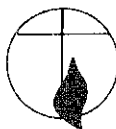


przegląd powszechny

9/841/91

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kiełbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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

PRENUMERATA

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

Wpłaty

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

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

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Nakład 3200 egz.
Numer zamknięto 22 VIII 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Biskup Syberii 195

Z ks. bpem Josephem Werthem SJ, administratorem apostolskim azjatyckiej części Federacji Rosyjskiej, rozmawia Krzysztof Renik.

Artur Płocksto

Polacy na Litwie 207

Proces kształtowania polskiej polityki na Wileńszczyźnie dopiero się rozpoczął. Będzie długi i trudny, bowiem odczuwa się katastrofalny brak wykształconej inteligencji mogącej rozwijać myśl polityczną.

Michał Jagiełło

Polski pierścień 215

Pisanie o Polakach na Litwie to zajęcie ryzykowne: łatwo tu o potknięcia, a jeszcze łatwiej o powielanie obiegowych sądów, zazwyczaj niewiele mających wspólnego z próbą rzetelnego opisu rzeczywistości.

Dariusz Filar

Kancelarz całych Niemiec 224

W jakim stopniu stawiany Kohlowi zarzut braku myśli programowej można potraktować jako uzasadniony? Wszak nie należy on do niemałego we współczesnym świecie grona politycznych intelektualistów miękko przeskakujących z uniwersyteckich katedr do rządowych gabinetów i na odwrót.

Alberto Antoniazzi

Kościół w Brazylii u progu lat dziewięćdziesiątych 248

Biskupi brazylijscy w pełni opowiedzieli się za demokracją. Ale Brazylijczycy oczekują od Kościoła czegoś więcej: ażeby Kościół – w kraju skrajnych nierówności – przyczyniał się nie tyle do podtrzymywania zużytego mitu paternalistycznego autorytaryzmu, ile do wzrostu poszanowania autentycznej demokracji.

Małgorzata Mierżyńska

Od arbitralnych decyzji po próbę porozumienia. Brazylia Collora de Mello 274

W pierwszą rocznicę objęcia urzędu przez początkowo entuzjastycznie przyjętego nowego prezydenta zaufanie do jego programu deklarowało tylko około 30% Brazylijczyków. Krytycyzm wobec drakońskich reform połączył pracowników i pracodawców, związkowców i parlamentarzystów, Kościół i armię.

Pogodzić sprzeczność interesów 285

Z Piotrem Nowina Konopką, sekretarzem generalnym Unii Demokratycznej, rozmawia Michał Jagiełło.

Być zawsze ze społeczeństwem 299

Z Andrzejem Urbańskim, sekretarzem Porozumienia Centrum, rozmawia Michał Jagiełło.

Elity praktycznego działania 311

Z Jackiem Merkle, członkiem Zarządu Głównego Kongresu Liberalno-Demokratycznego, rozmawia Michał Jagiełło.

Marcello Azevedo SJ

Polityczny wymiar chrześcijańskiej modlitwy 320

Istnieją specyficzne obszary racjonalności politycznej, które faktycznie nie są zależne od wiary, lecz stanowią domenę twórczego działania człowieka, jego oceny i sądu.

Na mitycznej mapie Polski (Jerzy Gaul) 327**Etnokonteksty przewrotów (Jacek Luszniwicz) 332****Differentia specifica (Zbigniew Floreczak) 339****Książki****A. Szymańska: Monument (?) 349**

(Włodzimierz Bolecki, „Ciemny staw. Trzy szkice do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego”)

ks. J. Sochoń: Pełnia życia 352

(Zbigniew Jankowski, „Spokojnie, wodo”)

J. Jastrzębski: Czy warto zajmować się Mickiewiczem? 356

(Bogdan Zakrzewski, „Hajze na Soplicę!”)

K. Tarka: Mniejszość zapomniana 359

(Ali Miśkiewicz, „Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne”)

J. Machnac: Rozważania o szczęściu 361

(Robert Spaemann, „Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik”)

J. Kulisz SJ: Próba odnowy 364

(„Dizionario di teologia fondamentale”, pod red. Rene Latourcelle'a i Rino Fischelli)

Teatr**A. Dziurdzikowski: Bądź wierny, idź 365**

(Odin Teatr, występy gościnne w Warszawie, „Talabot”, tekst i reżyseria – Eugenio Barba)

Film**A. Pietrzak: O promocję filmu katolickiego 367****Książki nadesłane 370**

Sommaire

L'évêque de Sibérie 195

Entretien avec Mgr Joseph Werthe SJ, le premier évêque dans l'histoire de l'Eglise universelle à exercer les fonctions d'administrateur apostolique de la partie asiatique de la Fédération russe, animé par Krzysztof Renik.

Artur Płokszto

Les Polonais en Lituanie 207

Les processus de formation d'une politique de la colonie polonaise dans le région de Vilnius n'a fait que commencer. Il sera long et difficile, c'est l'on ressent une manque désastreux d'une intelligente instruite, capable de développer une pensée politique.

Michał Jagiello

L'anneau polonais 215

Traiter des Polonais vivant en Lituanie est une tâche à risque; c'est un sujet qui fait facilement trébucher et qui; plus facilement encore, favorise la propagation d'opinions préconçues et d'idées reçues offrant peu de commun avec une tentative de description honnête de la réalité.

Dariusz Filar

Un chancelier de toute l'Allemagne 224

Dans quelle mesure est-il fondé de reprocher à Helmut Kohl un manque de „philosophie politique”? C'est qu'il n'est pas de ces intellectuels-hommes politiques, de nos jours point rares, à se voir transplantés en douceur de chaires universitaires à des postes gouvernementaux et vice versa.

Alberto Antoniazzi

L'Eglise au Brésil au seuil des années quatre-vingt-dix 248

Les évêques brésiliens ont largement opté pour la démocratie. Mais les Brésiliens attendent de l'Eglise quelque chose de plus: ils lui demandent de contribuer, dans ce pays aux inégalités extrêmes, non pas à soutenir le mythe effiloché de l'autoritarisme paternaliste, mais à faire respecter plus largement une authentique démocratie.

Matgorzata Mierzyńska

Des décisions arbitraires à une tentative d'entente. Le Brésil de Collor de Mello 274

Un an après l'avènement d'un président acclamé par tous, seuls 30 Brésiliens sur 100 déclarent leur confiance en son programme. Le critique de réformes draconiennes a uni employeurs et employés, syndicalistes et parlementaires, l'Eglise et l'armée.

Concilier des intérêts contradictoires	285
Entretien avec Piotr Nowina Konopka, secrétaire général de l'Union Démocratique, animé par Michał Jagiełło.	
Etre toujours avec la société	299
Entretien avec Andrzej Urbański, secrétaire de l'Entente Centriste, animé par Michał Jagiełło.	
Les élites de l'action pratique	311
Entretien avec Jacek Merkel, membre du Congrès Libéral et Démocratique, animé par Michał Jagiełło.	
<i>Marcello Azevedo SJ</i>	
Dimension politique de la prière chrétienne	320
Il y a des domaines spécifiques de la rationalité politique qui ne dépendent pas de la foi et font l'objet de la pure créativité humaine, de son libre arbitre et de son jugement.	
Essais et comptes rendus	327

Do naszych Czytelników!

Wiele osób myśli już we wrześniu o odnowieniu prenumeraty czasopisma na następny rok. Chociaż „Przegląd Powszechny” można zamawiać w dowolnym terminie przez cały rok, podajemy już dziś warunki prenumeraty na 1992 r.

Rosnące koszty wydawania sprawiają, że jesteśmy zmuszeni podnieść cenę naszego miesięcznika, który od stycznia przyszłego roku będzie kosztował 6000 zł. Prenumerata roczna wyniesie zatem 66 000 zł (I półrocze – 36 000 zł, II półrocze – 30 000 zł).

Informujemy jednocześnie, że z końcem bieżącego roku rezygnujemy z – coraz mniej skutecznego i coraz droższego – pośrednictwa „Ruchu” w kolportażu naszego pisma. Od stycznia '92 podstawowym sposobem nabycia „Przeglądu Powszechnego” będzie zatem prenumerata, do której gorąco zachęcamy wszystkich naszych Czytelników.

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

Redakcja

Biskup Syberii

Z ks. bpem Josephem Werthem SJ, administratorem apostolskim azjatyckiej części Federacji Rosyjskiej, rozmawia Krzysztof Renik

- Urodziłem się w Karagandzie w 1952 r. Moi rodzice byli Niemcami, katolikami. Do Kazachstanu trafili już w 1931 r. Zostali wtedy wysiedleni z Powołża. Tzn. ojciec wywodził się z Niemców powołżańskich, natomiast matka pochodziła ze środowiska Niemców ukraińskich, dokładniej z odesskich Niemców. Niemcy odesscy oraz Niemcy powołżańscy to dwie najliczniejsze grupy niemieckie żyjące najpierw w Rosji, a potem w Związku Sowieckim.

- *W jaki sposób opisałby Ksiądz Biskup wspólnotę niemiecką, która została przymusowo osiedlona w Karagandzie?*

- Większość Niemców deportowanych do Karagandy pochodziła z Powołża. Znacznie mniej było Niemców odesskich. Wywózki z Powołża zaczęły się w latach trzydziestych. Ludzie trafiali wówczas do Kazachstanu i na Sybir. W 1941 r., kiedy zaczęła się wojna niemiecko-sowiecka, deportacje z Powołża nasiliły się i praktycznie wszyscy Niemcy z tamtych stron zostali wywiezieni.

Dopiero w połowie lat siedemdziesiątych władze sowieckie zezwoliły Niemcom na powroty nad Wołgę. Oczywiście te powroty były utrudniane, ale mimo to w tej chwili na Powołżu żyje około 50 tys. Niemców, w obłastiach saratowskiej i wołgogradzkiej.

Wszyscy ci ludzie byli prostymi wieśniakami. Kiedy wywieziono ich do Kazachstanu, nie pozwalano niemieckiej młodzieży podejmować nauki w instytutach, w wyższych uczelniach. Do połowy lat sześćdziesiątych było to regułą. Dopiero od połowy lat sześćdziesiątych wybrani Niemcy mogli, z wielkimi wszakże trudnościami, podejmować naukę. Potem było nieco łatwiej. Ale efekt tamtych lat prześladowań jest teraz

taki, że mniejszość niemiecka ma bardzo niewielu ludzi z wyższym wykształceniem. Wspólnota niemiecka w Karagandzie, a i w Kazachstanie, to prości robotnicy przemysłowi, robotnicy rolni, górniczy...

– *Jak wyglądało życie religijne w Karagandzie w dziecięcych i młodzieńczych latach Księdza Biskupa?*

– Pochodziłem z bardzo tradycyjnej, religijnej rodziny. W tych najtrudniejszych latach, gdy nie było w Karagandzie kapłanów, modliliśmy się często w prywatnych domach, także w naszym domu rodzinnym. Zresztą w naszym domu takie wspólne modlitwy odbywały się stosunkowo często, miałem niekiedy wrażenie, że tworzymy taki Kościół rodzinny, tym bardziej że było nas jedenaścioro dzieci w rodzinie... Trzeba powiedzieć, że ludzie w Karagandzie zbierali się na modlitwy zawsze, nawet w tych najgorszych latach. A najgorzej było w początkach lat sześćdziesiątych, gdzieś po XX Zjeździe KPZR. Wtedy wierni modlili się w mniejszych grupach, tak aby trudniej było wykryć takie modlitewne zgromadzenie.

– *Wedle popularnego przekonania najsilniejsze prześladowania ludzi wierzących miały miejsce w czasach stalinowskich. Później miało być już lepiej. Czy trzeba zweryfikować to przekonanie?*

– W czasach stalinowskich było rzeczywiście najgorzej. Po śmierci Stalina nastąpił krótki okres często nazywany chruszczowowską odwilżą. Wtedy ludzie wierzący nieco odetchnęli. Ale ten okres skończył się u schyłku lat pięćdziesiątych. Wtedy znowu wierzącym dokręcono śrubę. Poza tym właśnie w początkach lat sześćdziesiątych zaczęli wyjeżdżać z Kazachstanu w swe rodzinne strony kapłani, którzy po odsiedzeniu wyroków w łagrach mieszkali jeszcze jakiś czas w Karagandzie. W wyniku tych wyjazdów w Kazachstanie znacznie zmniejszyła się liczba księży, natomiast młodych kapłanów ciągle nie było. Spośród tych księży, którzy zostali w Kazachstanie i nie wyjechali na ziemię, z których ich przed laty wywieziono, trzeba przede wszystkim wymienić polskiego księdza, Władysława Bukowińskiego. To właśnie on udzielał mi sakramentu chrztu.

– *Pamięta Ksiądz Biskup ks. Bukowińskiego?*

– Czy pamiętam? Oczywiście że pamiętam. Był wielkim kapłanem, ale jednocześnie był bardzo surowym kapłanem. Surowym dla ludzi dorosłych, natomiast gdy idzie o dzieci, to był dla nich bardzo dobry i łagodny. Znajdował zresztą z dziećmi znakomity kontakt. Pamiętam, jak kiedyś do jednego z mieszkań przyjechało dwóch księży, biskup grekokatolicki Aleksander Hyra oraz właśnie Bukowiński. Rzadko się tak zdarzało, aby do jednego domu przybywało potajemnie dwóch księży. No, ale wtedy tak się właśnie ułożyło. Zresztą myśmy wówczas nawet nie wiedzieli, że ks. Hyra jest grekokatolikiem i do tego biskupem. Nikt tego w tamtych czasach nie mógł nawet i podejrzewać. Zresztą bp Hyra przejął w tamtych czasach obrządek łaciński. Kiedy w tym mieszkaniu zaczęła się spowiedź, wszyscy dorośli poszli do pokoju, w którym spowiadał Hyra, dzieci natomiast do pokoju, w którym spowiadał Bukowiński... Tak, pater Bukowiński, tak wtedy nazywaliśmy naszych księży, był bardzo wymagający dla dorosłych i dorośli bali się jednak jego surowości.

– *Jak organizowano takie tajne spotkania wiernych z kapłanami?*

– Zwykle odbywały się one nocami. Bywało i tak, że nocą ktoś znajomy stuka do okna i szepcze: Przyjechał ksiądz. Za dziesięć, dwadzieścia minut dom był już pełen zwołanych po cichu ludzi i zaczynała się odprawiana potajemnie msza św. W domu, w którym mieszkalem, spotykali się w ten sposób tylko Niemcy. Głównie dlatego, że w mojej dzielnicy mieszkali właśnie Niemcy. Ale wiem, że w innych dzielnicach odbywały się podobne spotkania, w których uczestniczyli ludzie innych narodowości. Były dzielnice w Karagandzie zamieszkane przez Ukraińców, były zamieszkane w większości przez Polaków. U nas jednak dzielnica była niemiecka i w dzieciństwie słyszałem jedynie nabożeństwa i msze odprawiane po niemiecku. Pater Bukowiński odprawiał dla nas tylko po niemiecku.

– *Czy wierni pochodzenia niemieckiego mieli kontakty z wiernymi pochodzenia polskiego?*

– Te kontakty zaczęły się właściwie dopiero wtedy, gdy w Karagandzie został wybudowany kościół. Wtedy na msze, na nabożeństwa zaczęliśmy chodzić wszyscy razem. Z tym że msze były osobne – była msza po niemiecku, była po polsku. Oczywiście, gdy np. Niemiec nie mógł przyjść na niemiecką mszę, to szedł na polską i odwrotnie. Od tych czasów zaczęły się nasze kontakty. Bo w czasach najsroźszych prześladowań takich spotkań nie było. Niemcy trzymali się swego środowiska, Polacy swojego, Ukraińcy swojego. Każdy żył wówczas w swojej dzielnicy.

– Gdy zaczęły się kontakty, pojawiły się również konflikty narodowościowe?

– Nie, nie słyszałem o konfliktach. Z tym że kiedy w Karagandzie został wybudowany kościół, mnie nie było już w mieście. Przeniosłem się wtedy na Litwę. Oczywiście mogły się zdarzać jakieś nieporozumienia. Ludzie zawsze pozostają ludźmi. Ale o konfliktach nie słyszałem.

– Jak wyglądało młodzieńcze życie Księdza Biskupa w Karagandzie? I czy tylko w Karagandzie?

– Tak jak każdy obywatel sowiecki chodziłem w Karagandzie do szkoły. Skończyłem tam 10 klas, potem, po ukończeniu szkoły, trafiłem na dwa lata do armii. Służyłem niedaleko Moskwy. W armii wiedziano, że jestem człowiekiem wierzącym, ale nie zauważyłem, aby odbijało się to jakoś szczególnie na stosunku do mnie. Po wyjściu z armii, mniej więcej po półtora roku, przeniosłem się na Litwę; było to w początkach 1975 r. Na Litwie przede wszystkim zacząłem się uczyć języka litewskiego.

– Po to, by wstąpić do seminarium duchownego w Kownie?

– Tak. Do seminarium wstąpiłem w 1979 r. Oczywiście wstąpienie do seminarium nie było wcale łatwe. Kiedy bowiem przyjechałem na Litwę, to na zdrowy rozum nie miałem żadnych szans, by zostać klerykiem. Nie było po prostu przypadków, by władze sowieckie godziły się na przyjmowanie do kowieńskiego seminarium ludzi spoza Litwy. KGB do tego nie

dopuszczało... W związku z tym byłem przygotowany, że swoją formację duchową będę zdobywał w podpoliu. Ale w drugiej połowie lat siedemdziesiątych sytuacja zaczęła się trochę zmieniać. Przyjęto np. kogoś z Ukrainy, potem z Białorusi, i wtedy także spróbowałem wstąpić do seminarium oficjalnie.

Za pierwszym razem same władze seminaryjne mi to jednak odradziły. Pracowałem wtedy jako zakrystianin w jednym z kościołów kowieńskich. Poradzono mi, bym najpierw rzucił tę pracę, zatrudnił się na jakiejś posadzie państwowej i dopiero w przyszłości składał podanie o przyjęcie do seminarium. W drugim roku, kiedy już pracowałem w państwowym zakładzie, KGB nie dopuściło do przyjęcia mnie do seminarium... Udało się dopiero w trzecim roku moich starań.

Nauka trwała 5 lat, zakończyłem ją w 1984 r. Wtedy zostałem wyświęcony. Prymicia odbyła się w Karagandzie. Było na niej około 2 tys. wiernych. Tak, wtedy było około 2 tys. ludzi...

Ale teraz trochę to już inaczej wygląda. O, choćby przykład z 1990 r. Przyjeżdżał wtedy do Karagandy nuncjusz apostolski z Moskwy, by udzielić wierzącym sakramentu bierzmowania. I wtedy zgromadziło się w kościele tylko 500–600 osób.

– *Czy to oznacza, że ludzie tutejsi odchodzą od Kościoła?*

– Nie, powód jest zupełnie inny. Ja już mówiłem, że w Karagandzie znaczną część wiernych stanowili Niemcy. A Niemcy od kilku lat opuszczają te strony, wyjeżdżają. Wyjeżdżają, ponieważ tutejsze władze nie dają Niemcom żadnej nadziei na odtworzenie niemieckiej wspólnoty narodowościowej. Dzieci nie mają niemieckich szkół. Dla 2 mln. Niemców nie ma ani jednej niemieckiej szkoły... W całym Związku Sowieckim tak jest...

Poza tym Niemcy nie widzą najmniejszej szansy utworzenia w Związku Sowieckim niemieckiej republiki autonomicznej. A jeśli nie ma jakiejkolwiek choćby formy autonomii, to niemożliwe staje się uchronienie narodowej tradycji, narodowej odrębności. Próby utworzenia takiej autonomicznej republiki zakończyły się niepowodzeniem i teraz tutejsi Niemcy tylko w wyjazdach widzą swoją szansę. Wspominałem już o tym, że pater Bukowiński prowadził przed trzydziestoma laty duszpa-

sterstwo w języku niemieckim. Teraz jest to już niemożliwe, ponieważ Niemcy w wieku 20–30 lat nie rozumieją własnego języka... Język niemiecki zachował się właściwie tylko w niektórych rodzinach, najczęściej wielodzietnych, z tradycjami, gdzie przez cały czas mówiono w ojczystym języku. A tam, gdzie dzieci szły do sowieckich przedszkoli, tam proces odchodzenia od własnego języka był bardzo szybki.

Dlatego też spadek liczby wiernych w np. Karagandzie jest związany nie tyle z odchodzeniem ludzi od Kościoła, ile z wyjazdami Niemców z Kazachstanu, ze Związku Sowieckiego.

– *Po święceniach wrócił Ksiądz Biskup z powrotem do Kazachstanu?*

– Przez rok prowadziłem jeszcze duszpasterstwo na Litwie, a następnie biskupi litewscy na prośbę wiernych z Kazachstanu zgodzili się, abym pojechał pracować do Azji Środkowej. Trafiłem do miasta Aktiubińsk, gdzie przepracowałem dwa i pół roku. To była parafia, która swoim terytorium obejmowała obszar równy... może połowie terytorium Polski.

– *Jaki był stan religijności, zachowania wiary wśród katolików tej ogromnej parafii?*

– Do czasu mojego przybycia do Aktiubińska pracował tam niemiecki ksiądz, Thomas Guntenberger, kapucyn, który był najstarszym niemieckim kapłanem w Związku Sowieckim, choć nie wywodził się z Niemców rosyjskich z Powołża lub Odessy. W latach dwudziestych przyjechał z Niemiec na Łotwę, by tam prowadzić pracę duszpasterską. Poznał doskonale język łotewski i dla Kościoła na Łotwie zrobił wiele dobrego. Po wojnie trafił na kilkanaście lat do sowieckiego łagru. Po wyjściu z obozu w dalszym ciągu pracował na Łotwie, ale w ostatnich latach swego życia postanowił przyjechać do Kazachstanu, by prowadzić duszpasterstwo wśród zesłanych tu rodaków. Doskonale przecież wiedział, że jest tutaj wielu Niemców, którzy są pozbawieni wszelkiej opieki duszpasterskiej, wszelkich kontaktów z kapłanami. Dlatego w końcu 1979 r. przybył do Aktiubińska i służył wiernym opieką do początku 1984 r., kiedy to w styczniu zmarł.

Dlaczego jednak o tym wszystkim teraz mówię? Przede wszystkim dlatego, że kiedy przybyłem do Aktiubińska, życie religijne było tam już jakoś zorganizowane. Mój poprzednik wybudował tam, prawda że niewielki, kościółek. Wtedy władze nie pozwalały na żadne większe budowy... Parafia była jednak zorganizowana, przygotowana pod względem duchowym do w miarę normalnego życia. Dzięki wcześniejszej pracy o. Guntenbergera nie trafiłem w próżnię, nie było mi trudno zacząć duszpasterstwo w tym nowym dla mnie miejscu.

– *Jacy ludzie tworzyli społeczność katolicką w Aktiubińsku?*

– To byli przede wszystkim mieszkańcy samego miasta. Liczyło ono około 300 tys. mieszkańców. W świąteczne dni do kościoła przychodziło około 300 osób. To byli głównie Niemcy odesscy. Ale będąc w Aktiubińsku, a także jeszcze wcześniej na Litwie, odwiedzałem również Powołże i tam miałem swych parafian. Niemcy odesscy jako pierwsi zaczęli wyjeżdżać ze Związku Sowieckiego. Dlatego też parafia w Aktiubińsku zaczęła w znaczący sposób maleć.

– *Czy Aktiubińsk to jedyna parafia, w której pracował Ksiądz Biskup w poprzednich latach?*

– Nie, od trzech i pół roku, od 1987 r., pracuję w mieście Marks leżącym w saratowskiej obłasti, na Powołżu, tam, gdzie niegdyś była niemiecka republika autonomiczna. Postanowiłem się przenieść do Marksa właśnie w związku z wyjazdami Niemców z Aktiubińska. Uznałem, że w sytuacji zmniejszania się aktiubińskiej wspólnoty wierzących bardziej celowa będzie stała praca na Powołżu i dojazdy do Aktiubińska aniżeli odwrotnie. Muszę przyznać, że początki pracy duszpasterskiej w Marksie były rzeczywiście trudne. Byłem tam pierwszym kapłanem od kilkudziesięciu lat, dokładnie od 1937 r. Wszystko trzeba było zaczynać niemal od zera. Wierni wywodzili się głównie z tej ludności, która od połowy lat siedemdziesiątych zaczęła wracać z zesłania do swych rodzinnych stron. Pod względem duchowym i materialnym byli to bardzo biedni ludzie.

– *Co oznaczało to ubóstwo duchowe?*

– Przede wszystkim ludzie ci byli pozbawieni poczucia wspólnoty. Np. w Karagandzie, gdzie Niemcy żyli razem, udawało się w większym stopniu zachować i tradycję narodową, i wiarę. W Marksie i okolicach sytuacja była odmienna. Tam wracali przede wszystkim ludzie, którzy byli zesłani do takich miejsc w Kazachstanie, na Syberii czy na Ałtaju, gdzie nie było niemieckich skupisk zesłańców. Ci ludzie zaczęli tracić przez to związki ze swoją tradycją, z religijnością. Proces ich wynarodowienia był znacznie silniejszy aniżeli gdzie indziej. Z takimi właśnie wiernymi przyszło mi zaczynać duszpasterstwo w Marksie.

Jednocześnie przywiązanie do przeszłości było w nich na tyle jeszcze silne, iż ci ludzie czuli, że jeżeli zostaną w miejscach, do których ich zesłano, to całkowicie już utracą swoją narodową kulturę, a także tradycję religijną. Znikną jako odrębna narodowość. Ci ludzie mieli poza tym nadzieję, że na Powołżu uda się stworzyć autonomiczną republikę. To także ciągnęło tych rozproszonych Niemców nad Wołgę. Taka nadzieja była jeszcze pod koniec lat siedemdziesiątych. Teraz całkowicie już zgasła.

– *Jak wyglądały te początki w mieście Marks?*

– Do chwili mojego przyjazdu ludzie kupili już dom z przeznaczeniem na dom modlitwy. Był to zwykły dom mieszkalny, który został tak wyposażony, aby można się w nim było gromadzić na wspólną modlitwę. Do tej pory dom ten służy wiernym za miejsce modlitw, bowiem normalnego kościoła nadal nie ma, choć rozpoczęła się już budowa nowej świątyni. Gdy idzie o intensywność życia religijnego, to dzieci np. spowiadają się niemal w każdą niedzielę i w każdą niedzielę przystępują też do komunii św. Starsi ludzie spowiadają się zwykle raz na miesiąc.

– *Czy doświadczenia wyniesione z Marksa, z Aktiubińska pozwalają Księdzu Biskupowi na ocenę stopnia zainteresowania religią pośród obywateli Związku Radzieckiego?*

– Sądzę, że zainteresowanie sprawami wiary jest u nas znacznie większe aniżeli na Zachodzie. Choćby taki oto przykład

z Marksa. Jeszcze 3 lata temu była to czysto niemiecka parafia. Teraz, gdy idzie o dzieci i młodzież, to z całą pewnością czwarta część przychodzących do kościoła nie wywodzi się ze środowiska niemieckiego. Są to Rosjanie, Ukraińcy, a nawet zdarzają się Azerbejdżanie. Rosjanie pochodzą z rodzin, w których nie było silnie zakorzenionej tradycji prawosławnej. Byli może ochrzczeni, ale silniejszej łączności z Cerkwią nie mieli. Nie chodzili do cerkwi. Zresztą Cerkiew prawosławna nawet dzisiaj jest ciągle jeszcze bardzo pasywna. Nie potrafi organizować pracy z dziećmi i młodzieżą, tak jak to się dzieje w Kościele katolickim. Mówię w tym wypadku o Marksie i może tej opinii nie należy generalizować.

Ludzie pytani obecnie o stosunek do religii bardzo często mówią z goryczą: Przez te wszystkie lata oszukiwano nas w szkołach, w gazetach, w książkach. Mówiono, że Boga nie ma, a teraz okazuje się, że to oszustwo.

– *Jaki był zasięg oddziaływania wspólnoty katolickiej w Marksie?*

– Miasteczko jest niewielkie, liczba mieszkańców nie przekracza 40 tys. Z tego mniejszość niemiecka stanowi około 5–6%. Czwarta część społeczności niemieckiej to katolicy. A jednak na Boże Narodzenie było u nas w kościele ostatnio około 300 dzieci. To oznacza, że nasze oddziaływanie nie ogranicza się tylko do Niemców.

– *Czy miał już Ksiądz Biskup jakieś bliższe kontakty ze wspólnotami katolickimi z Nowosybirską oraz azjatyckiej części Federacji Rosyjskiej, czyli ze wspólnotami, które podlegają jurysdykcji Księdza Biskupa, od jutra administratora apostolskiego w Nowosybirsku?*

– No cóż, te kontakty nie były bliskie. Od Marksa do Nowosybirsk jest może 3–4 tys. km... Często tam jeździć nie mogłem. W Nowosybirsku pracuje teraz, jako duszpasterz, mój kolega jeszcze z czasów kowieńskiego seminarium, ks. Witałtas Saulius. Po nominacji na administratora apostolskiego w Nowosybirsku byłem u niego i wstępnie zapoznałem się z miejscową sytuacją ludzi wierzących. Szczerze muszę jednak powie-

dzieć, że o katolikach na Syberii mogę powiedzieć mało. Wiem tylko, że np. w Nowosybirsku jest obecnie duże zainteresowanie sprawami wiary pośród młodzieży, pośród studentów. Na uniwersytecie w Nowosybirsku powstaje teraz fakultet teologiczny.

Tyle tylko mogę powiedzieć teraz o katolikach z Syberii. Gdy przyjedzie Pan za pół roku, będę wiedział już więcej...⁴⁵

– *Jak wiadomość o nominacji na administratora apostołskiego przyjęli dotychczasowi parafianie z Marksa?*

– Trudno na to odpowiedzieć, ponieważ wiedza religijna tych ludzi nie jest duża. Myślę, że tylko nieliczni mieli świadomość, jak wielkiego wydarzenia są świadkami. Przecież po raz pierwszy w dziejach Kościoła powszechnego Stolica Apostolska mianowała swojego administratora apostołskiego dla azjatyckiej części Rosji, dla Syberii... Jurysdykcja tego administratora obejmuje obszar od Uralu po Władywostok.

– *Czy ma już Ksiądz Biskup jakąś koncepcję organizowania duszpasterstwa na tych wielkich i mało znanych obszarach?*

– Myślę, że przynajmniej początkowo będzie to musiało być duszpasterstwo nawiązujące do tradycji duszpasterskiej takich kapłanów, jak choćby pater Bukowiński. Czyli duszpasterstwo polegające na odwiedzaniu wiernych, na podejmowaniu podróży misyjnych. Aby organizować stałe placówki duszpasterskie, trzeba księży. A księży mamy tutaj mało. Dlatego też będzie potrzebna pomoc z Zachodu. Myślę, że przede wszystkim z Polski, ale mam także nadzieję, że przyjadą również księża z Niemiec. Choć tam, jak wiem, też brakuje kapłanów.

Oczywiście lepiej byłoby organizować duszpasterstwo opierając się na tutejszych księżach. Takich, którzy doskonale, znają miejscowe warunki. Ktoś, kto nie przeżył tego wszystkiego, czego my tutaj byliśmy uczestnikami, wielu spraw po prostu nie zrozumie. Dlatego jest jasne, że lepiej byłoby, gdyby duszpasterstwo tutejsze mogli prowadzić księża, którzy tutaj się urodzili i tutaj wychowali. Mam nadzieję, że w przyszłości tak właśnie będzie, zaś pomoc z Zachodu będzie tylko okresowa.

– *W jakich językach przewiduje Ksiądz Biskup prowadzenie duszpasterstwa w Nowosybirsku i na Syberii?*

– Do tej pory prowadziłem w zasadzie duszpasterstwo po niemiecku, czasami używałem też rosyjskiego. Teraz sędzę, że trzeba będzie zwiększyć udział języka rosyjskiego oraz polskiego. Duszpasterstwo po polsku trzeba będzie, jak myślę, prowadzić nie tyle w samym Nowosybirsku, bo w mieście jest niewielu Polaków, ale w innych rejonach Syberii, gdzie są duże wspólnoty polskie. Z tym że polskiego sam się będę musiał jeszcze poduczyć. Oczywiście dla Niemców żyjących na Syberii będzie potrzebne duszpasterstwo prowadzone po niemiecku. W parafiach mieszanych można myśleć o odprawianiu mszy po łacinie. W swojej dotychczasowej praktyce duszpasterskiej spotykałem ludzi, którzy jeszcze dzisiaj potrafią zaśpiewać po łacinie całą mszę św. Tak jest np. w Tomsku.

– *Wprowadzanie łaciny zamiast języków narodowych to jakby nie w zgodzie z wytycznymi II Soboru Watykańskiego?*

– Nasi wierni mają rzeczywiście bardzo niewiele wiadomości o II Soborze Watykańskim. Dlatego nasze obrzędy kościelne nie zawsze jeszcze odpowiadają soborowym wytycznym. Po prostu nie możemy w naszej sytuacji tak szybko wprowadzić tych reform. Ludzie żyli tu po kilkadziesiąt lat bez kapłana, modlili się sami, wedle bardzo tradycyjnych wzorów, i teraz gwałtowne wprowadzenie reform byłoby nieroztropne. Z tym że ludzie są skłonni przyjąć reformy. Pamiętam, kiedy delegacja z Marksa prosiła, abym przyjechał do tego miasteczka, jedna z kobiet nie zawahała się zapytać: No, a jak ksiądz będzie odprawiał mszę, przodem czy tyłem do ludzi? Trudne to było pytanie, ale odpowiedziałem; Tak, jak nakaże Ojciec Święty. I to wystarczyło. Dla tych ludzi była to wystarczająca gwarancja. To świadczy o przywiązaniu naszych wiernych do tradycji Kościoła powszechnego.

– *Ksiądz Biskup jest jezuitą. W jakich okolicznościach wstąpił Ksiądz do Towarzystwa?*

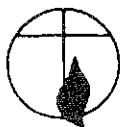
– Jeszcze dwa miesiące temu na takie pytanie nie uzyskałby

Pan żadnej odpowiedzi. Przez te wszystkie lata byłem bowiem, jakby to powiedzieć – tajnym jezuitą. Ale skoro Papież mianował mnie biskupem, także to zostało ujawnione. Że jestem członkiem Towarzystwa Jezusowego. A jak do Towarzystwa wstąpiłem? Kiedy w 1975 r. przyjechałem na Litwę, wstąpiłem po prostu do tajnego nowicjatu, wszystko przebiegało tak, jak normalnie. Z tą tylko różnicą, że nikt postronny o tym nie wiedział. Cały czas należałem do litewskiej prowincji Towarzystwa.

– *W latach pracy w Azji miał Ksiądz Biskup kontakt z Towarzystwem?*

– Czy miałem kontakt? To jest niewłaściwie postawione pytanie. Ja byłem członkiem prowincji i słowo „kontakt“ jest tu niewłaściwe. Ja byłem w prowincji, byłem synem prowincji. A że byłem w Azji sam, że byłem z dala od Litwy? Cóż, myślę, że na tych wielkich obszarach, gdzie kapłan jest sam, to tam księżom diecezjalnym jest po prostu trudniej. Natomiast kapłan należący do zgromadzenia w każdych okolicznościach znajduje w swoim zgromadzeniu oparcie. Tak to odczuwałem i tak to odczuwam jako członek Towarzystwa Jezusowego.

Moskwa, 15 czerwca 1991 r.



Artur Płokszt

Polacy na Litwie*

Sytuacja Polaków na Litwie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ogólnie biorąc układa się niekorzystnie. Zajmujemy niższe szczeble w hierarchii społecznej, rejony zamieszkane przez Polaków są zacofane w porównaniu z resztą Litwy, trwa galopująca rusyfikacja. Faktycznie stoi na porządku dziennym kwestia zachowania ciągłości etosu polskiego na byłych terenach wschodnich Rzeczypospolitej. Grozi nam z jednej strony los Polaków na Białorusi (całkowita rusyfikacja) lub los Polaków na Litwie Kowieńskiej (lituanizacja). Oba warianty oznaczają utratę tożsamości narodowej. Niewiele da roztrząsanie przyczyn, które doprowadziły do takiego stanu. W tym artykule spróbuję przedstawić niektóre drogi wybrnięcia z tego niepomyślnego położenia. Całość zagadnienia można podzielić na trzy podstawowe kwestie: polityczną, gospodarczą i kulturową.

Polityka

Należy przyznać, że lata stalinizmu zabiły w nas w pewnym stopniu zdolność do samodzielnego myślenia, formułowania własnych ocen i wniosków. Nie udało się nam początkowo wypracować polskiego stanowiska politycznego, pozycje poszczególnych przywódców były wyraźnie prosowieckie lub prolitewskie. Proces krystalizowania się polskiej polityki na Wileńszczyźnie dopiero się rozpoczął. Będzie on długi i trudny, nie wiadomo czy zakończy się sformułowaniem jakiegokolwiek sensownej koncepcji, odczuwa się bowiem katastrofal-

* Autor artykułu jest redaktorem naczelnym „Naszej Gazety”, pisma Związku Polaków na Litwie.

ny brak wykształconej inteligencji mogącej rozwijać myśl polityczną.

Polska polityka na Wileńszczyźnie jest związana z ideą autonomii. Potrzeba tworzenia jakiejkolwiek odrębnej jednostki administracyjnej jest związana z charakterem przyszłego państwa litewskiego. W przypadku tworzenia totalitarnego systemu społecznego jest to jedyny znany nam sposób obrony interesów mniejszości narodowych. W naprawdę demokratycznym państwie ścisła autonomia administracyjna nie jest konieczna. Mówiąc prościej: w państwie, gdzie można tylko to co dozwolone, prawa mniejszości narodowych muszą być konkretnie i szczegółowo określone, zaś w systemie, w którym można wszystko, co nie jest zabronione, nie ma potrzeby dokładnie określać praw jakiejkolwiek grupy społecznej. Obecnie nic nie wskazuje na to, że Litwa będzie naprawdę demokratycznym państwem. Zachowano wiele reliktyw starego systemu, praktycznie nie zmienił się średni szczebel hierarchii władzy, trwa centralizacja kierowania państwem. Sposoby rozprawiania się z własną, litewską opozycją dają wiele do myślenia. Faktycznie Polacy nie wierzą w litewską demokrację. Na obecnym etapie jedynym sposobem obronienia się Polaków jest utworzenie własnej jednostki administracyjnej z demokratycznie wybranym i posiadającym pełnię władzy samorządem.

Jest pewne, że Wileńszczyzna zawsze będzie w centrum polityki litewskiej. Będzie ciągle parcie w kierunku lituanizacji tych terenów. Litwini nie mogą sobie pozwolić na to, by ich stolica znajdowała się w politycznie niepewnym otoczeniu. Wszelkimi możliwymi sposobami będą dążyć do zmiany tego stanu rzeczy. Na pewno nie jeden raz jeszcze usłyszymy o nowych projektach podziału administracyjnego Litwy bądź korektach granic rejonów. Władze centralne będą się starały ograniczyć zakres władzy samorządu. Dlatego należy podkreślić, że tylko pełnoprawny samorząd, uprawniony do samodzielnego rozstrzygania wszystkich proble-

mów regionu, włącznie z językiem urzędowym, organizacją systemu oświatowego, formowaniem polityki gospodarczej, jest zdolny do rzeczywistego rozwiązania politycznych kwestii Polaków na Litwie.

Ośrodkiem formowania polskiej polityki na Wileńszczyźnie w coraz większym stopniu staje się Zjazd Deputowanych wszystkich szczebli oraz Rada Koordynacyjna. Niestety, w takim układzie praktycznie na uboczu pozostają Polacy mieszkający w Wilnie. Jest ich około 100 tys., czyli 30% ogółu ludności polskiej na Litwie. W mieście nie stanowią oni nigdzie większości, nie mogą więc wybrać swoich deputowanych. W ten sposób o losie Polaków na Litwie decyduje się bez udziału znacznej ich części. Szczególnie dotyczy to inteligencji, skupionej głównie w mieście. Ma to zresztą wpływ na jakość przyjmowanych przez Zjazd oraz Radę Koordynacyjną dokumentów. Na pewno w Radzie Koordynacyjnej oraz na Zjeździe muszą się znaleźć przedstawiciele Polaków z Wilna, być może bez prawa głosowania, jako że nie są deputowanymi.

Nie udało się połączyć wszystkich Polaków w jednej organizacji politycznej. Od początków swego istnienia Związek Polaków na Litwie był podzielony na dwa obozy: zwolenników sowieckiego lub litewskiego wariantu rozwiązania sprawy. Granica podziału przebiega pomiędzy oddziałami rejonowymi a Zarządem Miejskim. Zarząd Miejski ZPL działa w szczególnych warunkach. Polacy mieszkający w mieście nigdzie nie stanowią większości, dlatego nie mogą działać tak jak mieszkańcy rejonów wileńskiego i solecznickiego, stanowiący większość mieszkańców regionu. Dlatego Zarząd Miejski jest bardziej nastawiony na poszukiwanie kompromisu polsko-litewskiego, wykorzystanie przychylnych litewskich sił politycznych. W niedalekiej przeszłości stanowisko takie zaciekle atakowali działacze rejonowi. Dotyczyło to szczególnie stosunku Polaków do niepodległości Litwy, potrzeby szukania pomocy na Wschodzie. Obecnie, przynajmniej formalnie,

ZPL w całości oraz Rada Koordynacyjna zajmują takie same stanowisko. Wypada zauważyć, że Zarząd Miejski nie musiał zmieniać swej pozycji ani na milimetr. To zetknięcie się z realną sytuacją zmusiło wyznawców prosowieckiej orientacji do zmiany kursu. Oby na długo.

Nie istnieją w wielonarodowych państwach zdrowe narodowe organizacje polityczne. Takowe prowadzą najczęściej do jakiejś formy faszyzmu bądź w lepszym przypadku – nihilizmu. Obiektem polityki jest przede wszystkim kwestia władzy. Biurokracja zaś, jak zaczynają się o tym dowiadywać mieszkańcy Wileńszczyzny, nie ma narodowości. Działają tutaj inne prawa, nasza rodzima, opromieniona glorią sławy walk o polskość tych ziem nomenklatura może się okazać bardziej uciążliwa niż litewska. W końcu ci sami ludzie, którzy zamykali w okresie zastoju szkoły polskie, teraz je otwierają. Warunkiem jedności ZPL jest jego depolityzacja. Tylko w apolitycznej organizacji można zjednoczyć Polaków niezależnie od ich poglądów. Siłą rzeczy działalność takiej organizacji musiałaby się ograniczyć do spraw kultury i oświaty. Pustki politycznej zaś być nie może. Muszą w takim razie powstać regionalne partie polityczne, jako że Wileńszczyzna stanowi odrębny region Litwy. Niestety, nie mamy tak rozwiniętych elit politycznych, by mogły się utworzyć normalne partie polityczne. Być może będzie nas stać na stworzenie jakiejś organizacji opozycyjnej, ale istnieje duże niebezpieczeństwo tworzenia takich ugrupowań przez odsuniętych od władzy prominentów na okoliczność doraźnych przepychanek o władzę w regionie. Społeczeństwo Wileńszczyzny nie osiągnęło jeszcze takiego stopnia uświadomienia, by utworzyć coś podobnego do Komitetów Obywatelskich w Polsce.

Rozmowy Polaków na Litwie są obecnie poświęcone głównie kwestii litewskiego obywatelstwa. Faktycznie jest ono sprzedawane. Oceniono nas dość marnie (max. 5000 rb.), niestety, osoby bez obywatelstwa tracą czynne i bierne prawa wyborcze jak i możliwości działal-

ności gospodarczej. Ludność polska nie chce przyjmować litewskiego obywatelstwa; jedynym satysfakcjonującym wyjściem byłoby nadanie lub potwierdzenie jednocześnie obywatelstwa polskiego. Niestety ani rząd polski, ani litewski nie jest przygotowany obecnie do rozstrzygnięcia tego problemu.

Gospodarka

Nie jest tajemnicą, że socjalistyczny model gospodarki wyczerpał swoje możliwości. Czeką nas prywatyzacja, wprowadzanie elementów rynkowej ekonomiki. Rejony polskie Litwy przez cały okres systemu nakazowego były celowo niedoinwestowywane. Teraz są zaco-fane gospodarczo, ludzie są biedniejsi i bardziej zindoktrynowani niż w innych rejonach Litwy. Są w gorszej sytuacji startowej przed rozpoczęciem okresu gospodarki rynkowej. W przyszłym systemie gospodarczym większe znaczenie będzie miała zwykła zamożność obywateli, a nie ich obecność w odpowiednich komitetach.

W strategicznym interesie Polaków na Litwie leży gospodarczy rozwój Wileńszczyzny. Zupełnie inaczej reagowałiby Litwini na polskie postulaty, gdyby Wileńszczyzna była krajem bogatych farmerów, nie zaś zaco-fanych kołchozów. Szybki rozwój nie jest możliwy bez pomocy finansowej i szkoleniowo-technologicznej. Obecnie Polacy po prostu nie mają pieniędzy na rozpoczęcie jakiegokolwiek prywatnej działalności gospodarczej. Należy stworzyć mechanizm finansowego wspierania perspektywicznych dziedzin gospodarki. Takim mechanizmem jest bank. Należy założyć Bank Rozwoju Wileńszczyzny. Rozwój normalnej gospodarki na całym świecie regulują banki, udzielając lub nie kredytów różnorodnym organizacjom gospodarczym bądź osobom prywatnym. Obecne ustawodawstwo pozwala rozpocząć pracę w tym kierunku. Kapitał założycielski banku mógłby pochodzić z trzech źródeł:

– od rządu litewskiego. Uznany został fakt celowego wstrzymywania rozwoju Wileńszczyzny oraz już teraz są asygnowane środki finansowe do niwelowania różnic w gospodarce rejonów polskich i reszty Litwy. Te pieniądze mogą stać się kapitałem banku;

– od założonej w tym celu fundacji bądź innej organizacji kumulującej kapitał zagranicą. Oczywiście ta organizacja musi mieć wpływ na sposób dysponowania zebranymi środkami, będąc w składzie Rady Nadzorczej;

– od prywatnych firm na Litwie i w Polsce. Bank jest przedsiębiorstwem, na którym w zasadzie zarabiają wszyscy. Kierownictwo banku na podstawie obiektywnych ocen niezależnych ekspertów udzielałoby kredytów tym gospodarzom, gospodarstwom lub przedsiębiorcom, którzy rozwijaliby nowoczesne i gwarantujące zysk dziedziny gospodarki.

Należy liczyć się z tym, że mogą mieć miejsce przejawy zazdrości wśród sąsiadów. Specyfika sowieckiego systemu gospodarczego polega na tym, że w sposób uczciwy nie można osiągnąć wysokiego standardu życiowego. Bogatszy człowiek ma opinię złodzieja. Trzeba przełamać długo wpajany stereotyp radzieckiego stylu życia. Duże znaczenie ma propagowanie inicjatywy prywatnej, przemyślana polityka mass-mediów. Akurat tutaj Związek Polaków na Litwie ma duże pole do popisu. Słynne hasło pani Thatcher: „Bogaćcie się” – musi stać się naszym hasłem.

Duże znaczenie mogą mieć różnego rodzaju kursy i szkolenia w Polsce. W wielu przypadkach Polacy na Litwie nie wiedzą, jak się zabrać do prowadzenia własnego biznesu. Polska natomiast już teraz jest dla nas Zachodem. Cele polityki gospodarczej można zdefiniować w ten sposób: należy stworzyć takie warunki, by się opłacało być Polakiem. Bliskość coraz bardziej idącej do przodu Polski musi być wykorzystana do rozwoju polskiego drobnego biznesu na Litwie. Niedługo ruszą na Zachód z rozsypującego się Związku miliony

emigrantów. Polacy również będą wśród nich. Zatrzymać tego procesu nie zdołamy, może udałoby się ująć go w jakieś ramy, np. kilkuletnich wyjazdów do pracy do Polski. Pomijając podstawowy efekt takiego wyjazdu (zarobione pieniądze, które zasilą gospodarkę Wileńszczyzny) będzie to swoista akcja światopoglądowa – taki człowiek po przyjeździe będzie i lepiej mówił po polsku, i nie uda się komunistycznym agitatorom przekonać go o wyższości gospodarki socjalistycznej. Może tu zajść pewna analogia z sytuacją Niemców na Śląsku.

Podwileńscy rolnicy założyli swoją organizację – Asocjację „Wileńszczyzna”. Brak natomiast jakiegokolwiek organizacji zrzeszającej przedsiębiorców. Mogliby przynajmniej zapoznać się ze sobą i – jak mawia znajomy biznesmen – dać zarobić swoim. Trzeba zaznaczyć jednak bardzo kategorycznie, że z inicjatywą założenia np. Klubu Polskich Biznesmenów mogą wystąpić tylko oni.

Kultura

Lata stalinowskiego terroru, deportacje i ekspatriacje pozbawiły Polaków na Litwie praktycznie całej inteligencji. Bez jej odrodzenia nie da się wskrzesić kultury. Nadrzędnym celem Związku Polaków na Litwie musi być wykształcenie młodej polskiej inteligencji.

Decydującym czynnikiem w tej batalii jest system oświaty. Trzeba zorganizować pełnowartościowy system oświaty od przedszkola do wyższej uczelni. Szczególnie znaczenie ma tworzony Polski Uniwersytet na Litwie. Kształcenie studentów w Polsce nie jest rozwiązaniem do przyjęcia, faktycznie jest to drenaż mózgów, utrata części polskiej inteligencji na Litwie. Studiujący w Polsce po powrocie z dyplomem nie będą mieli żadnej gwarancji zatrudnienia na Litwie. Na przeszkodzie stanie już istniejące bezrobocie, słaba znajomość języka litewskiego, kilkuletnia utrata kontaktu z litewskim rynkiem pracy. Rozwiązaniem jest Polski Uniwersytet na Litwie. Obecnie są na porządku dziennym takie

kwestie, jak budynek, programy nauczania, formalna rejestracja przez władze litewskie.

Osobowość człowieka kształtuje się w szkole. Opuszcza ją już sformowana jednostka, akurat na tym szczeblu jest potrzebne najwyższe jakościowo kształcenie. Obecne szkoły średnie są fabrykami produkującymi średniaków, nie są one przystosowane do pracy z uzdolnionymi jednostkami. Wyjściem byłoby założenie w Wilnie liceum społecznego. Musi to być placówka kształcąca polską elitę intelektualną. Po ukończeniu takiego liceum absolwent nie musiałby mieć żadnych kłopotów ze wstąpieniem na dowolną wyższą uczelnię niezależnie od jej języka wykładowego. Ruch liceów społecznych rozwija się obecnie w Polsce, w Wilnie Rosjanie już od dłuższego czasu pracują nad stworzeniem podobnego gimnazjum. Można wykorzystać ich doświadczenia.

* * *

Tak wyglądałyby niektóre propozycje wyrwania Wileńszczyzny z obecnego stanu. Niestety, nie wszystko zależy od nas. Dużo zależy od stanowiska rządu litewskiego, chęci i umiejętności prowadzenia rzeczowego dialogu przez wszystkie strony. Na wszystkie te problemy wpływa ogólna sytuacja na Litwie i w ZSRR, brak stabilności w systemie prawnym, pogłębiający się chaos gospodarczy, nie wyjaśnione stosunki litewsko-radzieckie. Ale to wcale nie oznacza, że nie można już teraz zacząć działać.

Les Polonais en Lituanie

Animateur de l'Union des Polonais en Lituanie, l'auteur qualifie de défavorable la situation des Polonais dans ce pays: ils tiennent un rang inférieur dans l'échelle sociale, habitent des régions sous-investies, subissent la russification. Définissant dans ce contexte les tâches de l'Union qu'il anime, l'auteur insiste

sur la nécessité, dans le domaine politique, de constituer en Lituanie une unité administrative polonaise; dans le domaine économique – de fonder une banque de développement de la région de Vilno; dans le domaine culturel – de fonder un lycée polonais et une université polonaise.

Michał Jagiełło

Polski pierścień

Pisanie o Polakach na Litwie to zajęcie ryzykowne; łatwo tu o potknięcie, a jeszcze łatwiej o powielanie obiegowych sądów – zazwyczaj niewiele mających wspólnego z próbą rzetelnego opisu rzeczywistości. Sytuację Polaków na Litwie trzeba rozpatrywać uwzględniając tak jej typowość jak i wyjątkowość. Do zjawisk typowych zaliczam normalne niejako napięcia występujące między większością a mniejszością narodową mieszkającą w danym państwie. Typowe jest też nasilenie uczuć narodowych w społeczeństwach mogących sobie wreszcie pozwolić na manifestowanie postaw patriotycznych. Stosunki między Polakami a Litwinami dlatego są tak skomplikowane, że te „normalne” napięcia – wynikłe i z natury rzeczy (człowieka?), i z przeżywanego przez naszą część świata momentu dziejowego – są wzmacniane dodatkowymi czynnikami: od rzadko spotykanych gdzie indziej po zupełnie wyjątkowe. Wymieńmy niektóre z nich. Litwini na Litwie stanowią większość w stosunku do tamtejszych Polaków, ale pamiętają – aż za dobrze! – że przez wieki to właśnie Polacy dominovali nad nimi. Tak więc za polską mniejszością stoi historyczne zaplecze, a także współczesna Rzeczpospolita – w porównaniu z Litwą państwo duże i ludne. Co więcej, Polacy z Wileńszczyzny dość dobrze znają swoją historię i zbyt często przypominają Litwinom, że żywioł polski jest silnie obecny na tej ziemi od setek, setek lat, czym nie mogą się pochwalić Litwini. Ci ostatni protestują wzywając na pomoc Mendoga i Giedymina, byle tylko pomniejszyć polski wkład w cywilizowanie Wileńszczyzny. Na to Polacy wyciągają dane statystyczne, z których wynika, że w Wilnie Litwinów była garstka. Na co Litwini wypominają *chytrym Pola-*

kom zagarnięcie tego miasta w 1920 r. i utworzenie Litwy Środkowej włączonej rychło w skład Polski. Polacy nie pozostają dłużni i rozpamiętują los swych rodaków na Litwie Kowieńskiej, a także zachowanie się *podstępnych Litwinów* po przekazaniu im Wilna przez Stalina. Błędne koło wzajemnych pretensji.

Wilno ma ogromne znaczenie dla Litwinów i trudno się dziwić, że reagują oni ostro na wciąż pojawiające się głosy kwestionujące ich prawa do tego miasta. Po dziś dzień Wilno jest otoczone pierścieniem wsi i osad zamieszkałych przez ludność przyznającą się do polskości. W samym zresztą Wilnie – duchowej stolicy Litwy – ślady polskie są trudne do wymazania, nie tylko te architektoniczne; Polacy stanowią blisko 20% mieszkańców miasta. Litwini podejrzewają, że Polacy w swej masie nie pogodzili się z faktem utraty tego niezwykłego miasta i drażni ich nawet jego litewska nazwa – Vilnius. Niektórzy z Litwinów idą jeszcze dalej i oskarżają Polaków o programowe niejako lekceważenie wszystkiego co litewskie: języka, kultury, państwa. Paradoks tamtej sytuacji polega m.in. na tym, że Litwini niektórymi pociągnięciami administracyjnymi odstręczają od siebie nawet tych z Polaków, a nie jest ich mało, którzy w teorii i w praktyce opowiadają się za zgodnym współżyciem z gospodarzami. Wiele kwasów wywołało i nadal wywołuje np. lituanizowanie polskich nazwisk w dowodach osobistych, brak polskich napisów w miejscach istotnych dla polskiej i litewskiej historii i kultury, daleka od obiektywizmu ocena działalności Armii Krajowej na Wileńszczyźnie czy brak stałej mszy św. w języku polskim w wileńskiej katedrze. Nieodzwonne jest też szybkie uruchomienie polskiej wyższej uczelni i przekazanie tamtejszej polskiej społeczności Teatru na Pohulance. Kto szybko daje, dwa razy daje. Kto daje z osiągnięciem – przegrywa. Być może niespełnienie polskich oczekiwań, dotyczących zresztą warstwy raczej symbolicznej i politycznej, a nie materialnej, było dużym błędem „Sajudisu“. Każdy miesiąc

zwłoki w załatwianiu słusznych polskich postulatów odkładał się gorzkim osadem zamulającym nawet te kanały, który były drożne.

Mówiąc o Polakach na Litwie trzeba rozróżniać co najmniej dwie ich grupy: środowisko wileńskie oraz mieszkańców „polskiego pierścienia”. W grupie pierwszej znajduje się niemal cała polska inteligencja, tu też jest stosunkowo dużo osób biegle posługujących się językiem litewskim. To ostatnie może być traktowane jako swoisty wskaźnik stopnia akceptacji Litwy przez Polaków; można zaryzykować tezę o ścisłym związku między znajomością litewskiego a stosunkiem do Litwinów oraz ich tendencji niepodległościowych. Polacy władający polskim, litewskim i rosyjskim są z reguły otwarci na demokratyczne przemiany na Litwie, akceptują Litwinów jako głównych gospodarzy kraju, Wileńszczyzny nie wyłączając. W grupie drugiej, której symbolem stały się Soleczniki, przeważa zastarzała nieufność do Litwinów i nowa niechęć do „Sajudisu”. Ponieważ w grupie tej wiele osób nie zna litewskiego, dlatego tak źle zostały przyjęte pomysły nowego rządu, aby znajomość tego języka była obowiązkowa dla każdego, kto chce pełnić jakiegokolwiek funkcje kierownicze. Ten skądinąd oczywisty warunek został odebrany przez zdecydowaną większość Polaków źle. Dostrzeżono w nim ostrze antypolskie. W ten perfidny sposób Litwini chcieli ponoć wyrugować Polaków z kierowniczych stołków zajmowanych przez nich głównie na Wileńszczyźnie. Ponieważ dotychczas można było normalnie funkcjonować bez znajomości litewskiego – i polskiego również – a tylko posługując się rosyjskim, to właśnie ten język stał się dla wielu Polaków językiem nie tylko urzędowym, ale także niemal codziennym, używanym nawet w polskim gronie.

Ostentacyjne podkreślanie przez „Sajudis” swej litewskości i w ogóle atmosfera obłączonej twierdzy panująca na Litwie nie sprzyjają spokojnemu rozwiązywaniu problemów narodowościowych; są one trudne zawsze

i wszędzie, cóż mówić o Litwie buntującej się przeciwko imperium. Obie strony mogą się powoływać na niezwykle okoliczności, w jakich toczy się ta dziwna litewsko-polska cicha wojna o wpływy na Wileńszczyźnie, ale nie na wiele to się zda. Liczą się fakty. Dobre fakty! A tych jest za mało, i to po obu stronach. Litwini nie wykonali paru ruchów, na które liczyli Polacy. Spowodowało to przesuwanie się wielu Polaków ku Moskwie. Powstała dramatyczna sytuacja; Polacy z Solecznik zaczęli się oddalać nie tylko od Litwinów, ale także od rodaków z Wilna. Ponieważ każde zjawisko i każda sytuacja uzyskuje swoją nazwę, Polaków z Solecznik przypieczętowano określeniami: *polska partokracja*, *Czerwone Soleczniki*, *zsovietyzowani Polacy*. Są to określenia krzywdzące! Zdecydowana większość naszych rodaków z Wileńszczyzny to ludzie zagubieni w lesie polityki i coraz bardziej rozgoryczeni: na „Sajudis“, że zburzył poprawne przez dziesięciolecia codzienne stosunki między Polakami, Litwinami i Rosjanami; na rodaków z Wilna, że – jako inteligenci – nie rozumieją prostego człowieka z wiejskich rejonów; na Rzeczpospolitą, że za cenę dobrych stosunków z nową Litwą niedostatecznie dobija się o prawa dla Polaków. Trzeba jednak powiedzieć, że nie wszystko, co mówi się w Wilnie o Solecznikach, jest wyssane z palca. Nie jest litewskim wymysłem opowiadanie się części tamtejszych Polaków za *radziecką Litwą*, za KPZR, za *drogą Lenina*. To są bezsporne fakty. Nie pisałbym o tym nie mając dowodów na istnienie takich postaw. Prezentuje je wąska grupa, mająca jednak znaczny wpływ na polską społeczność wiejską rejonów okalających Wilno. W końcu wyniki referendum nie pozostawiają złudzeń: to powszechna nieufność do Litwinów i głęboko zakorzeniona obawa przed lituanizacją pchają Polaków w obce ramiona. Korzysta z tego garstka Polaków-komunistów związanych politycznie z zachowawczym nurtem KPZR. To ci ludzie – szermując hasłami narodowymi i występując w roli jedynych prawdziwych obroń-

ców Polaków zagrożonych rzekomo przez szalejący litewski nacjonalizm – mieszają w głowach swym rodakom. Wspierają ich zresztą niektórzy Litwini, dla których walka z polskością jest sensem istnienia; są tacy – ekstremizm wyzwala ekstremizm.

Być może jakimś rozwiązaniem tego dramatycznego polsko-litewskiego węzła byłaby autonomia rejonów, w których Polacy stanowią zdecydowaną większość. Powiedzmy w tym miejscu, że na Litwie są polskie szkoły i kościoły, ukazuje się polska prasa i jest nadawany polski program w litewskiej telewizji, odbierany jest także I program tv z kraju. Przybywa polskich stowarzyszeń kulturalnych i oświatowych mających stały kontakt ze swymi odpowiednikami w kraju. Niektóre samorządy lokalne są opanowane przez Polaków i coraz częściej pojawiają się polskie napisy w nazwach instytucji publicznych. Przybysza z kraju uderza to zewnętrzne nasycenie polskością. Ale uderza również częstsze sąsiedowanie polskich napisów z rosyjskimi niż z litewskimi. W ogóle odnosi się wrażenie, że w „polskim pierścieniu” elementy rosyjskie w wydaniu radzieckim są traktowane z sentymentem – łącznie z pomnikami Lenina – litewskie zaś zaledwie tolerowane. Analiza zewnętrznego wystroju Solecznik daje wiele do myślenia; jest to przedziwna mieszanina polskości z radzieckością, gdzie biały orzeł w koronie tudzież krzyż sąsiadują z sierpem i młotem oraz z czerwoną gwiazdą, natomiast wyróżniki państwowości litewskiej są upchane do kąta, jeśli w ogóle są. *Idziemy drogą Mickiewicza i Lenina* – usłyszałem od jednego z niekoronowanych władców tamtych rejonów. Czy mówił tylko w swoim imieniu? Wątpię. Pocieszające jest jednak, że z każdym miesiącem przybywa tych, którzy odważają się mieć inne zdanie na temat drogi właściwej Polakom z Wileńszczyzny.

Moi rozmówcy z litewskich sfer rządowych, a mam stałe i dobre kontakty z kierownictwem Ministerstwa Kultury i Oświaty, a także z rządową agendą zajmującą

się mniejszościami narodowymi, dziwią się, że Polacy nie wykorzystują danych im możliwości. Dlaczego – pytają – do polskich szkół uczęszcza tylko połowa polskich dzieci, reszta zaś trzyma się języka rosyjskiego? Dlaczego tak opornie idzie wprowadzanie napisów w językach polskim i litewskim w rejonach zarządzanych przez samorządy zdominowane przez Polaków? Dlaczego Polacy nie chcą dostrzec, że grają nimi obce siły, wrogie wolnej Litwie i wolnej Polsce? Dlaczego Polacy w swej masie nie opowiadają się za wolną Litwą podsycając tym niepokój Litwinów o los Wileńszczyzny? Czy Polacy nie zdają sobie sprawy, że traktowanie przez niektórych z nich Wileńszczyzny jako terenu przetargowego musi być odbierane jako nielojalność wobec Litwy?

Zarzut nielojalności odrzucają wszyscy Polacy. Dotyczy to i tych, którzy jednoznacznie opowiadają się za niepodległą Litwą, i tych, którym bliższa jest Litwa w składzie imperium. Problem w tym, że status Litwy nie jest jasny. Z formalnego punktu widzenia tamtejsi Polacy są obywatelami ZSRR; tak więc ci, którzy opowiadają się za „radziecką Litwą“, pozostają lojalni wobec państwa radzieckiego i nie muszą zajmować stanowiska w sporze Litwy z imperium. Oczywiście, jest to tłumaczenie wykrętne, jednak dość często stosowane w rejonie Solecznik. *My musimy dbać o polskie interesy – słyszałem ostatnio – a więc nie wolno nam konfliktować się z imperium, bo jego wojska trzymają wszystkich na muszce. Ta litewska niepodległość jest iluzją. To nie jest nawet domek z kart. Pan namawia nas do współpracy z Litwinami, bo pan ich nie zna. Pan stąd wyjedzie, a my zostajemy. Naszą szansą jest balansowanie między imperium i Litwinami. Żądamy autonomii. I nie jest to wcale rozrywanie Litwy. Chcemy pozostać w składzie Litwy, ale na godziwych warunkach.*

Na zjeździe deputowanych polskich do samorządów lokalnych w maju 1991 r. zatwierdzono statut, którego art. 1 głosi: *Wileński Polski Kraj Narodowo-Terytorialny*

tworzy się w celu zaspokojenia narodowościowych, kulturalnych, językowych i duchowych potrzeb polskiej i innej ludności, zlikwidowania sztucznie utworzonych dysproporcji na poziomie rozwoju gospodarczego i społeczno-kulturalnego budownictwa kraju i Litwy, przewyższenia wykonywania w przyspieszonym tempie opracowywanych planów asymilacji ludności polskiej i innej historycznie zamieszkałej na danym terenie. Rząd litewski odrzucił statut uważając zapewne, że idzie on za daleko w kwestiach istotnych dla całej Litwy; w końcu żadne państwo nie lubi, gdy jakaś jego część rozumie autonomię zbyt szeroko. W sytuacji litewskiej żądanie autonomii Wileńszczyzny jest wyjątkowo drażliwe. Sądzę, że jeszcze bardziej niż dla nas np. żądanie przez mniejszość niemiecką autonomii Opolszczyzny. Tym bardziej precyzyjnie trzeba określić, co jest autonomią kulturalną, co zaś poza nią wykracza, i gdzie jest granica między autonomią wzbogacającą państwo a tendencjami separatystycznymi. Parlament litewski musi odpowiedzieć na te pytania; im szybciej, tym lepiej.

Wzrost napięcia między Polakami a Litwinami wywołała też decyzja władz zobowiązująca wszystkich mieszkańców Litwy do składania deklaracji o obywatelstwie. Deklaracja o przyjęciu obywatelstwa litewskiego jest połączona z podpisaniem deklaracji lojalności wobec tego państwa. Już sam fakt podpisywania deklaracji wzburzył Polaków. Jednym przypomina to złą sławę tzw. paszportyzację przeprowadzaną na Polakach w czasach Stalina, inni obawiają się, że wymóg lojalności może być używany jako instrument w walce z wszelkiego rodzaju opozycją przeciwko danej ekipie rządowej, a nawet przeciwko wszystkim Polakom uznanym za niepokornych. Jeszcze inni – wyraźnie źle poinformowani – obawiają się utraty paszportu radzieckiego i tym samym faktycznego zamknięcia w granicach Litwy. Są i tacy, szczególnie na wsiach, którzy nie rozróżniają obywatelstwa od narodowości. Dla nich „podpisanie się na Litwina” jest równoznaczne

z rezygnacją z polskości. Wiele za tym przemawia, że zdecydowana większość Polaków nie weźmie obywatelstwa litewskiego narażając się nie tylko na niechęć Litwinów, ale i na wymierne dolegliwości. Litwini uznają bowiem zapewne mieszkańców swego państwa legitymujących się tylko paszportem radzieckim za obcokrajowców, co pociągnie za sobą przykre skutki, jeśli chodzi np. o nabywanie ziemi i mieszkań, możliwość prowadzenia interesów itd.

Deklarowanie obywatelstwa litewskiego będzie kolejnym plebiscytem: za wolną i niepodległą Litwą czy przeciw niej. Byłoby źle, gdy kolejny raz większość Polaków opowiedziała się za „radziecką Litwą”. Czy można temu zapobiec? Wielokrotnie słyszałem – i w Wilnie, i w Solecznikach – że gdyby nasi rodacy mieli w ręku polskie paszporty – a więc obywatelstwo polskie! – bez obaw wzięliby paszporty litewskie. Art. 10 wspomnianego statutu przewiduje: *Każdy obywatel Kraju Wileńskiego jest obywatelem Litwy, a także ma prawo być jednocześnie obywatelem ZSRR lub Rzeczypospolitej Polskiej*. Otóż to. Większość moich rozmówców za stan idealny uważa posiadanie trzech paszportów: polskiego, litewskiego i ZSRR. Ponieważ wielu z nich nigdy nie wyrzekło się polskiego obywatelstwa, trudno nie przyznać im racji, gdy mówią, że czują się obywatelami Rzeczypospolitej. Mają do nas pretensję, że sprawę podwójnego obywatelstwa nie traktujemy jako pierwszoplanowej w polityce wschodniej państwa. Nie przekonuje ich argumentacja, że nie jest to w tej chwili możliwe, albowiem obowiązuje nas umowa z ZSRR wykluczająca podwójne obywatelstwo. Nie uwzględnia też podwójnego obywatelstwa „Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną Niemiec o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy”. Sprawa Polaków na Litwie nie rozgrywa się w politycznej próżni i czy tego chcemy, czy nie musi być konfrontowana z naszymi oczekiwaniami w stosunku do mniejszości mieszkających w Polsce. „Traktat” wyraźnie określa prawa

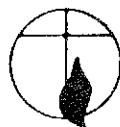
i obowiązki większości wobec mniejszości i mniejszości wobec większości; dotyczy on, co prawda, relacji polsko-niemieckich i niemiecko-polskich, ale jego ustalenia pośrednio odnoszą się także do oficjalnego stosunku naszych czynników rządowych do postulatów autonomii terytorialnej i podwójnego obywatelstwa wy-suwanych przez naszych rodaków na Litwie. Takie są reguły gry. W przywoływanym „Traktacie” w art. 2 obie strony uznają *mniejszości i równorzędne grupy za naturalny pomost między Narodami polskim i niemieckim oraz ufają, że te mniejszości i grupy wnoszą cenny wkład do życia ich społeczeństw.*

Ufam, że „polski pierścień” będzie traktowany przez Litwinów jako naturalne ich wzbogacenie, a nie jak obroża ściskająca Vilnius–Wilno.

L'anneau polonais

Considérant les problèmes des Polonais en Lituanie et des relations polono-lituanienes, l'auteur écrit que la situation des Polonais qui y vivent est à examiner compte tenu de ce qu'elle comporte de typique (naturelles tensions entre une majorité et une minorité ethnique dans tout pays), et de ce qu'elle présente d'exceptionnel (la minorité polonaise est représentative, aux yeux de Lituanien de souche, d'une expérience

historique de domination numérique et culturelle avec, en outre, la Pologne d'aujourd'hui, un Etat grand et à population nombreuse, à le comparer avec la Lituanie). Pour parvenir à des relations correctes entre Lituanien et Polonais, et à un enrichissement culturel réciproque, il faut passer par une nette définition des droits et des devoirs de la majorité envers la minorité et vice-versa.



Dariusz Filar

Kanclerz całych Niemiec*

Bez pośrednictwa telewizyjnego ekranu, a przecież z odległości na tyle niewielkiej, że pozwalała rozpoznać rysy twarzy, widziałem Helmuta Kohla dwukrotnie: 13 XI 1990 r. na wiecu przedwyborczym CDU w Bonn i 16 dni później na zamykającym kampanię mityngu w Stuttgarcie. Zresztą i ci, którzy zajmowali bardziej oddalone miejsca, od pierwszego rzutu oka mogli mieć całkowitą pewność co do obecności kanclerza na dość zatłoczonych podiach; jego 193 cm wzrostu przy wadze 130 kg stwarzają sylwetkę, której nie sposób pomylić z innymi. Nawet z daleka można było dostrzec również jeszcze jeden znak szczególny Kohla – jego prosty, czarny prochowiec. Ten sam, w którym 10 XI 1989 r. sfotografował się przy berlińskim murze, gdy jego nieoczekiwane otwarcie pociągnęło za sobą konieczność przerwania wizyty w Polsce. Który dwa dni później miał na sobie podczas mszy polowej w Krzyżowej. I który nosił 1 III 1990 r. spotykając się z wiwatującymi na jego cześć mieszkańcami Chemnitz (dawniej Karl-Marx-Stadt, a jeszcze dawniej – też Chemnitz). Potężna postura i zamięłowanie do ciemnych strojów – może i to są przyczyny, dla których jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych przyłgął do ówczesnego premiera rządu Nadrenii-Palatynatu przydomek Schwarzer Riese (Czarny Olbrzym)?

Ważniejsze od wyglądu Kohla były oczywiście wypowiedziane przez niego słowa. I w Bonn, i w Stuttgarcie – nawet na moment nie sięgając po notatki – wygłosił prawie półtoragodzinne przemówienia, których naj-

* Autor pragnie wyrazić podziękowanie Fundacji Konrada Adenauera, która umożliwiła mu zebranie materiałów do niniejszego artykułu.

krótsze streszczenie zawiera się w dwóch skierowanych do Niemców wezwaniach: do wdzięczności i do wiary w przyszły sukces. Powody do wdzięczności daje to wszystko, co się wydarzyło od jesieni 1989 r. do jesieni 1990 r. i znalazło ukoronowanie 3 X 1990 r. o północy, gdy ostatecznie dobiegł kresu powojenny podział Niemiec. Zasługują na wdzięczność narodu niemieckiego wszyscy, którzy przyłożyli rękę do scalenia jego rozbitej państwowości. Cztery zwycięskie mocarstwa – bo w swojej polityce zdołały wyjść poza ramy, jakie 2 VIII 1945 r. w Poczdamie zakreslili Stalin, Truman i Attlee. Węgrzy i Czesi – bo umożliwiając tysiącom obywateli NRD podróż na Zachód przyspieszyli rozpad komunistycznej dyktatury Ericha Honeckera. A także Polska – bo będąc najciężej doświadczonym spośród sąsiadów III Rzeszy potrafiła wznieść się ponad urazy i w dzisiejszych Niemczech dostrzec zupełnie nowe cechy i wartości.

Wezwanie do wiary w przyszły sukces dotyczy wschodnich obszarów zjednoczonych Niemiec. Odzyskane dla demokracji i rozwoju landy: Meklemburgia-Przedpomorze, Brandenburgia, Turyngia, Saksonia-Anhalt i Saksonia, przechodzą dzisiaj głęboką i wieloraką postkomunistyczną zapaść, ale najdalej za 5 lat staną się *krainami kwitnącej gospodarki i powszechnego dobrobytu*. Kiedy pod koniec lat czterdziestych tysiące niemieckich kobiet¹ gołymi rękami wydobywały z rumowisk zdadne do budowania cegły, również trudno było sobie wyobrazić ekonomiczne sukcesy², jakie stały się udziałem RFN w następnych dekadach. Powiodło się

¹ Trümmerfrau – co można przetłumaczyć jako „kobieta od gruzu” – zajmuje w powojennej niemyźnie szczególne miejsce. W równym stopniu jest określeniem konkretnego zajęcia z czasów odgruzowywania zbombardowanych miast, jak i symbolem postawy, której główne składniki to nadzieja i niezłomność. W przemówieniach Helmuta Kohla „kobieta od gruzu” występuje jako najwartościowszy i najbardziej godny naśladowania wzór patriotyzmu.

² Wirtschaftswunder – cud gospodarczy – jest pojęciem, którego bardzo często używa się w odniesieniu do gospodarki niemieckiej doby Adenauera i Erharda, a którego kanclerz Kohl zdecydowanie nie lubi. W jednym

wtedy i musi się powieść teraz. Wir schaffen es! Zrobimy to!

Przemówienia Kohla (według wiarygodnych źródeł zawsze przygotowuje je sam) składają się z prostych zdań i zrozumiałych słów, a wygłaszane są bez oratorskich popisów; głosem mocnym wprawdzie, ale dość jednostajnym. Zarazem jednak owa wolna od efekciarstwa prostota i omal niepolityczna bezpośredniość łączą się z walorem dla męża stanu prawdziwie bezcennym: Kohl ma nieczęsto spotykaną zdolność przekonywania słuchaczy o swojej szczerości i zarażania ich wiarą w sprawę, do których sam jest przekonany. Nie bez powodu przeciwnicy z przekąsem nazywają jego publiczne wystąpienia *seansami optymizmu*, a jego samego *ogromnym pluszowym misiem dla dorosłych* (*riesiges Kuscheltier für Erwachsene*), który ma ich chronić przed lękami, jakie kryje przyszłość. Hoffnungsträger – ten, który jest ucieleśnieniem nadziei albo nadzieję ze sobą przynosi – to z kolei słówko, którym w celu skróconego określenia tych samych cech Kohla posługują się jego sympatycy.

Biograficzne przekazy dowodzą, iż sztandarowy wręcz optymizm, na każdym kroku okazywane zaufanie do ludzi³ oraz umiejętność rozbudzania w nich wiary we własne siły i gotowości do działania nie są wyuczonymi w ciągu dziesięcioleci kariery chwytami doświadczonego polityka. Pod wieloma względami Kohl 60-letni nie różni się od Kohla 16-letniego. On sam podkreśla przy różnych okazjach, że nie musi ukrywać lub retuszować tekstu żadnego ze swych dawnych wystąpień czy też tłumaczyć się z podejmowanych na różnych szczeblach decyzji. Po prostu zawsze był sobą.

Łaska późnych urodzin

O tym, że dana była mu *łaska późnych urodzin* (*die Gnade der späten Geburt*) Helmut Kohl mówił wiele razy, ale prawdziwy rozgłos słowa te uzyskały dopiero

wtedy, gdy 25 I 1984 r. padły w Jerozolimie, z mównicy Knessetu. W przemówieniu skierowanym do izraelskich parlamentarzystów znalazł się następujący fragment: *Jestem pierwszym kanclerzem federalnym z pokolenia po Hitlerze – wojnę przeżyłem jeszcze jako dziecko, czas nazizmu przeżyłem w domu rodzinnym, który nazistom się przeciwstawiał. Cokolwiek Państwo czytacie lub słyszycie o Republice Federalnej Niemiec – w tej Republice Federalnej nie ma groźby nowego prawicowego radykalizmu. (...) Odnosi się to do wszystkich, ale przede wszystkim do młodego pokolenia. Dotyczy to i mnie jako tego, który w czasach nazizmu nie mógł mieć udziału w winie, bo dana mu była łaska późnych urodzin i szczęście posiadania niezwykłego domu rodzinnego.*

Powyższe słowa nabierają szczególnego wydźwięku, gdy na ich tło rzucić fakty z historii rodzinnej Kohlów. Walter Kohl, zaledwie o 3 lata starszy brat Helmuta, jako 18-letni spadochroniarz wiosną 1945 r. poległ w Westfalii. Ojciec, Johann Kaspar Kohl, frontowy oficer z czasów I wojny światowej, a w czasach pokoju urzędnik skarbowy, w 1933 r. opuścił szeregi Stahlhelmu, kiedy ta konserwatywna organizacja żołnierska została włączona do struktury SA. Od wstąpienia do NSDAP uchylił się także w 1936 r., gdy przynależność partyjna była dla pracowników administracji państwowej nie mniej istotna niż kwalifikacje zawodowe. Wreszcie pod koniec wojny, gdy jako 60-letni rezerwista został postawiony na czele lokalnego oddziału Volkssturmu, po prostu odesłał swoich podkomendnych do domów.

Sam Helmut Kohl jako dziesięciolatek należał wprawdzie do Deutsche Jungvolk (męskiej organizacji dzieci z wywiadów telewizyjnych mówił: „Sformułowanie »cud gospodarczy« wprowadza w błąd sugerując, że przemiany dokonane w Niemczech w latach 50. i 60. były wynikiem jakiegoś nadzwyczajnego splotu okoliczności. W rzeczywistości były to tylko oczywiste efekty ciężkiej, cierpliwej i mądrze zorganizowanej pracy“.

³ Kohl, przy swoim wzroście i tuszy będący wymarzoną postacią dla potencjalnych zamachowców, lubi bliskość ludzkiej masy i bez wahania się w nią zanurza. 12 III 1990 r. w Rostocku przedarł się przez witające go tłumy przyplacając poszarpaniem odzieży i podrapaniem do krwi prawej dłoni.

cięcej NSDAP), a później nosił mundur Hitler-Jugend (w okresie pobytu w obozie dla młodzieży przesiedlonej z terenów szczególnie zagrożonych nalotami), ale te wymuszone przez szkołę i inne okoliczności zewnętrznego świata koncesje na rzecz reżimu skończyły się na zawsze wraz z powrotem do domu rodziców. Johann Kaspar i Cäcilie Kohlowie to katolicy, ludzie mocnej i głęboko przeżywanej wiary. Aktywnie uczestniczyli w życiu parafialnym, aż po ostatnie wybory okresu Republiki Weimarskiej konsekwentnie oddawali swoje głosy katolickiej partii Centrum, która broniła praw Kościoła i jednocześnie opowiadała się za federacyjnym ustrojem Rzeszy. W takim też duchu wychowywali sześcioro swoich dzieci; narodowy socjalizm pozostał dla nich czymś obcym.

Bez wątplenia to również wpływ rodzinnego domu sprawił, że urodzony 3 IV 1930 r. Helmut Kohl już w wieku lat 16 został członkiem – legitymacja numer 00246 – Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej (CDU). Budowaniu od podstaw nowej partii poświęcali się dawni działacze chrześcijańskich związków zawodowych, a także politycy niektórych partii mieszczańskich i partii Centrum – tej samej, której elektorat zasilali kilkanaście lat wcześniej rodzice Kohla. W 1947 r. ich syn podejmie jeszcze jedno polityczne zadanie – wraz z innymi młodymi ludźmi z rodzinnego Ludwigshafen zakłada tam Junge Union, która staje się młodzieżową przybudówką CDU.

Jednoznaczny akces do chrześcijańskiej demokracji nie oznacza wcale, że młody Helmut Kohl zamykał się na inne poglądy i racje. Lata spędzone w gimnazjum realnym w Ludwigshafen (1945–50) obfitowały w wiele różnorodnych kontaktów, z których przynajmniej dwa zasługują na uwagę. W 1945 r. posadę nauczyciela matematyki objął w gimnazjum Otto Stamford, Żyd i komunista, od 1933 r. emigrant we Francji, po jej kapitulacji w 1940 r. aresztowany przez gestapo i aż do końca wojny więziony w obozach koncentracyjnych.

15-letni Kohl, od najmłodszych lat odczuwał nieprzeciętną awersję do matematyki, pobierał w mieszkaniu swego nauczyciela dodatkowe, bezpłatne lekcje. Z biegiem czasu zostały one poszerzone o udział w cotygodniowych seminariach politycznych, których treścią były dyskusje o ideach Marksa, koncepcjach Lenina i historycznej roli Stalina. W czasie jednego ze spotkań Kohl poznał Maxa Reimanna, przewodniczącego Komunistycznej Partii Niemiec (KPD). Kiedy w 1948 r. Stamford podjął decyzję o przeniesieniu się do radzieckiej strefy okupacyjnej, na odjeźdźnym zostawił wychowankowi dzieła zebrane Marksa i zalecił mu ich dalsze studiowanie.

Inne znaczące spotkanie miało miejsce w 1947 r. 17-letniemu Kohlowi udało się przejechać ze sfalszowaną przepustką z Ludwigshafen (francuska strefa okupacyjna) do Mannheim (strefa amerykańska) i wysłuchać tam przemówień Kurta Schumachera. Kilkadziesiąt lat później, już jako kanclerz, wspominał: *Stuchanie Schumachera było niewiarygodnym przeżyciem (ein unglaubliches Erlebnis). Należałem już wówczas do CDU, ale wrażenie, jakie wywarł na mnie ten człowiek, było przełomowe. Jego schorowane, a przecież tak pełne woli życia ciało i to, w jaki sposób rozbudzał w ludziach nową nadzieję... Stałem się wówczas wielbicielem Schumachera i właściwie pozostałem nim na zawsze. Oczywiście dzieliły nas ostre różnice odnośnie do politycznych detali, ale jego osobowość prawdziwie mnie fascynowała.*

Paradoks tej fascynacji krył się w fakcie, że Kurt Schumacher był socjaldemokratą. Urodzony w 1895 r. w 1930 r. w wieku 35 lat został deputowanym do Reichstagu. Osadzony w 1933 r. w obozie koncentracyjnym – spędził w nim całe nazistowskie dwunastolecie. Niemal natychmiast po odzyskaniu wolności przystąpił do tworzenia Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (SPD), a w 1946 r. został jej pierwszym przewodniczącym. W latach 1949–52 zasiadał w Bundestagu i pełnił rolę przywódcy socjaldemokratycznej frakcji par-

lamentarnej, stojąc tym samym na czele opozycji wobec pierwszego z czterech gabinetów Konrada Adenauera. Umarł w 1952 r. w wieku 57 lat.

Bezpośredni kontakt z osobowością Schumachera odcisnął na politycznej biografii Kohla dwa ważne piętna. Raczkującemu politykowi, jakim był wówczas, uświadomił, że zawód ten w ogromnym stopniu polega na wprowadzaniu do społecznej świadomości własnej wizji celów, na rozbudzaniu w ludzkich masach wiary w realność tych celów i woli ich osiągnięcia. Od wybitnego socjaldemokraty Kohl przejął również bezwarunkowe przekonanie o konieczności odbudowy jednego państwa niemieckiego. Schumacher nigdy nie pogodził się z poczdamskim podziałem, zaś jego zdecydowane wypowiedzi w tej kwestii sprawiły nawet, że jeszcze w późnych latach czterdziestych część prasy francuskiej nadawała mu miano Hitlera Nr 2, podczas gdy brytyjskie władze wojskowe rozważały możliwość jego aresztowania. Zjednoczona na powrót niemiecka państwowość jawiła mu się jako oczywiste, konkretne i realistyczne zadanie do wykonania. W dużym stopniu pod jego wpływem taki pogląd stał się udziałem Kohla.

8 V 1949 r. zgromadzona w Bonn Rada Parlamentarna 53 głosami przeciw 12 przyjęła Ustawę Zasadniczą, która zapoczątkowała istnienie Republiki Federalnej Niemiec. Dla Helmuta Kohla fakt ten oznaczał przede wszystkim wyznaczenie na 14 VIII 1949 r. pierwsze wybory do Bundestagu; czas wakacji poświęcił on na pokrywanie murów Ludwigshafen plakatami wyborczymi CDU, a później świętował odniesione przez partię zwycięstwo. Chociaż właściwie radość ze współprzeżywania tego inauguracyjnego politycznego sukcesu zakłócał Kohlowi lekki cień; Konrad Adenauer, który w następstwie wyborów objął urząd kanclerza federalnego, był w jego oczach zgrzybiałym starcem⁴ i postacią bez porównania mniej interesującą niż charyzmatyczny lider socjaldemokratycznej opozycji. Naprawdę docenić Adenauera miał znacznie później.

W czerwcu 1950 r. Helmut Kohl zdał maturę. Ściśle mówiąc prawie cudem prześlizgnął się przez egzaminacyjne sito, bo katastrofalne wyniki z matematyki (lekcje u Stamforda nie na wiele się zdały) zostały mu darowane w związku z celującymi ocenami z języka niemieckiego i historii. Nieco ponad rok później, jesienią 1951, rozpoczął studia w zakresie prawa i filozofii na heidelberskim Ruprecht-Karls-Universität. Kształcąc się, później pracując naukowo, spędził tutaj prawie całe lata pięćdziesiąte. Równolegle będzie pokonywać pierwsze szczeble kariery politycznej.

Homo politicus

Studia Helmuta Kohla, które w początkowym okresie obejmowały przede wszystkim zagadnienia prawne, w miarę upływu lat spędzonych przez niego w Heidelbergu coraz wyraźniej zmieniały profil. Nieustannie przybywało w nich przedmiotów z zakresu historii i nauk politycznych. Wykładowca tej ostatniej dyscypliny, Dolf Sternberger, w 1956 r. polecił świeżo upieczonemu absolwentowi Instytutowi Nauk Społecznych Alfreda Webera⁴, gdzie przyznano mu stanowisko młodszego asystenta. Na okres pracy w tej placówce naukowej przypadnie przygotowanie i obrona pracy doktorskiej Kohla, której tematyka obejmuje politykę alianatów wobec Nadrenii i powojenne ukształtowanie zachodniej granicy Niemiec.

Rozwijająca się równocześnie z postępami akademickimi kariera polityczna Kohla bez reszty wiązała się z chrześcijańską demokracją i rodzinną Nadrenią-Palatynatem. Na szczyblu tego landu w 1954 r. został wiceprzewodniczącym Junge Union. Rok później – człon-

⁴ Miał wówczas 73 lata.

⁵ A. Weber, brat Maxa, z powodu swojej antyhitlerowskiej postawy w 1933 r. zmuszony do opuszczenia katedry na Uniwersytecie Heidelbergim, w latach 1945–58 odbudowywał zespół badawczy, którego główne prace należą do obszaru określonego łącznym mianem socjologii historycznej.

kiem nadreńskiego zarządu CDU. W 1959 r. objął kolejne dwie funkcje: przewodniczącego CDU w Ludwigshafen i członka frakcji CDU w parlamencie krajowym (Landtagu) Nadrenii-Palatynatu.

Późne lata pięćdziesiąte, które ambitnemu i pracowitemu dwudziestoparolatkowi pozwoliły odnieść tyle sukcesów akademickich i politycznych, były dla niego zarazem okresem dochodów tak skromnych, że graniczących z prawdziwą mizérią. Pracę asystencką wynagradzano symbolicznie, zaś wszystkie funkcje partyjne miały charakter czysto honorowy. W takich warunkach istotnego znaczenia nabrała pomoc Willego Mocka, sympatyka partii i właściciela odlewni żeliwa w Ludwigshafen. Specjalnie dla Kohla utworzył on w swojej firmie stanowisko „asystenta dyrektora“, które wiązało się z dość enigmatycznie określonymi obowiązkami, pensją nieco wyższą niż te, które otrzymują wykwalifikowani giserzy, oraz możliwością spożywania w towarzystwie pryncypała (i na jego koszt) obfitych kolacji w knajpkach nad Renem. Wypada zresztą podkreślić, że dla samego Kohla skromne warunki życiowe nigdy, jak się zdaje, nie stwarzały większego problemu; po dziś dzień przy różnych okazjach zdarza mu się powtarzać, że wielodzietny i utrzymywany z jednej tylko urzędniczej pensji dom rodzinny nauczył go surowej dyscypliny finansowej. Po dziś dzień także do swoich własnych dochodów odnosi się on z melancholijnym lekceważeniem. Komentując fakt, że całoroczne uposażenie kanclerza federalnego wyniosło w 1989 r. 435 247 marek i 55 fenigów, powiedział krótko: *Byle dentysta zarabia więcej niż ja*⁶ Zgodnie z naturą rzeczy nieco mniej franciszkański stosunek do materialnej strony życia jest właściwy pani Kohl. Ona to – Hannelore, z domu Renner, urodzona w 1933 r. w Berlinie, ewangeliczka, tłumaczka z angielskiego i francuskiego, przyjaciółka Kohla od czasów gimnazjalnych – w 1959 r., jeszcze jako panna, zapytana o to, dlaczego wciąż nie zawierają z Helmutem związku małżeńskiego, miała

odpowiedzieć: *Poślubię go, gdy tylko będzie w stanie kupić mi chociaż pralkę!*

Lata sześćdziesiąte były dla Helmuta Kohla fazą życiowej stabilizacji i wytężonej pracy. W czerwcu 1960 r. miał wreszcie miejsce długo odkładany ślub. W 1963 r. przyszło na świat pierwsze dziecko państwa Kohlów – syn, który na pamiątkę swego poległego przed laty stryja został nazwany Walterem. W 1965 r. urodził się drugi syn i otrzymał imię Peter. W tych samych latach ojciec młodej rodziny budował materialne fundamenty jej egzystencji obejmując swoją pierwszą odpowiedzialną posadę – stanowisko referenta w Zrzeszeniu Przemysłu Chemicznego. Komórkę, na czele której przyszło mu stanąć, organizował w gruncie rzeczy od podstaw, bo w zakres jej działań wchodziły kwestie będące jeszcze podówczas zupełną nowością – ochrona środowiska naturalnego, a przede wszystkim zabezpieczenie powietrza i wód przed ubocznymi skutkami produkcji chemicznej. Lata te przyniosły wreszcie szybki wzrost politycznej roli Kohla. W październiku 1961 r. frakcja CDU w Landtagu Nadrenii-Palatynatu powierzyła mu funkcję swego wiceprzewodniczącego, a w niespełna dwa lata później, 9 V 1963 r., 38 z 41 nadreńskich deputowanych CDU opowiedziało się za nim jako przywódcą frakcji. Po upływie kolejnych trzech lat przyszedł moment wejścia w skład federalnego zarządu partii.

Życie Kohla toczyło się odtąd równolegle w trzech miastach: w Ludwigshafen (siedziba Zrzeszenia Przemysłu Chemicznego i miejsce zamieszkania), w Moguncji (siedziba Landtagu Nadrenii-Palatynatu) i w Bonn (siedziba zarządu federalnego CDU), a jego przeciętny dzień pracy wydłużył się do 14 godzin. Osobista sekretarka, a więc osoba zorientowana w budżecie czasu

⁶ Wypowiedź kanclerza opiera się na solidnym fundamencie statystycznym. W 1989 r. było w RFN ponad milion gospodarstw domowych o dochodzie rocznym przekraczającym 100 tys. marek i około 100 tys. gospodarstw, których dochód przekraczał 300 tys. marek rocznie. W tej ostatniej grupie znaczną część stanowili przedstawiciele wolnych zawodów, a dentyści nie byli wśród nich wyjątkami.

szeфа, ocenia po latach, że 9 spośród tych godzin padało na zajęcia zawodowe, 4 – na sprawy partyjne, a 1 – na samokształcenie i rozwijanie własnych zainteresowań. W warunkach tak znacznych obciążeń Kohl musiał sobie przecież nieźle radzić, jeśli w październiku 1963 r., w kilka miesięcy po objęciu funkcji przewodniczącego frakcji CDU w nadreńskim Landtagu, „Rheinische Merkur” wystawił mu w swoim komentarzu politycznym następującą opinię: *Doktor Kohl posiada niewątpliwe zdolności polityczne i umiejętność sprawowania władzy. Lubi odpowiedzialność i przywództwo, a także wie, jak się nimi posługiwać. Dochodzi do tego ostrość sądów, mocna wola i krzepka konstytucja cielesna, która pozwala mu dobrze znosić bardzo wydłużone dni robocze. Znany jest ze swojej punktualności. Każda jego godzina jest zaplanowana i dzięki temu – mimo natłoku spotkań, narad i konferencji – nigdy nie jest rozmówcą zdenerwowanym czy roztargnionym. W pracy jest znany jako szef, który nie pobbża podwładnym, ale bardzo wiele wymaga też od samego siebie.*

Artykuł w „Rheinische Merkur” to tylko jeden z wielu wyrazów szybko rosnącej w latach sześćdziesiątych popularności Kohla. Bez wątpienia przyczyniała się do niej problematyka, która stanowiła szczególny przedmiot jego zainteresowań w ramach prac nadreńskiego parlamentu: szkolnictwo i przedszkola, równouprawnienie zawodowe kobiet, reforma niemieckiego prawa. Jego wiek sprawiał z kolei, że identyfikowała się z nim duża część młodego pokolenia, które zaczynało odczuwać zniecierpliwienie trwającymi od dłuższego czasu rządami siedemdziesięciolatków. Wszystkie zgromadzone w ręku Kohla atuty sprawiły, że 19 V 1969 r. – w 6 tygodni po swoich 39. urodzinach – został wybrany premierem rządu krajowego Nadrenii-Palatynatu. W 9 dni później – 28 maja – zwolnił się z pracy w Zrzeszeniu Przemysłu Chemicznego. Od tej chwili polityka stała się ostatecznie jego jedynym rzemiosłem.

Od premiera do kanclerza

W języku niemieckim istnieją dwa różne słówka na określenie miejsca, w którym człowiek przychodzi na świat i do którego należy przez swoich przodków. Vaterland – kraj ojczysty – obejmuje to wszystko, co się wiąże z bytem państwowym, tradycjami politycznymi i militarnymi, wkładem w ogólnoludzki dorobek kulturalny oraz znaczeniem na mapie świata. Vaterland to całe Niemcy. Heimat – a „Heim“ znaczy „dom“ – to ojczyzna mniejsza, to lokalny dialekt, miejscowe obyczaje i nie znane gdzie indziej potrawy, to charakterystyczne szczegóły pejzażu i jedyny w swoim rodzaju styl wiejskich zagrod. Niemiecki patriotyzm cechuje więc zawsze jakby podwójny wymiar, w którym przywiązanie do rozległego kraju ojczystego ma może w sobie więcej patosu, ale uczucia dla mniejszej krainy są cieplejsze.

Helmut Kohl zawsze był do szpiku kości palatynskim Nadreńczykiem (jakże trudno oddać w języku polskim króciutkie słówko „Pfälzer“!). Obrany premierem landu z całą energią przystąpił do pracy nad jego rozwojem, a swoje działania skoncentrował na tych dziedzinach, które już wcześniej dokładnie poznał jako deputowany. Reforma przedszkoli i szpitalnictwa przyniosła rozwiązania, które stały się modelem dla innych landów. Powołanie do życia nowych wyższych uczelni w Koblencji, Wormacji, Landau i Trewirze stanowiło śmiały krok w stronę edukacyjnego boomu, jaki towarzyszył narodzinom społeczeństwa poprzemysłowego⁷. Wreszcie reorganizacja administracji publicznej stworzyła bardziej przejrzysty od dotychczasowego układ szczebli zarządzania, a zarazem zaktywizowała jego podstawowe składniki w miastach i gminach. Bernhard Vogel, od 1976 r. następca Kohla w mogunckim gabinecie premiera, działania poprzednika ocenia z najwyż-

⁷ W 1970 r. na każdych 10 tys. obywateli RFN studentami było 83, w 1980 – 199, a w 1990 – 234.

szym uznaniem: *Przez przebudowę administracji, zakładanie szkół wyższych i istotne posunięcia w polityce społecznej Nadrenia-Palatynat została wyprowadzona na czoło stawki w federalnym współzawodnictwie landów. Niemalże z dnia na dzień stała się dynamicznym krajem z przyszłością.*

Heimat nie jest jednak jedynym obszarem działania premiera Kohla; równocześnie w coraz większym stopniu angażowała go ogólnofederalna polityka CDU. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych partia przeżywała niełatwy okres. Po wyborach w 1969 r. rozpadł się jej długoletni sojusz z Wolną Partią Demokratyczną (FDP). Występujący pod tym mianem niemieccy liberałowie budowali koalicję z socjaldemokratami, zaś chrześcijańscy demokraci – po 20 latach u steru rządów i tryumfach doby Adenauera – musieli przejść do opozycji. Dochodziło do naturalnych w tych warunkach sporów o przyczyny niepowodzeń i dalszą linię działania, a także o nowy kształt partyjnego przywództwa. I raz jeszcze młodość Kohla stała się jego atutem; coraz liczniejsi delegaci na partyjne zjazdy zaczęli w nim dostrzegać ucieleśnienie szansy na przyszłość. Po raz pierwszy do wyborów na przewodniczącego CDU Kohl stanął w październiku 1971 r. przeciwko Rainerowi Barzelowi. Przegrał sromotnie, ale nie wyglądał na załamanego. Zapowiedział dalsze próby: *Kto naprawdę chce coś zrobić dla sprawy, zawsze musi być gotów, by znowu rzucić kapelusz na ring.* Ostatecznie sukces przyszedł 20 miesięcy później – 12 VI 1973 r. 43-letni Kohl wprowadził się do gabinetu szefów CDU w Konrad-Adenauer-Haus w Bonn.

Przez kolejne trzy lata Helmut Kohl będzie sprawować jednocześnie premierostwo w Moguncji i szefostwo partyjne w Bonn, ale na horyzoncie politycznej gry już coraz wyraźniej rysują się jeszcze wyższe stawki. W kampanii poprzedzającej wybory do Bundestagu w październiku 1976 r. CDU umieściła na swoich plakatach hasło: *Wolność zamiast socjalizmu (Freiheit statt Sozialismus).*

lismus), a Kohla desygnowała na swego i CSU – siostrzanej partii z Bawarii – kandydata do urzędu kanclerza. Wyniki wyborów przeszły najśmielsze oczekiwania. Za zorganizowaną w dwóch uniach (CDU i CSU) chrześcijańską demokracją opowiedziało się 48,6% uprawnionych do głosowania i tylko 300 tys. głosów dzieliło ją od osiągnięcia w Bundestagu absolutnej większości. Koalicja SPD i FDP utrzymała więc wprowadzić swoją parlamentarną przewagę, ale spadła ona do zaledwie 10 deputowanych (w poprzedniej kadencji była dokładnie 5 razy większa). Helmut Kohl nie został kanclerzem, ale przyjął na swoje barki wcale nie mniej trudną rolę; 2 XII 1976 r. złożył swój urząd w Moguncji i przeniósł się do Bonn, by stanąć na czele parlamentarnej opozycji.

Lata 1976–82 okazały się chyba najbardziej wyczerpującym i najmniej wdzięcznym okresem w politycznej karierze Kohla. Jako szef złożonej z deputowanych CDU i CSU opozycyjnej frakcji parlamentarnej zajął miejsce będące lustrzanym odwróceniem pozycji, jaka przed 30 laty należała do tak podziwianego przez niego Kurta Schumachera. Wtedy rządząca prawica (CDU, CSU i FDP) napotykała opór frakcji lewicowej, na której czele stał szef SPD; teraz rządząca lewica (SPD i FDP) miała naprzeciw siebie frakcję prawicy, której przewodził szef CDU. Natomiast całkiem podobnie jak przed 30 laty obóz rządzący nie zamierzał oszczędzać lidera opozycji.

Starcie było dla Kohla tym trudniejsze, że oto nagle wszystko, co w Moguncji decydowało o jego sile – wyraźny nadreński akcent, jowialność, która jest właściwa ludziom tamtych stron, bezpośredniość w prezentowaniu własnych zamiarów – w Bonn obraca się przeciwko niemu. Wielkonakładowa prasa, która w większości jest przychylna socjaldemokratom, przywódcę chrześcijańskich demokratów ukazuje jako niezręcznego prowincjusza, który właściwie nie wiadomo dlaczego trafił do stolicy. Jego wypowiedziom nadaje się

formę bełkotu chłopka roztropka, a najdrobniejsze potknięcie rozdmuchuje do wymiarów niewybaczalnej gafy. Heimat – tak, tam ewentualnie jest dla Kohla miejsce. Vaterland – nie, na tak wysokim szczeblu nie ma on czego szukać.

Szpilek nie szczędził Kohlowi i sam Helmut Schmidt. On, który piastując urząd kanclerza chętnie pozował na polityka o formacie światowym i starał się nigdy nie wypaść z tej roli, nie przepuszczał żadnej okazji pozwalającej przypomnieć o zaściankowości przeciwnika. Znajduje to wyraz nawet w tak drobnym na pozór fakcie jak to, że zwracając się bezpośrednio do Kohla nie tytułował go panem przewodniczącym opozycji (Herr Oppositionsführer), lecz panem premierem (Herr Ministerpräsident) – tak jakby nadal sprawował on urząd w Moguncji. Charakterystyczną złośliwością zawiera też jeden z wywiadów udzielonych przez Schmidta tygodnikowi „Der Spiegel”. Kiedy zadający pytania dziennikarz zwraca uwagę na pewne zbieżności w wypowiedziach kanclerza i szefa opozycji, Schmidt komentuje: *Jeśli panu Kohlowi zdarzy się czasem powiedzieć to samo, co mnie, nie musi to jeszcze oznaczać, że nie miałem racji*⁸.

Zresztą uszczypliwe uwagi pod adresem Kohla podały w tamtych latach także z własnych szeregów. Jego koncepcję odzyskania FDP jako koalicyjnego partnera dla CDU i CSU szef tej ostatniej partii, Franz Josef Strauss, określił mianem *utopijnej amatorszczyzny* (*ein amateurhaft utopisches Modell*). Deputowany CDU Todenhöfer w paru publicznych wypowiedziach określił szefa własnej frakcji jako *gamoniowato ospatego* (*trottelhaft-verschlafen*). A Rainer Barzel, poprzednik na stanowisku przewodniczącego partii, nieustannie wytykał następcy przegapione rzekomo okazje i chybione posunięcia.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych sytuację Kohla komplikowało i to, że w swoich poglądach i sympatiach był wówczas w jakimś sensie

politycznie niemodny. Po sukcesach polityki wschodniej Willego Brandta – w SPD, w całym Bonn i w szerokich kręgach zachodnioniemieckiego społeczeństwa najlżejsza uwaga krytyczna pod adresem ZSRR była brana za dowód obskurantyzmu, zaś wyrazem dobrego tonu stał się antyamerykanizm. Kohl, trzeba przyznać, robił wszystko, by nie zasłużyć na opinię osoby comme il faut. W kwietniu 1978 r. padły z jego ust następujące słowa: *Od czasów Adenauera jesteśmy partią przyjaźni niemiecko-amerykańskiej i sojuszu, w którym nic się nie zmieniło. Kto chce długofalowo uprawiać politykę niemiecką, ten wie, że jest ona możliwa jedynie w ścisłym związku z USA. Bez tarczy najpotężniejszego mocarstwa wolnego świata nasza wolność byłaby zagrożona. Pielęgnowanie i rozbudowa dobrych stosunków ze Stanami Zjednoczonymi mają dla nas zupełnie pierwszorzędne znaczenie.* W grudniu 1979 r. sformułowane przez Kohla w imieniu opozycji zachodnioniemieckiej żądanie natychmiastowego wycofania wojsk radzieckich z Afganistanu okazało się jednym z najostrzejszych oświadczeń wydanych w tej sprawie na całym Zachodzie.

Nie zważając na długie rejestry zarzutów, przytyków i pomówień, Kohl spokojnie robił swoje. Przede wszystkim nie rozstawał się z myślą o odbudowie sojuszu chrześcijańskich demokratów i liberałów. Przekazywał w stronę FDP bardzo wiele znaków zachęty i z czasem znalazł w jej szeregach wpływowych zwolenników; najważniejszym z nich był minister spraw zagranicznych w rządzie Schmidta, Hans-Dietrich Genscher. Wreszcie nadszedł sprzyjający moment. Na początku lat osiemdziesiątych osłabione tempo wzrostu gospodarczego sprawiło, że liberałom coraz trudniej przychodziło akceptować lansowaną przez socjaldemokratów rozbudowę świadczeń społecznych. Z drugiej strony na tychże liberałach coraz większe wrażenie robiły wolnorynkowe

³ Minie 15 lat, nim prasa niemiecka niemal powszechnie przyzna, że Helmut Schmidt był najbardziej przecenianym, a Helmut Kohl najbardziej niedocenianym politykiem powojennych Niemiec.

akcenty polityki Margaret Thatcher i Rolanda Reagana, a te z kolei okazały się nie do przyjęcia dla socjaldemokratów. Rozłam wisiał w powietrzu. 1 X 1982 r. doszło do przesilenia w Bundestagu; większość frakcji liberalnej wspólnie z ogółem deputowanych chrześcijańsko-demokratycznych zgłosiła votum nieufności wobec rządu Helmuta Schmidta. Tego samego dnia nowym kanclerzem został Helmut Kohl.

Zjednoczenie

Pierwsze 7 kanclerskich lat Kohla przyniosło sporo ważnych osiągnięć gospodarczych, społecznych i politycznych. RFN notowała jeden z najniższych na świecie wskaźników inflacji, zaś zyski niemieckich przedsiębiorców wzrastały średnio o 30 mld marek rocznie. Osiągnano rekordowe wyniki w eksporcie i umacniano pozycję wyrobów ze znakiem „made in Germany” na najtrudniejszych rynkach: amerykańskim i japońskim. Podnosił się poziom zamożności społeczeństwa, a jednocześnie rozdział dochodów między poszczególne jego grupy istotnie zbliżał się do równomierności⁹. Na arenie europejskiej niemieckie inicjatywy pozwoliły wypracować kompromis w kwestii rakiet krótkiego zasięgu, a niemieckie pieniądze – rozwiązać napięcia finansowe w łonie EWG.

Słaba strona tych wszystkich sukcesów Kohla kryła się w fakcie, że żaden z nich nie był SPEKTAKULARNY. Dostrzec je można śledząc długoletnie przemiany statystycznych trendów albo próbując odgadnąć przebieg żmudnych dyplomatycznych rokowań, ale takie informacje nie są zbyt smakowitą strawą dla współczesnych środków masowego przekazu. Ciążący nad tymi ostatnimi przymus nieustannego trawienia nadzwyczajności sprawił, że znacznie więcej uwagi poświęcały one nie sukcesom Kohla, lecz jego potknięciom. Ileż powiedziano i napisano o tym, jak przyrównał Michaiła Gorbaczowa do Josepha Goebbelsa. Albo o fatalnie

niezręcznych słowach: *Schlesien ist unser* (*Śląsk jest nasz*), które wypsnęły mu się na spotkaniu z przedstawicielami niemieckich uchodźców z ziem, które po II wojnie światowej przejęła Polska. Czy wreszcie o zaproszeniu prezeń prezydenta Reagana do wspólnych odwiedzin na cmentarzu wojskowym w Bitburgu, gdzie obok żołnierzy Wehrmachtu grzebano również poległych esesmanów. Republika Federalna Niemiec przeżywała więc jeden z lepszych okresów gospodarczych i umacniała swoją pozycję na forum międzynarodowym, a wokół kanclerza, który zjawiska te w decydującym stopniu współtworzył, nie przestawała narastać opinia prezentująca go przede wszystkim jako *ślonia w składzie porcelany* (*Elefant im Porzellanladen*). Niewspółmierność dokonań i obiegowych ocen musi się wydać jeszcze większa, gdy zostanie uwzględniony fakt, że ze wszystkich swoich nienaprawialnych rzekomo gaf w ostatecznym rachunku Kohl zawsze potrafił wybrnąć. Podczas bezpośrednich kontaktów z Gorbaczowem szybko znalazł z nim wspólny język, a po przyjęciu wydanym na cześć radzieckiego prezydenta w prywatnej willi kanclerza w Oggersheim obaj mężowie stanu zaczęli zwracać się do siebie po imieniu. Niemiecką więź z dawnymi obszarami Rzeszy Kohl sprecyzował z czasem jako szacunek dla pozostawionych na Wschodzie śladów niemieckiej kultury i nostalgiczny sentyment wobec miejsc, z których bierze się korzenie (*Heimat!*), ale w żadnym wypadku jakiejkolwiek roszczenia terytorialne⁹. Przeciwnikom wyboru bitburskiego cmentarza na miejsce niemiecko-amerykańskiego pojednania został przedstawiony argument, że pojedynczy członkowie Wa-

⁹ W momencie objęcia urzędu kanclerskiego przez Kohla na jedną markę dochodu w grupie 20% najbiedniejszych obywateli RFN przypadało 6 marek i 30 fenigów uzyskiwanych przez grupę 20% obywateli najbogatszych. W 1985 r. relacja ta przybrała postać 1:5,90, a w 1988 r. – 1:5,40.

¹⁰ Podczas wizyty premiera J.K. Bieleckiego w Niemczech kanclerz Kohl zobowiązał się wręcz do wywarcia takiego osobistego wpływu na działające w RFN związki Ślązaków, by ich programy mogły być do przyjęcia dla Polski.

ffen-SS spoczywają właściwie na wszystkich większych cmentarzach wojskowych, zaś sam prezydent Reagan nie starał się doszukiwać w tym fakcie szczególnego symbolicznego wydźwięku (i wieniec w Bitburgu złożył).

W podręcznikach historii i biografiach Kohla, które ukażą się w przyszłości, opis całego okresu 1982–89 będzie zajmować zapewne mniej stron niż prezentacje i analizy półtorarocza poprzedzającego ogólnoniemieckie wybory do Bundestagu 2 XII 1990 r. Gęsty od wydarzeń czas zapoczątkował szturm obywateli NRD na ambasadę Republiki Federalnej w Budapeszcie, Pradze i Warszawie (sierpień–wrzesień 1989). Później potoczyła się lawina: otwarcie dla uchodźców z NRD granicy węgiersko-austriackiej (10 IX 1989), demonstracja w Lipsku, w czasie której zamierzano powtórzyć rozwiązanie z pekińskiego placu Tienanmen (9 X 1989), bezpośrednio z tym związany upadek Ericha Honeckera (18 X 1989), otwarcie muru berlińskiego (9 XI 1989), wschodnioniemiecki „okrągły stół” (7 XII 1989), przekształcenie SED, Niemieckiej Socjalistycznej Partii Jedności, w PDS – Partię Demokratycznego Socjalizmu (17 XII 1989), rozmowa premiera Modrowa z Gorbaczowem, podczas której władze NRD zostały oficjalnie poinformowane o możliwości radzieckiej zgody na zjednoczenie Niemiec (30 I 1990), klęska postkomunistów w wyborach do Izby Ludowej (18 III 1990), powołanie rządu Lothara de Maizière’a (12 IV 1990), przyjęcie przez Bundestag i Izbę Ludową układu o unii walutowej, gospodarczej i socjalnej (21 VI 1990), zjednoczenie Niemiec (3 X 1990).

Prowadząc grę, której stawką było zjednoczenie Niemiec, Kohl nie popełnił żadnego błędu, a kilka mocnych kart wykorzystał w sposób wręcz mistrzowski. Przede wszystkim pod koniec 1989 r. znakomicie zapanował nad nastrojami w NRD; wzywając do umiaru i powściągliwości (*Zadnej przemocy!*), zdołał uniknąć sytuacji naprawdę zapalnej, ale jednocześnie podtrzymywał i umacniał nadzieje (*Będziemy mieli wspólną*

przyszłość), których komuniści nie mogli już stłumić. Nieco później (w lutym 1990) podjął śmiałą decyzję o wykorzystaniu do własnych celów części wschodnioniemieckiego establishmentu politycznego. Opierając się na szeregach lokalnej CDU, która przez dziesięciolecie bezkonfliktowo trwała u boku SED, powołał do życia „Allianz für Deutschland” – sojusz, który miał się stać zwycięzcą wyborów z 18 marca. Wbrew ponurym prognozom i ostrzeżeniom licznych ekonomistów prze-forsował szybkie wprowadzenie unii walutowej (od 1 VII 1990), która zapoczątkowała proces scalania w jeden organizm dwu niemieckich gospodarek.

Dokonując rozważnych posunięć na forum wewnątrzniemieckim Kohl równocześnie w zręczny sposób zabiegał o poparcie jego wysiłków przez cztery mocarstwa i sąsiadów Niemiec. Przewycięzał opinię Margaret Thatcher o groźbie niemieckiej dominacji w Europie. Raz jeszcze przekonywał Amerykanów o przyjaźni, jaką mają dla nich Niemcy, i o nienaruszalności zbudowanego przez Adenauera sojuszu. Uspokajał polskie obawy związane z granicą na Odrze. Wreszcie – 16 VI 1990 r. – podczas spotkania na Kaukazie ostatecznie zdobył przychylność Gorbaczowa, gdy zapowiedział redukcję armii niemieckiej do 370 tys. żołnierzy w połowie lat dziewięćdziesiątych. Motywem przewodnim całej kampanii międzynarodowej Kohla była teza, według której zjednoczenie Niemiec należy pojmować wyłącznie jako jedną z faz w scalaniu Europy. W słynnym przemówieniu w Bundestagu („Program 10 punktów w sprawie przewyciężenia podziału Niemiec i Europy” z 28 XI 1989 r.) lejtmotyw ów zabrzmiał następująco: *Proces odzyskania niemieckiej jedności rozumiemy cały czas jako sprawę europejską. Należy go postrzegać w związku z integracją Europy. Chciałbym to sformułować całkiem prosto: Wspólnota Europejska nie może kończyć się na Łbie, musi być otwarta ku Wschodowi. Tylko w tym sensie Wspólnota Europejska może być fundamentem rzeczywiście pełnego europejskiego zjednoczenia.*

Tylko w tym sensie może ona gwarantować, utwierdzać i rozwijać tożsamość wszystkich Europejczyków.

3 X 1990 r., kilka minut przed północą, Helmut Kohl wyszedł na schody przed głównym wejściem do Reichstagu, by pozdrowić tłumy, które napływały na Plac Republiki z obu części Berlina; aleją Unter den Linden i ulicą 17 Czerwca. Świętowano zjednoczenie; cel był osiągnięty. W następnych dniach Kohl mógł przeżywać satysfakcję zwycięzcy, ku któremu z wyrazami uznania i gratulacjami pśpieszyli ci wszyscy, którzy całkiem niedawno ostentacyjnie okazywali mu lekceważenie. Zaczęły się porównania z Bismarckiem i zapewnienia o trwałym miejscu w historii Niemiec... Sam fetowany ograniczył się do jednego ze swych charakterystycznych, krótkich komentarzy: *Lubię być niedoceniany. Przez ponad 30 lat dobrze wychodziłem na tym, że mnie nie doceniano.*

Człowiek i program

Do pierwszych po zjednoczeniu wyborów w grudniu 1990 r. CDU poszła z plakatem, na którym pod dużym zdjęciem Kohla umieszczony był podpis: „Kanzler für Deutschland“ (Kancelarz dla Niemiec). Ten akcent kampanii wyborczej opozycja natychmiast wykorzystała przeciwko Kohlowi. Zaczęto dowodzić, że na jego osobie kończy się cały partyjny program chrześcijańskich demokratów. A sytuacja jest tym mniej korzystna, że i Kohl nie może zaoferować wyborcom nic oprócz samego siebie; nie ma on żadnych długofalowych koncepcji, żadnych planów i żadnych wizji. Scalając Niemcy wykazał się wprawdzie jako Realpolitiker (a więc ten, który potrafi dostrzec i wykorzystać bieżące, rzeczywiste możliwości manewru), ale nie mogło to zapełnić charakterystycznej dla niego programowej pustki.

W jakim stopniu stawiany Kohlowi zarzut braku myśli programowej można potraktować jako uzasadniony? To prawda, że od czasu obrony doktoratu nie

pisał on sążnistych teoretycznych dzieł, jak Oskar Lafontaine (SPD) czy Lothar Späth i Kurt Biedenkopf (obaj CDU). Nie należy on tym samym do wcale licznego we współczesnym świecie grona politycznych intelektualistów, którzy miękko przeskakują z uniwersyteckich katedr do rządowych gabinetów lub na odwrót. Z drugiej jednak strony wypowiedzi i posunięcia Kohla w żadnym przypadku nie są wyłącznie prostymi, nie popartymi głębszą refleksją reakcjami na wyzwania, jakie niesie codzienna praktyka polityczna. Wszystkie one składają się na konsekwentną realizację długofalowego programu, którego dwie podstawowe części składowe przejął Kohl od swoich poprzedników, ale zarazem wzbogacił je i dostosował do współczesności.

Pierwsza część programu dotyczy miejsca, które Niemcy mają zajmować wśród innych narodów. W tej mierze zasadniczym źródłem inspiracji są dla Kohla koncepcje nie docenianego przezeń początkowo Adenauera. To właśnie pierwszy kanclerz RFN sformułował tezę, iż po dwóch wojnach światowych wywołanych przez Niemców pokojowy byt może im zapewnić jedynie przezwyciężenie zadawnionej wrogości wobec Francji (przede wszystkim przez nawiązanie możliwie wielkiej liczby bezpośrednich, przyjaznych kontaktów między obywatelami obu krajów) i militarne podporządkowanie się kontrolowanemu przez Amerykanów Sojuszowi Północnoatlantyckiemu. Więzy sympatii, wspólne interesy ekonomiczne i przynależność do tej samej struktury wojskowej po prostu winny zaszcześcić Niemcom psychofizyczną niezdolność do zaatakowania zachodniego sąsiada. Wraz z okrzepnięciem EWG podejście do zostało rozwinięte w postulat całkowitego wtopienia się w Zachodnią Europę, w ideę wysunięcia europejskiego poczucia tożsamości przed emocje narodowe. Traktując pułap integracji osiągnięty już od strony zachodniej jako punkt wyjścia Helmut Kohl stawia jeden krok dalej. W jego przekonaniu dotychczasowe efekty niemieckiej polityki wschodniej w połączeniu

z przewyciężeniem komunizmu, jakie dokonało się w ostatnich latach w Europie Środkowej, stwarzają szansę powtórzenia formuły Adenauera w stosunkach z Polską. Najpierw usunięcie historycznie nawarstwionej wrogości, a później wspólne budowanie kontynentu. W sferze międzynarodowej programem Kohla jest więc Europa – na zachód i na wschód od Niemiec.

Druga część programu ma charakter gospodarczy, a jej fundament stanowi koncepcja *społecznej gospodarki rynkowej* (*die Soziale Marktwirtschaft*), która została sformułowana przez Alfreda Müller-Armacka, a wcielona w życie przez Ludwiga Erharda. Ten specyficznie niemiecki model gospodarowania polega na starannym skomponowaniu wolnej przedsiębiorczości i własności prywatnej ze sprawiedliwością i rozwojem społecznym. Mechanizm rynku, któremu jest przyznana pozycja podstawowa, jest poddawany korekcyjnemu oddziaływaniu państwa. Ono troszczy się o przestrzeganie zasad wolnej konkurencji (zabiegi antymonopolowe), reguluje działalność wybranych sektorów gospodarki (rolnictwo, górnictwo i częściowo transport) oraz gwarantuje ogółowi obywateli minimum warunków bytowych (w zakresie ochrony zdrowia, gospodarki mieszkaniowej, wychowania potomstwa i zabezpieczenia na starość). Długofalowo model ten ma wyzwalać w możliwie najliczniejszych członkach społeczeństwa dążenie do indywidualnego sukcesu ekonomicznego i samodzielnego zapewnienia sobie godziwego, a nawet luksusowego bytu. Równocześnie jednak rozpina on gęstą siatkę bezpieczeństwa socjalnego, dzięki której nie spadają zbyt nisko wszyscy, którzy nie umieją – lub nie mogą – z powodzeniem wziąć udziału w rynkowych rozgrywkach. W poglądach ekonomicznych Kohla społeczna gospodarka rynkowa bez wątpienia zajmuje miejsce najdoskonalszego z możliwych narzędzi osiągania prosperity. Wewnętrzna elastyczność pozwala podnosić w niej rangę współzawodnictwa (i taka jest osobista preferencja kanclerza) albo bardziej uwypuklać akcent solidar-

nościowy, a właśnie dzięki temu można ją zaadaptować do każdych warunków. Wielkim programowym zadaniem jest wciągnięcie w zasięg tej gospodarki obszarów byłej NRD, ale Niemcy będą również występować z nią jako sugestią wobec narodów środkowoeuropejskich.

Sumując oba elementy programu Kohla można wyraźnie dostrzec, iż niesie on ze sobą wizję wpływowych Niemiec w sercu ustabilizowanego – politycznie i gospodarczo, a zarazem w całości – kontynentu europejskiego. Właśnie Niemcy, które przez co najmniej 120 lat wytrącały Europę z równowagi, teraz muszą wziąć na siebie rolę głównego stabilizatora. Mają po temu wszelkie predyspozycje, a tym bardziej będą je posiadać, gdy zostanie przezwyciężony kryzys w landach wschodnich. Właśnie tej niemiecko-europejskiej wizji – a nie wyłącznie swej własnej osoby w kanclerskim gabinecie – bronił Kohl na przedwyborczych wiecach w listopadzie 1990 r. Może też dlatego ani razu nie zdarzyło mu się zareagować na będące OSOBISTYMI zaczepkami transparenty. Ani na te, które wykorzystywały fakt, że „Kohl” znaczy po niemiecku „kapusta”, ani na te bardziej wyrafinowane: *Wollt ihr den totalen Ko(h)llaps? (Czy chcecie zupełnego ko(h)llapsu?)* albo *King Kong – King Kohl*. Hałaśliwym grupkom, które wymachiwały transparentami, powtarzał tylko jedno: *Was też w końcu przekonam! Wiem, że jeszcze będą z was dobrzy wyborcy CDU!*

Un chancelier de toute l'Allemagne

Après avoir passé plusieurs mois en Allemagne sur invitation de la Fondation Konrad Adenauer, l'auteur présente une biographie politique de Helmut Kohl. Escomptant des opinions sur une soi-disant absence d'options philosophiques de programme chez le chancelier actuel, il met en valeur ses propositions portant sur la place de l'Allemagne parmi les autres nations et, sur le plan économique, sa conception

d'une économie de marché sociale. De l'avis de l'auteur de l'article, le programme de Kohl comporte une vision d'une Allemagne influente au coeur d'un continent européen politiquement et économiquement stabilisé. L'Allemagne qui, 120 années durant, défaisait ou risquait de défaire l'équilibre de l'Europe, doit assumer la rôle de stabilisatrice principale du continent.

Alberto Antoniazzi

Kościół w Brazylii u progu lat dziewięćdziesiątych*

Różne WYDARZENIA zwróciły ostatnio uwagę opinii publicznej na Kościół katolicki w Brazylii. Wśród tych, które WYWOŁAŁY NAJWIĘKSZY OD-
DZWIĘK w środkach społecznego przekazu, można wy-
mienić: podział archidiecezji São Paulo i utworzenie
czterech nowych, niezależnych diecezji, których biskupi
otrzymali nominację 15 III 1989 r.; VII Krajowe Spot-
kanie Kościelnych Wspólnot Podstawowych (CEB),
które odbyło się w Duque de Caxias (stan Rio de
Janeiro) w dniach 10–14 VII 1989 r., przy udziale 900
delegatów z 225 (na 252) diecezji, 90 biskupów oraz 800
obserwatorów, i określiło kierunki na przyszłość; za-
mknięcie regionalnego seminarium „Nordest 2” i Insty-
tutu Teologicznego w Recife, za przyczyną listu Kon-
gregacji ds. Kształcenia Katolickiego, podane do wia-
domości publicznej na początku września 1989 r.; po-
lemiki wokół CPT (Pastoralna Komisja Ziemi), insty-
tucji związanej z Konferencją Episkopatu Brazylii
(CNBB), zaostrzone groźbą cięć finansowych ze strony
episkopatu niemieckiego, oskarżeniami o przemoc wzglę-
dem chłopów i tubylców oraz kampanią w obronie
środowiska Amazonii; wreszcie – wybory prezydenckie
(15 XI – 17 XII 1989 r.), które stały się okazją do oży-
wionej dyskusji na temat zaangażowania politycznego
Kościola.

* *La Chiesa in Brasile alla soglia degli anni '90*, „Aggiornamenti Sociali”
nr 4/1990, ss. 333–352. Autor artykułu jest wicerektorem Papieskiego Uni-
wersytetu Katolickiego w stanie Minas Gerais w Brazylii. W tekście polskim
pominięto nieliczne fragmenty i przypisy odnoszące się tylko do czytelnika
włoskiego.

Kilka faktów, na jakie zwróciliśmy uwagę, to tylko wierzchołek góry lodowej. W niniejszym artykule chcemy zarysować ogólny obraz sytuacji Kościoła w Brazylii widzianej ze zmieniającej się perspektywy przejścia z jednej dekady do drugiej. Co kryje się za faktami, które przypomnieliśmy? W jaki sposób możemy lepiej zrozumieć brazylijski Kościół? Oczywiście nasza odpowiedź będzie krótka, a zatem schematyczna, i uwypukli tylko główne kwestie. Może jednak pozwoli na poprawniejszą interpretację wyrwanych z kontekstu faktów, którym massmedia nadały tak wielki rozgłos.

Sytuacja religijna

Korzenie

Nie można zrozumieć sytuacji Kościoła w Brazylii, jeśli nie weźmie się pod uwagę tzw. KATOLICYZMU LUDOWEGO.

W ciągu czterech pierwszych wieków istnienia państwa, od założenia (1500 r.) do proklamowania republiki (1889 r.), Kościół był uzależniony od rządów patronackich; państwo przyjęło rolę protektora i faktycznego administratora instytucji kościelnych. Wreszcie, w okresie cesarstwa (1822–89), patronat stał się przeszkodą w życiu Kościoła. Praktycznie zlikwidował zgromadzenia zakonne zabraniając przyjmowania nowicjuszy, wskutek czego – kiedy republika zdecydowała się wprowadzić rozdział Kościoła od państwa (1890 r.) – w Brazylii było około 700 księży (prawie wszyscy diecezjalni). Poza tym kler przejawiał tendencję do identyfikowania się z administracją państwową, zaś między duszpasterstwem a świadomością religijną ludu istniał duży dystans.

Pozostający w kryzysie „urzędowy” katolicyzm zastępowała żywotna religijność ludowa, zasadniczo wywodząca się ze średniowiecza, zogniskowana wokół kultu świętych, organizująca się – bez znaczącego ucze-

stnictwa kleru – w systemie wspólnotowym, opartym na rodzinie i jej „domowym oratorium”, wiejskiej kaplicy i obchodzonych w niej świątach oraz wielkich sanktuariach – celu imponujących pielgrzymek¹.

Reforma trydencka pojawiła się w Brazylii dopiero w II poł. XIX w., kiedy wreszcie grupa biskupów o orientacji rzymskiej czy ultramontańskiej (w przeciwieństwie do regalistycznych tendencji ich poprzedników) zainicjowała reformę, umieszczając na pierwszym planie sakramenty, rygorystyczną moralność i rolę kleru.

Nowa orientacja w Kościele zbiegła się w czasie z OKRESEM „MODERNIZACJI” i „EUROPEIZACJI” Brazylii. W II poł. XIX w. zaprzestano przywozu niewolników afrykańskich, następnie zniesiono niewolnictwo i stymulowano imigrację robotników europejskich (do 1912 r. przybyło do Brazylii także około 130 tys. Polaków – dop. tłum.) oraz proklamowano republikę. Katolicyzm ludowy przeciwstawiał się tym przemianom i inspirował wielkie buntury chłopskie, jak np. „mesjanistyczny” ruch z Canudos (1897 r.) czy Contestado (1916 r.).

Hierarchia kościelna, żeby wesprzeć działania duszpasterskie, zwróciła się do europejskich zakonów, którym powierzyła wielkie historyczne sanktuaria i ukierunkowanie religijności ludowej, otwierając jednocześnie seminaria i zabiegając o nowe powołania.

Rezultat tych trwających ponad pół wieku wysiłków stał się widoczny w przeddzień II Soboru Watykańskiego, kiedy to rozpoczął się nowy etap w historii Kościoła w Brazylii: około 50% kleru stanowili zakonnicy obcego pochodzenia, ponad 90% mieszkańców kraju było ochrzczonych, ale regularne praktyki sakramentalne (msza niedzielna, spowiedź wielkanocna itp.) odbywało tylko 15–20% dorosłej ludności. W tym samym czasie religijność ludowa wiele utraciła ze swych podstaw społecznych i wspólnotowych, ale – mimo nieufności, a niejednokrotnie nawet otwartej wrogości kleru – wciąż wywierała wpływ na wiarę i prywatne praktyki religijne 90% Brazylijczyków.

Dopiero bardzo niedawno, po 1970 r., zmieniło się stanowisko duszpasterzy i teologów. Dziś wielu badaczy i księży uznaje w „katolicyzmie ludowym” potężną siłę religijną, którą karmi się życie Kościoła. Do takiej oceny przyczyniły się głębokie przemiany w społeczeństwie, które ujawniły istniejący pluralizm religijny, jaki stopniowo zastępował wyobrażenie o „jednorodności katolickiej”, nie podlegające dyskusji aż do końca ubiegłego wieku.

Pluralizm religijny

Już w II poł. XIX w. przenikały do Brazylii NOWE TENDENCJE RELIGIJNE. Liczne grupy emigrantów stanowili luteranie, mniej liczne – anglikanie i przedstawiciele Kościoła episkopalnego. Misjonarze północnoamerykańscy po wielu wysiłkach założyli małe wspólnoty prezbiterian, metodystów i baptystów. Szeroko rozprzestrzeniał się spirytyzm pochodzenia francuskiego (zwany carginmem). Spis z 1890 r. odnotował tylko 1,1% nie-katolików, ale ich liczba miała wzrastać: 5% w 1940 r., 7,5% w 1970 r., 9,2% w 1980 r. Obraz wyłaniający się z ostatniego spisu (1980 r.) był następujący: katolicy – 88,9% (około 106 mln), protestanci – 3,4% (około 4 mln), protestanci zielonoświątkowcy – 3,3% (około 3,9 mln), spirytyści carginści – 0,7% (około 830 tys.), spirytyści afrobrazylijscy – 0,6% (około 715 tys.), inne religie – 1,2% (około 1043 tys.), bezwyznaniowcy i nie deklarujący się – 1,9% (około 2026 tys.).

Za tym uproszczonym obrazem kryje się faktycznie bardziej skomplikowana rzeczywistość, choć jej główne linie są wyraziste. W Brazylii istnieją trzy tradycje reli-

¹ Wielkie centra pielgrzymkowe mają charakter regionalny i wywodzą się z XVII–XVIII w. (np. Aparecida w stanie São Paulo, Congonhas w stanie Minas Gerais, Bom Jesus da Lapa w stanie Bahia, Canindé w stanie Ceará). Tylko pielgrzymki do „ojca Cicero” (Juazeiro w stanie Ceará) mają wspólną proveniencję, zaś o. Cicero nie był kanonizowany przez Kościół katolicki. Szeroką panoramę ludowych tradycji religijnych w Brazylii przedstawia J. Comblin, *L'héritage de la religion populaire au Brésil*, w: „Lumen Vitae” 1986, s. 165–182; tamże obszerna bibliografia brazylijska.

gijne o zasięgu ogólnonarodowym, zakorzenione w historii tego kraju: katolicyzm, protestantyzm i religia mediumiczna². Poza tym występują mniejsze odłamy religijne najświeższej proveniencji, pojawiające się w związku z napływem różnych grup etnicznych (np. japońskich buddystów czy arabskich muzułmanów) lub powstające pod wpływem nowych ruchów (często o wschodniej inspiracji, jak „Seiko-no-iê”, Perfect Liberty, Kościół Mesjanistyczny itp.). Trzy wielkie nurty są bardzo zróżnicowane wewnętrznie, każdy według własnej logiki.

Obszar religii mediumicznej wyznaczają dwa bieguny czy dwa główne korzenie, pomiędzy którymi mieszczą się liczne formy pośrednie: z jednej strony carginizm pochodzenia europejskiego odwołujący się do współczesnej nauki i praktyki oraz prawie ewangelicznej moralności; z drugiej – sekty „afro” uważające się za spadkobierców religii afrykańskiej; pośrodku – najnowsze formy synkretyzmu, wśród których wyróżnia się umbanda będąca swoistą syntezą rozmaitych elementów kultury ludowej (katolicyzm „rozumiały”).

Wspólny im wszystkim i stanowiący ośrodek wszystkich jest kult „opętania”, doświadczania „ducha” (lub boskości, orixà), „zniżającego się” i biorącego w posiadanie istotę człowieka. Doświadczenie takie jest zarezerwowane dla medium lub wtajemniczonego. Praktycznie każde medium może utworzyć własne „centrum” i przyciągać zastęp wiernych czy swoją klientelę; dlatego też poza „centrum” religia mediumiczna ma nietrwałą strukturę. W trakcie spisu osoby uczestniczące w obrzędach kultów afrobrazylijskich i spirytystycznych często określają się jako katolicy. Tak więc choć niecały 1% (lub trochę więcej) otwarcie mówi o sobie „spirytysta”, liczbę mniej lub bardziej stałych uczestników kultów mediumicznych można szacować na około 10–15%.

Natomiast protestanci podporządkowują się bardzo surowym rygorom, łatwo wykluczając ze swego grona grzeszników i heretyków. Rozbieżność doktrynalna łat-

wo staje się podstawą nowego Kościoła. Wśród tradycyjnych odłamów największe znaczenie mają luteranie (około 1,4 mln w 1985 r.), presbiterianie (około 300 tys.), metodyści (poniżej 100 tys.). Oddzielną, bardzo liczną grupę tworzą baptyści (obecnie powyżej miliona). Dwa najstarsze Kościoły zielonoświątkowców to Assembleias de Deus (który jest także największy skupiając około 3 mln wiernych) oraz Congregação Cristã do Brasil (ponad milion wyznawców) założone w 1910 r. Mają znaczenie także: Kościół Czterech Ewangelii (założony w Stanach Zjednoczonych w 1922 r.) i „Brazylia dla Chrystusa“ (powstała w 1950 r.). Następnie idą nowsze odłamy, jak te nazywane *troską Bożą*, rozprzestrzeniające się wśród najuboższych, czy Kościół Powszechny Królestwa Bożego, najnowszy, który znajduje poparcie klas średnich obiecując ziemskie szczęście. Wiele z tych ostatnich grup odchodzi (zresztą nie przyznając się do tego) od ascezy i surowej dyscypliny pierwszych zielonoświątkowców; wręcz zbliżają się one do magicznych praktyk kultów afrykańskich i spirytystycznych, przyjmując czy popierając nowe formy synkretyzmu i subiektywizmu³.

Brakuje dokładnych danych co do liczby katolików (przynajmniej nominalnych), którzy zostali protestantami lub zielonoświątkowcami i trwają w nowej religii. Jest pewne, że prości ludzie często przechodzą z jednego Kościoła do drugiego, albo też praktykują jednocześnie różne religie. Jest także pewne, że liczba zielono-

² Terminem „religia mediumiczna“ – w braku lepszego – socjologowie brazylijscy określają wszystkie praktyki religijne, w których medium odgrywa główną rolę. Aktualną panoramę głównych tradycji i nowych ruchów religijnych w Brazylii przedstawia L. Landim (red.) w książce *Sinais dos tempos*, ISEER, Rio de Janeiro 1989, t. I-III. Dzieło to, owoc inicjatywy ekumenicznej, daje przegląd pluralizmu religijnego z antropologicznego punktu widzenia.

³ Do zatarcia wyraźnych granic między różnymi Kościołami i kultami ludowymi przyczynia się fakt, że niektórzy kaznodzieje zielonoświątkowcy czy ewangelicy w dużej mierze korzystają z telewizji zwracając się bez różnicy do wszystkich widzów. Zob. H. Assmann, *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*, Vozes, Petrópolis 1986.

noświątkowców i protestantów (bardziej tych pierwszych niż drugich) wzrastała w latach 1940–80 o 25–30% w ciągu każdego dziesięciolecia.

Jednostronna interpretacja GWAŁTOWNEGO ROZWOJU SEKCIARSTWA w Brazylii rozpowszechniana przez niektórych katolików zmierza ku postrzeganiu tego zjawiska jako konsekwencji „upolitycznienia“ Kościoła brazylijskiego. Obecnie – nie wykluczając, że duszpaństwo „zaangażowane“ i działalność społeczna nie zawsze znajdują poparcie w pewnych warstwach społecznych⁴ – rzeczywiście trudno byłoby przypisać opcjom z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zjawisko, które rozpoczęło się znacznie wcześniej. Zresztą wiele lat przed Soborem biskupi brazylijscy zainicjowali „krućjatę“ w obronie wiary, a przeciwko sekciarstwu i spirytyzmowi. Poza tym, jak wiadomo, rozprzestrzenianie się sekt nie jest zjawiskiem specyficznie brazylijskim, lecz także silnie daje o sobie znać w innych krajach Ameryki Łacińskiej (także w tych, w których Kościół ma ustaloną pozycję lub jest bardziej „konserwatywny“) oraz w bardzo zróżnicowanych kontekstach kulturowych, np. w Japonii czy w Afryce.

Mowa tu o skomplikowanym zjawisku, zaś jego pierwsze obszerne opracowanie przez Stolicę Apostolską⁵ kończy się roztropnym wnioskiem o potrzebie dalszych badań, unikając zbyt pospiesznych interpretacji. W szczególnym przypadku Brazylii należy stwierdzić, że – w przeciwieństwie do pewnych hipotez socjologicznych, które przewidywały „sekularyzację“ mającą szybko wyeliminować wymiar religijny z życia społecznego i osobistego – wielkie przemiany lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (uprzemysłowienie i urbanizacja) wprawdzie głęboko przekształciły rolę religii w społeczeństwie, ale także przyczyniły się do wzrostu liczby osób i grup, przede wszystkim wśród najniższych warstw, poszukujących w religii autentycznej solidarności i sensu życia, czego nie daje im społeczeństwo: dla jednych nowoczesne, dla większości – nieludzkie.

Powstają zatem pytania: Co Kościół zrobił, by odpowiedzieć na pragnienia religijne ludzi? Dlaczego w wielu przypadkach pragnienia te znajdują atrakcyjniejszą i autentyczniejszą odpowiedź w nowych ruchach religijnych, we wspólnotach zielonoświątkowych typu ludowego czy po prostu w magicznych rytach umbandy?

Wzrost liczby Brazylijczyków otwarcie określających się jako nie-katolicy czy systematycznie uczestniczących w nowych kultach i ruchach religijnych nie jest oczywiście jedynym znaczącym zjawiskiem religijnym ostatnich 20 lat⁴. Wskazuje jednak na konieczność pilnego zajęcia się innym aspektem brazylijskiej sytuacji religijnej – organizacją duszpasterstwa w Kościele katolickim.

Organizacja duszpasterstwa

Współczesny Kościół zamierzał rozpocząć reformę duszpasterską od kleru diecezjalnego, mimo że okoli-

⁴ Widać to np. w badaniach C.R. Brandão, *Crença e Identidade* (Universidade Estadual de Campinas, „Trabalhos em Antropologia“ nr 3, maj 1988), który zajmuje się diecezją Goiás. Brandão wskazuje jednak, że co najmniej od 15 lat w diecezjach, gdzie dokonano dzieła uświadczenia społecznego i politycznego, szuka się sposobu, by skorelować je ze świadomością religijną i „katolicyzmem ludowym“.

⁵ Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan, Sekretariat ds. Niechrześcijan, Sekretariat ds. Niewierzących, Papieska Komisja ds. Kultury, raport wstępny *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, 7 V 1986, zob: „Ossevatore Romano“ (wyd. pol.), maj 1986.

⁶ Brak badań czy bieżących statystyk odnośnie do katolickich praktyk religijnych (szczególnie uczestnictwa w sakramentach) analogicznych do tych, które prowadzono w latach 50. i 60. Badania z tego odległego okresu podsumowują dwa dobre opracowania: G. Deien, *A Sociologia a serviço da Pastoral*, Vozes/Ceris 1967, t. II nt. uczestnictwa we mszy św. niedzielnej, oraz książka C.A. de Mediny i P.A. Ribeiro de Oliveiry, *Autoridade e participação*, Vozes/Ceris 1973, która przedstawia wyniki badań z zakresu socjologii religii, przeprowadzonych przez CERIS w latach 1967–72. W każdym razie trzeba pamiętać, że dziś na peryferiach wielkich miast brazylijskich na terenie każdej parafii katolickiej znajduje się co najmniej 10 (częściej 20–30) kaplic małych wspólnot zielonoświątkowców i nie mniejsza liczba „centrów” spirytyzmu i kultów afrobrazylijskich. O ile 15–20% dorosłej ludności uczestniczy w niedzielnej mszy św., nie mniejsza liczba osób uczęszcza na spotkania religijne czy to zielonoświątkowców, czy spirytystów.

czności sprawiły, iż angażował w aktywne apostołstwo najpierw zakonnice, a następnie świeckich⁷.

Gdy Kościół brazylijski odzyskał niezależność wraz z proklamowaniem republiki (1889 r.), liczył 700 księży w 12 diecezjach. Odnowa dokonująca się pod wpływem Stolicy Apostolskiej i przy pomocy misjonarzy szybko przyniosła wzrost liczby DIECEZJI (42 w 1910 r., 89 – 1930 r., 159 – 1960 r., 252 obecnie) i PARAFII (2441 w 1933 r., 4115 – 1960 r., 7063 – 1987 r.). Wolniej wzrastała liczba KSIĘŻY; w 1964 r. było ich 12 794, w tym 60% zakonników i 42% obcokrajowców. Ta liczba w zasadzie nie zmieniała się (pominąwszy niewielkie różnice) aż do początku lat osiemdziesiątych, kiedy powoli zaczęła wzrastać (13 537 księży w 1987 r.). Gwałtowny przyrost naturalny stał się jednak przyczyną spadku liczby księży w stosunku do liczby mieszkańców: z 1 na 6145 w 1964 r. do 1 na 10 450 w 1987 r.

Oznacza to, że w ciągu ostatnich 20 lat księżom przybyło pracy prawie dwukrotnie. To zaś – w warunkach katolickiego duszpasterstwa, w znacznym stopniu ześrodkowanego na osobie kapłana – tłumaczy trudności w objęciu wszystkich stosowną opieką duszpasterską. Jeśli jednak podda się te liczby dokładnej analizie, ujawnią one także pozytywniejsze aspekty. W latach siedemdziesiątych liczba księży pozostawała bez zmian z różnych powodów: wysokiej liczby porzuceń stanu kapłańskiego (1756; wydaje się, że to około 12,5% kleru), mniejszego napływu misjonarzy i mniejszej liczby nowo wyświęconych. W latach osiemdziesiątych liczba powołań i nowych seminarzystów znacznie wzrosła. Obecnie jest ponad 6000 alumnów, gdy w 1960 r. było ich mniej niż 3000. Jest to więc liczba przewyższająca (aczkolwiek nieznacznie) poziom przedsoborowy, także jeśli się ją weźmie w proporcji do liczby ludności. Liczba nowo wyświęconych, których w latach siedemdziesiątych przybywało 200 na rok, po 1980 r. wynosi średnio 345 rocznie i wykazuje tendencję rosnącą. W konsekwencji istnieje dziś znaczny odsetek

młodych księży (około 20%), zaś liczba księży brazylij-
skich przekroczyła 70% (pozostałe 30% to misjonarze).

Jeśli chodzi o liczbę zakonnic, to w tym samym czasie podlegała ona podobnym przeobrażeniom. Na początku wieku było ich tylko 2500, w latach sześćdziesiątych – już prawie 42 000. W latach siedemdziesiątych miał miejsce spadek ich liczby (36 756 w 1979 r.) i potem nieznaczny wzrost (37 839 w 1987 r.). Także w tym przypadku liczby nie ujawniają przekształceń jakościowych, wśród których główne to przesunięcie oddziaływania duszpasterskiego z kolegiów zastrzeżonych dla warstw średnich i wyższych na przedmieścia i w środowiska ludowe.

Trudniej jest ocenić sytuację laikatu, nie ujmowanego w oficjalnych statystykach. Niektóre zjawiska są bardziej widoczne: osłabienie ruchów Akcji Katolickiej (wśród których dzierżyły prym ze względu na swoje zaangażowanie społeczne i polityczne: JUC – Katolicka Młodzież Uniwersytecka, i JOC – Młodzież Robotnicza) już w latach sześćdziesiątych, w złożonej sytuacji, w której jednak reżim wojskowy (od 1964 r.) i jego „usztynwienie” (1968 r.) odegrały decydującą rolę; narodzenie się i rozwój kościelnych wspólnot podstawowych, których ziarna kiełkowały już w latach sześćdziesiątych⁷, ale które odnosiły sukcesy przede wszystkim od czasu I Spotkania Międzykościelnego (Vitória, styczeń 1975 r.); rozwój ruchów ponadnarodowych, jak „Cursillos de Cristandad”) najsilniejszy w latach siedemdziesiątych), charyzmatyczna Odnowa katolicka (najaktywniejsza w latach osiemdziesiątych), „Marria-

⁷ A. Acerbi, *I laici nell'età moderna*, w: P. Vanzan (red.), *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, AVE, Roma 1987, s. 123–135.

⁸ Obfita, ale nie uporządkowaną bibliografię nt. wspólnot podstawowych usystematyzował ostatnio w pracy doktorskiej obronionej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim F.L.C. Teixeira, młody teolog świecki. Została ona opublikowana w Brazylii w trzech tomach: *A Fé na Vida* (Loyola 1987) zawiera opis ich doświadczeń; *CEBs: bases teológicas* (Vozes 1987) systematyzuje ich teologię; *A gênese das CEBs no Brasil* (Ed. Paulinas 1988) szkicuje ich historię.

ge's Encounter" (czy: „Spotkania Par Małżeńskich z Chrystusem”) i innych, wszystkich międzynarodowych, które przyciągały i przyciągają przede wszystkim katolików z klas średnich.

Ruchy i CEB (kościelne wspólnoty podstawowe) z pewnością stanowią DWA NAJBARDZIEJ DYNAMICZNE I NOWATORSKIE ASPEKTY UCZESTNICTWA LAIKATU w życiu Kościoła w ostatnich dwóch dziesięcioleciach. Odzwierciedlają one dosyć wyraźnie dwie różne sytuacje społeczne, które stworzył „nierównomierny rozwój” kraju coraz bardziej oddalający je od siebie: wspólnoty podstawowe pojawiają się na peryferiach wielkich miast, wśród ludzi o niskich dochodach (choć nie wśród najuboższych), oraz na wsi, wśród małorolnych (posseiros), sezonowych robotników rolnych, wśród tych „bez ziemi”; ruchy szerzą się w średnich klasach miejskich, czy to w warstwach nowo powstałych, szczególnie związanych z rozwojem technologicznym i przemysłowym, czy to w tych bardziej tradycyjnych. Ruchy i CEB otrzymały niejednakowe poparcie ze strony księży i biskupów. Wielu z nich dokonało jasnego wyboru opowiadając się za jednymi lub za drugimi. Generalnie jednak kler i episkopat skłaniają się ku widzeniu we wspólnotach podstawowych charakterystycznego przejawu Kościoła lokalnego, diecezjalnego czy parafialnego, choć nie brakuje biskupów, którzy krytykują CEB (w innych diecezjach). Natomiast ruchy nie tylko w znacznie mniejszym stopniu są uzależnione od Kościoła lokalnego, ale także często popadają w konflikt z diecezjalnymi programami duszpasterskimi, jako że kierują się planami przyjętymi w innych ośrodkach. Zasadnicza różnica pomiędzy ruchami a CEB tkwi w modelu duchowości przez nie proponowanym: bardziej osobistym i indywidualistycznym w ruchach, wzywających wprawdzie do *nawrócenia*, ale nie oferujących konkretnego programu zaangażowania chrześcijańskiego; ściślej związanym z codziennym zaangażowaniem w solidarności z innymi i formacją społeczną – w CEB.

Większość praktykujących katolików jest dziś zdana na DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE, które można określić jako tradycyjne z co najmniej dwóch powodów: ponieważ zajmuje się ono (zgodnie z duszpasterską linią „trydencką”) zabezpieczeniem wiernym dostępu do tradycji liturgicznej i doktrynalnej Kościoła; ponieważ nie wprowadziło ono istotnych zmian w swoich sposobach działania. Liturgia, chociaż ostatnio (1988–89) stanowiła przedmiot ważnego dokumentu episkopatu, który zaproponował jej ożywienie, jest w istocie zamknięta na reformy soborowe wprowadzane pod koniec lat sześćdziesiątych. Katecheza znalazła wielkie bodźce do odnowy zarówno dzięki ofiarnemu zaangażowaniu wielu katechistów (ich liczbę szacuje się dzisiaj na 300 tys.⁹), jak i dzięki staraniom episkopatu, by uporządkować i ugruntować różne kierunki aggiornamento w długo przygotowywanym dokumencie z 1983 r. – „Katecheza odnowiona”. W sumie „tradycyjne” duszpasterstwo zapewnia opiekę praktykującym katolikom (których liczbę szacuje się na 15–20% dorosłej ludności), ale nie zaspokaja nowych aspiracji religijnych i nie jest w stanie zapewnić indywidualnej pomocy osobom przeżywającym kryzys¹⁰.

Jak już zaznaczyliśmy, w ogromnej większości parafii brazylijskich proboszcz sam musi zajmować się 20–30 tys. wiernych, często rozproszonych na rozległym obszarze. Skutkiem jest biurokratyzacja duszpasterstwa, które wykazuje tendencję do ograniczania się

⁹ Zob. „Estudos” nr 55 (CNBB), *Primeira Semana Brasileira de Catequese*, Ed. Paulinas 1987, s. 208; wydawnictwo to szacuje liczbę katechistów zajmujących się dziećmi i młodzieżą na 300 tys., z czego 80% to kobiety, 95% – świeccy (wśród nich 35% żonatych/zamężnych) i 5% to zakonnice oraz seminarzyści. Ponadto w duszpasterstwie są zaangażowane jeszcze inne osoby, które zajmują się odmiennymi formami katechezy, przede wszystkim przygotowywaniem do przyjęcia sakramentów.

¹⁰ Wielu socjologów religii zaobserwowało, że katolicy dotknięci jakąś chorobą w celu wyleczenia zwracają się do mediów spirytystycznych, lub – gdy są w kłopotach finansowych – szukają wsparcia i pomocy we wspólnotach zielonościowych, zaś kiedy „wszystko idzie dobrze”, często powracają do katolickich praktyk religijnych.

do pospiesznego udzielania sakramentów. Modyfikowania takiego stanu rzeczy – szczególnie przez powierzenie świeckim specjalnych zadań (zanoszenie Komunii do chorych, rzadziej udzielanie sakramentu chrztu i błogosławienie małżeństw) – to jeszcze zbyt mało, by radykalnie zmienić sytuację, której skutkiem jest (wyjawszy oczywiście wspólnoty podstawowe) silne uzależnienie od osoby proboszcza. W opinii fachowych obserwatorów w tym tkwi przyczyna sukcesu sekt i nowych ruchów religijnych przyciągających przede wszystkim katolików z nazwy, których związki ze wspólnotą Kościoła są kruche.

Inne kwestie organizacyjne duszasterstwa, przede wszystkim społecznego, zostaną poruszone w dalszej części artykułu. Żeby zakończyć ten krótki przegląd, wystarczy przypomnieć wysiłki zmierzające DO KOORDYNACJI I PLANOWANIA W ZAKRESIE DUSZPASTERSTWA, by zapewnić właściwy wyraz i zagwarantować jedność różnym aspektom działalności Kościoła (parafie, ruchy, wspólnoty podstawowe, duszpasterstwo specjalne itp.) na poziomie diecezjalnym, regionalnym i narodowym. Już w 1962 r. episkopat ogłosił „Nadzwyczajny program duszpasterski”. Następnie opracował, w świetle Soboru, pierwszy całościowy projekt duszpasterski (1966–70), który odegrał i nadal odgrywa ważną rolę w uporządkowaniu i wyartykułowaniu rozmaitych celów i poziomów działalności duszpasterskiej, zmierzając do właściwej interpretacji danych socjologicznych (realia) i kierunków teologicznych (cele apostołstwa). W wielu diecezjach ustanowiono funkcję „koordynatora duszpasterstwa” (przeważnie był nim ksiądz). Po pewnych wahaniach na początku lat siedemdziesiątych nadal kontynuowano opracowywanie planów duszpasterskich, zaś od 1979 r. (Puebla) pojawił się w nich nowy akcent – podkreślano prymat ewangelizacji w kontekście przemian społecznych. Aktualne wytyczne duszpasterskie na 4 lata zasadniczo powtarzają te z 1979 r. i obowiązują do końca 1990 r. Co do 1991 r. powstaje pytanie: Nowe wytyczne dla nowej epoki?

Kościół a przemiany społeczne

Dwa ostatnie dziesięciolecia (1970–1989)

Chociaż Kościół ze swej natury przekracza granice kraju, nie może – w swym konkretnym życiu i działalności duszpasterskiej – pomijać uwarunkowań historycznych specyficznych dla miejsca, w którym żyje. Na najnowszej historii Kościoła w Brazylii mocno odciskają się przemiany w społeczeństwie, z którym jest on głęboko związany, co z pewnością powoduje brak synchronizacji jego rozwoju z rozwojem Kościoła powszechnego.

Przy końcu lat pięćdziesiątych w Kościele brazylijskim były obecne i miały znaczenie ruchy, które przygotowywały Sobór. Ale kiedy Vaticanum II miało się ku końcowi, objęcie władzy przez reżim wojskowy (1964 r.) spowodowało załamanie lub co najmniej osłabienie wielu z tych ruchów. Kiedy II Konferencja Generalna Episkopatu Ameryki Łacińskiej (Medellín, 1968 r.) przedstawiła Kościołowi latynoamerykańskiemu program jeszcze bardziej zdecydowanego urzeczywistniania Soboru, usztywnienie brazylijskiego reżimu przysporzyło Kościołowi nowych trudności. Jednakże wcześniej zapoczątkowane zmiany oraz impulsy płynące z Vaticanum II, Medellín, a następnie III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej (Puebla, 1979 r.), stanowiły w latach siedemdziesiątych odpowiedź na nową sytuację społeczno-polityczną spowodowaną swego rodzaju modernizacją kraju narzuconą przez dyktaturę. W ten sposób Kościół brazylijski w końcu lat siedemdziesiątych i w I poł. lat osiemdziesiątych przyjął generalnie NOWATORSKĄ I POSTĘPOWĄ LINIĘ DZIAŁANIA, podczas gdy w innych krajach przeważały raczej tendencje zachowawcze.

Ta historia jest znana i wystarczy tutaj przypomnieć tylko jej istotne fragmenty. Kościół w Brazylii zajął nowe stanowisko i utworzył nowe struktury, by zareagować przede wszystkim na problemy ludności pozostającej na marginesie społeczeństwa brazylijskiego i

jego „rozwoju”: tubylców (utworzenie CIMI – Krajowej Rady Misyjnej, 1972 r.), sezonowych robotników rolnych i ubogich chłopów (CPT – Pastoralna Komisja Ziemi, 1975 r.). Mowa o inicjatywach, których celem jest zajęcie się nagłymi problemami społecznymi (kwestia ziemi – decydująca, gdy idzie o przeżycie i wyżywienie mas ubogich) w imieniu Kościoła przeświadczonego o tym, że pilność problemów wymaga odegrania przez niego roli uzupełniającej ze względu na brak odpowiednich instytucji. Zresztą jeszcze dziś najsilniejszy i najbardziej wiarygodny głos w obronie reformy rolnej – niestety nie znajdujący posłuchu – to głos Kościoła. Ten fakt staje się zrozumiały w świetle historii Kościoła brazylijskiego i wobec przemocy, z którą obszarnicy bronią latyfundiów i walczą o pozyskanie nowych terenów.

W tym samym czasie biskupi w miastach stawali w obronie praw człowieka przynależnych więźniom politycznym i popierali żądania robotników, które doprowadziły do wielkiego strajku ABC w stanie São Paulo (1979–80)¹¹. Dokument biskupów „Chrześcijańskie wymogi dotyczące ustroju politycznego” z 1977 r. zawierał otwartą krytykę autokratycznego reżimu i żądanie przywrócenia demokracji. Odtąd do czasu powstania pierwszego rządu wprowadzającego demokrację (1985 r.) biskupi występowali jako rzecznicy społeczeństwa próbując wyrażać wielkie aspiracje narodu. W dokumentach biskupów¹² można dostrzec ewolucję w ich postawie: zbliżonej do tradycyjnego stanowiska Magisterium, która odwołując się do władzy nadanej przez Boga odczuwa obowiązek głoszenia zasad etycznych – w dokumencie z 1977 r.; baczącej na wymogi pluralizmu demokratycznego – w dokumentach odnoszących się do projektu nowej konstytucji, kiedy to właśnie Konferencja Episkopatu (CNBB) zainicjowała zbieranie podpisów w celu przedłożenia *nowelizacji ludowych* (czyli poprawek, pod którymi złożyły podpis setki tysięcy obywateli). Poza tym o ile początkowo przedmio-

tem troski biskupów były raczej wolności w sensie liberalistycznym, o tyle przy końcu tego okresu (1985 r.) jasno opowiedzieli się oni po stronie ubogich broniąc praw ludzi najbardziej pokrzywdzonych.

Na powyższą ewolucję miała wpływ także ZMIENIAJĄCA SIĘ SYTUACJA POLITYCZNA. Koniec wojskowego reżimu i utworzenie rządu wprowadzającego demokratyczne zmiany oznaczały zwrot. Jeśli aż do tej chwili szczególna rola episkopatu w zasadniczych kwestiach narodowych była usprawiedliwiona, teraz do głosu doszły partie¹³. Oczywiście Kościół nie mógł zrezygnować z głoszenia swoich zasad etycznych, a szczególnie –

¹¹ ABC to okręg trzech miast niedaleko São Paulo (odpowiednio: Santo André, São Bernardo, São Caetano), skupisko wielkiego przemysłu. Od czasu walk związkowych z 1979–80 r. wypłynął jako lider obecny przewodniczący PT – „Lula”, który w ostatnich wyborach prezydenckich zajął 11 miejsce zebrawszy prawie 47% głosów.

¹² Po *Chrześcijańskich wymogach dotyczących ustroju politycznego* (1977) najważniejsze dokumenty episkopatu to: *Kościół a problemy ziemi* (1980), *Aglomeracja miejska a działalność duszpasterska* (1982), *Wypowiedzi CNBB* (1982), *Północny Wschód – wyzwanie dla Kościoła* (1983), *W stronę nowego porządku konstytucyjnego* (1985), *Kościół: wspólnota i misja* (1988, z częścią poświęconą pracy, polityce i kulturze), *Etyczne wymogi ustroju demokratycznego* (1989). Z tymi dokumentami o bardziej społecznym charakterze przeplatają się inne, o tematyce bardziej „religijnej” czy wewnątrzkościelnej: kapłani i powołania (1981), katecheza (1983), seminaria (1984), wskazówki do działalności duszpasterskiej (1987–90).

¹³ S. Mainwaring (*Igreja Católica e Política no Brasil*, wyd. brazylijskie: São Paulo 1989, s. 268, wyd. oryginalne: *The Catholic Church and Politics in Brasil*, 1916–1985, Stanford University Press 1986) cytuje dwa miarodajne oświadczenia: „Dla brazylijskiego Kościoła katolickiego rozpoczął się nowy okres. Kościół był bardzo aktywny wtedy, gdy Brazylijczycy stanowili społeczeństwo zamknięte. Był »głosem tych, którzy nie mają głosu«. Dziś funkcjonuje parlament, prasa i partie. One muszą zabierać głos, zaś Kościół powinien zająć się własnymi problemami” (kard. Eugenio Sales, „Jornal do Brasil”, 7 VII 1983); „W ciągu ostatnich 20 lat hierarchia Kościoła katolickiego musiała wielokrotnie wypowiadać się w związku z kwestiami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi, ponieważ nie mógł tego robić laikat. Teraz, wobec większej wolności i istnienia organizacji obywatelskich, hierarchia – jakkolwiek nie musi milczeć – chce, by w większym stopniu wypowiadał się laikat” (bp Ivo Lorscheider, „Estado de São Paulo”, 30 XII 1984). Książka Mainwaringa jest szczególnie pomocna w zrozumieniu historii Kościoła w Brazylii w ostatnich 30 latach. Ważna jest także książka: P. Krischke, S. Mainwaring (red.), *A Igreja nas bases em tempo de transição* (1974–1985), LPM, Porto Alegre 1986.

swej nauki społecznej, jednak nawet massmedia poświęcały już mniej uwagi wypowiedziom biskupów.

Można powiedzieć, że w latach 1975–84, w czasie otwarcia i przechodzenia do demokracji, Kościół zyskał w społeczeństwie brazylijskim, szczególnie wśród intelektualistów, wielki autorytet moralny, jakim nie cieszył się nigdy w okresie republiki (proklamowanej w 1889 r.) i który z pewnością utracił dużo wcześniej. Trzeba także dodać, że stanowisko, które Kościół, a w szczególności episkopat, zajął w latach siedemdziesiątych, nie było wyłącznie owocem jednej i świadomej decyzji. Był to raczej rezultat działania różnych sił. Paradoksalnie – rząd wojskowy, który swój pierwszy akt przemocy (1964 r.) usiłował uprawomocnić manifestacjami ludowymi *dla Boga, rodziny i wolności*, po 1968 r. szukał dla siebie usprawiedliwienia w sukcesie ekonomicznym, całkowicie pomijając Kościół. Ten fakt pomógł biskupom odnaleźć ewangeliczną wolność, czemu w przeszłości przeszkadzał związek z władzą, oraz skuteczniej zaangażować się w obronę praw człowieka i – stopniowo – w kwestię ubogich, co jednak wymagało odwagi osobistej i konsekwencji¹⁴.

ZMIANY OBJĘŁY TAKŻE WSPÓLNOTY PODSTAWOWE. W latach siedemdziesiątych wzrastała ich liczba i zasięg działania. Na początku lat osiemdziesiątych pojawił się specyficzny dla nich problem działalności politycznej i kwestia jasnego rozróżnienia między CEB a partiami politycznymi. W latach siedemdziesiątych Kościół i CEB przyczyniły się do powstania wielu „ruchów ludowych” (jak syndykaty dzielnic czy ruchy przeciwko wzrostowi cen, na rzecz usprawnień w transporcie itp.), to jest ruchów o charakterze lokalnym mających konkretne, akcydentalne cele. Na początku lat osiemdziesiątych perspektywa wyborów parlamentarnych (1982 r.) i zmiana rządu (1985 r.) postawiły wyraźnie kwestię partii. Wielu aktywistów przeszło z CEB do partii; niektórzy później powracali stamtąd rozczerzowani do polityki. Inni mylili przynależność do wspólnoty kościelnej

z działalnością partyjną. Nie były to jednak zbyt liczne przypadki: czy to z powodu sprzeciwu, z którym się spotykały (przede wszystkim ze strony hierarchii; ale też ze względu na ugruntowane przekonanie społeczne, że nie należy mieszać tych dwóch spraw), czy – koniec końców – z uwagi na słabe przygotowanie działaczy CEB i ich niewielkie zainteresowanie polityką jako taką¹⁵. Sprawa znacznie skomplikowała się po 1985 r. (w niektórych przypadkach począwszy od 1982 r.), ponieważ w tym czasie władzę municypalną i regionalną przejęły centrowe i lewicowe partie polityczne. Ruchy społeczne przestały więc stanowić opozycję w stosunku do reżimu wojskowego, ale musiały zdecydować się (lub nie) na współpracę z sojusznicznymi partiami, które napotykały liczne trudności w dotrzymywaniu poczynionych obietnic i urzeczywistnianiu marzeń wielu¹⁶.

Aktualna sytuacja

Rok 1989 zakończył się PIERWSZYMI po 29 latach BEZPOŚREDNIMI WYBORAMI prezydenta republiki. Na-

¹⁴ Obrona praw Indian i ubogich w lipcu 1976 r. kosztowała życie misjonarza-salezjanina, Rudolfa Lunkenbeina; następnie, w październiku, broniąc praw ubogich poniósł śmierć jezuita João Bosco Burnier. We wrześniu tego samego roku uwięziono i torturowano biskupa Nova Iguaçu, Adriano Hipólito. Później, już pod rządami „nowej republiki”, w obronie chłopów zginęli o. Jasimo Tavares, Brazylijczyk, i o. Ezechiele Ramin, włoski misjonarz. Niedawno, w Wigilię Bożego Narodzenia 1989 r., został zamordowany francuski ksiądz, Gabriel Maire, opiekujący się wspólnotą podstawową w Vitorii (stan Espírito Santo).

¹⁵ Nie można podawać w wątpliwość religijnego charakteru większości CEB i takiej orientacji ich członków, mimo że skrajna prawica (niekiedy również katolicka) często oskarżała ich o „upolitycznienie”. Potwierdzenie religijnego charakteru wspólnot podstawowych (oraz konieczności wytrwałej formacji politycznej ich członków) przyszło z tzw. Grande Avaliação w archidiecezji Vitória (stan Espírito Santo), która w latach 1984–87 zobowiązała CEB na swoim terenie do systematycznego oglądu i oceny przebytej drogi. (Vitória w styczniu 1975 r. była miejscem pierwszego Narodowego Spotkania CEB).

¹⁶ Odnośnie do wskazówek biskupów dotyczących politycznego zaangażowania laikatu katolickiego i powstrzymania się księży od polityki partyjnej zob. dokument z 1988 r. *Chiesa: comunione e missione*, nr 213–227, w: „*Il Regno-Documenti*” nr 21/1988, s. 699 nn.

ród wiązał z nimi wielkie nadzieje, co ujawniło się szczególnie w wielkiej kampanii z 1984 r., i doznał zawodu na skutek rządowej decyzji popierania wyborów „niebezpośrednich“, które w styczniu 1985 r. przyniosły porażkę kandydata rządowego i zwycięstwo Tancreda Nevesa oraz José Sarneya. W efekcie ten ostatni na skutek niespodziewanej śmierci Nevesa rządził od 15 III 1985 r. do wygaśnięcia swego mandatu (15 III 1990 r.).

Bilans pięciu lat rządów Sarneya – czy „nowej republiki“, jak ją nazywano w euforii 1985 r. – to rozczarowanie, przynajmniej w ocenie szerokich kręgów społeczeństwa. Potwierdziły to wyniki wyborów, w których zwyciężyli w pierwszej turze (15 XI 1989 r.) dwaj kandydaci otwarcie opozycyjni wobec rządu, tj. z lewa Luiz Inácio da Silva, „Lula“, lider PT (Partia Robotnicza, której wielu działaczy ma proveniencję katolicką), i z prawa Fernando Collor de Mello, kandydat małej, utworzonej ad hoc partii, który wygrał drugą turę 17 XII 1989 r. i od tej pory jest nowym prezydentem.

Szczególnie niepewna jest sytuacja ekonomiczna. Stopa inflacji w końcu 1989 r. wynosiła 1764%. W dekadzie 1980–89 średni dochód na głowę wykazywał tylko niewielki wzrost, podczas gdy podział dochodu stawał się coraz bardziej nierówny (jeden z najbardziej nierównych na świecie), zaś problemy społeczne zaostrzyły się. Warstwy ludowe, a także częściowo klasy średnie, żyją dzięki „nieoficjalnej ekonomii“ czy podziemiu gospodarczemu, ostatnio bardzo aktywnemu. Ale wszyscy oni oczekują poważnych działań przeciwko korupcji i przywilejom.

Podczas kampanii wyborczej, długo przedtem zanim wyłonili się prawdopodobni zwycięzcy, biskupi wskazywali KRYTERIA WYBORU KANDYDATÓW¹⁷. W rozstrzygającej fazie wyborów biskupi – z wyjątkiem nielicznych, którzy publicznie ujawnili własne preferencje, lub (w niektórych przypadkach) wprost zaangażowali się aktywnie w popieranie jednego z kandydatów – zachowali milczenie respektujące dokonywany przez katoli-

ków wybór spośród konkurujących ze sobą kandydatów. Liczba księży, którzy zaangażowali się w popieranie jednego z kandydatów, była nieco większa, ale tylko w niewielu okręgach miało to jakieś znaczenie. W opinii obserwatorów o wyniku kampanii (szeroko zastosowano w niej telewizję; zgodnie z prawem partiom przysługuje bezpłatny czas antenowy) zadecydowały argumenty polityczne. Jeśli chodzi o dwóch głównych kandydatów, to „Lula” pojawiał się w towarzystwie pewnych osobistości z kręgów kościelnych (jak bp Mauro Morelli czy teolog Leonardo Boff), Collor sfotografował się z Papieżem oraz otrzymał błogosławieństwo brata Damiana, kapucyna, którego na północnym wschodzie lud czci jako świętego.

Zbyt wcześnie jeszcze na przewidywania dotyczące nowego rządu, który obiecuje – co nie jest nowością – zaprowadzenie ładu moralnego w życiu publicznym oraz pełne korzystanie z przyznanej mu władzy. Choć kraj zamierza wkroczyć na drogę modernizacji i – prawdopodobnie – w większym stopniu oddzielić politykę od religii (niekoniecznie zwiększając dystans między nimi), jest oczywiste, że na Kościele nadal spoczywa duża odpowiedzialność nie tylko w wymiarze etycznym, ale także politycznym i społecznym.

MODERNIZACJA w dzisiejszej Brazylii ma również inne oblicze – jawi się JAKO FAKT KULTUROWY. Uprzemysłowienie i urbanizacja bardzo znacznie zmieniły sposób życia i kulturowe układy odniesienia dużej części ludności. Społeczność wiejska – ogólnie rzecz biorąc mała i zamknięta – która dawała poczucie bezpieczeństwa, ale i sprawowała surową kontrolę, została raptownie zastąpiona przez wielkie miasto lub co najmniej jego wyobrażenie powstałe pod wpływem telewizji. Wstępne badania nad zachowaniem się imigranta przybývającego ze wsi do metropolii ujawniają duże zdol-

¹⁷ Zob. *Esigeneze etiche dell'ordine democratico*, nr 118, 107–113, w: „I Regno-Documenti” nr 15/1989, s. 505 nn.

ności przystosowawcze i wskazują na łagodniejszy przebieg zmiany, niż można by oczekiwać, czego przyczyną jest zachowanie więzów rodzinnych i regionalnych, które odtwarzają i zachowują tradycyjną kulturę chłopską także w sercu miasta. Mniej klarownie wygląda rozwój w następnych latach.

Obecnie nieudolność służb publicznych (zdrowia, oświaty, transportu itp.) i niezdolność państwa do utrzymania chociażby tylko obrazu jedności społeczeństwa, jak się zdaje, pobudzają korporacjonizm i tworzenie nowych „układów“, szczególnie na przedmieściach, gdzie różne grupy ludzi szukają możliwości przetrwania względnie niezależnie, od czasu gdy całościowy „układ“ ma im znacznie mniej do zaoferowania. Natomiast temu, kto ma lepsze warunki ekonomiczne, życie w mieście umożliwia korzystanie z różnych poziomów kultury (np. ktoś zawodowo stykający się ze światem nauki i nowoczesnej techniki może zaspokajać w kręgach ludowych swe zamiłowania muzyczne lub praktykować magię czy spirytyzm, pozornie nie do pogodzenia ze współczesnym racjonalizmem). Ogólnie biorąc indywidualizm i pragnienie wolności osobistej wszędzie trochę się nasiliły; także ci, którzy wiążą się ze wspólnotami o wysokim stopniu organizacji, przynajmniej w miastach, robią to, ponieważ odpowiadają one ich osobistym aspiracjom, oraz porzucają je, gdy przestają one zaspokajać ich oczekiwania. Wzrasta także indywidualna inicjatywa, jest mniej postaw rezygnacyjnych, pojawia się pragnienie zmiany. Dlatego trudno jest określić zdecydowanie dominujące tendencje. Przeważa raczej fragmentaryczność kultury, różnorodność doświadczeń, asynchronizm (tzn. jedni doświadczenia tego, czego inni już doświadczyli, zaś jeszcze inni dopiero doświadczą).

Ten skrótowy i pobieżny opis przemian kulturowych ma na celu tylko zaznaczyć niektóre ogólne spostrzeżenia odnośnie do problemów duszpasterskich stojących przed Kościołem u progu lat dziewięćdziesiątych.

Perspektywy

Gdy weźmie się pod uwagę istniejące dane, pojawia się ważka kwestia: W JAKIM KIERUNKU – uwzględniając wymogi Ewangelii – KOŚCIÓŁ POWINIEN ZMIERZAĆ W SWOIM DZIAŁANIU? Chodzi o refleksję czysto pastorałną. To, że jest ona w tej chwili konieczna w Brazylii, wypływa z dosyć powszechnego przeświadczenia, że pewna epoka historii ma się ku końcowi i że zaczyna się nowy etap. Jeśli chodzi o Kościół, to na konieczność takiej refleksji mają wpływ szczególnie dwa wydarzenia: przygotowanie przez Konferencję Episkopatu nowych „wskazówek generalnych” do działalności duszpasterskiej, które mają wejść w życie w 1991 r.; wezwanie Papieża do *nowej ewangelizacji, nowej w swym zapale, w swych metodach, w swym wyrazie*¹⁸, która będzie przedmiotem refleksji i decyzji biskupów podczas IV Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej (Santo Domingo, październik 1992 r.).

Pierwszym warunkiem tego, aby refleksja dotycząca nowych „wyzwań” duszpasterskich była podatna na prawdę i na Ducha, jest nie tylko wzywanie Jego pomocy, ale także przyjęcie POSTAWY SŁUCHAJĄCEGO. W ostatnich latach w Brazylii zbyt łatwo pojawiał się – także ze względu na interferencje zewnętrzne – ton polemiczny w dyskusji na temat drogi Kościoła i kierunku działalności duszpasterskiej. Atak i krytyka uprzedzające poznanie nie doprowadzą do jakiegoś głębszego zrozumienia. Wydaje się, że wobec nowych okoliczności, kryzysu i trudności złotą regułą refleksji duszpasterskiej jest nie tyle poszukiwanie domniemyanych winnych, lecz zrozumienie obiektywnych i głównych przyczyn zaistniałej sytuacji. Np. wobec ogromnych przemian obyczajowych związanych z przejściem (poza wszystkim – tu bardzo gwałtownym) od kultury wiej-

¹⁸ Zob. *Przemówienie Jana Pawła II do CELAM, Haiti, 9 III 1983* (tu cyt. za: *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej 2–10 III 1983. Przemówienia i homilie*, oprac. J. Sobiepan, IW Pax, Warszawa 1987, s. 176).

skiej do świata nowoczesnej metropolii, nie ma sensu obarczanie różnych teologów (zresztą przeczytanych przez nielicznych) odpowiedzialnością za te zmiany. Roztropniej jest, żeby biskupi i teologowie, duszpasterze i uczeni prowadzili dialog i wspólnie próbowali zrozumieć, co się właściwie dzieje i jakie rozwiązania się nasuwają¹⁹.

Ważne jest podkreślanie – przynajmniej w przypadku Brazylii – wobec niewątpliwego antyintelektualizmu, że refleksja duszpasterska skorzysta z odwołania się do nauk społecznych. Mimo że nauki społeczne w Brazylii mają niejaki luki i niewątpliwie są fragmentaryczne, można powiedzieć, iż uczyniły one wielki krok naprzód (czy to na poziomie badań empirycznych, czy rozważań teoretycznych) i dziś oferują znacznie więcej narzędzi pozwalających zrozumieć złożoność brazylijskiego społeczeństwa niż w latach sześćdziesiątych. Oczywiście nie można uzależniać duszpasterstwa od kryteriów socjologicznych. To Ewangelia oraz będąca jej kontynuacją poprawna refleksja teologiczna muszą stanowić rozstrzygający punkt oparcia. Nie można jednak wyciągać z tego wniosku, jakoby badania socjologiczne miały być lekceważone czy nie doceniane. Należałoby raczej starannie rozważyć, w jaki sposób odwoływać się do nauk społecznych przewyższając pewne zbyt uproszczone schematy, jak samo zbieranie danych empirycznych czy nie mniej ryzykowne jednostronne teorie fabrykowane ze względów ideologicznych. Złożone społeczeństwo współczesne wymaga bogatszych i bardziej otwartych sposobów, by je pojąć. Improwizacja i empiryzm muszą ustąpić z pola, także w działalności duszpasterskiej.

Złożoność społeczeństwa i rozległy obszar odpowiedzialności Kościoła wymagają unikania uproszczeń i zbyt sztywnego trzymania się schematów, także ze stricto pastoralnego punktu widzenia. Często spotyka się osoby zaangażowane w duszpasterstwo (biskupów i laikat), które poruszone jednym aspektem rzeczywis-

tości mają tendencję do usuwania całej reszty z pola widzenia i działania. Wymóg skuteczności i specjalizacji uzasadnia fakt, że poszczególne osoby czy instytucje koncentrują się na określonym rodzaju działania. Jednakże jest nie do pomyślenia, żeby ci, którzy reprezentują częściowy punkt widzenia, uzurpowali sobie prawo osądu i decydowania o całości. Refleksja duszpasterska musi zaoferować CAŁOŚCIOWĄ WIZJĘ, która określi działalność jednostek, grup, wyspecjalizowanych instytucji. Kościół musi być w dalszym ciągu obecny przynajmniej na dwóch wielkich obszarach działalności duszpasterskiej: wychodząc naprzeciw indywidualnym zapotrzebowaniom w porządku doświadczenia religijnego i wiary; kierując swą uwagę na przekształcenia dokonujące się w wielkich strukturach ekonomicznych i politycznych. Kościół nie może pozostawać obojętny na żadną z tych dwóch kwestii czy to dlatego, że część jego misji stanowi przyczynianie się do tego, by etyka legła u podstaw polityki i ekonomii (zob. „*Sollicitudo rei socialis*”), czy dlatego, że obydwie one są obiektywnie związane gęstą siecią zależności i powiązań kulturowych, nawet jeśli ludzie często nie mają świadomości w tym względzie. Ponadto w przypadku Brazylii katolicyzm jest tak głęboko wtopiony w społeczeństwo, że sprowadzanie go do czysto indywidualistycznej religijności równałoby się zdradzie ludzkich nadziei.

Jakie wątki winny być wiodące, pierwszoplanowe w refleksji Kościoła w najbliższych latach? Jak sugeruje Jan Paweł II, wobec nowej sytuacji trzeba ponownie przemyśleć i podjąć EWANGELIZACJĘ. Pierwszeństwo ewangelizacji stanowi wewnętrzne zobowiązanie dla współczesnego Kościoła. Ale, znowu, jakiej ewangelizacji? Konieczne jest przewyciężenie uproszczonych

¹⁹ Jako przykład takiego dialogu między biskupami a teologami można wskazać ostatnie międzykościelne Spotkanie CEB (10–14 VII 1989), podczas którego biskupi i teologowie stwierdzili zbieżność prezentowanych punktów widzenia oraz uznali za celowe prowadzenie żywego dialogu, który w ostatnich latach nieco się ochłodził.

interpretacji utożsamiających ewangelizację ze swego rodzaju propagandą jakiejś sprawy (wprawdzie wyjątkowej i jednej) uprawianą od drzwi do drzwi lub za pośrednictwem telewizji. Jak przypomina znakomity dokument Sekretariatu ds. Niechrześcijan²⁰, ewangelizacja to złożony proces, nie dający się sprowadzić do zwykłego przepowiadania czy „kerygmy“, które pozostając w oderwaniu mogłyby stracić sens. Ewangelizacja zakłada wcielenie: obecność, solidarność, służbę, zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, współuczestnictwo w doświadczeniu religijnym (modlitwa, miłość bliźniego, refleksja), dialog, wreszcie – pełne wyrażenie posłannictwa, którym się żyje. Ewangelizacja wymaga inkulturacji (zaś w Brazylii jest pluralizm kulturowy). Inkulturacja jest, jak widzieliśmy, procesem, który trwa w Brazylii od prawie 500 lat. Kultury chrześcijańskiej nie wprowadza się z dnia na dzień. Zasiw Ewangelii także wymaga czasu i pracy, by wzrastał. Zatem nowa ewangelizacja to nie zerwanie, lecz przeciwnie – wzrost tego, co zostało zasadzone.

To wprowadza nas w temat nowoczesności. Brazylia stawia sobie krytyczne pytanie o sens nowoczesności. Czy będzie musiała po prostu powtórzyć, może szybciej, proces historyczny krajów europejskich? Czy nowoczesność powinna tu mieć inny wymiar, mniej jednostronny, mniej racjonalistyczny, osadzony w kontekście latynoamerykańskim? Także Kościół jest wezwany do pewnej rozwagi podejmując konflikt-dialog dwóch wieków. Wymóg jest oczywisty i biskupi potwierdzili go ostatnio w dokumencie „Etyczne wymogi ustroju demokratycznego“ – pełne OPOWIEDZENIE SIĘ ZA DEMOKRACJĄ, a więc i za pluralizmem społecznym. Ale wydaje się, że Brazylijczycy oczekują od Kościoła czegoś więcej: ażeby – w kraju skrajnych nierówności, gdzie nie będzie prawdziwej, rzeczywistej demokracji bez głębokich zmian warunków społeczno-ekonomicznych i świadomości politycznej większości obywateli – Kościół przyczyniał się nie tyle do podtrzymywania

zużytego mitu paternalistycznego autorytaryzmu, ile do wzrostu poszanowania autentycznej demokracji.

Wymaga to od Kościoła dalszego podążania drogą – odważnie podjętą już w latach siedemdziesiątych – preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i współuczestnictwa. Zresztą trudno mniemać, że katolicyzm zakorzeni się w świadomości nowych pokoleń i w mentalności wielkich skupisk urbanistycznych, jeśli rzeczywiście nie zaakceptuje aktywnego uczestnictwa wiernych w życiu wspólnotowym i dotyczących go decyzjach.

Ostatnim słowem winno być wezwanie do REALIZMU I SKROMNOŚCI. Jeżeli nawet katolicyzm europejski, dysponujący znacznie większymi środkami we wszystkich dziedzinach, napotyka niemałe trudności w ewangelizacji dzisiejszego świata, nie można mniemać, że Brazylia ma przed sobą łatwe zadanie. Organizacja duszpasterstwa jest jeszcze krucha pomimo znaczących postępów. Kościół brazylijski potrzebuje solidarności i braterskiej zachęty ze strony Kościoła powszechnego i Kościołów siostrzanych. Na pewno ponad wszystko potrzebuje pewnej mistyki nowej ewangelizacji, którą może otrzymać tylko dzięki łasce. Ale przynajmniej jedno może wypracować – jedność w charakterystycznej dla niego złożoności i pluralizmie. Wyzwanie nowej ewangelizacji jest tak wielkie, że powinno przewyciężyć wewnętrzne spory, które tylko trwonią siły i w końcu wywołują gorycz i zniechęcenie. Ten, kto także z zagranicy przyczynia się do podsycania takich sporów, nie buduje, lecz może zniweczyć w pewnym stopniu ową żywotność, której Kościół w Brazylii potrzebuje, by stawić czoło nowej epoce i spełnić wszystkie nadzieje, jakie ona obudziła.

thum. Maria Magdalena Matusiak

²⁰ Sekretariat ds. Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Dokument poświęcony zagadnieniom dialogu i misji*, zob. „Osservatore Romano” (wyd. pol.), lipiec 1984.

Małgorzata Mierzyńska

Od arbitralnych decyzji po próbę porozumienia

Brazylia Collora de Mello

W inauguracyjnym przemówieniu, jakie najmłodszy w dziejach kraju, 40-letni prezydent Fernando Collor de Mello wygłosił 15 III 1990 r. podczas uroczystości zaprzysiężenia na szefa państwa, obiecał narodowi zlikwidowanie inflacji do końca roku, walkę z masowym ubóstwem i powrót Brazylii na drogę rozwoju po tragicznej stagnacji lat osiemdziesiątych. Pierwszy od 29 lat prezydent wybrany w głosowaniu powszechnym przyrzekł modernizację aparatu państwowego, stabilizację finansową i ustanowienie nowej polityki fiskalnej państwa. Mówił te słowa w sytuacji, gdy kraj znajdował się na progu społecznej eksplozji. Deficyt budżetowy państwa wynosił ponad 25 mld dol. Galopująca inflacja – 72% w lutym 1990 – wciąż rosła. Powiększało się też zadłużenie wewnętrzne państwa, które osiągnęło już sumę 153 mld dol., odpowiadającą około 38% produktu wewnętrznego brutto. Dług zagraniczny doszedł do 116 mld dol., stawiając Brazylię na pierwszym miejscu wśród dłużników z Trzeciego Świata. Kraj był pozbawiony wiarygodności wobec międzynarodowego rynku finansowego, który praktycznie zaprzestał refinansowania brazylijskiego zadłużenia. Wobec zaniechania spłaty odsetek od lipca 1989 r., Brazylia zalegała wobec banków zagranicznych na sumę 8 mld dol. (listopad 1989). Ciężką sytuację finansową dodatkowo komplikowała masowa ucieczka kapitałów, oceniana jako największa w całej Ameryce Łacińskiej. Eksperci ze Standard Chattered Merchant Bank szacowali brazylijskie straty z tego tytułu na około 2 mld dol. miesięcznie.

Jednym z priorytetów nowego rządu miała być redukcja nierówności społecznych, m.in. przez ustanowienie nowej polityki fiskalnej w celu sprawiedliwszego podziału dochodów. Jak bowiem wskazywały badania przeprowadzone w 1989 r. przez rządowy Instytut Geografii i Statystyki, przepaść między bogatymi a biednymi Brazylijczykami – choć i tak należała już do największych w świecie – w ostatnim dziesięcioleciu pogłębiła się. Brazylia, ósma potęga przemysłowa świata, znalazła się na 52. miejscu rankingu pod względem wysokości produktu narodowego brutto na głowę mieszkańca, tj. na poziomie Senegalu. W 150-milionowym państwie 10% ludności dzieliło między sobą ponad 53% dochodu narodowego, najbiedniejsze zaś 10% musiało się zadowolić 0,6% bogactwa. Bank Światowy od dawna już systematycznie wskazywał, że podział dochodów w Brazylii jest najbardziej nierówny na świecie, zaś przepaść dzieląca bogaczy i biednych pogłębiła się jeszcze dodatkowo pod koniec lat osiemdziesiątych z powodu wysokiej inflacji. 45 mln Brazylijczyków żyło w absolutnej nędzy. Połowa ludności zawodowo czynnej (ogółem szacowanej na około 59 mln) zarabiała około 60 dol. miesięcznie. Aczkolwiek rzeczywista sytuacja w kraju nie była może aż tak dramatyczna, jak na to wskazują dane statystyczne – ratowała ją bowiem tzw. gospodarka nieformalna, która wytwarzała około 13% PIB, tj. 352 mld dol. – wymagała jednak zdecydowanych posunięć reformatorskich. Nowy prezydent miał je gwarantować. Tak przynajmniej sądziło prawie 80% ankietowanych w początkach 1990 r. Brazylijczyków. Ich nadzieję budziło to, że Collor osiłą swej polityki czynił wolną inicjatywę, walkę z deficytem budżetowym i maharadzami (urzędnikami państwowymi zajmującymi często po kilka fikcyjnych etatów), atakował wpływowe elity mówiąc wprost o ich spekulacjach i oszustwach podatkowych, obiecywał zerwać z protekcjonistyczną polityką gospodarczą i otworzyć kraj na zagraniczną konkurencję i inwestycje.

Collor de Mello przejmował urząd w atmosferze

ogromnego wyczekiwania na rozwiązanie trudnych problemów gospodarczych i społecznych kraju. Mnożąc przebojowe oświadczenia – jak choćby takie, że jednym strzałem pokona tygrysa inflacji i odda sprawiedliwość najuboższym – populistyczny polityk wywodzący się z nurtu konserwatywnego zyskał zaufanie milionów ubogich Brazylijczyków. Z irytacją natomiast został przyjęty przez związkową lewicę, Kościół oraz koła intelektualne, upatrujące w nim demagogicznego przedstawiciela wielkiej oligarchii, która zdominowała brazylijską gospodarkę. W końcu jednak został zaakceptowany jako dogodniejszy kandydat niż jego radykalny rywal – Lula, zaś rzucając wyzwanie silnie zakorzenionym interesom tradycyjnych elit, zyskał głosy również części inteligencji.

Pierwszymi posunięciami Collor zaskoczył zarówno swych zwolenników jak i przeciwników. Na stanowisko ministra gospodarki powołał 37-letnią Zelię Cardoso de Mello, profesora ekonomii bez wcześniejszych doświadczeń politycznych. Jednak skład całego gabinetu przez zagranicznych obserwatorów politycznych został oceniony pozytywnie, jako reprezentatywny dla różnorodnych części kraju. W nowym rządzie zasiedli m.in. znany prawnik Francisco Rezek (na czele ministerstwa spraw zagranicznych), światowej sławy działacz ekologiczny José Lutzemberger (minister ochrony środowiska), piłkarz Zico (na czele sportu), pediatra (minister zdrowia) i związkowiec (szef resortu pracy). Naprawdę jednak Brazylia zachłysnęła się ze zdumienia w drugim dniu po zaprzysiężeniu młodego prezydenta. Podejmując próbę zdławienia inflacji polecił on zamrozić na 18 miesięcy rachunki bankowe i fundusze inwestycyjne. Na mocy dekretu Bank Centralny wycofał z obiegu ponad 100 mld dol., tj. 80% masy pieniężnej kraju. Właściciele wkładów mogli wypłacić z kont oszczędnościowych nie więcej niż 1250 dol. Wysoko oprocentowane wkłady ze zmienną dzienną stopą oprocentowania zostały zamrożone na poziomie 20% ich wartości.

Rząd zapewnił jednak, że pieniądze zostaną zwrócone w 12-miesięcznych ratach, poczynając od września 1991 r. Było to kluczowe posunięcie drakońskiego planu, którym Collor zamierzał uzdrowić gospodarkę. Program sanacji opracowany przez gospodarczą ekipę Zelii Cardoso – „Campinas boys” przewidywał również reprivatyzację przedsiębiorstw państwowych, zakończenie subsydiowania artykułów spożywczych, narzucenie nowych, rygorystycznych podatków, rozluźnienie kontroli dewizowej i otwarcie kraju na import. Wprowadzał kontrolę cen i płac oraz cięcia budżetowe. Po burzliwych debatach brazylijski Kongres Narodowy zaaprobował program prywatyzacji obejmujący 188 przedsiębiorstw państwowych, których wartość oszacowano na 62,2 mld dol. Młody prezydent postanowił też nieco odchudzić molocha administracji państwowej: zlikwidowano 22 urzędy i instytucje centralne, sprzedano nieruchomości i ruchomości państwowe na sumę 500 mln dol.

Według Instytutu Badań McCann Erikson z São Paulo 90% ankietowanych mieszkańców miasta poparło ryzykowny plan Collora. Tak wysoki stopień akceptacji dla szokowej terapii proponowanej przez prezydenta i młodą minister gospodarki był możliwy, ponieważ była ona wymierzona w bogatych Brazylijczyków. Tak przynajmniej sądzono w marcu ubiegłego roku wskazując, że 90% wszystkich rachunków oszczędnościowych miało wkłady niższe niż ustalony pułap wypłat. Olbrzymia większość Brazylijczyków nie została zatem bezpośrednio dotknięta postanowieniami rygorystycznego dekretu. Nie uchroniła się jednak przed długofalowymi skutkami takiej polityki. Aby skończyć z wysokim deficytem budżetowym uważanym za główną przyczynę inflacji, zwolniono jedną czwartą pracowników państwowych (około 400 tys.), kilkunastotysięczne zwolnienia przeprowadziły koleje federalne i koncern naftowy Petrobras. Dziesiątki tysięcy zwolnień zanotowano w sektorze przemysłowym i handlowym. W ciągu roku liczba szukających pracy podwoiła

się i w lutym bieżącego roku przekroczyła 1,5 mln. Statystyka ta jednak obejmuje tylko zwolnienia zgłaszane służbom socjalnym w wielkich metropoliach. Biorąc pod uwagę znaczny w Brazylii sektor gospodarki marginalnej związki zawodowe szacują, że od chwili wprowadzenia zasad nowej polityki gospodarczej zatrudnienie straciło około 3 mln Brazylijczyków. Dla kraju, w którym nie ma żadnych znaczących programów opieki społecznej, to poważny problem.

Inflacja, po początkowym spadku z 89% w marcu 1990 r. do 3% w kwietniu i maju ubiegłego roku, od czerwca znów zaczęła rosnąć. Pięła się w górę nieubłaganie, mimo że w połowie roku prezydent zniósł indeksację płac, a prywatnym przedsiębiorcom zalecił jedynie dwie podwyżki rocznie. W wyniku tych wszystkich posunięć, według danych biura statystycznego brazylijskich związków zawodowych, płace osiągnęły w 1990 r. poziom najniższy w ostatnich 6 latach, zaś średnie dochody pracowników kształtowały się na poziomie 60% zarobków z 1985 r. Realna płaca w styczniu 1991 r. zmniejszyła się w porównaniu z grudniem ubiegłego roku o 11%. W ubiegłym roku nastąpił też największy od 1947 r., bo wynoszący aż 4,6% spadek dochodu narodowego. 30 I 1991 r. w ramach uzupełnienia do planu z marca 1990 r. rząd zamroził płace i ceny na wszystkie artykuły konsumpcyjne. Jednocześnie, drastycznie – od 40 do 70% – podniósł opłaty na kontrolowane przez siebie produkty i usługi.

W marcu 1991 r., w pierwszą rocznicę objęcia władzy, Collor wystąpił z nowym planem rozwoju. Okazał się on kompilacją różnych dotychczasowych pomysłów, od wyższego opodatkowania największych dochodów do odwołania restrykcji dotyczących inwestycji zagranicznych. W 114-stronicowym planie odbudowy narodowej zawarto propozycje 7 poprawek konstytucyjnych, 10 dekrétów i 45 projektów prawnych. Plan był skierowany głównie przeciwko wielkim przedsiębiorstwom, które monopolizowały pewne dziedziny pro-

dukcji i stosowały w 1990 r. miesięczne podwyżki na swą produkcję sięgające 15%. Na odpowiedź potężnych producentów nie trzeba było długo czekać: ograniczyli oni swą produkcję i przystąpili do zwolnień pracowników. Autolatina np. – największy krajowy producent samochodów – ogłosiła zwolnienie ponad 8000 pracowników, zmniejszając tym samym zatrudnienie o 10%.

Ujemne wskaźniki gospodarcze, wzrost bezrobocia, recesja – pozbawiły złudzeń na szybką naprawę gospodarki miliony wyborców Collora. W pierwszą rocznicę objęcia urzędu zaufanie do jego programu deklarowało już tylko od 25 do 35% Brazylijczyków. Krytycyzm wobec drakońskich reform połączył pracowników i pracodawców, związkowców i parlamentarzystów, Kościół i armię. Uparta polityka zamrażania cen i płac przeciwstawiła rządowi występujących razem przedstawicieli organizacji pracodawców i związkowców. W końcu 1990 r. przygotowali oni wspólną propozycję mającą na celu zapobieżenie pogłębiającej się recesji. Dokument zatytułowany „Próba na rzecz stabilizacji kraju” został przedłożony rządowi podczas rozmów na temat ewentualnego paktu społecznego, którego celem byłoby ustanowienie konsensusu różnych grup interesów wobec polityki gospodarczej rządu. Biznesmeni i działacze robotniczy zaproponowali w nim zmniejszenie podatków i stopy procentowej kredytów, wynoszącej wtedy 25–30%, regulację cen, taryf usług publicznych i płac w celu przywrócenia zarobkom utraconej siły nabywczej. Do tej niecodziennej koalicji pracodawców i pracowników doprowadziła trudna sytuacja obu grup interesów i najgorsze od 10 lat wyniki gospodarcze. Pozostała część społeczeństwa manifestowała swój krytycyzm i sprzeciw wobec polityki rządu bardziej żywiołowo: kraj raz po raz zalewały fale strajków.

Kościół katolicki – w Brazylii tradycyjnie zaangażowany społecznie – wystąpił czynnie w obronie coraz szerszych rzesz Brazylijczyków zagrożonych skutkami neoliberalnej polityki Collora: drastyczną obniżką sto-

py życiowej i bezrobociem. W listopadzie 1990 r. Konferencja Episkopatu ogłosiła dokument w którym podkreśliła, że *rozdzźwięk między coraz bogatszą mniejszością a olbrzymią masą biednych bezustannie się pogłębia*. Winę za sparaliżowanie procesu reformy rolnej i *brak posunięć dla wspólnego dobra* episkopat przypisywał interesom grupowym i klasowym. Potępił też *zmowę i współnictwo członków policji i władzy sądowniczej z przestępczością. Liczne zbrodnie popełniane na biednych, zwłaszcza zabójstwa dzieci i nastolatków, wieśniaków i działaczy związkowych są ignorowane i pozostają bezkarne* – czytamy w oświadczeniu episkopatu.

W cytowanym dokumencie Kościół poruszył dwa kolejne wielkie problemy trapiące Brazylię. Pierwszy z nich to fenomen specjalnych „brygad śmierci”, policyjnych grup nieformalnych, które stawiają sobie za cel „oczyszczenie” społeczeństwa i realizują ten szczytny cel zabijając małoletnich włóczęgów i przestępców. Sami pozostają bezkarni i kontynuują swe działania bez najmniejszego ryzyka: kto by bowiem dochodził zbrodni na bezdomnych dzieciach ulicy, których tysiące wegetują w każdym z wielkich miast Brazylii? Zabójstwa robotników rolnych to wynik od lat trwającego w Brazylii konfliktu o ziemię. W ciągu 27 ostatnich lat zamordowano z tego powodu ponad 1600 osób, głównie działaczy związkowych. W ponad 70% przypadków policja nawet nie wszczęła dochodzenia. Wynajęci przez wielkich posiadaczy ziemskich „pistoleiros” systematycznie i przeważnie bezkarnie likwidują chłopów opierających się usuwaniu ich z gospodarstw lub niechętnych pracy na wielkich farmach. Wobec wielkich właścicieli są oni jednak praktycznie bez szans. Jak wskazuje w swoim raporcie związana z Episkopatem Brazylii Kościelna Komisja ds. Ziemi (CPT), tylko w ubiegłym roku 1827 rodzin zostało wyrzuconych przez wielkich właścicieli ze swoich gospodarstw. W całym kraju jest 12 mln chłopów bez ziemi. W niektórych posiadłościach interioru często jeszcze pracują oni w

niewolniczych warunkach. W samym tylko regionie Río María (stan Pará) CPT odkryła blisko 400 takich wypadków.

W lutym 1991 r. Kościół katolicki, który od początku sceptycznie podchodził do polityki proponowanej przez Collora, otwarcie ustawił się w opozycji. W dokumentach wydanych przez Konferencję Episkopatu Brazylii czytamy, że obecny rząd i elity są winne zubożeniu społeczeństwa. Kościół obiecuje popierać strajki w ramach tegorocznej *kampanii braterstwa z brazylijskim światem pracy*. Pisma ogłaszające kampanię nie kryją, że jej celem jest *pobudzenie ludzi do wyrażania gniewu i oburzenia przeciwko istnieniu niehumanitarnej sytuacji*. Kościół zapowiedział też, że będzie współdziałał z robotnikami w czasie strajków i zgromadzeń. Ks. Inacio Neutzling z Episkopatu Brazylii oświadczył, że celem tegorocznej kampanii braterstwa jest uświadomienie społeczeństwu degradacji robotników. Kampanię brazylijskiego Kościoła poparł papież Jan Paweł II. *Rozumiem bardzo dobrze niecierpliwość, ból i niepokój tych, którzy zgodnie z duchem chrześcijaństwa nie zgadzają się z niesprawiedliwością* – powiedział w swym wystąpieniu, które brazylijskie radio i telewizja nadały 13 II 1991 r. Kard. Paulo Evaristo Arns, arcybiskup São Paulo, wezwał Kongres Narodowy do podjęcia negocjacji ze związkami zawodowymi na temat zmian w drakańskim planie gospodarczym Collora. Uznał rozmowy za konieczne, aby uniknąć społecznych konfliktów na tle recesji i bezrobocia. Zaproponował udział Kościoła w mediacjach i obiecał bronić zarobków i zatrudnienia robotników.

Według danych Episkopatu Brazylii 600 tys. katolików rokrocznie przechodzi do jednego z szesnastu działających w kraju Kościołów protestanckich, nie mówiąc już o Brazylijczykach, którzy stają się adeptami dziesiątek sekt religijnych. Roberto Libanio, brazylijski teolog katolicki, sukces protestantów przypisuje temu, że Kościół katolicki, w pewnym momencie swej brazylijskiej historii zdystansował się od najbardziej

poszkodowanych. Tegoroczna kampania braterstwa ma udowodnić, że jednak nie opuścił najbiedniejszych. W tym roku będzie to szczególnie potrzebne, na kraj bowiem oprócz trudności gospodarczych spadła nowa klęska – cholera.

W maju bieżącego roku Brazylia stała się już piątym krajem Ameryki Łacińskiej dotkniętym epidemią. Brazylijska prasa alarmowała, że choroba może zaatakować do 3 mln osób, tj. około 2% ludności kraju. Szczególnie zagrożone są tereny położone wzdłuż Amazonki. W Manaus, stolicy stanu Amazonas, zaledwie 4% z około milionowej społeczności miasta mieszka w domach skanalizowanych, około 30% nie ma bieżącej wody. Równie sprzyjające warunki do rozwoju „choroby ścieków“, jak nazywa się cholerę, istnieją w tysiącach favelas – dzielnicach nędzy brazylijskich metropolii. W warunkach ubliżających zasadom higieny mieszkają tam miliony „descamisados“, którym wbrew wcześniejszym obietnicom prezydent Collor losu nie polepszył. W dzisiejszej Brazylii niezadowolenie z rezultatów rządów młodego prezydenta nie ogranicza się jednak do warstw najbardziej upośledzonych. *Wszyscy znosimy sytuację nie do zniesienia, rozpoczęliśmy proces afrykanizacji* twierdzi Edson Nunes, były dyrektor IBGE, brazylijskiego odpowiednika polskiego GUS-u.

W centrum krytyki znalazła się autorka drastycznego programu reform forsowanego przez prezydenta, minister finansów Zelia Cardoso i jej młoda ekipa neoliberalnych ekonomistów. „Żelazną Lady“, bo taki właśnie zyskała sobie przydomek, oskarżano o duszenie handlu i przemysłu, o brak umiejętności przyciągnięcia obcych kapitałów (Brazylia, największa potęga gospodarcza regionu, zajmuje dopiero piąte miejsce w Ameryce Łacińskiej pod względem napływu kapitałów zagranicznych), o brak wrażliwości społecznej. Jej popularność malała, tym bardziej że mimo ograniczeń narzucanych społeczeństwu inflacja wciąż pozostawała nie zahamowana. W okresie minionych 12 miesięcy (do kwietnia

1991) przekroczyła 400%. 8 maja bieżącego roku minister finansów poddała się i złożyła dymisję uzasadniając ją porażką, którą poniosła w walce z inflacją.

Część obserwatorów utożsamia odejście Cardoso z fiaskiem twardej medycyny neoliberalnej, którą ekipa „Campinas boys” próbowała zastosować dla uzdrowienia chorego giganta Ameryki Południowej. Twierdzenie to wydaje się tym bardziej uzasadnione, że wraz z młodą minister odeszła grupa ekonomistów, którzy identyfikowali się z surowym programem reform. W bezprecedensowym exodusie uczestniczyło 60 osób, a wśród nich minister do spraw infrastruktury oraz prezes Banku Centralnego.

Paradoksalnie, Cardoso odeszła, gdy miesięczna inflacja spadła poniżej zakłętej granicy dwucyfrowej i w kwietniu 1991 r. wyniosła 5% (od początku roku – 70,66%). Był to jeden z najlepszych wskaźników, jakie Cardoso osiągnęła od mianowania jej na stanowisko ministra w marcu 1990 r. Po rocznym okresie spadku eksportu i wzrostu importu w bilansie handlowym Brazylii zanotowano w styczniu bieżącego roku nadwyżkę w wysokości 1,3 mld dol. Zagraniczni eksperci uznali ten wskaźnik za dowód na słuszność polityki gospodarczej Cardoso. Młoda minister doprowadziła też wreszcie do długo negocjonowanego porozumienia z bankami prywatnymi w sprawie warunków spłaty 8,5 mld dol. zaległych odsetek od długu komercyjnego (60 mld dol.). W kwietniu tego roku udało się jej też nawiązać pertraktacje z Międzynarodowym Funduszem Walutowym.

Nowo mianowany minister finansów, Marcilio Marques Moreira, oświadczył na uroczystości zaprzysiężenia, że nie zamierza rydykalnie zmieniać antyinflacyjnych posunięć podjętych przez poprzedniczkę, zaś pierwszoplanowym zadaniem rządu ma pozostać walka z inflacją, tak jak to zakładali „Campinas boys”. Moreira – bankier i dyplomata, przez 5 lat ambasador Brazylii w Waszyngtonie – zapewnił też, że pogłębi reformy

w państwowych przedsiębiorstwach przez cięcia w zatrudnieniu i wydatkach i przyspieszy prywatyzację. Nic zatem nie wskazuje na to, że Collor postanowił odrzucić neoliberalne metody ekonomiczne. Być może jednak chce je trochę uelastyczyć i zmniejszyć ich koszty społeczne. Pani Cardoso – powszechnie uważana za apologetkę thatcheryzmu po brazylijsku – musiała odejść, aby uwiarygodnić prezydencką skłonność do dialogu, którą Collor zaczął przejawiać, w miarę jak rósł społeczny sprzeciw wobec programu reform: w grudniu ubiegłego roku przystał na parlamentarną dyskusję o reformach gospodarczych, w marcu tego roku był nawet skłonny do konsultacji społecznych. Nowy minister – wytrawny dyplomata – będzie z pewnością lepiej umiał bronić trudnej polityki gospodarczej, jeśli oczywiście zdoła ją kontynuować, niż niedoświadczona politycznie minister. A pomoc taka z pewnością będzie Collorowi potrzebna, przyszłość bowiem nie zapowiada się łatwo. *Mimo że Brazylia posiada największy w Ameryce Południowej potencjał gospodarczy, największą liczbę ludności (150 mln) i ze wszystkich państw w Trzecim Świecie zaciągnęła najwięcej kredytów, nie jest w stanie finansować modernizacji własnego przemysłu. Niektóre jego gałęzie, np. stalowa i petrochemiczna, od 20 lat tkwią w zastoju technicznym* – stwierdza raport Departamentu Nauki, Techniki i Rozwoju Gospodarczego stanu São Paulo z 23 II 1991 r.

Des décisions arbitraires à une tentative d'entente. Le Brésil de Collor de Mello

Exposant la situation économique et sociale actuelle du Brésil, un an après l'avènement à la présidence de Fernando Collor de Mello, l'auteur en passe en revue les grands aspects (récession, chômage, misère de la majeure partie de la société, épidémies, position de l'Eglise face aux problèmes les plus urgents) pour affirmer que rien n'indique que Collor ait résolu de rejeter l'option économique néo-libérale, et le départ de

Zelia Cardoso, ministre des finances, ne doit que rendre crédible la disposition du président à un dialogue avec la société. Malgré son potentiel économique – le plus grand en Amérique du Sud, les crédits dont il a bénéficié et son potentiel humain, le Brésil n'est toujours pas en état ni de financer la modernisation de ses moyens de production ni de rendre plus équitable la répartition de son produit national.

Pogodzić sprzeczność interesów

Z Piotrem Nowina Konopką,
sekretarzem generalnym Unii Demokratycznej,
rozmawia Michał Jagiełło

– Nazwa partii to trochę tak jak imię i nazwisko człowieka. Czy „Unia Demokratyczna” to nazwa przypadkowa czy też świadoma?

– Myślę, że jedno i drugie. Przypadkowa jest o tyle, że w polskiej kulturze politycznej wciąż słowo „partia” kojarzy się niedobrze i ludziom jest bardzo trudno wymazać z pamięci partię pisaną przez duże „P”, partię stalinowską i zastąpić je pojęciem partii demokratycznej, zachodnioeuropejskiej. I pewnie upłynie dużo czasu zanim polscy politycy i polska publiczność polityczna będzie przyjmowała jako rzecz naturalną, że partia się nazywa partia. Natomiast jest to jednocześnie pewien wybór i akcentowałbym nie tylko słowo „demokratyczna”, akcentowałbym na pierwszym miejscu słowo „unia”. Jak pamiętasz, środowiska skupione wokół Tadeusza Mazowieckiego występowały zdecydowanie przeciwko podziałowi „Solidarności”, przeciwko „wojnie na górze”, przeciwko zabiegowi, którego celem miało być podzielenie nas na przeciwstawiające się sobie wzajemnie stronnictwa. Uważamy, że czas, zarówno ubiegłego roku jak i miesiące i lata, które są przed nami, wymaga raczej ruchów jednoczących, spajających niż dzielących. Nie stać nas wciąż na to, żeby się dzielić, nawet jeśli byśmy mieli się dzielić i różnić „pięknie”. Trzeba mieć pewną sytuację polityczną, społeczną, a zwłaszcza gospodarczą, która dałaby nam ten minimalny komfort, żeby móc się spierać nie obawiając się o całość konstrukcji domu, który próbujemy zbudować. Dlatego słowo „unia” zostało wybrane jako element nazwy mojego ugrupowania. Uznaliśmy, że to co robimy, jest właśnie próbą stworzenia unii, przymierza różnych ludzi o różnych tradycjach i odniesieniach ideowych, sprowadzających się jednak do wspólnego mianownika. Możemy sobie później o tym wspólnym mianowniku jeszcze porozmawiać. „Demokra-

tyczna“ – ten przymiotnik był naszym zdaniem niezbędny dlatego, że podejmowaliśmy właśnie walkę o demokrację. Uważaliśmy, że sposób w jaki dokonały się w Polsce wybory prezydenckie, a zwłaszcza poprzedzająca je kampania, były działaniem nie sprzyjającym rozwojowi demokracji w Polsce, że były działaniem wymierzonym w młodą jeszcze i raczkującą demokrację. Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze pewien standard, któremu usiłują się podporządkować środowiska skupione wokół „Unii“, standard demokracji pojmowanej na sposób zachodnioeuropejski, która każe również nam wewnątrz „Unii“ znajdować takie rozwiązania, które pozwolą pogodzić sprzeczności interesów, wypracować wspólne stanowisko w sprawach, w których w pierwszym podejściu jakoś się między sobą różnimy. A więc zarówno gdy chodzi o struktury wewnątrzunijne, jak i o stosunek do państwa, do całej sceny politycznej, na której operujemy, ta Unia musi być unią demokratyczną. I mam nadzieję, że taką będzie.

– Jaka jest wasza bezpośrednia klientela, tzn. na kogo liczycie jako na członków partii politycznej, jaką jest Unia Demokratyczna, i do kogo apelujecie w sposób pośredni, licząc na zdobycie sympatii?

– Muszę się znowu odwołać do wyborów prezydenckich, jako że one wytworzyły tę potrzebę, która w naszym przekonaniu była potrzebą sformalizowania obozu popierającego wtedy Tadeusza Mazowieckiego. Struktura społeczna tego elektoratu wskazuje na znaczną przewagę środowisk, które mają w sobie silniejsze niż przeciętne poczucie odpowiedzialności za państwo. Bywa, i zdarza mi się to na spotkaniach, których mam dużo poza Warszawą, że jest to formułowane jako zarzut, że Unia staje się partią inteligencką. I odpowiadam na to, odwołując się do polskiej tradycji politycznej i obywatelskiej, przypominając, że właśnie Polska była takim specyficznym państwem, narodem, który zwłaszcza w czasach najtrudniejszych, kiedy byliśmy pozbawieni własnego państwa, potrafił wytworzyć pewne poczucie obywatelskości u tzw. inteligentów, przy czym zwracam uwagę moim rozmówcom na to, że ten inteligent polski opisywany przez Żeromskiego, Prusa, ten inteligent

jeszcze z czasów XIX w., to nie był inteligent legitymujący się cenzusem wyższego wykształcenia czy nawet maturą. W tym sensie inteligentem był dróżnik, który uważał, że to jego miejsce w państwie, jego placówka, której musi bronić, bo broniąc swej placówki broni swojego państwa, którego nie ma, o które dopiero walczymy, które próbujemy odzyskać.

– *Czy stosunek do państwa zbliża was do konserwatystów?*

– Myślę, że w ogromnym uproszczeniu można by tak powiedzieć. Trzeba by oczywiście uściślić o jakiego rodzaju konserwatyzm chodzi. Natomiast uznanie, że państwo jest elementem niezbędnym dla życia społeczeństwa i narodu w warunkach społecznych, w jakich odbywa się życie społeczne, to nas wszystkich niewątpliwie łączy bez względu na to czy myślimy o ludziach związanych bardziej z tradycją ROAD-owską, czy też o ludziach związanych z tradycjami KIK-owskimi. Myślę, że jest to związane z etapem, który Polska w tej chwili przeżywa. Otóż my stajemy w paradoksalny sposób w podobnej sytuacji do tej, w której stawali nasi dziadkowie w 1918 r. Oni wtedy odzyskali państwo i myśmy je też teraz odzyskali w tym sensie, że to państwo, które funkcjonowało na polskich terenach w latach 1945–89, było jednak w dużym, decydującym stopniu państwem narzuconym, nie pojmowanym przez obywateli jako państwo swoje. Próbowaliśmy odnaleźć tę nić, która prowadzi do swojego państwa. Uważamy, że tak długo, jak długo Polacy nie będą mieli poczucia życia we własnym państwie, tak długo będzie tak, jak mówił Norwid o narodzie...

– *Porozumienie Centrum i Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe też akcentują konieczność zmiany nastawienia Polaków do państwa. Jakie są te ograniczniki, co Was zdecydowanie różni np. od tych dwóch wymienionych przeze mnie partii?*

– Powiem coś, co może być poczytane jako łatwa propaganda, ale jestem przekonany, że nie jest to żadna łatwa propaganda, bo jaki jest koń, każdy widzi. Otóż, myślę, że dzieli nas przede wszystkim sfera praxis. Mówię o tym w głębokim przekonaniu, że poczynając od praktyki rządu Tadeusza Mazowieckiego, a to jest nasze bezpośrednie doświadczenie pań-

stwa, przez kampanię prezydencką, przez sposób utworzenia Unii, przez stosunek do rozgrywającego się aktualnie (rozmawiamy w czerwcu) konfliktu między prezydentem a parlamentem – otóż w tych wszystkich sprawach różni nas po prostu pewna praktyka. Nie wystarczy posługiwać się hasłem i sloganem, nie wystarczy zawiesić na piersi tabliczkę „Kocham państwo” czy „Szanuję państwo”. Trzeba jeszcze udowodnić w czynach, że się tego państwa nie destabilizuje, że się nie anarchizuje życia państwowego i nie sprowadza na państwo niebezpieczeństwa, które dla tak młodego państwa mogłoby być śmiertelne. I to jest pierwsza rzecz, która nas różni. Druga rzecz, która nas różni to – sędzę – to, że państwo wymaga takiej konstrukcji wewnętrznej, żeby pozwolić żyć w jego ramach wszystkim, którzy są jego obywatelami. Czy rzeczywiście jest staraniem się o państwo przyjęcie w działalności politycznej zasady, że obywatele dzielą się na różne kategorie w zależności od tego, kim byli 5, 10, 15 czy 20 lat temu? Jeżeli ugrupowanie polityczne nie znajduje w sobie niczego pozytywnego i ogranicza się do wykrzykiwań na temat słynnej „grubej kreski”, na temat dekomunizacji, na temat wszystkiego, co może skończyć się jedynie wprowadzeniem następnych podziałów i stratyfikacji, gdy idzie o kategorie obywatelskie, to mam głębokie przekonanie, że nie jest to wyraz szacunku dla państwa. Jest to wprowadzaniem do państwa ryzyka, że stanie się ono bardziej państwem dla jednych, mniej państwem dla drugih, będzie bardziej moim państwem, mniej państwem innego. Oczywiście, że mogę sobie wyobrazić teoretycznie taki model państwa, w którym obywatele mają różne prawa, w różnym stopniu to państwo jest ich państwem. Ale nie jest to państwo, o którym bym marzył i sędzę, że nie jest to państwo, dla którego warto uczestniczyć w życiu publicznym.

– Jakie kategorie społeczne, zawodowe przychodzą do was, jakie mogą przyjść?

– Sucha analiza statystyczno-socjologiczna wskazuje na bardzo dużą popularność, jaką ma Unia w środowiskach inteligenckich rozumianych poprzez cenzus wykształcenia. Ale równocześnie widzę bardzo dużą popularność Unii także i w takiej

kategorii politycznej, jaką jest kategoria ludzi młodych. Ci spośród młodych, którzy są zaangażowani, bardzo często przychodzą do nas, jeżeli w ogóle gdziekolwiek przychodzą. Muszę poczynić to zastrzeżenie dlatego, że jest zjawiskiem dramatycznie niebezpiecznym dla Polski odseparowywanie się młodych ludzi od polityki w ogóle. Jest to niebezpieczne dlatego, że pokolenie kombatanatów dożywa zapewne swoich politycznych dni. Potrzebni są następcy, którzy już teraz zdobywaliby doświadczenie, które im będzie potrzebne. Jeżeli nie w najbliższych wyborach (choć w pewnym stopniu także już), jeżeli nie w obecnym rządzie, to w następnym rządzie. W tym sensie jest to w ogóle zjawisko dramatycznie niebezpieczne. Natomiast są wśród ludzi młodych także i ludzie aktywni, którzy się przejmują swoją własną odpowiedzialnością obywatelską i spośród nich bardzo wielu przychodzi do nas. To jest zresztą reguła, która się rozciąga także i na inne grupy społeczne. Bardzo często na spotkania, które odbywam w terenie, które organizują struktury regionalne Unii z różnymi działaczami Unii, przychodzą ludzie związani z miejscowym biznesem, na ogół średnim i małym, przychodzą aktywni w mieście lekarze, przychodzą aktywni w mieście urzędnicy, pracownicy dużych zakładów pracy, którzy zdają sobie sprawę z tego, że nie ma łatwych lekarstw, że trzeba szukać trudnych rozwiązań, ale trzeba ich szukać. I próbują ich szukać w Unii albo wokół. Myślę, że taką kategorią są też ludzie starsi, którzy odnajdują w Unii pewne poczucie bezpieczeństwa, że to jest propozycja programowa, która im nie proponuje raju już teraz, dzisiaj. Jako ludzie starsi, doświadczeni, wiedzą, że tego raju nie da się zrobić dzisiaj w Polsce. Ale budują wokół nas swoją nadzieję na tym, żeby ich dzieci zdążyły jeszcze pożyć w normalnym państwie. Wiedzą, że konsekwentna polityka Mazowieckiego, konsekwentna polityka Unii, ma szansę sprawić, żeby ten kraj w jakimś wyobrażalnym momencie czasowym stał się krajem normalnym. Tych ludzi pociąga nasze umiarkowanie, wyważenie opinii w naszym obozie, tych ludzi pociąga wreszcie to, co łatwo używać jako oskarżenie, ale jest to jedno z najbardziej nieuczciwych oskarżeń. Tych ludzi pociąga to, że Unia skupia ludzi obdarzonych autorytetem moralnym, społecznym. Była w

Polsce podjęta bardzo intensywna praca w kierunku zniszczenia u nas całej tej sfery autorytetów moralnych, tak jakby nas było stać na to, tak jakbyśmy pękali w szwach od ludzi doświadczonych, mądrych i uznanych. I rozpętano ogromną kampanię przeciwko tym właśnie ludziom. Ci ludzie skupili się w dużym stopniu w i wokół Unii Demokratycznej. Ci starsi ludzie wiedzą, że jeżeli budujemy państwo, gospodarkę, nową kulturę polityczną, nowe społeczeństwo w jakimś sensie, to nie obejdziemy się bez tego, co prześmiewcy nazywają elitami. Co złego jest w tym, że państwo ma swoją elitę? Proszę mi pokazać państwo, które funkcjonuje sprawnie wyrzynając swoje elity. Mieliliśmy takie doświadczenia w historii, ale nie warto ich powtarzać.

– Wydaje się, że waszym sukcesem jest to, że w sposób bardzo wyrazisty określiliście swoją wizję państwa. Ale rozmawiamy 17 czerwca, w sytuacji politycznej takiej, jaka jest. Jaka jest Twoja wizja państwa, ale nie w kategoriach ogólnomoralnych, lecz w kategoriach praktyki?

– Trzeba rzeczywiście zrobić zastrzeżenie na samym początku, że czytelnik, który będzie czytał tę naszą rozmowę za 2–3 miesiące, w tak szybko zmieniającym się krajobrazie politycznym Polski, być może będzie myślał o tym jako o czymś, co już minęło i czego z tej nowej perspektywy zupełnie nie rozumie i nie przyjmuje. Ale spróbujmy liczyć jednak na to, że ludzie pamiętają, jak wyglądała sytuacja miesiąc temu, pół roku temu czy rok temu. Jest to czasem wiara złudna dlatego, że pamięć historyczna w Polsce zaczęła być bardzo krótka. Myślę, że są jednak ludzie, którzy pamiętają. Mój opis tej rzeczywistości jest następujący. Myślę, że w tym sporze nie chodzi o typ ordynacji wyborczej, o to czy zostanie utrzymana zasada wyborów proporcjonalnych, większościowych, mieszanych, czy jakiś przepis reguluje zasadę prowadzenia kampanii w ten czy w inny sposób. Spór w gruncie rzeczy toczy się wokół dwóch spraw: stylu sprawowania władzy i terminu wyborów. Styl sprawowania władzy dlatego, że – jak sądzę (jest to moje przypuszczenie nie poparte rozmową z prezydentem, dlatego, że od ponad pół roku nie miałem takiej okazji, nad czym zresztą

ubolewam) – prezydent, który w kampanii wyborczej obiecywał, że będzie skuteczny, po pół roku urzędowania zdaje sobie sprawę z tego, jakie są ograniczenia narzucone mu zarówno przez konstytucję jak i przez pewną praktykę. Konstytucja dożywa swoich ostatnich miesięcy. Będzie nowa konstytucja, którą będzie wypracowywał nowy parlament. Praktyka prezydencka tworzy się już teraz. Zapewne z punktu widzenia pozycji prezydenta w państwie, jeżeli ten prezydent chciałby odgrywać rolę pierwszoplanową w państwie nie jako *primus inter pares* ale jako *primus primus*, byłoby mu łatwiej tę pozycję osiągnąć, gdyby parlament reagował w znacznie bardziej uległy sposób na dyspozycje płynące z Belwederu. W polskim doświadczeniu historycznym, zwłaszcza międzywojnia, te sprawy można bardzo szczegółowo przeanalizować, jak to wyglądało, jak praktyka wytwarzała normę prawie konstytucyjną. Sądzę, że jeżeli udałooby się doprowadzić prezydentowi do sytuacji, w której parlament robi dokładnie i tylko to, co jest zaakceptowane przez prezydenta, to wytworzy to bardzo dogodną sytuację startową także wobec nowego parlamentu, zwłaszcza jeżeli jednym z wiodących wątków w jego kampanii w czasie tego sporu pomiędzy urzędem prezydenta i parlamentem będzie stwierdzenie, że ten parlament nie ma moralnego i politycznego tytułu uchwalenia nowej ordynacji, w związku z czym tę ordynację narzuca prezydent, jako jedyny organ państwa wybrany demokratycznie.

– *Dajesz mu takie moralne prawo?*

– Ja tego prawa nie daję, ja próbuję zrozumieć mechanizm myślenia prezydenta. Jeżeli by mu się udało w ten sposób narzucić generalną zasadę, że ponieważ ten parlament nie ma moralnego prawa, a np. uchwaliby tę ordynację, to parlament następny, wybrany na podstawie tej ordynacji ma mandat uszczuplony o wątpliwy mandat parlamentu uchwalającego ordynację. I w tej sytuacji prezydent utrzymałby pewną swoją preponderancję w stosunku do nowego parlamentu wybranego już w trybie wolnych i demokratycznych wyborów. Ale myślę, że na tę intencję prezydenta nakłada się inna intencja i ktoś inny jest jej autorem. Otóż nie można w świetle szczególnego

związku między sytuacją zaistniałą w urzędzie prezydenckim poprzez otoczenie prezydenta, które wywodzi się w zasadzie tylko i wyłącznie z kręgów jednej partii politycznej, mianowicie Porozumienia Centrum, nie można wykluczyć sytuacji, w której decyzje prezydenckie powstają niejako na zbiegu dwóch intencji: intencji prezydenckich i intencji otoczenia prezydenta, a zatem intencji partyjnych. Ta hipoteza wydaje się o tyle sensowna, że można się łatwo doszukać źródła intencji, które kierują postępowaniem szefostwa kancelarii prezydenckiej. Otóż ostatnie sondaże opinii publicznej, ale także i powszechnie obserwowane trendy wskazują na malejącą popularność Porozumienia Centrum. Pozwoliłem sobie parę dni temu publicznie wypowiedzieć słowa zachęty pod adresem Porozumienia Centrum, żeby się zachowywało jak mężczyźni. Raz się wygrywa, raz się przegrywa i nie jest dostatecznym powodem do wpływania w taki sposób, *per fas et nefas*, na kształt ordynacji, a zwłaszcza na termin wyborów, oczekiwanych przez Polaków od dawna, tylko z powodu tego, że ten termin odpowiada mi mniej niż jakiś inny z punktu widzenia moich szans wyborczych. Trzeba się bardzo starać, żeby szanse wyborcze rosły. Wiem coś o tym, ponieważ Unia dokonuje tego wysiłku od ponad pół roku. I zauważalne oznaki sukcesu odnotowujemy, choć nie łączyłbym z nimi przesadnych nadziei co do ostatecznych wyników wyborów. Przy dużej zmienności nastrojów społecznych w Polsce może się zdarzyć, że sondaże z maja okażą się w październiku zupełnie nieaktualne. Tym niemniej o Unii się mówi, Unię widać, Unia jest coraz bardziej obecna, coraz bardziej ustrukturalizowana, w Unii pojawia się coraz więcej ludzi młodych i aktywnych i to, jak rozumiem, jest zagrożeniem dla partyjnych tez Porozumienia Centrum. Otóż jeżeli moja hipoteza jest słuszna, to kampania, która toczy się na linii urząd prezydenta – parlament jest w dużym stopniu motywowana tym względem partyjnym. Uważam, że przed takim sposobem uprawiania polityki należy się bronić, ponieważ czymś innym jest partykularna działalność partyjna w ramach, w których partie normalnie działają, a czymś innym jest partykularna działalność partyjna w ramach urzędu prezydenta. Nie tylko w normie konstytucyjnej ale i w potocznym

wyobrażeniu samego człowieka odnajdujemy przecież zasadę, że prezydent powinien być prezydentem wszystkich Polaków i powinien dbać o to, by normy demokratyczne były przestrzegane bez jakiegś wyraźnej skłonności w kierunku jednej tendencji politycznej.

– Jakie miejsce zajmują związki zawodowe, a szczególnie „Solidarność” w waszej wizji państwa? Ale nie teoretycznie, lecz z prośbą o odniesienie się do praktyki.

– Polski pejzaż związkowy ma swoją historię. W największym skrócie – skoro oczekujesz ode mnie krótkiej odpowiedzi – trzeba przypomnieć, że składa się z dwóch zasadniczych bloków: „Solidarności” i związków typu OPZZ-owskiego. Nie chciałbym dłużej rozwodzić się na temat OPZZ, jako że tutaj panuje pewna zgodność co do tego, że jest to formacja, która powstała w bardzo specyficznych okolicznościach i której interesy są bardzo ściśle uwarunkowane z jednej strony starą historią komunizmu w Polsce, zwłaszcza komunizmu wojennego, z drugiej strony bardzo szczególną grą będącą mieszkanką demagogii, populizmu, walki o powrót starego itd. Bardziej interesujące jest – sędzę – zajęcie się blokiem solidarnościowym. Otóż chciałbym przypomnieć to, co powtarzałem wielokrotnie jeszcze w latach, kiedy byłem działaczem „Solidarności”. Starałem się wtedy – w stanie wojennym i później – tłumaczyć wielu dziennikarzom i politykom, zwłaszcza zagranicznym, że „Solidarność” należy do nowocześniejszej kategorii związków zawodowych. Są takie, które tkwią wciąż w przełomie XIX i XX w., kiedy obrona interesów pracowniczych polegała na tym, żeby wydrzeć brzydkiemu kapitaliście jak najwięcej. I jest druga filozofia i druga generacja związków zawodowych. To jest ta generacja związków zawodowych, która wie – kiedy to bardzo ładnie Lech jeszcze jako przewodniczący związku zawodowego wyraził – że nie wolno niszczyć organizmu, na którym się pasożytuje. Ja wierzyłem głęboko, że „Solidarność” jest tą bakterią, która potrafi walczyć o prawa pracowników nie niszcząc tego organizmu, na którym żeruje. W Europie Zachodniej pojawiły się przecież w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych organizacje związków zawodowych, które uznały,

że jedynym sposobem skutecznej obrony interesów pracowni-
czych nie jest uderzanie w brzydkich kapitalistów tylko próba
ułatwienia przedsiębiorstwu normalnego, dobrego funkcyjono-
wania. Takie przykłady były np. bardzo widoczne we Wło-
szech. Ja mogę tylko jedno powiedzieć, kiedy pytasz o stano-
wisko Unii względem „Solidarności“, a raczej dwie sprawy
powinienem powiedzieć. Pierwsza sprawa, że tak się składa, że
ludzie Unii Demokratycznej to są ludzie „Solidarności“, to są
ludzie, którzy swoją działalność publiczną szczególnie silnie
rozpoczynali, przeżywali w „Solidarności“ od samego jej po-
czątku. A także w szczególny sposób, kiedy „Solidarności“
było najtrudniej. Ci ludzie byli ostoją, podporą i wojskiem
„Solidarności“. A druga sprawa, którą trzeba powiedzieć to to,
że trzeba mieć po prostu nadzieję i sądzę, że są sygnały, które
wskazują na to dzisiaj, w dniu, w którym rozmawiamy, że
„Solidarność“ jako związek zawodowy zdaje sobie sprawę z tej
odpowiedzialności, która na niej ciąży. Musi być i pozostać
pewnym sposobem myślenia o Polsce nastawionym na zrefor-
mowanie Polski, a nie na cofnięcie tego koła wstecz.

– *Miejsce i rola Kościoła w waszej wizji państwa?*

– To jest jeszcze szersze pytanie niż pytanie o „Solidarność“,
dlatego, że to jest także pytanie o źródła inspiracji, o to skąd
przyszli ludzie, którzy dzisiaj są w Unii, to jest wreszcie pytanie
o praktykę polityczną.

Całe moje zaangażowanie i w „Solidarność“, i to późniejsze,
jest bardzo ściśle związane z tym, że najpierw byłem zaangażo-
wany w ruch laikatu, w ruch „Znak“-owski, potem zresztą
też się zajmowałem bezpośrednio nauką katolicką, wykładając
w gdańskim Instytucie Teologicznym. Sądzę, że to doświadcze-
nie i te źródła są udziałem wielu moich przyjaciół w Unii
Demokratycznej. Jest dalej sprawą pewnej ogólnej inspiracji.
Tak jak na Unię składają się ludzie różnych orientacji świato-
poglądowych, tak nie ma wśród nas takich, którzyby nie
zauważali tego, czym i kim w Polsce Kościół był i jest. Myślę,
że program Unii jest programem w tej sferze oszczędnym w
słowa, ale bardzo mocno zakorzenionym w tych wartościach,
które są wartościami polskiego chrześcijaństwa. To się zaczyna

od generalnych zasad stosunku między moralnością i polityką, a kończy się na bardzo konkretnych sferach takich jak państwo, rozwiązania gospodarcze, nasz stosunek do kwestii społecznych. Unikaliśmy w tym programie i będziemy nadal unikali w dyskursie politycznym łatwego szermowania słowem, ponieważ jest pewnym pójściem na skróty, a jednocześnie pewnym fałszywym sygnałem, jeżeli moje zaangażowanie katolickie chcę głównie manifestować poprzez powiewanie chorągiewką, przez wywieszanie szyldu, że ja mianowicie jestem np. chrześcijańskim demokratą, który z tego tytułu, że jest chrześcijański, jest lepszy od innych demokratów. Myślę, że trzeba uważnie czytać i odwoływać się do tekstów soborowych, do „Gaudium et spes”, do całej dyskusji, która toczyła się w czasie II Soboru Watykańskiego, żeby sobie przypomnieć i powiedzieć to od nowa i na nowo Polsce, że zaangażowanie polityczne jest dla katolików pewnym szczególnym zobowiązaniem, które wcale nie ma oznaczać, że będę reprezentował jakąś opcję polityczną, która przyjmuje za swój punkt oparcia Kościół jako taki. Wręcz przeciwnie, należy zmierzać do tego, żeby różne partie polityczne w Polsce, kraju na wskroś chrześcijańskim i w szczególnie sposób chrześcijańskim, były jakoś przepojone tym duchem chrześcijańskim, którego nas Kościół uczy od tysiąca lat. Sądzę też, że całe nauczanie kościelne w tym kierunku zmierzało bardzo wyraźnie, w każdym razie od czasu II Soboru Watykańskiego.

I wreszcie jest to sprawa pewnej praktyki politycznej. Sądzę, że Polska przeżywa pewną fazę w swojej historii także w zakresie stosunków państwowo-kościelnych, także w zakresie relacji pomiędzy społeczeństwem, pojmowanym jako wspólnota obywatelska, a Kościołem, pojmowanym jako struktura hierarchiczna. Do tej fazy jesteśmy nieco nie przygotowani. Przychodzi demokracja ze wszystkimi jej uwarunkowaniami i konstrukcjami. Przychodzi ta faza po epoce konfrontacji jaka nastąpiła w Polsce pomiędzy bolszewicką władzą a Kościołem katolickim. To spowodowało pewne wyczulenie, czasem przeczulenie. To spowodowało również, że społeczeństwo polskie znalazłszy się w otoczeniu demokratycznym próbuje niejako na nowo zredefiniować swój układ ja-państwo, ja-Kościół, Kościół-

–państwo. Temu obowiązkowi zredefiniowania są dziś poddani wszyscy. Są poddani prości obywatele, jest poddane państwo, jest poddany Kościół. Sądzę, że ponadto jesteśmy zobowiązani do pewnej szczególnej prudenckiej w tej sferze, dlatego, że bardzo łatwo jest w tym rodzącym się układzie przez nieopatrzne ostre słowa wywoływać zjawiska, których nikt by nie chciał. Takim słowem jest np. klerykalizacja życia społecznego, które to słowo jest często nadużywane dlatego, że jest naturalne, iż w momencie, kiedy ucierają się pewne nowe układy pomiędzy Kościołem i państwem nie wszystko jest po myśli wszystkich. To się musi dopiero utrzyć. Nie sądzą, żeby Polsce groziła klerykalizacja, ale to przecież wcale nie oznacza, że my musimy być bardziej klerykalni. Możemy być mniej klerykalni i w ogóle uważam klerykalizację życia publicznego za pewien grzech chrześcijaństwa. Nikt dzisiaj nie twierdzi, że ten układ jaki między władzą państwową i Kościołem funkcjonował w czasach bizantyńskich był układem zdrowym. Jest to układ poddany dzisiaj gruntownej krytyce. Ale równocześnie mało kto dzisiaj twierdzi, że układ, jaki się stworzył pomiędzy władzą rewolucji francuskiej a Kościołem, jest układem dobrym. Rozwiązanie pożyteczne zarówno z punktu widzenia państwa jak i z punktu widzenia Kościoła znajduje się gdzieś w środku. Szukamy tego środka. Ale jeżeli chcemy znaleźć środek, a nie namiastkę środka, to musimy go spokojnie szukać.

– *Miejsce mniejszości narodowych żyjących w Polsce, a to się – jak sądzę – łączy z pytaniem: my i nasi wschodni sąsiedzi.*

– To są jednak dwa różne pytania, dlatego, że wbrew pewnej namolnej propagandzie wielu minionych dziesięcioleci w Polsce istnieją przecież mniejszości narodowe, które także korzystają z dobrodziejstw rodzącej się tutaj demokracji, dopominając się o swoje słuszne prawa. Tutaj chciałbym odpowiedzieć w swoim własnym imieniu, a nie w imieniu Unii Demokratycznej. Cała zresztą ta nasza rozmowa jest przecież bardziej prowadzona w naszym własnym imieniu. Otóż w moim osobistym przekonaniu rozwiązanie wyborcze polegające na tworzeniu list mniejszościowych jest swego rodzaju rozwiązaniem ratunkowym, które powinno być traktowane jako złe. Z tego pun-

ktu widzenia jestem bardzo zainteresowany tym, żeby na listach Unii Demokratycznej znaleźli się przedstawiciele mniejszości narodowych. Jeżeli będziemy forsowali metodę list mniejszościowych, to będziemy forsowali nie tyle narodowe tożsamości, ile będziemy bardziej akcentowali, że oni są inni. Jeżeli inni, to może gorsi, a przecież nie są gorsi. Ich współdziałanie w tworzeniu państwa polskiego nie powinno podlegać żadnej dyskusji, żadnym wątpliwościom. Chciałbym dlatego, żeby do mojej Unii także wstępowali Białorusini, Niemcy mieszkający na Śląsku Opolskim, Ukraińcy, Łemkowie, żeby wstępowali ci wszyscy, z którymi znajduję wspólny język w sferze wartości i sferze strategii politycznej.

– Zapytałem o to dlatego, że rząd pana Tadeusza Mazowieckiego, który jest przecież bardzo ważną osobą w Unii, dokonał historycznego otwarcia się oficjalnych czynników rządowych na mniejszości narodowe mieszkające w Polsce.

– Myślę, że był to minimalny akt sprawiedliwości, który należało tym mniejszościom dać, dlatego, że równie ważne jak pewna praktyka są także pewne gesty, która mają rangę symbolu i które są później punktem odniesienia. Od samego początku Mazowiecki wiedział, co robi, otwierając swoją politykę na mniejszości. Dzisiaj zbieramy tego dobre owoce: podpisany traktat z Niemcami. Jego podpisanie przed otwarciem Mazowieckiego na mniejszość niemiecką byłoby niewyobrażalne. Sądźmy również – tu chcę przejść do drugiej części Twojego pytania – że w następstwie dobrych stosunków tworzonych pomiędzy większością i mniejszościami w państwie, że konsekwencją tych dobrych stosunków jest też tworzenie pewnej platformy do kontaktów z tymi naszymi sąsiadami, którzy są narodową ojczyzną dla wielu naszych obywateli. Wyobrażam sobie, że dzisiaj łatwiej rozmawiać z Republiką Litewską, kiedy Litwini mają w Polsce miejsce dla siebie, że łatwiej rozmawiać także z Białorusinami czy z Ukraińcami, jeżeli nasi polscy Białorusini czy Ukraińcy będą się czuli tutaj jak u siebie. To jest ten elementarny wymóg w dobrosąsiedzkich stosunkach z państwami, które mają narodowościowe powiązania z naszym państwem.

– Jaki jest Twój pogląd na konflikt istniejący między częścią Polaków z Wileńszczyzny a państwem litewskim?

– Myślę, że sprawy należy stawiać bardzo jasno w tej kwestii. Jeżeli oczekujemy od Litwinów mieszkających w Polsce, że będą lojalnymi obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej, to mamy również prawo oczekiwać od naszych ziomków, Polaków mieszkających na Litwie, że będą lojalnymi obywatelami państwa litewskiego. Ta zasada musi działać w obydwie strony, inaczej nie miałaby w ogóle sensu. Inną sprawą jest troska o niezbędne dla podtrzymania ducha narodowego, tradycji narodowej, tożsamości narodowej wszystkie elementy prawno-ustrojowe, gospodarcze, organizacyjne, które są potrzebne Litwinom w Polsce i Polakom na Litwie. Czymś innym jest natomiast działanie, które może wpływać destabilizująco na państwo, w którym ci ludzie żyją. Od chwili kiedy oba państwa wprowadzają swobodny ruch migracyjny, każdy powinien mieć prawo swobodnego wyboru państwa, w którym mieszka. Oczywiście wiem, że pada znowu odpowiedź, że za dużo elementów krępuje mój ruch, żebym będąc Polakiem mieszkającym na Litwie mógł przeprowadzić się do Polski albo będąc Litwinem mieszkającym w Polsce przeprowadzić się na Litwę. Są względy ekonomiczne, jest kwestia przywiązania do ziemi, na której się żyje, jest mnóstwo trudności w przejściu ponad historią, która sprawiła, że jestem w nie swoim państwie, nie swoim narodowo państwie. Polacy mieszkający na Litwie, znaleźli się w innym, można by powiedzieć nie swoim państwie, na skutek pewnego biegu historii. Można mieć do tej historii pretensje, ale gdyby chcieć ją na nowo ukształtować, to, trzeba by z niej wyciągnąć wszystkie konsekwencje. Wtedy trzeba by było zastanowić się czy chcemy zmienić układ granic, próbować wrócić do jakiegoś punktu wyjścia. Powstanie wtedy pytanie, do którego punktu wyjścia. Sytuacja europejska jest bardzo ściśle zdeterminowana obecnym układem sił. Jesteśmy zdania, jest to przekonanie podzielane przez członków Unii Demokratycznej i wyrażane jasno w jej programie, że status quo graniczne jest statusem zamkniętym. Otwarcie tego statusu i dyskusowanie go na nowo skończyłoby się katastrofą. I z tego trzeba wyciągnąć wnioski.

– Dziękuję za rozmowę.

Być zawsze ze społeczeństwem

Z Andrzejem Urbańskim,
sekretarzem Porozumienia Centrum,
rozmawia Michał Jagiełło

– Dlaczego Centrum i co to znaczy Centrum?

– To brało się z takiego przekonania na wiosnę 1990 r., iż mogą zaistnieć dwa rodzaje niebezpieczeństw przy formułowaniu się politycznej sceny w Polsce. Jedno niebezpieczeństwo, iż „Solidarność” będzie siłą dominującą nad wszystkim, nad kruchą, ledwo się rodzącą demokracją, takim „Ruchem Obywatelskim” jak w Czechosłowacji. I że późniejsze pęknięcie może być bardzo bolesne, więc że trzeba takie pęknięcia już kontrolować, szczególnie że wiedzieliśmy przecież – wszyscy biorący udział w „Solidarności” – że to nie był monolit, że to był ruch bardzo wielobarwny politycznie i światopoglądowo, z pewną dominantą, ale i z pewnymi różnicami tkwiącymi w nim samym. Drugie niebezpieczeństwo, że pewna część elit solidarnościowych o mniej czy bardziej wyrazistej wrażliwości – nazwijmy ją – lewicowej, tak dominuje w życiu politycznym, że nie byłoby dobrze gdyby ta dominacja stała się czymś jedynym i jedynie właściwym. Sami siebie umiejscawialiśmy właśnie jakby w centrum solidarnościowej sceny politycznej. Przypominam, że w pierwszych rozmowach przy formułowaniu Porozumienia Centrum przy stole siedzieli i ludzie związku tak jak ja, liberałowie, ludzie PSL „Solidarność”, działacze o wrażliwości chadeckiej. Początkowo łączyło nas rzeczywiście jedno; w sensie negatywnym niechęć do takiej prostej lewicowości czy nawet lewicowości solidarnościowej. Sens widzieliśmy w politycznej wielobarwności. Wiedzieliśmy, że jesteśmy prawicą, ale nie prawicą narodową, liberalną, prawicą chłopską ani też prawicą związkową. I z tego się brało to sformułowanie centrum.

– Ale jeśli używa się określenia „centrum”, jasne jest, że jest to zawsze w odniesieniu do..., jest jakaś umowna jedna i druga

strona, są jakieś krawędzie. Jakie są wasze kresy, nazwijmy to umownie: z lewa i z prawa, nieprzekraczalne przez was.

- Z prawej strony tym nieprzekraczalnym wyróżnikiem jest na pewno radykalny liberalizm, doktrynalny czy dogmatyczny. Takim wyróżnikiem jest nacjonalizm i szowinizm, także ten, który próbuje wykorzystywać emblematy religijne czy kwestie wiary w swoim działaniu. Takim nieprzekraczalnym progiem z prawej strony jest np. partykularyzm, twardy partykularyzm i np. część naszych zarzutów wobec ruchu ludowego jest taka, że jest tam wielu działaczy, którzy posługują się niestety takim partykularyzmem, a w Polsce nie jest to dzisiaj bezpieczne działanie.

Jeżeli chodzi o lewą stronę myśmy próbowali od początku oddzielać fałszywą lewicę postkomunistyczną, która przybiera teraz przeróżne odcienie i próbuje udawać różne ptaszęta, które nie miały nic wspólnego z tym ponurym sępem, którym były naprawdę, od nowoczesnego ruchu lewicy solidarnościowej, czyli socjal-demokracji w znaczeniu europejskim. I tu dla nas nieprzekraczalne było kilka spraw. Kwestie laicyzmu, który szanuje religię, a równocześnie stara się ją wypchnąć poza wszelkie obszary życia publicznego, który przede wszystkim mówi o autonomii Kościoła, a nie chce zauważyć, że każdemu społeczeństwu, każdemu żywemu społeczeństwu, są potrzebne twarde i klarowne zasady i normy. Ja tutaj daję zawsze przykład społeczeństw amerykańskiego i żydowskiego. Przecież to są żywe, mocne społeczeństwa ufundowane na mocnych przekonaniach, o tym decydują nie tylko pieniądze, a już na pewno w wypadku Izraela o tym pieniądze nie decydują. Następnym nieprzekraczalnym punktem było niebezpieczeństwo syndykalizmu w Polsce. I to mówię jako działacz związkowy! Syndykalizm, który jest tylko roszczeniowy. Od początku mieliśmy świadomość, że tutaj trzeba budować kapitalizm, i że to będzie bardzo bolesny proces, a do wyboru jest kilka dróg. Na jednej z tych dróg można sobie przy pomocy dogmatycznego liberalizmu przeciwstawić ludzi pracy lub przy pomocy dogmatyzmu lewicowego zrobić to samo, czyli ustawić pracowników tylko w roli żądających, stawiających roszczenia, postulaty. I myśmy wówczas bardzo żywo zareagowali na propozycję akcjonariatu

pracowniczego i obywatelskiego widząc w nich szansę, żeby w tej przemianie kapitalistycznej uczestniczyły jak najszerze grupy społeczne. Za poparcie dla akcjonariatu byliśmy atakowani i z lewa, i z prawa. Z prawa, no bo to jest mało doktrynalne w myśleniu liberalnym, żeby były takie zbiorowe czy quasi zbiorowe formy własności. A z lewa, ponieważ uznawano, że akcjonariat pracowniczy jest czymś gorszym niż własność państwowa, bo jest właśnie czymś konkretnym, własnością upodmiotowioną.

– *Jaka jest wasza – a i Twoja – wizja państwa? Proszę, żebyś starał odnieść się do konkretnych dzisiejszych potrzeb (rozmawiamy 20 czerwca). Jak zarysowane są relacje prezydent-sejm-rząd w waszej koncepcji?*

– Rozmowa ukaże się we wrześniu, wtedy sytuacja może wyglądać zupełnie inaczej, co tylko pokazuje, że jesteśmy w bardzo nieklarownej sytuacji. Spróbuję powiedzieć o takim krótkim horyzoncie czasowym. Ten horyzont widziałbym właśnie po szczęśliwie odbytych wyborach. Myślę, że centralną rolę po tych wyborach w państwie powinien pełnić silny parlament złożonych z czterech, może pięciu partii. Mam nadzieję, że będzie to nie więcej niż pięć partii politycznych, które to partie zmuszone będą (część z nich) zawrzeć sojusz, żeby powołać rząd. Czyli stworzyć w parlamencie taką koalicję, która wyłoni RZĄD PRZEŁOMU, rząd dokończenia rewolucji w Polsce, rewolucji cywilizacyjnej oczywiście, rząd zdyscyplinowania reform ekonomicznych, rząd sprawny i cieszący się poważnym poparciem ekonomicznym. Drugą taką instytucją, którą ustawiłbym obok parlamentu jest oczywiście urząd prezydencki. Przy czym myślę, że w tym trudnym okresie rzeczywiście kwestie bezpieczeństwa narodowego, zewnętrznego i wewnętrznego, powinny być wyłączone z gier partyjnych. Powinny być poddane kontroli parlamentu, ale nie powinny być w gestii parlamentu. My nie możemy wykluczyć przecież wariantu, w którym kampania wyborcza będzie gorąca. Nie życzę nam tego, ale może tak się stać. Gdyby kwestie bezpieczeństwa podlegały jakimś okazjonalnym, partyjnym interesom, taktykom, zmiennym opcjom, to nie byłoby dobrze. To jest dla nas

sprawa tym ważniejsza, im słabsze obecnie jest nasze państwo. I wreszcie rząd, który postrzegam rzeczywiście szalenie zadaniowo. W Polsce nie ma takiej dziedziny życia społecznego, której nie należałoby w sposób zasadniczy uporządkować. Przy tych porządkach niezmiernie ważną rolę będzie pełniła umiejętność pozyskiwania poparcia społecznego dla konkretnych zabiegów. Niestety, musimy mieć świadomość, że to będzie tylko częściowe poparcie, że tylko część nas poprze, a część będzie przeciw. Ale to jest jakby taka kierunkowa, taki wektor. Ten rząd musi się wykazać dwoma umiejętnościami: technokratyzmem czyli sprawnością osiągania konkretnych celów i zdolnością do uzyskiwania tego chwiejnego poparcia społecznego. To poparcie będzie napewno chwiejne, ale tym bardziej będzie to stawiało przed rządem konieczność umiejętności mediacji, osiągania konsensusu, odwoływania się do poparcia społecznego. Więc te trzy instytucje, obudowane oczywiście wszystkimi instytucjami demokratycznymi, które musimy dopiero tworzyć. I Sąd Najwyższy nie jest sądem najwyższym w takim znaczeniu jak w państwach demokratycznych, i Trybunał Stanu, i rzecznik obrony praw obywatelskich, i związki zawodowe, które pełnią przecież w każdym z tych systemów ogromnie ważną rolę, i wszystkie stowarzyszenia obrony praw itd., itd. Więc to jest cała mozaika, ale żeby stworzyć te instytucje nie wystarczy dobra liberalna wola czyli taka ochota i wolność, możliwość, brak zakazu itd. Tutaj częstokroć tym *spiritus movens* w sensie organizacyjnym i finansowym musi być państwo. W Polsce tej roli nie da się zdjąć z państwa tak szybko. Powtarzam, że mamy tutaj do czynienia jakby ze sprzecznością: tego nie można robić bez liberalizmu, ale nie można też robić samym liberalizmem.

- Jak wygląda wasza bezpośrednia klientela, tzn. ci, którzy się indentyfikują z Porozumieniem Centrum, do kogo adresujecie waszą wizję państwa czyli kim są wasi potencjalni klienci?

- Sytuacja jest dla nas o tyle szczęśliwa, że liczebnie rzecz biorąc jesteśmy bodaj najsilniejszą partią postsolidarnościową, tj. prawie 40 tysięcy członków, Unia ma 20, Kongres – kilka, ZChN – też kilka. Jeżdżąc, spotykając się z organizacjami

terenowymi, doznałem miłego zaskoczenia. Miałem gorszy obraz tej partii zanim zostałem jej sekretarzem. Wydawało mi się, że rzeczywiście jest to partia złożona z ludzi przypadkowych. Okazało się przeciwnie, że większość to są działacze solidarnościowi, ale już nie tylko działacze związkowi, ale z tego szerokiego ruchu społecznego, z komitetów obywatelskich. Jest mnóstwo inteligencji szczególnie w miasteczkach typu Suwałki, Rzeszów, Zamość, Lublin. I to jest inteligencja nauczycielska i adwokaci, są obecni działacze chłopscy, chociaż nie mający rodowodu ZSL-owskiego. Są to ludzie mocno już zakorzenieni w strukturach samorządowych: radni, burmistrzowie, prezydenci miast. Więc są to już jakieś fragmenty lokalnych elit.

– *I nieprawdą jest, że nie ma u was inteligencji?*

– Nie, to jest nieprawda. Zresztą wszystkie pogłębione badania socjologiczne pokazują, że w części nasza baza i nasz potencjalny elektorat wyborczy pokrywają się z elektoratem Unii Demokratycznej. Byliśmy nawet zaskoczeni myśląc że są większe różnice, jednak nie. Poza Warszawą tak to po prostu wygląda. Ale teraz, gdyby próbować sobie wyobrazić naszego sympatyka, myślę, że poza solidarnościowym rodowodem my jednak próbujemy formułować program i cele dla takiego zwykłego obywatela, ale o tyle może niezwykłego, że mającego ochotę na działalność obywatelską. I to jest coś, co jest jednym z potencjalnych skarbów Polski w tym okresie. Całe pokolenie dwudziesto-, trzydziestolatków czeka na instytucję promocji, instytucję sukcesu, awansu. Te instytucje pełnią w każdym systemie rolę kluczową. Dawałem temu niejednokrotnie wyraz na piśmie, że komunistom się wiele udało po wojnie, ponieważ stworzyli bardzo przejrzyste możliwości awansu społecznego, a w niektórych grupach był to awans strukturalny, bo cała grupa jakby awansowała.

– *Na co niektóre z tych grup czekały bodaj od lat trzydziestych.*

– Oczywiście. Tutaj zostały zrealizowane bardzo ważne interesy i każdy zdrowy system polega na tym, że pewne interesy

pewnych grup społecznych swobodnie się artykułują i dobrze realizują. Bez takich możliwości i takich instytucji nie widzę budowy demokracji.

– Jaki jest wasz, Twój, stosunek do „Solidarności”? Pytam o to, bo odnoszę czasem wrażenie czytając wypowiedzi czołowych przedstawicieli Porozumienia Centrum, że jesteście za koniecznością samoograniczenia się „Solidarności”. Może to jest moje błędne przekonanie?

– W części nie jest ono błędne, bo kiedy mówię, że związek musi poprzeć te reformy, że takie jest nasze zdanie, to oczywiście jeżeliby je poparł, to za cenę pewnego ograniczenia. Ale jednocześnie, i to jest – sędzę – to, co nas odróżnia od innych ugrupowań, my mówimy, że związkowi czy ludziom pracy trzeba też zapłacić za to poparcie. Przykładowo, jeżeli chcemy mieć silny i zdrowy ruch prywatyzacyjny, to nie możemy tak ustawiać się, jak do tej pory, że tymi promotorami są dyrektorzy lub rady pracownicze. Bo są to jednostki czy zespoły w strukturze organizacji pod najmniejszą kontrolą i najbardziej narażone na przeróżne korupcje, które przy tym występują. Więc jeżeli się w to nie wmontuje związku zawodowego, to po pierwsze grozi nam właśnie proces korupcji, a po drugie – brak instytucji kontroli. Więc mówimy: związek się musi wyrzec, musi poprzeć prywatyzację z groźbą oczywiście zwolnień, ale niech związek za to dostanie moc kontroli tego procesu, niech on w nim uczestniczy jako żywy, ważny podmiot tego procesu. Coś za coś.

– A nie boisz się, że jest to nie do pogodzenia?

– Mniej więcej w ostatnich piętnastu latach taka fala zmian funkcji związków zawodowych przeszła przez Stany Zjednoczone i Europę Zachodnią. To był rzeczywiście bardzo bolesny proces, np. cały przemysł komputerowy w Stanach Zjednoczonych jest już bez związków zawodowych. Za to stare związki zawodowe w momencie głębokiej recesji w Ameryce, na początku pierwszej kadencji prezydenta Reagana, zostały postawione wobec konieczności wyboru: czy idziecie na zwarcie czy negocjujecie, gdzie trzeba zapłacić pewne koszty, np. obni-

żenie stawek lub zatrzymanie stawek. Związki podjęły ten trud, wysiłek, pozytywnie, zgodziły się na to. Po kilku latach gospodarka wyszła z recesji, spadło bezrobocie. To samo stało się w Europie, choć nie we wszystkich krajach i nie w tym samym stopniu. Taki przykład działania związku zawodowego w nieco innej funkcji niż dziewiętnastowieczna czy z początku XX wieku – to jest możliwe. Mam nadzieję, że szczególnie jest to możliwe w takim związku jak „Solidarność”, która wyrosła na fundamencie nie tylko syndykalnym i to jest jej wielki dorobek.

– *Ciebie, kiedyś wydawcę podziemnej „Woli”, nie muszę pytać o inspirację chrześcijańską w Twoich prywatnych działaniach, bo jest ona dla mnie wyraźnie widoczna. Ale chciałbym Cię zapytać, jako polityka z Porozumienia Centrum, jakie jest miejsce Kościoła w Twojej wizji państwa?*

– Chcę zacząć może nieco przewrotnie zanim przejdę do tej wizji Kościoła. Porozumienie Centrum jest partią bardzo młodą i młodość tę w sprawie Kościół-partia-państwo, kościół-religia-społeczeństwo, Kościół a polityka widać może najwyraźniej. Oczywiście w aspektach pozytywnych i negatywnych. Często w tej partii zdarzają się głosy, które budzą moje zastrzeżenia, sprawiają, że budzi się we mnie taki brzęczyk alarmowy. To są głosy, które nadmiernie wyrażają ochotę polityzowania religii czy spraw wiary. To jest efekt tego, że partia jest młoda, ona powstaje, toczy dyskusje wewnętrzne, tu się ścierają różne wrażliwości, różne doświadczenia. Nazywam to sporem staro- i nowochadeckim. Starochadecki sposób, jak mi się wydaje (chodzi tu o ludzi, którzy jakby wyrosli pod opieką Kościoła, jedynej instytucji, która ich brała pod opiekę), polega na nadmiernym odwoływaniu się do Kościoła, w niepotrzebnych zupełnie sprawach. Nie dotyczy to zresztą tylko ludzi PC, to jest też taka fala, pewna moda, np. święcenie lokali często podejmują byli, skorumpowani działacze, które koniecznie chcą uzyskać legitymizację. A nowochadecki styl jest inny – człowiek świecki, wierzący, głęboko przejęty, próbuje coś zrobić na własne ryzyko, z pełną konsekwencją tego ryzyka. Kościół nie jest dla niego ani legitymizacją, ani instytucją ochrony, jest najważniejszą instytucją moralną, najważniejszą instytucją

wiary, pewnym nauczycielem czy kierunkowym mojego postępowania. Za to moja działalność polityczna jest na moje ryzyko i nie mogę tym ryzykiem obarczać Kościoła. Teraz przechodzę do tej wizji. To wszystko wiedząc, widzę Kościół w Polsce, w tym najtrudniejszym okresie, jako szalenie ważną instytucję. Instytucję, która może zapewnić pokój społeczny w Polsce. A ten pokój wcale nie jest taki pewny, to nie jest coś, co nie może się nagle skończyć, przeistoczyć się nagle w coś innego. Teraz zachodzą bardzo bolesne procesy degradacji społecznej. To dotyczy nie tylko bezrobotnych, ale całych grup społecznych jak chłopo-robotnicy, pracownicy PGR-ów, pewnych gałęzi przemysłu czy w ogóle regionów. To jest pierwsza, najważniejsza moim zdaniem rola Kościoła w sensie społecznym czy politycznym: Kościół jako instytucja czy strażnik pokoju społecznego, tak jak to się stało w Hiszpanii, w Portugalii trochę. Następna, bardzo istotna funkcja. My jesteśmy na etapie dochodzenia do Europy także w sensie obyczajowym. Nie mówię o tym, co jest takim wyróżnikiem lewicy jak właśnie liberalizm obyczajowy czy czasem libertynizm. Społeczeństwo polskie jest tego spragnione i tego efekty są widoczne wszędzie. Nie należy na to zamykać oczu, w sensie i pozytywnym i negatywnym, czyli widząc i korzyści z tego płynące, i zagrożenia. Otóż Ojciec Święty powtarzał w czasie ostatniej pielgrzymki mocno: Uważajcie, co robicie z wolnością. Wolność nie jest kategorią bezwzględną, bezwzględnego absolutnego dobra. To jest także kategoria ogromnego niebezpieczeństwa, zagrożeń. I trzecia sprawa. Jeszcze jako działacze duszpasterstwa ludzi pracy myśmy wiele godzin spędzali zastanawiając się właśnie nad tym nowym miejscem Kościoła w Polsce. Widzieliśmy jedno, dzieląc się tym szczerze i z prymasem, i z biskupami, i z naszymi duszpasterzami, że w jednej materii Kościół w Polsce jest spóźniony: jeżeli chodzi o nowoczesny typ działania charytatywnego, pomocowego. Na Zachodzie, gdzie kondycja Kościoła jest czasem niepomniernie gorsza, jest to dużo lepiej zorganizowane. Tutaj Kościół stoi przed wielkim wyzwaniem, wyzwaniem dostosowania się do nowego społeczeństwa. To, co powiedziałem o liberalizmie tego społeczeństwa, to nie jest coś, co się zmieni dekretem, kaza-

niem, listem biskupów. Za tym musi iść codzienna praca. I ona będzie się musiała pojawić. Ona już się pojawia, ale będzie się musiała pojawić jeszcze mocniej. Te trzy elementy zatem wyznaczają to, co nazwałbym tym ogromnym zadaniem społecznym, jakie Kościół w Polsce ma do spełnienia.

– *Wy i mniejszości narodowe żyjące w Polsce?*

– To znowu jedno z kolejnych, miłych rozczarowań. Byłem np. na zjeździe organizacji białostockiej, to jest bardzo trudny teren, i z przyjemnością patrzyłem, jak kandydaci na fotel lokalnego prezesa PC obaj deklarowali to samo: pełne otwarcie na problemy Białorusinów, prawosławnych. To jest to, co nazywam już nową chadeckością. To partia ma się składać z chrześcijan, a czy to są katolicy, ewangelicy, prawosławni czy grekokatolicy to już jest zupełnie inny problem. To nie jest właśnie problem polityki i wiary. Chociaż z drugiej strony część działaczy lokalnych PC w Przemyślu zaangażowała się bardzo mocno w komitet obrony Karmelu. To są ludzie nowej partii, ale nasza decyzja polityczna wobec nich też jest jednoznaczna. Został im postawiony ultimatywny warunek: albo zrezygnują z tego, do czego są bardzo przywiązani, czyli z tej działalności i antykościelnej, i antyspołecznej, i przeciwnej interesom Polski na tym obszarze, albo przestaną być członkami tej partii. To nie jest partia, która będzie budowana na jakimkolwiek resentymentcie, a szczególnie na resentymentcie narodowym.

– *Jak wyobrażasz sobie politykę PC, gdyby wzięło ono odpowiedzialność za kraj, wobec Polaków mieszkających na Litwie, Białorusi i Ukrainie? Jakie korekty wprowadzałibyście do tego otwarcia, które niewątpliwie zostało wprowadzone za rządów Tadeusza Mazowieckiego i co kontynuuje, sądzę bardzo udanie, premier Jan Krzysztof Bielecki?*

– Myślę, że na nas wszystkich, niezależnie od przynależności partyjnej, ciąży pewien typ zobowiązania wobec ludzi, którzy przetrwali, tam w dużo gorszych warunkach niż my tutaj nad Wisłą i zachowali swoją polskość. My z tego zobowiązania wobec ich wytrwałości nie możemy zrezygnować. To jest coś

więcej niż kwestia doraźnej polityki czy taktycznych wyborów. To jest pewne zobowiązanie moralne i kulturowe. Nakłada ono jednak coś specjalnego także na ludzi, czyli my musimy z nimi nieustannie debatować, uświadamiając im, że sam fakt pewnych antagonizmów czy konfliktów, w których oni teraz funkcjonują z Litwinami, Białorusinami, Ukraińcami, nie jest wystarczający, żeby udawać się po pomoc do innych jeszcze nacji, czy do innych państw czy służb innego państwa. Czyli to wymaga po prostu od nas wszystkich pewnej odwagi, odwagi historycznej, na miarę tych ostatnich stu lat, które nas kiedyś dzieliły, a później już niestety podzieliły trwale. Powinien powstać urząd, który stale by się tym zajmował i dysponował na to odpowiednimi środkami. To jest ten obowiązek, który na nas ciąży. Zawsze powtarzam, to jest przypomnienie podręcznikowe: jeszcze po powstaniu styczniowym nasze wpływy kulturowe sięgały prawie bram Moskwy. To naprawdę nie jest tak, że myśmy byli gorsi na tych obszarach. Myśmy tam byli zawsze postrzegani jako pewien wzór kultury europejskiej. A nie tylko jako misjonarze, jako ci, którzy ogniem i mieczem czy krzyżem chcieli rekultywować jakieś ziemie. Mamy do czego wracać.

- Na zakończenie pytanie może zbyt obcesowe. Jak sądzisz, dlaczego w niektórych kręgach jesteście tak źle postrzegani? Może to rozbuduję. Ponieważ tak się składa, że znam paru ludzi, którzy tworzyli PC, tak się szczęśliwie składa, że poznałem Ciebie w trudnym stanie wojennym, nigdy nie mogłem uwierzyć, że akurat Ty i ci Twoi koledzy, o których w tej chwili myślę, to są uosobienia nacjonalizmu, ciemnogrodu, pazerności. A niestety, takie głosy się pojawiają i to nie lansowane tylko przez jakąś wąską grupkę.

- Ja mam taką skłonność, to być może jest moja wada, to poszukiwanie odpowiedzi nieindywidualnych. Wydaje mi się, że myśmy zaburzyli pewien spokój społeczny czy pozorny spokój życia politycznego w Polsce. W pewnym sensie myśmy oczywiście to zrobili. Czyli jako ekipa, która już jesienią 1989 r. zaczęła podnosić drażniące, niepokojące kwestie. Tyle tylko, że faktem też jest, że ja swoją służbę polityczną pojmuję tak do

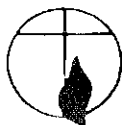
końca. Jeżeli już, to do końca. Nie mogę ukrywać ani przed moimi przyjaciółmi, ani przed społeczeństwem czy przed wyborcami, do których będę apelował, tego, o czym jestem przekonany: że pewne niebezpieczeństwa są, niestety, nadal żywe, że pewne zagrożenia są wbudowane w sam projekt naszych reform. Nie mogę popełniać tego, co niestety część moich dawnych kolegów z „Solidarności”, a dzisiaj moich przeciwników, ale przeciwników demokratycznych, robi w polityce. Oni mówią o złych faktach dopiero wtedy, kiedy one się już stały. Uważam, że obowiązkiem polityka jest mówić, że one się mogą stać i poszukiwać dróg zapobieżenia im.

– *Ale to na naszym gruncie jest nowością.*

– To jest na naszym gruncie nowością, myśmy byli odbierani jako nieodpowiedzialni. Przypisywano nam nawet, że to myśmy ożywili ducha Tymińskiego. Powtarzałem wtedy, że jest to stary marksistowski dogmat, że jak pięciu intelektualistów coś napisze i później to upowszechni, to masy to stosują. Nie, my już wiemy po tych doświadczeniach dwudziestowiecznych, że społeczeństwa kierują się swoją reallogiką i swoją własną racjonalnością i że ta racjonalność nie zawsze zgadza się z racjonalnością nauk, elit i intelektualistów. Ale jeżeli tak jest, to nie ukrywajmy tego. W tym sensie mogę czuć odpowiedzialność za polityczny podział „Solidarności” i poczuwam się do takiej odpowiedzialności. I w dobrym, i w złym, w zagrożeniach i w nadziejach, które ten podział niesie. Ale nigdy się nie będę poczuwał do tego, że społeczeństwo jest gorsze czy lepsze niż ono jest. Nie, ono jest. I to przyjmijmy, że z tym społeczeństwem musimy dokonać tego trudnego zabiegu. To jest jakby ostatnia lekcja, którą staram się zapamiętać z „Solidarności”: „Solidarność” zawsze była ze społeczeństwem, nawet w stanie wojennym, kiedy było nas w tym aktywnym podziemiu być może kilkadziesiąt, może kilkaset tysięcy, to przecież myśmy czuli to milczące albo tak czy inaczej wyrażone poparcie społeczeństwa. Przychodziły na nas chwile zwątpienia, kiedy myśmy tego poparcia nie czuli. Czyli chcieliśmy go. To bądźmy do końca, konsekwentnie, takimi politykami, którzy nawet stawiając społeczeństwu trudne zadania czy trudne problemy do roz-

wiązania, starają się to zrobić dla społeczeństwa, a nie przeciwnemu, nie obok niego, nie chcąc, by było obojętnie. Dlatego wracam do tego, co jest bardzo ważnym problemem dla Polski w nadchodzących miesiącach: do kwestii liberalizmu. Liberalizm nie jest wytrychem. Nie jest wytrychem w polskiej sytuacji, w ogóle nigdzie nie jest wytrychem. Ale szczególnie w krajach wychodzących z komunizmu czy z postkomunizmu, czy z posttotalitaryzmu. To jest klucz bardzo delikatny i bardzo niebezpieczny. Żeby go stosować, trzeba mieć świadomość tego, co się robi. Stąd te nasze odwoływania do Adenauera i Erharda, którzy wiedzieli, co to znaczy dokonać wielkiej reformy po wojnie. I to oni dokonali denazyfikacji Niemiec sposobami gospodarczymi, ekonomicznymi, politycznymi, a nie tylko ideologicznymi.

– *Dziękuję za rozmowę.*



Elity praktycznego działania

Z Jackiem Merkle,
członkiem Zarządu Głównego
Kongresu Liberalno-Demokratycznego,
rozmawia Michał Jagiełło

– *Co to znaczy być dzisiaj, tu, w Polsce, liberalnym demokratą?*

– Jest to podwójna ufność. W demokrację jako system polityczny, który jakkolwiek nie jest idealny (ma same wady, by zacytować Churchilla), to jednak ludzkość nie dopracowała się niczego lepszego i Polska nie powinna być terenem kolejnego eksperymentu. Drugi element to ufność w człowieka, przekonanie, że – jeżeli nie narzuca mu się jakichś pętli czy ograniczeń – działa on możliwie sprawnie, najkorzystniej dla siebie i dla innych. A więc wiara w wolność, tak jak ją rozumie klasyczny liberalizm.

Nazywamy się Kongresem, nie partią. Mamy pewną wizję Kongresu składającego się z organizacji regionalnych, które będą stanowić o całości. Jest to związane z naszą koncepcją państwa. Nie chcemy, by Kongres był jakąś scentralizowaną strukturą, kojarzącą się z partią komunistyczną, podległą jakiemś centrum. Inaczej przecież wygląda Polska na Śląsku, inaczej w Gdańsku, inaczej na Mazowszu. Chcielibyśmy dostrzec i zachować ten charakter a organizację ogólnopolską traktować jako płaszczyznę równoważącą te różnorodności.

– *Jaka jest geneza Kongresu Liberalno-Demokratycznego i jakie są Twoje związki z Kongresem? Dla części opinii publicznej mogło być zaskoczeniem, że Jacek Merkel nagle znalazł się w Kongresie.*

– Geneza Kongresu wiąże się ze środowiskiem gdańskim. Jest to grupa moich przyjaciół. Na początku lat osiemdziesią-

tych stanowiliśmy grupę, która wydawała pismo „Przegląd Polityczny”. Naszym wyróżnikiem była wiara w ideały liberalne. Należy tutaj wymienić Janusza Lewandowskiego, Donalda Tuska, Jana Krzysztofa Bieleckiego, Jana Szomburga, Jacka Kozłowskiego, Piotra Kapczyńskiego, Marka Zająkałę, Michała Górskiego, Dariusza Filara, Andrzeja Zarębskiego i Lecha Mażewskiego. Oni wszyscy są moimi kolegami. W sensie moich politycznych ideałów liberałem jestem od wielu lat. Natomiast uważałem, że będąc członkiem prezydium Komisji Krajowej „Solidarności” należało unikać konkretnych uwikłań partyjnych. Dopiero w 1991 r., kiedy przestałem być działaczem „Solidarności”, uznałem, że mogę w pełni sformalizować moją przynależność polityczną.

– Jakie są cechy charakterystyczne Kongresu i co was różni od Unii Demokratycznej i od Porozumienia Centrum?

– Dla mnie wyróżnikiem Kongresu było posiadanie dobrze przygotowanych propozycji rozwiązań wyprzedzających sytuację oraz skupienie się na sprawach gospodarczych. Przykładem takiego działania Kongresu jest program prywatyzacji, który został opracowany przez dwóch znanych działaczy Kongresu, J. Szomburga i J. Lewandowskiego, dużo wcześniej, niż pojawiła się szansa jego realizacji. Kongres był też jedyną partią polityczną, która przygotowała kompleksowy program gospodarczy w czasie kampanii prezydenckiej. Program ten został wręczony ówczesnemu kandydatowi na prezydenta, Lechowi Wałęsie. Był on opracowany bez założenia, że J.K. Bielecki zostanie premierem. To właśnie różni, moim zdaniem, Kongres od innych partii politycznych, które mają dość ogólne deklaracje, nie legitymując się tak szczegółowym programem. W porównaniu z Porozumieniem Centrum nie akcentujemy przesadnie spraw rewindykacyjnych, antykomunizmu czy szukania rozwiązań, które my traktujemy jedynie jako doraźne działania polityczne typu: Jest źle, skierujmy więc uwagę społeczną na rewindykację. One sytuacji gospodarczej nie poprawią dając jedynie upust pewnym emocjom – najczęściej mało twórczym. Unia Demokratyczna jest zaś – patrząc z naszej strony – zbyt niejasna politycznie. Niezwykle trudno o rozwiązania, które

mogliby zaakceptować jednocześnie z jednej strony Aleksander Hall, z drugiej – Jacek Kuroń. Kongres jest w tym sensie zdecydowanie bardziej jednolity. Rozmawiałem z dziennikarzami, którzy obserwowali nasz zjazd krajowy jak również zjazdy innych partii. Twierdzili oni, że u nas brakowało kłótni między różnymi orientacjami, co z punktu widzenia dziennikarza jest minusem, ale jeśli się weźmie pod uwagę zdolności organizacyjne partii – jest to niewątpliwie korzystne. Reasumując: najważniejsze wyróżniki to skupienie się na sprawach gospodarczych, koncentracja na sprawach programowych wyprzedzająca doraźne potrzeby i stosunkowo duża jednolitość ideowa i organizacyjna.

– *Chciałbym podgrzyć ten temat. Jeśli wzięlibyśmy dwa wyróżniki, elity i masy, to z grubsza sprawa rysuje się tak: Unia Demokratyczna akcentuje rolę elit, ale bardzo łatwo może wpaść w pułapkę oświecania mas przez elity; Porozumienie Centrum ma, moim zdaniem, ogromną zasługę, ponieważ cywilizuje polską prawicę oraz nie poprzestaje na grze elit z elitami, lecz uruchamia masy. Pułapką jednak, w jaką może wpaść Porozumienie Centrum, jest nadmierne zawierzenie masom. Jak na tym tle rysuje się Kongres?*

– Wydaje się, że my jesteśmy pośrodku między Unią Demokratyczną, partią opartą na silnych, bardzo skonsolidowanych elitach intelektualnych, a Porozumieniem Centrum, które jest przedstawiane przez prześmiewców jako armia generała i szeregowców, bez korpusu oficerskiego. Nie jesteśmy nastawieni na pobudzanie mas – jak czyni to Porozumienie Centrum – natomiast jesteśmy bliżej szarej rzeczywistości niż Unia Demokratyczna, ze względu na silny akcent kładziony na działania gospodarcze. Mamy bardzo wielu działaczy, którzy są biznesmenami, przedsiębiorcami. Kluby Prywatnych Przedsiębiorców są klubami tworzonymi przy Kongresie i mamy bezpośredni kontakt z elitą praktycznego działania.

– *Do kogo adresujecie swój program?*

– Do ludzi dynamicznych, nie tylko do przedsiębiorców. Przedsiębiorcy stanowią obecnie podstawową grupę, którą się

interesujemy, ale program jest adresowany również do pracowników, ludzi, którzy dzięki własnej pracy chcą poprawić swój los.

– Nie kryję sympatii do tak zarysowanego programu, ale mam obawy, czy istnieje możliwość pogodzenia programu Kongresu Liberalno-Demokratycznego z tym, co zawiera się w haśle „solidarność”. Czy na gruncie szeroko rozumianej solidarności można uzyskać przyzwolenie społeczeństwa, a w szczególności związku zawodowego, na realizację takiego programu?

– Chciałbym odpowiedzieć na to pytanie trochę szerzej. „Solidarność” i związki zawodowe trzeba widzieć w całej strukturze. Uważamy, że państwo jest ważną organizacją życia społecznego, życia narodu. Nie powinno się jednak wtrącać tam, gdzie jest niepotrzebne, gdzie jest hamulcem, gdzie regulacje państwowe tylko przeszkadzają. Nie podzielimy np. obaw działaczy Porozumienia Centrum, że regionalizacja może spowodować rozbicie jedności państwa, oderwanie części terytorium. Uważamy, że przeciwnie – regionalizacja wzbogaci Polskę. Nie może też być tak, że zapleczem kadrowym aparatu państwa jest dwumilionowe miasto, a nie czterdziestomilionowy naród. Dążymy do sytuacji, w której 80% spraw obywateli będzie załatwianych nie w centrali, lecz w regionach. Twierdzimy, że proces tworzenia samorządów terytorialnych jest jakby w pół drogi, że rządzenie za pośrednictwem 49 wojewodów w kraju o takiej wielkości jak Polska jest nieefektywne. Wskazuje na to doświadczenie wielu państw. Sprawna gospodarka, sensowny podział administracyjny – są to problemy dotyczące wszystkich obywateli tego kraju. Od skutecznego rozwiązania tych problemów zależą losy pracodawców i związkowców. Nurt „Solidarności” musi doprowadzić Polskę do sukcesu. Sądzę, że związkowcy mają poczucie tej podwójnej odpowiedzialności za losy swoich członków i za kraj jako całość. Musi to prowadzić do racjonalizowania dążeń rewindykacyjnych.

– A jak to jest w świecie zachodnim?

– Podam przykłady Wielkiej Brytanii i Izraela. W Wielkiej

Brytanii górnicy i elektrycy przyjęli diametralnie różne strategie postępowania wobec zmian, które następowały w brytyjskiej gospodarce. Scargil jest przykładem działacza związkowego, który poszedł na skrajną rewindykację, nie przyjmując do wiadomości, że procesy zmian gospodarczych są procesami obiektywnymi i nie zależą od widzimisię związkowca czy kapitalisty-właściciela kopalni, tylko że otoczenie gospodarcze powoduje, że akurat ta dziedzina gospodarowania w tym miejscu nie ma szans i musi być zamknięta. Doświadczenie brytyjskich górników jest przykładem, którego należałoby się wystrzegać. „Solidarność” może tę drogę wybrać, ale może też na nią nie wchodzić. Z drugiej strony elektrycy brytyjscy przyjęli strategię pewnej współpracy z pracodawcami. Skoro wiadomo, że za rok, dwa czy pięć nie będzie określonej gałęzi gospodarki, konkretnej fabryki, konkretnych miejsc pracy, należy uznać nieuchronność tej prawdy i przygotować swoich pracowników do podjęcia nowych zadań. Taktyka elektryków w Wielkiej Brytanii sprawdziła się bardzo. Będąc związkiem zawodowym niby nie różniącym się od związku górników okazali się organizacją, która potrafiła się dostosować do zmieniającej się rzeczywistości. Jako liberałowie jesteśmy demokratami i uważamy, że zarówno pracodawcy jak i pracownicy mają prawo organizować się we własne związki. Związek zawodowy jest dla nas naturalną organizacją, mającą prawo istnienia, z którą należy współpracować i która nie musi być organizacją bezkrytycznie rewindykacyjną, zwłaszcza jeżeli jest to bezskuteczne.

„Solidarność” jesienią 1989 r. utworzyła niejako dodatkową strukturę w postaci Fundacji Gospodarczej „Solidarność”, zorganizowanej dziś w kilkunastu oddziałach. Zajmuje się ona właśnie sprawami wyprzedzającymi pewne trudności. Organizuje szkoły menedżerów, pewnego rodzaju pośrednictwa pracy dla bezrobotnych. Tego typu działalność wskazuje, że w „Solidarności” tendencja rewindykacyjna jest równoważona przez orientację pozytywistyczną. Czuję się dumny z tego, że udało mi się te działania zaszcześcić w „Solidarności”. Politycznie pluralistyczna „Solidarność” jest zatem zdolna wyłonić z siebie zarówno tendencje rewindykacyjne, jak i tendencję pozytywistyczną, która jest bliska sercu liberałów. Innym przykładem

związku zawodowego, który jest daleki od rewindykacji, jest izraelski „Histadrut”. Można powiedzieć, że tym jest „Histadrut” dla Izraela, czym „Solidarność” jest dla Polski. Izrael jest państwem, które zostało zbudowane właśnie przez ten związek. Był on organizowany w latach trzydziestych na terenie Palestyny, gdzie przyjęcie postawy rewindykacyjnej było bezskuteczne, bo dookoła była pustynia. „Solidarność” postąpiła podobnie w 1980 r., kiedy będąc związkiem zawodowym skupiła się na tym co niezbędne, czyli na zmianie systemu politycznego w Polsce, żeby jakakolwiek rewindykacja mogła mieć realny sens. Związek zawodowy, który kojarzy się na pierwszy rzut oka z czymś nierozsądnym, rewindykacyjnym, nie zawsze jest taki. Nie przesądzałbym, że liberałowie i związek zawodowy to organizacje, które muszą pozostać w sporze, a nie w kooperacji.

– Zadam Ci pytanie wprost. Rozmawiamy 21 lipca, w sytuacji, kiedy trwa właśnie protest policjantów-związkowców przeciwko ministrowi spraw wewnętrznych, bo ośmielił się mieć inne zdanie niż oni. Zadam pytanie Tobie, jednemu z głównych twórców tzw. Sieci wielkich zakładów pracy: Czy nie sądzisz, że stan naszej gospodarki stawia nas wobec takiego wyboru: albo ograniczymy działalność związków zawodowych w zakładach pracy i uprawnienia rad pracowniczych, albo nic nam nie wyjdzie z reformy gospodarczej?

– Siłą związku zawodowego jest poparcie członków. To nie jest tak, że postawa rewindykacyjna daje poparcie członków. Bardzo łatwo może się zdarzyć, że postawa rewindykacyjna działaczy związkowych może być nieatrakcyjna dla członków związku, a więc nieskuteczna. Zostawmy to demokracji, zostawmy samoregulacji. Sądzę, że szansę przeżycia mają tylko takie związki, które dostosują swoje działanie do rzeczywistych potrzeb pracowników, rzeczywistych interesów odczuwanych, rozumianych przez pracowników. Wcale nie jest powiedziane, że przeżyje związek rewindykacyjny, bo przecież nie tylko my dostrzegamy tragedię polskiej gospodarki.

– Chciałbym, żebyś na chwilę zatrzymał się nad sprawą Kon-

gres Liberalno-Demokratyczny a Kościół. To jest rzeczywiście zgodne z waszymi założeniami. Ale przecież hasła, które głosicie: poszanowanie własności prywatnej i zwrócenie uwagi na wolną wolę człowieka – to są expressis verbis cechy chrześcijańskie. Chciałbym, żebyś powiedział o głębokiej inspiracji chrześcijańskiej waszego programu.

– Wszyscy jesteśmy ukształtowani przez kulturę chrześcijańską, niezależnie od naszej świadomości, od tego, czy się z tym intelektualnie identyfikujemy. Mając tę świadomość uważamy, że nie potrzeba tego przesadnie akcentować, nie potrzeba na każdym kroku mówić, że jesteśmy chrześcijanami. Głębokie poszanowanie wolności człowieka, jego sensownego wysiłku i jego własności – w tym bezspornie jest duch chrześcijaństwa.

– *Zbliżają się wybory, a Kongres już teraz – angażując się w rządzenie – wystawia się na zwielokrotnioną krytykę. Tragicie na tym jako partia.*

– To prawda. Wicmy, jak trudna jest sytuacja ekonomiczna Polski, że jest to kraj zrujnowany, że obiecywać można jedynie pot i łzy, że nie będzie w Polsce szybko lepiej, że ludzie będą odczuwać wielki niepokój związany z tym, że wyszliśmy z tej oranżerii, którą stworzył system komunistyczny, nie pozwalający wprowadzić rozwijać się nam tak, jak byśmy chcieli, ale gwarantujący pewne minimum, wegetację pod kloszem. Klosza już nie ma i codzienna konieczność podejmowania we własnym imieniu wielu decyzji jest dla wielu ludzi nowym stresem czy koncentracją wielu stresów, na które reagujemy w naturalny sposób agresją, agresją przeciw tym, którzy aktualnie rządzą. Premierem jest członek Kongresu i wiele przemawia za tym, że może się to negatywnie odbić na naszych szansach wyborczych. Ale są takie momenty, w których należy przestać myśleć w kategoriach interesu partyjnego i skoro jest taka konieczność, należy wziąć odpowiedzialność za Polskę. Chciałbym to wyraźnie podkreślić, że mamy świadomość tego i że jesteśmy partią, która potrafi uwzględnić nie tylko swój doraźny interes.

– *Mówiłeś o regionalizmie i to upoważnia mnie do zapytania*

o wasz stosunek do mniejszości narodowych mieszkających w Polsce. Nie będzie też od rzeczy zapytać o Polaków rozsianskich w świecie, a szczególnie za naszą wschodnią granicą...

– W naszym programie nie akcentujemy problemu mniejszości narodowych również dlatego, żeby nie popadać w gołosłowie, w puste deklaracje. Uważamy, że te dwa podstawowe kanony: wolność i demokracja, dadzą każdej organizacji mniejszościowej takie swobody działania, jakie są niezbędne. Jeżeli my widzimy państwo jako silne lecz ograniczone, tzn. uważamy, że np. nie powinno ono decydować o tym, w jakim języku są uczone dzieci w danej szkole, to jesteśmy przekonani, że daje to najlepsze warunki rozwoju kulturalnego i społecznego każdej mniejszości, która w Polsce zamieszkuje. Logika jest taka, że nie przez deklaracje i programy, lecz przez takie ustawienie struktur państwowych daje się mniejszościom najlepsze warunki rozwoju.

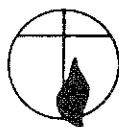
Jeśli chodzi o problem Polaków mieszkających za wschodnią granicą, chciałbym powiedzieć, że znacznie łatwiej jest nawiązać kontakty np. między Polską a Wileńszczyzną, jeśli będą one skoncentrowane w tym regionie Polski, który jest im kulturowo i geograficznie najbliższy, i żeby miał tylko swobodę gospodarczego działania, niż robić to za pośrednictwem jakiegoś centralnego urzędu w Warszawie. Bardziej wierzymy w pewne naturalne tendencje, w ciążenia niż w sterowanie typu ogólnopaństwowego.

– Rozumiem, że macie swoją filozofię, która stawia na indywidualnego człowieka i na społeczności lokalne. Ale równocześnie jeden z waszych czołowych działaczy – i zarazem premier – J.K. Bielecki, coraz częściej przechyla się w stronę interwencjonizmu państwowego. Czy to nie kłóci się z waszymi założeniami?

– W Polsce odbudowujemy kapitalizm nie tak, jak to było np. w Ameryce, gdzie zaczynano od przysłowiowej zielonej trawy. Wtedy – im mniej państwa, tym lepiej. My budujemy kapitalizm na zgliszczach 50 lat dorobku komunizmu, gdzie są fabryki, w których pracują ludzie, a których szanse konkurencji na świecie są bardzo słabe. Jest to wiele tysięcy stanowisk

pracy i wiele tysięcy ludzkich losów. Gdyby postąpić tak, jak może postępować państwo w warunkach „zielonej trawy“, oznaczałoby to wiele tysięcy ludzkich tragedii. Państwo nie może postępować w taki sposób i dlatego interwencjonizm jest niezbędny również z liberalnego punktu widzenia. Nie sposób dojść do kapitalizmu abstrahując od punktu wyjścia, od materii, którą się w danej chwili posiada. Nie ma więc żadnej sprzeczności. Jest to widzenie tego, w jakim punkcie jesteśmy, skąd startujemy i przez jakie trudności transformacyjne musimy przejść.

– *Dziękuję za rozmowę.*



Marcello Azevedo SJ

Polityczny wymiar chrześcijańskiej modlitwy*

Sacrum i politicum

Rzeczywistość ludzką w wymiarze indywidualnym i społecznym, a nierzadko nawet fizyczną istotę natury, wyjaśniano i uzasadniano w kulturze dawnych społeczeństw odwołując się do pierwiastka sakralnego i religijnego. Świecka inspiracja kultury współczesnych społeczeństw nie polega na negacji elementu sakralnego czy religijnego, lecz właśnie na nieodwoływaniu się do wspomnianych elementów w procesie poznawania i wyjaśniania indywidualnej i społecznej rzeczywistości ludzkiej oraz fizycznej istoty natury. Oznacza to, że zarówno w strukturach – indywidualnej i społecznej – rzeczywistości ludzkiej, jak i w całej naturze, a konsekwentnie także w procesie ich rozumienia i integracji, znajdują się specyficzne obszary racjonalności, które cieszą się autonomią w stosunku do elementu sakralnego.

Polityczny wymiar rzeczywistości ludzkiej stanowi właśnie konkretny element tej specyficznej racjonalności i mieści się w jej sferze. Sacrum nie pośredniczy zatem w realizacji politicum, nie wyjaśnia go ani nie uzasadnia. Płaszczyzną realizacji politicum jest organizm życia społecznego, skomplikowany układ różnych sił, aktorów i ich ról w procesie tworzenia społeczeństwa. Tu właśnie znajdują się właściwe dla polityki środki wyrazu, narzędzia i mechanizmy, siły i grupy, jak np. partie, związki zawodowe, stowarzyszenia i związki o różnym charakterze. Łączą się one i rozpa-

* Fragment książki *La preghiera nella vita*, Editrice Ancora, Milano 1989, s. 251-257.

dają, walczą i dyskutują, nawiązują relacje i tworzą koalicje, biorąc za punkt wyjścia identyczne lub rozbieżne wizje rzeczywistości, oceny i interpretacje człowieka oraz świata. Wynikiem takiej konfrontacji, która rządzi się własnymi prawami i dokonuje wewnątrzsystemowej weryfikacji dzięki właściwym sobie regułom gry, jest wyznaczenie konkretnych granic obszaru społecznego i ustalenie parametru norm i wewnętrznych relacji. Sacrum jako takie nie uczestniczy w tym procesie, ani nie wywiera żadnego nacisku, choć może mieć własne miejsce w bogatej i zróżnicowanej tkance społecznej.

Wiara i polityka

W perspektywie chrześcijańskiej wiara nadaje życiu człowieka sens i właściwy kierunek. Dokonuje tego przynosząc świadomość Boga i łączącej z Nim relacji, a także świadomość samego siebie i relacji z innymi osobami. Wiara daje zatem człowiekowi szczegółowe ukierunkowanie oraz wskazuje na wartości, kryteria i parametry, które pomagają mu zrozumieć jego indywidualną i społeczną istotę oraz ukierunkować indywidualne i społeczne działanie. Pobudza to człowieka, np. przez świadomość własnych ograniczeń ontologicznych, psychologicznych i moralnych, uświadamia mu możliwość i konieczność wysiłku samoprzezwyciężania i rozwoju oraz transcendencji, i to w zakresie, który wyznaczają nie tylko poznawcze zdolności ludzkiego rozumu, lecz także to, co jest człowiekowi dane i objawione przez Boga. Bóg zaprasza człowieka do wspólnoty, która ma się dokonać dzięki zjednoczeniu z innymi ludźmi.

Na płaszczyźnie wartości wiara upewnia nas w Jezusie Chrystusie o konieczności i absolutnym priorytecie miłości i prawdy, o pilnej potrzebie sprawiedliwości i wolności, nakazie równości i braterstwa między ludźmi, które są konsekwencją ich Bożego synostwa. Wynika z tego wielkie znaczenie solidarności, szacunku i otwar-

tości na drugiego, zaangażowania wszystkich w obronę i ochronę praw człowieka, w sprecyzowanie jego powinności i ich wypełnianie.

Z perspektywy wiary chrześcijańskiej wszelkie formy zinstytucjonalizowanej przemocy, dyskryminacji i upośledzenia, niesprawiedliwości i nędzy utrwalanej przez struktury, pogwałcenia – pośrednio czy bezpośrednio – indywidualnych lub społecznych praw uznaje się konsekwentnie za odbiegające od normy i niemożliwe do zaakceptowania w projekcie społeczności ludzkiej. Podobnie niemożliwy do przyjęcia jest indywidualistyczny i czysto wewnętrzny rodzaj relacji człowieka z Bogiem, który prowadzi do rozbicia związku między wiarą a życiem i rozdzielania tego, w co się wierzy, od tego, co się praktykuje. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie wystarczają również w społeczeństwie międzyludzkie relacje zredukowane jedynie do troski o rozwój oraz wypełnienie ideałów i wartości czysto doczesnych.

Wiara nie daje jednak – ani nie ma możliwości uczyńnięcia tego – konkretnych zasad strategii i taktyki, recepty na właściwe działania i środki zaradcze, wskazówek określających etapy, narzędzia i procesy konkretyzujące cele i wartości, które proponuje. Co więcej, nie można nawet zakładać, że istnieje tylko jeden lub niewiele sposobów urzeczywistniania inspiracji płynącej z wiary i jej postulatów dotyczących organizacji społeczeństwa. Wręcz przeciwnie, wiemy, że jest ich dużo i że nie są określone raz na zawsze, lecz podlegają procesom rozwoju i kryzysom o różnym czasie trwania, które – uwarunkowane konkretnymi okolicznościami – tworzą historię. Różnicowanie tych dróg realizacji, ich określanie, aktualizacja, ocena, akceptacja lub zmiana – wszystko to stanowi właśnie dziedzinę polityki, a nie wiary.

Wiara może jednak – dzięki temu, że określa sens, proponuje wartości i cele – stanowić istotny punkt odniesienia dla tych, którzy nią żyją. Może w obrębie specyficznej racjonalności politycznej oświecać zarów-

no praktykę polityczną jak i teoretyczną refleksję nad zagadnieniami społecznymi. Wiara daje ludziom wierzącym środki oceny i kryteria działania różne od reguł i kryteriów właściwych racjonalności politycznej. Mogą one stanowić jednak punkt odniesienia dla tych ostatnich. W pluralistycznej konfrontacji różnych wizji świata stwarza to przede wszystkim możliwość przeciwstawienia się na arenie politycznej różnym koncepcjom człowieka i świata lub dyskusji z nimi. Pozwala również wypracowywać różnorakie praxis w procesie budowania społeczeństwa i tworzenia historii.

Modlitwa i polityka

Modlitwa stanowi uprzywilejowany obszar aktualizacji wiary i nie jest z pewnością miejscem analizy czy działania politycznego. Ma jednak znaczenie i wymiar polityczny w tym sensie, że człowiek – modląc się – może poznawać i pogłębiać coraz bardziej, dzięki działaniu Ducha Świętego i wierności w swoich poszukiwaniach, wymagania jakie stawia wiara oraz absolutnie konieczne elementy Bożego planu. Może rozpoznawać rzeczywiste dobro człowieka wśród niegodziwości i przewrotności, które stanowią praktyczną konsekwencję psychologicznych i moralnych ograniczeń ludzkiej rzeczywistości. Może odczytywać Boże działanie w historii i odpowiedzi, jakich udziela człowiek. Dzięki modlitwie człowiek może także uczyć się relatywizowania tego, co skłonny jest absolutyzować i przy czym ob staje w sposób nieprzejednany. Może oczyszczać swoją egoistyczną żądzę władzy, panowania i wyłączności; powiększać własną wolność i poszanowanie dla wolności innych; zdobywać gotowość do przyjmowania i słuchania innych, do dialogu, szukania zgody, dialektycznego przewycięzania konfliktów zamiast ich powiększania na skutek jednostronności i nieprzejednania. Wszystko to ma ogromne znaczenie na płaszczyźnie politycznej. Jakże inne byłoby nasze życie polityczne, gdyby ludzie biorący w nim udział odrzucili – zgodnie z wymaga-

niami wiary, dzięki światłu, które niesie modlitwa – ten zlepek niesprawiedliwości i fałszu, jaki stanowi korupcja, którą nasze społeczeństwo jest tak głęboko skażone!

Z jednej strony wiara i modlitwa – pozostając poza racjonalnością polityczną – mogą mieć polityczny wymiar i znaczenie wynikające z relacji, jaka zachodzi między wiarą, modlitwą a życiem. Z drugiej strony można odrzucać modlitwę i wiarę właśnie dlatego, że – zredukowane wyłącznie do relacji z Bogiem, ale nie uwzględniające nawet Bożych wymagań i ich konsekwencji w życiu osobistym i społecznym – tracą znaczenie i wpływ na realne życie człowieka w historii. Stają się w ten sposób wyalienowane i alienujące, zaś ich zasadniczym rezultatem jest dychotomia między wiarą a życiem; świadome lub nieświadome dopuszczanie możliwości podwójnej etyki; utrata wrażliwości na grzechy przeciwko człowiekowi, które są jedynie aspektem grzechu przeciw Bogu; przemoc, zniewolenie, niesprawiedliwość...

Jest jednak jeszcze inny aspekt zagadnienia. Ścisłe powiązania między działalnością polityczną a wiarą – zarówno gdy wiarę traktuje się w sposób utylitarny, jak i gdy obszar racjonalności politycznej redukuje się jedynie do wartości i kryteriów religijnych – niosą poważne konsekwencje.

Po pierwsze wraca się na płaszczyźnie społecznej i kulturowej do archetypicznego założenia hegemonii religijnej w uzasadnianiu i rozumieniu całej rzeczywistości i społeczeństwa.

Po drugie oczekuje się od wiary tego, co do niej nie należy: przejścia z płaszczyzny znaczeń i wartości do określania konkretnych sposobów realizacji, co nieuchronnie jest uwarunkowane okolicznościami i względne. Tych sposobów realizacji jest oczywiście wiele i mają one doraźny charakter. Przypisywanie wierze jednego określonego środka wyrazu oznacza jej ideologizację jako skutek nadawania absolutnego charakteru temu, co jest względne. Akceptacja wymagań, jakie

stawia wiara, nie zamyka bowiem ogromnych możliwości w zakresie sposobu ich realizacji.

Po trzecie, kierując się w polityce racjonalnością wiary lub odwrotnie, pozbawia się wiarę własnej tożsamości i autonomii, a politykę zmusza się do rezygnacji z pluralistycznego charakteru właściwego jej poszukiwaniom – w świetle wiary lub bez niego – możliwych rozwiązań doraźnych, które stanowią jej domenę.

Po czwarte albo czyni się z wiary rzeczywistość ahistoryczną z powodu trudności odniesienia do niej przemian społecznych, narzucając przy tym społeczeństwu pseudoniezmiennność rozwiązań zawartych w uwarunkowanych okolicznościach i czasem sposobach realizacji postulatów wiary; albo wiara staje się – zarówno w swych aspektach trwałych jak i w tym co zmienne – rzeczywistością apolityczną. Płynąca z niej modlitwa jest z konieczności niedostosowana lub sprzeczna nie tyle z historycznym aspektem wiary, ile z jej wymiarem transcendencji, bezinteresowności i tajemnicy.

Zakończenie

Chrześcijanin powinien zatem żyć wiarą i równocześnie działać na arenie politycznej. Nie może jednak mieszać tych dwóch płaszczyzn ani pozbawiać ich własnej tożsamości. Nie powinien również dążyć do ich oddzielenia lub wykluczenia czy pominięcia którejkolwiek z nich. Wiara w Jezusa Chrystusa przeżywana w konkretnie indywidualnego i społecznego życia człowieka stwarza perspektywę korelacji, współdziałania i integracji wiary oraz polityki, nie prowadząc jednak do pomieszania.

Człowiek przyjmuje słowo Boże dzięki wychowaniu i praktyce wiary, której najpełniejszym wyrazem jest modlitwa. Słowo Boże objawia zarówno tajemnicę Boga jak i tajemnicę człowieka. Modląc się człowiek pogłębia – dzięki działaniu Ducha Świętego – sens i treść konkretyzującego się w Jezusie Chrystusie Bożego planu względem człowieka. Przyjmuje także indywidualne

i społeczne konsekwencje, które z tego wynikają, w zakresie stosunku do siebie samego, do rzeczy, osób oraz do samego Boga.

Chrześcijanin stara się znajdować przez formację i działalność polityczną sposób realizacji i konkretne zastosowanie koncepcji, zasad i wymagań wiary w życiu codziennym. Czyni to w przeświadczeniu, że nie ma istotnej sprzeczności między dobrem człowieka i wartościami ludzkimi a zasadami ewangelicznego planu. Jest też świadom, że w sferze polityki spotyka się z ludźmi, z których wielu nie podziela założeń wiary chrześcijańskiej i wynikającego z niej ideału człowieka. Chrześcijanin wie, że istnieją specyficzne obszary racjonalności politycznej, które faktycznie nie są zależne od wiary, lecz stanowią domenę twórczego działania człowieka, jego oceny i sądu. Odwoływanie się w tych dziedzinach do wiary byłoby nieuzasadnione, zaś interpretacja narzucająca zideologizowane rozumienie niektórych treści wiary byłaby nadużyciem.

Świadomość tego wszystkiego pozwoli chrześcijaninowi jednoczyć i wewnętrznie integrować dwie wielkie rzeczywistości ludzkiego bycia i działania: świat wiary-modlitwy i świat polityki. Człowiek wierzący potrafi konkretnie realizować polityczny wymiar i treść swojej wiary, nie mieszając tych rzeczywistości i nie czyniąc polityki z wiary czy modlitwy. Potrafi również znaleźć swoje miejsce i sposób działania odwołując się do chrześcijańskiej oceny i inspiracji. Pozwoli mu to właściwie ocenić obszary wolnego działania, konstruktywnego dialogu, walki i konfrontacji – w poszukiwaniu konkretnych sposobów troski o dobro wspólne człowieka i społeczeństwa. Chrześcijanin nie osiągnie tego bez modlitwy, która oświeca światłem wiary obszary ludzkiego poznania i politycznej działalności, szanując jednak ich autonomię i nie manipulując nimi w imię archetypicznie rozumianego sacrum.

thum. Grzegorz Schmidt SJ

Na mitycznej mapie Polski

Przed Polską nowe wybory, tym razem pierwsze powojenne wolne wybory parlamentarne. W prasie pojawiają się już artykuły prognozujące układ sił w nowym Sejmie i Senacie. Szanse poszczególnych partii i ugrupowań politycznych są zdeterminowane różnymi czynnikami: czytelnym programem, sprawną kampanią wyborczą, wiarygodnymi kandydatami. Istnieje jednak druga strona wyborczego medalu: sami wyborcy, ich interesy, nastroje, stan świadomości. Ubiegłoroczna kampania prezydencka ujawniła, jak wielki wpływ na świadomość Polaków wywiera mit. Ów *wytwór fantazji, oddziałujący na psychikę rozproszonego, rozbitego na częściki ludu, pobudzający i organizujący jego wolę zbiorową* – jak pisał Antonio Gramsci – daje wielkie możliwości manipulacji socjotechnicznej, zwłaszcza w czasach kryzysu i upadku autorytetów. Rekonstrukcja – choćby częściowa – mitów, które znalazły rezonans społeczny w Polsce, może przynieść wielorakie korzyści. Dzięki mapie mitów rozpoznamy determinanty postaw ludzkich i last but not least role społeczne, w jakich chcieliby występować ludzie, co nie zawsze znajduje odbicie w badaniach opinii publicznej.

W kampanii prezydenckiej sukces odnieśli kandydaci posługujący się retoryką populistyczną: Lech Wałęsa i Stanisław Tymiński. Populizm jest bronią wyborczą stosowaną z upodobaniem w krajach nierozwiniętych gospodarczo i zacofanych cywilizacyjnie, gdzie nie brak niezadowolonych. Niektórzy politycy wykorzystują ich poparcie w wyborach w zamian za obietnice realizacji najdalej nawet idących i nie liczących się z kosztami postulatów. Nierzadko pełny rozbrat z rzeczywistością biorą sami politycy, rzucając hasła bez pokrycia. Znajdują szczególny oddźwięk społeczny, gdy odwołują się wprost do mitów. Ich znaczenie w kształtowaniu świadomości polskiego społeczeństwa nie jest niespodzianką, jeśli się pamięta o długoletnim oddziaływaniu komunistycznej propagandy. Posługiwała się ona nie tylko stereotypami, lecz także mitami, które – na nieszczęście – nadal oddziałują na świadomość narodową w Polsce. Szczególnie destrukcyjny wpływ wywiera mit demokracji ludowej. Mit ten opiera się na fałszywych przesłankach, po pierwsze na klasowej koncepcji ładu społecznego, przeciwstawiającego masy wyzyskiwaczom. Mamy tu do czynienia z wyraźnym regresem, ponieważ do niekwestionowanego dorobku cywilizacyjnego ludzkości należy upodmiotowienie szerokich rzesz społeczeństwa. Uznanie woli ludu za główny czynnik legi-

tymizacji władzy wzbudziło chęć działań na rzecz jego dobra. Kłopot w tym, że pod termin „dobro ludu” można podkładać bardzo różną treść. W rozwiniętych demokracjach lud jest utożsamiany z ogółem obywateli, a z zasady dobra wspólnego wynika dla władzy obowiązek starań o pomyślność wszystkich. Komuniści, operując pojęciem klasy, zredukowali lud do grupy pozbawionej środków produkcji. Tak więc demokracja ludowa jest zarezerwowana tylko dla swoistego stanu i z tej perspektywy nie jest niczym lepszym niż np. demokracja szlachecka.

Po drugie mit demokracji ludowej bazuje na wierze w zbawczą moc proletariatu. Współcześnie wyraża się w mniemaniu, że wyłącznie robotnikom zawdzięczamy obalenie komunistycznej władzy. Oddziaływał tutaj anarchosyndykalistyczny mit strajku generalnego, szczególnie popularny w latach 1980–81. Pozornie tak właśnie potoczyły się wypadki. Trudno bowiem nie docenić roli robotniczych strajków w 1988 r., jakkolwiek postulaty wielu protestujących załóg ograniczały się do żądań podwyżek płac. Padniemy jednak ofiarą wielkiej mistyfikacji, jeśli w odchodzeniu od komunizmu nie dostrzeżemy zbiorowego wysiłku całego społeczeństwa. Ten wymiar rewolucyjnych wydarzeń zarysował się wyraźniej podczas Jesieni Ludów w sąsiednich krajach: w Czechosłowacji i Niemczech Wschodnich. Ich forma walki – masowe demonstracje uliczne – była bardziej otwarta i umożliwiła udział wielu grupom społecznym. Dlatego nie ma tam zjawiska grupowego obcinania kombatanckich kuponów. U nas strajk okupacyjny wykluczał szersze uczestnictwo, z wyjątkiem studentów, zaś „zadymy” odstręczały przemocą. Nie można jednak zapominać, że w przygotowaniu polskiej rewolucji wielką rolę odegrała mniej spektakularna praca niezależnych wydawnictw, redakcji i organizacji. Z ich szeregów wywodzili się tak obecnie lekceważeni eksperci, inspirujący zwolenników walki bez użycia przemocy. Należy ubolewać, że pogardliwy stosunek do wysiłku intelektualnego – głównego źródła bogactwa narodów w przyszłym tysiącleciu – nadal nie został przezwyciężony.

Myślenie mityczne owocuje w wielu innych postkomunistycznych iluzjach, np. w twierdzeniu, że prawdziwa demokracja ma miejsce wtedy, gdy prosty człowiek może dojść do kluczowych stanowisk w państwie. W normalnych warunkach brak wyższego wykształcenia nie przeszkadza w karierze politycznej (przykład Ronalda Reagana i Johna Majora), nie może być jednak atutem przy ubieganiu się o państwowe urzędy. Jeśli tak się dzieje, mamy do czynienia z wyraźną deformacją idei demokratycznej i z groźbą najgorszych rządów.

W naszym przypadku byłyby to recydywy. Jak bowiem przypomniiał A. Małachowski, z kakistokracją (grecki termin określający rządy przeciwne arystokracji i demokracji) komunistyczną zmagaliśmy się blisko pół wieku. Odwrócenie piramidy społecznej wcale nie wyklucza, a wręcz sprzyja powstaniu swoistej arystokracji. Demokracja ludowa operuje wizją rządów bezpośrednich. W rozwiniętych systemach państwowych trudno zrealizować to zadanie, jakkolwiek podejmuje się próby w tym zakresie (np. referenda). Istnieje konieczność delegacji władzy na wybranych przedstawicieli. Ci zaś, nawet gdy pochodzą z ludu, pozbawieni autentycznej konkurencji szybko się alienują i zapominają o swoich korzeniach, by tylko wspomnieć z jednej strony o plebejuszach w starożytnym Rzymie, z drugiej – o komunistycznej nomenklaturze, która w praktyce oznaczała rządy oligarchii lub tyranie jednostki. Najlepszym rozwiązaniem jest demokracja parlamentarna, która tworzy elity, ale je również unicestwia w trakcie wolnych wyborów.

Walka z mitami jest tak trudna, ponieważ na ugruntowanej w społeczeństwie tradycji komunistycznej ciągle rodzą się nowe zatrute owoce. Przykładem renesans idei władzy rewolucyjnej. Popularne bowiem jest mniemanie, że dla dobra ludu najlepsza jest władza silna, z nadzwyczajnymi uprawnieniami, hojnie szafująca represjami, nawet karą śmierci. Chociaż brzmi to prowokacyjnie i absurdalnie, w epoce posttotalitarnej nie brak ludzi, dla których brzemień wolności jest zbyt ciężkie. Miał rację Dostojewski, gdy pisał, że *najbardziej męczącą troską człowieka jest to: znaleźć kogoś, komu by można jak najprędzej oddać dar wolności*. Być może wiara w silnego człowieka, który zaspokoi potrzeby materialne, da poczucie bezpieczeństwa oraz ochroni przed koniecznością dokonywania samodzielnych wyborów, sprawia, że w Polsce korzysta się z niedawno odzyskanej wolności tak niechętnie i nieumiejętnie.

Mit wodza nawiązuje wprost do tradycji władzy rewolucyjnej, która dokonuje podboju kraju. Wiara, że nowa władza będzie postępować podobnie, zachęcała do oddania głosów na „Solidarność” w 1989 r. Bardzo żywa jest jeszcze w świadomości społecznej, zwłaszcza w środowiskach małomiasteczkowych i wiejskich, pamięć lat powojennych i awans lumpenproletariatu, który ze swej strony przyczynił się aktywnie do tzw. utrwalenia władzy ludowej. Wielu ludzi widziało siebie w roli „drużynników” nowej władzy, która rozdzieli – koniecznie po równo – dobra zabrane komunistom. Oczekiwania te nie w pełni zostały zaspokojone. Przejęcie władzy miało charakter ewolucyjny, przejście od starych do nowych struktur jest długotrwałym

procesem, tak jak wymiana ludzi na stanowiskach. Uznanie konstytucyjnej normy państwa prawa oznacza, że w Polsce prawo będzie chronić również przeciwników politycznych. Pojawiło się więc uczucie rozczarowania i niezadowolenia. Ludzie, którzy kierują się nie wiarą w wartości, lecz nadzieją na zyski, są niestali politycznie, i niektórzy dawni zwolennicy „Solidarności” zaczęli się rozglądać za nowym wodzem, który zwerbuję nową drużynę i dokona podziału łupów, tym razem po „Solidarności”. Idolem został Stan Tymiński konsekwentnie utrzymujący, że w Polsce nic się nie zmieniło; wręcz przeciwnie, miał postępować upadek gospodarczy kraju wskutek działania solidarnościowej nomenklatury (oskarżenie to całkowicie pomija genetyczne związki tego zjawiska z systemem niedemokratycznym, który został obalony wskutek działań opozycji). Absurdalne twierdzenia wodza korelują z oczekiwaniami niedoszłych „drużynników” argumentujących ze swej strony, że Tymiński jest spoza układów, porozbija kliki, wybierze najmądrzejszych ludzi, nie pozwoli, aby jedni ciągle się bogacili, gdy drudzy żyją coraz gorzej.

Miraże Zachodu: szybkiego awansu, wysokich zarobków, dostatniego życia – sprawiły, że elektorat Tymińskiego składał się aż w 34% z ludzi młodych (do 25 roku życia). Do głosowania na nieznanego przybysza z Kanady skłaniała ich nie tylko chęć wyrwania się z domu, często znajdującego się na prowincji, ale także nadzieja, że gdy Tymiński wygra wybory, w Polsce będzie tak, jak na Zachodzie. Mit Zachodu uformował się w schyłkowym okresie realnego socjalizmu pod wpływem pracy na czarno zagranicą i wypraw handlowych do Turcji, Indii, Tajlandii itp. Posiadanie obcej waluty było szczególnie korzystne z powodu wysokiego oprocentowania, czarnorynkowego kursu dolara i możliwości nabywania w sklepach Pewexu deficytowych towarów cieszących się dużym zainteresowaniem społecznym.

Wśród ról społecznych, do których wzdychają Polacy, występuje również przeciwna do poprzedniej (wodza i drużyny) opcja – dworu i klientów. W okresach stabilizacji władzy komunistycznej, podlegającej procesom swoistej feudalizacji, powstał układ patriarchalny. Jakkolwiek opresyjny i niedemokratyczny, przez wielu ludzi był aprobowany. Za cenę rezygnacji z ambicji politycznych gwarantował klientom bezpieczeństwo socjalne oraz dostęp do tanich dóbr i usług. Wspominanie dobrych starych czasów jest częste wśród ludzi w średnim wieku, którzy nie mając doświadczeń stalinizmu wzdychają do „drugiej Polski” Gierka, budowanej, o czym zapominają, za kredyty z Zachodu, które dzisiaj przychodzi nam spłacać. Mit dobrej komuni-

stycznej władzy szerzy się nie tylko wśród pracowników najemnych, przyzwyczajonych do tanich (dotowanych!) mieszkań i taniej żywności, lecz także wśród innych grup społecznych, np. rzemieślników. Wydawałoby się, że ta grupa będzie najdalsza od starych układów. A jednak na zmianie ustrojowej rzemieślnicy stracili niewspółmiernie dużo, ponieważ otwarcie granic i wymienialność złotówki pozbawiła ich przywileju wyłączności. Nie dziwnego, że wzdychają do dawnych dworskich układów, które chroniły przed konkurencją pod warunkiem dobrych kontaktów ze światem władzy, jakkolwiek pociągało to za sobą niemałe obciążenia finansowe (prezenty, bankiety itp.). Symptomatyczne są zwycięstwa Tymińskiego w gminach, w których wielu ludzi pracowało zagranicą, a po powrocie założyło sklepy, hurtownie, warsztaty itp. Poplecznicy dworskich układów pomijają tę okoliczność, że w systemie niedoborów korzyści dla jednych oznaczają straty dla drugich. Z kolei przeciwnicy, posługujący się straszakiem nomenklatury, która rozciąga macki na wszystkie sfery życia, zapominają, że zjawisko to było groźne w systemie niedoborów i staje się mityczne w gospodarce rynkowej.

Tragedia społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej polega na tym, że upadek komunistycznego straganu, jak obrazowo ujął ten problem ks. J. Tischner, nie oznacza zaniku klienteli wierzącej w komunistyczne obietnice. Grupa ta istnieje nadal, żywi się mitami i marzy o rolach społecznych, które pochodzą ze starego porządku i nie przystają już do nowej, rodzącej się rzeczywistości demokratycznej i rynkowej. Odnosi się to do żadnych ciągłej walki i rozliczeń „drużynników” i klientów, którzy z utęsknieniem czekają na stabilizację, aby podjąć służbę na jakimś dworze. Jak wykazały wybory w 1989 i 1990 r., są to miliony ludzi. Byłoby więc prawdziwym nieszczęściem dla kraju, gdyby żadne ugrupowanie polityczne nie podjęło się zadania demitologizacji polskiej świadomości: wykazania komunistycznej genezy wielu mitów, anachroniczności ról społecznych, kosztów zauroczenia wypowiedziami demagogów. Program taki wymaga odwagi i dalekowzroczności, nie zaś poszukiwania doraźnych korzyści politycznych, co czyni większość naszych partii, które idealizując zbiorową mądrość narodu dowodzą słuszności wszelkich ludowych werdyktów. Demokracja to wspaniały wynalazek, ale jak wszystkie inne nie może być absolutyzowana. Większość ma prawo do decydowania o losie wspólnoty, jeśli jednak jest to zły wybór, nigdy nie dość słów przestrogi.

Jerzy Gaul

Etnokonteksty przewrotów

Marcin Kula, *Narodowe i rewolucyjne*, „Aneks” i „Biblioteka Więzi”, Londyn – Warszawa 1991, ss. 381

Prawda o nieprzebranym bogactwie historii jest tyleż banalnym twierdzeniem, ile na każdym kroku doskwierającą historykowi rzeczywistością badawczą. Odtwarzać fakty z przeszłości można teoretycznie (jeśli pozwalają na to źródła) niemal bez końca, doprowadzając opis do absurdałnej hiperszczegółowości uniemożliwiającej wszelkie porównania i uogólnienia, w rezultacie zaś sensowne uprawianie historii. Zarazem jednak bez dogłębnego rozłożenia materii historycznej na czynniki pierwsze nie ma mowy o odpowiedzialnym uogólnieniu; może się ono stać ahistorycznym uproszczeniem, wulgaryzacją, czasem po prostu szalbierstwem. Nie istnieje tu zapewne idealne rozwiązanie skutecznie unikające wskazanych niebezpieczeństw, a przy tym gwarantujące pełną adekwatność w przekazie konkretnego historycznego oraz pozytywnie formułujące prawidłowości weryfikujące się w każdym przypadku. A jednak historia jest skazana, jak się wydaje, na podejmowanie prób zbliżania się do owego ideału. W jakimś momencie – by wysiłek badawczy w ogóle przynosił efekt – trzeba zatrzymywać się w poszukiwaniach źródłowych, rezygnować ze schodzenia w analizie poniżej pewnego poziomu szczegółowości po to, by zwyczajnie starczyło czasu na ostateczną syntezę albo na przejście do innych epizodów czy problemów w celu uzyskania odpowiedniej skali porównawczej. Decyzje takie są dla historyka bolesne, wszakże nieuniknione nie tylko wtedy, gdy zależy mu na szerszej perspektywie i uogólnieniu, ale również niejednokrotnie przy okazji prac monograficznych. Powinna mu jednak zawsze w takich ramach towarzyszyć świadomość możliwości popełnienia błędu lub co najmniej uproszczenia badanego zbioru faktów i procesów z przeszłości.

Podobne rozterki były również udziałem Marcina Kuli, gdy pisał swą najnowszą książkę, „Narodowe i rewolucyjne”. Pełna naukowa monografia zagadnienia sygnalizowanego w tytule, a dotyczącego *możliwych sprzężeń pomiędzy ruchami emancypacji narodowej i ruchami protestu społecznego* (s. 12), była niemożliwa. Na przeszkodzie stała literatura przedmiotu oraz prozaiczny fakt, iż *doba ma tylko 24 godziny* (s. 358). Wypada jednak zgodzić się z autorem przekonany, iż warto było zaryzykować i spróbować przynajmniej zarysować prawdopodobne zależności między procesami rewolucyjnymi a czynnikami i motywacjami narodowymi, nawet jeśli nie zawsze działały

one w praktyce. Wyjątki od typowości nie stanowiły bowiem dla Kuli argumentu przeciw doszukiwaniu się prawidłowości w zakresie interesującego go problemu. *Wiedza o nich – pisze w zakończeniu swej pracy – jest istotna, nawet jeśli nie we wszystkich wypadkach się sprawdzają. Zrozumieć zaś to, co się nie sprawdza, dopiero można tylko wtedy, gdy się wie, czego reguła pozwalałaby się być spodziewać* (s. 359).

Wychodząc z takich przesłanek Kula napisał książkę stanowiącą jedną wielką pochwałę wieloznaczności i wieloczynnikowości w historii, ale zarazem – paradoksalnie – próbę stworzenia sondażowego modelu interpretującego związku zachodzące między kwestią narodową a procesem rewolucji. Sprzeczność jest tutaj pozorna: im większa bowiem autorska świadomość bogactwa rzeczywistości historycznej, tym większy namysł nad proponowanymi uogólnieniami, a co za tym idzie większe szanse na ich adekwatność.

Właściwa Kuli wieloaspektowość spojrzenia zaczyna się już od proponowanej przez niego interpretacji pojęcia „rewolucja”. Odrzuca on mianowicie znaną definicję Leninowską i posługując się ujęciem szerszym określa jako rewolucję każdą *istotną zmianę systemu społeczno-politycznego wymuszoną na dotychczasowym establishmentie* (s. 21). Pozwala mu to abstrahować od kierunku tak rozumianych procesów rewolucyjnych (np. postępowości), rozpatrywać na jednej płaszczyźnie ruchy wzajemnie przeciwstawne (np. syjonizm i rewolucje arabskie), a także zaliczać do gatunku rewolucji zjawiska dotąd zwykle za takie nie uważane (np. antykolonializm czy masowe migracje).

Rola czynnika narodowego w poszczególnych rewolucjach interesuje Kulę w kilku aspektach. W najbardziej rozbudowanej I części pracy (tytuł: „Narodowe więc rewolucyjne”) rozpatruje on *sytuacje uprawdopodobniające przekształcenie ruchu o motywacji narodowej w ruch przeciwko systemowi społeczno-politycznemu* (s. 247). W części II (tytuł: „Rewolucyjne więc narodowe”) analizuje sytuacje odwrotne, w których konflikt o przyczynach społecznych lub (i) politycznych *może podnieść hasła narodowe, wzmocnić proces narodotwórczy, wpłynąć na jego kształt i kierunek, nawet doprowadzić do powstania nowego narodu* (tamże). W dwóch ostatnich częściach autor zajmuje się z kolei wskazaniem charakterystycznych cech rewolucji o silnej genezie narodowej (część III) oraz wpływem specyfiki różnych narodów i państw na treść i formy odbywających się z ich udziałem procesów rewolucyjnych (część IV).

Rozważania na powyższe tematy Kula przedstawił w formie esejistycznej, ilustrując je bogato przykładami zaczerpniętymi z dziejów różnych rewolucji, m.in. amerykańskich (boliwijskiej, brazylijskiej,

haitańskiej, kubańskiej, meksykańskiej, nikaraguańskiej, peruwiańskiej), irlandzkich, tureckiej, chińskiej oraz niektórych ruchów społecznych, m.in. syjonizmu, masowych emigracji z krajów europejskich do Ameryki itp. Specjalną uwagę poświęcił zagadnieniom polskim: z jednej strony związanym z rewolucją (w przyjmowanym przez autora znaczeniu tego słowa) komunistyczną, z drugiej zaś „solidarnościową”.

Pisarstwo Kuli nie należy do łatwych. Potwierdza to także omawiana książka: gęsta, erudycyjna i trochę przeciążona wielością skojarzeń i refleksji. Zarazem jednak jest ona przeciwieństwem oschłości naukowej, tak częstej w pracach historycznych. Pełno w niej życia i autorskiej namietności, która – jak się raz jeszcze okazuje – nie musi prowadzić do naruszenia wymogu obiektywizmu. Dodatkowo brak hermetyczności i komunikatywność sprawiają, że „Narodowe i rewolucyjne” mogą – zgodnie z przeznaczeniem formy eseju – spełniać również funkcję popularyzacyjną, budząc zainteresowanie nie tylko specjalistów. Zamysł ten usprawiedliwia też obecność w spisie wykorzystanej literatury (ponad 460 większych i mniejszych pozycji!) – obok opracowań naukowych z zakresu historii i socjologii oraz źródeł pamiętnikarskich – także utworów prozatorskich, a nawet poetyckich. Ale poza popularyzacją omawianego zagadnienia praca Kuli zawiera przede wszystkim propozycję modelowego ujęcia związków zachodzących między czynnikami narodowymi a czynnikami społeczno-politycznymi w procesach rewolucyjnych.

Analizując sytuacje sprzyjające przerastaniu walki o emancypację narodową w rewolucje autor wyróżnia 10 typowych okoliczności w trzech układach zależności: ruch narodowy – inne narody, ruch narodowy – system społeczno-polityczny, ruch narodowy – struktura społeczna ruchu. Ruch narodowy może przybierać jego zdaniem charakter rewolucji systemowej wobec perspektywy klęski narodowej lub w wyniku reakcji na taką klęskę (s. 30). Sytuacja klęski kompromituje niejako ustrój, przy którym do niej dochodzi, powodując dążenie do modernizacji względnie zmiany systemu. Charakterystyczne, że Kula interpretuje kategorię klęski szeroko, niekoniecznie w aspekcie militarnym, także np. jako indolencję organizacyjną struktur państwowych. Podobny efekt jest często powodowany przez poczucie zacofania własnego narodu lub państwa (s. 54), gdy fakt ten łączy się z treścią panującego porządku społeczno-politycznego. Także sytuacje ustrojowej pustki, powstające np. w warunkach odbudowy państwowości, mogą prowadzić do tworzenia i realizacji projektów systemowych w swych założeniach lepszych od dotychczasowych rozwiązań (s. 71–72). Na innej płaszczyźnie identyczny mechanizm wy-

zwalają czasem systemy odczuwane jako obce (s. 83). Zdarza się tak w przypadku utraty suwerenności, lub gdy przy formalnej niezależności władza jest wykonywana w imieniu obcego państwa, gdy przejmują się wzory systemowe z zewnątrz, względnie budzi różne negatywne konotacje ułatwiające oskarżenia o obcość (np. represyjność, lekceważenie kultury i powszechnie uznanych wartości, zbytnia innowacyjność). Analogiczny związek często zachodzi w przypadku systemów zapewniających obcym czynnikom dominację i eksploatację ekonomiczną (s. 150), uznawanych za upokarzające (s. 154) lub wydziedziczające dany naród z jego kultury i tradycji (s. 161). Funkcjonujące w krajach pozostających w takich sytuacjach społeczno-polityczne systemy uważa się wtedy za powodujące owo negatywne położenie. Wreszcie, jak twierdzi Kula, przeradzanie się ruchu narodowego w rewolucję jest prawdopodobne, gdy istotną rolę odgrywają w nim określone grupy społeczne. Ma to miejsce np., gdy upośledzenie narodowe pokrywa się z klasowym, tzn. występują etnoklasy (s. 168). Wtedy bunt narodowy jest jednocześnie kontestacją systemu, w ramach którego dana warstwa znalazła się w podrzędnej sytuacji społecznej. Podobnie zdarza się czasami w przypadku szeroko rozumianych ruchów mniejszości narodowych (s. 175). Mogą one w pewnych okolicznościach zmierzać do przebudowy zastanego systemu, upatrując w tym warunek realizacji celów narodowych. Nie jest to sytuacja konieczna ani dominująca, ale przecież realna i mająca dobrze znane precedensy. Najczęściej jednak ruchy o motywacji narodowej podejmują problematykę systemową za sprawą inteligencji (s. 228), która jest w nich na ogół warstwą wiodącą. Ze względu na swój charakter, wykształcenie, kontakty ze światem itp. warstwa ta jest potencjalnie rzecz biorąc najbardziej predestynowana do inicjowania przy okazji rewindykacji narodowych także zmian ustrojowych.

W opinii Kuli działa również mechanizm odwrotny od analizowanego powyżej, polegający na stopniowym narastaniu w wielu procesach rewolucyjnych akcentów narodowych. Może się tak zdarzać po pierwsze na skutek dostrzeżenia zależności między realizacją celów społecznych i politycznych poszczególnych warstw a osiągnięciem pewnych zdobyczy na płaszczyźnie narodowej (s. 255). Wspominana inteligencja np. często upatruje szansę likwidacji społecznych problemów ją trapiących (np. braku pracy) w przejściu ze stanu niesuwerenności narodowej do pełnej niepodległości. Po drugie mechanizm taki może się pojawić przy okazji zaburzeń w dotychczasowym układzie społecznym (wynikających nie tylko z sytuacji kryzysowych, także niekiedy z ich przełamywania lub wręcz nadmiernej fali koniunktury). Naruszenie stabilności społecznej rodzi poczucie niepew-

ności i zagrożenia skłaniające czasem do poszukiwania oparcia w wartościach tradycyjnych, co w większej lub mniejszej mierze prowadzi do sięgania po hasła narodowe (s. 256). Jest to reakcja typowo kompensacyjna i dlatego w wielu wypadkach stwarza niebezpieczeństwo przerodzenia się w agresywny nacjonalizm, zabarwiony ksenofobią i szowinizmem. Najwięcej okoliczności sprzyjających wzmacnianiu się w rewolucjach motywów narodowych powstaje zdaniem autora pod wpływem samoistnej logiki wewnętrznej procesów wymuszających zmiany społeczne i polityczne (s. 258–273). Rewolucje wzmagają zwykle procesy narodotwórcze, co jest konsekwencją zwiększenia mobilności społecznej i demokratyzacji stosunków. Powodują także wzrost zakresu integracji narodowej, m.in. w wyniku współpracy różnych warstw w fazie walki z systemem oraz społecznego i politycznego równouprawnienia warstw niższych. Rewolucje ujawniają często różne skrywane dążenia czy kompleksy; niepoślednią rolę wśród nich odgrywają na ogół tendencje narodowe. Z kolei antysystemowy charakter rewolucji skłania do posługiwania się odrzucanymi przez kontestowany porządek ustrojowy elementami tradycji narodowej. Przerastaniu rewolucji w ruch o konotacjach narodowych sprzyja także żywione niejednokrotnie poczucie wielkości przeprowadzanej zmiany systemowej, powodujące przedstawianie jej jako sprawy ogólnonarodowej. Podobnie działa inna cecha właściwa większości rewolucji: tendencja homogenizacyjno-unifikacyjna, realizowana najczęściej na płaszczyźnie narodowej. Logika procesu rewolucyjnego może wreszcie doprowadzić do posłużenia się motywami narodowymi w związku z konfliktem z innymi narodami. Należy wziąć tu pod uwagę różne sytuacje: eksport rewolucji, obronę rewolucji przed zagrożeniem z zewnątrz, rewolucję w jednym kraju. Wszystkie one uprawdopodobniają wejście w krąg myśli narodowej, niezależnie od tego czy same w sobie są wynikiem obiektywnej sytuacji, czy tylko zabiegów socjotechnicznych. Identyczny mechanizm może wystąpić, gdy rewolucja społeczno-polityczna ma zarazem charakter zmiany modernizacyjnej, likwidującej bądź łagodzącej zacofanie w stosunku do innych systemów czy narodów. Ostatnią wyróżnianą przez Kulę sytuacją mogącą powodować przeradzanie się rewolucji w ruch narodowy jest jej ewentualna klęska, jeśli ma ona źródła zewnętrzne. Uświadamia bowiem zależność własnego kraju od obcych czynników, a także ich zaangażowanie w utrzymanie dotychczasowego systemu społeczno-politycznego.

Po wyliczeniu i zilustrowaniu obustronnych relacji między procesem rewolucji a zagadnieniami narodowymi autor przechodzi do analizy specyfiki zmian systemowych, w których dużą rolę odgrywają

motywacje etniczne. Podkreśla w tym kontekście, iż ten rodzaj rewolucji sprzyja szerokiej mobilizacji społecznej (s. 312), ze względu na stosunkową łatwość osiągnięcia consensusu wokół hasel narodowych. Consensus taki kończy się zwykle po pierwszych sukcesach ruchu, ale do tego momentu niejednokrotnie decyduje o wieloklasowości rewolucji. Inne typowe cechy rewolucji o silnych uwarunkowaniach narodowych: częste przechodzenie na inne (np. systemowe) pola kontestacji (s. 313–320), przywracanie odrzuconych przez poprzedni ustrój tradycyjnych wartości (s. 320–321), pojawianie się tendencji ksenofobicznych (s. 322) sygnalizował Kula już w poprzednich rozdziałach.

Na koniec Kula zajmuje się kwestią zależności ruchów rewolucyjnych od specyfiki narodów, w ramach których mają one miejsce. Jest oczywiste, że rewolucje czerpią z doświadczeń historii, a także wpływają na nie, kształtowane w ciągu wieków, zbiorowa świadomość i zbiorowe skłonności. Czynniki te mogą determinować sposób rozgrywania rewolucji względnie też stwarzać możliwość *psychologicznego schronienia*, zapewniającego przetrwanie najgorszych nawet czasów (s. 323–327). Mogą także uzewnętrzniać się w postaci określonych wzorców zachowań. Kula zastrzega się, iż nie ma to nic wspólnego ze stereotypem charakteru narodowego, ale nie ulega dla niego wątpliwości, że niektóre skłonności *występują w poszczególnych narodach ze zwiększoną częstotliwością* (s. 328). Dotyczy to np. tendencji do aktywizmu lub pasywizmu, organizowanie się, konkretnego poziomu aspiracji, rozpamiętywania historii i wielu innych, wśród których poczesne miejsce zajmuje zakres religijności, ponieważ zasady wiary mogą niekiedy skłaniać do podjęcia działań antysystemowych, a nawet posłużyć jako ich racjonalizacja. Wreszcie Kula wspomina o roli, jaką w determinowaniu procesów rewolucyjnych odgrywa *położenie narodu wśród innych* (s. 348). Czynniki geopolityczne np. mogą ułatwiać bądź utrudniać ogarnięcie danego kraju falą rewolucyjną, zapoczątkowaną zagranicą. Gama ewentualności jest tu szeroka: od zwykłego oddziaływania ideologicznego do próby przeprowadzenia zmian rewolucyjnych siłą przez obce państwo. Podobnie – wspomagająco lub negatywnie – wydaje się, działają wobec perspektywy rewolucji także inne okoliczności określające parametry danego kraju w stosunku do bliższych i dalszych sąsiadów, m.in. jego wielkość i profil gospodarczy.

Granice między formułowanymi przez Kulę poszczególnymi układami zależności naturalnie nie są ostre. Te same egzemplifikacje ilustrują jednocześnie różne typy uwarunkowań procesów rewolucyjnych od czynników narodowych i odwrotnie. Rewolucja kemalistowska

przekształcająca po I wojnie światowej system społeczny i polityczny Turcji była tyleż wynikiem klęski narodowej, ile poczucia wielopłaszczyznowego zacofania w stosunku do Europy. Rewolucja francuska z końca XVIII w. sięgnęła po hasła narodowe ze względu na obiektywne przyspieszenie przez siebie procesu narodotwórczego, ale także na skutek swej wewnętrznej logiki. Przykłady takie można by mnożyć. Z drugiej strony związki wskazywane przez autora nie mają charakteru powszechnie obowiązującego. Znaleźć można liczne odstępstwa od nich, o czym Kula w wielu przypadkach lojalnie informuje. Reguły bowiem mają dla niego charakter wyłącznie statystyczny; wyrażają tendencje lub prawdopodobieństwo, nigdy zaś deterministyczną konieczność. Na gruncie historii trudno jednak o precyzyjną estymację zdarzeń z punktu widzenia ich częstości. Siłą rzeczy trzeba więc wspomagać się intuicją badawczą, co sprawia, że nie da się uniknąć formułowania sądów dyskusyjnych. Jest ich trochę także w pracy Kuli. Usprawiedliwia jednak ten fakt eseistyczna forma książki, już w swym założeniu sprzyjająca stawianiu hipotez i prowokująca do polemik.

Dużo miejsca w omawianej pozycji zajmują fragmenty poświęcone sprawom polskim. Pisane były jeszcze przed przełomem 1989 r., dlatego – czytane dzisiaj – grzeszą pewną nieadekwatnością sytuacyjną, a niekiedy także naiwnością formułowanych ocen, jak np. sugestii o naturalności znanego wywiadu gen. Jaruzelskiego udzielonego w TV tzw. Młodym dziennikarzom (s. 141–142). Znalazłoby się także kilka kontrowersyjnych twierdzeń odnoszących się do niektórych epizodów z historii Polski. Funkcja rozważań Kuli nie polega jednak na referowaniu precyzyjnych ustaleń; chodzi mu raczej – jak można sądzić – o inspiracje skłaniające do porzucania utartych ścieżek interpretacyjnych i poszukiwania ujęć prawdziwszych niż zwyczajowe. W tym kontekście partie książki dotyczące Polski bronią się doskonale; wystarczy przeczytać niestereotypowe uwagi na temat tezy przypisującej systemowi komunistycznemu spowodowanie zacofania naszego kraju (s. 60–61) czy faktycznych pozapsychicznych relacji między tzw. władzą a tzw. społeczeństwem (s. 98–109). Interesująca jest także analiza narastania motywów narodowych w ruchu społecznym „Solidarności” (s. 273–311).

W sumie książka Kuli jest ze wszech miar godna polecenia jako obiektywny i inspirujący przykład pisarstwa historyczno-socjologicznego, wcale nie tak częsty wśród propozycji wydawniczych ostatniego czasu.

Jacek Łuszniewicz

Sztuka – procent od kontemplacji

Differentia specifica

...czyli cechy wyróżniające daną kulturę artystyczną między wieloma innymi. Chciałoby się powiedzieć, że specyfika form jest najważniejszą sprawą w analizowaniu sztuki na świecie, ale wtedy zdradziłibyśmy myśl Norwida wypisaną na początku tych szkiców. Norwid kładzie nacisk na duchową zawartość dzieła i nie można się z nim nie zgodzić. Powiedzmy więc, że kolejną najważniejszą właściwością sztuki jest jej oryginalność formalna. Jakiś rys, jakaś tendencja w kształtowaniu obrazu rzeczy, która od pierwszego rzutu oka pozwala stwierdzić, że mamy przed sobą dzieło chińskie, indyjskie, egipskie, staromeksykańskie czy arabskie.

Można z całą wyrazistością wskazać cechy formalne odróżniające jedne kultury od drugih – i tym tropem teraz w paru szkicach pójdziemy, naturalnie ograniczając się do kilku tylko pozaeuropejskich sztuk, bo zagadnienie jest ogromne.

Pisałem niedawno o urodzie sztuki islamskiej („PP“ 6/1991). Oryginalną i subtelną kreacją tego świata był meczet: z jego organizacją przestrzeni wewnętrznej i podwórca, ze wspaniale rozwiniętą formą kopuły i wreszcie arabeską, tworem absolutnie nowym (bo kopuła wywodziła się z Bliskiego Wschodu) – wszystko wsparte, podkreślone grą pastelowych barw ceramicznych, które cieszą światło. Również miniatura islamska, zastosowanie lapis lazuli, czystych intensywnych błękitów, różów, zieleni i złota – jubilerska koncepcja malarstwa zdyscyplinowanego kaligrafią. Bez względu na to, ile ta dekoracyjna idea malarstwa zawdzięcza sztuce Bizancjum, rozkwitła ona z poczuciem niezależności.

Z jednej strony materiał–tworzywo właściwe miejscu, gdzie sztuka w odpowiednim okresie powstawała, z drugiej strony lokalna przyroda są podstawą i suflerem oryginalności form. Źródło wielu osobliwości w sztuce, materiał, podpowiedział geniuszowi egipskiemu kamienną architekturę i rzeźbę, ale już w sąsiedniej Mezopotamii odmienne warunki podyktowały inne rozwiązania artystyczne. Żyzna kraina nad Eufratem i Tygrysem cierpiała na brak kamienia, za to miała nadmiar mułu nadającego się do kształtowania cegieł. Budowle z suszonej cegły błotnej rodziły w naturalny sposób zapotrzebowanie na barwną ceramiczną okładzinę. Formy kapiteli potężnych egip-

szych kolumn czerpały natchnienie bezpośrednio z miejscowych kształtów roślinnych i zwierzęcych. Palma, daktyl, lotos, kampanula (odmiana dzwonka), papirus – inspirowały formę głowic tych kolumn. Najdawniejsze były formy trzciny i lotosu, użyto ich już w egipskim budownictwie drewnianym. Na zabytkowych dokumentach wyraźnie widać rysunek pąków lotosu. Kapitel papirusowy ma formę nierozwiniętego, zwartego kwiatu, są to wiązki kwiatowe, baldaszki. Bogini Hator przyjmowała rytualny hołd za pośrednictwem muzyki wykonywanej na instrumencie zwanym sistrum. Dało to formę kolumnie hatororycznej (np. w świątyni jej imienia, w Denderah, pod koniec epoki Ptolomeuszy), której głowica przypomina ten instrument; jego pudło rezonansowe przedstawia głowę bogini z uszami krowy. W epoce Ptolomeuszy i rzymskiej rozpowszechnił się kapitel złożony, w kilku kondygnacjach gromadzący całą gamę dekoracji kwietnej pożyczonej od wielu roślin i nawet, przy okazji, roślin całkowicie imaginacyjnych...

Kto był w Karnaku, musiał zapamiętać niezwykle wrażenie, jakie sprawia las niecałych kolumn, monumentalnych, przysadzistych – tak innych od wdzięcznej kolumny greckiej, ale bardzo pięknych w swej milczącej powadze. W Egipcie kamienia nigdy nie brakło, czynne były liczne kamieniołomy, co pozwoliło rozwinąć się bogato architekturze i rzeźbie posągowej. W biednej pod tym względem Mezopotamii radzono sobie próbując stosować porowatą odmianę kamienia, co wpływało decydująco na rozmiary posągów, które są w porównaniu do egipskich bardzo małe. Ponieważ ich główną funkcją było przedstawianie osoby donatora, cała charakterystyka koncentruje się na obliczu, z wyraźnym zaniedbaniem luźno ubranego ciała, na ogół w nienaturalnie zmniejszonych proporcjach. We wcześniejszych figurach głowa mieści się w korpusie czterokrotnie, wedle kanonu renesansowego – siedem czy siedem i pół raza. Jeszcze większy kłopot sprawiało uplasowanie człowieka w płaskorzeźbie i tam się dopiero rozpanoszyły konwencje! Jak odtworzyć na płycie kamienia trzeci wymiar? Perspektywa jeszcze długo musiała czekać, zanim ją Grecy wynajdą. Egipt i Sumer rozwiązały ten problem bardzo podobnie. Anatomia ludzka została rozcłódkowana, każdy fragment inaczej wydobywano z umownej przestrzeni. Głowę, nogi i stopy widać z profilu, ręce zawsze mają pięć palców, rogi wołu wyrastają jeden obok drugiego. Tors postaci zawsze oddany frontalnie (później *en trois quarts*). Szyja i biodra – w radykalnym skrócie. Wiazało się to z kwestią oddania drugiego planu: także prawie niemożliwość! W tym celu albo ukazywano parę scen obok siebie, do czytania w sekwen-

cjach, albo piętrzone je w rejestrach, jedne nad drugimi. Innym jeszcze sposobem było podwyższenie zarysu sylwety postaci na dalszym planie: na reliefie z czasów V dynastii przedstawiającym kroczące rzędem osły, zwierzęta na drugim i dalszym planie są ukazane przez podwyższenie linii ich szyi i głów. Metoda ustawionych obok siebie scen – to pierwowzór komiksu.

* * *

Czym sobie tłumaczyć owo umykające ku tyłowi czoło w profilowych twarzach Majów? Zacząłem od czoła, ale to tylko jeden i drobniejszy składnik totalnie obcej naszemu poczuciu form morfologii artystycznej w Meksyku jak i w ogóle Mezoameryce. Nie kryję, że rozglądając się w formach po całym świecie, spisując ich osobliwości, zawsze najgorzej się czułem w środowisku form kultur prekolumbijskich. Historyk też ma swoje upodobania i uprzedzenia.

Architektura tu ogromna i ciężka, masywna, zwalista. Żadnego wdzięku. Co prawda są tu ażurowe zwieńczenia mające odciążyć całość. Ostre sklepienia mają kształt odwróconej litery „V”. Główne materiały to kamień, terakota, nefryt. W zdobnictwie – duże zastosowanie piór, co wiązało się z mitologią. Uderzające jest niesłychane zagęszczenie ornamentu na każdej parceli przestrzeni, co potem na drugiej półkuli będzie się spotykać głównie w Indiach; w pewnym stopniu skłonność tę miała ornamentyka bizantyjska i arabeska islamska. Na czym jednak polega tutaj odmienność, ten odrębny charakter form? Sprawa trudna do ujęcia w słowach; wzroku w sztuce nie nie zastąpi. Relief tych płaskorzeźbionych aplikacji nie jest wypukły, ma szczyt spłaszczony. Wielkie płaszczyzny poryte pokrętnymi, niespokojnymi rzeźbieniami wyglądają tak, jakby jakaś ogromna deska przygnieciona kolanem wielkoluda sprasowała wszystkie wystające wypukłości. Inna cecha: bezmiar linii zwijanych, spiralnych – co odpowiada podobnym zjawiskom na całym orienicie azjatyckim – tym się tu charakteryzuje, że ich skręty są sztywno, pod kątem złamane i zaokrąglone w rogach, są to więc nie półkola, tylko to, co wiemy kolankami.

W budownictwie sakralnym – jeżeli trzeba je wyodrębnić, bo tu wszystko było w służbie religii – dominuje pewna kategoria przestrzenna, schody wspinające się ku niebu. Może pierwotnie skłaniało do tego górskie środowisko, bryła skały stercząca wciąż na drodze budowniczego. Z czasem przeobraziło się to w zasadniczą komponentę architektoniczną, stało się jakby ogromnym gestem i znakiem

mistycznym – w kierunku bóstw. W murach było mało okien, a kształt tych otworów jest zupełnie osobliwy: na wzór litery „T“, oznaczającej u Majów dźwięk „isz“, czyli imię głęboko respektowanego bóstwa deszczu, które ratowało lud przed okrucieństwem boga słońca. Słońce wypełnia mitologię ludów prekolumbijskich *na równi z pierzastym wężem*.

Bazaltowe głowy olmeckie uświadamiają raz jeszcze zagadnienie rozmiarów rzeźb pewnych cywilizacji. Nie jest więc to sprawa wyłącznie tego obszaru. Kolos z Rodos jest półlegendarny. O jego rozmiarach: wysokość około 70 łokci, tj. 32 m, opowiadają starożytni kronikarze, ale materialnych dowodów nie ma, bo uległ zniszczeniu długo przed naszą erą. Kolosalne posągi Memnona, charakteryzujące pejzaż na lewym brzegu Nilu, gdy się idzie do bajecznego miejsca, jakim jest Dolina Królów, mają niewiarygodne parametry. Każdy z nich był ciosany w jednym bloku piaskowca, mają po 15 m wysokości, bez piedestału. Architekt, słynny Amenhotep, sprowadził przeznaczony na nie kamień z Czerwonej Góry, odległej 700 km od Teb. Piramida Gizeh: 143 m wysokości i 215 m długości boku podstawy! Kolosy w Tanis, na północy Egiptu, sięgały 27 m. Mówiliśmy tu kiedyś o Abu Simbel i dwóch siedzących, 20-metrowych olbrzymach. Roił się Egipt od kolosów. Nie tylko Egipt. Nazwa Colosseum, cyrku w Rzymie, pochodzi od posągu *Nerona niezwyklej rozmiarów, który tam stał*. Idea kolosalności, mroczna i prymitywna, nie czyni na współczesnym człowieku dobrego wrażenia. To owoc strachu, służalstwa wobec nieznanych potęg. Produkt pychy władców upodabniających się do bóstw...

Wracamy do Olmeków. W 1905 r. małżeństwo Seler natknęło się na zanurzoną w ziemi głowę z bazaltu, w Cerro de las Mesas. 4 m obwodu miała ta głowa, otoczona agresywną tropikalną roślinnością, w dzikiej okolicy, gdzie paradowały pewnie jaguary. Potem odkryto inne głowy. Największa, znaleziona w La Venta, waży ponad 10 t. Rysy noszą wyraźne cechy etniczne, nosy są spłaszczone wargi grube i wydęte, powieki obrzmiałe, szczyt nosa wkleśły jak siodło. Rzeźby te są związane z kultem jaguara, który w epoce Azteków (późniejszej od olmeckiej) zwał się Tepeyollotl. W starożytności bóstwa wszędzie przybierały postać zwierzęcą, ale tylko w tym rejonie był to wąż i jaguar. Tutejszy świat form tchnie obcością, bodaj większą niż w krajach tak dla Europejczyka egzotycznych, jak Indie czy Chiny. Osobiście nie byłem w tych okolicach pokrytych dżunglą i zabytkowymi resztkami zdumiewających budowli. Na światowej wystawie w Montrealu (Expo 67) pilnie obejrzałem zawartość pawilonu meksykań-

skiego, w nadziei zmniejszenia swego subiektywnego i niesłusznego dystansu do całej estetyki prekolumbijskiej. Ale to się chyba nie udało. Ekspozyty pawilonu wprawiały w rodzaj odrętwienia. Jest to enklawa form, które nawet w swojej metamorfozie katolicko-barokowej zachowały niepojętą obcość. Posłużę się króciutkim tekstem André Malraux, wyjętym z długich dywagacji meksykańskich jednego z rozdziałów „Antimémoires” (wciąż u nas nie tłumaczonych). Malraux jest niezmiennie ekstatyczny i elokwentny, więc trzeba go radykalnie skracać, jeżeli to w ogóle możliwe.

Mali Indianie, coraz liczniejsi, schodzili z lasu. Rozmawiają o nich moi towarzysze. Zagadnąłem więc hafciarkę: – Ale dlaczego to ostatnie zwierzątko nie jest równie dobrze wyhaftowane jak pozostałe? Odpowiedziała mi: – Bo zawsze trzeba jedno tak zostawić, aby nie drażnić bogów. Doskonałość, to ich sprawa. – Ponad jeziorem wznosił się bożek Maja, a na jego postumencie stał pies, który nastawił uszu, gdy się zbliżyliśmy.

Myśl jest wielka: powstrzymywanie się przed doskonałością, która nie należy do człowieka, to bezcenna rada. Całą nieogarnioną strefę sztuki, ze wszystkimi jej pracami i ambicjami, należałoby opatrzyć tym hasłem. Również kolosalizm jest rzeczą bogów i człowiek, który usiłuje to naśladować, wygląda śmiesznie. U Malraux jest także opis nie kończących się schodów. Ten pisarz nigdzie nie czuł się obco. Kochał tajemnicę, niepojętość, bez niej nie akceptował zjawiska sztuki. Rozumiał sztukę tylko wtedy, gdy była niezrozumiała. Dlatego splądrował zaniedbane skarby w Laosie, powiózł arcydzieła Luwru na dwa przeciwne krańce świata, do Japonii i do Meksyku. Malraux, jak się zdaje, niósł w sobie całą makro-skalę sztuki. Albo może uważał, że tylko w takiej skali, uniwersalnej, naprawdę ona istnieje.

* * *

Uderzająca gęstość płaskorzeźby ornamentalnej w Meksyku wymaga jeszcze chwili analizy. To nużące wrażenie sprawiają głównie hieroglify Majów, rytu czy modelowane w stiuku, uporządkowane w szeregach i kolumnach, wszędzie, wokół wizerunków, na obramieniach, na nadprożach. W Copan pokrywają także schody piramidy. Są to zamknięte, w owalach czy prostokątach albo w kwadratach, skomplikowane znaki pół-obrazkowe, pół-literowe, płaskorzeźbione kombinacje linearne o bardzo tajemniczym dla naszego oka kroju – charakterystycznie zaokrąglone na rogach – zawierające kropki, krzywizny, motywy wyprowadzone ze zwoju (woluty). Inne sugerują głowę człowieka czy zwierzęcia o zawitych rysach, jakby w intencji

kabalistycznej. Znak zero (wysoko rozwinięte nauki matematyczne Majów pozwoliły im samodzielnie i niezależnie wynaleźć ten znak) jest wyobrażony za pomocą małej muszli, która jako motyw dekoracyjny powtarza się bardzo często. Ale najczęściej spotykane jest wyobrażenie węża, grzechotnika, zaczerpnięte z dawniejszych pojęć totemicznych, o znamiennej ewolucji formalnej.

Jego forma pierwotna, na kształt litery „S“, jest zdobna w pióra bajecznie strojnego ptaka quetzal (dziś nazwa monety w Gwatemali i jej herb państwowy), które służyły także jako przybranie wymyślnego nakrycia głowy wysokich dostojników. W fazach następnych pierzasty wąż się uczłowiecza, z jego paszczy wyłania się najpierw zarys ludzkiego nosa i uszu, wreszcie cała twarz. Kultury prekolumbijskie rozwinęły mnóstwo form człekopodobnych, jak zresztą wszędzie w starożytności i w początkach ery chrześcijańskiej. Następnie zaczęła się odwrotna ewolucja quetzala – ku formom uproszczonym. W kulturze zachodnioeuropejskiego paleolitu, pod jego koniec, miało miejsce analogiczne zjawisko metamorfozy – od obrazu animalistycznego do schematycznych kresek – co doprowadziło do pisma ideograficznego. Quetzal został zredukowany nie do pisma, ale do innego motywu ornamentalnego. Najpierw jego szczęki, otwarte pod kątem prostym, wyrzuciły z siebie język rozgałęziający się mnóstwem wolut, po czym, przeszedłszy fazę różnych linii ondulowanych, ten pierwotny wizerunek węża przybrał formę greckiego meandera schodowego, dostosowując się do załamania kamiennych bloków.

* * *

Splaszczone czoło, od którego zaczęliśmy, jest także doskonale widoczne w ściennych malowidłach. Był to rezultat sztucznego zabiegu stosowanego wobec najlepiej urodzonych dzieci. Uciskano im czoła tak skutecznie, że w rezultacie stanowiły jedną linię z nosem. W 1981 r. magazyn „National Geographic” zamieścił artykuł o odkryciach malowideł i inskrypcji sprzed 1200 lat w grotach Gwatemali. Należą do najpiękniejszych, jakie dotąd poznano, z klasycznego okresu Maya. Np. kapitalny konturowy rysunek karła z wydatnym brzuchem i bródką, który ma czoło normalnie wypukłe – nie był „urodzony“! W długim podziemnym korytarzu są rozmieszczone malowidła i znaki kalendarzowe o funkcji rytualnej. Wśród scen znanych także skądinąd, jak muzykanci i gry sportowo-obrzędowe, obok eleganckich hieroglifów, znajduje się parę scen erotycznych, należących w tej kulturze do zupełnej rzadkości. Niektóre sceny mają charakter symboliczny, dla nas nieczytelny. Np. obraz nagiego siedzącego męż-

czynny kontemplującego muszlę. Muszla, która także oznaczała zero, miała w tej cywilizacji znaczenie mistyczne, wiązała z oceanem, a może z odkryciem wody w tym miejscu. Dlaczego Majowie, społeczeństwo cywilizowane, uprawiali to symboliczne malarstwo wewnątrz grot, jak wędrowne gromady paleolityczne? Wysoka kultura indyjska również stworzyła podziemne malarstwo, ale to była sztuka wewnątrz kutej w skale świątyni, z całym kunsztownym przystosowaniem do niezwyklej powierzchni. Groty malarskie dawnego Meksyku są autentycznymi grotami, jak Altamira, jak Lascaux.

Były w tej cywilizacji, w późniejszym okresie, również freski na ścianach świątyni, z czego niewiele ocalało. Znamienity odkrywca świata Majów, John Stephens, opublikował w 1843 r. książkę dokładnie opisującą malowidła ściennie. Inne odkrycie, w Bonampak, miało miejsce w 1946 r., gdy Europa zbyt była zajęta lizaniem ran, aby docenić jego znaczenie. Bonampak to nazwa współczesna i oznacza „malowane ściany“, nie wiadomo, jak się ta miejscowość nazywała w tamtej epoce. Trzy sale niewielkiej budowli, na ścianach i plafonach całkowicie pokryte rzędami wytwornie skomponowanych scen. Uproszczone wizerunki ludzkich postaci kontrastują z obfitością precyzyjnie wykonanych ornamentów i strojów, jak wielkie pióropusze z piór quetzala, nadające tym kompozycjom bogate, gorące tony. Rozmaitość barw w wielu odcieniach dowodzi technicznej biegłości artystów i subtelnej estetyki.

Ciekawa, niedocieczona dla nas społeczność. Obok bardzo wysokiego stanu nauk – jakaś abnegacja w dziedzinach praktycznych. Mieli w tej stronie świata najbardziej rozwinięte pismo, rozwiązali problem masy i siły, co pozwoliło im wznosić ciężkie sklepienia, obliczyli rewolucję synodyczną planety Wenus w ciągu lat słonecznych i potrafili skalkulować komput swoich ruchomych świąt miliony lat wstecz. Ale nie zdradzali najmniejszej ochoty do zastosowania tej olbrzymiej wiedzy w praktyce życia. Osobliwy stosunek do nauki, całkowicie odwrotny niż u rasy białej, zafascynowanej postępem technicznym bez żadnych hamulców. Majowie nie znali zaprzęgu, nie wynaleźli koła. Wobec najeźdźców hiszpańskich wystąpili z zarzutem godnym naszego szacunku, bo nie jesteśmy w tej domenie nazbyt wrażliwi: że Hiszpanie nie są w stanie zrozumieć osobowości innych ludzi i że ich wojny zakłócają spokój, gwałcą tradycję i zmysł ładu. Dzisiejsi Majowie odznaczają się charakterem towarzyskim, lubią pracować zespołowo, najważniejsza jest dla nich rodzina, są przesydni, fatalistycznie nastawieni, oszczędni, uczciwi, bardzo czyści, ze skłonnością do alkoholizmu. To ostatnie trzeba pewnie położyć na karb białych.

* * *

Najpierw rozbiliśmy w proch i pył ich zamknięty logicznie świat. W 1525 r. Cortez posuwa się na południu kraju, od Tabasco do Hondurasu, gdzie chce sprawdzić pogłoski o złym zachowaniu się swoich namiestników. Zabiera 140 żołnierzy hiszpańskich, 3000 sprzymierzonych wojowników indiańskich i tragarzy, 150 koni, stado świń, amunicję i żywność. Podróż trwa prawie pół roku. Trzeba najpierw przeprawić się przez wielkie bagna Tabasco, których nie można pokonać bez budowania dróg i mostów. Potem drogę zastąpił las, w którym łatwo się zgubić, wreszcie góry z przepaściami, gdzie ginęli żołnierze i konie. Wioski prawie zawsze były wyludnione, często spalone. Indianie uciekali, nie chcieli słuchać pojednawczych oświadczeń konkwistadora. Jednym ze świetniejszych miejsc na tym szlaku było miasto Tayasal, na wyspie w środku jeziora Peten Itza, stolica najpotężniejszej grupy Maya w tej części kraju. Wódz ich, Canek, był pod silnym wrażeniem mszy celebrowanej z wielką pompą, ze *śpiewami, którym towarzyszyły trombony i oboje*. Oświadczył, że jest gotów roztrząskać posąg bożków i prosił, aby zostawiono mu krzyż. Cortez zostawił mu, prócz krzyża, jednego z rannych koni, polecając go opiece Caneka.

Jest to historia niezwykle, pełna symboliki. Co się stało z rannym zwierzęciem, dowiedziano się dopiero w 100 lat później. W 1618 r. dwaj franciszkanie, Urbita i Fuensalida, przybyli z misją do Tayasal. W jednej z najświetniejszych świątyń ujrzeli kamienną statuetkę przedstawiającą wierzchowca w pozycji siedzącej, na ziemi, o wyrazie całkowicie ludzkim. Okazało się z opowiadania ludności, że po odjeździe Corteza Indianie starali się pielęgnować ranne zwierzę ofiarowując mu najlepsze mięso i kwiaty – traktament zarezerwowany dla najdostojniejszych gości. Koń zdechł. Wtedy Majowie uczcili go pod imieniem Tzimin Chac. Pierwsze słowo oznaczało tapira, najbardziej przypominającego im konia, drugie – boga deszczu i grzmotów, zajmującego wysokie miejsce w parnasie tego ludu. Trzeba przypomnieć, że w inwazji Corteza (tak samo w krwawym najeździe Pizarra) konie odegrały niesłychaną rolę psychologiczną. Staromeksykańscy sądzili, że uzbrojeni jeźdźcy i konie stanowią jedno, na kształt centaurów. Ten kult konia zostawionego przez Corteza był gestem pełnym znaczenia. gdyby koń wyzdrowiał, może dałoby to początek zaprzęgowi i nowym technikom... Ale stało się całkiem inaczej, misjonarze oburzeni nowym rodzajem idolatrii rozbili statuetkę Tzimin Chaca, co zresztą omal nie wywołało rozruchów. Cortez nie był zwykłym łupieżcą. Istnieje jego portret malowany przez Velazqueza:

twarz mądra i piękna, o bardzo dzielnym, ale ludzkim spojrzeniu. Hernan Cortez uważał się za posłannika, podbój tych krain był dla niego misją chrześcijańską i cywilizacyjną. Istotnie, nasze pojęcia w żaden sposób nie przylegają do umysłowości tamtych ludzi. Nie mogą odżałować, że Tzimin Chac, posąg konia Corteza, został zniszczony w zbożnym gniewie. Może doszłyby do nas jego wizerunki i dowiedzielibyśmy się, jak Majowie wyobrażali sobie czworonoga w służbie najeźdźców.

* * *

Piękną i wzruszającą stroną studiowania historii Majów jest rzadko spotykana okoliczność: między ich prekolumbijską przeszłością a życiem dzisiejszym trwa ciągłość, świadomość tożsamości nie została pogrzebana. Dla egipskiego fellaha przeszłość faraonów nie ma żadnego sensu, a wielcy bogowie Egiptu – Ra, Izis, Apis – żyją jeszcze tylko w krzyżówkach. Odwrotnie jest z Majami: zachowali oni większość swoich obyczajów, trwa w nich pamięć najstarszych legend o stworzeniu świata i o dziełach antycznych bogów, którzy teraz zostali wmieszani w poczet świętych katolickich. W lasach Chiapas, na południowym krańcu Meksyku, żyją Indianie Lacandonowie (jeżeli dobrze spolszczyłem: po angielsku i francusku brzmi to „Lacandons”), ostatni przedstawiciele kultury Maya z ery postklasycznej. Dziś są już na wymarciu. Ich przodkowie, pochodzący z Peten (las gwatemalski) dopiero w końcu XVIII w. przywędrowali do Chiapas. Tutejsze lasy są usiane zabytkowymi ruinami – świątyń, piramid, stel – z epoki klasycznej (250–900 r. po Chrystusie). Lacandonowie sądzą, że są to dzieła istot nadnaturalnych, które nazywają „k’uh” (bogowie). Bogowie ci żyli uprzednio na ziemi, właśnie w tych budowlach. Indianie otaczają wciąż nie tylko ruiny, ale również wielkie skały na obrzeżach jezior i groty używane przez poprzednie plemiona jako miejsca pochówku są dla Indian lacandońskich miejscami świętymi. Wedle nich stosy kości walające się w ziemi (bo grobowce sprofanowano) należały kiedyś do bogów, którzy symulowali śmierć na modłę ludzką, po czym weszli głęboko pod skały, już w postaci duchowej. Inaczej niż bogowie zamieszkujący Yaxchilan, którzy wzniesli się do nieba. Wspólną nazwą „domy bogów” („u y-atoch k’uh”) Indianie obejmują prymitywną świątynię, ruiny, skały i groty. Praktyka religijna obecnych potomków Maya jest inspirowana różnymi tradycjami z okresu przed Cortezem. Po upadku cywilizacji Majów klasycznych, w IX w. po Chr., kult świętych miejsc nie wygasł wśród tych, którzy przetrwali. Współczesny badacz francuski, Didier Boremanse, przedstawia wiele mitów do dziś mających zastosowanie (tak jak uży-

tek kadzielnic), m.in. wyjaśnia mitologię końca świata. Zacznie się on od zaćmienia słońca, które pograży las w ciemnościach. Ludzie na próżno będą spalać kopal (twarda trudnotopliwa żywica lasów tropikalnych przypominająca bursztyn) w kadzielnicach, zanosić modły do bóstw – nie będą w stanie powstrzymać jaguarów z niebios i z podziemia, które zbiegną się, by ich pożreć. Dziewiczy młodzieńcy i dziewczęta zostaną zabrani do Yaxchilan czy do Hachakyum, gdzie zetnie się im głowy. Bogowie użyją ich krwi do malowania swoich domów.

Trzeba przy tym zauważyć, że w trakcie niektórych obrządków dzisiejsi Lacandonowie malują twarze, suknie, kadzielnice i podpory swoich świątyń farbą wytwarzaną z orleanu, która ma barwę czerwona. Mówię, że *krw ludzi jest orleanem bogów*. Mity te wyobrażają bogów jako istoty krwiożercze, delektujące się wonią krwi ludzkiej. Jest to pamięć zbiorowa wydarzeń, których jednostka nie może zapamiętać, bo zbyt dawnych: mianowicie w epoce postklasycznej Majowie przyjęli zwyczaj składania ofiar z ludzi. Wedle mitologii dusze tych ofiar w chwili końca świata zostają wyniesione na najwyższy poziom kosmosu, gdzie panuje wieczna noc. Bliski jest koniec obecnego świata. Zresztą wiele rodzin lacandońskich nawróciło się na chrystianizm, aby – gdy nadejdzie ów koniec – ich dusze mogły iść do nieba „z Jezusem”, zamiast cierpieć w ciemnościach strachu i wiecznym zimnie.

Trwanie tych niejasnych już, ale charakterystycznych mitologii i obrządków, które obecnych Indian meksykańskich tak wyraziście określają jako potomków Majów – jest na pewno sprzymierzeńcem uczo-nych, którzy te dzieje badają, inspiruje ich i ułatwia im pracę. Ale sztuka umarła. Niepowtarzalna estetyka, nigdzie indziej nie praktykowany styl tych linii, które przypominają nieregularny, rozbudowany labirynt, które tak się tłoczą ku sobie i tak niecierpliwie kryją każdy cal powierzchni – nie zachowały się w obyczajach dzisiejszych potomków, bo sztuka to kultura; mitologia może przetrwać na poziomie ludowym, sztuka na tym poziomie przeważnie zanika.

Zbigniew Florczak

książki

MONUMENT (?)

Włodzimierz Bolecki

Ciemny Staw

*Trzy szkice do portretu
Gustawa Herlinga-
-Grudzińskiego*

Plejada, Warszawa 1991, ss. 88

Majowa wizyta w Polsce G. Herlinga-Grudzińskiego po 50 latach nieobecności pisarza w rodzinnym kraju zbiegła się w czasie z publicznym odzewem na fakt ukazania się kilku jego książek na naszym rynku wydawniczym. Po „Wieży i innych opowiadaniach” („W drodze” 1988) wydano „Opowiadania zebrane” („W drodze” 1990), „Inny świat” („Czytelnik” 1990, 1991), szkice „Godzina cieni” („Znak” 1991). Dziesięciolecie, kiedy pisarz był znany tylko nielicznym z publikacji emigracyjnych lub z „drugiego obiegu”, należą więc do przeszłości. Musi oczywiście minąć trochę czasu, zanim twórczość Grudzińskiego stanie się znana polskiemu czytelnikowi w takim zakresie, na jaki zasługuje. Z pewnością pisarstwo to pozostanie na zawsze zjawiskiem elitarnym, jak każda dobra literatura, z pewnością też „Inny świat” już dawno przekroczył magiczne koło elitaryzmu ze względu na magię spraw, których dotyczy. Twórczość Herlinga-Grudzińskiego zostanie prędzej czy później dro-

biażowo opisana i zajmie należne jej miejsce w historii naszej literatury powojennej. Przypomnę tu, że z nielicznych szkiców analitycznych o pisarstwie Grudzińskiego na łamach oficjalnych pism literackich jednym z pierwszych był esej Zdzisława Kudelskiego w „Przeglądzie Powszechnym” zatytułowany „Pod wzrokiem Meduzy, wobec Tajemnicy...” („PP” 1/1987), zaś pierwszą rozmowę z pisarzem (jeszcze z ingerencjami cenzury) przeprowadziła na tych łamach Beata Chmiel („PP” 11/1987).

Piszę te uwagi na marginesie lektury, która warta jest, moim zdaniem, odnotowania. Zanim bowiem ukażą się zaanonсовane przez W. Boleckiego monografie o Herlingu-Grudzińskim Z. Kudelskiego i Ryszarda K. Przybylskiego, pragnę polecić zainteresowanym twórczością autora „Innego świata” tę niewielką książeczkę ujmującą rozległą i różnorodną aktywność pisarza w precyzyjny schemat. „Ciemny Staw” to tryptyk, próba uchwycenia problematyki pisarstwa Grudzińskiego porządkującym trójspojrzeniem. „Szkic do portretu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego”, „Maisons-Laffitte, 13 grudnia” i „Ciemna miłość” – oto tytuły poszczególnych części.

Trzy klucze zastosował eseista do otwarcia twórczej osobowości Grudzińskiego: biograficzny, stylistyczno-filozoficzny i psychologiczny, ściślejszy – emocjonalny. Cz. I to rozszerzone kalendarium życia i twórczości pisarza. Na tle biografii pojawiają się chronologicznie informacje o powstających utworach od czasów szkolnych aż po ostatnie zapiski w „Dzienniku pisanym nocą”. Bolecki

często ilustruje własne interpretacje cytataми z samego Herlinga w myśl zasady, że pisarz jest najlepszym komentatorem swojej twórczości. Podsumowując rosyjskie doświadczenia pisarza Bolecki pisze: *Niezależnie od rozmiarów opresji, jakim poddaje społeczeństwo „normalność” sowieckiego totalitaryzmu, Herling zawsze był przekonany, że „gdzieś w głębi, pod »prerażającą normalnością« czeka cierpliwie w milczeniu inna realność, pogwałcona i zdławiona*” (26 VI 1978). Bolecki daje wyraz przekonaniu, że istotą twórczości Herlinga jest drażnienie tej właśnie niedostępnej zagadki człowieczeństwa, jaką jest jego moralne, niezniszczalne jądro. Pisząc o opowiadaniach z okresu włoskiego Bolecki podkreśla szczególnie specyficzne cechy jego prozy: *Dramatyzm opowiadań Herlinga rozgrywa się nie tylko w wymiarze zdarzeń, lecz także w wymiarze poznawczym, w samej konstrukcji losów ludzkich, o których opowiada autor. Wszystkie historie i postaci, o których Grudziński snuje swe opowieści, skryte są w półmroku niedopowiedzenia, tajemnicy, niejasności, a pisarz sam rygorystycznie przestrzega przekraczania granicy oddzielającej to, co skryte w mroku niewiedzy czy niejasności metafizycznej od tego, co daje się wypowiedzieć w klasycznych formułach.*

W cz. II Bolecki przeprowadzając stylistyczną analizę notatki w „Dzienniku” z 13 XII 1981 r. dochodzi do odkrycia filozoficznego kodu twórczości Herlinga-Grudzińskiego. Analizuje mianowicie napięcie dramatyczne między zapisaną datą wydarzenia a jego nie opisaną konsekwencją. *Ani słowa. Prócz daty ani słowa.* Ten

właśnie zapis w „Dzienniku” rozrasta się, paradoksalnie, w interpretacji Boleckiego do kilkunastu stron. Intencją eseisty jest nie tyle uzupełnienie nie zapisanych przez Grudzińskiego słów, ile wydobyć z poetyki cytowanego zapisu zakodowanej w nim dramaturgii całej twórczości pisarza. Jego wypowiedź jest więc głosem w polemice na temat, jaki charakter – osobisty czy publiczny – ma pisarstwo Herlinga. *Nie pomył się chyba* – konkluduje Bolecki: *dla Herlinga-Grudzińskiego, autora „Dziennika pisanego nocą”, pisarstwo to właśnie „publiczne myślenie”.* Myślenie wynikające z odpowiedzialności za intelektualną konstrukcję świata. Poetyka milczenia wynika też, jak stwierdza Bolecki, z głębokiego przekonania pisarza o konieczności zapisania tego co niemożliwe do nazwania, a co w życiu ludzkim przejawia się najgłębszym cierpieniem. Z tego wynika tak częsta w opowiadaniach Herlinga metafora *okamienienia* bohaterów idealnie oddająca wewnętrzny stan osób porażonych cierpieniem. Doznania bohaterów wpisuje też pisarz w otaczające ich przedmioty, jakby chciał uwiecznić to wszystko, w czym odbiło się ich pełne bólu milczenie. *Toteż opowieść o wieży zdaje się być rekonstrukcją zastygłej w jej murach mowy Trędowatego, opowieść o gruzach – zastępczą relacją o ludziach oniemiałych w obliczu trzęsienia ziemi, a opowieść o moście – nie wypowiedzianym nigdy monologiem żebraka.* Rekonstruuąc to wszystko, co nie zaistniało nigdy w formie głosu, a co stanowi istotę egzystencji jego bohaterów, tworzy Grudziński ów metafizyczny kontur ludzkiego losu, którego najpełniejszą

personifikację stanowi przywołany także przez Boleckiego świętokrzyski Kamienny Pielgrzym, motyw wielokrotnie powracający we wszystkich rodzajach twórczości pisarza. *Pochwała milczenia wiecznego* to ostateczny i zamiar, i efekt filozoficznego zapatrzenia Herlinga w człowieczą ziemską viam crucis.

Ostatni rozdział książki W. Boleckiego, „Ciemna miłość“, jest konsekwencją i rozwinięciem powyższej myśli. Kolo Herlingowej wędrówki zamykające się nieuniknionym *milczeniem wiecznym* ma bowiem swój początek w doznaniach dzieciństwa i młodości, które także skrywają się w głębokim milczeniu pisarza. Herling przekonuje nas, w odtwórczej rekonstrukcji eseisty, że wszystko co najważniejsze znajduje się poza możliwością opisu. Bolecki zauważa, iż z Mickiewiczowskiego wyznania: *widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie*, Herling realizuje emocjonalnie tylko dwa skrajne człony – widzę i tęsknię – rezygnując z czynności opisu, jakby przerastała ona ludzkie moce pisarza. Jakby katastrofa historii na zawsze zamknęła mu usta, gdy chodzi o pewne tematy. Wartość pisarstwa Grudzińskiego kryje się właśnie w twórczej eksploatacji owej niemożności. Nie unikając opisów włoskiego pejzażu, Herling czyni to tak, jakby u podstaw każdej wizji kryła się osobna tajemnica. Tę tajemnicę z pewnością stanowią losy wpisanych w każdy pejzaż ludzi, ale także magiczna wiedza o duchu znanych miejsc, duchu, który żyje razem z przemierzającą się po świecie ludzką duszą. Bolecki widząc w sztuce opisu pejzażowego Herlinga *rzadki w literaturze polskiej przypadek ostrości*

widzenia podmiotowego, dostrzega w nim także *katalizator wspomnień*, wyzwalający się *mechanizm ewokacji*. *Oto źródło intensywności przeżyć i opisów Herlinga-pejzażysty*. W kraj-obrazach *Włoch* pisarz dostrzega „*okiem wewnętrznym*“ *krainę swego dzieciństwa*. *Wie, że żaden wysiłek pamięci i wspomnień nie powróci mu przeszłości. Ale wysiłek „oczu zewnętrznych“ czujnie wpatrzonych w pejzaż Dragonei czy w wody Zatoki Neapolitańskiej zdaje się przewyciężać kształty realnej rzeczywistości. Im precyzyjniejszy ich opis, im intensywniejsze przeżycie ich kolorów, zapachów, gry światła i cieni, tym wyraźniej spoza ich ostrego rysunku (...) wylania się praźródło wszystkich emocjonalnych doznań opisywanych przez Herlinga: Olchowa Grobla i Ciemny Staw nie opodał domu w S. Herling-Grudziński wyznał kiedyś w „Dzienniku”: Zazdrość Miłoszowi „Doliny Issy“*. W. Bolecki dowodzi, że Miłoszowski motyw ciemnej miłości „*milczany*“ przez pisarza na kartach jego twórczości należy do tej samej rodziny mitycznych krain dzieciństwa, do której wpisało się już wielu polskich pisarzy-pielgrzymów czy pisarzy wydziedziczonych.

„Ciemny Staw“ W. Boleckiego to mini-przewodnik po twórczości Herlinga-Grudzińskiego pisany z pozycji apologety. Biorąc pod uwagę fakt, że część tej książeczki powstawała jeszcze w czasach, kiedy pisarstwo Grudzińskiego było u nas całkowicie „zakazane“, zrozumiałby jest panegiryczny ton „odkrywcy“. Uzdrowiająca się sytuacja nie tylko na rynku czytelnicznym, ale także w gieldzie krytyczno-literackiej, także z pewnością przyniesie szerszą wymianę

poglądów na temat twórczości Herlinga. Pierwsze krytyczne „jaskółki” pojawiły się już w „Tygodniku Literackim” (głos Michała Głowińskiego w ankiecie „TL” 21/1991) i w dwóch szkicach w „Odrze”. Marta Wyka opiera swoją analizę wkładu umysłowego pisarza w myśl XX-wiecznego katastrofizmu na tradycjach współczesnych ideologii odwołując się do opinii Stefana Kisielewskiego o *dostojnym bziku tragiczności* u Herlinga-Grudzińskiego. Barbara Zielińska natomiast dopatruje się w „Dzienniku” pisarza nawet teatralnej pozy. Zapis z 13 grudnia, który w wyobraźni W. Boleckiego urasta do filozoficznego symbolu pisarstwa Herlinga, zdaniem B. Zielińskiej jest aktem publicznej dwuznaczności. Ów zapis *najgłębsze oburzenie chce sprzedać w formie gustownego literackiego ekwiwalentu oburzenia* („Odra” 4/1991). No cóż: licentia poetica. Zanim wszakże różni zgryźliwi, niedowartościowani czy po prostu obiektywni komentatorzy twórczości Herlinga rozbiorą go do naga, pozwólmy przebrzmieć echu książeczki Boleckiego pełnej przemyślanej aprobaty i niekłamane go urzeczenia.

Adriana Szymańska

PEŁNIA ŻYCIA

Zbigniew Jankowski
Spokojnie, wodo

Gdynia 1991, ss. 87

W literackich opisach często napotykam tezę, że poeci nieco starszej

generacji nie mogą się wyzwolić z pewnej jednotematyczności wizji świata, jaką proponują. Mam na myśli (ach, użyję tego terminu) twórców pokolenia '76 wciąż zajętych problematyką internowania, emigracji, więzienia. Niektórzy przy tej okazji wspominają poezję Zbigniewa Jankowskiego, pisarza – w ich rozumieniu – zniewolonego obrazowaniem i symboliką morską. Czyżby wrażliwość na konkret i rzeczywistość mogła być zarzutem i przynosić poetycką klęskę?

Cóż, wszystko zależy od twórczych możliwości włączenia zdarzeń rzeczywistych w obszar symbolu kulturowego. Oczywiście nie należy ograniczać „poetyckości” tylko do aspektowych wymiarów świata, gdyż obejmuje ona także (a może przede wszystkim) porządek duchowy, wyzwalający jakości moralne. Chodzi natomiast o to, aby nie rozdzielać sfer naśladowczych i sfer kreacyjnych. Cała rzeczywistość jest powodem twórczości. Skrajności wyboru dopiero wtedy prowadzą do artystycznej bylejakości, gdy przekreślają tolerancję literacką, pluralizm chwytów poznawczych itd. Np. przyjmowanie jedynie ujęć lingwistycznych bądź skamandryckich przynosi umocnienie tradycyjnych wartości, po prostu unieruchamia wyobraźnię. Natomiast wzajemne przenikanie koncepcji odtwarzających rzeczywistość z koncepcjami widzącymi w języku cel i sens poetyckiego działania może przynosić literacko doskonale rezultaty. Ale powtórzę rzecz oczywistą: nie doszukujemy się postępu w literaturze i sztuce. Poezja (bo o nią tu chodzi) żyje zawsze w czasie teraźniejszym, zanurzona w istotnych

wartościach tradycji. Bez tej niemal naturalnej łączności traci ona możliwość rozwoju i rozmowy z czytelnikiem. Sztuka powszechników i abstrakcji przypomina wszystkie te nurty filozofii, które mówią o realności bytu ogólnego, wywołując z historii ludzkiej myśli metody zwane realizmem pojęciowym. Należy zatem (Zbyszeku, wybaczyć tę dydaktykę, ale to ku przestrodze najmłodszych) unikać pojęć ogólnych i nadmiernej metaforyzacji. Ważne jest bowiem spotkanie z konkretem odsyłającym do rzeczywistości duchowej, ponadzmysłowej. I taka właśnie jest poetycka i prozatorska twórczość Z. Jankowskiego, którego tom wierszy wydany ostatnio, „Spokojnie, wodo“, ukazuje się w 60. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy artystycznej poety.

Do jego poezji przylgnęły pewne krytyczne opaski: marynistyczna, monotematyczna, sensualistyczna, wreszcie – religijna. Wszystkie one odnoszą się w jakimś stopniu do poezji autora „Dotyku popiołu“, ale tylko wzięte razem. Jednak obrazowanie przejęte z morskiej wyobraźni rzeczywiście uzyskało miejsce pierwszoplanowe, rzekłbym – strukturalne. Dlaczego?

Wydaje się, że symbolika morskiego żywiołu dobrze oddaje koloryt świata tworzonoego (odtworzanego) przez poetę. W Biblii morze nie stanowi symbolu nacchowanego znaczeniami mitologicznymi, to przecież ono pozostaje pierwszą i ostatnią z rzeczy biblijnych. Nad wodami spoczywa Boży Duch w rozpoczynającej się historii zbawienia człowieka, końcowe zaś momenty dziejów Apokalipsa określa jako czas niezwyk-

łego dnia, w którym już *nie będzie morza* (Ap 21,1). Pomiędzy tymi stanami spełnia się ludzki los. Symbolika morza wskazuje na ciągły niepokój, dążenie ku czemuś nicogar-nionemu. Nadto morze jest miejscem zamieszkiwania najróżniejszych demonów, które odciągają od prawdy, piękna i dobra. Dlatego w Nowym Testamencie Jezus został ukazany również jako ten, który pokonuje zło uosobione potęgą morskiego żywiołu. Człowiek zawsze z głębi „wewnętrzznego morza“ wybija się ku Bogu, dając wyraz swojemu zaufaniu religijnie motywowanemu postępowaniem. Dzięki Bożej łasce potrafi przewycięzać własne słabości i zbliżyć się do *morza szklanego podobnego do kryształu* (Ap 4,6), czyli osiągnąć pokój wieczny w Chrystusie.

Takie są twórcze marzenia Jankowskiego: pozostać w drodze, w pół gestu wiary, na początku spełnienia. Może zbyt osobiście określiam przesłanie tej poezji, wyrażone w chrześcijańskim paradoksie: trzeba pragnąć Nieobecnego; trzeba stracić, aby zyskać; trzeba wreszcie kochać, bo jedynie miłość sprawia, że nie dajemy się *przygnieść mięsem łaski*. Jankowski to poeta niezgody na łatwość religijnego zawierzenia, przyjaźni, bliskości. Poezję przyjmuje nie tylko jako dar (stad? czyj?), lecz jako możliwość rozmowy, która niepostrzeżenie przeradza się w rozmowę z kimś, kogo pragniemy; ty nie stajesz się ty, ale ty wskazuje na Ty.

Nie dostrzegłem w tej poezji śmiertelnej powagi, z jaką – przynajmniej niektórzy – twórcy celebrują zagadnienia wiary. Brakuje tu religijnych marzeń. Jankowski nie upiększa.

Wie, że wszystko jest określone przez podstawowy fakt naszego ubóstwa, niedoskonałości, przygodności. Zdobywamy wolność na swoją miarę tylko, nieco pokraczni w swej codziennej wędrówce, w przewyższeniu ułomności:

*te liliputy wiary,
kłowny z maskami dobroci,
to ptactwo nastrojów,
małpki podczytywanej mądrości,
żubry ostatniej nadziei,
te lwy bezsilności,
słonie udawanej odwagi –
cały ten skołowany zwierzyńiec
do Ciebie wiodłem
tyle lat...*

(„Wędrowny cyrk“, s. 65)

Najważniejszy pozostaje więc akt decyzji, akt zgody na poznanie w granicach człowieczych możliwości. W tym momencie twórczego rozpoznania pojawia się zagadnienie roli i funkcji poezji. Ona – twierdzi Jankowski – poszerza ogromne zdolności umysłu, zwiększa intensywność czytania rzeczywistości. Staje się jakby tkanką, która scala, jednoczy włókna tego świata. Bywa (w chwilach poetycko doskonałych) szaleństwem sięgającym tego co niewyobrażalne. Sądzę, że większość tekstów poetyckich Jankowskiego ma swe duchowe źródło w tęsknocie-pragnieniu, aby zdobyć czystość życia, dzielność moralną. Owa tęsknota kreśli niczne ścieżki, pomaga w nawiązywaniu rozmowy, kiedy język potocznych skojarzeń nie wystarcza. Należy ją rozumieć bardzo szeroko jako sposób bycia skierowany ku osiągnięciu autentycz-

ności, zgodności postępowania z głosem sumienia.

Jankowski zafascynowany poetyckością nie lubi jednak sztuczności, działania formalnego umacniającego sam proces tworzenia. Razi go łatwość i jasełkowość sztuki poetyckiej, jeżeli nie wyrasta ona z bólu, ryzyka podejmowania decyzji. Cieszą go i radują natomiast postawy „z pogranicza“, poszukujące prawdy wbrew konwencjom i – nawet – religijnie uporządkowanym dogmatom. Dlatego bohaterami jego świata są: *tylko szaleńcy (Teilhardy, / Konińscy, Sedlaki) / („Pegaz“, s. 76)* poszukujący niemal we wszystkim śladów Bożej obecności. Przez doświadczenie wielości i złożoności świata Jankowski szuka elementu jednoczącego, jakiegoś żywiołu – podstawy rzeczywistości, *kamienia sprawczego*. Przypomina w tym momencie filozofa, aczkolwiek tylko w sposobie stawiania pytań. Gdyby bowiem ograniczył swe działanie do wymiaru filozoficznego, byłaby to zaledwie generalizacja empirycznego poznania, gdzie jeden czynnik (woda) miałby tłumaczyć całość rzeczywistości. Dzieje się jednak inaczej. Poeta buduje sferę symbolizacji, w której symbol uobecnia więc człowieka z sacrum. Użyłem tego słowa ostrożnie. Razi mnie bowiem częstość jego przywoływania. Sacrum nie rozjaśnia przecież wszelkich tajemnic religii; nie utożsamia się z Bogiem jako bytem transcendentnym. Właśnie dlatego może istnieć porozumienie pomiędzy ty i Ty, gdyż ową przestrzeń między osobą ludzką a osobą Boga wypełniają znaki kierujące w Bożą stronę. Należy więc odwoływać się do symboli przechowujących elementy boskości, za-

chowować żywą świadomość wspólnoty. Poezja – dlatego – odgrywa ważną rolę w nawiązywaniu dialogu z pomnikami przeszłości, kryjącymi w sobie to, co w ludzkim doświadczeniu odsyła do wartości sakralnych:

*Nie pozwól wodo (przecież
byłem ci wierny), wodo życia, wodo
[chrztu,
przenajświętsza wodo codzienności,
pokalana, ciernista
po ostatnie pchnięcie soli.*

(„W chorobie”, s. 74)

To, co napisałem, może wydawać się górnolotne, napuszone. Poezja – ktoś powie – jest sprawą o wiele prostszą. Wymaga talentu i twórczego wysiłku (pracy w słowie), a ze strony odbiorcy życzliwej wrażliwości na aspekty świata odkrywane przez sztukę. Zgoda, ale jednak porozumiewamy się za pomocą nie tylko jednego sposobu komunikowania. Niekiedy nawet (co paradoksalne) próbujemy wyjaśniać jedne tajemnice za pomocą innych tajemnic, choć – przede wszystkim – chcielibyśmy porządkować chaos wrażeń dobiegających ze wszystkich stron. Z tego niekiedy bierze się potrzeba posługiwania się zdecydowanie bardziej technicznym opisem.

Jankowski nigdy nie poddaje się zalewowi obrazu poetyckiego. Panuje nad emocjami. Jego poezja precyzyjnie ukazuje swe możliwości i zarazem ograniczenia. Charakterystyczny w tym względzie pozostaje wiersz pt. „Do księdza – »poety«” stawiający problem: Czy księdzu wolno przyznać się, że otrzymał dar kapłaństwa i dar poezji naraz? Czy nie grzeszyłby wtedy pychą? Czyż samo kapłaństwo nie jest poezją?

Jankowski pisze:

*Zaprawdę,
musi umrzeć ksiądz,
żeby się narodził baranek boży
wiersza, który jest
czarną owcą,
gołymi rękami wrywana
z cierniowego krzaka.
A krzak – to nasze ciało, a owca
umiera od naszych rąk.*

(„Do księdza – »poety«”, s. 56)

Oczywiście, sztuka podprowadza jedynie do tego co święte. Nie zastępuje spotkania z Bogiem. Ale są pewne racje, których nie sposób wyjaśniać językiem dyskursywnym. Trzeba natomiast posłużyć się językiem poetyckim, który nie tylko zbliża do Ewangelii; jest też sposobem panowania nad sobą i własnymi słabościami. Uzyskuje wymiar duszpasterski. Uczy pokory będącej znakiem porozumienia. Co prawda ludzie na ogół nieufnie przyglądają się twórczości nazywanej religijną, która – bywa tak – razi zewnętrznym sztafżem. Lecz i Bóg wziął jako narzędzie ułomny język, by nam o sobie opowiedzieć w sposób godny. Przy całym zachwycie nad poezją wiem, że musi być ona dodatkiem (choć szlachetnym) do funkcji kapłańskiej. Z trudem wyznaję, ale niech tam... oby ludzie mówili: to ksiądz, a nie: poeta.

Zatem dochodzę wraz z autorem „Pełnego morza” do wniosku. Ceniśmy poezję, lecz poznaliśmy jej słabości, jej piękne, ograniczone możliwości. Dlatego nie ceniśmy jej ponad miarę... I stawiamy pytanie: Co z naszej poezji znajdzie łaskę w oczach Chrystusa, który – wedle słów Van Gogha – gardził pisaniem

książek o ideach (odczuciach), zaś o wiele większy szacunek miał dla żywego słowa, zwłaszcza przypowieści? Nie tworzył ani rzeźb, ani obrazów, ani książek, jak my, za pomocą topornego narzędzia, jakim są nasze dzisiejsze nerwowe i przytępięte mózgi, lecz – jak sam mówił – tworzył... żywych ludzi, nieśmiertelnych. Ufam, że Twoja poezja, Zbyszku, wyostrza tę paradoksalną oczywistość i zbliża do tajemnicy doświadczenia, które ośmielamy się nazywać wiarą, a zatem zbliża do pełni życia.

ks. Jan Sochoń

CZY WARTO ZAJMOWAĆ SIĘ MICKIEWICZEM?

Bogdan Zakrzewski

Hajże na Soplicę

Wrocław 1990, ss. 323

Czy można jeszcze coś nowego powiedzieć na temat Mickiewicza lub „Pana Tadeusza”? Czy warto zajmować się ludźmi i utworami, o których napisano całe biblioteki: setki tomów i tysiące rozpraw? Można, choć wymaga to odwagi, pomysłowości i kompetencji. Warto i trzeba, bo idzie tu o życie tradycji gwarantującej ciągłość i tożsamość narodowej kultury. Twórcy i dzieła istnieją jednak dla nas tylko wtedy, gdy zamieszkują naszą wyobraźnię i niepokoją pamięć. Spuścizna minionych wieków jest olbrzymia, wręcz nieogarniona i dlatego zawsze je-

steśmy skazani na wybór bardzo niewielu spośród ogromnej liczby elementów dorobku przeszłych pokoleń. Od najmłodszych przeto lat potrzebujemy przewodników i doradców w postaci rodziców, nauczycieli, autorytetów... To oni wskazują nam na godny zapamiętania i przeżywania zbiór faktów, idei, obiektów, norm i wzorów zachowań. Uczą traktować je jako wartości, jako dobro wspólne. Pomagają wypracować kryteria selekcji, na podstawie których wyodrębniamy zasób szczególnie bliskich ludziom żyjącym w tym samym miejscu i czasie. Współtworzą one świat symboli i obrazów ogólnie znanych, co pozwala odwoływać się do nich przy budowie trwałego porozumienia jednostek i grup społecznych. W ten sposób powstają więzi między ludźmi i pokoleniami, co pozwala trwać wspólnocie żywych i umarłych zwanej narodem.

Są to prawdy powszechnie przyjęte i rzadko podważane. Zbyt często i długo ojczyzną bywał nam *język i mowa*, abyśmy z czystym sumieniem i w dobrej wierze mogli kwestionować rolę tradycji literackiej nie tylko w ramach wąsko pojętej kultury, ale we wszystkich niemal dziedzinach życia. Z drugiej strony jednak charakterystyczną cechą naszej epoki jest prezentyzm, nastawienie na teraźniejszość, prowadzące do zaniku zbiorowej pamięci i potrzeby przeżywania przeszłości. Dlatego też, szkolne zwłaszcza, przymusy lekturowe odczuwane bywają bardzo dotkliwie, powodując trwałą czasem niechęć wobec narodowej klasyki. Szczególnie zaś często obojętność czy wręcz lekceważenie cechuje stosunek do jej badania i reinterpretacji.

cji. „Przelewanie z pustego w próżne“, „dzielenie włosa na czworo“, „domyślanie się co jakiś autor chciał przez coś powiedzieć“ – to najczęściej spotykane określenia sugerujące jałowość i zbędność polonistycznych dociekań.

Czy historia literatury jest nam tedy rzeczywiście potrzebna? Czy i jaki sens mają badania podejmowane w tym zakresie przez polonistów? Odpowiedzi na te i podobne pytania nie są – wbrew pozorom – łatwe. Fakt, że głęboko słuszne i uczone perswazje rozmiągają się tak często ze społecznym odczuciem, budzi przecież niepokój i prowokuje do gorzkich refleksji. Na szczęście, niezależnie od argumentów w tym sporze, pojawiają się książki, które same w sobie stanowią konkretne i przekonujące dowody, że uprawianie historii literatury może być zajęciem ważnym, celowym i pożytecznym. Prawda, że niewielu polonistów potrafi tego dowieść swoim piarstwem, ale przecież ciągle są tacy, którzy przywracają nam nadwątloną wiarę w literaturę i sens jej badania. Należy do nich niewątpliwie prof. Bogdan Zakrzewski, wybitny badacz okresu romantyzmu, autor kilkunastu książek i setek rozpraw stawiających go w rzędzie najwybitniejszych historyków literatury polskiej. Tę powszechnie podzielaną opinię potwierdza i utrwala wydany ostatnio przez Uniwersytet Wrocławski tom studiów o Mickiewiczu pt. „Hajże na Sopicę“. Znajdujemy w nim przede wszystkim rozprawy poświęcone „Panu Tadeuszowi“, a na dalszym planie przyczynki źródłowe do badań nad związkami poety i jego dzieł z Wrocławiem i Śląskiem.

Czytelnika tej książki uderza przede wszystkim doskonałość pisarskiego i filologicznego warsztatu profesora. Ogromna erudycja, mnogość przywoływanych faktów i cytatów nie utrudniają, ale wręcz uatrakcyjniają lekturę; nie przytłaczają, lecz wciągają i zaciągają. „Studia“ Zakrzewskiego sytuują się na pograniczu naukowej rozprawy i eseju, a miejscami – gawędy (tam, gdzie do głosu dochodzą wspomnienia i refleksje osobiste). Ich autor nie sili się na „uczoność“ – on jest uczonym. Nic kokietuje czytelników tanimi chwytami z repertuaru zawodowych popularyzatorów – pisze po prostu jasno, przejrzyście i zajmująco. Doświadczenie, wiedza i sprawność we władaniu piórem nie zawsze chadzają razem, ale gdy już się to zdarzy – efekty bywają znakomite i godne podziwu. Nie wiem przy tym, czy bardziej należy podziwiać solidność, rzetelność i skrupulatność badacza, czy rzadko dziś spotykaną elegancję stylu i piękną polszczyznę pisarza.

Prof. Zakrzewski jest w pełni świadom dzisiejszej sytuacji polonistyki i stosunku publiczności literackiej do dzieł jego ukochanych klasyków. Wie, że się je szanuje, ale ich się nie czyta. Tym samym przestają być żywymi składnikami naszej kultury literackiej, urastają lub spadają do rangi czcigodnych zabytków. A przecież – pisze Zakrzewski – „Pan Tadeusz“ jest, albo przynajmniej może być, dziełem żywym. Wszystko zależy od tego, jak je czytamy, jaki zrobimy zeń użytek. Dlatego też „studia“ zawarte w książce „Hajże na Sopicę“ stanowią lekcje czytania, przykłady dialogu, jaki może podjąć współczesny odbiorca z literacką

klasyką. Nie chodzi tu o naiwne i naciągane aktualizacje; przrzucanie pomostów między dawnymi a nowymi laty jest możliwe i ma sens tylko wtedy, kiedy poczuwamy się częścią wielkiej ponadczasowej wspólnoty, której niezłomne atrybuty stanowią ciągłość i zmiana, trwanie i przemijanie. *Nieuchronne przemijanie życia narodowego w ewolucyjnym zarazem trwaniu jego różnowartościowych tradycji* – pisze Zakrzewski – *realizuje najwspanialej stworzony świat bohaterów „Pana Tadeusza”*. W dziedzictwie przepływających czasoprzestrzeni wszystkie omal cechy i właściwości tego świata, zarówno małe, jak i wielkie, żyją nieśmiertelnie wśród nas, czytelników arcyepoematu, a więc okazały się trwalsze, niż zakładał sam Mickiewicz. To nieprawda, że „ostatni zajazd” w literackim Soplicowie odbył się anno 1811 (ileż ich przeżywalimy, w rozmaitych wymiarach, i to tak niedawno!). To nieprawda, że nasze „scyzoryki” posiadają nieskalaną tradycję grunwaldzką, że nie śpiewamy rozgrzani „patriotyczną wódką” Jeszcze Polska nie zginęła... (tak jak w karczmie brać schłopiastej szlachty); że nie uprawiamy już siebiepaństwa i pieśniactwa staropolskiego oraz że żyjemy w zgodzie narodowej; że nie hołdujemy wypaczanej cudzoziemszczyźnie obyczajowo-moralnej; że nie podejmujemy zemsty głupiej, ale „pro publico bono” (...) że nie powstajemy z upadku dojrzałym doświadczeniem, by upadać nieraz w tym samym miejscu; to nieprawda, iż nasze prywatne obrachunki i interesy podporządkowujemy narodowym, że obca jest nam obyczajowość ludyczna świata szlacheckiego. To wszystko trwa w

nas nadal groźne, ale pozbawione humoru „Pana Tadeusza”. Prawdą jest natomiast, że szczytamy się wielką przeszłością narodową, jej bohaterami i męczennikami, wielkimi zwycięstwami i mężnymi klęskami; że tęsknimy do szczytnych wzorców bohaterstwa narodowego i potrafimy je wcielać we własne biografie – aż po ofiarę życia.

Wątek relacji pomiędzy literaturą a życiem Zakrzewski podejmuje w innym jeszcze aspekcie, rozważając sprawę tzw. nickonsekwencji w „Panu Tadeuszu”. Jest to problem, którym zajmowało się wielu badaczy z różnych punktów widzenia, zarzucając Mickiewiczowi liczne potknięcia i sprzeczności. Zakrzewski bardzo zdecydowanie broni tu autonomii literatury i praw poety do nieskrępowanej kreacji świata utworu, a co więcej – wykazuje, że tzw. nickonsekwencje stanowią świadomą technikę twórczą i dobrze służą budowaniu integralnej czasoprzestrzeni dzieła: Realistyczne odwołania w „Panu Tadeuszu” do historii i jej konkretnych wydarzeń, do ewidentnej onomastyki i lokalizowanej toponomastyki na ówczesnej mapie ziem litewsko-białoruskich, wraz z ich florą i fauną, światem ludzkim i jego kulturą, stwarzają nieodpartą wrażenie autentyzmu, choć jednocześnie nie zachowują rozmaitych reguł rządzących rzeczywistością pozaliteracką. Tę starą prawdę artystyczną rozumiał i realizował Mickiewicz doskonale. Historyzm „cofniętego czasu” – twierdzi Zakrzewski – nasycony bywa często elementami niekoherentnymi w stosunku do prawdy historycznej, są one jednak składnikami wizji artystycznej potwierdzającej – w uogólnieniach –

prawdę historyczną (...) Jak zatem okazuje się – powtórzmy – występowanie tych niekonsekwencji w tkance poematu jest arcyważne, niebagatelne i nieprzypadkowe, lecz celowe i charakterystyczne dla warsztatu autora „Pana Tadeusza”.

Ani powyższe uwagi, ani wplecione w nie cytaty nie wyczerpują oczywiście bogactwa wątków tematycznych i metodologicznych zawartych w książce Zakrzewskiego. Wszystkie – ze względu na szczupłość miejsca – nie sposób nawet zasygnalizować. Wspomnieć wypada jednak przynajmniej o niektórych, a to: o motywach muzycznych w „Panu Tadeuszu”, o erotyce i bijatykach w naszym arcypoemacie, o prywatnych i artystycznych spotkaniach Mickiewicza i Fredry, o wydawniczych perypetiach wieszczą, o „Panu Tadeuszu” w żywych obrazach Juliusza Kossaka...

Myślę, że już samo to wrywkowe zestawienie pokazuje, iż studia polonistyczne nie muszą być nudne, zaś lektura książki rozwiewa do końca wątpliwości i obawy sceptyków, a daje pełną satysfakcję tym, którzy w sens badań historycznoliterackich jeszcze nie zwątpili. Naukowe i estetyczne pisarstwo B. Zakrzewskiego potwierdza nie tylko żywotność tradycyjnych zainteresowań polonistyki, ale również dowodzi, że jej pola badawcze nie zostały bynajmniej wyeksploatowane. I chyba nigdy nie zostaną – każde pokolenie bowiem wchodzi w życie i literaturę z nowymi pytaniami, wątpliwościami i nadziejami. Dzięki temu, że nie kończy się rozmowa z przeszłością, zawsze jest możliwa jakaś przyszłość. Pochwała pięknie i mądrze uprawia-

nej polonistyki jest więc pochwałą nadziei zawartej w ciągłości i zmienności naszego świata.

Jerzy Jastrzębski

MNIEJSZOŚĆ ZAPOMNIANA

Ali Miśkiewicz

Tatarzy polscy 1918–1939

Życie społeczno-kulturalne i religijne

PWN, Warszawa 1990, ss. 207

Co najmniej 11 mln obywateli II Rzeczypospolitej nie było polskiej narodowości. Stanowili oni blisko jedną trzecią ogółu ludności państwa polskiego. Obok tak licznych mniejszości narodowych, jak Ukraińcy, Żydzi, Białorusini, Niemcy zamieszkiwały nasz kraj również grupy bardzo nieliczne. Jedną z nich byli Tatarzy. O ich właśnie dziejach w latach 1918–39 traktuje praca A. Miśkiewicza.

Tatarzy polscy tworzyli jedną z najmniejszych grup narodowościowych i zarazem wyznaniowych w II Rzeczypospolitej. Było ich około 5–6 tys. Zdecydowana większość Tatarów zamieszkiwała na północno-wschodnich terenach (województwa: nowogrodzkie, wileńskie, białostockie) i w Warszawie. Praca Miśkiewicza ma charakter monograficznego opracowania. Autor obok kwestii wyznaniowych obszernie przedstawił tatarski ruch społeczno-

-kulturalny i sytuację społeczno-za-wodową Tatarów. Wielu czytelników może zdziwić fakt, że językiem, którym powszechnie posługiwali się Tatarzy polscy, był polski. Nie znali oni w ogóle języka tatarskiego, zaś język arabski służył im wyłącznie do celów liturgicznych. Wyróżniało ich wyznanie. Tatarzy byli nielicznymi w Polsce muzułmanami (często popularnie choć błędnie nazywano ich mahometanami). Od ludności polskiej oprócz języka przejęli jednak wiele cech lokalnej obyczajowości. Sprawiało to, że kulturalnie byli zbliżeni do swych sąsiadów. Byli w znacznym stopniu spolonizowani. Nigdy nie występowali o autonomię i swoje losy całkowicie związali z odrodzonym państwem polskim. W latach 1914–20 (i wcześniejszych) Tatarzy niejednokrotnie opowiadali się czynnie po stronie polskiej. Także w późniejszym okresie zawsze byli lojalni wobec państwa i ludności polskiej. Niewątpliwie ta pozytywna i lojalna postawa Tatarów decydująco wpływała na ich własne położenie. Władze polskie, jak i miejscowa ludność, nie czyniły Tatarom żadnych przeszkód z racji ich odmiennego wyznania, obyczajów. *Mogli oni bez przeszkód kontynuować tradycje swego kultu religijnego, hudować i remontować meczety, zakładać cmentarze i prowadzić naukę religii* (s. 164).

W 1925 r. na Wszelchpolskim Zjeździe Delegatów Gmin Muzułmańskich w Wilnie Tatarzy polscy powołali Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej (ZKOT RP). W rok później powołano Radę Centralną Związku. Przewodnictwo nad nią powierzono aktywnemu działaczowi tatarskiemu,

Olgierdowi Kryczyńskiemu. Wybrano też muftiego (najwyższy dostojnik religijny na dany okręg), którym został dr Jakub Szynkiewicz.

Tatarzy angażowali się też w działalność polityczną popierając przede wszystkim obóz Piłsudskiego. W wyborach w 1928 r. Tatar Aleksander Achmatowicz został nawet wybrany z listy BBWR senatorem RP. 21 IV 1936 r. została ogłoszona ustawa sejmowa o stosunku państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego, zaś 26 VII 1936 r. statut MZR został zatwierdzony przez Radę Ministrów RP. Jak podkreśla Miśkiewicz: *Uznanie Muzułmańskiego Związku Religijnego stało się doniosłym wydarzeniem dla całej społeczności Tatarów polskich. Stworzona została nowa podstawa prawna ich wyznania, anulująca dawne przepisy prawa rosyjskiego, które do tej pory posiadało moc obowiązującą* (s. 54).

W 1929 r. w Wilnie utworzono Tatarskie Muzeum Narodowe. Kustoszem został inicjator jego powołania, Leon Kryczyński.

Tatarzy prowadzili też własną działalność wydawniczą. ZKOT RP wydawał własne broszury, przyczynili się oni do wydania pracy Stanisława Dziadulewicza „Herbarz rodzin tatarskich w Polsce”. Najciekawszym tatarskim wydawnictwem był „Rocznik Tatarski”. Jego redaktorem był L. Kryczyński. Ukazały się trzy tomy „Rocznika” (kolejno w roku 1932, 1935 z datą 1936 i w 1938). Zawierał on wiele interesujących artykułów, przede wszystkim o tematyce historycznej. Każdorazowo wydanie „Rocznika Tatarskiego” było finansowo wspomagane przez

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W większości krajowych recenzji powtarzały się bardzo pozytywne i przychylne oceny „Rocznika”. O jego wydaniu informowała również – co zaznacza autor – nie tylko prasa krajowa, ale i gazety mniejszości muzułmańskich w Rumunii, Niemczech, Francji. Obok „Rocznika Tatarskiego” w gestii Tatarów polskich pozostawały jeszcze dwa czasopisma: „Przegląd Islamski” i „Życie Tatarskie”. Pierwsze z nich było kwartalnikiem i ukazywało się w Warszawie w latach 1930–31 i 1934–37. Jego wydawcą i redaktorem naczelnym był Wassan-Girej Dżabagi. Od 1934 r. oddział wileński ZKOT RP rozpoczął wydawanie miesięcznika „Życie Tatarskie”. Pismo było przeznaczone dla szerokiego ogółu czytelników-Tatarów. Jego redaktorem naczelnym był Stefan Tuhan-Baranowski. Również te wydawnictwa wspomagało finansowo MWRiOP.

Aby zachować swą odrębność wyznaniową, Tatarzy polscy starali się przez cały omawiany okres utrzymywać łączność z wyznawcami islamu w Europie i na Bliskim Wschodzie. Jak podkreśla autor: *Mieli w tym zapewnione poparcie MSZ, które uznawało za celowe, aby przedstawiciele muzułmanów polskich nawiązywali kontakty z niepodległymi bądź z pozostającymi w różnym stopniu zależności kolonialnej państwami muzułmańskimi* (s. 139). Sami Tatarzy dążyli do tego, by być łącznikiem między Polską a krajami muzułmańskimi. Przyczynili się m.in. do zbliżenia polsko-egipskiego.

W zakończeniu swej pracy A. Miśkiewicz napisał: *W II Rzeczypos-*

politej nastąpiło – niezależnie od występujących trudności – pełna odnowa życia Tatarów w porównaniu do okresu poprzedniego, przypadającego na lata niewoli (s. 165). Powyższa pozytywna opinia daje z pewnością powód do satysfakcji, tym bardziej że wyraził ją nie tylko historyk, ale i Tatar. Myślę, że jest ona warta przypomnienia właśnie dziś, gdy tak często Polakom zarzuca się szowinizm, obskurantyzm i nietolerancję.

Krzysztof Tarka

ROZWAŻANIA O SZCZĘŚCIU

Robert Spaemann

Glück und Wohlfühlen

Versuch über Ethik

Klett-Cotta Verlag
Stuttgart 1990, ss. 254

Spaemann rozpoczyna rozważania w sposób prowokujący, stwierdza po prostu, że: *Zaprezentowana tutaj etyka nie przedstawia zasadniczo nic nowego. Tam, gdzie porusza się problemy dotyczące właściwego życia, tylko coś z gruntu fałszywe może być rzeczywiście nowe. Z drugiej jednak strony to, co ludzie od dawna już wiedzą, trzeba od czasu do czasu na nowo przemyśleć, ponieważ realne uwarunkowania życia jak i pojęcia pozostające do naszej dyspozycji podlegają ciągłej przemianie* (s. 9). Przedstawiona praca jest więc spojrzeniem z perspektywy historii na rzeczywistość bytu ludzkiego, dokładniej – czynu ludzkiego (w klasycznym ujęciu etyka jest zawsze częścią antro-

pologii) celem opisanego aktualnego doświadczenia. Z historii możemy i powinniśmy się uczyć: nie musimy kolejny raz popełniać już popełnionych błędów, nie musimy drugi raz odkrywać odkrytej już Ameryki. W każdym jednak razie powinniśmy prześledzić, uświadomić sobie drogę prowadzącą do porażki i sukcesu. Świadomość pierwszego i drugiego jest wynikiem pełniejszego odniesienia do rzeczywistości, pozwalającego dostrzec prawdziwe zagrożenia i niebezpieczeństwa oraz prawdziwe nadzieje i wartości. Dlatego też krytyczna, wartościująca (a nie krytykancka, deprecjonująca) ocena przeszłości jest konieczna dla teraźniejszości, dla uświadomienia sobie własnych pozycji.

W pierwszej części pracy (s. 15–98) Spaemann wprowadza czytelnika w problematykę dotyczącą udanego życia, pokazuje rozmaite stanowiska i postawy, np. cudajmonistyczne, hedonistyczne, mające zapewnić szczęście. Sprawdza, czy propozycje, konsekwentnie rozwinięte, dadzą się do końca utrzymać, czy są wewnętrznie spójne, czy rzeczywiście np. szczęście osiągnięte „na siłę” jest jeszcze szczęściem, czy można je jeszcze uważać za szczęście. Nie sposób przedstawić tutaj wszystkiego, co jest interesujące, własne, Spaemanna w krytyce stanowisk przeszłości. Częściowo powtarza on znane argumenty, częściowo kreśli swoje ujęcia. A wszystko po to, aby – na w ten sposób przygotowanym gruncie – przedstawić własną koncepcję etyki, nauki o udanym życiu.

Co proponuje Spaemann? Za czym się opowiada? Od czego rozpoczyna budowę swojej etyki?

Spaemann proponuje, byśmy spojrzeli na to, co jest. Tym, kto patrzy i jednocześnie jest częścią tego, co jest, jest człowiek. Człowiek jest istotą transcendującą, przekraczającą swoją naturalną centralność dzięki (samo)świadomości. Owo zdystansowanie względem siebie samego i świata stawia człowieka w sytuacji sprawiedliwości i miłości. Jest to ontyczna, bytowa sprawiedliwość i miłość. Człowiek potrafi obiektywnie odnieść siebie do tego, co jest, z czym ma do czynienia. Człowiek jest otwarty na realność, na rzeczywistość samego siebie i drugiego, a więc podmiotu, oraz na rzeczywistość tego wszystkiego, co go otacza, a więc przedmiotu. Z ontyczną sytuacją sprawiedliwości i miłości jest związana sytuacja odpowiedzialności i prośby o przebaczenie.

Druga część książki (s. 99–254) jest próbą nakreślenia sytuacji bytowej człowieka. Jakie są, według Spaemanna, jej zasadnicze rysy?

Życie ludzkie jest podmiotem, osobowym wydarzeniem. Życie się darzy; wiedzie, prowadzi nas do celu lub na manowce, udaje się lub nie-darzy. Co gwarantuje udane życie? Co sprawia, że ono się nie wydarza? Przy tym wszystkim nie tyle chodzi o moje życie, ile o mnie samego! Moje życie nie jest jakimś abstraktem, moje życie – to ja sam!

Istotny dla mnie, dla mojego życia – Spaemann uważa to za sytuację wyjściową, podstawową – jest bezpośredni kontakt z rzeczywistością, z tym, co jest samym sobą, co jest „w pierwszej osobie”, co mnie nie zwoździ, co nie gra przede mną. W „prowadzeniu” życia istotna jest rzeczywistość, a nie ułuda, marzenie, sen.

Dlatego muszę rzeczywistość odkrywać, „walczyć” o nią, uczyć się ją postrzegać. Spaemann wprowadza pojęcie *przebudzenia*. Musimy *przebudzić się do rzeczywistości!* Ale w jaki sposób? Dopiero budząc się dochodzę do samego siebie, staję się sobą. Ja jednak tego procesu budzenia się nigdy świadomie nie rozpoczynam, on się – tak jak życie – wy-darza. Przebudzenie jest darem i życie jest darem. Dochodzenie człowieka do samego siebie jest prawdziwym życiem.

Marzenie, uśpienie nie jest pełnią życia, ponieważ mój kontakt z rzeczywistością nie jest pełny. Stan uśpienia – znów w bytowym ujęciu – jest stanem winy. Jestem winny, że drugi nie objawia mi się jako on sam, jako wartość sama w sobie i dla siebie. Według Spaemanna Heidegger miał rację, kiedy twierdził, że życie ludzkie jest *troską* (Fürsorge). Troska to nie pamięć i pomoc. Zapamiętałem kogoś, śpieszę mu z pomocą nie tyle dlatego, że wcześniej go zauważyłem, lecz dlatego, że on mi się *objawił*, teraz wiem, że on może przestać istnieć. Prawdziwa troska to trwanie w obliczu drugiego, trwanie, w którym nic nie można zmienić.

Obudzenie się do rzeczywistości jest dla Spaemanna czymś więcej niż tylko metaforą. Przejście od marzenia sennego do pełnej świadomości ujawnia się, i za każdym razem powtarza, w postawie życzliwości (Wohllwollen), nie jako bliżej nie określonego uczucia, lecz egzystencjalnego rozumienia.

Jestem winny, że zamykam się przed rzeczywistością, że odwracam się od niej, że żyję w marzeniach.

Rzeczywiste *przebudzenie do rzeczywistości* oznacza rzeczywiste, realne przyznanie się do jej naruszenia. Z mojej bytowej sytuacji wynika prośba o przebaczenie, proszę o wybaczenie, że nie brałem poważnie siebie samego, drugiego, tego wszystkiego, co wokół mnie się znajduje. Ten brak powagi z mojej strony jest naruszeniem bytowego porządku, „odejściem” od tego co jest. W marzeniach nie jestem „prawy” wobec tego, co jest. *Przebudzenie* to nic innego jak *powrót do rzeczywistości*. W przebudzeniu rzeczywistości „dochodzę” do mnie, ponieważ ja „dochodzę” do siebie samego.

Czy mogę samemu sobie prawdziwie przebaczyć? Jest czymś oczywistym, że drugi może mi wybaczyć wszystko, co przeciw niemu popełniłem. Tutaj sytuacja winy i odpowiedzialności dotyczy tylko mnie samego. Uświadamiam sobie wszystko, co zrobiłem i co zaniedbałem, wszystko, co w sumie doprowadziło do tego, że nie jestem tym, kim być mogłem, czy być powinienem. Czy mogę samemu sobie w takiej sytuacji prawdziwie przebaczać? Pytanie jest usprawiedliwione i ma sens o tyle, o ile przyjąć się etykę opartą na metafizyce, etykę, w której religijny wymiar ludzkiej egzystencji nie zostaje zapoznany.

Propozycja Spaemanna etyki opartej na metafizyce nie jest rzeczywistość nowa, z łatwością można w niej rozpoznać myśli Arystotelesa i Platona, Augustyna i Schelera. Czy można jednak zbudować zupełnie nową etykę, jeśli ma się zawsze i wyłącznie do czynienia z tym tylko, co było i jest? Rzeczywistość jest niezmienną, stałą wielkością, dlatego

trzeba na nią patrzeć z różnych perspektyw, aby do niej się nie przyzwyczaić. Przyzwyczaić się do czegoś – to utracić wrażliwość na oryginalność tego. I tutaj leży wartość pracy Spaemanna uwrażliwiającej nas na rzeczywistość, zwłaszcza rzeczywistość bytu ludzkiego. H. Krämer jest zdania, że rozdział o przebaczeniu, o które każdy z nas powinien prosić, gdyż nikt, jako istota stworzona, nie żyje w stanie absolutnej życzliwości do rzeczywistości, jest jedną z najgłębszych i najlepszych analiz na ten temat od czasów Hegla.

Jerzy Machnacz

PRÓBA ODNOWY

Dizionario di teologia fondamentale

red. René Latourelle, Rino Fisichella

**Cittadella Editrice
Assisi 1990, ss. 1502**

„Dizionario di teologia fondamentale” to nie słownik, ale mała encyklopedia wiedzy z zakresu teologii fundamentalnej. Choć niektóre nagłówki haseł-tematów z „Dizionario” możemy znaleźć, jak piszą redaktorzy, w „Dictionnaire apologétique de la foi catholique” (wyd. pod red. A. D’Alès, t. 1–4, Paris 1911–25), to sposób ujęcia i opracowania jest w „Dizionario” inny, gdyż zmieniły się czasy, a zatem poznanie i rozumienie świata.

Dobór haseł-tematów i ich autorów warunkowały, jak piszą redak-

torzy, trzy zasadnicze elementy. Pierwszy z nich to zmiany, które zaszły w życiu Kościoła po II Soborze Watykańskim. Drugi element to nowa wizja świata, który dzięki technice staje się środowiskiem jednoczącym kraje, narody, ludzi. Wreszcie trzeci element – pragnienie ukazania wartości chrześcijańskich i samego chrześcijaństwa wyznawcom innych religii jak też ludziom niewierzącym. Takie założenia były możliwe do zrealizowania jedynie przez odpowiedni dobór autorów. Jest ich 100. Pochodzą z 15 krajów, praktycznie z całego świata.

Metodologicznie, a więc od strony treściowej, „Dizionario” dzieli się na 5 części: Objawienie chrześcijańskie i jego jedyność, Wiarygodność Objawienia, Wiara jako odpowiedź człowieka na Objawienie, Implikacje jedyności Objawienia chrześcijańskiego, Perspektywa historyczna. Takie treści zawiera 220 haseł-tematów. Są wśród nich hasła, które wyrażają problemy naszej codzienności: apologeci laicy, Boże objawienie, ewangelizacja kultury, feminizm, hermeneutyka, humanizm ateistyczny, humanizm chrześcijański, inkulturacja Ewangelii, krytyka religii, religia, świadectwo jako forma objawienia. W słowniku znajdują się też teologowie z przeszłości oraz nam współcześni, którzy wywierają wpływ na rozwój myśli teologicznej: Orygenes, Ireneusz, Augustyn, Anzelm, Tomasz, von Balthasar, Rahner, Teilhard de Chardin. Wśród 220 haseł-tematów 35 wyróżniono grubą czcionką i specjalną ramką. Są to tematy zasadnicze dla teologii fundamentalnej: ateizm, Bóg, cud, hermeneutyka, Kościół, objawienie, ta-

jennica paschalna, teologia, tradycja, wiara. Wiele haseł – treściowo i objętościowo – to rozprawy teologiczne. Należą do nich: antropologia, cud, Kościół, tajemnica paschalna i inne.

Poziom opracowań poszczególnych haseł jest różny. Widać to szczególnie tam, gdzie są one treściowo podzielone na kilka części i opracowywane przez różnych autorów. Np. hasło „antropologia” składa się z dwu części: antropologia biblijna i chrześcijańska. W pierwszej części jest mowa raczej o problemach antropologii, nie zaś o samej antropologii biblijnej. Natomiast druga część to wspaniały traktat biblijno-teologiczny antropologii chrześcijańskiej. Podobnie ma się rzecz z hasłem „ateizm”. Jego treść także podzielono na dwie części: początki ateizmu i ateizm współczesny. O ile druga część ukazuje wspaniałą panoramę współczesnego ateizmu, jego źródła i historię, o tyle pierwsza zaledwie zarysowuje problem.

Przy tak wielkim przedsięwzięciu, jak prezentowany „Dizionario”, tego rodzaju niedociągnięcia są nie do uniknięcia. Nie ujmuje to niczego wspaniałemu dziełu, jakim jest ten encyklopedyczny, interdyscyplinarny zarys wiedzy z teologii fundamentalnej. Uważne studium „Dizionario” przygotowuje czytelnika do ukazania racji nadziei, którą złożył w Jezusie Chrystusie (1P 3,15).

Józef Kulisz SJ



teatr

BĄDŹ WIERNY, IDŹ

Odin Teatret

Talabot

Eugenio Barby

reżyseria – Eugenio Barba
Centrum Sztuki Współczesnej
Warszawa, maj 1991

Po tym spektaklu chciałoby się zapytać, czy teatralna awangarda uległa wyczerpaniu i teraz już tylko powiela siebie samą. Jako pierwsza nasuwa się odpowiedź twierdząca. Ale tak naprawdę trudno mi się z nią pogodzić. I nie chodzi tylko o pewien sentyment związany z tym rodzajem teatru. Było w przedstawieniu Odin Teatret coś, co każde mi się przy nim zatrzymać.

„Talabot” jest opowieścią o życiu Kirsten Hastrup, antropologa, badaczki kultury islandzkiej, osoby związanej z Odin Teatret. Jest to zarazem historia pokolenia rówieśników bohaterki (urodzonych około 1948 r.), do którego w większości należy zespół teatru. A ponieważ pokolenie to znalazło się, zwłaszcza pod koniec lat 60., w centrum historii, „Talabot” opowiada także najnowszą historię świata, przyjmując oczywiście subiektywną perspektywę. Dlatego też wśród bohaterów znalazły się postaci, które wywarły wpływ na świadomość pokolenia, jak Che Guevara czy bohater Con-

radowskiego „Jądra ciemności“, Kurtz.

Jest to spektakl, który w Polsce nazwalibyśmy rozrachunkowym. E. Barba dokonuje w nim rozrachunku z mitami i złudzeniami swojego pokolenia. Żyje ono w czasach, którym patronuje Trickster. Ten groteskowy *anioł historii* ustawicznie burzy porządek rzeczy, jest sprawcą rewolucji, wstrząsów społecznych i wszelkich nieszczęść nękających ludzkość. Trickster, jak piszą w programie twórcy spektaklu, *postać charakterystyczna dla mitów wielu kultur*, symbolizuje tutaj zło, które jest czynnikiem sprawczym historii, które powoduje jej wyłonienie z mitycznego bezczasu.

Biografia K. Hastrup przedstawia próbę ucieczki od historii. Podobne próby podejmowali na różne sposoby rówieśnicy Kirsten. Takie próby nie oznaczały bynajmniej ucieczki od problemów współczesności; były reakcją na te problemy, poszukiwaniem alternatywnych rozwiązań w życiu społecznym. Bardzo często łączono je z działalnością artystyczną. Znakomitym przykładem służy właśnie Odin Teatret, jego doświadczenia i poszukiwania antropologiczne. Podobną drogą idzie także Jerzy Grotowski, odkrywając to co wspólne wszystkim kulturom, to, co łączy, a nie to, co dzieli, w pierwotnych, najprostszych doświadczeniach. Jest to próba powrotu do stanu, w którym ciało i duch stanowiły w człowieku jedno, czas był wyznaczony przez zjawiska astronomiczne, powracał w magicznym kręgu pór roku, a nie był odczuwany linearnie.

Jest to zarazem próba powrotu do doświadczeń kultur zepchniętych na

margines przez zaborczą cywilizację techniczną Zachodu; tych kultur, które o człowieku wiedziały więcej, a przynajmniej inaczej. Najdłużej w tych poszukiwaniach wytrwali ludzie teatru, nawet jeśli – jak Grotowski – wyszli poza teatr, nawet jeśli nie udało się im urzeczywistnić niemożliwego do osiągnięcia ideału. „Tala-bot“ mówi właśnie o tym, co było niemożliwe.

Cóż wynika z rozrachunku E. Barby? Świat jest rozbity i żaden z magicznych zabiegów nie może odwrócić tego stanu. Ludzie żyjący w historii nie mogą powrócić do świata mitu. Nad każdą taką próbą panuje bowiem wywołany z tego świata jego strażnik, Trickster.

Odin Teatret konstatuje zatem swoistą klęskę własnych poszukiwań, własnej drogi nie tylko artystycznej, lecz także życiowej. Trickster dąży do panowania również nad życiem osobistym bohaterki.

Paradoks tego spektaklu polega przede wszystkim na tym, iż owego rozrachunku dokonuje się za pomocą języka wypracowanego dzięki kwestionowanemu praktykom. Jest to język awangardy teatralnej lat 60. i 70.: scena en rond, fizyczna bliskość aktorów i widzów, autentyczne i naturalne rekwizyty (woda, ryba, piwo, muszelki). Studiowanie form teatralnych różnych kultur i ćwiczenia aktorskie oparte na tych studiach doprowadziły aktorów Odin Teatret do niezwyklej sprawności i biegłości warsztatowej. Wydaje się, że potrafiliby zagrać wszystko, wydobyć z siebie każdy dźwięk, że do końca panują nad swymi ciałami. Sprawiają wręcz wrażenie doskonałe zaprogramowanych maszyn do grania,

precyzyjnie realizujących wizję reżysera. Lecz to, co w innym teatrze byłoby ogromną zaletą, tutaj wydaje się jakby nie na miejscu. Ta precyzja i warsztatowa biegłość pozbawia „Tallabot” emocji. To, co widzimy na scenie, jest zagrane. Znakomicie, ale bez wewnętrznego ognia, który przed laty na podobnych spektaklach udzielał się widzom.

Pozostał zatem język, którym aktorzy Odin Teatret posługują się z najwyższą biegłością. Choć trzeba przyznać, że język ów już się zbanalizował. Poszczególne jego elementy stały się wszak własnością powszechną także w teatrze nie pretendującym do miana awangardowego.

Pozostała konstatacja porażki pewnych ideałów. Choć można by powiedzieć, że to także nie jest nowe odkrycie.

A zatem...

A jednak po wyjściu z małej salki Zamku Ujazdowskiego miałem wrażenie, że mimo wszystkich zastrzeżeń był to istotny spektakl. I to nie dlatego, że były w nim sceny piękne i zachwycające, odwołania do mitów i do historii, okrucieństwo i miłość, że czerpał z różnorodnych tradycji teatralnych, fascynujących egzotyką. Przesłanie tego spektaklu można przecież odczytać bardziej abstrakcyjnie. Nie tylko jako głos tego jednego pokolenia, lecz wszystkich tych, którzy i w innych czasach, i w innych miejscach dążyli do zmian, poszukiwali, ścierali się z oporną materią społecznych przyzwyczajeń i własnego wygodnictwa; i którzy zawiedli się rezultatami swoich działań. Szczególnie przejmująco brzmi to w Polsce, gdzie rozczarowanie jest powszechnym doświadczeniem, brakuje

zaś krytycznego sceptycyzmu, który każe się spodziewać rozczarowań bez wyrzeczenia się wiary.

E. Barba zdaje sobie doskonale sprawę z niemożności urzeczywistnienia ideałów, a jednak pozostaje im wierny. Wciąż do nich powraca. Tworzy azyl, w którym przechowuje się przynajmniej pamięć. Jak w „Przesłaniu Pana Cogito” Z. Herberta.

Andrzej Dziurdzikowski



O PROMOCJĘ FILMU KATOLICKIEGO

Sformułowanie padające w tytule jest nieprecyzyjne albo może właściwiej byłoby powiedzieć umowne. Chodzi bowiem o filmy religijne, prezentujące wartości chrześcijańskie. Takich filmów powstaje coraz więcej, jest nawet ich festiwal – Festiwal Filmów Katolickich zorganizowany już po raz szósty w Niepokalanowie (maj 1991). Niestety plon tego festiwalu pozostaje nie znany szerszej widowni, a jego echa z trudem przedostają się na łamy fachowej prasy. Jak pisał korespondent z Ośrodka o. Kolbego, Tadeusz Szyma: *Festiwal w Niepokalanowie jest dziełem grupy zapaleńców z istniejącego u nas od niedawna Katolickiego Stowarzyszenia Filmowego, które wraz z tutejszym klasztorem patro-*

nuje imprezie. W tym roku organizatorzy uzyskali skromną dotację z Ministerstwa Kultury i Sztuki, zaprosili też do siebie reprezentantów OCIC-u, międzynarodowej organizacji katolickich krytyków filmowych oraz Boba Covnara – dyrektora ośrodka „Lumen 2000” działającego w Dallas w Teksasie. Ośrodek ten będący światowym centrum Katolickiej Wspólnoty Charyzmatycznej, produkuje na potrzeby ewangelizacyjne liczne programy telewizyjne, które do końca wieku mają objąć swym zasięgiem cały glob. Dzięki tego typu sponsorom i patronatowi Komisji Episkopatu ds. Środków Społecznego Przekazu festiwal doszedł do skutku, a jury rozdzieliło nagrody. Chociaż werdykt zapadł parę miesięcy temu, wypada tu wymienić laureatów: Grand Prix otrzymał Krzysztof Żurawski za „Powiew nad Europą”, film zrealizowany podczas Międzynarodowego Spotkania Młodych we Wrocławiu; I nagroda przypadła w udziale Jadwidze Zajiczek i Irenie Kamińskiej za „Misjonarki miłości” o posłudze sióstr z zakonu Matki Teresy z Kalkuty; dwie II nagrody trafiły w ręce: Antoniego Krauzego za „Co się należy prawdziwie”, film o działalności duszpasterskiej bp. Ignacego Tokarczuka, budowniczego kościołów w diecezji przemyskiej, i Janiny Gierak za „Dzieło o Laskach”. Szkoda tylko, że zwykły parafianin zaciekawiony religijnymi wydarzeniami kulturalnymi dowiaduje się o tych filmach z suchej relacji sprawozdawcy. Może postulatem niezbyt trudnym do realizacji byłoby powtórzenie przeglądu w zainteresowanych parafiach większych diecezji? (Całego przeglądu –

zaznaczam – a nie tylko przypadkowo emitowanych, fragmentarycznych relacji w TV.) Życie parafii urozmaicone filmem religijnym z pewnością zyskałoby ten wymiar poznawczy i potencjał intelektualny, który zaistniał w czasach stanu wojennego, kiedy kina świeciły pustkami. Z takich seansów nie mniejszy pożytek byłby w obecnej Polsce. W latach 80. prześladowana ze względów politycznych kultura znalazła schronienie w Kościele, dziś mógłby stać się on ostoją „kultury wysokiej”, zagrożonej atakiem „niskiej komercjalizacji”.

O sytuacji filmu religijnego decyduje jego promocja, a właściwie jej brak. Film, o którym nic nie wiadomo, nie ma ani jego reklamy, ani krytyki, nie zdobył sobie publiczności. Te uwagi dotyczą także filmów video. Magnetowid jest coraz bardziej powszechnym sprzętem codziennego użytku w wielu domach. Nadeszła więc chyba pora, aby pomyśleć o sieci wypożyczalni video, zlokalizowanych, być może, przy prężnie działających parafiach, które mogłyby oferować wartościowe, ambitne filmy. Gdzieś tam pomyśl ten już został wcielony w życie. Należałoby tylko życzyć sobie, aby znalazł naśladowców. „Videoteka parafialna” to kolejna okazja do spotkania wzorców chrześcijańskich przenoszonych, jak niegdyś na kartach ksiąg, z parafialnej biblioteki, tak teraz przez niezwykle bogaty i z łatwością docierający do wyobraźni widzów świat obrazów.

Z bieżącego repertuaru jedną z pozycji, którą można byłoby z pewnością polecić, jako „kasetę dla rodziny katolickiej” jest film Alaina

Cavaliera „Teresa”. Historia powołania Thérèse Martin, kanonizowanej w 1925 r. jako święta Teresa z Lisieux, jest ze wszech miar godna uwagi. Film, wyróżniony w Cannes i nagrodzony sześcioma Cezarami (1986), przedstawia młodzieńką karmelitankę (kreacja Catherine Mouchet) nie szczędząc podziwu dla jej uporu i samozaparcia, z jakim starała się o przyjęcie do grona sióstr, a następnie pędziła życie za kratą. Wolne od pokus zewnętrznego świata, wypełnione zmaganiem z postępującą gruźlicą, w całości oddane Chrystusowi. Życie wypełniające słowa z „Pieśni nad pieśniami”: *Miłość mocna jest jako śmierć, twarda jako grób zawistna miłość, węgle jej, jako węgle ogniste i jako płomień gwałtowny. Wody wielkie nie mogłyby zagasić tej miłości, ani rzeki zatopić.*

Na koniec, w uzupełnieniu refleksji o video w aspekcie religijnym trzeba dodać informację o powstaniu we Włoszech „kasetowego katechizmu dla dzieci”. Donosi o tym miesięcznik „Rivista del Cinematografo e della Comunicazione Sociale”. Jak pisze Wanda Wertenstein, cytując powyższe źródło, w 5 numerze „Kina”: *Katechizm został opracowany przez Sampaolo Film i Edizioni Paoline w ścisłej współpracy z Biurem Katechizacji Konferencji Biskupów Włoskich. W recenzji Massimo Monteleone czytamy, że reżyserem serii jest Cesare Bastelli, który w swoim czasie był asystentem reżysera przy Pupi Avatim, scenariusz napisali Ivano Balduini i Roberto di Dodato. Seria ma się składać z 23 kaset. (...) Katechizm na kasetach jest oparty na fabularnych epizodach wyjaśniających kolejne prawdy wiary. W każdym*

występuje pięcioro dzieci i katecheta, który na tle wydarzeń dnia powszedniego odpowiada na pytania i tłumaczy podstawy nauki Kościoła. Seria ta jest adresowana do dzieci od 6 do 8 lat i nie jest bynajmniej przeznaczona wyłącznie na użytek lekcji religii czy przygotowania do pierwszej Komunii św. Zakłada się, że będą z niej szeroko korzystać rodziny katolickie, że dzieci z rodzicami będą oglądać te filmy na domowych magnetowidach. Oto tytuły 7 pierwszych kaset: „Wołam Cię po imieniu”, „Pan jest zawsze z nami”, „Jezus przybywa, aby nas zbawić”, „Co Jezus robi i mówi”, „Jezus umiera i zmartwychwstaje”, „Przebacz nam, Panie”, „Chodźmy na Wieczerną Pańską”. W trzech epizodach zastosowano animację, w jednym (jak dotąd) wykorzystano freski z Assyżu. Byłoby interesujące dowiedzieć się, czy Episkopat polski wie już o „Videokatechizmie” i czy, na przykład, nie można by z niego korzystać na lekcjach religii w szkołach podstawowych (ewentualnie w porannym programie dla dzieci).

Przychylając się do pytań postawionych przez autorkę, chciałabym dołączyć jeszcze jeden, tytułowy postulat dotyczący poważnego zajęcia się promocją filmu religijnego. O tę promocję (zwłaszcza wobec zalewu video-tandety) warto się bić.

Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Akademia Teologii Katolickiej

Dzieci jednego Boga. Praca zbior. uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)

oprac. i red. ks. Waldemar Chrostowski
Warszawa 1991

Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie

Dziś i jutro parafii

praca zbior. pod red. bpa Adama Lepy
Łódź 1991, dodruk do wyd. I, nakł. 1000 egz.

Fundacja im. dr med. Romy Kant-Ravid

Anna Kant, Norbert Kant, *Zesłani na zagładę*
Londyn 1990

Instytut Studiów nad Rodziną – ATK

Stworzeni do miłości. Jana Pawła II rozmowy z młodymi
Łomianki 1991

Instytut Wydawniczy Pax

Piera Paltro, *Opowieść o życiu Matki Bożej*

przeł. Anna T. Kowalewska
Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 49 650+350 egz.

Apostoł pokoju. Podróże apostołskie Jana Pawła II

oprac. Adam Wieczorek
Warszawa 1991, wyd. II uzup., nakł. 39 650+350 egz.

Miłość krzyża się nie lęka... Listy Julii Lędochowskiej – bł. Urszuli i wspomnienia o niej

wybór, oprac. i rys biograf. Amelia i Tadeusz Szafraniec
Warszawa 1991, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Norbertinum

Irena Wrońska, *Polskie pielęgniarstwo 1921–1939*

Lublin 1991, wyd. I, nakł. 1000 egz.

Odnowa – Norbertinum

Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji

red. naukowy Zygmunt Tkocz
Londyn – Lublin 1991, wyd. I, nakł. 2000 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Peter Raina, *„Te Deum” narodu polskiego. Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych*
Olsztyn 1991

Wydawnictwo Adam Marszałek

Lech Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*
Toruń 1991, wyd. I, nakł. 400+100 egz.

Wydawnictwo „Atext“

Michał Bułhakow, *Powieść Teatralna*
przeł. Ziemowit Fedecki
Gdynia 1991, wyd. III

Emmanuel Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*
przeł. Agnieszka Kuryś przy współpr. Jacka Migasińskiego, wstęp Marek Jędraszewski, postłowie Michał Czajkowski
Gdynia 1991

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS

ks. Michał Heller, *Rozmowy w nocy. Rekolekcyjne zamyślenia o sobie i Wszechświecie*
Tarnów 1991

Tadeusz Szyma, *Więcej nie pamiętam. Poetycki rozrachunek sumienia z wielu lat*
Tarnów 1991

Wydawnictwo Kleks

István Nemere, *Gagarin = kosmiczne kłamstwo?*
przeł. Camilla Mondral
Bielsko-Biała 1990, wyd. I

István Nemere, *Klaustropolis (Zamknięte miasto)*
przeł. Jerzy Handzlik
Bielsko-Biała 1991

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

o. Ludomir Jan Bernatek OFMConv, *Błogostawiony Rafał Chyliński z Łagiewnik*
Niepokalanów 1991, nakł. 100 000 egz.

Albert Wojtczak OFMConv, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe (t. I)*
Niepokalanów 1989, wyd. II, nakł. 10 000 egz.

Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych

o. Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, *Życ Bogiem. Rozmyślenia o życiu wewnętrznym na wszystkie dni roku. Tom III Okres zwykły od niedzieli XVIII do XXXIV*

przeł. o. Leonard Kowalówka OCD

Kraków 1988, nakł. 20 000+350 egz.

o. Władysław Kluz OCD, *Dzień zbawienia. Opowieść o życiu błog. Rafała Kalinowskiego*

Kraków 1989, wyd. II poszerzone, nakł. 7000+350 egz.

Conrad de Meester, *Z pustymi rękami. Posłannictwo Teresy z Lisieux*

Kraków 1990, nakł. 20 000+350 egz.

Jadwiga Stablińska OSB ap, *Oblicza kontemplacji*

Kraków 1990, nakł. 10 000+350 egz.

o. Sylwester van Veghel OFMCap, *Miłość Krzyża. Rozmyślenia na tle Męki Pańskiej*

przeł. o. Kajetan Ambrożkiewicz OFMCap

Kraków 1989, nakł. 10 000+350 egz.

o. Dominik Wider OCD, *Prawie wszystko o Karmelu. Mały słownik*

Kraków 1990, nakł. 8000+350 egz.

Karol Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*

słowo wstępne ks. Franciszek kard. Macharski

Kraków 1990, nakł. 500+350 egz.

Wydawnictwo „Wokół nas“

Parlament Europejski

Gliwice 1991

Wydawnictwo Znak

Jerzy Kłoczowski, *Chrześcijaństwo i historia. Wokół mitów reformy chrześcijańskiej VIII–XX w.*

Kraków 1990, wyd. I, nakł. 4000 egz.

Jan M. Małecki, *Zarys dziejów Polski 1864–1939*

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

Arthur R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*

przeł. Leszek M. Sokołowski

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 7000 egz.

Stanisław Vincenz, *Dialogi z Sowietami*

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 10 350 egz.

Simone Weil, *Wybór pism*

przekład i oprac. Czesław Miłosz

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 15 000 egz.

Sprawa Galileusza

wybór i red. Józef Życiński

Kraków 1991, wyd. I, nakł. 6650+350 egz.

Wydawnictwo Znak – Międzynarodowe Centrum Kultury*Kraków – dialog tradycji.* Publikacja z okazji sympozjum KBWE
28 V – 7 VI 1991

autor koncepcji i red. Zbigniew Baran

Kraków 1991

Nakładem własnymBogdan Burdziej, *Inny świat ludzkiej nadziei. „Szkice” Adama Szymańskiego na tle literatury zsyłkowej*

Toruń 1991, wyd. I, nakł. 1000 egz.

Anna Junosza, *I ty możesz być Weroniką. Szkice o autentyczności chrześcijaństwa*

Poznań 1991, nakł. 3000+200 egz.

Renata Maria Niemierowska, *Jasna jawność*

Wrocław 1990, nakł. 1000 egz.

Ogłoszenia

Rozpoczęły się prace organizacyjne VII Festiwalu Filmów Katolickich – Niepokalanów '92. Od 1992 r. Festiwal będzie się odbywać rokrocznie w stałym terminie od 20 do 24 maja. Został on umieszczony w kalendarzu imprez filmowych w Polsce, jak również w kalendarzu imprez międzynarodowych OCIC – Międzynarodowej Organizacji Katolickiej Filmu i Środków Audiowizualnych z siedzibą w Brukseli.

Ustalono, że Festiwal – który ma charakter otwarty – będzie się składać z trzech imprez:

- 1) ogólnopolskiego konkursu profesjonalnych filmów i programów telewizyjnych z podziałem na odpowiednie kategorie,
- 2) ogólnopolskiego konkursu filmów amatorskich,
- 3) przeglądu filmów zagranicznych połączonego z prezentacją wytwórni produkujących filmy religijne oraz dyskusją na temat roli filmu

religijno-moralnego we współczesnym świecie. Planuje się, że w 1993 r. przegląd ten będzie miał również charakter konkursu.

Ze względu na rozszerzenie formuły Festiwalu i jego międzynarodowy charakter termin nadsyłania prac ustalono na dzień 31 stycznia 1992 r. Szczegółowych informacji udziela

Zarząd Główny Katolickiego Stowarzyszenia Filmowego
00-107 Warszawa, ul. Prózna 10/22
tel. 248555 (godz. 10-14) fax 220849

* * *

Wydawnictwo im. Stefana kard. Wyszyńskiego „Soli Deo” informuje o ROZPOCZĘCIU EDYCJI „DZIEŁ ZEBRANYCH” KARD. S. WYSZYŃSKIEGO.

„Dzieła” obejmują spuściznę Kardynała z okresu jego prymasowskiego posługiwania (1949–1981). Edycja uwzględnia wszystkie teksty autoryzowane, listy pasterskie, odezwy i inne teksty mające charakter nauczania publicznego. Teksty będą opatrzone metrykami i komentarzami, poszczególne tomy będą opatrzone indeksami: osobowym, rzeczowym i nazw geograficznych.

„Dzieła” przygotowuje do druku powołany przez patronującego zamierzeniu ks. prymasa Józefa Glempa komitet redakcyjny w składzie: bp Zbigniew Kraszewski, Maria Bizan, Katarzyna Michalska, ks. Wiesław Niewęglowski, Maria Okońska, ks. Janusz Pasierb, ks. Bronisław Piasecki, Mirosława Plaskacz, Anna Rastawicka, Stefan Sawicki, Krystyna Szajer.

Pierwszy tom „Dzieł”, obejmujący początkowe lata prymasostwa, od ingresu do uwięzienia i aresztowania (1949–1953), ukaże się we wrześniu bieżącego roku. Nakład niewielki, cena – około 130 000 zł. Zainteresowani mogą składać zamówienia z przedpłatą 65 000 zł na każdy egzemplarz pod adresem:

Wydawnictwo im. Stefana kard. Wyszyńskiego
„SOLI DEO”
Warszawa, ul. Dziekania 1
nr rachunku PKO IX Oddział Warszawa
1599-313315-131

Prosimy o podanie dokładnego adresu wysyłkowego na wpłacie bankowej.