaczną kroczyć własną drogą, państwo Bridge (świetne role Paula Newmana i jego żony Joanne Woodward) odczuwają rodzaj pustki, będą próbowali ożywić swe wzajemne uczucia, ale raczej będą się od siebie oddalać i pograżać w samotności, usiłując i w tej sytuacji odnaleźć jednak wewnętrzną harmonię.

Anioł przy mym stole

Klimat emanujący z filmu Ivory'ego jest bliższy kinu europejskiemu niż pozostałym filmom amerykańskim. Poza jednym motywem, który jest wspólny dla wszystkich utworów z Ameryki. Jest to motyw sukcesu. W kinie USA jest on niemal wszechobecny, panuje nawet przekonanie, że ktoś, kto nie zdobył powodzenia, nie jest godny uwagi. Brak sukcesu jest wstydem, tak jak nędza. Nad nędzą, szczególnie własną, nie wypada się rozczulać. Trzeba po prostu starać się wyjść z nędzy.

W kinie europejskim motyw sukcesu wprawdzie pojawia się, ale nie jest najważniejszy, zaś zainteresowania twórców kierują się przede wszystkim ku tym, którym się w życiu nie powiodło, którzy przeżywają nieszczęścia, boleśnie odczuwają samotność itp. Energia ludzka znajduje ujęcie nie tylko w działaniach doraźnych, zmierzających do chwilowego zaspokojenia potrzeby czy doznania przyjemności. Ludzie poszukują ładu, a ich wyobraźnia wybiega ku wartościom wyższym, duchowym, niezmiennym. Nie są im obce lęki metafizyczne.

Najbardziej mnie interesuje, gdy ktoś jeden mówi o swojej dzielnicy,

a ktoś inny ogarnia świat cały – powiada Claude Lelouche, a do słów „świat cały“ mógłby dodać słowo „wszechświat“. W jego filmie „Są dni... i jest księżyc“ Annie Girardot, jako właścicielka kafejki, z upodobaniem celebrytuje swoją codzienną poranną kawę i o wiele dotkliwiej niż odczuwa własną samotność, odczuwałaby pozbawienie jej tego rytuału i kilku innych drobiazgów, które są także treścią życia. Ktoś inny w tej samej dzielnicy czuje się częścią wszechświata i ustala wpływy, jakie na człowieka i ludzkość wywierają różne fazy księżyca.

Smak kawy o świecie i kosmos. Taż sama Annie Girardot między jednym tykiem kawy a drugim próbuje rozważać sens własnego życia, a wszystkie zbyt proste i stanowcze formułki opatruje charakterystycznym: „ale“, „jednakowoż“, „choć z drugiej strony rzecz biorąc“. Ludzie poszukują przyjaźni i miłości, a może przyjaźni w miłości, łączą się w pary i towarzyszy temu wielka radość, później jednak coś się załamuje, ich związki się rozpadają, a reżyser towarzyszy tym wszystkim, którzy czują się przegrani. Poszukiwaniom wewnętrznego ładu towarzyszy ład natury: Lelouche ostentacyjnie włącza do filmu przepiękne pejzaże Normandii, jakby wierząc, iż piękno świata zewnętrznego promieniuje na dusze ludzi, którzy się w nim poruszają.

Poszukiwanie ładu wewnętrznego i harmonii między własną samotnością a otoczeniem to temat filmu „Anioł przy mym stole“ („An Angel at My Table“) nowozelandzkiej reżyserki, Jane Campion, prawdziwej rewelacji festiwalu w Wenecji. Jest to właściwie film o wielkiej nieśmiałości i lęku przed innymi oraz o niesamowitych wysiłkach zmierzających do przełamania tego lęku. Przez ponad dwie i pół godziny z przejęciem obserwujemy na ekranie zmagania w obronie własnej indywidualności i tożsamości.

Bohaterka filmu, o wielkiej, rudej i niesamowicie gęstej czuprynie (ta czupryna to znakomity pomysł reżyserki, ułatwiający wiarę widza, że trzy różne wykonawczynie – dziewczynka, dziewczyna i kobieta – to jedna i ta sama, dojrzewająca z wiekiem osoba), w dzieciństwie odpychana przez otoczenie i poniżana (pochodzi z bardzo biednej rodziny), traktowana jako ktoś gorszy (w szkole nazywa się ją „złodziejką“ i „brudasem“), zakompleksiona z powodu swej niezgrabności, zamyka się we własnym świecie wewnętrznym. Nauki kończy z wyróżnieniem i po studiach zostaje nauczycielką. Pierwsza jednak lekcja z wizytatorem tak ją onieśmiela, że nie potrafi wypowiedzieć ani jednego słowa. Trafia do szpitala, a później do zakładu dla obłąkanych z diagnozą: schizofrenia, pograżając się tam jeszcze bardziej w samotności.

Dopiero wydanie pierwszej książki, a następnie zdobycie nagrody literackiej pozwalają jej na dojście do jakżeż kruchej jeszcze równo-

wagi. Tylko jeden raz (w czasie podróży stypendialnej po Europie), gdy będzie przeżywać krótkotrwałą miłość i jedyne w swym życiu doświadczenie erotyczne, przez parę dni poczuje się prawdziwie swobodna, wyzwolona i pozbawiona kompleksów. Ale i to doświadczenie skończy się rozczarowaniem. Pozostanie kompletna samotność, powrót do rodzinnej okolicy i szukanie potwierdzenia własnego „ja” poprzez pisarstwo. Film został oparty na autobiograficznych powieściach żyjącej jeszcze nowozelandzkiej pisarki Janet Frame. Nie ma w nim ani cienia schematu czy sentymentalizmu. Jest surowa prawda, dramatycznie skondensowana, o niepowtarzalnym losie i niepowtarzalnych doznaniach.

Z Francji i Włoch

Mówimy o filmie europejskim jako formacji przeciwstawnej kinu amerykańskiemu. Ale z perspektywy Wenecji w grę wchodziły głównie filmy francuskie i włoskie. To one wytwarzały ten specyficzny klimat, który umożliwia odnalezienie, choćby na moment, równowagi wśród zgiełku życia współczesnego i zatrzymanie wzroku na sytuacjach zastanawiających, zagadkowych, zakłócających normalny bieg rzeczy. Stałym motywem kina francuskiego jest udane lub nieudane poszukiwanie miłości, przyjaźni, duchowego porozumienia. Czasem bohaterowie, żyjący w jakimś określonym rytmie, zauważają, że nie jest on wcale zgodny z ich wewnętrznymi odczuciami.

W dziwnej atmosferze hal targowych koło lotniska Orly pod Paryżem dwaj Murzyni prezentują co noc walkę kogutów, zajmując się całymi dniami jedynie trenowaniem swych podopiecznych; samotność tych dwóch mężczyzn, nie rozmawiających prawie w ogóle nawet ze sobą, oraz obcość w świecie białych wydają się czymś naturalnym; aż pewnego wieczoru jeden z nich nie wytrzyma tego stanu, dostaje ataku szału, rani się ostrogami przypinanymi kogutom przed walką i umiera (utrzymany w manierze niemal dokumentalnej film francuski „Do diabła ze śmiercią” – „S'en fout la mort” w reżyserii Claire Denis).

Młoda, rozwiedziona aktorka zabiera na prowincjonalne występy dwoje swych dzieci (mieszkających na stałe z byłym mężem), a widząc jak bardzo stała się dla nich obca, naraz, w połowie imprezy, którą prowadzi, zabiera dzieci i ucieka z nimi „w nieznane” licząc, że w ten sposób odbuduje poczucie wzajemnej bliskości (bardzo delikatnie, z wycuciem nastroju zrobiony „Co drugi weekend” – „Un week-end sur deux”, którego autorką jest Nicole Garcia).

Filmowcy włoscy, prawdopodobnie pod wpływem tradycji neorea-

listecznych, wnoszą do tych delikatnych klimatów zainteresowanie społeczne, pamiętając o podziale na bogatych i biednych. Dynamicznie zrobiony film Marca Risiego „Chłopcy z marginesu” („Ragazzi fuori”) pokazywał środowiska, które żyją w cieniu cywilizacji i nie mogą z niej w pełni korzystać (akcja toczy się w Palermo). Bohaterowie są półanalfabetami, wchodzą często w konflikt z prawem (kradzieże, gwałt Turczynki, handel bez licencji), ale także mają swoją ludzką sferę życia, przeżywają pierwszą miłość, pierwsze kontakty erotyczne, po swojemu realizują pragnienie „lepszego życia”. Rewelacyjne aktorstwo naturszczyków, którzy odgrywają na ekranie swe własne życie! Niektórzy z nich marzą obecnie o zostaniu gwiazdami filmowymi (tak to mitologia wkracza do rzeczywistości). W „Stacyjce” („La stazione”) Sergia Rubiniego nocne spotkanie w dramatycznych okolicznościach młodego zawiadowcy, „tubylca”, i dziewczyny z wyższych sfer rzymsko-mediolańskich oznacza zetknięcie się ze sobą dwóch różnych światów i sposobów traktowania życia; a jednak ponad tymi podziałami obydwójce potrafią zdobyć się na odruchy solidarności i odkrywają w sobie wzajemnie podobny rodzaj wrażliwości. W innym filmie młoda kobieta, której mąż nieoczekiwanie umiera kilka dni przed Bożym Narodzeniem, w atmosferze świątecznych dni i rytuałów, odbywających się w rodzinie męża, próbuje przystosować się do nowej sytuacji, a jednocześnie poddaje się dziwnym lękom (długo nie wiadomo, czy są one wytworem jej imaginacji, czy też realnego zagrożenia), obserwowana przez zafascynowanego nią, dziesięcioletniego bratanka, który pragnie być jej dojrzałym opiekunem („Grudzień” – „Decembre” Antonia Mondy).

Te ściszone (poza „Chłopcami z marginesu”) dramaty kontrastują wyraźnie z wrzaskliwością „Dicka Tracy” czy „Fajnej ferajny”. Ale czy potrafią im sprostać w konkurencji o widza? I czy kino będzie jedynie zamerykanizowanym widowiskiem, przynoszącym dwie godziny rozrywki, czy ma także szansę pozostać sztuką? Nie są to jedyne pytania, które stawia przed nami przyszłość.

Rankiem, w niedzielę, gdy opuszczam Lido, Wenecja jest zamglona, prawie nierzeczywista. Zbliżając się do niej stateczkiem dostrzegam pierwszych przechodniów na Riva degli Schiavoni, sprzedawcy przy moście Rialto rozkładają stragany, z Piazzale Roma ruszają autobusy z turystami. Jeszcze raz przekonuję się, że wizja wymarłej Wenecji oglądana na początku festiwalu była tylko wymysłem reżysera filmowego. Wspominam inny film festiwalu, ukraiński „Rozpad” Michaiła Bielikowa, pierwszy film fabularny o tragedii czernobyl-

skiej. Pisano o nim, że ukazuje związek między głupotą zbiorowości a cierpieniami jednostek. Wymarłe pejzaże na Białorusi i Ukrainie nie są wymysłem żadnego scenografa. Michaił Bielikow mówił na konferencji prasowej: *Promieniowania radioaktywnego nie widzi się. Czuje się jedynie w ustach smak miedzi*. Płynąc Canale Grande w Wenecji czuję jeszcze w ustach smak morskiej wody.

Janusz Gazda

„Od piekła lub nieba odgradza nas tylko życie“

W miarę posuwania się w głąb czwartego tomu uprzytomniałem sobie coraz wyraźniej, że cały mój dziennik stał się – i treściowo, i kompozycyjnie – portretem epoki („Od autora“)¹. Rzeczywiście Gustaw Herling-Grudziński jest prawdziwym kronikarzem epoki. Epoki historii spuszczonej z łańcucha, którą tropi nicustannie. Nawet u stóp ołtarza Wielkiej Polityki pragnie odnaleźć prawdę o człowieku. Tak pisze o tragicznie zmarłym Jerzym Zawieyskim: Ogarnia tylko smutek, że Dużemu Dziecku tak okrutnie zajrzał los w niewinne, ufne oczy (5 IV 1984).

Odnajdujemy odwieczne pytanie Herlinga, wpisane w całą jego twórczość. Czy ten Inny Świat, świat odwróconego Dekalogu, (a)ludzkich antywartości, świat bez Boga, można zaliczyć do minionej bezpowrotnie przeszłości? To bolesne doświadczenie świata inności i zła zostało na stałe wpisane w ludzki los. *Lepiej o groźbie Innego Świata pamiętać codziennie, chodzić po ziemi jak po cienkiej skorupie zastygłej świeżo lawy, niż mydlić oczy zwrócone ku przyszłości wizją rozumnego, ludzkiego władcy wszechświata (9 III 1986).*

Los osoby, choć uwikłanej w doświadczenia totalitarne, nie jest losem beznadziejnym. Grudziński – wierny obrońca praw danych ludzkości na górze Synaj – zdaje się, po raz kolejny woła o istnieniu stałych wartości w życiu ludzkim. Świadomość ich istnienia przydaje człowiekowi nadzieję, a wraz z nią staje się możliwy opór wobec systemu antywartości, który próbuje urzeczywistniać się we współczesnej historii. *Istnieją, jak sądzę, dwie formy oporu przeciw gwałtom nowej epoki historycznej: „mandelsztamowski“ opór kultury i „żiwagowskie“ stawianie czoła naturze (16 VIII 1987).* Dwie drogi walki z groźbą i skutkami totalitaryzmu. *Opór kultury*, czego wymownym przykładem jest postawa samego autora „Dziennika“, jednego ze współtwórców Instytutu Literackiego w Paryżu. Jednocześnie Herling potrafi wskazać niebezpieczeństwo wynikające ze zbyt dużego zawierzenia w siłę tego oporu. Tak jak to czyni komentując noblowską prelekcję Brodskiego, kwestionując odczytanie jako *kryterium mądrości, szlachetności i uczciwości człowieka (5 I 1988).* Druga postawa – *stawianie czoła naturze* – jest związana z postacią Mariny Cwietajewej, jej tragicznym losem, o którym wielokrotnie już Herling pisał w swoim dzienniku. *To, co się dzieje, jest częścią natury, jej*

praw, jej kaprysów, wywoływanych przez nią kataklizmów, burz, po których muszą nastąpić przejaśnienia, a człowiekowi przypada tu w udziale jedynie wysiłek (jakże często daremny) *DOCHOWANIA WIERNOŚCI SAMEMU SOBIE, OBRONY SUMIENIA, RATOWANIA DUSZY* (16 VIII 1987 – podkreśl. L.M.K.). Właśnie to są według autora elementarne wartości człowieczeństwa. W wiernym trwaniu wobec nich tkwi nadzieja ich ostatecznego zwycięstwa.

Ostateczna walka rozegra się między złodziejami pamięci i okradanymi z niej narodami, społeczeństwami, jednostkami (15 V 1984). W ostatnim tomie „Dziennika” pamięć jest synonimem prawdy. Utrata pamięci, jej zagrabienie jest jednoznaczne z fałszowaniem prawdy. Tym bardziej Herling staje się obrońcą pamięci. Szczególnie zaś, gdy dotyczy to autora bezpośrednio, jak w przypadku obchodów 40. rocznicy bitwy pod Monte Cassino. Wytyka dwuznaczność jubileuszowej uroczystości i gani próbę zamazania historycznej prawdy (patrz zapis 18 V 1984). Pamięć konstituuje historię jako jeden nieprzerwany ciąg zdarzeń. Prawda jest tym, co łączy przeszłość i teraźniejszość. Dlatego pisarz pociesza się słowem Jana Pawła II z okazji rocznicy walki. *Było w nim zrozumienie sensu naszej bitwy i pełne poczucie nowego rozdziału w walce Polaków, który nastąpił wkrótce po tamtym rozdziale sprzed piętnastu laty i na przekór porażkom trwa dalej* (18 V 1984). Wydaje się więc, że mówienie prawdy – to swoiste pielęgnowanie pamięci – jest dla Grudzińskiego imperatywem kategorycznym. Herling zgadza się z Kantem na istnienie bezwarunkowego nakazu moralnego. Jest nim prawda wpisana w system elementarnych wartości.

Jedną z nich jest wierność samemu sobie. Herling urzeczywistnia ten postulat doskonale. Przypomina nieustannie – od „Innego świata” po ostatni tom „Dziennika” – o istnieniu stałych, najwyższych praw ludzkich. Jest ich niezłomnym obrońcą. Historia jest wokół nas zmienna, niestała, my musimy wbrew niej być niewzruszenie wierni. Autor, szukając dla nas wzorca, tropi losy osób, które zawierzyły, nawet wbrew utracie wolności i godności ludzkiej. Osoby te są żywymi symbolami człowieczeństwa. Jednym z nich jest Warłam Szalamow. *Należał do wyjątków, zawzięcie bronił na Kofymie swej duszy bez wiary w jej nieśmiertelność. Jeśli u progu śmierci wrócił do Boga, to nie na klęczkach, z błaganiem o łaskę ocalenia wiecznego, lecz z dumną świadomością, że potrafił w męce „białego piekła” sam ocalić własny*

¹ Przy cytatach z *Dziennika pisanego nocą 1984–1988*, Paryż 1989, zostały podane daty zapisów.

ludzki skarb godności, niezależności i wewnętrznej wolności (7 I 1986). Dla pisarza najważniejszy jest człowiek. W nim samym, w jego najmniejszym działaniu należy szukać źródeł zła tej epoki, i to jest praktyczna wskazówka dla przyszłych (a raczej obecnych) uzdrowicieli *historia spuszczonej z łańcucha*. W człowieku samym tkwi źródło nadziei. Autor „Drugiego Przyjścia” jest tego stale świadomy. Dlatego też, bez jakiegokolwiek ryzyka, może cytować słowa wyjęte z pierwszego numeru „Kultury”. „*Ów dom, ów kościół idealny, który jedynie jest rzeczywisty, człowiek posiada zawsze, i w nim wyłącznie żyje godność ludzka. Czegoż więc żądać można od człowieka?*” Valery zapewniał obok, że „*nadzieja jest nieufnością człowieka wobec przewidywań jego umysłu*”. *Błogosławiona nieufność!* (26 XI 1986). Dzięki niej możemy godnie żyć, pracować i osiągać wewnętrzną wolność.

Istotnie – jest Herling tym prawdziwym kronikarzem epoki, o czym wspominał we wstępie do swojej książki. Historii *wścieklej nieposkromionej bestii* przeciwstawia jednostkowy byt osoby (patrz zapis z 19 VIII 1984). Osoba nie zostaje bezwzględnie poddana dziejom. Ale w ich doświadczeniu ma szukać mądrości dla siebie samej. Podobnie jak Pan Cogito, który *pochodzi z innego świata. W kącikach ust jego twórcy, Herberta, błąka się inny uśmiech. Uśmiech mądrości, jaką zwykło zysłać doświadczenie* (11 X 1984). Człowiek został wezwany do wolności i walki ze złem. Tutaj dotykamy ważnego problemu, jeśli nie najważniejszego, dla twórczości Herlinga. Chodzi o metafizyczne spojrzenie na rzeczywistość. Używając słowa „metafizyka” mam na myśli jej koncepcję klasyczną. Choć można zaryzykować stawiając tezę, że Grudziński dotyka problemów metafizyki rozumianej za René Descartes’em jako nauki o tym co niematerialne, przede wszystkim o Bogu i duszy. Nie dziwi więc fakt, że Herling mówi o istnieniu specyficznego zła, ciemnej strony ludzkiego życia. Świat jest miejscem walki dwóch wartości: dobra i zła. Dlatego w „Dzienniku” odnajdujemy podsłuchany fragment monologu Diabła (patrz zapis z 11 VII 1988). Pisarz sam dotyka i sam próbuje rozwiązywać wybrane problemy metafizyczne bytu ludzkiego. Szuka także takich rozwiązań na terenie całej literatury. W jednej ze swoich notatek wspomina o książce Horacego Walpole’a „*The Castle of Otranto*” i wraz z autorem przedmowy do współczesnego wydania tego dzieła, Mario Prazem, zgadza się z postawioną tezą, że Walpole był *Kolumbem odkrycia lęku metafizycznego*. Dla Grudzińskiego *źródłem lęku metafizycznego jest mała figurka ludzka w obliczu nieskończonej gry repetycji i ech (...)* (10 X 1984). Sam byłbym skłonny nazwać Herlinga pisarzem *lęku metafizycznego*, oczywiście poszerzając treść tego pojęcia. Myślenie takie pokrewne jest *polskiej szkole metafizycznej*,

którą wyodrębnił w naszej rodzimej literaturze Wojciech Karpiński², zaliczając do niej także G. Herlinga-Grudzińskiego. Jeszcze bliżej pojęcie lęku metafizycznego przystaje do tego, co Zdzisław Kudelski uznaje za klucz dla całej twórczości pisarzy nazywając to *wrażliwością metafizyczną*³.

Pisarskie oko autora „Skrzydeł ołtarza” zatrzymuje się na momentach egzystencjalnych, które charakteryzują życie człowieka. Pragnie je opisać i wydobyć z nich metafizyczną prawdę. Nic dziwnego więc, że dla pisarza pozostaje w mocy mądrość refleksji Franza Kafki: *Pisarstwo jest formą modlitwy*. W takim rozumieniu pojęcia literatury doszukuje się dowodów, na wcześniej postawioną tezę – pisarza lęku metafizycznego. *Każde autentyczne pisarstwo przybiera w końcu postać modlitwy, jestem o tym przekonany. Modlitwy pojętej bardzo szeroko, powiedzmy, równoznacznej z zadawaniem pytań Stwórcy* (14 I 1985). Według Herlinga wielka literatura powstaje właśnie z zadawania owych pytań i szukania na nie odpowiedzi. Jest to pisarstwo inicjacyjne (patrz zapis z 11 VIII 1985). Rzeczywistość świata jest dla Grudzińskiego wielką tajemnicą. Zadaniem pisarza jest docieranie do istoty tej tajemnicy, odkrywanie prawdy o nas samych. To zadanie jest wspólne dla literackiej polskiej szkoły metafizycznej. Powiedzieć prawdę o człowieku, o jego losie, o świecie, który go otacza, o tym, ku czemu dąży, dokąd idzie? Odpowiedzi na „pytania metafizyczne” nie są jednoznaczne i to jest dla Herlinga symbol wielkiej literatury. Jej istotą jest wieloznaczność. *Nie wyobrażam sobie dobrej prozy powieściowej i nowelistycznej bez większego czy mniejszego poczucia zagadkowości i wieloznaczności istnienia, bez daru widzenia nie równoznacznego wcale z umiejętnością patrzenia. Niebezpieczeństwem jest grubo ciosana jednoznaczność, lęk przed nieznanym i na pozór nieprzenikalnym* (20 V 1985). W tak rozumianej literaturze, utwór literacki, który znajdowałby się na pograniczu doskonałości, musi być podobny *do drogocennego kamienia czy kryształu, w którym iskra zapala się i gaśnie raz tu raz tam, zależnie od oka kierowanego na załamania* (9 XI 1986).

Herling jako krytyk literacki tropi to pisarstwo, dla którego głównym tematem jest, oczywiście, problematyka metafizyczna. Najczęściej pisarzem, który urzeczywistnia poglądy autora „Dziennika”, jest Kafka. Jest on ukrytym, niewidocznym „ojcem duchowym” całej twórczości Grudzińskiego. W prozie autora „Procesu” i polskiego

² Zob. W. Karpiński, *Proza Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 29.

³ Zob. Z. Kudelski, *Pod wzrokiem Meduzy, wobec Tajemnicy...* „PP” 1/1987.

pisarza w równym stopniu odnajdujemy elementy bografizmu. Pisarstwo Herlinga wyrasta z doświadczenia zarazem je przekraczając.

Przestrzeń człowieka i wartości z nim związanych, zawiera i wypełnia się w formule *POMIĘDZY*. Życie toczy nią *POMIĘDZY* narodzinami i odejściem. Prawda ukryta jest *POMIĘDZY* przeciwnymi biegunami: życia i śmierci, dobra i zła, świętości i profanacji. Podczas lektury „Tropów“ Andrzeja Kijowskiego autor dziennika ostrzega nas przed jakąkolwiek wyłączością „sacrum“ czy „profanum“. Każda taka wyłączość jest zdradliwa, najeżona niebezpieczeństwami (...) *Chroni przed nią tylko duchowy i intelektualny wysiłek trwania pomiędzy* (8 II 1987).

POMIĘDZY – w strefie lęku i niepokoju metafizycznego – Herling upatruje cel naszego życia. Zadaje sobie pytanie: Co jest ostateczną przyczyną bytu ludzkiego? W odpowiedzi centralne miejsce przysługuje Absolutowi. Ostateczną przyczyną okazuje się Bóg. I w takim kontekście słuszność ma Z. Kudelski nazywając Grudzińskiego pisarzem religijnym. Nie jest to zwykła, ludowa religijność ani też religijność nabrzmiała teologią i nauką Kościoła. *Od epizodu do epizodu, od opisu do opisu, od dialogu do dialogu, rośnie wrażenie uczestniczenia w upartym i rozpaczliwym poszukiwaniu Boga, którego imię nie zostaje głośno wymówione* (23 X 1987). Bóg Herlinga jest ukryty, Jego istota niedostrzegalna, jest jak ten kamień, w którym iskra zapala się i gaśnie. A może pisarz chce nam powiedzieć, że jego Bóg nie jest nigdy tym, o którym my myślimy? Może Jego jedyną, stałą istotą jest wieloznaczność? To Bóg tajemniczy.

Te i podobne pytania można zadawać długo. Pewna jest jedynie odrębna specyficzność religii pisarza. W próbie jej określenia mogą być pomocne przemyślenia wielkiego znawcy tematu Mircei Eliadego. *Religia niekoniecznie oznacza wiarę w Boga, bóstwa czy duchy; odnosi się zaś do doświadczenia sacrum i dlatego łączy się z ideą BYTU, ZNACZENIA i PRAWDY*⁴. To może ułatwić nam interpretację niektórych opowiadań wchodzących integralnie w skład ostatniego tomu „Dziennika“. Dotyczy to w szczególności dwóch tytułów: „Pozaru w Kaplicy Sykstyńskiej A.D. 1998“ i „Oka Opatrzności“. Głównym kluczem do odczytania tych opowiadań może być myśl, że *świat istnieje tylko dzięki relacji z sacrum*⁵. Wtedy Herling ma prawo pisać o Kafce: *Istnieje być może, religijność poprzez redukcję do nicości; religijność jako forma skrytej, lecz żywej wciąż tęsknoty do czegoś poza nicością lub ponad nią* (4 X 1986).

Byłoby pewnym błędnym uproszczeniem wskazywać jedynie na problematykę metafizyczną. Istnieje odrębna sfera świata ludzkiego,

z którą są związane najpiękniejsze stronicie całego „Dziennika pisanego nocą”. Jest nią przestrzeń szeroko rozumianej sztuki. W jednym z zapisów (15 I 1988) pisarz mówi o istnieniu jakiejś delikatnej nici łączącej pisarza i malarza. Jak można określić tę wspólną dla obydwu płaszczyznę?

Podziwiam artystów, dla których sztuka jest nieustannym wysiłkiem przebicia się na inny brzeg. Osadzeni mocno w rzeczywistości i w naturze, wrywają się z uporem ku czemuś przeczuwanemu lecz nieznanemu. W oczach Van Gogha wszystko zawiera ulotny cień tajemnicy (...) (18 II 1988). Wspólnym miejscem spotkania literatury i sztuki jest dramat ludzki. Sztuka, w rozumieniu Herlinga, ma rodzić w nas przeżycia estetyczne zarazem odkrywając tajemnicę Bytu. Za pośrednictwem artysty stajemy wobec dramatu pytań. Pytań dla człowieka tragicznych, bo ostatecznych. Lęk metafizyczny, o którym tak często wspominałem, w ostatecznej konkluzji urasta do rangi podstawowej, pierwszej istoty życia osoby. Podobnie jak malarz Zurbaran, pisarz usiłuje uchwycić wąskie pogranicze mistyczne między życiem i śmiercią (...) (17 III 1988).

Prawda jest świadectwem, nawet wtedy, gdy człowiek nie wie, czy jest ktoś, kto oczekuje owego świadectwa. Herling daje świadectwo epoki, ale przede wszystkim świadectwo człowieka. Człowieka w chrześcijańskim rozumieniu, bo odnoszącego swój byt do wiecznych praw Dekalogu. Pascal twierdził, że *od piekła lub nieba odgradza nas tylko życie*⁶. Życie jest stanem zawieszenia *POMIĘDZY* – piekłem lub niebem – w owej przestrzeni Herling sytuuje człowieka.

Leszek M. Koźmiński

⁴ M. Eliade, *La nostalgie des Orygines*, Gallimard 1970 (cyt. za: F. Chirpaz, *Doświadczenie sacrum według Mircea Eliade*, „PP” 10/1984, s. 9).

⁵ Tamże, s. 13.

⁶ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 178.

książki

ODEJŚCIE PANA COGITO?

Zbigniew Herbert
Elegia na odejście

Instytut Literacki
Paryż 1990, ss. 47

O Herbercie pisano wielokrotnie klasyfikując jego poezję na różne sposoby, a przecież zasadnicze przesłanie jego wierszy nie zmienia się: ciągle wędruje przez nie Hermes-podróжник, mityczne alter ego poety, ciągle do ostateczności napięta jest moralna struna odpowiedzialności za ludzki los, mimo że *Prometeusz śmieje się cicho. Jest to teraz jego jedyny sposób wyrażenia niezgody na świat*. Niezgoda na świat ściera się z jego afirmacją, chociaż wzrok poety powoli odwraca się od zewnętrzności, czasu, historii, od *ducha dziejów* i zatrzymuje na małym, na pojedynczej ludzkiej duszy. Obok tej poezji nie można przejść obojętnie, bo ciągle od nowa urzeka mądrością, urodą, arcyłudzkim niepokojem. Wydaje mi się, że z tomu na tom coraz mniej ważne staje się pytanie o klasycyzm, śródziemnomorskość czy historyczną pasję poety, coraz wyraźniej bowiem na pierwszy plan wybija się dramat tożsamości, żarliwość w penetrowaniu samej zagadki istnienia, problem prawdy i ułudy, nie kreacja, lecz doświadczanie ontolo-

gicznej „przepaści”. W „Strunie światła” w wierszu „Kłopoty małego stwórcy” pisał Herbert:

*Nikomui nie przekażesz wiedzy
twój tylko słuch jest i twój doryk
na nowo musi każdy stworzyć
swą nieskończoność i początek*

Był w tych słowach poznawczy optymizm, wiara w – niedoskonałe co prawda lecz samoistne – możliwości ludzkiego podmiotu. W wieloznacznej kreacji Pana Cogito można było doszukać się jednej idei przewodniej zgodnej z imieniem bohatera. Rządziła bowiem tamtymi wierszami Kartezjańska zasada ufności w sens, w nadrzędną miarę wszechrzeczy, którą jest myśl poddana obróbce wszelkimi możliwymi do użycia narzędziami poznania. Pan Cogito generalnie akceptował siebie myślącego o świecie mimo relatywistycznych modyfikacji własnej wobec tego świata postawy. Bywał więc ironiczny i wzniosły, zbuntowany i współczujący, wątpliwy i heroiczny. Jednak już w cyklu tytułowym w wierszu „Pan Cogito szuka rady” czytaliśmy: *moja dusza / odmawia pociechy / wiedzy*. Bohater liryczny wraca do wiary w młodzieńcze intuicje: *może by mi poradził / rabi Nachman / ale jak mam go znaleźć / wśród tylu popiołów*.

We wspomnieniowych wierszach Herberta zawsze pojawia się ta czysta nuta tkliwości, podziw, pełne oddanie się wizji wspomnienia. Wystarczy przypomnieć wczesny wiersz o *panu od biologii* zabitym przez *łobuzy od historii* i „Pana Cogito zapiski z martwego domu” z „Raportu z obłąkanego Miasta”. W najnowszym zbiorze można wyodrębnić

dwa nakładające się na siebie akcenty: nostalgię za utraconym światem dzieciństwa, niewinności, także niewinności poznawczej i brak akceptacji dla dawnego „myślącego” Pana Cogito. Jakby sznur życia zarzucony od dzieciństwa do starości stworzył pętlę obezwładniającą podmiot tych wierszy. „Elegia na odejście” to wstrząsająca ekspresja samego tematu książka o starzeniu się, o starości. Herbert nie byłby – oczywiście – Herbertem, gdyby dramatyzował wprost, bez osłonek kostiumu, bez kamuflażu metafory. „Elegia na odejście pióra atramentu lampy” jest klasyczną metonimią; ten tytuł znaczy ni mniej, ni więcej – elegia na odejście poety, co z kolei wcale nie musi oznaczać, że poeta powiedział tu ostatnie słowo. Doszedł raczej do kresu pewnej wiedzy, wiedzy na temat wiedzy, do kresu wiary w poznanie, do tej ostatecznej mądrości mędrców:

*trawiłem lata by poznać prostackie
[tryby historii (...)]*

*zapłaciłem za zdradę
lecz wtedy nie wiedziałem
że odchodzicie na zawsze*

*i że będzie
ciemno*

Tak zwraca się poeta do utraconych *przyjaciół dzieciństwa*, kiedy ma już za sobą *złudną podróż na krawędzi nicości*. Jednakże ciemność Herberta nie jest tutaj ciemnością nihilistyczną, ciemnością Nietzschego i egzystencjalistów; prześwieca przez nią światło sztuki, której poeta jest ciągle wierny, a także światło tego innego wymiaru, który – nie nazwany wprawdzie wprost – sposobem poety został umieszczony pomiędzy

czy ponad strofami wierszy z „Elegii”. Myślę, że mistrzowska, wirtuozerska kompozycja zbioru, układ tych dziewiętnastu zaledwie wierszy, pozwala rozszyfrować przewrotny zamiar poety: poprzez zapis rozpacz, zwątpienia, rozczarowania i kłeski dotrzeć do istoty magicznej supremacji prawdy i piękna. Wiedza nieprzydatna jest wtedy, kiedy wie się za mało, a więc w dzieciństwie, i wtedy, kiedy wie się nazbyt wiele, a więc u kresu życia. W obydwu tych momentach występuje spontaniczny czy intuicyjny zwrot ku imaginacji i magii niepojętości. Przypuszczam, że młodzieńcze inicjacje mają wiele wspólnego z woluntarną harmonią starości. Topos dzieciństwa warunkuje ostateczne tęsknoty. W „Elegii” trzy wiersze nadają, moim zdaniem, zasadniczy kontur filozoficzny całości, tworzą nadstawną strukturę Herbertowskiej metafizyki: „Tarnina”, „Podróż” i tytułowy wiersz końcowy. Czytane w kolejności zamieszczenia i odwrotnie układają się w szereg symbolizujący potencjalne bicguny przygody zwanej życiem: od heroizmu młodości do sceptycyzmu i beznadziei, ale także od terroru wspomnień do odkrywania intymnych tajemnic ludzkiej duszy. Motyw podróży w czasie, w czasie jednostkowej pamięci, w czasie pokolenia, w czasie epoki, w czasie historii i mitów kulturowych dominuje nie tylko w tym zbiorze, tutaj jednak jest szczególnie wyeksponowany przez utwór pod tym właśnie tytułem. Z siedmiu części „Podróży” pozwolę sobie zacytować pierwszą i ostatnią:

1

*Jeśli wybierasz się w podróż niech
[będzie to podróż długa*

wędrowanie pozornie bez celu
 [błądzenie po omacku
 żebyś nie tylko oczami ale także
 [dotykem poznał szorstkość ziemi
 i abyś całą skórą zmierzył się ze
 [światem

7

Więc jeśli będzie podróż niech
 [będzie to podróż długa
 prawdziwa podróż z której się nie
 [wraca
 powtórka świata elementarna podróż
 rozmowa z żywiołami pytanie bez
 [odpowiedzi
 pakt wymuszony po walce wielkie
 [pojednanie

Ten wiersz zawiera nie tylko syntezę doświadczenia poety, jest nie tylko aktem pokory wobec odwiecznego, nadrzędnego porządku istnienia, jest także aktem zgody na niepojętość tego porządku, jest więc jakby przyjęciem punktu widzenia Opatrzności – bez wyznania wiary. Wielkość poezji Herberta wyraża się właśnie nie w przezwyciężaniu sprzeczności, ale w ich piętrzeniu, w takim nawarstwianiu napięć, wątpliwości i ambiwalencji, że wreszcie znoszą się same odsłaniając czystą twarz sztuki, która *zasmuca bez powodu / raduje bez przyczyny* jak, zostało powiedziane w „Pana Cogito przygodach z muzyką”. Ton straceńczej pogody osiąga swoją kulminację w wierszu „Tarnina”, który – jak większość wierszy Herberta – pęka od bezpośrednich i ukrytych znaczeń wypowiedzianych z furją szaleńca i dys-tansem stoika zarazem. Ten wiersz to pochwała młodości symbolizowanej przez krzew kwitnący wiosną przed wszystkimi innymi, *zanim Prospero podniesie rękę*, by wypowiedzieć

swój monolog o złudzie istnienia. To nie tylko polemika z Szekspirem z równoczesną aluzją do wszelkiego narodowowyzwoleńczego bohaterstwa, to także – mimo wszystko – deklaracja romantycznej wiary poety w bezinteresowne dobro i piękno:

*tak tarnino
 kilka czystych taktów
 to bardzo dużo
 to wszystko*

Takie jest więc na dziś credo etyki i estetyki Herbertowskiej poezji. Czyżby podróżujący po drogach przekory, buntu i wątpienia Pan Cogito naprawdę dotarł do źródeł wielkiego pojednania? *Jeżeli już będziesz wiedział zamieć swoją wiedzę (...) pozostanie podróż chociaż już nie twoja* – odpowiada nam i sobie poeta. Uszanujmy tę bolesną powściągliwość i nie pytajmy o nic więcej.

Adriana Szymańska

HISTORIA NIEMCÓW I POLAKÓW

Christian graf
 von Krockow
Czas kobiet

*Wspomnienia z Pomorza
 1944-1947*

wg relacji
 Libussy Fritz-Krockow
 CDN 1990

Lata 1944-47, przełom wojny i pokoju, należą do najbardziej dramatycznych w naszym stuleciu. Wielkie zmagania wojenne, klęska III

Rzeszy, wejście Rosji w głąb Europy, przesunięcia granic, wielomilionowe migracje, wprowadzenie nowego, komunistycznego porządku – to dla historii tej części świata wydarzenia o epokowym znaczeniu. Ludzie, którym przyszło wówczas żyć, zostali postawieni w polu działania sił potężnych, bezosobowych i bezlitosnych. Dziejowe procesy i wydarzenia są przedstawiane za pomocą wielocyfrowych liczb i map kontynentu; jest to skala, w której jednostka się nie liczy: kółko na mapie przedstawia 30 tys. żołnierzy, w rachunku ofiar dopuszcza się błąd rzędu 100 tys.

Pomimo to (a może właśnie dlatego) należy przedstawiać je jako historię ludzi – mężczyzn i kobiet, jako osobistą opowieść, jako przekaz rodzinny. Taka historia jest nie tylko bardziej zrozumiała, bardziej przystępna dla zmęczonego abstrakcjami czytelnika. Jest także bogatsza o te prawdy – wszak nie mniej istotne – które kryją się, gdy używamy okrągłych i suchych zwrotów, jak: „postępy Frontu Białoruskiego”, „realizacja postanowień Jałty i Poczdamu”.

Taką właśnie historią jest „Czas kobiet” – pierwsza przetłumaczona na język polski książka Ch. von Krockow. W przekonaniu autora bowiem: *W napięciu pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym co uniwersalne, nie ma wszakże sprzeczności. Tu właśnie tkwi istota wszelkiej historii.*

Główną bohaterką i narratorką opowieści jest Libussa, siostra autora, wówczas młoda kobieta, która w najbardziej gwałtownym okresie opisywanych wydarzeń była w ciąży. Wybór takiego obserwatora odwraca tradycyjną perspektywę historii wojen, dającą pierwszoplanowe role

generałom i politykom, którzy zajmują uprzywilejowane miejsca nie tylko w toku wydarzeń, ale i w dokumentach historycznych, w pamięci, w historiografii; to ich nazwiska wypełniają podręczniki, akta trybunałów, rocznicowe artykuły.

Kobieta, w dodatku ciężarna, jest wyrazistym przedstawicielem rzeszy cywilów, która bywa zazwyczaj kibicem, a często ofiarą „wielkiej” historii umundurowanych mężczyzn. Opowieść Libussy oddaje tym lekceważonym aktorom trzeciego planu część im należną. Ich odwaga, przebiegłość, upór i poświęcenie sprawiają, że „siła słabych” okazuje się trwalsza niż potęga zbrojna.

Przyjęcie niskiej perspektywy historii ma rzecz jasna swoje niebezpieczeństwa, skupiwszy się na losach jednostki można pozbawić je historycznego tła, zapomnieć o ogólnych warunkach i przyczynach takiego, a nie innego biegu wypadków. Autor „Czasu kobiet” unika tego zagrożenia włączając w opowieść Libussy fragmenty dokumentów: rozkazów, komunikatów wojennych, raportów. Dzięki temu losy jednostek znajdują się w kontekście ogólnego nurtu dziejów, historia rodzinnych stron – „ojczyzny prywatnej” – łączy się z historią narodową i powszechną.

Nie mniej ważne jest, że cytowane dokumenty – dokumenty niemieckie – przypominają niemieckie zbrodnie wojenne. Von Krockow nie pozwala czytelnikowi zapomnieć, jaką politykę prowadziły Niemcy na terenach okupowanych. Cytaty, zwłaszcza umieszczone tam, gdzie opowieść Libussy przedstawia krzywdy, których mieszkańcy Pomorza doznali z rąk Rosjan i Polaków, są swoistym kon-

trapunktem. Bez tych dokumentów, które – jak zaznaczył we wstępie autor – *mówią o przyczynach zła*, wspomnieniom Libussy zabrakłoby istotnego historycznego kontekstu.

„Czas kobiet” przedstawia historię Pomorza w najbardziej chyba dramatycznym momencie dziejów tych ziem, przedstawia koniec pewnego świata i początek nowej epoki. Dzisiejsi mieszkańcy Pomorza zapewne z ciekawością sięgną po książkę mówiącą o ich stronach rodzinnych, o których wiedzy tak niewiele.

Ziemie Zachodnie, mimo że *prastare piastowskie*, są pustynią pamięci. W tej sferze nadal są widoczne fatalne skutki masowych, mniej lub bardziej przymusowych migracji. Przekaz rodzinny i środowiskowy sięga tu najdalej do lat powojennego osadnictwa. Porównanie z Podkarpaciem, Mazowszem czy Podlasiem, gdzie każde miejsce rodzinnej okolicy jest związane z nazwiskami rodziny, sąsiadów, dziedzica, księdza i Żyda, najlepiej pokazuje, jakiego rodzaju przeszłości jest pozbawiona znaczna część Ziemi Zachodnich.

Lektura przewodników turystycznych, z której wynika, iż między Bolesławem Krzywoustym a Frontem Białoruskim nic, lub prawie nic, tam się nie wydarzyło i widok setek metodycznie zdewastowanych niemieckich cmentarzy unaoczniają, jakiego rodzaju postawa wobec przeszłości kształtowała politykę PRL. Manipulowanie przeszłością, tak by była w stu procentach „nasza” – jedna i niepodzielna, albo żeby nie było jej wcale, jedynie konserwuje pustynię pamięci i utrudnia zakorzenienie się jednostek i społeczności. Takie traktowanie przeszłości nie jest objawem przywiązania do ziemi

ojczystej, jest to raczej przejaw uczuć negatywnych, zadawnionych frustracji. Wynika z tego agresja i odmawianie innym prawa do pamięci.

Z groteskowym (bo czyż są inne?) przykładem takiej postawy zetknąłem się podczas wakacyjnej wędrówki, gdzieś na Pomorzu czy na Ziemi Lubuskiej. W jednym z zapadłych pegeerów znalazłem stary, piękny dwór. Gdy próbowałem go sfotografować, wybiegł ku mnie jakiś mężczyzna z niedwuznacznym zamiarem wyrwania mi aparatu. Dopiero gdy udowodniłem, że jestem Polakiem i uspokoiłem wzburzonego stróża, dostałem zgodę na zdjęcia. *Myślałem, że pan Niemiec – tłumaczył – w zeszłym roku przyjechała tu z Południowej Afryki Niemka, hrabina od tego dworu. Pognałem ją jak należy...* Jak widać, niedopuszczenie, by starsza kobieta, która przejechała pół świata, zobaczyła dom swego dzieciństwa, może być uznane za dowód patriotyzmu, zaś aparat fotograficzny w ręku cudzoziemca – za oczywistą oznakę złych zamiarów.

Agresja jest zapewne przydługim cieniem uczuć zakorzenionych w latach wojny: nienawiści, strachu, podejrzliwości. Takie uczucia wobec Niemców były przez komunistów kultywowane, a co jakiś czas rozniecane; była to jedna z niewielu płaszczyzn, na których propaganda komunistyczna osiągnęła spore sukcesy. Trwałość stereotypów sprzed półwiecza i myślenie o Niemcach en bloc wynikają też z niewiedzy, także zresztą nieprzypadkowej.

„Czas kobiet” dobrze służy wzajemnemu zrozumieniu, opisywane tu wydarzenia należą jednak do historii i Niemców, i Polaków, choć mają w nich tak odmienne znaczenie. Dla

Niemców utrata znacznej części terytorium i masowe przesiedlenia były obok strat ludzkich oraz zniszczenia i podziału kraju skutkami przegranej wojny. Przesiedlenie zmieniło życie milionów ludzi; w Polsce nie trzeba chyba tłumaczyć, co znaczy konieczność opuszczenia na zawsze stron rodzinnych. Dzięki książce Krockowa możemy spojrzeć na to oczami Niemców.

Jest to też książka o nas – Polakach, o postawach Polaków wobec Niemców w dniach klęski tych ostatnich. Interesujące jest, że w oczach bohaterów książki Polacy zajmują w wojennej hierarchii miejsce poślednie. Rola najeźdźców i zwycięzców przypada Rosjanom: to oni wywołują odwrót wojsk i ucieczkę ludności, rabują i gwałcą. Polacy przychodzą później, są urzędnikami, osadnikami, milicjantami, szabrownikami.

Działalność tych ostatnich, napały bandytów, szyskany władz i atmosfera przyzwolenia na takie traktowanie ludności cywilnej pozostały zapewne nie tylko we wspomnieniach Libussy, ale i innych wysiedlonych Niemców. Wiele niepotrzebnych cierpień, jakie wówczas zadano, jest częścią naszej historii i nie ma powodu, by je przemilczać.

Sposób pisanie o sprawach tak trudnych i obciążonych emocjami, jak stosunki polsko-niemieckie, który wybrał Ch. von Krockow, wydaje się właściwy. Unika łatwych generalizacji i osądzania ludzi, skłania do refleksji i próby zrozumienia drugiej strony i własnej historii. „Czas kobiet” to opowieść wyważona, wolna od uprzedzeń i nie narzucająca wniosków – a przez to wiarygodna i

nie popychająca do reakcji obronnych.

Jest to książka nie tylko ciekawa, ale także wydana we właściwym czasie. Wobec historycznych wydarzeń za naszą zachodnią granicą i powrotu kwestii polsko-niemieckiej do grupy spraw pierwszorzędnej wagi decyzja wydawnictwa CDN była ze wszech miar trafna.

Dariusz Stola

JEZUICKA ARS RHETORICA

Barbara Bauer

Jesuitische „ars rhetorica“ im Zeitalter der Glaubenskämpfe

Frankfurt 1986, ss. 651

Trzy lata temu w artykule opublikowanym na łamach „PP” (4/1987, s. 107-114) pt. „Renesans badań nad retoryką” Piotr Wilczek podsumowywał dotychczasowy dorobek badaczy, korzystając przy tym z mającego się wkrótce ukazać kompendium Mirosława Korolki „Podstawy retoryki”. Póki co *czytelnicze wydanie* każe na siebie czekać. Nim książka Korolki do nas dotrze, może warto odnotować dzieło niemieckiej badaczki, B. Bauer, o jezuickiej ars rhetorica, która w wielu punktach stanowi ważny przyczynek do właściwej oceny tak kontrowersyjnie przecież osądanego wkładu jezuitów w tę przeżywającą obecnie swój renesans gałąź wiedzy. Naturalnie działło się wiele również na polskim rynku

„retorycznym“ (z wydawnictw źródłowych godne odnotowania jest wydanie dzieł Arystotelesa „Retoryka – Poetyka“, Warszawa 1988, św. Augustyna, „De doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej“, Warszawa 1989, oraz dwa opracowania: jedno zbiorowe, „Retoryka w XV stuleciu, Studia nad tradycjami, teorią i praktyką retoryki piętnastowiecznej“, w opr. M. Frankowskiej-Terleckiej, Warszawa 1988, i najnowsza praca A. Rysiewicza, „Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku“, Warszawa 1990; ciągle brak całościowego przekładu podstawowych dzieł, bez znajomości których nie można zajmować się historią retoryki: Cyserona „De oratore“ i Kwintyliana „Institutiones oratoriae“). Nikt jednak nie podjął w sposób systematyczny problematyki, której poświęcona jest książka Bauer, zasługująca na uwagę nie tylko ze względu na rocznicowe okoliczności, lecz również z uwagi na solidną podstawę źródłową, na jakiej autorka opiera swoje wnioski.

Cała książka jest podzielona na 8 rozdziałów, z których każdy stanowi swoistą całość. Rozdz. 1. jest ogólnym wprowadzeniem i przeglądem reprezentatywnych stanowisk oceniających dorobek szkoły jezuickiej, a były to stanowiska naznaczone ostrą polaryzacją, zbyt jednoznacznym, zdaniem autorki, ocenianiem dorobku poszczególnych grup: *Jeśli się postuluje – jak Burckhart i Dilthey – ostre przeciwstawienie epok: chrześcijańskiego średniowiecza i Renesansu pojętego jako ruch sekularyzacyjny, prowadzący do wyzwolenia jednostki, jeśli poza tym luteranską Reformację ocenia się jako religijny wkład do niemieckiego humanizmu, jak to czy-*

nił Troeltsch, i uważa się Renesans i Reformację za ruch, który swój punkt kulminacyjny osiągnął w politycznej i religijnej krytyce autorytetu dokonanej w okresie Oświecenia europejskiego, to istnieje niebezpieczeństwo, iż będzie się traktować jezuicką kulturę naukową XVI, XVII i XVIII w. jako beznadziejny powrót do średniowiecznego uznawania autorytetów (s. 27). Celem zaś przedstawianych badań było *ukazanie, jak dalece jezuickie pojęcie wykształcenia przekraczało wąskie ramy funkcji „ancilla theologiae“* (s. 32). Pozbawiona uprzedzeń lektura tekstów różnych wyznań wskazuje, iż niezależnie od konfesyjnego zróżnicowania wszystkie one były wpisane w tę samą starożytną tradycję: *Nie tyle przynależność do określonego obozu konfesyjnego, ile zbliżenie do antycznego ideału stylistycznego i samodzielność w opanowaniu różnych genera dicendi określało topografię wspólnego, konfesyjnie zróżnicowanego pola bitwy* (s. 16). Wyniki dotychczasowych badań, często przeciwstawiających dorobek szkoły jezuickiej szkołom protestanckim (warto wspomnieć E. Garina, który w swoich książkach przejawia wyjątkową skłonność do tego typu uproszczeń, por. „Filozofia Odrodzenia we Włoszech“, Warszawa 1969 oraz „L'educazione in Europa (1400-1600)“, Bari 1957), były warunkowane jednostronną analizą autorów: *Oddzielnie prowadzone badania nad „Ratio studiorum“ czy nad programem szkolnym protestanckich pedagogów mogą odwrócić uwagę od wspólnej humanistycznej podstawy, a przeciwnie mogą zwrócić uwagę czytelnika tylko na istniejące różnice związane z konfesyjnymi stanowiskami* (s. 46).

Dzisiejsze widzenie całej problematyki Renesansu i Reformacji jest wynikiem oświeceniowych reinterpretacji ówczesnie zachodzących procesów: *Oświeceniowo nastawieni historycy drugiej połowy XVIII w., którzy polemizowali z oddaloną od codzienności szkołą tacińską i z edukacyjnym monopolem jezuickich kolegiów na obszarach katolickich, przyznali się do wytworzenia przesądu, jakoby kultura na obszarach objętych kontrreformacją była (tylko) restauratywna i zdobywcze humanizmu nie miały miejsca w jezuickich instytucjach edukacyjnych* (s. 30). Nie trzeba chyba przypominać, że polskie tradycje pooświeceniowe, którym hołdowali tacy uczeni, jak Kutrzeba, S. Kot (z jeszcze żyjących H. Barycz), w znacznym stopniu zdominowały również powojenne badania wzmocnione jeszcze antykatolickimi tendencjami powojennych szkół marksistowskich (typowym przykładem jest tutaj wielokrotnie wydawany J. Tazbir, podobnie np. w wydanej w Warszawie w 1983 r. rozprawie habilitacyjnej „Sztuka i polityka. Funkcje propagandowe sztuki w epoce Wazów 1587-1668” J.A. Chrościcki ocenia niedwuznacznie całą sztukę jezuicką jako wybitnie propagandową, całkowicie oddaną służbie ideologii politycznej albo religijnej, pomijając zupełnie jej kulturotwórczy wymiar).

Po tej panoramie przedstawiającej status questionis badań nad retoryką Bauer w rozdz. 2. zastanawia się nad topoi (miejsca wspólne) humanistycznej pedagogiki. Pomijając poruszane tam problemy, jak choćby fascynująca sprawa połączenia sapientia i pietas, ratio i oratio, zatrzymajmy się nad kwestią praktycznych korzyści płynących z wykształcenia.

Zarówno Ignacy Loyola jak i Marcin Luter byli przekonani, że szkoła powinna być bezpłatna, zaś koszty powinny pokrywać fundacje: *Podczas gdy Jajus i Loyola w uzasadnieniu konieczności finansowych świadczeń dla swoich szkół wysuwali topos użyteczności, Luter posługiwał się tym samym toposem uzasadniając konieczność państwowo gwarantowanego obowiązku szkolnego* (s. 77). Widocznie obie strony przekonująco uzasadniały swoje racje, bo współpraca pomiędzy norymberską radą miasta a reformatorem (Melanchton) okazała się również efektywna jak współpraca pomiędzy bawarskimi księżętami a jezuickimi pedagogami (s. 81).

W kolejnych pięciu rozdziałach autorka przybliży postaci i teksty czterech znanych w XVI i XVII w. jezuickich autorów traktatów retorycznych. Rozdział ostatni stanowi podsumowanie wyników przedstawionych badań i ukazuje jednocześnie przemiany humanistycznego ideału mówcy.

Pierwszym z omawianych teoretyków jezuickiej „ars rhetorica” jest portugalski absolwent Uniwersytetu Paryskiego uczący najpierw w królewskim kolegium w Coimbrze, a później w słynnym Kolegium Rzymskim, Johannes Petrus Perpiniás. Zważywszy iż pierwsze pokolenie polskich jezuitów, słusznie zaliczane do najwybitniejszych (Wujek, Warszewicki, Skarga, Grodzicki i in), przynajmniej częściowo otarło się o Collegio Romano, poznanie dorobku tego uczonego ma i dla badacza polskiej literatury jezuickiej XVI w. kapitalne znaczenie. Już w 1555 r. wygłaszając mowę na otwarcie wspomnianego kolegium w Coimbrze Perpiniás wskazywał na związek erudi-

tio sacra et profana, na konieczność służenia królowi i wypełniania boskich przykazań: *W swego rodzaju amplifikacji w zakończeniu swojej mowy na otwarcie Coimbricenser Collegium Artium podnosi Perpinyá zadania jezuitów do rangi boskiego przykazania, a Towarzystwo Jezusowe do jego wykonawców. Zgodnie z życzeniem zakonu młodzież powinna okazać się miłośniczką chrześcijańskiej filozofii. Jest to jednocześnie pragnienie króla i narodu portugalskiego i zgadza się z zamiarami Stworzyciela i Odkupiciela, jakie On ma wobec chrześcijaństwa* (s. 110). Te narodowo-religijne motywacje zastępują, jak się wydaje na uwagę, choćby ze względu na ich znaczenie w polskiej literaturze propagandowej politycznej i religijnej tamtego czasu.

Najbardziej rozbudowany jest rozdz. 4. poświęcony Cyprianowi Soarezowi, autorowi kilkadziesiąt razy przedrukowanego podręcznika (tylko w Polsce 20 razy) „*De arte rhetorica libri tres*”. Uważna lektura tych ponad stu stron pokazuje nie tylko głębokie zakorzenienie w tradycji antycznej, ale też staranne uporządkowanie zastanego materiału według z góry zamierzonego celu, co widać w zestawieniu Soareza z Vincencem Beauvais i Justusem Lipsiusem. Ramy recenzji nie pozwalają na bliższe przyjrzenie się temu specyficznemu jezuickiemu sposobowi wykorzystania kultury do celów religijnych. Sporządzona na końcu synopsa źródeł pozwala na lokalizację w całym dziele Soareza wpływów i inspiracji – najczęściej cytowany jest Kwintylijan, później Cyцерon i Arystoteles. Starożytni mistrzowie nie po raz pierwszy byli włączeni w tradycję chrześcijańską, przeciwnie, byli

w niej stale obecni, zaś św. Augustyn jako autor „*De doctrina christiana*” inspirował całą tradycję średniowieczną: Czwarta księga „*De doctrina christiana*” św. Augustyna, „*Magna Charta*” średniowiecznej retoryki, służyła również retorom Towarzystwa Jezusowego jako drogowskaz przygotowania homiletycznego i podsuwała wiele retorycznych przykładów z *Pisma Świętego* (s. 136).

Swoistym locus communis stało się przeciwstawianie Erazma z Rotterdamu jezuitom. Istnieje już wprawdzie sporo literatury na ten temat (por. M. Rotsaert, „*Ignace de Loyola et les renouveaux spirituels en Castille au debut du XVI siècle*”, Rzym 1982), ale warto chyba wspomnieć, jak ta sprawa wygląda przy porównaniu konkretnie istniejących tekstów. Otóż Jacob Pontanus, trzeci z omawianych teoretyków, uczący retoryki w gimnazjum augsburskim, wielokrotnie manifestował swój dystans do swojej próżności i religijnej ironii księcia humanistów, ale jednocześnie Erazm pozostał dla niego *milcząco przyjętym stylistycznym ideałem, i to zarówno w praktyce swoich „Colloquia familiaria” jak i w teorii* (s. 261).

Ostatni z omawianych autorów, Jakob Mansens, może być traktowany jako przykład zmieniających się gustów, znacznego pójsicia na kompromis wobec upodobań epoki, zatracenia wcześniejszej równowagi pomiędzy formą a treścią, niemniej jednak również tak bardzo rozpowszechnione w tamtej epoce panegiriki w interpretacji Bauer zyskują jeszcze jeden nie podejrzywany wymiar: *Mowa w formie panegiryku stwarzała możliwość formułowania ostrożnej krytyki pod adresem poli-*

ryki panujących (s. 455). Krytykowana przez postowieceniowych badaczy szkoła łacińska, zarówno jezuicka jak i protestancka, dzięki oferowanej gamie umiejętności stylistycznych okazywała się doskonałym wprowadzeniem do administracji państwowej: *Nauka retoryki i stylistyczne zasady imitatio, które umożliwiały uczniom pisanie listów, małych wypracowań, carmina czy deklamacji, są jednakowe w podręcznikach jezuickich i protestanckich, gdyż cel nauki języka był w obu przypadkach wyznaczony interesami odpowiednich administracji państwowych w ich wczesnoabsolutystycznej formie, a do których to wymagań dostosowała się późnohumanistyczna respublica litteraria* (s. 547). Właśnie te absolutystyczne państwa stały się podstawą dzisiejszej zachodnioeuropejskiej cywilizacji.

Współczesne poszukiwania nowego modelu szkoły, kształtu programów, a nade wszystko bezradność wobec zastraszającego upadku poziomu wykształcenia czyż nie mają swego źródła m.in. w zbyt pośpiesznym odejściu od tych starych, sprawdzonych wielowiekową tradycją wzorców ars rhetorica? Książka Barbary Bauer to nie tylko przygoda intelektualna, to zaproszenie to weryfikacji ustalonych pojęć i zachęta do energiczniejszego włączenia się w toczące się przemiany nie tylko kulturowo-polityczne. Oryginalność wyników zaprezentowanej książki powinna usprawiedliwić obfitość cytatów, którymi się posłużyłem przedstawiając ją czytelnikom „PP”.

Stanisław Obirek SJ

NAJGŁĘBSZY STOPIEŃ ZROZUMIENIA

John Polkinghorne *Science and Creation – The Search for Understanding*

SPCK, London 1989, ss. 113

W języku angielskim istnieje określenie „natural theology”; nie ma ono jednoznacznego odpowiednika w polskiej terminologii. My powiedzielibyśmy zapewne „filozofia Boga” (lub może „teodycea”), ale angielska teologia naturalna to coś więcej. Nie jest ona tylko filozoficznym dociekaniem istnienia i natury Boga; to również, lecz ma ona w sobie także coś z autentycznego poznania teologicznego. Jak wiadomo, teologia to nauka posługująca się „światłem objawienia”; w teologii naturalnej idzie również o to, w jaki sposób Bóg OBJAWIA SIĘ w świecie, ale w świecie odkrywanych przez nauki przyrodnicze, a ostatnio coraz częściej także o to, jak można odczytywać „przesłanie” tych nauk „w świetle objawienia”.

Teologia naturalna w Anglii nie umarła wraz z XVIII w., kiedy to uczeni, rozentuzjasmowani najnowszymi osiągnięciami (np. wynalazkiem mikroskopu), z misterności budowy oka komara dowodzili istnienia Najwyższego Optyka – Projektanta. Dziś tego rodzaju zabiegi nazywa się taktyką „God of gaps” (co swobodnie można przetłumaczyć: „Bóg od wypełniania dziur w naszej wiedzy”) i poszukuje się

zupełnie nowych dróg. Dzisiejsi „teologowie naturalni“ mają tylko jedną cechę wspólną ze swoimi XVIII-wiecznymi poprzednikami – są znacznie częściej przedstawicielami nauk przyrodniczych niż zawodowymi teologami.

John Polkinghorne także nie uważa się za zawodowego teologa. Zanim przyjął święcenia kapłańskie w Kościele anglikańskim, był znanym fizykiem-teoretykiem, specjalistą od cząstek elementarnych i teorii pól kwantowych. Obecnie często sięga po pióro, by – łącząc głęboką znajomość współczesnej fizyki z nowo zdobytą wiedzą teologiczną – dzielić się z czytelnikami osobistym doświadczeniem i przemyśleniami. Jego ostatnia książka „Science and Creation“ jest niewątpliwie książką o teologii naturalnej. Zdaniem Polkinghorne’a *królewska funkcja teologii* w stosunku do innych nauk nie polega na tym, że ma ona dawać gotowe odpowiedzi na pytania, z którymi zmagają się nauki szczegółowe, lecz na tym, że jest ona *zaangażowana w poszukiwanie najgłębszego z możliwych stopnia zrozumienia* (s. 1). W trakcie realizowania tego zadania teologia musi uwzględniać badania innych nauk, ale bez hegemonicznych roszczeń w stosunku do nich. Przedstawiciele innych nauk powinni współpracować z tego rodzaju teologicznymi zamierzeniami. Polkinghorne cytuje patologiczny przykład wybitnego skądinąd teologa, który napisał ostatnio ponad 300-stronicowe dzieło o stworzeniu, zawierające jedynie marginesowe wzmianki o *rozumieniu stworzenia*, jakie dają nauki przyrodnicze. Patologiczność tego przykładu czytelnik oceni w pełni dopiero po przeczytaniu książki Pol-

kinghorne’a. Myślę, że jedna z największych zalet tego niewielkiego dziełka polega na ukazaniu, jak bardzo tradycyjna problematyka teologiczna może zostać wzbogacona przez sprowadzenie jej do twórczego oddziaływania z fundamentalnymi osiągnięciami nauk.

Jednym z najpotężniejszych motywów ludzkiego działania jest potrzeba nadania sensu całemu naszemu doświadczeniu, zdobycia spójnego i satysfakcjonującego zrozumienia świata, w którym żyjemy. Właśnie to dążenie jednoczy naukę i teologię we wspólnym zaangażowaniu... (s. 17). Cała naukowa działalność człowieka opiera się na milczącym założeniu, że świat jest zrozumiały, że da się go badać. Założenie to tak głęboko wrosło w nasze przekonanie, że zupełnie nas nie dziwi. Tymczasem nie jest to wcale założenie trywialne. Świat mógłby być zupełnie nie zorganizowany, mógłby być chaosem, pod adresem którego nie dałoby się postawić żadnego rozsądnego pytania. Mogłoby być również tak, że „racjonalny plan“ świata wykraczałby poza wszelkie nasze możliwości poznawcze. Tak jednak nie jest. Nasz umysł wydaje się dziwnie przystosowany do świata lub świat do naszego umysłu. Nauka nieustannie daje temu świadectwo. Jednym z najbardziej wymownych jego przejawów jest niezwykła skuteczność matematyki w poznawaniu fizycznego świata. Matematyka to niejako wcielenie precyzji i racjonalności; ona właśnie, zdaje się, stanowi osnowę kosmicznej architektury. *Jeżeli ta tak głęboko zakorzeniona zgodność racjonalności obecnej w naszych umysłach z racjonalnością obecną w świecie ma znaleźć prawdziwe wyjaś-*

nienie, bez wątpienia musi ono znajdować się w jakiejś bardzo głębokiej warstwie stanowiącej podstawę obydwu tych dziedzin [tzn. racjonalności umysłu i racjonalności świata]. Może nią być *Racjonalność Stwórcy* (s. 22). Właściwie cała książka jest zbiorem wariacji na ten temat.

Motywow do wariacji dostarczyły autorowi nie tylko refleksje nad strukturą nauki, ale także niektóre, szczególnie dziś aktualne, tematy naukowe, takie jak zasada antropiczna czy teoria tworzenia zorganizowanych struktur w stanach dalekich od równowagi. Zasada antropiczna zwraca uwagę na niezwykle „zestrojenie” (fine tuning) wielu cech wszechświata, umożliwiające pojawienie się człowieka na pewnym etapie procesu kosmicznego. Teoria powstawania tzw. struktur dyssypacyjnych ukazuje, w jaki sposób w trakcie ewolucji świata pojawiają się prawdziwie nowe formy organizacji. Strategia nieliniowych mechanizmów polega na twórczym współdziałaniu pewnej konieczności, której wyrazem są prawa przyrody i przypadku, pochodzącego od warunków początkowych i nie dających się przewidzieć fluktuacji. W tej perspektywie ewolucja świata nie jest jednoznacznie zdeterminowana, lecz otwarta na potencjalne pole wielu możliwości. Obraz Stwórcy-Zegarmistrza, nakręcającego świat i pozostawiającego go swoim losom musi odcisnąć do lamusa przestarzałych koncepcji. W nowej wizji stworzenia wolność została wszczepiona w proces kosmiczny od samego początku.

Przy końcu swoich rozważań Polkinghorne cytuje (z aprobatą) zdanie Iana Barboura, który twierdzi, że poznanie Boga można osiągnąć na

drodce interpretacji trzech rodzajów doświadczenia: przeżycia religijnego, badania świata i pewnych konkretnych wydarzeń historycznych (s. 96): Wydarzenia historyczne stanowią podstawę chrześcijaństwa. Osobiste przeżycie decyduje o autentyczności wiary. Włączenie badania świata w orbitę doświadczenia religijnego prowadzi do owocnego oddziaływania wiary i rozumu. Parafrazując znane powiedzenie Einsteina Polkinghorne konkluduje: *Religia bez nauki jest zamknięta; nie potrafi w pełni otworzyć się na rzeczywistość. Nauka bez religii jest niezupełna; nie potrafi zdobyć się na najgłębszy stopień zrozumienia* (s. 97).

Książka Polkinghorne’a niewątpliwie dostarcza ciekawej i bardzo pożytecznej lektury. Zwięzłość w przedstawianiu niektórych teorii naukowych, choć uzasadniona wyważeniem proporcji pomiędzy rozważaniami teologicznymi a ściśle naukowymi (ostatecznie książka nie ma być popularnonaukową lekturą), może być nużąca dla mniej przygotowanego czytelnika. Osobiście wołałbym także, żeby autor był bardziej bezstronnym krytykiem niż zaangażowanym apologetą. Bezstronna krytyka najlepiej służy Prawdzie.

ks. Michał Heller

**SZANSE EKOLOGICZNO-
-SPOŁECZNEJ
GOSPODARKI RYNKOWEJ**

Lutz Wicke,
Lothar de Maizière
Thomas de Maizière
*Öko-Soziale
Marktwirtschaft für
Ost und West
Der Weg aus Wirtschafts
und Umweltkrise*

München 1990

Zjednoczenie Niemiec stawia na porządku dziennym kwestię ustroju gospodarczego i społecznego tego państwa. Kwestia ta ma również podstawowe znaczenie dla przyszłego rozwoju Europy, a zwłaszcza jej oblicza gospodarczo-społecznego. Wiadomo, że gospodarka dawnej NRD znajduje się w głębokim kryzysie, do którego dochodzi równie głęboki kryzys związany z katastrofalnym stanem środowiska przyrodniczego. Z drugiej strony gospodarka RFN – pomimo swojej prężności ekonomicznej i technicznej – charakteryzuje się także nie rozwiązanyimi problemami społecznymi i ekologicznymi. W tej sytuacji staje się niejako naturalne poszukiwanie nowych rozwiązań gospodarczych i społecznych.

Próbę stworzenia innego rozwiązania, alternatywnego wobec istniejącego systemu gospodarczego i społecznego, przedstawiono w książce „Ekologiczno-społeczna gospodarka rynkowa dla Wschodu i Zachodu.

Droga wyjścia z kryzysu gospodarczego i ekologicznego”. Jej autorami są znani ekonomiści i politycy. Stała się ona bestsellerem w obu częściach zjednoczonych Niemiec. Główną ideą książki jest przekonanie, że zjednoczone Niemcy potrzebują nowego ustroju gospodarczego i społecznego, podobnie jak byłe lub jeszcze istniejące kraje realnego socjalizmu. Autorzy książki wskazują, że ich koncepcje odnoszą się nie tylko do Niemiec, ale również do innych państw. Proponowana przez nich ekologiczno-społeczna gospodarka rynkowa charakteryzuje się trzema podstawowymi cechami. Po pierwsze – elementami wolnej gospodarki rynkowej. Są to instytucje prawne, jak własność prywatna, swoboda zawierania umów, wyboru zawodu i suwerenność konsumenta, zaś gospodarkę charakteryzuje intensywna konkurencja i wolne ceny na rynkach towarowych. Po drugie – elementami państwa socjalnego. Państwo tworzy warunki odnowy socjalnej, konkurencji, reguluje zasady funkcjonowania przedsiębiorstw. Steruje globalnie zjawiskami społecznymi i makroekonomicznymi za pomocą polityki pieniężno-kredytowej i finansowej. Po trzecie – elementami dobrego ustawodawstwa w dziedzinie ochrony przyrody i rozbudową zorientowanych rynkowo instrumentów w tej dziedzinie. W ujęciu autorów ekologiczno-społeczna gospodarka rynkowa stanowi jedyną szansę dla przyszłych Niemiec i Europy.

Omawiana tu książka składa się z dwóch części. Większa z nich, autorstwa L. Wickego i Th. de Maizière'a, przedstawia koncepcję ekologiczno-społecznej gospodarki rynkowej jako

rozwiązanie społeczno-gospodarcze dla obydwu części Niemiec. Natomiast część druga omawia tę koncepcję jako program społeczno-gospodarczy CDU w dotychczasowej NRD. Autorem tej części książki jest L. de Maizière.

Autorzy wskazują, że faktyczny rozwój gospodarczy NRD zaprzeczył wszystkim gloszonym tam hasłom politycznym, gospodarczym i społecznym. Zamiast społeczeństwa dobrobytu rozwinęła się gospodarka powszechnych niedoborów. Gospodarka realnego socjalizmu była obciążona podstawowymi błędami konstrukcyjnymi: brakiem racjonalnego ekonomicznego systemu cenowego i konkurencji oraz słabością procesów innowacyjnych. Nie uwzględniano też prawie w ogóle problemów ochrony środowiska w działaniach gospodarczych. W warunkach gospodarki niedoboru przywiązywano dużą wagę do produkcji materialnej, natomiast ochrona środowiska miała tylko marginalne znaczenie.

Niszczenie środowiska występuje również w gospodarkach rynkowych. Trzeba także rozwiązać jeszcze inne problemy, aby gospodarka rynkowa rzeczywiście miała charakter społeczny. Najważniejsze to: ukryta nędza, zwłaszcza wśród ludzi starych i nieprzystosowanych, utrzymujące się wysokie bezrobocie, szczególnie demoralizujące w przypadku młodych ludzi, ogromna koncentracja majątkowa, dążenia do ograniczenia konkurencji i istnienie nadmiernej władzy gospodarczej. Dlatego konieczne stają się środki popierające rozwój gospodarczy nieszkodliwy dla środowiska: zwiększanie lub zmiana kwalifikacji zawodowych, elastyczne wykorzystanie czasu pracy,

pomoc społeczna dla osób niepełnosprawnych. Bardzo problematyczna jest również sytuacja w zakresie koncentracji majątku produkcyjnego w RFN, gdzie 5% ludności dysponuje ponad 90% ogólnego majątku produkcyjnego.

W gospodarce rynkowej można jednak stworzyć warunki ochrony środowiska. W tym celu potrzebne są odpowiednie przepisy dla producentów i innych podmiotów gospodarczych, planowanie w zakresie ochrony środowiska (m.in. planowanie przestrzenne, budowlane, kontrola zgodności działań gospodarczych z wymogami środowiska), poprawa kontroli nad przestrzeganiem prawa. Największe znaczenie ma jednak polityka ochrony środowiska zorientowana rynkowo. Należy mobilizować na rzecz ochrony środowiska, aby osiągać wysokie zyski, odpowiednie narzędzia i instrumenty ekonomiczne i prawne. M.in. chodzi o zwiększenie świadomości ekologicznej, zorientowaną na zysk produkcję wyrobów nieszkodliwych dla środowiska, popieranie specjalnych umów pomiędzy przedsiębiorstwami określonych branż a państwem, ograniczających lub eliminujących produkty szkodliwe dla środowiska. Dużą rolę odgrywają w tej dziedzinie instrumenty aktywizujące przedsiębiorstwa na rzecz ochrony środowiska: opłaty środowiskowe, licencje środowiskowe, elastyczna polityka zmniejszania emisji przez tzw. rozwiązania kompensacyjne, wprowadzanie ubezpieczeń od odpowiedzialności środowiskowej, zaostreżenie odpowiedzialności za stan środowiska. W ujęciu autorów książki zaostreżenie odpowiedzialności za stan środowiska i równoczesne wpro-

wadzenie obowiązkowego ubezpieczenia zróżnicowanego w zależności od wielkości ryzyka mogłoby znacznie zwiększyć zainteresowanie przedsiębiorców ochroną środowiska. Prowadzona dotychczas polityka (polegająca głównie na systemie nakazów i zakazów) okazała się mało skuteczna. Wyrazem tego są m.in. chore i częściowo wymierające lasy, gromadzenie się substancji rakotwórczych w wodach, groźba zanieczyszczenia wód podziemnych, obciążenie hałasem co najmniej połowy obywateli RFN, zagrożenie wynikające z istnienia starych śmietnisk i wysypisk (tzw. stare obciążenia). W przypadku RFN ekologiczny bilans szkód wynosi ponad 100 mld DM rocznie.

Wzmocniona ochrona środowiska oparta na środkach i instrumentach ekonomicznych jest bardzo korzystna dla całej gospodarki. Autorzy odrzucają jako niesłuszne argumenty rzekomo przemawiające przeciwko ochronie środowiska, jak zagrożenie zmniejszeniem liczby miejsc pracy, zmniejszenie konkurencyjności gospodarki na rynkach światowych, zagrożenie rozwoju gospodarczego. Przeczą temu dane statystyczne i analiza polityki gospodarczej w Japonii i USA. Obecnie w RFN stworzono 440 000 miejsc pracy w ochronie środowiska, chociaż utracono na pewno kilka tysięcy miejsc w wyniku ograniczenia najbardziej szkodliwej produkcji. Dzięki zaostrzeniu przepisów dotyczących ochrony środowiska znacznie zwiększyła się np. konkurencyjność Japonii na rynku światowym. Ochrona środowiska nie powoduje zahamowania rozwoju gospodarczego. Perspektywicznie żaden rozwój gospodarczy nie jest

możliwy bez ochrony środowiska, natomiast gdy chodzi o najbliższy czas, ochrona środowiska może stanowić bodziec do rozwoju nieszkodliwej produkcji.

W ramach ochrony środowiska w Europie Środkowej konieczne będzie zamknięcie najbardziej zanieczyszczających zakładów chemicznych i energetycznych w NRD, Polsce i Czechosłowacji, a także zmiany technologiczne, budowa oczyszczalni, nowoczesnych spalarni śmieci i nowoczesnych śmietnisk. Wiele dotychczasowych „osiągnięć” krajów realnego socjalizmu należy do najbardziej niszczących środowisko. Takim przykładem są samochody trabant w NRD i syrena w Polsce. Konieczne staje się znalezienie hasła do działania. W nawiązaniu do I. Kanta – według Hansa Jonasa – może ono brzmieć następująco: – *Działaj tak, aby skutki twojego działania nie były niszczące dla trwałości życia na Ziemi* (s.154). Jedynic wtedy zachodzi zgodność pomiędzy działaniami ekonomicznymi a odpowiedzialnością etyczną. Jest to jednak możliwe jedynie w warunkach dużej efektywności gospodarki. Autorzy książki uważają, że właśnie partie chrześcijańskie i konserwatywne powinny zająć się problemami ochrony środowiska, gdyż stanowi to ważny element światopoglądu chrześcijańskiego i konserwatywnego. Biedniejsze kraje powinny zatem otrzymać dużą pomoc od państw najbardziej rozwiniętych (tzw. ekologiczny plan Marshalla). Ekologiczno-społeczna gospodarka rynkowa stanowi bowiem jedyną szansę dla całej Środkowej i Wschodniej Europy realizując trzy podstawowe cele: gospodarcza efektyw-

ność, bezpieczeństwo socjalne i ochronę środowiska.

Część druga książki – autorstwa L. de Maizièr'a – zajmuje się ekologiczno-społeczną gospodarką rynkową jako modelem polityki gospodarczej i społecznej dla CDU na obszarze dotychczasowej NRD. Stwierdza się w niej, że konieczne jest radykalne odrzucenie dotychczasowej gospodarki nakazowej i szybkie przejście do ekologiczno-społecznej gospodarki rynkowej. Gospodarka nakazowa pomimo jej nieefektywności znalazła poparcie wśród robotników, gdyż gwarantowała minimum bezpieczeństwa socjalnego. Jednakże bez stworzenia ekologiczno-społecznej gospodarki rynkowej trudno wyobrazić sobie przezwyciężenie obecnego kryzysu gospodarczego i ekologicznego. Najpilniejsze wydają się: reforma własności środków produkcji, podatków i subwencji, reforma cen i zabezpieczenie konkurencji, uznanie wysiłku pracowników. Można przedstawić następujące cele polityki gospodarczej

dla wschodniej części Niemiec: stabilizację warunków środowiska, pełne zatrudnienie, odnowę społeczną, wyrównany bilans handlowy, likwidację inflacji, podniesienie atrakcyjności warunków osiedlania się na terenie byłej NRD. Szczególnie ważne przekształcenia oczekują przedsiębiorstwa. Należy przyjąć nowe zasady ich funkcjonowania, które w skrócie można określić następująco: maksimum autonomii i swobody przy jednoczesnym przyjęciu maksimum odpowiedzialności.

Książka „Ekologiczno-społeczna gospodarka rynkowa dla Wschodu i Zachodu” przedstawia podstawy rozwoju społeczno-gospodarczego zjednoczonych Niemiec. Propozycje w niej zawarte – również w intencji autorów – dotyczą także innych państw Europy Środkowej i Wschodniej. Dlatego wydaje się celowe spopularyzowanie podstawowych idei tej interesującej książki w naszym kraju.

Eugeniusz Kośmicki

Książki nadesłane

„Aneks“

Stanisław Bereś, *Już tylko sen*, ilustr. Krzysztof Zarębski,
Londyn 1990

Biblioteka „Więzi“

Józef Smosarski, *Oblicza świąt*,
Warszawa 1990, wyd. I

Instytut Wydawniczy Pax

Georges Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, przeł. Jakub M. Godzimirski,

Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650 + 350 egz.

Dorothea Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, wybór ilustr. i komentarz Tamara Łozińska

Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 19 650 + 350 egz.

Nowe Wydawnictwo Polskie

Aleksandra Ziółkowska, *Proces Melchiora Wańkowicza 1964*,

Warszawa 1990, wyd. I

Polski Fundusz Wydawniczy w Kanadzie

Wacław Iwaniuk, *Trzy spotkania* („Więź”, „Arka”, „Tygodnik Powszechny”),

Toronto 1988

Redakcja Wydawnictw KUL

Antoni J. Nowak OFM, *Dojrzałość chrześcijanina w życiu kapłańskim*,

Lublin 1990, wyd. I, nakł. 3000 + 25 egz.

Chrzest Litwy. Geneza, przebieg, konsekwencje, pod red. ks. Marka T. Zahajkiewicza

Lublin 1990, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej, tom I-II pod red. Jerzego Kłoczowskiego,

Lublin 1989, 1990, wyd. I. nakł. 3000 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Cándido de Dalmases SI, *Człowiek, który widział wszystko. Ignacy Loyola życie i dzieło*,

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

François Varillon SI, *Radość wiary, radość życia*,

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 9650 + 350 egz.

ks. Aleksander Zienkiewicz, *Miłości trzeba się uczyć*,

Kraków 1990, wyd. III poprawione, nakł. 19 650 + 350 egz.

Znak

Stanisław Markowski, *Fotografie / Photography 1980-1989*,

Kraków 1990, nakł. 14 000 egz.