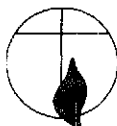


przegląd powszechny

1/845/92

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 1992 66000 zł
za I półrocze 36000 zł
za II półrocze 30000 zł
cena egzemplarza 6000 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“.

Skład i druk: Drukarnia Przeglądu Powszechnego
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Numer zamknięto 16 XII 1991 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Spis treści

O rosyjskim prawosławiu 7

Z ks. Glebem Jakuninem, duchownym rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, wieloletnim dysydem politycznym, obecnie deputowanym do Rady Najwyższej Federacji Rosyjskiej, rozmawia Krzysztof Renik.

ks. Alfons Skowronek

Urząd Piotrowy – problem ekumeniczny numer jeden? 22

W dokumentach II Soboru Watykańskiego znajdujemy bezprecedensowe otwarcie na inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie – Kościół katolicki uznaje, że elementy pełnej katolickości (w zakresie życia sakramentalnego, instytucjonalnego i duchowego) trwają, czyli są realizowane, także poza jego granicami, choć nie w całej pełni.

Janusz Maciejewski

Obcość jako szansa. Kilka refleksji o jednym z przypadków kondycji emigranta 34

W budowie kultur jednocześnie narodowych i uniwersalnych takie doświadczenie i osvajanie obcości, jakie przynosi los emigranta, może być szczególnie korzystne.

Aleksandra Putrament

Człowiek jest wszędzie taki sam 51

Etnocentryzm nie jest nieunikniony. Nawet w odczuciu całych społeczności, nie tylko jednostek, przywiązanie do swoich i wrogość do obcych nie muszą być dwiema stronami tego samego medalu.

Kanada – państwo wielokulturowe 65

Z Jesse Flisem, posłem do Parlamentu Federalnego Kanady, rozmawia Aleksandra Ziółkowska.

Monika Bogusz

Wizja nowego życia w Palestynie (w świetle dzienika „Nasz Przegląd” z lat 1923–1935) 78

Żydowska wizja nowego społeczeństwa wytapiająca się z „Naszego Przeglądu” dotyczy nie tylko związanego z nim środowiska, ale także sporej części inteligencji żydowskiej w Polsce, do której pismo było adresowane, wyrażając i zarazem kształtując jej poglądy.

Dariusz Filar

**Wymiary i perspektywy przeobrażeń
gospodarczych** 96

Dokonujące się obecnie w Polsce przeobrażenia ekonomiczne polegają na wyraźnym rozdzieleniu sfer makro- i mikroekonomii oraz przywróceniu im właściwych znaczeń.

Granice nauki 106

Z Fritjofem Caprą rozmawia Roman Warszawski.

Poznanie Białorusinów 116
(*Michał Jagiełło*)

O naszych sąsiadach 133
(*Krzysztof Renik*)

Czarodziejska góra Cezanne'a 138
(*Zbigniew Florczak*)

**Szaleństwo miłości. Wokół „Romea i Julii”
Szekspira (dokończenie)** 150
(*Jacek Bolewski SJ*)

Książki

A. Szymańska: Wspólna osobność 164
(Teresa Ferenc, Zbigniew Jankowski, Anna Janko, Milena Wiczorek, „Cztery twarze domu. Antologia rodzinna“)

M. Orski: Ślady zabezpieczone 167
(Włodzimierz Odojewski, „Zabezpieczanie śladów“)

A. Dziurdzikowski: Sąsiedzi 170
(Kazimierz Podlaski /Bohdan Skaradziński/, „Białorusini, Litwini, Ukraińcy“)

M. Kula: Nie tylko o Kanadzie 171
(„»Ale i staby nie zginie«. Różne oblicza Kanady. Pamiętniki imigrantów polskich 1981–1989“, wstęp i oprac. Benedykt Heydenkorn)

J. Kulisz SJ: Powtórka historii 174
(Franz Alt, „Jesus – der erste neue Mann“)

M.M. Matusiak: Krzywe linie historii 178
(ks. Adam Przybecki, „Po stonie nadziei. Notatki duszpasterza akademickiego z lat 1981–82“)

E. Kośmicki: Człowiek w ekonomii 180
(„Das Menschenbild der ökonomischen Theorie. Zur Natur des Menschen“, wyd. Bernd Biervert, Martin Held)

Teatr**K. Zalewska: Nowy image Szekspira 183**

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Sen nocy letniej“ Williama Szekspira, reżyseria – Maciej Wojtysko)

Film**A. Pietrzak: Cena niezależności 186**

(„Thelma and Louise“ Ridleya Scotta)

Sommaire

A propos de l'orthodoxie russe**7**

Entretien avec l'abbé Gleb Iakounine de l'Eglise orthodoxe russe, dissident politique durant de longues années, à l'heure présente député au Soviet Suprême de la Fédération Russe, recueilli par Krzysztof Renik.

*abbé Alfons Skowronek***Le siège de Pierre, problème oecuménique
numéro 1?****22**

Les documents du II^e Concile du Vatican nous font découvrir une ouverture sans précédent de l'Eglise romaine sur les autres Eglises et communautés chrétiennes: l'Eglise catholique y reconnaît que des éléments d'une pleine catholicité (sur le plan de la vie sacramentelle, institutionnelle et spirituelle) subsistent, c'est-à-dire sont effectifs, également hors de son enceinte, encore que non complètement.

*Janusz Maciejewski***La qualité d'étranger en tant que chance.
Quelques réflexions sur l'un des avatars
de la condition d'émigré****34**

Inhérents au destin d'émigré, l'expérience et l'appropriation de ce qui est étranger, peuvent être particulièrement féconds pour le façonnement des cultures à la fois nationales et universelles.

Aleksandra Putrament

L'homme est partout le même 51

L'ethnocentrisme n'est guère insurmontable. Même dans la perception de communautés entières et pas uniquement d'individus, l'attachement aux siens et l'hostilité à l'égard des étrangers ne doivent pas être nécessairement les deux faces de la même médaille.

La Canada, un Etat pluriculturel 65

Entretien avec Jesse Flis, député au Parlement fédéral du Canada, recueilli par Aleksandra Ziolkowska.

Monika Bogusz

**Vision d'une vie nouvelle en Palestine
(à la lumière du quotidien „Nasz Przegląd”
des années 1923–1935)** 78

Telle qu'elle se dégage des colonnes de „Nasz Przegląd” („Notre revue”), la vision juive d'une société nouvelle est celle non seulement du milieu dont le journal était le porte-parole, mais également d'une bonne partie de l'intelligentsia juive en Pologne à laquelle il s'adressait, en exprimant et en formant ses points de vue.

Dariusz Filar

**Echelle et perspectives des transformations
économiques** 96

Les transformations économiques en cours en Pologne appellent une distinction nette du macro- et du micro-économique auxquels elles restituent leur vraie signification.

Les frontières de la science 106

Entretien avec Fritjof Capra, recueilli par Roman Warszawski.

Essais et comptes rendus 116

O rosyjskim prawosławiu

Z ks. Glebem Jakuninem,
duchownym rosyjskiej Cerkwi prawosławnej,
wieloletnim dysydentem politycznym,
obecnie deputowanym
do Rady Najwyższej Federacji Rosyjskiej,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Czy można Księdza uważać za dysydenta nie tylko politycznego, ale także cerkiewnego?*

— Myślę, że byłem także dysydentem cerkiewnym. Przecież przez 21 lat nie wolno mi było wykonywać obowiązków kapłańskich. Zakazano mi wykonywania tych obowiązków w 1966 r., zaraz po tym, kiedy odsunięto od władzy Nikitę Chruszczowa.

— *Co było przyczyną odsunięcia Księdza od pracy duszpasterskiej?*

— W 1965 r. wystąpiłem, razem ze swoim przyjacielem Nikołajem Eszlimanem, myślącym podobnie jak ja, z listem otwartym do naszego patriarchy moskiewskiego, też Aleksieja, tylko że Pierwszego, a także do władz państwowych, których reprezentantem był wówczas Podgorny. W liście do Aleksieja zwróciliśmy uwagę, że nasza hierarchia cerkiewna weszła na drogę kolaboracji z komunizmem, że odeszła od pouczeń patriarchy Tichona i faktycznie w czasie tych chruszczowowskich prześladowań trzymała stronę władz komunistycznych. Pisaliśmy również, że nasza hierarchia weszła na drogę kłamstwa, że przed zagranicą tworzy fałszywe wyobrażenie stosunków religijnych w Związku Radzieckim. Tworzy obraz Cerkwi, która znajduje się jakoby w doskonałej sytuacji, a fakt, że świątynie są zamykane, wyjaśnia albo lokalną polityką komunistycznych aparatczyków, albo zmniejszaniem się liczby wier-

nych. Czyli że wszystko jest dobrze, a świątynie są zamykane naturalną koleją rzeczy.

— *Lata chruszczowowskie były znane jako lata „odwilży”. Czy ta „odwilż” nie obejmowała Cerkwi prawosławnej?*

— Nasza tragedia polegała na tym, że nie. Rzeczywiście, w okresie rządów Chruszczowa zaczęła się „odwilż”, o której Pan mówi. Miliony ludzi wyszły ze stalinowskich łagrów, inteligencja zaczęła oddychać swobodniej. Była to jakby pierwsza fala głośności. Niestety, Cerkiew w tamtym okresie została poddana bardzo surowym, bardzo twardym prześladowaniom. Do 1965 r. zamknięto ponad 10 tys. świątyń prawosławnych. Funkcjonowało nie więcej aniżeli 6–7 tys. cerkwi w całym ogromnym kraju... W czasie tych prześladowań nasza hierarchia milczała, nie protestowała przeciw represjom.

— *Nie było wyjątków?*

— Były, ale bardzo nieliczne. Był np. abp Jermagien, arcybiskup Taszkientu, który próbował protestować. Za swoją działalność w obronie praw Cerkwi został zesłany do Żyrawickiego Monastynu pod Mińskiem.

W liście do Podgornego protestowaliśmy przeciw tym masowym represjom skierowanym przeciw Cerkwi, przeciw zamykaniu świątyń. Pisaliśmy, że konieczne jest zapoczątkowanie nowej polityki wobec Cerkwi, polepszenie stosunku państwa i władzy państwowej do Cerkwi i ludzi wierzących.

— *Jak władze zareagowały na oba listy?*

— Po otrzymaniu listu władze przez pół roku nie bardzo wiedziały, co w tej sytuacji zrobić. Wreszcie KGB i Rada do Spraw Religii, której przewodniczącym był już wówczas Kurojedow, zdecydowały, że trzeba nas odsunąć od pracy kapłańskiej. Kurojedow pojechał osobiście do patriarchy Aleksieja I, wówczas już około 90-letniego starca, i zaczął go przekonywać, aby zakazał nam działalności kapłańskiej. Po raz kolejny władze chciały rozprawić się z niewygodnymi sobie ludźmi rękoma Cerkwi. Kurojedow zdołał przekonać Patriarchę i w maju 1966 r. Aleksiej I zabronił nam wykonywania obowiązków kapłań-

skich do czasu złożenia samokrytyki. No cóż, odwoływać niczego nie myśleliśmy, bo i nie było czego. Uważaliśmy, że postąpiliśmy jak najbardziej właściwie, broniliśmy sprawy jak najbardziej słusznej.

W rezultacie byłem odsunięty od wykonywania funkcji kapłańskich przez 21 lat. Tak więc, jak Pan słyszy, byłem i politycznym, i cerkiewnym dysydentem. Jest faktem, że był to pierwszy otwarty list w sprawie obrony praw Cerkwi i praw ludzi wierzących.

— *W latach następnych nie zaniechał Ksiądz działalności opozycyjnej?*

— Rzeczywiście, od tamtego czasu zajmowałem się obroną praw obywatelskich. W latach siedemdziesiątych kontynuowałem tę działalność. I tak np. 1976 r. byłem jednym z inicjatorów zorganizowania Komitetu Obrony Praw Ludzi Wierzących w ZSRR, uczestniczyłem w działalności Grupy Helsińskiej. Pomagał nam wówczas często Sacharow, pomagał wyciągać z kłopotów ludzi, którzy wpakowali się w biedę... Ludzi, którzy byli represjonowani za publiczne głoszenie wiary. Dotyczyło to szczególnie baptystów, adwentystów, tych, którzy aktywnie głosili Ewangelię i wychowywali dzieci w duchu religijnym. Prawosławnych w tamtych latach praktycznie nie zamykali, ponieważ prawosławni zajmowali się wyłącznie działalnością kultową w murach świątyń. Odprawiali liturgie w cerkwiach, duchowieństwo było zastraszone, nie robiło niczego, co mogłoby nie podobać się władzom.

— *Czy miał Ksiądz wówczas, w latach tej pracy na rzecz swobód religijnych, kontakty z katolikami?*

— Tak, miałem takie kontakty. Pomagałem np. w tym czasie, po zorganizowaniu naszego Komitetu, organizować podobny Komitet na Litwie. Współpracowałem wówczas z dwoma kapłanami katolickimi: ks. Tomkiewiczusem i ks. Svarinskasem, teraz szeroko znanymi już w świecie. W 1979 r. działalność ta jednak została przerwana przez władze bezpieczeństwa, kiedy to zaczęły się totalne prześladowania skierowane przeciw wszystkim inaczej myślącym aniżeli władza. Zo-

stałem aresztowany i przez moskiewski sąd miejski skazany na 5 lat pozbawienia wolności oraz na 5 lat zsyłki. Na wolność wyszedłem w 1986 r.

— *Gdzie Ksiądz siedział?*

— Przez półtora roku siedziałem w więzieniu lefortowskim w Moskwie, a potem w 37. obozie permskim na Uralu dla więźniów politycznych. Teraz obóz ten już nie istnieje. Pozostał tam tylko obóz oznaczony numerem 35. Śmieję się, że ci wszyscy KGB-iści, którzy po sierpniowym puczu oczekują na procesy, są także, wedle prawa, więźniami politycznymi i że czekają na nich miejsca w tych samych obozach, w których wcześniej siedzieliśmy my. Teraz im przekażemy pałeczkę w tej sztafecie... Bo wszyscy więźniowie polityczni, wszyscy ułaskawieni decyzją Jelcyna. No, ale łagry czekają na następne pokolenia więźniów politycznych... Czas zsyłki przeżyłem w Jakucji, na dalekim wschodzie.

— *Czym Ksiądz się zajmował w okresie odsunięcia od pełnienia obowiązków kapłańskich?*

— Nigdy nie odsunąłem się od naszej Cerkwi. Zezwolono mi pracować na niższych szczeblach cerkiewnej hierarchii. Pracowałem jako zakrystianin, śpiewałem psalmy, śpiewałem w cerkiewnym chórze, byłem także stróżem i sprzątaczem w moskiewskich i podmoskiewskich cerkwiach. Do czasu aresztowania służyłem w świątyni Świętej Trójcy, niedaleko od lotniska Szeremietiewo. Myślę, że w tych moich losach połączyło się zarówno polityczne jak i cerkiewne dysydenctwo.

— *Nie sądzi Ksiądz, że to połączenie może budzić zdziwienie?*

— Ja sądzę, że dziwić się nie ma czemu. Cóż, nasza Cerkiew, przede wszystkim Patriarchat Moskiewski był, mówiąc otwarcie, filią IV Oddziału V Wydziału KGB, czy inaczej Wydziału Z, który został dopiero ostatnio rozwiązany. Byłem jednym z inicjatorów rozwiązania tego oddziału, kiedy to po sierpniowym puczu, razem z gen. Kaługinem, wystosowaliśmy list do Bakatina żądający zlikwidowania tego oddziału. Otrzy-

maliśmy odpowiedź, że struktury KGB zajmujące się kontrolą organizacji religijnych zostały zlikwidowane 4 IX 1991 r. O tyle istotna jest ta odpowiedź, że po raz pierwszy KGB oficjalnie przyznało, iż takie struktury kontrolujące działalność organizacji religijnych rzeczywiście istniały.

— *Czy jednak określenie Patriarchatu mianem agendy KGB nie jest przesadą? Czy rzeczywiście Patriarchat był tak bezpośrednio związany z KGB?*

— Jako deputowany do Rady Najwyższej Federacji Rosyjskiej oraz członek komisji Rady Najwyższej do zbadania udziału KGB w sierpniowym przewrocie mam obecnie dostęp do archiwów KGB oraz archiwów Komitetu Centralnego byłej partii komunistycznej. I muszę Panu powiedzieć, że badając te archiwa poznaję sprawy, o których nie miałem nawet pojęcia. Nie sądziłem np., że Cerkiew nasza była kontrolowana nie tyle przez KGB, ile przez KC KPZR. To właśnie KC kontrolował w całości politykę Cerkwi, to KC decydował o polityce kadrowej w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, a KGB, czy dokładniej jego IV Oddział, był tylko posłusznym narzędziem w realizowaniu tej polityki. Oczywiście szczegółami zajmował się nie sam KC, ale jego wydział ideologiczny, wcześniej zwany Wydziałem Propagandy i Agitacji. To byli rzecz jasna profesjonalni działacze antyreligijni i to oni kierowali polityką i działalnością Cerkwi. Kontrolowali w całości wewnętrzne życie Cerkwi.

— *Co to znaczy, że kierowali np. polityką kadrową Cerkwi?*

— Jak to, co to znaczy? To właśnie oni decydowali np., który z duchownych może zostać biskupem, a który nie. Przecież jeszcze kilka lat temu biskupem mógł zostać tylko taki duchowny, który zgodził się na współpracę z organami KGB. On powinien po prostu zgodzić się na pisanie donosów na swoich braci, na swoją owczarnię. Tylko wtedy mógł zostać biskupem. Poza tym to właśnie te struktury decydowały, gdzie i kiedy przenosić kapłanów, których wysyłać zagranicę, a których umieszczać gdzieś w głębi kraju. Musi Pan wiedzieć, że niemal wszyscy przedstawiciele Cerkwi prawosławnej wysyłani zagranicę byli tajnymi współpracownikami organów bezpie-

czeństwa. To zresztą dotyczyło niemal wszystkich ludzi wysyłanych zagranicę ze Związku Radzieckiego. Tak było jeszcze kilka lat temu. Jak jest obecnie, nie mogę z całą pewnością powiedzieć.

— *Ma Ksiądz rzeczywiście przekonujące dowody na tak wielką podległość Patriarchatu organom bezpieczeństwa, Komitetowi Centralnemu komunistycznej partii?*

— Mam choćby wydobyte z archiwów dokumenty o wysłaniu dwóch duchownych prawosławnych do Brazylii i Argentyny. Dokumenty te wyszły z wydziału ideologicznego Komitetu Centralnego, zostały zaakceptowane przez IV Oddział KGB. Widnieje na nich podpis gen. Fadieja Bobkowa, tego samego generała, który zorganizował nader sprawny system donosicielstwa wewnątrz rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Tego systemu donosicielstwa nie było jeszcze w latach trzydziestych, nie było bezpośrednio po wojnie. I to właśnie ten człowiek wysyłał prawosławnych duchownych zagranicę.

— *Czy chce Ksiądz przez to powiedzieć, że zagraniczna działalność Patriarchatu Moskiewskiego była inspirowana przez organy bezpieczeństwa, przez wydział ideologiczny Komitetu Centralnego?*

— Dokładnie tak było. Nie tylko żadnej konferencji, żadnego spotkania z kimś z zagranicy, ale nawet najmniejszego kroku Patriarchat nie czynił bez porozumienia z KC KPZR. Cała działalność zagraniczna Patriarchatu Moskiewskiego była kontrolowana przez wydział ideologiczny KC.

— *Patriarchat Moskiewski angażował się swego czasu bardzo mocno w działalność ekumeniczną i pokojową. Czy ten nurt działalności był także inspirowany przez ludzi spoza Cerkwi?*

— Bez wątpienia odbywało się to również pod wpływem inspiracji płynącej ze strony KGB. Instytucje Patriarchatu były tu narzędziem organów bezpieczeństwa. Niech Pan zauważy, że w końcu lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych, kiedy krajową działalność Cerkwi maksymalnie ograniczono, kiedy zamykano tysiące świątyń, właśnie wtedy, niemal równo-

cześnie, państwo zezwoliło Cerkwi na działalność zagraniczną. Patriarchat wstąpił wówczas do Światowej Rady Kościołów i aktywnie zaczął się kontaktować z katolikami. Dlaczego? Dlatego, że wydział kontaktów zagranicznych Patriarchatu był tym instrumentem, który był pod pełną kontrolą KGB. No, była to zwykła filia KGB.

— *Ostatnie wypowiedzi hierarchii prawosławnej nie są, delikatnie mówiąc, przychylne wobec katolicyzmu i katolików w Rosji. Jaki to ma związek z zależnością Patriarchatu od byłego Komitetu Centralnego?*

— Dlaczego nasz Patriarchat Moskiewski niechętnie się odnosi do katolicyzmu? O ile wiem, patriarcha Aleksiej II jest przeciwny wizycie papieża rzymskiego w Moskwie i w Rosji. Osobiście mogę jedynie wyrazić ubolewanie z tego powodu... Poza tym absolutnie nie mogę zrozumieć powodów, dla których Patriarchat nazywa działalność Kościoła katolickiego w Rosji agresywną czy ekspansywną. Przecież sam Chrystus żądał od nas działalności misyjnej, ekspansywnej. Idźcie i głosście Ewangelię wszystkiemu stworzeniu. I teraz, kiedy nasz naród oswobodził się od duchowej dominacji komunizmu, trzeba właśnie aktywnie przepowiadać Chrystusa. Ale sam Patriarchat Moskiewski nie robi w tym kierunku niczego. To była typowo kultowa organizacja, ograniczająca się jedynie do sprawowania kultu. Taką właśnie organizację zgadzało się tolerować nasze państwo i z żalem muszę przyznać, że Patriarchat nadal jest taki sam jak w okresie komunizmu.

Mamy obecnie szeroki i wolny dostęp do radia i telewizji. Swego czasu, jeszcze przed tragiczną śmiercią o. Aleksandra Mienia, prowadziłem rozmowy, aby właśnie on z ramienia naszej Cerkwi prowadził religijne audycje telewizyjne. Jego śmierć nie pozwoliła zrealizować tego zamierzenia, a Patriarchat do dzisiaj nie wyznaczył nikogo do wykonywania tego zadania. A robią to już baptyści, robią inne wyznania.

— *W czym konkretnie przejawia się wedle Patriarchatu Moskiewskiego ów ekspansywny i agresywny charakter katolicyzmu w Rosji?*

— No cóż, choćby sprawa mianowania przez Watykan biskupów katolickich w Nowosybirsku, w Karagandzie czy wreszcie w samej Moskwie. Akt ten spotkał się z niechęcią Patriarchatu. Myślę wszakże, że Kościoły powinny odnosić się do siebie po bratersku, ich stosunki powinny być braterskie. Wszelka konkurencja jest tu nie na miejscu. Patriarchat reagując tak niechętnie na fakt mianowania biskupów katolickich w Rosji przyznaje w ten sposób, że uważa Kościół katolicki za konkurencję, a do tego jeszcze pokazuje, że czuje się w tej sytuacji niepewnie.

Do tej pory Patriarchat nigdy jednak nie mówił o swojej niechęci do katolicyzmu tak otwarcie. Może nawet odwrotnie, proszę sobie przypomnieć choćby metropolitę Nikodima, który umarł w Watykanie na rękach papieża rzymskiego — zabiegał o dobre stosunki z katolicyzmem. Zresztą metropolita Nikodim miał zawsze dostęp do Watykanu, był tam przyjmowany. Tylko że ja osobiście jestem absolutnie przekonany, że działalnością Nikodima kierowało KGB. W tamtym okresie organom bezpieczeństwa potrzebne były agentury na Zachodzie, a szczególnie taka, która będzie obserwowała od wewnątrz życie Watykanu. W tym właśnie celu posyłali do Rzymu Nikodima. Patriarchat Moskiewski był jedynym kanałem, którym KGB mogło przeniknąć za mury Watykanu. I przede wszystkim dlatego KGB życzyło sobie, aby Patriarchat Moskiewski utrzymywał dobre stosunki z Watykanem.

Teraz cała ta struktura zawaliła się i Patriarchat odkrywa wreszcie swój rzeczywisty stosunek do katolicyzmu i katolików. Jest to niedowierzanie intencjom, którymi Rzym, kieruje się w swej działalności, jest to niezadowolenie z szerokiej działalności ewangelizacyjnej Kościoła katolickiego w Rosji.

— *Pośród zarzutów kierowanych przez Patriarchat pod adresem katolików pojawia się zarzut o uprawianie prozelityzmu. Czy ma on wedle Księdza realne podstawy?*

— Co to znaczy prozelityzm? Uważam, że w warunkach życia w demokratycznym państwie wszystkie religie powinny być równe wobec prawa. Każdy ma prawo głosić swoją religię i pozyskiwać członków dla swojej wspólnoty. Myślę, że Kościół

katolicki nie chodzi w Rosji po prawosławnych świątyniach i nie wyciąga wiernych z cerkwi. Ja zresztą dziwię się, dlaczego patriarcha Aleksiej tak bardzo się denerwuje na katolików. Jeżeli już denerwować się to prędzej na protestantów. Protestanci bowiem prowadzą znacznie bardziej aktywną działalność aniżeli katolicy. Oni w każdą niedzielę organizują ewangelizację w kino-teatrach, występują w telewizji, organizują spotkania na stadionach, nawet tak wielkich jak Łużniki. Organizują duże centra młodzieżowe. Ale przecież każda struktura religijna musi dążyć do aktywizacji swoich członków. To jest naturalne.

Człowiek, który nie miał kontaktu z religią, może usłyszeć słowo Boże z ust różnych wyznań. Ważne, żeby ci ludzie w ogóle coś słyszeli, żeby szli ku Bogu, ku Chrystusowi. To według mnie jest najważniejsze. Lepiej niech będą wierzącymi katolikami czy protestantami aniżeli ludźmi niewierzącymi i ateistami. A sytuacji takich jak przechodzenie z prawosławia do katolicyzmu ja szczerze mówiąc nie znam. Historycznie Rosja była prawosławna i myślę, że nawet aktywna działalność ewangelizacyjna katolików tego nie zmieni. Większość naszego społeczeństwa i tak pozostanie wiernymi Cerkwi prawosławnej.

— *Jak Ksiądz ocenia przyszłość Patriarchatu Moskiewskiego, tego Patriarchatu, który był tak mocno związany ze strukturami rozwiązanego już IV Oddziału KGB?*

— Rzeczywiście, IV Oddziału już nie ma, ale przedstawiciele tego oddziału, agentura tego oddziału nadal niestety zajmuje jeszcze w hierarchii cerkiewnej znaczące miejsce. Ludzie ci sprzeciwiają się ostro wszelkim zmianom w Cerkwi, zmianom, które doprowadziłyby do odrodzenia Cerkwi. Myślę tu oczywiście nie o Cerkwi jako organizmie mistycznym, ale o Cerkwi jako organizacji ziemskiej, ludzkiej. Ten organizm ziemski, ludzki naszej Cerkwi jest chory i trzeba doprowadzić do jak najszybszych zmian w jego funkcjonowaniu.

— *Co zdaniem Księdza trzeba zrobić przede wszystkim?*

— Przede wszystkim trzeba odsunąć od pełnienia obowiązków najbardziej skompromitowanych biskupów. Takim np.

biskupem jest metropolita Pitirim, który kieruje wydziałem wydawniczym Patriarchatu. W rzeczywistości otrzymał tę funkcję tylko po to, aby Patriarchat niczego nie wydawał. I teraz sytuacja jest taka, że literaturę religijną wydają niemal wszyscy z wyjątkiem Patriarchatu Moskiewskiego. Poza tym Pitirim zajmował się aktywnie działalnością zagraniczną, wiele jeździł po świecie. Teraz jest prowadzona analiza jego działalności. Okazało się, że działalność Pitirima mocno popierał Łukjanow. Po zdjęciu Łukjanowa patriarcha Aleksiej zdołał utworzyć komisję do oceny działalności Pitirima. Znalezione już jego dwa tajne konta walutowe... Mimo wszystko jest to jeszcze człowiek, który utrzymuje swoją mocną pozycję dzięki poparciu trudnych do zidentyfikowania sił. I Patriarchat ciągle nie może go odsunąć.

Takich biskupów jest w naszej Cerkwi jeszcze wielu i leżąc chory organizm Cerkwi trzeba przede wszystkim usunąć tych ludzi. Tych ludzi, którzy stali się wiernymi sługami prześladowców religii i którzy tak wiele zła wnieśli w wewnętrzne życie Cerkwi. Oczywiście trzeba także wymienić członków Synodu, ponieważ Synod nadal jest bardzo reakcyjny.

— *Niektóre z polskich organizacji chrześcijańskich miały w okresie rządów komunistycznych mocne powiązania z Patriarchatem, współpracowały m.in. z metropolitą Pitirimem. Czy może Ksiądz skomentować te kontakty?*

— Na ten temat nie mogę nic powiedzieć. Może to byli ludzie, którzy nie wiedzieli, z kim mają do czynienia...

— *Prawosławie rosyjskie, to nie tylko Patriarchat Moskiewski, to także podziemna Cerkiew. Jaki jest jej obecny los?*

— Ta Cerkiew podziemna wyszła obecnie z ukrycia. Ujawnili się biskupi: bp Łazar, bp Walentin... Ta Cerkiew może już działać oficjalnie, została zarejestrowana. Patriarchat robi jednak wszystko, aby ta Cerkiew nie dostawała żadnych świątyń. Idzie o to straszna walka. Patriarchat zajmuje wszystkie świątynie, które mogą dostać prawosławni, którzy wyszli z podziemia.

— *Nie sądzi Ksiądz, że na dłuższą metę taka sytuacja grozi poważnym rozłamem w łonie rosyjskiego prawosławia?*

— Cóż, ten rozłam już realnie istnieje. Nie można tego ukrywać. I powiem jeszcze, że jeżeli Patriarchat będzie po dawnemu trwać w stanie zastoju, jeżeli nie przeprowadzi reform, o których już mówiłem, to ten rozłam będzie coraz większy. Przecież równocześnie z procesem rozpadania się Związku Radzieckiego odbywa się proces rozpadania się Cerkwi. Ukraińska Cerkiew jest praktycznie na granicy odejścia od Patriarchatu, białoruska Cerkiew też już o tym mówi, w krajach bałtyckich dzieje się podobnie. I nie ma się czemu dziwić. Dla czego bułgarskie, rumuńskie czy gruzińskie Cerkwie mogą być samodzielne, a Cerkwiom białoruskiej czy ukraińskiej, które mają tysiące parafii, takiej samodzielności ciągle się odmawia?

Osobiście uważam, że o tym wszystkim powinni zdecydować sami wierni, nie tylko biskupi i hierarchia. Przecież nasze Cerkwie prawosławne są, w teorii przynajmniej, wspólnotami soborowymi, w których ogromne znaczenie ma głos wiernych. Niestety, w latach komunizmu była to jedynie teoria. Stworzono struktury hierarchicznej zależności, ponieważ taka właśnie Cerkiew była najwygodniejsza dla komunistycznego państwa.

— *Jak Ksiądz ocenia możliwość budowania w Rosji partii politycznych o orientacji chrześcijańsko-demokratycznej?*

— Myślę, że teraz zaczynają u nas powstawać tego typu partie. Trzeba się oczywiście liczyć z wieloma nieprawidłowościami, z wieloma niewłaściwościami związanymi z ich budowaniem, ale zasadniczo idee chrześcijańskiej demokracji są słuszne. Są już zresztą pierwsze partie chrześcijańsko-demokratyczne. Jest Rosyjski Chrześcijańsko-Demokratyczny Ruch (RChDD), jest także Chrześcijańsko-Demokratyczny Związek Rosji (ChDSR). Osobiście byłem związany z pierwszym z tych ugrupowań, ale w ostatnim okresie odszedłem od tego ruchu. Wiele rzeczy zaczęło mi się w nim nie podobać.

— *Co na przykład?*

— W RChDD, której liderem jest Wiktor Aksjuczig, zaczęło ostatnio przeważać myślenie imperialne, myślenie o wielkiej i

niepodzielnej Rosji. Sądzę, że linia ta nie jest linią przyszłościową. Nie jest przyszłościowa przede wszystkim dlatego, że wszelkie jedyne i niepodzielne idee już się zawaliły. Poza tym RChDD przyjęło typ myślenia związkowego, w zbyt wielkim stopniu troszczy się o położenie ludności rosyjskojęzycznej, także poza terytorium Rosji: i w krajach bałtyckich, i na Kaukazie. Ta działalność przynosi odwrotny od zamierzonego efekt. Tzn. ta działalność raczej wystawia na uderzenia ludność rosyjskojęzyczną na tych obszarach, aniżeli tej ludności pomaga. Z tego m.in. względu nie mogę takiej linii RChDD popierać.

Zresztą nie tylko ja odszedłem od tego ruchu. W RChDD doszło do rozłamu — odpadły struktury istniejące np. w Sankt Petersburgu, w Irkucku.

— *Sądzi Ksiądz, że w zateizowanym społeczeństwie porażdzieckim idee chrześcijańskiej demokracji mogą być popularne w jakiejś większej skali?*

— Oczywiście. Sama idea zbudowania państwa na zasadach chrześcijańskiej myśli społecznej, sprawiedliwości chrześcijańskiej jest w Rosji obecnie bardzo popularna. Tym bardziej że nasz naród w swojej masie zwraca się teraz w stronę religijnego poglądu na świat. Jesteśmy świadkami masowego zwracania się narodu w stronę chrześcijaństwa. Nasi filozofowie, tacy jak Bierdiajew — wiele tu jeszcze nazwisk można by wymienić — otóż ci nasi filozofowie ideę stworzenia państwa opartego na chrześcijańskiej myśli społecznej zgłębiali już przed laty i sądzą, że chrześcijańskie partie i chrześcijańskie ideały w polityce mają obecnie w Rosji duże szanse.

— *Nawet w sytuacji, gdy Cerkiew prawosławna jest w tym na nowo budowanym życiu publicznym Rosji ciągle jeszcze nieobecna?*

— Widzi Pan, to jest rzeczywiście pewien problem, problem zresztą specyficzny dla prawosławia. Otóż przez całe lata państwo ograniczało działalność Cerkwi wyłącznie do funkcji sakralnych i kultowych. To było ograniczenie działalności Cerkwi wyłącznie do funkcji sprawowania obrzędów nie wychodzących poza mury świątyń. Z jednej strony państwo tak działało,

z drugiej jednak strony, z żalem muszę przyznać, i samo prawosławie miało w sobie tendencję do odwracania się od świata. Gdyby Cerkiew zwracała się bardziej twarzą do ludzi, sytuacja byłaby może łatwiejsza.

Odwroćcie ołtarza przodem do wiernych w Kościele katolickim jest pewnym symbolem. Głębokim symbolem... Gdyby nasza Cerkiew zwróciła się także twarzą do świata, to z pewnością nie byłoby u nas rewolucji 1917 r. Cerkiew po prostu przespała rewolucję. Okazała się bezradna wobec rewolucji. Ziemię i sprawy ludzi Cerkiew oddała w ręce diabła. Lenin stał się wykonawcą tej diabelskiej idei. Oczywiście jest paradoksem, że leninizm zwyciężył w monarchii, której naród był głęboko religijny. Powinno to zwrócić naszą uwagę na zatrważający fakt, że było coś niedobrego i w samej Cerkwi, w jej ziemskim organizmie.

— *Co to było wedle Księdza przede wszystkim?*

— Chyba to, iż uważaliśmy, że świat jest oddany diabłu. Że świat to coś niższego, brudnego. Że trzeba się oderwać od ziemskiego życia i uciekać wyłącznie w modlitwę, w posty, w życie zakonne. Że trzeba uciekać w niebiosy. To była bardzo niebezpieczna idea. I niestety jest ona żywotna w prawosławiu także dzisiaj. Dlatego też nasze nowe partie chrześcijańsko-demokratyczne trzeba budować na zasadzie odmiennego patrzenia na sprawy świata, ludzi, polityki, kultury, życia społecznego. Te partie, a także Cerkiew, muszą się zwrócić w stronę świata, zbliżyć się do jego codziennych trosk i kłopotów

— *Czy wielu przedstawicieli rosyjskiej Cerkwi prawosławnej zgadza się z takim rozumowaniem?*

— Niestety, podobnie myśli absolutna mniejszość. Wielu z członków Cerkwi bardzo krytycznie odnosi się do mojej działalności. Także do działalności politycznej. Uważają, że zajmowanie się polityką jest zajęciem grzesznym. Że nie należy się tym zajmować. Że trzeba raczej więcej się modlić i prosić Boga o pomoc, skoro wszystko jest w Jego rękach... A taka działalność o charakterze świeckim jest niepotrzebna, a w najlepszym przypadku drugorzędna.

Zresztą hierachia naszej Cerkwi nie była zadowolona, gdy zdecydowałem się na udział w wyborach do Rady Najwyższej w 1990 r. Im potrzebni byli tacy duchowni, którzy byłiby pod ich pełną kontrolą. Oczywiście to znowu był przykład wpływu organów bezpieczeństwa na postawy naszej hierarchii.

— *A Ksiądz rzeczywiście sądzi, że duchowieństwo powinno zajmować się aktywnie, niemal zawodowo, polityką?*

— W zasadzie nie powinno. Ale w naszej konkretnej sytuacji, kiedy siły demokratyczne są jeszcze ciągle słabe, nie można uciekać od polityki. Potrzebna jest jakaś współpraca. Także dla dobra Cerkwi. Cerkiew bowiem nie będzie w stanie sama wyjść z tej kryzysowej sytuacji, w której obecnie się znajduje. Jeżeli biorąc udział w działalności politycznej można pomóc Cerkwi, to należy to zrobić. Przez taką właśnie działalność polityczną można doprowadzić do zlikwidowania tego potwornego wpływu KGB na życie Cerkwi. Dlatego uważam, że moja działalność polityczna może być bardzo pożyteczna dla Cerkwi. Dla sprawy oddzielenia Cerkwi od państwa, dla ograniczenia wpływu państwa na Cerkiew.

— *Czy ten udział duchownego w życiu politycznym jest zgodny z tradycją rosyjskiego prawosławia?*

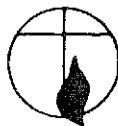
— Do czasu rewolucji w czterech Dumach rosyjskich zasiadali zawsze przedstawiciele Cerkwi, duchowni, biskupi. Nawet nasz przedrewolucyjny Synod w początkach XX w. oświadczył, iż każdy duchowny ma prawo zajmować się polityką. Oczywiście z zastrzeżeniem, że zajmując się polityką nie może się wypowiadać w imieniu Cerkwi, nie może się posługiwać jej autorytetem. Takie zasady udziału duchownych w życiu politycznym akceptował również patriarcha Tichon.

W tej chwili w Radzie Najwyższej Federacji Rosyjskiej jest oprócz mnie jeszcze trzech duchownych prawosławnych, w tym jeden biskup. Poza tym jest także jeden duchowny buddyjski, lama z Buriacji. Żałuję, że nie ma w Radzie Najwyższej protestantów. Przecież na Zachodzie protestanci są bardzo aktywni w życiu politycznym. A tutaj ani protestantów, ani katolików w Radzie Najwyższej nie ma.

— *Jak Ksiądz ocenia szanse na przeobrażenie zniszczonej latami totalitarnych rządów rosyjskiej Cerkwi prawosławnej? Hierarchii tej Cerkwi, jej Patriarchatu?*

— Cóż, demokracja i soborowy charakter naszej Cerkwi są w gruncie rzeczy bardzo sobie bliskie. Skoro teraz budujemy w Rosji demokratyczne państwo, to mam nadzieję, że wrócimy także do soborowego ducha naszej Cerkwi. Tego ducha, któremu początek dały rewolucyjne, jeżeli można tak o sprawach cerkiewnych powiedzieć, reformy patriarchy Tichona z początku naszego wieku. Mam nadzieję, że przez powrót do tych reform nastąpi duchowe odrodzenie naszych parafii, naszych diecezji, odrodzenie całej rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Trzeba wierzyć, że tak się stanie. Dla dobra wiernych, dla dobra Cerkwi, a w końcu także dla dobra państwa, któremu chrześcijaństwo może dać tak wiele.

Moskwa, listopad 1991 r.



ks. Alfons Skowronek

Urząd Piotrowy – problem ekumeniczny numer jeden?

W świadomości ogółu chrześcijan (nie tylko katolickich) funkcjonuje przekonanie o papieństwie jako największym progu do przebycia na drodze do jedności rozłączonych braci. Sam Paweł VI z okazji pewnej wizyty w ówczesnym Sekretariacie ds. Jedności Chrześcijan oświadczył: *Papież, My wiemy o tym dobrze, jest bez wątpienia najpoważniejszą przeszkodą na szlaku ekumenizmu*. Stanowisko protestanckie, w swej przerażającej ostrości polemicznej nieraz zrównujące papieża z antychrystem, oddaje zdanie ewangelickiego teologa, H. Meyera: *Radykalne odrzucenie papieństwa należy (...) do owych elementów, które aż po czasy współczesne w niezmiernie istotny sposób współokreślały samoświadomość Kościołów luterskich a ponadto pewnie i wszystkich Kościołów protestanckich*¹.

Te stwierdzenia, pierwsze z 1967 i drugie z 1975 r., w swej ocenie kryjące sporą nadwyżkę, szczęśliwie skorygował późniejszy rozwój dialogów ekumenicznych w tym sensie, iż nerw problematyki ekumenicznej i jej punkt ciężkości przemieścił się – zapewne także pod wpływem soborowej wypowiedzi o tzw. *hierarchii prawd* (DE 11) – w inną sferę, w samo epicentrum eklezjologii. Dziś już mało kto mówi o papieństwie jako blokadzie jedności chrześcijan; w teologicznej dyskusji papieństwo stało się zwyczajnym problemem do rozwiązania, na równi – a raczej w kontekście – innych kontrowersyjnych spraw. Samo słowo „papieństwo“, związane z późniejszym rozwojem historycznym, zaczyna dzisiaj ustępować biblijnemu określeniu *urząd Piotrowy* lub *posługiwanie Piotrowe*. Papież to przede wszystkim

biskup rzymski na Stolicy Piotrowej, jako następca pierwszego apostoła. W biskupie Rzymu widzimy dziś, ostrzej niż kiedykolwiek, podmiot szczególnego posłannictwa apostoła Piotra, ustanowionego przez Jezusa, któremu to apostołatowi – łącznie z kolegium biskupów – zostały zawierzone posługiwanie i odpowiedzialność za jedność Kościoła.

Drogę ku odnowionemu spojrzeniu na to zagadnienie utorował II Sobór Watykański, pewne zaś konsekwencje z jego ustaleń wysnuły rozliczne dialogi ekumeniczne oraz posoborowy rozwój teologii w Kościołach chrześcijańskich. Dwa te zagadnienia pragniemy tu zwięźle naświetlić.

Nad relekturą II Soboru Watykańskiego

Centralną dla naszego kontekstu wypowiedzią Vaticanum II jest niezwykle nośne stwierdzenie konstytucji o Kościele, że *Kościół Chrystusowy (...) ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność, TRWA (subsistit) w Kościele katolickim, rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie* (nr 8). Sformułowanie to wywołało wśród niekatolickich obserwatorów Soboru zrazu zdziwienie przechodzące w euforię, a to z tej głównie racji, iż słowo „trwa“ stanowiło nieoczekiwaną poprawkę do kategorycznego i ekskluzywnego „jest“ figurującego w schemacie przedłożonym auli soborowej pod dyskusję. Mamy tu do czynienia z bezprecedensowym otwarciem się na inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie: Kościół katolicki uznaje, że elementy pełnej katolicyzacji (w zakresie życia sakramentalnego, instytucjonalnego i duchowego) TRWAJĄ, czyli są realizowane także poza jego granicami, choć nie w całej pełni. Elementy te Sobór skrzętnie wylicza w Dekrecie o ekumenizmie (nr 3). J.M.R. Tillard, znakomity teolog dominikański, podkreśla, że wymieniona wypowiedź Soboru jest tekstem

¹ W: H. Stirnimann, L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt a. Main 1975, s. 73 n.

kluczowym dla wszelkiej dalszej autorefleksji Kościoła katolickiego, który w tym nowym zgoła kontekście sam winien dokonać releksji deklaracji I i II Soboru Watykańskiego w kwestii prymatu rzymskiego. W celu zapewnienia sobie przy takiej lekturze gwarancji Ducha Świętego Kościół katolicki powinien bacznie słuchać głosu tych, którzy – podobnie jak on sam, a nieraz może i z większym bólem – z utęsknieniem wzdychają za jednością².

Orzeczenie I Soboru Watykańskiego (1870) o papieskim prymacie przyznaje papieżowi jako następcy św. Piotra *pełną i najwyższą władzę jurysdykcji nad całym Kościołem*³. Nie precyzując szczegółowo prymacjalnych uprawnień papieża, Sobór stwierdza tym samym, że prymat w tej postaci, w jakiej podówczas faktycznie przez papieża był wykonywany, stanowi prawowitą konkretyzację owego urzędu Piotrowego, który sięga św. Piotra i pełnomocnictw przekazanych mu przez Jezusa Chrystusa. Nie wypowiadając się w kwestii, czy wymieniona konkretyzacja urzędu Piotrowego jest jego realizacją jedynie możliwą do pomyślenia, Sobór dopuszcza tym samym do zmian w wykonywaniu prymatu. I tak II Sobór Watykański uzupełnia tę wypowiedź orzeczeniem, według którego kolegium biskupów wspólnie z papieżem *stanowi RÓWNIEŻ (...) podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem* (KK 22). A zatem: o ile Vaticanum I, rozważając Kościół w jego statusie ziemskim, za punkt wyjścia obiera zwierzchnika Kościoła w osobie biskupa Rzymu, o tyle Vaticanum II za podstawę swoich refleksji bierze *następców apostołów* (KK 18, 20, 22, 23, 24 i in.), o których powiada, iż oni wszyscy razem *tworzą fundament Kościoła powszechnego* (KK 19).

Z ustanowienia Bożego biskupi są *głowami Kościoła zarządzając domem Boga żywego* (KK 18), są jego *pasterzami* (KK 20) i jego *pontifeksami* (KK 21), zostali postawieni u samego szczytu posługiwania (por. tamże). I jeszcze więcej: biskupi to w końcu *zastępcy*

i legaci Chrystusa (KK 27). Jest to nowy zgoła sposób mówienia. Odtąd nie można zatem już mówić, że papież jest jedynym zastępcą (namiestnikiem) Chrystusa. „*Lumen gentium*“ (nr 27) stwierdza, że WSZYSCY biskupi są zastępcami i legatami Chrystusa, oczywiście zawsze w łączności z biskupem Rzymu. Papież, który byłby namiestnikiem i legatem Chrystusa niezależnie od kolegium biskupów, byłby zatem kimś więcej niż papieżem². Oto doniosła nowość II Soboru Watykańskiego w zestawieniu z I. Istna promocja biskupów! Odtąd biskup nie jest już tylko „rządcą“ własnej diecezji, lecz czuje się odpowiedzialny za losy Kościoła powszechnego. Znakiem owej ogromnej rewaloryzacji urzędu biskupiego jest m.in. wykształcenie się i dowartościowanie konferencji episkopatów krajowych i międzynarodowych oraz, przede wszystkim, instytucji synodu biskupów jako ważkiego organu doradczego papieża, któremu tenże może jednak przekazać także władzę podejmowania decyzji. Schemat myślenia Vaticanum II nie jest piramidalny, odgórnie od papieża ku biskupom, lecz przebiega ono od biskupów do papieża. Biskupi nie są zastępcami papieża, na gruncie ordynacji działają „in persona Christi“, pełniąc oczywiście swój urząd tylko we wspólnocie kolegium biskupów i papieża.

Zwróćmy w tym kontekście uwagę na scenariusz sprzed stu lat: świat polityczny i Kościoły nierymskokatolickie jeły oceniać postanowienia I Soboru Watykańskiego wręcz jako „demontaż“ urzędu biskupiego oraz próbę nadania papieżowi struktury monarchii absolutnej. Sławetny w tym punkcie okólnik kanclerza Rzeszy, Bismarcka, z 1872 r. został stanowczo odrzucony w oświadczeniu episkopatu niemieckiego potwierdzonym przez Piusa IX: *Postanowienia Soboru Watykańskiego nie dają (...) najmniejszej podstawy do przypuszczenia, że dzięki nim papież stał się władcą abso-*

² Por. J.M.R. Tillard, *L'évêque de Rome*, Paris 1982, s. 28.

³ *Pastor aeternus*, BF II 67.

⁴ Por. J.M.R. Tillard, dz. cyt., s. 55 nn.

*lutnym, i to mocą swej nieomyślności całkowicie absolutnym, bardziej niż jakikolwiek monarcha świecki*⁵. Mimo kategorycznego sprzeciwu Rzymu porównanie polityków było w obiegu aż po nasze czasy, czemu zresztą trudno się dziwić; skoro monarchia uchodziła wówczas za ustrój najlepszy, dlaczegoż ta forma rządzenia nie miałyby być realizowana w Kościele, społeczności doskonałej? W czasie moich studiów na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego uczono mnie, w latach pięćdziesiątych, że Kościół (oczywiście rzymskokatolicki, bo o ekumenii jeszcze wtedy u nas się nie mówiło) to niedościgniony ideał monarchii zrealizowanej!

Na osobną uwagę zasługują ramy kompozycyjne odnowionego spojrzenia na papiestwo przez II Sobór Watykański. Trzeci rozdział KK zajął swe (dopiero ?!) trzecie miejsce po dojrzałych dyskusjach soborowych; w myśl wcześniejszych dyspozycji cała konstytucja o Kościele miała się zaczynać do jego opisu z uwypukleniem na pierwszym planie urzędu hierarchicznego. Tymczasem nośną konstrukcją KK stało się pojęcie Kościoła jako ludu Bożego (rozd. II), poprzedzone gruntowną refleksją nad Kościołem jako misterium, jako sakramentem (znakiem) między Bogiem a człowiekiem oraz ludźmi między sobą (rozd. I). Przesunięcie rozdziału „O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie” na trzecie miejsce w żadnym wypadku nie jest dowodem na drugorzędny i marginesowy charakter zawartych tam wywodów. Przeciwnie, za tym porządkiem kryje się głęboka myśl teologiczna: o Kościele jako tworze ustrukturuowanym społecznie-hierarchicznie (z punktem ciężkości na roli biskupów) można mówić sensownie dopiero po jasnym ukazaniu właściwej istoty Kościoła w wielkości jego tajemnicy i ludu Bożego; dopiero ta wizja umożliwia zarysowanie Kościoła w jego zrębach organizacyjnych.

Inną ważką okolicznością, która dominuje nad całym soborowym wykładem naszego tematu, jest fakt, że urząd sprawowany w Kościele nie jest opisywany za

pomocą kategorii władzy i rządzenia (choć i tych określeń nie brak, podobnie jak i pojęcia „ustrój hierarchiczny“). Kierunek działania i sens urzędu kościelnego jest jednak prezentowany przez odwoływanie się do takich terminów-kluczy, jak DAR (munus⁶) i POSŁUGIWANIE (servitium, ministerium⁷). Pewnie, również kategoria posługi nie jest wolna od możliwości nadużyć. Wyraźnie zartykułowane zostaje jednak zobowiązanie, które w przypadku konkretnego nadużycia może być przywołane na forum pamięci.

Kolejnym istotnym ustaleniem jest wypowiedź, że urząd kościelny uczestniczy w posłannictwie Chrystusa, który jako ziemski Jezus zlecił kolegium dwunastu, a jako Zmartwychwstały – apostołom, misję zastępowania Go i kontynuowania Jego posłannictwa: do przekazywania Ewangelii, która *jest dla Kościoła po wszystkie czasy źródłem całego jego życia* (KK 20). Zróżnicowanie urzędu zostaje przedstawione w opisie posłannictwa Chrystusa jako Proroka, Króla (Pasterza) i Kapłana, w opisanu posłannictwa apostołowskiego: biskupi są *śługami Chrystusa i włodarzami tajemnic Bożych* (KK 21); ich zadanie sprowadza się do wywiązywania się z mandatu Zmartwychwstałego, by nauczać, chrzcić i kierować *wszystkim, co należy do dziedziny kultu i apostołatu* (KK 17, 27).

Powiedziane jest wreszcie, iż urzędem w Kościele najważniejszym jest urząd biskupa; funkcja ta jest pełniona w ścisłej więzi z kolegium biskupów i jego głową, papieżem, a także wspólnie z kolegium prezbiterów i diakonów. Biskup jest wyposażony w pełnię kapłaństwa (KK 21, 26). Tym samym zostaje rozstrzygnięta tocząca się przez długie wieki dyskusja, czy święcenia biskupie są osobnym sakramentem.

Nieomyślność w sprawach wiary i obyczajów, przysługującą biskupowi rzymskiemu, „Lumen gentium” przy-

⁵ BF II 74.

⁶ Słowo to w polskim przekładzie dokumentów soborowych z reguły jest oddawane jednoznacznie przez „urząd”.

⁷ Polski przekład w jednym przypadku tłumaczy i to słowo, „ministerium” = posługa, przez „urząd”.

znaje także (wyraźniej niż Vaticanum I) kolegium biskupiemu (nr 25). Ale: *Kolegium albo ciało biskupie posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy się je bierze łącznie z Biskupem Rzymskim, następcą Piotra, jako jego głową, i gdy nienaruszona zostaje władza zwierzchnia tego ostatniego nad wszystkimi, zarówno Pasterzami, jak wiernymi* (nr 22). W wypowiedzi tej należy mocno podkreślić ten szczególny jej akcent: przyporządkowanie kolegium biskupów papieżowi jako głowie tegoż kolegium Sobór widzi współ i łącznie z Biskupem Rzymskim, nie zaś jako akt wykonywany przez to kolegium li tylko POD egidą papieża. Inne sformułowanie mówi w tej samej kwestii o więzach łączności biskupów *między sobą i z Następcą Piotra* (nr 25). Dostrzec wreszcie trzeba i tę znaczącą perspektywę, w świetle której określona nieomyślność jest sprawą całego ludu Bożego uczestniczącego w proroczym urzędzie Chrystusa. Monumentalnie wręcz brzmią następujące słowa KK: *OGÓŁ WIERNYCH, mających namaszczenie od świętego, NIE MOŻE ZBLĄDZIĆ W WIERZE i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów* (nr 12).

W sumie obraz urzędu nakreślony przez Vaticanum II jest wyraźnie czytelny. Mniej wyrazisty jest wizerunek kapłanów (prezbiterów) szkicowany przez Sobór. Z ust poważnych komentatorów katolickich padały nawet zdania, iż na II Soborze Watykańskim kapłan pozostał wielkim nieznanym, osobą zapomnianą, a poświęcony mu dekret o formacji kapłanów w swej treści nie wykracza poza granice budującej egzorty.

W kręgu ekumenicznych dialogów

Można jasno powiedzieć, iż sławetny *afekt antyrzymski*⁸, przez wiele stuleci rozwijany, a nawet z gorliwoś-

cią hodowany, zaczął raptownie topnieć za pontyfikatu Jana XXIII. Najtwardszy protestant wzdragałby się dzisiaj przed wykonaniem testamentu Marcina Lutra: *To jedno mi po mojej śmierci zachowajcie: nienawiść do papieża Rzymskiego*⁸.

Prześledźmy zagadnienie zbliżenia do urzędu Piotrowego na przykładzie trzech wielkich Kościołów chrześcijańskich.

PRAWOSŁAWIE. Rozmowy prawosławia z Kościołem katolickim za pontyfikatu Pawła VI cechuje nie tyle ogłaszanie wspólnych tekstów, ile wiele działań o doniosłej symbolice. Zaczęło się w 1964 r. od spotkania w Jerozolimie Pawła VI z patriarchą Atenagorasem. Już w rok później (7 XII 1965) nastąpiło zniesienie wzajemnej ekskomuniki z 1054 r. W 1967 r. papież złożył wizytę w Konstantynopolu, którą tamtejszy patriarcha rewizytował. W grudniu 1975 r., z okazji dziesiątej rocznicy odwołania ekskomuniki, Paweł VI, w geście przez protokół nie oczekiwanym, padł na kolana i ucałował stopy metropolicie Melitonowi z Chalcedonu stojącemu na czele delegacji patriarchatu Konstantynopola. Gest, który dotąd papieże ekskluzywnie rezerwowali dla siebie samych! Wymowne znaki zbliżenia następują coraz liczniej. W 1964 r. przeniesiono z bazyliki Św. Piotra w Rzymie z powrotem do Konstantynopola relikwie głowy św. Andrzeja; w 1965 r. – szczątki św. Sabiny z Wenecji do pustynnego klasztoru pod Jerozolimą, Mar Saba, zaś głowę św. Tytusa z katedry Św. Marka w Wenecji do Kairu; w 1974 r. – relikwie św. Cyryla z Rzymu do jego miejscowości rodzinnej, do Salonik.

Te imponujące akty zaczęto nazywać *dialogiem miłości*, który zrazu nie troszczył się o tematyzowanie różnic dogmatycznych między Kościołami. Po dziś dzień funkcjonuje określenie obu Kościołów jako Koś-

⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg Br. 1974.

⁹ „Hoc unum me mortuo servate: odium in pontificem Romanum” (za: H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 16).

ciotów *siostrzanych* (po polsku lepiej brzmiałoby *braterskich*).

30 XI 1979 r. (w uroczystość św. Andrzeja), u zarania swego pontyfikatu, Jan Paweł II złożył wizytę następcy Atenagorasa, patriarsze Dymitriosowi. W trakcie tego spotkania została ustanowiona Wspólna Komisja Prawosławno-Katolicka, która – po obfitującym w wydarzenia *dialogu miłości* – zainicjowała długo oczekiwany *dialog prawdy*. Po stronie katolickiej dialogowi przewodzi pięciu kardynałów. Rozmowy są w pełnym toku. Wspólnie wydano dwa gruntownie opracowane dokumenty. Aktualna runda dialogu podchodzi do problemu prymatu i nieomyślności papieża. Od 2 do 12 czerwca br. w Baltimore toczyły się obrady Wspólnej Komisji poświęcone soborowości i autorytetowi w Kościele. Niezależnie od wyników dyskusji rozwiązanie tej niewątpliwie złożonej problematyki wydaje się możliwe tylko w tym stylu, jaki sformułował kard. Joseph Ratzinger. Stwierdza bez ogródek, iż nikt nie może liczyć na unieważnienie przez Rzym nauki o prymacie; z drugiej jednak strony nie do przyjęcia byłoby obstawanie przy stanowisku, iż postać prymatu, jaka wykształciła się w XIX i XX w., jest modelem jedynie możliwym i koniecznym do zaakceptowania przez wszystkich chrześcijan. Oto najważniejszy passus rozumowania Ratzingera: *W zakresie nauczania o prymacie Rzym nie musi żądać od Wschodu więcej, niż zostało to sformułowane i praktykowane w okresie pierwszego tysiąclecia!*¹⁰

KOŚCIOŁY REFORMACJI. Tutaj problem urzędu Piotrowego jest wkomponowany w zespół wielkich zagadnień kontrowersyjnych, w dyskusji nad którymi sporo osiągnięto, a do zrobienia pozostaje jeszcze wiele. Są to takie fundamentalne problemy, jak: usprawiedliwienie, Pismo Święte i Tradycja, nauka o Eucharystii, debaty wokół słynnego „solus” i „et” (ewangelickie „tylko/wyłącznie” i katolickie „i” – przeciwieństwa dzisiaj w dużej mierze już przewyciężone). We wszystkich tych tematach współbrzmi dobitnie problem papieństwa w całej jego rozciągłości. Tak było w okresie Reforma-

cji, tak sprawa ma się i dziś. Konwergencje i uzgodnienia w tych kwestiach stanowią i będą stanowić decydujące kroki na drodze rozwiązania problematyki papieskiej.

Tymczasem wkroczone na drogę wielce obiecujących początków. Wśród licznych dokumentów znaczących szlaki ekumenicznych dialogów nie brak odniesień do urzędu Piotrowego. W miejsce wielu przypomnijmy zaskakujący nieomal rezultat dialogu lutersko-rzymskokatolickiego w Stanach Zjednoczonych (1974), który śmiałością swych propozycji wyprzedził odpowiednie dialogi na kontynencie europejskim. Wśród elektryzujących wręcz pytań adresowanych do Kościołów luterskich uwagę ściąga na siebie następujące: *Czy są gotowe uznać z nami (luterskimi partnerami dialogu w USA – A.S.), że prymat papieski, odnowiony w świetle Ewangelii, nie musi stanowić przeszkody dla pojednania?*¹¹ Ciąg pytań zostaje naturalnie skierowany i w stronę Kościoła katolickiego, m.in. postulat efektywniejszej realizacji w zakresie prawowitej różnorodności, kolegialności i zasady pomocniczości, czyli – głębokiego odnowienia urzędu Piotrowego wewnątrz samego Kościoła rzymskokatolickiego¹².

Na gruncie europejskim wysoce wymowne jest świadectwo wielkiego współczesnego „Ewangelickiego katechizmu dla dorosłych”. Czytamy tam m.in.: *Kościoły nierzymskie nie ukazały swoim życiem w przekonujący sposób, jak jedność Kościoła mogłaby zyskać swój widzialny kształt (...) Postawa innych Wspólnot kościelnych w stosunku do papieża w dużym stopniu zależeć będzie od tego, czy Rzymowi uda się przekonująco zaprezentować papieża jako (...) służbę na rzecz jedności i jako znak jedności*¹³.

¹⁰ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 202: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrhundert formuliert und gelebt wurde“.

¹¹ Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1989, s. 81; tenże, *Odkrywanie jedności*, Warszawa 1989, s. 147–161.

¹² Por. A. Skowronek, *Światła ekumenii*, dz. cyt., s. 88 nn.

¹³ *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh 1975, s. 916.

Czy należy przypominać wczorajszy ewenement z terenu polskiego, wizytę Jana Pawła II złożoną 9 czerwca br. w warszawskim Kościele Ewangelicko-Augsburskim Św. Trójcy na zaproszenie Polskiej Rady Ekumenicznej? Papież na ambonie kościoła luterskiego w Polsce! Ani przed Vaticanum II, ani przez wiele lat potem nikt nie ważyłby się na prognozę aż tak „zuchwałą“!

Rozkręcona na dobre i prężna spirala zbliżeń ociera się o pułap swych możliwości w dialogach ze WSPÓLNOTĄ ANGLIKAŃSKĄ. Wspólna Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka (ARCIC = Anglican-Roman Catholic International Commission) w znanej „Deklaracji z Windsoru“ (1981) wznosi się na szczyty w następującej wypowiedzi: *Jesteśmy zgodni co do tego, że w ponownie zjednoczonym Kościele potrzebny będzie prymat powszechny i powinien nim być stosownie prymat biskupa Rzymu (...) W zjednoczonym na powrót Kościele ukształtowany na wzór Piotra urząd będzie znakiem i gwarantem takiej jedności* (nr 9)¹⁴. Pełnymi garściami chciałoby się przytaczać dalsze fragmenty tego unikatowego dokumentu kulminującego w zdaniu, iż w najważniejszych kontrowersjach otwiera się możliwość osiągnięcia *substancjalnego uzgodnienia* (substantial agreement). W najbliższych tygodniach jest oczekiwane zajęcie oficjalnego stanowiska przez Watykan w kwestii ustaleń dokonanych przez ARCIC.

* * *

Z naszego zwięzłego przeglądu tematyki papieżstwa wypływają zadania zarówno Kościoła katolickiego jak i Kościołów od Rzymu jeszcze odłączonych. Na stronie katolickiej spoczywa ustawiczna troska o takie kształtowanie urzędu Piotrowego, by w oczach chrześcijan-niekatolików jawił się on w pełni swej transparenacji, czyli: posługiwanie Piotrowe, jak każdy inny urząd w Kościele, musi być pełnione wyłącznie w absolutnej zależności od Pana i tylko z mandatu Pana Kościoła. Kościoły od Stolicy Apostolskiej oddzielone widziały

i nadal upatrują swe główne zadanie w podnoszeniu protestu przeciwko jednostronnie monarchistyczno-juridycznemu pojmowaniu prymatu. Cytowany „The Final Report“ zawiera wielce interesującą obserwację: *Prymat nie jest autokratyczną władzą nad Kościołem, lecz stanowi posługiwanie w Kościele i na rzecz Kościoła, który jest wspólnotą w wierze i miłości Kościołów lokalnych* (nr 19).

Zamknijmy te rozważania ciętym słowem angielskiego arcybiskupa paradoksu, G.K. Chestertona, który przed posępnymi obliczami ludzi sobie współczesnych (jakże nam bliskich!) maluje taki oto radosny obraz: *Zewnętrzny krąg chrześcijaństwa tworzy masywny mur etycznych umartwień i zawodowych księży; lecz wewnątrz tego niehumanistycznego muru odnajdujemy stare, bliskie nam życie człowieka, płaszące jak dzieci i biesiadujące jak mężczyźni; albowiem chrześcijaństwo jest jedyną ramą dla pogańskiej wolności. W filozofii współczesnej natomiast sprawy mają się akurat odwrotnie: w ich kręgu zewnętrznym kipi życie artystycznie rozchukane; rozpacz zamieszkuje natomiast wewnątrz*¹⁴.

¹⁴ „We agree that a universal primacy will be needed in a reunited Church and should appropriately be the primacy of the bishop of Rome... In a reunited Church a ministry modelled on the role of Peter will be a sign and safeguard of such unity“ (*The Final Report*, London 1982).

¹⁵ Za: H.U. von Balthasar, dz. cyt., s. 221.

Le siège de Pierre, problème oecuménique numéro 1?

Considérant le sujet énoncé dans le titre, compte tenu des documents du II^e Concile du Vatican et des résultats du dialogue oecuménique en la matière, l'auteur affirme qu'il appartient à la partie catholique de ce dialogue de se soucier en permanence de la nature et de l'image de marque du siège de Pierre afin que son caractère apparaisse en traits nets aux chrétiens non-catholiques.

C'est dire que le ministère de Pierre, comme tout autre dans l'Eglise, doit s'exercer en dépendance absolue du Seigneur et uniquement en vertu du mandat divin. Les Eglises séparées d'avec le Saint-Siège ont vu et continuent de voir leur mission majeure dans la protestation contre une conception monarchique et juridique de la primauté.

Janusz Maciejewski

Obcość jako szansa*

Kilka refleksji o jednym z przypadków kondycji emigranta

Do podstawowych doznań każdego wychodźcy¹ należy odczucie obcości: własnej w odbiorze społeczeństw kraju osiedlenia i tychże społeczeństw w odbiorze jego samego. Wyraz „obcość” w kontekście bycia emigran-tem wielokrotnie też występuje w refleksji dotyczącej literatury na obczyźnie. (Nieprzypadkowo właśnie to sformułowanie pada jakże często na określenie twórczości emigrantów.) Oczywiście każde z tych słów ma własne obszary semantyczne, które tylko częściowo zachodzą na siebie. Ale zachodzą, i tym właśnie przypadkiem chciałbym się tu zająć, a ściślej – szansami, jakie daje sytuacja obcości podmiotowi jej doświadczającemu. Pojęciu emigracji poświęciłem nieco miejsca w innej pracy² i do niej odsyłam zainteresowanych. Natomiast drugi z przywołanych terminów – nie budzący wątpliwości w potocznym użyciu językowym – w kontekście tych rozważań wymaga pewnych wyjaśnień i precyzacji, od których wypadnie zacząć ten szkic.

Pojęciami, jakie będą się przezeń przewijać, jest para opozycyjna: obcość i różność. Rozumienie ich jako opozycji zaczerpnąłem od Aleksandra Hertza³. RÓŻNOŚĆ oznacza w niej odmiennność, która jest uznawana przez innych (większość) za dopuszczalną i nie wyklucza ze wspólnoty. OBCOŚĆ – odmiennność odczytywaną przez otoczenie jako niemożliwa do zaakceptowania i stawiająca jej nosiciela poza daną wspólnotą. Oczywiście tak opisane stany obcości i różności są modelami.

* Tekst referatu wygłoszonego podczas X Sympozjum Polonijnego nt. „Udział polskiej literatury emigracyjnej w kulturze europejskiej”, Poznań, 15 XI 1990 r.

W praktyce odległość między nimi jest stopniowalna. Można ewolucyjnie przechodzić od jednego do drugiego. Jeśli się odwołać do konkretnych przykładów historycznych, to np. Tatarzy osiedleni przez Witolda w początku XV w. na Litwie początkowo niewątpliwie byli odczytywani przez nowe otoczenie jako obcy (i sami to ostatnie podobnie traktowali). Z czasem jednak ich – rodząca odczucie obcości – odmienność wyznaniowa i obyczajowa uległa „oswojeniu”, zaczęła być odbierana jako dopuszczalna we wspólnocie Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jako różność, która może być akceptowana. W odwrotnym kierunku dokonywała się ewolucja stosunku społeczeństwa tejże Rzeczypospolitej do polskich arian. Z początku tylko „różni” (jak i pozostałe sekty protestanckie), stopniowo coraz bardziej wyodrębniali się swymi wierzeniami i – co więcej – zachowaniami, aż zaczęli być odbierani jako „obcy”, co skończyło się ich banicją.

Trzeba przy tym pamiętać, że samo pojęcie obcości jest bardzo szerokie i pojemne. Sytuacja emigranta stanowi tylko jeden z jego egzemplów. Po pierwsze mogą być inne niż emigracja formy przebywania „na obczyźnie” tj. poza krajem ojczystym. Ale – po drugie – i w tym ostatnim można być „obcym” (Żydzi np. przez wiele wieków przebywając w państwach chrześcijańskich byli odbierani przez swe otoczenie jako obcy i sami podobnie traktowali nie-Żydów). Z różnorodnymi rodzajami doświadczania obcości dochodzi wreszcie na wszelkiego typu pograniczach kulturowo-etnicznych.

Także wewnątrz obszaru, którym chcę się zająć w tym szkicu – obszarze wyznaczonego relacją emigracyj-

¹ Pojęcie wychodźcy – stosowane na ogół wymiennie z pojęciem emigranta – traktuję jako szersze od tego ostatniego, przy tym w całości je obejmujące. Jego rozumienie oraz różnice między nim a innymi podobnymi pojęciami precyzuję w rozprawie *Emigracje – bilans zysków i strat. (Na przykładzie polskich emigracji od XVII do XX wieku)*, „Almanach Humanisty-
czny”, nr 10/1989.

² Tamże, s. 8–13.

³ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Paryż 1961, s. 21–73.

ności i obcości – występują różne typy i formy tej drugiej. Dlatego też – zanim przejdę do szczegółowej analizy przypadków wspomnianej wyżej relacji – wypada zastanowić się nad jej rodzajami i próbą ich klasyfikacji.

Z grubsza doświadczenia obcości można ująć w cztery podstawowe modele. (Wszystkie bywają m.in. udziałem emigranta.) Nie wyczerpują one notabene całej gamy możliwości wiążących się z tym doświadczeniem, ale wyznaczają pewne dominanty. Są one następujące:

MODEL WIEŚNIAKA W MIEŚCIE (1). Tak proponuję go nazwać, gdyż zachowania mieszkańca zapadłej wsi rzuconego po raz pierwszy na grunt miejski najlepiej obrazują ten typ doświadczenia obcości⁴. Inność odbiera się tu jako odstępstwo od normy. Nie szuka się raczej (poza wymuszonymi przez sytuację) kontaktów z otoczeniem, nie stara się go poznać i zrozumieć. Reakcją na zetknięcie z „obcymi” jest przestrach, wrogość do nich, chęć ucieczki do „swoich”: powrotu do ojczyzny bądź – gdy to niemożliwe – zamknięcia się z pobratymcami we własnych (choćby niewielkich) gronach, tworzenie getta. Z polskich doświadczeń wychodzących liczne przykłady podobnych zachowań daje Wielka Emigracja polistopadowa i jej literatura (choć zdarzają się i w pojałtańskiej). Jako przykład manifestowania takiej postawy można przywołać tytułowego bohatera opowiadania Konstantego Gaszyńskiego o „Panu Dezerym Boczeko...”⁵ (utworu w całości poświęconego perypetiom emigrantów polskich we Francji po 1831 r.). Ale i sam Mickiewicz w wielu przypadkach reagował na Europę jak przywołany wyżej wieśniak na miasto. Z tego wynikają akcenty ksenofobiczne „Ksiąg Pielgrzymstwa i Narodu Polskiego”, a także ucieczka do Soplicowa.

Zasadniczą cechą tego modelu zachowań jest pasywność wobec tego co obce, brak inicjatywy w kierunku nawiązania kontaktu, brak ciekawości, chęci poznania nowych, odmiennych ludzi i ich zwyczajów.

MODEL WĘDROWNEGO KUPCA W CUDZYM KRAJU
 (2). Odmienności nie odbiera się tu już jako odstępstwa od normy. Kupiec wie, że bywają ludzie bardzo różni. Co więcej, świadomie szuka z nimi kontaktu, bo chce im sprzedawać towar bądź od nich kupować, bo chce na handlu zarobić. Ma więc interes w owym kontakcie. Ale jest on jednak ograniczony. W dalszym ciągu nie interesują go problemy „obcych“, ich kultura. Nie zamierza osiąść wśród nich na stałe. W gruncie rzeczy nie stara się ich zrozumieć, bo to niepotrzebne do załatwienia interesu. Ale aby go „ubić“, musi z drugą stroną zawieranego kontraktu „dogadać się“, a więc starać się o jak najbardziej sprawny język porozumienia. To go czyni w pewnym stopniu otwartym na środowisko obcych, wiąże jakoś z nimi, decyduje o swoistym partnerstwie obu stron (jeśli oczywiście i z tej drugiej będzie gotowość przyjęcia takiego partnerstwa) – przy istniejących i tolerowanych wzajemnie odmiennościach sprawiających, że obie strony nadal rozpoznają się jako obce.

Ten model realizuje ogromna większość emigracji politycznych w pierwszych latach swych pobytów na obczyźnie. Jest on znacznie powszechniejszy od pierwszego. Tamten reprezentuje raczej ekstremalne egzempli zachowań. Ten natomiast jest właściwy dla przeciętnych przypadków. Emigrant przecież (podobnie jak wędrowny kupiec) raczej świadomie wybiera kraj osiedlenia; wybiera także państwo, którego rząd czy mieszkańcy mogą mu pomóc. Aby to uzyskać (a także, aby w ogóle można było w danym kraju czasowo osiąść) nawiązuje kontakt z obcymi. Ale ogranicza się on z reguły do spraw związanych z celem emigracji. (A jest nim zawsze zwycięski powrót do ojczyzny.) Problemy własne partnera kontaktu nie interesują go. Swoją pobyt na obczyźnie traktuje jako czasowy, i to na ogół krótki,

⁴ Przykład wieśniaka w mieście zaczerpnąłem z rozprawy Karla Mannheim'a *Socjologia wiedzy* (tłum. W. Auerbach i G. Ichheiser), „Przegląd Socjologiczny“, t. V, 1937, s. 72.

⁵ K. Gaszyński, *Pan Dezydery Boczko i jego sługa Pafnucy. Szkic z emigranckiego życia*, Paryż 1846.

co sprawia, że nie jest nastawiony na głębsze wejście w nowe środowisko.

W historii Polski większość fal emigracyjnych mieści się w tym właśnie modelu: w całości emigracje XVIII-wieczne, łącznie z legionową, także prawie cała – z wyjątkami na rzecz pierwszego modelu – Wielka Emigracja polistopadowa w swych początkach, gdy liczyła na szybki powrót do kraju. (Ale już jej kontynuacje – kiedy rachuby na zmiany sytuacji politycznej Europy okazały się mrzonką – reprezentowały raczej model, który opiszę następnie.) Tu także mieści się emigracja wojenna po 1939 r.

Model ten – w przeciwieństwie do poprzedniego – cechuje już aktywność w stosunku do obcych, ale jeszcze ograniczona (można powiedzieć I stopnia). Nastawiona jest ona na możliwie szybkie załatwienie z nimi „sprawy” i przerwanie kontaktu, powrót do „swoich”.

MODEL ŻYDA W GETCIE (3). Cechuje go duża aktywność wzajemnych kontaktów, choć w dalszym ciągu występuje wyraźna granica między „swoimi” a „obcymi”. Ale tych ostatnich traktuje się już jako ludzi, z którymi trzeba współżyć na stałe. Kontakt z obcymi jest oczywisty, codzienny. Z racji współżycia obok siebie nie trzeba go zresztą specjalnie szukać, jak w poprzednim modelu – jest on czymś stałym, koniecznym do życia, w jakimś sensie przymusowym. Żyd z getta często musi wychodzić poza nie (choć nie zawsze tego pragnie): handluje z „gojami”, pertraktuje z władcami, świadczy im różne usługi mające mu zapewnić ich życzliwość. Ale pragnie pozostać Żydem ze wszystkimi swymi odrębnościami decydującymi o tym, iż jest odbierany przez otoczenie jako obcy. Życzliwość władcy, o którą zabiega, ma mu właśnie zapewnić zachowanie owych odrębności oraz bezpieczeństwo wśród obcej większości. Dąży więc do utrzymania bariery, która chroni „swoich” przed rozplnięciem się w morzu obcości. To ją m.in. chce utrzymać prowadząc rozliczne kontakty z obcymi.

Troska ta jest czymś nowym, nie znanym modelom pierwszemu i drugiemu, w których utrata własnej tożsamości nie była jeszcze realnym problemem. Jej ranga w modelu trzecim rodzi sytuację swoistej „gry” między wspólnotą „swoją” (zawsze mniejszą liczbowo) a obcą – reprezentującą większość i będącą „gospodarzem” danego kraju. Gra polega na aktywności własnej skierowanej do obcych – wymagającej oczywiście i aktywności drugiej strony – a zarazem obrony przed nadmiernym jej nasileniem, mogącym zagrażać wspólnocie „swoich”. W jakimś stopniu zresztą zagraża jej już samo podjęcie „gry” zakładające przyjęcie reguł akceptowanych i przez drugą stronę, a więc wchodzenie – przynajmniej częściowe – na pozycje obce.

Emigrant, który znalazł się w sytuacji Żyda z getta, zachowuje się inaczej niż ten z poprzedniego modelu. Nie liczy na szybki powrót do ojczyzny, ale na długie, czasem nawet wielopokoleniowe przebywanie poza nią. Musi więc być dobrze obznajomiony z realiami życia kraju osiedlenia, rozumieć problemy mieszkających tam ludzi. Ma przecież stanąć z nimi do „gry” mającej za zadanie z jednej strony ułatwienie życia własnej wspólnoty, zdobycia dla niej odpowiednich uprawnień (równouprawnień), aby jej członkowie nie byli obywatelami drugiej kategorii, a jednocześnie zachowania odrębności, nierozpłynięcia się w morzu obczyzny. Nie jest już partnerem jednorazowego kontaktu, ale stałych porozumień i wzajemnych odniesień.

W modelu tym mieści się wiele polskich emigracji. A więc przede wszystkim XIX-wieczna, będąca kontynuacją polistopadowej (wzmacniana nowymi falami uchodźczymi po powstaniach 1846/48 i 1863 r. oraz w wyniku ruchów rewolucyjnych przełomu XIX i XX w.). Gdzieś od lat czterdziestych towarzyszyła emigrantom polistopadowym i późniejszą świadomość, że nie wrócą rychło do kraju. Przygotowali się też na dłuższe trwanie na obczyźnie powołując służące zachowaniu polskości instytucje i organizacje, jak polska szkoła

w Batignolles, Biblioteka Polska w Paryżu, Biblioteka w Rappersville, Towarzystwo Literacko-Historyczne. Ten model reprezentowała także najstarsza polska emigracja, arianńska z XVII w., a także współczesna, pojałtańska. Jeśli chodzi o tę ostatnią, to już w kilka lat po wojnie stało się jasne, że nieprędko będzie można wrócić do niepodległej Polski. Emigranci opierając się na instytucjach w większości powstałych jeszcze w okresie wojny zorganizowali się w społeczeństwo Polaków na obczyźnie, które zapewniło rozwój kultury emigracyjnej, w pewnym okresie zdobyło się nawet na sporą pomoc dla kraju. Owo zorganizowanie się chroniło zarazem przed asymilacją, choć nie przeszkadzało wchodzeniu w kulturę krajów osiedlenia. Właśnie emigracja pojałtańska wydała wyjątkowo dużo reprezentantów czwartego modelu, który za chwilę będę omawiał. Oczywiście rozluźniało to barierę między „swojskością” a „obcością”, mniej chroniło przed asymilacją, ale łączyło się z różnymi korzyściami, kulturowymi, które równoważyły straty z tego wynikające.

Wszystkie dotychczasowe modele doświadczania obcości omawiałem z punktu widzenia jednej grupy doświadczających – tych, którzy sami jakby wychodzą jej naprzeciw, są przybyszami i mniejszością w przeważającym liczebnie otoczeniu. Nie traktowałem zjawiska z punktu widzenia tego ostatniego, tj. „autochtonów” nawiązujących kontakt z „obcymi” przychodzącymi z zewnątrz (np. chłop polskiego stykającego się z Cyganami⁶). Jest ono we wszystkich trzech przypadkach dość jednorodne: oscyluje od niechęci, jaką się odruchowo odczuwa do kogoś nie mieszczącego się w dotychczasowych, uważanych za normalne doświadczeniach, do mniejszej lub większej tolerancji dla zjawisk odmiennych⁷. Niechęć może być wzmocniona – aż do brutalnie przejawianej wrogości – jeśli obcy przybysze mogą czymś zagrozić (stanowią konkurencję, robią nieporządek, kradną itp.). Może być też osłabiona, a tolerancja przekształcać się w aprobatę, jeśli przynoszą

korzyści polityczne bądź materialne. Reakcje te w niewielkim stopniu wpływają na wybór przez obcych przybyszów takiego czy innego z omawianych dotąd modeli. Są natomiast bardzo istotne przy ostatnim z nich, którym chciałbym się teraz zająć.

MODEL ŻYDA ASYMILUJĄCEGO SIĘ (ale w trakcie procesu, jeszcze nie zasymilowanego) (4). Charakteryzuje go pełna aktywność działań nakierowanych na środowisko „obcych”. Prowadzi ona do wyraźnego rozchwiania w świadomości reprezentantów tego modelu, bariery między „swoimi” a „obcymi”. Utrzymanie jej przestaje stanowić wartość, której należałoby bronić. Wręcz przeciwnie, zaczyna ona być traktowana jako mniejsza lub większa przeszkoda w pełnej realizacji swej osobowości. Wartością natomiast staje się wejście do wspólnoty dotąd uznawanej za obcą, która jednocześnie przestaje być tak odbierana, podlega „oswojeniu”. Notabene nie musi się to łączyć z odrzuceniem dotychczasowej wspólnoty, o czym będzie jeszcze mowa.

Przejęcie do nowej wspólnoty zależy jednak przede wszystkim od jej uczestników, od tego czy „nowy” zostanie uznany za „swojego”. Dlatego w tym modelu nieporównywalnie większa od poprzednich rola przypada „obcym”. Ich stosunek do „nas” odgrywa rolę decydującą, gdy poprzednio niewiele w gruncie rzeczy obchodziło. Niechęć obcych mogła być nawet na rękę, bo wzmacniała spójność własnej wspólnoty – jeśli oczywiście nie przyjęła postaci działań fizycznych: pogromów, wtrącania do więzień, wygnania. Tych ostatnich rzecz jasna starano się unikać, zwłaszcza w sytuacjach modelu drugiego i trzeciego (dla reprezentanta modelu pierwszego była to sprawa prawie obojętna). W przypadku modelu czwartego groźna w zasadzie jest wszel-

⁶ Stosunek chłopca polskiego do obcych szeroko omawia L. Stomma w pracy *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986 (zwłaszcza rozdziały: *Od czarnej legendy do kategorii „swój – obcy”* oraz *Wierzenia o obcych*).

⁷ Zob. F. Znaniecki, *Studia nad antagonizmem do obcych*, „Kwartalnik Socjologiczny” 1930–31, nr 2–4.

ka niechęć drugiej strony, bo zamyka możliwość zrealizowania celu działań – przestania być w nowej wspólnotie obcym.

Dwie przy tym mogą być strategie osiągnięcia owego celu:

- strategia pełnego upodobniania się do nowego otoczenia przy rezygnacji z własnych dotychczasowych cech, a nawet odcinaniu się od wspólnoty, z której dany osobnik wyszedł (choć nie jest to reguła). Można by ją nazwać zasadą mimikry;

- strategia niezrywania z dotychczasową wspólnotą, zachowania swych odmienności oraz wniesienia ich w nową, uznaną za własną zbiorowość, dążenie do zaakceptowania tychże odmienności przez nią jako dopuszczalnej różności. Jedną z odmian tej strategii jest próba wejścia do nowej wspólnoty przy równoczesnym pozostaniu w dotychczasowej.

Jeśli przy strategii pierwszej działania zostaną uwieńczone powodzeniem, dany osobnik przestaje być reprezentantem modelu czwartego, bo całkowicie opuszcza swą dotychczasową wspólnotę. W przypadku pisarza-emigranta staje się on *przeszczepieńcem*. Termin ten wprowadził Wojciech Wyskiel⁸ na określenie takich przypadków, jak Joseph Conrad, Eugene Jonesco, Jerzy Kosiński.

Bardziej skomplikowane, ale i ciekawsze intelektualnie są rezultaty drugiej strategii (i ta nas będzie głównie interesować w dalszych rozważaniach). Uprawiający ją osobnik, który aspiruje do nowej wspólnoty, bądź nawet osiąga jej członkostwo, musi rzecz jasna rozumieć obowiązujący w niej „język” porozumień i sprawnie nim operować. Ale nadal utrzymuje (co więcej, chce utrzymać) język porozumienia z dotychczasową wspólnotą, zachowując wszystkie jej cechy charakterystyczne, bo przecież te właśnie cechy – a przynajmniej znaczącą ich część – chce wnieść do nowej wspólnoty. Osiąga więc to, co można nazwać dwukulturowością.

Ale jednocześnie w obu kulturach zachowuje specyficzny status. Staje się w nich *marginesowcem*. Termin ten wprowadził przywoływany tu już raz A. Hertz w swej monografii „Żydzi w kulturze polskiej”⁹ na określenie sytuacji asymilujących się Żydów w społeczeństwach europejskich. Moim zdaniem pasuje on idealnie także do omawianego obecnie przypadku. Bowiem przedstawiciel każdej zamkniętej wspólnoty asymilujący się do innej wchodzi w pierwszej z nich na swoisty margines. Decyduje o tym kilka spraw. Po pierwsze taki przedstawiciel nie przejawia (nie może przejawiać) powszechnej w swojej wspólnocie niechęci do obcych, staje się ich naturalnym wśród „swoich” ambasadorem. To z kolei bywa przez dużą część tych ostatnich odbierane negatywnie, jako rozmiękczające spójność wspólnoty, a więc mogące stanowić zagrożenie dla utrzymania tożsamości. Wszystko to spycha takiego osobnika na margines wspólnoty.

Ale pozostaje on na takim samym marginesie i we wspólnocie nowej. Jest bowiem człowiekiem, który świeżo przyszedł z zewnątrz. Większość wspólnoty odruchowo musi przejawiać wobec niego jakąś rezerwę, jeśli nie niechęć. Tego typu stosunek dotyczy każdego nowego członka wspólnoty, także reprezentującego pierwszą postawę i strategię. Przy strategii drugiej dodatkowo dochodzi świadomie pielęgnowana różność, nie znane dotąd wartości, które chce wnieść w nową wspólnotę, a więc zburzyć w niej dotychczasowe układy i struktury, wnieść zmiany, przeciwstawić się rutynom. Jest to sytuacja bardzo trudna, sprawiająca tym, którzy się w niej znajdują, spore uciążliwości i kłopoty. Ale jednocześnie bardzo pobudzająca intelektualnie, inspirująca nowe myśli i rozwiązania; może przynieść bardzo ciekawe rezultaty. Wszystko też, co niżej będę pisał o szansach, jakie daje doświadczenie obcości, w więk-

⁸ W. Wyskiel *Wprowadzenie do tematu: literatura i emigracja*, w: *Pisarz na obczyźnie*, pod red. T. Bujnickiego i W. Wyskiela, Wrocław 1985.

⁹ A. Hertz, dz. cyt., s. 277 nn.

szości sprowadza się do osiągnięć przedstawicieli tego modelu i tej strategii.

Polska literatura emigracyjna miała liczne przykłady zjawisk dających się przyporządkować ostatniemu modelowi i to w obu jego wariantach. Już XIX-wieczna emigracja miała pisarzy czy działaczy, którzy z czasem stali się przeszczepieńcami: Edwarda Chojeckiego (po wydaniu „Alkhadara” stał się wyłącznie pisarzem francuskim), Adama Gurowskiego, który po nieudanym epizodzie pogodzenia się z carem został publicystą i dziennikarzem amerykańskim. Ale byli też wcale liczni tacy, którzy egzystując w różnych kulturach zachodnioeuropejskich nie przestali się uważać za członków polskiej wspólnoty uchodźczej i być tak przez nią rozpoznawani. Typowym tego przykładem był Julian Klaczko – emigrant polityczny z Polski, ale zarazem publicysta i krytyk piszący w kilku językach (głównie francuskim), mocno osadzony w kulturze krajów osiedlenia i dobrze notowany na giełdach literackich tychże krajów. Ale i jego adwersarza, Cypriana Norwida, choć zapoznanego wówczas przez Polaków a nie znanego Zachodowi, można uznać za człowieka realizującego omawiany wariant ostatniego modelu, bo jego osadzenie w kulturze Europy, zwłaszcza Francji, było bardzo głębokie, zaś rozumienie problemów zaskakująco wnikliwe.

Także duża część emigracji pojałtańskiej składała się z ludzi, którzy stali się dwukulturowi. Wymienić tu można Stefana Themersona, Jerzego Pietrkiewicza, Olgę Scherer, większość twórców z grupy „Kontynentów”. Wymieniam tych, którzy tę swoją sytuację zaświadczyli pisarstwem w dwóch lub nawet więcej (jak O. Scherer) językach. Ale przecież nie jest to niezbędny warunek dwukulturowości. Mogą ją reprezentować i twórcy piszący tylko po polsku, którzy jednak innymi sposobami potrafili wniknąć w kulturę kraju osiedlenia i sami zaczęli w części myśleć jej kategoriami. Taki, wydaje się, jest casus Witolda Gombrowicza w Argen-

tynie. Rozpowszechnieniu się tego modelu wśród współczesnej polskiej emigracji na Zachodzie służy fakt, że wielu włączało się z czasem w struktury krajów osiedlenia, wypełniając w nich określone role. Dotyczy to np. licznych wśród współczesnej emigracji profesorów wyższych uczelni, wykładających i piszących w obcych językach, kształcących głównie bądź nawet wyłącznie studentów miejscowych narodowości, ale uważających się za Polaków, związanych z wychodźczymi organizacjami, wypowiadających się w sprawach polskich.

* * *

Pora zająć się tytułowym problemem szans, jakie daje doświadczenie obcości. Zanim jednak do tego przejdę, jedno konieczne zastrzeżenie: doświadczenie to rzecz jasna przynosi nie tylko korzyści, ale także liczne ujemne konsekwencje: niedogodności, ograniczenia, upokorzenia itp. Człowieka, który znalazł się w sytuacji obcego, może ten fakt frustrować, budzić w nim rozliczne lęki, blokować działania czy wręcz obezwładniać. Wszystko to znają także emigranci i – jeśli są pisarzami – dają temu wyraz w swej twórczości (choć czasem rezultatem tego doświadczenia jest brak tej ostatniej – gdy ono przede wszystkim obezwładnia). Faktów tych nie neguję. Ale w tym tekście interesują mnie szanse, a nie braki wynikające z omawianej sytuacji. Dlatego te ostatnie tylko sygnalizuję, biorąc je w badawczy nawias.

Jeśli zaś chodzi o pierwsze, są to przede wszystkim korzyści intelektualne i szerzej świadomościowe. Już w pierwszym modelu należy do nich koniec traktowania własnego świata jako JEDYNIEMOŻLIWEGO (co stanowi już pewne wewnętrzne wzbogacenie). Doświadczenie drugiego modelu przynosi koniec traktowania własnego świata jako JEDYNIENORMALNEGO. A także przekonanie, że z kontaktu z „obcymi” możemy wynieść jakieś pożytki, a więc i otwarcie na nich. Poważne rozszerzenie tego ostatniego przynosi model trzeci. Tu

już rozumie się potrzebę utrzymywania (więcej – pielęgnowania) kontaktów i wzajemnego porozumiewania się, konfrontacji własnego świata wartości ze światem wartości obcych – choć jeszcze bez chęci przenoszenia ich nawzajem. To ostatnie realizuje się w modelu czwartym, ściślej w jego drugim wariancie. (Wariant pierwszy to przejście z jednego świata wartości do drugiego bez odczucia potrzeby ich wzajemnego wzbogacania i płynącej z tego modyfikacji.) Jego cechą zasadniczą jest dwukulturowość (czasem wielokulturowość). Daje ona możliwości – znacznie głębszego i wnikliwszego niż u kogoś, kto tkwi tylko w jednej kulturze – widzenia i rozumienia świata każdej z tych kultur. A zatem także wyciągnięcia z tej sytuacji określonych korzyści intelektualnych.

Emigrant, który zetknie się z tego typu doświadczeniem, jeśli stanie na wysokości szansy, może dokonać ogromnie dużo dla kultury swej wspólnoty w dziedzinie przełamywania rutyn, rozsadzania skamielin myślowych, wzbogacania wrażliwości. Miał to zapewne na myśli Gombrowicz, gdy pisał w „Dzienniku”: *Mnie raczej wydaje się, że – teoretycznie rzecz biorąc i pomijając trudności materialne – to zanurzenie się w świecie, jakim jest emigracja, powinno stanowić niestychaną podnietę dla literatury.*

Oto elita kraju zostaje wyrzucona za granicę. Może ona myśleć, czuć, pisać z zewnątrz. Uzyskuje dystans. Uzyskuje niestychaną swobodę duchową. Pękają wszystkie więzy. Można być bardziej sobą. W powszechnym zamęcie rozluźniają się dotychczasowe formy, można w sposób bardziej bezwzględny dążyć do przyszłości¹⁰.

Przyjrzyjmy się kilku przykładom umiejętnego wykorzystania szans, jakie może przynieść emigrantowi wzbogacający kontakt z obczyzną.

NORWID: Polak, świadomy uczestnik społeczności emigranckiej, ale i zasiedziały paryżanin, związany zarówno z najbliższym sąsiedztwem (węzłami kontaktów towarzyskich) jak i z kulturą francuską jako całością –

autor zresztą grupy tekstów pisanych w języku kraju swego osiedlenia. Przybysz z kraju rustykalnego i mieszkaniec największej wówczas metropolii urbanistycznej świata. Utożsamiający się z obu wspólnotami, ale dzięki podwójnemu doświadczeniu na obie patrzący „z zewnątrz” i dostrzegający tym samym rzeczy nie do dostrzeżenia przy oglądzie jedynie „od wewnątrz”. Krytycznie więc spoglądający na polskie nawyki, polski styl myślenia, pragnący wnieść ważne modyfikacje do polskiego systemu wartości – oparte na ogół na tym, czego się nauczył od społeczeństw Zachodu. Ale z drugiej strony i na nie umiejący patrzeć tak ostro, jak mało kto wówczas, i niezwykle krytyczny wobec rutyn i praktyk nowoczesnego społeczeństwa burżuazyjnego. Jego twórczość – tak trudna do odbioru dla współczesnych i tak zaskakująco dojrzała i wybiegająca w przyszłość – była w dużym stopniu rezultatem tego właśnie doświadczenia.

GOMBROWICZ: uchodźca z Polski, który jednak za domowił się w Argentynie, poznał ją „od podszewki”, potrafił się wczuć w jej świat wartości, stworzył „szkołę” swych argentyńskich uczniów. Na swą dotychczasową wspólnotę mógł spojrzeć „z zewnątrz”, czego rezultatem „Trans-atlantyk”. Ale i na Argentynę musiał patrzeć inaczej niż stały mieszkaniec tego kraju, zdeterminowany jednorodnym doświadczeniem. Symbolicznym znakiem tej odmienności może być przesłanie, jakie – gdy wyjeżdżał z Argentyny – przekazał odprowadzającym go młodym przyjaciółom: *Zabijcie Borghesa*.

MIŁOŻ: polski poeta i amerykański profesor, autor napisanej po angielsku i przeznaczonej dla miejscowego czytelnika historii literatury polskiej. Wiodący w swej twórczości poetyckiej i eseistycznej nieustanną dyskusję z panującą w świadomości przeciętnego Polaka hierarchią wartości, z narodowymi nawykami myślenia i oceniania innych. Ale zarazem krytyczny obserwator Ameryki, czemu dał wyraz m.in. w „Widzeniach nad Zatoką San Francisco”.

¹⁰ W. Gombrowicz *Dziennik (1953–1956)*, Paryż 1957, s. 65.

HERLING-GRUDZIŃSKI: Polak i neapolitańczyk, na własny kraj (dowodem m.in. „Dziennik pisany nocą”) patrzący z przenikliwością i wiedzą, którą może dać bogate doświadczenie uczestnika innych kultur, ale zarazem ze zrozumieniem i pełną solidarnością z rodakami. Lecz i na Włochy – jak świadczą niektóre fragmenty tegoż „Dziennika” – umiejący spojrzeć z ostrością, którą może dać z kolei tylko doświadczenie losu Polaka.

ADAM CZERNIAWSKI: syn emigrantów politycznych, wychowany i debiutujący już na obczyźnie w Anglii, a więc równocześnie niekwestionowany Brytyjczyk. Utożsamiający się ze wspólnotą polską nie tylko językiem swej twórczości oryginalnej, tym, iż jest – i to świetnym – poetą polskim, ale także głębszymi związkami, których rezultatem jest fakt, iż Czerniawski stał się jednym z najwybitniejszych tłumaczy i propagatorów literatury polskiej na terenie anglojęzycznym. To zarazem wzbogaciło jego nową wspólnotę najlepszymi wartościami pierwszej. Przełożył i przekłada najwybitniejsze dzieła literatury polskiej od Kochanowskiego przez Norwida do Różewicza i innych autorów współczesnych.

Nazwisk można by przytaczać jeszcze dużo. Np. przywołać Józefa Garlińskiego – działacza emigracyjnego, prezesa Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie i zarazem anglojęzycznego historyka i publicystę (acz pisującego prawie wyłącznie o Polsce i sprawach polskich); Leszka Kołakowskiego, europejskiego filozofa, profesora Oxfordu i jednocześnie mocno zaangażowanego w polskie sprawy myśliciela i działacza; Floriana Śmieję – poetę polskiego i kanadyjskiego profesora-iberystę; itd., itd. Wszystkie te przykłady świadczą o jednym: iż współczesna emigracja polska potrafiła w znacznym stopniu wyjść ze „swojskiego” getta nie tracąc kontaktu z polskością, zrealizować najbardziej wartościowy intelektualnie model kontaktu z obczyzną i maksymalnie wykorzystać szansę, jaką daje ten kontakt.

Co z tego ma kultura polska jako całość? Po pierwsze wybitne dzieła, które w innych warunkach nie mogłyby powstać. (Niektóre z nich przywoływałem już wyżej.) Dzieła te rozszerzają wrażliwość odbiorców kultury polskiej, znaczą jej ewolucję jako całości ku większemu otwarciu, bogactwu, a co za tym idzie – doskonałości. Po drugie działalność emigrantów służy budowaniu mostów między różnymi wspólnotami kulturowymi przez wzajemną działalność informacyjną o ich dokonaniach, przy czym szczególne znaczenie ma praktyka translatorska (w obie strony), do której emigranci są szczególnie predystynowani jako prawie z reguły dwujęzyczni. Wreszcie ostatnia korzyść – rozszerzenie przestrzeni kultury polskiej. Jak wiadomo, przestrzeń ta nie pokrywa się z granicami państwa. Obejmuje wszystkie te obszary, na których działo się coś szczególnie ważnego dla historii narodu. I tak np. częścią przestrzeni kultury polskiej są Włochy: Italia studiujących tu pisarzy i działaczy renesansowych, *ziemia włoska* Legionów Dąbrowskiego, zdobywców Monte Cassino, Herlinga-Grudzińskiego, polskiego papieża. Notabene nie zawsze owo rozszerzenie wiązało się ze zjawiskiem emigracji. Także z różnego typu presjami wymierzanymi w Polaków przez ich wrogów. To właśnie zesańcy czy więźniowie – a ściślej ich oprawcy – sprawili, że częścią tak rozumianej Polski stał się Sybir czy las katyński. Ale udział emigrantów politycznych jest w tym procesie szczególnie ważny. Dzięki nim mamy od XIX w. polski Paryż, od pół wieku polski Londyn. Ten fakt jest także jednym ze znamion, że kultura narodu, który zdobywa się na takie rozszerzenie duchowych granic, wyrasta z partykularyzmu, staje się światowa.

Co zaś z tego może mieć świat? Mogą zyskać kraje, w których osiedlili się emigranci. Ci ostatni są władni – jeśli kraje te są na to otwarte – przeszczepić im wartości wytworzone w ramach kultury polskiej. I choć często owe kraje same dysponują kulturą bardzo rozwiniętą i bogatą, wartości te nie muszą być dla nich do pogar-

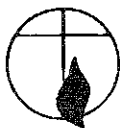
dzenia. Drugą i tym razem bezsporną korzyścią jest budowa szerszych ponadnarodowych i ponadpartykularnych płaszczyzn kultury, w ramach których jest możliwe wzajemne porozumienie wielu przedtem zamkniętych wspólnot. Kultura europejska zna od średniowiecza takie płaszczyzny egzystujące z mniejszym lub większym powodzeniem. Nasz wiek, który był widownią orgii nacjonalizmów, wyjątkowo jednak jej potrzebuje. Właśnie w budowie kultur jednocześnie narodowych i uniwersalnych takie doświadczenie i osvajanie obcości, jakie przynosi los emigranta, może być szczególnie korzystne.

La qualité d'étranger en tant que chance.

Quelques réflexions sur l'un des avatars de la condition d'émigré

La nécessité de garder ses racines culturelles, de même que la chance qui s'offre à l'émigré de percevoir du dehors et sa propre personne et ceux parmi lesquels il vit, enfin cette autre chance qui consiste à convaincre une collectivité étrangère de la qualité des valeurs culturels dont il est porteur lui-même, conduisent à l'acceptation et à une haute appréciation du pluralisme culturel. L'auteur affirme

que l'avantage majeur à tirer du pluralisme culturel est l'établissement de plates-formes culturelles supra-ethniques et supracatégorielles, dans le cadre desquelles est possible l'entente entre communautés jusque-là isolées et closes, ce qui revêt une valeur particulière au terme d'un siècle de nationalismes et face à la perspective d'une „maison européenne commune“.



Aleksandra Putrament

Człowiek jest wszędzie taki sam

Od wielu dziesięcioleci naukowcy opisują człowieka, jego życie i działalność. Jak zawsze w dobrej pracy badawczej chcąc uporządkować materiały autorzy podkreślają różnice w życiu i twórczości poszczególnych ludów. Czytelnik półpopularnej literatury na te tematy jest coraz bardziej nią zafascynowany. Czyta łapczywie zapominając masę szczegółów i niebawem zaczyna zadawać sobie pytanie: Co tu jest istotniejsze, różnice czy podobieństwa?

Technika

NARZĘDZIA. Przez wiele lat panował pogląd, że człowiek jest jedyną istotą na Ziemi posługującą się narzędziami. Ostatnio socjobiologowie zakwestionowali ten pogląd. Pewien gatunek zięby na wyspach Galapagos wyciąga owady ze szpar w korze za pomocą kolców roślinnych. Wydry morskie używają kamieni do rozgniatań mały. Szympanse patykami wyciągają termyty z mrowiska, zaś napastników odstrasza kamieniami lub kijami. I koniec. A człowiek, już nasz odległy przodek *Homo habilis*, używał różnych narzędzi kamiennych, które sam wyrabiał. *Homo sapiens* poza narzędziami kamiennymi wyrabiał narzędzia z drewna, rogu i innych materiałów już przed dziesiątkami tysięcy lat.

OKRYCIE CIAŁA. Nasi najbliżsi krewniacy, małpy, mają ciało pokryte gęstym futrem, chociaż mieszkają w ciepłym klimacie. Do dziś nie wiadomo ani kiedy nasi przodkowie utracili futro, ani jakie to miało znaczenie biologiczne. Ale faktem jest, że nasz gatunek zamiesz-

kiwał Europę i północną Azję w epoce lodowcowej. Wtedy też, przed 30 tys. lat, pierwsi ludzie przez Kamczatkę i Cieśninę Beringa dostali się na kontynent amerykański. Warunkiem ich przeżycia musiało być sporządzanie ciepłych okryć i odpowiedniego obuwia. Różne typy okryć ciała, ze skóry, ale także z włókien roślinnych czy trawy, nosiły lub noszą wszystkie tzw. prymitywne ludy opisane w ostatnich stuleciach. Stroje służą ochronie ciała, względem przyzwitości, ale także podkreśleniu pozycji społecznej. I dziki kacyk afrykański, i szczyt szczytów kultury, Ludwik XIV, wkładali wiele wysiłku w pokazanie swojej nadrzędnej pozycji m.in. za pomocą stroju.

Początek wyrobu tkanin jest chyba związany przynajmniej z półosiadłym trybem życia. Wełna zwierzęca w Eurazji pochodziła z owiec, kóz i wielbłądów, w Ameryce z lam. Jedwab jest wynalazkiem chińskim – tylko tam dziko żyje jedwabnik. Włókna roślinne, len i bawełnę, zaczęto wykorzystywać w Eurazji, bawełnę niezależnie – w Ameryce. Włókna z innych roślin lokalnie wykorzystywano w innych obszarach geograficznych. Niedawno w oświatowym filmie telewizyjnym widziałam indiańską wioskę ukrytą w górach Meksyku. Jak stwierdził komentator, niewiele się tam zmieniło przez paręset ostatnich lat. Na progu chałupki siedziała stara kobieta i przędła wełnę. Palcami prawej ręki skręcała ją w nić, a lewą nawijała nić na wrzeciono. Dokładnie tak samo białoruskie kobiety przędły len za czasów mojego dzieciństwa. Powstaje pytanie: Czy wrzeciono było jednym z tych know-how, jakie na kontynent amerykański wprowadzili Europejczycy, czy też skręcanie przędzy palcami prawej ręki i nawijanie nici na patyk lewą ręką kobiety na różnych kontynentach wynalazły niezależnie? Zdecydowanie opowiadam się za tą drugą odpowiedzią.

OZDOBY. O tym, jakie typy ozdób noszą ludzie, decyduje chyba nasza anatomia: ozdoby głowy, uszu, naszyjniki, bransolety, pasy są i były rozpowszechnione w klimacie umiarkowanym i gorącym. Ze zrozumiałych

względów nie noszą ich tylko ludy mieszkające za kołem podbiegunowym. Ozdoby nosa nie przyjęły się także w klimacie umiarkowanym – w zimie miewa się katar. Równie rozpowszechnione jest malowanie twarzy.

NACZYNIA. Wyrób naczyń wiąże się z przechodzeniem do osiadłego trybu życia, co niezależnie miało miejsce na różnych kontynentach. A więc ludzie niezależnie od siebie zauważali właściwości gliny i opanowywali sztukę wyrabiania z niej pojemników. We wszystkich cywilizacjach najstarsze naczynia mają stożkowate dno¹. Każdy, kto choć raz próbował na ognisku zagotować wodę w płaskodennej mienazce, domyśli się, o co tu chodzi. Płaskodenne naczynie uparcie zsuwa się z ogniska. Natomiast naczynie ze stożkowatym dnem można wsunąć do popiołu i węgla i otoczyć palącymi się gałęziami.

Gliniane naczynia ozdabiano bądź przez wyciskanie wzorów w wilgotnej jeszcze glinie np. za pomocą sznura czy muszelek, bądź wykonując rysunki na naczyniach utrwalonych przez wypalanie.

BUDOWLE. „Budownictwo mieszkaniowe” różnych ludów, to najprymitywniejsze, w decydującym stopniu zależało od klimatu i dostępnych materiałów budowlanych. W ciepłym klimacie wystarczały szałas z gałęzi czy kory. W klimacie ostrzejszym stawiano budowle lub namioty lepiej chroniące przed zimnem. W suchszym klimacie częstsze są lepianki z gliny, w wilgotniejszym – z kamienia, pod biegunem – ze zbitego śniegu. Drewniane domy budowano w Europie, a bardzo do nich podobne także w obecnej Kolumbii Brytyjskiej. „Mrowiskowcem” można nazwać sieć podziemnych korytarzy i pokoi na Krecie, ale także niektóre budynki mieszkalne na Półwyspie Indyjskim i indiańskie w stanie Colorado. Szczegółowe rozwiązania są w każdym z tych przypadków różne, zależne m.in. od rzeźby terenu i budulca. Są więc i różnorodność, i powtarzające się

¹ G. Clark, *World prehistory in new perspective*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1977.

konkretne rozwiązania. Odnosi się wrażenie, że ludzie przechodząc na nowy teren albo wpadali na pomysł, jak wybudować schronienie z lokalnego budulca, albo nie przetrzymywali okresów zimna. Osady bywały chronione przed dzikimi zwierzętami, a być może także przed sąsiadami. Częstokół stosowano w tych celach m.in. w Europie, Ameryce Północnej i w Nowej Zelandii.

TRANSPORT WODNY. Można wyróżnić dwa podstawowe typy rozwiązań: tratwa lub wodoszczelny pojemnik. Najbardziej urozmaicone typy tratw są chyba związane z wykorzystaniem najlepszego do tego celu budulca, jakim jest bambus. Wodoszczelne pojemniki to zależnie od lokalnych surowców czołna z wydrążonego pnia drzewa, łódzie z kory lub ze skóry rozpiętej na szkielecie wykonanym z kości.

WYTOP METALI. Pierwsze metale, jakie ludzie zaczęli wytapiać, cyna, miedź i żelazo, występują w przyrodzie w postaci tlenków. Czyste metale można otrzymać działając na nie wysoką temperaturą. Nasi przodkowie mogli zobaczyć czysty metal tylko w określonych warunkach – gdy rozpalali ognisko na skale zawierającej rudę. Małe ognisko rozpalone w celu ugotowania strawy mogło nie wytwarzać wystarczająco wysokiej temperatury. Musiało to być duże ognisko palące się przez wiele godzin, a więc służące być może do ogrzewania jaskini, oczywiście w zimnym klimacie, np. wysoko w górach, bądź do celów rytualnych. Później ognisko się wypaliło i zza warstwy popiołu zaczęło przeświecać coś błyszczącego. Oczywiście musiało to ludzi zainteresować.

ROLNICTWO. Przejście od zbieractwa i myślistwa do uprawy roślin i chowu zwierząt jest momentem przełomowym ze względu na dwie kwestie. Po pierwsze zbieracze-myśliwi, podobnie jak zwierzęta, nie naruszali w sposób trwały równowagi ekologicznej. To orka i siew zbóż oraz stały wypas tych samych terenów przez stada zwłaszcza owiec i kóz, które wygryzają nie tylko trawę, ale i młode drzewka, stały się początkiem nieodwracalnych zmian środowiska. Po drugie, jak się oszacowuje, przejście do

rolnictwa pozwalało na 50-krotne zwiększenie gęstości populacji ludzkiej. Gdyby nie zapoczątkowano rolnictwa, dziś liczebność populacji ludzkiej na całej Ziemi nie przekraczałaby 40 mln², a jest nas 6 mld. Nadwyżki żywności wytwarzane przez część społeczności stworzyły podstawy podziału pracy, powstawania miast i całego dalszego ciągu naszej historii, łącznie z trzema bombami, jakie nam grożą: atomową, ekologiczną i demograficzną.

Społeczności ludzkie często przejmują od sąsiadów różne innowacje. Toteż archeologowie mają kłopoty z określeniem, które wynalazki poszczególne ludy zapożyczyły, a które wymyśliły niezależnie. Z całą pewnością można jednak stwierdzić, że rolnictwo zostało zapoczątkowane zupełnie niezależnie na co najmniej trzech obszarach: na Bliskim Wschodzie, Dalekim Wschodzie i w Ameryce³. Być może obszarów takich było dużo więcej. W każdym przypadku brano do uprawy lokalne rośliny i oswajano lokalne zwierzęta. Już w czasach nowożytnych na różnych obszarach Ameryki, Afryki i wysp Pacyfiku liczne plemiona uprawiały w ogrodach lokalne warzywa jednocześnie z myślistwem i zbieractwem. A więc ten przełom w historii naszego gatunku, jakim było przejście do rolnictwa, nie był pomysłem jednego człowieka czy plemienia. Był wydarzeniem, do którego musiało dojść wcześniej czy później, jeśli nie w jednym, to w innym miejscu na Ziemi. O tym, gdzie najwcześniej rozpoczęto uprawę roślin i chów zwierząt, zdecydowały przypuszczalnie lokalne warunki.

Niektóre miejsca, zwłaszcza jaskinie, były zamieszkiwane przez ludzi przez wiele tysięcy lat. Można tam znaleźć kości zwierzęce i częściowo zwęglone nasiona. Kości zwierząt udomowionych, pochodzące z późniejszych okresów, są mniejsze od kości zwierząt dzikich tych samych gatunków, zaś nasiona roślin – większe. Wskazuje to, że człowiek stosował selekcję. Mniejsze

² B. Bender, *Farming in prehistory*, J. Baker, London 1975.

³ Tamże.

zwierzęta łatwiej było utrzymać w ryzach, a zboża o większych nasionach oczywiście dawały większe plony. Bodaj najbardziej zdumiewająca dla biologów jest kukurydza. Jej pierwsze szczątki kopalne w Ameryce Południowej to małe kłosa zawierające po kilka niewielkich nasion. Kolby kukurydzy z czasów Kolumba miały kilkanaście centymetrów długości i zawierały kilkadziesiąt nasion tak zrosniętych z kolbą, że roślina nie mogłaby się rozsiewać bez zabiegów człowieka.

Wynika z tego, że nasi odlegli przodkowie, uważani przez nas za prymitywnych, zupełnie nieźle radzili sobie z dostosowywaniem roślin i zwierząt do własnych potrzeb.

Ten płyciutki przegląd „postępu technicznego” różnych ludów chciałabym tak podsumować. Człowiek ma małą, przyziemną, trójwymiarową wyobraźnię, opartą na poprawnym postrzeganiu elementów świata zewnętrznego przez zmysły. Dzięki niej patrząc na drzewo wyrwane w czasie powodzi i płynące po rzece widzi, jak z niego można zrobić czółno, które z kolei ułatwi mu połów ryb. Od wyobrażenia sobie czółna do wykonania go jest długa droga. Jeśli bieżące potrzeby można zaspokoić bez pracowitego przycinania i wydłubywania kamiennym toporkiem, ludzie nie podejmują tego trudu. Jeśli klimat jest łagodny, ludzie nie budują ocieplanych domów. Toteż szybszy postęp techniczny jest związany z obszarami, gdzie życie codzienne wcale nie było najłatwiejsze. Jeśli zbieractwo i myślistwo oraz szatańskie wystarczały, to postępu technicznego nie było. Dziś jest oczywiście inaczej. Najpierw robi się lalkę Sindy, a później reklama nas przekonuje, że jest ona *wszystkim, o czym marzysz*. Oj, biedne te nasze marzenia.

Życie duchowe

Tym umownym tytułem chcę określić wierzenia, czynności i zwyczaje ludzi pierwotnych nie mające oczywiście związku z przeżyciem biologicznym.

KULT ZMARŁYCH. Chyba wszystkie ludy wierzyły w życie pozagrobowe. Grzebanie, rzadziej kremacja zmarłych jest obyczajem bardzo starym, np. w Australii najstarsze odkryte groby pochodzą sprzed 20 tys. lat. Często ciała zmarłych grzebano wraz z ozdobami, ewentualnie także przykrywano kwiatami; świadczy o tym obecność pyłku kwiatowego w ilościach zbyt dużych, by mógł to być przypadek. Kopce ziemne lub płyty kamienne na mogiłach znaleziono na wszystkich kontynentach. Europejczycy w Ameryce Północnej opisali plemię Indian, którzy układali ciała zmarłych na wysokich drewnianych platformach tak, by były niedostępne dla dzikich zwierząt drapieżnych. Ciała zmarłych pożerały drapieżne ptaki, głównie orły. W Indiach, u podnóża Himalajów, znaleziono kamienne budowle służące tym samym celom. Przypuszczalnie przed kilku tysiącami lat podobnie postępowali z ciałami zmarłych mieszkańcy wysp Orkney u wybrzeży Szkocji⁴. Zwróćmy uwagę, że orzeł jest często powtarzającym się totemem czy symbolem szczepowym, oddawanie mu zwłok na pożarcie byłoby więc formą „powrotu do źródeł”.

POCHODZENIE. Bodaj wszystkie ludy pierwotne miały legendy czy przypowieści alegoryczne dotyczące ich pochodzenia. A więc wszystkie ludy zastanawiały się nad własną przeszłością.

MITY. To bogate spektrum od opowieści zupełnie zmyślonych do bardzo przeinaczonych wydarzeń historycznych. Np. nie było na Krecie potwora Minotaura, który pożerał młode dziewczęta i chłopców, były natomiast brutalne zabawy, podczas których młodzież tańczyła wokół groźnego byka i często była przez niego zabijana. Nawet elementy mitów powtarzają się w różnych kulturach. Grekom Prometeusz dał ogień, a pewnemu plemieniu indiańskiemu wielki bohater pokazał, jak mają żyć⁵.

⁴ J.W. Hedges, *Tomb of the eagles: a window on stone age tribal Britain*, John Murray, London 1985.

⁵ A.M. Josephy, *The indian heritage of America*, A.A. Knopf, New York 1969.

TWÓRCZOŚĆ ARTYSTYCZNA. Przed kilkunastu tysiącami lat mieszkańcy obecnej południowej Francji i Hiszpanii wykonywali w jaskiniach przepięknie rysunki. Rysunki, a także trwalsze od nich płaskorzeźby, znaleziono także na Uralu, w Afryce, Tasmanii, Nowej Zelandii, Australii. Bardzo uproszczone rysunki ludzkich postaci wskazują na zdolność autorów do myślenia abstrakcyjnego⁶. Można jedynie domyślać się, jakie znaczenie przywiązywali do tych rysunków i rzeźb ich twórcy: magia, zapis wydarzeń, szkolenie młodzieży, potrzeby artystyczne?

Chyba wszystkie ludy miały uroczystości, których zasadniczym elementem był taniec. Przygrywano do niego głównie na instrumentach dętych i perkusyjnych. Antropolodzy notują, że w Afryce i Ameryce Północnej bębny służyły także do przekazywania sygnałów na dużą odległość. Pewno tak samo postępowały i inne ludy.

NARKOTYKI I ŚRODKI HALUCYNOGENICZNE często odgrywały dużą rolę w uroczystościach. Różne ludy znały lokalne rośliny o takim działaniu. Najbardziej rozpowszechnił się alkohol. Z doświadczeń na zwierzętach, głównie szczurach, wynika, że zwierzę nie będzie jadło żywności, po której źle się czuje. A człowiek upija się, cierpi na kaca, a następnego dnia upija się ponownie. Tak jest z naszą racjonalnością. Nic też dziwnego, że ze wszystkich wynalazków rozpowszechnianych przez kulturę europejską najbardziej entuzjastycznie ludy pierwotne akceptowały alkohol. Człowiek lubi eksperymentować z własną świadomością.

Moglibyśmy za E.O. Wilsonem dociekać, jakie znaczenie dla przeżycia gatunku mają wspomniane tu pobieżnie tendencje i obyczaje człowieka. Można też znaleźć rozsądne interpretacje. Np. Papuasi wierzyli, że idąc na wojnę są pod opieką swych zmarłych przodków, co dodawało im owagi. Ale lęk przed zagrożeniami, znanymi i nieznanymi, rzeczywistymi i zmyślnymi – to jedna z najbardziej ludzkich cech. Człowiek

ma, poza tą małą i konkretną, także olbrzymią wyobraźnię, a dokładniej – wiele jej różnych wersji. Poza lękami uzasadnionymi racjonalnie tworzy ona lęki irracjonalne i poszukuje ochrony przed nimi. Człowiek ma także wyobraźnię plastyczną, muzyczną, wyobraźnię poetów i pisarzy, abstrakcyjną wyobraźnię matematyczną. Mała i konkretna wyobraźnia robi z nas zwierzęta wyjątkowo skutecznie przystosowujące się do warunków bytowania szybkimi metodami kulturowymi. Ale to ta duża wyobraźnia robi nasze życie czymś więcej niż egzystencją biologiczną, nawet gdy to „więcej” jest nie tylko na lepsze, ale i na gorsze z punktu widzenia przeżycia biologicznego czy choćby satysfakcji i spokoju.

Jednocześnie i nasza racjonalność, i ta nasza duża wyobraźnia są ogromnie zawodne w przewidywaniu skutków naszych poczynań. Jakoś mi się widzi, że nie tylko Polak, ale każdy człowiek bywa mądry dopiero po szkodzie, a i to nie zawsze.

Swoi a obcy

SWOI. Zwierzęta społeczne, zwłaszcza te najbardziej inteligentne, do normalnego rozwoju fizycznego i ukształtowania normalnego zachowania potrzebują stałych kontaktów z innymi osobnikami własnego gatunku, zwłaszcza z matką i rówieśnikami. Świadczą o tym wyniki wielu badań prowadzonych na małpach⁶. A przedstawiciele naszego gatunku muszą jeszcze nauczyć się mówić. Przystępują do tego od pierwszych tygodni po urodzeniu. Półśpiące dziecko zmienia rytm ssania smoczka po usłyszeniu nowej dla niego zgłoski⁸. Można więc całkiem wymiennie badać najwcześniejsze nawet etapy opanowywania mowy przez dzieci. Zasadniczą

⁶ G. Clark, dz. cyt.

⁷ T.R. Halliday, P.J.B. Slater (wyd.), *Animal behaviour. 3. Genes, development and learning*, Blackwell Scientific Publications, Oxford 1983.

⁸ P.D. Eimas, *The perception of speech in early infancy*, „Sci. Amer.”, nr 251/1985, s. 34–42.

rolę odgrywa tu kontakt fizyczny i uczuciowy między dzieckiem a matką. W pracach naukowych pisze się o wzajemnych oddziaływaniach, co w tłumaczeniu na normalny język oznacza, że gdy się niemowlak uśmiechnie, to wszyscy chcą do niego zagadywać, może więc on słyszeć te same zgłoski wymawiane różnymi głosami. Później dziecko uczy się mówić, zaś w kontaktach z rówieśnikami i obcymi osobami dorosłymi przechodzi proces socjalizacji, wrastania w społeczność ludzką, a dokładniej – w tę społeczność, która je wychowuje. W pewnym sensie nasza społeczność jest kontynuacją każdego z nas. Odnoszę wrażenie, że ludzie mogą dobrowolnie wyrzec się swojej tożsamości kulturowej i przyjmując inną, ale im tragiczniejsze warunki, tym mocniej się jej trzymają. Niezwykle wymowny jest przykład pochodzenia muzyki jazzowej. Jak wiadomo, jej prekursorami są Murzyni amerykańscy i ma ona elementy wspólne z rytmemi afrykańskimi. Do Ameryki Północnej większość niewolników z Afryki przywieziono w XVII i XVIII w. Głównie młodych ludzi wyłapywano z głębi kontynentu afrykańskiego, pędzono na brzeg Atlantyku, pakowano na statki, a tych, którzy przeżyli podróż, sprzedawano. Ci ludzie byli odcięci od rodzin, wyrwani ze swego środowiska, często nie mogli nawet porozumieć się ze współofiarami, bo mówili w różnych narzeczach. Nie odebrano im tylko zapamiętanych z dzieciństwa rytmów afrykańskich⁹, które można było nucić lub grać na własnoręcznie zrobionej fujarce czy bębnie. I te rytmy przetrwały przekazywane z pokolenia na pokolenie niewolników, żeby stać się częścią światowej kultury muzycznej.

OBCY. Żyjące społecznie gatunki ssaków i ptaków odróżniają członków swojej społeczności od należących do tego samego gatunku osobników obcych na podstawie ogólnego wyglądu czy zapachu, zaś gatunki najbardziej inteligentne indywidualnie znają członków własnej grupy. Stosunek do osobników obcych jest ambivalentny. Często są przypadki zainteresowania i przyjmowania ich do społeczności, co ma zasadnicze zna-

czenie biologiczne: ogranicza to rozmnażanie w pokrewieństwie, a tym samym zwiększa się zróżnicowanie genetyczne w obrębie grupy. Ale jednocześnie występuje zjawisko wprost przeciwne: osobnik obcy (np. kura o innym wyglądzie) może być zaatakowany przez całe stado i zabity, chociaż nie stanowił dla stada żadnego zagrożenia.

Obawiam się, że podobną ambiwalencję wobec obcych wykazuje i nasz gatunek. Małżeństwa między członkami szczepów zamieszkujących sąsiednie terytoria odnotowano m.in. wśród Indian, Papuasów czy tubylców australijskich. Liczne przykłady tego typu można znaleźć w Biblii, a także w „Iliadzie”. W trwającej parę setek lat walce Indian z kolonistami w Ameryce Północnej zdarzały się przypadki adoptowania dzieci białych przez Indian⁹. Różne formy kontaktów handlowych istniały w Eurazji przez wiele tysięcy lat. Równocześnie trwały wojny na większą lub mniejszą skalę. Bardzo znamienne są wybuchy nienawiści wobec obcych w okresach klęsk żywiołowych. Np. w XIV w. w dorzeczu Renu wybuchła epidemia tzw. czarnej śmierci. Masowo umierali zarówno chrześcijanie jak i Żydzi. Ale ci pierwsi uznali, że za wybuch epidemii odpowiedzialni są Żydzi. Oczywiście miała miejsce fala pogromów. Tego rodzaju wydarzenia z różnych epok i kontynentów można by mnożyć niemal w nieskończoność. Programowe mordowanie „obcych ras” stało się podstawą hitleryzmu. Ale w najbardziej konsekwentnie demokratycznych Stanach Zjednoczonych lincze miały miejsce w tym stuleciu.

Sąsiadujące ze sobą społeczności zwierząt z reguły unikają otwartej walki i w obronie własnego terytorium ograniczają się do wzajemnego odstraszenia, nie prowadzą też kronik wzajemnych krzywd. Dzięki temu incydenty graniczne nie są wyolbrzymiane, a sąsiednie

⁹ J. Walvin, *Slavery and the slave trade*, The Macmillan Press, London 1983.

¹⁰ A. Debo, *A history of the Indians of the United States*, Univ. of Oklahoma Press, Norman and London 1988.

społeczności nie przekształcają się w „odwiecznych wrogów”. Ludzie postępują inaczej. Społeczności zamieszkujące sąsiednie tereny przemieszczają się, osiadają na terytorium sąsiadów i przez dziesiątki lat jest spokój. A później wybucha wzajemna wrogość, walka, wypominane są wzajemne krzywdy zmyślane i rzeczywiste, ale rozdmuchane, przypomina się wydarzenia obejmujące cały okres historyczny plus wszystkie mity. Żadna ze stron nawet nie próbuje przyjąć do wiadomości argumentów strony przeciwnej, nie chce nawet wysłuchać niezaangażowanych opinii. Ta duża, wspaniała wyobraźnia ludzka służy dolewaniu oliwy do ognia, a ta mała, konkretna – do tym skuteczniejszego mordowania sąsiadów. W każdej ze społeczności na daleki plan schodzą indywidualne różnice międzyludzkie, głos rozsądku milknie lub jest traktowany jako zdrada narodu. Następuje wybuch zbiorowej irracjonalności. Często mówi się, że konflikty etniczne są celowo wzniecane przez rodzimych czy nasłanych prowokatorów realizujących zasadę „dziel i rządź”. Jednakże nawet w przypadkach, gdy tezę tę można udowodnić (a zazwyczaj dobrych dowodów brak), jest godne zastanowienia, jak łatwo ci autentyczni lub zmyśleni prowokatorzy odnoszą sukces.

Amerykańscy specjaliści z dziedziny psychologii społecznej ukuli termin „syndrom etnocentryzmu”. Oto jak postrzega się i traktuje swoich i obcych.

Postrzega się swoich jako cnotliwych i wartościowych; obcych jako zasługujących na pogardę, niemoralnych, gorszych.

Własne standardy wartości są postrzegane jako uniwersalne, prawdziwe w swojej istocie, własne zwyczaje – jako zasadniczo ludzkie.

Postrzeganie siebie jako silnych, obcych jako słabych. Zachowywanie wobec obcych dystansu społecznego, a nawet odczuwanie nienawiści.

Stosowanie kar za kradzież w obrębie własnej grupy. Nagradzanie lub tolerowanie kradzieży u obcych.

Stosowanie kar za zabijanie członków własnej grupy; aprobowanie lub tolerowanie zabijania obcych.

Współdziałanie między członkami własnej grupy; brak współdziałania z obcymi.

Posłuszeństwo wobec autorytetów wewnątrzgrupowych; brak posłuszeństwa wobec autorytetów obcych.

Chęć pozostania członkiem własnej grupy; niechęć do przejścia do grupy obcej.

Gotowość do walki i śmierci dla dobra własnej grupy; brak gotowości do walki dla dobra grupy obcej. Zabijanie obcych na wojnie jest uważane za czyn szlachetny. Obcy podawany jako zły przykład w wychowywaniu dzieci. Oskarżanie obcych za kłopoty wewnątrzgrupowe. Nieufność i lęk wobec obcych.¹¹

Autorzy opierali się głównie na badaniu społeczności krajów Trzeciego Świata, lecz wiele elementów tego zestawienia przerażająco pasuje do dzisiejszych Europejczyków. Wojna serbsko-chorwacka jest krańcowym przypadkiem. Ale tzw. drobne incydenty zdarzają się w całej Europie, przy tym zdumiewa ich irracjonalność. Co mogą zyskać, jakie potrzeby zaspokoić zwolennicy Le Pena we Francji czy nasi rodzimi młodzieńcy zbezczeszczając groby żydowskie?

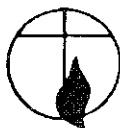
A przecież etnocentryzm nie jest nieunikniony. Przed kilkoma wiekami trzy społeczności mówiące różnymi językami połączyły się i powstała Szwajcaria, kraj trudny do zagospodarowania i ubogi; kraj, który wzbogacił się własną ciężką pracą, bez podbojów i przelewu krwi. I dalej każda z trzech grup mówi we własnym języku, żadnej z dwu innych grup nie postrzegając jako wroga. Z tego wynika, że nawet w odczuciu całych społeczności, nie tylko jednostek, przywiązanie do swoich i wrogość do obcych nie muszą być dwiema stronami tego samego medalu.

¹¹ R.A. LeVine, D.T. Campbell, *Ethnocentrism: theories of conflict, ethnic attitudes and group behaviour*, Wiley, New York 1972. Cyt. wg R. Boyd, P.J. Richerson, *Culture and the evolutionary process*, Univ. Chicago Press, Chicago 1985, s. 239.

L'homme est partout le même

Analysant les résultats de recherches scientifiques ayant l'homme pour objet (les techniques qu'il utilise, sa vie spirituelle), depuis nos ancêtres (*Homo habilis*) jusqu'à nos jours, et prenant aussi en ligne de compte les variations géographiques, l'auteur en vient à conclure que,

dans ses caractéristiques biologiques et psychiques déterminantes, les hommes se ressemblent davantage qu'ils ne diffèrent les uns des autres, sans considération du lieu et de l'époque de leur vie. C'est dire qu'au sens culturel, le „syndrome d'ethnocentrisme“ n'est pas insurmontable.



Kanada – państwo wielokulturowe

Z Jesse Flisem, posłem do Parlamentu Federalnego Kanady, rozmawia Aleksandra Ziółkowska

– Jest Pan posłem do Parlamentu Federalnego Kanady od 1979 r. (z przerwą w latach 1984–88). Reprezentuje Pan Partię Liberalną. Pana okręg wyborczy to Parkdale – High Park w Toronto, w prowincji Ontario. Jak Pan ocenia przestanki polityki zagranicznej Kanady za rządów premiera Briana Mulroneya?

– Moim zdaniem polityka zagraniczna obecnego premiera Kanady, B. Mulroneya, znacznie się różni od polityki jego wielkiego poprzednika, Pierre’a Trudeau. Starał się on usilnie rozwijać tożsamość Kanady, co było wyraźnie widoczne w konkretnych posunięciach politycznych, chociażby takich, jak rezolucje ONZ lub KBWE. Polityka zagraniczna była więc prowadzona przede wszystkim w interesie Kanady i zgodnie z jej specyficznymi interesami. Pragnę przypomnieć, że Kanada była pierwszym krajem, który nawiązał stosunki dyplomatyczne z komunistycznymi Chinami. Zajmowała też otwarte stanowisko wobec Związku Radzieckiego, co znacznie się przyczyniło do procesów odprężenia oraz do zakończenia zimnej wojny pomiędzy Wschodem a Zachodem. Nasza tożsamość i niezależność były również na co dzień widoczne w stosunkach z naszym największym i zaprzyjaźnionym sąsiadem, Stanami Zjednoczonymi. Niestety, premier Mulroney zerwał z tradycyjnie niezależną polityką Kanady. Dąży on do bardzo silnych związków gospodarczych z USA, nawet za cenę ograniczenia naszego systemu świadczeń socjalnych oraz utraty swobody manewru w polityce zagranicznej.

– Jak Pan tłumaczy fakt, że w 1990 r. w prowincji Ontario zwyciężyła partia NDP, która jest obecnie u władzy w tej prowincji?

– Ontario jest jedną z najbogatszych prowincji Kanady. Pewne zasługi za ten stan rzeczy należy przyznać partii konser-

watywnej, która rządziła prowincją przez ponad 40 lat. Okazało się jednak, że mieszkańcy Ontario chcą zmiany i w 1985 r. rząd koalicyjny został utworzony przez Liberałów i Nowych Demokratów. Nowy gabinet cieszył się znaczną popularnością, co dało obydwu partiom punkt startowy do starania się o pozycję partii rządzącej. Liberałowie pod przywództwem Davida Petersona lepiej wykorzystali tę szansę odnosząc drugoczące zwycięstwo w wyborach 1987 r. Większościowy rząd utworzony przez premiera Petersona zdobył sobie uznanie i poparcie, jakkolwiek już od początku 1990 r. zaznaczyła się wyraźna tendencja do silnego spadku jego popularności. Premier Peterson teoretycznie nie musiał zwoływać elekcji jeszcze przez następne dwa lata, we wrześniu 1990 r. zdecydował się jednak na zdobycie ponownego mandatu od wyborców. Porażka, którą poniósł, i zdecydowane zwycięstwo Nowych Demokratów były zaskoczeniem dla nas wszystkich. Nawet lider NDP i obecny premier Bob Rae uczciwie przyznał, że nie spodziewał się aż tak korzystnych dla siebie rezultatów.

Podczas tych właśnie wyborów pomagałem w prowadzeniu kampanii swoim kolegom, kandydatom z ramienia Partii Liberalnej. Chodząc „od drzwi do drzwi” usłyszałem wtedy wiele znaczących komentarzy, którymi pragnę się teraz z Panią podzielić. „Peterson ma jeszcze nasz mandat na 2 lata, dla czego więc zwołuje wybory już teraz i wydaje 10 mln z naszej kieszeni?” „Peterson stał się zbyt arogancki i zbyt pewny siebie, nie słucha zupełnie ludzi.” „Nie wykazał zdecydowanej postawy wobec problemu otwierania sklepów w niedziele.” „Wszyscy politycy są do siebie podobni.” „Rząd opodatkowuje nas ponad nasze siły.” „Bob Rae jest przynajmniej uczciwy.” Odniosłem wrażenie, że wyborcy stracili zaufanie do starych partii i są gotowi oddać mandat tej sile, która jeszcze nigdy nie sprawowała władzy. Ludzie czuli się zignorowani i zmęczeni, dali upust swojej frustracji przesądzając o klęsce Petersona i jego ekipy.

Do dzisiaj trudno jest jednoznacznie wyjaśnić przyczyny relatywnie gwałtownych zmian władzy; z konserwatywnej, przez liberalną, aż po Nowych Demokratów w jednej z najbogatszych części Kanady. Pewną dodatkową wskazówką w anali-

zie tego zjawiska może być fakt, że wybory w poszczególnych okręgach wygrywają ci kandydaci, na których oddano największą liczbę głosów, bez konieczności uzyskania przez nich 50%. Dlatego rozkład głosów na poszczególne partie polityczne może doprowadzić w efekcie do sytuacji, jaką mamy dzisiaj w Ontario, gdzie rząd większościowy został utworzony przez partię, która otrzymała jedynie 38% głosów ogółu wyborców.

– Jak Pan ocenia bardzo kontrowersyjne podejście Kanady do sprawy Indian w Oka w 1990 r.? Proszę nam przybliżyć tę sprawę.

– Konflikt pomiędzy rządem prowincji Quebec, rządem federalnym a przedstawicielami plemienia Mohawk, którego byliśmy świadkami w 1990 r., symbolizuje jedynie szerszy i nie rozwiązany dotąd problem stosunku władz do pierwotnych mieszkańców kanadyjskiej ziemi. Wspomnę tutaj o roszczeniach terytorialnych, które nie były negocjowane ani nawet poważnie potraktowane przez rząd premiera Mulroneya. Prawa Indian i Eskimosów nie znalazły też godnego miejsca podczas debat nad koniecznymi zmianami konstytucyjnymi i dyskusją nad projektem Umowy z Meech Lake w 1990 r. Równocześnie wielkie korporacje przemysłowe coraz częściej niszczą środowisko naturalne w miejscach tradycyjnie zamieszkałych przez ludność indiańską i eskimoską. Typowe przykłady to niszczenie lasów w Brytyjskiej Kolumbii czy rozwinięcie James Bay Hydro Project. Pierwotni mieszkańcy Kanady borykają się także z wieloma problemami psychologicznymi i kulturowymi. Są gorzej wykształceni od przeciętnego Kanadyjczyka. Procent samobójstw wśród studentów tej grupy jest wyższy niż przeciętny. Zdecydowanie wyższy jest też wskaźnik przestępczości. Kroplą, która przelała dzban goryczy i przesądziła o wybuchu konfliktu w Oka, był projekt przejęcia terenów indiańskich pod pola golfowe. Aby skierować uwagę Kanady na swoje problemy, Indianie zdecydowali się wtedy na drastyczne kroki blokując most w pobliżu Montrealu. Premier Mulroney zamiast działać natychmiast podejmując poważne negocjacje z Indianami, pozwolił, by sytuacja wymknęła się spod kontroli

do tego stopnia, że musiał się później zgodzić na żądania władz Quebecu i wprowadzić armię na tereny objęte konfliktem. Kanadyjczycy czuli się przerażeni i zawstydzeni widząc kanadyjskich żołnierzy kierujących lufy karabinów w stronę Indian-Kanadyjczyków. Mulroney dodatkowo zawstydził nas wszystkich nie pozwalając na dostawy żywności i lekarstw do obozu protestujących. Kanada cieszyła się zawsze doskonałą i zasłużoną reputacją za walkę z naruszaniem praw człowieka na świecie. Dlatego też nie do wybaczenia wydaje się fakt, że nasz rząd mógł dopuścić do tak znacznego naruszenia praw człowieka pod naszym własnym dachem.

– *Był Pan już posłem do Parlamentu Federalnego za rządów premiera Trudeau – postaci niezwykle barwnej, intelektualisty, postaci także często krytykowanej. Jak Pan patrzy na te rządy z perspektywy czasu?*

– Trudeau był właściwym premierem we właściwym czasie (1968–84). Jego wielką ambicją było stworzenie sprawiedliwego społeczeństwa dla wszystkich Kanadyjczyków. Sfinalizował wiele ważnych programów zainicjowanych pod przywództwem uprzedniego premiera, Lestera B. Pearsona, tj. gwarantowane podstawowe renty, opiekę zdrowotną, szkolnictwo średnie itd. Trudeau przeprowadził również zmiany konstytucyjne, dzięki którym Kanada może dzisiaj zmieniać swoje fundamentalne prawa bez konieczności uzyskania akceptacji brytyjskiej. Współtworzył Kartę Praw i Wolności Obywatelskich obejmującą wszystkich Kanadyjczyków. Miał również wielki wpływ na wzrost prestiżu Kanady na arenie międzynarodowej.

– *Premierowi Mulroneyowi zarzuca się całkowite podporządkowanie polityce USA. Sam Pan zabierał głos w parlamencie zarzucając, że premier nie konsultując swego kroku z Parlamentem Kanady wysłał statek z 900-osobową załogą jako pomoc Stanom Zjednoczonym w czasie wojny w Iraku. Jaki był rzeczywisty udział Kanady w wojnie z Irakiem?*

– Partia Liberalna jako oficjalna opozycja w Parlamencie żądała, aby premier zwołał Parlament na specjalną sesję w celu przedyskutowania akcji, którą należało podjąć w czasie kry-

zysu w Oka, o którym już mówiłem, oraz w celu zdecydowania o skali udziału Kanady w konflikcie z Irakiem. Premier jednak nie usłuchał i zaraz po spotkaniu z prezydentem Bushem sam wraz ze swoim gabinetem zdecydował o wysłaniu w rejon Zatoki Perskiej 3 okrętów wojennych i 16 samolotów bojowych typu F-18. Obserwujący późniejsze obrady parlamentarne łatwo zauważyli, że opozycja mocno skrytykowała premiera za ten ewidentny brak konsultacji. Podkreślaliśmy ponadto, że powinno się dać sankcjom więcej czasu na działanie. Kanada zawsze popierała rezolucje Narodów Zjednoczonych jako instrumentu gaszenia konfliktów i przywracania pokoju. Moje zastrzeżenia co do samych sankcji oraz późniejszych działań militarnych były spowodowane faktem, że akcje te były właściwie kierowane przez USA, a nie ONZ. Jakkolwiek jest prawdą, że sama wojna w Zatoce Perskiej nie przyniosła dużych strat po stronie aliantów, to również gorzką prawdą jest to, że na skutek tej wojny zginęło i ucierpiało później tysiące niewinnych Kurdów. Co więc stało się z „nowym porządkiem na świecie bez zbytecznych ofiar“?

– W jakim kierunku – według Pana – Kanada rozwija się politycznie? Jakie są niebezpieczeństwa i jakie nadzieje z tym związane? Jak według Pana powinna się kształtować polityka Kanady?

– Wydaje się, że Kanada znajduje się obecnie na politycznym rozdrożu. Kanadyjczycy będą musieli zdecydować, czy wolą mieć silny rząd federalny gwarantujący formę społeczeństwa powstałą za rządów Trudeau, czy zdecentralizowane i podzielone państwo, w którym władza pozostawałaby na szczeblu prowincjonalnym.

W 1979 r. ówczesny premier Kanady Joe Clark powiedział, co potem powtórzył Brian Mulroney, że Kanada jest „społecznością społeczności“, co świadczy o decentralistycznych tendencjach w polityce konserwatystów. Moim zdaniem Kanada powinna się uczyć również z tego, co się teraz dzieje w Europie Wschodniej oraz w innych częściach świata, oraz utrzymać swoją otwartość i wysoki poziom swoich programów socjalnych. Stoję też na stanowisku, że aby sprostać konkurencji

w produkcji i handlu ze światem gwarantując równocześnie wszystkim Kanadyjczykom ich podstawowe prawa i wolności. Kanada musi kontynuować tradycję silnych rządów federalnych.

Musimy jednakże uważnie przyjrzeć się istniejącemu podziałowi władzy. Bowiem wiele się zmieniło od czasu Konfederacji w 1867 r. i może są dziedziny, którymi prowincje mogą zarządzać lepiej niż rząd federalny.

Jako krytyk Spraw Zagranicznych z ramienia opozycji miałem możliwość podróżowania do wielu krajów. Odwiedziłem Pakistan, Południową Koreę, Izrael, Związek Radziecki, Anglię, Francję, Niemcy, Polskę, Litwę, Estonię, USA etc. Wizyty te służyły do naturalnych porównań systemów politycznych i rozwiązań społecznych różnych państw. Moje podróże doprowadziły mnie do wniosku, że Kanada powinna kontynuować swoje tradycje i obraną drogę rozwoju. Systemu, w którym żyjemy, zazdroszczą nam w świecie. Może wymaga on stałych udoskonaleń, ale nie całkowitych zmian kierunków i celów, do których od lat zmierzamy, co stara się sugerować premier Mulroney.

– Jak Pan widzi rolę USA w polityce i ekonomii Kanady? Jak sąsiedztwo z USA wpływa na Kanadę?

– Zarówno polityczna jak i ekonomiczna rolna naszego sąsiada, Stanów Zjednoczonych, zależy od tego, kto znajduje się u władzy, zarówno tam jak i w Kanadzie. Ideologia partii republikańskiej pod przywództwem prezydenta Busha jest bardzo podobna do politycznych założeń kanadyjskich konserwatystów. USA chciałyby widzieć całą Północną Amerykę zgodnie zjednoczoną i połączoną układami o wolnym handlu. Chciałyby również, aby Kanada prywatyzowała firmy narodowe, tj. Petro Canada lub Air Canada i aby zgodnie z projektem północnoamerykańskiego układu o wolnym handlu wyeliminowała wszelkie subsydia dla producentów przemysłowych i farmerów. Moim zdaniem, jeżeli Kanada zbyt ściśle zwiąże się z USA politycznie i ekonomicznie, to nie będzie możliwe utrzymanie modelu życia, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni. Np. dobre emerytury czy dobra opieka zdrowotna przestaną być powszechnie dostępne.

– *Czy bliskość USA – potęgi militarnej – zapewnia Kanadzie spokój i bezpieczeństwo i dlatego nie musi ona zbroić się i mieć armii?*

– Ponieważ Kanada zajmuje ogromny obszar, jest przecież drugim największym krajem świata, nie jest możliwe, aby mogła obronić swoje granice dysponując jedynie 26 mln mieszkańców. Dlatego musi polegać w tym względzie zarówno na swoim południowym sąsiedzie jak i na swoich sojusznikach z NATO oraz NORAD.

– *Kanada przyjęła wielu młodych ludzi z USA, którzy nie chcieli brać udziału w wojnie w Wietnamie. Przyjęto to krytycznie w USA. Jaka jest Pana opinia?*

– Sądzę, że Kanada nie powinna automatycznie udzielać statusu uchodźców politycznych Amerykanom, którzy nie chcieli walczyć w Wietnamie. Jeżeli jakiś kraj będący w stanie wojny ogłasza zgodnie ze swoimi prawami pobór do wojska, to powinno się respektować te zarządzenia. Statusu uchodźcy politycznego nie powinni dostawać ci, którzy łamią prawa demokratycznego społeczeństwa.

– *Być Kanadyjczykiem w świecie jest jakby o wiele bezpieczniej niż być Amerykaninem. Na paszport amerykański w wielu miejscach na świecie reaguje się bardzo agresywnie. Czy jest to wynik ostrożnej, rozważnej polityki zagranicznej Kanady? Czy też jest to wynik tego, że Kanada nie miesza się w sprawy innych państw?*

– Rzeczywiście, tradycyjną zasadą polityki zagranicznej Kanady jest niemieszanie się w wewnętrzne sprawy innych państw, chyba że taka interwencja byłaby uzgodniona na forum Narodów Zjednoczonych. Kanada zawsze występowała przy tym jako kraj strzegący pokoju i czyniący pokój. USA oficjalnie głosząc podobne zasady praktykują mniej lub bardziej bezpośrednio środki nacisku na postawę innych państw, czego świadkami byliśmy wszyscy podczas stanowczej interwencji amerykańskiej w Panamie.

– *Co Pan sądzi o określaniu USA jako „policjanta świata“?*

– Moim zdaniem zostanie „policjantem“, czy też jak to się ostrzej określa „żandarmem świata“, nigdy nie było w pełni uświadomioną intencją USA. Niestety wiemy, że tak to jest postrzegane przez wiele krajów. Wiele argumentów przemawia za koniecznością istnienia ponadnarodowej siły, która mogłaby strzec pokoju. Taką siłą powinna być ONZ. Aby stać się efektywną, powinna mieć do swojej dyspozycji bank zasobów militarnych składających się z realnych sił zbrojnych. Myślę tutaj o sprzęcie i wyszkolonym personelu oraz wiedzy technologicznej i wywiadowczej. Wkład do tego banku dawałyby wszystkie kraje miłujące pokój. Jeden kraj mógłby zadeklarować swoją flotę, inny część swoich sił powietrznych. Cennym wkładem Kanady mogłyby być jej doświadczenia w dziedzinie łączności. W przypadku groźnego incydentu międzynarodowego, tak jak to miało miejsce np. w Kuwejcie, Narody Zjednoczone mogłyby szybko wykorzystać swoje rezerwy militarne i ochronić mały kraj przed agresywnym atakiem z zewnątrz. Stosowano by przy tym jednolite miary i zasady wobec wszystkich, tak aby sprawiedliwość i racja nie należały wyłącznie do wielkich i silnych.

– *Jak z perspektywy czasu patrzy Pan na wystąpienie premiera Trudeau, który w 1982 r. w odpowiedzi na wprowadzenie stanu wojennego w Polsce stwierdził, że jest to czysto wewnętrzna sprawa Polski? Rząd Jaruzelskiego podawał jego wypowiedź jako poparcie dla swojej polityki. W tym czasie zebrał Pan „Emergency Committee“ kanadyjskich parlamentarzystów i miał Pan odwagę wystąpić publicznie krytykując oświadczenie premiera Trudeau.*

– Sądzę, że premier Trudeau usłuchał wtedy złych doradców. Sam patronował zmianom konstytucyjnym z 1982 r. oraz Karcie Praw i Wolności Obywatelskich. Jakże więc – będąc gorącym rzecznikiem tych zmian i inspiratorem ich wprowadzania w Kanadzie – mógł szczerze odmówić poparcia dla „Solidarności“, ruchu społecznego walczącego o podobne ideały?

– *Zabierał Pan głos w parlamencie w sprawie ochrony środowiska. Wszystkim z zewnątrz Kanada wydaje się krajem wyjąt-*

kowo czystym i pozbawionym tego niebezpieczeństwa. Czy jest inaczej?

– Rzeczywiście, Kanada jest stosunkowo czystym krajem, ale jeżeli zaniedbamy wymogi środowiska naturalnego, to będziemy wkrótce mieli te same problemy co inne wysoko uprzemysłowione państwa. Kwaśne deszcze pochodzące z amerykańskich i kanadyjskich fabryk zatrąły już setki naszych jezior i duże obszary lasów klonowych w Północnym Ontario. W moim własnym okręgu wyborczym, Parkdale – High Park, kiedy temperatura w lecie osiąga plus 35°C, zamyka się plaże, a w powietrzu unosi się brązowa mgła. Ponieważ zatrucie środowiska nie zna granic, Kanada tak jak każdy inny kraj jest dotknięta dziurami ozonowymi i zjawiskiem ocieplania się klimatu. Myślę, że dbałość o środowisko naturalne powinna być współcześnie obowiązkiem każdego bez wyjątku polityka.

– Jak dalece polityka wielokulturowości, którą w 1971 r. premier Trudeau wprowadził jako politykę rządu, jest obecnie realizowana w Kanadzie?

– Polityka wielokulturowości zapoczątkowana przez Trudeau została silnie rozwinięta przez obecny rząd. Przeprowadził on Ustawę o Wielokulturowości oraz ustanowił specjalny komitet parlamentarny do kontroli jej przestrzegania.

Wielu Kanadyjczyków sądzi, że jesteśmy wyjątkowym w świecie krajem, w którym nie ma dyskryminacji grup mniejszościowych. Są również tacy, którzy twierdzą, że posunęliśmy się za daleko w akceptowaniu obcych tradycji przenoszonych na grunt kanadyjski. Np. ostatnio powstało wiele sporów o to, czy powinno się zezwolić młodym Sikhom na noszenie tradycyjnych sztyletów do szkół lub też o prawo noszenia turbanów podczas służby w policji. Ruchy narodowe, które pojawiły się na terenie Związku Radzieckiego oraz krajów Europy Wschodniej mocno zaniepokoiły wielu naszych mieszkańców obawiających się przenoszenia tych konfliktów na teren Kanady. Osobiście nie podzielam tych obaw.

– Pana polskie pochodzenie i znajomość języka czynią Pana dostępnym dla grupy polskiej. Nieraz zabierał Pan głos w spra-

wach polskich i bardzo pomaga Pan Polonii. Czy jest to dla Pana trudna sytuacja, czy były trudne sytuacje?

– Tak, zabierałem głos w wielu polskich sprawach, takich jak ochrona polskich granic po zjednoczeniu Niemiec, pomoc dla Polski i obniżenie jej międzynarodowego długu, przyjęcie większej liczby polskich uchodźców do Kanady i umożliwienie im szybkiej asymilacji ze społeczeństwem kanadyjskim. Z wieloma sprawami polskimi były i są pewne problemy, ale przecież właśnie problemy czynią życie polityka bardziej interesującym. Ostatnio ambasador Rzeczypospolitej Polskiej, pan Alojzy Bartoszek, powiedział podczas spotkania w gmachu ambasady, że „Flis to inteligentny polityk, który ze względu na swoje polskie pochodzenie stara się z całego serca bronić spraw polskich, lecz czyni to w taki sposób, aby nie urazić nikogo ze swoich wyborców“.

– Jak Pan widzi grupę polską na tle innych grup narodowościowych w Kanadzie?

– Polacy zajmują obecnie godne miejsce w społeczeństwie kanadyjskim. Są dobrze wykształceni i pracują w wielu prestiżowych dziedzinach, jak nauka, medycyna, inżynieria, biznes, prawo. Polonia kanadyjska posiada również wiele wzorowo działających organizacji o długich tradycjach. W 1991 r. swoje 50-lecie obchodził Związek Inżynierów Polskich. Związek Nauczycielstwa Polskiego przez lata uczestniczył w międzynarodowych seminariach dotyczących edukacji, publikował także książki dla dzieci. Najstarszą zaś organizacją etniczną w Kanadzie jest Związek Polaków w Kanadzie. Ma on odrębne sekcje kobiece i młodzieżowe oraz własną bardzo poczytną gazetę „Związkowiec“. Można by napisać całą książkę o harcerstwie polonijnym, Kongresie Polonii Kanadyjskiej, polskich kościołach, polskich parafialnych kasach pożyczkowych oraz innych tak ważnych w naszym życiu polonijnym organizacjach.

– Jakie według Pana są możliwości darowania polskich długów przez Kanadę?

– Polska była pierwszym krajem bloku wschodniego, który podjął ryzyko uniezależnienia się od Związku Radzieckiego

oraz zmiany swojego własnego ustroju, co – jak wiemy – wpłynęło na losy całej Europy. Polacy poszli na wiele wyrzeczeń ekonomicznych po to, aby wprowadzić wolny rynek oraz demokrację. Dlatego sądzę, że kraje zachodnie oraz banki światowe powinny umorzyć znaczną część polskiego długu. Jestem zadowolony, że Kanada daruje Polsce 50% z 3 mld dol., które Polska jest jej winna. Wygospodarowane dzięki tej formie pomocy fundusze powinny być moim zdaniem zużyte przez Polskę na różne projekty rozwojowe, np. w dziedzinie ochrony środowiska.

– Kanada jest krajem bardzo atrakcyjnym dla emigracji. Jakie są Pana wskazówki dla tych, którzy chcą tam wyemigrować, którzy marzą o wyjeździe na stałe właśnie do Kanady?

– Kanada jest krajem wielkich szans, jakkolwiek ci, którzy tutaj przyjeżdżają, szybko się uczą, że pieniędzy nie dostaje się u nas za darmo. Aby osiągnąć powodzenie, trzeba ciężko i rzetelnie pracować.

Ponieważ nasz kraj jest bardzo popularny wśród emigrantów, rząd ustala roczną liczbę przybywających na stałe. Zakłada się np., że w latach 1992–94 wpuści się do Kanady rocznie około 250000 nowych imigrantów. Polacy muszą zrozumieć, że liczba ta obejmuje emigrację z wielu krajów świata, w tym Chin, Indii, Pakistanu, Europy, Związku Radzieckiego. Polacy często słyszą historie o tym, jak łatwo było innym dostać się do Kanady w przeszłości. Niestety, teraz realia się zmieniły i wiele drzwi się przed Polakami zamknęło. Ostatni minister ds. imigracji, pani Barbara McDougall, zdecydowała, że będzie się przyjmować jedynie tych, którzy mają poszukiwany w Kanadzie zawód oraz ważną, poświadczoną przez urząd zatrudnienia ofertę pracy. Oczywiście utrzymano w mocy program łączenia rodzin, który umożliwia stałym rezydentom i obywatelom Kanady zaproszenie z Polski i sponsorowanie najbliższej rodziny.

– Jaka jest obecnie polityka emigracyjna Kanady wobec nowej sytuacji w Polsce?

– Jak już uprzednio wspomniałem, imigracja do Kanady staje się dla Polaków coraz trudniejsza. Zmieniona sytuacja poli-

tyczna sprawa, że obecnie brak realnych podstaw do starania się o azyl polityczny w Kanadzie. Jednak chętnie witamy turystów z Polski, osoby odwiedzające tutaj swoje rodziny i przyjaciół oraz tych, którzy prowadzą interesy z kanadyjskimi partnerami. Podczas mojego ostatniego pobytu w Polsce przekonałem się, że wielu starających się o wizę czasową do Kanady może ją otrzymać już tego samego dnia. Muszę jednak dodać, że prośba o wizę zostaje odrzucona, jeżeli pracownik wizowy ambasady nabierze podejrzenia, że starający się zamierza podjąć nielegalnie pracę lub będzie próbował pozostać w Kanadzie na stałe.

Chciałbym również zaznaczyć, że nowa sytuacja polityczna w Polsce pozwala na bardziej ożywione kontakty pomiędzy naszymi krajami. Coraz więcej Kanadyjczyków inwestuje w „Kraju nad Wisłą” i partycypuje w projektach typu joint venture. Także życie Polonii w Kanadzie jest znacznie przyjemniejsze w obecnej sytuacji. Ostatnio, również z mojej inicjatywy, obchodziliśmy uroczystości 200. rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Główne uroczystości odbywały się w Ottawie, zaś gospodarzami byli prezes Kongresu Polonii i polski ambasador. Tego dnia dzwony z parlamentarnej wieży wygrywały głośno „Jeszcze Polska nie zginęła...” Jako poseł polskiego pochodzenia poczułem się bardzo dumny.

– 12 I 1991 r. wystąpił Pan z długim przemówieniem w Parlamencie Kanady domagając się uznania przez rząd niezależności Litwy, Łotwy i Estonii. Podał Pan jako przykład prezydenta Wałęsę, który to zrobił. Jak – według Pana – Kanada zareaguje w najbliższej przyszłości na sytuację w Związku Radzieckim, konkretnie na domaganie się uznania niezależności republik bałtyckich?

– Miałem zaszczyt reprezentować Kanadę na Litwie, Łotwie i w Estonii. Obserwowałem referendum przeprowadzone w tych krajach tuż przed referendium oficjalnym, wyznaczonym przez komunistyczne władze w Moskwie na 17 III 1991 r., które zresztą było szeroko zbojkotowane. Jako Kanadyjczyk mający na co dzień możliwość korzystania z dobrodziejstw demokracji byłem wprost zaszokowany widząc budynki parlamentów oto-

czone barykadami i workami z piasku. Mieszkający wtedy w litewskim sejmie prezydent Landsbergis w każdej chwili spodziewał się ataku wojsk sowieckich. Kiedy widziałem ludzi gotowych gołymi rękoma bronić swoich przedstawicieli, widziałem tę samą odwagę i determinację, którą wykazywała „Solidarność”. Inspiracje ideałami „Solidarności” potwierdza zresztą głośno wielu tamtejszych polityków.

Moje spotkania z prezydentami, premierami, ministrami spraw zagranicznych krajów bałtyckich potwierdziły, że nie chcą oni dopuścić do użycia przemocy na ich ziemi. Chcą natomiast pokojowo negocjować ze Związkiem Radzieckim. Prezydent Landsbergis powiedział: „My nie chcemy opuścić Związku Radzieckiego, my chcemy, aby Związek Radziecki opuścił nas”. Po pobycie w krajach bałtyckich spędziliśmy jakiś czas w Moskwie próbując przekonać zarówno polityków jak i biurokratów, że Kanada potępia brutalne akcje wojskowe na Litwie, Łotwie i w Estonii, oraz zachęcić do realnych negocjacji w sprawie niepodległości tych krajów. Należy zaznaczyć, że Kanada była pierwszym krajem zachodnim, który oficjalnie potępił działania prezydenta Gorbaczowa i oświadczenie to uzyskało poparcie wszystkich partii politycznych. Estończycy powiedzieli nam później, że gdyby nie zdecydowane stanowisko opinii międzynarodowej, Tallin stałby się następną ofiarą agresji.

Polityka Kanady wobec krajów bałtyckich zawsze była stabilna, niezależnie od tego czy przy władzy byli liberałowie, czy konserwatyści. Kanada nigdy nie uznała przyłączenia tych terenów do Związku Radzieckiego na podstawie niesławnego paktu Ribbentrop-Mołotow w 1940 r. Gdy tylko Litwa, Łotwa i Estonia będą mogły udowodnić realną kontrolę nad swoim terytorium, Kanada będzie mogła nawiązać z tymi krajami oficjalne i pełne stosunki dyplomatyczne.

sierpień 1991 r.

Monika Bogusz

Wizja nowego życia w Palestynie

(w świetle dziennika „Nasz Przegląd“ z lat 1923–1935)

Artykuł ten przedstawia niektóre zagadnienia badane przeze mnie w pracy magisterskiej. Jest on jedynie próbą zasygnalizowania pewnych zjawisk czy tendencji, nie zaś dokładnym opisem żydowskiej wizji nowego społeczeństwa. Z konieczności pominęłam tu większość przypisów, jako że cała praca opiera się na materiale źródłowym i każda niemal informacja ma swoje odniesienie w konkretnym tekście. Źródłem, na podstawie którego przeprowadzałam badania, jest polskojęzyczny dziennik „Nasz Przegląd“, ukazujący się w latach 1923–39. Zespół redakcyjny tworzyli Jakub Appenzlak, Saul Wagman i Natan Szwalbe. Appenzlak, niewątpliwie „dusza“ pisma, w drugiej połowie lat dwudziestych był członkiem KC Organizacji Syjonistycznej w Warszawie. Trzykrotnie odwiedzał Palestynę przysyłając do gazety swoje wrażenia w postaci dziennika podróży. Był – jak wspomina Aleksander Hertz w swojej książce „Żydzi w kulturze polskiej“ – typowym przykładem Żyda, który podobnie jak ojciec syjonizmu, Teodor Herzl, przeszedł drogę od całkowitej asymilacji do żydostwa. Wizja, którą opisuję w pracy, jest wizją środowiska związanego z „Naszym Przeglądem“, ale zarazem dotyczy sporej części ówczesnej inteligencji żydowskiej w Polsce, do której pismo było adresowane, której poglądy zarazem wyrażało i kształtowało.

Dążenie do normalności

U podstaw syjonizmu legło poczucie odrębności narodowej. Żydzi nie chcieli już być tylko mniejszością

religijną czy kulturową, głównym zadaniem stało się odzyskanie świadomości narodowej, przypomnienie Żydom, że są narodem równym innym narodom. Z tego płynęło żądanie normalnych warunków egzystencji, potrzeba posiadania terytorium dla siebie. Obietnicę utworzenia w Palestynie siedziby narodowej dla Żydów potraktowano jako uznanie odwiecznych praw Żydów do tego kraju. Żyd wieczny tułacz po latach tułaczki mógł powrócić do ojczyzny.

W momencie przybywania do kraju Żydzi znacznie różnili się od siebie językiem, kulturą, zwyczajami; jechali w trudne warunki, do obcego kraju, mieli więc naturalną tendencję do łączenia się w grupy według krajów pochodzenia, co ułatwiało przeżycie i zaaklimatyzowanie się w nowym miejscu. Syjoniści bali się jednak, że podważy to jedność żydowskiego osadnictwa w Palestynie, jego narodowy charakter. Źle widziane były wszelkie konflikty i podziały, wizja nowego społeczeństwa nie zgadzała się na przenoszenie tutaj sporów „golusowych”. Nad odrębnymi interesami powinno zatrumfować poczucie jedności wszystkich braci schodzących się z różnych krańców „golusu”.

Normalny naród dla swojej egzystencji potrzebuje terytorium, ale czy potrzebuje istnienia państwa? Najbardziej konkretni w swoich żądaniach byli rewizjoniści. Żabotyński twierdził wprost, że tylko utworzenie państwa żydowskiego odpowiada wyrażeniu: *siedziba narodu dla narodu żydowskiego*, które zostało użyte w mandacie przyznającym Palestynę Anglii. Podkreślał też organiczną jedność Transjordanii z Palestyną i konieczność włączenia jej do państwa żydowskiego.

Konfliktowość takiego stanowiska wobec Anglii i wobec Arabów zamieszkujących w większości Palestynę powściągała apetyty większości syjonistów. Pisano, że żądania Żabotyńskiego są szlachetne, lecz na razie niemożliwe do zrealizowania, że to polityczna mrzonka, bo Żydów jest wciąż zbyt mało w kraju. Podkreślano drugoplanowość problemu państwowego,

twierdząc, że *do Palestyny idziemy rozwiązać przede wszystkim nasz problem socjalny, tendencje państwowe zostawmy na razie na boku*. Czym innym była jednak mowa o odłożeniu na przyszłość kwestii utworzenia państwa, a czym innym słowa, które mogły wskazywać na wyrzeczenie się tej myśli. Kiedy na XVII Kongresie Syjonistycznym w 1931 r. Weizmann, prezydent organizacji, stwierdził, że Herzl myśląc o Palestynie nie używał słów „państwo żydowskie“, rewizjoniści zaatakowali Weizmanna za zdradę syjonizmu, oburzenie było zresztą powszechne. Nastąpił bunt przeciw upokorzeniu, jakim było dla wszystkich głoszenie przez prezydenta Organizacji Syjonistycznej tezy, że państwo żydowskie nie jest potrzebne, że nie taki był zamysł Herzla.

W naturalny sposób wraz ze wzrostem siły „jiszuwu“ (skupiska Żydów w Palestynie), poczucia jedności i odzyskiwanej godności Żydzi coraz bardziej odczuwali potrzebę podsumowania swoich starań krokiem, który rzeczywiście zrównałby ich pozycję z pozycją innych narodów. Kiedy rósł żydowski stan posiadania, rosła też potrzeba bronięcia go własnymi siłami, tak jak to robią inne narody – normalnie. Hasłem bowiem budowy nowego społeczeństwa żydowskiego mogłoby być zdanie jednego z publicystów: *W Galucie jesteśmy wyjątkiem wśród normalnie żyjących narodów. W Palestynie musimy normalizować wszystkie przejawy naszego życia*.

Wyjście z upodlenia, odzyskana godność

Palestyna dla wielu Żydów przez emigrację, a dla pozostałych przez poczucie więzi z „jiszuwem“, oznaczała koniec bycia poniżanym przez innych, koniec etosu „obcego“, towarzyszącego Żydom od wieków. Teraz Żydzi, nawet ci, którzy nie wyjechali do Palestyny, uzyskali w niej punkt oparcia, jakieś swoje miejsce na ziemi, przez które stali się równi innym. Poczucie bycia u siebie pozwalało cieszyć się odzyskaną godnością każdemu Żydowi z osobna i im wszystkim

jako narodowi. Syjonizm powstał dla tych, którzy zaczęli rozumieć, że nie są w stanie zmazać swojej żydowskości, a równocześnie, że nie można być Żydem i żyć normalnie w Niemczech, Rumunii czy Francji, że piętno bycia Żydem nigdy nie pozwoli im żyć, jak żyją inni – żyć godnie. W miejsce hasła asymilacji pojawiły się słowa: *Dość wrastania w świat, który nas odpycha!* Po prawie dwóch tysiącach lat nastąpiła zasadnicza zmiana, przynależność do narodu żydowskiego przestała być czymś wstydliwym, stała się faktem normalnym, tak jak bycie Francuzem we Francji, nie była już synonimem gorszej pozycji. Powodem do dumy stał się każdy przejaw żydowskiego życia, aktywności i przedsiębiorczości Żydów. W Tel-Awivie, mieście zbudowanym od podstaw przez Żydów, mogli oni nareszcie stać się panami swojej pracy, inwencji, inicjatywy; odzyskali godność obywateli, którzy decydują o swoim losie, o swoim mieście, bez upokorzeń i szykan.

Poczucie bycia u siebie sprawiło, że ci sami Żydzi, których niechęć do walki była tak często głoszona w „golusie“, teraz gotowi byli zginąć w obronie Palestyny. Młodzi chłopcy tu urodzeni stawali się w naturalny sposób strażnikami swej ziemi. Po walkach z Arabami w 1929 r. cieszone się, że można zapomnieć o znienawidzonym słowie „pogrom“, że tym razem broniono się godnie. *Byliśmy narodem o zgiętym kręgosłupie – teraz powoli się wyprostowujemy. Człowiek wyprostowuje się w ciele Żyda golusowego.* Taka ucieczka od „golusu“ i wszystkiego, co nadawało ciężar temu znienawidzonemu słowu, widoczna była także w kwestii językowej. Zastąpienie jidyszu przez hebrajski to przede wszystkim wyraz pogardy dla języka „golusu“, języka niewoli. Młode pokolenie wyrastało w nienawiści do „żargonu“ demonstrując zmianą języka chęć do zmiany całego życia. Dumnie i radośnie brzmiały wszelkie doniesienia o triumfie hebrajszczyzny na ulicy, w teatrze, na polu, w autobusach. Środkiem do rozpoczęcia nowego życia stało się hasło: *Żydzcie, mów po hebrajsku!*

Budowa nowej struktury społecznej

W odrodzonej Palestynie postanowiono naprawić „golusowe” błędy i uzdrowić *anormalną, chorobliwą* strukturę żydostwa diaspory. Za chorobę diaspory uznano stłoczenie w miastach i skupienie się Żydów w handlu, pośrednictwie, odsunięcie od sfery produkcji i przede wszystkim odcięcie od ziemi, od rolnictwa, brak żydowskich chłopów. Przyjeżdżającym do Palestyny przyświecał *jeden cel, jeden ideał: stworzenie produkcyjnego typu chłopu żydowskiego na ziemi palestyńskiej*. Aby ziemia stała się rzeczywiście żydowska, trzeba było ją kupić od Arabów. Kupowanie ziemi stawało się więc działaniem patriotycznym, było walką toczoną o wyzwalenie ziemi żydowskiej z rąk arabskich. Wierzano, że chłop z racji specyfiki swego zajęcia łatwo nie porzuci ziemi, aby wyemigrować w lepsze warunki. Poza owym realnym wymiarem przywiązania do ziemi pojawiła się wiara w jakby mistyczny związek z ziemią, rodzaj duchowej więzi ziemi i jej mieszkańców, jedności Żydów i Izraela. Życie na wsi miało też zmieniać samego Żyda, jego charakter, miała następować *metamorfoza (...) wczorajszego kupca z Gęsiej i Nalewek*, koniec myśli o pieniądzach, a skupienie się na potrzebach kraju.

Kupców, handlarzy i graczy giełdowych nie lubiano i niechęć do nich przenoszono na wszystkich „mieszczuchów”. Niektórym miasto kojarzyło się jeszcze gorzej, oznaczało głównie „luftmenschów”, ludzi żyjących „z powietrza”. „Luftmensch” był synonimem próżniaka, kogoś bez konkretnego zajęcia, unikającego ciężkiej pracy. Bardzo obawiano się napływu takich ludzi do Palestyny, choć odzywały się i głosy, że jest to element operatywny, który należałoby twórczo wykorzystać.

Najbardziej radykalni syjoniści chcieliby obejść się w ogóle bez miast, śnili sen o zdrowej wsi nie skażonej wpływami miejskimi. Większość godziła się z rzeczywistością, która oznaczała coraz większy napływ Żydów

do miast. Ci, którzy bronili kolonizacji miejskiej, przypominali, że jest to najszybszy sposób zaludnienia Palestyny Żydami. Bez względu jednak na deklarowane preferencje źródłem radości był rolnik, a najbardziej taki, który przedtem był „luftmenschem“ i w Izraelu przeszedł przeobrażenie. Dobry mieszczanin to mieszczanin, który teraz jest chłopem żydowskim, *ogorzałym, w koszuli rozchełstanej, z szerokimi ramionami. (...) Trzy lata pracy na kamienistym ugorze, dokąd przybył urzeczony gwiazdą ideału, przerobiły kompletnie jego strukturę fizyczną i duchową.*

Osadnictwo indywidualne czy życie w kolektywie. Syjonistyczne eksperymenty

Ziemia Palestyny kupiona od Arabów stawała się świętością, nie chciano więc dopuścić, by grunty były traktowane jako zwykły towar. *Nie może ziemia stać się dobytkiem jednostek, które by nią kupczyły i frymarczyły (...) i uprawiały na niej orgie spekulacji. Ziemia powinna znaleźć się w posiadaniu tych, którzy na niej pracują, powinna zaś być własnością całego narodu.* Większość kupowanej przez Organizację Syjonistyczną ziemi pozostawała własnością Funduszu Narodowego jako jej agendy, własnością całego narodu, nie była przekazywana na własność rolnikowi. Przyjęto też zasadę uprawiania ziemi wyłącznie żydowskimi rękami, chroniąc się przed konkurencją tańszego robotnika arabskiego i równocześnie chroniąc ziemię żydowską przed skalaniem. Funkcjonował więc system dziedzicznej dzierżawy ziemi.

Organizacja Syjonistyczna w początkowym okresie szczególnie chętnie powierzała ziemię w ręce grupy osadników stanowiących kwucę, czyli wspólnotę gospodarczą, w ramach której obowiązywał kolektywistyczny system własności, pracy, konsumpcji i wychowywania dzieci. Ziemia, urządzenia gospodarcze i plody nie wzbogacały poszczególnych członków kwucy, a tyl-

ko wspólnotę jako całość. Zyskiem jednostki były wyłącznie wartości abstrakcyjne, motorem napędowym – idealizm. Dla niektórych – sądził Żabotyński – życie w kwucy mogło być swoistym substytutem rewolucji, buntu wobec zastanej rzeczywistości, próbą zbudowania nowego świata w sposób bezkrwawy.

W kwucach w miejsce umiłowania pieniądza rodziła się pogarda i niechęć do niego, afirmowano zaś poczucie wolności i szczęścia niezależne od sytuacji materialnej. Życie w kwucy wiele ułatwiało, w dużym stopniu uwalniało od odpowiedzialności za własną przedsiębiorczość i pracę, od troski o jutro, pozwalało czuć się bezpiecznie. Pomagało też podtrzymywać nawyki i upodobania kulturalne przyniesione z „golusu“, ułatwiało naukę hebrajskiego. Przede wszystkim zaś umożliwiało przetrwanie w nieprzyjawnym otoczeniu arabskim, zwiększało zdolność obrony. Tam, gdzie pojedynczy osadnik nie ostałby się, kwuca mogła przetrwać i wyjść zwycięsko z niejednej potyczki z Arabami.

Odzywały się jednak i głosy krytyczne. Zwracały one uwagę, że to, co było pożyteczne w pionierskim, ciężkim okresie, nie musi się nadawać do stosowania w przyszłości. Uznawano, że te kosztowne eksperymenty (kwuce od strony ekonomicznej były, niestety, nierentowne) nie są warte kontynuowania. Pokolenia urodzone już w Palestynie, które nie zaznały upokorzeń i biedy „golusu“, nie będą się już odznaczały taką bezinteresownością, jak ich rodzice, będą liczyły na zysk. Wspólnota pracy i środków produkcji była niezbędna w najcięższym okresie kolonizacji, gdy jednak warunki stały się łagodniejsze, trudno przypuścić, by wystarczał zysk w postaci wartości abstrakcyjnych. Ludzie się nie zmienili pozostało w nich poczucie własności, chęć zysku, zamięłowanie do życia w rodzinie i indywidualnych decyzji. Appenszlak pisał wręcz, że po pewnym czasie trzeba dostrzec *bezcelowość życia w komunie*. Coraz popularniejsze stawały się natomiast formy osadnictwa spółdzielczego, moszawy, będące próbą połą-

czenia indywidualnego życia, pracy, wychowania i własności z systemem dzierżawy ziemi od Funduszu Narodowego. Nie upierano się przy utrzymaniu systemu kwucowego, myślę, że nigdy istnienie kwuc nie było zasadą doktrynalną w syjonizmie, uważano życie w komunie za doskonały dla pionierów środek, nie za cel sam w sobie; gdy sytuacja się zmieniła, wolno było od środka tego odejść. Dużo ważniejsza była zasada wyłącznie żydowskiej pracy na żydowskiej ziemi. Dopiero gdy ktoś tę zasadę naruszał zatrudniając Arabów, uznawano to za zdradę interesów syjonizmu.

Kult pracy. Ideał chaluca

Korzeniem syjonizmu była przebudowa struktury społecznej Żydów, drugą naczelną zasadą – produktywizacja społeczeństwa. Rozumiano ją jako swoisty nakaz pracy dla wszystkich. Chodziło o to, by praca stała się czynnikiem oddziałującym na życie każdego Żyda, aby je zmieniała. Powstała swoista „religia pracy”; powodem do chluby stał się sam fakt pracy, nie zaś zyski z niej. Pracę uznano za formę walki o żydowską Palestynę, zaś pracujących – za armię walczącą młotem czy kilofem o państwo żydowskie. Nikt nie był zwolniony z udziału w kulcie pracy, a był to kult ciężki, jako że tej najcięższej, fizycznej pracy było najwięcej. Umysłowe, lżejsze zajęcia zbytnio kojarzyły się z „golusem”, ze stereotypem Żyda unikającego fizycznego trudu. Propagowano równocześnie obraz robotnika, który nadal uczestniczy w kulturze, zachowuje swój status inteligenta. Wprowadzono system wychowania przez pracę, stosowany już wobec małych dzieci, szczególnie intensywnie w kwucach. Uważano zresztą, że praca na świeżym powietrzu działa cuda, uzdrawia młodzież, daje siłę fizyczną, ale i odradza duchowo, nadaje nowy sens i cel życiu. Oburzenie wywoływał człowiek bogaty nie swoim majątkiem, ale tym, że osiągnął go bez własnej pracy, tym, że nigdy nie pracował i nie będzie pracował.

wał. Obawiano się *kultu białych, nie pracujących dłoni*. Tylko praca mogła uzasadnić pobyt w Palestynie, stała się biletem wstępu do państwa żydowskiego.

Idealem człowieka pracy był chaluc, czyli pionier kolonizacji w Erec-Izrael. Chalucka, kobieta, prowadziła identyczne życie. Chaluc był najwyższym kapłanem kultu pracy, jechał w najbardziej prymitywne warunki, użyźniał ziemię Palestyny swoim potem i krwią. *Chaluc to gotowość osuszenia błota swoimi płucami*. Przed wyjazdem często był studentem, teraz zmienił się w robotnika, ale nadal po powrocie z pola słucha Beethovena. Idzie tam, gdzie go wysyła Organizacja Syjonistyczna, gdzie jest najbardziej potrzebny. *Chaluc to Żyd, który całkowicie oddaje się do dyspozycji Erec-Izrael*. Jeśli nie umiera od malarii, nabiera muskułów i prostuje się. Staje się antytezą „golusowego“, wątłego, pochylonego, cherlawego, zaszczutego przez otoczenie Żyda, on, silny, opalony, z radosną twarzą.

Nacisk położony na prostą pracę fizyczną i gloryfikowanie jej bohatera, chaluca, wydają się bliskie ideologii komunistycznej, ale choć czasem narzekano na „dyktaturę“ robotników, komunizmu w Palestynie bano się jak ognia. Nie życzo no sobie walki klas i konfliktów wewnętrznych, marzono o po nładklasowej solidarności wszystkich Żydów. Za komunistyczną propagandę usuwano czasem ze związków zawodowych. Komunizm musiał być śmiertelnym wrogiem syjonizmu, bo nie uznawał roli czynnika narodowego w odbudowie Palestyny, zaś Żydów chciał traktować, nie jak naród równy innym, lecz jak zjawisko społeczne, które zniknie. Chciał zabrać Żydom to co dla nich najdroższe – świadomość bycia normalnym narodem dążącym do zbudowania normalnego państwa. Robotników arabskich wtłoczyłby w ramy wspólnej organizacji z Arabami, podczas gdy syjonizm był swoistym dążeniem do wybrania Żydów spośród nie-Żydów. Syjonizm nie mógł zaprosić komunizmu do Palestyny, bo sam skazałby się na zagładę.

Stosunki z Arabami

Trudności Żydów w Palestynie w dużej mierze wynikały z faktu, że przybywali oni do kraju zamieszkiwanego prawie w 100% przez Arabów, którzy wcale nie zamierzali rezygnować ze swoich praw ani nie chcieli opuszczać swojej ojczyzny, ani też podporządkować się przybyszom. Narody te były skazane na rywalizację o to, czyja ma być Palestyna. Syjoniści bardzo ostrożnie wypowiadali się w tej kwestii, przy czym często treść artykułów miała służyć raczej chyba uspokojeniu opinii publicznej niż szukaniu rzeczywistego rozwiązania trudnego przecież problemu, a za zapewnieniami, że wszystko jest w najlepszym porządku, kryła się polityka faktów dokonanych.

Od początku propagowano obraz zgodnego współżycia Żydów i Arabów, które – jeśli się psuło – to zawsze z winy komunistów lub arabskich możnych obawiających się utraty swoich wpływów. Syjoniści podkreślali chęć współpracy z Arabami i życia z nimi w zgodzie i pokoju. Zwracano uwagę czytelników na korzyści arabskich fellachów (chłopów), którzy otrzymują pewną kwotę od Żydów, gdy ci kupują ziemię od effendich (właścicieli ziemskich). Przypominano budowane za żydowskie pieniądze szpitale, szkoły, drogi, elektrownie itp. Żydzi chcieli się widzieć (i przedstawiać) w roli wyzwolicielei ludu arabskiego spod ucisku możnych, to wyzwolenie miało być również wyzwoleniem z ciemnoty i zacofania, ofiarowaniem zdobyczy cywilizacji i kultury. Było jednak nieuniknione, że przy takim założeniu Araba przedstawiano jako stojącego niżej od przeciętnego Żyda pod względem poziomu życia, wiedzy, możliwości technicznych. Arab ze stron „Naszego Przeglądu” był kimś gorszym, mniej wykształconym, brudniejszym od Żydów. Ten obraz w pewnym sensie odpowiadał obrazowi Żyda w diaspory, Żyda gorszego zawsze i brudniejszego od nie-Żydów. Sielankowy obraz Arabów wdzięcznych Żydom za kolo-

nizację Palestyny mącił nieco głos Żabotyńskiego, który twierdził, że kolonizacja powiedzie się dopiero *po zwyciężeniu nieuniknionego oporu Arabów (...) bo nie ma przykładu w historii, by kolonizacja mogła się dokonać za dobrowolną zgodą krajowców (...)*.

Programowo zgodne współżycie narodów było zresztą przez syjonistów polecane tylko od momentu, gdy zaczynała być rozważana możliwość utworzenia państwa dwunarodowego, czym naraził się zachęcający do tego związek Brith-Szalom. Wszystkie odłamy syjonistów zadziwiająco zgodnie protestowały też przeciwko utworzeniu mieszanej Rady Ustawodawczej, proponowanego przez Anglię ciała doradczego, z obawy że w takim ciele doradczym zostaliby zdominowani przez liczniejszych Arabów.

Problem Arabów w Palestynie nie został rozwiązany do dziś, choć po wojnie powstało państwo żydowskie. Może właśnie w tym punkcie żydowska wizja okazała się najbardziej bezsilna?

Pozycja kobiety w społeczeństwie

W życiu kobiety dokonał się jeden z największych przełomów, zatracił się tradycyjny podział na świat mężczyzn i świat kobiet, na zajęcia obu płci. Kobiętę zaczęto traktować podobnie jak mężczyznę, zaś najważniejsze zmiany dokonały się w życiu codziennym. Zdaniem syjonistów, ponieważ kobieta w Palestynie pracowała na równi z mężczyzną, powinna mieć równe mu prawa pod każdym względem. Praca nobilitowała kobietę, zapanowała zasada: równa praca – równe traktowanie, a praca ta była czasami równa w sensie dosłownym: kobiety tłukły kamienie na budowę dróg, murowały domy. Miarą wartości kobiety stała się jej zdolność do ciężkiej pracy, a pierwszoplanową potrzebą znajomość jakiegoś fachu.

Niektóre dziewczęta wyobrażały sobie tę przemianę swojej pozycji ze strażniczek domowego ogniska w part-

nerkę męczyzny jako całkowite zerwanie dotychczasowych zasad rządzących życiem. Przeważnie jednak emancypantki, które głosiły wykłady o wolnej miłości, po okresie ambitnych porywów same wychodziły za mąż, ponieważ o żadnej rewolucji seksualnej nie mogło być mowy. Emancypacja nie mogła pociągnąć za sobą rozluźnienia obyczajów czy zmiany systemu etyczno-moralnego. Wręcz przeciwnie, w początkach kolonizacji istniał nawet pewien purytyzm w zachowaniu i ubiorach, oczekiwano, że dziewczęta zapomną o strojach i flirtach. Stopniowo jednak stosunki ułożyły się według zasady, że każda rzecz ma swój czas.

Walka z przejawami średniowiecza w religii

W diasporze ortodoksyjny Żyd żył według wyznaczonych mu przez Boga reguł, których nie wolno mu było zmieniać. „Wymogi życia” musiały ustąpić przed Bożymi przykazaniami. To, co syjoniści proponowali w Palestynie, można by określić jako próbę zrationalizowania judaizmu, oczyszczenia go z cech, które uznano za niewygodne czy świadczące o zacofaniu, ciemnocie. Próbowano podporządkować wiarę rozumowi ludzkiemu, odebrać Bogu, a dać człowiekowi prawo decydowania o tym co dobre, a co złe. Już nie życie Żydów miało być poddane przykazaniom Bożym, ale reguły wiary miały się przystosować do życia, nie przeszkadzać w normalnym, nowoczesnym funkcjonowaniu.

W Palestynie Żydzi mogli już przyznawać się do swojej wiary bez obawy o wrogość czy drwinę otoczenia. Szabat, tak trudny w diasporze, w Erec-Izrael stał się tak oczywisty jak sama obecność w nim Żydów, był jednak raczej dniem odpoczynku i zabawy dla wszystkich tracąc swój sakralny charakter. Zyskał natomiast wymiar symbolu narodowego, znaku tożsamości Żydów Palestyny, tych wierzących i tych niewierzących, choć już bez poczucia świętości tego dnia. Wieczera szabatowa w wydaniu publicznym przypominała raczej

spotkanie towarzyskie w dużym gronie. Wiele świąt religijnych w nieco zmodyfikowanej formie wykorzystano jako ceremoniał publiczny, okazję do zacieśniania więzi społecznych, poczucia wspólnoty, do odnalezienia tożsamości żydowskiej. Mówiono o *dzierganiu nici nowej tradycji narodowej, tradycji radosnej, słonecznej*, która miała jednoczyć ludzi jednej nacji, a nie jednej religii. Radosne święta nie mogły dłużej powodować utrudnień w życiu, takim właśnie przejawom średniowiecza wydano walkę. Żydzi mogli na sobotę przerwać pracę, ale musieli pracować ci, którzy służyli innym (pracownicy szpitali, elektrowni itp.), bo służba społeczeństwu została uznana za ważniejszą od służby Bogu. Ci Żydzi, których oburzało gwałcenie soboty, próbowali bronić jej demonstrując, urządzając marsze protestacyjne, przeszkadzając w wyświetlaniu filmów czy rozgrywaniu meczów. Szczególnie aktywnie działali Szomrej-Szabes, Strażnicy Szabatu. Ogół syjonistów był bardziej tolerancyjny, choć sobotę starano się zachowywać w myśl słów, że *sobota nie jest tylko sprawą religijną, lecz również polityczną. O uznanie soboty toczyliśmy wieloletnią walkę*. Syjoniści zalecali więc wzajemną tolerancję, podsuwali przykłady zgodnego współżycia ortodoksów i wolnomysłicieli, zauważali, że wiele dzieci interesuje się religią, choć ich rodzice nie byli wierzący. Łagodnie zachęcano do nowej pobożności (praca w zgodzie z naturą i tradycjami żydowskimi?), krytykowano jednak Żydów pobożnych po staremu, modlących się całymi dniami, skrupulatnie wypełniających przepisy religijne. Tych uznawano za nieproduktywnych i zacofanych... Kult Boga nie mógł być bowiem ważniejszy od kultu pracy. Tak samo jedność narodu była ważniejsza od jedności religijnej, nie można było wyodrębnić gmin religijnych, jak tego chcieli ortodoksi, bo groziło to podziałami wewnątrz narodu, istnieniem dwóch władz, dwóch ośrodków jednoczenia Żydów. Syjoniści porzucili Boga, ale w jego miejsce postawili naród żydowski w myśl opinii, że ci, którzy

wszystko oddali żydostwu, nie potrzebują obrzędów religijnych dla zachowania swej żydowskości.

Starano się, by nowe, radosne święta na własnej ziemi różniły się od tych w „golusie“, tak jak różni byli Żydzi Palestyny od tych „golusowych“. Święta te były raczej wielkimi imprezami z religijnym ceremoniałem, nawiązującymi do tradycji Izraela, raczej okazją do publicznej radości, niż dniami poświęconymi Bogu. Już nie wzywano do modlitwy, do synagogi, do Tory; miejsce Boga zajęło państwo żydowskie i Organizacja Syjonistyczna, której teraz składano plony w czasie święta Szewuoth. Nic dziwnego, skoro syjoniści stali się sami dla siebie Mesjaszem i odbudowali państwo, Bóg przestał być potrzebny, ale za to państwo stało się sacrum.

Odrodzenie nauki i kultury żydowskiej

Problem kultury w Palestynie był od początku problemem kultury wielkiej, spektakularnej, takiej, która by świadczyła o sukcesach Żydów. Mało mówiono o szkołach podstawowych czy kinach, dużo o Uniwersytecie Hebrajskim. Założenie Uniwersytetu w Jerozolimie miało być znakiem prężnej obecności Żydów w Palestynie, ich potęgi intelektualnej, zdolności do skolonizowania kraju. Uczelnia miała symbolizować wzięcie przez Żydów Palestyny w posiadanie, *przysporzyć narodowi należnej mu czci*, pomóc w odzyskaniu godności. Wierzano, że rodzice będą przysyłać tu swoje dzieci w celu odbycia studiów i uzupełnienia wychowania żydowskiego. Podobnym zamierzeniem było stworzenie Biblioteki Narodowej, która miała głosić światu potęgę żydowskiego rozumu. Z dumą pisano o utworzeniu filharmonii, szkoły baletowej, konserwatorium muzycznego, o rozwoju teatrów dramatycznych szukających własnego oblicza w mistrzowskim rozgrywaniu scen zbiorowych. Choć jednak szukano wielkich sukcesów i o nich głównie pisano, w gruncie rzeczy największym chyba succe-

sem było wejście do Palestyny języka hebrajskiego i wychowanie w nim młodego pokolenia. W ten sposób stara kultura, ta przyniesiona z diaspory, mogła zostać oswojona, uczyła się wyrażać w ojczystym języku Żydów i podejmować ich problemy. Stawała się żydowska.

Nowy Żyd – nowa Palestyna

Nowy Żyd kształtował się równocześnie z kolonizowaniem Palestyny. Jego główne cechy to kult pracy i umiłowanie ziemi, rolnictwa. Najczęściej był chalucem, bo chaluc najlepiej uosabiał przemiany, które dokonały się w „golusowym” Żydzie, był jak gdyby chodzącą reklamą syjonizmu. Chaluc najczęściej żył na wsi, ale nawet w mieście udawało mu się uniknąć wyczerpania, nerwowości i bladeści, które są zwykle cechami mieszkańców miast. Miasta w Palestynie były bowiem w opinii piszących czymś wyjątkowym, szczególnie żydowski Tel-Awiw. Jest on bezpieczny, nie występują w nim żadne formy przestępczości, jeśli zdarzy się jakieś wykroczenie, podejrzenie pada na nie-Żydów. Ci są uczciwi, nawet gdy nie są kontrolowani. Podkreślanym również przez wszystkich wrażeniem z Tel-Awiwu jest czystość i estetyka, co jest jakby najwyraźniejszym znakiem odejścia od „golusu”, gdzie Żydzi mieli opinię brudnych.

Syjonisci byli dumni z demokratyzacji życia w Palestynie, podkreślali, że z plaży tel-awiwskiej korzystają i bogaci, i ubodzy chalucowie, że na budowach razem mieszkają inżynierowie i robotnicy, zaś służąca, która jest tu nazywana pomocnicą gospodyni, razem z państwem siada do stołu. Jeśli coś się w tym psuje, np. powstają tzw. najlepsze domy, w których już nie każdy gość jest mile widziany albo niektóre gospodynie zaczynają traktować swoje służące z góry, szybko wywołuje to krytykę.

Kreowanie Nowego Żyda miało dotknąć również żydowskiego ciała. *Starzec o ciele pooranym bruzdami,*

które wyźłobiła praca myśli, zbudzi się pewnego poranka (...) jak młodzieniec zdrowy i rześki. Ten starzec to Żyd diaspory, pochylony nad Księgą, cherlawy, którego każdy mógł pokonać w walce i w sporcie. Cieszną słabość łączono z wycieńczeniem po wielowiekowej niewoli i prześladowaniach. Odciskała ona piętno na żydowskim życiu, piętno marności, niższości, które sprawiało, że atakowani nie bronili się, bez względu na faktyczne możliwości. Temu kompleksowi mierności wypowiedziano walkę. Nowy Żyd miał się odrodzić fizycznie, garnął się więc do uprawiania sportu. Każdy, choćby nieznaczny sukces urastał do rangi dowodu na polepszenie się kondycji Żydów. Krystalizowało się marzenie o zorganizowaniu w Palestynie olimpiady sportowców z całego świata, Makabiady; pierwsza odbyła się w 1932 r. Żydzi podkreślali, że nie chodzi tu o rekordy, ale o *tę świadomość narodową, że i my mamy prawo urządzić takie Igrzyska.* Sportu nie uznawano za cel sam w sobie, ale za sposób na stworzenie rasy silnych, zdrowych ludzi. Ci Nowi Żydzi mieli zatrzeć pamięć o cherlawych Żydach „golusu”. Dążenie do zatarcia śladów „golusu” było bardzo widoczne, gdy wspomniano o dzieciach urodzonych w Palestynie. Podkreślano ich pewność siebie, dumę, beztroskę, zdrowy wygląd. *To naprawdę nowe pokolenie o nowej psychice. Wychowane na powietrzu (...), wyzwute z bojaźni, nie znające czołobitości, nie zatrute szyderstwami, upokorzeniami.*

Zmieniając siebie Żydzi chcieli też zmieniać oblicze kolonizowanej Palestyny, wprowadzić do niej cywilizację europejską. Żabotyński podkreślał, że Żydzi reprezentują sobą Europę, a ze Wschodem nie mają nic wspólnego, że w swej większości są dziedzicami i zarazem twórcami kultury europejskiej. Syjonizm zrodziła europejska część Żydów, ta najbardziej zainteresowana emigracją, i stworzyła go dla siebie. Żydzi azjatyccy mogli na syjonizmie skorzystać, ale to Europejczycy decydowali o kształcie państwa żydowskiego.

Ta wizja nowego społeczeństwa żydowskiego rzadko odwołuje się do Herzla, jest wizją już drugiego pokolenia syjonistów, pokolenia, które stanęło wobec konkretnego Palestyny. W ich rękach nabrała ona życia, oni mogli obserwować błędy i korygować je na bieżąco. Dzięki temu chyba wizja nie jest dogmatyczna i sztywna, ale bardzo dynamiczna i pragmatyczna, dostosowuje się do zastanej rzeczywistości i możliwości. Może to właśnie sprawiło, że utopia państwa żydowskiego stała się rzeczywistością? Paradoks historii sprawił, że współcześnie w świecie coraz mniejsza liczba rolników utrzymuje coraz większą liczbę mieszkańców miast, zaś o poziomie rozwoju społeczeństwa świadczy m.in. liczba osób zatrudnionych w handlu i usługach. Nowe społeczeństwo projektowane na zasadzie negacji „golusu” nie stało się w pełni jego antytezą, nie pozbyło się kupców, bankierów i krawców, ale bycie kupcem czy bankierem we własnym kraju przestało wywoływać pogardę. Najważniejszy chyba cel został osiągnięty – udało się zbudować nowoczesne państwo, w którym Żydzi znaleźli ojczyznę.

Wykaz źródeł cytatów

Wszystkie cytaty pochodzą z pisma „Nasz Przegląd”:

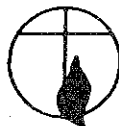
- S. Zysman, *Wolna Trybuna*, 4 X 1925, s. 5
 J. Szalman, *Powrót do domu ojczystego*, 15 XI 1924, s. 6
 J. Appenszlak, *Światła Jerozolimy*, 7 XI 1923, s. 4
 J. Appenszlak, *Obrona*, 4 X 1929, s. 8
 Leski, *Z podróży na Wschód*, 9 VIII 1924, s. 12
 Z. Kotler, *Keren Kajemeth*, 2 XII 1925, s. 5–6
 J. Appenszlak, *Dziennik podróży do Palestyny*, 14 IV 1925, s. 4–5
Odezwa literatów, artystów i dziennikarzy żydowskich, 12 V 1925, s. 5
 J. Appenszlak, *Dziennik podróży...*, 17 IV 1925, s. 3
 J. Appenszlak, *Dziennik podróży...*, 6 XI 1932, s. 4
 B. Spektor, *Łódź-Chalucom*, 21 XII 1934, s. 9
 J. Appenszlak, *Żybotyński i rewizjonizm*, 19 II 1927, s. 6

- W. Żabotyński, *Żydostwo i militaryzm*, 3 II 1924, s. 2
 S. Wagman, *Co widzimy w Palestynie*, 4 IV 1932, s. 8
Wielkie przemówienie Sokółowa, 31 VIII 1933, s. 2
 J. Appenzlak, *Przed XIV Kongresem*, 21 VI 1925, s. 4
 D. Nisenson, *Dzień radosny*, 1 IV 1925, s. 8
 J. Appenzlak, *Machabejczycy*, 16 X 1925, s. 5
 Z. Fogiel, *Dziś Defilada w Tel-Awiiwie*, 28 III 1932, s. 5
 S. Wagman, *Co widzimy...*, 3 IV 1932, s. 6

**Vision d'une vie nouvelle en Palestine
 (à la lumière du journal „Nasz Przegląd” des années 1923–1935)**

Considérant le sujet énoncé dans le titre, l'auteur rappelle qu'à la base du sionisme se trouvait un sens de l'identité ethnique. Les Juifs qui refusaient de se cantonner dans le rôle d'une minorité religieuse et culturelle, ont perçu dans la promesse d'un Etat juif en Palestine la reconnaissance de leur droit invétéré à ce pays. Analysant les différents projets qui se sont fait jour de société pour

cet Etat (tournant vers l'agriculture, expérience collectiviste, propagation du culte du travail, attitude envers le communisme, „rationalisation” du judaïsme), l'auteur conclut qu'une vision dynamique et pragmatique de l'avenir, malgré sa part initiale d'utopie, a permis aux Juifs d'atteindre leur objectif – mettre sur pied un Etat moderne pour y trouver leur patrie.



Dariusz Filar

Wymiary i perspektywy przeobrażeń gospodarczych*

Wsluchując się w liczne, z różnych stron płynące echa, jakimi od prawie dwu lat odbijają się przeobrażenia zachodzące w polskiej gospodarce, stajemy w obliczu znamienego paradoksu. Te same działania ekonomiczne i te same sytuacje, do których w wyniku owych działań dochodzi, uzyskują całkowicie odmienne, a niekiedy wręcz przeciwstawne oceny, w zależności od tego, czy są one formułowane w kraju, czy poza jego granicami. Np. w opublikowanym 3 V 1991 r. „Financial Times Survey” mogliśmy przeczytać, że w *Polsce stworzono podstawy dla przyszłej ekspansji gospodarczej, z którymi nie mogą się równać dokonania żadnego innego kraju postkomunistycznego i że Polska ma dobre widoki na sukces w kierowanym przez rynek wzroście gospodarczym*. Dokładnie w tym samym czasie na naradzie zgromadzonych w Belwederze ekonomistów polskich padały słowa o *zabijaniu gospodarki*, a na optymizm odnośnie do przyszłości gospodarczej niemal całkowicie zabrakło miejsca. 4 VII 1991 r. „Washington Times” oceniał polską koncepcję powszechnej prywatyzacji jako *bardzo sensowną, sprawiedliwą, kompletną i gwarantującą szybkość działania*, a w kilka tygodni później na posiedzeniu sejmowych komisji Przekształceń Własnościowych, Polityki Gospodarczej i Systemu Gospodarczego o tej samej koncepcji mówiono, iż jest *utopią, która nie przyczyni się do sprawiedliwego upowszechnienia własności, nie poprawi zarządzania przed-*

* Wykład wygłoszony na Uniwersytecie Gdańskim z okazji inauguracji roku akademickiego 1991/1992.

siębiorstwami i nie pozwoli uniknąć fatalnych skutków dla budżetu państwa.

Aż tak jaskrawa sprzeczność ocen jest zjawiskiem, które może wprawić w zakłopotanie zawodowego ekonomistę, natomiast wszystkich zajmujących się ekonomią po amatorsku wieść musi ku kompletnej dezorientacji. Stąd już tylko krok do powszechności podejrzeń o makiaweliczne manipulacje rodzimych polityków, zmowy obcych biznesmenów i tajne konszachty liberałów z masonami. Przeciwwstawić się temu można jedynie przez próbę dotarcia do źródeł przytoczonych rozbieżności w sądach. A to z kolei wymaga analitycznego rozpatrzenia charakteru przeobrażeń, które dokonują się dzisiaj w naszej gospodarce.

Gospodarka podwójnej fikcji

Gospodarka określana mianem socjalistycznej lub centralnie planowanej, która niemal niepodzielnie panowała nad polskim życiem ekonomicznym w ciągu ostatnich 40 lat, była tworem sztucznym; nie wynikała z naturalnych procesów rozwojowych, lecz pochodziła od całkowicie abstrakcyjnej koncepcji, której wcielenie w życie mogło być dokonane jedynie za pomocą przymusu. Sztuczność tej gospodarki miała przy tym co najmniej dwa wymiary, które można nazwać fikcją pieniężno-cenową i fikcją produkcyjno-strukturalną.

Pierwszy z wymiarów fikcji polegał na oderwaniu krajowych środków płatniczych i krajowego układu cen od systemu rynku światowego. Kurs wymienny złotego i wysokość opłat za towary i usługi były ustalane w sposób całkowicie arbitralny, bez jakiegokolwiek odniesienia do realiów panujących poza granicami. Fikcja pieniężno-cenowa jest tym zjawiskiem, które większości obywateli dało się poznać w drodze osobistego doświadczenia. Ona to bowiem zapewniała w kraju niewiarygodną siłę nabywczą walutom wymienialnym i sprawiała, że dniówka zachodnioeuropejskiego niewy-

kwalfikowanego robotnika w czarnorynkowych relacjach polskich stawiała się równowartością miesięcznych dochodów nauczyciela lub lekarza. Ona także była winna temu, że litr mleka, który w gospodarkach rynkowych dorównywał ceną litrowi benzyny, u nas był od niego 6-krotnie tańszy. W końcowej fazie socjalistycznego gospodarowania w Polsce fikcja pieniężno-cenowa dodatkowo się pogłębiła w związku z lawinowo narastającymi procesami inflacyjnymi.

Drugi wymiar fikcji ekonomicznej był bez porównania mniej widoczny niż pierwszy, ale jego korzenie sięgały głębiej, zaś skutki miały się okazać o wiele trudniejsze do przezwyciężenia. Podstawowa sztuczność strukturalna, do jakiej doprowadzono w sferze własności (całkowita dominacja własności państwowej w przemyśle), pociągała za sobą nieprawdziwość wielu innych struktur. Możliwość podejmowania decyzji inwestycyjnych opartych wyłącznie na przesłankach politycznych, a nie na rachunku nakładów i efektów, sprawiała, że powstawały u nas zakłady przemysłowe o takiej lokalizacji i takim profilu produkcji, jakie w warunkach gospodarki rynkowej byłyby zupełnie nie do pomyślenia. Centralistyczne dążenia hierarchicznie rozbudowanych ciał zarządzająco-kontrolnych stwarzały wyraźne preferencje dla wielkich jednostek gospodarczych i zaniedbywały rozwój mniejszych; w konsekwencji przeciętna co do wielkości załoga polskiego przedsiębiorstwa przemysłowego liczyła w 1989 r. 378 osób, podczas gdy w Europie Zachodniej 80 osób. Mechanizm administracyjnego rozdzielnictwa surowców i materiałów do produkcji komponował nienaturalne więzi kooperacyjne, natomiast brak konkurencji hamował doskonalenie wyrobów finalnych. Fikcja strukturalno-produkcyjna polegała więc na zbudowaniu systemu wytwórczego, którego elementy były położone nie tam, gdzie powinny, osiągały wielkość, jakiej osiągać nie należało, zatrudniały nie tylu i nie takich ludzi, jacy pracowaliby w nich w innych warunkach, oraz

dostarczały towarów, które materiałowością i jakością zasadniczo odbiegały na niekorzyść od tego, co oferowali przodujący producenci światowi.

Odbudowa normalności

Przeobrażenia gospodarcze dokonujące się dzisiaj w Polsce są odbudowywaniem normalności pieniężno-cenowej i strukturalno-produkcyjnej, przewyciężaniem obu opisanych wyżej wymiarów fikcji. Sukcesy, które udało się osiągnąć w pierwszym wymiarze, są najzupełniej oczywiste: złoty stał się wewnętrznie wymienialny, siła nabywcza dolara amerykańskiego na wewnętrznym rynku polskim w okresie od stycznia 1990 do sierpnia 1991 r. spadła ponad 6 razy, zarówno bezwzględny poziom cen jak i relacje między cenami poszczególnych towarów zasadniczo zbliżyły się do sytuacji panującej w gospodarkach rynkowych (wspomniane wcześniej litr mleka i litr benzyny w przybliżeniu są już wobec siebie ekwiwalentne), nastąpiła wyraźna redukcja poziomu inflacji. Przeliczone na dolary, marki czy franki przeciętne płace Polaków są teraz nie kilkudziesięciokrotnie, lecz tylko 8–10 razy niższe niż w krajach Europy Zachodniej. Oczywiście wielu obywatelom naszego kraju może się to wydawać niesatysfakcjonujące, ale należy brać pod uwagę fakt, że właśnie tyle razy niższy jest poziom przeliczonego na jednego mieszkańca dochodu narodowego w Polsce w porównaniu z tym, który notują Włosi, Francuzi czy Niemcy. Przeciętny poziom płac może rosnąć tylko wraz z podnoszeniem się produkcji i dochodu narodowego, a przywrócenie jednoznaczego związku między tymi wielkościami również jest wkładem w powrót do normalności.

Przewyciężenie fikcji pieniężno-cenowej, które dokonało się w Polsce, jest pierwszym elementem pozwalającym przynajmniej częściowo wyjaśnić różnicę perspektyw, jaka w patrzeniu na naszą rzeczywistość gospodarczą dzieli polskich i zagranicznych obserwato-

rów. Pogląd, że wymienialny i stabilny pieniądz jest koniecznym warunkiem prawidłowego rozwoju gospodarki, należy do kanonu współczesnej myśli ekonomicznej Zachodu, wchodzi w skład tego, co określa się jako the mainstream economics, a co obejmuje ustalenia teoretyczne, względem których zgadzają się zasadniczo przedstawiciele wszystkich szkół i kierunków. Pogląd ten znalazł zresztą potwierdzenie w historii gospodarczej ostatnich dziesięcioleci; kraje, które po okresach zaburzeń pieniężnych i cenowych, wywołanych zresztą na ogół przez czynniki polityczne, przywracały w tej sferze stan prawidłowy (RFN na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych, Hiszpania na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, Portugalia na progu lat osiemdziesiątych), po kilku dalszych latach odzyskiwały zdolność do wzrostu gospodarczego i poprawy warunków życia społeczeństwa. Właśnie z tych poglądów teoretycznych i z tych doświadczeń historycznych bierze się zafascynowanie obserwatorów zachodnich polskimi dokonaniem, a być może nawet pewne przecenianie uzyskanych przez nas szans. Z drugiej strony jest faktem, że obserwatorzy polscy – w tym część profesjonalnych środowisk ekonomicznych – zdaje się, znaczenia dokonanych już przeobrażeń najzupełniej nie doceniają.

Bariera strukturalna

Zostało wyżej stwierdzone, iż zaszłości w sferze pieniądza i cen tylko częściowo tłumaczą różnicę perspektyw w patrzeniu na polską gospodarkę. Dalsze jej wyjaśnianie wymaga zajęcia się zjawiskiem, które zostało określone jako fikcja strukturalno-produkcyjna. Ten wymiar fikcji narastał od czasów sławetnego planu sześcioletniego, ale dopiero odbudowa normalności pieniężnej i cenowej odsoniła całą jego głębię. Liczne przedsiębiorstwa, a nawet całe gałęzie przemysłu ujawniły swoją niezdolność do funkcjonowania w warun-

kach rynkowych – ich produkcja jest przestarzała, zbyt droga pod względem zużycia materiałów i energii, niekonkurencyjna w stosunku do wytwórców zagranicznych, a często po prostu całkowicie zbędna. Część ekonomistów polskich od wielu lat zdawała sobie sprawę z takiej sytuacji, ale dopiero przeobrażenia lat 1990–91 mogły ją unaocznnić ogółowi społeczeństwa. (Co zresztą doprowadziło wielu ludzi do mylenia przyczyn ze skutkami i obciążania winą za stan gospodarki samego procesu reform; prawdziwy pieniądz i prawdziwe ceny nie zrujnowały zdrowia gospodarki, lecz odjęły protezy, które podtrzymywały jej chore struktury.) Nie są to zjawiska wyłącznie polskie – w byłej NRD, gdzie unia walutowa z RFN wprowadzona 1 VII 1990 r. fikcję strukturalno-produkcyjną odłoniła w sposób jeszcze gwałtowniejszy niż u nas, jako zdolne do życia w nowych warunkach oceniano zaledwie jedno na trzy przedsiębiorstwa. Nieco mniej napięta sytuacja w Czecho-Słowacji i na Węgrzech wynika jedynie z odwlekania „momentu prawdy”.

Fikcja strukturalno-produkcyjna zawsze podąża śladem fikcji pieniężno-cenowej; pewne jej przejawy miały miejsce i przed reformami Ludwiga Erharda w RFN, i przed reformami Opus Dei w Hiszpanii, i przed reformami Sojuszu Demokratycznego w Portugalii. Jednak w żadnym z tych krajów i nigdzie indziej w świecie podstawowy element struktury gospodarczej, jakim jest struktura własności, nie został zdeformowany tak głęboko i na tak długo jak w realnym socjalizmie. W tym miejscu napotkamy drugi element wyjaśniający różnicę w krajowych i zagranicznych perspektywach przyjmowanych w patrzeniu na polską rzeczywistość ekonomiczną. Obserwatorzy zachodni, pełni wiary w zdrowy pieniądz i prawidłowe ceny, a nie mający bliższych doświadczeń z bezwładem i zdolnościami do biernego oporu cechującymi dotychczasową gospodarkę państwową, są skłonni do bagatelizowania istniejących barier. Ponieważ proces powszechnej prywatyzacji sami

uważają za logiczne następstwo dotąd poczynionych kroków, więc sądzą, że jego realizacja także w Polsce napotka zrozumienie i poparcie. Takiemu zaś podejściu obserwatorów zachodnich po stronie polskiej przeciwstawia się tendencja do przesadnego demonizowania trwałości starych, patologicznych struktur i większe wątpliwości odnośnie do narzędzi służących ich przezwyciężaniu.

Czas mikroekonomii

Stwierdzenie, że poglądy na polską sytuację gospodarczą formułowane w Wielkiej Brytanii czy USA brzmią bardziej optymistycznie niż te powstające w Polsce, bo nam brak zachodniej wiary w twórczą moc zdrowego pieniądza, natomiast Zachód nie docenia dławiącego ciężaru ruin po upadłej gospodarce socjalistycznej, zawiera pewne wyjaśnienie paradoksu przedstawionego na wstępie tych rozważań, ale jednocześnie pozostawia niedosyt. Wyraża się on w pytaniu o to, którą z dwu perspektyw uznać za bliższą prawdy i jakie wnioski wyciągnąć z tego dla dalszych poczynañ reformatorskich.

Poszukiwanie odpowiedzi i w tym przypadku wymaga podejścia o dwudzielnym charakterze; przyjęcia perspektyw makroekonomicznej i mikroekonomicznej. Przez ostatnich kilkadziesiąt lat społeczeństwo polskie było przyzwyczajane do myślenia o gospodarce jako wielkim, jednolitym mechanizmie, którego funkcjonowanie określa swymi decyzjami polityczno-gospodarcze centrum. W owym mechanizmie polityka gospodarcza rządu spletała się nierozdzielnie i przenikała z nakazami wydawanymi przedsiębiorstwom przez poszczególne ministerstwa branżowe; sfery makroekonomii i mikroekonomii nakładały się na siebie, granice odpowiedzialności ulegały zatarciu, tworzyła się gospodarcza magma stanowiąca znakomitą glebę dla rozkwitu obu opisanych już wyżej fikcji.

Przeobrażenia dokonujące się dzisiaj w Polsce polegają w dużym stopniu na przewyżczeniu mądrości poprzedniego ustroju gospodarczego, na wyraźnym rozdzieleniu sfer makroekonomii i mikroekonomii oraz przywróceniu im właściwych znaczeń. Makroekonomia, w ramach której mieści się rządowa polityka gospodarcza, jest stopniowo sprowadzana do roli jedynie ogólnej ramy życia ekonomicznego. Zasadniczego znaczenia nabiera natomiast mikroekonomia, czyli obszar indywidualnych, samodzielnych decyzji oraz działań przedsiębiorstw i gospodarstw domowych.

Gra o gospodarczą przyszłość Polski będzie się toczyć w sferze mikroekonomicznej. Na złudzeniach bowiem opiera się przekonanie, że można znaleźć rozwiązanie w skali makro, które jednym szybkim posunięciem uczynią sytuację producentów bezpieczną i łatwą, zaś ogółowi konsumentów zagwarantują zamożność i dobrobyt. I producenci, i konsumenci swoją kondycję ekonomiczną muszą kształtować sami. Rządowa polityka makroekonomiczna może co najwyżej sprawić, że proces osiągania tej samodzielności będzie ostrzejszy i krótszy (a w konsekwencji mniej kosztowny) lub łagodniejszy i dłuższy (ale wówczas mocno zagrożony tym, że jego realizacja nigdy nie zostanie ukończona, bo jego koszty trwale zablokują możliwości rozwoju).

Odpowiedź na pytanie o to, czy w najbliższych latach polska gospodarka zacznie wykazywać tendencje wzrostowe, sprowadza się do rozważenia kwestii, czy duża liczba przedsiębiorstw zdoła odrzucić postawę pasywną, oczekiwanie na „odgórne” rozwiązanie ich problemów i dotacyjne zasiłki, grę o taką zmianę w polityce rządu, która u siebie pozwoliłaby wszystko pozostawić w stanie niezmiennym. Odpowiedź ta wiąże się również z oczekiwaniami względem przyszłych zachowań polskich gospodarstw domowych; z respektowaniem przez nie ścisłego związku w poziomach dochodów i wydatków, z nauczeniem się dokonywania wyborów między wydatkami konsumpcyjnymi i inwestycyjnymi (zakup

akcji, otwieranie nowych firm rodzinnych etc.), a wreszcie z preferowaniem przez nie producenta krajowego, jeśli jego oferta jakościowo i cenowo przestanie ustępować ofercie zagranicznej.

Gdyby więc optymistyczną i pesymistyczną wizję gospodarczej przyszłości Polski potraktować jako przeciwległe krańce pewnej skali, to punkt między nimi, który faktycznie zostanie osiągnięty, zależy będzie przede wszystkim od zdolności każdego Polaka do ekonomicznego myślenia i działania. Rzeczywiście każdego, bo ta gospodarcza gra nie rozstrzygnie się w rządowych gabinetach, lecz w przedsiębiorstwach i gospodarstwach domowych.

Stabilizacja pieniądza i prywatyzacja

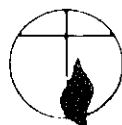
Spróbujmy na koniec powrócić do makroekonomii i analityczną dwudzielną całość dotychczasowej wypowiedzi uzupełnić próbą syntezy. Polityka ekonomiczna państwa, która ma służyć zbudowaniu gospodarki stanowiącej solidny materialny fundament III Rzeczypospolitej, wymaga zdecydowanej kontynuacji wysiłków usuwających dotychczasową fikcję ekonomiczną w obu jej wymiarach. Trzeba bronić wymienialnego i stabilnego złotego, bo pieniądz o takich cechach ostatecznie zawsze przynosi efekty. Nie wolno uwierzyć, że dopuszczenie do wzrostu inflacji, rezygnacja z dyscypliny budżetowej i administracyjne sterowanie cenami stanowią jakiegokolwiek remedium na polskie trudności. Trzeba też w całej pełni uwzględnić ciężar patologicznych struktur będących spuścizną po gospodarce socjalistycznej, jednakże nie po to, by w ich obliczu zahamować, lecz by zintensyfikować działania prywatyzacyjne. Podnoszenie się udziału sektora prywatnego w gospodarce – a im więcej dróg będzie prowadzić w tę stronę, tym lepiej – jest podstawową gwarancją, że z czasem zostaną uzdrowione jej wszystkie inne – nie tylko własnościowe – struktury.

Siła pieniądza i zakrojona na szeroką skalę prywatyzacja nie są równoznaczne z rychłym nastaniem powszechnego dobrobytu. To raczej wezwanie do dodatkowego wysiłku, jakiego potrzeba, by puścić w ruch mechanizm wzrostu gospodarczego. Ale sam mechanizm jest sprawdzony i za kilka lat bez wątpienia przyniesie efekty (ani w RFN, ani w Hiszpanii, ani w Portugalii symptomy „cudów gospodarczych“ nie nastąpiły przed upływem pięciu czy siedmiu lat od chwili wejścia na drogę reform, a sytuacja tych krajów była łatwiejsza niż nasza). Być może za tych kilka lat nadejdzie czas, gdy opinie o polskiej gospodarce nabiorą jednoznacznego charakteru – niezależnie od miejsca ich powstania.

Echelle et perspectives des transformations économiques

Considérant les différences d'évaluation des transformations économiques entre des centres d'analyse économique en Pologne et à l'étranger, l'auteur fait observer qu'une monnaie forte et stable et une vaste privatisation n'équivalent pas encore à la promesse d'une prompte instauration du bien-être général. Ce qui

sera acquis, dépend de la faculté des Polonais de penser en termes d'économie et d'agir en conséquent. L'avenir économique de la Pologne se jouera dans le micro-économique; en d'autres termes, le résultat se décidera non pas dans des bureaux ministériels mais dans les entreprises et dans les ménages.



Granice nauki

Z Fritjofem Caprą rozmawia Roman Warszawski

Fritjof Capra urodził się w 1939 r. w Wiedniu. Po uzyskaniu doktoratu w dziedzinie fizyki prowadził badania w dziedzinie wysokich energii w Europie i w USA. Od 1975 r. jest związany z Lawrence Berkeley Laboratory na uniwersytecie w Berkeley w Kalifornii, gdzie prowadzi wykłady z fizyki przeznaczone dla studentów kierunków humanistycznych.

Oprócz fizyki Capra zajmuje się historią nauki, filozofią nauki oraz współzależnościami między nauką a nowo powstającymi ruchami społecznymi. Paralelom między głównymi założeniami fizyki współczesnej (przede wszystkim kwantowej) a tradycyjnymi filozofiami i religiami Wschodu Capra poświęcił wydaną w 1975 r. książkę „The Tao of Physics”, która odniosła światowy sukces czytelniczy. W wydanej w 1982 r. książce „The Turning Point” („Punkt Zwrotny”), tłumaczonej również na polski, zajmuje się kryzysem społecznym i moralnym współczesnej cywilizacji, który interpretuje przede wszystkim w kategoriach sposobu postrzegania świata. Od lat, będąc zapraszany na wykłady gościnne na wiele uniwersytetów na wszystkich kontynentach, propaguje wizję nowego ekologicznego światopoglądu wypierającego kartezjański paradygmat nauki. Tym zagadnieniom jest poświęcona poniższa rozmowa.

R.W.

– Większość przedstawicieli tzw. kultury zachodniej uważa naukę za najlepszą i najpewniejszą drogę do prawdy. Dla niektórych nauka jest wręcz jedyną formą ludzkiego poznania, jaką są skłonni przyjąć do wiadomości. Pan natomiast, będąc uczonym o światowym autorytecie, należy do tej mniejszości, która jest innego zdania...

– Tak. Bo wbrew obiegowej opinii żyjemy w czasach, gdy naukowcy coraz częściej zaczynają sobie zdawać sprawę z tego,

iż w nauce wcale nie mamy do czynienia z prawdą, lecz – jedynie – z pewną konwencją, z pewnym przybliżonym (a więc ponad wszelką wątpliwość nie w pełni prawdziwym!), wielce umownym obrazem rzeczywistości. Wszak nauka jest tylko jedną z dróg wiodących do poznania.

Tak jak już wielokrotnie mówiłem, byłbym nawet skłonny uznać to za pewnego rodzaju kryterium odróżniające dobrego naukowca do złego. Dobry uczony wie, że uprawiając swoją dziedzinę ma do czynienia zaledwie z przybliżeniem; zły – wypowiadane przez siebie twierdzenia bezkrytycznie uznaje za prawdy absolutne.

– Powiedział Pan, że nauka jest jedną z dróg wiodących do poznania. Gdzie są pozostałe drogi?

– Oprócz poznania naukowego, które w dziejach ludzkości pojawiło się jako ostatnie, mamy też poznanie intuicyjne oraz poznanie poprzez prawdy objawione. Oba te sposoby poznania poprzedzały naukę, ona z nich obu wyrosła.

W poznaniu poprzez prawdy objawione poznający wysłuchiwał głosu bóstwa lub jego pośrednika; objaśnienie rzeczywistości otrzymywał w formie nieomalże skończonej, pozostawiającej tylko niewielki stopień swobody, w zakresie ostatecznej interpretacji. W poznaniu intuicyjnym objaśnianie rzeczywistości następowało przez interpretację odpowiednich znaków; poznający obywatel się bez pośredników, sam przejmował ich rolę, przez co, w porównaniu z poprzednim sposobem poznania, znacznie wzrastał stopień swobody interpretacyjnej, zaś samo poznanie stawało się bardziej zindywidualizowane. W poznaniu naukowym owa indywidualizacja poznania przeistacza się w tzw. obiektywność; tu zamiast znaków starano się odnajdywać i artykułować uniwersalne reguły i prawa. Zdając sobie sprawę z ewolucji sposobów poznania można powiedzieć, że prawa natury są zarazem metaforą jak i przetworzeniem głosu bóstwa. W tym sensie nauka ma głębokie najpierw magiczne, potem religijne korzenie, nikt nie jest w stanie temu zaprzeczyć.

Dziś te trzy sposoby poznania współistnieją ze sobą. Rzecz tylko w tym, że w naszej sferze kulturowej uważa się, iż ów

trzeci sposób – naukowy – zdetronizował dwa pozostałe. Moim zdaniem jednak wszystkie one są w zasadzie równoprawne. Każdy wypowiada się w pewnej wewnętrznie spójnej, choć całkiem odrębnej konwencji. Nie nam jednak rozstrzygać, która z nich jest lepsza. Do odpowiednich celów każda z nich może okazać się bardziej przydatna. Utylitaryzm jest jednak bardzo zdradliwy; „przydatna” nigdy nie może oznaczać „lepsza”, a już na pewno nie „jedyna”.

– *Jaka jest wobec tego Pańska definicja nauki?*

– Jak łatwo się domyślić, jest to definicja dość szeroka i elastyczna. Po pierwsze – każda nauka musi być oparta na systematycznej i długotrwałej obserwacji. Po drugie – bezspornym kryterium nauki i naukowości jest proces tworzenia modeli. Wiedza, która się opiera na obserwacjach zorganizowanych zgodnie z jakimś spójnym modelem, jest – moim zdaniem – nauką.

– *W definicji tej nie ma ani słowa na temat mierzalności zjawisk...*

– Mierzalność i podatność na „matematyzację” jest niezwykle przydatna w nauce, ponieważ język matematyki już przez swoją istotę jest wewnętrznie spójny. Nie sądzę jednak, by mierzalność zjawisk była koniecznym warunkiem nauki. To znacznie ograniczyłoby jej dziedzinę. Poza nią znalazłyby się duże obszary ekonomii, psychologii, tymczasem dyscypliny te opierają się na wewnętrznie spójnych (a więc naukowych) modelach.

– *Czyli to, co opiera się na obserwacji i jest wewnętrznie spójne, jest nauką. Rozumiem, że nie musi to być wcale równoznaczne z prawdą... że prawda nie jest kryterium naukowości. Coś może być prawdziwe i jednocześnie nie być naukowe; może być naukowe, nie będąc prawdziwe...*

– Oczywiście że tak, NAUKA NIE ZAJMUJE SIĘ PRAWDĄ; wiara, że tak jest, dla mnie jest współczesnym przesądem. Tak jak mówiłem, kryterium odróżniania nauki od innych form poznania nie jest prawda, lecz empiryzm i proces budowania modeli. Jedno i drugie pojawiło się w Europie w dobie Renesansu.

Podkreślam, że mówię o nauce zachodniej, europejskiej, a nie np. indyjskiej i chińskiej. W Azji, na Wschodzie, podobne procesy przebiegały w całkowicie odmiennych uwarunkowaniach.

– *Czy uważa Pan, że nauka musiała powstać na pewnym etapie rozwoju ludzkości?*

– Nie. To następny przesąd. Jak wielokrotnie w historii zadecydował zapewne przypadek, a raczej – najprawdopodobniej – cały splot przypadków.

Nie sądzę, by nauka była konieczna ani w ogóle, ani jako narzędzie przetrwania gatunku. Jest ona natomiast jednym z przejawów ekspresji Homo sapiens, przejawem transcendencji, która – jak sądzę – jest istotą życia w każdej jego postaci.

Wbrew ogólnie przyjętym poglądom nauki nie należy także wiązać z industrializmem (to raczej ten ostatni jest jej konsekwencją). Sądzę, że rozwój nauki w jej wersji kartezjańskiej był związany raczej z rosnącą rolą jednostki i powiększającym się zakresem jej wolności... Wspominałem już o tym. Z sekwencji: poznanie przez prawdy objawione, poznanie intuicyjne, „poznanie naukowe, wynika, że poznający, którego w ostatniej fazie można nazwać „naukowcem“, coraz bardziej przyjmował na siebie rolę demiurga i kapłana, przywłaszczając sobie z czasem część przynależnej dotąd tylko im wolności i władzy poznawczej.

Tu bardzo istotna dygresja. Posługując się np. językiem biblijnym można powiedzieć, że w ten sposób – zwiększając zakres wolności i samodzielności jednostki – nastąpiło „zerwanie owocu z drzewa poznania“, a dziś – w dobie wznoszącej dehumanizacji cywilizacji i zagrożenia bytu planety czy to atomem, czy zaniedbaną ekologią – na własnej skórze jakże dotkliwie doświadczamy konsekwencji „wygnania z Raju“. Nawijając do tego, o czym mówiłem przed chwilą, można powiedzieć, że z jednej strony prawdę tę wyrażam spekulatywnie i naukowo, z drugiej – posługując się językiem prawd objawionych. Za każdym razem mówię w zasadzie to samo, posługuję się jedynie odmienną konwencją. Wydaje mi się, że wiele z pozoru sprzecznych i wykluczających się stwierdzeń mogłoby przestać być ze sobą sprzecznymi, gdyby nie chcieć ich rozumieć za wszelką

cenę jako wypowiedziane w tym samym metajęzyku, lecz w ramach całkowicie odmiennych – powiedzmy: równoległych, równouprawnionych – konwencji. Posługując się takim założeniem kiedyś, być może, dojdziemy do wniosku, że liczba prawd (praw natury, uniwersalnych reguł) jest ograniczona i skończona, nieograniczona jest natomiast tylko liczba ich transpozycji na różnych poziomach metajęzyka.

– *Gdyby to się miało potwierdzić, oznaczałoby otwarcie bardzo wielu nowych ścieżek poznawczych wiodących w przyszłość.*

– Tak, na dobrą sprawę aż strach myśleć o wszystkich możliwych konsekwencjach, do tego stopnia mogłyby one być rewolucyjne... Gdyby przypuszczenie to miało się potwierdzić, być może dałoby się nawet stworzyć swoisty „układ okresowy” prawd absolutnych, analogiczny z układem pierwiastków Mendelejewa – coś na kształt filozoficznej gramatyki generatywnej Chomsky’ego... Być może w układzie tym odnaleźlibyśmy założenia nie tylko Dekalogu, lecz wszystkich dekalogów największych religii świata. Sądzę, że nie można tego wykluczać... W latach siedemdziesiątych pisząc „Tao fizyki” miałem już przedsmak tego, odnajdując założenia ideowe dalekowschodnich systemów filozoficznych wśród praw fizyki mikroświata. Rzecz jasna, by móc mówić o czymś takim, potrzebne są jeszcze długie lata badań i rozważań. Wypowiadał tu tylko swą bardzo osobistą spekulację, jeszcze mniej niż hipotezę roboczą. Mógłby to być temat na odrębną rozmowę, choć szczerze mówiąc jeszcze nie do końca czuję się na siłach, żeby ją podejmować. Wróćmy zatem lepiej do nauki i industrializmu...

– *Zgoda. Mówił Pan, że nauki nie należy wiązać zbyt ściśle z industrializmem, że on był bardziej jej konsekwencją niż przyczyną. Czy należy to rozumieć tak, że industrializm wykorzystał naukę jako instrument swego rozwoju i późniejszej ekspansji?*

– Tak, oczywiście. Wykorzystał i jednocześnie utrwalił pewne jej cechy, które pojawiły się już u jej zarania... Industrializm stanowił niejako namacalny dowód słuszności i skuteczności nauki, także słuszności czynionych przez nią założeń. Nawiasem mówiąc uczynił (i czyni) to tak dobrze, że jeszcze dziś

musimy walczyć z tymi założeniami i wciąż bardzo daleko do zwycięstwa.

– *Jakie to założenia?*

– Raczej cechy. Po pierwsze – analityczny sposób rozumowania. To Kartezjusz stworzył metodę, która mówiła – jeśli pragniesz opisać jakieś skomplikowane zjawisko, powinieneś rozebrać je na kawałki, opisać poszczególne części, a następnie ponownie złożyć w całość. Własności całości będą zdeterminowane własnościami części. Tymczasem własności części nie będą zrozumiałe, dopóki nie zostaną rozłożone na części jeszcze mniejsze. Istotą kartezjańskiego podejścia było – jest! – przeświadczenie, że części są pierwotne, a całość wtórna; że dynamika całości wynika z własności części teje całości.

– *To po pierwsze. A po drugie?*

– Po drugie ściśle rozgraniczenie sfery materii i sfery ducha oraz wizja wszechświata jako dobrze naoliwionej, sprawnie działającej maszyny.

– *W jaki sposób podejście to stało się dominującym światopoglądem? Co sprawiło, że zaczęło ono kształtować wszystkie dziedziny życia i wiedzy poczynając od fizyki, skończywszy na ekonomii i psychologii? Dlaczego stało się ono swego rodzaju religią?*

– Już o tym wspominałem. Ów mechanicystyczny lub inaczej mówiąc kartezjański ogląd świata był niezwykle użyteczny. Najpierw został zastosowany do opisu systemu słonecznego i różnego rodzaju zjawisk astronomicznych. Potem użyto go do opisu ruchu gazów. Znalazł swe zastosowanie także w biologii, gdzie na pewnym etapie koncepcja organizmu jako maszyny stała się bardzo przydatna. Model ten wszędzie funkcjonował bez zarzutu. Ale tylko do czasu.

– *Kiedy pojawiły się pierwsze wątpliwości wobec światopoglądu kartezjańskiego i wyrastającej z niego metody postępowania?*

– Wydaje mi się, że w naszej kulturze pogląd ten osiągnął swoją kulminację w latach pięćdziesiątych XX w., z jednej strony w epoce rozkwitu sowieckich łagrów, z drugiej – w cza-

sach dominacji monopolu w gospodarce amerykańskiej. Były to lata triumfu mechanicyzmu. Technologia przeżywała swój burzliwy rozkwit, właśnie wtedy wystrzelano pierwsze sputniki. Był to okres niekwestionowanego optymizmu technologicznego i wiary we wszechwładność socjotechniki. To okres, który w Europie nie przypadkiem zbiegł się ze szczytowaniem stalinizmu.

Kartezjanizm w nauce jest odpowiednikiem przemocy i siły w życiu społecznym. Dla mnie istnieje całkowicie jasny związek między „Traktatem o metodzie” Kartezjusza sprzed trzech stuleci a tragedią Hiroszimy sprzed lat kilkudziesięciu i – przykładowo – z interwencją sowiecką w Budapeszcie. Metoda ta wydała z siebie świat wielce scentralizowany, zunifikowany, świat dyktatorów i podporządkowanych im mas, świat wielomilionowych partii i nielicznych przywódców, świat ogromnych hal fabrycznych i ludzkich robaczek biegających w ich zgiełku. Słowem – góra urodziła mysz: kartezjanizm wydał z siebie industrialnego molocha Tofflerowskiej „Drugiej Fali”. Wielorakość i wielopoziomowość powiązań istniejących między tym światopoglądem, wynikającym z niego mechanicyzmem, odhumanizowanym utylitaryzmem (przyroda najpierw jako maszyna, potem jako przedmiot; człowiek najpierw jako obiekt, następnie jako rzecz), a społeczeństwem industrialnym czy to w wersji liberalizmu wolnorynkowego, czy kapitalizmu państwowego sowieckiej proveniencji, nie do końca jest jeszcze przebadana i zrozumiana i na pewno będzie jeszcze stanowić temat wielu odkrywczych dysertacji.

W latach sześćdziesiątych nastąpił bardzo istotny zwrot. Ruchy społeczne tego czasu w pewnym stopniu stanowiły początek końca światopoglądu kartezjańskiego; były intuicyjnym przecuciem jego wychodzących na jaw ograniczeń. W latach siedemdziesiątych zaczęto zdawać sobie z nich sprawę w sposób dużo bardziej świadomy.

– *Nie były to jednak pierwsze wątpliwości...*

– Rzeczywiście. Pierwsze, które zaczęły docierać do szerszej świadomości, przez co mogły się stać pewnym istotnym faktem społecznym. Przedtem pojawiały się w kręgach pewnych elit naukowych. Jest dosyć ciekawe i zarazem charakterystyczne, że ferment zaczął się od fizyki i to już w latach dwudziestych.

To właśnie wtedy fizycy stanęli w obliczu kryzysu dotychczasowych metod. Próbowali zastosować główne założenia kartezjanizmu do opisu zjawisk zachodzących na poziomie atomu i składających się nań cząstek elementarnych, ale nie dało to pożądanego rezultatu. Musieli więc zakwestionować fundament obowiązującej metody. Nie było to proste, lecz po pewnym czasie stało się faktem.

- Kto uczynił to pierwszy?

- Heisenberg, Bohr, Pauli, Schroedinger – a więc czołówka fizyków XX w. Wszyscy oni w swym czasie byli laureatami nagrody Nobla, w nauce torowali całkowicie nieznane drogi.

Werner Heisenberg wielokrotnie odwiedzał Indie, był zafascynowany ich kulturą i odmiennością filozoficznych podstaw. Opowiadał mi później, jak bardzo pomogła mu świadomość, że istnieje cała kultura oparta na pojęciach, z którymi fizycy początkowo nie potrafili sobie poradzić: nietrwałość, względność, wszechzwiązek zjawisk. To, co pojawiło się w fizyce kwantowej, było przecież istotą hinduizmu i buddyzmu. Mówiąc jeszcze szerzej – istotą wszelkiej myśli religijnej, oddzielonej dotychczas od nauki bardzo szeroką kreską.

- Czyli to, co do tej pory uznawano za nie do końca racjonalne, w rzeczywistości okazało się bardziej racjonalne niż dotychczasowy wąsko pojmowany racjonalizm...

- Właśnie. Niels Bohr doznał podobnych przeżyć w Chinach i doszedł do wniosku, że filozofia chińska w zadziwiający sposób pokrywa się z jego własnymi ideami. Podobnie było z Erwinem Schroedingerem, zaś Robert Oppenheimer nauczył się nawet sanskrytu, by móc czytać w oryginale indyjską „księgę ksiąg” – „Bhagavad Gite”. On też jako pierwszy sformułował do tej pory naukowo jeszcze nie wyeksploatowany pogląd, iż ów szerzej pojmowany racjonalizm doprowadził w tamtejszej kulturze do całkiem odmiennego rozwiązania zagadnień związanych z przetwarzaniem energii. Dla niego odpowiednikiem naszej maszyny parowej czy nieco późniejszego w czasie lasera był... jogin – wysoce wyspecjalizowany „człowiek doskonały”, przetwarzający i ukierunkowujący własnym organizmem odnawialne zasoby energii kosmicznej...

– *Czym zatem różni się od swego poprzednika światopogląd, który wyłonił się z tej rewolucji?*

– Dziś mówimy o nim – światopogląd ekologiczny, całościowy. Przenikają go dwie główne idee: przekonanie o zasadniczym wszechzwiązku i współzależności wszystkich zjawisk, czemu towarzyszy odwrócenie stosunku między częścią a całością. Tym razem własności części wynikają z dynamizmu całości (a więc odwrotnie niż u Kartezjusza). Całość jest pierwotna, część jest wtórna.

Drugą zasadniczą osnową nowego światopoglądu jest przekonanie o dynamicznym ze swej istoty charakterze wszechświata i rzeczywistości. Struktura nie jest tu pojmowana jako podstawa całej reszty, lecz jako przejaw przebiegających przez nią procesów.

– *Czy ów nowy światopogląd znalazł już swe zastosowanie także poza fizyką?*

– Tak, oczywiście. Są już wielce obiecujące zastosowania w chemii, biologii, neurofizjologii, szczególnie w badaniach nad samoorganizacją materii i nad strukturami dyssypatywnymi, czyli takimi, które znajdują się daleko od stanu równowagi. Tu prekursorem jest laureat nagrody Nobla w dziedzinie chemii – Ilye Pregogine. Lecz światopogląd ten nie jest również obojętny dla sfery nauk społecznych – stanowi pożywkę i inspirację wielu ruchów ekologicznych, feministycznych, pokojowych. Ogromny jest tu wkład nieżyjącego już Gregory Batesona. Wiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z najprawdziwszą metamorfozą świadomości. Dziś najbardziej zaawansowane badania w większości dziedzin po prostu nie mogą już obejść się bez paradygmatu całościowego, w najgorszym przypadku posługują się mieszaniną obu – starego i nowego.

– *Jakie będą szersze, filozoficzne następstwa przyjęcia tego światopoglądu dla nauki?*

– Dotychczasowy fundament nauki zostanie jak gdyby zanurzony w głębszej świadomości ekologicznej. Ponadto nauka przyszłości będzie musiała objąć również sferę ludzkich przeżyć

i wartości. Do łask wrócą także pozanaukowe źródła poznania, również prawie już zapomniane poznanie intuicyjne, które do dziś przetrwało nieomal wyłącznie w tzw. społecznościach prymitywnych.

– Można sobie wyobrazić, że większość tradycyjnie myślącego świata naukowego nie jest zachwycona tymi zmianami i bardzo niechętnie odnosi się do tych przemian...

– To prawda. Ale taki jest mechanizm każdego przełomu jakościowego. Poprzednie przewartościowania światopoglądu w czasach Kartezjusza i Newtona przebiegały podobnie. Kartezjusz, Galileusz rzucili wyzwanie ówczesnemu „establishmentowi”, który był równie silny jak wszystkie „technostruktury” współczesności. Ich prace nie mogły być publikowane ani we Francji, ani we Włoszech i pierwsze edycje tak „Dialogów” jak i „Traktatu o metodzie” wyszły w bardziej liberalnej Holandii.

Dzisiejsza sytuacja aż tak bardzo się nie różni. Jeśli ktoś chce rozwijać systematyczne badania umysłu i świadomości, może, co prawda, robić to bez prześladowań, ale nikt mu na to nie da pieniędzy. Chociaż zmieniły się metody, panowanie „establishmentu” jest takie samo, a przynajmniej zbliżone.

– Ale wtedy ówczesny nowy paradygmat zwyciężył...

– Dziś również zwycięży, jestem o tym przekonany. Tocząca się dziś walka w jakimś stopniu przypomina spory, które miały miejsce pod koniec Średniowiecza. Fascynujące jest tylko, że to, co wtedy z takim trudem się przebijało, dziś znowu przerosło się w dogmat. Walka, którą dziś toczymy, również jest walką z „establishmentem”. Stanowią go: świat wielkich organizacji oraz skostniała struktura nauki. To są dwa główne filary, które jeszcze podpierają podupadający autorytet światopoglądu mechanicystycznego. Opozycja jest jednak coraz większa, coraz powszechniejsza i przyszłość na pewno należy od światopoglądu ekologicznego, całościowego – bardziej humanistycznego i uniwersalnego.

– Bardzo dziękuję za rozmowę.

Los Angeles, kwiecień 1991 r.

Poznanwanie Białorusinów

Piotr Wróbel, *Kształtowanie się białoruskiej świadomości narodowej a Polska*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990, ss. 110

Jest to piętnasta pozycja serii „Prace Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego”, opublikowana w nakładzie 500 egz. Trudno zatem liczyć, że dotrze do szerszego kręgu czytelników; tak więc niniejsze sprawozdanie z lektury chce być nie tylko poinformowaniem odbiorców naszego miesięcznika o istnieniu rozprawy P. Wróbla, ale także skrótowym omówieniem głównych tez autora.

Powiedzmy na wstępie, że jest to opracowanie cenne, bo ułatwiające proces poznawania Białorusinów – narodu blisko z nami związanego tak w sensie wspólnego dziedzictwa kulturowego jak i bezpośredniego sąsiedztwa, a równocześnie wciąż znajdującego się na obrzeżu polskiej świadomości zbiorowej. I choć zawartość rozprawy nie jest w stanie zaspokoić apetytu rozbudzonego przez zbyt ambitny tytuł, warto sięgnąć po tę książeczkę i wspólnie z autorem towarzyszyć Białorusinom w ich drodze ku duchowej i politycznej niepodległości.

Współlistnienie

Pierwsze zdanie książki brzmi: *Białorusini należą do grupy najpóźniej formujących się narodów europejskich*. Zdanie jest oczywiste, choć wymaga komentarza. Autor we „Wstępie” przypomina, że na temat Białorusinów funkcjonowały (funkcjonują?) dwa typy sądów: jedni odmawiali im statusu samodzielnego narodu, inni doszukiwali się załazków narodu białoruskiego we wczesnym średniowieczu. Faktem jest, że Białorusini *ad wieków spali*, jak to określa ich hymn narodowy. Faktem też jest, że istnieli od wieków używając swą kulturą Rosję, Polskę, a także – choć w mniejszym stopniu – Litwę i Ukrainę. Mają oni prawo uważać za podglebie swego piśmiennictwa – swęj kultury – to wszystko, co powstawało w języku staroruskim na terenach późniejszej Białorusi począwszy od XII w., a co jest wspólnym dziedzictwem kultury białoruskiej, rosyjskiej i ukraińskiej. Wnieśli oni swój znaczny choć cichy wkład w Wielkie Księstwo Litewskie,

a później w Rzeczpospolitą Obojga Narodów; nie jest przypadkiem, że staroruszczyzna była używana w kancelariach litewskich aż do 1679 r. W każdym razie część warstw oświeconych miała poczucie pewnej odrębności ziem ruskich włączonych w granice Rzeczypospolitej i określenie „Ruthenus albus” znaczyło zapewne tyle co „Litwin” czy „Koroniarz” – było przyporządkowaniem przede wszystkim terytorialnym. Byli jednak i tacy, którzy ową odrębność widzieli wyraźniej... Najwybitniejszym z tej bliżej nie rozpoznanej grupy był Franciszek Skoryna (Francysk Skaryna): pisarz, tłumacz, lekarz, drukarz i drzeworytnik. To właśnie on jest uważany przez Białorusinów za „Ojca Założyciela” ich narodowego piśmiennictwa. Ten syn kupca z Połocka studiował w Krakowie (co upamiętnia tablica odsłonięta w 1991 r.) i Padwie, przez czas jakiś mieszkał w Kopenhadze i Pradze. *Tam dokonał przekładu Biblii na język używany wówczas w Cerkwi. Wstępy i postłowie do poszczególnych ksiąg spisywał Skoryna już w ówczesnej ruszczyźnie swojej ojczyzny.* Działo się to na początku XVI stulecia.

Czasy Skoriny uważa się za najlepszy okres dla rodzimego piśmiennictwa. *Później nadeszły gorsze czasy, a w XVIII wieku kultura i literatura Białorusi znalazły się w najgorszym upadku w całej swej historii.* Tereny zamieszkane przez kształtujący się nowoczesny naród białoruski znajdowały się od wschodu pod wpływem kultury rosyjskiej, zaś od zachodu – polskiej, co nie sprzyjało Białorusinom wybijającym się na niepodległość kulturową. Doszły do tego czynniki polityczne. *Rozbiory Polski stały się dla Litwy i Rusi okresem nieszczęść* – stwierdza autor omawianej rozprawy. Najpierw grabili te ziemie żołnierze carscy, później przetoczyła się przez nie armia Napoleona. Białoruś została zdewastowana. Autor twierdzi, iż największe straty ponieśli chłopci. *Liczebność szlachty, mimo prześladowań, nie zmniejszała się. Miało to wpływ na etniczny profil tych terenów.* I przytacza wyniki spisu powszechnego przeprowadzonego w Guberni Litewsko-Grodzieńskiej w 1816 r. Otóż na ogólną liczbę blisko 540 tys. mieszkańców szlachta liczyła 22,5 tys. czyli nieco ponad 4%, chłopstwo zaś ponad 477 tys., czyli ponad 88%. Jeśli się uwzględni, iż szlachta w zdecydowanej większości identyfikowała się z polskością, zaś chłopci w swej masie byli pozbawieni wyraźnego poczucia przynależności narodowej, mniej szokujące będzie twierdzenie autora, że mimo rosyjskiego podboju język i kultura polska zdobywały na Białorusi nowe kręgi społeczeństwa. Wszak to właśnie wtedy, w pierwszej ćwierci XIX w., Uniwersytet Wileński zyskał opinię najlepszej wśród polskich uczelni, stanowiąc centrum polonizacji Rusinów.

Zarazem jednak, na fali zainteresowania ludowością, doszło do „odkrycia” kultury białoruskiej. Grupa Polaków – poetów i pisarzy – związana emocjonalnie ze swymi stronami rodzinnymi, sformowała tzw. szkołę białoruską; sięgając do miejscowych motywów ludowych i języka stworzyła początki poezji i prozy białoruskiej. Niestety, znów na przeszkodzie w naturalnym formowaniu się kultury białoruskiej stanęły wydarzenia polityczne. Klęska powstania listopadowego była także przegrana Białorusinów. Likwidacja polskiego szkolnictwa była równocześnie ciosem w białoruszczyznę. Moskwa skasowała unię i zrusyfikowała Cerkiew.

Ataki caratu były wymierzone przede wszystkim w Polaków, ale nie ominęły przecież Białorusinów. Mikołaj I, choć nienawidził Polaków i dążył do likwidacji jakiegokolwiek ich odrębności, polecił wygłaszać kazania po polsku lub rosyjsku. Używanie języka białoruskiego zostało zabronione, gdyż zaborca negował w ogóle istnienie Białorusinów i nie chciał dopuścić, by kler katolicki zwracał się do nich w ich języku, podnosząc przy tym atrakcyjność Kościoła. Literatura białoruska była jeszcze ostrzej zwalczana niż polska, zakazano drukować w języku białoruskim i w czasach gdy pozwolono już wydać „Pana Tadeusza” w Warszawie, nie dopuszczono do jego białoruskiego przekładu. Słowa „Litwa” i „Białoruś” zostały zakazane.

Moskwa rozpoczęła bezpardonową grę o Białorusinów na własnych warunkach – nawet nie udając, że chodzi tu o uwzględnienie jakiejś formy autonomii tych ziem. Obawiając się polskich wpływów Moskwa przyciągała do siebie mieszkańców tych terenów po prostu siłą. Siłę coraz częściej towarzyszyły działania propagandowe, obliczone na rozbudzenie konfliktów społecznych i – w efekcie – narodowościowych. Dało to o sobie znać przy okazji manifestu cara z 3 III 1861 r. o zniesieniu pańszczyzny, przyjętego przez chłopstwo z rezerwą. Chłopi łatwo dawali wiarę plotce, iż car chciał dobrze, lecz jego ideę sfalszowali panowie. A panami byli głównie Polacy! Rosjanie podsycali nastroje antyfeudalne, podkopywało to bowiem pozycję polskiego dworu, zaś emisariusze polscy starali się skierować nieufność, a nawet i wrogość miejscowych chłopów przeciwko rosyjskiej dominacji.

W tej walce o przeciągnięcie miejscowej ludności na rosyjską lub polską stronę pojawił się trzeci czynnik – białoruski. Konstanty Kalinowski – zwany przez Białorusinów Kastusiem Kalinowskim – wydał w Białymstoku, Grodnie i Wilnie parę numerów pisma „Mużyckaja Prawda”. „Mużyckaja Prawda” Kalinowskiego sygnalizowała odrębność miejscowych włościan od Polaków i Rosjan, głosząc jednocześnie pro-

gram rewolucyjny – „od Maskala i panou nie ma czeho spadziwaci sia“, bo obaj chcą grabić i utrzymać niewolę – komentuje P. Wróbel przypominając, że w tych pierwocinach prasy białoruskiej nie pada ani razu słowo „Białorusin“ lub nawet „Rusin“, a sam „Kastuś“ Kalinowski, białoruski bohater narodowy polskiego pochodzenia i prekursor odrodzenia narodowego, był zwolennikiem federacji Litwy historycznej z Polską.

Kolejne polskie powstanie było kolejnym ciężkim doświadczeniem tak dla żyjących tu Polaków jak i dla chłopstwa oraz rodzącej się inteligencji świadomej swej narodowej odrębności. *Zaborca przedstawiał powstanie jako „pańską“ imprezę, mającą na celu odbudowę Rzeczypospolitej. Puszczono plotkę, iż powstańcy chcą przywrócić stosunki pańszczyźniane. Przypominano, że ziemianie po manifeście z marca 1861 roku posługiwali się carskimi wojskami w obronie swej własności. Pojawiła się białoruska literatura agitacyjna drukowana przez Rosjan. Nazywała ona Białoruś „istinnno ruskim“ krajem, wzywała jego mieszkańców, by nie wysługiwali się Polakom, dyskutowała fakt, iż to władze rosyjskie wyzwoliły chłopów. Wskazywano na podobieństwo języka, wspólnotę religii i wczesnoruskiej historii. Argumenty te trafiały do adresatów. Zdarzało się, że chłopcy pomagali żołnierzom tropić po lasach powstańców, których uważali za współników swych panów.*

Odwet Moskwy za zryw powstańczy dotknął Polaków i Białorusinów. *Prześladowania zaborcy godziły wręcz w biologiczną podstawę polskości – stwierdza autor. Polaków rugowano wszelkimi sposobami. A jednak nie zdołano ich całkowicie ubezwłasnowolnić. Nie mogąc działać otwarcie na niwie polskości, organizowali się pod płaszczykiem np. Mińskiego Towarzystwa Rolniczego (1876), a w ostateczności zamykali się w swych domach będących najprostszą formą obrony przed naporem rusyfikacji. W gorszej sytuacji znaleźli się Białorusini. Nie dysponowali oni dobrym fundamentem ekonomicznym, nie mieli też rozwiniętej własnej inteligencji, bez której niemożliwy był opór przeciw Moskwie. Licząca się część Białorusinów, odcięta z jednej strony od kontaktu z polskimi instytucjami, z drugiej zaś poddana presji idącej ze wschodu – stawiała się Rosjanami. Tępieno wszelkie przejawy odrębności białoruskiej. Białoruś, obciążona pobytam dodatkowych wojsk, stała się terenem walki polskości i rusyfikacji, katolicyzmu i prawosławia, gdzie nie było miejsca dla form pośrednich.*

Autor przytacza dane z końca XIX w. mówiące o strukturze narodowej większych miast w guberniach białoruskich: Wilno – Białorusinów zaledwie 4,2%, Rosjan 20, Polaków blisko 31, Żydów 40;

Mińsk – Białorusinów 9%, Rosjan 25,5, Polaków ponad 11, Żydów ponad 51; Witebsk – Białorusinów ponad 12%, Rosjan prawie 30, Polaków 5, Żydów prawie 51; Grodno – Białorusinów blisko 12%, Rosjan niemal 22,5, Polaków 14,5, Żydów prawie 48.

Na ogólną liczbę zatrudnionych w interesujących nas guberniach nauczycieli Białorusini stanowili blisko 21%, a wśród ludzi kultury, nauki i sztuki – poniżej 8%. Wiele też mówi zestawienie umięjących czytać Białorusinów i innych narodowości. Wilno – czytać umiało niespełna 35% zamieszkających tam Białorusinów przy ponad 50% w pozostałych grupach narodowościowych; Mińsk – 16 do 54; Witebsk – blisko 19 do ponad 53; Grodno – 34 do 47%.

Te dane lepiej niż uczone rozprawy tłumaczą, dlaczego Białorusini przez wieki raczej współistnieli, niż istnieli jako samodzielny naród.

Na rozstaju

A jednak wciąż przybywało inteligentów uważających się za Białorusinów. Trzeba tu wymienić Franciszka Bohuszewicza, autora zbiorów wierszy, wydanych zresztą w Krakowie i Poznaniu (1891, 1894). Jego poczcie były znane i wywarły wpływ na tworzącą się właśnie literaturę białoruską.

Wraz ze wzrostem świadomości narodowej dochodzą do głosu tendencje społeczne socjalistycznego posiewu. W 1902 r. powstaje Białoruska Rewolucyjna Hromada wysuwająca żądania autonomii Białorusi. *Autonimiści białoruscy, nie tylko spod znaku Hromady, szukali potencjalnych partnerów i pomocników w walce o prawa narodowe Białorusinów. Uznano, iż Polacy nie mogą spełnić tej roli, zwrócono się natomiast do najbliższych geograficznie Litwinów.* Pojawiło się hasło odbudowy Wielkiego Księstwa Litewskiego.

W 1906 r. zaczęło się ukazywać pierwsze legalne pismo białoruskie – „Nasza Dola”. Po jego zlikwidowaniu przez władze pojawiła się „Nasza Niwa”, redagowana przez Antoniego Łuckiewicza. Był to periodyk *politycznie umiarkowany i ostrożny, nastawiony na działalność pozytywistyczną i kulturalno-oświatową, stał się on wkrótce ośrodkiem krystalizowania całego białoruskiego ruchu narodowego* – pisze P. Wróbel. O skali tego ruchu dużo mówi zestawienie: cały nakład „Naszej Niwy” dochodził do 3 tys., a w tym czasie nakład gazet w cesarstwie sięgał 150 tys.

A jednak pismo zdołało skupić wokół siebie *budzieli* – jak przyjęło się określać grupę inteligencji białoruskiej budzącej naród z uśpienia. Wymieńmy za autorem przede wszystkim Iwana Łucewicza

znanego jako Janka Kupała oraz Konstantina Mickevicza znanego jako Jakub Kołas.

Autor ocenia, że mimo wysiłków jednostek czy nawet niektórych środowisk ruch narodowy Białorusinów był słaby; ludzie rzeczywiście zaangażowanych w „budzenie” było 3–4 tys.! Garstka ta pracowała w atmosferze nie sprzyjającej Białorusinom. Ich aspiracje narodowe Rosjanie traktowali z lekceważeniem, jeśli nie z wrogością; autor podaje, że Rosjanie przeforsowali w Dumie opinię, iż *język białoruski jest tylko rosyjskim dialektem i nie zgodzili się na wprowadzenie go do szkół państwowych*. Polacy zaś starali się dostępnymi sobie metodami poszerzać sfery swych wpływów; polonizacja odnosiła największe sukcesy na pograniczu terenów białorusko-litewskich.

Wybuch wojny światowej stosunkowo najmniej zaskoczył Polaków, którzy szybki marsz wojsk niemieckich na wschód starali się wykorzystać po swojemu. *Niemcy byli zaskoczeni w 1915 roku polskością Wilna i okolic. Spodziewali się zastać je takimi, jakimi przedstawiały je źródła rosyjskie. Tymczasem ewakuacja prawosławnych i zmiany poczynione po wyjściu armii carskiej odmieniły charakter Wileńszczyzny – zdjęto stare szyldy, napisy i godła, zniknął rosyjski pokost – obrazowo pisze autor. Podczas spisu ludności w 1916 r. polskość zadeklarowało aż 70% mieszkańców, co trzeba zestawzić z wynikami sprzed niespełna dwudziestu lat cytowanymi w tym tekście (przypomnijmy: Polaków było wtedy w Wilnie blisko 31%). Żywioł polski był tak prężny, że zaniepokoił Niemców, którzy nie powtarzali już przyjaznych gestów wobec Polaków, co się zdarzało na początku kampanii. Rychło – jak stwierdza P. Wróbel – zaczęto tłumić polską działalność oświatową, kulturalną i samopomocową, wspomagając jednocześnie analogiczne wysiłki innych miejscowych narodowości.*

Szczególną uwagę zwrócono początkowo na Białorusinów. Zaczęto używać nazwy „Weissruthenien” w miejsce dotychczasowych „Weissrussen” i „Weissrussland”. Pisano i mówiono o „Białorusinach” podkreślając, że jest to *starożytny naród o własnej kulturze i mowie. Ich język – wciąż cytuje autora omawianej rozprawy – uznano za równoprawny z polskim, litewskim i żydowskim, rozbudowywano szkolnictwo i prasę białoruską, po raz pierwszy rozmawiano z politykami białoruskimi jak z reprezentantami narodu.*

Nieliczne elity białoruskie, zaskoczone obrotem wydarzeń, nie miały ani wspólnego planu działania, ani nawet wspólnych wyobrażeń co do przyszłości politycznej swego narodu. Jedni sądzili, że możliwe jest utworzenie państwa białoruskiego – tych była zapewne garstka. Więcej zwolenników miała koncepcja rekonstrukcji Wiel-

kiego Księstwa Litewskiego złożonego z dwu równorzędnych części – Litwy i Białorusi. Sceptycznie do tego pomysłu odnieśli się Litwini liczący na utworzenie swego państwa przy poparciu Rzeszy. Federacja Litwy i Białorusi nie miała chyba żadnych szans tak ze względu na czynniki zewnętrzne jak i wewnętrzne. Kością niezgody między Białorusinami a Litwinami było przecież Wilno, do którego także Polacy mieli swoje prawa.

Dla budzenia białoruskiej świadomości duże znaczenie miało istnienie i koordynacyjna działalność tajnego Białoruskiego Komitetu Narodowego. Nie zapominajmy, że w tym czasie zaczęły powstawać stowarzyszenia grupujące białoruską inteligencję. Na początku 1916 r. bracia Luckiewiczowie zaczęli wydawać w Wilnie – pełniącym wtedy centrum białoruskiej myśli narodowej – czasopismo „Homon”. Środowisko skupione wokół tego pisma opowiadało się za niezależnością Wielkiego Księstwa Litewskiego i nie kryło swej niechęci wobec Polski i Polaków, nazywanych *kolonistami* i *przyjezdnymi*.

Niemcy – a może słuszniej byłoby powiedzieć: część niemieckich wojskowych – wciąż wspierali niektóre odłamy Białorusinów ułatwiając im nawet zaistnienie na scenie międzynarodowej, np. udział w konferencji narodów Rosji, która odbyła się w Sztokholmie. Słabość ruchu białoruskiego spowodowała, że „karta białoruska” nie została rozegrana przez Berlin. A poza tym: *Okupanci mieli nadzieję na separatystyczny pokój z Rosją i nie chcieli wiązać sobie rąk. Prowadzili bezlitosną gospodarczą eksploatację kraju. Plany polityczne zaczęli wiązać z Litwą*. Utworzona przy niemieckiej pomocy Taryba proklamowała 11 XII 1917 r. państwo litewskie ze stolicą w Wilnie.

Białorusini coraz częściej orientowali się na Rosję. *Do prawdziwej eksplozji białoruskiego ruchu narodowego doszło po rewolucji lutowej* – powiada P. Wróbel. Wzrastała pozycja „Hromady” głoszącej hasła autonomii Białorusi w ramach demokratycznej rosyjskiej republiki federacyjnej. Ta koncepcja zwyciężyła na zjeździe przedstawicieli wszystkich organizacji białoruskich zwołanym 25 III 1917 r. do Mińska. Powołany tam Białoruski Komitet Narodowy był namiastką oficjalnej reprezentacji narodu, choć masy albo mało o nim wiedziały, albo wiedząc wołały siedzieć cicho w tym wyjątkowo burzliwym czasie: *realne związki z terenem prawie nie istniały...* – powiada autor. Wyłoniona w lipcu Centralna (Wielka) Rada Białoruska próbowała tworzyć fakty dokonane, lecz nie odniosła sukcesów; brakowało jednej spójnej koncepcji, ludzi i – czasu. Zastępy bolszewików i ich sympatyków rosły z miesiąca na miesiąc, choć nie rekrutowali się oni raczej ze stałych mieszkańców tych ziem: bolszewickie szeregi zasilali

głównie rosyjscy robotnicy i żołnierze oraz Żydzi. Po zwycięstwie październikowej rewolty w Petersburgu bolszewicy nawet zdołali na krótko opanować Mińsk. Wielka Rada i powstały z jej inicjatywy Komitet Obrony Rewolucji uznały obalenie rządu tymczasowego za *wielką katastrofę* zagrażającą wprost Białorusinom i wezwały ludność do obrony zdobyczy rewolucji lutowej. Wielka Rada publikowała „Hramoty“, a tymczasem bolszewicy przygotowywali się do przejęcia władzy. I stało się: 2 listopada *wjechał do Mińska bolszewicki pociąg pancerny całkowicie rozstrzygając sytuację.*

Białorusini-narodowcy próbowali znaleźć się jakoś w tej skomplikowanej sytuacji. *Na przełomie 1917 i 1918 roku istniały więc w Mińsku dwie władze: jawna – radziecka i zakonspirowana – białoruska. Faktycznie sytuację kontrolowali jednak bolszewicy – komentuje ten okres P. Wróbel.* Dopiero ofensywa armii niemieckiej zmusiła bolszewików do opuszczenia Mińska, co starali się wykorzystać narodowcy odtwarzając lokalne władze. Gdy jednak do miasta wkroczyli Niemcy (22 II 1918 r.), okazało się, że nie są wcale sprzymierzeńcami mińskich polityków. Co więcej; wyszło na jaw, że pod koniec stycznia w Wilnie inny odłam białoruskich polityków utworzył Radę kierowaną przez Luckiewiczza. Rada ta ogłosiła, że *w imieniu całej Białorusi zrywa ostatecznie więzy z Rosją i zwraca się do państw zachodnich, a szczególnie do Rzeszy, o pomoc w odbudowie Wielkiego Księstwa Litewsko-Białoruskiego.* Pod naciskiem Niemców grupa z Mińska uznała grupę Wileńską. Przedstawiciele obu grup wydali „III Ustawnuju Hramotu“ odrzucającą warunki traktatu brzeskiego i proklamującą istnienie Białoruskiej Republiki Ludowej – łącznie z Grodzieńszczyzną i Białostoczczyzną. Ośrodek miński nigdy jednak nie pogodził się całkowicie z grupą wileńską, był to bowiem konflikt dwóch koncepcji państwowości: niezależności i autonomii. „Niezależnicy“ z Mińska gorączkowo starali się *stworzyć realne podstawy białoruskiej państwowości. Zatwierdzono flagę narodową i herb, wypuszczono serię znaczków pocztowych, rozbudowywano instytucje oświatowe i kulturalne. Za pośrednictwem prasy rozbudzano poczucie świadomości narodowej. Starano się zdobyć uznanie na arenie międzynarodowej i wysłano szereg misji dyplomatycznych.* Dobrze zapowiadały się kontakty z Ukrainą. A przecież – powiada P. Wróbel – *działania te zawieszone były jednak w próżni. Faktyczną władzę na Białorusi sprawowali Niemcy, którzy warunkowo tylko tolerowali akcje Białorusinów-narodowców i nie odpowiedzieli nawet na ich telegram do cesarza, proszący o pomoc Rzeszy przy odbudowie białoruskiego państwa.*

Klęska Rzeszy postawiła Białorusinów wobec nowych wyzwań: czy iść razem z Litwinami, czy szukać sojuszu z Ukraińcami? Pytania te stały się pytaniami retorycznymi, albowiem 8 XII 1918 r. Mińsk znów opanowali bolszewicy – zaczęła się epoka „radzieckiej Białorusi”. Część mińskich polityków opowiedziała się za koncepcją bolszewików, część natomiast odeszła w ślad za niemieckimi wojskami na zachód – do Grodna. *Działacze ewakuowani z Mińska porozumieli się z wileńskimi autonomistami i rozpoczęli wspólną działalność na terenach południowej Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny, które w powstającym państwie litewskim cieszyły się białoruską autonomią. Szkolnictwo, łączność, sądownictwo, komunikacja i administracja obsadzone były przez urzędników-Białorusinów, kontrolowanych tylko przez litewskich komisarzy okręgowych. Krótki okres od początku grudnia 1918 roku do końca marca 1919 roku stał się ważnym epizodem w dziejach walki o białoruską świadomość narodową. W Grodnie powstał teatr białoruski i szereg instytucji oświatowych oraz kulturalnych, wydawano kilka czasopism utrzymywanych w duchu narodowym, formowano oddziały zbrojne i milicję utrzymującą porządek.*

Czas pracował jednak przeciwko Białorusinom: od wschodu szła Armia Czerwona, od zachodu podsuwali się nasi. Niektórzy z polityków białoruskich znaleźli się w Berlinie licząc, że stamtąd będą mogli czuwać nad swoimi sprawami. Ich wyobrażenia o przyszłym kształcie Białorusi wzbudzały zdecydowany sprzeciw sąsiadów; nie mogło być inaczej, skoro Białorusini zgłaszali pretensje do Białegostoku i Wilna. Potem próbowali walczyć o swoje na konferencji pokojowej w Paryżu, ale nie uzyskali tam nawet statusu oficjalnego przedstawicielstwa.

Polskie punkty widzenia

Mówiliśmy już, że Polacy wykazywali wiele energii w parciu na wschód, wykorzystując każdą sytuację na swoją korzyść. Tak działo się nawet podczas wojny światowej, kiedy to Polacy-uchodźcy z Królestwa zajmowali niejako miejsca opróżniane przez Rosjan i Żydów, i nawet miasta takie jak Mińsk zaczęły *przybierać na pół polski charakter*. Liczne polskie organizacje dzieliły się – jak przypomina autor – na *federalistów i aneksjonistów*. Ci pierwsi usiłowali dojść do porozumienia z Litwinami i Białorusinami. *Widzieli w nim jedyną szansę na stworzenie wspólnego państwa opartego w przyszłości o Polskę. Aneksjonści rezygnowali ze współpracy z ludnością niepolską i pragneli jak najszybciej przyłączyć do Polski te tereny, gdzie polskość przeważała.*

Faktem o dalekosiężnych skutkach było odbicie Wilna przez nasze wojska w wyniku „buntu” Żeligowskiego z 19 IV 1919 r. Federaliści nawet wtedy nie stracili nadziei, w czym zresztą mógł ich utwierdzić manifest Piłsudskiego skierowany „Do mieszkańców byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego”, w którym znalazły się zdania: *Ten stan ciągłej niewoli, dobrze znany mi osobiście, jako urodzonemu na tej nieszczęśliwej ziemi, raz nareszcie musi być zniesiony i raz wreszcie na tej ziemi, jakby przez Boga zapomnianej, musi zapanować swoboda i prawo wolnego, niczym nieskrępowanego wypowiedzenia się o dążeniach i potrzebach. Wojsko polskie (...) niesie wam wszystkim wolność i swobodę.*

Podobnie przemawiał Piłsudski 19 września w Mińsku do przedstawicieli mieszkańców tego miasta. Przypominał – po białorusku! – że jest synem tej ziemi i że niewolę musieli tu znosić wszyscy: chrześcijanie i Żydzi, Polacy i Białorusini. Zapowiadał szeroką autonomię kulturalną i dawał nadzieje na dobre ułożenie stosunków między Białorusinami a Polakami: *Ziemia ta sama rozstrzygnie, jak żyć ma i jakim prawem ma się rządzić (...) Będę dumny z Polski, będę dumny ze swoich żołnierzy, będę dumny wreszcie z samego siebie, jeżeli będę mógł tej nieszczęsnej ziemi dać najcenniejszy dar Boży – dar swobody.*

To słowa, a czyny? Zacytujmy dłuższy fragment: *Polacy zachowywali się jednak na Białorusi jak w kraju okupowanym – co przyznał później nawet Oddział II Sztabu Generalnego. Wojenna konieczność, ignorancja i znieczulica wzięły górę nad dobrymi chęciami wielu dowódców i żołnierzy, którzy, jak wojskowi z dywizji litewsko-białoruskiej, traktowali te ziemie jako swoją ojczyznę. W ogniu walki poważnemu ograniczeniu uległy warunki do realizacji planów federacyjnych. Nie chciała już o nich słyszeć miejscowa polska opinia publiczna, która uważała, że wejście Wojska Polskiego jest równoznaczne z włączeniem tych ziem do Rzeczypospolitej.*

Odejdźmy na chwilę od rozprawy P. Wróbla, by zajrzeć do głośniejszej książki B. Skaradzińskiego (pseudonim Kazimierz Podlaski) „Białorusini, Litwini, Ukraińcy” (zob. w niniejszym numerze s. 170 – przyp. red.), który omawiając przywoływaną przed chwilą wypowiedź Piłsudskiego dał taki oto komentarz: *Ale w postawie wobec Kresów całego narodu była złowroga dwoistość. Sejm polski zobowiązywał rząd do stworzenia warunków, w których ludność białoruska i ukraińska będzie mogła swobodnie wypowiedzieć się co do związków z Polską i równocześnie oczekiwał szybkiego zjednoczenia Kresów z Rzeczpospolitą. Skaradziński przypomina wywiad Piłsudskiego dla prasy francuskiej, w którym znalazły się następujące stwierdzenia:*

Wola krajów przez nas okupowanych jest dla mnie jedynym czynnikiem decydującym. Za nic w świecie nie chciałym, żeby Polska posiadała wielkie przestrzenie, zamieszkałe przez ludność wrogo usposobioną. (...) Wiem, że wielu Polaków nie podziela mego zdania. Przypisują oni „nie-domogom mózgu i serca“ niechęć niektórych sąsiadów naszych do zostania Polakami. Są oni w głębi duszy i nieświadomie Polakami, mówią niektórzy z naszych patriotów. Takim językiem przemawiali Rosjanie i Niemcy. Oni również przypisywali nie-domogom mózgu i serca wstręt Polaków do Rosji lub Niemiec. Przyniesienie wolności ludom, z nami sąsiadującym, będzie chlubą mego życia, jako męża stanu i żołnierza.

Nie ma powodów sądzić, że Piłsudski nie mówił tego szczerze. Idea federacyjna była mu na pewno bliska, inna rzecz – czy była wtedy realna. Skaradziński przytacza informację Piłsudskiego dla rządu Wielkiej Brytanii z końca 1919 r.: ... *co do Białorusi, nie przygotowanej jeszcze do życia i myślenia kategoriami politycznymi, czekać trzeba odpowiedniej koniunktury i wytwarzać na razie w Polsce Piemont białoruski; musimy (...) stawiać opór zakusom Rosji bolszewickiej, jak i każdej innej, przez popieranie dążeń niepodległościowych, uznając je de jure.* Dodajmy w tym miejscu – za P. Wróblem – fragment listu Piłsudskiego do L. Wasilewskiego z kwietnia 1919 r.: ...*przypuszczam, że w najbliższych czasach będę mógł otworzyć trochę drzwi do polityki związanej z Litwą i Białorusią. Znasz moje pod tym względem poglądy polegające na tym, że nie chcę być ani imperialistą, ani federalistą, dopóki nie mam możliwości mówienia w tych sprawach z jaką taką powagą – no i rewolwerem w kieszeni.*

Sądzę, że Piłsudski, jako realista, dość szybko zorientował się, iż federacja nie jest możliwa ze względów zewnętrznych i wewnętrznych. Na przeszkodzie stawały tu równocześnie: bolszewickie zagrożenie, słabość ruchu narodowego wśród Białorusinów i niechęć zdecydowanej większości Polaków nawet do pomysłu usamodzielniania się Kresów. Tak więc sam Piłsudski był zmuszony przesuwając się od koncepcji federacyjnej, przez „Piemont białoruski“, do polityki pełnego podporządkowania Kresów. Nieprawdą jest, że wszystko wtedy zależało od nas – Polaków. Koło Historii puszczane kiedyś w ruch obracało się swoim fatalnym rytmem wykluczającym prawdziwą federację. Mogliśmy jednak przynajmniej próbować tworzyć warunki umożliwiające Białorusinom współpracę z nami, bez konieczności wyrzekania się marzeń o niepodległej Białorusi.

Nie uprzedzajmy jednak biegu wypadków. Jesteśmy wszak wciąż w roku 1919. W Mińsku zostaje wyłoniona nowa Rada Białoruskiej Republiki Ludowej i rząd pod przewodnictwem Wacława Łastow-

skiego. Polacy nie uznają tych władz, część polityków osadzając, na krótko, w więzieniu. Rząd Łastowskiego przenosi się do Kowna wchodząc w porozumienie z Litwinami. Nie trzeba specjalnie podkreślać, że porozumienie to nie było przychylne Polsce. A tymczasem inna grupa białoruskich polityków tworzy Radę Najwyższą, na czele której staje A. Łuckiewicz – szukający wtedy porozumienia z Polską. *Grupa ta, całkowicie zależna od polskich władz wojskowych, nie pretendowała już do miana rządu Białorusi. Niepewna wręcz swego istnienia i całkowicie pozbawiona wpływu na białoruskie chłopstwo, formułowała wobec Polaków tylko dość ograniczone dezyderaty „organiczne” i kulturalne. Władze polskie obserwując głębokie rozbitcie i słabość młodego ruchu narodowego i tak nie traktowały go poważnie. Na początku 1920 roku dialog polsko-białoruski zamarł* – pisze P. Wróbel.

W lipcu 1920 r. Armia Czerwona szybkim marszem prze na zachód, ciągnąc za sobą Tymczasowy Komitet Rewolucyjny Polski. Część Białorusinów bez żalu żegna Polaków, inni czynnie wspierają bolszewików. Tak w Polsce rodzi się stereotyp Białorusina–komunisty. A przecież nie wszyscy Białorusini z radością witali Armię Czerwoną, nie wszyscy też byli źle usposobieni do Polski. Przeciwnikom opowiadał się tak rząd W. Łastowskiego rezydujący w Kownie jak i Rada Najwyższa z A. Łuckiewiczem – wycofująca się aż do Warszawy wraz z polskim wojskiem. Był też gen. Stanisław Bułak-Bałachowicz i jego „armia” działająca na tyłach pracy przeciwko Polsce Armii Czerwonej.

Traktat w Rydze podzielił Białoruś. Nasze wojsko w zwycięskim pochodzie jeszcze raz zajęło Mińsk, ale szybko wycofało się z niego jeszcze przed rozpoczęciem rokowań w Rydze. Tym samym – jak powiada Skaradziński – przypieczętowano nie tylko los setek tysięcy Polaków pozostawionych za kordonem, ale także los całej Białorusi. *Dzieląc się w Rydze z Rosjanami ziemią białoruską, zachowali Polacy umiar w żądaniach, który dziś tylko zasmuca i zawstydzia. Zatrzymanie w naszych rękach większości Białorusi – zupełnie możliwe – wymusiłoby, prędzej czy później, puknięcie się w polskie głowy. Rezygnację z naszej w tej kwestii BIERNOŚCI (podkr. B. Skaradzińskiego). Krótkowzrocznej i haniebnej. Oddano Mińszczyznę jakby z ulgą i złośliwością: niech „ruscy” posmakują sobie tego „pasztetu”. Istotnie, sprawa białoruska nie była ani łatwa, ani tania, ani rokująca szybkie sukcesy.*

Powróćmy jeszcze raz do rozprawy P. Wróbla, by przyjrzeć się bliżej sprawie białoruskiej uwikłanej w polskie mity i zaciemnianej przez nowe stereotypy. Autor podaje przykład Jerzego Osmołowskiego – ziemianina z guberni mińskiej i zdeklarowanego federalisty, który

starał się wprowadzać w życie ogólne idee Piłsudskiego. Tworząc administrację na Kresach popadł w konflikt ze wszystkimi, atakowali go polscy ziemianie i Białorusini-narodowcy nie mówiąc już o polskim wojsku. *Polacy udaremniłi tworzenie jakiejkolwiek władzy białoruskiej, nie cofając się przed aresztowaniami* – mówi nasz autor. Przypomina też osadnictwo wojskowe, które przyczyniło się *w najwyższym stopniu do rozdrażnienia ludności białoruskiej i do umocnienia jej w antypolskim nastroju.*

Nastroje te podsycała Cerkiew docierająca do prawosławnego chłopstwa. Nie sposób też pominąć roli zdeklasowanej białoruskiej inteligencji, stającej się zarzewiem radykalizmu. Jak to analizował cytowany przez naszego autora Konstanty Srokowski („Spory narodowościowe na Kresach Wschodnich”, Kraków 1924), „rugi polonizacyjne” wyrzuciły liczącą się część nauczycieli i urzędników z miasta na rodzinną wieś. *W ten sposób inteligenci sami chłopieją, ale z drugiej strony oddziałują na wieś, udzielając jej przede wszystkim swego rozgoryczenia i nienawiści do systemu, który ich w ten sposób zdeklasował.* Jednym słowem – podsumowuje swe rozważania Srokowski – *powracający system odznacza się bardzo energiczną produkcją niezadowolonych.*

Inteligenci byli w sposób szczególny wrażliwi na stan rodzimej kultury, a zatem dostrzegali jej zagrożenie przez wpływy rosyjskie i polskie. *Po wycofaniu się Niemców Polacy zastali na Kresach około 350 białoruskich szkół powszechnych. Kolejne sztaby, zarządy i administracje kresowe zmieniały stale politykę szkolną, by w końcu prawie wszystkie zlikwidować. Nieliczne ocalałe borykały się z fatalnymi warunkami lokalowymi i marną kadrą nauczycielską* – powiada P. Wróbel.

Wszystko to powodowało wzrost niechęci do Polski i kurczenie się grup czy środowisk świadomych swej białoruskości a zarazem nastawionych polonofilsko. *Władze przyspieszały ten proces, klasyfikując każdy przejaw niezależnego myślenia i działania jako „bolszewizm”* – trafnie zauważa autor. Nie znaczy to, że zagrożenie komunistyczne było li tylko wymysłem polskich czynników rządowych. Sam autor podaje, że Komunistyczna Partia Zachodniej Białorusi, działająca od 1923 r., była jednoznacznie nastawiona przeciwko państwu polskiemu. Partia nie była zbyt liczna, nie przekroczyła nigdy 4 tys. członków (z czego 70% stanowili Żydzi), ale wywierała znaczny wpływ na nastroje Białorusinów. To przecież komuniści z KPZB podjęli w grudniu 1924 r. uchwałę o zorganizowaniu na Kresach powstania i przyłączenia ziem znajdujących się po polskiej stronie granicy

do *radzieckiej Białorusi*. Pod pewnymi względami komuniści z KPZB byli groźniejsi niż ci z Komunistycznej Partii Polski. Komunistyczne bojówki nie cofały się przed aktami terroru i nie można się dziwić, że władze ostro zareagowały tworząc Korpus Ochrony Pogranicza. Otwarta natomiast pozostaje kwestia rozdzielenia przyczyn i skutków tworzących i oddziałujących na sytuację zawężenia polsko-białoruskiego. Wydaje się, że dostrzeżenie w Białorusinach partnerów mogłoby stać się zaczynem prawdziwego porozumienia między nami a nimi. Brak owego partnerskiego nastawienia z naszej strony odsunął wielu Białorusinów od nas wypychając ich w objęcia komunizmu-bolszewizmu, to zaś wywołało w Polsce reakcję, która spowodowała wzrost napięcia... Błędne koło toczyło się niemal samoczynnie.

Sprawa była tym trudniejsza, że po tamtej stronie granicy lansowano na początku lat dwudziestych *nacjonalnoje stroitelstwo* mające przyciągnąć Białorusinów do Moskwy. *We władzach mińskich wprowadzono więc białoruski jako język urzędowy, wciągnięto do pracy wielu niekomunistów, starano się uczynić z Białorusi radzieckiej centrum narodowego rozwoju Białorusinów. Rozbudowywano narodową kulturę i oświatę.* To właśnie wtedy, mimo wszystkich zależności od Moskwy, kultura Białoruska miała możliwość rozwoju. Nie tylko zresztą białoruska; także Polacy korzystali z koniunktury politycznej – nowej władzy wyraźnie zależało, aby oddziaływać propagandowo na masy tak białoruskie jak i polskie znajdujące się po „burżuazyjnej” stronie. Trzeba przynajmniej, że był to zamysł chytry politycznie. *Polscy Białorusini z zainteresowaniem śledzili nową politykę wprowadzaną w ZSRR. Prawie wszystko, co drukowano w BSRR, trafiało na Zachodnią Białoruś. Zrywano kontakty z kowieńskim rządem emigracyjnym. Na lewo ewoluował Białoruski Klub Sejmowy – w całości wrogo nastawiony wobec władz Rzeczypospolitej, a w większości marzący wręcz o połączeniu Zachodniej Białorusi z BSRR.*

W 1925 r. Bronisław Taraszkiewicz opuszcza Białoruski Klub Sejmowy tworząc samodzielny Klub Białoruskiej Włościańsko-Robotniczej Hromady. Pomysł chwycił nadspodziewanie. Swą szansę dostrzegli w nim komuniści z KPP i KPZB włączając się w organizację Hromady, która wnet liczyła ponoć około 150 tys. członków. Jawne powiązania z komunistami i *antypaństwowe nastawienie Hromady zadecydowały, iż administracja i policja przeciwdziałały od początku istnienia nowej partii białoruskiej, nie cofając się przed drastycznymi środkami* – komentuje P. Wróbel. I dodaje, że w tym przypadku sojusznikiem władz polskich była, w pewnym sensie, Cerkiew zarzucająca Hromadzie jej powiązania z komunistami.

Stan napięcia między społeczeństwem polskim (i częścią białoruskiego!) a Hromadą nieuchronnie prowadził do spięcia. Doszło do niego w grudniu 1926 r. w Starym Berezowie; polska bojówka zaatakowała zjazd Hromady, doszło do incydentów i interwencji policji. P. Wróbel pisze twardo: *Doszło do masakry; policja dotkliwie pobiła około 100 delegatów, raniąc przy tym posłów na Sejm, Pawła Wołoszyna i Piotra Miotłę*. W kwietniu 1927 r. Hromada została rozwiązana, zaś jej przywódców aresztowano i osądzono. Zresztą, nie wszyscy zostali skazani; część Białorusinów–narodowców została potraktowana znacznie łagodniej niż ci, którym zarzucano komunizowanie. Po jakimś czasie (1930 r.) skazanym przywódcom Hromady znacznie skrócono kary, zaś innych uwolniono z więzienia. *Likwidacja i proces Hromady miały już miejsce w innym kontekście politycznym* – referuje autor. – *Sanacja reklamowała się, że wprowadza nowy kurs wobec sprawy białoruskiej. Po likwidacji BWRH uczyniono pod adresem Białorusinów kilka gestów mających załagodzić sytuację. Powołano Komisję Rzeczoznawców do spraw mniejszościowych, powstał Białoruski Instytut Gospodarki i Kultury. Otwarto bursę białoruską w Nowogródku, język białoruski wprowadzono jako przedmiot nauczania w Duchownym Seminarium Prawosławnym w Wilnie. Działało Towarzystwo Szkoły Białoruskiej. Brakowało jednak konsekwencji w działaniu na rzecz zbliżenia polsko-białoruskiego, a nawet pogodzenia liczących się grup Białorusinów z Rzeczpospolitą. Zacytujmy – za P. Wróblem – opinię przywoływanego już K. Srokowskiego, sformułowaną w 1924 r.: *Warunkiem tego pogodzenia jest spełnienie minimalnego programu białoruskiego, który streszcza się w następujących punktach: powszechne szkolnictwo białoruskie, nieskrępowana możliwość rozwoju średniego i kilka katedr na Uniwersytecie Wileńskim, modyfikacja przeprowadzonej reformy rolnej w kierunku dopuszczenia do udziału w niej ludności białoruskiej, złagodzenie systemu policyjnego, wolność prasy i stowarzyszeń, wreszcie pewne inwestycje gospodarcze, które by rozszerzały możliwość zarobku dla ludności*.*

Tylko tyle i aż tyle. Aby program ten mógł zostać zrealizowany, musiałoby dojść do pogodzenia polskiego i białoruskiego punktu widzenia; z naszej strony oznaczało to uznanie Białorusinów za PARTNERÓW, ze strony białoruskiej oznaczało to przyjęcie aksjomatu, że przegrana Polski pociągnie za sobą – w dalszej perspektywie – przegraną Białorusi. Niestety – ma rację Skaradziński, gdy gorzko stwierdza: *Byliśmy, jako naród, panami sytuacji na zachodnich ziemiach białoruskich, jak nigdy dotąd – i jak nigdy później. I nic dla innych nie zrobiliśmy tam dobrego*. Ma rację P. Wróbel pisząc: *Biało-*

ruska świadomość narodowa rosta jako przejaw negatywnego stosunku do polskiego państwa i jego instytucji.

Bez sensu. Błędne koło toczyło się dalej.

Na chwilę drogi Polaków i wielu Białorusinów zeszyły się we wrześniu 1939 r. *Białorusini dobrowolnie uczestniczyli w obronnych przygotowaniach, zgłaszali się na ochotnika do wojska wzorowo wypełniając swe obowiązki wobec Polski* – czytamy u P. Wróbla. Dobrze, że znalazło się w jego rozprawie zdanie oddające sprawiedliwość tym Białorusinom, którzy w godzinie próby wykazali się lojalnością wobec Polski. Byli ich tysiące. To samo trzeba powiedzieć o Ukraińcach, Litwinach i Żydach. To właśnie ich obraz – ludzi różnych narodowości i różnej wiary solidarnych wtedy z Polakami – powinien być w nas obecny stale, nie zaś obrazy tych, którzy – z różnych zresztą powodów – witali z radością naszych najeźdźców.

Rozbicie Polski z radością witali tylko białoruscy nacjonałiści, którzy uznali, że po raz drugi trzeba postawić na niemiecką kartę. Nie było ich wielu. Nieporównanie więcej było witających umajonymi brami Armie Czerwoną. Polacy właśnie ich zapamiętali; byli wśród nich komunizujący Białorusini i Żydzi, nie brakowało też polskich komunistów. Pamięć zbiorowa zapamiętała tych, którzy byli najbardziej widoczni: Żydów i Białorusinów. Takich doznań nie zapomina się łatwo... Łatwo powstaje natomiast stereotyp; jak choćby ten o „Żydo-komunie” i „Białorusinach-komunistach”. A przecież represje i wywózki w głąb imperium dotykały wszystkich: Polaków, Żydów, Białorusinów i Ukraińców – choć Polaków niszczone nie tylko jako element „wrogi” klasowo, ale także jako nosiciele określonej kultury i tradycji. Faktem jest jednak, że białoruskie chłopstwo i w ogóle białoruska biedota raczej z ufnością odniosły się do nowej władzy, która zresztą w umiejętny sposób zaczęła wygrywać animozje narodowościowe. Komuniści kolejny raz zaczęli kokietować białoruskie masy już to tolerowaniem prawosławia, już to opieką nad szkolnictwem białoruskim. *Na każdym kroku uświadamiano Białorusinom odrębność* – pisze autor.

Oczywiście, nie trwało to długo. Już wiosną 1940 r. zaostorzono kurs: tym razem chodziło już nie o właścicieli ziemskich – głównie Polaków, nie chodziło już o przedsiębiorców i urzędników – a byli nimi przede wszystkim znów Polacy i Żydzi, tym razem szło o białoruskich chłopów.

Gdy Niemcy uderzyli na swego sojusznika – witały ich bramy triumfalne. Po koszmarze stalinowskim hitlerowski ład wydawał się niektórym możliwy do zniesienia; nie wyobrażano sobie, że może być

reżim cięższy do stalinowskiego. Tak przynajmniej mogło to się rysować umęczonym Polakom, a także sporej części Białorusinów mających okazję naocznego sprawdzenia, czym jest „władza radziecka”. Niemcy, swoim dawnym zwyczajem, zaczęli wygrywać animozje białorusko-polskie. *Rozparcelowane majątki ziemskie przekazywano pod administrację ich byłym polskim właścicielom, tworząc przejściowo pozory „przywracania Polski”.* Wyraźnie lepiej traktowano jednak Białorusinów, nie zlikwidowano do końca szkolnictwa białoruskiego, kochetowano ich wizją niezależnego państwa i nie objęto specjalnymi przepisami karnymi, skazującymi Polaków i Żydów na śmierć za najmniejsze przewinienie.

Trzeba w tym miejscu powiedzieć o Białorusinach, którzy stali się sługami niemieckich panów, ponieważ ich postawa wobec Polaków też rzutuje, po dziś dzień, na naszą pamięć zbiorową. Chodzi tu o tych, którzy wrócili na Białoruś razem z Niemcami, by tworzyć namiastki lokalnych samorządów. Byli to politycy działający od lat zagranicą oraz ci, którzy umknęli tam przed Armią Czerwoną. Obie grupy utworzyły w kwietniu 1941 r. w Berlinie Białoruskie Narodowe Centrum o orientacji wyraźnie nacjonalistycznej i zarazem antykomunistycznej. Jeden z tych polityków, Radosław Ostrowski, został wybrany na prezydenta podczas tzw. Drugiego Zgromadzenia Białoruskiego, obradującego w Mińsku 27 VI 1944 r. Nazajutrz R. Ostrowski wraz z grupą swych współpracowników i zwolenników musiał uciekać niemieckim pociągiem przed nacierającą Armią Czerwoną. Na Białorusi znów budowano bramy przystrojone czerwienią.

Wspominam o tym żalonym epizodzie białoruskiej drogi do wolności nie tylko dlatego, że omawia go P. Wróbel, ale także z powodów „terapeutycznych”. Białorusini-kolaboranci wypowiedzieli słowa, które straszą po dziś dzień. Były to słowa skrajnej nienawiści m.in. do Polaków. Jeśli chcemy prawdziwego porozumienia z Białorusinami – a polską racją stanu są partnerskie stosunki z Białorusią – to musimy najpierw oczyścić pole, na którym chcemy się spotkać. Jednym ze sposobów tak rozumianego oczyszczenia jest wzajemne poznawanie swej historii, wszystkich jej zakamarków. Nie po to, aby potępiać partnera, ale po to, aby go lepiej zrozumieć. Zrozumienie naszego partnera to zarazem bliższe poznanie samego siebie.

Michał Jagiełło

O naszych sąsiadach

Henryk Wisner, *Litwa i Litwini. Szkice z dziejów państwa i narodu*, Olsztyn 1991, ss. 229

Myślę, że dla pewnej części naszego społeczeństwa podtytuł ostatniej książki Henryka Wisnera, owe „Szkice z dziejów państwa i narodu”, rzecz jasna państwa i narodu litewskiego, będzie szokujący i zdumiewający. Bo oto okazuje się, że o Litwie i Litwinach można pisać jako o samodzielnym państwie i ukształtowanym w toku procesów narodotwórczych narodzie. W wybuchającej co pewien czas wrzawie prasowej na tzw. tematy litewskie czy polsko-litewskie taki punkt widzenia nieczęsto można zauważyć. Ale bo też i książka Wisnera niewiele ma wspólnego z dotychczasowym traktowaniem dziejów Litwy i Litwinów przez nasze mass-media.

Świadomie podkreślam — mass-media — o literaturze par excellence naukowej bowiem nie chcę i szczerze mówiąc nie czuję się na siłach publicznie wypowiadać. Sądzę wszakże, że warto już na początku omówienia tej publikacji powiedzieć przede wszystkim, co też może tak bardzo szokować i zdumiewać część naszego społeczeństwa.

Otóż przez całe dziesięciolecie przyzwyczailiśmy się do traktowania dziejów Litwy i Litwinów jedynie jako przyczynku do naszej, polskiej, wielkiej i krzepiącej — głównie zresztą nas samych — przeszłości. Jeżeli już mówiliśmy o Litwinach, o jakiejś litewskiej społeczności, to jedynie w kontekście udziału tej nie dookreślonej przez nas grupy w naszej własnej państwowości. Może nieco przesadzam, ale jeżeli nawet, to z pewnością niewiele. I oto H. Wisner proponuje nam, by spojrzeć na Litwę i Litwinów jako na samodzielny twór państwowy i samodzielny naród. Dla naszych narodowych oszołomów znad Wisły, hołdujących stereotypowi Litwina — ciemnego i pozbawionego kultury prostaka, który tylko dzięki Polsce i kulturze polskiej zyskał nieco ogłady — trudny orzech do zgryzienia. W tym miejscu chciałoby się może nawet powiedzieć — to już jakby nie moje zmartwienie.

Może o tyle jednak zmartwienie, że bezsprzecznie potrzebna, szczególnie dzisiaj, książka stanie się zapewne łupem, na który z zapałem godnym lepszej sprawy rzucą się obrońcy potęgi dawnej Rzeczypospolitej. No, ale taka jest cena mówienia rzeczy niepopularnych. Myślę wszakże, że w tym przypadku warto cenę taką zapłacić.

O tym, że autor „Litwy i Litwinów“ pragnie starannie wyważać racje, że chce dać w swej publikacji obraz przeszłości, którego nie wykluczy ani strona polska, ani litewska, świadczą już pierwsze słowa pracy. *Zżyliśmy się tak bardzo, że często nie wiemy, co litewskie, co polskie. Zarazem, znamy się mało. Obraz przebytych wieków i lat pozostaje różny w odczuciu obu narodów. Czasem tworzy się wbrew posiadanej wiedzy, przez pryzmat zaborczej miłości do Miasta i Ziemi uznawanej za Ojcowiznę. (...) Być może jeszcze nie nadszedł czas ustalenia prawdy, która zostałaby zaakceptowana po litewskiej i polskiej granicy. Nadszedł jednak moment, aby przeminął czas prawd dwu, które wzajemnie się wykluczają.*

Przykład takiego wykluczającego się rozumienia przeszłości H. Wisner przywołał podczas oficjalnej prezentacji swojej publikacji. Mówił wówczas o bitwie pod Grunwaldem. Polacy chcieliby wśród wojowników mierzących się z potęgą zakonu krzyżackiego widzieć wyłącznie Polaków, Litwini natomiast dostrzegają w tej bitwie tylko wojska litewskie. Kto więc walczył wówczas z zakonem? Najpewniej Tatarzy, ich obecności bowiem pod Grunwaldem żadna ze stron nie neguje... Oto do jakich paradoksalnych wniosków mogą prowadzić wykluczające się wizje wspólnych przecież dziejów.

Czy jednak nadeszła już pora, by zadaniu postawionemu przed omawianą książką przez jej autora rokować pomyślną przyszłość? Czy oba narody rzeczywiście są już w stanie podjąć próbę budowania obrazu wspólnych dziejów, obrazu, który będzie w miarę spójny? Może nawet niech będą to dwa obrazy — każdy naród ma wszak prawo do własnej wizji dziejów swoich i dziejów sąsiadów — ale jednak obrazy uzupełniające się, nie zaś wykluczające się wzajemnie.

Poza zasygnalizowanymi już obawami o przyjęcie tej książki w Polsce trudno na razie przewidzieć, jaka w rzeczywistości będzie recepcja omawianej publikacji w naszym kraju. Gdy idzie o Litwinów, to praca Wisnera została przyjęta bardzo dobrze. Recenzentka reprezentująca Instytut Historii Litewskiej Akademii Nauk, Inge Luksaite, oceniła książkę Wisnera bardzo pozytywnie. W demokratycznych środowiskach Litwy publikacja została przyjęta życzliwie. To dobry znak, są bowiem w pracy Wisnera i takie fragmenty, które mogły wzbudzać na Litwie niechęć do omawianego przedsięwzięcia wydawniczego. Mimo to, mimo pewnych zastrzeżeń, książka została przyjęta życzliwie i dobrze.

Dla porządku warto może zasygnalizować, co w pracy Wisnera budziło rezerwę litewskich czytelników. Przede wszystkim omówienie kontaktów Witolda z zakonem krzyżackim. Nie jest to fragment dzie-

jów Litwy, do którego Litwini wracają dziś zbyt chętnie. Również opis dziejów Uniwersytetu Stefana Batorego po upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów wzbudził pewne zastrzeżenia strony litewskiej. Chodzi w tym przypadku m.in. o interpretację roli tego Uniwersytetu w tamtym okresie. Wedle Litwinów bowiem uczelnia prowadziła wówczas działalność polonizacyjną, a co za tym idzie, ocena jej pracy nie może być w opinii Litwinów nazbyt korzystna. No, ale to są właśnie te różniące się wizje wspólnej przeszłości, o których trzeba pamiętać, a które niekoniecznie muszą prowadzić do napięć i wykluczania wizji przyjmowanej za słuszną przez drugą stronę.

W gruncie rzeczy przecież oba spojrzenia na wspólną przeszłość zamykają się w stwierdzeniu, które pomieścił Wisner w rozdziale „Polonizacja i lituanizacja”: *Polonizację Wielkiego Księstwa Litewskiego strona polska przedstawia jako powód do dumy i uzasadnienie praw do wdzięczności. Strona litewska uznaje zaszczyt procesy, w ogóle związek z Polską, za źródło niepowodzeń*. Sądzę, że powyższe zdania dotyczą nie tylko zależności polsko-litewskich w okresie istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Można je uznać za trafne w odniesieniu do całości naszych sąsiedzkich dziejów...

Książka, jak podano w specjalnej nocie, została wydana z inicjatywy Ogólnopolskiego Klubu Miłośników Litwy. To bardzo symptomatyczny fakt. Oto ogólnopolska organizacja, której jednym ze statutowych celów jest budowanie mostów pomiędzy Polakami a Litwinami, patronuje inicjatywie, która niekoniecznie musi zostać dobrze przyjęta przez pewne organizacje kresowe. Ale też i prezes Klubu Miłośników Litwy, prof. Leon Brodowski, wyraźnie podkreśla, że Klub opowiada się przede wszystkim za ułożeniem stosunków pomiędzy Polską a Litwą, nie zaś za ciągłym podgrzewaniem nastrojów, głównie na podstawie o prawdziwych czy urojonych krzywd doznawanych przez Polaków na Wileńszczyźnie, w i tak już niezłe rozgrzanym kotle polsko-litewskich uprzedzeń.

W trakcie prezentacji książki H. Wisnera przedstawiciele Klubu kilkakrotnie podkreślali, że zarówno ta inicjatywa wydawnicza jak i cała działalność Klubu jest nastawiona przede wszystkim na kontakty polsko-litewskie, a nie na współpracę z mniejszością polską na Wileńszczyźnie. Mówiąc o tym prof. Brodowski wyraźnie podkreślił, że trzeba wreszcie otwarcie zacząć głosić pogląd, iż Wilno i Wileńszczyzna są integralną częścią Litwy właśnie. Tylko tego typu poglądy mogą bowiem rzeczywiście przyczynić się do jakiegoś zbliżenia polsko-litewskiego. W tym miejscu warto może pozwolić sobie na pewne odejście od omawiania książki „Litwa i Litwini”, a pokusić się o małą

dygresję na temat roli organizacji pozapaństwowych w kształtowaniu stosunków nie tylko polsko-litewskich, ale także polsko-białoruskich czy polsko-ukraińskich.

W ostatnich latach bowiem powstało w Polsce całe mnóstwo najróżniejszych organizacji, które w mniejszym lub większym stopniu pragną wpływać na kształtowanie stosunków Polski z nowo powstającymi państwami na Wschodzie. W większości są to organizacje, które pragną pomagać i niejednokrotnie rzeczywiście pomagają Polakom, których – jak to ktoś kiedyś powiedział — *przekroczyła przed pięćdziesięcioma laty granica*. Działalność tych organizacji jest rzecz jasna czymś zupełnie naturalnym i trudno odmawiać im z jednej strony prawa do istnienia, z drugiej zaś rzeczywistych zasług w pomocy Polakom na Wschodzie.

Trzeba wszakże wyraźnie podkreślić, że nieprzekraczalną – z punktu widzenia współczesnej polskiej racji stanu – granicą tej działalności jest akceptacja powojennego status quo terytorialnego. Akceptacji tej musi towarzyszyć pozytywna reakcja na niepodległościowe dążenia naszych wschodnich sąsiadów.

Dlaczego tak mocno trzeba zaakcentować obie te myśli? Sądzę, że przede wszystkim ze względu na tych właśnie Polaków, których *przekroczyła granica*. Jakiegokolwiek łudzenie tych ludzi ewentualnymi zmianami granicznymi, opowiadanie im, że jeszcze trochę, a Polska tam powróci, jest po prostu nieuczciwością, nadużyciem. Uświadomienie Polakom na Wschodzie, że przyjęcie obywatelstwa litewskiego, białoruskiego czy ukraińskiego nie jest w żadnym wypadku wyparciem się polskości, że nie jest równoznaczne pod żadnym pozorem z zanegowaniem swojej narodowości, byłoby znacznie bardziej konstruktywne i w przyszłości znacznie bardziej owocne zarówno dla tych ludzi jak i dla Polski aniżeli opowiadanie bajek o konieczności granicznych zmian.

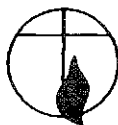
Niestety w działalności niektórych organizacji kresowych, i nie tylko ich zresztą, nietrudno zauważyć element rewindykacyjny. Jeżeli nawet nie jest wypowiediany pełnym głosem, to istnieje w mnie lub bardziej zakamuflowanej formie. Mówiąc otwarcie jest to prowadzenie swoistej podwójnej gry, sprzecznej, jak myślę, z polską racją stanu, a także z budowaną z takim trudem nową polityką wschodnią naszego państwa.

Tyle dygresji, które zrodziły się po wysłuchaniu wypowiedzi wokół książki H. Wisnera „Litwa i Litwini“ w Ogólnopolskim Klubie Miłośników Litwy. Właśnie Litwy! Klub bowiem, zdaje się, zmierza w tym pożądanym kierunku przerzucania, a nie palenia mostów

pomiędzy Polakami a Litwinami. Zresztą z inicjatywy Klubu powstał już także Klub Polska–Łotwa, a w chwili, kiedy słowa te zostaną wydrukowane, będą już zapewne działały Kluby Polska–Ukraina i Polska–Białoruś. Ich twórcy odżegnują się otwarcie od wszelkich ciągów rewindykacyjnych. Twierdzą, że podstawą jest przede wszystkim wzajemne poznawanie się Polaków, Litwinów, Białorusinów, Ukraińców. Poznawanie, którego celem nie będzie chęć osiągnięcia dominacji jednego narodu nad drugim, ale właśnie przyjazna koegzystencja. Takiemu poznawaniu się, które musi być procesem ciągłym, z pewnością będzie służyć książka H. Wisnera „Litwa i Litwini. Szkice z dziejów państwa i narodu”.

Może dzięki temu poznawaniu się pełnego sensu nabiorą w przyszłości słowa nieżyjącego już ks. Jana Ziei, członka honorowego Klubu Miłośników Litwy, który powiedział: *Zachowajcie jedność braterską pomiędzy Polakami, Litwinami, Białorusinami i Ukraińcami.*

Krzysztof Renik



Sztuka – procent od kontemplacji

Czarodziejska góra Cézanne'a

Czapski napisał: *Każdy wie, że Cézanne jest jednym z wielkich malarzy XIX w., na czym jednak polega istota rewolucji Cézanne'a, dlaczego stosunek do niego jest swego rodzaju kamieniem probierczym stosunku do sztuki dzisiejszej, mało kto jeszcze zdaje sobie sprawę.* Zostało to powiedziane prawie 60 lat temu i zapewne pod adresem ludzi zajmujących się, praktycznie czy teoretycznie, sztuką. Dziś ludzie sztuki łatwo definiują Cézanne'a w swoim żargonie, ale poza ich środowiskiem co o nim wiadomo? Może więc niniejszy szkic nie okaże się zbędny.

* * *

Cechowała go zawsze pasja przenoszenia się z miejsca na miejsce, żadnego z nich nie potrafił zagrzać. Przebywając w rodzinnym Aix-en-Provence marzył, żeby stamtąd wyjechać. Potem zaraz chciał wracać. Nikt nie zliczył jego mieszkań w Paryżu i rozjazdów po Francji. Prześcignął go pod tym względem jedynie Corot, kręcący się po kraju jak wiewiórka. Po 1890 r. stopniowo przestał wyjeżdżać, a od 1900 r. nigdy już nie opuścił swoich stron, poza krótkim pobytem w Paryżu w 1904 r. Wszystkie te lata upłynęły mu pod znakiem góry Sainte-Victoire za Aix, którą malował bez przerwy. Jednocześnie w pracowni, którą sobie zbudował przy drodze des Lauves, powstawała inna seria, „Kąpiących się”, uważana za jego malarski testament. Pracując nad tymi płótnami użył raz, w obecności młodego malarza, Emile Bernarda, słynnych słów: *Wszystko da się sprowadzić do walca, stożka, kuli...* Cytuje się to zdanie we wszystkich pracach o Cézannie jako jego estetyczne credo. W istocie teoretyzować nie lubił, uważał, że bez palety w rękę o sztuce nie należy mówić.

Jednakże górę Sainte-Victoire malował tyle razy (30 obrazów olejnych i tyleż akwarel), że motyw ten dominuje w całej jego ówczesnej twórczości. W Aix nawet zwano go, po prostu, malarzem Sainte-Victoire. Dobrze to oddaje namiętność, jaką w nim wywoływała ta góra, naprawdę czarodziejska, panująca nad okolicą miasta. Począwszy od 1900 r. poświęcił się niemal wyłącznie malowaniu Sainte-Victoire tak, jak ją oglądał z drogi Tholonet (dziś la route Paul-Cézanne; byłem tam raz, w ciągu paru godzin). Zresztą zabrał się do

tego motywu już w połowie lat osiemdziesiątych. Namalował wtedy wielki panoramiczny widok góry, wznoszącej się nad parcelami poletek, w dolinie rzeki Arc. Ciekawe, że w miarę upływu lat wypuszczał się coraz dalej w poszukiwaniu motywów, a był wytrawnym piechurzem – spóźniwszy się na pociąg robił pieszo 30 km między Marsylią a Aix. Przeważnie brał fiakra, siły artysty były coraz mniejsze, a na grzbiecie niósł cały malarski ekwipunek.

Między starożytnym Aix (złożyli miasto Rzymianie w 123 r. przed Chr.) a Tholonet wije się serpentyna drogi 6-kilometrowej długości. Na każdym zakręcie inny widok narzuca się oczom. Czasem zbaczał, pociągnięty abstrakcyjnym chaosem ochrowych bloków kamieniołomów, skąd od wieków ściągano kamień na budowy w Aix. Kusił go także sławny Czarny Zamek, dziwna nie dokończona budowla okryta legendą. Ale zawsze wracał do Sainte-Victoire. Zabierał się do niej z różnych punktów widzenia, zbliżając się coraz bardziej, tak że w ostatnich obrazach ściana piramida góry zajmuje całe płótno. Fascynowała go ta góra, a trzeba dodać, że i w rzeczywistości urzeka swoją masą i mgłą barw przyduszonych prowansalskim upałem.

Obrazy wykonane z drogi Tholonet ilustrują ewolucję Cézanne'a w ostatnim okresie. Pod tym względem są wymowniejsze niż równoczesna, ale powstająca w pracowni seria „Kąpiących się”. Jego wycucie i głód natury przejawiają się najpełniej w bezpośrednich studiach Sainte-Victoire, jest tu całkowicie w zgodzie z samym sobą. W obu seriach zresztą poszukiwał już nowego rodzaju równowagi, dążył do stworzenia dzieła klasycznego. Ale wynik był jakby odmienny od założenia, powstawały obrazy dynamiczne, rodzaj romantyzmu w nowej fazie, konstrukcje pełne liryzmu, czysto Cézanne'owskie. Pierwsze studia góry, zrównoważone i pogodne, otworzyły cykl obrazów coraz bardziej lirycznych i jednocześnie – w pewnym sensie – zbliżających się do abstrakcji. W ostatnich doszedł do wizji syntetycznej, praktycznie anulującej rzeczywistość. Lotne pociągnięcia pędzla są bez struktury i treść pejzażu można odczytać tylko przez odniesienie do innych obrazów. Są to już kompozycje feeryczne, jak w płótnie z Muzeum Puszkina w Moskwie, gdzie góra unosi się w powietrzu, ponad mozaiką pól, podobna do zjawy.

Cézanne nie był jednym z wielu ówczesnych artystów-nędzarzy, owych peintres maudits, jak to trochę później zostanie nazwane. Był zamożny czy nawet bogaty. Ojciec, obrotny przemysłowiec, właściciel banku, zostawił dzieciom fortunę. Cały czas i całą energię poświęcał więc na malowanie, olejem i akwarelą, bez nadziei na sukces. Sukces sam się pojawił. Cézanne zauważył, po 1890 r., że wokół niego zbiera

się grono młodych, pełnych czci dla jego pracy i osoby. Chcieli go mieć za nauczyciela. Tym bardziej to było cenne, że wszyscy byli wychowankami prawowiernych szkół, jak Académie Julian, jak pracownia Gustave Moreau. Mimo to dopiero w dziełach Cézanne'a znaleźli odpowiedzi na swoje problemy i aspiracje. Samotnik z Aix nie miał danych do roli mentora, wypowiadał opinie często sprzeczne ze sobą i nie zawsze pasujące do tego, co sam realizował, zależne od humoru. Marzył, aby jego dzieło znalazło się w Luwrze, choć to, co malował, nie miało nic wspólnego z akademicką świetnością i tzw. mistrzostwem. Młodzi zwolennicy Cézanne'a wykazali nie lada cierpliwość, a przede wszystkim cudowną intuicję. Czasy zadośćuczynienia wreszcie nadeszły w 1895 r.

Z pokolenia impresjonistów (z którymi przez pewien czas, do 1886 r., wystawiał) Cézanne był jedynym artystą, który dotąd nie doczekał się uznania. Teraz dla wielu – spośród osób pasjonujących się nowymi ideami w estetyce – stał się artystą pierwszej wody. Młody marszand, Ambroise Vollard, namówiony przez Moneta i Pissara (ten zawsze otaczał Cézanne'a życzliwością) zorganizował Prowansalczykowi pierwszą porządną wystawę – 150 płócien doskonale to malarstwo wyrażało. Cézanne namalował mu portret. Seansów było 115, malarz zupełnie się nie liczył z wytrzymałością modela, wymagał od niego tyleż cierpliwości ile od jabłka w martwej naturze. Z dnia na dzień odludek z Aix stał się malarzem, o którym mówi Paryż. Przestali szydzić krytycy, a jeden z nich, Gustave Geoffro (Cézanne zrobił jego pyszny portret) pisał: *To wielki weredyk, pełen prostoty i żaru, choć taki szorstki i drażliwy. Będzie w Luwrze! Niejedno jego płótno jest godne muzeów przyszłości.* 6 lat później jeden z wiernych młodych malarzy, głośny następnie Maurice Denis, namalował kompozycję pt. „Hommage à Cézanne“, gdzie, przy martwej z jabłkami, przedstawił całe grono przyjaciół. Same znakomitości, o bardzo rozmaitym profilu malarskim, m.in. Odilon Redon, Serusier, Vuillard, Bonnard. Jeden z obrazów Cézanne'a został sprzedany u Choqueta za okrągłą sumę 6750 franków. Powodzenie zupełnie nieoczekiwane, które miast go zachwycić, wzbudziło tylko nieufność. Przyszło to wszystko za późno.

W tymże czasie pielgrzymki artysty w okolicy Aix rozszerzyły zasięg. Godził się nawet, żeby Emile Bernard towarzyszył mu w wynajdywaniu motywów. Potem będzie miała długa korespondencja między nimi (od kwietnia 1904 do października 1905 r.), ważna jako źródło informacji o poglądach malarza. Mimo zrozumiałego zainteresowania, jakie budzą te listy, nie można się oprzeć pyta-

niu, czy aby Cézanne nie pokpiwał lekko z teoretycznego zapachu swego korespondenta. Bernard był później wynalazcą, do spółki z Gauguinem, tzw. syntetyzmu. Co do Cézanne'a, ten z natury nie znoził zamykania swej pracy w intelektualnym koncepcie. Ciekawe są także świadectwa Maurice Denisa i Charlesa Camoina, z opisami wyglądu i charakteru malarza. W wieku 61 lat, w 1900 r., był już w połowie tysy, z organizmem podkopanym cukrzycą wyglądał znacznie nad swój wiek. Co jeszcze może nie było najważniejsze. W tym czasie cierpiał moralnie. Niebawem cios spotkał go ze strony druha dzieciństwa i młodości, z którym nigdy nie stracił kontaktu, Emila Zoli. Tę sprawę trzeba w kilku zdaniach przypomnieć, jest ona wyjątkowa w dziejach męskich przyjaźni, no i był to jedyny widoczny dramat w pracowitym, ale monotonnym życiu malarza.

* * *

W 1886 r. Zola wydał kolejną powieść z cyklu Rougon-Macquartowie pt. „Dzieło“, której główną postacią jest malarz Lantier. Jak zwykle wysłał egzemplarz do Aix, ściślej do Gardanne, gdzie malarz mieszkał. Cézanne odczytuje powieść w całej jej pozornej wieloznaczności – i bez trudu chwytą sens. Ze wzruszeniem przebiega stronicę poświęconę wspólnej młodości, gimnazjum Bourbon, spacerom na wsi, kąpielom w Arc, rojeniom o sławie. Cała paczka została tam sportretowana, z niewielkimi zmianami. Mnożyły się pamiętne szczegóły: spotkania w kawiarni Baudequin, historia pomnika, który się rozpadł pod wpływem zimna, wakacje w Bennecourt w 1866 r. i inne epizody. Ale kim jest malarz Claude Lantier? To też jasne. Cézanne odnajduje w powieści własny sposób zachowania się, mówienia i pracy, nawet niektóre swoje powiedzenia. Ten malarz oddający się szaleńczej i bezowocnej pracy, tnący nożem swoje płótna z rozpaczny – to on, Cézanne.

Zola sportretował artystę, który sprawia sobie i przyjaciółom zawód, autora dzieł poronionych, impotent niezdolnego do sukcesu. Ze zdumieniem i grozą odczytał Cézanne ten niezwykle w annałach przyjaźni dokument. Powieściopisarz nie kryje się z opinią, że dla takich jak Lantier można mieć tylko politowanie. Dopiero teraz Cézanne chwyta istotny sens rozmaitych luk w ich korespondencji, przemilczeń i kompromisów. Tylko że Zola poszedł za daleko: kazał swojemu bohaterowi popełnić samobójstwo – rzecz nie do pomyślenia ze strony Cézanne'a! W jego pojęciu artysta nie targnie się na siebie z tego powodu, że praca źle mu idzie. Kiedy płótno jest do niczego, wrzuca się je do ognia, po prostu – i maluje się dalej. Ale

literat u szczytu sławy i powodzenia finansowego nie mógł tego zrozumieć. Dla niego tylko sukces, pieniądze, tytuł mistrza się liczyły. Cézanne bierze pióro i pisze zdawkowo grzeczny list, dziękując za przesłanie egzemplarza i ściskając *dłoń autora, z myślą o latach minionych*. 4 kwietnia 1886, Gardanne.

* * *

Niezwykła powściągliwość u człowieka skłonnego do przesadnych wzruszeń i wybuchów podejrzliwości, do pasji. Cézanne był człowiekiem nie zrównoważonym. Gdy u Moneta spotkał Rodina i usłyszał z jego ust przyjazne uznanie, padł przed rzeźbiarzem na kolana. Bał się wszystkiego: mieszczuchów z Aix, miejscowych artystów traktujących go pogardliwie, drwiących z niego uliczników. Mawiał z grymasem: *Życie to rzecz straszna*. Nie miał, prawdę rzekłszy, zbyt wielu powodów do zadowolenia. Żona i syn siedzieli w Paryżu, musiał wstrzymać wysyłkę pieniędzy, żeby skłonić ich do powrotu. Przyjaciele, którym ofiarował swoje obrazy, trzymali je na strychu. Vollard zwiędził całe Aix skupując zlekceważone powszechnie płótna. Na dorocznej wystawie w mieście ludzie parskali śmiechem przed pracami Cézanne'a. Pan Granet, konserwator muzeum, zaręczał, że *póki on tu siedzi, nigdy rzeczy Cézanne'a nie znajdą się w tej instytucji*. Miał rację. Muzeum miasta, gdzie każdy kamień przypomina życie i dzieło tego malarza, posiada dziś ledwie trzy mało charakterystyczne akwarele jego pędzla.

Na szczęście tylko malowanie, dzień w dzień, liczyło się dla tego oryginała. Wyrzucić przestrzeń za pomocą koloru, wyrwać naturze jej sekret, owo „coś”, dla którego dzień w dzień siedł malować, bez względu na pogodę. Gdy wracał wieczorem do domu, gdzie czekała stara służąca, był tak umęczony, że nie mógł mówić, połykał zupę i szedł spać. Zwierzał się zaufanym: *Przysięgłem sobie, że raczej umrę w trakcie malowania, niż miałbym gasnąć w niedołęstwie i dziecięcinieniu*.

Pewnego dnia jesiennego, 15 X 1906 r., bardzo zmęczony, z pudłem akwrel i sztalugami na plecach poszedł malować swój motyw, Sainte-Victoire. Wybuchła burza, malował dalej, przemoczony. Musiał w końcu przerwać. Włókł się odczuwając ciężar mokrego ubrania i sprężu. Skostniały upadł na ścieżce przy drodze. Znalazł go jadący swoim wózkiem właściciel pralni, odwiózł do domu. Gospośia, pani Bremond, zawołała siostrę, Marię Cézanne, i lekarza, który nie stwierdził niebezpieczeństwa. Tak donosiła Maria swemu bratankowi w Paryżu jeszcze 20 października. W dwa dni później telegrafowała

żądając natychmiastowego przyjazdu. Żona i syn, Paul, już nie zdążyli. Tego samego dnia, 22 października, artysta zmarł przyjąwszy sakramenty. Dokładnie w tydzień po wysłaniu listu do syna, w którym donosił: *Pracuję dalej, z trudnościami, ale jednak coś się robi.*

* * *

Jeżeli kiedykolwiek słuszna była opinia (z którą się zgadzam), że smakowanie w sztuce – tym bardziej nowoczesnej – wymaga przygotowania i znajomości jej reguł, sprawdza się to zwłaszcza w stosunku do Cézanne'a. Ignoranci będą w nim widzieć głównie niezręczność rysunku, bo sądzą, że rysunek jest istotą obrazu. Ale co to znaczy poprawny rysunek? Poprawność w sztuce jest kategorią ujemną, rysunek musi być własny, subiektywny i odrębny. Na tej zasadzie zdobyło sobie prawo istnienia zjawisko DEFORMACJI. Czapski dąsał się, gdy ktoś przy nim mówił źle o rysunku Cézanne'a: *Widziałem jego rysunki, które mogłyby istnieć obok rysunków Rembrandta.* To już powiedział tendencyjnie i stronniczo, z synowskiej miłości do Cézanne'a. Rysunek u tego artysty naprawdę bywał niezdarny, najbardziej to widoczne w cyklu „Kąpiących się”. Ale rzecz dziwna – w jego gospodarstwie malarskim, tak przecież świadomym, to nie był żaden deficyt, była to pozycja neutralna. W końcu wszystko jest kolorem i od koloru zależy. Dlatego wspomniałem, że bez znajomości pewnych reguł nowoczesności nie można się zbliżyć do dzieła Paula Cézanne'a.

Czapski wydał w połowie lat trzydziestych szczupłą książeczkę pt. „O Cézannie i świadomości malarskiej”. Odegrała ona wtedy wielką rolę w moim życiorysie i moim stosunku do malarstwa. Szczercze mówiąc wstrząsnęła skutecznie czysto literackim pojmowaniem obrazu malarskiego. Cézanne to, mówiąc bardzo zdawkowo, kwestia wysublimowanej świadomości artystycznej i sprawa intelektualnego podejścia do obrazu. Więc to uporządkujemy.

* * *

Z urodzenia i wychowania był najtypowszym, klasycznym burżua francuskim, i to z prowincji, a nie było na świecie mieszczaucha bardziej mieszczańskiego niż francuski mieszczech na prowincji. Nosił w sobie wszystkie mieszczańskie wady i zalety. Środków do życia, dzięki ojcu, Cézanne'owi nie brakło, był raczej bogaty. Więc, naturalnie – skąpy, a przynajmniej bardzo oszczędny. Ambicje artystyczne – na poziomie akademickim – przez całe życie marzył, żeby znaleźć się w Salonie Bouguereau, obok członków Instytutu i grubych ryb z Legii Honorowej. (Notabene: stosunek do Bouguereau, na-

czelnego pompiera XIX w., ostatnio wyraźnie się zmienił; Amerykanie starannie analizują jego dzieło; sam widziałem wielką wystawę tego malarza w Montrealu w 1986 r.). Był tchórzliwy, uległy ojcowskiej tyranii, w 1870 r. zdezerterował z wojska. Kierował nim wrodzony strach przed czynnym życiem w społeczeństwie, unikał jak zarazy brania w czymkolwiek udziału. Pełny egoizm rządził całą jego egzystencją, nawet wobec bliskich był obojętny. Te wady kompensują burżuazyjne zalety: miłość pracy, nieustępliwość, metodyczność, pociąg do dyscypliny – przede wszystkim wobec samego siebie – prawda wewnętrzna. Zdolny był trafnie siebie ocenić. Mówił: *Taki drugi malarz jak Cézanne nie zdarza się w ciągu stu lat*. I dodawał: *Jestem prymitywem nowej sztuki*.

Chciał stworzyć dzieło jednolite. Mówienie o jednolitości Cézanne'a zakrawa na paradoks. Mało malarzy praktykowało tyle różnych rodzajów co on. Oglądając jego młodzieńcze obrazy spod znaku romantyzmu trudno uwierzyć, że stanie się w jakimś okresie uczniem Pissara i jednym z impresjonistów. I nowa metamorfoza: wychowanek Pissara przemienia się w duchowego spadkobiercę Poussina, porównywanego przez współczesnych do Rafaela. Ostatnia wolta następuje wtedy, gdy wyznawca rozumu i jasności przekształca się w żarliwca pełnego liryzmu i pasji.

W Cézannie tkwiło bowiem trzech czy więcej Cézanne'ów. Malarz konkretny i malarz wyobraźni, zmysłowiec i intelektualista, południowiec i człowiek kultury śródziemnomorskiej, człowiek baroku i klasycyzmu. Kochał realność, bo tak mu podpowiadał instynkt. Do niej się wciąż odnosił. Mieszał materię farby jak rzeźbiarz glinę, jak chłop ziemię. Równocześnie błędził w obszarach fantazji, nawiedzanych przez duchy Nerval'a i Baudelaire'a, zaludnionych marzeniami o miłości. Oddawał się chciwie rozkoszy naśladowania pozorów rzeczy, co zwykle zyskuje aplauz. Jednocześnie uznając, że natura jest mirażem, ujmował ją w karby koncepcji myślowej. W ten sposób anonsował przyszłe arbitralne malarstwo, włącznie z abstrakcjonizmem. Barokowy południowiec kochał się w ruchu, efektach, liryzmie nie pozbawionym retoryki. Klasycyzm śródziemnomorski – zalecał porządek, statykę, powściągliwość i styl.

Dość szybko odczuł potrzebę wyrwania się z tak licznych i ogromnych sprzeczności. Z tego wynikał wolny i uparty, zajadły wysiłek w kierunku pogodzenia rzeczy antagonistycznych, kosztem składników mniejszej wagi. ŚWIADOMOŚĆ WARTOŚCI I ZMYŚL SYNTEZY okazały się najkapitałniejszymi cechami Cézanne'a, a jego dzieło – nieustannym pochodem ku jedności i prawdzie. W młodości czuł tyleż

pociągu do Delacroix, ile do Maneta, widoczne to w jego pierwszej manierze. Jakaś równowagę osiąga w „Topniejącym śniegu w l’Estaque“, czy w „Rybackiej wiosce“, a także w martwych, jak „Martwa natura z czarnym zegarem“. Intensywność wizji nie sprzecza się w tych pracach z dokładnością przedstawienia. Ale wtedy, widząc, że jego realistyczne skłonności górują nad imaginacyjnymi, postanawia ten stosunek skorygować, w czym przychodzą mu z pomocą lekcje Pissara, który nakłania go do studium światła otaczającego każdy przedmiot.

W istocie już wtedy Cézanne przerastał impresjonizm ograniczający się do ulotnych pozorów. Prześcignął impresjonistów stawiając postulat syntezy nowego rodzaju: sztuki nadchodzącej i tradycji. Chodziło mu o to, by zachowując obraz przedmiotu skąpanego w atmosferze obdarować go czymś nadto: porządkiem, przejrzystością, jakie cechują muzealnych klasyków. Wrażenia zmysłowe odstaniające rzeczywistość skojarzyć z myślą, która zmienia chaos w harmonijny kosmos. Ten cel osiągnął około 1885 r. malując w Gardanne pejzaże równocześnie weredyczne i przemysłane.

I znowu, czując, że w pracach tego rodzaju ociera się o abstrakcję, więc o jałowość, zdecydował, że do tego połączenia ładu z życiem trzeba dorzucić pewną jakość ludzką, coś z tajemnic natury i ekspresji własnego ja. Tryumfem tego eksperymentu będą niektóre widoki Sainte-Victoire i seria „Graczy w karty“, równie prawdziwych w formie i świetle jak obrazy impresjonistów, za to zbudowanych tak jak pejzaże z Gardanne, a bogatszych jako ładunek emocji i poezji.

Pozostawała ostatnia sprzeczność do rozstrzygnięcia – między subiektywizmem a obiektywizmem. Chciał tę antynomię przezwyciężyć, dowodem na to jego słowa do Joachima Gasqueta: *Wola malarza nie ma prawa głosu. Winien stale zmuszać do milczenia wewnętrzne przesady, być posłuszny, pilnować ciszy, być doskonałym echem*. Zagubić się w naturze i zagubić się w obrazie, aby w większym stopniu stać się samym sobą, oto cała ambicja Cézanne’a po 1895 r. Złożył w ofierze temu programowi bezcenny dla artysty OSOBISTY STYL wypracowany poprzednio, tę rzucającą się w oczy geometryzację form.

Przez cały czas swej długiej kariery starał się odkryć syntezę, w której się stapiają teza i antyteza. W tym celu potrafił eliminować to co mniej wartościowe na korzyść tego co cenniejsze. To czyni malarstwo Cézanne’a uniwersalnym, łączą się tam przeciwstawne elementy. Wszystko tam się mieści i każdy może potwierdzić w tym dziele słuszność własnych poszukiwań. Dlatego tylu malarzy, tyle kicrunków, które potem się pojawiły, powołuje się na Cézanne’a.

To on poddał Gauguinowi ideę malowania syntetycznego, a grupa Nabis uznała, że obraz to rodzaj architektury, gdzie niczego nie można zostawić na los przypadku. Niektóre obrazy mistrza z Aix, malowane we frenetycznym uniesieniu, w gwałtownej fakturze i przesadnymi barwami uzasadniają pretensję fowistów do pokrewieństwa z nim. Radził postrzegać naturę przez walec i kulę, sam się do tego w Gardanne stosował: wzięli to do serca kubiści, z Picassem i Brakiem na czele. Kubiści wskazują na Cézanne'owską konstrukcję form i przestrzeni, na jego przekonanie o roli ludzkiej woli i rodzaj jego inteligencji. Ale także malarze przeciwni rozbiciu kubistycznemu mieli podstawy uznać Cézanne'a za swego proroka. Czyż nie sportretował natury z całkowitą wobec niej uległością, dając jej obraz uproszczony, krzepki i czytelny? Treść ludzka w jego dziełach, zwłaszcza początkowych i ostatnich, ich patetyczność – stały się świetną inspiracją dla ekspresjonistów. Poza grupą surrealistów nie było w pierwszej połowie wieku ani jednego artysty, który nie byłby częściowym dłużnikiem malarza Sainte-Victoire.

Ale też nie było ani jednego, który dążył do tego samego celu. Malarstwo nowoczesne jest jednostronne, raz faworyzuje kolor z krzywdą formy, innym razem akcentuje formę kosztem koloru, szuka struktury albo poezji, raz tworzy obrazy czysto malarskie, innym razem dokumenty psychologiczne. O ile Cézanne postulował jedność – albo raczej połączenie elementów – o tyle nowocześni upodobili sobie ekskluzywność. Jak generałowie Aleksandra Wielkiego w jego imperium, tak i spadkobiercy Cézanne'a porznęli jego dzieło na płaty, a każdy zagarnął z niego tylko częśćkę pozbawioną organiczności i celowości – zadowolił się fragmentarycznym królestwem. Było to zdrada ducha Cézanne'a. W tym świetle lepiej się rozumie jego reakcje na niektóre dzieła nowoczesne młodszych artystów. *Ten człowiek nigdy mi się nie podobał!* – powiedział o Gauguinie nazywając jego obrazy *chińskimi cieniami*. Spotkawszy van Gogha w sklepie Tanguya oświadczył mu w oczy: *Słowo daję, pan uprawia malarstwo wariata*. Gdyby znał dzieła kubistów i fowistów, myślałby o nich nie lepiej. Bojownik o jedność nie mógłby swobodnie oddychać wśród malarstwa tendencyjnie jednostronnego.

* * *

Zawsze marzył o tradycji. Został ukształtowany przez nauczanie akademickie, w prowincjonalnej szkole, gdzie zasady Davida wciąż miały pierwszeństwo. Dużo kopiował w Luwrze (zwłaszcza antyk, wiek XVI i XVII), wielbił Delacroix, ostatniego wielkiego malarza

renesansowego, a był do tego bardziej wykształcony i odczytany niż jego koledzy impresjoniści. To sprawiało, że do tradycji garnął się z żarliwością. Oto powód jego namiętności do kompozycji, w której widział szczyt sztuki. Ale bodaj ważniejszy jest u niego ten tradycyjizm w głąb, zagnieżdżony w umyśle. Uważał przecież, tak jak dawni mistrzowie, że sztuka jest naśladowaniem rzeczywistości, jednak z ważnym uzupełnieniem: sztuka to człowiek plus natura. Więc dzieło jego definiują realizm i humanizm, co nie przeszkodziło, że to dzieło było, z drugiej strony, pierwszym objawem irrealizmu ugruntowanego następnie przez modernę i awangardę.

Niejednokrotnie i dobitnie wyrażał swoje realistyczne przekonanie. *Są filozofowie, którzy zaprzeczają rzeczywistości, ale to pismaki. Malarstwo nie ma innego zadania, jak stworzenie obrazu rzeczywistości* – mówił stary mistrz do Emila Bernarda, zrozpaczony, że nie udaje się mu uchwycić *owego wspaniałego zabarwienia, które ożywia naturę*. W młodych latach robił wszystko, aby oddać przedmiot w jego fizycznej realności, potem, pod wpływem uwag Pissara, za najistotniejszą rzeczywistość uznał światło. Wreszcie pod koniec życia pragnąc jak najbliżej podejść do prawdy, żądał od siebie milczenia, powtarzał wzruszające słowa: *Być cicho, być tylko doskonałym echem*. Oczywiście echem natury. I uważał, że dopiero teraz wyczuwa prawdę.

Ale ta ostatnia maniera jest również apogeuem jego irrealizmu. W miarę wnikania w to co prawdziwe, Cézanne przekracza granice normatywnej prawdziwości, zresztą – zawsze je przekraczał. Tak było, kiedy, porzuciwszy akademicki wygładzony realizm począł malować bez umiarkowania i brutalnie, jakby chciał przelicytować Courbetta. Uznawszy, że Courbet zaniedbał światło, przystał do impresjonistów, ale nie zatrzymał się w granicach impresjonizmu, co zostało uznane za ekstrawagancję. Naturalizm naukowy Pissara i Monetą w jego oczach był niezupełny, pomijał bowiem fizyczność rzeczy. W ten sposób Cézanne osiągnął swoją fazę klasyczną: intencjonalnie realistyczną, ale o ekspresji tak nasyconej własnym stylem, że była to raczej subiektywna kopia rzeczywistości. W ostatniej fazie przyswoił sobie metodę najgłębszą, którą godzi się nazwać realizmem uczestnictwa. Nie przedstawiał natury tak, jak my ją widzimy, czy jak on ją widział, za to tak, jak ją wyczuwał i jak jej doświadczał, w pewnego rodzaju komunii z rzeczywistością. Wtedy jego wszechświat przybrał postać znacznie oddaloną od tej, którą przedstawia natura, postać fantastyczną i wizjonerską. Pierwszy paradoks dzieła Cézanne'a: w zamierzeniu autora miało być wiernym obrazem natury, a stało się apokalipsą, objawieniem – w dokładnym sensie słowa – i rewelacją.

Analogicznie zboczył z drogi programowego humanizmu, którą sobie zaplanował w tradycyjnym sensie pojęcia. Przeświadczony, że sztuka to, jak powiedział Francis Bacon, *homo additus naturae*, wyrażał przez całe życie uczucia i idee takie, jakimi je rozumiano od Renesansu. W ciągu całej swej kariery uważał, że wyraża siebie samego: tak samo we wczesnej epoce subiektywnego romantyzmu jak i w epoce klasycznej, gdy wrażenia wiernie przepisane z natury poddawał rygorom porządku, tego porządku, który sam czuł w sobie. Co do ostatniej manieri jest jasne, że wypowiada tam, wyśpiewuje siebie samego. Jak malarze tradycyjni chciał, żeby sztuka wypowiadała człowieka, a tym człowiekiem był on sam.

* * *

Nic dziwnego, że Cézanne stał się prekursorem czystego malarstwa sprowadzonego do samej materii malarskiej. Doszedł do tego punktu nieoczekiwaną drogą – wysiadując w muzeach przed płótnami mistrzów. Studiując mianowicie, z zamyśleniem, wielkich aranżerów kompozycji, barokowych czy klasycystycznych, uświadomił sobie FIZYCZNY FAKT obrazu, który, jak stół czy but, jest przede wszystkim rzeczą. Choć sam nie zdobył się na sformułowanie prawa płaskiej natury obrazu (jak to później uczynią nabiści), w każdym razie odkrył, że temat się nie liczy, że obraz – bardziej niż wyobrażeniem czegoś – jest mikrokosmosem posłusznym właściwym mu potrzebom.

W miarę praktyki malarskiej rosła w nim obojętność do tematu. Świadczy o tym wiele dowodów: więc monotonia jego modeli w portretach, martwych naturach, pejzażach (kilkadziesiąt obrazów *Sainte-Victoire!*), więc powtarzający się motyw „Kąpiących się” i wypowiedzi Cézanne’a. Był pewien, że wartość obrazu zawiera się w sposobie przedstawienia, a nie w tym, co przedstawia. Obraz jest czymś więcej niż architekturą, jest strukturą. Jest organizmem. Wszystkie prawa funkcjonowania tego organizmu wynikają z jego nadrzędnej natury, którą jest kolorowość. Kolor daje obrazowi istnienie. Więc do koloru należy wyrażanie formy, światła, przestrzeni. Przestrzeń, forma i światło rodzą się z dokładnością modelunku. Cézanne był pierwszym, który ustalił wielką, dziś powszechną zasadę: Staram się oddać perspektywę wyłącznie za pomocą koloru.

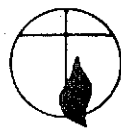
Był świadom, że jest Janem Chrzcicielem nowoczesnego malarstwa. Powiedział kiedyś, że jest prymitywem nowej sztuki. Francuski symbolista, Rémy de Gourmont, wyraził się dowcipnie: *Wszystko ma swój początek, nawet tradycja*. Cézanne był założycielem nowej tradycji – a honor ten dzielił tylko z bardzo nielicznymi i wielkimi twór-

cami. Zjawił się u kresu pewnej estetyki i u zalążka nowej, był jakby Giottem naszej epoki, ale – jeżeli można się tak wyrazić – Giottem na opak. Tamten gotował koniec irrealizmowi Średniowiecza i zakładał początki malarstwa pragnącego rywalizować z naturą. Ten – właśnie to malarstwo zamyka, a otwiera nowe, pogardzające walką o prawdziwość. Giotto na wspan, ale też i Giotto mimo woli.

Bo dziwnym był prorokiem Cézanne! Przyprowadził malarstwo do nowej krainy, której sam nie chciał znać, nigdy bowiem nie przestał żałować pięknych form i pięknych zasad dawnych mistrzów, od których tak daleko odciągnął nowe pokolenia. Ironia jego dzieła: wielkie przez to, czym jest świadomie, przez swoją jedność i syntezę, ale jeszcze większe wskutek tego, czego artysta nie zamierzał. A szczególnie pikantne jest to, że ten Cézanne, który stał się wybitny jakby niechcący, uważał za swój święty obowiązek być zawsze przytłumionym, jak przystało na burżua, a był burżua z całą satysfakcją. Rewolucjonista de facto był największym, jaki może być mieszcuchem.

Jeszcze jeden dowód, że dzieło ludzkie może przekroczyć intencje swego twórcy, jeżeli odda się on dziełu bezgranicznie. Takie bywają rezultaty traktowanej z pasją pracy, w której owoce się wierzy – wtedy zdarzają się owoce w gatunku, jakiego artysta nie projektował.

Zbigniew Florczak



Szaleństwo miłości

Wokół „Romea i Julii” Szekspira (dokończenie)*

Szaleńcza metoda

W naszych rozważaniach dochodzimy do punktu, w którym pojawiająca się już wcześniej osoba zakonnika zaczyna odgrywać dominującą rolę. To właśnie on wprowadza do miłości młodych dodatkowy element metody – źródło kolejnych komplikacji, zarazem jednak ostatecznego rozwiązania. Rola franciszkańskiego księdza – ojca Laurentego – sprowadzała się dotąd to służenia radą i pomocą kochankom, zwłaszcza w sytuacji, kiedy zwrócili się do niego z prośbą o sakramentalne pobłogosławienie ich związku. Ale tym, co dodatkowo wpłynęło na jego zgodę, był inny jeszcze wzgląd. Chociaż bowiem żywił wątpliwości co do trwałości „nowej” miłości Romea, to jednak mówi do niego: *Chodź, pogadamy, lekkoduchu młody. / Aby ci pomóc, mam swoje powody: / Może ta miłość Weronę oczyści / Z plamiącej wasze domy nienawiści* (69).

Zakonnik liczy zatem na to, że pobłogosławiona przez niego miłość młodych może się niejako przydać do rozszerzenia jej również na pozostałych członków zwaśnionych rodów, którzy ciągle jeszcze pozostają nieprzyjaciółmi. Jakby widział już oczyma duszy błogosławione owoce *miłości nieprzyjaciół*, która – skoro możliwa w przypadku jednej pary – mogłaby objąć poprzez nią również pozostałe osoby. Jest przekonany, że właśnie sakramentalny charakter związku pozwoli przezwyciężyć trudności, które ze względu na jego okoliczności łatwo przewidzieć. Dlatego może się modlić: *Oby ten święty obrzęd ściągnął na nas / Nie przyszłe smutki, ale uśmiech niebios* (85). I kiedy trudności faktycznie się pojawiają, przekraczając zgoła wszelkie przewidywanie, wiara i niezłomna postawa franciszkanina stają się dla młodych oparciem w ich zagubieniu.

Do jego pomocy ucieka się najpierw Romeo, zaszokowany niechcianym zabójstwem Tybalta. Zakonnik nie tylko powstrzymuje młodzieńca przed rozpaczliwą próbą samobójstwa podjętą na wieść o rzuconej na niego karze banicji. Ukazuje mu, że kara zachowująca go przy życiu jest rodzajem łaski, która nie przekreśla spełnienia się

* Cz. I została opublikowana w „PP” 11/1991.

miłości: *Spada na ciebie fura błogosławieństw, / Szczęśliwy los się do ciebie umizga, / A ty co? – niby zepsuta dziewczucha, / Nadęty, dąsas się i nosem kręcisz / Na dar miłości i uśmiech Fortuny.* Dlatego zachęca Romea, by udał się najpierw do Julii i spędził z nią noc poślubną. Daje mu także wskazówki na dalszą przyszłość: *Tylko wyjdź, zanim staną nocne warty, / Tak, żebyś zdołał dotrzeć do Mantui: / A tam pomieszkasz, aż w stosownej porze / Wasze małżeństwo wszystkim się ogłosi, / Przebłaga Księcia, przeprosi przyjaciół, / I wtedy wrócisz, z radością sto razy, / Ba, milion razy większą niż ta rozpacz* (113).

Optymizm, jaki daje zakonnikowi wiara w moc sakramentu, wydaje pierwsze owoce – młodzi mogą doświadczyć spełnienia swojej miłości pod osłoną nocy, a kiedy przy pożegnaniu nad ranem Julia nie jest pewna, czy będą jeszcze mogli się zobaczyć, Romeo ją uspokaja: *O, tak, na pewno. Wszystkie nasze przejścia / Będziemy wkrótce wspominać z uśmiechem* (119). Jakby i on, w ślad za duchownym, wierzył, że ich miłość przezwycięży w końcu wszelkie trudności. Ale Julia nie może się pozbyć złych przeczuc; smutek, który czuje na myśl o utracie kochanka, nadal jej nie opuszcza. W paradoksalny sposób właśnie ten jej stan prowokuje niejako dalszy bieg wypadków. Ojciec, który tłumaczy sobie jej smutek żałobą po zabitym kuzynie Tybalcie, pragnąc ją rozradować wyznacza rychły termin zaślubin z Parysem, od dawna ubiegającym się o jej rękę. Dopiero teraz udręka Julii dosięga szczytu. Nie znajdując zrozumienia u rodziców, szuka go u swej piastunki: *O, Boże! – Marto, jak temu zapobiec? / Mam męża, niebo wie o naszym ślubie. / Rozwiązać jego węzeł mogą tylko / Same niebiosy – jeśli mi zabiorą / Męża. Co począć? Marto, pociesz, poradź! / Że też niebiosy ćwiczą swe fortele / Na takiej słabej mieszkance tej ziemi / Jak ja!* (126). I kiedy nawet piastunka udziela rady, której Julia nie może przyjąć, ucieka się ona do pomocy franciszkanina używając wobec rodziców pretekstu, że pragnie się wypowiedzieć: *Z tego, że dzisiaj rozżłościłam ojca* (127).

Co czyni w tej sytuacji mnich? Przede wszystkim widzi, że Julia jest gotowa w swej rozpacz do samobójstwa, podobnie jak wcześniej Romeo. Dziewczyna zaklina go bowiem: *Jeżeli twój rozum nie dostrzega wyjścia, / Nazwij przynajmniej rozumnym to wyjście, / Które zostało mi w ostrzu sztyletu. / (...) / Nie każ mi czekać: śpieszno mi do grobu, / Jeśli nie znajdziesz innego lekarstwa* (133 n.). Zmuszony do szybkiego działania zakonnik wpada na pomysł, który nie uwalnia go jednak od wątpliwości: *Wstrzymaj się, córko. Widzę cię nadziei – / Chociaż nadzieja ta każe się uciec / Do środków równie złowieszczych jak to, / Czemu pragniemy zaradzić. Jeżeli / Dla uniknięcia małżeń-*

stwa z Parysem / Masz dosyć siły woli, by się zabić – / Znaczy to, że się zapewne odważysz / Zapobiec hańbie w mniej tragiczny sposób: / Czymś, co jedynie przypomina śmierć. / Jeśli cię na to stać, znajdę metodę (134).

Jaka to metoda? Zaiste – szaleńcza. Sam zakonnik zdaje sobie sprawę, że jest ona środkiem równie złowieszczym, jak samobójcze zamiary Julii – oznacza bowiem wejście w sferę śmierci po to, aby się z niej wyrwać¹⁸. Chodzi o zażycie leku, który pograżyłby Julię w letargu. Pozorna śmierć miałaby ją uchronić nie tylko od planowanego przez rodziców małżeństwa z Parysem; możliwa byłaby nadto ucieczka z Romeem, który po złożeniu jej przez rodzinę w grobowcu odczekałby na przebudzenie i pomógł wydostać się zarówno z grobu jak i z miasta. Dodatkową pomocą w realizacji planu miała być obecność zakonnika; jego wpływ na rodziców, wtajemniczenie Romea, wreszcie towarzyszenie mu w grobowcu podczas przebudzenia się Julii. Cała trudność sprowadzała się przy tym do jednego – czy dziewczyna z dostateczną determinacją zdecyduje się na użycie wskazanego jej środka: *To cię uchroni od hańby – o ile / Stałość, lęk albo niezdeterminowanie / Nie każą ci się strachliwie wycofać (135).*

Julia faktycznie się nie cofa – nie widzi przecież innego wyjścia. Nie znaczy to jednak, by w decydującej chwili zażycia leku była wolna od wątpliwości. W tym momencie Szekspir wkłada w jej usta słowa, które stawiają pod znakiem zapytania również metodę zakonnika: *A jeśli to trucizna, którą mnich / Podsunął mi podstępnie? Gdybym zmarła, / Mógłby uniknąć odpowiedzialności / Za to, że wcześniej dał mi ślub z Romeem. / To też możliwe; ale chyba jednak / Nie: dał mi tyle dowodów dobroci! (141).* Zauważmy, że odsunięcie wątpliwości przez Julię dotyczy jedynie ściśle określonego aspektu metody ojca Laurentego, mianowicie pytania, czy nie kryje się w niej świadomy podstęp wobec kochanków. Na tak sformułowane pytanie niewątpliwie można udzielić przeczącej odpowiedzi. W słowach Julii kryje się jednak dodatkowy motyw, który mógłby podświadomie wpływać na działanie mnicha – pragnienie uniknięcia odpowiedzialności za udzielenie sakramentu po kryjomu, co przecież stało się przyczyną dodatkowych komplikacji. Właśnie w tym kontekście rodzi się wątpliwość, czy rzeczywiście wyjście, które zakonnik wskazał Julii, było jedynym sposobem, by odwieść ją od samobójstwa i uniknąć dalszych trudności. Czy doprawdy nie było innego, mniej złowieszczonego wyjścia?

Tego rodzaju pytanie może się wydawać niestosowne czy wręcz naiwne nie tylko wobec Szekspirowskiego dzieła, ale ogólnie wobec

literatury, tym bardziej że sam Szekspir nie wymyślił akcji tragedii, ale czuł się związany pierwowzorem. Czy wartościowanie dzieła literackiego nie powinno się ograniczać do kategorii estetycznych albo formalnych? Jaki sens może mieć teologiczno-moralna ocena działania literackich bohaterów? Zamiast ogólnej, teoretycznej odpowiedzi na te pytania spróbujmy raczej naświetlić problem właśnie na przykładzie ojca Laurentego. Nie wystarczy zauważyć, że postać franciszkanina siłą rzeczy wiąże się z chrześcijaństwem. Zwróciliśmy nadto uwagę, że w jego działaniu elementy chrześcijańskie odgrywają istotną rolę, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o sakramentalny wymiar miłości i o bezwarunkową obronę ludzkiego życia. Dodatkowym znakiem, że Szekspir wiąże swego bohatera z wartościami chrześcijańskimi, mogą być jego ostrożne słowa o *złowieszczym* środku, który nie bez oporów podsunął zdesperowanej Julii. Kiedy zatem również w słowach Julii pojawia się wątpliwość pod tym względem, musimy przyjąć, że sam Szekspir dostrzega w działaniu franciszkanina napięcie, które pozostawia stawiając nas zarazem wobec pytania o jego sens.

Pytanie dotyczy ni mniej, ni więcej tylko możliwości tragedii w chrześcijańskiej wizji świata. Wizja tragiczna, przekazana przede wszystkim w dziełach wielkich autorów greckiej starożytności, wiąże się z obrazem świata, człowieka i Boga, w którym zło jest tak dalece ugruntowane w samym Bogu, że człowiek nie ma innego wyboru, jak paść nieuchronnie jego ofiarą¹⁸. Bohater tragiczny to człowiek w sytuacji, w której żadna próba wyjścia nie pozwala uniknąć zła i w tym sensie prawdziwe wyjście – uwolnienie od zła – pozostaje niemożliwe. Wizja chrześcijańska jest inna. Tutaj nie tylko Bóg NIE CHCE zła, ale i człowiek MOŻE go nie chcieć. Chociaż stwierdzenia te nie wyczerpują jeszcze chrześcijańskiego spojrzenia na tajemnicę zła, jednak pozwalają nazwać je po imieniu tam, gdzie się pojawia – jako grzech, akt wyboru. Dlatego nawiązując jeszcze raz do W.H. Audena możemy wraz z nim powątpiewać, czy w *społeczeństwie chrześcijańskim* (...) *możliwa jest całkowicie satysfakcjonująca tragedia. Dramaturg zatem staje wobec dwóch możliwości. Może pokazać szlachetną i niewinną postać cierpiącą z powodu wyjątkowego nieszczęścia, ale wówczas efekt będzie nie tragiczny, lecz patetyczny. Albo może sportretować grzesznika, który swoimi grzechami – grzechy zwykle muszą*

¹⁸ Por. tekst oryginalny: „A thing like death to chide away this shame, / That cop'st with death himself to 'scape from it” (wyd. cyt., s. 786). Nic ma tu zatem mowy o sposobie „mniej tragicznym”...

¹⁹ Por. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 199–213.

wywołać zbrodnię – sprowadza na siebie cierpienie. Ale nie ma przecież czegoś takiego, jak szlachetny grzesznik, ponieważ grzech oznacza właśnie, iż ktoś przestaje być szlachetny²⁰.

W świetle tych rozważań staje przed nami pytanie, jak ocenić największych bohaterów „tragicznych” Szekspira. Nie unikniemy tego pytania, kiedy (kiedy?) spróbujemy zbliżyć się do postaci króla Lira, Makbeta, Otella... Fakt, że „unik” okazał się możliwy w przypadku Hamleta, może po prostu oznaczać, iż głębsze spojrzenie na tę postać nie wymaga bynajmniej odwoływania się do kategorii tragiczności. Co znaczy natomiast ta kategoria w odniesieniu do „Romea i Julii”? Faktem jest, że pytanie zrodziło się nie tyle wobec postaci młodych kochanków, ile z względu na działania chrześcijańskiego zakonnika. Idąc dalej tym tropem możemy stwierdzić, że napięcie, na które zwróciliśmy uwagę w przyjętej przez niego metodzie, jest właśnie znakiem, iż z chrześcijańskiego punktu widzenia nie może tu być mowy o sytuacji tragicznej. Wyjście bowiem, które zaproponował on Julii i które faktycznie doprowadziło do śmierci kochanków, nie tylko nie było nieuchronne, ale kryło w sobie element zła i grzechu jako wyboru – wyboru złego. Najprostszym wyjściem byłoby przecież nie uciekanie się do *złowieszczego* leku, by uniknąć nowego związku, lecz przyznanie się do sakramentalnego związku zawartego wcześniej. Oczywiście, należało się wtedy liczyć z dodatkowym gniewem rodziców. Ale gniew ten byłby groźny nie tyle dla młodych, którzy dosyć go już doświadczyli, ile dla zakonnika, który ułatwił im decyzję niezgodną z wolą starszych. Dlatego nie bez racji pozostaje wątpliwość zasugerowana przez Szekspira ustami Julii, że „wyjście” z lekiem zostało podyktowane mnichowi, przynajmniej podświadomie, przez obawę związaną z prostszym, choć dla niego samego bardziej niebezpiecznym wyjściem. Zatem to nie miłość kochanków była tragiczna, gdyż do momentu, w którym zakonnik uciekł się do użycia swego *złowieszczego* środka, nie był wykluczony pomyślny dla młodych obrót losu. Pewnie, do ich śmierci przyczyniły się dodatkowo okoliczności, których zakonnik w swojej metodzie nie przewidział, głównie fakt, że nie udało się w odpowiednim czasie powiadomić o niej Romea. Jednak wszystkie późniejsze „przypadki”, które pokrzyżowały plan franciszkanina, nie spowodowałyby nic złego, gdyby nie zło tkwiące w samym planie czy u jego podłoża. Jeśli nawet nie można tu mówić o grzechu mnicha, gdyż nie było w jego działaniu złej woli, to jednak trudno się z nim zgodzić, kiedy przedstawia swój dylemat wobec śmierci kochanków tak oto: *Choć najmniej zdolny do tej zbrodni, jestem / Najbardziej obciążony poszlakami: / Staję tu po*

to, aby się oczyścić, / Lecz i oskarżyć; jestem godzien kary / W tej samej mierze jak uniewinnienia (171). Dlaczego trudno to przyjąć? To prawda, że nie popełnił winy świadomie i dlatego nie został w końcu uznany za winnego. Trudno nam jednak okazać mu współczucie, gdyż mimo swej dobrej woli nie widzi tego, co dzięki Szekspirowi my widzimy – że on sam przyczynił się do śmierci młodych decydując się na zastosowanie swej szaleńczej metody.

Szaleństwo Bożej miłości

Ostatnim słowem nie może być jednak – nawet wobec zakonnika – brak współczucia... Kiedy zatem Szekspir uniewinnia go ostatecznie słowami Księcia: *Znamy cię jako świętego człowieka* (173), to i my nie możemy poprzestać na tym, co dotąd powiedzieliśmy. Moglibyśmy wprawdzie szukać dodatkowych, jakby pogłębiających się oznak zła w działaniu nieszczęsnego mnicha, choćby tam, gdzie opanowany już wyraźnie przez strach szuka ucieczki, zamiast pozostać przy Julii, która właśnie wykorzystując moment jego paniki mogła zadać sobie śmierć (167). Ale dalsze poszukiwanie winy w szaleńczej metodzie ojca Laurentego mogłoby nam przesłonić ostatni i najważniejszy wymiar tajemnicy miłości, którą Szekspir pragnie nam odsłonić w swym dziele.

Ostatnie słowo w sztuce jest ostatecznym objawieniem się miłości. Staje się jasne, że nie daje się ona sprowadzić do uczucia, które łączyło młodych kochanków. Już wcześniej zakonnik wyrażał się o niej z nadzieją, że może się stać drogą do pojednania obu zwaśnionych rodów. Teraz – na koniec – mogło się wydawać, że środki, jakimi próbował on przysłużyć się tej miłości, przyniosły w efekcie raczej pokrzyżowanie wszystkich jego zamiarów. Ale ten sam Książę, który go uniewinnił, ukazał zarazem głębszy wymiar jego niefortunnego działania: *O gdzież są ci wrogowie? Capuletti, / Montecchi, spojrzcie, jaka plaga spada / Na wasze domy; karą za nienawiść / Jest to, że niebo zabija wam dzieci / Miłością* (173). Oryginalny tekst uwydatnia w tym miejscu jeszcze wyraźniej, że miłość młodych była *środkiem*, jakim sam Bóg się posłużył, aby przezwyciężyć ludzką nienawiść²¹. Dlatego chociaż zakonnik, który w dążeniu do tego samego celu próbował użyć dodatkowej, własnej metody, zdaje się, wszystko

²⁰ W.H. Auden, dz. cyt., s. 170.

²¹ „See what a scourge ist laid upon your hate, / That heaven finds means to kill your joys with love” (wyd. cyt., s. 794).

udaremnia, to jednak na koniec może zostać uniewinniony, gdyż okazuje się, że nawet jego podjęte bez złej woli *złowieszcze* środki stają się narzędziem głębszego planu Boga. Śmierć młodych bowiem, która po ludzku nie była bynajmniej nieuchronna, porusza serca skłóconych o wiele szybciej, niż można to sobie wyobrazić przy innym, bardziej pomyślnym (po myśli ludzi) rozwiązaniu. Nieprzyjaciele podają sobie ręce na znak pojednania: *Świt zgody wstaje nad nocą rozpacz* (174).

A jednak... to jeszcze nie wszystko. Książe mówi więcej: *Świt zgody wstaje nad nocą rozpacz, / Choć słońce twarzy zza chmur nie wychyli. / Jednych ukarze się, innym wybaczy, / Lecz ludzie wieki się będą smucili, / Z ust do ust niosąc w cztery świata strony / Historię dwojga kochanków z Werony*. To już ostatnie słowa sztuki. Ulga i wdzięczność wobec spływającego jak łaska pojednania mieszają się ze smutkiem, że jego cena była aż tak wysoka. Jeszcze raz powraca pytanie, czy doprawdy nie było możliwe – przy użyciu środków mniej *złowieszczych* – osiągnięcie celu, który przyświecał zakonnikom: aby miłość Romea i Julii stała się prawdziwie miłością nieprzyjaciół, prowadzącą do zażegnania wrogości? Czy koniecznie musiało się to dokonać przez śmierć młodych kochanków? Czy miłość, aby doprowadzić do pojednania i trwać wiecznie, musi przejść przez śmierć? A jeżeli tak, to czy myśl o takiej miłości nie wiąże się nierozłącznie z żalem, że jest właśnie tak, a nie inaczej?

Wielki dramaturg, który stawia nas na koniec wobec tych pytań, pozostawia je na pozór bez odpowiedzi... Na pozór, gdyż odpowiedź kryje się ostatecznie w najgłębszym wymiarze miłości Romea i Julii – w miłości objawiającej samego Boga. Zwróciliśmy uwagę, że już sakrament, w którym młodzi szukają potwierdzenia swojej miłości, jest znakiem nierozzerwalności miłości – wierności na wieczność. W chrześcijańskiej teologii jest to znak miłości samego Boga, który w Jezusie Chrystusie objawia, że nawet ludzka niewierność i grzech, odślaniające się w rzeczywistości krzyża, nie są w stanie przekreślić Jego aż do końca wiernej miłości. Dlatego również śmierć jako ostateczna próba miłości nie jest jej końcem, ale przejściem, które odślania miłość jeszcze bardziej powszechną, bo skoro obejmuje „nawet” nieprzyjaciół, to doprawdy nikogo nie wyłącza. W tym sensie była konieczna przede wszystkim śmierć Jezusa – najpierw dlatego, że „wymusiło” ją zwrócone przeciwko Niemu zło, głębiej jednak dlatego, że tylko w ten sposób mogło się objawić, iż ostateczne zwycięstwo nie należy do zła, ale do miłości. Nie inaczej można pojąć, dlaczego była konieczna śmierć młodych kochanków; owszem, przyczy-

niło się do niej zło w otaczającym ich świecie – to zło, od którego nie był wolny nawet działający w dobrej intencji zakonnik. Jednak ukryte w tym wszystkim działanie, które dopiero na końcu – poprzez śmierć – się odsłania, jest dziełem miłości najbardziej szalonej, miłości Boga objawiającej się w krzyżu.

Szaleństwo Bożej miłości... Czymże jest szalona miłość młodych kochanków nie cofająca się przed najwyższą ofiarą – ofiarą z własnego życia – czymże jest, jak nie przedziwnym, sakramentalnym znakiem miłości samego Boga? Oczywiście, znak jest tylko znakiem, to znaczy nie mówi wszystkiego o rzeczywistości, na którą wskazuje. W tym sensie szaleństwo miłości prowadzącej do samobójstwa bardziej zaciemnia, aniżeli odsłania szaleństwo Bożej miłości, w której ofiara z własnego życia jest czymś więcej – jest znakiem miłości AŻ DO KOŃCA, to znaczy tak dalece, że w niczym, w żadnym działaniu nie ucieka się do środków „złowieszczych” podsuwanych przez zło i „wieszczących” właśnie jego działanie. Tym jest bowiem szaleństwo krzyża, że w Jezusie Bóg aż do końca nie uległ działaniu złego, aż do końca umiłował... Tym jest szaleństwo w „metodzie” Bożego działania – w Jego miłości: jest przyjęciem (nie zadaniem czy zadawaniem!) zła i śmierci, aby właśnie w tym przyjęciu objawiła się najwyższa ofiara – oddanie życia i przyjęcie go (w przejściu przez śmierć) z rąk Tego, któremu zostało oddane.

Trudna jest ta mowa: *Nauka bowiem krzyża głupstwem jest (...) zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani (...) mocą Bożą i mądrością Bożą* (1 Kor 1,18.23 n.). Trudność polega na przyjęciu, że nie jest to tragiczna wizja świata, człowieka i Boga. Owszem, spojrzenie na krzyż może się na nim zatrzymać, może ulec mocy zła, które tutaj się odsłania, najpełniej może w próbie wmówienia człowiekowi, że krzyż jest końcem jego nadziei i że dlatego trzeba się od niego odwrócić, aby właśnie w oderwaniu od niego szukać „radości” życia. Wtedy smutek, jaki wiąże się z krzyżem, może być uznany za dodatkowy znak, że chrześcijaństwo ze swoją wizją człowieka i Boga jest „nieludzkie”. Ale chrześcijańskie spojrzenie i towarzyszący mu smutek nie zatrzymują się na krzyżu, skoro on sam, krzyż – a bardziej jeszcze przybity do niego Bóg – jest znakiem przejścia: przez śmierć do nowego życia w radości zmartwychwstania. Smutek pozostaje, ale nie jest wieczny – jest znakiem, że nowe życie (wieczne) nie jest jeszcze w pełni dane, skoro krzyż – zło i zadana przez nie śmierć – nadal pozostają obecne w ludzkim życiu na tym świecie. W swoim najgłębszym wymiarze ten smutek jest smutkiem samego Boga – tak jak krzyż jest znakiem nie tylko

ludzkiego, ale Bożego cierpienia²² – smutkiem JEGO miłości, która właśnie w krzyżu objawia się jako miłość nie do końca odwzajemniona, bo w Jezusie odwzajemniającym ją do końca w swoim życiu nie objawiło się jeszcze, że (by) przyjęli ją naprawdę wszyscy.

Mogłoby się wydawać, że w naszych teologicznych rozważaniach odbiegliśmy od tego, co przedstawia Szekspir w ramach „Romea i Julii”. Cóż, wielki dramaturg jest istotnie nader powściągliwy w mówieniu o Bogu. Imię Boże pojawia się w ustach jego bohaterów przeważnie jako wykrzyknik w momentach wielkiego poruszenia, a zatem wtedy, gdy ludzie jakby się zapominają tracąc kontrolę nad słowami²³. Uderza natomiast, że tam, gdzie wypowiedzi jego postaci mają charakter kontrolowany, mowa jest najczęściej o niebie, jakby chodziło o świadome, poddane kontroli umysłu, zachowanie przykazania, by nie wymieniać imienia Bożego *nadaremno*. Nie dziwić się zatem, owszem w pełni doceniając przyjętą przez artystę metodę (najbardziej rozważną – „most discreet“!), możemy jednak pytać o teologiczne implikacje zawarte nie tylko w jego słowach, ale także w jego milczeniu, zwłaszcza tam, gdzie on sam doprowadza nas do tej granicy, gdzie reszta jest... spróbujmy powiedzieć jeszcze raz: milczeniem pozwalającym usłyszeć i wysłuchać Słowo, które właśnie w Jezusie stało się ciałem. Dlatego na koniec – po słowach może zbyt wybiegających poza określone przez Szekspira granice – powróćmy jeszcze raz do jego słów, aby dostrzec, że mówią one... to samo.

Pojednanie w miłości

Miłość jest nie tylko ostatnim, ale i pierwszym słowem „Romea i Julii”. Prawdziwy początek – prolog – to coś więcej aniżeli czasowy początek rozwoju, którego dalszy ciąg pozostaje w tym pierwszym momencie ukryty. Nie, przynajmniej w umyśle (S)twórcy początek zawiera już z góry także elementy przyszłego rozwoju, jakkolwiek czas jest faktycznie potrzebny, aby te elementy stały się widoczne. W tym sensie pierwsze słowo Szekspirowskiego prologu o miłości Romea i Julii mówi już wszystko, określając jej dzieje w sztuce jako *budzące bojaźń przejście ich naznaczonej śmiercią miłości*²⁴.

Każde słowo jest tutaj ważne. Zaczynając od końca: znak śmierci, rzucający od początku cień na miłość młodych, jest związany z nienawiścią, która dzieli ich rody. Ale Szekspir nie mówi bynajmniej, że miłość została *skazana na śmierć przez nienawiść*²⁵; mówi raczej o trwaniu nienawiści, której kres mogła położyć jedynie śmierć młodych. To rozróżnienie jest istotne. Widzieliśmy przecież, że w prze-

biegu scenicznej akcji śmierć kochanków nie była nieuchronna i że nawet wpływ istniejącej między rodami wrogości nie był pod tym względem decydujący; dopiero użycie *złowieszczego* środka imitującego śmierć otworzyło złu tamę, w której rozmaite przypadki mogły dodatkowo wpłynąć na jego realizację w faktycznej śmierci kochanków. Innym jednak faktem pozostaje, że właśnie taki przebieg wypadków doprowadził do czegoś więcej – do kresu nienawiści. W świetle wcześniejszych rozważań nie musimy dodawać, że przyczyniła się do tego miłość młodych. Warto jedynie jeszcze raz zwrócić uwagę, JAK to się dokonało. W tym kontekście ważne jest kolejne słowo prologu, w którym miłość młodych jest określona jako *przejsicie*.

Jak rozumieć to przejście? Najpierw chodzi z pewnością o to, że miłości Romea i Julii nie da się sprowadzić do jednego tylko wymiaru czy elementu; trzeba w niej raczej widzieć proces – rozwój, w którym dokonuje się właśnie przejście czy przechodzenie odsłaniające coraz bardziej głębię tej miłości. Istotne jest zatem dalej zauważenie kierunku, w jakim to przejście miłości zachodzi. Pierwsze sceny ukazujące Romea mówią o miłości nie odwzajemnionej i dlatego połączonej ze smutkiem; miłość staje tutaj wobec granicy, którą przedstawia sama miłowana osoba. W konsekwencji metody podsunętej przez przyjaciela Romeo może doświadczyć nowego wymiaru swojej miłości – nowej, gdyż w pełni odwzajemnianej przez miłowaną Julię. A jednak także ta głębsza miłość staje wobec granicy, którą stwarza otoczenie, o tyle dotkliwszej, że nie stoi za nią jedna osoba, ale społeczność rozbita we wzajemnej nienawiści. Ten głębszy, społeczny brak wzajemności w miłości rzuca dodatkowy cień na miłość młodych, której towarzyszy więcej niż smutek – lęk związany z przeczcuciem zagrożenia. Znamienne, że również w tym nowym wymiarze miłości pojawia się element metody jakby na wyższym, duchowym poziomie: duchowy ojciec Romea widzi w sakramencie sposób, by miłość młodych rozszerzyła swoje działanie, stając się prawdziwie miłością nieprzyjaciół. Zarazem jednak, jakby nie ufając samej rzeczywistości

²² Por. J. Galot, *Czy Bóg cierpi?* „PP” 3/91, s. 359–375.

²³ Przykłady: „O Boże” Julii (116, 119), czy „Panie” (O Lord) piastunki; to ostatnie S. Barańczak tłumaczy: „Jezusie” (113). Zauważmy, że wykrzyknik tłumaczony jako „Jezus Maryja” (145) brzmi w oryginale bardziej banalnie: „Alas! Alas” (wyd. cyt., s. 789).

²⁴ „The fearful passage of their death-mark'd love” (wyd. cyt., s. 764). Barańczak tłumaczy mniej dokładnie: „Miłość, skazana na śmierć przez nienawiść” (7).

²⁵ Tak tłumaczy Barańczak. W oryginale po słowach o „przejściu” miłości młodych czytamy o „the continuance of their parents' rage, / Which, but their children's end, nought could remove”.

sakramentalnej, zamiast po prostu odwołać się do niej, szuka dodatkowej, tym razem fatalnej metody, by ratować miłość młodych. Jego igranie ze śmiercią w końcu rzeczywiście ją sprowadza. I miłość młodych doznaje przez śmierć kolejnego i ostatecznego przejścia. Okazuje się, że jakkolwiek złowieszcze rady zakonnika doprowadziły do śmierci, to jeszcze głębiej może się odsłonić moc miłości Boga – tej miłości, którą sam franciszkanin widział najpierw oczyma wiary w sakramentalnym związku, a która objawia się najpełniej właśnie w tajemnicy przejścia. Na końcu „Romea i Julii” jest to przejście od nienawiści do miłości nieprzyjaciół. Ale jeszcze głębiej objawia się tu fundamentalna tajemnica innego Przejścia – Paschy od śmierci do nowego życia w Jezusie Chrystusie, w którym miłość nieprzyjaciół po raz pierwszy i z całą mocą została odsłonięta ludziom.

W tym duchu możemy wreszcie przejść do ostatniego określenia z powyższego sformułowania prologu – do bojaźni, jaką budzi ukazana w dziele miłość. Wyrazem tej bojaźni był smutek towarzyszący zakończeniu i rzucający cień na to, co się najgłębiej dokonało – na zwycięstwo miłości młodych w końcowym pojednaniu ich rodzin. Powiedzieliśmy już, że ten smutek jest więcej niż ludzki jako smutek samego Boga, którego miłość jest przez ludzi nie odwzajemniona, mówiąc inaczej odwzajemniona w znaku sprzeciwu, jakim jest krzyż. Ale możemy powiedzieć jeszcze inaczej, tak, jak to czyni samo Pismo, odwołując się właśnie do pojęcia bojaźni. Chodzi o to, byśmy wiedzieli – skoro miłość Boga wymagała ofiary krzyża, *to w bojaźni spędzajcie czas swojego pobytu na obczyźnie. Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonego po przodkach złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa* (1P 1,17-19).

W obliczu słowa Bożego, które doszło tutaj do głosu, moglibyśmy wreszcie zamilknąć. Ale pozostaje nam jeszcze jedno. Musimy na koniec powrócić – jakżeby inaczej – do punktu wyjścia, do początku naszych rozważań, aby w jego świetle dostrzec obecnie wyraźniej elementy, które uwidoczniły się w trakcie przebytej drogi. Innymi słowy musimy nawiązać jeszcze raz do polskich poetów, którzy wskazali nam w zbliżeniu się do „Romea i Julii” określoną perspektywę – drogę przejścia od miłości „naturalnej”, przez jej ruinę, ku głębszemu pojednaniu. O ile ostatnie elementy – pojednania w przejściu przez ruinę śmierci – nie wymagają dodatkowego wyjaśnienia, gdyż odpowiadają drodze miłości opisanej przez Szekspira, o tyle warto się zatrzymać na początku drogi, na miłości „naturalnej”. Widzieliśmy, jaki był jej sens dla polskich poetów. Była to najpierw

miłość młodzieńcza – poruszenie ludzkiego serca tak bardzo naturalne, jak naturalne jest budzenie się życia w przyrodzie na wiosnę. Głębiej zaś była to jedna miłość, która wyraża się zarówno w przyrodzie jak w ludzkim sercu, choć człowiek oddalający się z biegiem lat od swego początku oddala się również od tej miłości i dopiero przez pojednanie w sercu może do niej powrócić. A co znajdujemy w tym kierunku, jeśli zwrócimy się do samego „Romea i Julii”?

Jeszcze raz okazuje się, że decydujące jest to, co się wiąże z postacią franciszkańskiego mnicha, ojca Laurentego. Pierwsze jego pojawienie się na scenie przynosi od razu najważniejsze słowa charakteryzujące naturę-przyrodę: *Ziemia jest grobem i łonem natury: / Co pogrzebane, wyda po raz wtóry / Na świat – i troską matczyną przejęta, / Wykarmi piersią swoje niemowlęta, / Nie wszystkie równie udane, lecz cenne / Dla niej tak samo, choć przecież odmienne. / (...) Nie ma na ziemi rzeczy złej i brzydkiej, / W której nie kryją się jakieś pożytki; / Lub dobrej, która w wyniku nadużyć / Nie zacznie raczej nam szkodzić niż służyć. / Nieraz już cnota w grzech się przemieniała, / A z grzechu rosta pokuta i chwała* (66).

Na wagę tych słów zwraca uwagę najpierw fakt, że ich koniec – dwa ostatnie wersy – to nic innego jak antycypacja dalszej akcji i zarazem zakończenia sztuki: cnota mnicha, obracająca się w jego działaniu nie tyle w grzech, ile w wadę²⁶, znajduje jednak potwierdzenie w ostatecznym wyniku działania! Mówiąc inaczej, czyli teologicznie, w działaniu człowieka cnotliwego²⁷ nawet błędy, które popełnia bez złej woli, nie stanowią ostatecznie przeszkody dla Bożego działania i mogą być Jego narzędziem. Znamienne jest też, że pozostałe słowa wypowiedzi mnicha przynoszą dodatkowe uzasadnienie i naświetlenie przebiegu całej akcji sztuki. Wypowiada on bowiem swoją kwestię w momencie zbierania ziół, które w zależności od zastosowania (natężenia) mogą mieć albo lecznicze, albo zabójcze skutki. W ten sposób zostajemy przygotowani na jego późniejsze działanie związane ze *złowieszczym* środkiem doradczonym Julii. Z medycznego punktu widzenia mnich użył tutaj swojej wiedzy o ziołach w sposób właściwy, jednak jego metoda była fatalna w sensie,

²⁶ Również oryginalny tekst powyższych wersów nie mówi o grzechu, lecz o wadzie: „Virtue itself turns vice, being misapplied, / And vice sometimes 's by action dignified” (wyd. cyt., s. 774).

²⁷ Piękną rehabilitację pojęcia cnoty możemy znaleźć w eseju S. Barańczaka, *Cnota, nadzieja, ironia* (Zbigniew Herbert: „Pan Cogito o cnotcie”), w: tenże, *Tablica z Maccondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia, po co i dlaczego się pisze*, Londyn 1990, s. 71–85.

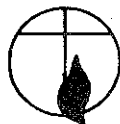
o którym już wyżej była mowa. Słowa jego monologu mogłyby zatem dla niego samego stanowić ostrzeżenie. Nie wystarczy rozpoznać ambiwalencję rzeczy stworzonych, aby również z tych, które wydają się złe, zrobić dobry użytek. Istotne jest uprzytomnić sobie ambiwalencję ludzkiego serca, gdyż tutaj rodzi się zło, któremu pod żadnym pozorem nie wolno ulegać: *Tak ludzka dusza sprzeczność w sobie karmi: / To pole bitwy dla dwu wrogich armii: / Dobra i zła; a kiedy zło w niej skruszy / Dobro – zaraza przeżera kwiat duszy* (66).

Jednak najgłębszy wymiar słów, które Szekspir wkłada w usta franciszkanina, kryje się w tym, co było powiedziane na początku – w słowach o relacji ziemi do natury. Z „przyrodniczego” punktu widzenia ziemia jest oczywiście częścią natury-przyrody. Ale poeta-dramaturg pragnie najwyraźniej powiedzieć coś więcej ukazując ziemię jako kres i początek natury (jej grób i łono), jako matkę, która wszystkie stworzenia w naturze darzy jednakową miłością jako swoje dzieci. Nietrudno dostrzec, że ziemi są tu przypisywane cechy boskie – cechy maczyne. Zbytнім uproszczeniem byłoby przypisywanie tym słowom panteistycznego sensu. Zważywszy fakt, że Szekspir wkłada je w usta franciszkanina, trzeba raczej pytać o ich najbardziej chrześcijański sens właśnie w duchu św. Franciszka, dla którego cała przyroda, również na pozór złe jej elementy w rodzaju śmierci, to obraz miłości Boga. W tym głębszym sensie nie tylko „niebo“, ale również „ziemia“ – nie tylko ojcowskie, ale i maczyne elementy – mogą wskazywać na Tego, którego żadne imię nie jest w stanie do końca wyrazić.

Czy to już wszystko? Niezupełnie. Musimy przywołać jeszcze jeden, już ostatni obraz, by zobaczyć, jak bardzo miłość, o której mówi Szekspir, jest miłością w duchu Ewangelii. Słowa o Bożej miłości wobec wszelkiego stworzenia przywodzą oczywiście na myśl ewangeliczne Kazanie na Górze. Znane są słowa, by przypatrzeć się liliom na polu czy ptakom w powietrzu... Ale tajemnica Bożego działania w świecie jest wyrażona jeszcze głębiej w obrazie, który wyraźniej zwraca uwagę na istnienie zła: *wasz Ojciec w niebie sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5,45). Do tego właśnie obrazu, zdaje się, nawiązuje Szekspir mówiąc o miłości, dla której każde stworzenie jest *tak samo* cenne. Jeżeli uprzytomnimy sobie nadto, że powyższy obraz ma w Ewangelii uzasadniać nakaz miłowania nieprzyjaciół, to wolno nam również w słowach poety odnaleźć dodatkową wskazówkę w tym kierunku. Ta sama miłość, która przejawia się w przyrodzie, jeszcze głębiej może się objawić w życiu ludzkim tam, gdzie zostaje ona przyjęta – jako miłość, która nie wyklucza absolutnie

nikogo. W tym sensie prawda o Bożej miłości jest jedna – czy to objawiając się przez krzyż, w którym Jezus pragnie do siebie przyciągnąć wszystkich (J 12,32), czy w świecie przyrody, gdzie obecność śmierci i „mniej udanych” elementów stworzenia musi być podobnie przyjęta – bez odrzucania miłości. I kiedy (kiedy?) w takim spojrzeniu będzie można dostrzegać Boga we wszystkim, będzie także możliwe ostateczne pojednanie wszystkiego – w miłości.

Jacek Bolewski SJ



książki

WSPÓLNA OSOBNOŚĆ

Teresa Ferenc,
Zbigniew Jankowski,
Anna Janko, Milena Wieczorek

Cztery twarze domu
Antologia rodzinna

Wydawnictwo GLOB,
Szczecin 1991, ss. 220

Można tę antologię potraktować jako ciekawostkę, jak wydawniczy eksperyment, a także jako swoisty dokument epoki, w której dramatyczne racje historii i biologii miesza się ze sobą tworząc wzór dwupokoleniowej mentalności i wrażliwości. Będąc po trosze wszystkim książka ta jest przede wszystkim poetycką gawędą o domu rozumianym symbolicznie, jako miejsce istnienia, naturalna ojczyzna, a także konkretniej, jako dom rodzinny ze wszystkimi planami współtworzących go związków uczuciowych, zależności, indywidualnych napięć i sprzeczności. T. Ferenc i Z. Jankowski są poetami znanymi, cenionymi, autorami kilkunastu (Ferenc), a nawet dwudziestu kilku (Jankowski) książek poetyckich i nie tylko poetyckich. Obydwójce byli prezentowani na tych łamach, T. Ferenc moją recenzją ze zbiorów „Nóż za ptakiem” („PP” 12/1988) i wierszami („PP” 3/1991), Z. Jankowski recenzją J. Sochonia ze zbioru „Spokojnic, wodo” („PP”

9/1991). A. Janko i M. Wieczorek, córki pary poetów od kilkunastu lat mieszkającej w Sopocie, też zaznały się już wyraźnie na naszej literackiej mapie. A. Janko jest autorką pięciu zbiorów wierszy, z których pierwszy, „List do królika doświadczalnego” (1977), po entuzjastycznej recenzji Artura Sandauctra przyniósł młodej poetce nieco kontrowersyjny rozgłos. M. Wieczorek, młodsza siostra Anny, opublikowała do tej pory dwa zbiory wierszy, z których drugi, „Tytus, syn Rembrandta” (1987), ujawnił plastyczną wyobraźnię poetki stanowiącą o jej oryginalności.

Trudno pisać o tej książce inaczej niż zatrzymując się chwilę przy poszczególnych osobowościach poetyckich. Chociaż poezję Ferenc i Jankowskiego można potraktować jako dialog postaw, dialog niekiedy dramatyczny, bogaty w liryczne kulminacje emocjonalne, a poezję ich córek, szczególnie A. Janko, jako dialog z kreacją twórczą ojca i doświadczeniem egzystencjalnym matki, każdy z członków tej rozpoetyzowanej rodziny posługuje się odrębną poetyką i odrębnym, że tak powiem, zmysłem poznawczym. T. Ferenc od początku biologicznie związana z żywiołem życia, tworząca w „Moim ryżowym poletku”, a zwłaszcza w „Zalążni” uwarunkowany biologią model świata, eksponuje jednocześnie żywioł pamięci; poprzez tragiczne wydarzenia minionej wojny ukazuje wpływ historii na kształtowanie żywej tkanki zakorzenionej w przeszłości wyobraźni („Wypalona dolina”, 1979), *Ja / prowadzona na rzeź / przez trzydzieści trzy lata / – która nie ocalałam – / krążę wokół siebie jak jastrząb* – pisała poetka

w „Psalmie prowadzonej na rzeź”. W jej poezji o wyrazistej dominancie uczuciowej zajął się więc pamięć o pomordowanych bliskich z czułością żony i matki, z odpowiedzialnością za życie *domu*, który się wysiewa. W wierszach poświęconych mężowi Ferenc tworzy ideał miłości małżeńskiej odpornej na wszelkie nawałnice egzystencji: *Kocham cię do osłupienia / języka i mowy / która nas złożyła / w jeden wspólny ogień*. Ogień symbolizuje w tej poezji i śmierć (historia), i życie (biologia) będąc miarą i istotą wszelkich doświadczeń świadomości.

Jankowski dość długo szukał intelektualnej formuły i odpowiedniego wyrazu dla targających nim emocji, dopóki nie trafił na żywioł morza. Tym samym usytuował się niejako na przeciwnym niż żona biegunie doznań i filozoficznych znaczeń. Woda, morze, ocean i cała seria znaków związanych z żeglugą zagarnęły jego wyobraźnię począwszy od „Ciężenia morza” (1970), aż po najnowsze wiersze. Morze z utworów Jankowskiego nie jest wszakże tylko elementem pejzażu czy miejscem codziennych przygód, chociaż tym jest również. Morze stało się w tej poezji pojęciem ontologicznym i miarą pasji poznawczej, która w żywiole niepojętego każe pocie szukać sensu, która niepoznawalne czyni możliwym do objęcia myślą, która w bezbożnym każe znajdować Boga. To właśnie morze przeżywane jako dotykalny żywioł pozwoliło Jankowskiemu dojrzeć metafizyczny horyzont rzeczywistości. *Tak się otworzyć, aby / każde uchylenie okna, drzwi, powieki / uchylało się w nie-skończoność* – mówi poeta w wierszu „Teilhard – miłość przestrzenna”.

Czy byłaby możliwa taka postawa bez tej szerokiej perspektywy egzystencjalnej, jaką dało pocie obcowanie z morzem? Poprzez morze dotarł poeta do doznania Boga, przez morze powraca też do doznań pierwszych, do uczuć rodzinnych. Wiele wierszy z antologii dotyczy bezpośrednio domu, żony, jej codziennego bólu, kontaktu z dziećmi. *Pochylam się do moich żywych, / ledwo wiedząc, dlaczego płaczę. / Na ich twarzach / czas jak śniona mgła, / której nie można zdmuchnąć*. To *pochylenie ku* żywym owocuje w wierszach Jankowskiego wieloma pięknymi aktami miłości także ku rodzicom, ku zmarłemu ojcu, którego nie rozumiane kiedyś życie stało się teraz dla poety źródłem nowych wzruszeń. Cykl „Spotkanie z ojcem” stanowi w tej poezji liryczną paralelę ze wspomnieniami wierszami T. Ferenc uzupełniając rodzinną sagę o jeszcze jeden wymiar przeszłości: tam tragedia historii manifestowała się przez śmierć najbliższych, tu wyłania się ich tragiczna w swej odrzuconej samotności egzystencja.

Jeśli świat Ferenc można mierzyć zarem płomienia, świat Jankowskiego głębią oceanu, świat A. Janko bywa odmierzany pustką, nicością, nieobecnością, jakby negatywnym żywiołem istnienia. Ta dojrzała, świadoma siebie poezja wodzi nas po ekstremach ludzkich doświadczeń, by porzucić w nieokreślonym, nie-realnym miejscu poza życiem. Jakby bohaterka liryczna tych wierszy wykorzeniona z własnego domu nigdzie nie mogła się odnaleźć na nowo. Powracają takie obrazy utraty i zagubienia: *nasz dom już się przetań-*

czył / po pustej scenie; przyjechałam tu do siebie / – lecz mnie tu nie ma; Mój dom co prawda stoi / ale pietra runęły w dół. Dom to dla poetki zawsze dom rodziców przegradzający się z biegiem czasu w sielankową ideę domu. W wierszu „W domu męża” poetka wypowiada ironicznie dramatyczną konkluzję: *Powrót jest niemożliwy / idąc po swoich śladach zawsze / trafia się palcami na pięty / nie może być odwrotnie.* Ironia staje się dla Janko bronią przeciwko groźbie nieautentyczności, która czyha za progiem domu. Sądzę, że na taką postawę złożyło się podwójne obciążenie poetki: obciążenie biografią rodziców i ich bagażem poetyckim. Akceptacja i bunt, miłość i niechęć splecione w jeden węzeł bezradności domagają się drastycznej artykulacji własnej osobowości. Żeby nie utracić siebie, własnego miejsca w świecie, żeby nie zagubić się wśród demonów przeszłości, Janko musi być brutalna i bluźniercza, musi atakować i demaskować. Musi kreować niszcząc. Mówi: *dorośli znaczy pełzający / niepewny / niczyj.* Mówi także: *nie odbuduje domu tęsknota prawników // nie domarznięty staw ziele wiecznością / nie ociągamy się z przemijaniem.* Mówi wreszcie: *Pomódł się do mnie Boże / w moim języku / zanim zanurzysz mnie / w obojętnym szczęściu.* Janko całą swoją podszytą sztywnością energią sprzeciwu broni się przed niebezpieczeństwem wtórności i nijakości. Jej sprzymierzeńcami w tej walce o zachowanie osobnej tożsamości stają się: nie idealizacja, lecz demistyfikacja; nie wiara, lecz wątplenie; nie apoteoza, lecz drwina. Z tych negatywnych wartości buduje swój włas-

ny dom przeciw mitowi domu rodziców.

M. Wieczorek demonstruje w swojej poezji odmienną wizję domu. Nie próbuje jak Janko docierać wierszami do rodzinnej prehistorii, by mierzyć się z nią własnymi siłami. Wieczorek mówi: *Oddzielam się od was tylko dlatego / że jesteście kim jesteście.* To równie brutalne jak rzeczowe postawienie sprawy. Nie ma w nim miejsca ani na ucieczkowy surrealizm, ani na ochronny sentymentalizm. W wierszu „Z mojego średniowiecza” poetka stwierdza po prostu: *Progi pogaszone / dalekie.* Znajduje dla swoich emocji nowe przestrzenie, nie potrzebuje tak często jak siostra przywoływać rodzinnych pamiątek, żeby się od nich odciąć. Buduje swoje życie od początku, szuka budulca we własnych prążywiolach uczuć: *We mnie się zamienia czego dotknę.* Taka perspektywa, skrajnie subiektywna, narzuca konieczność szukania nowych miar rzeczywistości, nazywania wszystkiego od początku. Poetka ma świadomość własnych ograniczeń, kiedy mówi: *Ja ciągle niewysnuta wciąż nieobmyślona / dotykam twarzy Pustka pod palcami; Czym jest zawsze nie dowiem się dopóki umiem je mierzyć tylko / małymi lusterkami.* Ale Wieczorek nie rezygnuje z próby wykreowania siebie z samej subiektywności. Zapelnia świat swojej poezji konkretnymi z podziwianych dzieł malarskich i fragmentami własnej biografii, by z tych elementów indywidualnego przeżywania świata tworzyć siebie *prawdziwą na przestrzał.* W wierszu „W galerii II” oznajmia kategorycznie: *Chodź / będziemy kopać szukać mojej perły / mojej*

twarzy / obok kamienia na kamieniu. Życzę tej poezji o wzruszających ambicjach niezależności owocnych poszukiwań.

„Cztery twarze domu“ to ewenement w dziedzinie naszych publikacji poetyckich. Cztery różne biografie, cztery odmienne osobowości, cztery poetyki połączone więzami krwi i wspólną nadrzędną wizją ważności poezji w kształtowaniu siebie i stosunku do świata. Dziedzictwo, uzależnienie, imperatyw wyobraźni czy swobodny wybór? Czy wystarczy przeczytać antologię, żeby rozstrzygnąć ten problem? Warto w każdym razie przyjrzeć się jej poszczególnym bohaterom.

Adriana Szymańska

ŚLADY ZABEZPIECZONE

Włodzimierz Odojewski

Zabezpieczanie śladów

„Czytelnik“, Warszawa 1990
ss. 138 + 6 nłb.

Przez długie lata nazwisko Włodzimierza Odojewskiego funkcjonowało w naszym kraju przede wszystkim w porządku mitu politycznego; tylko niewielkim było bliżej znana wydawana za granicą proza autora, zaś o francuskich sukcesach powieści „Zasypie wszystko, zawieje“ słyszało się długo, długo wcześniej, nim dane było poznać tę książkę. Odojewski, co może godzi się przypomnieć, usu-

nięty po wypadkach marcowych z Polskiego Radia i rugowany przez ówczesną władzę ze świadomości czytelniczej – a przecież już znany z tak wybitnych powieści, jak „Wyspa ocalenia“ i „Zmierzch świata“ – po przewrocie Gierkowskim wyjechał do RFN i pozostał na emigracji. Pisarz podjął współpracę z Radiem Wolna Europa; dziś prowadzi dział kulturalno-literacki tej rozgłośni, kontynuując oczywiście swą twórczość.

Zestaw opowiadań zebranych w najnowszym tomie wydanym w kraju (wcześniej książka była dostępna dla nielicznych „krajowców“ w edycji nieocenionego paryskiego Instytutu Literackiego, świętującego właśnie swój jubileusz) zajmuje się losami Polaków, którzy w czasie II wojny światowej z różnych przyczyn i w różnych okolicznościach – oczywiście najczęściej w wyniku przymusowej wywózki – znaleźli się na terenach byłego już Związku Radzieckiego. Sowieckie łagry i więzienia, zapomniane przez Boga kołchozy, syberyjskie kopalnie, turkmeńskie pustynie i północne tundry, katyńskie lasy – to dość typowa oprawa świata przedstawionego w polskiej (jak i tłumaczonej w Polsce) literaturze ostatnich lat. Odblokowany niedawno dzięki historycznym zmianom temat zaczerpnięty z niedawnych a zakazanych dziejów zasypał księgarnie dużą liczbą książek odmalowujących tragiczny do samego dna pejzaż ziemi Gułag. Gros tych pozycji zachowuje doniosłość przede wszystkim, a niekiedy wyłącznie, w sferze dokumentu, świadectwa historii. Podobnie działo się niegdyś, zauważmy, z literaturą prezentującą w latach powojennych rozmiary kata-

strofy wywołanej przez okupację niemiecką i hitlerowskie obozy koncentracyjne: do iluż to utworów z tamtego okresu wracamy dziś jako do dzieł artystycznych?... Czas dowiódł – rosnącej z latami – przewagi krótkich opowiadań T. Borowskiego czy wręcz miniaturowych „Medalionów” Z. Nałkowskiej nad całymi bibliotekami sążnistych epopei wojennych, tak niegdyś zaczytywanych. Sądzę, że w przypadku naszej prozy (włączając w nią też kanon dzieł emigracyjnych) historia analogicznie zweryfikuje aktualne oceny oraz przyzwyczajenia czytelnicze; sądę też, iż na półkach bibliotecznych w tym dziale zostaną obok kilku wymienionych tomów prozy, z „Innym światem” G. Herlinga-Grudzińskiego i „Na nieludzkiej ziemi” J. Czap-skiego na czele, właśnie te niezbyt okazałe i wcale nie prześcigające się z innymi w piętnowaniu terroru stalinowskiego opowiadania W. Odojewskiego.

Teksty te zostały opatrzone dość skromnym – tak przynajmniej odczytuję intencje autorskie – tytułem, wybijającym na pierwszy plan trud „zabezpieczania śladów” zła wcielonego przez komunizm w wydaniu stalinowskim. A przecież o jakże więcej tu chodzi... *Nie spuszczać nas z oczu* – woła w imieniu prześladowanych, gnębionych, więzionych w katowniach Wschodu autor w końcowym opowiadaniu zatytułowanym „W stepie, w ostach i burzanie”: ...*popatrzcie raz jeszcze i przypatrzcie się (ta chwila jest ważna), jak teraz włokę się w wietrze targającym moją zdartą na strzepy fufajkę, pokonując jego zimny oddech, na śmietnisko za kuchnią, gdzie w mroku walczą*

szkielety dochodiagów o jakąś porzuconą wśród brudów główkę śledzia albo zgniły odpad brukwi (...) *Nie zostawiajcie mnie w spokoju! Nie porzucajcie dla waszej gadaniny, pisaniny...* Pierwsze opowiadania w tym tomie, co warto sobie dziś uświadomić, powstawały w latach, kiedy jeszcze nieliczni ośmielali się głośniejszemu mówić o zbrodniach Stalina i upominać o więzione wciąż za wschodnią granicą dziesiątki tysięcy niewinnych osób (otwierający zbiór „List” jest sygnowany datą: 1963). Tak że to wołanie: *Nie spuszczać nas z oczu* – miało swój sens nie tylko literacki, o czym dziś można już nie pamiętać, a jutro pewnie się w ogóle zapomni... Takie to prawa wewnętrzne twórczości, że z upływem lat nad wszelkimi doraźnymi jej znaczeniami i aspektami zaczyna dominować sens artystyczny, literacki: nie tylko i nie tyle „co” pisarz przedstawił, ale „jak” przedstawił. W tekstach Odojewskiego nie zastaniemy zresztą oszałamiającego materiału faktograficznego, katalogu zbrodni, występków i wynaturzeń NKWD-owskich, dewiacji zbiorowych i indywidualnych itp. Naturalnie cała rozdęta architektura i topografia zła istnieje tu – bo nie może jej nie być – jest wpisana w tło narracji, jest nieodstępnym i jak gdyby naturalnym elementem świata przedstawionego; tyle że nie kieruje ona tym światem, nie próbuje decydować o jego wartości estetycznej, epatować grozą.

To zresztą może jedna z tajemnic artystycznego sukcesu narratora i konstruktora tych dopracowanych w detalach utworów. Wszystko straszne, okropne i szokujące dzieje się tu tak, jakby było po prostu zwyczaj-

nym elementem opisywanej rzeczywistości, zasadą zasad jej istnienia i sprawnego funkcjonowania. Bohaterowie są świadomi tej zasady, szybko się z nią osuwają, nie odstępują ich wiedza o nieuchronności i nieodwołalności fatalnego biegu rzeczy; wiedzą, że jedyne, co mogą, to oszukiwać zło, wymykać się mu, uciekać. Również narrator wyposażony w tę świadomość nie usiłuje – jak już nadmieniałem – szokować czytelnika scenarią katorg. Struktura fabularna poszczególnych opowiadań jest dość wątpliwa, odwołuje się niekiedy do wręcz epizodycznych – wobec dookólnego morza zniewolenia i bezprawia – zdarzeń, zjawisk, obserwacji, wykraczających z tych zewnętrznych ram właśnie swą zwyczajnością, naturalnością, zaskakującym brakiem patosu i zgrozy (a czasem jeszcze nadto obecnością swego ciepłego liryzmu, zupełnie NIE z TEGO świata). Oto w łagrze jeden więzień odstępując drugiemu, młodszemu, swoją lepszą pryczę, a później w chwili odbywania wspólnej kary (zawieszenia na sznurach i hakach pod sufitem za wykręcone do tyłu ręce) w gronie iluś tam skazanych zaczyna odmawiać po łacinie mszę, zaś ten młodszy próbuje mu w niej towarzyszyć dopowiadając kwestie ministranta; starszy okazuje się księdzem. Oto gdzieś indziej Polak, przedwojenny przysięgły komunista, po wielu trudach i przeciwnościach losu wraca z Syberii do swoich, do wojskowego obozu Andersa pod Teheranem, tylko po to, by tu umrzeć i zdążyć jeszcze przekazać innym przestrozę przed tym wszystkim, na czym oparł zasady swego życia – przed komunizmem. Jeszcze gdzieś indziej wśród

partyzantów walczących na wschodnich kresach pojawia się niezwykle „szalony” ochotnik, który korzysta z wszelkich pretekstów, by szukać po lasach zapamiętanych z autopsji mogił zbiorowych; jedni go biorą za uciekiniera z Katynia, inni za wariata... Trudno w ogóle przekazać treść tych opowiadań relacjonując akcję; to co najistotniejsze, fascynujące, przyciągające uwagę i atakujące naszą wrażliwość dzieje się tu poza jakąkolwiek fizyką, statystyką, chronologią. Jest jak gdyby wysublimowanym, czystym zapisem samej esencji ludzkich doświadczeń w owych ekstremalnych warunkach; esencji wyprowadzonej z konkretnego, drobnego szczegółu ludzkich przeżyć, lecz doprowadzonej przez wytrawnego narratora na piętro uniwersalnego literackiego symbolu. Jest też autorską umiejętnością dowiedzenia w ostatecznym rozrachunku przewagi wyższych wartości, wartości człowieczeństwa, nad najbardziej szczelnym, dopracowanym społecznym systemem zniewalania i znieprawiania. W naszej dzisiejszej lekturze jest więc też swoistą antycypacją tych zmian, które zaskoczyły nas ostatnio na Wschodzie. Ale wyżej nad przesłanie, że dobro w końcu zwycięży nad złem, bo zawsze zwycięża, należy cenić sobie, co już sugerowałem, artystyczną jakość tych tekstów, w których po prostu od początku do końca czuje się tętno wielkiej prozy, oczywiście cechującej się koligacjami – przede wszystkim ze specyficzną prozatorską poetyką (i rytmiką) Faulknera, którym Odojewski od początku wydaje się zafascynowany.

Mieczysław Orski

SĄSIEDZI

Kazimierz Podlaski
(Bohdan Skaradziński)

Białorusini, Litwini, Ukraińcy

ZW „Versus“, Białystok 1990
wyd. VII uaktualnione

Przemiany polityczne i społeczne za wschodnią granicą Rzeczypospolitej sprawiły, że wzrosła liczba partnerów polskiej polityki zagranicznej. Już nie tylko Kreml jako centrum imperium, lecz również Moskwa jako stolica Rosji, a dla nas przede wszystkim Wilno, Mińsk i Kijów są coraz bardziej samodzielnymi i niezależnymi podmiotami polityki. Społeczne zrozumienie tego faktu to bezwzględna konieczność nie tylko z uwagi na interesy kraju, lecz także Polaków zamieszkających na wschodzie.

Emancypacja naszych wschodnich sąsiadów ma także aspekt nacjonalistyczny. Oznacza on nie tylko wzrost świadomości narodowej, lecz również pobudzenie nastrojów szowinistycznych i rewindykacyjnych. Nie miały wpływu na stosunek do Polski ma postawa mniejszości polskiej na wschodzie, traktowanie w Polsce mniejszości białoruskiej, litewskiej i ukraińskiej, wreszcie – stan świadomości polskiego społeczeństwa, jego stosunek do tych krajów i narodów. Za przykład niech posłuży konflikt wokół kościoła karmelitów w Przemysłu, który wyraźnie zahamował rozmowy w sprawie restauracji cmentarza Orląt Lwowskich.

Powtarzam tu być może oczywistości, jednak w sytuacjach, w których z obu stron dominują emocje, kiedy partnera postrzega się jako przeciwnika, kiedy nie podejmuje się prób zrewidowania stereotypów, również oczywistości mają swoją wartość.

Imperialna polityka radziecka, mimo zadekretowanej oficjalnie przyjaźni, uczyniła wiele dla podzielenia narodów, nic dla ich zbliżenia. Próbowala tylko, na krótką metę dość zresztą skutecznie, zdusić nacjonalizmy, co wywołało tylko ich burzliwe odrodzenie dzisiaj. Najważniejsze wydaje się więc w obecnej sytuacji budowanie mostów nad przepaściami dzielącymi Polaków od ich wschodnich sąsiadów.

Taką próbę podjął 8 lat temu Bohdan Skaradziński. Jego książka, wyróżniona w 1985 r. Nagrodą Kulturalną „Solidarności“, wypływa z założenia, że Polacy muszą prędzej czy później ułożyć swoje stosunki z sąsiadującymi od wschodu narodami. Aby to mogło nastąpić, muszą o nich wiedzieć więcej, muszą poznać źródła stereotypów, przez które je postrzegają, aby się od nich wyzwolić.

Mają prawo Białorusini, Litwini i Ukraińcy – pisze B. Skaradziński – *do swoich odczuć co do naszej wspólnej przeszłości. Niech o tym mówią i piszą. Ale to samo przysługuje Polakom. Prawo SUBIEKTYWNEGO (podkr. autora książki) spojrzenia na tamte ziemie i tamtych ludzi. Nie widzę powodów, by zapierać się do nich sentymentu. Pomimo wszystko, co się stało i staje. I mimo to, co może być dalej. Jest ten sentyment aż nadto widoczny w naszej kulturze, tej najzu-*

pełniej współczesnej. Wzarty w nią tak, że niemożliwy do oddzielenia. Autorowi chodzi o to, by ten sentyment nie zaślepił, by prowadził do uświadomienia sobie przez wszystkie narody w tej części Europy, że żyć tu musimy ze sobą, a nie przeciw sobie.

„Białorusini, Litwini, Ukraińcy” to szkic dotyczący problematyki bardzo obszernej. Nie dość bowiem, że próbuje opisać wzajemne stosunki Polaków z trzema narodami, to stara się dać przegląd różnych aspektów tych stosunków. Omawia wydarzenia z XX-wiecznej historii, te przede wszystkim, które położyły się najgłębszym cieniem i stały się źródłem uprzedzeń, a nawet wrogości. Szkicowa forma książki Skaradzińskiego to nie tylko wynik przyjętego przez autora założenia, że ma to być rzecz popularna. Złożyły się na to również trudna dostępność źródeł i brak opracowań wspólnej historii najnowszej. Ta praca jest zatem nie sformułowanym wprost postulatem adresowanym do historyków, zyskującym na aktualności właśnie teraz.

B. Skaradziński stara się również zarysować aktualną (do 1989 r.) sytuację na Białorusi, Litwie i Ukrainie. W czasie pisania książki dostępne były fragmentaryczne informacje, dziś sytuacja zmienia się niemal z dnia na dzień, lecz wiemy znacznie więcej.

Wreszcie znajdujemy w książce Skaradzińskiego charakterystykę sytuacji mniejszości białoruskiej, litewskiej i ukraińskiej w Polsce. Ta również zmieniła się wraz ze zmianami zachodzącymi w naszym kraju. Świadectwem tej zmiany jest choćby fakt, że opiekę nad nimi przejęło od Ministerstwa Spraw Wewnętrznych -

Ministerstwo Kultury i Sztuki. Jednak wiele sądów zawartych w książce zachowało i dziś aktualność. Wspomniany konflikt o przemyski kościół świadczy, że daleko jeszcze do przezwyciężenia uprzedzeń.

Nie sposób w tym kontekście nie wspomnieć o papieskim nauczaniu podczas IV pielgrzymki do Polski, które w dużej części było zwrócone na wschód. Słowa skierowane do Białorusinów, Litwinów i Ukraińców Jan Paweł II adresował przecież także do Polaków. Najbliższy czas wyda owoce tego posłania. Oby przyczyniło się do budowania postaw *narodowego ekumenizmu*. Przyczynić się do tego może również sprawiedliwe opisywanie win i zasług, a o to właśnie chodzi B. Skaradzińskiemu.

Andrzej Dziurdzikowski

NIE TYLKO O KANADZIE

„Ale i słaby nie zginie.” Różne oblicza Kanady

*Pamiętniki
imigrantów polskich
1981-1989*

wstęp i oprac.

Benedykt Heydenkorn

**Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy
Toronto 1990, ss. 545**

Pamiętniki emigrantów zwykle czyta się w celu zdobycia wiadomości o losach wychodźców w nowym

kraju. Tym razem proponuję jednak inne ich odczytanie – takie, które by pozwoliło dowiedzieć się z nich czegoś więcej o nas wszystkich oraz o Polsce.

Sytuacje wojenne dużo mówią o życiu w warunkach pokoju, więzienne o wolności, patologiczne o zwyczajnych, krańcowe o typowych. Fakt wyrwania się autorów pamiętników z codzienności kazał im dostrzec te aspekty zwykłego życia, koło których przed emigracją przechodzili mimochodem. Wnioski, jakie płyną z odczytania ich refleksji, są może nieraz banalne, ale mogą być ważne dlatego, że przypominają niektóre prawdy nieraz zapomniane właśnie wskutek ich banalności.

Opis, jak któremuś z emigrantów doskwiera samotność, świadectwo bolesności świąt Bożego Narodzenia po raz pierwszy w życiu spędzanych samotnie, wyrazy żalu, iż się nie zostało zaproszonym podczas jakiegoś innego święta do stołu przez kanadyjską rodzinę zatrudniającą autorkę pamiętnika... przypominają, jak bardzo społeczną istotą jest człowiek.

Wódka jako „ratunek“ w sytuacji braku rodziny czy przyjaciół występuje nie tylko w życiu emigranckim. Na emigracji wychodzący znacznie lepiej zdają sobie jednak sprawę z zależności przyczynowej pomiędzy samotnością a upijaniem się.

Znakomicie widać w tych pamiętnikach ludzką potrzebę pocucia własnej wartości. Jedna autorka z zadowoleniem pisze, iż relatywnie dobrze zarabiając zrozumiała z satysfakcją, że nie jest takim zerem, jak myślała, gdy odbierała swe grosze w Polsce. Inny z autorów wspomina odwiedzić Jana Pawła II

w Kanadzie z takim entuzjazmem, iż nie ulega wątpliwości, że witając dostojnego rodaka polepszył swoje poczucie własnej wartości. Gdy cały czas – co podkreśla – machał biało-czerwoną flagą, czuł się w oczywisty sposób kimś lepszym jako pochodzący z tego samego co papież narodu. Czuł się także kimś lepszym, gdyż przez parę godzin pełnił ważną we własnym przekonaniu rolę patriotyczną. Jeszcze inni pamiętnikarze poprawiali własne samopoczucie organizując pomoc dla Polski czy wysyłając paczki rodzinom, dzięki czemu mogli się czuć nie tylko użyteczni, ale także bogatsi, niż byli w rzeczywistości. Niestety znajdowali się wśród emigrantów i tacy, którzy swe samopoczucie poprawiali mówiąc jak najgorzej o „czarnuchach“, „żółtkach“ bądź wręcz o samych Kanadyjczykach.

Recenzowane pamiętniki są bardzo wymowne w kwestii roli pracy w życiu ludzkim. Ci wszyscy autorzy, dla których znalezienie pracy po przyjeździe było może nawet nie tyle warunkiem przeżycia – gdyż to mieli do czasu zapewnione – ale warunkiem normalnego samopoczucia, jakby przypominali, że zasilek dla bezrobotnych nie jest najlepszym z rozwiązań. Sensowna i dająca pewne minimum satysfakcji praca nieraz rysuje się w analizowanych tekstach jako alternatywa dla wódki.

Autorzy pamiętników bardzo ciekawie, choć najczęściej bezwiednie, podkreślają rolę rodziny w życiu człowieka. Na emigracji podwójnie dotkliwie odczuwają jej ewentualny brak, dążą do jej założenia, umacniają – poza wyjątkami – więzi rodzinne będące ich udziałem. Cie-

kawie rysuje się także w pamiętnikach rola zjawiska narodowego. Gdy się czyta recenzowany zbiór, znakomicie widzi się całą nieadekwatność definiowania narodu jako wspólnoty językowej, kulturowej, historycznej, politycznej czy terytorialnej. Naród jest dla emigrantów nade wszystko wspólnym domem. Emigranci chodzą na spotkania z innymi Polakami, do polskich kościołów, na obchody polskich świąt – gdyż tam bądź przy tych okazjach czują się u siebie. Swymi wypowiedziami i działaniami mimowolnie potwierdzają, iż – jak napisał swego czasu Jerzy Jedlicki – *nowoczesny naród powstaje dlatego, że ludziom potrzebny jest dom, w którym będą się czuli u siebie i w którym nie będą się czuli gorszymi od innych* („O narodowości kultury“, „Res Publica“, 2/1987, s. 54).

Dużo materiału można znaleźć w analizowanych pamiętnikach na temat motywów emigracji, a więc na temat sytuacji w Polsce okresu schyłku komunizmu. W odróżnieniu od wielu znanych z historii fal emigracyjnych trudno jest w przypadku tych autorów wyodrębnić polityczne i ekonomiczne motywy decyzji wyjazdowych. Rzeczywistość, z której wyjeżdżali, tworzyła zbyt przemieszaną całość, by to się dało zrobić – a we własnym przekonaniu emigranci najczęściej wyjeżdżali po prostu ze świata wielowymiarowego absurdu. We własnym przekonaniu opuszczali przestrzeń życia nienormalnego, by żyć życiem normalnym. Jeśli jednak mimo wszystko chciałoby się określić precyzyjniej motywy ich emigracji, to trzeba by chyba powołać czynnik naruszania ludzkiej

godności w realnym socjalizmie. Mógł on mieć wymiar ekonomiczny, gdyż bezsens pracy czy jej niewspółmierne niskie opłacanie narusza godność człowieka. Mógł mieć wymiar polityczny, gdyż represje po wprowadzeniu stanu wojennego – a takim często podlegali autorzy pamiętników – ich upokarzały. Mógł mieć jednak także wymiar naruszania godności w banalnych sprawach codziennych – przez stwarzanie wielokrotnie wspominanej przez pamiętnikarzy konieczności kłamania, dawania łapówek, korzenia się w urzędach. Straszne wrażenie w tych i innych tekstach pisanych przez emigrantów robią zwłaszcza ich wspomnienia z polskich szpitali – wywołane pod wpływem pozytywnie kontrastujących wrażeń ze szpitali kanadyjskich.

Świadomie zarysowywany przez emigrantów bądź wynikający implícite z zestawień z sytuacją kanadyjską obraz Polski dotyczy jednak także spraw głębszych. W świetle tego, co oni mówią, czemu się w Kanadzie dziwią, bądź choćby tylko w świetle tego, na co zwracają uwagę, społeczeństwo kanadyjskie przedstawia się jako bardziej otwarte i permissyjne od polskiego. Emigrantów zaskakuje znacznie większa swoboda (różnorodność) ubierania się w Kanadzie niż w Polsce. Zaskakuje ich wieloetniczność Kanady; dopiero tam odkrywają, że naród może być wspólnotą obywatelską, a nie etniczną. Nieraz zdradzają się jako ludzie etnocentryczni aż do ksenofobii; wyniesione z Polski akcentowanie podziałów na „swoich“ i „obcych“ silnie daje o sobie znać w społeczeństwie wieloetnicznym. Gdy

jednej z autorek – w Polsce nauczycielce! – przychodzi podjąć pracę u ortodoksyjnych Żydów, musi pokonać w sobie strach wynikający z zasłyszanych w dzieciństwie na podwórku opowieści o tej grupie etnicznej; prawda, że bohatersko go pokonuje. Inna pamiętnikarka przyznaje się, iż dopiero w wyniku kanadyjskiego doświadczenia zrozumiała, że okłamywanie bliźnich nie jest narodową cechą Żydów.

W świetle recenzowanych pamiętników Polska wielokrotnie rysuje się, nie da się ukryć, mocno zaściankowo i prowincjonalnie. Gdy się je czyta, nie dziwi, że dla autorów Kanada przez długi czas w tak małym stopniu mogła być domem, zaś funkcje „wspólnego domu” wciąż odgrywał daleki bądź reprezentowany na miejscu substytutynie naród Polski. Nawiasem mówiąc mity etniczne nie były zresztą jedynymi żywymi wśród emigrantów. Sama siła mitu Kanady jako Eldorado, nieraz odpowiedzialna za pokierowanie ich krokami, świadczy o jakiejś zamkniętości społeczeństwa polskiego – bowiem przede wszystkim w takich społecznościach rodzą się mity szczęśliwych światów.

Odpowiedź na pytanie czy zaściankowość, o której mowa, wynika z parudziesięcioletniego panowania systemu komunistycznego, czy z parusetletniego zacofania Europy Wschodniej, jest trudna. Oba wyjaśnienia mogą być zresztą prawdziwe – nie mówiąc o tym, że kształt realnego socjalizmu zarówno sam mógł być naznaczony przez dziejowe zacofanie regionu jak i umacniać działanie tego czynnika. Przystudiowanie rzeczywistej modernizacyjnej i rze-

czywistej konserwującej roli realnego socjalizmu w ewolucji Polski byłoby zadaniem tyleż fascynującym, ile trudnym. W każdym razie zjawiska takie, jak widoczne w pamiętnikach trudności pogodzenia się emigrantów z tym, że praca w Kanadzie jest tylko towarem, bądź ich trudności przystosowania się do pracy intensywnej można wytłumaczyć zarówno tym, iż w Polsce nigdy nie panował rozwinięty kapitalizm, jak i tym, że panował tu rozwinięty realny socjalizm.

Marcin Kula

POWTÓRKA HISTORII

Franz Alt

Jesus – der erste neue Mann

**Piper, München – Zürich 1989,
ss. 1983**

Chrystologia to dział teologii wyjaśniający tajemnicę Jezusa Chrystusa; zajmowali się nim prawie wszyscy posoborowi teologowie. Dość tu wymienić choćby K. Rahnera, E. Schillebeeckxa, P. Schoonenberga, W. Kaspera, J. Auera, C.I. Gonzaleza, L. Boffa. Prezentowana książka jest jedną z ostatnich prób ukazania, jak powiada autor, prawdziwego oblicza Jezusa. Ujęcie problemu i pasja, z jaką jest napisana, sprawiają, że znajduje licznych czytelników, zwłaszcza wśród młodzieży na Zachodzie.

O autorze książki dowiadujemy się z obwoluty, iż studiował historię,

nauki polityczne, filozofię i teologię. W 1967 r. studia uwieńczył dyplomem. Od 1968 r. jest redaktorem i reporterem radia w Baden-Baden. Jest też kierownikiem i moderatorem telewizyjnego magazynu politycznego „Report”. Napisał kilka książek, wśród nich mające już po kilkanaście wydań „Frieden ist möglich” („Pokój jest możliwy”, 1989) i „Liebe ist möglich” („Miłość jest możliwa”, 1989).

By zrozumieć treść książki, potrzebne są dwie uwagi. Pierwsza z nich to przypomnienie, że główne myśli teologii liberalnej – niemieckiej i francuskiej – a w naszych czasach treści filozofii egzystencjalnej nie były przekazywane w opastych summach teologicznych czy filozoficznych, ale w napisanych pięknym stylem zyciorysach Jezusa (K.F. Bahr, D. Strauss, E. Renan) lub powieściach, nowelach i sztukach teatralnych (J.P. Sartre, A. Camus, F. Quirez-Sagan). Druga uwaga jest natury merytorycznej. Jezusa Chrystusa można poznać, doświadczając Jego mocy, tylko w Tradycji Kościoła. Ktokolwiek pragnie Go poznać, ktokolwiek pragnie odtworzyć Jego obraz poza Tradycją, będzie poznawał Jezusa jakiegoś filozofa, a ostatecznie Jezusa pragnień danego autora. Te dwie uwagi należy odnieść do autora prezentowanej książki. Praca nie jest traktatem chrystologicznym, lecz esejem, napisanym z pasją, zdradzającym miłość autora do osoby Jezusa. Autor w swych poszukiwaniach odcina się jednak od Tradycji Kościoła katolickiego i protestanckiego.

Tradycje tych Kościołów przekazały nam, zdaniem autora, nieprawdziwy obraz Jezusa. Więcej, już na

kartach Ewangelii obraz Jezusa jest zafałszowany, zwłaszcza w Ewangelii św. Mateusza, Łukasza i Jana. Niektóre prawdziwe rysy Jezusa można odkryć jedynie w Ewangelii św. Marka. Skoro ani Ewangelia, ani Tradycja Kościoła nie przekazują nam prawdziwego obrazu Jezusa Chrystusa, to gdzie należy go szukać i co pozwoli nam go odnaleźć? Autor stawia sprawę bardzo radykalnie. Jego zdaniem obraz Jezusa przekazany nam przez Tradycję należy odrzucić. Jezus wiary Kościoła ani nie zmienił, ani nie ulepszył świata. Dopiero ostatni wiek daje nam możliwość odczytania Jezusa jako ostatniej szansy dla świata i człowieka. Ta możliwość jest dana dzięki metodom i odkryciom psychologii głębi i dzięki psychoanalizie (C.G. Jung, E. Drewermann, H. Wolf, Ch. Mulack, K. Herbert i in.). Odkrywanie prawdziwego oblicza Jezusa opisał autor w ośmiu rozdziałach swej książki. Dwa pierwsze z nich to próba ukazania, w świetle i językiem psychologii głębi, kim właściwie był i kim jest Jezus. W pozostałych rozdziałach autor ukazuje historię i proces dojrzewania Jezusa w człowieczeństwie.

Kim więc był i kim jest Jezus? Był i pozostał do końca tylko człowiekiem. Tradycja chrześcijańska przekazała nam romantyczny obraz Jezusa nazywając Go Chrystusem, czyniąc z Niego Syna Bożego. Obraz ten jest nieprawdziwy. Jezus był tylko człowiekiem, ale nadzwyczajnym i jedynym w historii – On pierwszy osiągnął pełnię człowieczeństwa. Nie było Mu to dane od razu. Dojrzewanie Jezusa ma swoją długą historię. Urodził się w Betlejem,

mieszkał ze swymi rodzicami i rodzeństwem w Nazarecie. Zwyczajem tamtych czasów uczył się najpierw w domu, później w szkole przy synagodze. Z czasem, jak jego ojciec, stał się wędrownym cieślą. Około 35 roku życia został uczniem Jana Chrzciciela; przyjął od niego chrzest, po czym stał się wędrownym kaznodzieją. Miał swój dom w Kafarnaum. Jako człowiek Jezus przeżywał zwykłe problemy: egzystencjalny niepokój, wewnętrzne rozdarcie; nie mógł być wolny od tego, co wyznacza człowiekowi ludzki los. Był w całej pełni uczniem w szkole człowieczeństwa – jak każdy z nas. Poszukiwał tego, co stanowi istotę człowieczeństwa – integracji wewnętrznej, przezwyciężenia wewnętrznego rozdarcia. Wewnętrzna integracja stała się możliwa w Jego życiu, jak powiada autor, tylko dzięki *narodzeniu z Ducha* – a więc na drodze religijnej, co w rozumieniu Jezusa oznaczało pracę nad sobą w zaufaniu Bogu w Jego pomoc i miłość.

Momentem przełomowym w życiu Jezusa – pisze autor – był chrzest. Jezus pragnął być ochrzczony, gdyż był człowiekiem poszukującym Boga. Skoro wstąpił w wody Jordanu, by przyjąć chrzest, tym samym ukazał światu, że jest tylko człowiekiem. Bóg bowiem nie potrzebuje chrztu. Marek w swej Ewangelii ukazuje, jak Jezus bronił się, by Go nie nazywano Mesjaszem ani Synem Bożym. Chrzest był momentem przełomowym w Jego życiu osobistym. Tu przeżył On *narodzenie z Ducha*. Wychodząc z wody zrozumiał, że Duch Boży bierze Go w swe posiadanie. Głos, który słyszał, pozwolił Mu poznać Boga jako Ojca, Boga

istotnie różnego od Boga, którego głosił Jan Chrzciciel. Od tego momentu Jezus ukazuje Boga pełnego miłości, innego niż Bóg Starego Testamentu. Ukazuje Boga, któremu należy ufać, a nie lękać się Go, jak to nauczał Jan. Narodzenie z Ducha w procesie dojrzewania Jezusa zrodziło też pokusę, by uważać się za Syna Bożego. Kuszenie na pustyni, zdaniem autora, to najcięższe chwile w życiu Jezusa. Przewycięzył je doświadczając mocy płynącej z zaufania w miłość i moc Boga. Od tej pory czuł, że jest bardzo intymnie związany z Bogiem – rozpoznawał drogę, na której osiągnie pełnię swego człowieczeństwa, do którego Bóg wzywa każdego człowieka.

Właśnie w czasie chrztu Jezus odczuł dotyk mocy Bożej; ona w Nim pozostała. Chrzest był najważniejszą sekundą świata, Bóg bowiem powiedział wtedy Jezusowi, że chce być swą mocą w Jego życiowych problemach. W Jezusie zrodziła się nowa świadomość – bezgraniczne zaufanie Bogu. Nowa świadomość rodziła w Nim nową postawę – całkowitego zaufania miłości Boga. Budzić ufność w innych – to stało się istotą Jego posłannictwa. Dzięki odnalezionej ufności wobec Boga chorzy powracali do zdrowia, załamany psychicznie powracał radość istnienia. To nie były cuda. Jezus nie czynił cudów, to ufność mobilizowała naturalne siły przywracające zdrowie człowiekowi. Jezus leczył nie objawy, ale istotę choroby – brak zaufania wobec Boga i samego siebie. Umiał poruszyć wewnętrzne siły człowieka dla jego własnego dobra.

Spotkanie z Bogiem w czasie

chrtu nie dało Jezusowi gotowych rozwiązań Jego problemów. Jego życie dalej było powolnym procesem dojrzewania. Zmagając się z problemami Jezus płakał i wołał gorąco do Boga; modląc uczył się ufać tej mocy, którą odkrywał w głębinach swego jestestwa. Doświadczenie mocy Bożej uczyło Go realizmu życiowego. Z Boga czerpał moc, by nauczać miłości nieprzyjaciół. Przebaczyć nieprzyjacielowi w rozumieniu Jezusa znaczyło uczynić pierwszy krok w kierunku nieprzyjaciela – on również jest człowiekiem. Przebacząc, rozrywamy łańcuch zła.

W procesie swego ludzkiego dojrzewania Jezus również, jak każdy z nas, potrzebował pomocy od innych. Np. Samarytanka i kobieta Kanańska uświadomiły Mu Jego żydowski nacjonalizm i męską dumę. Jezus umiał z tego skorzystać w prawdziwej ocenie samego siebie. Powoli wyzwalał się ze swych słabości.

Doświadczając Bożej mocy Jezus objawiał ludziom nowy obraz Boga i ukazywał tym samym nowy obraz człowieka – możliwość przemiany i wyzwolenia. Bóg Jezusa to prawdziwy Ojciec wyzwalający człowieka z sytuacji lęku, wytworzonej przez Boga Starego Testamentu; to Bóg, któremu należy zaufać, a zaufanie jest początkiem spełnienia tego co w nas najbardziej ludzkie.

Jezus swoim postępowaniem i nauczaniem stawiał pytania i rzucał wyzwanie społecznym strukturom i wartościom, którymi żył wtedy i nadal żyje człowiek. Ukazywał bowiem, że królestwo Boże to nowa świadomość, świadomość ogarnięta mocą Bożą, mocą wyzwalającą człowieka z niewoli jego niedojrzałości i

lęku. Jezus pytał wprost: Jakiej wartości służyć? Bezkompromisowość wprowadziła Go w sytuację, w której pozostała Mu tylko jedna droga świadectwa i dialogu – droga cierpienia i śmierci. Utożsamiając się ze swym powołaniem wybrał świadectwo śmierci na krzyżu. Był bowiem świadom, że tylko śmierć na krzyżu może zerwać łańcuch zła. Powieszony na drzewie krzyża oddał się całkowicie w ręce Boga – to oddanie było uwieńczeniem całego życia. Jezus, zdaniem autora, nie umarł na krzyżu, tylko oddał Bogu swego ducha, był tylko nieprzytomny. W tym stanie pozostało w Nim zaufanie wobec Boga, dlatego było możliwe ożywiające działanie Boga. W nowym stanie życia Jezus powrócił do swoich uczniów. Gdy Go rozpoznali, oddalił się, zdaniem autora, w nieznanym kierunku. Pozostawił uczniom i każdemu z nas przykład życia ukazując, że pełnię człowieczeństwa możemy osiągnąć tylko wtedy, kiedy zaufamy Bogu.

Całe ziemskie życie Jezusa, zdaniem autora, było odkrywaniem tajemnicy Boga i powiększeniem wymiaru zaufania wobec Niego. Zaufanie zmniejszało lęk, wyzwalało Go z niewoli ludzkiej niedojrzałości. Boża moc zrodzona z zaufania sprawiła, iż Jezus stał się pierwszym w historii w pełni dojrzałym człowiekiem. Jezus nie założył żadnej religii, dał tylko przykład, jak osiągnąć dojrzałość. Odpowiedzialny za stworzenie chrześcijaństwa i zniekształcenie obrazu Jezusa i Jego nauki jest św. Paweł. To on w pełną humanizmu naukę Jezusa włożył ducha prawa żydowskiego.

Taki obraz Jezusa, pomijając

wszelkie dodatki (krytyka instytucji Kościoła, papieżstwa, celibatu itp.) możemy wydobyć czytając prezentowaną książkę. Jej lektura przekonuje nas, że autor naprawdę kocha osobę Jezusa. Swoją miłość ukazuje wielkim zaangażowaniem w przemianę życia oraz pragnieniem przekazania swojej prawdy o Jezusie współczesnemu człowiekowi. Dziwne jest jednak to, iż powiada, że dopiero on, po raz pierwszy ukaże, kim naprawdę był Jezus. Bowiem to, co mówi o Jezusie, nie jest żadnym odkryciem. Wszystko, dosłownie wszystko, co autor mówi, jest powtórką tego, co już powiedziano. I tak już Marcjon na początku II w. przeciwstawiał w swym nauczaniu Boga Starego Testamentu Bogu objawiającemu się w Jezusie, Boga prawa Bogu miłości. W II w. sekty nazirejczyków i ebionitów głosiły, iż Jezus był tylko człowiekiem, synem Marii i Józefa. Dzięki doskonałemu zachowaniu prawa został usprawiedliwiony i Bóg ucznił Go Chrystusem, co może się stać z każdym człowiekiem. Tę naukę podjęła i rozwinęła w III w. herezja zwana adopcjonizmem. W V w. Pelagiusz nauczał, iż Jezus jest dla wiernych tylko dobrym przykładem i zachętą do świętobliwego życia; każdy z nas, podobnie jak Jezus, może się zbawić o własnych siłach. H.E.G. Paulus (XIX w.) uważał, iż Jezus nie umarł na krzyżu, był tylko w letargu; kiedy powrócił do życia i pełni świadomości, nie wiadomo, gdzie się podział. E. Renan ukazał Jezusa jako najpiękniejszy przykład dobrego i moralnego życia. Moderniści ukazywali Jezusa jako człowieka, w którym świadomość religijna sięgnęła szczytu swego

rozwoju. Oto tylko nieliczne nurty istniejące w historii chrystologii, a które autor odkrywa dziś jako nowe dzięki psychologii głębi. Tradycja Kościoła wyznając i głosząc Jezusa jako Boga-człowieka, zna te nurty myśli. Głosi jednak tajemnicę Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie. Głosi dlatego, że właśnie w Nim, w Jezusie, apostołowie doświadczyli objawiającego się Boga. Szkoda, że autor – mimo studium teologii – tego nie zna.

Józef Kulisz SJ

KRZYWE LINIE HISTORII

ks. Adam Przybecki

Po stronie nadziei

Notatki duszpasterza akademickiego z lat 1981–82

Pallottinum, Poznań 1991, ss. 95

Ks. A. Przybecki – w latach 1974–88 duszpasterz poznańskich studentów, obecnie m.in. członek Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego – jest znany czytelnikom „Przeglądu Powszechnego” niemal od początku powojennego istnienia miesięcznika jako autor wielu wypowiedzi dotyczących Kościoła katolickiego w Polsce, przede wszystkim zainteresowany problematyką Kościoła w środowisku akademickim. Tą kwestią zajmuje się też w książce „Po stronie nadziei”. Jest to praca szczególna: nieobszerna, a bogata w treści jak sama tytułowa

nadzieja; nie naukowy elaborat, lecz niemal intymny zapis doświadczenia, skłaniający jednak do ważnych uogólnień; rzecz – zdawałoby się – odnosząca się do przeszłości, a przecież niezmiernie aktualna; zapis „jedynie” chronologiczny, ale swą wewnętrzną konstrukcją wspomagający przekaz nie tylko wspomnianego doświadczenia, lecz także procesu jego powstawania w autorze i w tych, z którymi wtedy był.

„Notatki duszpasterza” obejmują okres od 8 XI 1981 do 4 VII 1982 r. Jak wiadomo, ten rok akademicki nie był czasem zwyczajnej formacji intelektualnej studentów, ale porą napięć tuż przed i zaraz po wprowadzeniu stanu wojennego, dezinformacji społeczeństwa, walki o kształt kultury narodowej, strajków (NZS poznański rozpoczął protest 23 XI, zakończył go 13 XII 1981 r.), próby charakterów, przemiany świadomości, rodzenia się nowych postaw w nowej sytuacji społecznej i politycznej. Był także – jak pisze ks. Przybecki – *okresem swoistej próby wiary*. Jaka jest rola kapłana i duszpasterza młodzieży w takim czasie? Jakie wartości powinien on wskazywać? Z jakich źródeł czerpać? Jak kształtować własny stosunek do wydarzeń?

Odpowiedzi na te i inne pytania szuka autor książki. Źródłem i ostateczną instancją jest dla niego jako dla kapłana słowo Boże. Ono rozpoczyna książkę i ono – w postaci czytań mszalnych przeznaczonych na dany dzień – poprzedza wszelkie inne zapisy (...*zachować niezależność duszpasterza, ograniczając się do inspiracji w ramach liturgii*, s. 16). Zawsze żywe aktualizuje się następnie w głoszonych homiliach, w któ-

rych odnajdujemy kapłański i ludzki trud oddzielania dobra od zła (...*tej sytuacji nie możemy zmarnować, bo jest ona szansą naszego człowieczeństwa*, s. 24). Następnie pojawiają się odautorskie notatki, będące zapisem wydarzeń kształtujących ich uczestników i próbą komentarza: *Dzisiaj* (8 XII 1981, 16. dzień strajku) *musiałem jasno, wobec kilku księży, określić swój sąd na temat angażowania się duchownych w sprawy aktualnej sytuacji politycznej. Uważam, że naszym zadaniem jest funkcja duszpasterza. Swoją solidarność jako księży wypowiadamy wtedy, gdy jesteśmy z tymi, którzy cierpią. Byłem bardzo twardy w tym sądzie i niestety osamotniony* (s. 26). Jakże ważna wydaje się ta notatka sprzed 10 lat wobec wciąż ponawianych prób instrumentalizowania wiary i Kościoła...

Zatem: (s. 74) *Jak być sobą dzisiaj? Jak być w tej rzeczywistości chrześcijaninem, tutaj, na tym skrawku ziemi, w tej konkretnej sytuacji?*

Nie wolno zapominać, że jesteśmy dziećmi epoki, która (...) uformowała w nas model życia łatwego. (...) Zapominamy, że podstawowe sprawy człowieka rodzą z trudu podejmowanego świadomie, w przekonaniu, iż tą drogą rozpoczyna się dzieło człowieczej przemiany i dojrzewania (3 V 1982, s. 67).

...*drugi człowiek przynosi ze sobą dramat podziałów, walk i nieporozumień. Ten dramat podziałów i obcości trzeba nam przewycięzać* (10 VI 1982, s. 82).

Solidarność zrodzona z kart Ewangelii i jej ducha, by się umocnić, nie potrzebuje wroga lub przeciwnika. Ona się zwraca do wszystkich, nigdy

przeciwko komukolwiek (25 IV 1982, s. 64).

Chrystus nie prosi: „Zmień im warunki życia, aby mogli stanowić jedno”, ale właśnie, by tę jedność potrafili budować w sytuacji zastanej (23 V 1982, s. 74).

Nie można zamknąć się tylko w ciasnym kręgu myślenia o własnych interesach (23 XI 1981, s. 31).

Myśli określające „stronę nadziei” w czasach dziś już obrastających legendą pozostają niezmiennie aktualne w diametralnie różnej sytuacji historycznej, tak jak Ewangelia, która je inspirowała. Bo to Bóg pisze na krzywych liniach czysto ludzkiej historii swoją własną, jedyną i niepowtarzalną historię, tę, w której dojrzewa człowiek i chrześcijanin (s. 55).

Maria Magdalena Matusiak

CZŁOWIEK W EKONOMII

Das Menschenbild der ökonomischen Theorie

Zur Natur des Menschen

Wyd. Bernard Biervert, Martin Held
Campus Verlag,
Frankfurt–New York 1991, ss. 224

Od kilku lat rośnie zainteresowanie problematyką etyczną w ekonomii. Świadectwem tego są opracowania w ramach serii „Podstawowe problemy normatywne ekonomii” wydawane przez B. Bierverta i M. Helda. W 1987 r. ukazała się książka „Teoria ekonomiczna a etyka”,

w 1989 r. następna pozycja – „Etyczne podstawy teorii ekonomicznej. Własność, umowy, instytucje”. Recenzowana książka, „Koncepcja człowieka w teorii ekonomicznej. O naturze człowieka”, stanowi trzecią pozycję serii. W poprzednich opracowaniach wyciągnięto wnioski, że działania ekonomiczne są zależne od uregulowań instytucjonalnych, zaś ukształtowanie instytucji i działań ekonomicznych wiąże się z podstawowymi problemami etycznymi społeczeństwa. Omawiana książka podejmuje podstawowy problem koncepcji człowieka w ekonomii i istotne cechy przypisywane gospodarującemu człowiekowi. Prezentuje się przy tym różne stanowiska w zakresie koncepcji człowieka w ekonomii, a także w pokrewnych dyscyplinach badawczych (psychologii, antropologii kulturowej, biologii ewolucyjnej). Dyskusja wokół modelu człowieka w ekonomii wskazuje na ścisły związek rozważanych problemów z nową ekonomią instytucji i podstawowymi problemami etycznymi. Szczególną uwagę przykłada się do analizy modelu Homo oeconomicus, rozpowszechnionego w ekonomii jak też charakterystycznego dla ekonomii indywidualizmu metodologicznego.

W ekonomii upowszechniło się przekonanie, że ekonomiczne podejście do wszystkich problemów życia jest najbardziej oczywiste. Taką postawę często się określa jako ekonomiczny imperializm. Według G. Beckera podejście to daje możliwość ogólnego wyjaśnienia ludzkiego zachowania, zaś W. H. Meckling uważa, że dzięki temu jest możliwa ogólna teoria organizacji. Z drugiej strony pojawia się często przekona-

nie, że ekonomia nie ma żadnej koncepcji zachowania się człowieka. Właśnie ten dylemat chcą rozwiązać autorzy recenzowanej książki.

W ujęciu M. Helda sukces podejścia ekonomicznego kojarzonego z racjonalnością wynika z zależności pomiędzy instytucjami, normami i modelem człowieka. Wszystkie one kładą nacisk na prawo własności lub szerzej – prawa dysponowania. B. Biervert przedstawia historyczne modele człowieka w różnych koncepcjach ekonomicznych (umowa społeczna, koncepcje szkockich filozofów moralności i utylitaryzmu). W ujęciu tego autora współczesna myśl ekonomiczna nadal jest oparta na założeniach utylitaryzmu. Dotyczy to historycznych koncepcji użyteczności krańcowej i hedonizmu Bentham'a, ale również nowej ekonomii politycznej, koncepcji property rights, analizy kosztów transakcyjnych, koncepcji REMM (resourceful evaluating maximizing man) czy też najnowszej koncepcji North'a. Do tej pory nie wyjaśniono jeszcze problemu wpływu struktur społecznych instytucji na osoby. Dla dalszego rozwoju ekonomii konieczna staje się refleksja i szeroki dyskurs wokół problemu racjonalności, aby zintegrować różne perspektywy racjonalności na płaszczyźnie jednostkowej i instytucjonalnej.

W. Kerber zajmuje się krytyczną oceną koncepcji Homo oeconomicus w teorii i polityce gospodarczej. Dotychczasowe koncepcje kładą – jak się okazuje – po szczegółowej analizie nacisk na przesłanki materialistyczne i egoistyczne. Nie oznacza to jednak, że koncepcja gospodarującego człowieka nie jest po-

trzebna. Odnosi się to zwłaszcza do polityki gospodarczej, która służy przecież urzeczywistnianiu konkretnych celów. Niewątpliwie jest potrzebna nowa interpretacja pojęcia Homo oeconomicus, która pozwoli na uniknięcie dotychczasowych błędów i uproszczeń.

A. Suchanek podejmuje stosunek podejścia ekonomicznego do człowieka, instytucji i aktualnego stanu wiedzy. W punkcie centralnym omawianego podejścia znajduje się model człowieka jako racjonalnego, działającego we własnym interesie podmiotu. Model taki może być rozumiany jako opis empiryczny czy heurystyczna fikcja. W ujęciu Suchanek'a założenie o racjonalności działań ekonomicznych nie zawiera żadnych twierdzeń o motywach jednostek, ale mówi o systematycznie oczekiwanych i obserwowalnych skutkach działań w określonych sytuacjach. Dlatego koncepcja Homo oeconomicus wiąże się raczej ze stawianiem problemów gospodarczych i metodyką teorii ekonomicznej, a założenia o racjonalności nie można traktować jako kategorii psychologicznej. Natomiast R. Schüssler polemizuje z tezą Durkheima i Parsonsa, że kapitalizm niszczy swoje własne podstawy normatywne i upadnie, w „orgii” kłamstwa i przemocy. Za pomocą formalnego aparatu teorii gier Schüssler udowadnia, iż kooperacja jest możliwa przy motywach egoistycznych. W długim okresie powstają bowiem wzajemne więzi na rynku.

R. Blum zajmuje się przyszłością koncepcji Homo oeconomicus. W ujęciu tego autora: *Taka redukcja „natury człowieka” do czysto gospodarującego człowieka nie ma żadnej*

przyszłości (s. 118). Popiera ona przewagę organizacji rynkowych we wszystkich dziedzinach życia społecznego i służy do odrzucenia społecznej i politycznej kontroli nad gospodarką. Dlatego jest potrzebny krytyczny stosunek do społecznej gospodarki rynkowej jako *odpowiedzialnej społecznie, sterowanej* (s. 121). Niewątpliwie ma przyszłość koncepcja gospodarującego człowieka z jego ekonomiczną racjonalnością, jeśli się uwzględni uwarunkowania instytucjonalne jego działania. W ujęciu R. Bluma „śmierć socjalizmu“ nie oznacza wcale zwycięstwa „dzikiiego“ kapitalizmu, ale raczej społecznie odpowiedzialnej, sterowanej gospodarki rynkowej. S. Katterle krytycznie ocenia metodologiczny indywidualizm nauk ekonomicznych A. Downs – twórca tzw. nowej ekonomii politycznej – próbował go rozszerzyć na wszystkie dziedziny życia społecznego. W ujęciu Katterlego A. Smith przyjmował dwa główne motywy działania społecznego: egoizm i społeczne uznanie. Natomiast tzw. neoklasyka przyjęła monistyczny model egoistycznego człowieka, przez co doszło do motywacyjnego i instytucjonalnego zubożenia dominującej myśli ekonomicznej. Panujący w ekonomii metodologiczny indywidualizm całkowicie pomija problem potrzeb publicznych i społecznych praw człowieka, a także nierynkowych instytucji wytworzących system wartości konieczny do funkcjonowania rynku.

Z pozycji psychologa G. Scherhorn odnosi się krytycznie do Homo oeconomicus, który jest rozumiany utylitarystycznie jako *machina maksymalizująca własne korzyści* (s. 155).

Zachowanie człowieka często się traktuje w ekonomii w sposób bardzo uproszczony, jako uwarunkowane przez wrodzone popędy i jednocześnie racjonalnie maksymalizujące własną użyteczność. Koncepcja człowieka w ekonomii jest raczej – według Scherhorna – odbiciem istniejących warunków instytucjonalnych życia i pracy, gdzie wyobcowany społecznie człowiek może jedynie maksymalizować własną użyteczność. Konieczna staje się więc taka organizacja społeczeństwa, która zapewni jednostkom większą autonomię.

G. Tiemann twierdzi, że dla antropologicznego zrozumienia gospodarki i społeczeństwa ludów pierwotnych niezbędna jest zasada wzajemności i jej implikacji. W codziennym podziale pożywienia manifestuje się ogólna wzajemność, która konstytuuje daną grupę plemienną. W toku rozwoju ogólna wzajemność podlega przekształceniu na wyważoną wzajemność (Tit for tat) i negatywną wzajemność (wyzysk). W bardziej rozwiniętych, chociaż egalitarnych społeczeństwach konstytuuje się stanowisko społeczne Big Mana, który w ciągłej konkurencji z rywalami potwierdza swój prestiż i zdobywa „przyjaciół“ przez dawanie podarków. Big Man jako redystrybutor dóbr motywuje swoich zwolenników do zwiększenia produkcji. Dążenie do trwałej kontroli nad ludźmi i zasadami prowadzi w końcu do wytworzenia się instytucji „wodza“, a potem i „króla“. Podejście ekonomiczne zostało zastosowane do badań nad zachowaniem się zwierząt (P. Hammerstein). Przy tym sukces zachowania się zwierząt mierzy się liczbą potomstwa (tzw. fitness). Na

tej quasi-racjonalności polega obecnie wielka heurystyczna wartość rozważań ekonomicznych w biologii zachowania. Jak wskazuje Ch. Vogel, proces doboru naturalnego nie tylko obejmuje indywidualną fitness, fitness osobnika, ale i spokrewnionych z nim jednostek. Naturalna selekcja ma przy tym charakter selekcji krewniaczej. Jeszcze dzisiaj zachowania człowieka *pozostają zawieszane na elastycznej linii biologicznego imperatywu fitness*. Można więc stwierdzić takie strategie adaptacyjnej reprodukcji, w których istnieje ścisła korelacja pomiędzy statusem społecznym a genetycznym sukcesem reprodukcji. Przytoczono tu m.in. badania empiryczne w Krummhörn (wschodnia Fryzja) i zachowania się posiadających ziemię chłopów (Canacares) na greckiej wyspie Karpachos.

Recenzowana praca zawiera ciekawe rozważania na temat koncepcji człowieka w naukach ekonomicznych. Koncepcja racjonalnego Homo oeconomicus i tzw. ekonomiczne podejście w naukach społecznych są przedmiotem krytycznej analizy autorów książki. Wskazuje się na konieczność zasadniczych zmian tych koncepcji, gdyż utrudniają one politykę gospodarczą. Badania pokrewnych dyscyplin wykazują również błędne założenia i niedostatki dotychczasowych koncepcji ekonomicznych. Książka wydana przez Bierverta i Helda stanowi bardzo interesującą lekturę dla naszych teoretyków i praktyków życia gospodarczego, jak również filozofów i teologów zajmujących się człowiekiem i gospodarką.

Eugeniusz Kośmicki

teatr

NOWY IMAGE SZEKSPIRA

Teatr Powszechny w Warszawie

***Sen nocy letniej* William Szekspira**

reżyseria – Maciej Wojtyszek
scenografia – Barbara Hanicka
muzyka – Zbigniew Kamecki
premiera 21 listopada 1991 r.

Zarówno dla gorących zwolenników jak i nielicznych przeciwników nowych spolszczeń Szekspira autorstwa Stanisława Barańczaka jedno wydaje się pewne – jesteśmy świadkami potężnych przewartościowań w obrębie tej dramaturgii, dotyczących nie tylko zewnętrznych kształtów, ale sensu i wymiaru całości. Pomijając wszelkie bardzo ważne niuanse zmienił się charakter wielu scen. Ich przebieg jest bardziej wyrazisty. Decydują o tym jasno sformułowane konflikty dramatyczne, dotąd misternie ukrywane w słowach lub zawilej składni. Ma to oczywiście znaczenie dla rozwoju postaci, może rodzić nowe interpretacje. Dość jednak poprzestać na tym, jak wiele zmienia sam fakt dużo większej przejrzystości i komunikatywności tekstu. To już zupełnie nowy Szekspir. Na naszych oczach rozpoczęła się rewolucja, która – kto wie jakie – będzie mieć konsekwencje dla polskiego teatru. Zresztą szybkość, z jaką podjęto wyzwanie, świadczy najlepiej o

potrzebie zmiany. Rośnie liczba premier nowo przetłumaczonych dramatów. Siłą rzeczy mają one charakter testu – poddają próbę przede wszystkim osiągnięcia tłumacza.

„Sen nocy letniej” to już druga tego typu premiera na scenie Teatru Powszechnego. Tym razem komedia o miłości i erotyce, wizyjna i lekka jak sen, a zarazem podszyta goryczą, wcale nie poetyczna. W Powszechnym zwraca uwagę jej sceniczna oprawa. Reżyser nie rezygnuje z tajemniczości i uroków lasu – jest on jednak zaaranżowany w umowny sposób. Przezroczyste, plastikowe tafle, po których poruszają się aktorzy, kilka imitacji kamieni i parawan tworzą miejsce gry. Muzyka odgłosów ma dopełnić obrazu. To wystarczy. Nawet scena walki Lizandra i Demetriusza, którzy gubią się w nieznanym sobie lesie, rozegrana w takiej scenerii wypada przekonująco. Demetriusz w pewnym momencie staje bezradny przed gwałtownie przesuwającym parawanem broniącym mu następnego kroku. Natura chroni swoje tajemnice, młodzi pozostają wobec niej bezsilni, niemal okpieni. Z takimi przecież minami opuszczają las po swoich nocnych przeżyciach.

Tajemniczości dopełnia postać Puka granego przez trzech identycznie ubranych aktorów: chłopca, młodzieńca i mężczyznę, często przez trzech jednocześnie. Gdy jeden znika, skądinąd pojawia się nowy, przebiega bądź przeskakuje przez scenę. To tworzy wrażenie, że Puk jest wszędzie, animuje leśny świat. Tłumaczy też jego moc. To on porusza część proscenium, by zaprezentować powaby stojącej na nim Tyta-

nii, wyjmując walczącym broń z ręki, przesuwając parawan przed Demetriuszem. Wygimnastykowany, półnagi, ale nie dziki. Nie ma w sobie nic z prymitywności czy jurnej żywiołowości – jest raczej wschodni: bardzo zwinny, cichy jak kot, idealnie posłuszny Oberonowi. Oberon ze swoim tajemniczym warkoczem, którego ruch powoduje u Puka nagłe zmiany pozycji, też chyba przesiąknął wschodnimi ideami.

Kostiumy są różnorodne: od sukni Hipolity nawiązującej kształtem do strojów epoki elżbietańskiej, przez ubrania młodych mieszkające cechy dzisiejszego i renesansowego stroju, aż do jawnie współczesnych kostiumów Tytanii i jej orszaku prezentującego się w foliowych płaszczach od deszczu. Komedia prowokuje do stylistycznego, a nawet historycznego przemieszania, tym bardziej że trzy przedstawione światy: dworski, leśny i plebejski, są zwłaszcza w nowym przekładzie bardzo zróżnicowane. Ale nie tylko o to tu chodzi. Nieprzemakalne płaszcze, piosenka Puka wykonywana z muzycznym podkładem z playbacku, estradowy image Tytanii – to najbardziej czytelne znaki popularności tego przedstawienia, czasami drażniącego łatwą czy nawet wątpliwą atrakcyjnością (np. gdy Puk śpiewa w manierze Stana Borysa). Ale – z wielu powodów – wydaje się, że spektakl jest adresowany przede wszystkim do młodej publiczności. Szukając z nią kontaktu tworzy wizję na miarę jej wrażliwości podając Szekspira w estradowym entourage'u. Wybiera też specyficzną problematykę.

Bohaterami „Snu” są w tym spektaklu zakochani: Hermia, Helena,

Lizander i Demetriusz. Młodzi aktorzy grają dużo młodszych: gdy dochodzi do kłótni, tupią na siebie albo zaczynają się okładać, są nawet kopniaki. Wszystko to jednak pozostaje nieodparcie dziecinne, ujawniające właśnie szczenięce lata bohaterów. Helena (Dorota Landowska) wprost zachłystuje się własnymi słowami ubolewając nad sytuacją odrzuconej. Jest w tym impulsywna, dziecinnie skoncentrowana na swoich przeżyciach. Potrafi zresztą w mgnieniu oka przerzucić uczucia z Demetriusza na Lizandra, bo nie chodzi jeszcze o wybór osoby, ale o dominujące poczucie osamotnienia. Hermia w interpretacji Agnieszki Glińskiej w swym młodzieńczym zapamiętaniu nie dostrzega, że Lizander pozostaje posłuszny jedynie jej temperamentowi. Wszystko to jest jasne, jeszcze zanim młodzi przekroczą granicę lasu. W lesie tylko się potwierdza. Obie dziewczęta muszą się zmierzyć właśnie z taką rzeczywistością powstałą sytuacją: Hermia z odwrotem Lizandra, Helena z jego nagłym zainteresowaniem. Chłopcy z własną niestałością. Reżyser daje znak, że nie wszystko jest wynikiem czarów – za sprawą Puka uzewnętrznia się tylko to, co już wcześniej tkwiło w każdym z bohaterów. Doświadczenie młodych polega więc na uświadomieniu sobie kruchości własnych uczuć. Jest ono gorzkie, o czym świadczy przede wszystkim scena przebudzenia ze snu i poniekąd następujące potem zaślubiny, kiedy to wszyscy stoją sztywno bocząc się na siebie, jakby dobrze pamiętali o leśnych przygodach. A więc czary nie zasnowią mgłą zapomnienia tego, co się pod ich wpływem zda-

rzyło. To raczej młodzi woleliby nie pamiętać. Kiedy słyszymy, jak bystro młodzieńcy potakują księciu, wydaje się, że podejrzanie szybko zaadaptowali się do dorosłości.

Charakterystycznym rysem tej interpretacji jest na pewno fakt, że młodzi przeczuwając tylko budzące się zmysły pozostają nieświadomi własnej seksualności. Pełnia doświadczenia przynależy tu tylko zmysłowej Tytanii (Joanna Szczepkowska). Doświadczenia, lecz nie goryczy. W scenie zdjęcia czarów Tytania zastana w sytuacji jednoznacznej błyskawicznie odzyskuje panowanie nad sobą (i Oberonem), nie tworząc wrażenia zakłopotanej. Jeżeli coś ją brzydzi – jest to brzydota partnera. Może będąc duchem Tytania jest ponad sytuacją? A może raczej – podobnie jak współczesne królowe estrady, idole masowej wyobraźni – jest rodzajem bogini, która oddała się od problemów zwykłych śmiertelników? Jej strój, sposób poruszania się mający w sobie coś z majestatu wielkiej gwiazdy przechadzającej się po scenie i podejrzany orszak przystojnych duchów potwierdzałyby tę hipotezę.

Gwałtowność ludzkiej natury, jej ciemna strona właściwie nie zaistniały w tym spektaklu, poza interesującą zasygnalizowanym konfliktem między starszym już Tezeuszem a mającą go poślubić młodą Hipolitą Joanny Żółkowskiej, której jako jedynej udało się złamać konwencjonalność scen dworskich.

Charakterystyczna dla spektaklu pozostaje nastrojowa współczesność aury estradowej proveniencji oraz jego niezaprzeczalna dowcipność. Śmiech rozbrzmiewa na widowni

zawsze, gdy pojawia się Spodek – w nowym przekładzie nazywany Podszewką (Władysław Kowalski). Kulminacja następuje podczas scen przedstawienia, jakie daje kompania, by uczcić potrójne zaślubiny. Monolog Wojciecha Skibińskiego grającego Ścianę, Macieja Szarego w roli Światła Księżyca, wreszcie kwestie samych protagonistów (Władysław Kowalski, Krzysztof Stroiński) są najlepszymi partiami spektaklu. Bohaterem sukcesu jest przede wszystkim tłumacz. Wydaje się, że świat plebejski zyskał w jego przekładzie najwięcej, ponieważ istnieje bardzo spektakularny efekt potwierdzający tu translatorskie mistrzostwo: spontaniczny, zgodny śmiech całej widowni. Budzi podziw inteligencja nieoczekiwanych skojarzeń, ich współczesność, elastyczność językowej materii oraz... ogromne poczucie humoru tłumacza. Szekspir naprawdę śmieszny stwarza być może szansę pozyskania szerokiej i różnorodnej publiczności. Ale jest to również sukces aktorów, zwłaszcza Władysława Kowalskiego. Reżyser, zapewne uwzględniając wrażenie, jakie robi historia Pirama i Tyzbe opowiedziana przez wykonawców zachowujących kamienny spokój i beznamiętność tonu przy wygłaszaniu najbardziej śmiesznych kwestii, zrezygnował z tradycyjnego zakończenia sztuki zostawiając finał najlepszym.

Kalina Zalewska



film

CENA NIEZALEŻNOŚCI

Ridley Scott

Thelma and Luise

Kto z nas nie ma od czasu do czasu chęci na porzucenie kieratu codzienności, pracy, domu, obowiązków i – ucieczkę w przygodę, w cudowny weekend na rybach? Chyba każdy. Dlatego świetnie rozumiemy dwie przyjaciółki, Telmę i Luizę, które umawiają się na sobotnio-niedzielny wypad w góry.

Telma: zahukana kura domowa odgrzewająca niezmiennie obiady w piekarniku, przestraszona na samą myśl o reakcji męża na jej nieobecność, decyduje się na zuchwałość, o jaką nikt by jej nie podejrzewał – na samodzielny wyjazd! Luiza: starsza, nieco zagoniona kelnerka z dusznej knajpki, której ani przeszłość, ani teraźniejszość nie układa się pomyślnie, chce przerwać pasmo jednostajnych dni. Obie potrzebują odpoczynku, zmiany otoczenia, paru tyków świeżego powietrza. Taki właśnie banalny początek filmu Ridleya Scotta (wcześniej autora fantastycznych widowisk: „Pojedynek”, „Obcy – 8 pasażer Nostromo”, „Łowca androidów”) nie zapowiada jeszcze, że będziemy mieli do czynienia z utworem niezwykłym, takim, w którym szczerze rozbawienie widzów spleta się z dreszczem emocji i pytaniami wykraczającymi swą powagą poza obręb scenariuszowej fabuły.

Telma i Luiza i – babska przyjaźń. Zerwanie ze stereotypem, jakoby ta ostatnia w ogóle nie istniała. Tu przyjaźń dziewczyn, pokazana na ekranie jakby w opozycji do eksploatowanej dotąd i wyeksploatowanej do ostatka męskiej przyjaźni, zwycięża kolejne próby – infantylna z pozoru Telma dojrzewa, staje się partnerką matkującej jej Luizy. Co prawda spoiwem tego związku dusz jest solidarność wobec zagrożeń ze strony mężczyzn: brutalności (strzał Luizy w obronie przyjaciółki w nocnej dyskotecie powoduje przeistoczenie komedii w dramat i turystycznej wyprawy w pościg), wulgarności (świetna scena zemsty na kierowcy wielkiej cysterny), głupoty (jej przykładem jest postać męża Telmy – Darryla). Jednakże mimo tak wyraźnie rozłożonych akcentów sympatii dla zwariowanych, niezależnych, zdeteminowanych bohaterek i politowania wobec karłowatych, nie dorastających im do pięt mężczyzn (jedynym godnym szacunku jest szef policji, próbujący zrozumieć psychologiczne motywacje uciekinierów) nie jest to sztandarowy film feministyczny. Walka bowiem idzie nie o to, która płęć zwycięży (wiadomo z góry, że zwierzyzna tropiona przez uzbrojonych myśliwych jest praktycznie bez szans), lecz raczej o to, by obronić ludzkie pragnienie wolności, przekraczające ramy ustalone prawem. Obie dziewczyny porzucają swój względnie uporządkowany, stabilny świat w imię nigdy dotąd nie wyartykułowanych tęsknot za swobodą, przestrzenią, życiem innym niż to spędzane w podomce przed telewizorem lub w kelnerskim fartuszk. Przypadek zrządził, że ich wakacje

rozpoczęły się od nieumyślnego morderstwa. Ten fakt popchnął je na przestępczą drogę, z której nie ma odwrotu.

Film R. Scotta jest typowym road-movie, filmem drogi. Bohaterki, aby zmylić pościg, porzucają autostrady i zapuszczają się bocznymi drogami w głąb prowincjonalnej Ameryki. Przemierzają pustynne plenery Utahu (wspamięta zdjęcia!), docierają do ospałych, zamierających miasteczek Arizony wciąż kierując się do Meksyku, dokąd nie będzie im dane dojechać. Reżyser w wywiadzie dla tygodnika „Film” powiedział: *Kocham tę odchodzącą, zapomnianą Amerykę małych miasteczek gdzieś na dalekim Zachodzie. Ta Ameryka już nie istnieje. Zamiast dróg przecinających cały kraj, ale prowadzących właśnie do owych małych miasteczek, gdzie biło serce prawdziwej Ameryki, zbudowano autostrady, które gnają na oślep i omijają małe miasteczka. I te miasteczka umierają. Wraz ze swą specyfiką i kulturą, która kwitła jeszcze w latach 50. Szczęśliwie nie zamarta umiejętność pokazania atmosfery tych miejsc w kinie. Scott z mistrzowską sprawnością pointuje w migawkowych ujęciach smutek opuszczonych domostw, stacje benzynowe – przystanki w nie kończących się podróżach szlakiem karawan pierwszych osadników, wreszcie drogi uciekające aż po horyzont. Walorem jego filmu nie jest jakakolwiek odkrywczość, wręcz przeciwnie, Scott przedstawia się, jako wyznawca hollywoodzkiej maksymy: *the story is everything*, historia jest wszystkim. Wszakże zadziwia nas tym, jak wiele treści potrafi umieścić niejako ponad wypadkami zawartymi w scenariuszu*

szu. Dzięki sprawnej reżyserii znane motywy (choćby główny wątek, podróż przez Amerykę, identyczny jak np. w filmie „Paryż, Teksas” Wima Wendersa i w wielu innych) odzyskują na nowo blask.

Zdaniem Adama Horoszczaka („Kino” nr 10/1991) w filmie Scotta chodzi o połączenie dynamicznej, bogatej w malowniczy kontekst pejzażowy (...) formuły sensacyjnych road-movies z muzyką rock i country dobiegającą bez chwili przerwy z radia samochodowego. Poczynając od pierwszej sceny w snack-barze z poetą – piosenkarzem Charlie Sextonem występującym we własnej osobie (...), cała podróż Telmy i Luizy (...) ilustrowana jest 24 modnymi szlagierami. Od „Thunderbirda” Hansa Zimmera (...) poprzez takie piosenki, jak „Wild Night” Marthy Reeves, „The Ballad of Lucy Jordan” Marianne Faithfull, „House of Hope” Toniego Childsa (...), aż po „Part of Me, Part of You” Glena Freya. Piosenki są

rzeczywiście istotnym atutem tego filmu o outsiderach, tym razem w kobiecym wydaniu.

Finał filmu otwiera dyskusję o cenie niezależności. Bunt przeciwko światu nie może się zakończyć poddaniem się, rezygnacją, bo wtedy zostaje podważony cały jego sens, czyli dziewczyny już po całej serii wykroćzeń nie mogą dobrowolnie się oddać w ręce policji, a zarazem niedopuszczalne jest, aby udzielić poparcia życiu poza prawem, czyli policja nie może pozwolić przestępczyniom zbiec do Meksyku. Czy jest zatem jakieś trzecie wyjście z tej matni? Jest. Jakże? – przekonajcie się, Państwo, w kinie. Ja tylko mogę dodać, że ostatni, metaforyczny kadr filmu ukazuje roześmiane twarze znakomitych aktorek, Susan Sarandon i Geeny Davies, zadowolonych z dokonanego wyboru. Odpowiedź na pytanie, czym jest ten wybór, pozostawiono widzom.

Anna Pietrzak

