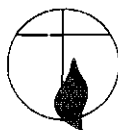


# przegląd powszechny 7-8/839-40/91

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

## WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

### RADA REDAKCJI

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

### ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

### ADMINISTRACJA

Andrzej Kielbowski SJ

### OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

### „PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

### PRENUMERATA

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

### Wpłaty

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

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

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego  
Warszawa, ul. Rakowiecka 61  
Nakład 3200 egz.  
Numer zamknięto 10 VI 1991 r.

**Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.**

# Spis treści

---

*kard. Carlo Maria Martini SJ*

## **Chrześcijaństwo w Europie**

7

We współczesnej Europie pierwszym zadaniem jest budowanie na poziomie kulturowym, społecznym i politycznym społeczeństwa pluralistycznego, w którym nikomu nie można odbierać prawa do wypowiedziania się na temat fundamentalnych problemów życia publicznego i osobistego.

---

*Jerzy Damrosz*

## **Na wschód od granic Rzeczypospolitej Polskiej. Dylematy i kontrowersje**

24

Po najbliższych wolnych wyborach parlamentarnych i powstaniu nowego rządu konieczna będzie weryfikacja i przekształcenie podstaw polskiej polityki wschodniej, którą obecnie można uznać za zbyt ostrożną.

---

*Bogusław Steczek SJ*

## **Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian w Europie Środkowo-Wschodniej**

39

Zakon o międzynarodowym charakterze może pospieszyć z pomocą konkretnym Kościołom lokalnym, które przeszły przez trudne doświadczenie konfrontacji z totalitarną i ateizującą ideologią.

---

## **Biskup z Kazachstanu**

53

Z ks. bpem Janem Pawłem Lengą, pierwszym w dziejach Kościoła katolickiego administratorem apostolskim Kazachstanu, Kirgizji, Tadżykistanu, Turkmenii i Uzbekistanu, rozmawia Krzysztof Renik.

---

*rabin Byron L. Sherwin*

## **Haggada Holocaustu**

70

Przekonanie o konieczności przetrwania dla samego przetrwania stało się dominującą ideą oraz podstawą działania i polityki we współczesnym świecie żydowskim. Jest ono jednak sprzeczne z teologią judaizmu i niechybnie wiedzie do sekularyzacji.

---

*Barbara Engelking*

## **O podziemnej rzece pamięci**

88

Gdzieś pomiędzy Niebem a Ziemią są miliony naszych niewinnie pomordowanych bliźnich. Dlaczego tak trudno o nich pamiętać?

---

*Thomas F. Michel SJ*

**Świat arabski wobec wojny w Zatoce** 100

Przyszłość stosunków islamsko-chrześcijańskich nie napawa dziś optymizmem. Muzułmanie utożsamiają wspólnotę chrześcijańską z krajami Europy i Ameryki. Powtarzają, że Zachód chce zniszczyć islam. Rodzącą się niechęć łatwo można skierować przeciw chrześcijanom mieszkającym w krajach arabskich.

*Jerzy Gaul*

**Wojna w Zatoce – tradycja i nowoczesność** 112

Amerykański helikopter bojowy znad Zakuhi wyglądał w oczach powracających uchodźców kurdyjskich niczym „ponownie świecące słońce”. Jeśli symbol śmierci przetradza się w znak nadziei, znaczy to, że istnieją podstawy do ostrożnego optymizmu.

*Michał Jagiełło*

**Głos pojednania** 120

Jan Paweł II podczas IV pielgrzymki do Polski wielokrotnie podejmował temat mniejszości narodowych i religijnych w naszym kraju. Autor artykułu prezentuje pierwsze refleksje rodzące się z papieskiego nauczania w tej dziedzinie.

*Kazimierz Nowosielski*

**Wiersze** 133

**Spółeczeństwo zamknięte? (Maria Wiśniewska)** 135

**Teoria ekonomiczna Waltera A. Jöhra**

(Eugeniusz Kośmicki) 140

**Intrygujący talent imitacji (Zbigniew Florczak)** 149

**Książki**

*A. Szymańska: Poeci trzech pokoleń* 161

(Jerzy Kronhold, „Niż”; Zbigniew Machaj, „Dwa zbiory wierszy”; Renata Putzlacher, „Próba identyfikacji”)

*M. Orski: Odkrywanie Andrzeja Bobkowskiego* 165

(Andrzej Bobkowski, „Coco de Oro. Szkice i opowiadania”)

*J. Jastrzębski: Dziennik poety* 167

(Mieczysław Jastrun, „Dziennik. Wybór z lat 1955–1960”)

*A. Dziurzikowski: Zamiast biografii?* 170

(„Ostatni romantyk sceny polskiej. Wspomnienia o Leonie Schillerze”, wybór i oprac. Jerzy Timoszewicz)

*J. Pleszczyński: Filozofia najszerszych horyzontów* 172

(Józef Życkiński, „Trzy kultury”)

*Z. Florczak: Sztuka całego świata 176*

(„Sztuka świata”, t. III, oprac. zespół pod kier. Przemysława Trzeciaka)

#### **Teatr**

*A. Górny: Żądza na tronie nadziei 179*

(Teatr Polski w Poznaniu, „Szewcy” Stanisława I. Witkiewicza, reżyseria Jacek Bunsch)

#### **Film**

*A. Pietrzak: Ucieczka 181*

(„Jeszcze tylko ten las” Jana Łomnickiego)

#### **Sesje – Sympozja**

*A. Filipowicz: Jezuici i przebudowa Europy 184*

(Symposium Sekcji „Bobolanum” Papieskiego Wydziału Teologicznego nt. „Jezuici w Europie Środkowo-Wschodniej wczoraj i dziś”, Warszawa, 18–20 IV 1991))

**Książki nadesłane 185**

## **Sommaire**

---

*cardinal Carlo Maria Martini SJ*

### **Les chrétiens en Europe**

7

La tâche majeurs, dans l'Europe d'aujourd'hui, c'est d'édifier aux niveaux culturel, social et politique, une société pluraliste dans laquelle il ne sera plus permis de spolier qui que ce soit du droit de se prononcer sur les problèmes fondamentaux de la vie publique et personnelle.

---

*Jerzy Damrosz*

### **A l'est des frontières de la République Polonaise. Dilemmes et controverses**

24

Après les prochaines élections législatives qui seront entièrement libres, et la constitution d'un nouveau gouvernement, il sera nécessaire de procéder à une révision et à une refonte des fondements de la politique orientale polonaise que l'on peut, à l'heure présente, qualifier de trop prudente.

---

*Bogusław Steczek SJ*

### **La Compagnie de Jésus face aux changements en Europe centrale et orientale**

39

Un Ordre de religieux de rayonnement international est à même de venir en aide à des Eglises locales qui ont passé par la difficile expérience de confrontation avec une idéologie totalitaire athée.

---

---

**L'évêque du Kazakhstan** 53

Entretien avec Mgr Jan Paweł Lenga, vicaire apostolique (le premier dans l'histoire de l'Eglise) du Kazakhstan, de la Kirghizie, du Tadjikistan, du Turkménistan et de l'Ouzbékistan, reçu par Krzysztof Renik.

*rabbin Byron L. Sherwin*

**Une haggada de l'Holocauste** 70

La certitude de l'impératif de survie pour la survie même devint idée maîtresse et une impulsion à l'action et à la politique du monde juif d'aujourd'hui. Elle méconnaît toutefois les grands axes de la théologie juïque et conduit inévitablement à une sécularisation.

*Barbara Engelking*

**Le flux souterrain de la mémoire** 88

Quelque part, entre le Ciel et la Terre, il y a des millions de nos prochains assassinés innocents. Pourquoi leur souvenir nous est quelquefois si ardu?

*Thomas F. Michel SJ*

**Le monde arabe face à la guerre du Golfe** 100

L'avenir des relations islamo-chrétiennes n'inspire pas l'optimisme à l'heure qu'il est. Les musulmans identifient la communauté chrétienne avec les pays d'Europe et d'Amérique. Ils s'obstinent à affirmer que l'Occident cherche à anéantir l'islam. Cette désaffection qui va croissant risque de se diriger contre les chrétiens habitant les pays arabes.

*Jerzy Gaul*

**La guerre du Golfe – tradition et modernité** 112

L'hélicoptère américain survolant Zakhu apparut aux yeux des réfugiés kurdes sur leur chemin du retour comme un „soleil qui se remet à briller“. Si un symbole de la mort devient signe d'espoir, cela signifie qu'il y a des prémisses d'un optimisme prudent.

*Michał Jagiello*

**Voix de réconciliation** 120

Jean-Paul II a soulevé plusieurs fois, au cours de son quatrième pèlerinage en Pologne, le sujet des minorités nationales et confessionnelles qui vivent dans notre pays. L'auteur de l'article présente ses premières réflexions qui découlent de l'enseignement pontifical et qui touchent ce sujet.

---

*Kazimierz Nowosielski: Poésies* 133

**Essais et comptes rendus** 135

*kard. Carlo Maria Martini SJ*

## **Chrześcijananie w Europie\***

Kościół w Europie to przede wszystkim żyjący w jej aktualnych granicach chrześcijanie. Ludzie otwarci na znaki danego przez Boga czasu, nie zaś przepełnieni nostalgią za minionymi wiekami, innymi miejscami. Ludzie przekonani, iż dane im jest zamieszkiwać tereny starej Europy, której historyczna misja podlega ciągłej aktualizacji, współpracujący ze wszystkimi, którzy nie podzielają ich wiary, a jest ich wielu w naszym pluralistycznym społeczeństwie. Zatręskani o dzieło ewangelizacji, a równocześnie świadomi tego, że ewangelizacja Europy wymaga nowej inkulturacji życia chrześcijańskiego w łonie poszukującego swej tożsamości społeczeństwa. Pragnę poruszyć najpierw problematykę samej Europy, owego jakże rozległego pola naszej wielkiej wspólnej ojczyzny w stanie przemian. Następnie – stawiane przez nią wyzwania i – na koniec – próby pierwszych odpowiedzi chrześcijan. W jaki sposób trzeba kontynuować – zarysowane w ostatnich dziesięcioleciach – poszukiwania odpowiedzi? Jak chrześcijanie oraz wszyscy pozostali Europejczycy powinni się przemieniać w celu podjęcia nowych zadań?

Europę znaczą głębokie przemiany, nadające jej w pewnym sensie nową młodość. Chodzi równie dobrze o proces integracji Zachodniej Europy jak i nieoczekiwane zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej, wyzwania nadchodzące z jej południowych obrzeży oraz regionów Trzeciego Świata.

\* Prezentowany artykuł stanowi fragment konferencji wygłoszonej w ramach Międzynarodowego Seminarium Europejskiego, które miało miejsce w Chantilly pod Paryżem, w dniach 5-7 X 1990; tłum. za: „Etudes”, kwiecień 1991, ss. 527-538.

## Przemiany i wyzwania

Po wysiłkach poczynionych w ciągu ostatnich dziesięcioleci lata 1992-93 wraz z wejściem w życie Wspólnego Rynku z całą pewnością będą stanowić nową fazę w procesie jednoczenia i integracji Europy Zachodniej. Znajdujemy się w przededniu kluczowego etapu zmierzającego do eliminacji ekonomicznych i prawnych barier istniejących między krajami Wspólnoty Europejskiej. Likwidowane są już urzędy celne. W większym stopniu zostaną ujednolicone normy techniczne regulujące produkcję rolną i przemysłową. Tytuły i dyplomy uzyskane w jednym kraju będą uznawane we wszystkich pozostałych. Ustawodawstwa socjalne i podatkowe zostaną zharmonizowane. Tak osoby jak i wytworzone przez nie dobra będą mogły przemieszczać się w nieskrępowany sposób. Zajądą istotne przemiany w funkcjonowaniu przedsiębiorstw i ich wzajemnych kontaktach. Uogólniając – cała europejska ekonomia ulegnie skonsolidowaniu.

Wszyscy jesteście przeświadczeni, iż na naszych oczach dokonały się wstrząsy oraz destabilizacja, które w ciągu kilku miesięcy zmieniły oblicze Europy Środkowo-Wschodniej. Przeprowadzone w zadziwiającym tempie zjednoczenie Niemiec wyzwała wielkie nadzieje, ale stawia też liczne problemy. Wszystkie te wydarzenia były swego rodzaju pokojową rewolucją, dokonaną bez rozlewu krwi, z wyjątkiem Rumunii. Proces tworzenia się państw i szerzej – wzajemnych ludzkich odniesień na płaszczyźnie społecznej, obywatelskiej i politycznej – przebiega na odmiennych zasadach: „nowe uprawnienie” państwa, przejście od państwa budowanego na ideologii do państwa prawa czy też ewolucja od państwa typowo opiekuńczego do państwa obywateli, którego zadaniem jest tworzenie i ochrona autentycznego pluralizmu. Stoimy wobec historycznego wyzwania i przedsięwzięcia, które powinno być podjęte na

podstawie gruntownej refleksji i we właściwy sposób realizowane.

Już tak pobieżnie zarysowana ewolucja zawiera wymiar etyczny. Odsyła do głębokiego pragnienia wolności politycznej konkretyzującego się w dążeniu do owej wolności oraz wymogu gwarantującego ją porządku prawnego. Inny aspekt wywołany przez ostatnie wydarzenia i rysujące się perspektywy jest związany z poprzednim wymiarem – stanowi jego wstępne założenie. Chodzi o możliwość budowania na poziomie kulturowym, społecznym i politycznym pluralistycznego społeczeństwa, w którym nikomu nie można odbierać prawa do wypowiedzania się na temat fundamentalnych nawet problemów życia publicznego i osobistego. Dotykamy tu kwestii wolności religijnej rozumianej jako kluczowy wymiar godności człowieka i przysługujących mu praw. I trzeci element, który dochodzi do głosu w przemianach dokonujących się w krajach Europy Środkowej i Wschodniej jako proces realizacji wspólnego europejskiego rynku: pragnienie dobrobytu i wolności ekonomicznej. To również może być pozytywny element, jednak przy zachowaniu pewnych warunków.

Wolnościowe dążenia nie są pozbawione niepokojów i pewnego poczucia braku bezpieczeństwa względem tak opisanej przyszłości. Chodzi przecież o ogromne dzieło przemiany dotychczasowej stabilizacji, będącej konsekwencją II wojny światowej! Nie można także pominąć ewentualnych napięć zasadzających się na dążeniu do podkreślania odrębności rozmaitych narodowości.

Pragnę przede wszystkim zwrócić uwagę na kruchość fundamentalnych orientacji i wyborów. W wielu krajach Europy istnieje ryzyko zastąpienia marksizmu kapitalizmem i cywilizacją konsumpcji, których mankamenty są dla nas oczywiste. Jak powiedział Papież, *obok szlachetnych zrywów solidarności, prawdziwej troski o promocję sprawiedliwości oraz nieustannego stara-*

*nia o rzeczywiste poszanowanie praw człowieka, należy zauważyć obecność i rozpowszechnienie antywartości, takich jak: egoizm, hedonizm, rasizm i materializm praktyczny<sup>1</sup>. Niebezpieczeństwo przejawia się nie w tym, że załamania się komunizmu i świadomość tego wydarzenia spowodują powstanie autentycznego humanizmu, ale że nastąpi utrwalenie kulturowych tendencji wykluczających wartości duchowe.*

Można by sądzić, że chrześcijaństwo nie są wprost włączeni w powyższy proces. Jednak Kościół musi czuć się „sprowokowany“ owymi wydarzeniami. Na płaszczyźnie duszpasterskiej jest wezwany do prowadzenia duchowego rozeznawania umożliwiającego dokonywanie i ukierunkowywanie rozlicznych wyborów. Fakt zwołania przez Papieża specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów Europy artykułuje i umacnia tę potrzebę. Synod będzie musiał dać odpowiedź na dwa podstawowe pytania. Pierwsze dotyczy przeszłości – pięćdziesięciu lat podziału Europy: Jakie *specyficzne dary* proponują niegdysiejsze „zza żelaznej kurtyny“ Kościoły Wschodu Kościołom Zachodu i vice versa? Jaką wartość mają wzajemne doświadczenia owych Kościołów w odniesieniu do Kościoła powszechnego? Drugie pytanie dotyczy przyszłości: W jaki sposób powinna być kontynuowana powyższa wymiana darów w kontekście misji Kościoła w Europie, dzieła ewangelizacji kontynentu u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa?

Kluczowe miejsce w tak naszkicowanym procesie zajmuje działanie państw, rządów, świata pracy, handlu, finansów, kultury. Dlatego wszyscy, którzy jako chrześcijaństwo działają w tych właśnie dziedzinach życia i środowiskach, są bezpośrednio włączeni w powyższe dzieło. Ludzie nauki i kultury, teologowie i filozofowie, działacze ekonomiczni, społeczni i politycy, kobiety i mężczyźni – wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za przyszły kształt Europy jako jej budowniczymi.

Jakie są wyzwania? Papież przypomina, że *nadszedł czas, by zebrać kamienie ze zburzonych domów i razem*

wznieść wspólny dom<sup>2</sup>. Trzeba kontynuować dzieło integracji Europy: Europy, która by mogła na nowo oddychać swymi „dwoma płucami“, tradycji Wschodu i Zachodu; całej Europy – od Atlantyku aż po Ural, od Morza Północnego po Śródziemne – a nie podzielonej na dwa obozy albo ograniczonej do samej tylko zachodniej części. Ale też i Europy, której jedność będzie widziana w perspektywie całej planety, ze świadomością, iż europejskie zjednoczenie ma być tylko etapem na drodze jednoczenia i procesu pokojowego całego świata. W tym duchu trzeba, byśmy zjednoczenie z 1992–93 r. wpisali w kontekst wzrostu moralnego i kulturowego oraz w logikę solidarności. Należy wyjść poza samą tylko logikę unii ekonomicznej, oczywiście bez minimalizowania jej roli, w celu zakreślenia szerszych perspektyw: na płaszczyźnie wychowania, kultury, polityki i instytucji – prawdziwej Europy obywateli i ludów.

W tej perspektywie, jak to przypomniał Jan Paweł II w swym wystąpieniu na forum Parlamentu Europejskiego 11 X 1988 r., zjednoczona Europa jutra może i powinna na nowo przejąć rolę przewodnika cywilizacji światowej w trzech dziedzinach. *Najpierw należy pojednać człowieka ze stworzeniem dbając o zachowanie integralności natury, jej fauny i flory, powietrza i rzek, jej subtelnej równowagi, ograniczonych surowców oraz piękną głoszącą chwałę Stwórcy; następnie trzeba pojednać człowieka z jego bliźnim tak, aby Europejczyk akceptował innych mieszkańców tego kontynentu, reprezentujących różne kultury i prądy umysłowe, był gościnnie wobec przybysza i uchodźcy, otwarty na duchowe bogactwa ludów innych części świata; na koniec należy pojednać człowieka z nim samym: tak, trzeba na nowo stworzyć integralną i całościową wizję człowieka i świata, który przeciwstawi się kulturze zwątpienia i dehuman-*

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego*, nr 9; w: „L'Osservatore Romano”, nr 1/1990.

<sup>2</sup> Tamże.

*nizacji, wizję, w której nauka, technika i sztuka nie wykluczają, ale prowadzą do wiary w Boga<sup>3</sup>.*

Fundamentalny charakter tych perspektyw został również podkreślony przez Zgromadzenie Ekumeniczne w Bâle (1989). We wspólnym domu istnieją wspólne zadania i obowiązki. Jest nie do przyjęcia, by niektóre regiony znajdowały się w ciągle wzrastającym stanie niedorozwoju, podczas gdy inne nieustannie wzbogacają się. We wspólnym domu życie powinno się kierować duchem współpracy, nie zaś źle pojętego współzawodnictwa. Idea wspólnego domu zakłada także sprzeciw wobec rozmaitych nurtów, barier lub okopów uniemożliwiających wzajemne porozumiewanie się. Na naszym niewielkim kontynencie musimy nauczyć się żyć w różnorodności. Przestrzeń jest ograniczona, zasoby naturalne nieliczne. Tak więc niezbędne jest wypracowanie reguł wspólnego życia.

Europejski dom powinien być domem otwartym: schroniskiem, miejscem bezpiecznym i gościnnym, które nie wyrzuca swych gości na bruk, ale traktuje ich jako członków jednej i tej samej rodziny. W tym domu nikt nie powinien lękać się mówić prawdę. Mieszkańcy europejskiego domu powinni podejmować działania przeciw nierównościom istniejącym w samej Europie, zachodzącym między bogatymi a biednymi, przeciw podziałom na Północ i Południe, przeciw dyskryminującemu traktowaniu cudzoziemców, niesprawiedliwości masowego bezrobocia, obojętności względem aspiracji ludzi młodych oraz pozostawianiu starszych ich własnemu losowi. Na koniec europejski dom powinien być budowany ze świadomością światowej perspektywy autentycznej solidarności, szczególnie z narodami, które jej najbardziej potrzebują.

Jeśli niedawne przemiany ukazały upadek marksistowskiej i komunistycznej ideologii, to dały również do zrozumienia, że należy odrzucić wszelki system zamknięty na wartości moralne, duchowe i transcendentne.

## Papieże i episkopaty europejskie wobec przedsięwzięcia zjednoczenia kontynentu

Pomoc znajdujemy w nauce społecznej Kościoła – instrumencie rozeznawania. *Jej podstawowym celem – podkreślił Jan Paweł II – jest wyjaśnianie rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania*<sup>3</sup>.

Właśnie w tym kontekście kolejni papieże, poczynając od Leona XIII, często wypowiadali się na temat Europy. Również Konferencje Episkopatów Europy przy różnych okazjach dotyczyły zagadnienia europejskiego zjednoczenia, szczególnie od 1970 r. Można tu wspomnieć raport biskupów Europy wypracowany na Synodzie z 1974 r., zatytułowany „Ewangelizacja Europy”. Inna europejska deklaracja biskupów pochodzi z II Sympozjum Biskupów Europejskich z 1976 r. Nosi ona tytuł „Ożywić Europę”. Przypomnijmy jeszcze posłanie Konferencji Episkopatów Europy z 29 VI 1977 r., deklaracje z 20 IV 1979 r. i 28 IX 1980 r. oraz dokumenty Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej i licznych konferencji episkopalnych...

Wszystkie te dokumenty sytuują się w klasycznej dziedzinie ewangelizacji i duszpasterskiej posługi Kościoła, jednak – jak to przypominał Paweł VI – *nic co odnosi się do prawdziwego dobra człowieka, nie może być obce Kościołowi*. Zjednoczona i pokojowa Europa stanowi *jakże piękny i ważny zarazem ideał*. Odpowiada on, mówił dalej Paweł VI, *wizji obecnego okresu, którą uważamy za współczesną i mądrą, gdzie narody żyją w ścisłej współzależności interesów*. Jest w pełni zgodny z *chrześcijańską koncepcją ludzkiej społeczności zmierzającej do uczynienia ze świata jednej rodziny bratnich narodów*. Wynika z tego, że Kościół, który z racji swego

<sup>3</sup> „L'Osservatore Romano”, nr 10/1988.

<sup>4</sup> *Sollicitudo rei socialis*, nr 41.

pierwotnego powołania jest znakiem i narzędziem jedności całego rodzaju ludzkiego (por. „Lumen gentium“, nr 1), odnosi się z jak największą uwagą do procesu, który w europejskim wymiarze przyczynia się do jedności rodzaju ludzkiego oraz światowego pokoju.

## Demograficzna ewolucja

Chciałbym obecnie zasugerować kilka bardziej konkretnych refleksji odnośnie do kluczowych problemów.

Myślenie o demograficznej przyszłości Europy wyzwała liczne opinie. Ograniczę się do dwóch tylko komentarzy. Pierwszy dotyczy charakterystycznego dla większości naszych krajów spadku demograficznego. Zjawisko to jest uzależnione od licznych przyczyn i różnorodnych czynników. Odsyła m.in. do określonej koncepcji życia, seksualności, rodziny. Powyższe kwestie powinny być bardzo poważnie rozpatrywane ze społecznego, ekonomicznego i politycznego punktu widzenia. W szczególności zaś, powiedział Jan Paweł II, *Europejczycy muszą koniecznie odzyskać i znowu nadać rodzinie wartość najważniejszego elementu życia społecznego. Oby umieli stworzyć takie warunki sprzyjające jej stabilizacji, które pozwoliłyby przyjmować i wielkodusznie dawać życie! Oby odzyskali świadomość godności związanej z przyjęciem przez każdą istotę ludzką we własnym ognisku rodzinnym odpowiedzialności za jego utrzymanie i za dobro drugich! Jest rzeczą konieczną, ażeby uznanie rodziny jako takiej za podmiot praw stało się jeszcze wyraźniejsze*<sup>5</sup>. Pilną sprawą jest lepsze uwzględnienie problematyki rodziny i jej praw na płaszczyźnie społecznej, budżetowej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej.

Moja druga refleksja dotyczy ruchów migracyjnych: nie tylko w ramach państw Europy, lecz także spoza niej, w szczególności z Trzeciego i Czwartego Świata. Podkreślając powszechny obowiązek zaangażowania się w przemiany tych uwarunkowań, które stoją u pod-

łoża migracji należy jednocześnie przyznać każdej osobie i rodzinom prawo do emigracji, nierozdzielnie związane z naturalnym prawem człowieka do korzystania z dóbr materialnych niezbędnych do osiągnięcia osobowej doskonałości. Nie można jednak zapominać, że powyższe prawo nie jest nieograniczone, ponieważ każdy obywatel ma obowiązek przyczyniania się w miarę swych możliwości do tworzenia wspólnego dobra własnego kraju. Każde państwo powinno uznać takie prawo, co oznacza, iż nie można sprzeciwiać się imigracji. Powinno także realizować „strategię” zrównoważonych ruchów migracyjnych oraz mieć pewność, że te migracje nie będą przyczyną późniejszych trudnych sytuacji destabilizacji. Migrantowi należy przyznać fundamentalne prawa każdej osoby ludzkiej.

Niezbędne jest wypracowanie spójnej strategii procesów integracyjnych. Zakładają one m.in. akceptację i dzielenie się podstawowym rdzeniem tych wartości, które są wyszczególnione w kolejnych artykułach Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz w prawnej zasadzie równości każdego człowieka w obliczu prawa. Nie można też zezwalać na to, by ruchy migracyjne znajdowały się poza wszelką kontrolą, przybierając tym samym anarchiczną i niekontrolowaną formę. Mają być organizowane i prawnie regulowane.

## Przyszłość i tożsamość Europy

Problematyka tożsamości i przyszłości kulturowej Europy, szczególnie jeśli jest podejmowana w związku z kwestią migracji, prowadzi przede wszystkim do stwierdzenia, że w niedalekiej przyszłości europejska tożsamość kulturowa pociągnie za sobą współistnienie i integrację różnorodnych kultur. Istnieje opatrznosciowa i historyczna szansa utworzenia z Europy społeczeństwa wielorasowego i wielokulturowego, do któ-

<sup>5</sup> Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy z 8 X 1988, nr 8, w: „L'Osservatore Romano”, nr 9/1988.

regu każdy wnosi własne dziedzictwo i otwiera się na dziedzictwo innych. Chodzi więc o odbudowę tej sytuacji, która w przeszłości była już zrealizowana, gdy nasz kontynent umiał w sposób harmonijny zintegrować dziedzictwo kulturowe cywilizacji grecko-łacińskiej z cywilizacją ludów germańskich, celtyckich i słowiańskich.

Klasyczna koncepcja Europy to koncepcja Europy harmonijnie zintegrowanej. Jan Paweł II nieustannie przypomina, że mówienie o roli chrześcijaństwa w Europie oznacza tym samym odwoływanie się do jego dwóch tradycji: zachodniej, wraz z jej najbardziej wyraźnym przedstawicielem – św. Benedyktem, oraz wschodniej – upostaciowanej przez świętych Cyryla i Metodego.

Trzeci element. Kulturowa tożsamość Europy nie może pomijać odniesienia do jej chrześcijańskich korzeni. Nie chodzi przy tym o kultywowanie jakiejkolwiek nostalgii, anachroniczne mrzonki o średniowiecznej lub cesarskiej „christianitas” ani tym bardziej o zgodę na integrizm. Chodzi o uznanie historycznych danych, według których jedność narodów europejskich jest niezrozumiała bez chrześcijaństwa, które stanowiło jej ducha. W takiej perspektywie należy kontynuować i intensyfikować dzieło ekumenizmu niezbędnego dla budowania nowej Europy ducha.

Odniesienie do chrześcijańskich korzeni oznacza również konieczność naświetlenia i przybliżenia rozlicznych treści właściwych dla owych korzeni, głównie praw osoby i jej godności, *dziedzictwa ludzkiego, moralnego i duchowego, inspirowanego w znacznej mierze przez Ewangelię, która jak w przeszłości tak i obecnie przyczynia się do zapewnienia temu kontynentowi szczególnego oddziaływania na powszechne dzieje ludzkiej cywilizacji*<sup>6</sup>. Pośród tych wartości trzeba wymienić: rolę sprawiedliwości i wolności, wolność religijną, wielko-duszość, sens pracy, inicjatywność ducha, miłość rodziny, poszanowanie życia, tolerancję, dążenie do współpracy i pokój.

## Współzależność i solidarność

Zjawisko współzależności przejawia się w Europie na wszystkich płaszczyznach z ogromną mocą. Otóż współzależność, idąc za myślą Jana Pawła II zawartą w jego encyklice „*Sollicitudo rei socialis*“, domaga się solidarności rozumianej jako mocna i trwała woła angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego<sup>6</sup>.

Coraz bardziej pilne staje się zaangażowanie w celu określenia, uznania i realizacji wspólnego europejskiego dobra. Zakłada to konieczność wysiłków ze strony każdego państwa. Od pontyfikatu Jana XXIII mamy świadomość, że *takie wspólne europejskie dobro rzeczywiście istnieje (...) Jedno i powszechne ze swej natury, a więc nie może faworyzować jednego narodu lub grupy społecznej ze szkodą dla innych. Składają się na nie aspekty ekonomiczne: harmonijnie rozwijany dobrobyt; aspekty społeczne: utrzymanie lub wprowadzenie równowagi między różnymi kategoriami obywateli; w końcu aspekty polityczne: praktykowanie, propagowanie i obrona określonego porządku prawnego*<sup>8</sup>.

Mówiąc o współzależności ekonomicznej i społecznej solidarności – szczególnie w obliczu zagrożeń tych krajów europejskich, które niedawno odzyskały wolność, a wynikających z postaw konsumpcyjnych oraz niebezpieczeństw związanych z realizacją Wspólnego Rynku w 1992–93 – ważne jest przypomnienie, iż autentyczny rozwój człowieka nie może być utożsamiany z samym tylko powiększaniem posiadanych dóbr i usług. Ostatnie wydarzenia w Europie Środkowej i Wschodniej wskazują, że ludzie nie zadowolają się ekonomią, ale dążą do tego, by byli uznani w najbardziej fundamentalnych dla nich wartościach oraz społecznych, history-

<sup>6</sup> Paweł VI, wystąpienie z 14 X 1964.

<sup>7</sup> Zob. nr 38.

<sup>8</sup> Zob. list sekretarza stanu kard. A.G. Cicognani adresowany do prezydenta Alaina Barrère z okazji 49. Tygodnia Społecznego, obradującego pod hasłem „Europa osób i narodów“, Strasburg, 17–22 VII 1962.

cznych i narodowościowych odrębnościach. Trzeba uniknąć wszelkiej „materialistycznej” redukcji potrzeb człowieka.

Należy ponownie odkryć wymiar moralny i *ludzki parametr wewnętrzny* wszelkiego rozwoju<sup>9</sup>. Żadna społeczna i polityczna aktywność, żadne przedsięwzięcie ekonomiczne nie może pomijać tego właśnie aspektu, jeśli pragniemy być w służbie każdego człowieka. Mamy dostrzec jego integralną godność: zasada się ona na obrazie i podobieństwie do samego Boga oraz ma transcendentny charakter. Nie może być mowy o ekonomicznych i społeczeństwach godnych człowieka bez respektowania owych stałych wartości.

Twórcza działalność ekonomiczna powinna kierować się fundamentalną regułą służby człowiekowi we wszystkich aspektach jego istnienia. Oczekiwana przez wszystkich ludzka twórczość jest uczestnictwem w stwórczym dziele Boga, przymierzem z Ojcem, który w Synu i Duchu powołuje do istnienia nowy świat. Jest posłuszeństwem okazanym przykazaniu: *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną* (Rdz 1, 28), poleceniu danemu człowiekowi w ogrodzie Eden dla jego *uprawy i odnowy* oraz misji pomnażania otrzymanych talentów (Mt 15, 14n). Ta ogólna postawa jest częścią składową tożsamości osoby wierzącej. Jednak nie rozwiązuje ona automatycznie napięć i sprzeczności wytyczających drogę konkretnego aktora ekonomii, nawet jeśli jest on chrześcijaninem. Natomiast znajdzie on w takiej postawie moc, aby nie dezertować w obliczu napotykanych trudności, aby nie poddawać się zjawiskom degradującym go do roli pasywnego widza, lecz zachować zdolność podejmowania ryzyka.

Takiej postawie twórczej, stanowiącej punkt wyjścia wszelkiej odpowiedzialności, powinna towarzyszyć odwaga podejmowania dalekosiężnych przedsięwzięć. Ten, kto jest nastawiony na natychmiastową korzyść, szybkie rezultaty, poza tym, że nie szanuje godności dru-

giego człowieka i przysługujących mu praw, nie będzie w stanie odnaleźć się w Europie z jej zanikającymi granicami, w Europie, do której napływają potrzeby wszystkich części świata. Mając na względzie najbardziej potrzebujące i najmniej rozwinięte narody i ludy, w Europie otwartej na Południe świata, trzeba mieć odwagę zaangażowania się nawet bez intencji korzyści. Nie można przecież zakładać, że znajdujące się w znacznych trudnościach narody będą w stanie natychmiast zwrócić zaciągnięty dług. Proces zwrotu kosztów inwestycji może być tylko bardzo powolny, a więc tego, kto inwestuje, powinna cechować cierpliwość i przewidyujące zdecydowanie.

## Ograniczenie suwerenności

Nowa europejska rzeczywistość wymaga uporania się z nacjonalizmami, ograniczenia suwerenności państw. Należy na nowo odkryć zdolność i wolę myślenia oraz przewidywania na wysokim szczeblu w dziedzinach politycznej i ekonomicznej.

Pius XII kładł nacisk na konieczność przewyciężenia wizji państwa narodowego, będącego zarodkiem niezdrowej rywalizacji i źródłem niezgody. Papież rozumiał, że scentralizowane państwo uczyniło z pojęcia narodu podstawę własnej ekspansji<sup>9</sup>. Trzeba podkreślić, że walka z nacjonalizmem nie oznacza negacji i odrzucenia narodowych tradycji, wyrażających zespół cywilizacyjnych wartości właściwych dla określonej grupy społecznej. To one stanowią o jej bogactwie i duchowej tożsamości oraz mogą współżyć z innymi w ramach tego samego państwa jak i poza jego granicami.

Konieczne jest jednak wypracowanie konkretnej i mądrej zasady ograniczenia suwerenności państwa. Będzie ona instytucjonalną konsekwencją zasady wspól-

<sup>9</sup> Por. *Sollicitudo rei socialis*, nr 29.

<sup>10</sup> Zob. *Przestanie na Boże Narodzenie*, 24 XII 1954.

nego dobra, tak europejskiego jak i powszechnego. Idea ta podważa tradycyjne formy współpracy międzynarodowej, prowadzonej ciągle jeszcze na zasadzie samych tylko bilateralnych lub multilateralnych traktatów pomiędzy poszczególnymi państwami. Proces zainicjowany przez Wspólnoty Europejskie oraz funkcjonowanie Europejskiego Parlamentu jest – pomimo wszystkich swych niedoskonałości i napotykanych trudności – znaczącym przykładem odchodzenia od tradycyjnego rozumienia logiki suwerenności.

Wreszcie, w Europie, w łonie której jesteśmy świadkami tylu kryzysów, a nawet upadków niektórych ideologii, oraz wiążącego się z tym ryzykiem zastąpienia ich całkowitym sceptycyzmem i obojętnością, należy pilnie odzyskać zdolność twórczego myślenia i przewidywania, tak w polityce jak i ekonomii. Wymaga to kompetencji oraz wycucia konketu. Równocześnie nie można zapominać o bardziej wymagającej refleksji i odniesieniu do dziedziny wartości, do odgrywanej przez nie roli mediacji w ramach danej kultury i społeczeństwa. Bez takiej cierpliwej i pogłębionej pracy, bez wysiłku poszukiwań, studiów i analiz, konfrontacji, dialogu i rozeznawania istnieje realne niebezpieczeństwo, że polityczne działanie oraz zaangażowanie ekonomiczne mogą się ograniczyć tylko do czystego pragmatyzmu.

### **Zobowiązania Europy względem państw rozwijających się**

Proces europejskiego zjednoczenia oraz wszelkie zmiany, dające podstawę do mówienia o nowej młodości naszego kontynentu, nie mogą prowadzić do puszczenia w niepamięć odpowiedzialności Europy za świat, w szczególności za rozwijające się narody. Chodzi o budowanie takiej Europy, która byłaby w służbie całego świata. Dobitnie mówił o tym Papież. W perspektywie zbawienia całej ludzkości, znacząc kres wszelkiego europocentryzmu, taka wizja Europy charaktery-

zuje się swym uniwersalizmem, co oznacza, że europejska integracja stanowi jedynie etap na drodze do integracji całego świata, jest przedsięwzięciem mającym na celu budowanie trwałego pokoju i coraz bardziej pogłębiającej się i solidarnej współpracy z rozwijającymi się narodami. Paweł VI mówił w tym kontekście o *historycznej misji Europy*.

Liczne wypowiedzi Jana Pawła II wskazują na niektóre konkretne działania. Chodzi o zaangażowanie, mówił Papież kontynuując logikę „Konwencji z Lomé”, która naświetlała możliwe i zobowiązujące kryteria działalności, opierające się na świadomości, iż *wewnątrz-europejska współpraca okaże się tym bardziej wiarygodna i owocna, o ile będzie postępować bez intencji dominacji, natomiast z wolą pomocy ubogim krajom w przejęciu przez nie odpowiedzialności za ich własną przyszłość*. Ta sama troska charakteryzowała obrady Zgromadzenia Ekumenicznego w Bâle: *Odręczenie i pojednanie w Europie nie mogą następować kosztem krajów Azji, Afryki, Ameryki Środkowej i Ameryki Łacińskiej. Walka z jaskrawymi niesprawiedliwościami obecnymi w stosunku między Europą a najbardziej ubogimi narodami powinna nie tylko być kontynuowana, ale wzmocniona*<sup>11</sup>.

## Jaki Europejszyk dla Europy?

Jeśli chrześcijanie mają podjąć powyższe zobowiązania, istnieje konieczność zaistnienia pewnych elementów. Przede wszystkim postawy dialogu i życzliwości. Trzeba patrzeć na Europę bez ubolewania nad jej przeszłością, bez nostalgii. Chodzi raczej o odpowiedzialne stawienie czoła wszystkim jej aspiracjom i sprzecznościom oraz odważne przyjmowanie dokonujących się w niej przemian i pojawiających się wyzwań.

Następną niezbędną cechą jest wewnętrzne oczyszczenie. Sumienie europejskie powinno odczuwać skruchę i ból, szczególnie: za doprowadzenie do znaczącej

<sup>11</sup> Dokument końcowy, nr 56.

pierwszą połowę obecnego stulecia Szoah Żydów; za lekceważenie w udzielaniu pomocy Izraelowi oraz innym państwom Środkowego Wschodu w poszukiwaniu pokojowych rozwiązań; za totalitaryzmy i awantury ideologiczne, które z potworną dla całego świata konsekwencją zwodziły Europę przez wiele dziesięcioleci naszego wieku; za bycie teatrem religijnych podziałów oraz terenem, na którym owe podziały nadal istnieją, stanowiąc przeszkodę na drodze realizacji trwałego pokoju i bardziej sprawiedliwego świata...

Ujmując rzecz pozytywnie – należy nieustannie czuć nad coraz głębszą formacją naszej wiary oraz życia chrześcijańskiego. Stoi przed nami zadanie odważnego i autentycznego życia Ewangelią w ramach współczesnego społeczeństwa naznaczonego sekularyzacją. Do nas i do naszych Kościołów należy na pierwszym miejscu formacja dojrzałych chrześcijan i odpowiedzialnych wspólnot kościelnych charakteryzujących się głęboką wiarą, zdolnych do wypracowania zrozumiałego języka wiary i zaangażowania aż po najbardziej delikatne granice i najbardziej pogmatwane drogi historii. W ten sposób zaświadczymy, iż wiara może czytelnie wpisywać się w nasz techniczny i jakże złożony świat. Będzie to ważne świadectwo dane Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej, które z tak wielkim trudem szukają sposobu na zintegrowanie techniki i człowieczeństwa. Jest to misja Kościoła Europy.

Wreszcie należy w postawie wyciszenia formować się w świetle Ewangelii, interpretować znaki czasu, ukazywać, iż odniesienie do Jezusa Chrystusa nie prowadzi do radykalizmów, lecz do konkretnych form życia otwierających nowe drogi dla całej ludzkości. Trzeba, mówił Giuseppe Dossetti, *umacniać umysł i zaangażowanie na rzecz pokoju w imię Chrystusa przez ostatni dostępny element: wyciszenie. Dużo wyciszenia, w miejsce powszechnie obecnych ogłuszających krzyków. Trzeba przejść przez lekcję życia monastycznego, do którego odwoływał się Dossetti: Życie monastyczne dla-*

*tego właśnie, iż jest wolne od wszelkiego zafascynowania tym co przejściowe, ulotne, codziennymi zdarzeniami, jest wspólnotą nie tylko z Wiecznym, ale i z całą historią, tą prawdziwą, nie z ciekawostkową historią kronik, lecz z historią zbawienia, dotyczącą wszystkich ludzi, a przede wszystkim tych ostatnich, ubogich, małych. Naszym zadaniem jest praca na rzecz tak pojętej historii, przy użyciu całej naszej inteligencji, wszystkich wysiłków, naszego poświęcenia, wiary i nadziei. To za tę historię jesteśmy odpowiedzialni. Do niej też nawiązuje trud budowania prawdziwej Europy ducha.*

*tłum. Witold Sokołowski SJ*



*Jerzy Damrosz*

## **Na wschód od granic Rzeczypospolitej Polskiej**

Dylematy i kontrowersje

### **Między Wschodem a Zachodem**

Obecnie, w pierwszej połowie 1991 r., posługujemy się nadal przeważnie uproszczonymi schematami myślenia. Często formułujemy sztuczną alternatywę Przy mierza: ze Wschodem czy Zachodem?

Nasze oczy są skierowane przede wszystkim na Zachód, bo stamtąd ma przyjść oczekiwane wsparcie, a więc redukcja długu, napływ kapitału, wejście w orbitę EWG, bliższa kooperacja naukowa, oświatowa, kulturalna, turystyczna etc. Fascynujemy się modnym hasłem: Wchodzimy do Europy – bowiem ów dom europejski wydaje się upragnionym eldorado dobrobytu i wolności. A na Wschodzie – „brud, nędza, krew i nienawiść...”

Nadal stosujemy wobec Wschodu negatywne stereotypy etniczne, zresztą z wzajemnością. Bunt przeciwko hegemonii sowieckiej w Polsce był i jest źródłem niechęci wobec wszystkich ludzi mieszkających w ZSRR, określanych bez względu na narodowość: oni, ruskie. Niechęć wobec Wschodu ma rozliczne źródła: polityka eksterminacyjna wobec Polaków już w latach międzywojennych, (zwłaszcza po 1939 r.) na obszarze Związku Radzieckiego, utrata części wschodniego terytorium państwowego Rzeczypospolitej Polskiej w wyniku ostatniej wojny, konflikty między Polakami a mniejszościami narodowymi w Polsce (zwłaszcza konflikt zbrojny polsko-ukraiński w pld.-wsch. części Polski powojennej, ponadto stereotyp Białorusina sprzyjającego

komunistom itd.). Związek Radziecki odstraszał nie tylko jako „imperium zła“, ale i jako „imperium nędzy“.

Kardynalnym warunkiem nowego obiektywnego spojrzenia na Wschód europejski jest odejście od emocjonalnego, nasyconego stereotypami sposobu myślenia. Innego wyjścia nie ma. By to się dokonało, trzeba przemyśleć na wstępie dwie kwestie: Jaka jest istota tzw. polskiej racji stanu? Jaki jest Związek Radziecki w swoim zróżnicowanym wnętrzu?

Historycznie traktując te kwestie należałoby odwołać się w pierwszym przypadku m.in. do dziejów teorii dwóch wrogów (Niemców i Rosjan), a w drugim przypadku – do dziejów narodów i grup etnicznych żyjących przez kilka stuleci w Rosji carskiej i w okresie po rewolucji 1917 r.

Ograniczmy się tu do kilku lapidarnych stwierdzeń.

Polska racja stanu w moim przekonaniu zawiera trzy podstawowe składniki: ideę niepodległości, ideę wolności i ideę sprawiedliwości społecznej. Są to miary ocen, busola działania politycznego i skarbiec tych wartości, które należy chronić bez względu na ponoszone koszty, wyrażane wkładem pracy i ofiarności, a nawet daniną krwi. Jeśli niepodległość państwa – to pełna i suwerenna, a nie satelicka; jeśli wolność – to wolność pełna i tolerancyjna dla wszystkich obywateli państwa, nie tylko Polaków; jeśli sprawiedliwość społeczna – to nie tylko praworządność i współdziałanie polityczne, gospodarcze itp. wszystkich obywateli, a także dbałość o wzrost dochodu narodowego i jego właściwy podział.

Te właśnie cechy polskiej racji stanu stały w kolizji z hegemonizmem sowieckim i statusem narodowo-państwowym Polaków w latach 1945–89 (od września 1989 r. występuje okres przejściowy, który zakończy się po wolnych wyborach parlamentarnych, a więc w końcu 1991 r.). Podstawowe prawa człowieka, a zwłaszcza prawo samostanowienia narodów, są tym przyzmatem, przez który należy patrzeć na to, co się dzieje w ZSRR.

Związek Radziecki, państwo stu narodów, nie jest monolitem etnicznym, nie egzystuje bowiem „naród radziecki”; jest tu mozaika regionalno-etniczna, wyznaniowa, językowa, o wyraźnym rozwarstwieniu społecznym. Co więcej, coraz silniejsze są tendencje odśrodkowe, na które powinniśmy zwrócić baczniejszą uwagę. Naród dominujący, tj. Rosjanie, mimo silnej presji sowyetyzacyjnej i rusyfikacyjnej Kremla, ma – wedle oficjalnych statystyk – ledwie paruprocentową i to stale malejącą przewagę nad pozostałymi narodami.

Ale Związek Radziecki to także jego rozległa strefa wpływów, obecnie kurcząca się; czy wobec tego nastąpi wkrótce moment kapitulacji imperialnego kolosa i zamknięcia się we własnych granicach państwowych, czy też należy oczekiwać zdecydowanej zewnętrznej kontr ofensywy sił reakcyjno-konserwatywnych, na Kremlu, której pierwsze wewnętrzne impulsy dały się tam odczuć na przełomie 1990 i 1991 r.?

Mamy przeświadczenie, że nowe szanse historyczne w Europie Środkowej i Wschodniej rozwijają się na tle coraz silniejszych zagrożeń, wynikających ze skutków ubocznych przyspieszonego rozkładu odchodzącego w przeszłość systemu komunistycznego. Kryzys całego bloku sowieckiego ogarnął już wszystkie państwa europejskie, które za swoją ideologię oficjalną uznawały doktrynę Marksowską, dotarł już nawet do Albanii.

„Jak do tego doszło?” – oto pytanie zawarte w tytule najnowszej książki Mieczysława F. Rakowskiego, ostatniego premiera PRL.

„Co przyniesie przyszłość?” – oto pytanie, które jest bardziej frapujące dla sił reformatorskich niż poprzednie pytanie postawione przez jednego z przywódców starego establishmentu.

### **Co przyniesie przyszłość?**

Od czasu starogreckiej Pytii po współczesną futurologię przewija się nieustannie pytanie: I co dalej? Wielu

wybitnych myślicieli i znawców życia społecznego, szczególnie w XVIII i XIX w., próbowało naszkicować dalszy bieg historii (A. Comte, H. Spencer, K. Marks i in.). Prognozy Karola Marksa, podobnie jak innych badaczy i polityków, na ogół nie spełniły się. Jest trudno przewidywać to, co z istoty rzeczy jest nieprzewidywalne. Ale polityk w większym stopniu niż badacz jest zmuszony konstruować wizję przyszłości, przynajmniej najbliższej, by podejmować decyzje strategiczne, choć najczęściej bywa to wishful thinking, uznawanie własnych dążeń za rzeczywistość.

W początkach lat osiemdziesiątych głosiłem pogląd: Nie dać się zaskoczyć przez niepodległość – co było uznawane w różnych środowiskach za pogranicze science fiction. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych głoszę pogląd: Nie dać się zaskoczyć przez rozpad Związku Radzieckiego (oczywiście w dotychczasowym kształcie).

Ostatecznie można przyjąć co najmniej trzy warianty rozwoju wydarzeń:

- utrzymanie ZSRR w dotychczasowym kształcie, z pewnymi modyfikacjami (względna równowaga sił konserwatywnych i reformatorskich, brak podstaw do długotrwałej stabilizacji);
- radykalna reforma struktury politycznej i gospodarczej ZSRR, część republik się emancypuje, część przechodzi na nowe umowy związkowe, zresztą niejednolite (przewaga sił reformatorskich);
- dość szybki, a nawet gwałtowny rozpad ZSRR (np. w wyniku wojny domowej czy zbrojnej secesji), zwycięstwo ruchów niepodległościowych we wszystkich (lub w większości) republik, poszukiwanie nowych układów międzypaństwowych na zasadzie równorzędności i partnerstwa (w powiązaniu z nową Rosją lub z jej pominięciem), możliwości tworzenia zupełnie nowych sojuszy i wspólnot (np. z trójprymierzem środkowoeuropejskim czy oddzielnie z Polską itd).

Blizsze zainteresowanie Polski przemianami w Związku Radzieckim nie jest podyktowane wrogością, lecz próbą nawiązania nowego dialogu, na innych już zasadach, wykluczających status podległości sąsiadów wobec Kremla. Ostrożność w traktowaniu wschodniego sąsiada wynika z tego, że rządzą tam jeszcze komuniści, którzy nie zapomnieli zasady leninowskiej: *Dwa szaga nazad, tri szaga w pieriod* (dwa kroki do tyłu, trzy kroki do przodu). Dlatego pytanie na razie retoryczne: Czy obecnie zachowawcze odłamy komunistów sowieckich nie zechcą pójść do przodu?

Zasadnicza batalia rozegra się między „obozem sowieckim“ (grupa Gorbaczowa) a „obozem rosyjskim“ (Jelcyn i jego sojusznicy). Moskwa jest stolicą podwójną: Związku Radzieckiego i Federacji Rosyjskiej. Uważa się, że Gorbaczow zajmuje umiarkowane czy centrystyczne miejsce w panoramie politycznej obozu sowieckiego, choć znajduje się pod naciskiem frakcji konserwatywnej, która może odnotować spore sukcesy. Jelcyn jest również za tym, by istniało centrum nowego Związku w Moskwie, lecz o minimalnych uprawnieniach (wyłącznie koordynacja). Za to preferuje rolę Federacji Rosyjskiej, która ma się stać źródłem odrodzenia całego Związku.

Co myślą politycy i politolodowie rosyjscy o przyszłości Związku Radzieckiego? Najbardziej głośna była koncepcja Aleksandra Sołżenicyna opublikowana w dodatku do „Komsomolskiej Prawdy“ we wrześniu 1990 r. Autor „Archipelagu GUŁAG“ wyraźnie stwierdził, że Rosja może się rozstać ze wszystkimi republikami, z wyjątkiem dwóch, tj. Białorusi i Ukrainy oraz północnej części Kazachstanu. Tak więc przyszłość – to Wielka Ruś z Białą Rusią i Małą Rusią („Związek Rosyjski“) (por. „PP“ 12/1990, s. 479–491). Politolog rosyjski, Włodzimierz Pastuchow, który przedstawiał swoje poglądy w Polsce (listopad 1990), podkreślał wielość organizacji reformatorskich w Rosji, ich słabość, brak kultury politycznej, brak obiektywnych podstaw do

pełnego zwycięstwa bloku demokratycznego. Borys Kowal, wiceprezydent Radzieckiego Stowarzyszenia Nauk Politycznych (w Polsce był w marcu 1991), przedstawił pewne wariantowe prognozy dalszych przemian, opublikowane zresztą 2 kwietnia w polskiej prasie („Życie Warszawy“, nr 78). W obu wariantach – głosił nasz gość z Rosji – nie można wycofać się z procesu pieriestrojki. Jednakże w wariantcie I zakłada się silną władzę prezydencką, zakaz działania partii opozycyjnych, przyhamowanie programu demokratyzacji, wzmocnienie roli partii komunistycznej – ale bez masowego poparcia społecznego. W wariantcie II następują: odsunięcie Gorbaczowa, pluralizm i demokratyzacja, łagodniejsza forma dyktatury – ze społecznym poparciem. \*Wariant pierwszy jest – zdaniem B. Kowala – bardziej realny, gdyż Ruch Demokratyczny jest jeszcze zbyt słaby.

Obraz sytuacji byłby niepełny, gdybyśmy pominęli nierosyjskie ruchy etniczne i reformatorskie w licznych republikach, zwłaszcza w republikach zachodnich ZSRR. Co więcej, można przypuszczać, że o ostatecznym wyniku batalii między obozem sowieckim a obozem rosyjskim rozstrzygną wydarzenia na Ukrainie, Białorusi i w krajach nadbałtyckich. Zapewne szczególna rola przypadnie tu Ukrainie, której aspiracje niepodległościowe i wolnościowe mogą rozsadzić spoistość ZSRR. Tak czy inaczej w ostatecznym efekcie współczesna Roma Aeterna rozpadnie się i przed licznymi narodami pojawi się nowa perspektywa rozwoju własnej tożsamości oraz swobodnego prawa wyboru partnerów i sojuszników.

Nie można wszak przedstawić wystarczających dowodów na to, że proces ten będzie przebiegał w sposób pokojowy i bezkrwawy.

## **Polska polityka wschodnia – „za“ i „przeciw“**

Rodowody XX-wiecznych koncepcji polskiej polityki wschodniej sięgają nawet... XI w., gdyż za protoplastę

teorii dwóch wrogów (Niemców i Rosjan) można uznać Bolesława Chrobrego. W ciągu kilku wieków istnienia Polski przedzoborowej zajmowaliśmy wobec zachodniego sąsiada pozycję najczęściej defensywną, zaś nasz ekspansjonizm został skierowany na wschodnie rubieże. Miał on jednak szczególny wymiar, unionistyczny – dobrowolny układ Polaków i Litwinów w XIV w., potwierdzony w 1569 r. Unią Lubelską, zespalający te dwa narody w jeden organizm państwowy Rzeczypospolitej, acz z podkreśleniem odrębności: Korona i Litwa. Ale nie tylko Polacy i Litwini zamieszkiwali te obszary – także Białorusini, Ukraińcy, Łotysze, częściowo Estończycy i inni. W okresie zaborów Polacy nie poniechali myśli o odrodzeniu państwa w granicach historycznych, a zatem państwa wielonarodowego. W początkach bieżącego stulecia zarysowały się dwie główne orientacje polityczne w tej materii: narodowa Romana Dmowskiego (prymat pojęcia „naród“, polonizacja naszych Kresów Wschodnich) i federalistyczna Józefa Piłsudskiego (prymat pojęcia „państwo“, federacja narodów wschodnioeuropejskich z Polską na czele). Po 1945 r. pojawiły się dwa ośrodki władzy: uzurpatorski rząd komunistyczny w Warszawie i rząd RP na uchodźstwie w Londynie, kontynuator II Rzeczypospolitej (do wyboru Lecha Wałęsy na prezydenta RP). Polska państwowość o bardzo ograniczonej suwerenności pojawiła się wówczas w nowych granicach: od zachodu powrót na ziemie piastowskie, na wschodzie utrata ziem, na których większość stanowili Ukraińcy, Białorusini i Litwini. Ludność polska (prawie 40% łącznie na tych obszarach) miała przewagę bezwzględną lub względną w trójkącie Wilno-Grodno-Nowogródek oraz w pasmie łwowsko-tarnopolskim. I znów następował rozłam w polskiej polityce wschodniej, gdyż władze komunistyczne akceptowały bez zastrzeżeń nowy układ graniczny, podczas gdy nasze koła emigracyjne stały na straży integralności z 1939 r., z uwzględnieniem przesunięcia granicy polsko-niemieckiej w kierunku zachodnim.

W kraju można wyodrębnić dwie fazy ewolucji naszej polityki wschodniej w okresie powojennym.

- Władza komunistyczna (1945–IX 1989), głosząca oficjalną przyjaźń polsko-radziecką na szczeblu rządowo-partyjnym; kontakty z republikami ZSRR via Moskwa; Polska jako państwo jednorodne etnicznie; hasło jedności moralno-politycznej narodu polskiego.

- Pierwsza władza koalicyjna – premier z „Solidarności”, Tadeusz Mazowiecki, i komunistyczny prezydent Wojciech Jaruzelski; próby samodzielnego ułożenia nowych stosunków z ZSRR, które kontynuuje druga władza koalicyjna – niezależny premier Jan Krzysztof Bielecki i prezydent, dotychczasowy lider „Solidarności”, Lech Wałęsa. W obu konstelacjach władzy rządowej polityką zagraniczną kieruje Krzysztof Skubiszewski, który nader ostrożnie formułuje podstawy polityki wschodniej (dualizm kontaktów: z Moskwą i z poszczególnymi republikami); zauważa się już istnienie mniejszości narodowych w Polsce.

Wspólną cechą polskiej polityki wschodniej w poprzednich okresach było niedocenywanie praw do suwerenności narodów mieszkających między Polską a Rosją. A nawet w państwie federalistycznym w ujęciu Piłsudskiego suwerenność ta byłaby ograniczona.

Polska polityka zagraniczna jest nastawiona na wejście w systemy polityczno-gospodarcze i systemy bezpieczeństwa krajów zachodnich. Jest to naczelna idea, której jest podporządkowana przebudowa naszych struktur wewnętrznych wokół zasady gospodarki rynkowej (prywatyzacja, otwarcie się na wejście obcego kapitału itd.) i zasady demokracji politycznej. Dlatego premier J.K. Bielecki stwierdził ostatnio po wizycie w Niemczech w początkach 1991 r.: *Idziemy do Europy przez Niemcy*, a kiedy L. Wałęsa był w Paryżu, jeden z dziennikarzy zasygnalizował w tytule swojej notatki, że do Europy idziemy przez Francję. A na Wschodzie? W czasie pobytu J.K. Bieleckiego w początkach kwietnia w Moskwie (kontakt z ZSRR, a nie z Federacją Ro-

syjską!) M. Gorbaczow wyraził się następująco: *Jesteśmy skazani na współpracę i sojusz. Jesteśmy sąsiadami, Słowianami, a nie jest to wcale mało. Niezależnie od tego, jaki rząd będzie w Polsce, jakimi przestankami będzie się kierował, jesteśmy i pozostaniemy sąsiadami. Jesteśmy sobie nawzajem potrzebni.* Nasza rządowa polityka wschodnia zakłada egzystencję Związku Radzieckiego przez czas nieokreślony, uznaje jego mocarstwowość oraz z pewną rezerwą traktuje ruchy etniczne i niepodległościowe wewnątrz ZSRR (*wewnętrzna sprawa sąsiedniego państwa*). Kontakty z najbliższymi republikami są ograniczone, nieśmiałe i bez wytyczenia jasnej i konkretnej perspektywy współpracy; jest to zresztą uzasadniane oporami i trudnościami w nawiązywaniu dialogu między państwami. Nie załatwiona do końca jest ponadto sprawa statusu mniejszości narodowych w Polsce i Polaków na terenie zachodnich republik ZSRR, sporne są kwestie wyznaniowe itp., natomiast – i to trzeba z naciskiem podkreślić – Rzeczpospolita Polska nie wysuwa żadnych roszczeń terytorialnych wobec sąsiadów. Nie wynika z tego rezygnacja z walki o tożsamość i rozwój kulturalno-oświatowy ludności polskiej na Wschodzie, chodzi jednak o to – jak stwierdził wiceminister kultury i sztuki, Michał Jagiełło – aby nasza oferta kulturalna zainteresowała wszystkich obywateli obcego państwa, w którym żyją Polacy: *Nasza oferta musi być tak skonstruowana, by zainteresowała inteligencję litewską, białoruską, ukraińską, a nie tylko Polaków. Nie chcemy wyrывać społeczności polskiej ze społeczeństwa, w którym żyje.*

Można przyjąć i taką interpretację generalną założeń polskiej polityki wschodniej reprezentowanej przez MSZ, że właściwie korzystne jest dla nas sąsiedztwo z ZSRR, a nie z poszczególnymi suwerennymi republikami. Nie dlatego, że Polska jest przeciwna przyznaniu pełnej niepodległości Ukrainie, Białorusi i krajom nadbałtyckim (jak też innym republikom), lecz dlatego, że następstwa tej przyspieszonej metamorfozy byłyby zbyt

groźne, zbyt negatywne. Pisze o tym otwarcie K. Skubiszewski: *Kryzys w ZSRR, jeśli nie zostanie powstrzymany, będzie miał ogólnoswiatowe reperkusje. Odczuje je przede wszystkim rejon Środkowowschodniej Europy. Rosnąca niepewność instytucjonalna i upadek ekonomiczny nie wróżą nic dobrego. Jeśli ZSRR rozpadnie się, bezpośredni europejscy sąsiedzi ZSRR nie będą w stanie opanować własnymi siłami niektórych z możliwych skutków takiego rozwoju (fala uchodźców, działalność uzbrojonych grup). W takim przypadku wszystkie kraje będą podatne na reperkusje kryzysu, lecz Polska najbardziej odczuje tego rodzaju wstrząs. Sprawa ma kapitalne znaczenie dla bezpieczeństwa regionu i Europy („Nowe sojusze, system bezpieczeństwa w Europie Środkowo-wschodniej“, „Tygodnik Powszechny“ nr 11, 17 III 1991).* Polska polityka wobec ZSRR w zasadniczych sprawach jest zbieżna z polityką USA i państw zachodnioeuropejskich, dla których „Gorbi“ jest partnerem godnym wszechstronnego poparcia; jest ono wielokrotnie większe niż to, które zdołał uzyskać u siebie.

Trzeba podkreślić, że polityka wschodnia nie jest właściwie zupełnie jednolita, gdyż istnieją trzy wymiary polityki zagranicznej: rządowy, parlamentarny oraz społeczno-obywatelski (organizacje społeczne). Tak więc kontakty ze Wschodem w drugim i trzecim wymiarze mogą być bardziej ożywione, bardziej niezależne, niż to głoszą programy rządowe. Mogą niejako wybiegać w przyszłość i torować drogę do nowych koncepcji rządowej polityki zagranicznej wobec Wschodu europejskiego.

Po najbliższych wolnych wyborach parlamentarnych i powstaniu nowego rządu konieczna będzie weryfikacja i przekształcenie podstaw polskiej polityki wschodniej, którą można uznać obecnie za zbyt ostrożną.

## **Założenia Doktryny Wspólnoty Wschodnioeuropejskiej**

Możemy przyjąć postawę obserwatora, ale również zacząć wpływać w pewnym zakresie na bieg wydarzeń

historycznych na Wschodzie, jednak bez bezpośredniej ingerencji w wewnętrzne sprawy ZSRR.

Za punkt wyjścia przyjmujemy uprzednio scharakteryzowane założenia polskiej racji stanu. Punktem zaś dojścia jest proponowana Wspólnota Wschodnioeuropejska. Jej postawy doktrynalne nie są sprzeczne z racją stanu, wartościami i interesami tych narodów, które mogłyby być objęte Wspólnotą (Polacy, Ukraińcy, Białorusini, Litwini, Łotysze i Estończycy).

Polska racja stanu wymaga w tej sytuacji, aby idea niepodległości, o którą tak wytrwale walczyliśmy w ciągu ostatniego półwiecza, stała się udziałem również sąsiadów ze wschodu. I nie tylko tych, którzy mogliby wejść do Wspólnoty Wschodnioeuropejskiej, ale także – rzecz paradoksalna – samych Rosjan dźwigających nie mały ciężar sowietyzmu i dyktatury kremłowskiej. Polska racja stanu wymaga, aby wolność była zagwarantowana wszystkim obywatelom państwa, a więc i mniejszościom narodowym zarówno w Polsce jak i w państwach Wspólnoty. Oznacza to, że z równą troską powinniśmy dbać o wszystkie bez wyjątku mniejszości narodowe w Polsce jak i o Polaków na wschód od Niemna i Bugu. I nie należy uzależniać naszego wsparcia dla polskich Litwinów, Białorusinów, Ukraińców i innych grup narodowych od sytuacji, w jakiej są Polacy na wschód od granicy Rzeczypospolitej Polskiej; starajmy się wyprzedzać te procesy, nadawać ludności obcej etnicznie pełną autonomię i rozwiązywać jak najszybciej sporne problemy interetniczne czy wyznaniowe na naszym terytorium państwowym. Dopiero to daje moralne i polityczne prawo do czynnej ochrony naszych rodaków na całym obszarze ZSRR. Polska racja stanu wymaga ponadto, aby parlamentarna demokracja polityczna była ściśle związana z ideałami sprawiedliwości społecznej, gospodarki rynkowej oraz etosem pracy i by podobne systemy polityczne wydzwignęły kraje naszych sąsiadów z nędzy ekonomicznej i zapewniły im równy start życiowy.

Z przyjęcia tych wstępnych założeń wynikają kolejne wnioski: Po pierwsze, nie będziemy się koncentrować na kwestiach spornych, na podkreślaniu różnic w ocenie takich czy innych zjawisk i problemów. Po drugie trzeba stopniowo rezygnować z etnocentrycznego spojrzenia „Polska a...” Ten ostatni wniosek oznacza, że nie rezygnując z wartości i interesów rozpatrywanych w kategoriach narodowych, respektując tożsamość i odrębność etniczną narodów wschodnioeuropejskich będziemy się starali odnajdywać te wartości i interesy ponadnarodowe, które zbliżają narody mieszkające między Zatoką Fińską a Krymem i między Odrą a Donem. Łączy nas wiele. Jest to przede wszystkim wspólny rodowód etnohistoryczny. Ponadto dziedzictwo humanizmu europejskiego i tradycje chrystianizmu, płynące z Rzymu i Bizancjum. Mieszkają tu chrześcijanie różnych odłamów: katolicy obrządku rzymskiego i greckiego, prawosławni i protestanci. Wspólne dzieje – to także wspólny organizm państwowy (Korona i Litwa), wspólny zaborca rosyjski, a następnie ciężar dyktatury komunistycznej. Są to wspólne doświadczenia i bieda.

Już w poprzednim wieku Taras Szewczenko w utworze „Do Polaków” napisał: *Podajże rękę kozakowi / I serce swe do niego przychyl / I razem w imię Chrystusowe / Odbudujemy raj nasz cichy*. Adam Mickiewicz: *Polskę i Litwę, jak małżonków dwoje, Bóg złączył, a czart dzieli, Bóg swoje, a czart swoje* („Pan Tadeusz”).

A dzisiaj? *Jeśli my chcemy zbudować państwo demokratyczne, to nie możemy budować takiego państwa tylko dla Litwinów. Wszystkim należą się takie same prawa. Wszyscy będą jego obywatelami* (Virgilius Czepaitis, „Sajudis“); (...) *Polacy powinni zrozumieć istotę litewskości, natomiast Litwini istotę europejskości, która jest ich wspólnym mianownikiem także z polskością* (Leon Brodowski, Prezes Ogólnopolskiego Klubu Miłośników Litwy). Odnajdujemy tego ducha wzajemnego zrozumienia również w ruchu ukraińskim: *Pamiętajcie: los przebudowy na Ukrainie jest w rękach narodów, które ją*

*zamieszkują – w naszych i waszych rękach!* (Rezolucja Zjazdu Ludowego Ruchu Ukrainy). *Polska i Ukraina są ważnym składnikiem procesów integracyjnych w Europie. Społeczność ukraińska w Polsce oraz społeczność polska na Ukrainie powinny stać się istotnym czynnikiem kształtowania się nowego ładu i dobrosąsiedzkich stosunków w naszej części Europy* (Zjazd Związku Ukraińców w Polsce, luty 1990). Kiedy na spotkaniu z Sokratem Janowiczem, przywódcą Białoruskiego Zjednoczenia Demokratycznego w Polsce, rozmawialiśmy we wrześniu ubiegłego roku na temat nacjonalizmu, odrzekł: *Tylko ludzie niedouczeni propagują nacjonalizm.*

Bohdan Skaradziński (pseudonim – Kazimierz Podlaski) pisał jeszcze niedawno: *Muszą stamtąd patrzeć ku nam – ku zachodowi – chcąc nie chcąc, wszyscy ŚWIADOMI Białorusini, Litwini i Ukraińcy. Czy patrzą z samą tylko nadzieją i życzliwością, należy wątpić. Wielki jest ciężar historycznych konfliktów oraz pretensji, a niczego – ani nam, ani im – nie udało się zrobić, by rowy żalów i nawet nienawiści trochę bodaj przysypać. Może tylko upływający czas złagodzi ostrość krawędzi* (B. Skaradziński, „Białorusini, Litwini, Ukraińcy“, Białystok 1990, s. 6). W październiku 1990 r. w biuletynie pt. „Zbliżenie“ (nr 1), wydanym przez grupę członków-założycieli Stowarzyszenia Współpracy Narodów Europy Wschodniej „Zbliżenie“ (przewodniczący Komitetu Założycielskiego jest niżej podpisany), znajduje się następujący fragment tekstu: *W imię naczelnej idei tworzenia ściśle ze sobą współpracującej wspólnoty pełnoprawnych i równorzędnych państw Wschodniej Europy, należy przezwyciężać istniejące wciąż jeszcze negatywne stereotypy etniczne o swoich sąsiadach, wzajemne niechęci i uprzedzenia, trzeba ujawniać wzajemne krzywdy narosłe zwłaszcza po ostatniej wojnie. Starajmy się ponadto tworzyć wszechstronną płaszczyznę porozumienia z nowymi, zjednoczonymi Niemcami i odradzającą się Rosją ogarniętą wolą głębokich przemian i potrzebą rewizji dotyczącej polityki imperialnej (...). Wchodzenie do wspólnej Europy*

*jest procesem długotrwałym i dość skomplikowanym, starajmy się zatem najpierw przybliżyć do naszych bezpośrednich sąsiadów (...) Wyciągamy przyjazną dłoń do naszych wschodnich sąsiadów, Braci-Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, Łotyszów i Estończyków. Musimy wreszcie uświadomić sobie prosty fakt – więcej nas łączy niż dzieli. Oto nasze credo polityczne, które głosi, że historia każdego z tych narodów stanie się mniej zrozumiała, jeśli wyeliminujemy z naszej świadomości wiedzę o procesie wzajemnego oddziaływania kultur, czyli zjawiska interregionalne i interetniczne. Pogląd Włodzimierza Mokrego, przedstawiciela Ukraińców w polskim sejmie, że *prawdziwie ludzkie ułożenie stosunków z sąsiadami jest potrzebne, korzystne i możliwe*, jest również naszym poglądem.*

Idziemy jeszcze jeden krok dalej.

Kultywując tożsamość etniczną narodów wschodnioeuropejskich jednocześnie musimy konstruować poczucie więzi ponadnarodowych, a więc „nadtożsamość wschodnioeuropejską”. Z tego wynikają konkretne zasady myślenia i działania; spróbujmy je uszeregować jako konkluzje naszych dotychczasowych rozważań.

– Pełna akceptacja granic państwowych wewnątrz Wspólnoty, obniżanie ostrości barier międzygranicznych, organizowanie wspólnych działań ekonomicznych (wspólnota interesów), społeczno-kulturalnych, oświatowych (wspólnota wartości); nowe formy instytucjonalne, np. Wschodnioeuropejska Rada Wzajemnej Pomocy, zamiast dotychczasowej RWPG itd.; ważne jest także współdziałanie wspólnot wyznaniowych i ukazanie jako płaszczyzny porozumienia i współdziałania uniwersalnych ideałów chrystianizmu (*I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom!*)

– Szeroka autonomia dla wszystkich mniejszości narodowych we wszystkich państwach Wspólnoty, wyciszenie nacjonalizmów, które są naturalną reakcją po odrzuceniu obcej dyktatury (potępienie idei wynaradawiania) – zgodnie z zasadami praw człowieka.

– Popieranie przez Polskę aspiracji niepodległościowych i wolnościowych narodów mieszkających między nami a Rosją (wszechstronne poparcie, lecz bez udziału militarnego).

– Wszelkie kwestie sporne, jakie powstają w kontaktach wewnętrznych i zewnętrznych państw Wspólnoty, nie mogą być obojętne dla pozostałych partnerów tego układu i powinny być rozstrzygane przez międzypaństwowe Forum Porozumienia (a w poszczególnych państwach – Interetniczne Forum Porozumienia, włączające przedstawicieli mniejszości narodowych).

– Więzi kooperacyjne Wspólnoty nie stoją w kolizji z innymi formami kooperacji, jakie państwa Wspólnoty mogą prowadzić z innymi wspólnotami czy państwami (np. z Federacją Rosyjską), bez względu na stopień ich aktualnej zależności od Kremla.

Już z tych konkluzji wynika, że polska polityka wschodnia powinna być „troista“, zróżnicowana wobec trzech układów: ZSRR, Federacji Rosyjskiej i pięciu państw Wspólnoty Wschodnioeuropejskiej. Ze szczególną uwagą trzeba śledzić tendencje kooperacyjne, jakie powoli kształtują się wśród państw Wschodu europejskiego (np. deklaracja o współdziałaniu grup parlamentarnych Ukrainy, Białorusi, Litwy i Łotwy z listopada 1990 r. w Mińsku, podpisana dodatkowo przez przedstawicieli Estonii w grudniu tegoż roku).

Czy Polska powinna pozostać z boku?

#### A l'est des frontières de la République Polonaise

L'auteur analyse l'actuelle politique orientale de la Pologne et s'interroge sur l'avenir de cette politique, en partant du principe qu'une remise en question indispensable des clichés qui se sont imposés en la matière, doit tenir compte des deux questions à trancher: ce qu'est, dans le fond, la raison d'Est polonaise, et ce qu'est, dans son tréfonds différencié, la nature de l'Union Soviétique. Prenant en considération ces deux questions, l'auteur affirme que la

liberté doit être garantie à toutes les minorités nationales, aussi bien en Pologne qu'à l'Est, et que la démocratie parlementaire doit se rattacher intimement aux idéaux de justice sociale et à l'économie de marché ainsi qu'à un ethos approprié du travail. Il faut que les systèmes politiques s'inspirant de ces principes arrachent nos voisins à la misère économique et leur assure une égalité des chances.

*Bogusław Steczek SJ*

## **Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian w Europie Środkowo-Wschodniej\***

Radykalne zmiany dokonujące się w ostatnich latach w Europie Środkowo-Wschodniej, rozkład ideologii marksistowskiej i upadek komunistycznego systemu totalitarnego stworzyły nową sytuację dla Kościoła na tym obszarze świata, który rozciągamy również na azjatycką część Związku Radzieckiego.

Od 1917 r. na terenie Rosji, a od końca II wojny światowej na terenie pozostałych państw, doszło do zderzenia, do konfrontacji między chrześcijańską wizją rzeczywistości – wizją Boga, świata i człowieka, a ideologią, która nie przewidywała miejsca dla Boga w życiu człowieka, a tym bardziej w życiu politycznym, społecznym i kulturalnym narodów. Konfrontacja w różnych okresach przybierała różne formy: od jawnego prześladowania Kościoła, niszczenia jego struktur, przez zaplanowaną i systematyczną ateizację na różnych poziomach, aż do częściowej tolerancji, najczęściej dyktowanej koniecznością uznania siły i wpływu Kościoła. Oczywiście, w tej nadzwyczajnej dla siebie sytuacji Kościół szukał możliwości pełnienia swojej misji, dostosowując się do warunków. Na wielu obszarach misja ta była w znacznym stopniu ograniczana bądź kontrolowana lub uniemożliwiana. Gdzie indziej

\* Przystosowany do druku tekst konferencji wygłoszonej 20 IV 1991 r. w Warszawie w ramach sympozjum z okazji Roku Jubileuszowego 500-lecia urodzin św. Ignacego Loyoli oraz 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego. Autor jest Asystentem Regionalnym ds. Europy Wschodniej w Kurii Generalnej zakonu jezuitów.

Kościół wywierał duży, a nawet decydujący wpływ mobilizując społeczeństwo przeciw totalitarnej ideologii. Trudno więc mówić jednoznacznie o sytuacji – na przykład zakonów w krajach rządzonych przez komunistów. Sytuacje te były często nieporównywalne i diametralnie różne, np. w Polsce i Jugosławii z jednej strony, a z drugiej w ZSRR, Czechosłowacji czy Rumunii, gdzie zakonnicy zeszli do podziemia.

Upadek lub zaawansowany rozkład systemu komunistycznego, otworzył na obszarze dotąd kontrolowanym przez ten system nowe możliwości ewangelizacji. W niektórych krajach, bardziej dotkniętych dotychczas prześladowaniem, zaczęto przywracać podstawowe formy pracy duszpasterskiej, otwierać kościoły, jawnie katechizować, organizować seminaria duchowne itd. W innych krajach, cieszących się większym zakresem wolności, Kościół wszedł na nowe pola działalności duszpasterskiej, np. w dziedzinie wychowania, kultury, środków społecznego przekazu, dzieł społecznych i charytatywnych itd.

Radykalne zmiany jakich świadkami jesteśmy, odśloniły również spustoszenia, których dokonał komunizm w sferze ducha, w mentalności ludzi, w ich postawie. Słynne już pojęcie „Homo sovieticus” symbolizuje i sygnalizuje te spustoszenia i deformacje. System wychowywał ludzi podzielonych w swym wnętrzu, bez określonego i scalonego systemu wartości, bez odniesienia do wartości absolutnych, nadających sens życiu, pracy, cierpieniu i śmierci człowieka. Homo sovieticus nie grzeszył zaufaniem do drugiego człowieka, otwartością, przejrzystością wewnętrzną. Brakowało mu motywacji do sensownej pracy, do wysiłku, do inicjatywy i twórczości. Nadawał się bardziej na konsumenta. Był konformistą, by przeżyć i urządzić się jak najlepiej.

Cała ta rzeczywistość stanowi potężne wyzwanie dla Kościoła. Trzeba wielkiego wysiłku, by człowiekowi w pełni przywrócić prawdę o nim samym, o Bogu, o otaczającej rzeczywistości. Równocześnie, wraz ze zmia-

nami politycznymi i społecznymi, pojawiają się nowe problemy: materializm praktyczny, sekularyzacja, relatywizm moralny.

### **Jezuici pod rządami komunistów**

Towarzystwo Jezusowe dzieliło i dzieli los Kościoła na obszarach Europy Środkowo-Wschodniej. Sytuacja Kościoła, tak jak się ona uformowała w poszczególnych krajach komunistycznych, wpływała bezpośrednio na kształt życia zakonnego, w tym również na życie i działalność jezuitów w tych krajach.

Generalnie można powiedzieć, że ich misja została kilkadziesiąt lat temu w znacznym stopniu ograniczona, a w niektórych krajach wręcz zniszczona. Towarzystwo Jezusowe straciło najpierw specyficzne dzieła apostolskie, takie jak: szkoły, kolegia, domy rekolekcyjne, wydawnictwa, czasopisma, organizacje katolickie. W niektórych prowincjach straciło wszystkie domy zakonne i kościoły i zostało zdelegalizowane, zeszło do podziemia, jak np. w Czechosłowacji i Rumunii. W innych krajach, np. w Polsce i Jugosławii, po utracie pewnych dzieł apostolskich, Towarzystwo przetrwało angażując się w duszpasterstwo bezpośrednie, parafialne.

Pośrednie straty personalne Towarzystwo poniosło, podobnie jak inne zakony, w tych krajach, w których nie można było przyjmować kandydatów do nowicjatów, przynajmniej w pierwszym okresie. Później niektóre prowincje, jak np. czeska i słowacka, przyjmowały i formowały nowych członków potajemnie. W każdym razie w niektórych prowincjach brakuje co najmniej jednego pokolenia jezuitów.

Prowincje te miały bardzo utrudniony kontakt z Kurią Generalną i z resztą Towarzystwa, co w przypadku zakonu o charakterze wybitnie międzynarodowym i scentralizowanym powodowało izolację z jej wszystkimi konsekwencjami.

## Reorientacje w Europie Środkowo-Wschodniej

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego omówienia postawy, jaką Towarzystwo Jezusowe zajmuje wobec otwierających się możliwości apostolskiego zaangażowania w ZSRR oraz w Rumunii, kilka słów o poszczególnych prowincjach Europy Środkowo-Wschodniej, należących do dwóch asystencji zakonnych, Europy Wschodniej (dawna Asystencja Słowiańska) oraz Asystencji Europy Centralnej (dawna Asystencja Niemiecka).

Prowincje polskie (Wielkopolsko-Mazowiecka oraz Polski Południowej) są najliczniejsze w Asystencji (odpowiednio 337 i 414 członków – stan z 1 I 1991). W związku ze specyficzną sytuacją Kościoła w naszym kraju stosunkowo najszybciej, bo już przynajmniej od dwudziestu kilku lat, podjęły one trud przezwyciężenia izolacji i rozszerzenia zwężonego pola pracy apostolskiej, czyli konsekwencji sytuacji, w jakiej się znalazły po II wojnie światowej. Trzeba podkreślić zwłaszcza dwa elementy w tym trudzie przezwyciężania izolacji i określania swojej misji zgodnie z własnym charyzmatem, w starej i nowej rzeczywistości. W pierwszym przypadku sprawa rozgrywała się przede wszystkim w dziedzinie formacji. Od dwudziestu kilku już lat pokazne grono młodych polskich jezuitów odbywa część formacji w ośrodkach zagranicznych, zwłaszcza w Rzymie, ale także we Francji, Niemczech, Austrii, Belgii, Hiszpanii, Irlandii, Anglii. W tym roku mamy 51 młodych jezuitów polskich odbywających studia lub staż duszpasterski za granicą. Drugi aspekt zauważalnych zmian w polskich prowincjach odnosi się do apostołatu. Następuje zmniejszanie placówek bezpośredniego duszpasterstwa, do przyjęcia których prowincje były zmuszone po II wojnie światowej w wyniku zaistniałej sytuacji. Następuje rozwój innych dzieł apostolskich, tradycyjnie prowadzonych przez zakon, a także nowych. Wymieńmy dla przykładu: Sekcję „Bobolanum“

Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie z powstałym przy nim Instytutem Kultury Religijnej oraz nową specjalizacją w dziedzinie pedagogiki religijnej. Wymienione instytucje akademickie służą nie tylko formacji jezuitów, lecz również innych osób zakonnych, a zwłaszcza świeckich. Liczba kandydatów zgłaszających się na studia świadczy, że te dzieła apostołskie odpowiadają na autentyczne zapotrzebowanie. Rozwijają również swoją działalność domy rekolekcyjne w Czechowicach-Dziedzicach, Gdyni, Kaliszu i Starej Wsi. W najbliższych miesiącach zostanie na nowo otwarty dom rekolekcyjny w Częstochowie. Wspomnijmy jeszcze o naszych wydawnictwach w Warszawie i Krakowie oraz o czasopismach jezuickich. I wreszcie – last but not least – warto zauważyć zaangażowanie polskich jezuitów na polu misyjnym.

Podobny proces pokonywania izolacji i reorientacji apostołstwa zauważyć można w Prowincji Chorwackiej oraz w Prowincji Słoweńskiej. Prowincje te (liczące odpowiednio 184 i 65 jezuitów) organizują część formacji swoich członków w jezuickich ośrodkach zagranicznych. Również te prowincje, w nowej sytuacji społecznej i politycznej, dokonują wyboru i określają priorytety swego zaangażowania w sposób zbliżony do naszych polskich rozwiązań.

Z innymi problemami borykają się jezuici Czeskiej (122 członków) oraz Słowackiej Prowincji (150 członków). Doświadczyli oni prawdziwego prześladowania. W jedną noc, z 13 na 14 IV 1950 r., dzieląc los pozostałych zakonników w Czechosłowacji, utracili wszystkie domy, kościoły, dzieła apostołskie, ośrodki formacyjne, zaś sami zapewnili więzienia, obozy koncentracyjne, ośrodki przymusowych i ciężkich robót. Z niewielką przerwą (w czasie tzw. Praskiej Wiosny 1968/69 r.) musieli zejść do podziemia. Mniej więcej od 20 lat zaczęli na nowo przyjmować kandydatów, oczywiście potajemnie, organizując dla nich formację bądź w se-

minariach, bądź w strukturach całkowicie podziemnych. System ten działał sprawnie i dzięki temu prowincje te nie są obecnie pozbawione młodych kapłanów, choć oczywiście poniosły bolesne straty personalne. Nasi współbracia z południa stoją teraz przed niełatwym zadaniem odbudowy podstawowych struktur życia zakonnego i apostolskiego. Proces odzyskiwania utraconych placówek odbywa się powoli i opornie. Każda z prowincji ma już swój nowicjat. Jezuici słowaccy, nawiązując do tradycji swego Instytutu Filozoficzno-Teologicznego, który nie przerwał działalności, pracując przez ostatnie 40 lat w podziemiu, mają zamiar organizować o własnych siłach podstawową formację intelektualną dla swych kleryków. Zaczęli już przygotowywać młodych, przyszłych profesorów. Czescy współbracia podjęli decyzję, by ich scholastycy po nowicjacie odbywali studia filozoficzne na naszym jezuickim wydziale w Krakowie. Jednym z problemów do rozwiązania jest uzupełnienie formacji przez tych młodych ojców, którzy odbyli przygotowanie do kapłaństwa w seminariach (5-letni kurs filozoficzno-teologiczny) albo w strukturach podziemnych, tym bardziej że nowe zadania, jakie na nich czekają, wymagają solidnego przygotowania. Otwierają się dla nich możliwości udzielania ćwiczeń duchownych, pracy w środowiskach uniwersyteckich, pracy pisarskiej, wydawniczej, w środkach społecznego przekazu. Z kolei trudnym problemem praktycznym jest wycofanie młodych jezuitów z parafii cierpiących w diecezjach słowackich, a zwłaszcza czeskich, na ogromny brak kapłanów. Prowincja Czeska np. jest odpowiedzialna za prowadzenie 37 parafii. Mała wspólnota jezuicka w Pernej (koło Mikułowa), składająca się z trzech jezuitów, prowadzi 14 parafii!

Na Węgrzech żyje 83 jezuitów, zagranicą – 84, w tym 5 kleryków. Dotychczas 12 powróciło z zagranicy, by wesprzeć współbraci (w przeważającej mierze będących w podeszłym wieku) w pracy apostolskiej. 32 żyje w

rozproszeniu w pięciu rejonach kraju. Jezuici węgierscy podejmują trud restrukturyzacji prowincji z punktu widzenia życia wspólnotowego i apostołstwa. Otwarli już nowicjat, a obecnie szukają nowej dla niego siedziby w Budapeszcie. Otwarli swój kościół w centrum Budapesztu oraz w Szeged. Podjęli apostołat ćwiczeń duchownych, publikacji (2 czasopisma), wśród młodzieży i studentów, zakładają Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego.

W trudniejszej sytuacji znajdują się jezuici litewscy. Prowincja ich liczy 83 członków, z tego 24 przebywa za granicą. Nie doczekali się jeszcze prawnego uznania swojej działalności. Odzyskali już kilka kościołów. Swoich scholastyków prowincja kształci w seminarium w Kownie, kierowanym zresztą przez jezuitów. Wśród swoich priorytetów apostołskich widzą: pracę duszpasterską w odzyskanych kościołach, rekolekcje, formację duchowieństwa, publikacje, radio i telewizję, formację katechistów, duszpasterstwo akademickie, popularyzowanie nauki społecznej Kościoła.

Dla pełnego obrazu sytuacji Towarzystwa Jezusowego w krajach Europy Środkowo-Wschodniej dodajmy, że około 30 jezuitów pracujących na terenie dawnej Niemieckiej Republiki Demokratycznej (Berlin, Drezno, Erfurt, Lipsk) jest obecnie w pełni zintegrowanych z Prowincją Północno-Niemiecką.

Z kwitnącej niegdyś misji Prowincji Wenecko-Mediolańskiej w Albanii pozostało obecnie tylko dwóch ojców w podeszłym wieku.

## **Z pomocą Rumunii**

Zajmijmy się teraz problematyką Prowincji Rumuńskiej, tak bliskiej niegdyś polskim jezuitom. Prowincja ta zaczęła się odradzać w XX w., dokładnie w 1920 r., kiedy to biskup diecezji Satu Mare zaprosił jezuitów do współpracy i powierzył im szkoły. Początkowo Misja Rumuńska należała do Prowincji Małopolskiej. Uzy-

skala następnie status Wice-Prowincji zależnej w 1931 r., a 6 lat później usamodzielniała się. Katalog Wice-Prowincji Rumuńskiej z 1939 r. wymienia 42 jezuitów (19 ojców, 10 scholastyków, 13 braci) narodowości: rumuńskiej, węgierskiej, niemieckiej i polskiej. Część z nich należała do obrządku wschodniego.

Jeszcze w 1947 r. mieliśmy w Rumunii 30 jezuitów. Potem przyszło prześladowanie, które dotknęło ich podwójnie: jako zakonników, a także jako w większości należących do obrządku wschodniego, siłą wcielonego do Cerkwi prawosławnej. 9 jezuitów „odsłużyło” w więzieniach 63 lata, niektórzy zakończyli w nich życie. Wszyscy zostali rozproszeni i pozbawieni możliwości pracy duszpasterskiej. Stracili wszystkie domy zakonne, kościoły, dzieła apostołskie.

Po przewrocie grudniowym 1989 r. prowincja wyszła z podziemia. Okazało się, że liczy 8 członków: 2 ojców i 6 braci. 75-letni dziś prowincjał, o. Emil Puni, dźwiga ciężar odpowiedzialności za losy prowincji od 33 lat. Drugi z ojców, również w podeszłym wieku, przebywa schorowany na Węgrzech. Prowincjałowi udało się przyjąć potajemnie do zakonu dwóch braci 12 lat temu i jednego brata 2 lata temu. Niestety, niemożliwe było przyjmowanie kandydatów na kapłanów – kontrola osławionej tajnej policji, Securitate, była zbyt ścisła.

O. generał Peter Hans Kolvenbach podjął decyzję zrekonstruowania Prowincji Rumuńskiej. Pod koniec czerwca 1990 r. skierował list do wszystkich prowincjałów Europy prosząc o pomoc. Odpowiedź okazała się wspańiałomyślna. Dysponujemy listą jezuitów gotowych udać się do Rumunii. Na początku listopada ubiegłego roku dwóch pierwszych jezuitów europejskich (z Malty i Włoch) dotarło do tego kraju. Obecnie uczą się języka rumuńskiego i przygotowują do otwarcia nowicjatu zakonnego w Cluj. W czerwcu bieżącego roku przybędzie do nich następny jezuita, z Hiszpanii. Natomiast na początku listopada do Bukaresztu uda się dwóch jezuitów, by rozpocząć duszpasterstwo

w kościele przeznaczonym dla obcokrajowców i dyplomatów. Jednocześnie zaczną oni organizować ośrodki nauki języków obcych, by odpowiedzieć na wielkie zapotrzebowanie w tym zakresie. W ciągu następnych dwóch lat (1992–93) planujemy wysłanie 4 jezuitów europejskich do Rumunii. Oprócz wzmocnienia ekip w Cluj i Bukareszcie myślimy o otwarciu placówki zakonnej w Jassach, w północnej Rumunii.

Ciekawe są obserwacje dwóch pierwszych jezuitów, którzy „zakorzeniają” się w Rumunii od listopada 1990 r. Opisując sytuację społeczną w tym kraju mówią o spustoszeniu, jakiego dokonał komunizm w świadomości społecznej. Społeczeństwo rumuńskie jest w znacznej mierze „fragmentaryczne”. Szybka i sztuczna urbanizacja kraju oraz totalna kontrola wszelkich form życia społecznego i politycznego, typowa dla systemów totalitarnych, doprowadziły do zniszczenia w znacznym stopniu poczucia wspólnoty i do zerwania tradycyjnych więzi społecznych i religijnych. Ludzie szukają schronienia w gronie rodzinnym, zamykając się w nim, tracąc wrażliwość na sprawy społeczne i na potrzebę organizowania się w większych wspólnotach, stowarzyszeniach. Brakuje struktur umożliwiających lub ułatwiających normalne funkcjonowanie życia społecznego: niewiele jest środków komunikacji społecznej, bibliotek, szpitali, sklepów. Ludzie tracą mnóstwo czasu, by cokolwiek kupić (znamy to z naszego polskiego doświadczenia). Zmęczeni trudnościami życia codziennego nie mają ochoty i czasu, by angażować się w inne sprawy. Jest z tym związana tendencja, występująca w innych krajach postkomunistycznych, by od innych żądać odpowiedzialności, zaś siebie dyspensować od inicjatywy i twórczości.

W tym kontekście mamy do czynienia w Rumunii z dechrystianizacją. Przyczyniła się do niej wspomniana forsowana urbanizacja, wykorzenienie ludzi tracących poczucie przynależności do określonego środowiska ze zwartym systemem wartości, utrata tradycji i symboli,

tendencja Kościoła prawosławnego (na 23 mln ludności 20 mln należy do prawosławia, 3 mln liczy Kościół rzymskokatolicki i grekokatolicki) do podkreślania raczej wymiaru liturgicznego i osobistej pobożności ze szkodą dla ewangelizacji akcentującej związek wiary z życiem społecznym. Również silna popaganda ateistyczna, prowadzona na różnych poziomach, wydała swoje owoce w postaci zaawansowanej sekularyzacji.

Wszystko to staje się wyzwaniem dla ludzi, którzy pragną przyczynić się do odbudowy życia chrześcijańskiego w Rumunii. Towarzystwo Jezusowe może wnieść swój oryginalny wkład zwłaszcza przez rekolekcje ignacjańskie, na które istnieje wielkie zapotrzebowanie, a także w środowiskach uniwersyteckich, podejmując dialog z intelektualistami szukającymi odpowiedzi na nurtujące ich pytania związane z sensem egzystencji; mają oni z kolei wpływ na kształtowanie świadomości narodu, jego kultury i formowanie nowego pokolenia. Oczywiście, niełatwo jest jezuitom przybywającym do Rumunii zintegrować się z nowym środowiskiem, by je z kolei ewangelizować.

Opisałem bardziej szczegółowo, choć również w wielkim skrócie, problematykę Prowincji Rumuńskiej, tylko by dać przykład, w jaki sposób Towarzystwo Jezusowe reaguje na zmiany w Europie Środkowo-Wschodniej. Zakon o charakterze międzynarodowym może skoncentrować swoje siły i pospieszyć z pomocą konkretnemu Kościołowi lokalnemu, który przeszedł przez trudne doświadczenie konfrontacji z totalitarną i ateizującą ideologią.

## **Nowe możliwości pracy w ZSRR**

Obecnie chciałbym przedstawić postawę jezuitów wobec zmian dokonujących się w Rosji, a ściślej mówiąc to, jak reagują oni na otwierające się możliwości szerszego zaangażowania apostołskiego w ZSRR.

Na początku, w największym skrócie, historia zaangażowania jezuitów w sprawy Rosji po rewolucji październikowej. Zapoczątkowana w połowie lat dwudziestych Misja Wschodnia została następnie powierzona Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej. Misja ta w związku z wybuchem II wojny światowej i zajęciem dawnych terytoriów polskich przez wojska sowieckie została całkowicie rozproszona i ostatecznie rozwiązana przez generała zakonu w 1952 r. W jej miejsce powołano do życia *Ramus Orientalis Societatis Iesu*, skupiający dzieła i osoby obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. W 1964 r. z kolei utworzono Delegację pro ritu Bizantio. 6 lat temu, dokładnie 30 XI 1985 r., obecny generał jezuitów, o. P.H. Kolvenbach zmodyfikował strukturę tej Delegacji i powołał do życia tzw. Delegację pro rebus Russicis.

Te kolejne struktury odpowiadały sytuacji, w której trudno było rozpocząć bezpośrednią pracę apostolską zakonu na terenie ZSRR. Towarzystwo Jezusowe nigdy nie przestawało jednak dawać swego wkładu w dzieło ewangelizacji Rosji mimo bardzo ograniczonych możliwości. Od 1929 r. prowadzili Papieskie Kolegium Russicum w Rzymie. Również Papieski Instytut Orientalny, którego prowadzenie Stolica Święta powierzyła jezuitom, stanowi ważne dzieło apostolskie. Wymieńmy jeszcze Centrum Studiów Rosyjskich w Meudon pod Paryżem (wydające czasopismo teologiczne w j. rosyjskim „Simvol”), a także Centrum Studiów Marksistowskich na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim (ze znakomitą biblioteką) oraz Sekcję Rosyjską Radia Watykańskiego.

W związku ze zmianami społeczno-politycznymi dokonującymi się również w ZSRR, a także z nowym prawem *o wolności sumienia i o organizacjach religijnych* z 1 X 1990 r., otwarły się przed Kościołem katolickim, a więc również przed Towarzystwem Jezusowym, realne możliwości rozpoczęcia normalnej działalności duszpasterskiej w tym państwie. Wobec tej nowej

sytuacji, która wymaga nowych rozwiązań i przekracza granice i kompetencje dotychczasowej Delegacji pro rebus Russicis, o. Kolvenbach powołał 14 XII 1990 r. nowy urząd Koordynatora Apostolskiej Działalności Towarzystwa Jezusowego w Związku Sowieckim i powierzył go Asystentowi Regionalnemu ds. Europy Wschodniej.

O. Kolvenbach na początku lutego br. udzielił wywiadu agencji prasowej NOVOSTI. W odpowiedzi na pytanie, jak sobie wyobraża misję Towarzystwa w ZSRR dzisiaj, stwierdził: *Towarzystwo Jezusowe, które w tym roku obchodzi 450. rocznicę swego założenia, ma dług wdzięczności wobec narodu rosyjskiego. Kiedy pod presją polityczną niektórych rządów Europy Zachodniej Towarzystwo zostało zniesione pod koniec XVIII w., Rosja odrzuciła tę decyzję i w ten sposób pozwoliła jezuitom prowadzić dalej ich działalność wychowawczą w licznych kolegiach. Prawdę mówiąc, pomimo trudnych sytuacji znanych narodowi rosyjskiemu, nigdy nie zabrakło jezuitów wypełniających swoją misję duchową na terytorium sowieckim. Obecnie polityka otwarcia umożliwia intensyfikację tej współpracy, już istniejącej nie tylko w dziedzinie duszpasterskiej, lecz także w dziedzinie publikacji i wzajemnej pomocy na polu wychowawczym i w środowiskach uniwersyteckich. Na następne pytanie, dotyczące kontaktów z Kościołem prawosławnym, generał odpowiedział: *Sobór był znakomitą okazją, by rozpocząć dialog z prawosławnym Kościołem rosyjskim. Papieskie Kolegium Russicum, kierowane przez Towarzystwo Jezusowe, stało się centrum stałych kontaktów naszych ojców z hierarchią rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Kontakty te zaowocowały wymianą studentów. Faktycznie, mniej więcej 10 studentów wysłanych przez Kościół prawosławny rosyjski mogło studiować na Papieskim Instytucie Orientalnym oraz na Uniwersytecie Gregoriańskim, uzyskując stopnie akademickie.**

*Niektórzy z naszych ojców mogli lepiej poznać życie rosyjskiego Kościoła prawosławnego dzięki wizytom skła-*

*danym w Rosji. Jeden z naszych ojców prowadził wykłady w Prawosławnej Akademii w Petersburgu. Poprzedni generał Towarzystwa Jezusowego, Pedro Arrupe (...) złożył dwa razy wizytę Kościołowi rosyjskiemu odpowiadając na zaproszenie ze strony tego Kościoła. Towarzystwo Jezusowe jest gotowe dalej utrzymywać te stosunki, niegdyś kwitujące, właśnie w takiej formie, w jakiej one się zaczęły, a więc w duchu II Soboru Watykańskiego. Mając wielkie doświadczenie w dziedzinie wychowania i na polu naukowym Towarzystwo jest gotowe wносить swój wkład zarówno w obrębie Kościoła prawosławnego rosyjskiego, respektując jego szczególne cechy, jak i w środowiskach intelektualnych na wzór uniwersytetów Towarzystwa na Zachodzie, zawsze szanując wiarę studentów.*

Z powyższych słów o. generała oraz z innych jego wypowiedzi wyłania się „polityka” Towarzystwa wobec otwierających się możliwości apostołatu w Rosji. Przede wszystkim chcemy zaangażować się w duchu ekumenicznym, uznając oczywisty fakt, że zdecydowana większość Rosjan należy do Kościoła prawosławnego. Trzeba temu Kościołowi pomóc, by wypełnił swoją misję wobec narodu rosyjskiego. Nie można oczywiście zabronić Rosjanom, zwłaszcza dotychczas niewierzącym, by wstępowali do Kościoła rzymskokatolickiego. Apostolat na Białorusi i na Ukrainie Towarzystwo pozostawia inicjatywie polskich prowincji. Nie chcemy powtarzać tego, co dobrze już robią inni. Dlatego Towarzystwo decyduje się na realizację kilku ambitniejszych trudnych projektów apostołskich, wymagających mniejszej liczby osób, za to dobrze przygotowanych, by działać w środowiskach intelektualnych i uniwersyteckich. Konkretnie mamy propozycję zaangażowania się w organizację Wydziału Filozofii Świeckiej i Religijnej przy uniwersytecie państwowym w Nowosybirsku. Zostały już nawiązane oficjalne kontakty. Uniwersytet ten, doświadczając skutków izolacji, szuka kontaktów z myślą i kulturą zachodnią. Przygotowu-

jemy się, by wysłać ekipę profesorów i duszpasterzy, którzy podjęliby wykłady na uniwersytecie i jednocześnie odpowiedzieli na ogromne zapotrzebowanie na wartości duchowe, organizując odpowiednie struktury duszpasterstwa akademickiego. Drugi projekt również jest związany ze środowiskiem uniwersyteckim i dotyczy Leningradu. Wyższy Instytut Mechaniczny organizuje tzw. Technopark, międzynarodowe centrum kulturalne, wychowawcze. W obrębie tego centrum, w realizacji którego uczestniczy również rząd włoski, jest przewidziana aktywna obecność Kościoła rzymskokatolickiego, który ma możliwość odzyskania kościoła oraz zabudowań swojej dawnej tzw. episkopii. Towarzystwo Jezusowe jest zaproszone do współpracy w realizacji tego projektu. Prawdopodobnie chodziłoby o otwarcie centrum duchowości, centrum kulturalnego.

Przedstawiając panoramę problemów i możliwości, jakie otwierają się przed zakonem wobec zmian w Europie Środkowo-Wschodniej chciałem podkreślić, że Towarzystwo podjęło historyczne wyzwanie w tej części świata i pragnie przyczynić się do duchowego rozwoju narodów żyjących na tym terytorium. Czyni to w duchu służby, w wierności własnemu charyzmatowi, zgodnie ze słowami św. Ignacego Loyoli: *Kochać i służyć we wszystkim*.

#### La Compagnie de Jésus face aux changements

Assistant régional à la Curie générale de la Compagnie de Jésus, chargé de l'Europe de l'Est, l'auteur expose les problèmes qui se posent et les chances qui s'offrent à la Compagnie de Jésus face aux changements intervenant en Europe de l'Est et du Centre, dans le contexte de la condition de l'Ordre des jésuites dans les différents pays de la région. Il

affirme la nécessité, pour la Compagnie, de s'engager dans des activités de pastorale et de recherche en milieu universitaire, dans le domaine de l'édition, et, avant tout, de contribuer internationalement à une remise en place des structures ecclésiastiques et de formation des prêtres dans les pays en question.

## Biskup z Kazachstanu

Z ks. bpem Janem Pawłem Lengą, pierwszym w dziejach Kościoła katolickiego administratorem apostolskim Kazachstanu, Kirgizji, Tadżykistanu, Turkmenii i Uzbekistanu, rozmawia Krzysztof Renik

– *Czy sądzi Ksiądz Biskup, że kapłan powinien być we wszystkich okolicznościach ze swymi wiernymi?*

– Osobiście uważam to za normę postępowania. Nie znam takiej pracy, w której nie mógłbym uczestniczyć razem z moimi wiernymi. I myślę, że będąc biskupem nie zmienię tej postawy. Chociaż... zaczynam już odczuwać, że wchodzę w inny świat i przyjdzie mi jeszcze nieraz tęsknić za tym, co już było. Ale mam nadzieję, że Bóg pozwoli mi nie stracić tego, co przeżyłem w przeszłości.

– *Jaka była ta przeszłość? Jaką drogą szedł Ksiądz Biskup do kapłaństwa?*

– Krótko mówiąc – długą i żmudną.

– *A nie mówiąc krótko?*

– Nie krótko, a długo?... Urodziłem się na Ukrainie w Gródku, w oblasti chmielnickiej. W dzieciństwie uczęszczałem do kościoła w Gródku. Staliśmy tam z matką daleko od świątyni, bo to właściwie nie był nawet kościół, tylko kaplica pogrzebowa, i trudno było wejść do środka. Ludzie zjeżdżali się z okolic i ścisk był w środku wielki. W tamtych czasach to nawet księdza nie widywałem... To były lata pięćdziesiąte. Ale potem władze zabrały kapłana z naszego Gródka. Ks. Jana Olszańskiego zabrali, który dzisiaj jest biskupem kamieniecko-podolskim. Po wyrzuceniu księdza z Gródka kapłani dojeżdżali do nas tylko sporadycznie. Dlatego też i do pierwszej komunii św. przystępowałem już nie w Gródku, ale na Greczanach w samym Chmielnickim. Oczywiście to, że w Gródku nie było

przez tamte lata kapłana, odbiło się także na moim życiu religijnym.

– *W jaki sposób?*

– No, w jaki sposób? Na przykład mając 18 lat poszedłem dopiero drugi raz w życiu do spowiedzi. To było przed samym pójściem moim do armii. Trudno dokładnie powiedzieć, dlaczego to się tak układało, ale jedno mogę powiedzieć, że zawsze się modliłem. Tak, modliłem się zawsze i było to dla mnie bardzo ważne... Pamiętam, że w czasie tej spowiedzi Olszański dobrze na mnie pokrzyczał, że się religijnie zaniedbałem. Krzyczał tak na mnie, a ja sobie myślę, jakże to mogłem się w tamtych okolicznościach nie zaniedbać? Nie przypuszczałem wtedy, że ten sam Olszański, który i chrzczył mnie przed laty, będzie jutro brał udział w mojej konsekracji biskupiej...

– *Ksiądz Biskup nie był wówczas człowiekiem związanym ściśle z Kościołem?*

– Rzeczywiście, nie byłem, bo i jak wtedy mogłem być. Ale już Panu mówiłem – modliłem się zawsze. I oczywiście w tamtych latach nawet i w głowie myśl mi nie powstawała, że mógłbym być kiedyś kapłanem. Kiedy po wojsku widziałem w kościele ministrantów, to sądziłem, że oni musieli ukończyć jakieś specjalne szkoły... A ksiądz – to już jakaś zupełnie niezemska istota. O, takie było wówczas moje wyobrażenie o kościelnym życiu...

– *A kiedy zaczęło się zbliżenie Księdza do Kościoła?*

– Chyba zaczęło się to wszystko po wyjściu z wojska, w którym byłem dwa lata. Pamiętam, że właśnie tam, w wojsku, modliłem się już bardzo dużo. Kiedy byłem na warcie na przykład, to śpiewałem „Zdrowaś Maryjo“, czy „Ojcze nasz“. No, śpiewałem to, co wtedy umiałem. I śpiewem tę swoją wiarę wtedy wyrażałem. Teraz, spoglądając wstecz, myślę, że tamte modlitwy były jakoś ważne dla formowania się mojej religijności. Może nawet dały kierunek mojemu dalszemu rozwojowi duchowemu. W wojsku nie skrywałem specjalnie faktu, że jestem wierzący, ale też i specjalnie o tym za głośno nie mówi-

łem. Zabrałem ze sobą medalik, ale kiedy zabierano mi cywilne ubranie i trzeba było się przebrać w mundur, w łaźni schowałem medalik do ust i dopiero po otrzymaniu munduru zaszyłem pod podszewkę... Szedłem z tym medalikiem przez wojsko dwa lata.

W lasach pod Żytomierzem służyłem, może tam i bliżej mi było do Boga?

*- Po wyjściu z wojska starał się Ksiądz o przyjęcie do seminarium?*

- Nie tak od razu. Kiedy poszedłem do cywila zaprzyjaźniłem się z jedną dziewczyną, myślałem, że się ożenię. W tym samym też okresie jeden z moich kolegów, który przez cały czas był blisko Kościoła, zorganizował koło modlitewne, koło żywego różańca. Zaprosił mnie do udziału w tych modlitewnych spotkaniach. Zacząłem przychodzić... zacząłem często chodzić do kościoła, usługiwać do mszy św. I wtedy zrozumiałem, że przyjaźń z tą dziewczyną już mnie przestała obchodzić. Przeżywałem to zresztą w jakiś sposób, bo chciałem, by ułożyła sobie jednak życie. Po jakimś czasie wyszła za mąż, a ja byłem zadowolony, że tak się to rozwiązało. Zacząłem myśleć o kapłaństwie, choć ciągle jakoś nie mogłem uwierzyć, że będę mógł tę myśl zrealizować.

W tamtych czasach nie tak łatwo było do seminarium postąpić. Tym bardziej że ja byłem zawsze nieśmiały. Dobrze że czuwał już wtedy nad mną ówczesny proboszcz z Gródka, ks. Franciszek Karasiewicz... I w 1975 r. zostałem przez niego skierowany do seminarium w Rydze. Napisał odpowiednie listy, ale ponieważ był człowiekiem przewidującym, zaznaczył, że gdybym nie został do seminarium przyjęty, to lepiej za dużo o całej sprawie głośno nie mówić. Troszczył się po prostu o to, by nie narazić mnie potem na jakieś prześladowania... I rzeczywiście, z przyjęcia do seminarium nic nie wyszło.

*- Ale starań o pozostanie duchownym już Ksiądz nie zaprzestał?*

- To prawda. Starań nie zaprzestałem. Na Łotwie trafiłem do księdza staruszka, marianina. Nazywał się, można to już

teraz powiedzieć, Bronisław Wałpitera, a mieszkał w wiosce Ałuce. Bardzo przeżywałem pierwsze z nim spotkanie. Wyobrażałem sobie, że zobaczę człowieka pełnego jakiegoś dostojęstwa. Do domu księdza prowadziła mnie siostra zakonna. Wchodzimy na podwórze, stoi, widzę, stary człowiek, w ręce piła, drewno właśnie rżnie. Ona podchodzi do niego, w rękę go całuje. No, ja też całuję w rękę, ale czekam, kiedy ksiądz wyjdzie... I dopiero po chwili pojmuję, że to właśnie on – z tą piłą, przy drewnie...

– *Zaczęła się nauka?*

– Na początku odbyliśmy rekolekcje. To były moje pierwsze w życiu rekolekcje. Czułem się w czasie ich trwania wspaniale. Po zakończeniu wróciłem do domu. Rozliczyłem się w miejscu pracy, prędko to nawet poszło... Matka tylko mówiła: Gdzież ty synu tam pojedziesz! Przeżywała bardzo mój wyjazd... We wrześniu 1975 r. wyjechałem na stałe do Łotwy. I wtedy zaczęły się moje podziemne kursa. Musiałem się przede wszystkim nauczyć języka łotewskiego, skoro wypadło mi żyć w tamtych stronach.

Początki nauki, która odbywała się u ks. Wałpitera, do dzisiaj najbardziej pozostają w mej pamięci. To było nadzwyczajne przeżycie duchowe i szczerze muszę powiedzieć, że do dzisiaj takich przeżyć nie udało mi się powtórzyć. Może dlatego, że w późniejszym okresie zawsze była praca, ogromna ilość pracy. A wtedy, tam w Ałuce, czułem się jak u Boga za pazuchą.

– *Długo Ksiądz uczył się w Ałuce?*

– Po jakimś czasie przenieśliśmy się z ks. Wałpitersem do Wilan. Był tam niegdyś klasztor marianów. Mój nauczyciel pożył w Wilanach może jeszcze jakieś pół roku i zmarł w grudniu 1976 r. W sumie zatem rok uczyłem się u ks. Bronisława Wałpitera. Potem nikt nie wiedział, co ze mną robić dalej. Przyszło mi mieszkać w kilku innych miastach łotewskich, m.in. w miejscowości Madona.

Oczywiście przez cały ten czas musiałem gdzieś oficjalnie pracować. Kiedy np. uczyłem się w Ałuce, to pracowałem

w wiosce Bene, odległej o 12 km, jako ślusarz. Remontowałem maszyny. Kiedy przyszło mi wyjechać, moi współpracownicy jakby wyczuwali, że jadę do seminarium. Może dlatego, że starałem się zawsze pracować sumiennie? No, w każdym razie jakoś mi te naczelniki lokalne błogosławiły na dalszą drogę... W Wilanach pracowałem jako konserwator warsztatów tkackich. W zakładzie było 40 kobiet, dziewcząt i jeden ja – mężczyzna. Z początku to odnosiły się do mnie jak do mężczyzny, ale po kilku tygodniach zrozumiały, że ze mnie jednak jakiś inny mężczyzna... Też potem podejrzewały, że szykuję się na kapłana.

– *Ludzie wiedzieli o tym zamiarze?*

– Nie, głośno o tym z nikim wtedy nie mówiłem. W Wilanach to nawet do miejscowego kościoła nie chodziłem, tylko wyjeżdżałem jakieś 20 km do innych miejscowości. Takie to były czasy, a gdyby się ktoś o moich planach dowiedział, to i mój gospodarz mógłby mieć nieprzyjemności. No, niełatwe to były lata...

– *Gdzie Ksiądz kontynuował naukę po śmierci ks. Walpitersa?*

– Po wyjeździe z Wilan zamieszkałem w Madonie, gdzie pracowałem jako zwrotniczy przy kolei żelaznej. I tam uczyłem się łaciny, innych przedmiotów także. Ot, nałożyłem książek na stół po pracy i studiowałem w domu. Dostałem małe mieszkanie od kolei żelaznej. W zimie to w jednej izbie było 0°C, a w drugiej, przy piecyku elektrycznym, nie więcej jak 20°... Pewien rodzaj opieki duchowej zapewniał mi miejscowy duszpasterz, ale w sumie nie bardzo angażował się w przygotowanie mnie do stanu kapłańskiego. Trudno mi w tej chwili powiedzieć dlaczego... Może się i bał, może sądził, że takie przygotowanie utrudni mu prowadzenie duszpasterstwa...

Tamte lata przypominały życie pustelnicze. Budka zwrotniczego, w której pełniłem dyżury, znajdowała się na uboczu. Ptaki śpiewały, wrony krakały. Sam tam byłem. Teraz zdaję sobie sprawę, że przez tę samotność Pan Bóg prowadził mnie wtedy celowo... Chociaż wtedy ciężko i smętnie było mi w tej samotności...

*– Myślał Ksiądz wtedy o możliwości podjęcia w przyszłości, po święceniach, pracy duszpasterskiej?*

– Cóż, to wszystko było wielką niewiadomą. Ale zawsze sobie myślałem, że skoro mnie Pan Bóg powołał, to i miejsce dla mnie jako kapłana gdzieś znajdzie.

Po okresie tych samodzielnych studiów w Madonie otrzymałem polecenie przyjechania do Kowna i tam, przy seminarium kowieńskim, miałem kończyć moją naukę. Oczywiście nadal wszystko odbywało się skrycie, a ja oficjalnie pracowałem jako technik w muzeum Cziurlonisa. Tam już mogłem więcej czasu nauce poświęcić, bowiem pracowałem jedną dobę bez przerwy, a trzy następne miałem wolne.

Wreszcie w maju 1980 r., po zdaniu w seminarium wszystkich egzaminów, otrzymałem potajemnie święcenia. 27 maja – diakońskie. To było gdzieś o jedenastej w nocy w kościele w małej wiosce Pałobiaj. Był wtedy ze mną mój najbliższy kolega, obecnie też już ksiądz. Ale i on nie mógł wiedzieć, że właśnie otrzymuję święcenia... To był dla mnie trudny moment... Spaaliśmy gdzieś w chacie na strychu, przed jedenastą, po cichu, tak aby się nie obudził, zacząłem schodzić na dół. Drabina skrzypi, ja zdejmuję buty, może będzie ciszej... I tak było przez dwie noce 27 i 28 maja, kiedy to odbyły się moje święcenia kapłańskie...

*– Czy można dziś ujawnić, kto udzielił Księdzu święceń?*

– Tak, dzisiaj można to już powiedzieć. Wtedy trzeba było zachować wszystko w tajemnicy. Wyświęcił mnie obecny kard. Sładkiewiczus, który wówczas był wygnany z Kowna. Po święceniach trzeba było wyjechać z Litwy i tak zatrzeć ślady, aby władze nie mogły się dowiedzieć, gdzie i kto mnie wyświęcił. Nawet w rodzinnym Gródku nie mogłem miejscowym kapłanom powiedzieć, że zostałem już wyświęcony. Kiedy podczas mszy w Gródku służyłem przy ołtarzu i nie przystąpiłem do komunii, bo już mszę w domu odprawiłem, to miejscowy ksiądz nawet i zapytał: Co, wyświęcony na kapłana zostałeś? Zamilkłem, nic nie odpowiedziałem, skoro powiedzieli, żeby nie mówić – znaczy nie mówić. Powiedziałem potem tylko ks.

Janowi Olszańskiemu i on po kilku dniach urządził mi w wiosce, w której pracował, w Manikowcach, prymicję. W nocy to było, tylko kilka staruszek przyszło, cicho się wszystko odbyło. Takie to wówczas były lata.

– *Potem wyruszył Ksiądz do wspólnot katolickich w Azji Środkowej?*

– Nie tak od razu. Skoro przyjechałem na Ukrainę, to pobylem w jednej parafii, gdzie pomagałem potajemnie miejscowemu księdzu; spowiadałem na przykład. Nie bardzo wiedziałem, co ze mną będzie dalej, bo przecież nie miałem oficjalnej rejestracji u władz, która uprawniałaby mnie do wykonywania czynności kapłańskich. Próbowano mnie urządzić na tej Ukrainie, załatwiono mi pracę palacza. Nie bardzo wiedziałem, czy to dobre rozwiązanie, ale zawsze sobie mówiłem: Twoja wola Panie Boże, niech i tak będzie. Wreszcie po miesiącu otrzymałem z Rygi wiadomość, że istniałaby realna możliwość otrzymania rejestracji i podjęcia pracy duszpasterskiej w Tadżykistanie.

– *Jechał Ksiądz do znanych sobie ludzi?*

– Nie, nie jechałem do znanych sobie ludzi. Poza tym nigdy przedtem nie byłem w tych stronach. Klimat tu był zupełnie inny, spiekota, w zimie to może raz tylko śnieg tu widziałem. Zupełnie inaczej aniżeli na Ukrainie czy w Pribałtyce. Nigdy mi się nawet nie śniło, że trafię w takie strony. Ale był tu ks. Józef Świdnicki, który pracował już wtedy w Azji i to on prosił o pomoc. Były nadzieje na otrzymanie rejestracji i rozpoczęcie normalnej, jawnej pracy duszpasterskiej.

– *Nadzieje okazały się realne?*

– Kiedy przyjechałem do Tadżykistanu, do Duszanbe, a potem do miasta Kurgan-Tiube odległego o 100 km od Duszanbe w kierunku afgańskiej granicy, to Świdnicki wszystkim oficjalnie rozgłaszał, że jestem księdzem i będę pracował jako duszpasterz na tych ziemiach.

Na drugi dzień po przyjeździe Świdnicki zdecydował, że będziemy odprawiali mszę po niemiecku. Ja wtedy niemiec-

kiego nie znałem w ogóle, niemieckich bukw nawet nie znałem. Dał mi książki i powiedział: Siedź, ucz się i pokutuj. Po 3-4 dniach musiałem już i spowiadać po niemiecku. Oczywiście miałem wypisane grzechy w języku niemieckim i tak przez dwa tygodnie sposobiełem się do prowadzenia w Kurgan-Tiube duszpasterstwa po niemiecku. Pamiętam, że kiedy przyszło mi powiedzieć pierwsze niemieckie kazanie, to gdy kończyłem czytać Ewangelię, w głowie miałem zupełną pustkę. Ale potem pomaleńku jakoś zacząłem i kazania głosić.

*– Dlaczego na tamtych terenach istniała potrzeba prowadzenia duszpasterstwa po niemiecku?*

– Jak to dlaczego? Przecież tam były niemieckie parafie. Tworzyli je Niemcy wywiezieni z Ukrainy spod Nikołajewa, z Saratowa, z okolic Odessy. Gdybym nie nauczył się języka, nie mógłbym tam pracować, a już 1 XI 1980 r. zostałem w Kurgan-Tiube sam jako proboszcz. Tam był już pobudowany przez Świdnickiego niewielki kościółek. Ale dla mnie wszystko było zupełnie nowe, nie miałem bowiem nawet takiej praktyki, jaką mają choćby klerycy po seminarium.

*– Jak reagowały na przyjazd Księdza władze?*

– Mogę przypomnieć i taką rozmowę. Otóż miejscowy pełnomocnik bardzo podkreślał, że jemu bardzo się podobają nabożeństwa w kościele luterańskim. A wie Pan dlaczego? Dlatego, że tam się tylko starzy ludzie modlą. Bardzo natomiast mu się nie podobało, gdy u baptystów widział na modlitwie młodzież. I pyta mnie po chwili, czy ja rozumiem, o co chodzi? Rozumiałem oczywiście, ale po pół roku miałem w kościele tyle młodzieży, że już ludzie mówili, iż większą świątynię trzeba budować.

Ale niedługo to potrwało. W tamtych czasach młodzież w kościele – to było nie do pomyślenia. Władze musiały coś z tym zrobić. I zaczęły się na mnie naciski. Wezwali mnie wreszcie do pełnomocznego, a ten powiada: Ty nie jesteś z nami szczerzy, nie chcesz powiedzieć nam, kto cię wyświęcił. No, tego ja im powiedzieć nie mogłem. Próbowali dowiedzieć się choć w jakiej republice. Odpowiadałem, że w Związku Radzieckim.

Naciskali i naciskali, a kiedy niczego się nie dowiedzieli, kazali mi się w końcu zabierać z Tadżykistanu.

Byłem wtedy bodaj pierwszym podpolnikiem, nie wiedzieli, co ze mną zrobić i postanowili mnie wyrzucić. Jeszcze mi pozwolili odprawić uroczystości wielkanocne, a w dzień po świętach kazali wyjeżdżać.

*– Dokąd Ksiądz wyruszył po wyrzuceniu z Tadżykistanu?*

– Na jakiś czas wróciłem na Łotwę. Ale chciało mi się pracować, a nie odpoczywać... Wreszcie otrzymałem wiadomość, że do Tadżykistanu, do Duszanbe, przyjechały kobiety z Kazachstanu, które szukały księdza, aby podjął się pracy duszpasterskiej w ich osadzie. Popatrzyłem na mapę Związku Radzieckiego, a ta miejscowość gdzieś w połowie mapy leży... Panie Boże – pomyślałem – czy to nie ma niczego bliżej? Jak tam dojechać, jak dolecieć? Kokczetawa, Pietropawłowsk, Krasnoarmiejsk – nazwy miejscowości zupełnie nieznane. Do Omska poleciałem, a 22 V 1981 r. przyjechałem koleją żelazną do stacji Tajnacza, czyli do tego tu Krasnoarmiejska.

Śnieg, błoto tu wtedy było. Panie Boże – pomyślałem sobie – gdzie ja wpadłem...

*– Czy w Krasnoarmiejsku był w latach wcześniejszych kapłan, czy prowadzono tu duszpasterstwo?*

– Tak, tu w latach 1956–58 był ks. Józef Kuczyński. Ale w 1958 r. zabrali go stąd do więzienia i dostał wtedy 10 lat... Potem pracował tu jeszcze kapucyn, ks. Kisielewski, który tu, w Krasnoarmiejsku, jest pogrzebany. Był tu w latach 1976–78. Po uwięzieniu Kuczyńskiego odwiedzał od czasu do czasu tutejszą wspólnotę ks. Kaszuba, który jeździł wówczas po tych terytoriach. W domach odprawiał msze święte, chrzcił, spowiadał... Trzeba dzisiaj już otwarcie powiedzieć, że działalność Kaszuby, Bukowińskiego, a i innych kapłanów, którzy tu przed laty prowadzili takie duszpasterstwo objazdowe, była niezwykle ważna. Ziarno, które oni wtedy posiali, dzisiaj daje owoce. Zresztą, kiedy władze aresztowały Kuczyńskiego, to otwarcie mówiły, że tego, co on zrobił przez te 2 lata tutaj, to

oni nie będą mogli zniszczyć przez kilkanaście... Gdyby działalność tamtych kapłanów nie była przerywana, gdyby nie byli prześladowani, to sytuacja religijna na tych ziemiach byłaby dziś znacznie lepsza.

– *Ludzie tutejsi pamiętają tamtych kapłanów?*

– Tak, pamiętają ich. Szczególnie Bukowińskiego dobrze wspominają. On zawsze starał się dawać tym ludziom bardzo dużo. Ci księża nie liczyli się z czasem, ich praca była wielką ofiarą. I ten ich tryb życia zostawił w sercach tutejszych ludzi bardzo dobre wspomnienia. Nie szukali dla siebie życia wygodnego, nie szukali luksusów. Dla władzy byli włóczęgami... Kaszubę to nawet zamknęli do takiego domu dla włóczęgów...

– *Czy tego typu duszpasterstwo jest potrzebne na tych ziemiach i dzisiaj?*

– Każdy okres w dziejach ma swoją specyfikę. I dzisiaj ważniejsza jest organizacja stałych placówek. Teraz bardziej jest już potrzebne duszpasterstwo stacjonarne, oparte na sieci parafialnej. W tamtych czasach to duszpasterstwo objazdowe spełniało ogromne zadanie, ale teraz, kiedy jest już wolność, trzeba pracę Kościoła organizować inaczej.

– *Wróćmy do przyjazdu Księdza do Krasnoarmiejska. Jak przyjęli Księdza tutejsi wierni?*

– Przyszedłem do jednej starszej kobiety, do której miałem adres, do Anny Rudnickiej. To bardzo zastrzeżona osoba dla tutejszego życia religijnego. Kiedy nie było w Krasnoarmiejsku księdza, właśnie ona organizowała ludzi do wspólnej modlitwy, prowadziła tym modlitwom. Przyszedłem więc do jej domu, chudy wtedy byłem, mizerny... Zdjęcia pokazują, jakieś dowody, że jestem jednak kapłanem. Proszę zobaczyć, proszę się nie bać – tak mówię, ale ciągle jest jakaś nieufność. Wreszcie przyjęła mnie, do chaty więcej ludzi przychodzi. Jedni po ukraińsku mówią, inni po polsku – tu w Azji. Co to za ludzie? – myślę. Oni z kolei dziwią się nade mną, ja nad nimi. I takie to było – pierwsze spotkanie.

Kiedy w tych pierwszych dniach szedłem ulicą, ludzie zza zasłon w oknach wyglądali. Wiedzieli, już że ksiądz przyjechał, ale chcieli zobaczyć, jakże to ten ksiądz wygląda. Wyczuwałem, że dla wielu z nich jestem niczym eksponat muzealny...

Po kilku dniach władze tutejsze dały mi zgodę na rozpoczęcie pracy duszpasterskiej. Też oczywiście powiedzieli, że tylko na próbę. No, dla nich była próba, ja robiłem swoje, tak jak i w Kurgan-Tiube. Po pół roku, gdzieś w listopadzie 1981 r. władze zdecydowały nareszcie, że mogę tu pracować na stałe. I tak tu już 10 lat siedzę w tej Tajncy-Krasnoarmiejsku.

*- Inne tu chyba warunki aniżeli na Ukrainie lub Łotwie?*

- Oczywiście. I klimat tu inny, i społeczeństwo. Zimy tu długie, surowe, śniegiem zaduje często, mrozy wielkie, a i burany – wiatry silne ze śniegiem – też przychodzą. Latem natomiast gorąco, upały, sucho. Ale najtrudniejsza była samotność, to, że przez tyle czasu byłem tu sam. Mało kto ciekawił się tymi terenami... Czasami nawet sobie myślałem: Panie Boże, czy to jest mój kościół, że mam tu być ciągle sam... Sama obłast koczetawska ma 80 tys. km<sup>2</sup> – czwarta część Polski. A ja tu jeden. Pracowałem także w północno-kazachstańskiej obłasti. Też nie mały obszar... Ludzi, którym tu służyłem, liczę na dziesiątki tysięcy.

Objedździłem te ziemie, poznałem tutejsze wioski, osady. Regularnie dojeżdżałem do sześciu punktów, które były oficjalnie przez władze zarejestrowane. Bo u nas, wedle przepisów, jeżeli punkt nie rejestrowany, to kapłan nie ma prawa dojeżdżać i mszy, nabożeństw odprawiać. Były tu i inne ograniczenia. Jeżeli np. ktoś zachorował, to nie miałem prawa pojechać do niego bez zezwolenia władzy. Ja, prawda, starałem się władzy nigdy o to nie pytać i jeździłem bez tych zezwoleń. Jakoś się udawało, ludzie przyjeżdżali po mnie samochodem i jechaliśmy do wiosek. Ludzie się spowiadali, modliliśmy się wspólnie, udzielałem komunii św. W tamtych czasach nie jeździłem ze mszą św., bo jednak bałem się trochę, że mogą mnie stąd wyrzucić. A byłem przecież tu sam i ludzie zostaliby w takim wypadku bez księdza. Dlatego też często jeździłem po wioskach bez sutanny, żeby się władzy w oczy za bardzo nie rzucać.

Ludzie byli bardzo wtedy cierpliwi, całymi dniami potrafili czekać na księdza, nie narzekali. W kontaktach z tymi ludźmi sam w jakiś sposób duchowo rosłem... Kiedy widziałem cierpienie tych ludzi, kiedy widziałem ich wiarę, prostą, dziecinną, ale silną...

– *Spośród jakich ludzi wywodzą się tutejsi wierni?*

– To są przede wszystkim Polacy i Niemcy oraz, jak tu popularnie ludzie mówią, także metysi, czyli ludzie z rodzin mieszanych. Polsko-niemieckich, polsko-rosyjskich i wielu innych. Polacy wywodzą się z rodzin wywożonych z Ukrainy w 1936 r., Niemcy natomiast zostali tu wywiezieni w 1945 r., spod Saratowa, z Powołża. Jedni nie mówią po polsku, drudzy po niemiecku. Dlatego też nabożeństwa odprawiałem tu raz po polsku, raz po niemiecku, a kazania głosiłem zawsze po rosyjsku, bo był to język zrozumiały dla wszystkich. Było i tak, że w niektórych wioskach część mszy odprawiałem po polsku, część po niemiecku. Niektóre części, najważniejsze – po łacinie, tak aby ktoś nie powiedział, że jednym więcej poświęcam uwagi, drugim mniej... Przez cały czas mojej tu pracy starałem się specjalnie nie okazywać swojej narodowości, aby nie wzniecić tu jakichś konfliktów. Uważałem, że wszyscy ludzie, bez względu na narodowość, mają prawo, by służyć im słowem Bożym w takim języku, który rozumieją najlepiej.

– *A jakiej jest Ksiądz narodowości?*

– Ja jestem z krwi i kości Polakiem, ale – jak mówię – w duszpasterstwie nigdy tego nie podkreślałem. I może dzięki temu nie było tu żadnych nieporozumień.

– *Nie było ich także z władzami?*

– W 1987 r., już w czasach pieriestrojki, chciały mnie władze wypędzić z miasta. Chodziło o budowę kościoła. Tego, który zacząłem budować i który dzisiaj, jak sądzę, upiększa jakoś to miasto. Niczego przeciwko prawu nie robiliśmy, chcieliśmy po prostu stworzyć sobie lepsze warunki do modlitwy. Bo przedtem ludzie modlili się tu przez całe lata w niewielkiej chacie. Gorąco w niej było, duszno... Po niedzielnej mszy św. to trzeba

było z siebie całe ubranie zrzucać, bo mokre było, jak po wyjściu z łaźni. Ludzie cierpieli, ale modlili się i w tej modlitwie byli bardzo gorliwi. Mogę nawet powiedzieć, że tej gorliwości było najwięcej w czasach najtrudniejszych.

Ale po tych zatargach i po tym konflikcie wróciło wszystko do normy.

– *Wspomnił już Ksiądz o samotności. Jak Ksiądz dawał sobie z nią radę?*

– Cóż, do spowiedzi przychodziło mi jeździć do Karagandy, to prawie 600 km, ale tam był najbliższy kapłan... Pociągami jeździłem – 12 godzin tam i 12 godzin z powrotem. Wyliczyłem, że przez te 10 lat na wyjazdy do spowiedzi wydałem sumę, za którą samochód można by kupić... Kontaktów szerszych z innymi kapłanami nie miałem, bo podpołnie uczony nie miałem kolegów z seminarium. Nikt mnie tu nie odwiedzał, nie było żadnych możliwości zastępstwa... Dopiero w tym roku przyjechał tu ktoś z Polski do pomocy. Kiedyś, gdy pojechałem na parę dni na Ukrainę, pytają mnie, kto na parafii został. No, kto mógł zostać? Pan Bóg został... Nikt więcej nie mógł zostać. Przecież tu kogoś z Polski sprowadzić niełatwa rzecz. Do granicy 4000 km.

A jak z samotnością sobie radziłem? Cóż, kiedy było mi najciężej, zajmowałem się jakąś pracą fizyczną. Głównie przy kościele coś wtedy robiłem: budowałem, upiększałem... Czasami ludzie, którzy tu przyjeżdżali, nie bardzo wiedzieli, gdzie ten ksiądz, ponieważ gdy pracowałem na budowie, zawsze byłem taki sam jak ludzie tutejsi.

– *Czy prowadził tu Ksiądz katechizację?*

– Zbierałem dzieci, ale trudno było organizować normalną katechizację. Tutaj, u nas, można było za to zarobić 3 lata więzienia. O, Świdnicki organizował i rzeczywiście 3 lata tury dostał. Mnie udało się nie siedzieć, choć to, co działo się w 1987 r., mogło mnie zaprowadzić i do tury. A wracając do tej kampanii sprzed 4 lat, to muszę powiedzieć, że nie mam żalu do tych wszystkich ludzi, którzy to organizowali. Myślę nawet, że może dzięki tym przeciwnościom jakoś tak bardziej

okrzeplem. Poza tym także wtedy czułem się wewnętrznie wolny, a tamci ludzie byli zniewoleni. Wykonywali rozkazy, nakazy...

*– Jak Ksiądz ocenia stan świadomości religijnej tutejszego społeczeństwa?*

– Jest w tej chwili dużo indyferentyzmu w ludziach tutejszych. Kiedy byłem u miejscowego pełnomocznego, to mówiłem mu: To, co wyście w ludziach napsuli przez te wszystkie lata, niełatwo teraz naprawić. Ludzie nie wiedzą, komu teraz wierzyć, nie ma autorytetów. Dlatego tu potrzeba kapłanów, którzy autentycznie żyją wiarą. Którzy będą katechizowali nie słowami, ale życiem swoim. Ludzie chcą wierzyć, ale do tej wiary wciąż są jeszcze niezdolni. Tak jak małe dziecko, które chce już chodzić, ale nie jest do tego zdolne. Oni przyjdą do kościoła, aby pochrzcić dziecko, ale do tego, aby przyjąć wiarę na serio – jeszcze niezdolni. Dlatego przy chrztach zawsze staram się udzielać jakiejś nauki, dać jakąś literaturę religijną. Tu z wieloma ludźmi o sprawach wiary mówić trzeba od zera. Bez różnicy: czy to dziecko maleńkie, czy człowiek po instytucie, wykształcony. Ze starymi ludźmi jakoś łatwiej rozmawiać, bo oni jeszcze z dzieciństwa, z dawnych lat mieli jakieś przygotowanie.

Najgorzej to z tymi pokoleniami od 20 do 50 lat. Z tymi straconymi pokoleniami. Oni nie odżegnują się teraz od Pana Boga, ale i Panu Bogu nie wierzą. Niby to oni nie są przeciw, ale do kościoła nie przyjdą, nie praktykują. I to jest najgorsze, że oni są tacy letni: ani za, ani przeciw. Mówią tylko, że już teraz dla nich za późno. I dodają: Dlaczego im o tym wszystkim nie powiedziano wcześniej?

*– Czy do tych ludzi będzie można jakoś trafić?*

– Ja niestety obawiam się, że będzie to bardzo trudne. Jeżeli ktoś został ciężko zraniony – to blizna zostaje już na całe życie. Kiedy z nimi rozmawiam, to zawsze mówią, że we wszystkim przeszkadza im praca... Ciągłe człowiek zajęty, ale w przyszłości to przyjdziemy, my jeszcze nie starzy – o tak mi odpowiadają. Staram się wykazać tym ludziom, że czegoś w ich

życiu brakuje, że czegoś zostali pozbawieni. A kiedy zrozumieją ten brak, to może zacząć szukać. Bez tego zrozumienia, że w ich życiu nie ma istotnego elementu, trudno oczekiwać, że przyjdą.

Ta fala ożywienia religijnego dopiero do nas przyszła. Ludzie szukają, ale jednocześnie jesteśmy tutaj w dalszym ciągu świadkami kryzysu wiary. Ludzie zachłysnęli się zachodnim obrazem życia, wydaje się im, że życie tam podobne jest do życia w raju. To także wpływa negatywnie na życie tutejszych ludzi...

– *Jak przedstawia się geografia Kościoła na ziemiach poddanych jurysdykcji Księdza Biskupa, od jutra administratora apostolskiego Kazachstanu, Kirgizji, Tadżykistanu, Turkmenii i Uzbekistanu?*

– Gdy idzie o Turkmenię, to o zorganizowanych ośrodkach katolickich w tamtym rejonie nie słyszałem. Są tam zapewne katolicy mieszkający w miastach, ale na razie brak tam organizacji kościelnej. W Kirgizji jest ośrodek duszpasterski i kościół w mieście Bieszkiek, niegdyś Frunze. W Tadżykistanie istnieje do tej pory niemiecka parafia w Duszanbe, bo tam Polaków raczej nie było. W Uzbekistanie kilka parafii, kilka ośrodków duszpasterskich zorganizował ks. Józef Świdnicki: w Taszkencie, w Ferganie... Gdyby było więcej kapłanów, to z pewnością w Tadżykistanie można by zorganizować jeszcze kolejne ośrodki. Tam po wioskach są przecież katolicy. Zresztą trzeba powiedzieć, że w ludziach, szczególnie w wioskach, jest jeszcze wiele strachu. Gdy ten strach minie, sądzę, że ujawnią się katolicy, którzy o swej wierze milczą aż do tej pory...

W samym Kazachstanie odnajduję jeszcze obecnie takie wioski, w których mieszkają katolicy, ale nie chcą się ze swoim katolicyzmem ujawniać.

W ciągu ostatniego okresu zauważam pewien odpływ wiernych. Chodzi głównie o wyjazdy Niemców. Niemcy wyjeżdżają masowo i np. czysto niemieckie parafie trochę podupadają. Polacy, na razie przynajmniej, jeszcze nie wyjeżdżają. Może dlatego, że Polakom nie ma gdzie jechać? Bo Polacy tutaj nie żyją jeszcze bardzo biednie.

– *Czy to oznacza, że przed Kościołem w Azji Środkowej nie ma przyszłości? Że wraz z wyjazdem Niemców zmaleje gwałtownie liczba wiernych?*

– Nie, tak bym nie powiedział. Obliczyłem, że choćby w tej kokczetawskiej obłasti można by w tej chwili otworzyć 11 parafii. Są miejscowości, gdzie trzeba budować kościoły, bo są ludzie, a nie mają się gdzie modlić. Poza tym w tej chwili sytuacja jest taka, że władze nie przeszkadzają Kościołowi. Pozwalają budować świątynię, pozwalają organizować wspólnoty. Podobnie jest w obłasti celinogradzkiej, gdzie są liczne skupiska Polaków, Niemców. Trochę zmieniła się sytuacja w Karagandzie, gdzie niegdyś trzon wiernych stanowili Niemcy, ale po ich wyjazdach większość katolików mieszka w obłasti kokczetawskiej. W samej stolicy Kazachstanu w Ałma-Acie zbiera się na niedzielnej mszy św. jakieś 150–200 osób.

– *Obserwował Ksiądz zainteresowanie Kościołem ze strony Rosjan?*

– Nie, takiego zainteresowania do tej pory nie było. Może dlatego, że posługa duszpasterska była tu, w Azji Środkowej, prowadzona tylko po polsku i po niemiecku. Myślę, że istnieje konieczność wprowadzenia do kościołów także języka rosyjskiego. Bez tego będziemy okradali ludzi ze słowa Bożego... W sumie trzeba tu prowadzić duszpasterstwo w trzech językach. Myślę, że nie będzie w tym nic niewłaściwego, jeżeli w tutejszych kościołach będą trzy języki: polski, niemiecki, rosyjski. Główna rzecz to dla Żyda być Żydem, dla Greka – Grekiem.

– *Jak Ksiądz ocenia możliwość pomocy kościelnej z Polski?*

– Różnica pomiędzy warunkami polskimi a naszymi jest ogromna. Dlatego księża, którzy tu będą ewentualnie przyjeżdżali, powinni zapoznać się z miejscowymi zwyczajami, miejscową kulturą i tradycją. A przede wszystkim muszą to być kapłani, którzy będą mówili po rosyjsku, a w każdym razie będą chcieli nauczyć się i używać tego języka. Jeżeli będą prowadzili pracę tylko po polsku, to będzie to bardzo małkie. Tu nie można utożsamiać katolicyzmu tylko z Polakami. Tu są także inne narody, trzeba im pokazać, że Kościół pamięta i o nich.

– *Od jakich działań pragnie Ksiądz zacząć swą posługę biskupią na ziemiach radzieckiej Azji Środkowej?*

– Cóż, jest to dla mnie ciągle jeszcze ogromny problem. Od czego zacząć? Chciałoby się przede wszystkim zbadać, dowiedzieć się, jak funkcjonują kurie biskupie zagranicą. Zbieram się pojechać do Polski i do Niemiec, aby bliżej przyjrzeć się działalności kurialnej. Przecież praca kurii to dla mnie coś zupełnie nowego. W podobnej zresztą sytuacji są i inni biskupi ze Związku Radzieckiego konsekrowani w tym roku...

A gdy idzie o podstawowe działania? Przede wszystkim trzeba organizować sieć parafialną, pozyskać do pracy nowych kapłanów. Potrzebni tu są teraz tacy księża, którzy będą umieli budować kościoły. Praca przy budowie miejscowego kościoła daje zjednoczenie parafii, łączy ze sobą ludzi. Ale dlatego trzeba tu księży, którzy nie będą się bali takiej pracy. Chciałbym bardzo, aby zaczęły się już budować kościoły. Do tej pory ludzie modlili się w chatach, teraz trzeba przejść do świątyni. Zresztą te chaty, w których do tego czasu modliliśmy się, są już w coraz gorszym stanie, zaczynają się po prostu walić...

A w sferze pracy duszpasterskiej podstawą jest katechizacja. Tu poziom wiedzy religijnej wiernych jest taki, że można by katechizować tych ludzi przez 24 godziny na dobę. Poza tym potrzeba, aby Kościół zaczął przenikać do wszystkich sfer życia społecznego, aby wyszedł do społeczeństwa.

– *Czy zwróci się Ksiądz o pomoc do Kościoła w Polsce?*

– Będę prosił o księży, ale muszą to być kapłani, którzy znają rosyjski i którzy będą chcieli zrozumieć nasze, odmienne od polskich, warunki. Tacy, którzy przyjmą każdego, którzy przyjmą Kazacha, i Rosjanina, i komunistę, i będą z nimi potrafili nawiązać kontakt. Żeby nie było tu żadnego ekstremizmu, żeby nie budować tu niepotrzebnych barier. Inaczej ta pomoc nie spełni swego zadania.

Tajncza-Krasnoarmiejsk, maj 1991 r.

*rabin Byron L. Sherwin*

## Haggada Holocaustu\*

Moja babka urodziła się w Warszawie. Opuściła Warszawę i wyjechała do Nowego Jorku w 1905 r. Gdyby pozostała, to i ona, i moja matka zginęłyby w warszawskim getcie albo Treblince czy w Oświęcimiu. No i ja nie byłbym dziś tutaj, aby wziąć udział w dyskusjach na temat Holocaustu. Zostałbym ofiarą jeszcze przed urodzeniem się. Dlatego rozważając tajemnicę mojej egzystencji jako człowieka, jako Żyda i jako amerykańskiego Żyda muszę z konieczności stać czoło wydarzeniu, które – gdyby nie przypadek lub Opatrzność – pozbawiłoby mnie życia.

Kiedy byłem malutkim chłopcem, moja babka pokazała mi fotografię swojej rodziny, naszej rodziny, która pozostała w Polsce i nie wyemigrowała do Ameryki. Wyliczyła mi imiona (a było ich więcej niż 30) wszystkich jej – moich – ciotek, wujków, kuzynów na fotografii. Byli tam mężczyźni i kobiety, starzy, młodzi, w średnim wieku, a także wiele, wiele małych dzieci. Powiedziałem mojej babce, że któregoś dnia chciałbym pojechać do Warszawy, aby ich spotkać, aby spotkać moją rodzinę w Polsce.

– Nie możesz ich spotkać – powiedziała moja babka, a jej oczy napełniły się łzami.

– Dlaczego, babciu, dlaczego nie mogę ich spotkać i dlaczego, babciu, płaczesz? Nie płacz, babciu, ja wiem, że oni są bardzo daleko, ale któregoś dnia ty i ja pojedziemy razem do Warszawy i spotkamy ich, i ty ich znów zobaczysz. Ja wiem, że musi ich ci brakować.

\* Tekst wykładu wygłoszonego w czasie VII Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm” w ATK 12 IV 1991 r.

Babcia westchnęła i powiedziała: – Nigdy ich nie spotkasz, a ja mogę ich widzieć tylko na tym zdjęciu. Widzisz, oni wszyscy umarli. Ich wszystkich zabili bardzo źli ludzie, nazywani nazi, w czasie wojny światowej.

– Dlaczego, babciu? Dlaczego ich zabito? – spytałem i także zacząłem płakać.

Babcia uśmiechnęła się. Wzięła moją rękę, poprowadziła mnie do kuchni, dała mi mleka i ciastko i powiedziała: – Gdy będziesz starszy, to wtedy zrozumiesz.

Jestem starszy i dotąd nie rozumiem. Próbowałem zrozumieć. Przeczytałem wiele książek o tym, co się stało. Rozmawiałem z wieloma ludźmi, także z tymi, którzy przeżyli, o tym, co się stało. Mimo to ciągle nie rozumiem. Znam główne postacie tej historii. Znam jej fakty i wiem, jak się ona kończy. Jednakże to, co się stało, jest dla mnie wciąż niejasne. Ciągle jeszcze nie rozumiem. Dlaczego ludzie uczynili to innym ludziom; dlaczego ludzie stali i przyglądali się; i dlaczego Bóg pozwolił na to?

Uczni dostarczyli nam wielu informacji i wielu teorii. Wiemy coraz więcej i więcej, a rozumiemy coraz mniej i mniej. Zatem pytanie, które mały chłopiec zadał swojej babce, wciąż jest aktualne. Odpowiedzi na pytanie chłopca nie znaleziono, ale pojawiły się nowe pytania. Chłopiec dorósł i przyjechał z Ameryki do Polski, ale nie zastał w Polsce ani jednego żyjącego krewnego. Niektórych pogrzebano w ziemi, ale większość została pogrzebana w niebie. *Pył do pyłu, popiół do popiołu*. Ci, którzy zmarli naturalną śmiercią, są teraz pyłem; ci, których pomordowano, stali się dymem i popiołem.

Jest takie powiedzenie, że teraźniejszość pozostaje ta sama; zmienia się tylko przeszłość. Innymi słowy – cała historia jest ponownie modelowaną historią. Jest tak, ponieważ używamy historii do zrozumienia naszej teraźniejszości tak samo jak do zrozumienia naszej przeszłości. Często, widząc jak ktoś opowiada historię Holocaustu, możemy się więcej dowiedzieć o tym,

który opowiada, niż o postaciach i wydarzeniach opowiadanej historii.

Heilsgeschichte jest przykładem na to, że teologowie więcej mówią o sobie i swoich wierzeniach niż o tym, co mogło się realnie wydarzyć w przeszłości. Jednakże, jeśli idzie o Holocaust, nie może tu być Heilsgeschichte historii zbawienia, ponieważ było to wydarzenie z historią, ale bez zbawienia. Chociaż naziści mieli swoje *ostateczne rozwiązanie*, nie ma „ostatecznego rozwiązania”, które by wyjaśniło Holocaust, a szczególnie nie ma rozwiązania teologicznego. Jak talmudyczni rabini powiedzieli przed setkami lat: *Nie jest w naszej mocy wyjaśnić ani cierpienia sprawiedliwych, ani pomyślności złych*.

Chociaż nie ma „ostatecznego rozwiązania” Holocaustu, są odpowiedzi. Opowiadanie tej historii jest taką odpowiedzią. To jak się opowieść opowiada i jak się jej słucha, mówi nam tyleż o opowiadającym i o słuchaczu, ile o samej opowieści. W czasie Paschy Żydzi opowiadają o wyzwoleniu z Egiptu. Liturgię Paschy nazywa się Haggadą – opowiadaniem. Haggada stwierdza, że opowiadając ją każdy Żyd musi się uważać za jednego z opuszczających Egipt, skąd odeszli nie tylko jego przodkowie, ale i on – on sam, opowiadający. Tak samo jest z Holocaustem. Jak powiedział żydowski poeta Chaim Grade: *Nie tylko trzecia część żydowskiego ludu umarła w czasie Holocaustu, ale także jedna trzecia każdego Żyda wtedy umarła*. W czasie Holocaustu lud żydowski został zamordowany; nasze życie dzisiaj jest życiem pośmiertnym. Dla każdego Żyda Holocaust jest tyleż osobistym, ile historycznym przeżyciem.

Próbując zrozumieć, jak dzisiaj Żydzi, szczególnie amerykańscy Żydzi, opowiadają historię Holocaustu, widzi się, jak oni pojmują tę opowieść, jak oni pojmują siebie samych od czasu Holocaustu. Chociaż ta historia jest skomplikowana, jednak możemy zobaczyć niektóre z jej podstawowych części składowych.

Zawierucha ognia, która ogarnęła Europę w czasie lat wojny, nie dotknęła, praktycznie biorąc, Żydów amerykańskich. Mieszkali oni w kraju nigdy nie najechanym, nigdy nie okupowanym, należeli do narodu o potęgę i bogactwie bez precedensu; doświadczenia lat wojennych przekraczały ich własne doświadczenie i być może dlatego przekraczały ich intelektualną lub uczuciową zdolność pojmowania. Ich kraj nigdy nie przegrał wojny, nigdy nie zaznał porażki, nie poddał się, znał tylko zwycięstwo i sukces. W ich kraju wierzono, że można przezwyciężyć wszystkie przeszkody. A jeśli nawet niektóre ich twierdzenia nie całkiem zgadzały się z rzeczywistością, to jednak wierzono w nie. W oczach jego mieszkańców męczennicy uchodzili za tchórze, zaś bohaterowie mogli umrzeć, ale walcząc do ostatka. Taki jest mit amerykański o Alamo w Teksasie, gdzie kilkuset Amerykanów zginęło walcząc z tysiącami Meksykanów. Taki jest bohater filmów amerykańskich: jeden przeciw wielu, walczący do samej śmierci. Tacy są John Wayne, Rocky i Rambo – wierzący, że można przezwyciężyć wszelkie przeszkody. Nawet dr Martin Luther King Jr., pacyfista, wybrał sobie pieśń „My przezwyciężymy“ to jest – my MOŻEMY przezwyciężyć.

Dla Amerykanów Ameryka jest nowym krajem, Ziemią Obiecaną. Ameryka jest Nowym Światem. Europa to Stary Świat, świat pozostawiony gdzieś w tyle. Amerykanie uważają się za nowy rodzaj człowieka w nowym świecie. A Żydzi amerykańscy widzą siebie jako nowy rodzaj Żydów, który zostawił za sobą Europę i pamięć prześladowań, masakr i ucisku. Podobnie Żyd z Izraela uważa się za nowy rodzaj Żyda, w pewien sposób tak samo jak Żyd amerykański: wolny, niezależny i polegający na sobie. Amerykański Żyd ma amerykańską opowieść o Alamo, zaś Żyd z Izraela ma opowieść Józefa Flawiusza o Masadzie. Woli on raczej utożsamiać się z bohaterami Masady, którzy szli ku śmierci walcząc z armiami Rzymu, niż ze świątobliwym rabbinem Akiwą, najważniejszym rabbinem drugiego stu-

lecia, umęczonym przez Rzymian. Dążność do przetrwania złączona z poleganiem na samym sobie stała się zasadniczą cechą i koniecznością egzystencji żydowskiej po Holocauście. Holocaust umożliwił powstanie państwa żydowskiego i uzasadnił jego konieczność. Dla syjonistów Holocaust reprezentuje nieunikniony los Żydów w rozproszeniu, nieuniknioną historię Żydów, jeśli pozwolą oni sobie na poleganie na innych w sprawie ich własnego bezpieczeństwa i przetrwania. Ich zdaniem lepiej umrzeć walcząc niż dać się wepchnąć do komory gazowej i biernie zaakceptować śmierć. Lepiej umrzeć jako walczący bohater niż jako modlący się męczennik.

Z powodu tej mentalności Żydów amerykańskich i Żydów z Izraela, opowieść o Holocauście staje się problemem. Nie mogą oni utożsamić się z losem tych, którzy zginęli i co ważniejsze – ze sposobem, w jaki zginęli. Ale będąc Żydami musieli jakoś utożsamić się z tym, co zaszło. Moim zdaniem doprowadziło to do logicznie sprzecznej, ale psychologicznie konsekwentnej reakcji na Holocaust. Z jednej strony zaakceptowali oni to, co zaszło, choć nie utożsamili się z tym. Z drugiej strony odrzucili oni to, co zaszło, utożsamiając się z tym. Jak to jest możliwe?

Akceptując to, co zaszło, Żydzi amerykańscy i izraelscy, każda z tych grup na swój sposób, doszli do wniosku, że akceptacja tego, co zaszło, oznacza przyjęcie odpowiedzialności za to, żeby to się na pewno nie powtórzyło. Główna odpowiedź żydowska na Holocaust została wyrażona mottem: Nigdy więcej! oznaczającym, że nie chcemy i nie możemy dopuścić, aby to, co spotkało ich (to jest europejskich Żydów), spotkało i nas (to jest Żydów amerykańskich i izraelskich).

Akceptując to, co zaszło, i postanawiając, że to się już nie powtórzy, amerykańscy i izraelscy Żydzi wykazali, że nie byli zdolni do zidentyfikowania się z tym, co zaszło. Jako Amerykanie i jako Izraelczycy, jako „nowy” rodzaj Żydów, nie mogli oni utożsamić się psychi-

cznie ani w doświadczeniu z doświadczeniem Holocaustu Żydów europejskich. Tak więc, zamiast opowiadać o męczeństwie, jak to czynili w czasie poprzednich prześladowań, Żydzi zaczęli podkreślać inną stronę opowieści – opór i bohaterstwo. Izraelskie i amerykańskie wersje historii Holocaustu zaczęły podkreślać raczej historię zbrojnego oporu niż historię pobożnych chasydzkich Żydów wybierających męczeństwo albo Żydów, którzy polegali na innych, zapewniających im przetrwanie. Powstanie w Warszawie w 1943 r. stało się wzorem. I tak niektórzy historycy i publicyści uważają powstanie w getcie warszawskim za pierwszy rozdział w historii Zahalu, to jest sił obronnych Izraela. Czyniąc walczących członków ruchu oporu paradygmatem żydowskiego doświadczenia w czasie Holocaustu amerykańscy i izraelscy Żydzi znaleźli sposób utożsamiania się z historią Holocaustu, sposób uczynienia jej swoją własną historią. Odrzucając identyfikację z tymi, którzy biernie poszli ku swej śmierci, i stwierdzając swą tożsamość z tymi, którzy stawili zbrojny opór, Żydzi amerykańscy i izraelscy doszli do programu, który dzisiaj dominuje w żydowskim życiu – pierwszorzędnego znaczenia żydowskiego przetrwania, wyrażonego mottem: Nigdy więcej.

Pogląd Izraelczyków, że przetrwanie żydowskie lepiej zapewnia poleganie tylko na sobie samych, skłonił ich do przetworzenia opowieści o Holocaustie na opowieść o Żydach zdradzonych przez nie-Żydów. Zrodziła się potrzeba udowadniania, że historia antysemityzmu w Europie wiodła do nieuniknionego Holocaustu i że zdrada Żydów przez ich sąsiadów nie-Żydów w zamieszkiwanych przez nich krajach umożliwiła nazistom dokonanie tego, co zrobili. Tak izraelscy jak i amerykańscy Żydzi przyjęli tę samą przesłankę, to jest brak możliwości życia dla Żydów w Europie. Żydów izraelskich ten brak możliwości życia dla Żydów w Europie doprowadził do wniosku, że wszyscy Żydzi powinni zamieszkać w Izraelu, że tylko w Izraelu można zapew-

nić przetrwanie Żydów. Dla Żydów amerykańskich wiara w brak możliwości życia Żydów w Europie oznaczała, że najlepszym miejscem dla Żydów europejskich jest Ziemia Obiecana. Dla Żydów amerykańskich Ameryka jest w takim stopniu Ziemią Obiecaną jak i Izrael. Dlatego amerykańscy Żydzi, w odróżnieniu od Żydów izraelskich, zachęcają teraz Żydów rosyjskich, aby wybierali między Ameryką a Izraelem. Dla Izraelczyków Izrael jest jedynym miejscem, gdzie Żydzi mają mieszkać. Dla amerykańskich Żydów Izrael jest miejscem schronienia dla prześladowanych Żydów, to znaczy nie jest miejscem dla Żydów amerykańskich, którzy nie potrzebują schronienia.

To podwójne nastawienie odrzucenia i akceptacji żydowskiego doświadczenia w czasie Holocaustu doprowadziło do wielu innych reakcji. Po pierwsze zmienione odczytywanie historii żydowskiej w czasie Holocaustu prowadziło do zmienionego odczytywania historii żydowskiej przed Holocaustem. Np. żydowska uroczystość Chanuka jest w pojęciu Talmudu i klasycznej żydowskiej tradycji religijnej opowieścią o DUCHOWYM zwycięstwie judaizmu nad hellenizmem. Ta opowieść dotyczy powtórnego poświęcenia Świątyni po jej zbezczeszczeniu przez Greków; jedna jedyna lampka ze świętym olejem, który miał wystarczyć tylko na jeden dzień, płonęła cudownie przez 8 dni – taki cud uczynił Bóg. Ale teraz sedna opowieści nie bierze się z talmudycznego i liturgicznego punktu widzenia, ale z punktu widzenia Ksiąg Machabejskich (które zwą się w tradycji żydowskiej i protestanckiej apokryfami, a w katolickiej pismami deuterokanonicznymi – przyp. tłum.), chociaż te Księgi, odmiennie niż Biblia i Talmud, nie są uznane za kanoniczne przez Żydów. Teraz opowieść zogniskowała się raczej na militarnym bohaterstwie Machabeuszy niż na duchowym triumfie judaizmu nad hellenizmem.

Po wtóre, nie tylko opowieść o żydowskiej przeszłości uległa zmianie, ale i żydowski program na teraz-

niejszość i przyszłość też się zmienił. Dla poprzednich pokoleń najważniejsze dla Żydów było przetrwanie, kontynuowanie i przekazywanie judaizmu. Teraz najważniejsze stało się przetrwanie Żydów, stało się celem samym w sobie. To przekonanie o żydowskim przetrwaniu dla samego przetrwania stało się dominującą ideologią i podstawą do działania i polityki w dzisiejszym żydowskim świecie. Takie jest znaczenie motta: Nigdy więcej. I tak jak Auschwitz stał się dla Żydów symbolem Holocaustu – paradygmatem tego, do czego nie wolno znowu dopuścić, tak państwo Izrael stało się dla Żydów symbolem żydowskiego przetrwania. Żydzi z całego świata, a szczególnie Żydzi amerykańscy, udzielili Izraelowi ogromnego poparcia politycznego, ideologicznego i ekonomicznego właśnie dlatego, że widzą oni w Izraelu wcielenie żydowskiego pojęcia przetrwania. W wyniku tego Żydzi są skłonni – słusznie czy niesłusznie – do uważania każdego aktu antysemityzmu albo każdego zagrożenia Izraela za zagrożenie dla przetrwania Żydów. Afirmacja motta „Nigdy więcej” oznacza walkę, wszelkimi możliwymi sposobami, przeciwko każdemu aktowi postrzeganemu jako zagrożenie dla żydowskiego przetrwania, ponieważ każde takie zagrożenie może się stać Holocaustem. To jest powód, dla którego zagranicznych dygnitarzy przyjeżdżających do Izraela prowadzi się zawsze do izraelskiego pomnika Holocaustu – ponieważ Izrael widzi siebie jako jedno z najlepszych wcieleń wyrażenia „nigdy więcej”, jako najlepszy sposób zagwarantowania żydowskiego przetrwania.

Grupy Żydów amerykańskich, które zwiedzają Polskę, przyjeżdżają niemal wyłącznie po to, aby odwiedzić obozy śmierci, i często jadą z Polski do Izraela, aby utwierdzić się w przekonaniu, że Izrael jest właściwą odpowiedzią na to, co widzieli w obozach śmierci. Izraelczycy, którzy przyjeżdżają do Polski, przybywają, aby utwierdzić się w przekonaniu o niemożności istnienia żydowskiego życia w diasporze i o tym, że Izrael

jest jedynym możliwym miejscem, gdzie Żyd może żyć. Aby zrozumieć dzisiejsze polityczne i militarne posunięcia Izraela, trzeba koniecznie najpierw zrozumieć istotę i źródła tego światopoglądu.

To skupienie uwagi raczej na żydowskim ludzie i jego przetrwaniu niż na tradycyjnym żydowskim dążeniu do przekazania duchowych i intelektualnych tradycji judaizmu wiedzy niechybnie do sekularyzacji. „Nowy” Żyd jest Żydem zeświecczonym, zainteresowanym głównie przekazywaniem swoich wartości natury etnicznej, narodowej i kulturalnej nie zaś swojej religijnej i duchowej natury oraz tradycji, zepchniętych obecnie na pośrednie pozycje. Jednakże ów nacisk kładziony na przetrwanie Żydów, choć jest zrozumiały, z wielu powodów jest dla mnie problematyczny. Po pierwsze pogląd, że przetrwanie Żydów ma podstawowe znaczenie, prowadzi do poglądu, że judaizm ma wartość, **PONIEWAŻ** pomaga Żydom przetrwać. Ale ten pogląd jest teologicznie problematyczny. Zgodnie z nim podstawowe wartości judaizmu tkwią nie w posłannictwie duchowym, które on niesie, ani etycznym stylu życia, którego uczy, ani też w poglądach teologicznych, które głosi, ale w użyteczności wiary żydowskiej dla przetrwania żydowskiej grupy. To prawda, że nie istnieje judaizm bez Żydów, ale – jak dawno temu powiedział Saadia Gaon – *Żydzi są ludem tylko za sprawą Tory*. Według żydowskiej tradycji religijnej judaizm istnieje głównie po to, aby służyć Bogu i wypełniać Jego wolę i przetrwanie Żydów nie jest jego głównym celem. Po drugie uznawać przetrwanie Żydów za cel sam w sobie jest bałwochwalstwem z teologicznego punktu widzenia. Bałwochwalstwo można określić jako traktowanie czegoś, co nie jest absolutem, jako absolut. Według wiary żydowskiej tylko Bóg jest absolutem. Uważać przetrwanie Żydów za cel sam w sobie, a nie za środek oddania czci Bogu jest to – mówiąc teologicznie – forma bałwochwalstwa. Innymi słowy ideał przetrwania Żydów nie może zastąpić (choć próbuje) judaizmu.

Np. pogląd, że przetrwanie ludu żydowskiego zastąpiło przetrwanie żydowskiej wiary w Boga jako najwyższą wartość żydowską, znajduje potwierdzenie w pieśni wprowadzonej przez świeckich syjonistów do obchodu święta Chanuka. Tę pieśń śpiewa się obecnie w synagogach. Jej słowa mówią: *Któż może wypowiedzieć zwycięstwa Izraela?* Początkowo słowa tej pieśni, cytujące Psalm, brzmiały: *Któż może wypowiedzieć zwycięstwa Boga?* (Ps 106,2). Tu lud Izraela nie tylko zastąpił Boga, ale i stał się narzędziem żydowskiego odkupienia. Po trzecie, biorąc sprawy z teologicznego punktu widzenia, sekularyzacja żydowskiej egzystencji usuwa samą *raison d'être* tej egzystencji. Jeżeli Żydzi są ludem Przymierza, ludem świętym, ludem, który powstał, ponieważ Bóg wybrał go i wszedł w szczególne Przymierze z nim, to w takim razie idea żydowskiego przetrwania dla samego przetrwania oznacza odrzucenie podstawy ZNACZENIA przetrwania Żydów. Relacja Żydów do Boga i do Jego Tory, związek Przymierza, jest owym DLACZEGO – sensem istnienia Żydów. Ostatecznie egzystencja zakłada istnienie sensu. Po czwarte istnieje tu problem moralny. Jeżeli przetrwanie Żydów jest celem samym w sobie, jest ostateczną wartością, to każdy czyn widziany jako wspomagający sprawę przetrwania Żydów staje się dozwolony i usprawiedliwiony. Takie podejście może mieć moralnie i duchowo pożałowania godne implikacje.

Nim dojdę do konkluzji, muszę dodać trzy punkty, które należy tu wymienić. Dwa z nich są związane z żydowską teologią post-holocaustową. Trzeci wiąże się z przeszłością stosunków polsko-żydowskich. Pierwszy jest związany z doktryną Boskiej odpłaty, drugi – z żydowskim mesjanizmem.

Po każdej z licznych tragedii i wstrząsów obficie rozsianych w historii żydowskiej Żydzi tłumaczyli swe cierpienia głównie odwołując się do znanej od wieków teologicznej idei Bożej odpłaty, to jest zostaliśmy ukarani za nasze grzechy. Gdy tragedia minie, trzeba

starannie przebadać własną duszę, własne czyny, aby wykryć, które to grzechy spowodowały cierpienia. Aby obronić wiarę w Boską sprawiedliwość, konieczne jest znalezienie owych grzechów, nawet gdyby ich nie było. Ale z nadejściem Holocaustu coś się radykalnie zmieniło, nie tylko w żydowskiej teologii, ale także w psychice i mentalności Żydów. Tym razem Żydzi odmówili zaakceptowania postulatu, że to ich grzechy spowodowały katastrofę. Jakiż bowiem grzech mógłby usprawiedliwić wydarzenie o takich rozmiarach? Zadośćuczynieniem za jaki grzech mogłaby być śmierć ponad miliona dzieci żydowskich? A jeśli udałoby się znaleźć taki grzech, to jaki okrutny i niemiłosierny Bóg mógłby dopuścić taką karę? Przyznając, że Holocaust był karą za grzechy, trzeba by też przyznać, że naziści byli wykonawcami Boskiej odpłaty. Nie, Żydzi nie mogliby w to uwierzyć. Żydzi nie mogliby tego zaakceptować. Ani Boga, ani biernych widzów, ani prześladowców nie można tym razem zwolnić od odpowiedzialności. Żydzi odmówili przyjęcia odpowiedzialności na siebie za to, co inni im uczynili, za to, co innym dozwolono uczynić. Tym razem trzeba nowej teologii i nowej psychologii. Tym razem poczucie winy nie uczyni ofiar nerwowymi, biernymi, sparaliżowanymi. Tym razem nastąpi czynna odpowiedź na to, co zaszło. Tym razem Żydzi nie będą biernymi ofiarami historii, ale sami stworzą swoją historię. Rezultatem tego nowego nastawienia było utworzenie państwa Izrael i poparcie dla niego. Gdyby Żydzi pozostali obezwładnieni poczuciem winy, gdyby znowu zaakceptowali doktrynę Bożej odpłaty, to powstanie państwa Izrael nie byłoby możliwe.

Gdy już to państwo utworzono, a szczególnie po wojnie 1967 r., idea wzięcia historii w swe ręce została przełożona przez główny rabinat Izraela i przez rabinat amerykański na ideę teologiczną.

Gdy tragedie historii żydowskiej mijały, interpretowano je często jako znaki, że zaczyna się wiek mesjań-

ski, że można w takiej tragedii zobaczyć „ślady stóp Mesjasza” i usłyszeć Jego kroki. Teraz powstała idea, że wzięcie w swe ręce historii, jak to się ewidentnie stało podczas utworzenia państwa w 1948 r. i powrotu Jerozolimy pod kontrolę Izraela w 1967 r., rzeczywiście świadczy o nadejściu jutrzni wieku mesjańskiego. Teraz, stosownie do tej nowej idei, właśnie militarne zwycięstwo, a nie katastrofa, poprzedziło erę mesjańską. Do liturgii żydowskiej weszło nowe powiedzenie; określa ono państwo Izrael jako *początek kielkowania naszego odkupienia*. Zamiast oczekiwać na zesłanie Mesjasza przez Boga, ludzie spróbowali sprowadzić Mesjasza i to przez zwycięstwo militarne.

Tu, jak sądzę, napotyka się cztery problemy. Po pierwsze problem fałszywego Mesjasza. Kiedy oczekuje się mesjańskiego odkupienia, a ono nie nadchodzi, może nastąpić tylko głębokie rozczarowanie. Po drugie łącząc państwo Izrael z mesjańskimi implikacjami czyni się jego rolę w nie odkupionym, świeckim świecie problematyczną i trudną. Trzeba je w tym wypadku sądzić raczej według kryteriów mesjańskich niż historycznych. Judaizm twierdzi, że żyjemy w nie odkupionym świecie, w świecie, którego odkupienie przyjdzie za sprawą Mesjasza, ten zaś jeszcze nie nadszedł. Dawne pokolenia Żydów po przebytej tragedii obawiały się, że zapanuje niebezpieczne przekonanie, iż zaczęło się mesjańskie odkupienie, gdy w rzeczywistości jeszcze się ono nie zaczęło. Po trzecie zasadnicza idea syjonizmu tkwiła w przekonaniu, że ponowne utworzenie państwa żydowskiego „znormalizuje” żydowską egzystencję, że rozwiązanie żydowskiego problemu nastąpi, gdy Żydzi staną się ludem jak każdy inny, narodem na własnej ziemi, ze swoim własnym językiem, swoją własną flagą, swoją własną niepodległością polityczną, swoim własnym rządem. Poza tym, że utworzenie państwa nie „znormalizowało” żydowskiej egzystencji i nie wyeliminowało antysemityzmu (jak się tego spodziewali wcześniej ideolodzy syjonizmu), sama idea, że Żydzi mogą

stać się narodem jak wszystkie inne, odrzuca podstawową przesłankę żydowskiej teologii – wyjątkową naturę, istotę, historię, posłannictwo i przeznaczenie ludu żydowskiego jako ludu, który Bóg wybrał i z którym wszedł w Przymierze. Po czwarte, choć jest oczywiste, że doktryna Boskiej odpłaty nie powinna być stosowna do Holocaustu, trzeba jednak pamiętać, że argument Boskiej odpłaty funkcjonował przez długi czas jako sposób wyjaśniania cierpień i nie można go łatwo zastąpić. Żydowski teologowie, usuwając argument Boskiej odpłaty z teologii post-holocaustowej, nie mogli jak dotąd znaleźć wystarczającej alternatywy teologicznej. Faktem jest, że może być jeszcze za wcześnie na jej opracowanie.

Po trzecie oraz w konkluzji proszę mi pozwolić na refleksję w sprawie relacji między post-holocaustową teologią żydowską i odpowiedziami amerykańskich Żydów na Holocaust a ich znaczeniem dla stosunków polsko-żydowskich. I znów widzimy, jak ważny jest sposób, w jaki opowiada się o Holocaustie. Np. ci, którzy przyjmują pogląd, że Żydzi muszą być całkowicie samowystarczalni, że tylko Izrael jest odpowiednim miejscem zamieszkania Żydów oraz że polsko-żydowskich, a szczególnie polsko-katolicko-żydowskich kontaktów należy unikać, opowiadają tę historię w taki sposób: widzą oni masakrę Żydów w Kielcach w 1946 r. jako przykład, że nawet po Holocaustie panuje antysemityzm. Widzą oni antysemityzm jako część osobowości każdego Polaka, jako wyssany w dzieciństwie z mlekiem matki. W ich opowieści każdy Polak był nazistowskim kolaborantem albo przynajmniej wydawał Żydów nazistom. Widzą oni Kościół katolicki jako endemicznie antysemityczny teologicznie, zaś Piusa XII – jako sympatyka nazizmu. Np. w ubiegłym roku największa żydowska gazeta w Nowym Jorku, to jest największa żydowska gazeta w USA, „Jewish Week” (27 IV 1990), doniosła, że Ella Gutman z muzeum Holocaustu Yad Vashem w Jerozolimie była z grupą

studentów z Izraela w Polsce. Wyliczyła ona trzy zadania, które jej zdaniem powinny zostać podjęte w czasie każdej wycieczki Izraelczyków do Polski: studiowanie z bliska Holocaustu; ukazanie, że Polska była centrum żydowskiego życia i nauki aż do II wojny światowej; oraz dokładniejsze zrozumienie narodu polskiego i jego roli w zagładzie żydowskiej. Ci, którzy mają odmienny pogląd, opowiadają inną opowieść. W ich oczach masakra kielecka była inspirowana przez stalinistów. Podkreślają oni działalność polskich „sprawiedliwych nie-Żydów”, którzy narażali własne życie, aby ocalić Żydów. Mówią o serdecznych historycznych więzach między Polakami a Żydami, o Polsce jako raju dla Żydów w XVI i XVII w., gdy Żydzi znaleźli w niej bezpieczną przystań chroniącą ich przed niemieckim antysemityzmem. Opowiadają oni o polskich chasydach, o wkładzie Żydów w polską kulturę, przemysł, ekonomię i duchowość. I tak sposób opowiadania tej historii zależy od założeń i poglądów tego, który opowiada. I to, jak się opowiada tę opowieść, ma wiele teologicznych, socjologicznych i ściśle praktycznych implikacji dla aktualnych stosunków polsko-żydowskich i katolicko-żydowskich.

Np. izraelscy historycy wyznający ideologię syjonistyczną twierdzą, że życie Żydów w diasporze, to jest poza Izraelem, nie ma szans. Z jednej strony dyskutuje się historię polskiego antysemityzmu, aby wzmocnić to twierdzenie. Z drugiej strony przypomina się jedyną w swoim rodzaju autonomię gminną, którą cieszyli się polscy Żydzi, aby wyrazić ideę, że historia Żydów w Polsce zawiera precedens samorządnej autonomii Żydów, która ostatecznie i niechybnie wiedzie do samorządnej autonomii w państwie żydowskim. Z jednej strony opisuje się życie żydowskie w Polsce jako historię Żydów prześladowanych przez Polaków. Z drugiej strony ci sami historycy wysławiają korzystną sytuację Żydów w Polsce, pozwalającą na samorządną autonomię żydowską. W dodatku ci syjonistyczni historycy

wychwalają żydowskie doświadczenie w Polsce, gdzie Żydzi wchłonęli pewne polityczne i militarne poglądy, bez których syjonizm – szczególnie rewizjonistyczny syjonizm Żabotyńskiego, Begina i Szamira – byłby niemożliwy. Ale moim zdaniem nawet pozytywne opinie, które owi historycy wypowiadają o żydowskim doświadczeniu w Polsce, służą tylko im samym i są niebezpieczne dla przyszłości serdecznych stosunków żydowsko-polskich. To podejście służy tylko utrwalaniu poglądu o zupełnej separacji narodu polskiego i narodu żydowskiego w Polsce. Moim zdaniem budowanie jakichkolwiek podstaw serdecznych stosunków polsko-żydowskich musi się zacząć od odrzucenia tego poglądu i od przyjęcia poglądu, że polscy Żydzi NIE byli osobnym narodem w Polsce. Polscy Żydzi byli raczej częścią narodu polskiego, zaś duchowe osiągnięcia żydowskiej społeczności w Polsce stanowią integralną część polskiej historii i integralną część historii żydowskiej. To znaczy, że Żydzi, którzy identyfikują się z historią polskiej społeczności żydowskiej, muszą też identyfikować się z polską historią. To znaczy, że Polacy-katolicy, którzy identyfikują się z polską historią, muszą też identyfikować się z historią żydowskiego doświadczenia na polskiej ziemi. To znaczy, że dla Polaków-katolików historia i dziedzictwo polskiej społeczności żydowskiej to także ich własna historia. Tak ze względu na ich polską tożsamość jak i na ich tożsamość katolicką Polacy-katolicy nie mogą słusznie uważać historii żydowskiej za historię ludzi kompletnie obcych, za historię obcego narodu. Historia polskiej społeczności żydowskiej jest częścią wspólnego dziedzictwa Żydów polskiego pochodzenia i Polaków-katolików.

Przez cztery stulecia poprzedzające Holocaust Polska była ważnym choć nie najważniejszym, ośrodkiem żydowskiej twórczości duchowej i teologicznej. Zatem, aby zrozumieć naturę tego dziedzictwa, któremu grozi zagubienie duchowego dziedzictwa, które nazizm pró-

bował unicestwić, trzeba mieć świadomość, jakie pomniki duchowości, jakie arcydzieła teologiczne zostały stworzone przez Żydów polskich. W tej perspektywie jest ważne, aby dzisiejsi Żydzi patrzyli na Polskę nie tylko jak na wielki żydowski cmentarz z obozami śmierci i miejscami, gdzie Żydzi ginęli okropną śmiercią; powinni oni także postrzegać Polskę jako kraj, w którym Żydzi stworzyli bezprecedensowe dzieła ducha i religijnego intelektu, kraj w którym judaizm kwitł na wolności i rozwinął się bardziej niż przedtem, kraj pełen pomników żydowskiej duchowości, a nie tylko żydowskich grobów czy miejsc śmierci i zagłady.

To w Polsce wielcy rabini pracowali przez setki lat, aby zgłębić znaczenie świętych tekstów żydowskich. W Polsce stare teksty talmudyczne stały się żywym piśmiennictwem. Upojeni Bogiem kabaliści i chasydzi łaknęli Go i znaleźli Jego obecność w wioskach i lasach rozsianych wśród polskiego krajobrazu. W rzeczy samej, jak to polscy biskupi słusznie stwierdzają w ich liście pasterskim z 30 XI 1990 r., *Polska stała się drugą ojczyzną Żydów*. Większość Żydów żyjących współcześnie na całym świecie pochodzi z krain dawnej i obecnej Rzeczypospolitej Polskiej. Historia złączyła Żydów i Polaków nierozzerwalnym węzłem, ale pozostaje problem: Jaką wersję opowieści mamy opowiadać? Jakie implikacje dla dzisiejszego dnia ma historia dnia wczorajszego?

Sądzę, że aby zrozumieć Holocaust w odniesieniu do tego, co zostało stracone, aby zrozumieć judaizm w odniesieniu do tego, czym jest on dzisiaj, Żydzi muszą lepiej uświadomić sobie, czym była przedwojenna społeczność żydowska w Polsce i jakie skarby duchowe stworzyli Żydzi podczas swego niemal tysiącletniego pobytu w Polsce. Tylko oceniając najpierw to, co zostało stracone z powodu Holocaustu, można zgłębić jego znaczenie i jego implikacje. Autentyczna odpowiedź na Holocaust, zmierzająca do odbudowania żydowskiego życia po śmierci, musi najpierw dostrzec

i docenić, CO zostało stracone, tak samo jak KTO został stracony. Gdyby Żydzi porzucili swe tradycje religijne i duchowe, gdyby Żydzi zezwolili, aby te pomniki ducha zostały zapomniane, stracone w otchłań niepamięci i odrzucone, to dokończyłoby to dzieła niszczenia judaizmu rozpoczętego przez Holocaust. Dałoby to nazistom pośmiertne zwycięstwo.

Zwrócenie uwagi Żydów na duchowe skarby i pomniki polskiej społeczności żydowskiej, o których większość żydowskich uczonych nawet nie wie, przesunęłoby uwagę Żydów z obsesji zajmowania się żydowskim przetrwaniem na zwiększoną świadomość potrzeby ciągłości i odrodzenia duchowości żydowskiej. Odsunęłoby to żydowski sposób myślenia o Polsce i żydowskie wycieczki do Polski od zajmowania się śmiercią, a na to miejsce wprowadziło kwestię wkładu, jaki Polska dała judaizmowi i egzystencji żydowskiej. Uświadomiłoby to Żydom, że choć Żydzi nie są już częścią składową Polski, Polska pozostaje częścią składową Żydów. To doprowadziłoby do polepszenia stosunków polsko-żydowskich, ponieważ Żydzi spoglądaliby na Polskę jako na kraj, gdzie Żydom działa się dobrze, a judaizm rozkwitał, a nie tylko jako na kraj, gdzie Żydzi zostali pomordowani; nie tylko jako na kraj, gdzie żydowskie ciała zostały zmienione w dym, ale jako na kraj, w którym żydowska dusza żyła wśród twórczości bez precedensu. Ujmując w ten sposób odnowioną historię i doświadczenie żydowskiego pobytu w Polsce Polacy i Żydzi będą mogli rozpocząć badania nad tym, jak ich dzieje zbiegają się, nad tym, jakie wątki polskiej i żydowskiej historii są naprawdę jednym i tym samym wątkiem.

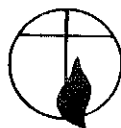
Aby zrozumieć, kim się jest, trzeba zrozumieć, kim się było, skąd się przyszło. Dla Żydów oznacza to zrozumienie dziejów żydowskiego życia w Polsce. Dla Polaków oznacza także to zrozumienie dziejów Żydów, tych *starszych braci w wierze* dla chrześcijan (aby użyć wyrażenia Papieża), a szczególnie zrozumienie dziejów

Żydów w Polsce, które są rozdziałem o zasadniczej wadze w polskim doświadczeniu dziejowym. Ale to nas prowadzi z powrotem do problemu postawionego na początku: Jak mamy opowiadać tę historię? Co snuta przez nas opowieść mówi nam o opowiadającym? Co ta opowieść implikuje, nie tylko w powiązaniu z naszą przeszłością, ale i w powiązaniu z naszymi obecnymi i przyszłymi wzajemnymi stosunkami?

### Une haggada de l'Holocauste

Analysant la disposition d'esprit des Juifs américains et de ceux qui vivent en Israël („plus jamais de cela“ – en ce qui concerne l'Holocauste, et la question de survie considérée comme centrale et fondamentale), l'auteur en tente une remise en question du point de vue de la théologie juïque. Il affirme que, conformément à la tradition religieuse juive, la finalité du judaïsme réside en service de Dieu et en accomplissement de Sa volonté. Or la survie ne figure pas parmi ses fins; ce n'est qu'un moyen de vénérer Dieu. Ce qui constitue le sens de l'existence des Juifs c'est leur relation à Dieu et à sa Torah. Considérer comme

valeur suprême la survie juive – poursuit l'auteur – conduirait à des implications morales discutables, c'est-à-dire à juger licite et justifié tout acte, fût-il immoral, visant à assurer la survie. Dans ce contexte, il déclare qu'au lieu de s'occuper obsessionnellement de la Pologne comme du lieu de l'Extermination, les Juifs se devraient de concentrer leur attention sur les trésors spirituels de la communauté juive en Pologne, ce qui, d'une part, renforcerait la prise de conscience de la nécessaire continuité et renaissance de la spiritualité juive, et qui, d'autre part, améliorerait les relations polono-juives.



*Barbara Engelking*

## O podziemnej rzece pamięci

Człowiek jest niczym więcej niż pamięcią swojego istnienia. Każda społeczność ludzka ma swą podziemną rzekę pamięci, która jest sposobem przekazywania doświadczeń następnym pokoleniom, jest protestem przeciwko przemijaniu.

*Każda forma pamięci i czei jest pożądana, zwłaszcza że ludzkość jest tak oszołomiona jeszcze, że nie wie, co począć z tym memento* – pisał Stanisław Vincenz w 1954 r. Pisał, że to właśnie oszałamiające cyfry – miliony zgładzonych, których nie można objąć osobistą myślą, jednostkowym współczuciem, prywatną żalobą – przyczyniły się do zubożenia świata na zagładę Żydów, Holocaust.

Czy Holocaust ma swoją podziemną rzekę pamięci?

Czy jego historia, wiedza o nim – na tyle, na ile w ogóle może być nam dostępna – czy jego MIT – istnieje i jest, zgodnie z regułami tradycji, przekazywany z pokolenia na pokolenie?

Dla mnie, jak dla wszystkich urodzonych po 1945 r., II wojna światowa jest tylko historią. Ale nie jest ZALEDWIE historią. Przecież pamięć o wojnie jest w Polsce czymś więcej niż tylko pamięcią wydarzenia historycznego; jest głęboko zakorzenionym doświadczeniem pokoleniowym. Jest stale żywym przekazem doświadczeń naszych rodziców i dziadków, tkwiącym mocno w ich – i już w naszej – świadomości. Nasza wiedza o wojnie jest wiedzą z Opowieści, która – jak każda prawda odbita w zwierciadle czasu – staje się mitem. Jakże często ten mit jest nam dostępny w strywalizowanej formie stereotypu.

Ostatnia wojna ma w Polsce swoją, i to bardzo szeroką, podziemną rzekę pamięci. Była przecież i jest dla

większości Polaków ważnym punktem odniesienia, jednym z istotnych elementów kształtowania ich tożsamości indywidualnej, rodzinnej i społeczno-kulturowej. Pamięć o wojnie ma wiele rozmaitych wymiarów. Jednym z nich – pozytywnym – jest pamięć o wspólnocie, o braterstwie i bohaterstwie. Wojna była przecież także doświadczeniem kumpłostwa, męskiej przyjaźni, wierności i prawdziwych poświęceń. Innym – negatywnym – wymiarem jest pamięć powszechnego podwójnego wykorzenienia. Wykorzenienia materialnego – utraty przez wielu ludzi ich siedzib i dóbr; oraz duchowego – utraty *prywatnych ojczyzn* i dotychczasowych hierarchii wartości.

\* \* \*

Holocaust nie ma swojej podziemnej rzeki pamięci. Przynajmniej nie tu, gdzie się wydarzył. A przecież powinniśmy o nim pamiętać, nie tylko dlatego, że stanowi memento dla całej ludzkości. Także po to, by móc wypełnić nasz obowiązek i przekazać to doświadczenie następnym pokoleniom. Aby ten przekaz międzypokoleniowy stał się możliwy, trzeba doświadczenie Holocaustu jakoś określić, nazwać, ustrukturalizować. Musi ono zaistnieć w pamięci zbiorowej w postaci rzeki podziemnej. Jej tworzywem jest opowiadanie przeszłości. To opowiadanie może stać się Opowieścią, która – przekazywana przez pokolenia, zmieni się w mit; ten zaś – oczywisty i czytelny dla wszystkich, stanie się nauką moralną.

Źródło mitu powinno powstać w tym właśnie miejscu, gdzie Holocaust się wydarzył. Jest to obszar szczególny, za który my, jego mieszkańcy, ponosimy odpowiedzialność. Jest to – według mojego rozumienia – ten rodzaj odpowiedzialności, który wynika z biblijnego nakazu czynienia sobie Ziemi poddaną. Ten, a nie inny fragment Ziemi – jako nam dany – czynimy sobie poddanym i za ten jej fragment ponosimy odpowiedzialność.

Rozumiem przy tym Ziemię nie jako płaską powierzchnię, lecz jako wycinek Kuli, od samego jej jądra aż po granice stratosfery. Gdzieś w przestrzeni tej naszej wielowymiarowej Ojczyzny – będącej wycinkiem Wszechświata – istnieją miliony grobów. Nie widać ich, bo nie istnieją materialnie, ale w obszarze naszej odpowiedzialności: gdzieś między Niebem a Ziemią są miliony naszych niewinnie pomordowanych bliźnich. Dlaczego tak trudno o nich pamiętać?

Ziemia nie jest płaska, a czas nie jest linią prostą, biegnącą tylko do przodu. Może raczej biegnie po kole, a każde wydarzenie jest jednocześnie skutkiem i przyczyną? Myślę, że nasza odpowiedzialność prócz wymiaru wielo-przestrzennego ma także wymiar wielo-czasowy. Podziemna rzeka pamięci jest przecież zasilana, jak dopływami, doświadczeniami kolejnych pokoleń. Pokoleń, które przemijają opowiadając o tych, którzy byli przed nimi, tym, którzy przychodzą po nich.

Rytuał ciągłości przekazu międzypokoleniowego, tajemnica przemijalności jest sankcjonowana w naszej kulturze przez tradycje związane ze śmiercią, pogrzebem, pamięcią o zmarłych. Żałoba – jak pisał Bruno Bettelheim – pozwala pogodzić się ze śmiercią bliskich. Jest to czas intensywnego ich wspomniania, czas, który pomaga – w otoczeniu rodziny i przyjaciół – uwierzyć w odejście tych, których kochaliśmy. Pamięć o zmarłych ma swoje rytuały; jednym z nich są groby, odwiedzane w rocznice śmierci bliskich. Te groby i cmentarze, na których są pochowani nasi przodkowie i na których będziemy pochowani także my, a potem nasze dzieci – to jeden z elementów budujących nasze prywatne ojczyzny. Groby – symbol przemijania – są jednocześnie znakiem osadzenia w tradycji, zakorzenienia. Są jakby odciskiem stopy na piasku u brzegu podziemnej rzeki pamięci. Są śladem, który każdy ma prawo po sobie zostawić.

Prawa do grobów swych rodzin są pozbawieni ocaleli z Holocaustu. Jakże często nie znają oni ani miejsca,

ani daty śmierci swych bliskich. Nie mogą ani zacząć, ani skończyć – trwającej rok według żydowskiej tradycji – żałoby. Ich doświadczenie – braku kataraktycznego przeżycia ceremonii pogrzebowej i okresu żałoby – Bruno Bettelheim nazywa *nie przeżytą żałobą*. Ma ona znaczenie symboliczne: umożliwia pogodzenie się z okrutną, przypadkową, niesprawiedliwą i całkiem niepotrzebną śmiercią. *Nie przeżyta żałoba* to także symbol buntu, niezgody na samotność, na którą zostali skazani na resztę życia ci, którzy ocaleli.

Podziemna rzeka pamięci – pamięć wspólna jakiejś społeczności – tworzy się ze strumieni pamięci indywidualnych. Te indywidualne strumienie powstają w kameralnym opowiadaniu przeszłości w gronie osób najbliższych, w wąskich kręgach rodzinnych czy przyjacielskich. Przekazywanie pamięci, opowiadanie przeszłości, jest sposobem bytowania we Wszechświecie. Opowieść ma sens i rację bytu, gdy istnieją Inni: słuchacze. Gdy braknie owych ZNACZĄCYCH INNYCH – jakież jest sens utrwalania własnego istnienia? Gdy nie ma słuchaczy – buduje się tamę na swoim wewnętrznym strumieniu pamięci, pogłębia się własną samotność.

\* \* \*

Każdy człowiek, każdy z nas zna uczucie samotności czy poczucie osamotnienia. Doświadczamy go w sytuacjach społecznych, w kontaktach z innymi ludźmi, a czasem wobec Wszechświata. Ten „powszechny” rodzaj samotności można by nazwać SAMOTNOŚCIĄ SYTUACYJNĄ. Ocaleni z Holocaustu odczuwają nie tylko taką samotność, odczuwają przede wszystkim SAMOTNOŚĆ EGZYSTENCJALNĄ. Jest ona efektem ich doświadczenia: przeprawy przez wodospad. Ów wodospad stał się przeszkodą w tworzeniu podziemnego strumienia pamięci. Nieliczni, którzy ten wodospad przepłynęli, współtworzą już nowy nurt – tej samej niby – rzeki.

Owa samotność egzystencjalna ma swoje charakterystyczne wymiary. Pierwszy to wymiar SAMOTNOŚCI FI-

ZYCZNEJ – to brak towarzyszy dzieciństwa, z którymi można by wspominać szczęśliwe chwile młodości. Brak tych wszystkich, którzy współtworzą naszą prywatną ojczyznę – ojczyznę dzieciństwa. Brak sąsiadów, znajomych, a także ulic i domów, w których toczyło się życie. Ci nieliczni, którzy przeżyli, nie mają nikogo, od kogo mogliby usłyszeć: „Ale urosłeś“, albo: „Na starość robisz się podobna do swojej matki“. Nie ma tych, którzy razem z nimi kąpali się kiedyś w rzece u początku jej biegu. Ciągłość przekazu kulturowego została zerwana. Zostało tak wiele rzeczy, o które nie zdążyli spytać swoich rodziców, tak wiele faktów i szczegółów z historii rodziny, których nie ma już kto im przekazać.

*Bardzo często, coraz bardziej czuję się samotny. Choć mam osoby bliskie, ale z rodziny nie mam już nikogo. Z rodziny, wie pani – pokrewieństwo i rodzina to jest co innego. Z rodziny nie mam w Polsce nikogo... A poza tym człowiek czuje się osamotniony przez te ciągłe pogrzeby... Z grona tych ludzi, których znałem, jak byłem młody, coraz więcej osób odchodzi...\**

Ojczyzna dzieciństwa, lokalna wspólnota istnieje tylko w pamięci pojedynczych ludzi, którzy ocalili. Nie mają oni prawdziwych cmentarzy ani grobów swoich bliskich. Każdy z nich dźwiga ciężar pamiętania o dzieciątkach ludzi, którzy przeszli przez ich życie, a o których istnieniu nie ma kto pamiętać. Pozostały tylko symboliczne nagrobki.

*... przyjeżdżam do Treblinki i patrzę – stoi kamień wielki, jeden jedyny kamień, a na nim napis „Białystok“. Bo Treblinka jest w postaci kamiennego cmentarza czy kamiennej mapy Polski – jak kto woli. To jak ja widzę ten napis „Białystok“ – ja tego i tak nie rozumiem. Ten jeden kamień to jest tak: to jest moja szkoła, to są moi nauczyciele, to są moi rodzice, to jest moja rodzina, moi kuzyni, wszyscy, wszyscy... To jest biblioteka, to jest kino, to jest klub, to jest – ja wiem – ci, z którymi grałem to w ping-ponga, to są ci, z którymi się kłóciłem. Może to jest dziewczyna, którą pocałowałem, albo ona mnie –*

*przecież to jest życie! (...) Jeden, dwoje ludzi, to jeszcze pod jednym kamieniem. Ale żeby pod jednym kamieniem było 60 tysięcy ludzi... Ja wiem – w Białymstoku było Minas Cedek – gdzie jest pomnik tego? Było Minas Cholim – towarzystwo opieki nad chorymi – gdzie? Był szpital żydowski – gdzie są ci lekarze? Były gimnazja, szkoły powszechne, takie, smaki, owaki – to był żywy świat!*

Drugi wymiar samotności egzystencjalnej Ocalałych to SAMOTNOŚĆ PSYCHICZNA. To samotność wśród ludzi, brak współuczestników tragedii, brak tych, którzy – jedyni – mogliby zrozumieć doświadczenia i przeżycia wojenne. Większość Ocalałych uważa, że *ten, kto nie przeżył, nie jest w stanie do końca tego zrozumieć*. Nie ma więc z kim o tym rozmawiać, nie można nikomu tego przekazać. Brak Innego buduje tamę na podziemnej rzece pamięci. Wykluczona jest możliwość podzielenia z kimś tego doświadczenia, a więc i możliwości współodczuwania, zrozumienia, pocieszenia.

*Jak można komuś przekazać, co to jest głód... Ani bólu, ani głodu, ani strachu przekazać nie można... Nawet tego nie przekazę, co to znaczy tak bardzo chcieć papierosa, jak ja chciałam w czasie Powstania. Przez 40 lat myślałam, że nie warto o tym mówić. Myślałam, że to nie są rzeczy, o których można mówić, o których można pisać, że to nikogo nie interesuje. I tak tego nikt nie zrozumie, więc po co...*

Nie ma współtowarzyszy przeprawy przez wodospad – tych, którzy mogliby rozumieć to doświadczenie bez konieczności opowiadania, a więc i przeżywania na nowo. Brak też Innych, którzy chcieliby słuchać Opowieści. Traumatyczne doświadczenie zniszczyło ciągłość przekazu kulturowego, zablokowało międzypokoleniową komunikację. Zaraz po wojnie niektórzy chcieli opowiedzieć, wyrzyczeć swój dramat, lecz nie było nikogo, kto chciałby ich słuchać: *Ja chciałam zaraz po*

\* W ciągu ostatnich dwóch lat przeprowadziłam kilkadziesiąt rozmów z Ocalałymi z Holocaustu; wszystkie cytaty pochodzą z ich Opowieści.

*wojnie wszystko opowiedzieć, ale nikt nie chciał słuchać, więc nie mówiłam przez 40 lat...*

Podziemna rzeka pamięci istnieje właśnie dzięki przekazowi, dzięki sytuacji dialogu. Mówimy dla Innego, który chce nas słuchać. Brak słuchaczy pogłębia psychiczną samotność Ocalałych. Czasem moc traumatycznego doświadczenia jest tak wielka, że zmusza do nieustannego dialogu – w braku słuchacza – z samym sobą. To, co mogłoby zostać przekazane, w sytuacji zerwania ciągłości przekazu kulturowego przekształca się w monolog wewnętrzny. Każdy z Ocalałych przeżywa swój dramat sam ze sobą i z cieniami zmarłych.

Dzięki tym indywidualnym monologom wewnętrznym powstały podziemne, pojedyncze strumienie pamięci. Ta ukryta rzeka pamięci – stanowiąca niejawną, nie nazwaną, lecz istniejącą in potentio wzór Opowieści – jest źródłem mitu Holocaustu. Myślę, że on już istnieje gdzieś w naszej czaso-przestrzennej Ojczyźnie, lecz można go będzie poznać dopiero wtedy, gdy sytuacja wewnętrznej ekspresji Ocalałych poprzez sytuację dialogu stanie się Opowieścią. Ona, przekazywana – już przez nas – następnym pokoleniom, ujawniając swoją niejasną jeszcze naukę moralną – stanie się MITEM.

Trzeci wymiar samotności egzystencjalnej Ocalałych to SAMOTNOŚĆ DUCHOWA. Samotność wobec Boga, wobec sensu Shoah, bezradność wobec pytania: Dlaczego tak się stało? dlaczego akurat ja przeżyłem? To, czasem jakże bolesne, poczucie przypadkowości istnienia, bezsensu ludzkiej egzystencji.

*Sens? Czy zagłada Żydów miała sens? No, jaki to może mieć sens? Że ja żyję, to tylko przypadek, nie jeden, tylko szereg przypadków... Nie wiem, czy szczęśliwych, czy nieszczęśliwych, bo nie wiem, czy nie lepiej było umrzeć. Nie jestem taka pewna...*

*Kiedy ja tak czytam w Starym Przymierzu, czytam dzieje Abrahama i Izaaka, kiedy czytam o tym, że Abraham związał Izaaka, którego chciał złożyć w ofierze Bogu – to Bóg ochronił Izaaka. Czyli w moim pojęciu,*

*w moim najgłębszym odczuciu, to jest tak: skoro Bóg wystąpił w obronie jednego człowieka, jednego dziecka – jak to się mogło stać, że nie wystąpił w obronie półtora miliona dzieci?*

\* \* \*

Jakże bezsilny jest człowiek w buncie przeciwko niesprawiedliwemu przeznaczeniu! A jednocześnie – jak głęboko zakodowana jest w nas potrzeba zrozumienia, poszukiwania racjonalnych przyczyn wszystkiego, co nas spotyka. Czyż nie tak samo rozpaczliwie, jak Ocaleli z Holocaustu, poszukiwali Sensu mieszkańcy Atlantydy, Pompei czy Oranu? Wszystko, co wykracza poza naturalny rytm życia – rytm snu i śmierci – domaga się specjalnego uzasadnienia. Człowiek, ufny w potęgę Rozumu, usiłuje odgadnąć Sens. Lecz nie ma innego rozwiązania – jeżeli nie chce się przeżywać wciąż na nowo udręki stawiania sobie pytań, na które nie ma odpowiedzi – niż pokorna akceptacja. Bardzo trudno jest pogodzić się z tym, że „to akurat mnie się wydarzyło”. Nawet owa wewnętrzna akceptacja nie redukuje duchowego wymiaru samotności. Jednak dzięki tej akceptacji właśnie Ocaleli stają się gotowi do mówienia, do ujawniania swych indywidualnych strumieni pamięci.

*Ja chciałam po prostu zapomnieć. I ja zapomniałam tak radykalnie, że ja sobie nawet pewnych ludzi sprzed wojny nie mogłam przypomnieć. (...) Strasznie chciałam całkowicie się od tego odciąć. Ale tego nie wolno robić, dlatego że człowiek jest jednością i jest taki, jaki jest. I całe jego życie się składa na to, że jest taki, jaki jest.*

Prócz braku słuchaczy inną tamą na podziemnej rzece pamięci jest chęć zapomnienia. Pamięć ludzka służy przecież nie tylko do zapamiętywania – w o wiele większej mierze służy do zapominania. Zapominamy przeważnie bez udziału naszej woli. Lecz czy można zapomnieć wysiłkiem woli? Czy – nawet bardzo silne – pragnienie zapomnienia wystarczy, by uciec od przeszłości, zapomnieć o Holocaustie?

*Ja byłem, wie Pani, tak zaabsorbowany pracą i zajęty, że nie myślałem o niczym. I nagle teraz, na emeryturze, gdy troszkę więcej mam swobody, jest czas na rozpamiętywanie. Widzę teraz całą moją rodzinę, jak odjeżdżają w tych wagonach towarowych. I ta rana zaczyna mi się otwierać, i czuję, jakby mi ktoś sól na nią sypał. I często mam teraz taki – wie Pani – strach. Dlaczego Bóg się nie zlitował i dopuścił do takiej zbrodni? Co te małe dzieci były winne?...*

*Bardzo chce się to zapomnieć. Dlatego, że naprawdę nie chce się wierzyć, że człowiek taki może być. Trudno sobie wyobrazić, kiedy stoi się w obliczu spraw ostatecznych, do czego ludzie są zdolni... w obliczu takiego strachu. Ja dlatego przez całe lata nie mówiłam na temat getta.*

Czy Ocalałi z Holocaustu naprawdę chcieli zapomnieć? Czy mogli zapomnieć?

*Mnie się zdaje, że nie można zapomnieć o tym. Ja starałem się po wojnie nie myśleć na ten temat, bo to były wspomnienia dla mnie bardzo trudne, starałem się nie myśleć, starałem się nie rozmawiać. No, ale czy się udaje...*

To właśnie chęć zapomnienia dodaje ekspresji wewnętrznemu dialogowi Ocalałych. Im więcej wysiłku woli wkładali w nie-pamiętanie, tym bardziej się to nie udawało. O tak traumatycznym doświadczeniu można bowiem (i trzeba, żeby można było w ogóle żyć) zapominać na co dzień, ale nie można zapomnieć na zawsze. Nawet gdy uda się uśpić wspomnienia, one w utajeniu drążą swój niejawny strumień pamięci. W utajeniu – z braku gotowości do mówienia i z braku słuchacza – trwa wewnętrzny dialog.

Chęć zapomnienia może przecież także być wyrazem niezgody na brak podziemnej rzeki pamięci. Skoro doświadczenie Holocaustu nie istnieje jawnie w pamięci zbiorowości, w której żyjemy, skoro jest pogardzane, umniejszane, fałszowane – wolno o nim zapomnieć. I z drugiej strony: skoro było tak straszne, nieludzkie,

wymykające się wysiłkom zrozumienia i nadania sensu – trzeba o nim zapomnieć. Chęć zapomnienia jest także niezgodą na obowiązek pamięci samotnej, która tworzy jeszcze jeden wymiar oddzielający Ocalałych od reszty społeczeństwa.

\* \* \*

Ocaleni z Holocaustu – niektórzy z nich – po wojnie założyli rodziny, zamknęli za sobą drzwi od przeszłości. Pracowali, wychowywali dzieci, starali się żyć normalnie. Życ normalnie znaczyło: przekreślić pamięć, oswoić ból, zamknąć okres żałoby, pogodzić się z samotnością. Świadomie zerwali ciągłość przekazu międzypokoleniowego – nie chcieli stawiać swoich dzieci czy współmałżonków w roli przymusowego słuchacza. Nie chcieli ich obarczać swoimi wspomnieniami.

Sytuacja dialogu, która jest początkiem Opowieści i jednocześnie warunkiem koniecznym przekazu międzypokoleniowego, wymaga bowiem dobrowolności. Dobrowolności z obu stron: gotowość do słuchania musi się spotkać z gotowością do mówienia. Bez tego z jednej strony jest litość, a z drugiej – fałsz. Nie można ani słuchać, ani opowiadać pod przymusem. Niechęć do narzucania swojej Opowieści, lęk przed wymuszeniem słuchania, a także nie-gotowość do mówienia, były m.in. przyczynami zerwania ciągłości przekazu w rodzinach Ocalałych.

Dopiero gdy akceptując swoje doświadczenie Ocaleni mogą ujawnić podziemne strumienie indywidualnych pamięci, gdy możliwe staje się opowiadanie przeszłości – powstaje Opowieść o Holocaustcie. Ona, gdy jasna będzie wynikająca z niej nauka moralna, stanie się mitem. Spełniona zostanie archetypiczna triada: wydarzenie – opowieść – mit. Mit wpisze się w kulturowy wzór opowieści, u której początków znajduje się doświadczenie.

Poznając ten mit odkryjemy, że jest on kolejną historyczną transfiguracją czegoś, co już było. W skali

jednostkowej prześladowania w I, XII czy XX w. są przecież takie same. Dla człowieka, który jest prześladowany, NIC SIĘ NIE ZMieniŁO. Tak samo się buntuje, poszukuje sensu, stawia te same bezradne pytania. Nie zmienia się wymiar indywidualnego cierpienia, podobny dla ofiar różnych epok, różnych prześladowań i katastrof. W tym sensie doświadczenie Holocaustu jest doświadczeniem uniwersalnym.

Zmienił się jednak wymiar kulturowo-społeczny i cywilizacyjny, w którym to prześladowanie się dokonało. Zmienił się – dla reszty świata – wymiar odpowiedzialności za to, co się stało. Niezależnie od tego, czy wierzymy, czy nie, że Historia nosi znamię postępu, że ludzie stają się coraz rozumniejsi, a więc powinni być coraz lepsi – niezależnie od tego – jesteśmy odpowiedzialni za naszą czaso-przestrzenną Ojczyznę, za naszą część Wszechświata. Ta odpowiedzialność symbolicznie dotyczy przeszłości, na którą nie mieliśmy wpływu. Dotyczy jednak już całkiem konkretnie teraźniejszości, którą kształtujemy i przyszłości, którą współtworzymy.

Mamy swoją przystań przy rzece pamięci i odpowiadamy za to, co zrobimy z zastaną tam spuścizną poprzednich pokoleń i co zostawimy po sobie. To właśnie od nas zależy, czy powstanie Opowieść o Holocaustie, czy zechcemy poznać podziemną rzekę pamięci, której źródło bije gdzieś w naszym wycinku Wszechświata. W tym sensie Holocaust, jego spuścizna, jest dla nas wyzwaniem i zadaniem.

Podziemna rzeka pamięci Holocaustu ma swoje bariery i tamy. Pierwsza z nich to chęć zapomnienia – tama milczenia zbudowana przez Ocalałych. Siła traumatycznego doświadczenia jest tak wielka, że wydaje się, iż wspomnienia zepchnięte w nie-pamięć nie będą bolały.

Druga tama milczenia jest zbudowana przez sprawców zbrodni. Wydaje im się, że jeżeli nie powstanie Opowieść, uwolnią się od poczucia winy.

Trzecia tama to milczenie świadków Holocaustu. Wydaje im się, że jeżeli nie narodzi się mit, uwolnią się od poczucia wstydu. Jest to wstyd specyficzny – wstyd bezradności w sytuacji bycia świadkiem zbrodni popełnianych przez innych. Jednym z jego źródeł jest właśnie zasada odpowiedzialności za nasz wycinek Kuli – za nam dany fragment Wszechświata. Dialektyka tego poczucia wstydu jest podobna do dialektyki zapominania – im bardziej świadkowie starają się o nim nie mówić, tym bardziej doskwierającym uczuciem ów wstyd się staje.

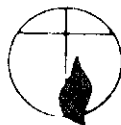
\* \* \*

Człowiek jest niczym więcej niż pamięcią swojego istnienia?...

#### Le flux souterrain de la mémoire

Dans le courant des deux dernières années, l'auteur s'est entretenue avec plusieurs dizaines de rescapés de l'Holocauste. A travers leurs souvenirs, elle essaie de dégager le sens général de cette expérience atroce, en faisant appel à la triade archétypique: événement – récit – mythe. Elle affirme qu'à force d'assumer cette expérience, les rescapés peuvent mettre au jour le flux souterrain de leur

mémoire, ce qui rend possible l'évocation du passé. Cette évocation devient mythe dès que se décante la leçon morale à en dégager. En découvrant ce mythe, nous verrons qu'il constitue un nouvel avatar historique de quelque chose qui a déjà en lieu. C'est qu'à l'échelle individuelle, toute persécution en vaut une autre, qu'elle soit du I<sup>er</sup>, du XII<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup> siècle.



*Thomas F. Michel SJ*

## Świat arabski wobec wojny w Zatoce\*

Ludziom Zachodu trudno zrozumieć, dlaczego tak wielu muzułmanów, zwłaszcza z krajów arabskich, popierało Saddama Husejna, którego przedstawiano na Zachodzie jako nowego Hitlera. W przekazach telewizyjnych widzieliśmy, że wielu Arabów pozytywnie odpowiedziało na apel Saddama wzywający do dżihad – zbrojnej walki z zachodnimi mocarstwami i ze sprzymierzonymi z nimi rządami arabskimi. Wielu chrześcijan wyciąga z tego wniosek, że islam jest religią okrutną, pozbawioną zdolności odróżniania dobra od zła. W trosce o lepsze zrozumienie reakcji muzułmańskich Arabów chcemy pokazać, jak oceniają oni podstawowe zagadnienia dotyczące kryzysu w Zatoce. Ich stanowisko jest na Zachodzie mało znane i często bywa wypaczane.

### Uwagi historyczne

W poprzednim artykule zamieszczonym w „Civiltà Cattolica” (nr 3375 z 2 II 1991 r.) przedstawiono konflikt jako zderzenie dwóch przeciwstawnych sposobów widzenia: historyczno-geopolitycznego i formalno-prawnego. Historycznym argumentem przytaczanym przez Irak na usprawiedliwienie aneksji Kuwejtu jest twierdzenie, że zawsze stanowił on integralną część terytorium irackiego, a został od niego oderwany przez Anglię zabezpieczającą własne interesy. Prasa zachodnia zdecydowanie odrzuca ten argument uważając go za nieprawdziwy i twierdzi, że Kuwejt istniał od dawna.

\* *Il mondo arabo di fronte alla guerra del Golfo*, „Civiltà Cattolica” nr 3378 z 16 III 1991 r.

Odwołanie się do historii pokazuje, że prawda – jak to często bywa w podobnych przypadkach – jest złożona i niejednoznaczna. W Imperium Osmańskim pod koniec ubiegłego wieku prowincja Iraku była podzielona na trzy okręgi: Mosul (na północy), Bagdad (w centrum) i Basra (na południu). Kuwejt wraz z pobliską pustynią stanowił teoretycznie część okręgu Basra. Wszystko zależało jednak od potęgi Imperium Osmańskiego: gdy było ono silne (jak np. po 1870 r.), wchłaniało również Kuwejt; w okresach słabości Imperium szejki Kuwejtu – formalnie gubernator osmański – faktycznie sprawował władzę w sposób niezależny. Od 1756 r. szejkiem Kuwejtu był zawsze członek rodziny Sabah.

Imperium chciało połączyć Istanbuł z Bagdadem linią kolejową. Francja i Niemcy, które dążyły do zdominowania tego regionu, złożyły propozycje realizacji tego projektu. Zwyciężyły Niemcy, które zamierzały dalej poprowadzić kolej z Bagdadu do Basry, aż do portu kuwejckiego. Wspomniane plany zostały odczytane przez Anglików jako zagrożenie ich interesów w Indiach. Anglia zawarła w 1899 r. tajne porozumienie z szejkiem Kuwejtu, na mocy którego Kuwejt został protektorem angielskim. Decyzja szejka była również podyktowana faktem, że bandy arabskie sprzymierzone z Saudyjczykami często dokonywały napadów na tym terytorium.

Podczas I wojny światowej Anglicy zajęli Irak i w wyniku wojny odłączyli część Imperium Osmańskiego tworząc państwo dla Fajsala, protegowanego przez Brytyjczyków przedstawiciela rodziny haszymidzkiej. Pustynia nie była podzielona ściśle określonymi granicami i Irakijczycy, Kuwejtczyki oraz Saudyjczycy zgłaszali pretensje do tych samych rozległych terytoriów. W 1922 r., podczas słynnego spotkania pośrodku pustyni, Wysoki Komisarz angielski wyrysował na mapie czerwonym ołówkiem linie, które określały przyszłe granice.

Kuwejt był w tym okresie małym krajem (35 tys. mieszkańców w 1904 r.) poławiaczy perł i wytwórców łodzi, posiadającym dobry port. W głębi kraju żyli koczownicy zajmujący się pasterstwem owiec i wielbłądów. Brakowało wody pitnej, co uzależniało to terytorium od Iraku. Dopiero współcześnie zainstalowane urządzenia odsalające zapewniły Kuwejtowi częściową samowystarczalność w zakresie zaopatrzenia w wodę.

Tuż przed wybuchem II wojny światowej angloamerykańska firma doszukała się tu ropy naftowej. Zagospodarowanie pól naftowych całkowicie zmieniło oblicze Kuwejtu. W latach sześćdziesiątych Kuwejt stał się największym producentem ropy na Bliskim Wschodzie, dopiero w latach siedemdziesiątych prześcigniętym przez Arabię Saudyjską i Iran.

Irakijczycy zawsze uważali Kuwejt za część swego terytorium, lecz angielski protektorat uniemożliwiał realizację ich zamiarów w tym zakresie. Gdy w 1961 r. Anglia przyznała Kuwejtowi niepodległość, Irak oświadczył, że Kuwejt stanowi integralną część terytorium irackiego i zażądał uznania swej zwierzchności. Irak przeciwstawił się niepodległości Kuwejtu, zaś Związek Radziecki – przyjaciel Iraku – postawił weto wobec rezolucji ONZ uznającej niepodległość tego państwa. Gdy Kuwejt został przyjęty do Ligi Arabskiej, Irak bojkotował Ligę przez trzy lata. Wprawdzie w 1963 r. uznał niepodległość Kuwejtu, lecz w 1973 r. siły zbrojne Iraku ponownie zagroziły sąsiedniemu państwu, zgłaszając pretensje do dwóch wysp kuwejskich.

### **Wpływ historii na postawę Arabów**

Nie zamierzamy pisać tutaj traktatu historycznego, ale uwzględnienie przesłanek historycznych jest konieczne, by zrozumieć reakcje Arabów związane z kryzysem w Zatoce. Zgłaszane przez Irak pretensje do terytorium Kuwejtu nie są zatem pomysłem Saddama Husajna. Wszyscy, którzy znają Irakijczyków, wiedzą, że

zawsze uważali oni ten kraj za swoje terytorium. Pozwala to zrozumieć powszechne poparcie, jakim decyzja Saddama cieszyła się w społeczeństwie.

Poza tym granice w tym regionie zostały określone przez zachodnie mocarstwo i narzucone ludności arabskiej. Samo pojęcie granicy w tym pustynnym terenie jest zresztą obce miejscowej tradycji. Pustynia była uważana za własność wszystkich, zaś kontrola ze strony takiego czy innego plemienia była czymś zmiennym. Genezy granic nie tylko Iraku, Kuwejtu czy Arabii Saudyjskiej, ale także innych państw arabskich, trzeba się doszukiwać w walce zachodnich mocarstw o zdobycie wpływów w tym regionie. Arabowie powszechnie uważają własne państwa narodowe za sztuczne twory obcokrajowców, nie za konsekwencję naturalnego rozwoju historycznego. Są przekonani, że stanowią jeden naród arabski, sztucznie podzielony na różne państwa. Narodowe uczucia każą im raczej myśleć o jedności świata arabskiego niż o koncepcji typu europejskiego, która zmierza do obrony i rozwoju grup etnicznych.

Najbardziej niesprawiedliwym rozwiązaniem narzucenym przez Europejczyków jest dla wielu Arabów utworzenie państwa Izrael, usuwanie Palestyńczyków i prześladowanie tych spośród nich, którzy pozostali w Izraelu. Zdaniem Arabów poczucie winy za prześladowanie Żydów w Europie sprawiło, że narody europejskie znalazły wygodne dla siebie rozwiązanie, przyznając Izraelowi arabskie terytorium Palestyny. Konsekwencją tej pierwszej niesprawiedliwości była okupacja innych ziem arabskich (należących do Syrii, Jordanii, Egiptu), zajęcie i okupowanie Libanu oraz okrutne tłumienie intifady.

Rośnie także – jak się wydaje – niechęć Arabów w stosunku do narodów świata zachodniego. Czują się oni wykorzystywani i poniżani przez Europejczyków, a po II wojnie światowej przez Amerykanów, działających w interesie Zachodu. Arabowie mają wrażenie, że ludzie Zachodu pogardzają islamem, kulturą arabską

i ich rodzimymi tradycjami. Oburzenie z tego powodu jest udziałem nie tylko tłumów, ale także intelektualistów, przywódców religijnych, wojskowych i polityków.

Gdy pojawia się przywódca typu Gamala Abd al-Nasera (w latach pięćdziesiątych) czy współcześnie Saddama Husejna, który opiera się naciskom zachodnich mocarstw i sprzeciwia postawionemu mu ultimatum, w oczach wielu staje się bohaterem. Trzeba także zauważyć, że zarówno Naser jak i Husejn zawdzięczają swoją popularność w dużej mierze postawieniu sprawy palestyńskiej w centrum zainteresowania całego świata.

### Czynnik religijny

Trzeba podkreślić, że ponad 90% Arabów wyznaje islam. Znaczenie czynnika religijnego w omawianym konflikcie zostało jednak – naszym zdaniem – wyolbrzymione. Należy przypomnieć, że trzy główne siły uczestniczące w nim po obydwu stronach (partie BAAS w Iraku i Syrii oraz Palestyńczycy z OWP) reprezentują bardzo świecką tradycję islamu. Rząd saudyjski jest poza tym związany (od ponad 15 lat) z reformistycznym ruchem wahabitów i zawsze sprzyjał reformistycznej interpretacji islamu. Niektóre ruchy irackie o podobnej orientacji uczestniczyły w konflikcie po przeciwnej stronie.

Niepokój, z jakim zachodnie środki przekazu odnoszą się do islamu, ujawnia – naszym zdaniem – opinie panujące wśród dziennikarzy, lecz nie pomaga zrozumieć sytuacji. Zachodnie media uznały element islamu za istotny w konflikcie, mimo iż prawie wszyscy przywódcy muzułmańscy i wszystkie państwa, w których muzułmanie stanowią większość, potępiły już od początku zajęcie Kuwejtu. Błędy, przeinaczenia, półprawdy, a nawet oszczerstwa względem islamu powtarzano przez cały czas.

Stawia się stale te same pytania. Co oznacza pojęcie świętej wojny? Dlaczego wzrasta się fundamentalizm

islamski? W jakiej mierze kultura islamu jest odpowiedzialna za uformowanie arabskiej mentalności? Wszystkie te pojęcia, którymi zonglują dziennikarze, są co najmniej dyskusyjne. Stawiane pytania wyrastają z pewnego klimatu, często nie pozbawionego uprzedzeń, charakteryzującego nie tylko środowisko dziennikarskie. Dotyczą one różnych kategorii pojęciowych, nie zawsze możliwych do oddania w innej terminologii. Czy istnieje np. islamskie pojęcie świętej wojny? Czy można poważnie mówić o fundamentalizmie islamskim? Fundamentalistyczną orientację przypisywano w ostatnich miesiącach osobom i ruchom tak bardzo różniącym się między sobą, jak ajatollah Chomeini, król Arabii Saudyjskiej Fahd, Mu'ammar Kaddafi, Bracia Muzułmańscy, pacyfistyczny ruch Tablik, Saddam Husejn czy ruch indyjski Jama'at-islami.

Jakie znaczenie ma określenie, które obejmuje tak różnorodne koncepcje islamu i jego roli w świecie współczesnym? Czasem ma się wrażenie, że termin ten odnosi się do każdej postaci czy ruchu muzułmańskiego, który sprawia kłopot.

## Dżihad

Gdy mówimy o pojęciu „dżihad“, musimy zdać sobie sprawę, że ma ono dla muzułmanów znaczenie bardzo różne od zwykle nadawanego mu przez ludzi Zachodu. Języki zachodnie oddają je określeniem „święta wojna“, które dla muzułmanina jest niezrozumiałe. To prawda, że każdy muzułmanin i muzułmanka są zobowiązani do dżihad, czyli do walki, walki koniecznej dla każdego wyznawcy islamu. Muzułmanie, którzy umierają prowadząc walkę, otrzymują nagrodę od Boga. Uczni muzułmańscy wymieniają trzy znaczenia tej walki, z których drugie i trzecie często są ze sobą związane.

Pierwsze znaczenie określa walkę o poddanie Bogu każdego aspektu życia osobistego. Panować nad uczuciami, tworzyć dobre małżeństwo, wychowywać dzieci,

pamiętać o Bogu i dziękować Mu w każdej chwili niezależnie od wykonywanego zajęcia – to prawdziwa walka. Nie wystarczy wyznanie wiary, by być dobrym muzułmaninem. Wymaga to walki prowadzonej przez całe życie. Muzułmanie nazywają tę walkę „al-dżihad al-akbar“, tzn. największą walką.

Drugie znaczenie dotyczy wymiaru społecznego. Muzułmanin powinien walczyć o realizację ludzkich i Boskich wartości w społeczeństwie. Ci, którzy pracują na rzecz integralnego rozwoju społeczeństwa: nauczyciele, pracownicy służby zdrowia, obrońcy praw obywatelskich – wszyscy oni prowadzą tak rozumianą dżihad. Muzułmanin występujący w obronie praw mniejszości dobrze wyraża to drugie znaczenie walki – stanowi ją zobowiązanie do czynienia tego co prawdziwe i sprawiedliwe. Mieści ono ochronę ludzkiego prawa do życia, wiary, dobrego imienia, rodziny, wychowania oraz własności prywatnej i społecznej. Najwyższym celem dżihad jest przemiana życia prowadząca do poddania się Bogu i realizacji wspomnianych praw. Drugi cel – to zapewnienie praw innym. Tak rozumiana dżihad oznacza zatem także postrzeganie sprawiedliwości, zawsze i wszędzie.

Trzecie znaczenie dotyczy walki, jeśli to konieczne – zbrojnej, przeciwstawiającej się niesprawiedliwości i uciskowi. Właśnie to znaczenie, aktualnie najrzadziej przywoływane, dało podstawę do tłumaczenia terminu „dżihad“ jako „święta wojna“. Zrozumiałe, że tego rodzaju zobowiązanie do przeciwstawienia się niesprawiedliwości (przykładem krucjaty) może być nadużyte przez rządzącego, który wezwie wyznawców do religijnej dżihad, kierując się faktycznie ambicją, żądzą władzy, zemsty czy bogactwa.

Gdy muzułmanie słyszą wezwanie do dżihad, nie oznacza to, że przystępują do wojny. Powinni zastanowić się i – jeśli to konieczne – poradzić nauczycieli religijnych, aby móc zdecydować, czy chodzi tu o prawdziwą dżihad. Czy wzywający do niej jest do tego

uprawniony? Czy powód jest słuszny? Czy jest to prawdziwa walka przeciw niesprawiedliwości i uciskowi? Czy koniecznie trzeba się uciekać do siły? Powinniśmy pamiętać, że niektórzy ze współczesnych przywódców muzułmańskich uważają, iż prawdziwa wojna religijna może być tylko defensywna. Inni twierdzą, że współczesna wojna jest tak niehumanitarna, że przekracza warunki stawiane przez dżihad.

Ważne zagadnienie stanowi problem władzy. Kto może rozpocząć zbrojną dżihad? Odpowiedź była prostsza w pierwszych wiekach islamu. Kalif, następca Mahometa, religijny i polityczny przywódca wspólnoty islamskiej, mógł wezwać do dżihadu. Po zdobyciu Bagdadu przez Mongołów w 1258 r. i zabiciu kalifa jego następcy w Kairze, a potem w Istambule, byli tylko figurantami, bowiem faktycznie władzę sprawował sułtan. Sułtan osmański w Istambule był uważany – przynajmniej nominalnie – za przywódcę międzynarodowej wspólnoty islamskiej. Jednak w latach dwudziestych naszego wieku Kemal Atatürk zlikwidował sułtanat i kalifat.

Niektórzy uczeni uważają, że każda prawomocna władza cywilna może teraz wezwać do dżihadu, jeśli tylko przyczyna jest słuszna. Inni utrzymują, że jest to możliwe tylko wówczas, gdy zgodę wyrażą ulemowie (uczeni religijni). Ajatollah Chomeini przez 8 lat odwoływał się do dżihadu, by prowadzić wojnę z *ateistycznym reżimem* Saddama Husejna. Gdy tenże Husejn zrobił to samo w ubiegłym roku, by walczyć z obcymi wojskami znajdującymi się w Arabii Saudyjskiej, wywołało to kryzys sumienia we wspólnocie islamskiej.

Dwie racje decydowały o tym, że Saudyjczycy cieszyli się dużym autorytetem wśród muzułmanów. Po pierwsze od ubiegłego wieku nosili oni tytuł Obrońców Miejsc Świętych, czyli Mekki i Medyny. Po drugie dzięki sprzymierzeniu się z reformistycznym ruchem wahabitów byli uważani za reprezentantów czystego i dawnego islamu. Kiedy jednak zwrócili się do obcych

wojsk o pomoc w obronie własnego terytorium przed przewidywanym najazdem Saddama, ich autorytet bardzo zmalał. Muzułmanie z różnych krajów pytali: Czy mogą ono nosić tytuł Obrońców Miejsc Świętych dla islamu, jeśli muszą zwracać się do nie-muzułmanów o pomoc w obronie?

Większość muzułmanów była na początku zdecydowanie przeciwna zajęciu Kuwejt u przez Irak. Uważali, że jeden kraj muzułmański nie powinien napadać na drugi. Zmienili zdanie po wezwaniu na pomoc wojsk zachodnich. Wielu było bardziej zaniepokojonych obecnością nie-muzułmanów w najświętszych dla islamu miejscach niż okupacją Kuwejt u przez Iraki jczyków. Kiedy Saddam związał kwestię Kuwejt u z problemem innych okupowanych terytoriów arabskich, a zwłaszcza Palestyny, zaczęto darzyć go jeszcze większą sympatią. Wielu muzułmanów (a przede wszystkim Palestyńczycy, głęboko przeżywający niesprawiedliwość własnej sytuacji) widziało w Saddampie międzynarodowego przywódcę, który był w stanie i chciał przywrócić sprawiedliwość na Bliskim Wschodzie i bronić uciskanych.

Saddam, mimo że był działaczem świeckiej partii BAAS, wezwał do dżihad przeciw „czystym“ Saudyjczykom i ich nie-muzułmańskim sprzymierzeńcom. Walka o wyzwolenie Palestyny jest dla wielu muzułmanów najważniejsza. Okupację Palestyny przeżywają jako wielką niesprawiedliwość i ucisk. Amerykańska odmowa rozważania problemu Palestyny łącznie ze sprawą Kuwejt u potwierdziła ich przekonanie, że prawdziwymi agresorami są Amerykanie.

Fakt, że większość państw muzułmańskich popierała koalicję zachodnio-saudyjską, podczas gdy masy sympatyzowały z Irakiem, spowodował w tych krajach rozdzwinki między rządami a społeczeństwem. Krytyka rodzin królewskich na Półwyspie Arabskim, którą podjął Saddam, odbiła się szerokim echem w innych krajach. Nie wydaje się, by poparcie dla Saddama miało przede wszystkim charakter religijny. Zrodził je raczej

arabski nacjonalizm i nieufność mas względem elit sprawujących władzę.

Jeśli element religijny nie tłumaczy entuzjazmu, z jakim w wielu środowiskach arabskich odnosi się do prezydenta Iraku, być może wyjaśnieniem będzie arabska mentalność. Ale i to pojęcie jest bardzo niejasne. Co bowiem w rzeczywistości oznacza „mentalność arabska”? Wielu ludzi Zachodu ma wyobrażenie o mentalności arabskiej wynikające z uprzedzeń. Charakteryzuje ją rzekomo upraszczająca postawa względem rzeczywistości, zgodnie z którą wszystko jest białe albo czarne, boskie albo diabelskie. Nacechowana jest fatalizmem, fanatyzmem, przemocą, pragnieniem zemsty, wiernością sprawie, która może mieć zarówno niszczący jak i samobójczy charakter, brakiem przebaczenia i miłosierdzia itd.

W ostatnich miesiącach, w których bardzo wzrósł niepokój Zachodu związany z islamem, okazało się również, że zachodnie wyobrażenia o Arabach są chore. Mamy tu do czynienia z mechanizmem przerzucania na innych problemów, których samemu nie chce się podjąć. Ludzie Zachodu są np. o wiele bardziej skłonni analizować pojęcie świętej wojny w islamie niż zastanowić się nad podstawowym dla chrześcijanina pytaniem o godziwość wojny. Łatwiej tworzy się bowiem obraz jakiegoś fatalistycznego narodu gotowego na śmierć, niż uznać, że nie różni się on zasadniczo od nas.

Jesteśmy przekonani, że Irakijczycy i inni Arabowie nie różnią się od nas mentalnością. Pragną pracować, wychowywać dzieci, kochają życie rodzinne, gustują w dobrych potrawach. W czym miałyby się objawiać mentalność inna od naszej? Może stanowi o niej wiara? Pouczenia islamu nie odbiegają jednak wiele od wymogów stawianych przez chrześcijaństwo: wierzyć w Boga Stworzyciela, który wynagradza dobrych i karze złych, pozostawia ludziom wolny wybór, przebacza temu, kto żałuje itd. O tych elementach islamu mówi już

soborowy dokument „Nostra aetate“ we fragmencie poświęconym muzułmanom.

## Wojna Północy z Południem?

Czy przyczyną poparcia udzielanego Saddamowi nie powinniśmy szukać raczej w postawach bardziej uniwersalnych niż w domniemywanej mentalności arabskiej lub naszych wyobrażeniach o kulturze i religii islamskiej? Czy istotnej roli nie odgrywa poczucie solidarności i identyfikacji z przywódcą jednego z narodów Trzeciego Świata, którego wielkie mocarstwa potraktowały – w odczuciu wielu mieszkańców Południa – jak przestępcę, a nie jak przywódcę państwa? W listopadzie i grudniu 1990 r., gdy przywódcy Zachodu odmówili negocjacji na temat Kuwejtu, można było zauważyć w prasie afrykańskiej i azjatyckiej rosnącą sympatię dla Saddama. Wzrastające poparcie było widoczne nie tylko wśród tzw. muzułmańskich fundamentalistów. Nie było też reakcją wyłącznie islamską, ale budziło się także wśród chrześcijan i wyznawców innych religii w Trzecim Świecie. Wiedzą oni dobrze, podobnie zresztą jak muzułmanie, że Saddam Husejn nie jest święty. Wiedzą o naruszaniu praw obywatelskich i o innych nadużyciach, których przykładem może być zastosowanie broni chemicznej przeciw Kurdom. Nikt z nich nie popiera zajęcia Kuwejtu. Mogą się jednak identyfikować z narodem bezlitośnie bombardowanym przez nieporównywalnie silniejszą maszynę wojenną.

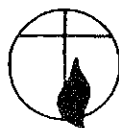
Prasa afrykańska i azjatycka twierdzi, że była to pierwsza wojna Północy z Południem w pełni ujawniająca techniczne i wojskowe dysproporcje. Na jej łamach znajdziemy również częste oskarżenia o obłudę kierowane pod adresem Ameryki zachowującej milczenie wobec najazdu i okupacji Libanu przez wojska syryjskie i izraelskie oraz wobec okupowania terytoriów palestyńskich przez Izrael, a pośpiesznie wyrażającej oburzenie z powodu zajęcia Kuwejtu. Wyrazem ogólnej

dezaprobaty polityki Stanów Zjednoczonych była uchwała Zgromadzenia Ogólnego ONZ potępiająca zajęcie Grenady i interwencję w Panamie. Tę ostatnią potępiła także Organizacja Państw Amerykańskich.

Przyszłość stosunków islamsko-chrześcijańskich nie napawa dziś optymizmem. Muzułmanie – mimo nieustannych apeli Papieża o pokój i o podjęcie międzynarodowych rozmów poświęconych wszystkim problemom Bliskiego Wschodu – utożsamiają wspólnotę chrześcijańską z krajami Europy i Ameryki. Często powtarzają, że *Zachód chce zniszczyć islam*. Rodzącą się niechęć można w łatwy sposób skierować przeciw chrześcijanom mieszkającym w krajach arabskich.

Co można zrobić w tej sytuacji? Teraz, gdy zakończono działania wojenne, trzeba przede wszystkim szukać dróg pojednania, podkreślając coraz mocniej wartości łączące obydwie wspólnoty religijne: pokój, sprawiedliwość, braterstwo, solidarność – zwłaszcza z ofiarami tej wojny. Konieczne zdają się wspólne deklaracje na płaszczyźnie narodowej i międzynarodowej przypominające i podkreślające, że przyczyny tej wojny nie były natury religijnej. Zaczyna się teraz krytyczny czas, w którym chrześcijanie i muzułmanie winni złączyć swe wysiłki w celu przezwyciężenia antagonizmów między Wschodem a Zachodem oraz Północą a Południem, będących zarzewiem niezrozumienia i podziałów.

thum. Grzegorz Schmidt SJ



*Jerzy Gaul*

## Wojna w Zatoce – tradycja i nowoczesność

Wydarzenia w Zatoce Perskiej zdominowały światową scenę polityczną na długie miesiące ubiegłego i bieżącego roku. Konfrontacja blisko miliona żołnierzy wyposażonych w najnowocześniejszą broń groziła katastrofalnymi skutkami, nie mogła więc nie przyciągać uwagi opinii publicznej. Spekulowano o krwawej hekatombie i rozszerzeniu się konfliktu na inne kraje, o katastrofie ekologicznej i starciu dwóch cywilizacji. Chociaż pesymista mógłby się doszukiwać częściowego spełnienia powyższej prognozy (straty Irakijczyków były niemałe, doszło do katastrofy ekologicznej, utrzymuje się nadal wrogość między światem islamu a Zachodem), generalnie rozwój wypadków odbiegał od powszechnych obaw. Niektórzy mówili, co prawda, o *pierwszej wojnie elektronicznej*, większość nie zdawała sobie w pełni sprawy z charakteru tego zjawiska. Przeważnie ekstrapolowano na współczesne pole walki militarne doświadczenia Zachodu, zwłaszcza wyniesione z II wojny światowej. Jej totalny wymiar – objęła całą populację bądź bezpośrednio (powszechna mobilizacja), bądź pośrednio (wynik zastosowania środków militarnych przeciw obiektom niewojskowym i kontrreakcji ludności cywilnej – wojny partyzanckiej) zaciążył na widzeniu przyszłych konfliktów zbrojnych. Tym bardziej że nowoczesna technika, wielokrotnie zwiększając siłę i zasięg rażenia broni, pogłębiła jeszcze bardziej tę tendencję.

Konsekwencje ekstremalnego wykorzystania techniki w wojnie totalnej ukazał mistrz science fiction Stanisław Lem, który w recenzji z nie napisanej książki pt. „Systemy broni XXI wieku, czyli ewolucja do góry

nogami (Stanisław Lem, Biblioteka XXI wieku, Kraków-Wrocław 1986) wskazuje na potencjalne zagrożenia niekoniecznie za sprawą broni nuklearnej. XX-wieczna logika zbrojeń – pisze Lem – wspierała się na założeniu konieczności nieustannego unowocześniania wojska w myśl zasady: jeśli my tego nie zrobimy, zrobią to tamci. Żadne nowe udoskonalenia nie mogą dać przewagi strategicznej, ponieważ w miarę wzrostu złożoności systemów zwiększa się nie tylko ich zawodność; coraz większą rolę odgrywa także zwykły przypadek. Wyjściem ze ślepej uliczki gigantycznych kosztów i braku bezpieczeństwa wydawała się mikrominiaturyzacja, odwrót w kierunku form prostych, pod znakiem sztucznej nieinteligencji. Podstawą rewolucyjnych zmian było spostrzeżenie, że do olbrzymiej większości zadań, które wykonują ludzie, inteligencja nie jest w ogóle potrzebna. Szeregowemu żołnierzowi zupełnie wystarczy dobra orientacja, rutyna, zręczność, a więc cechy, które występują powszechnie u owadów. Armie nowego typu utworzyły syntetyczne insekty, które wypierały człowieka z wojskowości i przemysłu zbrojeniowego, czyniąc tym samym bezsensowną broń atomową (efektywność zwalczania chmury szarańczy czy zarazy wirusowej, a na tej zasadzie działały nowe wojska, przy użyciu pocisków nuklearnych jest doprawdy znikoma). Jak się jednak okazało, nie nastały wcale czasy upragnionego pokoju. Zapanował stan pokoju, który był wojną, a wojna pokojem. Przyczyna tkwiła w zatarciu granic między naturalnymi a sztucznymi zjawiskami w każdej dziedzinie życia. Inwazja mrówek, pszczoł, fala zarazków mogły być zarówno dziełem przyrody jak i wrogiej dywersji.

Apokaliptyczna wizja Lema mogłaby się urzeczywistnić w warunkach całkowitej dehumanizacji techniki. Czy groźba ta jest realna? Futurolog amerykański Alvin Toffler przestrzega w „Trzeciej fali”, że w sytuacji kryzysowej zmaterializowane społeczeństwa Zachodu mogą utracić kontrolę nad *technosferą*, która przestanie

być środkiem i stanie się samoistnym celem – motorem napędowym całej kultury. Do pewnego stopnia to niebezpieczeństwo stało się faktem. Utracono bowiem kontrolę nad zaawansowaną technologią wojskową. W wyniku niczym nie ograniczonego handlu broni trafia w bardzo różne ręce. Jeśli są to reżimy równie zdehumanizowane, jak system utworzony w Iraku przez Saddama Husejna, przepowiednia Lema staje się realną groźbą. Sposób postępowania dyktatora i rządzącej elity, realizujących egoistyczne i megalomańskie cele, mieścił się bez reszty w modelu wojny totalnej. Przy czym nowoczesność przeplatała się w nim z tradycją, często archaiczną. Idzie nie tylko o barbarzyński ostrzał SCUD-ami miast izraelskich i saudyjskich. Przygotowano arsenały broni chemicznej i biologicznej, trwały również prace nad produkcją broni nuklearnej. Zapewne tylko obawa przed odwetem sprzymierzonych powstrzymała Irakijczyków przed użyciem broni masowej zagłady, tak jak to zrobiono w 1989 r. w Kurdyście. Sięgnięto za to w bezprecedensowy sposób po broń ekologiczną, wpuszczając ropę do wód Zatoki i podpalając pola naftowe w Kuwejcie.

Do wykonania równie szalonych i odrażających zadań potrzebna była armia o specyficznej mentalności. Image wojsk Saddama Husejna, zwłaszcza osławionej Gwardii Republikańskiej, jest w pewnym stopniu zbliżony do owadziej mikroarmii, którą straszy Lem, wiele w niej starożytnych pozostałości: nie tylko agresji Nabuchodonozora i Saladyna, o których roił Saddam, lecz także okrucieństwa i bezwzględności żołdeckiej. Wojska irackie dopuściły się w Kuwejcie niezliczonych gwałtów, ogołociły kraj z wartościowych rzeczy, zniszczyły też wiele urządzeń i budynków. Praktyka oddawania podbitego kraju na pastwę żołnierzy nie jest jedyną reminiscencją z przeszłości. Zniszczone przez Amerykanów na drodze z Kuwejt City do Basry setki wojskowych i cywilnych samochodów (taksówek, autobusów, nawet wozów policyjnych) były wyładowane naj-

rozmaitszymi zrabowanymi dobrami: dywanami i meblami, telewizorami i aparatami fotograficznymi, biżuterią i flakonami perfum. Czyż trzeba lepszego świadectwa żywotności archaicznej praktyki brania łupów?

Saddam Husejn próbował również wykorzystać tradycyjne hasło dżihad, czyli świętej wojny z niewiernymi. Pragmatyczny cel – zmobilizowanie społeczeństw arabskich wokół Saddama i rozbicie koalicji – zmusił go do nawoływania do walki z całą zachodnią cywilizacją. Ekstremalny charakter tej propozycji, bliskiej hasłom fundamentalistów, powstrzymał jednak umiarkowane państwa arabskie przed czynnym zaangażowaniem się po stronie Iraku.

Splot tradycji i nowoczesności dostrzec można również w działaniach sprzymierzonych. Operacja Pustynna Burza stanowiła z wielu względów przełom w historii wojskowości. Przejście społeczeństw Zachodu od ery przemysłowej do informatycznej znalazło wyraz w innym podejściu do spraw militarnych. Klasyczny „amerykański sposób prowadzenia wojny” był metodą walki społeczeństwa ery przemysłowej wyposażającego swoją wielką armię we wszystkie niezbędne środki dla pognębienia wroga. Coraz większe nasycenie techniką zrodziło obawy, że zredukowana zostanie rola człowieka. Praktyka wskazuje, wręcz przeciwnie, na zwiększone zapotrzebowanie na ludzką inteligencję. Nowe technologie: niewykrywalne radarem samoloty, inteligentne bomby, rakiety wyszukujące cel, laserowe celowniki, noktowizory itp., i nowa koncepcja „walki powietrznoziemnej” (AirLand Battle), które wymagały ludzi wykształconych, potrafiących działać na szybko zmieniającym się polu walki, doprowadziły do profesjonalizacji sił zbrojnych – przejścia od armii opartej na poborze do ochotniczej. Zmienił się również sposób prowadzenia działań bojowych. Odstąpiono od dywanowych ataków lotniczych na ośrodki gospodarcze i wojskowe na rzecz uderzeń punktowych, zwanych *chirurgicznymi cięciami*, w ściśle wybrane cele o znaczeniu

strategicznym i taktycznym, wśród których obok obiektów wojskowych znalazły się również cywilne, np. siedziby partii BAAS i ministerstw, system telekomunikacyjny i energetyczny. Precyzyjne ataki eliminowały niepotrzebne ofiary po stronie przeciwnika, jakkolwiek zdarzały się pomyłki, i przyczyniły się także do zadziwiająco niskich strat wśród sprzymierzonych. Zwycięzcy zadowolili się zniszczeniem i rozbięciem przeciwnika na polu walki (zdaniem niektórych zbyt ograniczonym) i nie dążyli do jego całkowitego unicestwienia. Oddającym się w niewolę Irakijczykom zapewniono bezpieczeństwo i pomoc medyczną.

W postępowaniu wojsk sprzymierzonych pojawiły się zarysy ethosu rycerskiego, czyli stylu życia ludzi zajmujących się walką na podstawie określonej hierarchii wartości (M. Ossowska, „Ethos rycerski i jego odmiany“, Warszawa 1973). Zjawisko to nie jest niczym zaskakującym, ponieważ cywilizacja Zachodu ma bogate i stare tradycje rycerskie. Jak podkreśla Maria Ossowska, niektóre średniowieczne reguły walki, np. praktyka rozstrzygania wojny przez pojedynkę dwóch rycerzy z wrogich obozów czy nakaz oszczędzania poddającego się przeciwnika, występują już w eposach Homera. O chwale rycerza w Średniowieczu decydowało nie tyle zwycięstwo, ile sposób walki. *Ethos rycerski* – pisze M. Ossowska – *przez towarzyski stosunek rycerza do wroga, rezygnowanie z uprzywilejowanej pozycji i wyrównywanie szans, czy przez niepotrzebne narażanie się dla okazania własnego waloru, okazywał się niejednokrotnie samobójczy i prowadził do masakry całych walczących zespołów*. Pomimo tego ethos przetrwał przez parę stuleci i odrodził się w zasadach fair play obowiązujących gentlemana, również w czasie wojny. Nie należało jej rozpoczynać bez uprzedniego wypowiedzenia, ani uciekać z niewoli, trzeba było natomiast odróżniać ludność cywilną od biorących udział w walce, a nawet popełnić samobójstwo, jeśli nie było innego wyjścia.

Na płaszczyźnie prawnej ethos rycerski zaowocował koncepcją wojny prawnej (*bellum justum*). Przyjmuje ona, że wróg posiada status prawny (*justus hostis*), a wojna toczy się według praw i zwyczajów uznanych przez traktaty prawa karnego walczących stron i normy prawa międzynarodowego. Sens *bellum justum* oddaje dobrze znana reguła niemieckiego teoretyka i praktyka wojny, Karla von Clausewitz: *Celem jest obezwładnienie wroga*.

Konfrontacja nowoczesnej techniki i prawa początkowo nie napawała optymizmem. Technika zachwiała regułami *bellum justum*, cofając w niektórych przypadkach sposób prowadzenia działań wojennych na poziom wojen religijnych okresu Reformacji, w których – jak twierdził inny niemiecki teoretyk, Carl Schmitt – szło głównie o zniszczenie przeciwnika. Gdy za sprawą elektroniki współczesna broń daje nieograniczone możliwości unicestwienia wroga, to przecież nie jest tak źle z zachodnią cywilizacją, skoro skutecznie działają czynniki powstrzymujące przed hekatombą. Trudno poważnie traktować opinie, że sprawił to charakter narodowy Amerykanów: ich gotowość do walki i wielkoduszość w zwycięstwie, jakkolwiek nie można pominąć całkowicie tego wątku. Niepoślednią rolę odegrała z pewnością osobowość dowódców, a zwłaszcza gen. Normana Schwarzkopfa. Problem, z którym nowy bohater Ameryki zmagał się od początku, jak wykonać zadanie pokonania wojsk irackich przy jak najmniejszych stratach własnych, wymagał nowej filozofii wojny: nie tylko perfekcji sztuki wojennej i troski o życie pojedynczego żołnierza, ale także walorów charakteru i zasad moralnych.

Na oszczędne posługiwanie się śmiertelnością bronią i przestrzeganie reguł *fair play* wielki wpływ miała wielomilionowa widownia, która naszym widzowie średniowiecznych turniejów rycerskich, na bieżąco, za pośrednictwem sieci TV, śledziła rozwój wydarzeń. Krytykowana powszechnie cenzura wojskowa mogła, co naj-

wyżej, opóźnić dostęp do niektórych danych, lecz nie była w stanie skryć wszystkiego przed światową opinią publiczną, która działała moderująco na poczynania wojenne (po zniszczeniu schronu w Bagdadzie, w którym zginęło kilkaset osób, następne tego typu obiekty zostały natychmiast skreślone z listy potencjalnych celów).

Ponieważ małe są szanse na całkowite wykluczenie siłowego rozwiązywania konfliktów w najbliższej przyszłości, to niech przynajmniej wojna ma cywilizowany charakter. Wydarzenia w Zatoce udowodniły, że jest to możliwe. Jeśli jednak generałowie i żołnierze wojsk sprzymierzonych zdali najcięższy egzamin, to nie można wiele dobrego powiedzieć o politykach, którzy przegrywają pokój. Stosunek do powstania szytów i Kurdów, bestialsko stłumionego przez Saddama Husejna, uświadomiły konieczność zrewidowania niektórych norm prawa międzynarodowego. Nieingerencja w wewnętrzne sprawy suwerennego państwa nie może być zasłoną dla tyranów popełniających zbrodnie na własnych obywatelach, ani wymówką dla biurokratów z ONZ lub dyplomatów, stawiających wyżej zasadę Realpolitik niż prawa człowieka. To w imię swoiście pojętej racji stanu Zachód popierał Irak przez długie lata wojny z Iranem. Krótkowzroczność tej opcji pokazała aneksja Kuwejtu i zagrożenie interesów Zachodu w Zatoce Perskiej. Polityka oportunistu politycznego, która narodziła się podczas zimnej wojny z ZSRR, skłaniała Zachód do opowiadania się po stronie każdego rządu prawicowego, nawet jeśli łamał prawa człowieka i normy prawa międzynarodowego. Dopiero w ostatnim dziesięcioleciu, za prezydentury Reagana i Busha, nastąpiła reorientacja, czego przejawem był krytyczny stosunek do Markosa na Filipinach czy Noriegi w Panamie. W pierwszym przypadku zaowocowało to poparciem udzielonym Corazon Aquino, w drugim – bezpośrednią interwencją wojskową, uwięzieniem Noriegi i przywróceniem rządów demokratycznych.

Proces nasycania polityki wartościami moralnymi jest niezmiernie skomplikowany i nie może zostać w krótkim czasie zakończony. W przypadku Zachodu nie chodzi jednak o zasadniczą reorientację aksjologiczną, lecz o powrót do tradycyjnych wartości chrześcijańskich tkwiących u podstaw cywilizacji i ich konsekwentne przestrzeganie bez względu na doraźne korzyści polityczne. Istnieje zresztą taka potrzeba społeczna. Wielu bowiem ludzi na całym świecie wierzy w Amerykę – potęgę stojącą na straży demokracji i praw człowieka. Pomimo niekonsekwencji i opieszałości polityków, amerykański helikopter bojowy nad Zakhu wyglądał w oczach powracających uchodźców kurdyjskich niczym *ponownie świecące słońce*. Jeśli symbol śmierci przeradza się w znak nadziei, znaczy to, że istnieją podstawy do ostrożnego optymizmu.

#### La guerre du Golfe – tradition et modernité

Tirant les conclusions de la guerre du Golfe (Persique), l'auteur affirme que le processus de pénétration du politique par les valeurs morales est des plus complexes et ne saurait aboutir en un laps de temps court. Dans le cas de l'Occident, il s'agit moins d'une réorientation axiologique que d'un retour aux valeurs chré-

tiennes qui se trouvent à la base de la civilisation et de leur respect conséquent, sans égards aux gains politiques immédiats. Ceci correspond à un besoin collectif, dans la mesure où nombreux sont ceux qui croient à l'Amérique en tant que puissance qui veille à la démocratie et aux droits de l'homme.



*Michał Jagiełło*

## Głos pojednania

Każdy z nas – słuchaczy Jana Pawła II – ma zapewne swoje ciche życzenia: coś, co chciałoby się usłyszeć wypowiedziane właśnie przez Ojca Świętego, właśnie tu, właśnie teraz. Mam i ja takie życzenia–marzenia. Wiele z nich spełniło się! Jestem szczęśliwy, że usłyszałem głos pojednania. Niech mi wolno będzie podzielić się z czytelnikami swoją radością.

Od jakiegoś czasu zajmuję się – z potrzeby własnej i z urzędowego obowiązku – Polakami mieszkającymi za naszą wschodnią i południową granicą. Ze zrozumiałych względów interesuję się również życiem kulturalnym Białorusinów, Litwinów, Ukraińców oraz Czechów i Słowaków zamieszkających w Polsce. Zajmując się „czynnikiem polonijnym” w polityce kulturalnej naszego państwa staram się pamiętać, iż obywatelami Rzeczypospolitej są nie tylko Polacy, i nie tylko rzymscy katolicy. Odwiedzając zniszczone polskie katolickie kościoły i cmentarze gdzieś na Ukrainie, nie mogę udawać, że nie znam losu wielu świątyń protestanckich, żydowskich, prawosławnych, a także unickich w Polsce. Doprawdy, nie wszystko da się wytłumaczyć zakłębieniem o „czerwonych pająkach” żerujących na narodzie tolerancyjnym wobec inaczej wierzących i przywiązanych do innej niż polska tradycji państwowej...

Liczyłem w duchu, że Papież, nieodrodny syn swej ziemi, ale zarazem ziemi tej baczny – a więc i krytyczny! – obserwator powie coś na temat „my i inni”. Nie sądziłem jednak, że powie aż tyle. Jestem przekonany, że wszystko to, co odnosi się do nakazu POJEDNANIA Z INNYMI – do czego zobowiązuje nas Jan Paweł II – ma wymiar historyczny. Nie trzeba być prorokiem ani obawiać się zarzutu zadufania, by stwierdzić, że niektóre zdania wypowiedziane przez Ojca Świętego przyniosą

kiedys pożądane owoce; pod warunkiem że zostaną wysłuchane i przyswojone.

Nasz stosunek do innych jest jednym z ważniejszych wskaźników polskiego rozumienia demokracji i pluralizmu. Rząd T. Mazowieckiego dał wiele dowodów, że docenia tę problematykę. W tym samym duchu działa premier J.K. Bielecki i jego ekipa. Doniosłość zagadnienia dostrzega prezydent L. Wałęsa, czego dowodem potrzebna i odważna wypowiedź w Izraelu. Chodzi jednak o to, aby wypowiedzi i czyny osobistości oficjalnych znajdowały życzliwe poparcie społeczeństwa. A z tym bywa różnie. Nie wszystkim podoba się troska rządu o mniejszości narodowe żyjące na polskiej ziemi i nie wszystkim przypadło do gustu kluczowe zdanie wypowiedziane przez prezydenta w Knessecie. Nie ma jednak innej drogi niż spokojne i konsekwentne poszukiwanie porozumienia. Nie jest to łatwe; często druga strona nie ułatwia rozmowy, to zaś wywołuje u nas odruchy zniecierpliwienia, a nawet niechęci, daje też argumenty tym, którzy sceptycznie podchodzą do samej możliwości porozumienia się z kimś, kto uprzednio nie wypowiada się publicznie ze swych win wobec nas. Byłoby niepowetowaną stratą, gdyby ludzie pracujący na rzecz pojednania z innymi tracili zapał i siły na odpieranie zarzutów wysuwanych przez swoich, iż działając w sprawie porozumienia i pojednania za mało uwzględniają polską rację stanu. Rolę trudną do przecenienia ma tu do odegrania Kościół. Bez pomocy Kościoła trudno będzie zaszcześcić milionom rodaków przekonanie, że w nowocześnie pojmowanym patriotyzmie jest zawarte poszanowanie dla innych, a wykluczone są: nacjonalizm, ksenofobia i szowinizm. Nasza historia tak się ułożyła, że polski Kościół musiał w sposób szczególny strzec jedności Polaków; opowiadał się więc za stałością i za jednością, podejrzliwie traktując zmianę i wielość. Być może dzięki temu istniejemy – jako Polacy. Na pewno fakt, iż jesteśmy tacy, jacy właśnie jesteśmy – w znacznym stopniu jest uzależniony od wielowiekowej pracy Koś-

ciola. Wydaje się, że nadszedł wreszcie czas zrozumienia przez nasz Kościół, iż nie każda zmiana narusza fundamenty tego, co powinno być trwałe, i nie zawsze wielość musi kłócić się z jednością. Znalezienie równowagi między nakazem jedności a postulatem demokracji to jedno z wielkich zadań stojących przez Kościołem; a rozumiem przez to hierarchię, duchowieństwo, zakony i świeckich – cały lud Boży. Pomocne będzie tu ugruntowane przekonanie, że jesteśmy członkami Kościoła POWSZECHNEGO, a więc, że wyznajemy nie jakąś dziwną formę chrześcijaństwa, nazwanego kiedyś przez kogoś polonizmem, ale katolicyzm, którego Pierwszym Biskupem jest obecnie kapłan pochodzący z Polski a nie „polski Papież”.

Z takim oto nastawieniem pilnie słuchałem Jana Pawła II i pod specjalnie obranym kątem oglądam teraz teksty przemówień Ojca Świętego wydobywając z nich jeden tylko wątek – my i inni.

1. Już w przemówieniu powitalnym na lotnisku w Koszalinie usłyszeliśmy: *Niech duch cesarza Ottona i króla Bolesława związany – przez pamięć św. Wojciecha – wzajemnym braterstwem i poszanowaniem powróci do naszych dziejów jako kamień węgielny pokoju i współpracy*. Czy trzeba dobitniej przypominać, że nie jesteśmy sami, że nie jesteśmy – jako naród – specjalnie wybrani, że mamy pewien dług wdzięczności wobec innych?

2. Na spotkaniu z wojskiem Papież wspomniał, że *w ramach tolerancji religijnej oraz swobody wyznawania wiary w armii doby Konstytucji 3. Maja służyli kapelani trzech wyznań*.

3. Na placu przy Kościele Ducha Świętego w Koszalinie zostali przywołani *dalecy przodkowie*, poganie, szukający Boga „po omacku”. To błędzenie *jednak było szukaniem i do Niego jakoś prowadziło*. Papież trzykrotnie wracał do tej sprawy, i odnoszę wrażenie, że nie był to tylko zabieg formalny spowodowany literacką konstrukcją kazania. Odbieram te słowa w potrójnym znaczeniu. Po pierwsze są one swoistym włączeniem pogan w historiozabawczy proces, w którym uczestniczy ludz-

kość. Po drugie jest w nich zaduma nad metodami stosowanymi niegdyś w zbożnym dziele chrystianizacji pogan i w ogóle inaczej wierzących. Po trzecie słyszę tę nutę zrozumienia dla wszystkich błędzących; zrozumienia wypływającego z pokory wobec woli i sądów Boga, a nie z poczucia wyższości ani z tryumfalizmu Kościoła.

4. Przemawiając w Przemysłu Jan Paweł II wyraził życzenie: *Niech tu, w tej diecezji kształtuje się wzór współżycia i jedności w pluralizmie*. W przemówieniu do wiernych obrządku bizantyńsko-ukraińskiego usłyszeliśmy o konieczności *pojednania i prawdziwego braterstwa Ukraińców i Polaków*. Trzeba tu zacytować dłuższy fragment: *Tyle goryczy i udręki przeszły oba nasze narody w ciągu kilkudziesięciu lat. Niech to doświadczenie posłuży jako oczyszczenie, które ułatwi spojrzenie z dystansem na dawne spory, pretensje i wzajemne nieufności, a przede wszystkim ułatwi wzajemne przebaczenie dawnych krzywd. Dzisiaj dosłownie wszystko – a przede wszystkim wspólna wiara w Jezusa Chrystusa – wzywa do pojednania, braterstwa i wzajemnego szacunku; do szukania tego, co łączy. Wzniesienie dawnych nacjonalizmów i niechęci byłoby działaniem przeciwko chrześcijańskiej tożsamości; byłoby również rażącym anachronizmem, niegodnym obu wielkich narodów*.

Zwróćmy uwagę, że Papież oprócz argumentacji religijnej (*wspólna wiara*) używa argumentów, które można nazwać ogólnokulturalnymi czy nawet ogólnocywilizacyjnymi; nacjonalizm w tym ujęciu jest *rażącym anachronizmem* nie tylko dlatego, że nie przystaje do wymogów jednoczącej się Europy, ale przede wszystkim z uwagi na zagrożenie, jakie niesie chrześcijańskiej tożsamości obu narodów.

Wyrażając pragnienie, *aby się wzajemnie miłowali katolicy obydwóch obrządków*, Papież mówił równocześnie o szczególnym otwarciu się *ku Bratnim Kościołom Prawosławnym chrześcijańskiego Wschodu*. Ufam też – powiedział Ojciec Święty do grekokatolików – *iz potra-*

*ficie tak się radować waszą wolnością, że nie zamąci to i nie zakłóci tak bezcennego przecież ekumenicznego pokój z Kościołem prawosławnym.*

5. W Lubaczowie w nauczaniu Papieża pojawił się wątek *spotkania dwóch tradycji chrześcijańskich i dwóch kultur: bizantyńskiej, związanej z Rusią, i łacińskiej, związanej z Polską, naprzód jeszcze piastowską, później jagiellońską.* Akcentując takie wartości, jak porozumienie, przymierze i unia, a także współdziałanie i współtworzenie, Jan Paweł II dobitnie nawiązuje do *ducha tolerancji i wolności wewnętrznej* obecnego w dawnej Rzeczypospolitej; albowiem – słyszymy – *pozostały w mocy słowa ostatniego Jagiellona: „Nie jestem panem waszych sumień“.*

Mówienie o wspólnym naszym dziedzictwie z Ukraińcami, Białorusinami i Litwinami wymaga nie tylko otwartości i rzetelności, ale także taktu. Nasi wschodni sąsiedzi mają dość mocno zakorzeniony uraz do polskości – polskiego Kościoła nie wyłączając! – i fakt ten trzeba uwzględniać przypominając wspólną historię. Jan Paweł II wie o tym i zrobił wszystko, aby sprawę wspólnego dziedzictwa rozpatrywać w układzie partnerskim, nie wpadając w syndrom „Starszego Brata“. Papież nie pozostawia żadnych wątpliwości, że sympatyzuje z narodami dawnej Rzeczypospolitej dążącymi teraz *do odbudowy swych własnych autonomii i suwerenności. Nie możemy zapomnieć, że te wartości i zasady były kiedyś wspólnie tworzone. Stanowią więc dla każdego z naszych narodów dorobek i własność równocześnie rodzimą, własną, a przecież wspólną.*

Są to zdania niby oczywiste, a przecież doniosłe. Są one tak jasne, że nie dają żadnej szansy tym spośród nas, którzy nie mogą się wyzwolić z pokusy paternalizmu w patrzeniu na wschodnich sąsiadów. Oby te jednoznacznie brzmiące słowa wszyscy Polacy uznali za własne.

6. I jeszcze raz Lubaczów, gdzie zostało wypowiedziane i takie zdanie: *Potrzeba wiele wzajemnej życzli-*

wości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego co święte w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo nie uczynią obcym we własnej Ojczyźnie. Przez 45 lat katolicy byli nieustannie ranieni przez władze. To właśnie katolicy, zaznawszy goryczy bycia do pewnego stopnia obcym w swej ojczyźnie, powinni wiedzieć, że każda dominacja nosi w sobie zalążek zła. Oczywiście, nie wolno na jednej płaszczyźnie rozpatrywać zinstytucjonalizowanej dominacji mniejszości nad większością – z czym mieliśmy do czynienia w PRL – i swego rodzaju ciśnienia odczuwanego przez INNYCH, a wypływającego z samego faktu ogromnej przewagi liczbowej katolików nad wyznawcami innych religii. Zarazem nie wolno zapominać, że Polskę zamieszkują nie tylko Polacy i nie tylko rzymscy katolicy. Pełna rezerwy postawa wobec polskiego Kościoła, a także „Solidarności“, którą obserwujemy u wielu przedstawicieli mniejszości narodowych mieszkających w Polsce, nie bierze się z powietrza. A może właśnie „z powietrza“, jeśli pod tym określeniem kryje się atmosfera, którą oddychamy – nie zawsze przecież przychylna innym, co potwierdzają choćby napisy na murach: wrogie wobec Żydów, Ukraińców, Litwinów, Białorusinów...

Wypada powtórzyć: bez Kościoła, bez metodycznej i upartej pracy wychowawczej duchowieństwa i laikatu, nie wymkniemy się z pułapki jedności narodowej. Mówię o pułapce, bowiem przyjęcie wąskiej definicji patriotyzmu i w ogóle lojalności wobec własnego państwa („Polak–katolik“) nieuchronnie prowadziłoby do niszczącego tkankę społeczną i obywatelską prześcigania się w polskości.

7. Dobrze się stało, że w Kielcach Papież przypomniał pogrom z lipca 1946 r.: *Zginęło wtedy ze zbrodniczych rąk wielu braci Żydów. Polecamy ich dusze Bogu. Modlimy się, by miłość łączyła w naszej Ojczyźnie i na świecie ludzi wszystkich narodów, ras, religii i przekonań.* Może te słowa dadzą do myślenia tym, któ-

rzy odmawiają prezydentowi prawa występowania w ich imieniu właśnie w tym duchu; tym, którym nie chce przejść przez gardło prośba o wybaczenie!

8. Dowodem doskonałej orientacji Jana Pawła II w sprawach: my i inni, jest jego spotkanie z *umiłowanymi Litwinami* przybyłymi do Łomży. Wiedząc o urazach Litwinów w stosunku do Polaków i polskości i znając zapewne obecne powikłania między częścią naszych rodaków zamieszkujących Wileńszczyznę a Litwinami – Ojciec Święty zrobił bodaj wszystko, aby „zatrzeć” swą przynależność narodową, równocześnie nie zaprzeczając sobie. Warto może bliżej przyjrzeć się sposobowi, w jaki zostało to uczynione.

Już na wstępie Papież stwierdził, że Litwini *współtworzą* diecezję łomżyńską; określenie to jest wyrazem uznania autonomii litewskiej zbiorowości żyjącej w Rzeczypospolitej. Dobitnie potwierdza to następujący fragment wypowiedzi: *Żyjecie tutaj na ziemi waszych ojców, związani wspólnotą języka litewskiego, dla którego wielkie zasługi położył biskup Antanas Baranauskas, którego grób znajduje się w Bazylice sejneńskiej. Jednoczy was i wiąże troska o wiarę, kulturę i zachowanie tradycyjnych obyczajów – w waszych rodzinach i społecznościach parafialnych. W ten sposób dokonuje się ubogacenie całego społeczeństwa, a więc i Polski, której jesteście obywatelami.*

Zauważmy, że w tym krótkim fragmencie przemówienia mamy wyraz szacunku dla języka litewskiego, zachętę do pielęgnowania rodzimej kultury, jednoznaczne przyznanie, że Litwini są „u siebie” będąc przecież obywatelami Polski. Sądzę, że wszystkie te wskazania można odnieść i do Polaków zamieszkujących Litwę. Słowa Papieża powinny zostać właściwie odczytane także na Litwie: przez Litwinów i przez Polaków. Jeśli Papież z petyzmem używa litewskich form nazwisk (nawet Władysław Jagiełło występuje także, oprócz przyjętej formy nazwiska, jako Jogaila), to daje sygnał, iż Litwini powinni pamiętać, że autor „Pana Tadeusza”

jest dla Polaków Adamem Mickiewiczem. I dalej: Polacy mieszkający na Litwie też są „u siebie“, są Polakami – bo za takich uważają się nie od dziś – a nie spolonizowanymi Litwinami, też „współtworzą“ współczesną Litwę, też mają prawo do własnej kultury i do mszy św. w ich języku przed ołtarzem Ostrobramskiej. Nie na tym koniec: „Drodzy rodacy – zda się mówić Ojciec Święty – nie zapominajcie, że jesteście obywatelami Litwy!“

Łomżyńskie przemówienie było zatem skierowane do Litwinów i do Polaków – niezależnie gdzie zamieszkują. *Postać św. Kazimierza, którego razem z Braćmi Litwinami czczą Polacy, również jako swego patrona, rozjaśnia wspólną historyczną przeszłość harmonijnego, owocnego współżycia i współpracy we wszystkich dziedzinach bytu narodowego, zawsze w poszanowaniu powszechnie uznanych zasad ładu międzynarodowego, co służyć będzie trwałemu pokojowi w tej części Europy.* To zdanie znów jest naładowane treścią i można by napisać na jego temat sążnisty artykuł. Mamy tu bowiem przypomnienie, że Litwa i Polska mają bardzo wiele wspólnego i nie ma żadnego racjonalnego powodu, aby wymazywać z historii Litwy jej związki z Polską – a z takimi tendencjami mamy, niestety, dziś do czynienia po stronie litewskiej. Jan Paweł II chce obu narodom ukazać „promień nadziei“ licząc, iż zostanie zrozumiany przez jednych i drugich. Szczególnie dotyczy to Litwinów z Suwalszczyzny i Polaków z Wileńszczyzny – ich praw i obowiązków. Mówiąc o *poszanowaniu powszechnie uznanych zasad* Papież mówi właśnie o prawach i obowiązkach mniejszości narodowych. Mniejszości mają prawo domagania się od większości stworzenia warunków umożliwiających kultywowanie własnej kultury i wiary (zgodnie z europejskimi normami w tym względzie), dając niejako w zamian rękojmię obywatelskiej lojalności wobec państwa, w którym się mieszka. Słowem, mniejszości powinny być pod czułą opieką państwa i w ogóle większości, ale są zobowiązane do

uznania granic państwa, w którym żyją. Mniejszości mają wzbogacać kulturę państwa zamieszkania, nie zaś stawiać się zarzewiem niepokojów i zagrożeniem dla stabilności tego państwa. Miejmy nadzieję, że to przesłanie zostanie uważnie wysłuchane w Sejnach i w Solecznikach, w Pińsku i w Ejszyszkach. Nie mówiąc już o Warszawie i Wilnie.

9. Przenosimy się do Białegostoku na spotkanie z prawosławnymi. I tu także padły ważne sformułowania: *...nie możemy nie przyznać z pokorą, że w stosunkach między naszymi Kościołami w przeszłości nie zawsze panował duch ewangelicznego braterstwa. Bolesne doświadczenia żyją nadal w pamięci zbiorowej. W niej tkwią również głębokie korzenie nieufności, wciąż jeszcze nie przezwyciężonej. Wszyscy dźwigamy brzemię historycznych win, wszyscy popełniamy błędy. I dalej Papież prosił, aby wybaczyć sobie nawzajem doznane w przeszłości krzywdy po to, aby w nowy, prawdziwie ewangeliczny sposób kształtować nasze wzajemne stosunki i tworzyć lepsze jutro Kościołów pojednanych.*

Dobrym przykładem wczuwania się Jana Pawła II w emocjonalne potrzeby słuchaczy, do których przemawia, są zdania: *Z bólem myślę o spaleniu czcigodnego sanktuarium – cerkwi Przemienienia Pańskiego na świętej Górze Grabarce, jak również o kradzieży w monasterze Świętego Onufrego w Jablecznej. Te świętokradcze czyny wywołują głęboki ból w moim sercu i w sercach wszystkich katolików.* Jest to również dowód na to, że Papież nie unika trudnych spraw; wiadomo przecież, że wielu prawosławnych podejrzewa, iż te świętokradcze czyny nie są dziełem jednostek opętanych przez Złego, ale świadomym i perfidnym działaniem jakiejś zorganizowanej grupy Polaków–katolików. Fakt, iż mogło powstać takie podejrzenie, świadczy o stopniu nieufności, jaki istnieje między prawosławnymi a katolikami. Tylko otwartość w dialogu może być tu skutecznym lekiem.

10. Moim zamiarem jest próba wydobycia z przemówień Jana Pawła II wątków podporządkowanych

zagadnieniu: my i inni. Dotychczas przestrzegałem przyjętej zasady, iż przywołuję i omawiam słowa Ojca Świętego zachowując porządek chronologiczny. Na ten jeden raz odchodzę od przyjętego trybu, aby zacytować znamienity fragment przemówienia powitalnego wygłoszonego przez biskupa warmińskiego, Edmunda Piszcza, w Olsztynie: *Ziemia, na której za chwilę sprawować będziemy wspólnię z Tobą, Ojcze Święty, Przenajświętszą Ofiarę, jest także ziemią cierpienia. Zwłaszcza powojenne lata były dla mieszkańców tej ziemi bardzo bolesne. Jedni musieli ją opuścić, drudzy na niej się osiedlić. Nikt tych ludzi o zdanie nie pytał. Za jednych i drugich decyzję podjęły obce mocarstwa. W ten sposób zmieniło się w poważnym stopniu oblicze tej ziemi. Osiedlono tu także pod przymusem naszych braci – Ukraińców, usuwając ich z rodzinnych stron z południa Polski.*

Wydobywam ten fragment z dwu powodów. Po pierwsze nawiązuje do cytowanych słów sam Papież mówiąc: *Wasi ojcowie przybyli na ziemię Warmii, Mazur i Powiśla z różnych stron i z „wszelkich narodów“, z dawnych kresów II Rzeczypospolitej, z dalekich stepów Kazachstanu, z pobliskich Kurpi, Mazowsza i z innych rejonów Polski. Świadectwem tułaczki i wędrowania jest cudowny obraz Chrystusa Miłosiernego Tarnorudzkiego, który towarzyszył wiernym z dalekiego Podola i doznaje obecnie czci w sanktuarium w Zielonce Pastęckiej. W kościołach i waszych domach często towarzyszy wam Obraz Matki Bożej Miłosierdzia, „co w Ostrej świeci Bramie“. Ta ziemia dla wielu była miejscem przeznaczenia i niepewnego jutra. Stała się ona ojczyzną dla naszych braci z Ukrainy i Łemków, którzy ubogacili ją swoją kulturą, językiem, a przede wszystkim właściwym swojemu obrządkowi sposobem oddawania czci Bogu w Trójcy Jedynej oraz Bogarodzicy Dziewicy Maryi.*

Po drugie cytuję biskupa warmińskiego jako dowód, iż Papież nie działa w próżni. Przygotowując się do pisania tego tekstu odbywałem rozmowy z wieloma moimi znajomymi chcąc swe odczucia papieskich słów

uczynić bardziej obiektywnymi. Zastanawiająco często słyszałem: „Racja, to są doniosłe słowa, ale – co z tego?! Papież wypowiada szlachetne zdania – chwała mu za to. A tymczasem biskupi, nie mówiąc już o szeregowym duchowieństwie, mówią i zachowują się inaczej“. I szły przykłady postaw, delikatnie mówiąc, mało ekumenicznych. Zadawano mi np. pytania, co stoi na przeszkodzie, aby na polskim Spiszu odprawiać mszę św. w języku słowackim? Bo przecież nie jest wystarczające tłumaczenie, że Słowacy (jeśli w ogóle u nas są – bo i takie powątpiewania słyszę, ku swemu zdumieniu), a więc, że Słowacy znają język polski, zatem nie ma potrzeby... Utało się przekonanie, żywe wśród inteligencji, że Episkopat Polski jest niezbyt chętny dialogowi z innymi, a zatem, że świadomie nie rozwija sugestii papieskich. Mądre słowa ks. bpa E. Piszcza są dobrą odpowiedzią na te obawy.

11. Wróćmy na chwilę do Olsztyna, gdzie Papież, podczas spotkania z laikatem katolickim, powiedział m.in: *Mimo wszystkich wielkich osiągnięć, jakie tu wymienilem, sądzę, że Kościołowi polskiemu potrzeba odnowy, odnowy na miarę zbliżającego się trzeciego tysiąclecia wiary chrześcijańskiej. Klucz do tej odnowy leży zapewne w kształtowaniu nowego stylu bycia katolikiem. Wszystko co dobre starajmy się zachować, ale zarazem szukajmy tego co lepsze i głębsze.*

Pewne wskazówki co do owego „nowego stylu bycia katolikiem“ znajdujemy w przemówieniu wygłoszonym we Włocławku. Ojciec Święty powiedział tam z mocą, że *nie do pogodzenia z prawdą chrześcijańską jest postawa fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową lub religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra.* Albowiem ksenofobia i nietolerancja są sprzeczne z duchem Ewangelii.

Myśl tę powtórzył Jan Paweł II na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym w Warszawie, gdzie mówił m.in. o Europie jako duchowo-materialnej całości

*i kontynencie kultury: Chodzi o umiejętność budowania porozumienia w wymiarach także regionalnych; o wysiłek w kierunku przełamywania historycznych uprzedzeń i lęków, likwidowanie takich pozostałości po życiu w społeczeństwach zamkniętych, jak wybujały nacjonalizm i nietolerancja.*

12. Nieodczowne jest, aby w tym przeglądzie znalazł się cytat z przemówienia wygłoszonego do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Warszawie. Papież stwierdził tam, że wszystko, co przez wieki działa się między Polakami a Żydami – i dobro, i zło – zostało przytłoczone przez to niepojęte w swojej zgrozie ludobójstwo, którego ofiarą padł naród żydowski. Tyle przynajmniej można powiedzieć, że nie mająca precedensu zbrodnia zabijania całego narodu przeraziła chrześcijańską Europę i zmobilizowała ją do naprawienia krzywd, jakie przez wieki były wyrządzane Żydom i które nieraz były wpisane w struktury myślenia i obyczaju. Po dwóch tysiącach lat przerwy Żydzi uzyskali wreszcie swoje własne państwo. Narody cywilizacji chrześcijańskiej podjęły żmudną pracę wykorzeniania ze swojej mentalności wszelkich niesprawiedliwych uprzedzeń wobec Żydów oraz innych przejawów antysemityzmu. W pracy tej aktywnie uczestniczyły Kościoły chrześcijańskie, w tym również Kościół katolicki.

13. Nie może też zabraknąć wzmianki o modlitewnym spotkaniu ekumenicznym w warszawskiej świątyni ewangelicko-augsburskiej. Jan Paweł II wspominając biskupów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, Juliusza Bursche i Zygmunta Michelisa, którzy opowiedzieli się w godzinie próby za polskością, stwierdził: *Tak biskup Bursche jak biskup Michelis swoim życiem i swoją śmiercią zaprzeczyli niejako rozpowszechnionemu przekonaniu, że luteranin to Niemiec, a Polak to katolik.*

Papież odniósł się następnie do zagadnienia tolerancji. *Nietolerancja, choroba ludzkości i hańba Kościołów, może występować zarówno po stronie silniejszego, jak i po stronie słabszych. Brak tolerancji pojawia się tam,*

*gdzie stosuje się na przykład nacisk i przymus przy „nawracaniu”, ale również tam, gdzie dochodzi do głosu mentalność fundamentalistyczna.*

Tolerancja – kontynuował Ojciec Święty – aczkolwiek nieodzowna, nie powinna jednak wystarczać w stosunkach między Kościołami. *To stanowczo za mało. Proste tolerowanie siebie nie może wystarczać chrześcijanom i Kościołom Chrystusa.* Konieczna jest braterska miłość!

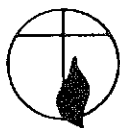
*Oby nasza wzajemna miłość najpierw wyrażała się w przebaczeniu i szukaniu przebaczenia.*

I tym zdaniem, które jest przecież wezwaniem – pora zakończyć ten pobieżny przegląd.

#### **Voix de réconciliation**

L'auteur présente ses réflexions, surgies au cours du quatrième pèlerinage de Jean Paul II en Pologne. Il essaie de tirer des discours du pape des éléments qui touchent les relations entre nous et les autres. Il en conclut que de l'enseignement ponti-

fical, qui concerne les minorités nationales et confessionnelles vivant en Pologne, surgit – pour l'Eglise comprise comme communauté des fidèles – l'exigence de trouver en équilibre entre la nécessité de l'unité et le postulat de la pluralité démocratique.



## *KAZIMIERZ NOWOSIELSKI*

### Prośba zdziwionego

Podobno człowiek jest tym  
w co wierzy Ale inni mówią też  
że jest tym co ma Czasami  
niczym dmuchawiec unoszony przez wiatr  
nad łąkę której przed nim nie było  
wiruje ze mną świat I nie chce  
mi się uwierzyć że tak dużo mam  
I trochę się boję o to  
co się dzieje ze mną O to serce  
które ciągle wychyla się w twoją stronę  
ukochana – tak niebezpiecznie  
że kiedyś – jak to często bywa  
z zakochanym sercem –  
wpaść może w przepaść ciemną  
i bezpowrotną Czasami mi mówisz  
że mam także ciebie – a wówczas  
wydaje mi się że mam wszystko  
co mieć może człowiek  
tu na tej ziemi – razem ze łzą  
i ofiarowaniem Wtedy też po cichu  
proszę Boga by nie zabierał  
tej naszej miłości jak wszystkiego  
co ma swój ziemski kraniec  
I jeśli kiedyś – proszę –  
przyjdzie Mu nas rozdzielić  
to nie na zawsze

## Sny

Ze wszystkich snów ziemskich  
dobrze wybrać ciebie – miłości; wybrać  
i być wybranym  
dla świata rozleglejszego niżli ten  
co jest; dla siebie – innego  
niż zastał nas świat;  
i być z tym darem tak bardzo  
że boli wiatr przed obłokiem  
noc prędsza niż sen – to światło  
łżejsze niżli nieistnienie;  
tu gdzie wybrać ciebie  
to i być – wybranym

## Odpoczynek

Anteuszowy twój świat  
póki jest ci darem I póki trwasz  
przy ziemi – wytęsknionej; w pobliżu cudu  
dostrzeżone życie któremu także  
chciałbyś nadać imię; choćby promień  
na szybie rozłamany  
przez dwa skrzydełka musze jakby zmierzch  
podejmował nie znany ci wcześniej  
ton; na drodze twój syn biegący  
przez środek kałuży bo inaczej życie  
byłoby bez przygód; stary klon za oknem  
pogodzony z ostatnim liściem w koronie  
roztrwanianym przez wiatr; gdzieś  
odpoczynek w cieniu  
spraw niedocieczonych

## Spółeczeństwo zamknięte?

Joanna K.M. Hanson, *„Nadludzkiej poddani próbie”. Ludność cywilna w powstaniu 1944*, przeł. A. Wiśniewska-Walczyk, „Czytelnik”, Warszawa 1989, ss. 276; Anna Borkiewicz-Celińska, *Batalion „Zośka”*, PIW, Warszawa 1990, ss. 844, ilustr. 481; Anna Zawadzka, Jan Rossman, *Tadeusz Zawadzki „Zośka”*, Oficyna Wydawnicza Interim, Warszawa 1991, ss. 288, ilustr. 82.

Spod pióra młodej brytyjki, J. Hanson, wyszła książka o powstaniu warszawskim, którą poprzedziła praca doktorska autorki obroniona w Londynie w 1978 r. i wydana pt. „Ludność cywilna i Powstanie Warszawskie 1944” (Cambridge 1982, po angielsku). Omawiane tu II wydanie tej pracy, w języku polskim, prawie nie zostało u nas zauważone – przeżywalismy wówczas sprawy zapoczątkowane 1980 rokiem, który przez Józefa Rybickiego („Andrzeja”, uczestnika tych i tamtych wydarzeń), dziś już nieżyjącego, został określony jako drugie powstanie warszawskie. Obecnie, kiedy opadły już emocje, zaś większość Polaków marzy o wyższym poziomie cywilizacyjnym, warto się przekonać, z jakiej perspektywy obserwuje nas życzliwa nam część intelektualnej Europy.

J. Hanson rozpoczynała studia historyczne na seminarium z socjologii nt. kultury biedoty i społeczeństw zamkniętych. Wtedy też usłyszała po raz pierwszy o powstaniu warszawskim z rocznicowej audycji nadawanej przez radio. Temat ją zafascynował, o czym dziś możemy czytać w jej książce: ... *sytuacja, jaka zaistniała w Warszawie, była bez precedensu. Miasto odcięte od reszty kraju i świata samotnie i zaciekle walczyło z armią niemiecką. Mieszkańcy Warszawy musieli z dnia na dzień przystosować się do warunków życia w ogarniętym powstaniem mieście. Wedle założeń miało się ono [powstanie] skończyć najdalej w ciągu tygodnia. Trwało dziewięć razy dłużej.*

Ambicją autorki była rekonstrukcja warunków życia codziennego w walczącej Warszawie oraz zbadanie, jak kształtowały się i ewoluowały nastroje mieszkańców, tak ważne dla przebiegu powstania. Drugi zamiar powiódł się autorce lepiej niż pierwszy. Mimo podobieństw warunki życia w ogarniętym powstaniem mieście były inne w każdej dzielnicy. Próba opisanego życia codziennego na podstawie dokumentacji ze Śródmieścia, przede wszystkim południowego, gdzie ukazywało się najwięcej gazet, gdzie do końca powstania działały

reprezentacje wszystkich możliwych urzędów, organizacji, partii politycznych itp., przysądza o przesunięciu akcentów w stronę fasadowości. J. Hanson dała wiarę, że działały komórki organizacyjne i instytucje, które w rzeczywistości nie zawsze podjęły pracę. Jednakże autorka zauważyła i doceniła fakt, że o dwumiesięcznym trwaniu powstania zadecydowała postawa ludności cywilnej. Wszak tytuł do swej książki zaczerpnęła z wiersza Kazimierza Wierzyńskiego: *Nad-ludzkiej poddani próbie, tylekroć zaprawieni w cierpieniu, stawiamy czoło idącej zgubie, walczymy o siebie i świat*.

Patrząc na Polaków z podziwem, ale również chłodnym okiem badacza, J. Hanson potrafiła sprecyzować dający się uogólnić model zachowań społecznych. W zakończeniu książki potwierdza spontaniczną, dobrowolną i solidarną współpracę całego społeczeństwa na rzecz powstania. Zauważa jednak, że taka postawa nie oznaczała bezkrytycznego poparcia walki, ale raczej była wyrazem ulgi, iż nadszedł kres okupacyjnego terroru: *...euforia zaczęła gasnąć, a od połowy sierpnia powszechnie zanikać. Mieszkańcy Warszawy stopniowo przywykli do warunków powstańczego życia. Zajęci byli stawianiem czoła trudom, jakie niósł codzienna egzystencja*.

Autorka nie uległa tak modnym w ostatnim dziesięcioleciu sugestiom, że ostrze powstania było skierowane głównie przeciwko nowej okupacji – radzieckiej. Zdecydowanie podkreśla jego antyniemieckość: *Zbrodnie popełnione przez hitlerowców w pierwszych dniach sierpnia wpłynęły na zdecydowane odrzucenie jakichkolwiek wysłanych przez nich wezwań do ewakuacji i zjednoczyły raczej niż rozdzieliły walczących i ludność cywilną*. Hanson zarejestrowała rosnące pod koniec powstania rozczarowanie biernością aliantów i utratę iluzji co do pomocy Zachodu: *Wraz z upadkiem Warszawy dla znacznej części narodu stało się jasne, że pokój dla Polski jest możliwy jedynie przy współpracy polsko-radzieckiej, a przyszłość Polski leży de facto w rękach Stalina*. Cytując ten fragment zdaje sobie sprawę, że wielu czytelników żachnie się i zarówno autorkę książki jak i recenzentkę oskarży o uprawianie propagandy komunistycznej. Bynajmniej, dalsze wnioski są jednoznaczne. Nieudzielenie pomocy przez Stalina spowodowało, że: *Powstanie pogłębiło niechęć Polaków do Związku Radzieckiego i wycisnęło niezatarte piętno na stolicy i na całym narodzie*. Autorka podkreśla w swej książce ambiwalencję, dwoistość postaw: z jednej strony zrozumienie, że przyszłość i odbudowa Polski zależą od współpracy i dobrych stosunków z ZSRR; z drugiej strony – zdaniem J. Hanson – brak akceptacji tego układu doprowadził m.in. do stawienia się przedstawicieli Polski Podziemnej na rozmowy

w Moskwie, a w konsekwencji do ich porwania i zainscenizowania pokazowego dla opinii Zachodu procesu szesnastu.

Zacytuje także negatywne sądy autorki prezentowanej książki: *Warszawa stanowiła jednak miasto kontrastów. Obok siebie widziało się nadludzkie poświęcenie i bezinteresowność oraz egoizm i bume-lancstwo; tam, gdzie wielu oddało wszystko, co posiadało, inni zatajali zapasy i bogacili się; bezprzykładna solidarność społeczeństwa mieszała się z intrygą i zdradą; gdy niektórzy traktowali powstańców jako bohaterów bez skazy, inni obciążali ich winą za swoje cierpienia i uważali za morderców swoich rodzin i dzieci. Czyje dziedzictwo przetrwało, elit czy marginesu? Nawet przeciwnicy powstania – co udowodniła J. Hanson – przyznają, że poparcie i zdyscyplinowanie ludności cywilnej zadecydowały o sukcesie słabo uzbrojonej, 40–50-tysięcznej garstki żołnierzy broniącej przez dwa miesiące milionowego miasta. Wojsko to było nierozzerwalnie związane ze swoim ludem: *Więź między żołnierzami a cywilem była tak silna dlatego, że w większości rodzin co najmniej jeden z członków był zaangażowany w walkę. Niektórzy żołnierze i łącznicy kwaterowali w swoich własnych domach lub zaledwie kilka przecznic dalej.**

Przemiany, które nastąpiły po powstaniu warszawskim w sytuacji Polski, to temat ostatnich prac brytyjskiej historyczki. Ich rezultaty nie dotarły jeszcze do naszego kraju. Zaś wydaną u nas książkę autorka kończy optymistyczną kokluzją, że powstanie warszawskie zaszczerpiło w naszym narodzie obawę przed ryzykowaniem i powtórzeniem się tragedii beznadziejnej walki. Dojrzałość naszego społeczeństwa widzi w rozwijaniu ducha realizmu i porozumienia, czego dowodem był Sierpień '80.

Powiązanie losów powstania warszawskiego z losami osobistymi miało podstawowe znaczenie, powstańcy wywodzili się ze wszystkich warstw społecznych, walka pogłębiła poczucie wspólnoty narodowej. Elity tworząc szeroką platformę dla Podziemnego Państwa Polskiego wysoko ustawiły poprzeczkę wzorców zachowań społecznych. Patriotyzm był w tamtych czasach cechą wyróżniającą. Patriotyzm nie deklaracyjny, ale czynny (choć na łamach konspiracyjnych i powstańczych gazetek nie brakuje frazesów...). Chcąc zrozumieć okoliczności, które zmuszały ludzi do stawania się bohaterami, warto sięgnąć po dwie książki: A. Borkiewicz-Celińskiej „Batalion »Zośka«” oraz A. Zawadzkiej i J. Rossmanna „Tadeusz Zawadzki »Zośka«”. Obydwie są sygnałem „nowej fali” w podejściu do tematyki okupacyjno-martyrologicznej: napisane bez patosu i nie w czarno-białej tonacji, lecz przeciwnie – z wieloma odcieniami szarości. Oka-

zuje się, że bohaterowie pozytywni też mieli wady, nieraz przykre dla otoczenia, i popełniali kardynalne błędy. Jednak podejmowali ryzyko walki ze stokroć lepiej uzbrojonym okupantem dla dobra – jak się wówczas mówiło – Sprawy. W czasie okupacji były środowiska związane z prawicą, które w takiej postawie widziały niebezpieczeństwo zarażenia się śmiercią. Po wojnie lewica, chcąc zdezwuuować heroiczne postawy ludzi spoza swego obozu, chętnie ironizowała na temat *bohaterszczyzny*.

A. Borkiewicz-Celińska, historyk i bezpośredni uczestnik tamtych wydarzeń, żołnierz batalionu „Zośka”, rzeczowo, z reporterskim zacięciem opisuje historię, która działa się na jej oczach. Daje krótkie charakterystyki ludzi, których znała osobiście, dzieliła z nimi los, także po wojnie – odsiadując niezbędne minimum „reedukacji” w PRL-owskich więzieniach. Każdy, kto wstępował do konspiracyjnego wojska, takie ryzyko brał na siebie. Nie było innej alternatywy dla ówczesnych młodych elit, przedstawicieli różnych środowisk, którym II Rzeczpospolita obiecywała awans przez naukę i zdobywanie zawodu. Stać z boku? Przejsz do kategorii *młodzieży bez wyraźnego oblicza*, tej masy spauperyzowanej przez warunki wojenne, pozbawionej perspektyw, dalszej możliwości nauki? Tym młodym też groziła śmierć czy to w ulicznych egzekucjach, przypadkowej strzelaninie, czy podczas alianckich bombardowań, gdy przebywali na robotach w Niemczech. Trzecia kategoria młodzieży okupacyjnej, *złota młodzież czy tombakowa* – jak ją określała w prasie konspiracyjnej Z. Kossak-Szczucka – osobnicy bez skrupułów dorabiający się na nędzy ludzkiej czy dogorywającym getcie, w ogóle nie mieściła się w kodeksie honorowym młodzieży trafiającej do oddziałów harcerskich. Wychowanie w domu, szkole i organizacji nadawało zdecydowany kierunek. Pewne kwestie były oczywiste, mieściły się w naturalnym odruchu powodującym określony wybór. Jeden z uczestników dyskusji nad książką J. Hanson, powstaniec, zauważył, że młodzież nie dlatego była nastawiona entuzjastycznie do powstania, by zginąć na barykadach, jak by to chętnie widzieli niektórzy publicyści. Odwrotnie – wierzyła w sens swojego działania.

Trzecia książka jest dokumentacją, próbą socjologicznego opisu „stawania się bohaterem”. Napisała ją siostra Tadeusza Zawadzkiego wraz z Janem Rossmannem, współtwórcą programu Szarych Szeregów, zaprzyjaźnionym z legendarnym „Zośką”. Integralną częścią tekstu jest kolekcja zdjęć rodzinnych, one też dają wiele do myślenia. Ostatnie zdjęcie Tadeusza zrobione przypadkowo na tydzień przed śmiercią: sylwetka młodego chłopaka z głową ostrzyżoną „na

jeża" (efekt krótkotrwałego pobytu w więzieniu na skutek aresztowania w łapance), nieśmiały, zniewalający uśmiech (wszak nie znającym go bliżej wydawał się maminsynkiem). Typ naukowca najlepiej czującego się w ścisłym gronie rodzinnym, którego wojna przerabia na przywódcę. Utalentowany organizator staje się odważnym dowódcą zdobywającym olbrzymi autorytet wśród podwładnych, których nadal traktuje jak kolegów i przyjaciół. Dorastanie do roli nie narzuconej, ale dobrowolnie przyjętej. Człowiek przyszłości? Wszak właśnie to pokolenie entuzjazmowało się pismami F. Znanieckiego, a szczególnie jego typologią postaw ludzkich.

J. Rossman sugeruje, że „Zośka” nie popierał wojennej dewizy Szarych Szeregów – wychowania przez walkę, optując za przedwojennymi ideałami harcerskimi, wyrażającymi się w hasle braterstwa służby i świeżego powietrza. Życiorys „Zośki” zaprezentowany w książce zaprzecza tej opinii (w pracy tej, obok opinii różnych osób, występuje dwugłos: relacja Anny, siostry Zawadzkiego, oraz Jana, wyrażającego poglądy J. Rossmana). Biorąc pod uwagę kontrowersje i spory pomiędzy młodymi przywódcami Szarych Szeregów (ich odbicie znajdziemy w książce), a przede wszystkim różnice osobowości i temperamentów J. Rossmana oraz jego rówieśnika, Stanisława Broniewskiego, naczelnika Szarych Szeregów, chodzi prawdopodobnie o chęć przeciwstawienia się opiniom zawartym w książce Broniewskiego pt. „Całym życiem”. Autorka niniejszej recenzji, żołnierz „Parasola”, nie wyobraża sobie patriotyzmu i ofiarności cechujących tamtą młodzież bez głębokiego pragnienia wzięcia udziału w walce. Książka A. Borkiewicz-Celińskiej jest potwierdzeniem tej tezy. jednak dobrze się stało, że całkowicie odmienne poglądy są tu prezentowane obok siebie, tak by czytelnik sam mógł wyrobić sobie zdanie na interesujący go temat.

Książki o tematyce patriotyczno-historycznej niełatwo trafiają do naszych rąk. „Nadludzkiej poddani próbie” nie znajdziemy w księgarniach, „Batalion »Zośka«” jest w sprzedaży tylko w salonie PIW-u, rzecz o Tadeuszu Zawadzkim w ogóle nie trafiła do hurtu. Ani księgarnie, ani bukiniści nie zamawiają takich książek. Podobno taki profil nie jest „chodliwy”. Może więc znów trzeba wejść do konspiracji, poszukać wroga i zacząć walczyć? Może wtedy społeczeństwo obudzi się i zapagnie pokarmu dla duszy?

*Maria Wiśniewska*

## Teoria ekonomiczna Waltera A. Jöhra

Współcześnie gospodarka małej Szwajcarii jest jedną z najbardziej prężnych i efektywnych na świecie. Dochód narodowy na głowę i jakość wyrobów szwajcarskich należą do najwyższych w Europie i na świecie. Duża w tym zasługa szwajcarskiej ekonomii: jej koncepcji teoretycznych i podejścia metodologicznego do podstawowych problemów gospodarczych. Po II wojnie światowej rozwój ekonomii w Szwajcarii w dużym stopniu określała działalność badawcza prof. Waltera Adolfa Jöhra (1910–87). Jest on jednym z najwybitniejszych ekonomistów niemieckiego obszaru językowego. Wykorzystywał w swoich pracach koncepcje teoretyczne i podejścia metodologiczne ekonomii anglosaskiej, z którą zapoznał się podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych w latach trzydziestych. Jöhr stworzył w Szwajcarii nowoczesną ekonomię związaną z najwyższymi osiągnięciami światowymi. Jego dorobek naukowy jest dotychczas prawie nie znany w naszym kraju. Jednakże właśnie jego koncepcje mogą być z pożytkiem wykorzystane w rozwoju naszej gospodarki rynkowej. Przekonuje o tym bardziej szczegółowa analiza idei i koncepcji tego wybitnego Szwajcara.

W.A. Jöhr w Zurychu studiował prawo, które zakończył opublikowaniem pracy doktorskiej „Publiczno-prawne formy pomocy dla bezrobotnych na podstawie ustawodawstwa Niemiec, Szwajcarii i Francji” (1933). Wielki kryzys lat trzydziestych dał Jöhrowi silny bodziec do podjęcia studiów ekonomicznych, które ukończył w Berlinie uzyskując tytuł doktora ekonomii. Praca doktorska nosi tytuł „Porządek stanowy. Historia, idea, nowe struktury” (1934)<sup>1</sup>. Po kilkuletnim pobycie badawczym na różnych uniwersytetach USA Jöhr otrzymał w 1937 r. pracę w Wyższej Szkole Ekonomii, Prawa i Nauk Społecznych w St. Gallen we wschodniej Szwajcarii. Całe swoje życie zawodowe związał z tą właśnie uczelnią. W latach 1957–63 był jej rektorem, zaś w 1953 r. założył tam Forschungsgemeinschaft für Nationalökonomie, która obecnie została przekształcona w instytut naukowy. Wzbogacił ekonomię o nową wiedzę w zakresie teorii ekonomii i polityki gospodarczej. W roku 1965 otrzymał doktorat honoris causa uniwersytetu w Genewie, a w 1967 – uniwersytetu w Bonn. Przy nadawaniu tych doktoratów podkreślano m.in. ścisłą zależność analiz teoretycznych Jöhra z praktycznymi problemami polityki gospodarczej.

W latach czterdziestych Jöhr opublikował „Ocenę konkretnych procesów gospodarczych” i „Zalecenia ekonomii na dzisiaj”<sup>2</sup>, gdzie zajął się zależnościami pomiędzy teorią ekonomiczną a praktycznymi problemami polityki gospodarczej. Międzynarodową sławę uzyskała książka nawiązująca do tych opracowań, a napisana wspólnie z angielskim ekonomistą, H.W. Singerem<sup>3</sup>. Głównym celem Jöhra było praktyczne wykorzystanie ekonomii w działaniach politycznych, aby poprawić warunki życia ogółu ludności. Jego prace są ukierunkowane na problemy praktyczne, poszukiwanie rozwiązań kompromisowych i uwzględnianie w szerokim zakresie problematyki wartości. Będąc zwolennikiem gospodarki rynkowej Jöhr zawsze podkreślał duże znaczenie polityki gospodarczej państwa. Samą gospodarkę rynkową rozumiał jako *przedsięwzięcie państwowe*. Głęboko wierzył w możliwość i konieczność sterowania procesami gospodarczymi. Nawet środki niezgodne z wymogami rynku mogą być – zastosowane w niewielkim wymiarze – korzystne dla funkcjonowania gospodarki. Gospodarkę rynkową Jöhr traktował jako najważniejszego gwaranta wolności politycznej. Stanowczo odrzucał alternatywę socjalizm lub czysty liberalizm, gdyż był zwolennikiem *sterowanej gospodarki rynkowej*. Gospodarka – zdaniem Jöhra – nigdy nie ma charakteru „czystego”, ale łączy różnego rodzaju rozwiązania teoretyczne. Związana jest z wartościami przyjętymi w danym społeczeństwie i kompromisowymi rozwiązaniami politycznymi. W wielu przypadkach – twierdził – w rozwiązywaniu konkretnych problemów gospodarczych przeszkadza nadmierna *finezja teoretyczna*. Istotne znaczenie w formułowaniu adekwatnej polityki gospodarczej państwa mają dyskusje z różnymi grupami interesów. Należy przy tym zawsze uwzględniać ideologiczne, polityczne i ekonomiczne oddziaływania tych grup na gospodarkę. Stanowisko teoretyczne Jöhra jest zbliżone do koncepcji określanych ostatnio jako *Neue Politische Ökonomie* (Nowa ekonomia polityczna) lub *constitutional economics*<sup>4</sup>. W ramach nowej eko-

<sup>1</sup> Obie prace ukazały się drukiem, por.: *Die öffentlichrechtlichen Formen der Arbeitslosenfürsorge auf Grund der Gesetzgebungen Deutschlands, der Schweiz und Frankreichs* (Zürich 1933, Aarau 1933); *Die Ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau* (Berlin 1934, Leipzig-Bern 1937).

<sup>2</sup> Zob.: *Die Beurteilung konkreter wirtschafts-politischer Probleme*, Bern 1947; *Der Auftrag der Nationalökonomie in unserer Zeit*, w: „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft” 1949, t. 105, z. 4.

<sup>3</sup> W.A. Jöhr, H.W. Singer, *The Role of the Economist as Official Adviser*, London 1955; tłum. niem.: *Die Nationalökonomie im Dienste der Wirtschaftspolitik*, Göttingen 1957<sup>1</sup>, 1963<sup>2</sup>, 1969<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> „Nowa ekonomia polityczna” jest prawie nie znana w naszym kraju; szerzej por.: W. Zohlnhöfer, *Politische Ökonomie. Staatslexikon*, Freiburg-Basel-Wien 1988<sup>1</sup>, t. 4, s. 466-471.

nomii politycznej uwzględnia się działania jednostek w różnych rolach społecznych zorientowanych głównie na realizację swoich prywatnych interesów (zasada własnej korzyści). Spełnianie celów społecznych zachodzi – w myśl tej koncepcji – jedynie w takiej mierze, jaka wydaje się konieczna do realizacji własnych celów. Nowa ekonomia polityczna oferuje środki teoretyczne, które umożliwiają wyjaśnienie procesów tworzenia woli politycznej i procesów decyzyjnych w warunkach funkcjonowania demokracji.

Koncepcje teoretyczne i praktyczne Jöhra zawsze miały umiarkowany charakter – uczony unikał rozwiązań radykalnych, określając siebie jako centrowca. Kompromis rozumiał jako *kompromis pomiędzy różnymi pozycjami*. Odrzucał zasadę „im więcej, tym lepiej”, proponując inną: *Rozum może prowadzić do absurdu, a dobre działania stają się nieszczęściem*. Odrzucał „nadmiar” rozwiązań rynkowych w gospodarce. Problematyce kompromisu poświęcił liczne artykuły naukowe. Do najważniejszych należy praca „Kompromis jako problem etyki społecznej, etyki gospodarczej i etyki państwa”<sup>5</sup>. W przypadku kompromisu co najmniej dwie wartości albo dwa cele mogą być tylko częściowo realizowane. Wartości nie mogą być jednak po prostu „dane” lub „znalezione”, ale muszą być wyprowadzane i rozwinięte na podstawie ludzkiego zachowania. We współczesnym świecie staje się konieczny rozwój *uniwersalnych norm* albo *uniwersalnych wartości*. Rozwiązanie kompromisowe często okazuje się najlepsze, chociaż może się wiązać z dużym uszczerbkiem dla niektórych wartości. Kompromis stanowił w ujęciu Jöhra konieczne zło w demokracji, którą oceniał bardzo wysoko – jako warunek funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. W przeciwieństwie do Misesa czy Hayeka uważał kombinację rynku i polityki gospodarczej za konieczną, odrzucając zasadniczą antynomię rynek versus działalność państwa. Ekonomista może spełniać swoją funkcję doradcą w przypadku interwencji państwa w życie gospodarcze. Jöhr przyjmował za Paracelsusem, że każde lekarstwo działać może jako środek poprawy zdrowia, chociaż stosowany w nadmiernych dawkach może prowadzić do zatrucia. Dlatego najważniejszy staje się problem „dawkowania” różnego rodzaju środków polityki gospodarczej. Rozróżnienie środków polityki gospodarczej zgodnych lub niezgodnych z wymogami rynkowymi stanowiło dla Jöhra jakościowy element oceny przystosowania polityki państwa do mechanizmów gospodarki rynkowej.

Ekonomia musi się posługiwać – w wielu wypadkach – sędami szacunkowymi i sędami wartościującymi. Sądy szacunkowe są konieczne

zwłaszcza w prognozach gospodarczych. W ujęciu Jöhra sąd szacunkowy ma duże znaczenie – zmusza do nowego określenia pojęć w nauce, w której znajduje swoje miejsce także sąd wartościujący<sup>6</sup>. W naukach społecznych nie zawsze jest możliwa taka ścisłość i precyzja, jak w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce. Nauki społeczne, w tym również ekonomia, nie mogą pomijać problematyki wartościowania. Co więcej, wartości stanowią konstytutywny czynnik tych nauk, gdyż badania podstawowe służą badaniom stosowanym, a te ostatnie podejmują konkretne, praktyczne problemy, które w dużej mierze są wyznaczone przez panujące w danym społeczeństwie wartości. Teza o braku sądów wartościujących w naukach społecznych, głoszona m.in. przez M. Webera, według Jöhra straciła całkowicie swoją aktualność.

Jöhr należał do prekursorów problematyki ekologicznej w badaniach ekonomicznych. Jego artykuł „Zagrożone środowisko. Ekonomia przed nowymi zadaniami”<sup>7</sup> wywarł duży wpływ na społeczne i ekonomiczne badania nad ochroną środowiska. Zdaniem Jöhra nie należy odrzucać dotychczasowej ekonomii, ale trzeba ją gruntownie zmodyfikować. Jedynie rozwój nowych metod myślenia, nowych pojęć i nowego aparatu teoretycznego może przyczynić się do wyjaśnienia współzależności pomiędzy człowiekiem a środowiskiem. Rozróżnianie pomiędzy *dobrami wolnymi* a *dobrami ekonomicznymi* stało się przestarzałe. Natomiast podstawowe znaczenie uzyskuje współcześnie rozróżnianie pomiędzy *dobrami indywidualnymi* a *dobrami kolektywnymi*, gdyż sposób zawłaszczania dóbr przyrody ma obecnie najważniejsze znaczenie. Ekonomia musi uwzględniać negatywne i pozytywne *zewnętrzne efekty* działalności gospodarczej. Należy także odrzucić dotychczasowe mikroekonomiczne pojęcie kosztów przez rozwój badań nad kosztami społecznymi. Wiele uwagi Jöhr poświęcił nowej perspektywie teorii wzrostu gospodarczego w wyniku włączenia do rozważań problematyki ochrony środowiska, m.in. modyfikacji do dotychczasowego rozumienia produktu globalnego i dochodu narodowego. Utrzymanie naturalnych podstaw życia człowieka wymaga włączenia celów ochrony środowiska do istniejącego systemu

<sup>5</sup> Por. *Der Kompromiss als Problem der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsethik*, Tübingen 1958.

<sup>6</sup> Zob. m.in. *Schatzungsurteil und Werturteil*, w: N. Kloten, W. Krelle, H. Müller, F. Neumark (wyd.), *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Tübingen 1964, *Thesen zum Problemkreis Wissenschaft und Werte*, w: „Zeitschrift für kaufmännisches Bildungswesen” 1971, vol. 65, z. 4.

<sup>7</sup> *Bedrohte Umwelt. Die Nationalökonomie vor neuen Aufgaben*, w: M.P. von Walterskirchen (Hrsg.), *Umweltschutz und Wirtschaftswachstum*, Frauenfeld 1972.

polityki gospodarczej i społecznej. Konkretyzacja problemów ochrony środowiska wymaga też ustosunkowania się do takich problemów, jak eksplozja demograficzna, wzrost gospodarczy, problem zasobów naturalnych, a w końcu do istniejącego systemu gospodarczego.

Praca Jöhra „Wahania koniunkturalne”<sup>8</sup> z 1952 r. należy do klasycznych już prac w zakresie teorii koniunktury gospodarczej. Autor odrzucił mechanistyczną koncepcję kryzysów i ekspansji gospodarczych proponując społeczno-psychologiczne wyjaśnienie działalności gospodarczej. Podstawowa teza Jöhra zawiera się w stwierdzeniu, że w procesie koniunktury występuje nie tylko element *samowzmocnienia* impulsów koniunkturalnych, ale także wzajemnej *infekcji* działań poszczególnych podmiotów gospodarczych. Pojęcie „infekcja” stanowi tutaj metaforę w stosunku do wzajemnego oddziaływania na siebie podmiotów gospodarczych. W procesie gospodarowania dużą rolę odgrywa zjawisko niepewności, a więc oczekiwań gospodarczych. To ostatnie trudno wyjaśnić jako działania racjonalne lub wyznaczone przez trendy. Wyjaśnienia zachowań podmiotów życia gospodarczego należy szukać w takich zjawiskach społeczno-psychologicznych, jak nastroje, przenoszenie nastrojów, panika itp. Jöhr wprowadził w szerokim zakresie czynniki społeczno-psychologiczne do teorii makroekonomicznych. Dlatego stało się możliwe lepsze wyjaśnienie przyczyn wahań aktywności gospodarczej. Obecnie trudno zajmować się teorią koniunktury gospodarczej bez uwzględnienia dorobku naukowego Jöhra. Proces gospodarczy stanowi więc zjawisko kumulacyjne, które charakteryzuje on jako *społeczno-psychologiczny proces podstawowy*. W przypadku przedsiębiorców występuje przejście motywów, rozbudzenie nowych wyobrażeń, naśladownictwo, przenoszenie uczuć, oddziaływanie na nastroje. Procesy te mają charakter kumulacyjny, prowadząc do samowzmocnienia procesów gospodarczych. Ogólne wyjaśnienie procesów koniunktury wymaga badań impulsów i czynników strukturalnych. Pozwala ona na wyjaśnienie punktów zwrotnych procesów ożywienia i obniżenia aktywności gospodarczej oraz długości tych okresów. Podsumowując swoje rozważania Jöhr stwierdza: *Preferujemy teorię społeczno-psychologiczną, ponieważ odpowiada ona bardziej obrazowi człowieka i społeczeństwa rozwiniętego w nowoczesnej nauce niż mechanistyczne modele oscylacji* (s. 659). W latach sześćdziesiątych pojawiły się poglądy, że teoria koniunktury straciła swoją aktualność i została już zastąpiona przez teorię wzrostu gospodarczego. Jöhr stanowczo odrzucał takie uproszczone stanowisko. Stwierdzał jednak, że w okresie powojennym pojawiły się charakterystyczne zmiany w działalności gospodarczej:

fazy ekspansji i obniżenia działalności gospodarczej stały się mniej głębokie, a także zanikła tak charakterystyczna regularność zaburzeń cyklicznych w gospodarce. W swoim opracowaniu „Psychological Infection. A Cause of Business Fluctuations”<sup>9</sup> autor podnosił wartość swojego podejścia do prognozowania gospodarczego i polityki gospodarczej na rzecz stabilizacji gospodarczej oraz rolę czynników społeczno-psychologicznych w funkcjonowaniu gospodarki i społeczeństwa.

Jöhr przywiązywał dużą wagę do polemiki teoretycznej z różnymi badaczami, kierunkami i dziełami naukowymi. Umożliwia to nie tylko głębsze zrozumienie zjawisk społecznych, ale także uniknięcie wielu błędów w koncepcjach teoretycznych. Zajmowanie się różnymi społecznymi koncepcjami teoretycznymi może prowadzić do lepszego wyjaśnienia współczesnych zjawisk politycznych i kulturowych.

W ujęciu Jöhra życie gospodarcze podlega jako obiekt poznawczy znacznie większym zmianom niż przedmiot pozostałych nauk społecznych. W ekonomii wyróżniał on dwie podstawowe dziedziny badawcze: analizę istoty gospodarki, jej zadań, struktury, instytucji (tzw. morfologia życia gospodarczego); opis procesów rynkowych i procesów rozwojowych, zwłaszcza praw tworzenia cen, kształtowania się dochodów, funkcjonowania pieniądza, koniunktury gospodarczej (tzw. katalaktyka życia gospodarczego). Punkt wyjścia badań ekonomicznych powinna stanowić analiza procesów rynkowych w gospodarce.

Jöhr głosił ideę *organicznego kształtowania gospodarki*. Niemożliwe okazało się bowiem woluntarystyczne lub mechanistyczne kształtowanie gospodarki: egalitarna gospodarka socjalistyczna, jak też radykalny liberalizm gospodarczy. Należy odrzucić obie te skrajne koncepcje, gdyż człowiek stanowi organizm żywy z charakterystycznymi prawami w zakresie zachowania. Dlatego błędna jest polityka tworzenia bezwolnych mas konsumentów i ograniczanie wolnej inicjatywy w działalności gospodarczej. Jedynie gospodarka rynkowa jest w stanie zagwarantować jednostce wolność, prowadząc też do wzrostu dobrobytu. Jöhr odniósł się krytycznie do koncepcji państwa stanowego lub korporacyjnego propagowanego zwłaszcza przez niemieckiego uczonego, Othmara Spanna. Zdaniem Jöhra taki sposób myślenia wiąże się zawsze z kolektywizmem i może być niebezpieczny

<sup>8</sup> *Theoretische Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, t. II *Die Konjunkturschwankungen*, Tübingen-Zürich 1952.

<sup>9</sup> W: W.H. Strigel (Hrsg.), *Problems and Instruments of Business Cycle Analysis*, Berlin-Heidelberg-New York 1978.

dla demokracji, gospodarki rynkowej i wolności obywateli. Koncepcje *porządku stanowego* wywarły bowiem niechlubny wpływ na gospodarczą i społeczną doktrynę narodowego socjalizmu w Niemczech<sup>10</sup>. Jöhr przyznawał priorytet idei wolności w stosunku do kolektywistycznych rozważań korporacyjnych lub stanowych.

Za najwybitniejszego ekonomistę niemieckojęzycznego Jöhr uważał Waltera Euckena. Przypisywał mu przełom w ekonomii w trzech zakresach: przewyciężenia historyzmu, stworzenia nowej teorii gospodarczej, a także ukształtowania nowego ustroju gospodarczego RFN po przełamaniu faszystowskiego modelu gospodarowania. Eucken dokonał systematyki form rynku oraz różnych form gospodarki kierowanej centralnie. Stworzył teoretyczną koncepcję ekonomiczną określaną jako *ordoliberalizm*. Prowadziła ona do powstania systemu społeczno-gospodarczego RFN określonego jako *społeczna gospodarka rynkowa*<sup>11</sup>.

Innym cenionym przez Jöhra myślicielem był Werner Sombart<sup>12</sup>. Dla Sombarta celem działalności naukowej było, oprócz opisu wyjaśniania, określanie *prawdziwego sensu i znaczenia procesów społecznych*. Podkreślając takie zasługi Sombarta, jak wskazanie na swoistość nauk społecznych, powiązanie teorii i historii czy uniwersalność rozważań teoretycznych Jöhr odrzucał istnienie przepaści pomiędzy działalnością ludzką a przyrodą czy niedoceniając podejścia hipotetyczno-dedukcyjnego w ekonomii. Jedynie w ten sposób można właściwie ocenić wkład Sombarta do nauk społecznych.

Jöhr jedną ze swych prac poświęcił Georgesowi Sorelowi. Ten ostatni reprezentował syndykalistyczny ideał społeczeństwa, który Jöhr odrzucał<sup>13</sup>. Ideał ten był oparty na mechanistycznym sposobie myślenia – głębokiej wierze w postęp technologiczny, naukę i stworzenie racjonalnego prawa. Myśl Sorela wywarła duży wpływ na podstawowe koncepcje partii komunistycznej w ZSRR i założenia realnego socjalizmu przyjęte w tym kraju, a także na faszyzm w Niemczech i we Włoszech. Jöhr zgadza się z Sorelem, że współczesne mity stanowią duże niebezpieczeństwa dla społeczeństwa, które podlega obecnie procesom *umasowienia* i zaniku indywidualizmu. W związku z tym zdaniem Jöhra – konieczne staje się lepsze i bardziej krytyczne wychowanie młodzieży. Wiadomo bowiem, że mity wykazują większą możliwość oddziaływania niż apele do rozumu.

Jöhr prowadził ożywioną dyskusję teoretyczną z koncepcjami ideowymi „Nowej Lewicy”. W ramach kierowanego przez siebie seminarium „Historia doktryn ekonomicznych” prowadził 6 grup dyskusyjnych na temat „Bunt młodzieży 1968/69 – od prekursorów aż do

Cohn-Bendita". Krytykował niemożność podejmowania aktywności intelektualnej i odpowiedzialności przez studentów uniwersytetów. W dyskusjach ze studentami zwracał uwagę na poglądy J.J. Rousseau, nihilistów, anarchizm, rosyjski ludowy socjalizm, poglądy Dutschkego, główne idee Mao i Marcuse'a oraz to, co ich różni od Marksa, przemoc i mit w społeczeństwie, poglądy Cohna-Bendita<sup>14</sup>. Duży rozgłos zdobył też krytyczny artykuł Jöhra o koncepcjach Che Guevary<sup>15</sup>. Idee tego ostatniego fascynowały młodzież Zachodu i wpływały na poglądy „Nowej Lewicy". Doktryna Che Guevary obejmowała doświadczenia rewolucji rosyjskiej i chińskiej stanowiąc program walki biednych warstw ludności wiejskiej Ameryki Łacińskiej. Jöhr bardzo krytycznie oceniał ideę stworzenia nowego człowieka socjalizmu jak też program gospodarczy propagowany przez Che Guevarę. Jest charakterystyczne, że szczyt popularności Che Guevary przypadał na okres próby reform rynkowych w Czechosłowacji pod kierunkiem Ota Sika.

Duża część opracowań Jöhra jest obecnie trudno dostępna dla czytelników. Dlatego zrodził się pomysł wydania w oddzielnej książce jego najbardziej reprezentatywnych opracowań. W ten sposób powstał zbiór „Zalecenia ekonomii. Pisma wybrane"<sup>16</sup>. Wydawcami tej książki są znani profesorowie uczelni w St. Gallen – uczniowie i współpracownicy Jöhra: Hans Ch. Binswanger, Jean-Pierre Jetzer, Francesco Kneschaurek i Gerhard Schwarz.

W naszym kraju dokonuje się obecnie rozpad politycznych i gospodarczych struktur „realnego socjalizmu". Pojawia się problem nowych koncepcji teoretycznych i praktycznych rozwiązań gospodarczych. Wydaje się, że źródeł inspiracji w tym zakresie można szukać m.in. w pismach szwajcarskiego ekonomisty. Był on zawsze przeciwnikiem socjalistycznego, kolektywistycznego modelu ustrojowego

<sup>10</sup> *Organische Wirtschaftsgestaltung?* w: W. Heinrich (wyd.), *Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft Othmar Spann zum 70. Geburtstag*, Wien 1950.

<sup>11</sup> Walter Eucken, *Lebenswerk*, w: „Kyklos" 1950, vol. 4, z. 4.

<sup>12</sup> *Gedanken zum Lebenswerk von Werner Sombart*, w: „Weltwirtschaftliches Archiv" 1942, t. 55, z. 2.

<sup>13</sup> Georges Sorel, *Ein Beitrag zur Geistesgeschichte und Gesellschaftsproblematischer unserer Zeit*, w: „Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik" 1946, vol. 82, z. 3.

<sup>14</sup> Por. opracowania W.A. Jöhra w: „Schweizerische Zeitschrift für kaufmännisches Bildungswesen" 1969, vol. 63 i 1970 vol. 64.

<sup>15</sup> *Die Lehren von Che Guevara in der Sicht eines Nationalökonomens*, w: „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik" 1970, t. 184, H. 4/5.

<sup>16</sup> *Der Auftrag der Nationalökonomie. Ausgewählte Schriften*, Tübingen 1990.

i krytykiem radykalnego liberalizmu gloryfikującego mechanizmy rynkowe. Jego stanowisko zawsze było pragmatyczne i umiarkowane, oparte na uwzględnianiu zachowań podmiotów życia gospodarczego. Na podkreślenie zasługują głęboko humanistyczne poglądy na gospodarkę, społeczeństwo i człowieka. Pragmatyzm i rzeczowość stanowią też ważną cechę dorobku naukowego tego wybitnego Szwajcara. Bogactwo idei i koncepcji może być – jak sądzę – wykorzystane z dużym pożytkiem w naszych, polskich dyskusjach ekonomicznych i społecznych i w kształtowaniu praktycznych koncepcji polityki gospodarczej i społecznej.

*Eugeniusz Kośmicki*

## Sztuka – procent od kontemplacji

# Intrygujący talent imitacji

Historia fałszowania dzieł sztuki jest ledwie trochę młodsza od dziejów samej sztuki, z tym że pojęcie falsyfikatu w różnych stronach i różnych czasach inaczej interpretowano. Kwestia ta odżyła po słynnym procesie Hana van Meegerena.

Cocteau chętnie powtarzał aforyzm Picassa: *Nie ma falsyfikatów, bo wszystko, co malujemy, jest fałszowaniem*. Można by dalej filozofować. Każdy obraz jest tylko malowaniem form natury czy impresji, której źródłem jest też natura, jedyna oryginalna rzeczywistość. Ale to by całe zagadnienie doszczętnie rozcieńczyło. Fakty są niedwuznaczne. Już w republice rzymskiej zaczęły się pojawiać podrobione dzieła greckie, cieszące się wzięciem i drogo opłacane. W Średniowieczu zalewano „rynek“ sfalszowanymi relikwiami. Potem, w Odrodzeniu, Vasari donosił, że Michał Anioł wyrzeźbiwszy śpiącego Kupidyna, za namową młodszego Medyceusza, Lorenzo, nadał mu patynę i wziął udział w oszukańczej sprzedaży rzeźby w Rzymie, gdzie kupił to, jako antyk, kard. di San Giorgio płacąc 200 dukatów (rzeźbiarz dostał z tego tylko 30 dukatów). Renesans zainicjował także fałszowanie dzieł graficznych, np. niejaki Marcantonio Raimondi doskonale podrabiał Dürera... Andrea del Sarto zgodził się na propozycję Klemensa VII i skopiował słynny Rafaelowski „Portret Leona X“, po czym papież odstąpił kopię Fryderykowi II Gonzadze, ale jako oryginał. Dziś obraz Rafaela jest w Ufficiach, zaś kopia del Sarto – w Capodimonte, w Neapolu. W połowie XIX w. sfabrykowano w Anglii przedhistoryczne narzędzia z krzemienia, a dokonał tego sprytny ceglarz, Edward Simpson. Nie omieszkął przedstawić „znaleziska“ uczonym w Londynie, zyskał sławę eksperta (jedno z muzeów zatrudniło go w tym charakterze), po czym dalej podrabiał te „przedhistoryczne narzędzia krzemienne“, już bez ryzyka i przez całe 20 lat. Dr Joseph Stevens i M. Munro napisali naukowe memuary o „Bones and Shirtless“ czy o „Flint Jack“ albo o „Cockney Bill“, bo sławny Simpson zarobił sobie na kilka przydomków. Wreszcie pewien kolekcjoner, niejaki pan Tindall, zaniedbawszy skonsultowania swoich „narzędzi“ u „Fossil Willy“ (kolejny przydomek), na własną rękę odkrył, że były to krzemienne kawałki sklecone rozgotowanym alunem. „Old Antiquarian“, czyli Simpson, dokonał życia

w więzieniu w Bedford, co jednak nie odstraszyło następców. W latach osiemdziesiątych XIX w. inny amator starożytności, Willy Smith, założył w Yorkshire fabryczkę narzędzi z epoki krzemienia, coś analogicznego funkcjonowało również z drugiej strony Kanału, w Abbeville i w Saint-Germain-en-Laye, gdzie wyrabiano „siekiery przedde-luwialne“ i „celtyckie statuetki“.

\* \* \*

Nasze czasy nie startowały więc od zera. Falsyfikat jest rodzajem wyzwania w stosunku do naszych pojęć o istocie „artystycznej kreacji“. Gdy ministrem kultury był André Malraux, w paryskim Grand Palais poświęcono zjawisku fałszerstwa wielką wystawę. Malraux pisał wtedy o kwestiach najbardziej zatrważających w całej filozofii sztuki, André Maurois zastanawiał się, w jakim stopniu fałszerz, w sposób doskonały naśladowujący manierę mistrza, sam staje się mistrzem? *Jeżeli się ograniczy do skopiowania Mony Lizy, będzie tylko zręcznym rzemieślnikiem. Ale jeżeli, komponując odrębny obraz, uzyska fakturę da Vinci, to problem się komplikuje...* Gdzie się kończy uczeń, gdzie zaczyna się fałszerz? Nieprzejednany był Georges Rouault: *Falsyfikat, choćby najzręczniejszy wykonany, zawsze będzie się tym różnił od oryginału, że u osób UMIEJĄCYCH komunikować się duchowo z dziełem autentycznym wywołuje niejasne wrażenie przykrości i czegoś martwego.* Miał rację, ale trzeba być Rouaultem, żeby takiej umiejętności wymagać od ludzi. To rzadki dar. Historyk sztuki, który wykonał ogromną pracę zanalizowania i skatalogowania 200 falsyfikatów wystawionych wtedy w Grand Palais, pani Simone J. Cahen-Salvador, podsumowała zagadnienie: *Trzeba bez ustanku powtarzać, że fałszerz sztuki jest złodziejem w całej rozciągłości słowa: nie tylko dokonuje szalbierstwa handlowego, ale w dodatku przywłaszcza sobie myśli i talent, które do niego nie należą. Miernotą swoich dzieł zniesławia nadto mistrzów, których podrabia. Fałszerzy powinno się bez litości ścigać.*

\* \* \*

Rzecz nie przestała być intrygująca, mimo tych kategorycznych wniosków. W kilka lat po ostatniej wojnie pojawił się zdumiewająco utalentowany fałszerz, Elmyr Hory, uchodźca węgierski, syn ambasadora i – swego czasu – uczeń Légera w Paryżu. Pewnego dnia spostrzegł, że ilekroć zdarzało mu się narysować coś w manierze Picassa, Matisse'a czy Renoira, wszyscy znajomi brali to za oryginalne utwory. To go skłoniło do wejścia na drogę świadomego fałszerstwa, choć na razie uważał je tylko za sposób zarobienia trochę pieniędzy, aby

móc się zająć własnym malarstwem. Wkrótce przekonał się, że pieniędzy brakuje coraz częściej... Jego kariera została opowiedziana w książce amerykańskiego dziennikarza, Clifforda Irvinga, którą czytałem w tłumaczeniu francuskim („Faux“, Flammarion 1970). Irving zbudował swoją opowieść na podstawie mnóstwa rozmów z samym Horym i jego ofiarami czy współnikami. Sensacyjna historia ma tę zaletę, że ukazuje skomplikowany i bardzo inteligentny „warsztat“ podrabiaczy obrazów, a poza tym odsłania pewne charakterystyczne słabości sztuki nowoczesnej, która najłatwiej staje się łupem fałszerzy.

Elmyr Hory odznaczał się ujmującym wyglądem epikurejczyka i człowieka dobrze wychowanego, mówił biegle kilkoma językami, choć żadnym nie władał bezbłędnie. Podawał się za malarza-amatora i kolekcjonera, który podstawy zbiorów odziedziczył po rodzicach. Znał na wylot atmosferę i stosunki przedwojennej cyganerii i Montparnasse'u. W ciągu 20 lat nikt go – praktycznie biorąc – nie zdemaskował. W sferach rządowych Stanów Zjednoczonych (tam zebrał największe żniwo) miał tak dobrą opinię, że gdy córka prezydenta, Linda Bird Johnson, przebywała w Hiszpanii, ambasador amerykański w Madrycie zwrócił się do Hory'ego z prośbą o udzielenie jej gościny w jego luksusowej willi na wyspie Ibizia. Hory odmówił, bo dowiedział się, że pannie Johnson towarzyszą agenci służb specjalnych. A on miał w willi fabrykę falsyfikatów. Sprzedawał pod tyloma pseudonimami, że specjaliści w policji podejrzewający przemyt dzieł (nie podejrzewając wciąż jeszcze ich fałszowania) nie mogli ustalić związku między Elmyrem de Hory z Nowego Jorku z 1949 r., baronem Herzogiem z 1952 r., Louisem Raynałem z Bostonu z 1955 r., Josephem Boutin z Londynu z 1961 r., a kolekcjonerem, który 44 płótna i rysunki podpisane najświetniejszymi nazwiskami Szkoły Paryskiej sprzedał teksańskiemu potentatowi, Meadowsowi. *Tak. Znałem Hory'ego* – opowiadał Irvingowi Klaus Perls, były prezes amerykańskiego Stowarzyszenia Marszandów. – *To był znakomity rysownik. A szwajcarski amator sztuki, F.R. Fehse, powiedział: Rodzaj geniusza! Nigdy takiego przed nim nie było. I błagam Boga, aby już nigdy takiego drugiego nie było!*

Fortunę rodzinną Hory'ego rozgrabili Niemcy, dzieła dokonczyli komuniści nacjonalizując winnice nad Balatonem. Uciekł do Paryża z fałszywym paszportem szwedzkim i zastanawiał się, co ze sobą zrobić. Jego własne prace, choć nie żałował wysiłku, nie znajdowały uznania. W 1946 r. sprzedał lady Campbell, na jej własne żądanie, rysunek w manierze Picassa, który poszedł w świat za duże pieniądze.

Postanowił rozwinąć proceder. I to ze znajomością rzeczy, którą inteligentnie a wytrwale zdobywał. Wszystko musiał sam wymyślić. Zauważył, że marszandzi oglądają rysunki pod światło, sprawdzając znaki wodne. Odnalazł skład przedwojennego papieru rysunkowego, o żółtawych brzegach, i kupił odpowiedni zapas. W ciągu tygodnia wykonał dziesiątek „Picassów“. Zaczęło się wielkie życie. Ze współnikiem (którego wkrótce się pozbył) rozjeżdżał się po Europie. Rano, w hotelu, w ciągu paru godzin przygotowywał rysunki posługując się katalogami i reprodukcjami, których zbiór szybko urósł do rozmiarów specjalistycznej biblioteki. Elementy kilku obrazów łączył w nową całość zachowując styl, fakturę, nastrój. Wtedy jeszcze Picasso nie osiągnął kursu prohibicyjnego, więc nie zdarzało się, by galerie odmawiały zakupu. Pojechał do Sztokholmu, gdzie za 6000 dol. sprzedał 5 rysunków Picassa, które zostały zbadane przez specjalistów, w tym przez konserwatora sztokholmskiego muzeum. Wyprawił się za ocean. W Nowym Jorku odnalazł urządzonych tu imigrantów węgierskich, wszedł do dobrego towarzystwa i próbował jeszcze raz wystawiać własne obrazy – z mizernym rezultatem. Trzeba było znowu się uciec do swojej, jak to nazywał, *poliszy ubezpieczeniowej*, do wrodzonych zdolności imitacyjnych.

W Ameryce brakowało oryginalnego francuskiego papieru. Hory zakupił, ile się dało, wielkiego formatu albumów z rycinami katedr gotyckich, po czym starannie wyciął puste karty na początku i na końcu. Pierwszy gwasz „Picassa“ wykonany na takiej karcie sprzedał wzmiankowanemu już Klausowi Perlsowi, właścicielowi galerii przy 58 Ulicy. Ten sam Perls, który 19 lat później pierwszy zasygnalizuje istnienie fałszyfikatów w kolekcji Meadowsa, teraz stał się również pierwszą ofiarą Węgra. Ameryka, gdzie się przejeżdżało ze stanu do stanu, wydawała się idealnym terenem operacji. Kompatriotka Hory'ego, Zsa Zsa Gabor, poradziła mu: *W demokratycznej Ameryce ludzie szaleją za tytułami. Powinien pan dodać sobie znaczenia*. Więc do Kaliforni pojechał już jako hrabia Elmyr de Hory.

W Los Angeles, w 1948 r., mając na razie dość Picassa, zabrał się do Matisse'a i do Renoira! Miejscowy właściciel galerii zakupił niebawem wszystko, co robił Hory. Łatwowierność marszandów przeszła jego oczekiwania. Zresztą robili na tym złoty interes; nabywca tych „Renoirów“ i „Matisse'ów“ rozprzedał je potem w kołach hollywoodzkich z 500% zyskiem. Zimą spotkało Hory'ego pierwsze ostrzeżenie. Miał tu galerię brat Klausa z Nowego Jorku, Frank Perls. Urządzony później w Beverly Hills Frank Perls opowiedział Irvingowi, jaki przebieg miało jego spotkanie z Horym. Ten przedstawił

się jako Louis Raynal, krewny Maurice Raynala, autora jednej z pierwszych książek o Picassie. Zaproponował Perlsowi trzy Renoiry z wczesnego okresu, dwa Picassy, parę Matisse'ów z 1937 r. i portret rysunkowy Soutine'a wykonany przez Modiglianiego. Perls zachwycił się perfekcją Renoirów. Ale badając Modiglianiego powziął podejrzenie: ten rysunek w jakiś sposób przypominał mu oglądane przed chwilą Renoiry. Zrozumiał, że to była ta sama ręka. Spytał Raynala o adres, potem związał tasiemki teki i rzucił nią w klienta.

– Wynoś się pan! Daję panu 24 godziny na opuszczenie miasta! To wszystko fałszyfikaty!

Pobladły Elmyr zdobył się jednak na pytanie: – Ale są dobre, prawda?

– Wystarczająco dobre, żeby mnie wprowadzić w błąd na kilka minut!

Wrócił do Nowego Jorku i zabrał się do Modiglianiego. Twierdził, że zawsze czuł pewne pokrewieństwo z tym artystą. *Było to dla mnie doświadczenie niesłychanie pobudzające. Mój pierwszy olejny Modigliani stał się dla mnie przełomem. Zrobiłem portret młodej dziewczyny, jakie Modi tylekroć malował. Pokazałem słynnemu aktorowi, Montgomery Cliftowi, który się tym zachwycił. Ale odmówił sprzedaży. Clift był mi przyjacielem. Po wtóre, postanowiłem sprzedawać tylko marszandom. Po paru tygodniach „Modigliani” poszedł za 6000 w Niveau Gallery. W tych transakcjach okazała się niezwykle przydatna szczegółowa znajomość środowiska Montparnasse'u. Hory opowiadał, że ów „Modigliani” pochodził z jego małej kolekcji, z 1933 r., kiedy to podarowała mu płótno żona Kislinga, który dzielił z Modiglianem pracownię. Sypał nazwiskami marszandów, modelek, opisywał koneksje i powiązania. W 1951 r. zgłosił się do najlepszego znawcy Picassa, by zaproponować mu 5 rysunków z epoki klasycznej. Kusiło go granie z ogniem. Odczuwałem potrzebę sprawdzenia, czy mam tyle samo talentu co mistrzowie, których podrabiałem. Naturalnie, Picasso coś tam wynalazł – a ja tylko go naśladowałem. Ale jeżeli człowiek od 40 lat poświęcający się wyłącznie temu jednemu twórcy uznał moje rzeczy za dobre, znaczyło to w moich oczach, że przynajmniej co do jakości faktury dorównują one pracom Picassa...*

Charakterystycznie opaczne rozumowanie, z tym samym błędem, wynikającym z naiwnego zrozumiałstwa: Picasso coś tam wynalazł, ale... itd. Jeszcze raz uczciwie chciał spróbować swoich sił, zamknął się na pół roku w hoteliku za 11 dol. tygodniowo i pracował nad własnymi obrazami. Objechał z tym wszystkie galerie – nigdzie niczego nie przyjęto. Louis Raynal musiał zmartwychwstać. W galerii

Dalzell Hatfield, w Hotelu Ambasador, za 200 dol. sprzedał mały „autoportret Modiglianiego“. Miesiąc potem, za ten sam rysunek James Alsdorf z Chicago zapłacił 4000 dol., a dzienniki rozpiśały się o nieznanym arcydziele Modiglianiego. Dowiedziawszy się o zapotrzebowaniu na Matisse’y w ciągu paru godzin wykonał 3 rysunki i sprzedał po 500 dol. sztuka. Urządził się na Florydzie, miał *szofera i sekretarza*, byłego boksera. Pragnął stabilizacji. Odtąd działał tylko korespondencyjnie. Fogg Art Museum Uniwersytetu Harvarda kupiło od niego rzekomego Matisse’a, „Kobietę z kwiatami i owocami granatu“. W formie pożyczki przesłał na pewną wystawę parę innych „Modiglianich“ i „Renoirów“, co okazało się błędem. Konserwator muzeum, Agnes Mongan, powzięła podejrzenia i dzieła te odesłała – nie negując jednak autentyczności „Kobiety z kwiatami“. *Wszyscy pozwalaliśmy się temu człowiekowi naciągać* – mówiła potem A. Mongan. – *Na całym wschodnim i zachodnim wybrzeżu można było znaleźć wiele falsyfikatów Matisse’a jego roboty*. W okresie złotodajnego pobytu na Florydzie Elmyr wykonał około 70 rysunków i płócien. Przyniosły mu one, w tamtej epoce, 160 tys. dol.

W tym czasie przekonał się, że korzystniej jest podrabiać obrazy niż rysunki. Były bardziej ryzykownym wyzwaniem, jako próba sił, za to dawały znacznie większe dochody. Dla fałszerza wędrownego, jak on, wiązało się to z różnymi problemami. Akwarela, gwasz czy rysunek piórkiem schną szybko przy hotelowej żarówce. Obraz olejny, technicznie biorąc, pozostaje wilgotny przez parę lat. Wystarczy przeciągnąć ostrzem igły: jeżeli zaczepia o powierzchnię, to znaczy, że namalowano obraz najwyżej półtora roku wcześniej. Gdy jego powierzchnię pociera się watą nasyoną terpentyną, materia lekko się barwi. Szybciej schły imitacje Modiglianiego i Matisse’a, bo mistrzowie używali cienkiej warstwy farby rozpuszczanej w terpentynie. Dlatego Hory zaczynał od nich. Zwlekał z imitowaniem malowanych pastoso obrazów Braque’a czy Picassa i zdecydował się na to dopiero po urzędzeniu się w Miami. Pyszne uwarstwienia farby u Vlaminka i Deraina musiały czekać jeszcze dłużej – aż Hory zamieszka w pałacowej willi na hiszpańskiej wyspie Ibizie. Z drugiej strony również zdobyć papier było łatwiej niż odpowiednie płótno i blejtramy. W Nowym Orleanie odkrył wielki zapas papieru fabrykacji francuskiej, z Arches, który łatwo mógł zażółcić za pomocą waty higroskopijnej nasyoną esencją herbaty.

Co do blejtramów, w Ameryce są one inaczej składane i zbijane niż we Francji. Sprowadziwszy blejtram z Francji u dobrego stolarza zamówił odpowiednią ich liczbę – na wzór francuski. Efekt starego

drewna uzyskiwał za pomocą mieszanki terpentyny, oleju lnianego i brązowej farby. Płótnu, też sprowadzonemu z Francji, nadawał za pomocą pulweryzatora szacowną patynę. *W tych drobiazgowych przygotowaniach znajdowałem moc przyjemności* – mówił z typowo profesjonalną dumą. Życie w Miami było zbyt beztrudne, by mogło długo trwać. Marszandowi z Chicago korespondencyjnie sprzedał, za około 18 tys. dol., serię rysunków Modiglianiego i Matisse'a, a następnie dwa oleje Matisse'a. Za każdym razem nabywca (Joseph Faulkner) dokonywał ekspertyzy w prestiżowym Art Institute w Chicago. Jednak, gdy potem te rzeczy pokazano na wystawie w Galerii Delius, w Nowym Jorku, zrodziły się podejrzenia. Zakwestionowano autentyczność Modiglianich i Renoirów, a żyjący we Francji sekretarz Matisse'a na przesłaną mu fotografię odpowiedział depeszą, że dzieło jest sfalszowane. Elmyr de Hory, alias Raynal, musiał znowu zwinąć manatki.

Wędrował po Stanach. Nowemu wspólnikowi, uchodźcy z Austro-Węgier, lekkomyślnie powierzył parę dzieł za kilka tysięcy dolarów, wśród nich Matisse'a „Dziewczynkę przy stole” – by dowiedzieć się niebawem, że wspólnik sprzedał to za 60 tys. „Matisse” wędrował po różnych krajach, po trzech latach córka artysty, pani Duthuit, stwierdziła, że to falsyfikat. Chodziły wieści, że pewien bogaty armator grecki dał za to dzieło 165 tys. dol. E. Coe Kerr z Galerii Knoedler w Nowym Jorku wspominał ze wzruszeniem: *Był to pierwszorzędny obraz, o sensacyjnej fakturze! Nikt nigdy nie mógłby przypuścić, że jest podrobiony.*

\* \* \*

Druga połowa kariery Elmyra Hory to jego fatalna spółka z parą hochsztaplerów, osławionym pół-Egipcjaninem, Fernandem Legrosem, osobnikiem o bajecznym tupecie, i 19-letnim Kanadyjczykiem, Realem Lessardem. Wciągnęli oni Hory'ego w swoje sieci w 1959 r., gdy znalazł się na powrót w Paryżu. Umowa zakładała, że za stałą pensję, mając niezbędne materiały, Elmyr będzie malował, a oni zajmą się resztą. Trwało to 8 lat. Pomysłowość i hucpa nowych wspólników nie miały granic, choć, jak twierdzi Hory, Legros nie odróżniał Matisse'a od Renoira. Oto parę przykładów. Z podrobionym van Dongenem („Kobieta w kapeluszu”, temat klasyczny dla tego malarza) Lessard jedzie na Riviérę i pokazuje dzieło 90-letniemu van Dongenowi. Starzec, urzeczony wspomnieniami, potwierdza autentyczność. Oryginalnym wynalazkiem Fernanda Legrosa było „pranie” falsyfikatów drogą licytacji. Na wielkich aukcjach, typu Hôtel Drouot czy Parke-Bernet w Nowym Jorku, właściciel obrazu wystę-

puje anonimowo. Gdy dzieło nie uzyskiwało pożądanej ceny, Legros wycofał je tracąc 10% komisowego. Za to w prestiżowych katalogach pozostawała jego reprodukcja i wszystkie dane, co już stawało się oficjalną metryką dla falsyfikatu. Inny pomysł: współnicy wyszukiwali w antykwariatach i składnicach stare albumy z reprodukcjami obrazów, gdzie plansze były przyklejane tylko w wąskiej górnej części. Usunawszy je wklejali na to miejsce reprodukcję falsyfikatu – i stare album stawało się dokumentem nie do zbiccia. Elmyr dostarczał dzieła zgodnie z tytułem i innymi danymi. W kolosalnych zyskach nie miał udziału. Zadowalał się, jak dziecko, prezentami, np. przenośnym telewizorem, który mu Legros i Lessard przywieźli z Japonii.

W Tokio przebywali między 1963 a 1964 r., sprzedali tam kolekcjonerom prywatnym i Muzeum Sztuki Nowoczesnej wiele „Derainów”, „Dufy”, „Modiglianich”. Konserwator muzeum pokazał nabytki przebywającemu tu akurat André Malraux, który wyraził *zduumienie*, że dzieła tej miary mogły opuścić Francję. Wywieźli z Japonii łup w postaci 250 tys. dol., a Elmyr dostał ładny telewizor. Stawał się coraz wygodniejszy i gdyby dawali mu większe sumy, w ogóle przestałby malować. Zbudowali mu wielką i luksusową willę w Izbiza, na hiszpańskiej wyspie. Akt kupna Legros wystawił na własne nazwisko tłumacząc, że Hory jest uchodźcą. Legros i Lessard postępowali coraz bardziej zuchwale i nieostrożnie, lekceważąc dowody wiarygodności płócien, nie czekając np. aż wyschną, jak należy, o czym Hory nie wiedział. Byle więcej szmalu! W 1964 r. Legros wywęszył wielkiego nafciarza z Texasu, A.H. Meadowsa, który posiadał już, zresztą wątpliwe, obrazy Goyi i El Greca. W ciągu dwóch lat współnicy zdołali sprzedać mu parę dziesiątków obrazów Szkoły Paryskiej wartości 2 mln dol. W następnych dwóch latach coraz częstsze kłótnie i awantury rozdzieliły współników. Okazało się, że młody Kanaadyjczyk oszukiwał Egipcjanina odkładając sumy na swoje konto. Denuncjowali siebie wzajem, Lessard musiał odsiedzieć kilka miesięcy w więzieniu.

Tymczasem Meadows powziął podejrzenia, do swej galerii w Dallas wezwał pięciu ekspertów i jeden z nich, Daniel Saidenberg, wyjaśnił naiwnemu potentatowi całą prawdę. Odkrycia tego rodzaju zaczęły robić także inni kolekcjonerzy. Legros brutalnie odebrał willę Hory’emu... Ale ogólnie biorąc policja nie mogła dać sobie rady z tą rozległą aferą. Legros i Lessard znaleźli się w więzieniu szwajcarskim, ale nie za falsyfikaty sztuki, tylko za fałszywe paszporty. Kilka lat temu miałem w ręku, w antykwariacie w Alejach Ujazdowskich, wspomnienia bezczelnego Legrosa, z wieloma zdjęciami. Nie mogłem

potem odżalować, że tego nie kupiłem. Co do Elmyra Hory'ego policja przyznała, że nie potrafi mu udowodnić fałszowania obrazów. Nie ma świadków. Nie ma dowodów, że malował w intencji oszustwa. W końcu 1968 r. Hory wyjechał do Portugalii zostawiając na wyspie swoje narzędzia, materiały i ogromną bibliotekę katalogów i reprodukcji. W 1970 r. Clifford Irving kończył swój reportaż zdaniem pełnym wątpliwości: *Wedle wszelkich pozorów Elmyr zarzucił swój proceder. Ale...* Dziś już wiadomo, że wtedy naprawdę z tym skończył.

\* \* \*

Inny fałszerz, David Stein, udowodnił w więzieniu, że w ciągu dnia może sfabrykować jednego Chagalla. Dał kilka wywiadów, m.in. „Daily Telegraph”. Stein zwrócił uwagę na jedną istotną sprawę. Podrabianie nowoczesnych obrazów, od końca XIX w., jest bez porównania łatwiejsze niż obrazów dawnych mistrzów. Tam *qualité* malarstwa, wielki styl, drobiazgowość i złożoność rzemiosła, zaginięcie pewnych sposobów malowania i gatunków farb, wreszcie niedostrzegalna dla nas konwencja gestów, symbolika przedmiotów, której nie odczytujemy – wymagają od fałszerza nie tylko nadzwyczajnych zdolności, ale także wielkiego nakładu pracy i środków. Obnaża się w tym pewna organiczna słabość sztuki współczesnej, jej impresyjna skrótowość, idiomatyczność, brak zakorzenienia w samej materii i w głębokich umiejętnościach. Stein opowiedział znamienne wydarzenie. W młodości jakiś czas pracował dla Cocteau, przy adaptacji filmowej pewnego utworu literackiego. Był w domu Cocteau, na południu Francji. Poeta wciąż rysował, ściany były pokryte rysunkami. *Raptem zobaczyłem na ścianie wielkiego Picassa: – Cudowne! wykrzyknąłem. – Cocteau kiwnął głową i dorzucił: – To ja zrobiłem. – Ale szkic jest podpisany przez samego Picassa! – No tak. Pablo to zobaczył, podobalo mu się – i podpisał.* Doskonała ilustracja zagadnienia. Styl nowoczesny, jeżeli ma się dobre oko i odpowiednią kulturę, jest zjawiskiem do podrobienia w kilku kreskach.

\* \* \*

Od dłuższego już czasu głośnie jest na Zachodzie nazwisko nieomylnego eksperta, Federico Zeri. Zdemaskował on dziesiątki falsyfikatów, które w największych muzeach uchodziły za autentyki. Z drugiej strony – przywrócił prawdziwą wartość ponad dwustu arcydziełom, nie docenianym lub mylnie identyfikowanym. Sam jest kolekcjonerem, był jakiś czas związany z Fundacją Paula Getty'ego, stale pisuje weredyczne artykuły do „La Stampa”. Przed czterema laty wydał

bestseller pt. „Zza obrazu: rozmowa o sztuce odczytywania Sztuki“. Zbiera głównie rzeźby i rzymskie inskrypcje w marmurze, ale równocześnie uchodzi za najwybitniejszego specjalistę w zakresie starego malarstwa włoskiego. Według Federico Zeriego fałszerstwa nie oszczędziły żadnego stylu, żadnego okresu i ani jednego mistrza. Ta wizja setek sfalszowanych dzieł, którą Zeri inteligentnie demonstruje, jest koszmarna! Ale nie należy niszczyć fałszyfikatów, dowodzi: pełnią rolę „komet“ ukazujących się co pewien czas na rynku. Przy totalnym niszczeniu ofiarą padłyby także autentyki, bo niekompetentnych ekspertów nigdy nie brakuje. Najtrudniej rozpoznać fałszyfikat w okresie, w którym go wykonano. Zbyt przylega do wrażliwości współczesnych. Np. fałszerze nam współcześni inspirowani się wiodącą sztuką tej epoki, kinem. Jeden z nich, pracujący w latach dwudziestych, postaciom z XV w. przydawał uczesanie à la garçonne i płaską sylwetkę w stylu Greta Garbo – szczegóły narzucone panującą modą, które myliły widzów.

Nie brakło fałszyfikatów w starożytności, co czeka wciąż na głębsze studium. Portrety z Fayum, o melancholijnym spojrzeniu, malowane na drewnie i wkładane przez Egipcjan do sarkofagu wraz z mumią w okresie rzymskim, które dopiero po 1880 r. zostały na dobre odkryte, to w ponad połowie fałszykaty! A zajmują takie świetne miejsca w muzeach, z wyjątkiem najlepiej prowadzonych, jak Luwr, Muzeum Puszkina, British Museum i Metropolitan w Nowym Jorku. Zeri doszedł do tak stanowczych wniosków na podstawie pewnych podobieństw tych portretów z obrazami impresjonistów, którzy właśnie w tej epoce – lata osiemdziesiąte XIX w. – decydowali o smaku. Najtrudniej wyśledzić fałszykaty antycznych brązów, bo materiał jest autentyczny. Przetapia się 4000 kiepskich monet rzymskich (których jest pełno) i na podstawie form z epoki robi się doskonały odlew. Najwytrawniejsi znawcy poznają fałszerstwo po dotyku. (Zeri bada obrazy z zamkniętymi oczami!) Niektórych fałszerzy można zidentyfikować, choć nie znamy ich nazwisk, tak jak to się to robi z anonimowymi mistrzami. Nadaje się im przezwiska. Działał więc między 1840 a 1860 r., „fałszerz patetyczny“ imitujący styl flamandzki, niemiecki i włoski XV w. Ulubieńcem Zeriego jest „fałszerz na tynku“, spec od Renesansu, który malował tylko na fragmentach tynku z fresków, Toskańczyk działający przez pierwsze 30 lat XX w. Zeri przytacza ciekawą opinię najwybitniejszego znawcy włoskiego Renesansu, Bernarda Berenсона: historia sztuki, według niego, to kolosalna gra przypadeków, gdzie ten wygrywa, kto zgromadzi największą liczbę fotografii. Sam Zeri posiada ponad milion zdjęć. Stanowi to ogromną skalę porównań, odniesień, rodzaj

archiwum pamięci wzrokowej. Jedno ze zdjęć pozwoliło mu odnaleźć w Abruzzach oryginał z XIII w., którego kopię wykonaną w latach czterdziestych trzej międzynarodowi eksperci uznali za autentyk. Chodzi o „Madonnę z Sivignano“, dziś w muzeum w Aquila.

\* \* \*

I ja miałem swoją niewielką przygodę z falsyfikatem. Opowiedziałem to dokładnie w felietonie z 20 XI 1974 r. pt. „Nieoceniony mistyfikikator“, zamieszczonym w „Expressie Wieczornym“, gdzie przez długie lata pisałem co tydzień w rubryce „Pomówmy o sztuce“.

Z warszawskiego Domu Plastyka na Mazowieckiej przyszło wtedy zaproszenie: w tzw. piwnicy Domu odbędzie się wystawa Jacka M. Hohensee, na motywach obrazów mistrza flamandzkiego Aleida van der Bujtewijde, urodzonego około 1498 r., ucznia słynnego Quentina Metsysa. Zafrapowało mnie, że młody poeta i plastyk, zresztą scenograf TV, więc najprawdopodobniej człowiek z tzw. szwungiem i nowoczesny, zwraca się ku dalekiej przeszłości, w stronę gotycko-renesansowego majsterstwa. Pojechałem na wystawę. Wybrednie oprawione nieduże obrazy malowane były świetnie, ze smakiem a pieczołowicie. Echa Memlinga, Boscha, ton surrealistycznej karykatury z podtekstem, gładkie powierzchnie i wytrawne barwy, jak to się udaje najlepiej na desce. Rzucała się w oczy kapitalna umiejętność malarstwa iluzyjnego, dziś dość rzadka, a w latach siedemdziesiątych niesłychanie rzadka, bo jeszcze abstrakcjonizm nie ustępował pola. Z tyłu, w prawym kącie piwnicy, za zgrabną balustradką z grubymi aksamiitnymi sznurami, stał na sztalugach – należycie wyodrębniony i uhonorowany – SAM Aleid van der Bujtewijde, tzn. jedna z jego desek, krzywawa z szacownej starości (450 lat – bagatela!) i obsuwająca się spod bogatej ramy opatrzonej, jak to w zwyczaju po muzeach, metalową metryczką u dołu. Oryginał umożliwiał porównanie z „wariacjami na temat“, które Hohensee wykonał genialnie, niby drugi Han van Meegeren podrabiający Vermeera czy de Hoogha.

Pełen satysfakcji i ręce zacierając (z tego i innych powodów, o czym za chwilę) zbliżałem się do „Księgi uwag“ wyłożonej dla publiczności. Niektórym szczerze się podobało, inni wpisali sakramentalne: *Wystawa b. interesująca*, ale byli i tacy, którzy ostro nawymyślali autorowi wystawy: *Trzeba mieć dużo odwagi i braku skromności, by pokazać plagiaty obok arcydzieła Bujtewijde! No cóż... dzisiejsza młodzież plastyczna!* Był też wpis znanego krytyka tygodnika „Współczesność“, który z powagą chwalił to odważne zestawienie.

Tymczasem Jacek Hohensee krztusił się od powstrzymywanego z trudem chichotu. Dokonał on właśnie tego, co się po angielsku nazywa HUMBUG – zrobił wszystkim bardzo inteligentny, finczyjny i dający do myślenia kawał. Kawał na tym polegał, że sam, własnoręcznie powołał do życia postać van der Bujtewijde, który nie urodził się około 1498 r., bo się w ogóle nie rodził. Za to był, istnieje – NA PEWNYCH PRAWACH WYOBRAŹNI jakiś syntetyczny Bujtewijde, wcielenie idei o arcyciekawej manierze i postawie malarskiej początków niderlandzkiego XVI w. Dobrze, że ktoś dał po nosie fałszywym erudytom, którzy się zaperzają w obronie nie istniejącego mistrza. Po wtóre: odruch Hohensego, nic wspólnego nie mający z plagiatem, był dowodem wrażliwości ogarniającej szerszą strefę kultury – odnowieniem skojarzeń, kontaktów i metafor – z której wyrastał pień dnia dzisiejszego.

To moje zdemaskowanie żartu Hohensego nie było na rękę telewizji, która całą hecę wspierała organizacyjnie i finansowo. Telewizja planowała sobie tę fałszywą wystawę przeciągnąć, a gdy już się zbierze dużo śmiesznych opinii i erudycyjnych popisów – publicznie to zdemaskować, osobną imprezą, z udziałem kamer. Wszedłem im w paradę. Ratowali się najazdem na mój dom z kamerami i pytaniami. Byli u mnie, o ile pamiętam, już tego samego wieczoru, gdy ukazał się „Express” ze streszczonym wyżej felietonem.

W naszej kulturze artystycznej, europejskiej, podrabianie dzieł sztuki dla zysku jest odwiecznym zajęciem. Mądrzejsi byli dawni Chińczycy – tam kopiowanie mistrzów było częścią składową dziejów malarstwa i hołdem składanym poprzednikom.

*Zbigniew Florczak*

książki

**POECI TRZECH POKOLEŃ**

Jerzy Kronhold

*Niż*

Towarzystwo im. Zofii Kossak,  
Cieszyn 1990, ss. 95

Zbigniew Machej

*Dwa zbiory wierszy*

Puls, Londyn 1990, ss. 88

Renata Putzlacher

*Próba identyfikacji*

Profil, Ostrava 1990, ss. 91

Ten Sandauerowski tytuł pożytyłam sobie nie w celu opisanego zjawiska przełomowego dla naszej literatury, ale by podkreślić pewną prawidłowość w rozwoju także poezji dzisiejszej. Jeśliby pokolenia odmierzać w dziesięcioleciach, troje interesujących mnie poetów reprezentowałoby rzeczywistość trzy odmienne doświadczenia polityczne i odpowiednio zróżnicowane postawy światopoglądowe. Jerzy Kronhold (ur. 1946) przekraczał próg dojrzałości koło 1968 r., Zbigniew Machej (ur. 1958) dojrzał w czasie kształtowania się pierwszych ruchów solidarnościowych, zaś Renata Putzlacher (ur. 1966) wkroczyła w dojrzałość dosłownie przedwczoraj.

Poezję trojga poetów związanych z pograniczem polsko-czeskim (Kron-

hold i Machej pochodzą z polskiego Cieszyna, R. Putzlacher mieszka w Cieszynie czeskim) można scharakteryzować ogólnie, przykładając miary percepcji świata, jako poezję realistyczną, poezję rzeczowego konkretności (Kronhold), poezję idei, w tym także metafizycznego niepokoju (Machej) i poezję gry słownej wyróżniającą się satyrycznym wdziękiem (Putzlacher). Co będzie mógł powiedzieć za kilkadziesiąt lat badacz literatury o poezji początku lat 90. na podstawie trzech niewielkich książeczek wymienionych poetów? Czy nadal będzie obowiązywać kryterium polityczno-socjologiczne, którym ostatnio tak często się posługujemy? Czy fakt, że Kronhold pochodzi z pokolenia umownie nazywanego pokoleniem '68, Machej z pokolenia „Solidarności“, a Putzlacher z pokolenia doświadczającego u progu dojrzałości skutków gwałtownego przełomu od komunizmu do demokracji, ma rzeczywiście tak istotny wpływ na krystalizowanie się świadomości artystycznej?

J. Kronhold był współtwórcą krakowskiej grupy „Teraz“, która stanowiła jedno z centrów szerszego ruchu artystycznego znanego pod nazwą Nowej Fali. W jego poezji do dziś są rozpoznawalne te cechy „nowofalowców“, które zdecydowały o ich wyrazistości u schyłku lat 60. Świat Kronholda tkwi dość mocno w realiach codzienności jako *stan przejściowy między przyzwyczajeniem a nicością*, ową *nicość* traktując raczej praktycznie niż filozoficznie. Tytułowy „Niż“ dotyczy tych wymiarów codzienności, które decydują o powszechnej niewygodzie i poczuciu beznadziejności istnienia: *Zaulek na Kominarskiej gdzie mieszkamy /*

*krótki, ciasny wyrostek, zmierzony krokami / trwa kilkanaście sekund, kilkadziesiąt metrów. (...) Rozbełtana bielizna, białko wysuszone / sadzą zmierzchu nasiąka, szary pigment chłonie. / Jaskółki grają w berka, żona mecenasa / na balkonie wśród kwiatów i majtek wygasa. / Jaśmin rozwinął żagle choć nie płynie wcale / niż nadchodzi od Moraw przelewem, / przelajem. Świat Kronholda to układanka, zbiór wielowymiarowych elementów, które na wzór socjalistycznego państwa nie są w stanie złożyć się w sensowną całość. Poeta w każdym razie niewiele widzi sensu w rwących się fragmentach rzeczywistości. Dostrzega, co najwyżej, obojętne oko kosmosu, które podgląda świat. A świat jest śmietnikiem, zaś jego gospodarz gościnnym pokojem przez który przechodzą ludzie, wilgi, szmery wiatru liście platanu. Znajdujemy w tej poezji dosłowne aluzje polityczne, widomy znak czasu, w którym przyszło poecie żyć: Dawniej rzuciłem się / całym wierszem / na czołgi / bolała mnie przemoc / nie mogłem opanować / nienawiści do zła. „Dawniej” to przecież całkiem niedawno, to rzeczywistość ostatnich kilkunastu lat życia poety. Pamiętamy, że wszystkie te wiersze powstały w latach 80., kiedy po klęsce „Solidarności” znowu zapanowała, zdawało się nieodwracalnie, komunistyczna beznadzieja. W swojej krzątaniu, zapobiegliwości, w udręce znoszenia życiowej męki, statutowym już niejako kulcie zła i brzydoty poeta dochodzi przecież do uświadomienia sobie istnienia głębszych wartości. Jak gdyby świat napędzany jakimś nicustającym perpetuum mobile szedł swoją drogą,*

zaś natura ludzka w swej najlepszej części mijała się z nim dążąc ku swoim niepojętym, wyższym celom. Więc najpierw jest to nieśmiała konkluzja, że tylko miłość troskliwa położna z hieroglifów wyprowadza rozpacz. Później wyznanie, że w оголоczeniu tylko Bóg jest ojczyzną. I wreszcie następuje pełne odsłonięcie się perspektywy miłości wynikającej z nauki Chrystusowej:

*Być i jeszcze raz być,  
to znaczy nie zasłaniać  
horyzontów  
pagórkami rzeczy.*

(...)

*Kłęzcę w ciszy.  
aż wyprostuje się  
w tobie przyjaciel.  
Zrobić dobry początek  
i związać go z końcem.*

(„Brat Terejusz odpowiada na pytanie:  
co robić?”)

W ten sposób Kronhold zbliża się do postawy Mistra Eckharta, do odczucia owego niezwykłego, doznawanego przez niektórych, poczucia praufości, które rozwiązuje wszystkie ludzkie problemy, łącznie z problemem życia i śmierci.

Metafizyczne z ducha, jeśli można tak powiedzieć, są obydwie zbiory wierszy Z. Macheja. Jest to poezja od swych początków męska, drapieżna, a przecież mimo to czy dzięki temu operująca myślą i uczuciem tak subtelnie, że jawi mi się jako jedno z ciekawszych zjawisk w naszej literaturze współczesnej. Młodszy nieco od Żelaznego Macheja eksploatuje poetycko jakby drugi biegun rzeczywistości metafizycznej. Dla W. Żelaznego źródłem poznawczych penetracji i refleksji artystycznej była

głównie historiozofia, rozpoznawana jako niewidzialna sieć praw i determinacji, rozpostarta nad dziejami świata. Machej umieszcza całą historię świata w zdarzeniach dnia dzisiejszego, w drobnych drgnieniach codzienności rozrastających się w jego wizji we wszechogarniający ludzki świat kosmos. Tworzy obrazy kunsztowne i finezyjne w obnażaniu egzystencjalnych sekretów albo drastyczne i groteskowe w śledzeniu mechanizmów rządzących ludzkimi odruchami. Zbiór pierwszy nosi tytuł „Ślodkie żale”, drugi – „Reszta prawd”, a są to tytuły przewrotne. „Żale” Z. Macheja są bardzo gorzkie, mimo że poeta próbuje znaleźć pocieszenie i w doczesnych uczuciach, i w odwiecznych prawach, a jego „prawdy” nie są bynajmniej nieistotne, są fundamentalne. *Nie do wypowiedzenia / jest skarga samotnego. / Ciemna i bezlitosna, pożera sama siebie* – mówi poeta w jednym ze „Ślodkich żalów”. Tuż obok zamieszcza taką refleksję o przemijaniu: *Różowy płatkumigdałowca, / może jeszcze tej nocy zginiesz / w strumieniach wiosennego deszczu*. Są w tym zbiorze także wzniosłe zachwyty, jak ten zatytułowany „Regina Poloniae”: *Jej oczy / dwa galilejskie diamenty, / które budzą w tobie pragnienie / aby obrócić się w proch*.

„Reszta prawd” to wiersze o szczegółach codzienności widzianej w jej najbardziej ezoterycznym wymiarze. Poeta opiewa więc *to co znikome i prawie nieuchwytnie; dzień, który mnie ani trochę / nie przybliżył do siebie / i jeszcze bardziej / oddalił / od Boga*. Ale jest wśród tych subtelnych wątpliwości i rozczarowań jedna idea, która jak azymut wiedzie poetę

ku Prawdzie. Bóg jest obecny w tej poezji nie wprost, nie z imienia i nazwiska, chciałoby się powiedzieć, lecz w wewnętrznym pulsowaniu emocji, w napięciu poszukującej, chłonnej wrażliwości poety. Mottem do obydwu zbiorów mógłby być dwuwiersz z kunsztownie, na wzór psalmu, zbudowanego utworu: *Dołóżmy starań aby poznać Pana / zanim nadejdzie w blasku porankowym*. Bo gdy się wczytać uważnie w te leciutko klasykizujące, leciutko ironizujące frazy, doczytać się w nich można głębokich i uduchowionych znaczeń. Niekiedy brzmią w nich nuty prawdziwie Eckhartowskich „pouczeń duchownych”:

*Zrób tysiąc rozmaitych rzeczy,  
lecz czasem nie rób nic i tylko  
cierpliwie trwaj, spokojnie czekaj.  
(...)*

*Ucz się umierać, wszystko tracić,  
o sobie samym zapominać.  
Odnajdź nadzieję w beznadziei.*

*Tak tylko możesz zyskać wszystko.*

(„Wiersze sztambuchowe”)

Ten nurt prostolinijnej wiary łączy postawy obydwu cieszyńiaków, mimo że obydwaj dochodzą od innej strony do jej prawd: Kronhold od strony rezygnacji i rozpacz, Machej od strony ironii, i czułości dla świata.

„Próba identyfikacji” R. Putzla-cher jest debiutem książkowym młodej cieszyńianki. Na skrzydełku książki próba interpretacji sugeruje, że *poetka należy do pokolenia, na które wpłynął kryzys moralny i polityczny lat osiemdziesiątych*. Czyżby był drastyczniejszy od kryzysów lat wcześniejszych? Wszelkie pokoleniowe konstelacje mają to do siebie, że

z czasem wylaniają się z nich (albo nie) poszczególne indywidualności. Tak stało się z pokoleniem Nowej Fali, tak dzieje się z ich młodszymi kolegami. Być może największą prawdą historii jest to, że zmienia w poszczególnych pokoleniach zakres widzenia rzeczywistości. Jeśliby poezję R. Putzlacher traktować jako zjawisko typowe dla naszej najnowszej poezji, należałoby stwierdzić, że w stosunku do obydwu starszych kolegów ona straciła perspektywę. Widzi zaledwie odtąd-dotąd, a więc w granicach psychosocjologii, nie wydostaje się poza opłotki powiastek w obrazach, dostrzega nie tyle rzeczy i zjawiska, ile ich sparodiowane własną percepcją odbitki. Najprościej mówiąc Putzlacher uprawia poczęcie igraszek lingwistycznych, które nie wzbogacane blaskiem metafizycznym robią wrażenie martwych. Na szczęście trafiają się w tych wierszach błyski sarkazmu, ironii, a nawet autentycznej rozpacz, i te uczucia ratują życie tym wierszom. *Staję się sobą / dopiero / w muzeach karykatury / i w gabinetach /, krzywych luster / Wtedy czuję że jestem / wolna i piękna / staję na głowie / robię miny.* Słyszymy w tych słowach dramat kogoś, kto już nie potrafi być szczery. Ale nawet poza poetki, poza żonglerki słowami, nie ratuje jej bohaterki lirycznej przed klęską: *Jest noc. / Przygnębiająco zwykła. / Nikt nie rozwiązał / jeszcze zagadki; / sznur to nie wyjście / z labiryntu. / Więc może z kimś / się związę. / Może przywiążę się / do życia... / Jak?* Poetka nigdzie nie znajduje duchowego pocieszenia. Jest na etapie lęku i niemocy. Jest jeszcze bardzo młoda, więc jej bunt przeciwko

światu, jej młodzieńcza porywczosć zastępują niedostrzegalny dla niej wymiar Miłości, która rozjaśnia mroki wierszy Kronholda i Macheja. Każdy wiek ma swoje prawa. Putzlacher jest autentyczna w swoim buncie. Należałoby jej życzyć dystansu do świata, który odbiera jedynie jako świat pozorów i donosów. Należałoby jej życzyć mądrej przenikliwości, aby nawet w chaosie codzienności potrafiła dostrzec ukryty sens. Tak jak dostrzega go Kronhold: *Kiedy dogmaty, pewniki zawodzą / ciemność jest światłem, miłością cierpienie.*

Lektura wierszy poetów „trzech pokoleń” poucza, że o ostatecznym kształcie sztuki decyduje doświadczenie indywidualne, umiejętność wyjścia ponad dziejowe uwikłania. Chyba że jest się Różewiczem albo Herbertem, którzy doświadczenia swego czasu, mit, historię traktują jak wielkie niewiadome w wiecznej łamigłówce zwanej ludzkim losem. Rozmach wyobraźni i pokora wobec niepojętości świata tworzą tę pulsującą rzeczywistość ducha, która opromienia wiersze Z. Macheja. Wiara w Boskie pocieszenie ratuje świat Kronholda przed ostateczną anarchią. R. Putzlacher ma na razie w zanadrzu tylko broń językowej parodii i duchowej niewiedzy wymierzoną przeciwko samej sobie.

Adriana Szymańska

**ODKRYWANIE  
ANDRZEJA BOBKOWSKIEGO**

Andrzej Bobkowski

*Coco de Oro*

*Szkice i opowiadania*

Oficyna Liberałów  
Warszawa 1989, ss. 264

Przeżywamy okres intensywnego spajania się powojennej literatury emigracyjnej z historią naszej literatury ostatnich kilku dziesiętków lat. Dopiero w tym okresie swobód i jawności dzieje naszej nowej twórczości na obczyźnie objawiają się w całej swej krasie, i na naszych oczach podlegają przeobrażeniom, oczyszczaniu z wielu mitów, przekłamań, niesprawiedliwych ocen i pochopnych formuł. Jak zwykle w podobnych sytuacjach do głosu dochodzą nowe kryteria wartościowania, wypierające dotychczasowe, często pragmatyczne, sposoby oceniania dzieł artystycznych. Nic dziwnego, że jedne wartości tracą na znaczeniu i randze, zaś inne niespodziewanie wypływają. Podobnie przecież rewidujemy swój stosunek do niedawnej przeszłości literackiej w kraju: autorzy, którzy w latach 70. i 80. znajdowali się w pierwszym szeregu uznanej opozycji twórczej, dzisiaj – zgodnie z uniwersalnymi prawidłowościami kultury – ustępują nieraz miejsca w sercach czytelników tym „cichszym”, u których polityczne i społeczne impulsy wysublimowały się, „przetrawiły” w wyższej rangi jakości estetyczne.

Na fali krytycznego podejścia do

dorobku emigracji (dotychczas otaczanego niezmiennym szacunkiem, a nawet uwielbieniem) rewidujemy swój stosunek do dorobku poszczególnych pisarzy tworzących po 1945 r. zagranicą; niektóre z pozycji tego dorobku z pewnością spowije wkrótce mrok zapomnienia, inne ujawnią nową świetność. Wśród autorów dopiero od kilku lat w Polsce docenianych, a w zasadzie i odkrywanych (i to wciąż przez zbyt wąskie grono czytelników) poczesne miejsce zajmuje twórca zmarły przed dokładnie 30 laty w dalekiej Gwatemali – Andrzej Bobkowski. Prozaik, który pozostawił po sobie niewiele utworów, a przy tym dokumentował w tych tekstach swój potępińczy, zgryźliwy stosunek do polskich świętości, zwłaszcza do natchnionego patriotyzmu, mesjanizmu, kodeksu narodowej etyki i mitologii itp., co oczywiście wystarczało, by na długie lata pogrzebać swoje szanse na literackiej emigracji, nie mówiąc już o nieformalnej giełdzie krajowej. A przecież coraz wyraźniej, z latami, widać rosnącą przewagę niezwykle wizjonerkiej myśli i wprawnego pióra pisarza nad tymi, którzy go chcieli jak najszybciej pochować w zbiorowej niepamięci.

A. Bobkowski – dobrowolny wygnaniec naprzód z Polski (w marcu 1939) potem ze swej drugiej ojczyzny, Francji (w 1948), w końcu zamówiony producent modeli latających i właściciel modelarskiego sklepiku w Gwatemali – uchodzi w ocenie fachowców za typowego autora jednej książki, mianowicie eszystycznego dziennika intelektualisty zatytułowanego „Szkice piórkem”, wydanego po raz pierwszy przez paryski

Instytut Kultury w 1957 r. Sądzę, że to jedno dzieło w istocie powinno zapewnić Bobkowskiemu miejsce w żelaznym kanonie powojennej literatury polskiej. Książka ta stanowi – przynajmniej dla piszącego te słowa – takie objawienie, jakim kiedyś były „Dzienniki” Gombrowicza; zresztą porównanie obu tych dzieł narzuca się w trakcie lektury samo z siebie; tyle że, co warto pamiętać, Bobkowski spisywał swe refleksje w okupacyjnej Francji, na długo przed autorem „Ślubu”. Porównywalne są przede wszystkim fundamentalne wątki myślowe obu tych wielkich powojennych polskich cpopci diarystycznych, ich *idées fixes*; choć to, co Gombrowicz wyprowadzał na wyżyny refleksji abstrakcyjnej i zmitologizowanej, Bobkowski umiał nazwać dosłownie, bez osłonek, z publicystycznym wręcz zacięciem i niekiedy swadą wyborczego felietonisty. Życie (a także twórczość) obydwu pisarzy były podporządkowane impulsowi ucieczki: Gombrowicz uciekał przed prymitywną polskością, tandetnym szowinizmem, napompowaną martyrologią krajową itp., zaś Bobkowski – bardziej przed konsumpcyjną, wygodną, „tchórzliwością” i obłudną europejskością (choć w tym również przed jej polskim wariantem). Tyle że Gombrowicz celebrował swą ucieczkę, grał, kamuflował się, podejmował flirt z przepędzanymi od siebie ideami i widmami; Bobkowski naprawdę uciekał, jak się to mówi, gdzie pieprz rośnie, i znalazł w końcu ten pieprz paradoksalnie osładzający mu pamięć w losie całkowicie skazanego na własne siły, rozpoczynającego wszystko jeszcze raz, od podstaw, emigranta w dalekiej

Gwatemali. Trzeba przeczytać „Szkice piórkem”, trzeba przeczytać „Coco de Oro” (myślę o najlepszych, autobiograficznych szkicach w tym tomie, który jako całość jest bardzo różny), żeby zorientować się, jakiej klasy, tężyzny fizycznej i wytrwałości psychicznej wymagało to zadanie świadomego przeformułowania losu, przeobrażenia się z eleganckiego literata znad Sekwany – którego życie było w rękach wielu dobroczyńców czy raczej rozdawców lichej jałmużny – w kogoś, kto wyjątkowo mocno czuje, jak bardzo przyszłe życie spoczywa wyłączone w jego rękach. *Skończyłem do głębokiej wody, nie umiając należycie pływać. (...) Jestem nareszcie wolny, tak wolny, iż mogę nawet swobodnie umrzeć z głodu. Pozwolą mi. I jest to najwspanialsze uczucie – notuje po pierwszych kilku dniach pobytu w Gwatemali autor, z zachwytem uczący się odróżniać pilnik do żelaza od pilnika do paznokci.*

Żeby właściwie zrozumieć cytowane wyżej zdania, pochodzące z opowiadania „Na tyłach”, trzeba je czytać równocześnie z „Pytaniami dzikich ludzi”, kontynuującymi w „Coco de Oro” najbardziej obsesyjne wątki refleksyjne „Szkiców piórkem”. *Uwiąd jest już wyraźny. Duch Europy Zachodniej (...) przemilcza swoje kalectwo, kuleje i gotów jest w każdej chwili zgodzić się na każdą ciemną transakcję w rodzaju drugiej Jafy, sprzedać bez słowa sprzeciwu swoje wschodnie nogi, byleby uratować na chwilę siwą, zachodnią głowę (...)* A kultura? Jaka kultura? Kultura bazy amerykańskiej, kultura domku z kart, gdzie wyciągnięcie jednej karty amerykańskiej grozi runięciem

wszystkiego (...) *Legenda jak szklany klosz przykryła robaczywy ser. Robaki dalej się pod nim mnożą, całe programy polityczne tworzą się na starych kompleksach i urazach.* Choć sam Bobkowski miał – zawdzięczając ją specyfice swego losu – pełną legitymację do tych gorzkich uwag, absolutnie nie należy ich odsyłać do lamusa historii. Przeciwnie: czytamy Bobkowskiego, bo to się wciąż może przydać.

Aczkolwiek sam byłbym gotów uznać autora „Szkiców piórkim” za „pisarza jednego dzieła” (dołączając tu kilka szkiców prozatorskich właśnie z „Coco de Oro”), nie od rzeczy będzie przypomnieć, że utwory prozą twórcy z Gwatemali niegdyś dość systematycznie publikowano na łamach paryskiej „Kultury”, a także – choć już rzadziej – w latach 50. na łamach londyńskich „Wiadomości”, zaś doraźnie pojawiały się też w Polsce przed 1950 r., m.in. w „Tygodniku Powszechnym” i „Twórczości”. Niektóre z tych publikacji weszły również w skład „Coco de Oro”, dlatego trudno się dziwić dużemu zróżnicowaniu tematycznemu i stylistycznemu utworów w tym tomie, zawierającym także znacznie słabsze opowiadania, o niewątpliwej proveniencji Conradowskiej.

Mieczysław Orski

## DZIENNIK POETY

Mieczysław Jastrun

### Dziennik

Wybór z lat 1955–1960

Puls, Londyn 1990, ss. 192

Dziennik jest miejscem spotkań autora z samym sobą. Kontakty te mogą być ciekawe i owocne, ale bywają również nudne, jałowe i po prostu nijakie. Wszystko zależy od tego kto, z kim i w jakich sprawach się spotyka. Motywacje twórcze są równie zróżnicowane jak osobowości autorów i nie sposób wyliczyć powodów, dla których ludzie chwytają za pióro, aby zwierzyć się innym lub sobie. Pisanie dzienników stanowi np. często rodzaj autoterapii, autoanalizy, prowadzącej do lepszego poznania ukrytych przesłanek własnych postaw i zachowań. Czasami chodzi o to, aby uratować coś lub kogoś od zapomnienia, przekazać jakąś prawdę czy tajemnicę znaną jednej jedynej osobie, tajemnicę, z którą trudno czasem żyć i jeszcze trudniej umierać. Dzienniki – również osób wybitnych – stosunkowo rzadko są pisane z myślą o publikacji, ale spotkania autora ze swoim „ja” odbywają się zawsze w obecności „innych”, by nie rzec – pod ich czujnym okiem. To, co dotąd było „wewnętrzne”, podlega „uzewnętrznieniu”, to, co „indywidualne” zostaje „uspołecznione”, choćby przez fakt użycia języka w zgodzie z regułami i tradycją gatunku literackiego, jaki stanowi diarystyka. Nie istnieją bowiem wypowiedzi poza kulturą – nawet jeśli nie kieruje się ich pod

adresem osób usytuowanych w konkretnym miejscu i czasie. Dzienniki są więc wytworem kultury i historii, będąc zarazem intymnym, indywidualnym wyznaniem i świadectwem epoki – częścią dokumentacji życia społecznego.

Możemy zgadywać, dlaczego ludzie piszą dzienniki – możemy też domyślać się, dlaczego je czytają. Otóż chyba przede wszystkim dlatego, że jest w nich zawarty element „obiektywnej niespodzianki”. Czytelnik jako tako obeznany z konwencjami leżącymi u podstaw poszczególnych rodzajów i gatunków literackich potrafi zazwyczaj „dośpiewać” sobie dalsze ciągi i zakończenia swoich lektur. Niewiele więc może go tak naprawdę zaskoczyć. W dziennikach niespodzianki możliwe są zawsze, nawet wówczas – a może przede wszystkim wtedy – gdy skądinąd znamy biografię autora. Nigdy bowiem naprawdę nie wiemy, „co jest w człowieku w środku”. Nie powiedzą nam tego oczywiście również autorzy dzienników, ale czytając je mamy wrażenie i nadzieję, że dowiemy się czegoś więcej niż z gazet i z powieści. Na największy sukces mogą liczyć – rzecz jasna – dzienniki ludzi znanych i sławnych, ale bardzo często przychodzi rozczarowanie – nie wszyscy twórcy kultury i historii są postaciami naprawdę ciekawymi. I odwrotnie – ludzie „zwykli” w codziennym życiu zaskakują czasem swą niezwykłością w dziennikach.

Mieczysława Jastruna znamy z podręczników historii literatury i lektur szkolnych. Był jedną z najznacniejszych postaci powojennego życia literackiego i należał do najwybitniejszych polskich poetów współ-

czesnych. Trudno więc nie zainteresować się jego „Dziennikiem” z lat 1955–60, który wydał londyński „Puls”, a wybrał, opracował i słowem wstępnym poprzedził Włodzimirz Bolecki. Opublikowane fragmenty dzienników Jastruna obejmują okres w życiu poety przełomowy. A biografię miał Jastrun ciekawą. W końcu lat 30. stał się sympatykiem komunistów, zaś w okresie wojny i okupacji ściśle z nimi współpracował. Już w sierpniu 1944 r. „wstąpił w szeregi” i przyjął jedynie słuszną „nową wiarę”. Poeta, który w latach 20. i 30. uprawiał subtelną lirykę filozoficzną i refleksyjną o tonacji katastroficznej, nabrał optymizmu i postanowił zerwać z estetyzmem, paseizmem i hermetyzmem. Co więcej – zaczął energicznie pouczać innych, torując drogę nowej epoce i nowej literaturze. *Pozja nowych czasów* – pisał jej nieszczęsny prekursor w początkach 1946 r. („Robotnik”, nr 47) – *sama wykopała pod sobą przepaść, gdyż unikając spraw ludzkich, zwykłych, powszechnych, zbyt jednostronnie dążyła do niezwykłości, jedyności doznania i wyrazu artystycznego, lekceważąc odbiorcę. Rezygnowała z masowego czytelnika, licząc jedynie na wrażliwości wyjątkowe, na umysły zaprawione w odszyfrowywaniu zawiłych przeniósł i niespodziewanych skojarzeń (...) Pisarz, który by nadal trwał w nowym okresie, w okresie wielkich przemian w formalistycznych uprzedzeniach lub urojeniach mistycznych, nie jest pisarzem przyszłości i postępu. Przez 10 pierwszych lat powojennych Jastrun bardzo chciał być pisarzem przyszłości i postępu. Walczył też z uprzedzeniami i uroje-*

niami innych w „Odrodzeniu“ i „Kuźnicy“, w ZZLP i na zebraniach partyjnych.

Ale potem gmach budowany na skale zawalił się i trzeba było zacząć od dymu z komina. 4 IV 1955 r. Jastrun odnotował w swoim dzienniku brak wolności słowa i *pierwszą żywą dyskusję na terenie tego żalosnego związku, gdzie dotąd rządzili kaprale i ekonomiści literatury* (nawiasem mówiąc sam był wówczas w jego władzach). Miał już dość, nie chciał być *pajacem*, ale ciągle bał się – z jednej strony komunistów, z drugiej – paranoi. Zapiski Jastruna z lat 1955–60 to w znacznej mierze historia walki ze strachem, kronika zmagañ z sobą samym i – przeważnie wrogim – otoczeniem. *Jestem gotów do upadłego bronić mojej godności* – pisze poeta 12 IV 1955 r. Nie jest to jednak takie proste i chwilami wydaje się ponad wątpli siły buntownika. No bo jak tu zrezygnować z przyjęcia w Radzie Państwa z okazji 10-lecia podpisania polsko-radzieckiego układu? *Nie lubię takich przyjęć, ale pójdę* – decyduje Jastrun i dodaje melancholijnie: *Nieubłagane jest okrucieństwo historii*. Plenum ZLP zawstydzająco *głupie i ciemne*, ale miło jest wybrać się z delegacją literatów do NRD. Trudno uniknąć nieostrożnych rozmów, jednak – wyznaje poeta – *mam tremę, żeby Kazio (Brandys) nie powtórzył gdzie nie trzeba tego, co mu powiedziałem... nikomu nie można ufać*. Na krótko zaufał Gomułce, ale powstanie węgierskie wyleczyło go ze złudzeń na temat reformowalności komunizmu. Wyrzuty sumienia coraz bardziej mu dokuczają: *To, że nie zaprotestowałem publicznie, że nie znalazłem się*

*w więzieniu, jest nie do wybaczenia!* – pisze 23 XII 1956 r. A równocześnie zastanawia się, *jak wyjść bez hałasu z partii*. Będzie się dręczył prawie rok, zanim złoży legitymację na ręce Jana Strzeleckiego. W tym czasie bywa w KC, u Cyrankiewicza i w różnych ministerstwach; jedzie służbowo do Jugosławii i do Paryża. *Chciałbym od tego wszystkiego trzymać się jak najdalej* – narzeka. *Niestety, skazani jesteśmy na życie w tym środowisku*.

A środowisko jest okropne. Kole-dzy-pisarze, nawet rzekomi przyjaciele, są w większości głupi, nikczemni i zdradliwi, a więc powtarza parę miesięcy później: *Chcę się trzymać jak najdalej od tego wszystkiego, od wrogów i przyjaciół*. Najgorsi są oczywiście krytycy – nic nie rozumieją, po prostu *nie umięją czytać*. Każda recenzja to nowy cios. Wszyscy właściwie są przeciwko. Z biegiem czasu skargi się mnożą. *Droga moja jest ciężka* – notuje w 1960 r. Jastrun – *od początku spotykały mnie jednostronne, głęboko krzywdzące zarzuty*. I tego samego dnia po południu: *Nie powinienem, nie wolno mi przejmować się tym, co o mnie piszą. To drażliwość, to małość*. A przecież chciał być wielki. Jak każdy poeta. Jak prawie każdy człowiek. Ale miał żonę i dziecko, więc nie na wszystko mógł sobie pozwolić. Nie można się jednak wicznie zadreć. Piekło to inni: *Ludzie wyobrażają sobie, że są Bóg wie kim, nie znoszą, gdy ich choć na chwilę wytrącimy z tych wyobrażeń*. Co innego on, Jastrun: *Im szybciej mijają lata, tym bardziej jestem przekonany o swojej racji mimo pomyłek, mimo strasznych pomyłek, które po-*

*pełniłem w różnych porach życia. Nic w tym dziwnego, zważywszy że parę tygodni wcześniej uprzedzał: Brak mi pokory, tak, nigdy nie byłem pokorny.*

Któż tak naprawdę może zrozumieć poetów? Nawet, jeśli piszą dzienniki.

*Jerzy Jastrzębski*

#### ZAMIAST BIOGRAFII?

### *Ostatni romantyk sceny polskiej Wspomnienia o Leonie Schillerze*

wybór i oprac. Jerzy Timoszewicz  
Wydawnictwo Literackie, Kraków  
1990

Teatr jest sztuką czasu, w którym powstaje. Przypominam tę banalną prawdę, by uzmysłowić, że tradycja w teatrze jest przekazywana inaczej niż w innych dziedzinach sztuki, gdzie zawsze można odwołać się do dzieła, które istnieje w materialnej postaci. W teatrze czas istnienia dzieła jest czasem trwania spektaklu i nie zmienia tego faktu nawet jego powtarzalność. Po zapadnięciu kurtyny pozostają już tylko świadectwa odbioru i niedoskonała dokumentacja.

Tradycja teatralna istnieje zatem przede wszystkim w bezpośrednim przekazie, także w legendzie i anegdocie. Początek XX w. przyniósł jeszcze jedną możliwość – historię teatru. Ponieważ porządkuje ona świadectwa odbioru, jest w pewnym

sensie historyczną socjologią teatru, która przez nadanie naukowego charakteru nobilituje informacje biograficzne, anegdoty, wspomnienia, dokumenty i świadectwa faktów wokół teatralnych.

(...) Schiller odnosił się ze sceptycyzmem do historii literatury, do biografii i anegdoty, do „wieś romancées” i do głośnych wówczas „odbrązowań” znakomitych pisarzy – pisał Jerzy Stempowski. – *Wreszcie to były dlań igraszki zrodzone z niewiary w wartość i żywotność literatury.* Zapewne Stempowski miał rację, jeśli chodzi o stosunek Schillera do literatury, jednakże w przypadku teatru wyglądało to inaczej. Schiller sam był historykiem teatru, zdawał sobie doskonale sprawę ze wspomnianej już specyfiki tej dziedziny sztuki.

Nauka o literaturze próbowała oddzielić dzieło literackie od osoby autora, od jego biografii. Próby takie podejmowano także w nauce o teatrze, lecz tu z biografii nie sposób całkowicie zrezygnować. Często zresztą bywa tak, że teatrolog przechodzi swoistą ewolucję. Ilustracją takiej drogi może być dorobek naukowy i edytorski Jerzego Timoszewicza.

Swoje prace nad twórczością Leona Schillera Timoszewicz rozpoczął od monografii spektaklu. Jego książka, „Dziady” w inscenizacji Leona Schillera. Partytura i jej wykonanie” (Warszawa 1970) pozostała wzorem pracy badawczej tak niedościgłym, że właściwie nie doczekała się naśladowców. Następnie zajął się piśmienniczą twórczością Schillera. Plonem tej pracy stały się publikacje „Podróży teatralnej Mickiewicza z Odyńcem” (Warszawa 1973) oraz fundamentalna edycja „Pism”, któ-

rych trzy tomy ukazały się w latach 1978, 1983 i 1987, a czwarty oczekuje na opublikowanie. Oprócz tego Timoszewicz opracował Schillerowską „Historię o Męce Najświętszej i Chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim”. Z kolei również w roli edytora wystąpił jako autor wyboru i opracowania wspomnień o Schillerze, książki, o której tu mowa.

„Ostatni romantyk sceny polskiej” zawiera niemal wszystkie opublikowane wcześniej (i kilka pierwodruków) wspomnienia o Schillerze. Część z nich to przedruki z „Pamiętnika Teatralnego” i londyńskich „Wiadomości”, z numerów poświęconych pamięci Schillera po jego przedwczesnej śmierci. Książka została opatrzona indeksem, bibliografią, kalendarium życia i twórczości Schillera oraz notami o autorach wspomnień. Zawiera więc niezbędne informacje, lecz aparat naukowy nie utrudnia lektury.

Wspomnienia zostały ułożone w chronologicznym porządku biografii Leona Schillera. W ten sposób tworzą bogatą, rzec by można polifoniczną, strukturę książki, ukazując postać jej bohatera w różnych perspektywach. Do niektórych tekstów można by mieć pretensje o nadmiar hagiografii, lecz z drugiej strony styl tych wspomnień jest świadectwem epoki, w której powstawały; autorzy poddawali się także konwencji pośmiertnych wspomnień.

Książka Timoszewicza budzi refleksje ogólniejszej natury – o różnicach w postrzeganiu człowieka przez innych. Zwłaszcza że Schiller był postacią niejednoznaczną i trudną do zamknięcia w prostych formułach. Właśnie dzięki zestawieniu róż-

nych opinii widać wyraźnie, jak te proste formuły nie dorastają do formatu postaci, którą chcą opisywać. Schiller wymyka się i tym, którzy chcieliby go widzieć jako artystę postępowego, głosiciela proletariackiej ideologii, i tym, którzy upatrywali w nim romantyka pogrążonego w religijnym mistycyzmie.

Biografia Schillera była pełna niespodziewanych zwrotów i sprzeczności. W latach 20. i 30. komunizował. Sympatie lewicowe nie były czymś wyjątkowym wśród ówczesnej inteligencji. Tak radykalne poglądy były jednak raczej rzadkie. Ten radykalizm nie przeszkadzał wszakże Schillerowi realizować wielkiej dramaturgii romantycznej, co najwyżej narażał go na kłopoty ze znalezieniem warsztatu pracy.

W czasie okupacji przeżył przyływ religijności. To doświadczenie zaowocowało także artystycznie. Z podopiecznymi zakładu dla upadłych dziewcząt prowadzonego w Henrykowie przez siostry zakonne zrealizował „Pastorałkę”. Niektórzy widzowie tego przedstawienia uważają je za jedno z najlepszych w dorobku artysty.

Po powstaniu obóz jeniecki, potem teatr w Lingen i, jak wynika z relacji pomieszczonych w książce Timoszewicza, dramatyczna decyzja o powrocie do kraju, wypływająca ze świadomości, że tylko tu może uprawiać swą sztukę. Nic ze względu na warunki, lecz dlatego że w kraju jest publiczność, dla której trzeba to robić. Po powrocie wstępuje do partii komunistycznej. Jednakże mimo zaangażowania po stronie nowego ustroju nie zyskuje swobody twórczej, a wkrótce wręcz popada w nie-

łaskę i zostaje odsunięty od pracy w teatrze.

Biograf Schillera stanąłby więc przed niełatwym zadaniem rozszyfrowania meandrów jego życia, przed trudną próbą wyjaśnienia motywacji sprzecznych wyborów. Zwłaszcza że przy najlepszej woli trudno się uwolnić od tendencji do przenoszenia naszych dzisiejszych opcji na czasy już historyczne.

Mam wrażenie, że J. Timoszewicz doskonale zdaje sobie sprawę z tych trudności, zaś „Ostatni romantyk sceny polskiej“ jest próbą ich ominięcia. Jestem wręcz przekonany, że zamiarem autora książki było (jest) napisanie biografii Schillera. Pozostaje pytanie, czy publikacja, którą otrzymaliśmy, jest przymiarką do biografii, czy jest po prostu zamiast. Pytanie to w żadnym razie nie kwestionuje wartości wyboru wspomnień o Schillerze.

Dlatego właśnie chciałbym zaproponować jeszcze inny sposób lektury tej książki. Czy nie moglibyśmy czytać jej tak, jak oglądamy spektakl teatralny, w inscenizacji „Antygony“ czy „Hamleta“ dopatrując się przesłania mówiącego o naszych współczesnych problemach? Sądzę, że książka Timoszewicza przynosi nam takie przesłanie. Powiem tylko, że wykracza ono poza jej historyczno-teatralny wymiar.

*Andrzej Dziurdzikowski*

## **FILOZOFIA NAJSZERSZYCH HORYZONTÓW**

Józef Życiński  
*Trzy kultury*

Wydawnictwo „W drodze“,  
Poznań 1990

Kolejna książka Józefa Życińskiego i prawdopodobnie kolejne olśnienia nowych pokoleń uczniów i studentów. Olśnienia i odkrywanie nowych światów. Lecz w tych olśnieniach tkwi niebezpieczeństwo. Niechaj do „Trzech kultur“ nie zasiada czytelnik nie parający się, chociażby pobieżnie i okazjonalnie, filozofią. Jego olśnienie rychło może się przemienić w niewiarę we własne możliwości intelektualne bądź w pewność poznania wszystkich zagadek filozofii.

Wiernie towarzysząc twórczości popularyzatorskiej J. Życińskiego od lat paru miotam się pomiędzy zachwytem a buntem. Zachwyt – nad wiedzą, lekkością pióra i odwagą w obronie własnych koncepcji. Bunt – bowiem Życiński, tropiąc błędy myślowe czy metodologiczne autorów obcych mu duchowo i intelektualnie zwykle dyskryminuje zarazem cały kierunek przez nich reprezentowany. Bezlitośnie wykorzystuje niedoskonałość języka czy wybujałą fantazję filozofujących przyrodników i niezwykle rzadko przyzna, że ich ujęcia są także interesujące. Życiński: jest fenomenem wśród polskich filozofów: prócz prac stricte naukowych pisze popularne eseje o wszystkich możliwych współczesnych i starych prądach filozoficznych. Po-

woduje to czasami złośliwe uśmieški wśród specjalistów bądź reprezentantów wąskich kierunków nadzwyczaj przecież dzisiaj rozbudowanej i podzielonej filozofii. Ta właśnie twórczość Życińskiego stwarza naturalne trudności recenzentowi książki. Nie dorównując ani wiedzą, ani erudycją autorowi można się pokusić tylko o omówienie wybranych fragmentów „Trzech kultur” i popробować tu i ówdzie nieśmiały polemiki.

Trzy kultury: pierwsza – humanistyczna, dla której nauki przyrodnicze jakże często są bezdusznym światem wzorów i równań; druga – przyrodnicza, która przedkłada ściśle opis rzeczywistości pozbawiony aksjologicznych interpretacji ponad poezję, subiektywne przeżycia, intuicję; trzecia – religijna, której podstawą i treścią jest zawierzenie. Czy rzeczywiście światy tych kultur są nieprzenikalne wzajem dla siebie? Nie – odpowiada Życiński. Trudność polega jednak na tym, że nie ma dostatecznych instrumentów teoretycznych, które mogłyby z jednakową mocą „zaistnieć” we wszystkich tych dziedzinach. Teoretyczne instrumenty to – na poziomie podstawowym – terminologia. Podstawy teorii unifikacyjnej Życiński znajduje w pracach Alfreda Whiteheada (tego od „Pryncypiów matematyki”, napisanych wspólnie z Russellem).

Życiński jest ekspertem w filozofii i naukach przyrodniczych. Nie zna czy to, że „romantyczny” czy nawet nieco antynaukowy humanizm jest mu obcy. Z dużą sympatią i zrozumieniem pisze o XIX-wiecznym Thoreau, samotniku z Massachusetts, programowo odrzucającym zdobyc-

cze cywilizacji. Ale nie ma litości dla obłudnego Rousseau, u którego teoria i życie nie mają punktów stykowych, czy egzaltowanej Simone de Beauvoir, kawiarnianej idolki części akademickiej młodzieży lat 60.

Tradycyjnie pojęta kultura pierwsza, humanistyczna, jest piękna, ale niezbyt poważana przez reprezentantów kultury drugiej, przyrodniczej. Ci sądzą, że wszelkie sądy wartościujące odnoszące się do przyrody nie mając obiektywnego charakteru są dla nich bezwartościowe. A więc jakiegokolwiek aksjologiczne wtręty w teoriach przyrodniczych traktują jako metodologicznie niedopuszczalne. Jakże często nie zauważają przy tym, że surowa dyscyplina, obowiązująca w ich dziedzinie poznania, ogranicza możliwe doświadczenie do wąziutkiego obszaru rzeczywistości. A próby wyprowadzenia z owych wyrzykowych obszarów wszechogarniających teorii kończą się zazwyczaj groteskowo.

Nierzadko wybitni przyrodnicy ulegają pokusie tworzenia filozoficznych traktatów. Wadą owych jest to, że ich autorzy, parający się jedną dyscypliną szczegółową, widzą rzeczywistość przez pryzmat tejże. Tak było w przypadku Jacquesa Monoda, który bezdusznej przyrodzie przeciwstawił wprawdzie heroizm i szlachetność ludzką, ale i im przypisał czysto genetyczne podstawy. Jeszcze dalej posunął się Edward Wilson, współtwórca modnej w latach 70. socjobiologii, dla którego np. ludzki altruizm jest genetycznie tożsamy z „altruizmem” wszystkich żywych organizmów, a ten z kolei jest niczym innym jak formą gatunkowego „egoizmu”. Bowiem osobnik „altruista”

„poświęca się“ w celu przetrwania „egoistycznych“ genów całego gatunku.

Życiński krytykuje Wilsona totalnie, ale niczbyt elegancko. We wszystkich zresztą swoich popularyzatorskich książkach przyjmuje metodę, z którą trudno się zgodzić. Wybiera mianowicie najbardziej szokujące, bądź – nie da się ukryć – wręcz bezsensowne myśli krytkowanych autorów, bezlitośnie punktuje naiwności, nicuprawnione metafory, metodologiczne nadużycia, wykazując czytelnikowi, że cała krytkowana teoria jest bezużyteczna. A przecież zarówno Monod jak i Wilson, choćby przez sam fakt, że zostali poddani krytyce, a ich dzieła zyskały rozgłos i liczne komentarze, przyczynili się do postępów w *filozofowaniu w kontekście nauki*. Czyli na tym polu, którego waleńców wiernie broni Życiński. Co więcej, wielu socjobiologów poczuwa się do pokrewieństwa z Wilsonem na poziomie przesłanek teorii, a niekoniecznie wniosków. Czytelnik „Trzech kultur“ ma zaś przeświadczenie, że socjobiologia sama w sobie jest nie tyle brzydka, ile śmieszna. A tak, moim zdaniem, nie jest.

W „Trzech kulturach“ Życiński powołuje się na kilkuset autorów. Poglądy kilkudziesięciu z nich podaje krytyce. Mało który z czytelników zna ich oryginalne dzieła. A „Trzy kultury“ są przeznaczone nie tylko dla wytrawnych intelektualistów potrafiących zachować dystans do słowa pisanego. Młodszy, czy mniej odcytani, po przeczytaniu błyskotliwej książki Życińskiego mogą uwierzyć w „jedyną słuszną filozofię“ czy „jedyną słuszną model filozofowania“. Oczywiście fi-

lozofię i model J. Życińskiego. A przecież on sam jakże często operuje metaforami, poetyką, epitetami.

Bez zastrzeżeń można się zgodzić z tezą Życińskiego, że głosiciele rychłego upadku nauki (a takich nie brak w każdej epoce), bądź zmiany całego naukowego paradygmatu, są salonnymi prorokami i mogą liczyć na poklask kontestującej młodzieży uniwersyteckiej, nieskorej do solidnego studiowania. Sam termin „paradygmat“ ma bowiem we współczesnej filozofii nauki ponad 30 różnych znaczeń. I choć można mówić o naukowych rewolucjach, czyli gwałtownych zmianach paradygmatów, nie sposób jednocześnie nie dostrzegać drugiego aspektu postępu naukowego – ciągłości samej nauki. Prorocy – tworząc uogólnienia – nie wiedzą, bądź nie chcą wiedzieć, nic o podstawach. Prorokami zazwyczaj są humaniści, czyli reprezentanci kultury pierwszej. Częstokroć korzystają z argumentów należących do kultury trzeciej – religii. Ale nie bez winy są i sami przyrodniccy. Część z nich bowiem, i to nie jest bynajmniej cechą naukowców z krajów byłego komunistycznego obozu, traktuje wiedzę jako środek propagandowy. Swą dyscyplinę, swą metodologię, swoje doświadczenia ekstrapolują na całą rzeczywistość. I wówczas istotnie naukowy obraz świata, pozbawiony elementów kultury pierwszej i trzeciej, zaczyna być niespójny, niezrozumiały, niepełny. Padają oni ofiarą własnego myślenia dogmatycznego.

Pozytywną częścią „Trzech kultur“ jest ambitna próba syntezy, filozoficznej, w której, jak pisze Życiński *łączą się elementy naukowej, metafiz-*

zycznej i religijnej wizji świata. Życiński przedstawia jedną z możliwych dróg. Od kilku co najmniej lat jest bliski stanowisku chrześcijańskiego panenteizmu (nie panteizmu). Panenteizm to stanowisko uzasadniające obecność Absolutu w przyrodzie, paralelnie do jego transcendencji wobec świata fizycznego. Stanowisko to – poza wartościami estetycznymi – jest wartościowe metodologicznie i heurystycznie: pozwala włączyć w naukowy dyskurs pytania o cel, sens, wartość. Pozwala jednocześnie przekroczyć bariery postawione sztucznie przez tradycyjne ujęcia dziedziny humanistyki, przyrodoznawstwa i religii. Aby pomiędzy nauką a wiarą nie było sprzeczności, potrzebna jest dobra wola wszystkich zainteresowanych. Obiektywnej sprzeczności nie ma – twierdzi Życiński. Należy wypracować taką aparaturę pojęciową, która potrafi interpretować to co materialne i to, co materialne nie jest. Aparaturę taką stworzyć trudno. Przykładem niech będą prace kosmologiczne. Wykazują, że wszechświat wyłonił się z próżni, nicości, niebytu. Problemem wszak pozostaje, co się kryje za tą, nieostrą z racji swej pierwotności, terminologią. Życiński powiada, że w owym niematerialnym stanie rzeczywistości ważność zachowują podstawowe prawa fizyki i relacje matematyczne. To by wskazywało na odczytne pierwszeństwo niematerialnej rzeczywistości, opisywanej w symbolicznym języku matematyków. Klasyczna materia jest wtórna, powstaje na skutek naruszenia pierwotnych symetrii.

Tęza o pierwotności odczytnej abstrakcyjnych praw przyrody to

oczywiście platonizm. Abstrakcyjne relacje (idee) znajdują swą realizację fizyczną w przyrodzie. Ostatnią część „Trzech kultur” Życiński poświęca obronie tego stanowiska. Sądzi, że opory przed przyjęciem nowoczesnego platonizmu mają bardziej psychologiczne niż racjonalne podłoże. I w tym przypadku przyczyną oporów może być brak dostatecznie jasnej terminologii. Na poziomie pierwotnych relacji operujemy często pojęciami, których sens chwytały bardziej intuicyjnie niż rozumowo.

Czy w takiej koncepcji rzeczywiście potrzebny jest Bóg? Tak – brzmi odpowiedź. Podobnie jednak jak świat pierwotnych relacji, bezustannie wymykający się ludzkiemu rozumowi, który jako twór ewolucji łatwiej operuje na poziomie świata fizycznego, tak i Bóg nie jest dany „jasno i wyraźnie”. Ale w filozofii procesu miejsce dla Boga jest. Nie Boga – dodatku do systemu, lecz Boga – niezbędnego elementu, nadającego spójność ontologii (szerzej niż w „Trzech kulturach” filozofię procesu Whiteheada Życiński analizuje w t. II pracy „Teizm i filozofia analityczna”, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1988). Tutaj otwiera się pole do polemik: Czy w ontologii proponowanej przez Życińskiego Bóg znajduje uzasadnienie swego istnienia, czy potwierdzenie? Innymi słowy: Czy jest wielce prawdopodobną hipotezą, czy pewnikiem i podstawą bytu? Ale w tym punkcie zgoda filozofów jest chyba niemożliwa.

Jan Pleszczyński

## *SZTUKA CAŁEGO ŚWIATA*

### *Sztuka świata*

wyd. pol. przygotował zespół pod kierownictwem Przemysława Trzeciaka  
Arkady, Warszawa 1990, t. IV

W naszych domach nigdy nie było wielotomowej i gęsto ilustrowanej barwnymi planszami światowej historii sztuki. Poznawaliśmy ją (po polsku) tylko we fragmentach. Nie zdążył tej luki zapłacić dynamiczny dom wydawniczy Trzaska, Ewert, Michalski zajmujący się przed wojną edycjami encyklopedycznymi. Jest więc „Sztuka świata” niezaprzeczalną prapremierą. Żeby już nie wracać do parametrów określających świetność wydawnictwa, których wyliczanie nuży: 10 tomów „Sztuki”, 4000 stron dużego formatu, będzie stanowił przegląd wszystkich sztuk plastycznych w powiązaniu z wizją architektury; ani jedna z tych stron nie pozostanie bez barwnej fotografii, a wiadomo, że w tekstach o sztuce ma to częstokroć większą wartość niż opis, a w każdym razie ten opis zawsze uzupełnia (reprodukcja nie zdoła tego rodzaju książek, jest dalszym ciągiem informacji). Setki map i rysunków poglądowych uzupełniają materiał ilustracyjny; obszerne tablice chronologiczne pozwalają połączyć fakty artystyczne z wydarzeniami historycznymi; w każdym tomie znajdzie się również bogata biografia wybranych polskich publikacji o sztuce i kulturze omawianych regionów. Smukłe płaskie książki są czarno oprawione, napisy złote na czerwonym tle. Wybredne retro!

Dzieło zostało oparte na głośnej kiedyś hiszpańskiej „Historia del arte”, wyd. Salvat, sprzed przeszło 60 lat. Ale zespół polskich naukowców Katedry Teorii i Historii Sztuki Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie (pod kierownictwem P. Trzeciaka) uaktualnił i uzupełnił ten przestarzały tekst. Dlaczego nie sięgnięto do rzeczy mniej skrzywdzonych przez czas – to już tajemnica ARKAD. Dzięki kolosalnemu nakładowi pracy polskich historyków sztuki mamy dzieło odremontowane i efektowne. „Sztuka świata” wzbudza niekłamana satysfakcję. Bylejakość plansz kolorowych utrzymała się do końca na tym samym poziomie, a słyszy się pewne obawy w tej mierze. W tym roku ukazał się kolejny, trzeci tom, z numeracją tomu IV.

Taki wieloksiąż z mnóstwem plansz to rodzaj wszechstronnego muzeum w domu. O tyle, o ile reprodukcje i fotosy można utożsamiać z oglądaniem dzieła oryginalnego, a tak nie jest. Pewna wtórność i nieautentyczność occhuj poprzestawanie na reprodukcjach. Ale na to nie ma rady. Autentyczny jest zachwyty, który się odczuwa już przy wstępnym wertowaniu tomu, jeszcze na kolanie. Rewia piękna defilującego przed oczami nie jest łatwa do oceny i uporządkowania bez lektury tekstu, chodź przecież o dzieła z różnych kultur. Spróbuję dać parę próbek, na wrywki. Oto górny widok katedry w Amiens, która ustaliła jakby granicę rozkwitu gotyku; poza nią już nie można było wyjść. Krótki komentarz tłumaczy jej wartość. Budowana w ciągu prawie 50 lat, więc stosunkowo krótko, miała szansę

zachowania stylistycznej jednorodności. Projektował ją Robert de Luzarches wzorując się zasadniczo na katedrze w Reims, ale nadał swojemu dziełu więcej harmonijności umieszczając transept w połowie długości budowli, stawiając cieńsze ściany, co umożliwiło wyprowadzenie ich na większą wysokość. Nie ma piękniejszego gotyku w formie klasycznej niż katedra w Amiens. Inny obraz: fotografia wysokiej kopuły nad grobowcem Gur-i-Mir wzniesionej w Samarkandzie przez Tamerlana w 1434 r. Cudo islamicznej architektury, o doskonałych proporcjach – idealne jajko ścięte trochę poniżej środka, dekorowane bladoniebieskimi glazurowymi flizami. Oszalała harmonijnością – wręcz słodyczą kształtu i pastelowych barw. Z kolei reprodukcja „Piety z Awinionu”, którą uważam za jeden z najbardziej wstrząsających obrazów na świecie. Anonimowe dzieło z połowy XV w. Wynędzniały Chrystus spoczywa poziomo na kolanach Matki Bolesciwej, wśród rozpaczającego otoczenia. W tle nagie żółte niebo i sylweta kościoła Grobu Świętego w Jerozolimie. Całość jest zdominowana przez barwy rdzawe. Bardzo rzadko piękno czysto malarskie i o takiej powadze zderza się w jednym dziele z potęgą wzruszenia. Wspaniałość „Piety z Awinionu” zawiera się jeszcze w tym, że wszystkie formy i kompozycja są proste do ostatnich granic, to właściwie trzy czy cztery wielkie rytmy łączące to grono osób, ze sztywną figurą Chrystusa w poprzek obrazu. Tymi niedostrzegalnymi środkami anonimowy twórca (hipoteza, że to był Enguerrand Quarton, autor „Koro-

nacji Dziewicy” z przytułku miejskiego w Ville-Neuve-les-Avignon, chyba nigdy nie zostanie dowiedziona) osiągnął niesłychany wynik: wrażenie duchowego ładu (mimo tragicznej treści), czegoś, co najlepiej oddają słowa Norwida w poemacie o Chopinie: *Doskonałe-wypełnienie*.

I znowu otwiera się album: przed oczyma jawi się wielki, tegi zamaszty, z niemiecka na ostatni guzik zapięty, barwami i szczególnie zamkniętą formą pyszniący się obraz mistrza Mikołaja Haberschracka pt. „Naigrawanie”, z 1468 r., który kiedyś stanowił jedną z kwater polityku namalowanego dla krakowskiego kościoła Św. Katarzyny, a dziś znajduje się w tamtejszym Muzeum Narodowym. Jeżeli w tej klawiaturze „Pieta” była rejestrem wysokim, wiolinem, to majsterstwo Haberschracka odzywa się basem spod lewej ręki. Wreszcie muzyka z niepojmowalnego świata Dalekiej Azji: fotografie dwóch rzeźb japońskich z XIII w., świeckiej i zakonnej. Sławny wódz i wysoki urzędnik, Uesugi Sigefusa, siedzi, butny, na skrzyżowanych nogach. Warstwa zielonawej laki i polichromia pokrywają tę 68-centymetrową figurę nieznanego mistrza. Nadzwyczajnym kontrastem w stosunku do niej odcina się inny styl rzeźbienia i całkowicie inna duchowość modelu drugiej rzeźby: wyschnięta krucha postać buddyjskiego mnicha, Siundziobo Ciogena, zapewne dłuta wielkiego Unkeia. Stary człowiek trzyma różaniec, twarz i każdy fragment jego ciała wyrażają pokorę i zadumę. Jest to doprawdy szczytowe osiągnięcie rzeźby realistycznej, nie tylko japońskiej. Oba dzieła powsta-

ły w tym samym okresie rozkwitu rzeźby w tym kraju, zwanym okresem Kamakura (1185–1392), wtedy to upowszechniło się „chinzo”, czyli portrety nauczycieli Zen, wierzących, że prawdziwej mądrości trzeba szukać w sobie, w swoim charakterze raczej niż w lekturze sutry. Unkeia był twórcą stylu Kamakura.

Może te skąpe przykłady dają pewne wyobrażenie o SKALI wrażeń, jakimi darzy „Sztuka świata”. Istotna jest tu ta quasi-filmowa ciągłość i rozległość mnóstwa wizji z różnych kultur, ich sąsiedowanie, zazębianie się i – przy wszystkich kontrastach – ich niewątpliwa RODZINNOŚĆ. Formy powstające na całym świecie rzeczywiście tworzą rodzinę. Wzięty początek z kilkunastu form elementarnych i rozkrzewiły się potem w cykle bukietów, czerpiących impulsy ze specyfiki swego gruntu. To jest WIELOŚĆ: można by ją na powrót zredukować do tamtych kilkunastu zasadniczych kształtów. Tylko po co? Co innego taki Cézanne: oszołomiony nadmiarem natury, żeby dać sobie z nią radę, żeby stworzyć własny język, zredukował wszystko, co miał przed oczyma, do trzech form: stożka, walca i kuli. Czytelnik „Sztuki świata” stoi z natury swej ciekawości na stanowisku przeciwnym. Nie chce zadowolić się kilkoma sztukami narodowymi, dąży do obcowania mnogością form, stylów, koncepcji, z maksymalną gamą emocjonalną sztuki na świecie. Jest to sensacja innej kategorii. Wywołuje wrażenie niezmiernego bogactwa, którego człowiek jest kapitalistą i użytkownikiem. Nie przestaje ono procentować.

Przykłady zaczerpnięto z IV tomu

dowodzą, że kompozycja poszczególnych ksiąg jest w tym wydawnictwie jakby przypadkowa: średniowieczne chrześcijańskie obok islamu i Japonii, Korei i Kambodży. Nie wiem, dlaczego redaktorzy zrezygnowali z kryteriów geograficznych i nie obeszlą kuli ziemskiej w kilku turach. W kontekście kultur Dalekiego Wschodu zabrakło natomiast Chin, które – analogicznie do Indii – rozdzieliły swoje wpływy między sąsiadów. W tym rejonie świata były dwa konkurencyjne ogniska kultury: Chiny i Indie. Wokół każdego z nich powstawały kultury wtórne, nabierające z biegiem czasu oryginalności, jak Japonia, która z początku uczyła się literatury i sztuki według wzorca chińskiego (język chiński był długi czas jedynym językiem literackim). Otóż Chiny znalazły się w t. II, obok Myken i Hellady. Dziwna przekładanka. W końcu są to sprawy drugorzędne wobec faktu, że światowe Muzeum Wyobraźni, zgodnie z ideą Malraux, wchodzi teraz do prywatnych domów.

*Zbigniew Florczak*



## **ŻĄDZA NA TRONIE NADZIEI**

Teatr Polski w Poznaniu

*Szewcy*

*Stanisława I. Witkiewicza*

reżyseria – Jacek Bunsch  
scenografia – Wojciech Jankowiak,  
Michał Jędrzejewski  
muzyka – Zbigniew Karnacki  
premiera – marzec 1991 r.

A więc jeszcze raz oglądamy na scenie „Szewców” St. I. Witkiewicza jako skuteczny wytrych do czasów, w których żyjemy. Można by wręcz zapytać, do ilu razy sztuka? W latach 30. za życia autora jego dzieło było groźnym, katastroficznym prośnictwem nieco ekstrawaganckiego, jak na ówczesne wyobrażenia, wieszczą, którego, niestety, nie brano sobie wówczas do serca. W czasach PRL-u, a zwłaszcza od 1970 r., kiedy „Szewcy” pojawiali się już na scenie swobodnie, przedstawienia były rzadką okazją do publicznego mówienia o mechanizmach totalizmu, dyktatury, o naturze rewolucji, losach oszukanego przez nią społeczeństwa czy jej wyznawców, zaleźnie od momentu czasowego wydobywając te czy inne niuanse. Teraz, kiedy wyszliśmy spod znaku „jednej, słusznej, sprawiedliwej” rewolucji i wkraczamy w epokę „wolnego rynku” – również idei i poglądów – wydawałoby się, że „Szewcy” przestaną być

wreszcie zjadliwym języczkiem sięgającym swą trucicielską moc. Przedstawienie w Teatrze Polskim w Poznaniu w reżyserii Jacka Bunscha udowadnia jednak coś wręcz przeciwnego.

Reżyser wykorzystując pewne nieokielzanie wewnętrzne materii dialogu i amorficzność dzieła kształtuje je precyzyjnie w bardzo określonym kierunku. Zamiast owej dominującej skłonności do totalizmu odkrywamy utajoną pod bełkotem spletanego różnolitej materii języka nieprzepartą żądzę życia, która doczekała się wreszcie sposobnej chwili, by uwolnić się od łańcucha reguł i przynależnych wszystkim miejsc i buchnąć na świat, zawładnąć nim łączywie w imię niepisane, ale skwapliwie wypełnianego przykazania: Teraz albo nigdy! Na scenie zabudowanej wszczepionej i wysoko wzniesionej wielką konstrukcją z piętrami i poziomami skontaktowanymi wewnętrznie schodami, na samym jej dnie przycupnęła trójka szewców na swych marnych zydelkach, przytłoczona robotą i przywiązana nią do swych miejsc, stukając w obcasy tym zacieklej i z coraz większą mocą. Rewolucja staje się sprawą przede wszystkim głodu życia, nie spełnionych wymogów jego natury. To, czy skończy się tortura nie zaspokoionych żądz i czy uwolnione wreszcie od nakazów buchną w pełnym rozpasaniu na świat, zależy od stopnia rozedrgania, rozwibrowania ludzkiej masy wypełniającej ramy systemu, od przypadkowego w końcu zestrojenia tych drgań, które w jakimś momencie rozsądzają krępującą strukturę. Reżyser spożytkował w tym celu postać Księżnej Irminy, która w

wykonaniu Małgorzaty Mielcarek nie jest figurą zgniłego, zdegenerowanego erotyzmu i seksu końca upadającej epoki (do czego przyzwyczaiły nas realizacje sztuk Witkiewicza, bardzo często ponad miarę), lecz upostaciowaniem czy raczej znakiem owej żądzy zawładnięcia i wchłonięcia. Erotyzm Księżnej jest w przedstawieniu ściениowany do wyrafinowanej gry pobudzeń ukierunkowanych na poruszenie w nas zwierzątko, które chce, potrzebuje i musi wyciągnąć rękę, żeby sobie podporządkować, posiąść, wziąć niejako odwet za te czasy, kiedy prawdziwe życie było jakby za szybką. Sama Irmina jest takim zwierzątkiem, które żyje w każdym z nas z osobna, czekającym swej chwili, czujnym, ruchliwym i drapieżnym, by nic nie umknęło uwagi, by działać szybko i bezbłędnie. Trochę przypomina łasiczkę czy kunę wślizgującą się w każdy odruch, w zakamarki myśli i uczuć, by poruszyć co trzeba, prowadząc nieubłaganą grę życia o panowanie i sukces, sygnalizując powodzenie drażniącym śmiechem i zapowiadając nowe działania groźnym zmarszczeniem noska czy nagłym sprężeniem drobnego zręcznego ciała.

Znakomicie trafiony scenicznie jest sam akt zwycięstwa rewolucji, dokonujący się potem, kiedy szewcy są już uwięzieni, oderwani od swej pracy, od miejsca, które dawało im odbicie i rewolucyjny rozpęd. Reżyser umieszcza ich wtedy w powietrzu, gdzie wiszą na pasach kotysząc się bezwładnie przy każdej próbie wyrażenia swojej reakcji, co też – zamiast uwyrażniać postać – odsta-  
nia jedynie bezwolność jej istnienia.

Wypadki toczą się jednak nieubłaganie naprzód, zgodnie z logiką życia domagającego się swego. To ono decyduje o wyniku, a nie idee i wartości, nie odwaga i samozaparcie szewców. Bo w najważniejszym momencie walki zawodzi nagle władza. Gdy na parterze zaczyna się kotłować i kielbić, wysoko na tronie Księżna Irmina dopada Prokuratora Scurvy i pastwi się nad nim. Prokurator spleciony z nią w uścisku traci kontrolę nad rzeczywistością. To tęsknota za życiem pełnym prześladywania go w osobie Księżnej stała się źródłem upadku. Prokurator w wykonaniu Wojciecha Siedleckiego to właśnie nieustający skowyt władzy do życia, nad którym panuje, lecz którego w istocie nie dostępuje, jako że Księżna Irmina swe angażujące gierki adresuje przede wszystkim do szewców, o których Scurvy nie może być najwyższego mniemania, i z tego wynika oczywisty powód do zgryzoty i wiecznej męki poniżenia.

Ale też dlatego fakt, iż wygrała rewolucja, nie znaczy, że wygrały idee i wartości, a przegrało zło. Bo jeśli zło rzeczywiście przegrało, to jedynie „przy okazji”, niejako obok tego najważniejszego, co rzeczywiście się stało. Bo rzeczywistym tryumfotorem jest żądza, która zyskuje wreszcie wolne pole gry, może teraz dojść w pełni do głosu, nie musi sobie szczędzić nikomu. Ale to jeszcze nie koniec przenikliwego obrazu, jaki buduje to przedstawienie. Uwolnione społeczeństwo przestaje być wreszcie tajemnicą do odczytywania, którą ciągle zaklinano znakami i symbolami. Już teraz nie jest to potrzebne. Teraz liczy się tylko udział w życiu. I tak z Chochola

wychodzi człowiek, który jest jednak karłem. Jedyne też, co ma do roboty, to skrobać się w górę ku Księżnej, by obłapiać jej nogi w milczącym bezwolnym oddaniu. Sajetan w wykonaniu Mariusza Puchalskiego z patriarchalnym rodowodem swego przywództwa staje się także zbędnym reliktem. Wszyscy teraz muszą walczyć i ustanawiać od początku rzeczywiste związki i wzajemne relacje. Nawet pośród szewców zaczyna się bratobójcza walka. Złota siekiera nie jest złotym rogiem z „Wesela” nie tylko dlatego, że jej nikt nie gubi. Okazuje się bowiem, że użyta ujawnia swą nieskuteczność. Zaczyna znowu pachnieć pozorem. Nawet zabity Sajetan nie może się stać prawdziwą ofiarą. Jedynie prawdziwe jest życie spełniające swe żądze. Księżna znika z tronu zgodnie ze swą naturą, stapiając się z ludźmi. Pozostawia (może właśnie świadomie ze złośliwą gryzącą ironią?) na nim purpurową wstęgę swej szaty, która teraz, tam wysoko w górze, lśni, zaczyna grać sama. Nie widzimy już tronu, lecz wstęgę jedyne go właściwie koloru w czarno-szarej tonacji dominującej w przedstawieniu. I już nic wiemy, czy to jakieś piękne, teatralne mamidło, czy coś prawdziwego ujawnia się tam w górze, gdzie zwykle podnosimy głowę, kiedy myślimy o horyzontach, kiedy szukamy nadziei. I przypominają się nawet z niedawnych lat tak wtedy żywe i mocno brzmiące słowa wersu Zbigniewa Herberta: *Kiedy światło na górach daje znak*. Jakbyśmy mieli oceniać, ile z tego zostało. I tym końcowym, tak zuchwale dwuznacznym akordem to smutne przedstawienie trafia jakby w samo serce chwili

obecnej, wskazując jeszcze raz, jak wiele teatr może nam mieć do powiedzenia.

Andrzej Górny



## UCIECZKA

Jan Łomnicki

### *Jeszcze tylko ten las*

Talmud powiada: *Kto ratuje jedno życie, ten jakby ratował cały świat*.

Kulgawcowa, prosta kobieta, bohaterka filmu Jana Łomnickiego „Jeszcze tylko ten las”, podejmuje się zadania wyprowadzenia z getta i wywiezienia na wieś małej żydowskiej dziewczynki. O ich wspólnej wędrówce, której finał pozostaje nieznany, opowiada film. Wydawałoby się, że jest to historia, jakich tysiące zachowały się na okupacyjnych kartach, a przecież wyróżnia ją coś, co nieczęsto zdarzało się dotąd w scenariuszach o podobnej tematyce – chęć dotarcia do prawdy o polsko-żydowskich kontaktach, prawdy, w której gorczy wzajemnych uprzedzeń miesza się z serdecznością uścisku rąk splecionych w chwili zagrożenia.

Autorka scenariusza, Anna Strońska, mówi, że film miał być przede wszystkim opowieścią o odkrywaniu bliźniego. O najzupełniej sobie obcych z sąsiedztwa. (...) *Zagrożenie śmiercią, a potem jej bezsporna*

*pewność są potrzebne po to, by człowiek rozpoznał i uszanował podobnego sobie w egzotycznym Żydzie, w egzotycznym Polaku. Kulgawcowa i jej podopieczna, Rutka, są właśnie takimi „bliskimi – obcymi”. Znają się, bo Kulgawcowa była przed wojną praczką u Doktorowej, matki dziewczynki. Jest to znajomość na tyle bliska, że kobieta podejmuje wyjątkowe ryzyko, i na tyle daleka, że nie waha się zażądać za swoją misję sowitej zapłaty. Stara kobieta nie sili się na bezinteresowność, wyprawa musi się opłacać. Mała także nie udaje naiwnej, domyśla się, że czeka ją nieuchronne pożegnanie z domem. Naprawdę się nie lubią, ale „grają” babcię i wnuczkę, nie wiedząc, że przyjdzie im prawdopodobnie pozostać w tych rolach na zawsze. Ucieczka rozpoczyna się o zmierzchu. Od momentu gdy Kulgawcowa popycha przed sobą oporną „krewniaczkę”, aby znaleźć jej bezpieczne schronienie, dziecko zamienia się w niepozorne, wystraszone zwierzątko, na które trwa oblawa. Myśliwym może być każdy: Niemiec, ale i Polak-szmalcownik, współpasażer z pociągu. Stawką jest życie, sprowadzone do biologicznego przetrwania. Mała nie zdaje sobie sprawy z tego, że aby wyprawa się powiodła, trzeba zerwać wszystkie dawne więzy. Dlatego odruch serca – zabranie do portfela rodzinnej fotografii – jest krokiem do zguby.*

Tu trzeba dodać, że dla Żydów nie zawsze ocalenie życia było dobrem najwyższym. Często ceną, jaką musiano zań zapłacić, była utrata żydowskiej tożsamości. Dzieciom nadawano chrześcijańskie imiona, uczo-

no pacierza, katolickich pieśni, a zatem odcinano je od narodowych, tradycyjnych korzeni. W następstwie tego wśród konserwatywnej części Żydów podniosły się głosy, że ocalenie człowieka w Żydzie to połowiczne zwycięstwo – zaprzepaszcza ono bowiem to, co przez lata diaspory utrzymało poczucie narodowej jedności, a mianowicie wspólnotę religijno-kulturową, poczucie przynależności do judaizmu, do żydowskich rytuałów i obrzędów. A zatem z Żyda wyrasta ktoś, kto po omacku będzie szukał śladów swej przeszłości, często bez rezultatów. Żyd-kosmopolita, czyli – nikt. Jak twierdzi rabin Byron L. Sherwin: *Judaizm stanowi raison d'être żydowskiej egzystencji. Przetrwanie Żydów bez tożsamości żydowskiej jest ostatecznie bezsensowne. Czy także bez sensu byłoby przetrwanie Żydówki, dla której, jak dla każdego człowieka spośród trzech najważniejszych spraw: religii, rodziny i ojczyzny, tylko ta ostatnia pozostała ta sama?* Reżyser filmu, być może świadom tych dylematów, pozostawił pytanie o ocalenie małej Rutki-Janiny bez sprecyzowanej do końca odpowiedzi.

Film „Jeszcze tylko ten las” to – zdaniem Seweryna Blumsztajna – *opowieść o polskim antysemityzmie*. Tym potocznym, nieomal powszechnym, w którym nienawiść, agresja i stereotypy nie dają się od siebie oddzielić. Przeciwnie Rutce są wszyscy: córka Kulgawcowej, wulgarna i opętana strachem; podróżni, dla których twarz dziewczynki nie pozostawia żadnych tajemnic; także sama wybawicielka Rutki – Kulgawcowa, targana niepokojem, złością, irytacją na samą siebie. Na premie-

rze filmu Konstanty Gebert powiedział: *Nie jest to kolejny film o tym, jak Polacy dzielnie ratowali Żydów. Jest to film o tym, że tak być nie mogło.* Nie można się jednak w całości zgodzić z tą opinią. Polaków i Żydów oddzielał mur niechęci, a nawet wrogości – i chwala J. Łomnickiemu za to, że nie unikał pokazania go – ale było też miejsce na ludzką solidarność w chwili nieszczęścia. Kulgawcowa nie rozstanie się z Rutką, kiedy wpadną w ręce Niemców, bo takie rozstanie jest po prostu niemożliwe. Jeszcze tylko ten las, którego nie zostało im dane pokonać bezpiecznie, przejdą razem, pojednane wspólnym losem.

Fabula ucieczki jest bardzo pojemną formą, na jej kanwie osnuto niezliczone scenariusze filmowe. Tu jej oś dramaturgiczną osłabiają tendencje publicystyczne, którym uległ reżyser. W filmie powinny być one wyrażone obrazem, nie słowem. Nadmiar tekstu burzy i osłabia rytm akcji. Każda sekwencja (wieczorna rozmowa z córką, pogwarki w pociągu, odpoczynek wśród pól) rozciągnięta w czasie przestaje emocjonować, a zaczyna nużyć widza. Montażysta zabrakło widać odwagi przy pracy, a skróty okazałyby się tutaj bardzo przydatne. Jak zauważył Paweł Mossakowski: *u Łomnickiego to, co stanowi temat filmu, jest zarazem tematem prowadzonych w nim rozmów. Nie jest to rozwiązanie najszcześniejsze.* Natomiast szczęśliwy wydaje się dobór aktorów: Ryszarda Hanin, tym razem w „polskiej roli” (wcześniej w monodramie Anny Strońskiej „Przyjechała Żydówka” grała postać tytułową) obdarzyła swoją Kulgawcową ekspresją

prymitywnej baby, sprytem, ale i ciepłem „babci”, która – gdy potrzeba – reaguje sercem. Wzruszająca jest także Joasia Friedman jako czasem zaczepna, czasem pokorna Rutka, kilkunastoletnia dziewczynka, za którą zatrzęsnięta się ostatecznie furtka dzieciństwa.

W ostatniej scenie filmu widzimy Kulgawcową i Rutkę idące leśną ścieżką ku swemu przeznaczeniu. Zanim odprowadzimy je wzrokiem, posłuchajmy wspomnień Henryka Grynberga: *Na jerozolimskim zjeździe ocalańców (w 1981 roku) byłem chyba jedynym z mojego pokolenia. Bo ja jestem z tego półtora miliona dzieci żydowskich wymordowanych w środku Europy, na oczach całej cywilizacji i bardzo mało mam rówieśników. Tam wśród półtora miliona dusz są moi koledzy, rywale i przyjaciele, moje koleżanki i żony. Czuję się tu zbłąkany pomiędzy światami. Pomiędzy żywymi, a zmarłymi, Żydami, a Polakami, nie moimi pokoleniami. Nie należę ani tu, ani tam. Albo jednocześnie i tu, i tam.*

Ucieczka pozostawia ślady na zawsze.

Anna Pietrzak

## sesje · sympozja

### JEZUICI I PRZEBUDOWA EUROPY

## *Jezuici w Europie Środkowo-Wschodniej wczoraj i dziś*

Sekcja „Bobolanum” PWT  
Warszawa, 18–20 IV 1991 r.

*Najbardziej daje do myślenia to, że jeszcze nie myślimy* – powiedział Martin Heidegger. Kryzys społeczeństw i narodów w krajach Europy Środkowo-Wschodniej ma wiele twarzy. Polega on m.in. na tym, że jeszcze nie myślimy. Jeżeli jeszcze nie myślimy, to znaczy, że zamknęliśmy się na prawdę i w jakimś stopniu prawda zamknęła się na nas. Chrześcijańskie wezwanie: *Szukajcie prawdy, a prawda was wyzwoli*, określa zakres odpowiedzialności każdego chrześcijanina za bieg historii. Odpowiedzialność jest po pierwsze odpowiedzialnością za prawdę. A dopiero przez prawdę pojawia się odpowiedzialność za wyzwolenie. Zrozumieć prawdę, którą wypowiada drugi człowiek, oznacza uczestniczyć w jego cierpieniu. Ta zasada odnosi się także do historii: do tego, co było, co się wydarza i wychyla ku przyszłości. Zrozumieć jakąś epokę oznacza mieć udział w jej cierpieniach.

Próba odnalezienia własnej tożsamości w kontekście zaistniałych

przemian społeczno-polityczno-religijnych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej było sympozjum zorganizowane przez „Bobolanum”. Biorący w nim udział jezuici z krajów postkomunistycznych w swoich wystąpieniach nawiązywali do tego co przeszłe – do początków Towarzystwa Jezusowego na ich terenach.

Z referatami wystąpili: Peter Kolař SJ („Trudny kontakt Prowincji Czeskiej z Ciałem Towarzystwa po II wojnie światowej”), Emil Váni SJ („Wkład Towarzystwa Jezusowego w rozwój szkolnictwa i oświaty na Słowacji”), Mijo Korade SJ („Znaczenie działalności jezuitów dla kultury chorwackiej”), Mija Žužek SJ („Towarzystwo Jezusowe w życiu społeczeństwa Słowenii kiedyś i obecnie”), Emerich András SJ („Jezuici na Węgrzech – rozpoczynając stale od nowa”), Felicjan Paluszkiewicz SJ („Działalność jezuitów Prowincji Litewskiej w latach 1940–90”), Krzysztof Renik („Kościoł na Wschodzie – niektóre problemy”), Bogusław Steczek SJ („Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian w Europie Środkowo-Wschodniej”).

Referaty wygłaszane na sympozjum stanowiły mozaikę układającą się w jedną całość: przybycie jezuitów na tereny krajów słowiańskich w kilka lat po założeniu Towarzystwa Jezusowego; budowa szkół, kolegiów, uniwersytetów; wkład jezuitów w rozwój nauk ścisłych i humanistycznych, dla przykładu – Ruder Bošković SJ (XVIII w.), jezuita chorwacki, prekursor fizyki atomowej i innych nauk przyrodniczych oraz Ivan Candić SJ (XVI w.), jezuita słoweński, tłumacz Ewangelii i Listów Apostolskich na język sło-

weński. Działalność jezuitów wpływała na rozwój teatrów narodowych oraz architektury sakralnej (tzw. barok jezuitki). Wiele bibliotek zakonnych dało początek bibliotekom krajowym.

Treść większości wygłaszanych na sympozjum referatów dotyczyła krótkiego okresu historii Towarzystwa Jezusowego – od powstania do kasaty w 1773 r. Współczesnej sytuacji poświęcone były referaty: B. Steczka SJ, asystenta Asystencji Wschodniej (w całości opublikowany w bieżącym zeszycie „Przeglądu Powszechnego”) oraz K. Renika i F. Paluszkiewicza SJ. Spodziewano się jednak, że prelegenci w większości zajmą się dokładniejszą analizą sytuacji Towarzystwa Jezusowego w okresie prześladowań Kościoła po II wojnie światowej, że opowiedzą więcej o roli, jaką odgrywają jezuiti w krajach wychodzących z epoki komunizmu. W związku z tym najciekawszą – moim zdaniem – część sym-

pozjum stanowiła ożywiona dyskusja po każdym wygłoszonym referacie, jako że odpowiedzi prelegentów na pytania padające z sali, były lekcją historii najnowszej.

Sympozjum ukazało panoramę problemów i możliwości, jakie się otwierają przed jezuitami wobec zmian w Europie Środkowo-Wschodniej. Z jednej strony uzyskana wolność polityczna umożliwiła Kościołowi wyjście „z zakrystii”. Z drugiej wraz z odzyskaną wolnością przekonaliśmy się, że nasze społeczeństwa są poważnie chore – chore moralnie. W tym miejscu pojawia się istotne pytanie: W jaki sposób Towarzystwo Jezusowe w obliczu zmian zachodzących w Europie Środkowo-Wschodniej powinno udzielić pomocy konkretnym Kościołom lokalnym, które przeszły przez trudne doświadczenie konfrontacji z ateistyczną i totalitarną ideologią?

Artur Filipowicz SJ

## Książki nadesłane

### „Aneks“

Stanisław Bereś, *Historia nie była jaka o dziejach dzielnego Chłuptaka*  
Londyn 1991

Kazimierz Brandys, *Charaktery i pisma*  
Londyn 1991

Konstanty Gebert, *Magia słów. Polityka francuska wobec Polski po 13 grudnia 1981 roku*

Londyn 1991

Józef Kuśmierek, *Obecny*  
Londyn 1991

## **Instytut Wydawniczy Pax**

Henri Bourgeois, Marc Michel, *Bierzmowanie*

przeł. Lucyna Rutowska

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 14 650+350 egz.

Frederick Copleston, *Historia filozofii. Tom IX: Od Maine de Briana do Sartre'a*

przeł. Bohdan Chwedeńczuk

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 19 650+350 egz.

Catherine de Hueck Doherty, *Pustynia. Duchowość wschodniochrześcijańska dla człowieka Zachodu*

przeł. Dorota Murawska, wstęp Irma Zaleska

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 9650+350

Graham Greene, *Konsul honorowy*

przeł. Irena Dolczal-Nowicka

Warszawa 1991, nakł. 29 650+350 egz.

Marion Melville, *Dzieje templariuszy*

przeł. Anna Jędrychowska

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 29 650+350 egz.

Beata Obertyńska (Marta Rudzka), *W domu niewoli*

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 14 650+350 egz.

Jędrzej Tucholski, *Mord w Katyniu. Kozielsk, Ostaszków, Starobielsk. Lista ofiar*

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Jan Żdźarski, *Z Orłem i Krzyżem. Duszpasterskie podróże Prymasa Polski*

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 4650+350 egz.

## **Korporacja Finansowo-Przemysłowa „Pirobud“**

*Dar... Powtarzamy te dni. Dokumentacja III pielgrzymki Jana Pawła II do Polski oraz elementy rzeczywistości polskiej na tle obrazu świata, t. I-II*

koncepcja, wybór i oprac. Ewa Staniewicz

Poznań 1991

## **Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak**

*Gombrowicz filozof*

wyбір i oprac. Francesco M. Cataluccio, Jerzy Illg

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

*Męczennicy*

wstępny, wybór i oprac. tekstów Ewa Wipszycka, ks. Marek Starowieyski

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

## **Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów**

Paul Dreyfus, *Siostra Emanuela*

przeł. Małgorzata Golicka-Jabłońska, Michał Jabłoński

Warszawa 1991, wyd. I

Zygmunt Kwiatkowski SJ, *Kartki z Bliskiego Wschodu*

Warszawa 1991, wyd. I

Grzegorz Rudol OFM, *Listy z Boliwii*

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

*Rozważania tajemnic różańcowych. Modlimy się z bł. Arnoldem Jansenem*

Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 10 000 egz.

## **Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy**

ks. Czesław Drażek SJ, *Szkoła apostołstwa i modlitwy. Pogadanki wygłoszone w Radiu Watykańskim*

Kraków 1991, wyd. I., nakł. 9650+350 egz.

Łucjan Zbigniew Królikowski OFMConv., *Skradzione dzieciństwo*

Kraków 1991, wyd. III (I polskie), nakł. 14 650+350 egz.

Anthony de Mello SJ, *Minuta mądrości*

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Asia Tadeusiewicz, *Z Sssetim do Ziemi Świętej*

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 29 650+350 egz.

## **Wydawnictwo „Atext” – Wydawnictwo „Delikon”**

Norman Podhoretz, *Dlaczego byliśmy w Wietnamie?*

Gdynia – Warszawa 1991, nakł. 10 000 egz.

## **Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników**

Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*

Włocławek 1991

*Ojciec Święty do rolników. Dokumenty, przemówienia, homilie*

wybór i przygotowanie do druku ks. Eugeniusz Marciniak

Włocławek 1991

## **Wydawnictwo Narodowe „Reduta”**

Edward Polak, *Baza „Topór” i sowieckie łagry. Wspomnienia z lat 1939–1956*

Świdnica 1991

**Wydawnictwo Ojców Franciszkanów**

ks. Józef Grzywaczewski, *O modlitwie*

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

**Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie**

ks. Franciszek Bargieł SJ, *Kazimierz Ostrowski SJ (1669–1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*

Kraków 1991

Stanisław Kuczkowski SJ, *Psychologia religii*

Kraków 1991

Jan Władysław Woś, *Pogadanki historyczne*

Kraków 1991, wyd. III rozszerzone

**Zgromadzenie Braci Szkół Chrześcijańskich**

Stanisław Romuald Rybicki FSC, *Ukryta moc*

Częstochowa 1991, wyd. I, nakł. 15 350 egz.

