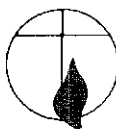


przegląd powszechny

5/849/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Henryk Bogacki SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kielbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGLĄD 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 II półrocze 50000 zł
cena egzemplarza 8000 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 24 IV 1992 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów.

Spis treści

Roman Warszawski

Nie tylko jajko Kolumba

185

500. rocznica odkrycia Ameryki ujawniła spór o spuściznę Kolumba. Według jednych Europejczycy przynieśli cywilizację olbrzymim, słabo zaludnionym kontynentom, zaś ta następnie zmieniła Stary Świat. Inni twierdzą, że odkrycie to było katastrofalne tak dla Nowego Świata jak i dla Europy. Trwające obchody mogą jednakże znaczyć coś więcej: zmagazynowanie wieloletnich, fascynujących osiągnięć myśli i wiedzy przy uwzględnieniu faktu, że w nieuchronnym konflikcie byli wygrywający i przegrywający, ale przyniósł on przemieszanie ras, obyczajów i nawyków przedtem nie znanych. To zaś może stanowić podstawę lepszego wzajemnego zrozumienia.

João A. Mac Dowell SJ

Jezuici w Ameryce Łacińskiej

195

Wyniki prac prowadzonych w jezuickich Centrach Badań i Działalności Społecznej oraz w ośrodkach uniwersyteckich Ameryki Łacińskiej wskazują, że walka o sprawiedliwość i godność człowieka nie może być uwieczniona powodzeniem, jeśli toczy się jedynie na poziomie politycznym i ekonomicznym. W rzeczywistości kontynent ten przeżywa przede wszystkim kryzys moralny. Kryzys wartości stanowiący zasadniczą przeszkodę w rozwiązywaniu problemów społecznych pojawia się na skrzyżowaniu trzech różnych warstw kulturowych: dawnej kultury tradycyjnej, kultury nowożytnej i kultury współczesnej z jej konsumpcjonistycznym indywidualizmem oraz dezintegracją osobowościową.

Dariusz Filar

Niemiecki oficer

214

W biografii Richarda von Weizsäckera zbiegają się główne wątki, jakie określiły ostatnie półwiecze niemieckich losów. Jednakże nie można pominąć faktu, że w działalności politycznej prezydenta Niemiec dominuje chrześcijańskie i ducha przekonanie, iż Niemcy muszą uznać swe przeszłe winy, zaś doświadczenie nazizmu winno owocować pełniejszym docenieniem wewnątrz krajowej demokracji i międzynarodowego pokoju.

Marek Całka

Polski rachunek sumienia

232

Wysiedlenie Niemców 1945–1948

Zorganizowaną akcję wysiedleńczą rozpoczęto zgodnie z porozumieniami poczdamskimi wiosną 1946 r. 3,5 mln Niemców miało być przesiedlonych (z Dolnego Śląska, Pomorza Zachodniego, później także z Górnego Śląska i Pomorza Gdańskiego) do radzieckiej i brytyjskiej strefy okupacyjnej. Do końca trwania akcji nie ustalono precyzyjnie zasad jej przeprowadzenia, co stwarzało możliwości bezkarnego popełniania nadużyć.

Leonid Siedow

„Duchowość“ czy „sobornost“?

Rosjanin o Rosji

239

Rosyjski socjolog próbuje opisać aktualny stan świadomości swego społeczeństwa. Stwierdza, że dopóki Rosjanin nie wyzwoli się od wybujałego poczucia solidaryzmu grupowego, dopóki nie przyswoi sobie nowego ducha zrodzonego z poczucia osobistej odpowiedzialności – odrzucając pseudoetykę klasową, partyjną czy patriotyczną – dopóty społeczeństwo rosyjskie wciąż będzie powielało strukturę „samookupacji“, w której sam naród wyodrębnia z siebie formacje typu mafijnego, narzucające mu swój autorytarny i ideologiczny dyktat.

Prawosławie, katolicyzm, Rosja

251

Rozmowa Krzysztofa Renika z ks. Wacławem Połosinem, duchownym prawosławnym, przewodniczącym Komitetu ds. Wolności Wyznania i Działalności Dobroczynnej przy Radzie Najwyższej Federacji Rosyjskiej. Rozmówca odpowiada m.in. na pytania o ogłoszoną w Rosji ustawę o wolności religijnej, kontakty Borysa Jelcyna z Patriarchatem Moskiewskim, nurt odnowicielski w Cerkwi prawosławnej, napięcie istniejące między Patriarchatem a Watykanem, a także o kwestię wizyty Jana Pawła II w Rosji.

Agentura

269

Rozmowa Krzysztofa Renika z gen. Olegiem Kaługinem, jednym z szefów wywiadu KGB w latach 80. Rozmówca opowiada o działalności IV Departamentu V Wydziału tej instytucji, którego zadaniem było kontrolowanie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej oraz wszystkich związków religijnych i wspólnot wyznaniowych działających w byłym ZSRR, a także środowisk kulturotwórczych, tak by służyły one posłusznie komunistycznej partii i ateistycznemu państwu. Władza sowiecka – stwierdza gen. Kaługin – bodaj najbardziej obawiała się wpływów Kościoła katolickiego.

Beata Żywica

Batalia o niepodległość

Finlandia wobec ZSRR w czasach międzywojennych

276

Omówienie stosunków fińsko-radzieckich między I a II wojną światową na podstawie raportów dyplomatycznych dla polskiego MSZ. Finlandia powstrzymywała się w tym okresie od wchodzenia w układy interpretowane jako antyradzieckie i umacniała swój potencjał obronny. Mimo że Armia Czerwona przekroczyła jej granicę w 1939 r., kraj ten nie podzielił losu państw bałtyckich. Nie można jednak zapominać o marginalnym położeniu Finlandii w stosunku do głównego teatru działań politycznych po wojnie.

Teresa Stylińska

Na progu

291

Dobrowolne ograniczenie suwerenności, obowiązkowa neutralność – to cena, jaką Finlandia zapłaciła po wojnie za zachowanie niepodległego bytu. Obecnie kraj ten stoi w obliczu dużych zmian i trudnych problemów. Dotyczy to sfery stosunków międzynarodowych (czy planowane przystąpienie do EWG pozwoli zachować neutralność? jak rozstrzygnąć z Rosją kwestię Karelii?). Uporządkowania wymaga również gospodarka. Ubiegłoroczne wybory parlamentarne przyniosły znaczącą porażkę socjaldemokratów – odwrót od lewicy jest równie wyraźny jak w innych krajach Europy. Finlandia niewątpliwie znalazła się w przełomowym okresie swej historii.

Grzegorz Schmidt SJ

Reorganizacja czy odnowa?

300

O potrzebie dostosowania struktur administracyjnych Kościoła w Polsce do wymagań duszpasterskich określonych przez II Sobór Watykański mówiło się od dawna. Znaczna część przeszkód wynikała z uwarunkowań politycznych w minionych latach. Dokonane obecnie zmiany organizacyjne mogą odegrać rolę nowego bodźca w procesie odnowy Kościoła, który wraz z całym społeczeństwem przeżywa dziejową godzinę szansy, ale i zagrożenia. Z jednej strony chodzi o wysiłek poszukiwania środków jednoczących społeczeństwo, z drugiej – o czytelność opcji Kościoła rozumianego jako instytucja.

Jan Strządala

Wiersze

250 268 309

Ewangelizacja Ameryki w dokumentach papieży (1493–1592)

Giovanni Caprile SJ

310

Czy przypisywanie Kościołowi całej odpowiedzialności za szkody będące wynikiem przybycia Europejczyków do Ameryki Łacińskiej jest historycznie uczciwe? Dokumenty z Tajnego Archiwum Watykańskiego wskazują, że papieże traktowali Kościół powstający na nowo zdobytych ziemiach jako integralną i znaczącą część Kościoła powszechnego i wykazywali wolę przystosowania go do tamtejszych warunków kulturowych.

Dziwny sukces dziwnego proroctwa

Jan Ulatowski

318

Cywilizacja zimnej wojny jest cywilizacją nihilizmu i strachu. Jeśli to prawda, że szykuje się nam nową zimną wojnę, tym razem Północ-Południe, z nostalgii za łańcem pierwszej, trzeba znaleźć przyczynę owego przekleństwa cywilizacji, które zapędziło politykę światową w takie błędne koło.

Uwaga – radykalizm Simone Weil

Jacek Bolewski SJ

320

Pisma pozostawione przez S. Weil świadczą o jedności, jaką dostrzegła pomiędzy działaniem właściwym nauce a otwieraniem się na Boga.

Sesje – Sympozja

M.M. Matusiak: Wyspa bez utopii? 333

(Międzynarodowe sympozjum nt. „Nacjonalizmy i patriotyzmy we współczesnej Europie“, Oświęcim, 26–27 II 1992 r.)

Książki

A. Szymańska: To światło, czyli ta ciemność 336

(Krzysztof Karasek, „Lekcja biologii i inne wiersze“, „Poeta nie spóźnia się na poemat“)

M. Orski: W kręgu peerelowskiego zła 339

(Krystyna Kofta, „Człowiek, który nie umarł“)

M. Calka: Cień piekła 342

(Edmund Nowak, „Cień Łambinowic. Próba rekonstrukcji dziejów obozu pracy w Łambinowicach 1945–1946“)

J. Żyndul: Nie tylko o Mazurach 345

(Siegfried Lenz, „Muzeum ziemi ojczystej“)

Teatr

K. Zalewska: Lekkie, łatwe i przyjemne 348

(Teatr Powszechny w Warszawie, „Tutaj“ Bogusława Schaeffera, reżyseria – Marek Sikora)

A. Dziurdzikowski: Myślenie na pointach 349

(Warszawskie Spotkania Baletowe, Teatr Wielki, 19 II – 8 III 1992 r.)

Film

A. Pietrzak: Rozrachunki z przeszłością 354

(„Odjazd“ Magdaleny i Piotra Łazarkiewiczów; „Cynga“ Leszka Wosiewicz)

Książki nadesłane 357

Sommaire

Roman Warszawski

Plus que l'oeuf de Colomb

185

Le 5^e centenaire de la découverte de l'Amérique a donné lieu à une dispute sur l'héritage de Colomb. Selon les uns, les Européens ont apporté la civilisation à de vastes territoires faiblement peuplés, ce qui eut pour effet de changer par la suite la physionomie du Vieux Monde. Selon les autres, cette découverte fut désastreuse aussi bien pour le Nouveau Monde que pour l'Europe. La célébration de ce 5^e centenaire peut signifier quelque chose de plus: un acquis plusieurs fois séculaire de réalisation fascinantes de la pensée et des sciences sans toutefois perdre de vue que, dans un conflit inévitable il y a eu des gagnants et des perdants, mais que ce conflit fut fécond, dans la mesure où il mit en rapport et mélangea des races, des moeurs et des usages auparavant isolés. Or ce brassage offra le fondement d'une meilleure compréhension mutuelle.

João A. Mac Dowell SJ

Les jésuites en Amérique Latine

195

Les recherches menées dans des centres jésuites d'études et d'activités sociales et dans des universités d'Amérique Latine démontrent que la lutte pour la justice et pour la dignité de l'homme ne saurait être couronnée de succès si elle ne s'exerce qu'au niveau politique et économique. En fait, la crise que traverse le continent sud-américain est avant tout d'ordre moral. La crise des valeurs qui se met en obstacle majeur à la solution des problèmes sociaux affecte un triple plan culturel: civilisation ancienne, traditionnelle, civilisation des temps modernes et civilisation contemporaine avec son individualisme d'esprit consommateur et son pouvoir de désintégration de la personnalité.

Dariusz Filar

Un officier allemand

214

La vie de Richard von Weizsäcker réunit les grands thèmes des destins allemands du dernier demi-siècle. Ce qui toutefois n'est pas à omettre c'est la conviction d'esprit chrétien du président de l'Allemagne qui préside à son activité politique, que les Allemands se doivent de reconnaître leurs fautes du passé et que l'expérience du nazisme doit favoriser un attachement plus total à la démocratie ouest-allemande et à la paix internationale.

Marek Calka

Examen de conscience polonais

232

Expulsion des Allemands 1945-1948

Conformément au Traité de Potsdam, le programme d'expulsion fut mis en route au printemps 1946. 3,5 millions d'Allemands de Basse Silésie, de Poméranie occidentale, puis de Haute Silésie et de Poméranie de Gdańsk devaient être transférés vers les zones d'occupation soviétique et britannique de l'Allemagne. Jusqu'à la fin de l'opération, l'absence de règles précises de l'application du programme favorisait des abus et l'impunité de leurs auteurs.

Leonid Siedow

**„Spiritualité“ ou „communautarisme“?
Diagnostic d'un Russe sur la Russie**

239

Tant que la Russie ne se sera pas défait de son sentiment hypertrophié de solidarité de groupe et ne sera pas parvenu à un état d'esprit nouveau, fruit non de l'exaltation mais du sens de la responsabilité personnelle – avec refus de toute pseudo-éthique de classe, de parti, de patrie – la société russe reproduira indéfiniment une structure d'„auto-occupation“: la nation elle-même secrète alors des formations dominantes de type mafieux exerçant un diktat autoritaire et idéologique sur le peuple.

L'orthodoxie, le catholicisme, la Russie

251

Entretien de Krzysztof Renik avec l'abbé Viatcheslav Polosine, ecclésiastique orthodoxe, président du Comité pour la Liberté de confession et pour l'Activité de bienfaisance près le Soviet Suprême de la Fédération Russe. L'interviewé répond notamment à des questions relatives à la loi sur la liberté de religion adoptée récemment en Russie, aux contacts de Boris Yeltsine avec le Patriarcat de Moscou, au courant rénovateur au sein de l'Eglise orthodoxe russe, aux tensions entre le Patriarcat de Moscou et le Vatican et également au problème de la visite de Jean Paul II en Russie.

Une agence secrète

269

Entretien de Krzysztof Renik avec le général Oleg Kalouguine, l'un des chefs des renseignements KGB dans les années 1980. L'interviewé évoque l'activité de la Section IV du V^e Département du KGB, chargée de contrôler l'Eglise orthodoxe Russe et toutes les associations et communautés confessionnelles en URSS et également les milieux culturels, de manière à ce qu'ils servent docilement le parti communiste et un Etat athée. Ce que le pouvoir soviétique redoutait le plus c'étaient les influences de l'Eglise catholique – affirme le général Kalouguine.

Beata Żywica

**Un combat pour l'indépendance
La Finlande face à l'URSS dans l'entre-deux-guerres**

276

C'est un rappel des relations finno-soviétiques entre la première et la seconde guerres mondiales, d'après des rapports diplomatiques pour le Ministère polonais des affaires étrangères. A l'époque, la Finlande s'abstenait de tous traités ou alliances susceptibles d'être interprétés comme anti-soviétiques et consolidait son potentiel militaire. Victime d'une agression soviétique en 1939, ce pays n'a pas connu le sort des trois Etats baltes – Lituanie, Lettonie, Estonie. Il faut toutefois avoir à l'esprit la situation de la Finlande à l'écart du théâtre principal des opérations politiques après la guerre.

Teresa Stylińska

Un seuil à franchir

291

Une limitation volontaire de sa souveraineté, une neutralité forcée – c'est à ce prix-là que la Finlande paya après la guerre son indépendance. A l'heure présente, ce pays se trouve confronté à de grands changements et à des problèmes difficiles. Ceci est vrai en premier lieu pour les affaires internationales (l'adhésion envisagée à la CEE permettra-t-elle à la Finlande de garder sa neutralité? comment résoudre avec la Russie le problème de la Karélie?). L'économie finlandaise appelle aussi une mise de l'ordre. Les élections législatives de l'année dernière ont marqué une nette défaite des sociaux démocrates: le divorce avec la gauche est toute aussi nette que dans les autres pays d'Europe. Indubitablement, la Finlande s'est trouvée dans une période de tournant de son histoire.

Grzegorz Schmidt SJ

Réorganisation ou renouveau?

300

C'est déjà depuis longtemps qu'il était question de la nécessité d'adapter les structures administratives de l'Eglise en Pologne aux exigences pastorales du II^e Concile du Vatican. Une bonne partie des obstacles tenait jusqu'il y a peu aux conditions politiques. Les changements des structures qui viennent d'être accomplis peuvent jouer le rôle d'un stimulant nouveau dans le processus de renouveau de l'Eglise qui vit avec toute la société polonaise l'heure d'une chance historique, mais également d'un risque. D'une part il s'agit de l'effort de recherche de moyens d'intégration de la société polonaise, de l'autre – de faire garder son évidence à l'option de l'Eglise en tant qu'institution.

Jan Strzqdata

Poésies

250 268 309

L'évangélisation de l'Amérique dans les documents pontificaux (1493–1592)

par Giovanni Caprile SJ

310

Est-il historiquement honnête de rendre l'Eglise responsable de tous les dégâts consécutifs à l'arrivée des Européens en Amérique Latine? Les documents des Archives secrètes vaticanes font voir que les papes considéraient l'Eglise sur les terres nouvellement conquises comme partie intégrante – et d'importance – de l'Eglise universelle et qu'ils faisaient preuve de la volonté de son inculturation en ces territoires-là.

L'étrange succès d'une étrange prophétie

par Jan Ulatowski

318

La civilisation de guerre froide est une civilisation du nihilisme et de la peur. Si tant est vrai que sous le coup de nostalgie de la première, Est-Ouest, l'on nous ménage une nouvelle guerre froide, cette fois sur l'axe Nord-Sud, il y aura lieu de remonter jusqu'à la cause de cette tare de civilisation qui a entraîné la politique mondiale dans un tel cercle vicieux.

Attention – le radicalisme de Simone Weil*par Jacek Bolewski SJ*

320

Les écrits laissés par Simone Weil témoignent de l'unité qu'elle percevait entre l'action propre à la science et l'ouverture sur Dieu.

Comptes rendus

333

Ankieta Czytelników „Przeglądu Powszechnego“

W bieżącym zeszycie znajdziecie Państwo ankietę, która powinna umożliwić nam poznanie Czytelników „Przeglądu Powszechnego” oraz ich opinii i oczekiwań dotyczących miesięcznika. Będziemy wdzięczni za ofiarowanie nam kilkunastu minut i wypełnienie ankiety.

Do pytań ankietowych dołączyliśmy również prośbę o pomoc w kolportażu naszego miesięcznika. Jeżeli znają Państwo kogoś, kto mógłby być zainteresowany tematyką podejmowaną na łamach „Przeglądu”, a nie jest jeszcze jego stałym czytelnikiem, prosimy o podanie nazwiska i adresu. Chętnie prześlemy gratis takim osobom ostatnie zeszyty „PP”, by mogły zdecydować ostatecznie o ewentualnym zaprenumerowaniu miesięcznika.

Zaklejoną kopertę wraz z arkuszem ankiety prosimy wrzucić do skrzynki pocztowej bez naklejania znaczka.

DZIĘKUJEMY.

Redakcja

Roman Warszawski

Nie tylko jajko Kolumba

Na Santo Domingo w Republice Dominikańskiej wznosi się 5-kondygnacyjna latarnia morska, której projekt powstał przed ponad stu laty, dla upamiętnienia lądowania Krzysztofa Kolumba na ziemi amerykańskiej w 1492 r. Inwestycja ta, żarliwie popierana przez obecnego prezydenta Dominikany, Joaquina Balaguera, po całkowitym wykończeniu, będzie kosztować około 20 mln dolarów. Po włączeniu wszystkich świateł da ona wspaniałe widowisko: 147 gigantycznych sнопów światła będzie rzutować w noc karaibską świetlny krzyż widoczny z olbrzymiej odległości. Latarnia będzie miała swoje własne generatory, co było dobrym pomysłem, gdyż system energetyczny Republiki Dominikańskiej właściwie już się załamał. Okolice latarni morskiej, podobnie jak reszta kraju, są rutynowo zaciemniane przez 20 godzin w ciągu doby.

Ten wspaniały obiekt już dzisiaj wygląda anormalnie na tle otaczającej go biedy – starej i współczesnej. Superjaskrawe światło sąsiaduje bezpośrednio z przymusową ciemnością. Ten manichejski kontrast jest zresztą bardzo aktualny, gdyż samo wydarzenie, w związku z którym latarnię tę wzniesiono – 500. rocznica pierwszej wyprawy Kolumba – wywołuje obecnie liczne kontrowersje. Oficjalna rocznica odkrycia Ameryki przypada 12 października bieżącego roku, ale już dzisiaj wzbudza ona dostatecznie silne spory, aby przetrwały one nie tylko jubileuszowy rok, ale nawet całe dziesięciolecie.

U podstaw kontrowersji tkwi zasadniczy spór, nie tyle o samego Kolumba, ile o jego spuściznę. Innymi słowy – co osiągnął zagadkowy Genuńczyk, gdy dotarł

do Nowego Świata? Według jednej wersji Kolumb i Europejczycy, którzy mu towarzyszyli, przynieśli cywilizację dwóm olbrzymim, słabo zaludnionym kontynentom, która następnie wzbogaciła i zmieniła Stary Świat, skąd odkrywcy pochodzili.

Wyprawa Kolumba była m.in. pierwszym etapem długiego procesu, który w końcu doprowadził do powstania Stanów Zjednoczonych Ameryki, co było śmiałym eksperymentem w dziedzinie demokracji, który z kolei stał się i symbolem, i przystanią osobistej wolności dla ludzi z całego świata. Ale rewolucja zapoczątkowana tą wyprawą miała jeszcze większy zasięg: zmieniła nauki ścisłe, geografię, filozofię, rolnictwo, prawo, religię, etykę, sposób rządzenia. Jednym słowem – sumę tego wszystkiego, co w dużej mierze składało się wtedy na kulturę zachodnią.

Z drugiej jednak strony rozlegają się głosy, że odkrycie przez Kolumba Nowego Świata było katastrofalne dla regionów, które odkrył, a nawet dla reszty świata. Tubylcze ludy i ich kultury zostały zmiażdżone przez europejską arogancję, brutalność i choroby zakaźne. Tych, którzy go witali, Kolumb obdarzył niewolnictwem; jego pojawienie się zapoczątkowało proces bezwzględного niszczenia środowiska naturalnego i – niezmienne – trwa to do dziś. Ludobójstwo, destrukcja ekologiczna, eksploatacja, a nawet samo pojęcie odkrywcy, jakie łączy się z Kolumbem – wszystko to, według nowej wersji wydarzeń, było formą europocentrycznego przywłaszczenia sobie historii tych, którzy widzieli, jak okręty Wielkiego Genuelczyka rzucają kotwicę u ich wybrzeży.

W oczach większości krajów świata planowane ceremonie wyglądają mniej więcej tak samo, jak inne wielkie rocznice, np. 200-lecie Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych w 1976 r. czy 200-lecie Rewolucji Francuskiej w 1989 r. W Stanach Zjednoczonych telewizja wyświetli jeden z obligatoryjnych seriali na wielkie okazje, pt. „Kolumb i epoka odkryć”

(będzie on emitowany przez 7 godzin w ciągu 4 wieczorów). Poza tym ci, którzy marzą o koszulkach z wizerunkiem Kolumba, zegarkach stylizowanych na średniowieczne kompasy i innych pamiątkach, daleko nie będą musieli szukać. Już zawczasu postarano się, aby impreza kolumbowska przyniosła także pokaźne dochody z turystyki.

Inaczej jest jednak w Ameryce Łacińskiej. Tu perspektywa wielkiej gali rozpętała istną burzę wśród przeciwników Kolumba. *My będziemy obchodzić tę rocznicę manifestacjami protestacyjnymi* – zapowiada Evaristo Nugkuag, członek grupy etnicznej Aguaruna, przewodniczący instancji koordynacyjnej organizacji Ludów Tubylczych dorzecza Amazonki (COICA), która ma swą siedzibę w Limie. 7 X 1992 r. w miejscowości Quetzaltenango w Gwatemali zbierze się na *kontynentalnym spotkaniu* około 1000 członków COICA i innych ugrupowań reprezentujących 24 kraje półkuli zachodniej. Jednym z celów spotkania będzie ustalenie strategii przeciwdziałania uroczystościom kolumbowskim, m.in. przewiduje się utworzenie „alternatywnej Sewilli” (przypomnijmy – w tej prawdziwej 20 kwietnia została otwarta światowa wystawa EXPO '92, właśnie w związku 500-leciem odkrycia Ameryki usytuowana w tym mieście) gdzieś w Meksyku. Zdaniem Nugkuaga taka alternatywna wystawa może się stać okazją do pogłębionej refleksji, a nie do pustej celebry. Mówi: *Pragniemy odzyskać naszą historię, aby potwierdzić naszą tożsamość, osiągnąć prawdziwą niezależność od wyzysku i agresji, a także odegrać właściwą rolę w określeniu naszej własnej przyszłości.*

Podobne protesty powtarzają się już od jakiegoś czasu. Gdy przed dwoma laty w muzeum historii naturalnej University of Florida otwarto wystawę pod nazwą „Pierwsze spotkania: hiszpańska eksploracja w strefie karaibskiej i w Stanach Zjednoczonych w latach 1492–1570”, wywołało to gwałtowne protesty aktywistów z tubylczych grup etnicznych. *W porównaniu z Ko-*

lumbem, Hitler był młodocianym przestępcą – krzyczeli wówczas demonstranci. Kolumb zamordował cały kontynent – głosił jeden z transparentów. W lipcu 1991 r. grupa protestujących pojawiła się nieoczekiwanie w Hiszpanii, w strojach Indian południowoamerykańskich, z twarzami pomalowanymi na różne kolory. Manifestanci weszli spokojnie do świątyni patrona Hiszpanii w Santiago de Campostela, złożyli tam kwiaty i inne dary oraz pozostawili pismo, w którym prosili o przebaczenie dla tych, którzy wykorzystali imię świętego Jakuba, aby podbijać, mordować i niszczyć narody.

Antykolumbowski nastroje nie panują bynajmniej tylko wśród potomków tych, którzy byli na miejscu, gdy pojawił się Genuieńczyk. W ubiegłym roku Narodowa Rada Kościołów Chrystusowych w Stanach Zjednoczonych przyjęła rezolucję, która głosi: *Dla potomków tych, którzy przeżyli inwazję, ludobójstwo, niewolnictwo, wyniszczenie środowiska i grabież bogactw ziemi, uroczystości nie są odpowiednim sposobem obchodzenia tej rocznicy.*

Stwierdzenie, że przybycie Kolumba przyczyniło się do ludobójstwa, stało się obecnie główną bronią w arsenale antykolumbistów. George Tinker, tubylec amerykański, który wykłada w Iliff School of Theology w Denver, tak oto mówi o planowanych obchodach: *To będzie upamiętnienie wielkich korzyści, jakie uzyskali niektórzy ludzie przez wymordowanie innych ludzi. Jeszcze jednym obciążeniem Kolumba jest jego tożsamość białego Europejczyka. Profesorowie kilku uniwersytetów planują wiele odczytów i konferencji, w czasie których będą przedstawione dokumenty na temat straszliwych okrucieństw, jakie zapoczątkował Kolumb. Hans Koenig, autor biografii zatytułowanej „Kolumb – jego przedsięwzięcie”, pisze: Obchodzenie rocznicy Kolumba jest niemal bezwstydem, gdyż to, co on zrobił, jest niewyobrażalną sumą okropności. Nie powinniśmy czcić człowieka, który – z punktu widzenia rdzennych mieszkańców tej ziemi – był gorszy niż wódz Hunów – Attyla.*

Także mniej wojowniczo nastawiona historiografia przyznaje, że Kolumb nie był perłą oceanu ani nieskazitelnym bohaterem, jak go przedstawiają liczni hagiografowie. Ale czy ta historyczna postać, której imię nadano jednej z republik południowoamerykańskich, dystryktowi Columbia i wielu innym regionom i miejscowościom, była rzeczywiście gorsza od Hitlera czy Atylii?

Mimo całej swej intensywności spór o Kolumba ma bardzo mało wspólnego z rokiem 1492, natomiast jest bardzo ściśle związany ze współczesnością. Narody Nowego Świata usiłują obecnie stworzyć siebie jak gdyby na nowo, wymyślić wersję przeszłości, która usprawiedliwi teraźniejszość i być może w jakiś sposób ukształtuje przyszłość. W starszych, bardziej ustabilizowanych cywilizacjach tego rodzaju przedsięwzięcie kulturowe byłoby nie do pomyślenia. Historia jest tym, co się wydarzyło i tym, czego każdy doświadczył – *koszmarem, z którego staram się obudzić*, jak to powiedział bohater Jamesa Joyce’a, Stefan Dedalus. Ale złe sny nigdy nie były popularne, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, gdzie zakładano, że mogą one być zlikwidowane przez odmienny sposób traktowania ich przyczyn.

Jak na ironię Kolumb zyskał wiele na takiej narodowej zmianie myślenia. Przed wojną z Anglią w 1812 r. nie zajmował on zbyt wiele miejsca w wyobraźni Amerykanów. Ale po tym konflikcie patrioci amerykańscy uznali za konieczne powiązanie sprawy narodowej z bohaterami innego pochodzenia niż brytyjskie – Nowy Świat potrzebował nowych przodków. Napisana w 1828 r. książka Washingtona Irvinga „Historia życia i podróży Krzysztofa Kolumba” gloryfikowała tego człowieka o cechach przywódcy, noszącego włoskie nazwisko i żeglującego pod banderą hiszpańską. Wtedy właśnie narodził się bałwochwalczy kult Kolumba. Była to jedna z pierwszych prób podbudowania Stanów Zjednoczonych wielokulturowymi wizerunkami.

To uwielbienie obecnie zanika, co w opinii wielu ludzi jest niekorzystne, a ginie ono z wielu przyczyn. Społeczeństwo USA nie jest już takie, jakie było w dwóch pierwszych dziesięcioleciach XIX w. Obecnie jest w nim znacznie większy procent ludzi, którzy uważają, że mają historyczne powody, aby nienawidzić Kolumba i europejskiej inwazji, jaką on reprezentował. Są wśród nich przede wszystkim tubylcy amerykańscy, z których wielu połączyło się z tubylcami południowoamerykańskimi, aby wspólnie stawić czoło niegdysiejszemu nieproszonemu gościowi. Są także wśród nich Amerykanie pochodzenia afrykańskiego, których przodków ładowano na statki niewolnicze i wywożono za Atlantyk, ponieważ Europejczycy potrzebowali siły roboczej, która zastąpiłaby dziesiątkowaną ludność miejscową. Obalając pomnik Kolumba chcą sobie stworzyć nową mitologię narodową, podobnie jak to czynili patrioci w 1812 r., gdy zaczęli rozpowszechniać kult odkrywcy Ameryki.

Jednocześnie to wszystko, co uczynił Kolumb wprowadzając Europę do obu Ameryk, jest oceniane w sposób coraz bardziej wyrafinowany historycznie. Dwa światy skonfrontowały się ze sobą przed 500 laty i dosłownie żaden z efektów tej konfrontacji nie wydaje się dzisiaj tak prosty, jak to niegdyś przedstawiano. Podręczniki historii amerykańskiej zaczynały się od opisu lądowania Kolumba, jak gdyby nic z tego, co się przedtem zdarzyło, nie było warte wzmianki. Bardziej skrupulatni autorzy odnotowali wprawdzie, że Kolumb zastał jakichś ludzi na odkrywanej przez siebie ziemi, ale praktycznie nic więcej na ich temat nie mówili.

Teraz można powiedzieć na ich temat bardzo dużo, gdyż archeolodzy i etnografowie znali tych ludzi już od dawna. Perspektywa 500-lecia odkrycia Kolumba nie tylko wzmaga konieczność rychłego podsumowania aktualnie prowadzonych badań, ale także sugeruje szerszy kontekst interpretacji odkryć. Jak mówi archeolog Jerald Milanich, *punkt ciężkości przesunął się z gloryfikacji Kolumba i triumfu cywilizacji europejskiej na nowy*

temat, a mianowicie na ludzi, których Kolumb odkrył. Prowadzi się intensywne badania, które koncentrują się na wpływie tubylców amerykańskich na historię kontynentu i jego aktualne oblicze.

Nigdy nie było tajemnicą, że obie Ameryki i Europa wzajemnie na siebie oddziaływały, jakkolwiek bardziej tradycyjna historia koncentrowała się na tym, jak kolonizatorzy ujarzmili – lub eksterminowali – tubylców i zasiedlali ziemie według wzorców europejskich. Proces ten funkcjonował w obu kierunkach. Nowy Świat pobudzał wyobraźnię Europejczyków; świadomość istnienia tego świata i jego ludów była ważnym czynnikiem rozwoju Odrodzenia, które charakteryzowało się nie tylko przyswajaniem sobie klasycznych nauk, ale także nieomylnym przecuciem przyszłości, która dopiero miała nadejść. W wierszu pt. „Do oblubienicy przygotowującej się do snu” napisanym zaledwie 100 lat po wyprawie Kolumba, angielski poeta John Donne opisuje rozbieranie się swej wybranki, a gdy opada ostatnia część jej garderoby, woła: *O moja Ameryko, moja nowo odkryta ziemi!* W obecnej „politycznie bardziej prawidłowej” atmosferze okrzyk Donne’a mógłby być łatwo potępiony jako typowa reakcja europejskiego mężczyzny, będąca połączeniem voyeuryzmu, erotyzmu i drapieżnej arogancji. Czytając ten wiersz można sobie wyobrazić, jak bardzo Ameryka ekscytowała Europejczyków, wywołując w ich umysłach podziw pomieszany z pewnym lękiem. Poza tym Nowy Świat dostarczał Europie nie tylko natchnień literackich, podniet intelektualnych i smaku egzotyizmu, ale żywił ją w sensie materialnym, obdarzając produktami, które tubylcy amerykańscy znali od tysięcy lat, a o których Europejczycy poprzednio nigdy nie słyszeli, takich jak chili, papryka, kartofle, kukurydza i pomidory.

Do lepszego zrozumienia tego transferu wiedzy z Nowego Świata do Starego przyczyni się niewątpliwie zorganizowana przez Smithsonian Institute wystawa „Nasiona zmiany”, największa, jaką kiedykolwiek urzą-

dzono w Muzeum Historii Naturalnej w Waszyngtonie. Ekspozycja ta, która będzie otwarta od 12 X 1992 do kwietnia 1993 r., zaprezentuje 5 „naturalnych elementów” – cukier, choroby, kukurydzę, kartofle i konia – których wymiana głęboko przeobraziła Nowy i Stary Świat w ciągu 500 lat od czasu wyprawy Kolumba. Wystawa ta, i wiele innych przedsięwzięć naukowych podejmowanych w ramach przygotowań do jubileuszu Kolumba, przeciwdziała bardziej skrajnym stanowiskom, jakie zajmują ci, którzy nienawidzą lub kochają to, co zdarzyło się 12 X 1492 r. I dobrze, że tak jest. Nie można bowiem, nawet przy najlepszej woli, znaleźć zwykłej wspólnej płaszczyzny między cywilizacją a ludobójstwem, między postępem a cykliczną harmonią pór roku, między opanowaniem ziemi czy życia a szczerobliwością, której owa ziemia udziela sama z siebie. Jest to niemożliwe, ponieważ wszystkie te abstrakcje należą w większym stopniu do świata moralności aniżeli do nieuporządkowanej areny historii. Znaczna liczba nowych informacji, jakie znajdujemy na temat Nowego Świata, zarówno przed jak i po 1492 r., wskazuje obecnie drogę do prawdziwie harmonijnego opisu obecnej sytuacji i sposobu, w jaki do niej doszło. 500-lecie wyprawy Kolumba na pewno zasługuje na uznanie za to, że skoncentrowało na sobie tyle energii i uwagi. Ale problem polega na tym, że jeśli dyskusja będzie się stawała coraz głośniejsza i ostrzejsza, to może ona zaciemnić rozszerzającą się wspólną wiedzę.

Książkę, która chyba podsumowuje aktualne namiętności i nastroje, jest „Podbój raj” Kirkpatricka Sale. Ta licząca 453 strony książka z zakresu popularnej historii, opublikowana w ubiegłym roku, stała się hasłem wywoławczym dla antykolumbistów. Jednocześnie jednak jest to także pozycja, której tradycyjna frakcja kolumbowska najbardziej chce nienawidzić. Sale jest historykiem społecznym, a jego badania życia i podróży Kolumba, a także świata, w którym żył, są naprawdę imponujące. Sposób jego narracji jest nie-

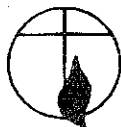
zwykle sugestywny, zwłaszcza gdy opisuje Kolumba na pokładzie „Santa Marii”. Sale przekonująco relacjonuje, co musiał czuć podróżnik, gdy wkraczał na obszary niewyobrażalnego świata zamieszanego przez plemię zwane Taino, co w ich własnym języku oznaczało ni mniej, ni więcej tylko „dobry”. Sale odnotowuje, że życie Tainosów było tak samo idylliczne jak ich otoczenie, do którego znakomicie się dopasowali. Byli dobrze odżywieni i dobrze mieszkali, nie znając biedy ani poważnych chorób. Mieli dużo czasu wolnego, który poświęcali na taniec, śpiew, gry i inne rozrywki, zaś ich artystyczna osobowość znajdowała wyraz w wyrabianiu koszyków i biżuterii, obróbce drewna i garncarstwie. Żyli w ogólnej zgodzie i pokoju, nie znając pożądliwości ani kradzieży. Mniejsza o to, że w opisie Sale’a ludzie ci wyglądają trochę jak przedstawiciele New Age spędzający wakacje na Hawajach. Nie szkodzi też, że nie wspomina on o strukturze społecznej Tainosów, której dolnym szczeblem było niewolnictwo. Ważniejsze jest to, że Sale podobnie jak wszyscy idealizujący ludzie, których los przypieczętowało przybycie Wielkiego Genuieńczyka, obecnie wyrządza im innego rodzaju krzywdę. Ta doskonała wyspiarska rasa, która powstała w wyobraźni Sale’a, jest pozbawiona wspólnych więzów z resztą ludzkości. Ojciec Leonid Kishkovsky z Kościoła prawosławnego w Ameryce, który przewodniczył spotkaniu Narodowej Rady Kościołów, gdzie omawiano kontrowersyjną rezolucję w sprawie 500-lecia wyprawy Kolumba, należy do tych, którzy kwestionują pojęcie zawarte w pracy Sale’a, że zło było czymś importowanym wyłącznie z Europy. *Jest to w pewnym sensie protekcjonalizm – mówi ojciec Kishkovsky – jak gdyby tubylcy nigdy nie mieli historii, która obejmuje cywilizację, wojnę, imperializm i okrucieństwa, jeszcze zanim pojawili się biali ludzie.*

Spoza argumentów Sale’a i innych hałaśliwych krytyków wyziera mīt, według którego świat był niegdyś doskonały, a teraz już nie jest, a więc ktoś lub coś

musiało go zrujnować. Wiele kultur posiada ten mit. Jest on szczególnie silnie zakorzeniony w myśleniu Zachodu ze względu na genealogię wywodzoną od Adama i Ewy. W XVIII w. Jean-Jacques Rousseau spopularyzował historię o Szlachetnym Dzikim Człowieku; koncepcję tę oparł na wiedzy o istnieniu Nowego Świata. Tak więc nawet antykolumbowskie idee Sale'a zawdzięczają Kolumbowi więcej, niż przypuszczają niektórzy z jego zagorzałych czytelników.

Prawdziwa historia 1492 r. i czasów późniejszych rozegrała się na innej płaszczyźnie, gdzie pytania takie, jak np. „Czy dzicy ludzie byli szlachetni?” są albo pozbawione znaczenia, albo nie dają się do końca sprawdzić. Mit amerykański zbyt długo ignorował ludzi, których spotkał Kolumb, to prawda. Czy jednak teraz ludzie ci muszą zastąpić go nowym mitem, który demonizuje Kolumba i Europejczyków? Łatwo jest dostrzec, dlaczego dawne ofiary chętnie chcą zostać bohaterami. Ale jeśli jest to wszystko, co przynosi z sobą 500-lecie, to – po prostu – marnuje się wielką okazją do refleksji nad samym sobą.

Albo na odwrót. Czy trzeba czcić Kolumba? Nie, jeśli ma się to sprowadzić tylko do wspomnień i powiewania flagami. Ale może to także znaczyć coś więcej: zmagazynowanie wieloletnich, fascynujących osiągnięć myśli i wiedzy przy uwzględnieniu faktu, że w nieuchronnym konflikcie byli wygrywający i przegrywający i że konflikt ten przyniósł przemieszanie ras, obyczajów i nawyków, w ogóle przedtem nie znanych w świecie. Kolumb i wszystko, co on reprezentuje, może być po prostu okazją do niewiele znaczących uścisków rąk. Ale być może można czcić Kolumba starając się lepiej wzajemnie zrozumieć.



João A. Mac Dowell SJ

Jezuici w Ameryce Łacińskiej*

Mając mniej niż 5% udziału w światowym przemyśle kontynent latynoamerykański nie gra pierwszych skrzypiec w koncercie narodów. Marzenia o szybkim rozwoju charakterystyczne dla lat sześćdziesiątych należą już do przeszłości, podobnie jak emocje wywołane ruchami rewolucyjnymi i obawą przed zdominowaniem tego regionu przez marksizm. Uwaga wszystkich jest raczej skierowana na Europę Środkowo-Wschodnią, a jeszcze bardziej na Bliski Wschód i groźbę odwetu świata arabsko-islamskiego albo też na perspektywę hegemonii polityczno-kulturalnej Japonii i Azjatów, z powodu ich rosnącego znaczenia pod względem demograficznym i w światowej gospodarce.

Natomiast Kościół spogląda na kraje latynoamerykańskie z pewną nadzieją jako na prawie nienaruszoną skarbnicę wiary katolickiej, w przeciwieństwie do głębokiej sekularyzacji wcześniej schryścianizowanych społeczeństw. Mimo to określanie Ameryki Łacińskiej mianem kontynentu katolickiego jest coraz częściej podawane w wątpliwość z uwagi na coraz lepszą znajomość sytuacji.

Także związki Towarzystwa Jezusowego z Ameryką Łacińską są szczególnie ścisłe. Jedno i drugie powstało w epoce przejściowej między Średniowieczem a czasami nowożytnymi i ich losy niejednokrotnie się spletały. 500. rocznica urodzin św. Ignacego (1491) zbiega się prawie dokładnie z obchodami 500-lecia podróży Kolumba i rozpoczęcia europejskiej kolonizacji kontynentu. I tak jezuici mieli znaczący udział w piewszej ewan-

* *I gesuiti in America Latina*, „Civiltà Cattolica”, marzec 1991, z. 3389, ss. 403-414.

gelizacji, a tym samym w kształtowaniu cywilizacji latynoamerykańskiej. Już w 1549 r., zaledwie 9 lat po zatwierdzeniu zakonu przez papieża Pawła III, z Portugalii przybyło do Brazylii pierwszych sześciu ewangelizatorów tego kraju. To jedna z pierwszych misji uczniów Ignacego, który 3 lata przed swą śmiercią, w 1553 r., ustanawia Brazylię szóstą prowincją zakonu, po Portugalii, Hiszpanii, Indiach, Italii i Sycylii.

Udział jezuitów w pierwszej ewangelizacji

Ojciec Manuel da Nobrega i jego towarzysze przybyli z zadaniem ewangelizowania tubylców i – aby usprawnić katechizację – próbowali ich gromadzić we wsiach na rozległym obszarze przybrzeżnym, od Olindy na północnym wschodzie do Santos na południu. Później, w XVII i XVIII w., akcja misyjna rozprzestrzeniła się bardziej na północ i objęła Amazonię oraz dorzecze Amazonki. Ta praca apostolska zbiega się z kształtowaniem się narodu brazylijskiego, czyli mieszanek etniczno-kulturowej powstałej w wyniku zetknięcia się tubylców z Europejczykami i Afrykanami. O. Nobrega i towarzyszący mu o. José de Anchieta byli świadkami założenia Rio de Janeiro, sami zaś stawiali pierwsze szalasy São Paulo de Piratininga, któremu – jak wielu innym mniej znanym miastom brazylijskim – dała początek stacja misyjna.

Anchieta, beatyfikowany przez Jana Pawła II w 1980 r., jest nazywany apostołem Brazylii za przyczyną wpływu religijnego i moralnego, jaki wywierał na kolonistów portugalskich oraz tubylców w pierwszym wieku brazylijskiej historii. Zasłużył sobie także na tytuł ojca literatury i kultury narodowej. Opracował pierwszą gramatykę języka tupi-guarani, napisał liczne poematy po łacinie, portugalsku, hiszpańsku i w języku tupi, dramaty religijne z gatunku misterii ludowych pomyslane jako narzędzie ewangelizacji, a zrodzone z mądrego podejścia do inkulturacji. Jest on także auto-

rem pierwszych opisów ziemi, flory i fauny oraz miejscowych obyczajów. Idąc jego śladami wielu innych jezuitów – czy to w miejscach zagubionych w interiorze, czy w miejskich szkołach – stało się prawdziwymi wychowawcami narodu brazylijskiego.

Do Ameryki hiszpańskiej jezuici przybyli dopiero w 1566 r., kiedy inne zakony – dominikanie, franciszkanie, augustianie – stworzyły już podwaliny dzieła misyjnego. Mimo to kolejno przybywające grupy misjonarzy szybko utwierdziły obecność Towarzystwa na wszystkich terytoriach Korony Hiszpańskiej od Meksyku po Chile. Ponad 80 kolegiów i uniwersytetów założonych w wielkich miastach rozległego imperium, z przynależnymi do nich kościołami – autentycznymi ośrodkami duszpasterstwa, solidnie przyczyniło się do rozwoju religijnego i kulturalnego tamtejszej ludności.

Równie rozległa i głęboka była działalność Towarzystwa w dziedzinie ewangelizacji tubylców w dominium hiszpańskich. Nawiązując kontakt z plemionami i katechizując je jedno po drugim misjonarze dokonali pionierskiego dzieła zbadania całego północnego zachodu Meksyku i dotarli aż do południowej Kalifornii oraz do obecnego północnoamerykańskiego stanu Arizona. Na południu, w Chile, zjednali sobie dumnych Araukanów, którzy stali się żarliwymi katolikami. Jeszcze większą sławę zyskały misje w Paragwaju, tzw. redukcje Guaranów, gdzie w 30 wsiach zgromadzono około 130 tys. tubylców, którzy pod względem organizacji społecznej i poziomu ekonomicznego przewyższali kolonizatorów z tamtych czasów. To dzieło misyjne objęło także pobliskie terytoria Boliwii, gdzie utworzono 11 redukcji Chiquitos i 18 Mosków, a ponadto tereny bardziej na północ z redukcjami Maynasów z Amazonii peruwiańskiej i tubylców znad Orinoko. Wszystkie te misje zataczając wielki łuk w centrum kontynentu, od Paragwaju po Wenezuelę, określiły granice kolonizacji hiszpańskiej w stosunku do portugalskiego panowania w Brazylii.

W ostatnich latach wiele dyskutowano, przede wszystkim w kontekście obchodów upływu piętego stulecia od zapoczątkowania ewangelizacji Ameryki Łacińskiej, na temat humanitarnych i chrześcijańskich aspektów działalności misjonarzy. Z pewnością hiszpańskiej i portugalskiej penetracji Nowego Świata towarzyszyły przerażające zbrodnie: podboje, rabunek skarbów i bogactw naturalnych, bezlitosny wyzysk pracy tubylców, niszczenie wszelkich tradycji kulturalnych i religijnych. Wszak sama kolonizacja, jako okupacja cudzych terytoriów i podporządkowywanie ich mieszkańców obcej władzy politycznej, stanowi pogwałcenie praw narodów.

W tej mierze, w jakiej misjonarze nie potępili owych niesprawiedliwości, lecz przeciwnie – rozwijali pracę misyjną pod protektorem imperialnych potęg, obiektywnie stali się ich współwinni. Istotnie, tylko nieliczni, np. Las Casas, występowali przeciwko systemowi jako takiemu. Te wyjątkowe przypadki mają wybitny walor świadectwa, jeśli się weźmie pod uwagę, że trzy stulecia później, w XIX w., przy okazji europejskiej ekspansji w Afryce i Azji, kiedy Europa szczyliła się już ideami humanitaryzmu wywodzącymi się z Oświecenia, nie zdarzyło się nic podobnego. Preteksty kulturowe i religijne, wzmacniane ówczesną mentalnością, w jednym i drugim przypadku usprawiedliwiały w oczach narodów i Kościołów dzieło kolonizacji. W przypadku Ameryki realizm wynikający z oceny tego co możliwe w stosunku do skrupułów moralnych wyglądał tym bardziej naturalnie, że po pierwszych dziesięcioleciach obcego władania, kiedy całkowicie rozpadły się struktury polityczne i społeczne wybitniejszych narodów tubylczych, trudno było wyobrazić sobie system, który stanowiłby kontrpropozycję dla rządów kolonialnych.

Wszędzie natomiast misjonarze ganili kolonizatorów za nadużycia. Gwałtownie sprzeciwiali się niewolnictwu tubylców oraz protestowali przeciwko wszelkim praktykom naruszającym ich wolność i godność osobistą. To właśnie jezuici – czy to w świecie hispanoamerykań-

skim, czy w Brazylii – często byli prześladowani z powodu stawiania w obronie praw tubylców. Redukcje, wioski zbudowane specjalnie dla tubylców-katechumenów, pierwotnie tworzone właśnie w celu uchronienia ich przed zachłannością kolonizatorów.

Ostatnio jednak krytykuje się nawet metody katechetyczne jezuitów i innych misjonarzy oraz sam proces ewangelizacji. Oskarża się ich m.in. o brak poszanowania dla tubylczych kultur. Aby usunąć wszelkie przejawy religijności niechrześcijańskiej, misjonarze rzekomo zubożali horyzont życiowy tubylczych ludów likwidując wyobrażenia i wartości, na których opierały się ich instytucje. W ten sposób doprowadzili do rozpadu ich kultur i społeczeństw.

Nie miejsce tu na całościową ocenę pierwszej ewangelizacji Ameryki. Niewątpliwie popełniono błędy indywidualne w realizacji, a przede wszystkim błędy zasadnicze dotyczące samej koncepcji dzieła misyjnego. Jednym z najbardziej niepowetowanych była niezdolność misjonarzy do przygotowania ludzi, którym przewodzili przez więcej niż 100 lat, jak w przypadku Guaranów z redukcji paragwajskich, do podjęcia odpowiedzialności cywilnej i kościelnej (np. w kwestii dopuszczania do kapłaństwa). Ale byłoby anachronizmem osądzać ich pracę zgodnie z kryteriami naukowymi współczesnej antropologii czy według horyzontów teologii po Vaticanum II. Godne uwagi są wysiłki w zakresie wprowadzania elementów tubylczej kultury do modeli społecznych i religijnych – bez wątplenia zachodnich, jeśli chodzi o ich ogólną inspirację – podejmowane przez jezuitów właśnie w redukcjach guaruańskich. Jeśli w procesie inkulturacji religijnej nie odważyli się oni posunąć równie daleko, jak próbowali to robić w tej samej epoce Ricci i jego towarzysze w Chinach, to na pewno ze względu na obiektywne ograniczenia, jakie niosła ze sobą rzeczywistość, z którą spotkali się w Ameryce.

W dokumencie z Puebli z 1979 r. biskupi latynoamerykańscy odmalowują blaski i cienie procesu ewangelii-

zacji kontynentu. Aczkolwiek nie można nie dostrzegać tych ostatnich, obraz całości jest raczej jasny. Istotnie chrześcijaństwo zaszczerpione w tym regionie przez misjonarzy – mimo wszelkich niespójności i nieprawidłowości – z punktu widzenia wiary stanowi największe bogactwo narodów latynoamerykańskich. Zaś oni – czy to Metysi, czy tubylcy czystej krwi – ogólnie rzecz biorąc naprawdę doceniają dar wiary, mimo świadomości szkód wyrządzonych przez wielu „chrześcijan”. Opory wobec obchodów 500-lecia ewangelizacji nie odzwierciedlają spontanicznej reakcji narodów tego kontynentu. Nie chodzi jednak o triumfalistyczny zachwyt nad pracą misyjną ani – tym bardziej – nad konkwistą i kolonizacją. Ale jest słuszne, by – z pokorą uznając niegodziwości i słabości ludzkie – wyrazić wdzięczność Panu za najwyższy dar chrześcijańskiej wiary. Taka postawa, którą na pewno zajmie episkopat latynoamerykański w czasie najbliższego spotkania w Santo Domingo, zwraca nasze spojrzenie z przeszłości ku przyszłości, aby nas pobudzić do jeszcze większego zaangażowania w dzieło ewangelizacji, przewyżczając w ten sposób jej dawne uchybienia.

Przyczyną wielu z nich było w większym stopniu wygnanie jezuitów i inne środki restrykcyjne wobec Kościoła, stosowane przez rządy przede wszystkim w XIX w., niż nieudolność w prowadzeniu katechizacji przez misjonarzy. Olbrzymie dzieło, jakiego dokonali uczniowie Ignacego, zostało faktycznie zniszczone, gdy w II połowie XVIII w. sukcesywnie rugowano ich z terytoriów Korony Portugalskiej i Hiszpańskiej. Ponad 400 członków zakonu z 11 kolegów (z których 5 prowadziło studia filozoficzne i teologiczne), 5 seminariów i około 100 rezydencji misyjnych musiało opuścić Brazylię. Z 6 prowincji Towarzystwa w Ameryce hiszpańskiej wygnano około 2000 jezuitów.

Arbitralne postanowienia rządów w Lizbonie i Madrycie nie tylko przerwały dzieło ewangelizacji na rozległych obszarach, ale ponadto na niektórych terenach,

jak w Brazylii, praktycznie zniszczyły cały system szkolnictwa zorganizowanego przez jezuitów. Dzięki i wyludnione dzisiaj obszary interioru były przecież regionami dobrze rozwijającymi się. Z pewnością gdyby nie odsunięto jezuitów od ich działań apostołskich, zupełnie inna byłaby historia polityczna i religijna Ameryki. Degradacja czy to religijna, czy kulturalna spowodowana kasatą Towarzystwa Jezusowego miała głębokie konsekwencje dla przyszłości Ameryki Łacińskiej.

Po przywróceniu zakonu w XIX w. jezuita powoli powracają do krajów latynoamerykańskich. Podejmują pracę duszpasterską w swych kościołach, głoszą misję po wsiach, otwierają nowe kolegia w głównych miastach, poświęcają się ewangelizowaniu tubylców, uczestniczą w życiu kulturalnym, podejmują działalność humanitarną i społeczną, angażują się w formację kleru i chrześcijańskiego laikatu.

Obecnie w Brazylii i w 19 krajach hispanojęzycznych kontynentu, który liczy 450 mln mieszkańców, z czego 89,2% – według „Rocznika statystycznego” Stolicy Apostolskiej – uważa się za katolików, jest około 3700 jezuitów. Żeby pojąć zadanie Towarzystwa Jezusowego w tym regionie, ogarniętym może największym kryzysem w całej jego historii, trzeba chociaż szkicowo narysować skomplikowany obraz sytuacji społecznej i religijnej.

Jezuici wobec wyzwania ubóstwa

SĄ TRZY najważniejsze WYZWANIA, przed jakimi stoi Kościół w Ameryce Łacińskiej. Wobec sytuacji 204 mln osób (40% ludności) egzystujących na granicy ubóstwa pierwszą powinnością chrześcijan jest walczyć o sprawiedliwość i żyć solidarnie. Wobec postępującego zaniku chrześcijańskiego sensu życia potrzebna jest nowa ewangelizacja społeczeństwa. Coraz bardziej niepokojąca liczba katolików porzucających Kościół wymaga umocnienia wspólnot kościelnych za pomocą pogłębio-

nej formacji laikatu i osób działających w duszpa-sterstwie.

Zwyczajowo mówi się o Trzecim Świecie jako o kra-jach rozwijających się. Istotnie większość krajów laty-noamerykańskich miała okres wzrostu gospodarczego, mierzonego według produktu krajowego brutto. Ale sytuacja się zmieniła i ten sposób opisu nie ma już sensu. Właśnie lata osiemdziesiąte nie bez racji zostały nazwane *straconą dekadą*. Kontynent zubożał. 10 lat temu procent osób żyjących w nędzy wynosił 35. Obecnie, jak widzieliśmy, ta liczba wzrosła o 5% zmieniając pozytywną tendencję trwającą od 30 lat. *Ameryka Ła-cińska nigdy nie przeżywała takiego upadku* – stwierdza najnowszy raport ONZ.

Wiele czynników wewnętrznych i zewnętrznych, jak ogromne spłaty zadłużenia zagranicznego oraz drasty-czna redukcja pożyczek i inwestycji zagranicznych, zdu-siło narodowe gospodarki. Państwo nie radzi sobie z kosztami służb publicznych i w jeszcze mniejszym stop-niu z rosnącymi potrzebami czy to w dziedzinie infra-struktury (energia, transport, komunikacja), czy w dzie-dzinie świadczeń socjalnych (szkolnictwo, opieka zdro-wotna, mieszkalnictwo). 68% mieszkań nie odpowiada godności i podstawowym potrzebom człowieka, stwierdza ponadto cytowany raport. Obecna epidemia cho-lery w Peru, choroby, którą zwalczano na kontynencie przed wielu laty, stanowi właśnie dodatkowy, szczegól-nie dramatyczny przykład pogorszenia się warunków sanitarnych.

Proces uprzemysłowienia załamał się właśnie w ta-kich krajach, jak Argentyna i Brazylia, a więc tam, gdzie poczyniono największe postępy. Brakuje środków na odnowienie parku maszynowego, tak że wyposaże-nie w tym zakresie staje się coraz bardziej przestarzałe ze względu na rozwój technologii, co się przyczynia do obniżenia konkurencyjności na rynkach międzynaro-dowych. Najwyższe wskaźniki inflacji sprzyjają speku-lacjom finansowym powodując straty w inwestycjach

produkcyjnych. To sprawia, że 44% siły roboczej to bezrobotni bądź zatrudnieni na czarno i bezwzględnie wyzyskiwani. Skutkiem współwystępowania inflacji i recesji jest zapalna sytuacja społeczna.

Problemem jest nie tylko brak rozwoju ekonomicznego, ale przede wszystkim olbrzymie dysproporcje społeczne. Np. w Brazylii w 1981 r. 10% ludności (najzamożniejsi) skupiało w swych rękach 46,6% dochodu narodowego, podczas gdy inne 10% (najubożsi) – zaledwie 0,9%. Zaś w 1989 r. stosunek ten stał się jeszcze bardziej niesprawiedliwy: 53,2% dochodu dla 10% najbogatszych przeciwko 0,6% dla 10% najbiedniejszych, czyli pierwsi zarabiali średnio 88 razy więcej niż drudzy. Plasując się na 10. miejscu w świecie pod względem produkcji (produkt krajowy brutto) Brazylia znajduje się zarazem wśród krajów najbardziej zacofanych, gdy chodzi o wskaźniki socjalne (analfabetyzm, śmiertelność niemowląt, warunki sanitarne i mieszkaniowe), a jeszcze gorzej przedstawia się stosunek pomiędzy potencjałem gospodarczym a jakością życia ogółu ludności.

Skandal ubóstwa większości nie wynika zatem z braku potencjalnych środków do zaspokojenia podstawowych potrzeb ludności. Jakkolwiek złożone byłyby czynniki wymagające regulacji celem wprowadzenia gospodarki tych krajów na drogę trwałego rozwoju, problem tkwi przede wszystkim w polityce, na szczeblu narodowym, ale i międzynarodowym. ELITY ekonomiczno-kulturalne, które od zawsze rządziły tymi krajami, oraz klasa średnia, bardziej lub mniej liczna, nie chcą rezygnować ze swych przywilejów ani dzielić się bogactwem i władzą z innymi.

Paradoksalnie – ci, którzy stanowią margines społeczeństwa, wbrew znaczeniu tego określenia, wcale nie sytuują się na obrzeżu społeczeństwa, ale raczej są jego większością. Jest to społeczeństwo wyłączonych, w którym większość ludzi pozbawiono dóbr materialnych i kulturalnych, możliwości kształcenia się oraz faktycznego udziału w życiu politycznym.

Po długich latach dominacji dyktatur wojskowych wszędzie sprawują już władzę rządy wybrane przez społeczeństwo. Są to jednak w znacznej mierze demokracje czysto formalne. Prawa osobiste i społeczne, gwarantowane konstytucyjnie, faktycznie służą tylko tym, którzy mają władzę lub co najmniej wpływowych protektorów. Biedacy, czarni, tubylcy, chłopci, robotnicy – jednym słowem maluczcy – nie cieszą się w pełni opieką prawa; cierpią jednak jego rygory.

Po II Soborze Watykańskim Kościół Ameryki Łacińskiej stopniowo zyskiwał świadomość skandalu, jakim jest sytuacja niesprawiedliwości i nędzy na kontynencie pozornie tak katolickim. Opcja na rzecz ubogich, określona przez biskupów zebranych w Medellin i następnie potwierdzona w Puebli, stała się ewangeliczną odpowiedzią na to wyzwanie. Jezuici latynoamerykańscy stanęli po tej samej stronie, podejmując także sugestie władz zakonu oraz charyzmatycznego przełożonego generalnego – niedawno zmarłego – Pedra Arrupe. Preferencyjna służba na rzecz ubogich przejawiała się w dziedzinie szkolnictwa, zgodnie z tradycją Towarzystwa, np. w utworzeniu szkół Fe y Alegria, oferujących bezpłatne kształcenie tym, dla których nawet system szkolnictwa państwowego okazał się niedostępny. Dziś mają one ponad 450 tys. uczniów i 14 700 nauczycieli w 470 szkołach 10 krajów Ameryki Łacińskiej.

Nie bez znaczenia jest także sieć szkół radiowych, przede wszystkim w Boliwii i Ameryce Środkowej. Upowszechniają one oprócz tradycyjnych programów szkolnych także wszelkie formy przygotowania zawodowego ludności wiejskiej i jej formacji religijnej. Warto też pamiętać o powstających niemal wszędzie – a będących wyrazem tej samej humanitarnej opcji – szkołach zawodowych, o programach rozwoju regionów, np. CIPCA w Peru i Boliwii, o szeroko zakrojonej akcji finansowania mieszkań dla najuboższych prowadzonej przez Hogar de Cristo w Chile.

Także w pracy duszpasterskiej więcej uwagi poświęca się ubogim. Znaczna większość jezuickich parafii znaj-

duje się dziś w dzielnicach robotniczych. Wielu jezuitów zaangażowało się w ruch kościelnych wspólnot podstawowych na peryferiach miast lub na wsiach. Nie poniechano pracy w tradycyjnych kolegiach kształcących na poziomie podstawowym, średnim i licealnym (jest ich około 70) – do których uczęszczają przeważnie uczniowie płacący, a więc przynależni do klasy średniej – jeśli może ona służyć także ubogim. Sprzyja temu formacja uprzywilejowanej młodzieży – od której także w znacznej mierze zależy przyszłość latynoamerykańskiego społeczeństwa – do solidarności i odpowiedzialności społecznej. Jest to naprawdę trudne zadanie ze względu na burżuazyjną mentalność i konsumistyczne nawyki wielu ich rodzin, ale jeśli wytrwale postępuje się tą drogą, rezultaty są satysfakcjonujące. Reakcja na problemy wynikające z sytuacji społecznej na kontynencie nie wyczerpuje się w dziełach pomocy i promocji człowieka. Opcja na rzecz ubogich skłania jezuitów do takiej pomocy masom, by stawały się one bardziej świadome swych praw, do popierania ich słuszych żądań (reformy rolnej, obrony terytoriów tubylczych plemion, godziwej płacy, gwarancji zatrudnienia), do wspierania ich organizacji i pobudzania ich do działania.

Centra Badań i Działalności Społecznej istniejące we wszystkich krajach realizują dzieło upowszechniania nauki społecznej Kościoła za pomocą kursów i publikacji. Wspierają także studia w zakresie problemów specyficznych dla społeczeństwa latynoamerykańskiego zwracając się ku rozwiązaniom respektującym chrześcijańskie zasady moralne. Demaskują nieprawidłowości strukturalne oraz nadużycia rządów i wpływowych sfer. Obstają przy konieczności dogłębnym reform zmierzających do zaprowadzenia nowego ładu społecznego. Teologowie ze swej strony przedstawiają biblijne podstawy walki o sprawiedliwość i wyzwolenie ludzi spod wszelkich form ucisku.

Owo zdecydowane zaangażowanie na rzecz przekształcania obowiązującego systemu, sprzecznego z godnością osoby ludzkiej, wzbudza mniej lub bardziej gwał-

towne reakcje tych, którzy widzą w nim kwestionowanie ich samowoli i niesprawiedliwych przywilejów. Dlatego też jezuici głębiej zaangażowani w wyzwolenie ubogich często byli krytykowani, zwalczani, oskarżani o komunizm, niektórzy cierpieli więzienie, inni zostali zamordowani. Ostatnimi ofiarami tej walki było sześciu profesorów Uniwersytetu Katolickiego w Salwadorze.

W rzeczywistości stanowisko jezuitów wobec problemów politycznych i społecznych nie wszędzie było jednakowe. Różnicowało się z wielu racji, w zależności od osób i krajów. Np. inne było ich postępowanie w Argentynie, inne w Ameryce Środkowej. W pewnych sytuacjach może nie mieli odwagi być świadkami Ewangelii. Wiele mogło się mylić zajmując takie, a nie inne stanowisko z powodu niedokładnych analiz lub pod wpływem ideologii czy to prawicowych, czy lewicowych. Jednak Towarzystwo Jezusowe w Ameryce Łacińskiej brane jako całość przyjmowało na siebie z coraz większą konsekwencją misję promocji sprawiedliwości. W wielu krajach jezuici należeli do najbardziej zaangażowanych w proces wyzwolenia.

Wyzwanie ewangelizacji kultury

Jednakże, pomimo wysiłków Kościoła i ludzi dobrej woli, przepaść pomiędzy bogatymi a ubogimi w ostatnich latach jeszcze się powiększyła. Ten fakt pokazuje, że walka o sprawiedliwość i godność człowieka nie może być uwieńczona powodzeniem, jeśli się toczy jedynie na poziomie politycznym i ekonomicznym. Żeby przekształcić struktury społeczne, żeby zmienić system ucisku, trzeba sięgać głębiej: aż do poziomu mentalności, do kryteriów określających postępowanie i decyzje.

Oto DRUGIE WYZWANIE, jakie rzeczywistość kontynentu rzuca Kościołowi latynoamerykańskiemu. Chodzi o nasycenie wartości społecznych ewangelicznym duchem, co jest warunkiem zmiany struktur ekonomicznych.

cznych i politycznych. Program ewangelizacji kultury, do którego nieustannie nakłania Jan Paweł II, będzie także tematem przyszłego spotkania biskupów latynoamerykańskich w Santo Domingo.

W rzeczywistości Ameryka Łacińska przeżywa przede wszystkim kryzys moralny. Rządzący i klasy panujące robią wszystko, by mieć państwo na swoje usługi pomijając interes społeczny. Niedostatek demokratycznej kultury politycznej osłabia siłę tych, którzy starają się wzbudzić w ludziach świadomość ich obywatelskich praw i obowiązków. Masy wielokrotnie zawiodły się w swych nadziejach na zmianę, także w przypadku wybieranych przez nie polityków, którzy w swych programach wyborczych opowiadali się za reformami ekonomicznymi na rzecz najuboższych. Reformy okazywały się obietnicami bez pokrycia albo składający je musieli ulec konserwatywnym siłom politycznym.

Ruchy rewolucyjne często powstawały na podłożu nagromadzonych frustracji w związku z niemożnością rozwiązania problemów społecznych legalnymi środkami. Jednakże, wyjąwszy przypadek Nikaragui i Kuby, zbrojna rewolucja nie okazała się dobrym rozwiązaniem problemów polityczno-instytucjonalnych narodów latynoamerykańskich. Partyzantka, która szerzy się jeszcze w Salwadorze, Kolumbii i Peru, pomimo wielkiego zagrożenia, jakie niesie, jest już zjawiskiem nietypowym dla kontynentu i bez szans na sukces. Ludzie – rozczarowani do wizji harmonijnego i szczęśliwego społeczeństwa oraz do samej polityki zarówno prowadzonej środkami pokojowymi jak i realizowanej przemocą – skłaniają się ku indywidualistycznym rozwiązaniom swych problemów dotyczących przeżycia i ku innym sposobom zaspokajania swych ambicji bogactwa i władzy. Niepokojącym sygnałem owego braku świadomości społecznej i perspektyw osobistych jest rosnąca wśród młodzieży tendencja do szukania lepszego życia gdzie indziej, w Stanach Zjednoczonych oraz we Włoszech i w Japonii, a w przekonaniu ludzi

pochodzących z tych krajów odwracająca tradycyjny kierunek ruchów migracyjnych.

Taka postawa pociąga za sobą także przestępczość w miastach, stosowanie przemocy wobec robotników i drobnych właścicieli na wsiach, zajmowanie ziem należących do tubylców oraz różne formy korupcji w sprawach publicznych i prywatnych. Każdy chce skorzystać z sytuacji, nie mając żadnych skrupułów wobec porządku prawnego czy moralnego. Charakterystyczny w tej mierze był wywiad przeprowadzony ostatnio przez telewizję brazylijską. Dziennikarz rozmawia z 11-letnim ulicznikiem zadając mu pytanie, które często stawia się dzieciom: *Kim chciałbyś być, gdy dorośniesz?* – *Złodziejem* – odpowiada natychmiast chłopiec, w najbardziej naturalny, prawie niewinny sposób. – *Dlaczego?* – pyta dalej dziennikarz. – *Dlatego, że praca niczemu nie służy. Pracując nie zarabia się wystarczająco dużo pieniędzy.* Ta sama koncepcja życia twardo wyrażona przez wspomnianego ulicznika inspiruje nie tylko działania ważnych osobistości zajmujących kierownicze stanowiska państwowe i w przedsiębiorstwach, ale także szerokich warstw społeczeństwa. Zjawiska korupcji i przemocy, które zagrażają podstawom państwa i społeczeństwa, osiągnęły swój szczyt wraz ze zwiększeniem produkcji oraz rozpowszechnieniem się konsumpcji kokainy i innych narkotyków. Handel narkotykami, który od lat paraliżuje państwo kolumbijskie, zagraża także innym narodom kontynentu.

Chociaż korzenie takiej mentalności tkwią także w tradycji kulturowej, nowoczesność była elementem, którego wpływ na społeczeństwo latynoamerykańskie wywołał kryzys wartości. Klasy średnie i najwyższe jako pierwsze uległy wpływom nowoczesnego racjonalizmu i indywidualizmu. Jednak ta nowa wizja świata w coraz większym stopniu wciąga całe społeczeństwo. Proces uprzemysłowienia spowodował duży napływ ludzi do miast. Dzisiaj 67,3% ludzi żyje w miastach, a więc w środowisku odmiennym od tego, w którym urodzili się

oni i ich rodzice. Nagła zmiana spowodowała porzucenie tradycji przodków. Cały świat symboliczny tych ludzi runął pozostawiając ich bezbronnymi wobec potęgi nowoczesnych środków komunikacji. Przesłanie tych ostatnich przenoszone przez fale radiowe i telewizyjne dociera także do ludności wiejskiej.

Aby zdać sobie sprawę ze złożoności sytuacji latynoamerykańskiej, trzeba zrozumieć, że krzyżują się w niej trzy różne warstwy kulturowe (nie mówiąc o archaicznych kulturach plemiennych): dawna kultura tradycyjna, kultura nowożytna i kultura współczesna. W Europie i Stanach Zjednoczonych ta ostatnia faza – charakteryzująca się konsumpcjonistycznym indywidualizmem oraz dezintegracją osobowościową i niechęcią do jakiegokolwiek zaangażowania – następuje w okresie pełnego rozwoju nowoczesności z jej kultem indywidualnego sukcesu w pracy zawodowej. W Ameryce Łacińskiej przeciwnie – współczesne modele upowszechniane przez mass-media są przyswajane w warunkach niedorozwoju ekonomicznego, przed wprowadzeniem postępu technicznego i funkcjonalnego. Na złożony proces modernizacji społeczeństwa składa się nie tylko odejście od tradycyjnych norm, ale także relatywizacja wszelkich wartości etycznych i religijnych, czyli dominacja kultury świeckiej, w której człowiek istotnie staje się miarą wszechrzeczy.

Jeszcze do niedawna większość biskupów i teologów latynoamerykańskich nie orientowała się w następstwach tych faktów dla życia religijnego kontynentu. Uważano, że nowoczesność i sekularyzacja to zjawiska, które interesują tylko Pierwszy Świat, podczas gdy Kościół w Ameryce Łacińskiej winien zajmować się problemami niesprawiedliwości i nędzy. Jednakże coraz wyraźniej widać, że erozja norm etycznych stanowi zasadniczą przeszkodę w rozwiązywaniu problemów społecznych. Właśnie dlatego misja Kościoła we współczesnym społeczeństwie latynoamerykańskim nie może się ograniczać do wyzwalań ludzi spod ucisku socjopo-

litycznego. Musi on także poświęcić się promocji wartości duchowych za pomocą zdecydowanego i intensywnego głoszenia Ewangelii zbawienia, zwróconego nie tylko do tych, którzy uczestniczą w życiu Kościoła, ale także do tych wszystkich, którzy – choć są ochrzczeni – utracili kontakt ze wspólnotą wiernych. W rzeczywistości krzewiciele Ewangelii przytłoczeni ciężarem pracy duszpasterskiej często zadowalają się opieką nad poszukującymi Kościoła, zamiast wychodzić naprzeciw tym, którzy się oddalili od niego, lub nigdy nie byli katechizowani.

Jezuici podjęli to misyjne zadanie przede wszystkim za pośrednictwem apostołatu prasowego, publikacji książek i broszur na tematy religijne i moralne oraz setki czasopism różnego typu. Bardzo ważne w tej sytuacji jest także kaznodziejstwo radiowe czy to przez własne stacje radiowe, czy za pośrednictwem stacji komercyjnych, których audytorium jest znacznie szersze. Trzeba jednak przyznać, że jezuici i generalnie Kościół korzystają ze środków masowego przekazu, szczególnie z telewizji, jeszcze dosyć nieśmiało, np. w porównaniu z tym jak robią to protestanci.

Nie wystarcza jednakże zwracać się do jednostek czy to za pośrednictwem środków społecznego przekazu, czy w bardziej osobistej formie spotkań grupowych bądź indywidualnych. Trzeba także dotrzeć do kulturowych źródeł idei i postaw oraz próbować je odnowić w świetle Ewangelii. Taka praca na obszarze ideologii oraz tworzenia i przekształcania wartości, podobnie jak wśród tych, którzy w największym stopniu wpływają na opinię publiczną, zawsze była charakterystyczna dla jezuitów. We współczesnej Ameryce Łacińskiej realizują ją przede wszystkim na 15 uniwersytetach, które prowadzą, bądź jako profesorowie i naukowcy na innych uniwersytetach katolickich czy państwowych. Chodzi o to, by współczesna myśl chrześcijańska była obecna w dyskusji naukowej i kulturalnej.

Wyzwanie odnowy wspólnot kościelnych

Jednakże istotne wzmoczenie pracy ewangelizacyjnej w obecnym społeczeństwie wymaga żywotności i zwartości wspólnoty katolickiej. Lata posoborowe bez wątpienia charakteryzował wielki wysiłek odnowy Kościoła i duszpasterstwa. Wspólnoty podstawowe, zachęta do bezpośredniego kontaktu ze słowem Bożym w licznie powstających wszędzie kręgach biblijnych, docenienie świeckich, którym powierza się nowe posługi i zachęta do aktywnego udziału w życiu Kościoła, ruchy religijne próbujące gromadzić i formować chrześcijan, którzy będą zdolni do dawania świadectwa swojej wierze, szerokie zaangażowanie zakonnic do pracy duszpasterskiej – oto bardzo obiecujące oznaki przebudzenia Kościoła.

Jednak mimo tak silnego zaangażowania Kościół jest raczej w defensywie wobec naporu sekt (ewangelickich i innych) i zsekularyzowanego świata. Np. w Brazylii w 1980 r. katolicy oficjalnie stanowili 87% ludności. Najnowsze badania przeprowadzone przez Instytut Gallupa na zlecenie i przy współpracy jezuickiego Centrum Społecznego w Rio de Janeiro wykazały, że w 1990 r. liczba ta spadła do 76,2%, czyli o 11% w ciągu 10 lat.

Ten wstrząsający spadek liczby katolików, zjawisko obserwowane w różnym stopniu we wszystkich krajach latynoamerykańskich, jest także owocem tradycyjnych niedostatków formacji chrześcijańskiej. Oczywiście istnieje silna religijność wyrażająca się najczęściej, choć nie wyłącznie, w formule katolicyzmu. Jednakże od zawsze brakowało tu zmysłu przynależności do wspólnoty kościelnej. Ludzie nie czują się odpowiedzialną częścią wspólnoty Kościoła, lecz zachowują się jak klienci jakiejś instytucji, dzięki której mają możliwość zaspokojenia swych potrzeb religijnych.

Fakt, że Kościół katolicki stopniowo traci monopol religijny w zsekularyzowanym społeczeństwie, otwiera przed ludźmi nowe możliwości wyrażania uczuć religij-

nych. Ci, którzy z różnych przyczyn odrzucają ofertę Kościoła, gdzie indziej szukają zaspokojenia swych potrzeb duchowych, pośrednictwa między nimi a sferą sacrum bądź poczucia sensu życia. Z drugiej strony Kościołowi często nie udaje się podtrzymać kontaktów szczególnie z ludnością wiejską przeszczepioną na rozległe peryferia wielkomiejskie.

Tłumaczy to sukces sekt przede wszystkim wśród warstw ludowych. W Brazylii, według przytoczonych wyżej badań, protestanci stanowią 8,5%, zaś spirytyści 5% ogółu, czyli odpowiednio około 13 i 7,5 mln mieszkańców. W ostatnich latach ruszyła prawdziwa ofensywa misyjna fundamentalistycznych sekt – dysponujących znacznymi środkami ekonomicznymi oraz intensywnie wykorzystujących środki przekazu – ożywiona przeświadczeniem, że w ciągu niewielu dziesięcioleci cała Ameryka Łacińska zostanie nawrócona na protestantyzm.

W badaniach dotyczących religijności w Brazylii bardziej jednak zaskakuje liczba osób określających się jako bezwyznaniowe (9,2%, a zatem więcej niż tych, które przynależą do sekt). Nie chodzi o ateistów, których liczba jest nieznaczna, ale o osoby wierzące w Boga, jednak nie identyfikujące się z żadnym wyznaniem religijnym. Taka religijność indywidualna, nieufna w stosunku do instytucji, popularna przede wszystkim wśród młodzieży należącej do klasy średniej, jest charakterystyczna dla społeczeństw zsekularyzowanych. Oczywiście to ma niejednakowy zasięg w poszczególnych krajach latynoamerykańskich, ale wykazuje tendencję do coraz szerszego rozprzestrzeniania się, w miarę jak nowoczesność zyskuje przewagę.

Oto TRZECIE WYZWANIE stające dziś przed Kościołem latynoamerykańskim: umocnić wiarę chrześcijan i ożywić wspólnoty kościelne tak, by nie tylko nie ubywało ich członków, ale by można było podjąć działalność misyjną zmierzającą do ewangelizacji całego społeczeństwa.

Jezuici poświęcają większą część swych sił pracy nad pogłębianiem formacji chrześcijańskiej posługując się swoją ulubioną metodą, Ćwiczeniami Duchownymi przeznaczonymi właśnie do pomagania mężczyznom i kobietom we wzrastaniu w Duchu Chrystusa. W ponad 60 domach rekolekcyjnych różni ludzie: młodzież, małżeństwa, zakonnice i księża, mogą odprawiać Ćwiczenia korzystając z różnych metod. Ponadto 10 Centrów Duchowości Ignacjańskiej prowadzi badania i seminaria na temat tej duchowości i dostosowania jej do obecnej sytuacji Ameryki Łacińskiej, zaś ich wyniki publikuje się w specjalistycznych czasopismach.

Aby z kolei świeccy mogli pomagać sobie w prowadzeniu życia zgodnego z Ewangelią, jezuici proponują uczestnictwo we Wspólnotach Życia Chrześcijańskiego, które rozwinęły się przede wszystkim w Chile, oraz w innych grupach i stowarzyszeniach religijnych, jak Apostolstwo Modlitwy, którego pismo ma w Brazylii 150 tys. prenumeratorów. Dzieciom i młodzieży służy z kolei Młodzieżowy Ruch Eucharystyczny. Podobną pracę wykonują również jako asystenci w rozmaitych ruchach świeckich i w organach koordynujących duszpasterstwo młodzieży, robotników, małżeństw.

Znacząca jest także obecność Towarzystwa Jezusowego w formacji kleru i zakonnic; jezuici są ich przewodnikami duchowymi i profesorami w instytutach filozoficznych i teologicznych. Swoją refleksją pomagają całemu Kościołowi znajdować, za pomocą rozeznawania, drogi lepszej służby ludowi Bożemu. W szkole wiary przygotowują się ewangelizatorzy, których Kościół potrzebuje, by przeniknąć społeczeństwo chrześcijańskim duchem. Jest to warunek zmian strukturalnych niosących sprawiedliwość i pokój narodom latynoamerykańskim.

thm. Maria Magdalena Matusiak

Dariusz Filar

Niemiecki oficer*

W przemówieniu Richarda von Weizsäckera, które wygłosił 12 XI 1985 r. z okazji 30. rocznicy powołania Bundeswehry, znalazły się m.in. następujące słowa: *Nasze siły zbrojne zostały utworzone przez żołnierzy należących do pokolenia, które walczyło z odwagą i poczuciem obowiązku, ale przez reżim bezprawia zostało wykorzystane do prowadzenia bezsensownej wojny. Wszelako w oporze stawianym dyktaturze przez niemieckich żołnierzy objawiły się, w stopniu odpowiadającym najlepszym tradycjom, sumienie i wierność: rozkaz i posłuszeństwo związane są z prawem i sumieniem. Wierność nie jest niewolnictwem. Przysięga zobowiązuje do wierności wzajemnej. I właśnie żołnierze, którzy czuli, że zasady te zobowiązują, podjęli się zbudowania i poprowadzenia Bundeswehry.*

Rozpoczynając szkic poświęcony R. von Weizsäckerowi jestem w pełni świadom, że przyjdzie mi poruszać się po obszarze szczególnych napięć. Niemiecki mundur wciąż wywołuje i pewnie jeszcze przez wiele lat będzie wywoływał w polskiej świadomości jak najgorsze skojarzenia. Głęboki uraz, który w jakimś stopniu obciąża każdego z pamiętających ostatnią wojnę, a poprzez archiwalne fotografie i filmy „szkoły polskiej” osiągnął również młodszych pokoleń, pewien kształt czapek, krój kołnierzyków i fason spodni niemalże jednoznacznie nakazuje wiązać ze zbrodnią. R. von Weizsäcker nosił mundur Wehrmachtu przez 6 lat; we wrześniu 1939 r. uczestniczył w kampanii przeciwko Polsce, na froncie wschodnim został dwukrotnie (w 1941 i 1944 r.) odzna-

* Autor pragnie wyrazić podziękowanie Fundacji Konrada Adenauera, która udzieliła mu pomocy w zebraniu materiałów do niniejszego artykułu.

czony Krzyżem Żelaznym, w wieku 25 lat dosłużył się stopnia kapitana. Ten sam R. von Weizsäcker 23 V 1984 r. został wybrany szóstym prezydentem Republiki Federalnej Niemiec i niemal natychmiast po tym wyborze znalazł miejsce w gronie najwyższych autorytetów moralnych swego kraju. Właśnie to zestawienie ról – niemieckiego bohatera wojennego z lat czterdziestych i niemieckiego autorytetu moralnego w latach osiemdziesiątych – w polskiej perspektywie może się wydawać czymś niepokojącym. Może dźwięczeć dysonansem, a nawet budzić podejrzenia co do prawdziwości przemian, których dokonanie deklarują Niemcy.

W biografii von Weizsäckera rzeczywiście zbiegają się wszystkie główne wątki, które określiły ostatnie półwiecze niemieckich losów. Myślę jednak, iż patrząc spokojnie na kolejne jej etapy, można się wyzwolić od zadawnionego resentymentu albo przynajmniej znacznie obniżyć jego natężenie. Człowiek, którego miliony Niemców darzą głębokim szacunkiem i szczerą sympatią, zasługuje ze strony Polaków co najmniej na próbę zrozumienia.

Wychowanek najlepszych uczelni

Dzisiejszy prezydent Republiki Federalnej Niemiec urodził się 15 IV 1920 r. w Stuttgarcie. Otrzymane na chrzcie imiona Richard i Karl odziedziczył po dwóch braciach matki, którzy w 1918 r. polegli na froncie zachodnim. Fakt, iż przyjsie na świat nastąpiło na poddaszu byłej rezydencji królów Wirtembergii, miał w sobie nie tylko element praktyczny (poddasze owo zamieszkiwali rodzice matki von Weizsäckera), lecz również coś symbolicznego. Obaj dziadkowie – właściciel mieszkania, Fritz von Graevenitz, i Karl Hugo von Weizsäcker – byli wiernymi, a równocześnie wysoko postawionymi sługami wirtemberskiej monarchii. Pierwszy z nich był królewskim generałem i wirtemberskim pełnomocnikiem do spraw wojskowych w Berlinie. Dru-

gi przez wiele lat pełnił funkcję ministra spraw zagranicznych w wirtemberskim rządzie, a później objął nawet urząd premiera. Ta funkcja i pozyskanie osobistej sympatii ostatniego króla Wirtembergii, Wilhelma II, dały zresztą podstawy do uszlachetnienia rodziny Weizsäckerów, które nastąpiło w porzekadłowej „ostatniej chwili”; dziedziczny tytuł barona (Freiherr) i herb z trzeba pszenicznymi kłosami na zielonym polu król przyznał premierowi swego rządu niespełna 2 lata przed nadejściem kresu monarchii¹.

Ojciec R. von Weizsäckera, Ernst Heinrich, idąc w ślady swego ojca i teścia również zawodowo poświęcił się polityce. Za pole działania obrał dyplomację i to sprawiło, że dzieciństwo i pierwsza młodość jego syna upłynęły na kolejnych placówkach europejskich. Lata 1922–24 von Weizsäckerowie spędzili w Szwajcarii, w niemieckim konsulacie w Bazylei. Z kolei lata 1924–27 przyniosły radcostwo ambasady w Kopenhadze; tutaj 6-letni Richard rozpoczął naukę szkolną i biegłe opłynał duński. Latem 1931 r. E. von Weizsäckera mianowano ambasadorem w Norwegii, zaś Richard na pewien czas został oddany w Oslo pod opiekę prywatnego, norweskiego nauczyciela. W 1933 r. przejęcie władzy przez Hitlera pociągnęło za sobą czystki w niemieckiej służbie dyplomatycznej; m.in. z ambasadorstwa w Szwajcarii został odwołany socjaldemokrata, Adolf Müller. Na jego miejsce w Bernie skierowano von Weizsäckera, do którego nowy reżim nie miał poważniejszych zastrzeżeń. Skwapliwe zaakceptowanie nominacji, mimo szacunku dla poprzednika i zdawania sobie sprawy z tego, co kryło się za kulisami jego zdymisjonowania, było pierwszym fałszywym krokiem E. von Weizsäckera; znalazł się w ten sposób na drodze, która jego samego okryła hańbą, ale głębokie piętno odcisnęła również na życiu jego syna. Wszystko to miało się jednak zdarzyć w wiele lat później i do sprawy tej przyjdzie nam jeszcze wrócić. Wtedy, w 1933 r. przenosiny do Szwajcarii dla 13-letniego Richarda

oznaczały przede wszystkim kolejną zmianę miejsca edukacji – rozpoczął 4-letnie uczęszczanie do słynnej berneńskiej Literarschule. Po tym okresie, na początku 1937 r., wyjechał do Berlina, by w tamtejszym Bismarck-Gymnasium złożyć egzaminy maturalne. W niespełna 2 miesiące później podjął studia w Oxfordzie.

Latem 1937 r. 17-letni Richard był jednym z nielicznych niemieckich słuchaczy elitarnego angielskiego uniwersytetu. Surowe przepisy dewizowe III Rzeszy praktycznie zamknęły przed młodymi Niemcami drogę ku europejskim uczelniom; wyjątkowe możliwości von Weizsäckera w tym zakresie wynikały z uzyskiwanych poza granicami kraju dyplomatycznych uposażeń ojca. Wiosną 1938 r. Oxford został zamieniony na uniwersytet w Grenoble, a głównym obszarem studiów von Weizäckera stała się myśl Kartezjusza i Henri Bergsona. Ale czas beztroskich przygód intelektualnych z Europą dobiegał końca. Niemalże w tym samym momencie, gdy wojska niemieckie wkraczały do Wiednia i dokonywał się Anschluss Austrii, E. von Weizsäcker obejmował w berlińskim Auswärtige Amt stanowisko sekretarza stanu i tym samym stał się bezpośrednim zastępcą Joachima von Ribbentropa. 18-letni syn awansowanego dyplomaty musiał powrócić do kraju, by spełnić obowiązki 2-letniej służby wojskowej.

W szeregach Wehrmachtu

Za radą starszego brata, Heinricha, który od pewnego już czasu był żołnierzem zawodowym w 9. Poczdamskim Pułku Piechoty, w październiku 1938 r. Richard zameldował się w tej samej jednostce. Napotkał tutaj bardzo szczególną atmosferę. Pułk, którego tradycje sięgały czasów Fryderyka Wielkiego, a dewiza

¹ Wirtembergia była królestwem od 1807 do 1871 r. Od 1871 r. wchodziła w skład Rzeszy Niemieckiej, ale zachowywała autonomię. 9 X 1918 r. Rada Robotników i Żołnierzy proklamowała w Stuttgarcie zniesienie monarchii, a w 1919 r. Wirtembergia została przekształcona w republikę związkową.

brzmiała: *Semper talis* (Zawsze ci sami), uchodził za najbardziej pruską ze wszystkich pruskich formacji. Jednocześnie ze względu na fakt, iż w jego składzie niezwykle licznie były reprezentowane rodziny szlacheckie, był powszechnie określany mianem Graf Neun (Hrabia Dziewiątką). Siła dwóch tradycji: wojskowej – ucieleśnionej w historii pułku, i rodzinnej – przyniesionej przez żołnierzy z ich własnych domów, sprawiała, że nuworyszowski w swej istocie świątek przywódców III Rzeszy nie był tutaj darzony specjalnym szacunkiem. Hrabiowie Wolf Baudissin i Fritz-Dietlof von der Schulenburg jeszcze przed wybuchem wojny urządzali dla korpusu oficerskiego wieczory kominkowe, podczas których wygłaszano surowe krytyki brunatnego reżimu.

27 VIII 1939 r. 9. Poczdamski Pułk Piechoty został przetransportowany koleją do Prus Zachodnich. Zadanie postawione przed nim w 4 dni później polegało na przełamaniu polskiej obrony w południowej części Borów Tucholskich i osiągnięciu brzegu Wisły. Już w pierwszej fazie walki, 2 września wieczorem, zginął starszy brat Richarda, por. Heinrich von Weizsäcker. Mjr Helmuth Groscurth, dobry znajomy ojca von Weizsäckerów, podjął w tych warunkach decyzję o przeniesieniu młodszego z braci do bezpieczniejszej niż pierwsza linia służby sztabowej. Jej zakończenie nastąpiło 18 września w okolicach Białegostoku, gdy od wschodu na spotkanie nacierającym Niemcom wyszły oddziały radzieckie.

W latach 1940–41 R. von Weizsäcker ukończył kurs dla oficerów rezerwy i 22 VI 1941 r. wyruszył na front wschodni już jako kapral podchorąży. Za odwagę wykazaną podczas forsowania Narwi został odznaczony 20 lipca Krzyżem Żelaznym drugiej klasy. Wkrótce potem został ranny w czasie walk o mosty na Dnieprze. Po kilkutygodniowym pobycie w szpitalu i na urlopie w Berlinie powrócił do pułku, który zdążył zająć pozycję na przedpolach Moskwy. Wraz z pułkiem von Weizsäcker przeżył zimową kontrofensywę radziecką; pod ko-

niec stycznia 1942 r. stan osobowy jednostki zmalał do 311 ludzi, a więc do 15% normy. Wczesną wiosną 1942 r. von Weizsäcker otrzymał nominację na stopień podporucznika i objął funkcję oficera łącznikowego w Oberkommando des Heeres. Jego placówka znajdowała się w Prusach Wschodnich, zaledwie 20 km od osławionego Wolfsschanze – kwatery głównej Hitlera w Kętrzynie.

Sztabowa praca von Weizsäckera była związana z gromadzeniem i analizą meldunków dotyczących działań przeciwnika na obydwu – wschodnim i zachodnim – frontach europejskich. W tym okresie był on bliskim współpracownikiem dwóch ludzi, którzy w jednakowo silnym stopniu – chociaż w zupełnie odmienny sposób – mieli wpłynąć na dalsze losy Niemiec. Pierwszy z nich to 40-letni ppłk Reinhard Gehlen, który 3 lata później przekaze swoją sieć wywiadowczą Amerykanom i na ich zlecenie zbuduje nowe struktury, z których w 1956 r. wyłoni się Bundesnachrichtendienst. Drugi – to hr. Claus Schenk von Stauffenberg, który 20 VII 1944 r. dokona w Wolfsschanze zamachu na Adolfa Hitlera.

W czasie gdy von Weizsäcker pełnił obowiązki sztabowe, jego wykrwawiony na froncie wschodnim pułk przebywał na wypoczynku w Aarhus, w Danii. Zdziesiątkowana jednostka została uzupełniona rekrutami oraz absolwentami szkół oficerskich z Berlina i Szczecina, a następnie przemianowana na 9. Pułk Grenadierów. Awansowany w październiku 1942 r. na stopień porucznika von Weizsäcker otrzymał rozkaz wyjazdu do Aarhus i objęcia stanowiska adiutanta dowódcy pułku. W styczniu 1943 r. jego jednostka powróciła na front wschodni – na broniony przez 23. Dywizję Piechoty odcinek między Leningradem a Nowogorodem.

W lipcu 1943 r. 9. Pułk Grenadierów uczestniczył w okolicach Leningradu w trwającej dwa tygodnie bitwie i raz jeszcze utracił 90% swego stanu osobowego. Por. von Weizsäcker wyszedł jednak z tej opresji bez szwanku i po 12 dniach na tyłach, w czasie których jed-

nostka została uzupełniona rekrutami z kolejnego rocznika, ponownie trafił na ten sam odcinek frontu. Tutaj 10 I 1944 r. otrzymał swój drugi Krzyż Żelazny (pierwszej klasy). Tutaj był też świadkiem i współuczestnikiem narastającej w armii wrogości wobec Führera; jego portret zaczynał służyć jako tarcza w organizowanych przez młodych oficerów zawodach strzeleckich.

Pod koniec maja 1944 r. R. von Weizsäcker otrzymał awans na stopień kapitana. Podczas przyznanego z tej okazji urlopu w Niemczech odwiedził stałą siedzibę swego pułku w Poczdamie. Po spotkaniu hr. Fritz-Dietlof von der Schulenburg wyraził chęć odprowadzenia młodszego kolegi do pociągu. Między koszarami a dworcem przekazał von Weizsäckerowi ważną informację: w Wehrmachcie zawiązano sprzysiężenie, które zmierza do pozbawienia Hitlera władzy. 24-letni kapitan cieszył się zaufaniem spiskowców i oczekiwano od niego, iż we właściwym momencie podejmie z nimi współdziałanie. Von Weizsäcker wyraził zgodę.

W dniu zamachu dokonanego przez hr. von Stauffenberga jednostka von Weizäckera była w trakcie odwrotu z terytorium ZSRR na Łotwę. Wiadomości o rozpoczęciu akcji przez spiskowców nie dotarły na czas. I być może to uratowało życie przyszłemu przyzydentowi RFN; po niepowodzeniu przewrotu przed plutonami egzekucyjnymi stanęło aż 19 oficerów z poczdamskiego pułku, wśród nich hr. von der Schulenburg.

Ostatni rok wojny był dla pułku von Weizäckera nieprzerwanym pasmem chaotycznych odwrotów. W marcu 1945 r., podczas walk w okolicach Królewca, kapitan odniósł rany i trafił do szpitala polowego w Pilawie (dzisiaj: Bałtyjsk). Stąd został ewakuowany morzem do Kopenhagi, a po zakończeniu leczenia udał się do siedziby pułku w Poczdamie. Otrzymał urlop zdrowotny i postanowił go spędzić w majątku swojej babki, nad Jeziorem Bodeńskim. Na południe jechał z Berlina jednym z ostatnich pociągów; w kilkanaście dni później nastąpiła bezwarunkowa kapitulacja Niemiec.

Cień ojca

Rany odniesione pod Królewcem i późniejszy urlop zdrowotny pozwoliły von Weizsäckerowi uniknąć radzieckiego lub amerykańskiego obozu jenieckiego; do cywilnego życia powrócił bez większego wstrząsu. Latem 1945 r. dotarły do niego wiadomości od Axela von dem Bussche-Streithorsta, najlepszego z frontowych przyjaciół, który już w styczniu 1944 r. utracił nogę i jako inwalida od ponad roku przebywał w kraju. Von dem Bussche informował, iż jesienią zamierza rozpocząć studia prawnicze na Uniwersytecie w Getyndze i dodatkowe miejsce na wydziale prawa zarezerwował również dla von Weizsäckera.

Lata 1945–47 były dla przyszłego jurysty okresem spokojnej, systematycznej pracy; von Weizsäcker zdołał uzyskać zaliczenie 5 semestrów i nawiązał bliskie kontakty z wieloma wykładowcami. Jednakże latem 1947 r. nastąpiło gwałtowne przerwanie toku studiów; 25 lipca został aresztowany, a 4 listopada stanął przed Trybunałem Wojskowym w Norymberdze ojciec Richarda, E. von Weizsäcker. Rozpoczęła się sprawa określana jako „Wilhelmstrassen-Prozess“ (od nazwy berlińskiej ulicy, przy której miał siedzibę Auswärtige Amt, czyli Ministerstwo Spraw Zagranicznych III Rzeszy). W tej sytuacji syn opuścił Getyngę i udał się do Norymbergi, by asystować przy pracach obrońców ojca.

Na temat E. von Weizsäckera napisano bardzo wiele. Obok publikacji traktujących go jako jednego z wielu hitlerowskich zbrodniarzy ukazały się również takie, w których jego aresztowanie i proces określano jako tragiczną pomyłkę. Ustalenie prawdy nawet dzisiaj wydaje się wciąż zadaniem równie trudnym jak to, które przed 40 z górą laty stało przed norymberskimi sędziami. Z jednej strony bezlitośnie przemawiają przeciwko E. von Weizsäckerowi nagie fakty: wspomniane już objęcie w 1933 r. odebranej Müllerowi ambasady w Szwajcarii, akceptacja oferty von Ribbentropa i przyjęcie nomina-

cji na stanowisko sekretarza stanu w marcu 1938 r., wstąpienie wkrótce potem do NSDAP i SS (w randze Oberführera), decydujący współudział w opracowaniu tajnej części – dotyczącej przyszłych losów Polski, Litwy, Łotwy i Estonii – paktu zawartego przez von Ribbentropa z Mołotowem, wygłoszenie tchnącego jednoznacznym kultem Hitlera przemówienia (*Nie kieruje nami nic poza Führerem, jego wola jest naszą wolą, jego przekonanie o zwycięstwie jest naszym przekonaniem*), którego 20 V 1942 r. musieli wysłuchać niemieccy dyplomaci odwołani z placówek w obu Amerykach, złożenie podpisu pod decyzją o deportacji 6000 francuskich Żydów z obozu w Compiègne do Oświęcimia. Uzupełniającą ilustracją tych wszystkich czynów są liczne fotografie, na których E. von Weizsäcker widnieje nie tylko w towarzystwie von Ribbentropa, lecz również Göringa, Himmlera i samego Hitlera (np. podczas przypieczętowujących los Czechosłowacji rozmów z prezydentem Emilem Hachą w marcu 1939 r.). Na przeciwną szalę można złożyć wysiłki E. von Weizsäckera na rzecz uniknięcia wybuchu wojny, a później ograniczenia jej zasięgu. Wysiłki te – potwierdzone przed sądem przez tak ważnych świadków, jak brytyjski minister spraw zagranicznych i uczestnik rokowań monachijskich E.F. Halifax czy Wysoki Komisarz Ligi Narodów w Gdańsku, szwajcarski historyk C.J. Burckhardt – polegały na hamowaniu niektórych działań nazistowskich przywódców Niemiec i próbach zakulisowych porozumień z politykami strony przeciwnej (zwłaszcza Brytyjczykami). Byłbyż więc E. von Weizsäcker obecnym na szczytach brunatnej władzy przeciwnikiem nazizmu? Swego rodzaju niemieckim Wallenrodem? Taką właśnie linię przyjęła obrona w czasie procesu norymberskiego.

Niewykluczone jednak, że tak samo dalekie jest od prawdy postrzeganie postaci E. von Weizsäckera jako zatwardziałego, z rozmysłem współuczestniczącego w zbrodniach hitlerowca, jak i usiłowanie zinterpretowa-

nia jego postawy jako wallenrodyzmu. Możliwe jest jeszcze trzecie wyjaśnienie, w myśl którego E. von Weizsäcker to po prostu zaplątany w mechanizmy totalitarnej władzy człowiek słabego charakteru. Człowiek dostatecznie trzeźwy, by widzieć prawdziwy stan rzeczy, i pozbawiony wewnętrznej mocy, która pozwoliłaby mu zdecydowanie powiedzieć: Nie! W rozmowach rodzinnych wiele razy E. von Weizsäcker wypowiadał słowa, które tak często padały z całkiem innych ust i pod panowaniem całkiem innych totalizmów: że jego przynależność do partii to tylko formalność, że jego przełożeni to głupcy, których ani myśli poważać, że nie może ustąpić ze stanowiska, bo wtedy zajmie je ktoś o wiele gorszy. Z kolei wobec swoich współpracowników wielokrotnie składał zapowiedź demonstracyjnej rezygnacji; miał to zrobić, gdy wybuchła wojna z Polską, gdy w czerwcu 1941 r. mobilizowano siły do ataku na ZSRR, gdy nie było już wątpliwości co do losów wywożonych na wschód Żydów. Ostatecznie jednak na gest Paula von Eltz-Rübenacha nigdy się nie zdobył². Objęcie przez niego pod koniec kwietnia 1943 r. ambasad niemieckiej przy Stolicy Apostolskiej (nowym sekretarzem stanu został Gustav Adolf Steengracht von Moyland, późniejszy współoskarżony w procesie norymberskim) w większym stopniu było ubocznym efektem personalnych rozgrywek w Auswärtige Amt niż wyraźną decyzją polityczną.

W Norymberdze, u boku ojca, R. von Weizsäcker spędził ponad rok. Nie mógł to być łatwy okres. Z jednej strony wypełniały go prace pomocnicze na rzecz obrońców (analiza materiałów dowodowych, poszukiwanie świadków mogących złożyć korzystne dla oskarżonego zeznania), z drugiej – podtrzymywanie na duchu przechodzącego kryzys psychiczny ojca (oskarżenie

² P. von Eltz-Rübenach, minister transportu i poczty, na początku 1937 r. odmówił wstąpienia do NSDAP stwierdzając, że nie może należeć do organizacji okazującej jawną wrogość wobec religii. Oczywiście został natychmiast odwołany ze stanowiska.

domagało się kary śmierci). Jednocześnie młody prawnik sam nie był wolny od wewnętrznych napięć, w pełni zdawał sobie sprawę – co przyznaje po latach – że *pytanie o prawdę odnośnie do współuczestnictwa w winie na skutek powiązań politycznych jest nie do rozstrzygnięcia*. Po latach stwierdził także, że ów z górą rok był dla niego pod każdym względem – duchowym, zawodowym, politycznym – najintensywniejszym w całym życiu czasem nauki.

W styczniu 1949 r., bezpośrednio po wysłuchaniu ostatniej mowy obrończej, R. von Weizsäcker powrócił do Getyngi, by wznowić przerwane studia. Do Norymbergi przyjechał raz jeszcze w kwietniu tegoż roku, w dniu ogłoszenia wyroku. E. von Weizsäcker ostatecznie został skazany na 7 lat więzienia i osadzony w twierdzy Landsberg, tej samej, w której po nieudanym puczu w 1924 r., przetrzymywano Hitlera. W celi napisał wspomnienia („Erinnerungen“), które już w 1950 r. ukazały się drukiem w Niemczech, a zaraz potem w angielskim przekładzie w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych. W październiku 1950 r. Wysoki Komisarz ds. Niemiec, John J. McCloy, podjął decyzję o przedterminowym zwolnieniu E. von Weizsäckera z więzienia. W tym samym momencie R. von Weizsäcker ukończył studia w Getyndze i podjął swoją pierwszą pracę w Consolidation Bergbau AG w Gelsenkirchen.

Człowiek interesu

W Consolidation Bergbau AG R. von Weizsäcker pracował do połowy 1953 r. Osiągnięcie symbolicznego wieku 33 lat połączył z dwiema ważkimi decyzjami: 8 X 1953 r. ożenił się z młodszą o 12 lat Marianne Margarete von Kretschmann (z ich związku miało się urodzić w późniejszych latach czworo dzieci), a w 5 tygodni po ślubie, 15 listopada, zmienił miejsce pracy na mający siedzibę w Düsseldorfie koncern Mannesmann. W ogromnym przedsiębiorstwie powierzono mu kwestie

związane ze współudziałem załogi w zarządzaniu firmą (Mitbestimmungsrecht), a także przygotowanie rozwiązań, których potrzebę zrodziło rosnące znaczenie utworzonej w 1950 r. Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali. Dobre wyniki von Weizsäckera zadecydowały o złożeniu w jego ręce kierowania wydziałem polityki gospodarczej koncernu, a więc centrum przygotowującym jego najistotniejsze, strategiczne decyzje. Lata pracy w Düsseldorfie przyniosły też jeszcze jedno interesujące doświadczenie. Dyrektor generalny koncernu Mannesmann, Wolfgang Pohle, w kadencji 1953–57 jako deputowany z ramienia CDU zasiadał w Bundestagu i R. von Weizsäcker został jego „ghost-writerem”; to spod jego pióra wyszły szkice wielu przemówień parlamentarnych. Z tym samym okresem wiąże się wstąpienie R. von Weizäckera do CDU (1954) i uzyskanie przezeń tytułu doktora praw (25 VII 1955 r. w Getyndze, na podstawie pracy o cywilnoprawnych aspektach zakładania stowarzyszeń).

Pod koniec lat pięćdziesiątych pozycja R. von Weizäckera w koncernie Mannesmann była już w pełni ugruntowana i otwierały się przed nim nieograniczone perspektywy dalszej kariery. Okoliczności sprawiły jednak, że akurat w tym momencie 38-letni prawnik po raz kolejny zmienił miejsce pracy. Spowinowacona z rodziną jego żony rodzina von Waldthausenów pozostawała w posiadaniu niewielkiego banku (Privatbanken Waldthausen), który operował na terenie Düsseldorfu i Essen. Po śmierci wiekowych właścicieli rada spadkobierców postanowiła powierzyć kierowanie bankiem właśnie von Weizsäckerowi. W ciągu kolejnych 4 lat okazało się, iż rola bankiera nie należy do tych, które potrafiłby szczególnie polubić. Nie przeszkodziło mu to jednak w znalezieniu nowych cennych klientów w sferach wielkiego biznesu, we wprowadzeniu firmy na rynek międzynarodowy i spopularyzowaniu jej wśród drobnych ciułaczy. I kiedy za zgodą rodziny wiosną 1962 r. odszedł do przedsiębiorstwa Boehringer

gera w Ingelheim, Privatbanken Waldthausen pozostawił za sobą w stanie pełnego rozkwitu.

65-letni Ernst Boehringer kierował noszącą jego nazwisko firmą rodzinną, która z mydlarni założonej przez jego przodków w 1885 r. w ciągu niespełna stulecia rozrosła się w nowoczesne zakłady chemiczno-farmaceutyczne. Jeden z kuzynów E. Boehringera, Robert Boehringer, przyjaźnił się niegdyś z ojcem R. von Weizsäckera, a jego samego od czasów procesu norymberskiego darzył szczególnym uznaniem i sympatią. Wszystkie te związki sprawiły, że w maju 1962 r. R. von Weizsäcker objął funkcję współzarządzającego ingelheimską firmą, zaś w zakres jego obowiązków weszły przede wszystkim zagadnienia podatkowe i kadrowe.

U boku pryncypała R. von Weizsäcker pracował aż do jego śmierci w 1965 r., a później jeszcze przez prawie 2 lata czuwał nad funkcjonowaniem przedsiębiorstwa, nim ostatecznie przekazał je nowemu zarządowi. 16 lat, które spędził na kolejnych stanowiskach w przemyśle, pozwoliły mu zgromadzić środki zapewniające materialną niezależność i wyzwalające od przymusu bieżącego zarobkowania. Dzięki temu, od 1967 r. poczynając, niemalże bez reszty mógł się poświęcić działalności publicznej.

Wiara i polityka

Jeszcze w okresie pracy w Privatbanken Waldthausen R. von Weizsäcker zaangażował się w ruch świeckich Niemieckiego Kościoła Ewangelickiego. Za czasów posady u Boehringera działalność ta znalazła już pewne odzwierciedlenie instytucjonalne, bowiem menedżerski kontrakt von Weizsäckera pozwalał mu przeznaczać na zadania religijne i społeczne aż do jednej trzeciej łącznego czasu pracy. Szczególnego uzasadnienia nabrało to w 1964 r., kiedy „liberalnego protestanta” obrano prezydentem Kirchentagu – sięgającego tradycją do 1949 r. i odbywającego się co 2 lata ogólnoniemieckiego zgromadzenia ewangelickiego laikatu.

Ale o tym, że 1964 r. okazał się momentem zwrotnym w politycznej karierze R. von Weizsäckera, zdecydowała jeszcze jedna przyczyna. W latach pięćdziesiątych zdarzyło mu się rozmawiać przelotnie w Düsseldorfie z młodziutkim działaczem chrześcijańskiej demokracji, Helmutem Kohlem. 10 lat później ten sam młody człowiek był już przewodniczącym frakcji CDU w parlamencie krajowym Nadrenii-Palatynatu i jednocześnie pracownikiem Zrzeszenia Przemysłu Chemicznego, z którym utrzymywała kontakty firma Boehringera. Moguncję, gdzie urzędował Kohl, i Ingelheim, gdzie pracował von Weizsäcker, dzieli zaledwie nieco ponad 10 km. W tych warunkach ponowne spotkanie było nieuchronne i stanowiło jedynie kwestię czasu. W rzeczywistości doszło do niego właśnie w 1964 r. 10-letnia różnica wieku nie przeszkodziła w narodzinach przyjaźni; 34-letni deputowany Chrześcijańskiej Demokracji i 44-letni przywódca ruchu świeckich protestantów zaczęli zwracać się do siebie po imieniu i postanowili działać razem.

Uwagi doświadczonego polityka, jakim mimo młodego wieku był już w połowie lat sześćdziesiątych H. Kohl, nie mógł ujść co najmniej jeden z talentów R. von Weizsäckera; na organizowanych pod auspicjami Kościoła Ewangelickiego mityngach wygłaszał on wspańiałe przemówienia, w których prawdziwe wartości literackie łączyły się z przenikliwymi analizami najważniejszych problemów niemieckiego społeczeństwa. Mówca nie cofał się przed dotykaniem spraw bolesnych, odważnie zmuszał słuchaczy do wychodzenia poza sfery błogiego samouspokojenia i zadowolenia z siebie, potrafił wskazać znaczące dylematy tam, gdzie inni widzieli same oczywistości. Np. w jednej z pierwszych słynnych mów von Weizsäckera, podsumowaniu obrad ewangelickiego Kirchentagu, które 1 VIII 1965 r. przedstawił zgromadzonemu w Kolonii 150 tys. jego uczestników, znalazły się następujące słowa: *Czy nasz dobrobyt przynosi cokolwiek ze sobą? Czy naszemu dobrobytowi rzeczywiście nie grozi, iż stanie się celem samym w sobie? Czego musimy się*

nauczyć, by do niego dorosnąć? Jeśli dobrobyt ma przynosić pokój, najpierw musimy się nauczyć, co oznacza konkurencja. Dążenie wzywż jest dobre i potrzebne. Ale kto myśli wyłącznie o uzyskiwaniu przewagi i wyprzedzaniu, kto na autostradzie jeździ zawsze lewym pasem, ten szybciej jest u kresu swoich sił i szybciej zużywa swoje talenty. (...) Nie panujemy nad uskrzydlałą siłą konkurencji tak długo, jak długo za naszymi plecami czai się nieustanny lęk, że ktoś nas wyprzedzi, jak długo nie nauczymy się siły wyrzeczenia – tak na szosie, jak i w życiu zawodowym, tak między sąsiadami, jak i narodami, tak wśród ideologii, jak i wśród wyznań.

W wyborach do Bundestagu przeprowadzonych 28 IX 1969 r. R. von Weizsäcker został wybrany deputowanym; stało się to niemal bez reszty za sprawą Kohla, który zatroszczył się, by nazwisko przyjaciela widniało na drugim miejscu krajowej listy wyborczej CDU w Nadrenii-Palatynacie. Ale już pierwszy okres działalności nowego parlamentarzysty przyniósł mu samodzielną, mocną pozycję polityczną. Stało się to w momencie i okolicznościach szczególnych. Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przeniósł chrześcijańskich demokratów ze stanowisk partii przez wiele lat rządzącej na ławy opozycji, zaś koalicja socjaldemokratów i liberałów (gabinet W. Brandta i W. Scheela) podejmowała wiele śmiałych przedsięwzięć, które nadawały ton życiu politycznemu Niemiec. Jednym z nich była *nowa polityka wschodnia* (neue Ostpolitik), której przełomowym punktem stało się podpisanie w 1970 r. *układów wschodnich* w Moskwie i Warszawie. To, że 17 V 1972 r. oba układy zyskały w Bundestagu akceptację nie tylko partii rządzącej, lecz również znacznej większości opozycji chrześcijańsko-demokratycznej, można uznać za osobistą zasługę von Weizsäckera. W dwóch szeroko komentowanych przemówieniach przekonał on swoją frakcję, iż rola opozycji nie zawsze musi się sprowadzać do negacji działań rządu i że są sytuacje, w których należy udzielić mu wsparcia. Podczas najgorętszej debaty powiedział: *To*

nie moralny obowiązek formalnego odstąpienia niemieckiego terytorium (nie ma takiej etyki), ale wola pojednania między ludźmi i obydwoma narodami również nas wzywa do tego, by uznać taki kształt Polski, jaki istnieje obecnie.

Współpraca z rządem w jednych sprawach nie oznaczała jednak wcale folgowania mu w innych. Nie mniej słynne od mów popierających politykę zagraniczną koalicji socjal-liberalnej stały się parlamentarne wystąpienia von Weizsäckera skierowane przeciwko jej polityce gospodarczej. Podczas debaty budżetowej w marcu 1975 r., spotykając się z owacją CDU/CSU i stawiając czoło gniewnym okrzykom deputowanych SPD, mówił: *Roszczenia adresowane do państwa i rzeczywiste możliwości świadczeń ze strony publicznej ręki popadają w coraz niebezpieczniejszą nierównowagę. Innymi słowy: żyjemy ponad stan. Ale odpowiedzialności za to nie ponosi obywatel, lecz kierownictwo polityczne. Bo to ono rozbudza wciąż nowe oczekiwania i zapowiada wciąż nowe świadczenia, nie zważając na rachunek kosztów i konsekwencje. To polityka pozornego postępu. Jej celem jest kolejne zwycięstwo wyborcze, a środkiem – obietnice.*

Stając się jednym z najuważniej słuchanych członków Bundestagu von Weizsäcker umacniał równolegle swoją pozycję wewnątrz CDU. Jego działalność partyjna była może mniej spektakularna od parlamentarnej, ale dotyczyła samego sedna spraw zaprzatających chrześcijańskich demokratów w latach siedemdziesiątych – odzyskania popularności w społeczeństwie i powrotu do sprawowania władzy. Przez 7 lat (1971–78) von Weizsäcker stał na czele komisji programowej partii, która dokonywała aktualizacji jej linii etycznej, politycznej i gospodarczej. Praca ta była w pewnym sensie koncepcyjnym i strategicznym uzupełnieniem gry taktycznej, którą w tych samych latach prowadził w imieniu partii H. Kohl.

W 1981 r., w wieku 61 lat, R. von Weizsäcker objął swoje pierwsze stanowisko w strukturze władzy wykonawczej; w ramach ofensywy politycznej prowadzonej przez CDU w Berlinie Zachodnim został jego burmi-

strzem. W biurze ratusza w dzielnicy Schöneberg urzędował przez 3 lata, które przyniosły mu opinię zdolnego negocjatora i autora mądrych kompromisów. Do miasta przeżywającego okupację budynków przez młodzieżowe komuny, wstrząsanego konfliktami między grupami narodowościowymi (ponad ćwierć miliona mieszkańców Berlina Zachodniego – 13% ogółu ludności – stanowili Turcy, Jugosłowianie, Wietnamczycy i przedstawiciele kilkunastu innych nacji) i notującego jeden z najwyższych wskaźników bezrobocia przybyły z zewnątrz burmistrz przyniósł wyraźne odprężenie.

Berlińskie burmistrzostwo było już ostatnim szczeblem w karierze R. von Weizsäckera poprzedzającym objęcie urzędu prezydenta państwa. W 1983 r. Karl Carstens, dotychczasowy prezydent RFN, oświadczył, iż nie będzie ubiegać się o sprawowanie tej funkcji przez kolejną kadencję. 28 XI 1983 r. Kohl nominował R. von Weizsäckera kandydatem do urzędu prezydenckiego z ramienia CDU. Spośród innych partii zasiadających w Bundestagu na wystawienie kontrkandydata zdecydowali się tylko Zieloni – została nim pisarka Luise Rinser. W wyborach, które odbyły się 23 V 1984 r. von Weizsäcker zdobył 832 z 1028 głosów oddanych przez członków Zgromadzenia Federalnego (Bundesversammlung). W niedzielę, 1 VII 1984 r., został zaprzysiężony jako szósty (po Heussie, Lübkiem, Heinemannie, Scheelu i Carstensie) prezydent Republiki Federalnej. W 5 lat później rozpoczął drugą kadencję, której zakończenie nastąpi w 1994 r.

Najsłynniejsze przemówienie

Najpowszechniej chyba znane i po dzień dzisiejszy najczęściej cytowane przemówienie R. von Weizsäcker wygłosił 8 V 1985 r., w 40. rocznicę zakończenia II wojny światowej. Jego treść stanowiły rozważania o niemieckiej tożsamości, fundamentalna refleksja nad wizerunkiem Niemców kształtującym się w ich własnych oczach. M.in.

padły wówczas następujące słowa: *Hitler podniósł naród niemiecki do najwyższej spośród wszystkich wartości. Tylko dlatego, że był on niemiecki, miał posiadać prawo do panowania nad światem jako rasa niemiecko-germańska. Następstwem była przemoc i wojna z połową świata. Na podbitych terenach Żydzi i przedstawiciele innych narodów byli więzieni i mordowani. Rozpętał się Holocaust ... Ale niemiecka historia nie skończyła się w 1945 r. Od prawie czterech dekad istnieje na niemieckiej ziemi wolna demokracja. To też część naszej historii – dobra część. (...) Jak żaden chyba inny naród zgromadziliśmy doświadczenia z dyktaturą, wojną i bezprawiem. W naszej historycznej spuściźnie – z jej jasnymi i ciemnymi rozdziałami – jest to fragment szczególnie ciężki. Ale im lepiej go rozumiemy, im wyraźniejsze zachowujemy o nim wspomnienia, im jednoznaczniej przyjmujemy odpowiedzialność za jego skutki, w tym mniejszym stopniu przeszłość obciąża naszą tożsamość. (...) Przyznanie się do przeszłości odciąża nas, daje ulgę, której potrzebujemy, by sprostać naszym dzisiejszym zadaniom.*

W przytoczonym wyżej fragmencie jest zawarta istota poglądów Richarda von Weizsäckera na jego ojczyznę. Nie ucieknie ona przed historią i nie wolno jej nawet tego próbować. Uznanie przeszłych win jest niezbędne, by mogło stać się źródłem gotowości do teraźniejszego i przyszłego czynienia dobra. Doświadczenie nazizmu winno owocować pełniejszym docenieniem wartości wewnątrz krajowej demokracji i międzynarodowego pokoju. W pewnym sensie mamy więc tutaj do czynienia z zastosowaniem wobec całego narodu odnoszących się do jednostki chrześcijańskich poglądów na grzech i jego odkupienie; Niemcy, w całej rozciągłości uświadamiając sobie popełnione zło, mogą na nowo czerpać ze swych najlepszych wartości i tradycji. Die deutsche Geschichte geht weiter. Niemiecka historia będzie dalej. I tylko od dzisiejszych Niemców zależy, co przyniesie im samym i światu.

Marek Calka

Polski rachunek sumienia

Wysiedlenie Niemców 1945–1948

Próbujemy zapomnieć. Żadnej polemiki, żadnej dalszej zimnej wojny, ale początek dialogu (...) W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was (...) nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie.

List biskupów polskich do Episkopatu
Niemiec, Wrocław, 1965

Kiedy w 1965 r. prymas Wyszyński wygłaszał te słowa w imieniu Episkopatu jak też wszystkich wiernych, napotkały one ostry sprzeciw władz państwowych i mur społecznego niezrozumienia. W tym samym czasie po drugiej stronie granicy – w ówczesnej RFN – środowisko niemieckiego Kościoła ewangelickiego⁸ podjęło próbę moralnej rewizji stosunku do Polaków. Co ciekawe, w obu przypadkach inicjatywa pochodziła z kręgów społecznych wcale bądź luźno związanych ze strukturami politycznymi państwa. O ile jednak w Niemczech stopniowo zarówno w oficjalnej polityce rządu jak i postawie środowisk opiniotwórczych nastąpił zwrot w kierunku wzajemnego zrozumienia i pojednania, to społeczeństwo polskie w swej masie pozostawało antyniemieckie lub co najmniej nieufne wobec okazywanych mu gestów. Już od blisko stulecia, kiedy to prawicowi publicyści wpoili taki punkt widzenia znacznej części Polaków, patrzymy na naszych zachodnich sąsiadów z lękiem i nienawiścią. Sadowiąca się w

siodle władza komunistyczna wykorzystała to w charakterystyczny dla siebie sposób. Przejąwszy od licznych środowisk niepodległościowych pomysły rozszerzenia granic państwa na zachodzie i północy (kosztem niemieckich kresów wschodnich) jednocześnie uczyniła Niemców odpowiedzialnymi za wszystkie zbrodnie wojenne co, jak dziś wiemy, wielokrotnie miało się z prawdą. Zresztą nie o prawdę wówczas szło, a o rację stanu splatającą się w zdumiewający sposób z politycznymi interesami komunistów. Straty Polski na wschodzie musiały doprowadzić do jej przesunięcia na zachód, jeśli nie miała pozostać tworem przypominającym nieco Księstwo Warszawskie. Wiązała się z tym konieczność przemieszczenia ludności polskiej z byłych kresów w głąb kraju i wysiedlenia 3,5 mln Niemców zamieszkujących tereny przyłączone. Aby moralnie usprawiedliwić owe poczynania, posłużono się argumentacją pravicowych naukowców udowadniających historyczną polskość obszarów, które określono wobec tego mianem Ziem Odzyskanych. Nowej władzy sekundowali liczni intelektualisci należący do rozmaitych kręgów światopoglądowych, stwierdzający nieuleczalność niemieckiego charakteru narodowego czy wręcz pogaństwo skrywane do niedawna pod maską zachodniej cywilizacji. Władze piekły przy tym ogniu własną pieczeń, odwracając uwagę społeczeństwa od nowej dominacji i tego, co ze sobą niosła. Stan ten utrzymał się długo, a mityczne zagrożenie niemieckie nieraz posłużyło argumentacji „politycznych realistów” na rzecz sojuszu ze Związkiem Radzieckim.

Władze polskie nie poprzestawały na działalności propagandowej. Wobec psującej się sytuacji międzynarodowej i nacisków ze strony społeczeństwa podjęły – początkowo w sposób chaotyczny, a od wiosny 1946 r. w formie zorganizowanej – akcję wysiedlania Niemców z Ziem Odzyskanych.

Sytuacja Ziem Odzyskanych w latach 1944–1945

Jeszcze zimą 1944/45 Ziemie Zachodnie i Północne zamieszkiwało około 9 mln osób. Część Mazurów, Ślązaków i Kaszubów żyła od wieków na pograniczu dwóch kultur, polskiej i niemieckiej. Utrudniało to prostą identyfikację narodowościową. Sami autochtoni najczęściej uważali się za ludność miejscową, odrębną od obu skonfliktowanych nacji. Jednak żadna z nich nie chciała tej odrębności uszanować. Większość pozostałych mieszkańców stanowili Niemcy. W styczniu 1945 r., zgodnie ze specjalnym rozkazem Himmlera, ale przede wszystkim na skutek okrucieństwa nacierającej Armii Czerwonej, milionowe rzesze Niemców podjęły ucieczkę na Zachód. Większość spośród pozostałych stanowiły osoby niezdolne do podjęcia trudów exodusu. Początkowo obszary te zostały objęte administracją armii radzieckiej. Część ludności zatrudniono w przejętych przez Sowietów majątkach ziemskich, a wielu mężczyzn deportowano w głąb ZSRR. Nie liczone przy tym z pochodzeniem etnicznym i uczuciami narodowymi autochtonów. Podobną ignorancję wykazywali przedstawiciele władz polskich przejmujący zarząd nad Ziemiami Odzyskanymi wiosną 1945 r. Pochodzenie i poziom przygotowania zawodowego urzędników Ministerstwa Ziem Odzyskanych powołanego pod kierunkiem Władysława Gomułki były rozmaite. Najczęściej trafiali tam wojenni rozbitkowie lub prymitywni cwaniacy, próbujący przy tej okazji zrobić karierę w UB, milicji, KBW lub administracji państwowej. Nieznajomość kulturowo-etnicznej jak też ekonomiczno-społecznej specyfiki regionu, a często i zła wola skutkowały błędami, nadużyciami i zwykłymi przestępstwami. Dodatkowych problemów przysparzał gwałtowny napływ setek tysięcy Polaków. Początkowo przybywali oni jedynie w celach rabunkowych wywożąc w głąb kraju wszelkie dobra od drobiazgów po zapasy ziarna siewnego i całe domy, co dramatycznie pogorszyło

sytuację ekonomiczną miejscowej ludności. Później napłynęli osiedleńcy, którzy wobec zniszczeń wojennych i własnej nędzy domagali się przydziału nie zdewastowanych, najczęściej jeszcze zamieszkałych mieszkań i gospodarstw. W tej sytuacji utworzono wiele obozów dla wysiedleńców. Niemcy mieli tam oczekiwać decyzji wielkich mocarstw w sprawie warunków przemieszczenia na Zachód. Do obozów posyłano zarówno Niemców jak i osoby uważające się za Polaków. Panujące tam warunki spowodowały, iż zachodnia opinia publiczna okrzyknęła Łambinowice, Jaworzno i inne takie miejsca piekłem. Jednocześnie prowadzono chaotyczną akcję wysiedleńczą zmuszając mieszkańców całych wsi i miasteczek do marszu za Odrę lub wysyłając ich tam pociągami. Zarówno przedstawiciele władz jak i osadnicy polscy nie stronili przy tym od rabunków, gwałtów, a nawet zabójstw.

Zorganizowana akcja wysiedleńcza w latach 1946–1948

Zorganizowaną akcję wysiedleńczą rozpoczęto zgodnie z porozumieniami poczdamskimi wiosną 1946 r. 3,5 mln Niemców miano przesiedlić do radzieckiej i brytyjskiej strefy okupacyjnej Niemiec. Początkowo wysiedlano mieszkańców Dolnego Śląska, Ziemi Gorzowskiej i Pomorza Zachodniego. Tereny, na których prowadzono weryfikację narodowościową (Górny Śląsk, Pomorze Gdańskie i byłe Prusy Wschodnie – Mazury) miały być objęte wysiedleniami w okresie późniejszym. Jednak już jesienią 1946 r. rozpoczęto deportację z kolei z tego obszaru. Przyczyną tej pośpiesznej wydanej decyzji były mnożące się wśród miejscowej ludności wypadki śmierci głodowej, którym wobec braku możliwości aprowizacyjnych nie umiano inaczej zaradzić. Wysiedlenia dotknęły najpierw osób słabszych: starców, obłożnie chorych, matek z dziećmi, stanowiących obciążenie ze względu na małą przydatność dla gospodarki regionu. Wkrótce do tej grupy dołączyli również

intelektualiści, inteligencja i duchowieństwo niemieckie wszystkich wyznań oskarżeni o działalność antypolską i podtrzymywanie ducha oporu wśród swoich rodaków. Oskarżenia te były w dużej mierze nieuzasadnione i miały służyć raczej budowie autorytetu władz wobec polskiej ludności napływowej. Wykwalifikowani fachowcy wraz z rodzinami podlegali czasowej reklamacji od wysiedlenia. Jej okres był uzależniony od stopnia przydatności dla danego zakładu lub gałęzi produkcji i kończył się na ogół w chwili przyuczenia lub zastąpienia przez polskiego specjalistę.

Zgodnie z zarządzeniami władz ministerialnych Niemcy mieli być zawiadamiani o wysiedleniu co najmniej kilka godzin przed jego rozpoczęciem. Określono również dopuszczalne limity przedmiotów, walut i kosztowności, które wysiedlani mogli zabierać w drogę. Jednak do końca trwania akcji nie ustalono precyzyjnie zasad jej przeprowadzania, co powodowało dużą dowolność i stwarzało możliwości bezkarnego popełniania nadużyć. Najczęściej powtarzało się podejmowanie wysiedlenia z zaskoczenia i nocą, tak by deportowani nie mieli czasu spakować się i zabrać nawet najniezbędniejszych w drodze przedmiotów czy żywności. Porzucone w ten sposób dobra często stawały się łupem funkcjonariuszy przeprowadzających akcję lub szabrowników. Niejednokrotnie bałagan powiększało brutalne zachowanie milicjantów skorych do demonstrowania swej władzy wobec bezbronnych cywilów. Dopuszczano się wymuszeń, pobić i gwałtów. Równie często odmawiano osobom słabym przysługującego im prawa do transportu ich rzeczy na stację kolejową, co także miało na celu wzbogacenie się kosztem przesiedleńców. Starostowie pragnący się pozbyć osób uciążliwych dostarczali do transportu obłożnie chorych lub kobiety ciężarne i położnice, dla których podróż była równoznaczna z wyrokiem śmierci. Często, wobec panującego zamieszania, dochodziło do rozdzielania rodzin.

Wysiedleńców koncentrowano na punktach zbórnych, gdzie oczekiwali nadejścia transportu. Tutaj od-

bywała się ostateczna weryfikacja narodowościowa, rekwirowano ewentualne nadwyżki żywności i przedmiotów, starano się izolować chorych. Działalność punktów zbornych prowadzona przez źle uposażonych pracowników Państwowego Urzędu Repatriacyjnego była zróżnicowana. Zdarzały się punkty prowadzone przyzwoicie, wyposażone w urządzenia sanitarne, odpowiednio zaopatrzone w żywność i opał. Niestety najczęściej mieściły się one w zrujnowanych barakach, magazynach i starych budynkach dworcowych. Brakowało wszystkiego: wody, jedzenia, opieki medycznej, a nawet ochrony ze strony służb porządkowych. Wysiedleńcy byli narażeni na ataki agresywnych band szabrowników, zaś obsługa punktów przymykała na to oczy o tyle, o ile sama partycypowała w zyskach.

Na pracownikach PUR ciążyła również odpowiedzialność za załadunek do transportu, wyposażenie go w żywność, leki i opał. Tragiczna sytuacja całego kraju, deficyt materiałów grzewczych i leków musiały się odbić również na kondycji transportów wysiedleńczych. Najczęściej dysponowano zdemolowanym taborem kolejowym i nikt nie trudził się ani jego remontem, ani nawet oczyszczeniem wagonów przed ponownym załadunkiem. Pracownicy PUR niejednokrotnie lekceważyli zalecenia MZO dotyczące przygotowania pociągów do drogi. Wskutek powstałych w ten sposób braków wielu podróżnych chorowało i umierało w drodze lub wkrótce po przybyciu na miejsce. Szczególnie okrutne żniwo zebrała zima 1946/47. Wówczas to ludzie całymi dziesiątkami zamarzali i umierali z głodu w nie ogrzanych, zrujnowanych wagonach wlokących się na Zachód, bowiem tempo jazdy również pozostawiało wiele do życzenia. Podróż planowana na cztery dni trwała często o wiele dłużej ze względu na liczne przestoje i akcje rozmaitych band rabunkowych zatrzymujących i płądrujących pociągi. W czasie jazdy najczęściej nie uzupełniano skąpych racji żywnościowych i opału. Do końca trwania akcji nie zapewniono również podróżnym choćby dostatecznej opieki medycznej.

W 1947 r. Anglicy zaprzestali przyjmowania wysiedleńców na teren swojej strefy okupacyjnej. Decyzja ta wpływała zarówno z przyczyn politycznych jak i ekonomicznych. W tym czasie rozpad koalicji antyhitlerowskiej był już faktem, a tereny okupowane przez Armię Czerwoną oddzieliła żelazna kurtyna. Z drugiej strony wobec przeludnienia własnej strefy okupacyjnej i opłakanego stanu, w jakim znajdowali się przybyli z Polski, władze brytyjskie nie widziały możliwości kontynuowania współpracy. Jeszcze przez kilka miesięcy 1947 i 1948 r. przyjmowano deportowanych do strefy radzieckiej. Sowieci domagali się jednak przysyłania osób zdrowych i zdolnych do podjęcia pracy, szczególnie chętnie widząc wykwalifikowanych fachowców. Równocześnie zatrzymywano na granicy całe transporty złożone z osób słabszych. Prowadziło to do ostrej i brutalnej selekcji dokonywanej przez polskich funkcjonariuszy na punktach zbornych. Kierowano się przede wszystkim zdrowym wyglądem wysiedlanych. Ostatnie partie przesiedleńców przyjęto latem 1948 r.

* * *

Przez wiele lat władze polskie zaprzeczały istnieniu niemieckiej mniejszości na Śląsku, Mazurach i Kaszubach. Używanie ojczystego języka, zakładanie szkół i stowarzyszeń kulturalnych było zakazane, zaś oficjalna propaganda straszyła nas widmem niemieckiego rewizjonizmu. Obecnie Niemieckie Stowarzyszenie Kulturalne posiada dane na temat około 500 tys. osób narodowości niemieckiej zamieszkających w Polsce. Grupę tę reprezentuje siedmiu posłów do parlamentu, co może być dobrym początkiem dalszej współpracy. Wobec wyzwań, które stoją przed nami, wobec w gruncie rzeczy niewiadomej nowej rzeczywistości europejskiej, być może jeszcze raz, a właściwie po raz pierwszy w warunkach wolności, warto się wsłuchać w sens wypowiedzi prymasa Wyszyńskiego sprzed kilkudziesięciu lat?

Leonid Siedow

„Duchowość” czy „sobornost”?

Rosjanin o Rosji*

W kontekście kryzysu, który obecnie przeżywa Związek Radziecki, termin „duchowość” stał się niemal synonimem słowa „moralność”. I jest to zrozumiałe, albowiem jeżeli Bóg – jak powiada przysłowie – chcąc ukarać człowieka odbiera mu rozum, to chcąc ukarać społeczeństwo lub naród – pozbawia ich sumienia. Dlatego Duch Święty opuszczając naszą ziemię pozostawił ją bez sumienia i to w sytuacji głębokiej degradacji moralnej, która powoduje pustkę nieporównanie straszniejszą niż brak dóbr materialnych; ta pustka oznacza bowiem zanik człowieczeństwa, miłości i wzajemnego zaufania między ludźmi. Można chyba uznać, iż została zniszczona tkanka codziennych stosunków międzyludzkich. Inne plagi, które spadły na wszystkie dziedziny życia społecznego – na gospodarkę, handel i służbę zdrowia, instytucje porządku publicznego, opieki społecznej i działalności charytatywnej – są tylko konsekwencją owego podstawowego nieszczęścia. Przez dziesiątki lat stan rozkładu otaczano zasłoną milczenia, mitologicznych wykrętów i jawnych kłamstw i dopiero dzięki „głosności”, gdy społeczeństwo zmobilizowało ostatnie rezerwy moralne, by o tym otwarcie mówić, stan ten ukazał się światu w swej przerażającej nagości.

Nie wszyscy jednak w naszym kraju postrzegają sytuację w kategoriach kryzysu moralnego. Sondaże

* „*Spiritualité*” ou „*communautarisme*”? *Diagnostic d'un Russe sur la Russie*, „*Etudes*”, nr 3754, październik 1991, ss. 319–328. Choć nie istnieje już ZSRR, o którym pisze autor, treść tego artykułu wydaje nam się nadal bardzo aktualna. Nie tylko zresztą na terenie b. ZSRR... (red.).

Ośrodku Badań Opinii Publicznej w ZSRR wykazują, że 50% respondentów upatruje przyczyny kryzysu w *korupcji, alkoholizmie, spekulacji, złodziejstwie albo w opóźnieniu technologicznym*; tylko 16% dostrzega źródło naszej ruiny w *rozpadzie moralności*. W tej ostatniej grupie respondentów przeważają ludzie z wyższym wykształceniem; dwie trzecie respondentów legitymuje się stopniem doktora, a jedna piąta uczęszczała na zajęcia uniwersyteckie. Symptomatyczne jednakże jest to, że znaczny odsetek, bo jedna trzecia respondentów, wskazujących na spustoszenia moralne, rekrutuje się z kręgów wojskowych i policyjnych. Są to zatem ludzie ze środowiska, które na co dzień styka się z przestępczością i postawami amoralnymi. Przedstawiciele poszczególnych narodowości mają do tego zagadnienia zróżnicowane podejście. Tylko 3% Ormian wskazuje na upadek obyczajów, podczas gdy w republikach bałtyckich i w Mołdawii aż 25%. Można przy tym zauważyć różne powody takich sądów. Mołdawianie np. uznają kradzież za przyczynę numer jeden, podczas gdy dla Litwinów, Łotyszy i Estończyków źródłem nieszczęść jest dziedzictwo stalinowskie oraz system jednopartyjny.

Podobnie różnorodne traktowanie rozprzężenia moralnego daje się zauważyć w różnych grupach inteligencji. Dla jednych jest ono wynikiem długiego okresu totalitaryzmu. Publicysta Leonid Mleczyn pisze: *Istotnym rezultatem totalitarnej cywilizacji w krajach obozu socjalistycznego jest przekształcenie jednostki w nic nie znaczącą częśćkę bezosobowej maszyny państwowej – częśćkę bezwolną, niezdolną do buntu, pozbawioną umiejętności krytycznego myślenia*¹. Pod podobną opinią podpisaliby się wspomniani Litwini, Łotysze i Estończycy, a także 20% czytelników liberalno-inteligenckiego tygodnika „Litieraturnaja gazieta“, którzy w swych odpowiedziach zwrócili uwagę na *upadek moralności*.

Jednakże taką samą odpowiedź dało 25% prenumeratorów „Mołodoj gwardii“, „Naszego sowremiennika“ czy „Moskwy“, czyli pism o nastawieniu „neosłowia-

nofilskim“, narodowo-patriotycznym i mocarstwowym. Ich rozumienie takich terminów, jak „upadek moralności“ czy „zanik duchowości“, jest całkowicie inne, najczęściej przeciwstawne. Z ich punktu widzenia niemoralna jest prasa, która wreszcie się uwolniła spod pańszczyźnianego jarzma ideologicznego. To, co inni traktują jako ucieczkę od *purytanizmu narzuconego przez partię* (George Orwell), im jawi się jako deprawacja młodzieży i zachęta do powszechnej demoralizacji. Jeden z przywódców tego kierunku, pisarz Wasyl Biełow, określił rockową muzykę mianem *duchowego AIDS*. W ich poglądach znowu odżywa odwieczne przeciwstawianie pozbawionego duchowości Zachodu bogatej w duchowość Rosji, przeciwstawianie tyleż uzasadnione, ile nieuzasadnione. Nawet gospodarkę rynkową odrzucają oni jako „niemoralną“ usiłując narzucić społeczeństwu nową utopię w postaci systemu ekonomicznego, którego siłą napędową nie byłyby interesy i zysk, lecz miłość do człowieka i moralność. Tylko nieuctwo pozwala im nie brać pod uwagę klęsk, którymi skończyły się w przeszłości próby stworzenia takiego gospodarczego perpetuum mobile.

Powrót do starych konfliktów

A więc znowu mamy okcydentalizm i słowianofilstwo, duchowość rozumianą jako wolność ducha i duchowość rozumianą jako „połączenie dusz“, jako utopijną sobornost¹. Oto zaczarowany krąg, w którym od wieków znajduje się Rosja. Pierwszą postawę w jej współczesnym wariacie można zilustrować wypowiedzią doktora filozofii, J. Szrajdera: *Naszym podstawowym problemem jest brak wolności wewnętrznej, bez której niepodobna przyswoić sobie głębokich wartości ogólnoludzkich i kierować się nimi bez pośrednictwa ideologii, tradycji czy struktur społecznych. Człowiek zniewolony*

¹ „Nowoje wriemia“, nr 1/1991.

nie jest w stanie dokonywać osobistych wyborów moralnych i woli postępować zgodnie z wyborem dokonany wcześniej przez wspólnotę społeczną, etniczną albo religijną².

Drugi rodzaj poglądów reprezentuje Jurij Bondariew, który w przemówieniu inauguracyjnym VII Zjazdu Pisarzy Rosji nawoływał do *zjednoczenia pokoleń wokół zasad wspólnoty koleżeńskiej oraz jednomyślności i ogłaszał duchową jedność rosyjskiej literatury*, obzuwając gniewnie prasę „pieriestrojkową” i najbardziej poczytnych rosyjskich pisarzy emigracyjnych inwektywami w rodzaju *sotnia Czarnobyli moralnych, diabelski mętlik stylów, idei, bohaterów i doktryn moralnych*. Działalność prasy, wreszcie zaczynającej pisać prawdę, określał jako *oszukiwanie społeczeństwa obietnicami-cacankami*. W tym samym czasie w foyer Teatru Armii Radzieckiej, gdzie obradował Zjazd „duchowych włodarzy” rosyjskiej literatury, kolporterzy serwowali publiczności prawdę w postaci takich arcydzieł ducha, jak „Protokoły Mędrców Syjonu”, „Katechizm Żydów”, „Międzynarodowe Żydostwo” czy „Powstańcie Rosjanie”!

Różnica nie bez znaczenia

Pojęciami „moralność” i „duchowość” szermuje dziś każdy, kto tylko zechce, nie zastanawiając się wcale nad istotnym sensem tych pojęć. Przywodzi to na myśl rubaszną historyjkę pewnego jegomościa, który wyjaśniał koledze teorię względności: *Wyobraź sobie, że wtykasz mi nos w pupę. Mogę rzec: „Mam nos w pupie”. I ty możesz rzec: „Mam nos w pupie”. Zauważ jednak, jak bardzo różna jest sytuacja każdego z nas.*

Niestety, w warunkach gdy we wspomnianym miejscu znalazł się nie tylko nos pojedynczego obywatela, lecz cały rozległy kraj, podobna względność semantyczna nie jest zjawiskiem bez znaczenia. Kiedy oderwawszy się od opisywanej rzeczywistości nagle wszyst-

kie języki kłamią – poczynając od języka pieniądza, który utracił wszelkie związki z realnym życiem gospodarki, a kończąc na języku prezydenta, który zabijanie obywateli nazywa środkiem zapewnienia im spokoju i bezpieczeństwa – wówczas kraj jest w sytuacji budowniczych wieży Babel.

W 1952 r., w okresie największego ucisku stalinowskiego, gdy nad naszym krajem zawisło groźne widmo antysemickich bachanalii, poeta Naum Korżawin pisał: *Poplątało się wszystko. / Każde słowo ma znaczeń sto. / Tylko sens istnienia / jest stale ten sam / tylko on. I określał ów sens: Tak! W Boga nie wierzymy, / ale wierzymy w sumienie, / W to sumienie, które narodziło się przed Chrystusem / i które nie umrze wraz z nami.*

Niepewne przejście od wiary do sumienia

Życie poety pokazało, że zawierzenie sumieniu mogło prowadzić do wiary w Boga. U schyłku życia Korżawin potrafił pokonać młodzieńczą niewiarę. Uwierzył. Ruch w odwrotnym kierunku nie jest niestety automatyczny. Obserwujemy dziś, jak ożywają brunatno-czarne kohorty, które – w przeciwieństwie do naszego najlepszego poety lat sześćdziesiątych – „wierzą” w Boga, ale nie wierzą w sumienie. Np. na scenie wspomnianego Zjazdu Pisarzy J. Bondarijew, dobrze znany aparaczyk literatury, pada w objęcia duchownego przypieczętowując po raz „enty” w naszej historii niegodziwy alians prawosławia z władzą. Ci, którzy pokładają nadmierną nadzieję w *powrocie do autentycznej duchowości* przez wzmocnienie roli oficjalnych instytucji religijnych, powinni się zastanowić nad tym wielce symbolicznym pocałunkiem wymienionym na obrzeżach jarmarku antysemickich czytań.

Spółeczeństwo rosyjskie, które z natury ciągnie ku ideologii pojmowanej jako klucz do zbiorowego zba-

² „Философская и социологическая мысль”, Kijów, nr 1/1990.

wienia, znajduje się dziś w krytycznej sytuacji związanej nie tylko z rozpadem powszechnie przyjętych norm postępowania, ale także z utratą wartościujących punktów odniesienia i opartego na ideałach uzasadnienia własnej egzystencji. Rezultaty sondaży wskazują, że 15% obywateli ZSRR podziela ideały okcydentalistów, zresztą znów w wersji utopijnej, tak bardzo dla Rosji charakterystycznej; mniej więcej tyle samo osób zdecydowanie broni zasad socjalistycznych, a około 10% stanowią osoby prawdziwie wierzące, różnych wyznań i religii. Pozostałe 60% przypomina magmę, złożoną z bezładnych szczątków koncepcji i wierzeń, łączących się czasami w dość dziwaczne związki. Nikt nie może przewidzieć, jak potworkowate hybrydy zrodzą się w tym bezkształtnym oceanie i wypełzną na łód naszego rozpadającego się imperium. W każdym razie jeden z takich potworków, narodowy komunizm z prawosławnymi albo islamskimi sztandarami, już się wynurzył i sunie w głąb kontynentu, a pochlebny tłum chyli przed nim głowy, niezdolny odróżnić rzeczywistości odradzającej się zasady miłości i miłosierdzia, które przekazał nam Pan, od tandetnego teatru pozorów i profanacji. Swego czasu naród odrzucił religię, burzył cerkwie, bezczęścił święte miejsca. Dziś z równie szczenięcym entuzjazmem odbudowuje świątynie, zaprasza przedstawicieli Kościoła do święcenia pływalni i publicznych łaźni, do koronowania laureatów konkursów piękności na stopniach kremłowskich katedr. Oczywiście, chwalebniejsze jest budowanie niż rujnowanie. Ale mamy oto absurdalny pomysł rekonstrukcji w uprzednim miejscu cerkwi Chrystusa Zbawiciela³, co w dzisiejszej sytuacji braku środków na budownictwo i ostrego kryzysu mieszkaniowego równa się projektowi zburzenia tysiąca bloków mieszkalnych.

Istotnym zagrożeniem nie są jednak infantylne pomysły. Groźne jest to, iż wiele kościelnych agend wkroczyło na drogę walki politycznej i usiłuje przywrócić religii status ideologii państwowej, jakim cieszyła się

przed rewolucją. Tak więc podpis patriarchy Aleksego II widnieje obok podpisów marszałków, generałów, deputowanych z imperialno-zachowawczego ugrupowania „Sojuz” i ciągle tego samego Bondariewa pod adresem skierowanym do prezydenta Gorbaczowa, a żądającym zaprowadzenia *porządku* i bezpośrednich rządów prezydenta ZSRR w niespokojnych regionach. Od momentu, gdy broń przemówiła w republikach bałtyckich, nawet dla dzieci jasna się stała rola tego manifestu w ogólnym spisku sił reakcyjnych, mającym już na horyzoncie zapomniane hasło: *Prawosławie, duch ludowo-narodowy*³, zapowiadające nowe tragiczne zwroty wydarzeń w naszym wielonarodowym i wielowyznaniowym kraju.

Naszemu społeczeństwu, które dożyło upadku komunistycznych złudzeń, najpotrzebniejsze jest odrzucenie wszelkich ideologii i systemów ideologicznych traktowanych przez członków społeczeństwa jako uświęcony tekst, któremu wystarczy się poddać, aby wejść na drogę zbiorowego zbawienia. Infantylnie, optymistyczne odczuwanie świata, charakteryzujące się dumnym poczuciem przynależności do grupy i całkowitym oddaniem się jej powinno być zastąpione dojrzałą i w sumie tragiczną świadomością indywidualną, dzięki której człowiek głównie sam, bez niczyjego pośrednictwa, stara się rozwiązywać problemy istniejące między Bogiem a nim. Społeczeństwo nie musi się mobilizować do budowy czegoś niezniszczalnego, lecz może żyć pragmatycznie, zapewniając swoim członkom maksimum

³ Chodzi o największą cerkiew w Moskwie, zbudowaną w latach 1838–83 jako wotum poświęcone poległym wojny 1812 r. Została zburzona za pomocą dynamitu w 1931 r. Było to ogromne wzmocnienie antyreligijnej propagandy. Na tym miejscu miał powstać Pałac Sowietów w najczystszej stylizacji stalinowskiej. Nigdy go jednak nie wybudowano. Obecnie znajduje się tam olbrzymia ogrzewana pływalnia pod gołym niebem.

⁴ Oryginalna formuła brzmi: „Prawosławie, samowładztwo, duch ludowo-narodowy” (Prawosławije, samodierżawije, narod-nost’). Autorem jest Sergiusz Uwarow, minister oświecenia publicznego w latach 1833–49. Hasło miało na celu przeciwstawienie się wpływowi idei rewolucyjnych i doskonale pasowało do rosyjskiej ideologii oficjalnej w czasach Mikołaja I.

wolności wyboru i działania. Dopóki Rosjanin nie wyzwole się od wybujałego poczucia infantylnego solidaryzmu grupowego, dopóki nie przyswoi sobie nowego ducha zrodzonego nie z egzaltacji, lecz z poczucia osobistej odpowiedzialności – odrzucając pseudoetykę klasową, partyjną czy patriotyczną – dopóty społeczeństwo rosyjskie będzie wciąż powieliło strukturę „samo-okupacji“, w której sam naród wyodrębnia z siebie panujące formacje typu mafijnego, narzucające mu swój autorytarny i ideologiczny dyktat. Społeczeństwo pod takim czy innym pretekstem dobrowolnie rezygnuje wówczas z posiadania własnej woli i własnego sumienia na rzecz poczucia więzi z wyidealizowaną wspólnotą.

Ku prawdziwemu wyzwoleniu duchowemu

Potrzebna jest nowa duchowość – duchowość mistrza i twórcy, do której wzywał Puszkina, gdy pisał:

*Zależć od cara, zależć od narodu –
Czyż nie wszystko jedno? Bóg z nim! – Nikomu
Rachunków nie zdawać; tylko sobie samemu
Służyć i schlebiać (...)
Oto szczęście! Oto prawda!*⁵

To nieprawda, że tego rodzaju wymóg duchowego wyzwolenia poeta stawiał wyłącznie wybranym, że przemawiała przez niego elitarna duma. Za tymi słowami kryje się o wiele więcej. Jest to, jeśli można tak rzec, manifest pewnego rodzaju świadomości, która w Rosji była zawsze odrzucana jako „filisterska“, jako „odrywanie się od zbiorowości“, „renegactwo“. Jest to manifest wyzwolenia człowieka – niezależnie czy zajmuje się on pracą na niwie poezji, czy jakkolwiek inną – spod dławiącej go władzy państwa i zbiorowości. Wracając jednak do wspomnianego Zjazdu Pisarzy Rosji, warto odnotować ciągle ten sam smutny motyw: odwołując się do Puszkina rosyjscy literaci stadnie podeptali idea-

ły duchowej wolności, które on opiewał, i zastąpili je kolejny raz kolektywistycznymi symbolami Imperialnego Państwa, Ojczyzny, Narodu. Doskonale ujęła to „Komsomolskaja prawda”: *Jeszcze jedna typowo rosyjska idea pojawiała się na zjeździe, czasem jawnie, a czasem w sposób pośredni. Idea służby. Widocznie pisarze nasi muszą zawsze komuś służyć: carowi, ojczyźnie, narodowi. Wydawać by się mogło, że bez idei tego przymusu nic nie może powstać. Czy można służyć wyłącznie białej kartce papieru? Nie – to nie dla naszych pisarzy. Nasi zawsze muszą mieć misję, ukierunkowanie. Niestety, nie zawsze jest to szlachetna służba w imię wzniosłych wartości, najczęściej służy się komuś lub czemuś konkretnemu.*

Wszystko zaczyna się gmatwać przy pytaniu, o jaką służbę chodzi. Komu służyć? Narodowi. Jakemu narodowi? Swojemu. Co to jest swój naród, a co obcy? Łańcuch współzależności i od razu podział: na lewicę, prawicę, różne inne barwy. Nie bez kozery słowa „służba” i „służyć” tak często łączyły się semantycznie z Siłami Zbrojnymi, z Centralnym Teatrem Armii Radzieckiej, który udostępnił swe imponujące mury Zjazdowi Pisarzy, z sytuacją walki społecznej, z literaturą wojenną i w sumie z niebezpieczeństwem grożącym Ojczyźnie⁶.

Fałszywy duch partii

Ten typ uzbrojonej po zęby „duchowości” ma swoich bardów i apostołów. Wśród nich prostotą poglądów wyróżnia się pisarz Karem Rasz. Píše on, że armia w Rosji była przez całe wieki ucieleśnieniem duchowości, moralności, szlachetności i synonimem kultury. Jakaż jednak zorganizowana zbiorowość w naszym kraju nie pretendowała do takiej roli? Wystarczy przypomnieć, że Komunistyczna Partia Związku Radzieckiego skrom-

⁵ Wyjątek z poematu zatytułowanego *Iz Pindemonti* (1836).

⁶ A. Kolesnikow, *Smiena karaula*, 22 XII 1990 r.

nie określała się jako *rozum, godność i sumienie naszej epoki*, w rezultacie czego każdy jej członek okazywał się bardziej pozbawiony tych cnót niż pozostali obywatele państwa, nie obdarzeni tak imponującym „odpustem” zbiorowym. Dziś, gdy historyczne zbrodnie partii i jej zdolność wynoszenia w górę najcyniczniejszych, najbezczelniejszych i najbardziej pozbawionych skrupułów przedstawicieli rodu ludzkiego stały się dla olbrzymiej części społeczeństwa oczywistością i gdy zaufanie, jakim się cieszyła, spadło do 14%, wielu zwykłych komunistów nie chce jeszcze uznać swej własnej odpowiedzialności. Pracowaliśmy ciężko, jak inni – mówią – dzieliliśmy biedę z narodem. I jeszcze mówią, że szczerze wierzyli. W tym też przejawia się w całej krasie świadomość zbiorowa. Ludzie z łatwością oddają swoje sumienia do jakiegoś wspólnego banku, licząc na dywidendy, chociażby najmniejsze, takie jak uczestnictwo we władzy, dostęp do informacji „zamkniętej” dla przeciętnych śmiertelników, możliwość ingerowania w życie ludzi w swoim przedsiębiorstwie czy urzędzie... W razie bankructwa tego banku nie są gotowi dzielić z nim odpowiedzialności za błędne lub nawet przestępcze operacje. Nie dorósłszy do tego, aby zrozumieć, na czym polega odpowiedzialność jednostki, rzucają się na poszukiwanie innych możliwości umieszczenia swego nędznego kapitału „duchowego” i wówczas przychodzi im z pomocą armia i – niestety – Kościół. Obie te instytucje zamiast występować jako zbiorowość ludzi, którzy mogą być przykładem osobistej szlachetności i godności, stają się organizacjami wyposażonymi w jakieś mistyczne cechy, które nie zależą od osobistych zalet ich członków i przywódców. Jest charakterystyczne, że zarówno instytucje kościelne jak i armia cieszą się olbrzymim zaufaniem; Kościołowi całkowicie ufa 45%, wojsku – 35% społeczeństwa. Jednocześnie 37% ludności uważa postawy wyższych dowódców wojskowych za konserwatywne i wsteczne, a tylko 5% sądzi, że duchowny jest *osobą zdolną wysłuchać i zrozumieć czło-*

wieka potrzebującego (4% podobnie ocenia możliwości *przypadkowo spotkanej osoby*). Tylko 7% jest zdania, że w religii człowiek znajduje najodpowiedniejszą odpowiedź na dręczące go problemy.

Dążenie do tego, aby znowu połączyć się w stado i znowu znaleźć oparcie we „wspólnej sprawie” i „sile zbiorowej”, jest ogromnie niebezpieczne i otwiera drogę wszelkim demagogom: i tym, którzy wznoszą sztandar „świętej Rusi”, wzywając naród do wyprawy przeciwko obcoplemieńcom; i tym, którzy zgrzytając zębami – co szybko zamienia się w zgrzyt czołgów – bronią sił zbrojnych przeciwko *potwarcom* i *elementom* wywrotowym; a także, niestety, tym, którzy ogłosiwszy się demokratami *rozpalają uczucia narodowe do tego stopnia*, że *duszą one sumienia* – jak słusznie pisał eseista W. Kardin⁷. Dodaje on, że *niedawny zagorzały internacjonalista budzi się któregoś ranka jako równie zagorzały nacjonalista* i tocząc groźnym wzrokiem pyta: *kto nie jest rdzennym mieszkańcem tej ziemi, kto jest mieszkańcem, kto tu jest obcy? Wojujący ateista okazuje się nie mniej wojującym idealistą. Pławimy się w całkowitym absurdzie. Łatwo być kaznodzieją, trudno zostać pobożnym i sprawiedliwym. Trudno jest przyswoić sobie myśl o Aleksandra Mienia, wypowiedzianą na krótko przed jego zabójstwem: „I post, i asceza, i akt pokory z łatwością mogą stać się przyczyną pychy, grzechu i upadku człowieka...*

Przestroga o. Mienia przychodzi w samą porę. Jego męczeńska śmierć, w której prawdopodobnie maczały palce niektóre kręgi kościelne, spośród tych duchownych, którzy pewnego dnia zamienili KGB-owskie mundury na sutanny, a także wydarzenia, które wkrótce po jego śmierci nastąpiły w republikach bałtyckich⁸, potwierdzają upadek moralny naszego społeczeństwa. Proces duchowego dziczenia nadal trwa, jeszcze nie do-

⁷ *K woprosu o biełych pierczatkach*, „Ogoniok”, nr 3, styczeń 1991.

⁸ Działania radzieckich oddziałów specjalnych w styczniu 1990 r. (w Wilnie 13 osób zostało wówczas zabitych przez żołnierzy radzieckich).

tknęliśmy dna, a dopiero po jakimś szoku można będzie się spodziewać w naszym kraju uformowania się nowego typu osobowości – nie niewolnika tłumu i władców, lecz człowieka pełnego godności, zdolnego myśleć i podejmować własne decyzje bez wyrzekania się indywidualnego sumienia i oddawania go we władanie organów zbiorowego zbawienia.

*tłum. Stanisław Opiela SJ
Janusz Gazda*

JAN STRZAŁAŁA

Jak w proch

Otwierały się oczy moje
po różowej krawędzi kartki
książeczki do nabożeństwa biegł promień
upadł z witraża
widziałem jak złamał się
przed Hostią białą
Kłęczałem w zimnym powietrzu
białe gwiazdy z organów wspinały się do Nieba
byłem coraz bliżej
tak blisko
że musiałem zamknąć oczy
poczułem że mnie nie ma
obróciłem się
w promień
jak w proch.

Prawosławie, katolicyzm, Rosja

Z ks. Wiaczesławem Połosinem,
duchownym prawosławnym,
przewodniczącym Komitetu ds. Wolności Wyznania
i Działalności Dobroczynnej
przy Radzie Najwyższej Federacji Rosyjskiej,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Komitet ds. Wolności Wyznania... Ta nazwa kojarzy się w pewien sposób z dawną Radą ds. Religii przy Radzie Ministrów byłego ZSRR; organem, który okrywa dziś raczej niesława. Jakiego korzenie Komitetu, którego – jako deputowany do Rady Najwyższej Federacji Rosyjskiej – jest Ksiądz obecnie przewodniczącym?*

— Takiego Komitetu nigdy u nas nie było. I o ile wiem, nie ma takiego organu w żadnej z republik byłego ZSRR. Inicjatorem utworzenia tego Komitetu byłem ja sam, już w chwili kiedy wybrano mnie deputowanym. Było to wiosną 1990 r., jeszcze w okresie przygotowań do pierwszego zjazdu naszego parlamentu. Uważałem, że powinien istnieć we władzach ustawodawczych organ, który będzie się zajmował przestrzeganiem wolności religijnej w naszym kraju. W maju 1990 r. moja propozycja stworzenia takiego komitetu została przyjęta na sesji Rady Najwyższej, a mnie, jako inicjatora, wybrano przewodniczącym. Moim zastępcą został o. Gleb Jakunin. W późniejszym czasie wybraliśmy jeszcze dwóch zastępców przewodniczącego, którzy reprezentują inne wyznania aniżeli prawosławie. Jeden jest przedstawicielem społeczności muzułmańskiej, drugi – buddyjskiej.

— *Od czego zaczął swą pracę nowo powstały Komitet?*

— Zaczęliśmy natychmiast pracować nad nowym prawem wyznaniowym. W krótkim czasie udało się nam przygotować projekt odpowiedniej ustawy. Po dyskusji w naszym parlamen-

cie ustawa została przyjęta 25 X 1991 r. Mam pełne przekonanie, że ustawa ta odpowiada wszelkim normom prawa międzynarodowego. Była analizowana przez prawników z zagranicy, m.in. z Francji, i otrzymała wysoką ocenę. Dodam przy tym, że nasze prawo wyznaniowe jest obecnie nawet bardziej liberalne aniżeli wielu krajów zachodnioeuropejskich. Praktycznie ustawa nie przywidiuje żadnych ograniczeń działalności żadnych wspólnot wyznaniowych. Byle tylko wspólnoty te szanowały prawa człowieka.

— *Jakie elementy nowego prawa wyznaniowego uważa Ksiądz za najważniejsze?*

— Przede wszystkim przywróciliśmy wszystkim organizacjom religijnym prawo występowania w charakterze osób prawnych. Prawo to zostało zabrane wspólnotom religijnym jeszcze przez Lenina na początku 1918 r. Przywrócenie statusu osoby prawnej daje organizacjom wyznaniowym prawo do pełnego uczestniczenia w życiu publicznym, zarówno w zakresie działalności typowo religijnej, misjonarskiej, jak i w zakresie działalności ekonomicznej, gospodarczej, wydawniczej, dobroczynnej...

— *Nie obawia się Ksiądz, że Komitet, którego jest Ksiądz przewodniczącym, może w przyszłości przyjąć na siebie także takie funkcje, które wypełniała niegdyś Rada ds. Religii przy Radzie Ministrów byłego ZSRR?*

— Cóż, tamta Rada ds. Religii była organem wykonawczym i — jak to obecnie wyjaśniają nam dokumenty — była w całości kontrolowana przez wydział ideologiczny Komitetu Centralnego komunistycznej partii. Kiedyś ten wydział nazywał się wydziałem propagandy... To była ta czapka, która przykrywała Radę. A z boku na działalność Rady wpływ miało przede wszystkim KGB. Czyli mówiąc otwarcie tamta Rada ds. Religii była oficjalnym parasolem dla działalności KGB. A wszystkim tym kierował KC.

Nasz Komitet jest organem władzy ustawodawczej, jest ciałem parlamentarnym. Deputowani są ludźmi niezależnymi w swej działalności, dlatego też nie widzę niebezpieczeństwa, w wyniku którego Komitet mógłby przejąć jakiegokolwiek nie-

chlubne tradycje dawnej Rady ds. Religii. Ważne natomiast jest to, aby w strukturach władzy wykonawczej nie pojawił się taki organ, który kontrolowałby działalność wspólnot religijnych. Zatrzaszczyliśmy się o to i w prawodawstwie istnieje punkt, który zabrania powoływania takich struktur władzy wykonawczej. Inna sprawa, że przy prezydencie Rosji powinien być jakiś organ doradczy zajmujący się sprawami wyznaniowymi. Zadaniem takiego organu byłoby współtworzenie polityki religijnej w naszym kraju. Z tym wszakże, że organ taki nie może mieć żadnych praw przysługujących władzy wykonawczej. Także przy rządzie żadnych takich komitetów, rad, czy innych struktur być nie powinno.

— *Sądzi Ksiądz, że prezydent Rosji rzeczywiście potrzebuje organu doradczego zajmującego się polityką religijną?*

— Myślę, że tak. Nasz prezydent nie zawsze w pełni orientuje się w tych sprawach. Przykładem może być ostatnia wizyta Jelcyna we Włoszech. Ta wizyta była przygotowywana długo i starannie. Natomiast wyjazd do Watykanu w ogóle nie był przygotowywany. Dopiero na dzień czy dwa przed podróżą do Rzymu ktoś poradził Jelcynowi, by odwiedził patriarchę Aleksieja II i przekonsultował z nim zbliżającą się wizytę w Watykanie. I Jelcyn tak zrobił. Ale czy patriarcha, mimo iż jest zwierzchnikiem największej wspólnoty religijnej w Rosji, ale przecież wspólnoty jednej z wielu, może rzeczywiście zastąpić organ doradczy, o którym mówiłem? Tym bardziej w takiej kwestii jak spotkanie prezydenta z papieżem. Przecież napięcie w stosunkach pomiędzy Patriarchatem a Watykanem nie jest dla nikogo tajemnicą. I jest jasne, że Aleksiej II starał się tak wpłynąć na Jelcyna, aby ten nie zapraszał papieża do Rosji.

Widać z tego wyraźnie, że nie było w gruncie rzeczy żadnej koncepcji przeprowadzenia wizyty Jelcyna w Watykanie, nie było żadnego przygotowania do spotkania prezydenta z papieżem rzymskim. Oczywiście z naszej strony. A to przecież nie jest normalne.

— *Jak Ksiądz ocenia tę niechęć Patriarchatu skierowaną w stronę Watykanu?*

— Taka postawa Moskiewskiego Patriarchatu, jakiś strach przed przyjazdem papieża do Rosji, obawa iż miliony ludzi przejdą wówczas na katolicyzm, jest dla mnie czymś zadziwiającym. Świadczy to niestety o tym, iż sam Patriarchat, nasi hierarchowie, nie jest zdolny do niesienia apostolskiej posługi, prowadzenia apostolskiej misji. Tak wyraźna niechęć Patriarchatu Moskiewskiego do przyjęcia papieża rzymskiego w Rosji świadczy według mnie jedynie o wewnętrznej słabości samego Patriarchatu.

— *I to mówi duchowny Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej?*

— Mówię to jako przedstawiciel władzy ustawodawczej. Jestem przewodniczącym parlamentarnego Komitetu i z tego powodu nie mogę reprezentować punktu widzenia Patriarchatu. Komitet nie może być w żadnych szczególnych stosunkach ze zwierzchnikami żadnej z konfesji. Jeżeli nawet kontaktuję się częściej z Patriarchatem aniżeli ze zwierzchnikami innych wyznań, to tylko dlatego, iż prawosławie jest jednak najliczniejszą wspólnotą wyznaniową w Rosji. Aby zachować dystans wobec Patriarchatu, zawiesiłem na czas pracy w parlamencie swą działalność kapłańską. Nie chciałem, aby ktokolwiek zarzucał mi, iż będąc w zależności kanonicznej od Patriarchy decyduję o sprawach stosunków międzywyznaniowych w naszym kraju. Podobnie zresztą uczynił ostatnio o. Gleb Jakunin.

A wracając do sprawy wizyty papieża rzymskiego w Rosji: nie podejmuję się teraz sformułowania odpowiedzi na pytanie kiedy, w jakich okolicznościach prezydent naszego kraju powinien zaprosić papieża do złożenia wizyty w Rosji. Chcę tylko stwierdzić, że jest nienormalne, iż przywódca świeckiego państwa radzi się zwierzchnika jednego z wyznań istniejących w tym państwie czy zapraszać do kraju głowę innego wyznania, czy też nie... Według mnie nie jest to normalne.

— *Ale Patriarchat Moskiewski nie uważa, jak sądzę, prawosławia jedynie za jedno z wielu wyznań istniejących w Rosji. Raczej uważa prawosławie za wyznanie szczególne, może nawet uprzywilejowane. Nieprzypadkowo właśnie w kręgu Patriarcha-*

tu Moskiewskiego Rosję uznaje się za „kanoniczne terytorium“ prawosławia.

— Takie pojęcie jak „kanoniczne terytorium“ jest dla mnie czymś absurdalnym. Żadne terytorium nie może być w ogóle kanoniczne. Kanoniczna może być zależność ludzi żyjących na takim czy innym terytorium. Tylko że ta zależność kanoniczna poszczególnych ludzi musi być dobrowolna. Ludzie sami wybierają sobie religię. I jeśli tak się złożyło, że większość ludzi wyznaje w Rosji prawosławie, to wcale to nie oznacza, że nie można tu wyznawać innych religii. Tym bardziej nie może tak uważać władza państwowa, nie może tego nikomu zabraniać. Dlatego właśnie uchwaliliśmy ustawę o wolności religijnej, która gwarantuje wszystkim ludziom swobodę wyznania. Ta ustawa wyraźnie podkreśla, iż państwo nie ma prawa mieszać się do wyborów światopoglądowych obywateli; te wybory są ich osobistą decyzją. Państwo nie może nikomu zabraniać przynależenia np. do wspólnoty katolickiej.

— Mimo niechęci Patriarchatu do katolicyzmu, Watykan – zdaje się – szuka dróg porozumienia, liczy się, na ile to możliwe, ze stanowiskiem Patriarchatu. Przykładem może być choćby komunikat po katolicko-prawosławnym spotkaniu w Genewie na początku tego roku, w którym Kościół katolicki zgadza się na konsultowanie swych działań na terenie Rosji z Patriarchatem Moskiewskim. Jak Ksiądz skomentowałby to wspólne uzgodnienie?

— Watykan ma oczywiście prawo podpisywać wszelkie uzgodnienia, które uważa za właściwe. Ja mogę tylko powiedzieć, że z punktu widzenia obowiązującego u nas prawa wyznaniowego Kościół katolicki nie musi niczego z Cerkwią konsultować. Pogląd, że Kościół katolicki może działać w Rosji uzgadniając swe poczynania z Patriarchatem nie ma żadnego oparcia w naszych przepisach prawnych. Ja myślę nawet, że takie rozumowanie, iż wszystkie poczynania trzeba konsultować z Cerkwią, swymi korzeniami tkwi w średniowieczu. Poza tym nie sędzę, aby Kościół katolicki konsultując swe poczynania z Patriarchatem Moskiewskim mógł na tym coś

zyskać. Raczej może stracić, bowiem zgoda na konsultacje zmniejsza w pewien sposób swobodę działania Kościoła katolickiego w Rosji. Ale jeszcze raz powtarzam, Kościół katolicki i Cerkiew prawosławna mają prawo podpisywać między sobą wszelkie uzgodnienia, które uważają za potrzebne.

— *Czy niechęć do katolicyzmu, którą reprezentuje obecnie hierarchia prawosławna, jest obecna również wśród prawosławnych wiernych?*

— Gdy mowa o ludziach prostych, to myślę, że ta niechęć, a nawet wrogość rzeczywiście jest. Wiąże się to, jak sądzę, z głębokim zakorzeniem prawosławia w rosyjskim poczuciu narodowym. Zgodnie z takim myśleniem tylko wyznanie prawosławne jest harmonijnie włączone w życie rosyjskiego narodu. Każde inne wyznanie, także wyznanie katolickie, jest zagrożeniem dla rosyjskości, dla świadomości narodowej Rosjan. Wśród ludzi prostych funkcjonuje ponadto przekonanie o magicznym charakterze religii. To magiczne rozumienie religii sprowadza się do przekonania, że aktu zbawczego dokonuje nie Bóg, ale rytuał, obrzęd. Stąd wrogość do katolicyzmu, który ma inne obrzędy, inne rytuały. Te inne obrzędy, te inne rytuały mogą zakłócić proces zbawczy...

Tego typu myślenia nie ma już jednak pośród rosyjskiej młodzieży, wśród rosyjskiej inteligencji. Wśród tej grupy ludzi stosunek do katolicyzmu jest już znacznie bardziej pozytywny.

— *Nie sądzi Ksiądz, że prawosławie zaczyna obecnie coraz wyraźniej przyjmować pozycję religii państwowej? Czy taka pozycja nie będzie w przyszłości zagrożeniem zarówno dla rosyjskiego państwa, dla demokratycznego państwa, jak i dla samego prawosławia?*

— Taki rozwój sytuacji niepokoiłby mnie bardzo. Zawsze byłem przeciwnikiem takiego usytuowania Cerkwi, religii w życiu publicznym. Uważam, że właśnie to, iż w przeszłości Cerkiew prawosławna była Cerkwią państwową, doprowadziło ją do katastrofy.

Inna sprawa, że niekoniecznie w konstytucji musi istnieć zapis o oddzieleniu Cerkwi od państwa. To są dwie różne rze-

czy. Tego zapisu może nie być. Przecież fraza, o której mówię, to pomysł francuskich ateistów. Nie uważam tego zapisu za udany. Jeśli na Zachodzie taki zapis interpretuje się w sposób cywilizowany, jeśli ten zapis jest efektem walki z klerykalizmem, który wywarł kiedyś wpływ na życie publiczne zachodniej Europy, to naszej sytuacji to już nie odpowiada. W Rosji po latach państwowego ateizmu walka o wprowadzenie takiego zapisu do konstytucji byłaby w rzeczywistości przedłużaniem tamtej niechlubnej tradycji walki z religią. U nas bowiem oddzielenie Cerkwi od państwa oznaczało w rzeczywistości oddzielenie Cerkwi od społeczeństwa. A oddzielenie Cerkwi od społeczeństwa to po prostu unicestwienie Cerkwi, usunięcie religii zarówno z życia osobistego obywateli jak i z życia publicznego.

Dlatego sądzę, że normalna sytuacja jest wtedy, gdy Cerkiew nie jest oddzielona od państwa, ale państwo pozostaje państwem świeckim.

— *A co w takim razie kryje się pod pojęciem świeckości państwa?*

— Świeckość państwa oznacza po prostu, iż struktury państwowe nie są związane z żadnym z istniejących w tym państwie wyznań. Państwo to organizm, który tworzy właściwe stosunki pomiędzy wszystkimi obywatelami, buduje stosunki gospodarcze, ekonomiczne i zapewnia wszystkim obywatelom swobodę, troszczy się o bezpieczeństwo zewnętrzne swych obywateli, o stabilność granic. Dlatego państwo z zasady nie powinno być wyznaniowe. Żadna z konfesji nie może być uważana za państwową. Ale wszystkie konfesje powinny być blisko organizmów, struktur państwa. Mogą one wypełniać część tych funkcji, które u nas nie wiadomo po co wzięło na siebie państwo. Myślę tu o działalności dobroczynnej, o niektórych działaniach socjalnych państwa, o działalności wychowawczej i edukacyjnej. To wszystko może być uregulowane mądrym prawodawstwem i właściwymi aktami wykonawczymi.

— *Czy myśli Ksiądz np. o tworzeniu szkolnictwa wyznaniowego?*

— Choćby i o tym. Przecież rodzice mają prawo posyłać dzieci do szkół, w których będzie wykładana ich własna religia: muzułmanie do szkół muzułmańskich, prawosławni do prawosławnych, katolicy do katolickich. Dzieci będą wychowywane w tym duchu religijnym, który panuje w ich rodzinach. Ale jest oczywiste, że światopogląd wybiorą już same, kiedy dorosną. Szkoły dadzą im tylko fundament. To się może odbywać w szkołach prywatnych, wyznaniowych, społecznych. Szkoły państwowe natomiast nie powinny przeszkadzać, nie powinny zaprzeczać wychowaniu religijnemu.

A wracając do wrażeń, iż Rosyjska Cerkiew Prawosławna staje się obecnie w Rosji Kościołem państwowym, to uważam, że jeżeli w istocie tak jest, to jest to bardzo niekorzystne dla samej Cerkwi. Ludzie, którzy do tego dążą, wyrządzają Cerkwi bardzo złą przysługę. Myślę nawet, że trudno sobie wyobrazić gorszą przysługę... Doprowadzi to bowiem do odejścia z Cerkwi dużej części wierzących. I nie zawaham się powiedzieć: tej lepszej części, przede wszystkim inteligencji i młodzieży. Ci ludzie są bardzo wyczuleni na wartości duchowe i łatwo zauważą, iż Cerkiew żyje nie Duchem Świętym, nie swoją wewnętrzną siłą duchową, ale siłą państwa, siłą układów politycznych.

— *Kontakty prezydenta Jelcyna z Patriarchatem są obecnie jednak coraz częstsze. Nie sądzi Ksiądz, że baza polityczna Jelcyna staje się coraz słabsza i właśnie ze strony prawosławnej hierarchii prezydent oczekuje wsparcia? Nie bacząc przy tym na tworzenie sytuacji, w której Cerkiew prawosławna staje się, choćby siłą tych kontaktów, jeżeli nawet nie w pełni, to w jakimś stopniu, Kościołem państwowym.*

— Uważam, że prezydent nie powinien się opierać na Cerkwi jako na ziemskiej instytucji hierarchicznej. Jeszcze raz powtarzam: to nie jest zgodne z rolą organów władzy państwowej. Jeżeli już Jelcyn szuka oparcia, to powinien szukać tego oparcia w wierzących, a nie w instytucji Cerkwi, w jej hierarchii. To nie jest to samo. Wierzący, jako obywatele państwa, wychowani w określonych zasadach moralnych i etycznych, obywatele, którzy powinni służyć temu państwu nie ze strachu, ale z wewnętrznej uczciwości, jak mówią o tym teksty

Nowego Testamentu, mogą być rzeczywiście siłą, na której Jelcyn mógłby się oprzeć. Przecież ludzie wierzący zawsze byli obywatelami najbardziej patriotycznymi, najbardziej posłusznymi prawu, najlepiej się odnosili do innych współobywateli.

Natomiast jeżeli państwo, instytucje państwa zaczną szukać oparcia w religijnych strukturach hierarchicznych, to nieuniknioną konsekwencją tego będą coraz silniejsze, utajnione zwykle, wzajemne wpływy na wewnętrzne życie tak różnych organizmów, jakimi są struktury państwowe i kościelne. Państwo np. bardzo szybko podpowie, że ten biskup jest dla władzy państwowej bardziej wygodny, inny mniej... Dlatego właśnie tego biskupa hierarchowie powinni obdarzyć godnością patriarchy. A przecież o tym, kto ma zostać głową Cerkwi, powinien decydować Duch Święty, a nie podpowiedzi władzy państwowej.

— *Ale przecież łączność władzy świeckiej z hierarchią cerkiewną ma w Rosji długą tradycję. Szukając kontaktu czy oparcia w Patriarchacie Jelcyn w gruncie rzeczy nawiązuje do rosyjskiej tradycji sprawowania władzy.*

— Tak, to prawda. Wiele jest na to przykładów w naszej historii. Np. Siergiej Radonierzskij, jeden z najbardziej znanych w Rosji świętych, posługiwał się w swojej działalności interdiktami: odłączał od Cerkwi prawosławnej całe księstwa za to, że nie chciały się one podporządkować Wielkiemu Księstwu Moskiewskiemu. To on namawiał księcia moskiewskiego, Dymitrija, do bitwy na Kulikowym Polu. Długo musiał czekać na decyzję księcia, ale w końcu dopiął swego. Św. Aleksy także wiele zrobił dla zjednoczenia wszystkich księstw otaczających Wielkie Księstwo Moskiewskie. Miał ogromny wpływ na cementowanie rosyjskiej państwowości. Takich postaci w naszej cerkiewnej historii było bardzo wiele. W stosunkach z państwem ludzie Cerkwi przejawiali dużą aktywność.

Ale dzisiaj? Czy choć jeden prawosławny biskup wystąpił gdzieś z posłaniem na temat jedności państwa rosyjskiego, wypowiadał się na temat nowej konstytucji, mówił o wprowadzaniu reform ekonomicznych, czy w ogóle o współczesnym losie naszej ojczyzny? Nie znajdzie Pan dziś takiego przykładu.

— *Czy zatem obecna hierarchia Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej jest wygodna dla prezydenta Jelcyna?*

— Wie Pan, ja o to Jelcyna nie pytałem. Czy ta hierarchia jest mu wygodna, czy nie? Myślę, że jednak nie... Weźmy choćby wydarzenia z sierpnia ubiegłego roku. W czasie puczu Jelcyn zapraszał patriarchę do Białego Domu, prosił o jakieś oświadczenie. To oświadczenie zostało ogłoszone dopiero dobie później i było bardzo wieloznaczne. Mówiło się tam o odejściu Gorbaczowa. W przekładzie na angielski wyszło, że Gorbaczow odszedł dobrowolnie... Na Zachodzie był z tego powodu nawet skandal. Dopiero drugie, nocne oświadczenie patriarchy, już po tym kiedy połała się krew, naprawiło trochę sytuację. Podobnie mętne w swej wymowie było oświadczenie Świętego Synodu naszej Cerkwi na temat powstania Wspólnoty Niepodległych Państw.

Dlatego ja nie sądzę, aby z takiego oparcia, jakim jest hierarchia Cerkwi prawosławnej, Jelcyn mógł być zadowolony. Obecna działalność hierarchii prawosławnej nie nawiązuje do tej historycznej roli, którą hierarchowie prawosławni odgrywali w Rosji przez całe stulecia.

— *Jak Ksiądz ocenia wpływ Patriarchatu Moskiewskiego na postawy ludzi wierzących w Rosji? Także na ich postawy polityczne i społeczne.*

— W czerwcu zeszłego roku taki wpływ na postawy polityczne i społeczne ludzi wierzących Patriarchat jeszcze miał. To znaczy w jakimś stopniu miał. W dawnym Związku Radzieckim było około 60, może 70 mln prawosławnych, chociaż ta liczba wydaje mi się nieco zawyżona, ponieważ to w dużym stopniu są ludzie, którzy uznają istnienie Boga, rozumieją potrzebę istnienia Cerkwi, ale do świątyń przychodzą raz, może dwa razy w roku. Takich rzeczywiście praktykujących wiernych jest o wiele mniej. Otóż w czerwcu zeszłego roku, kiedy byłem zaufanym człowiekiem Jelcyna i pomagałem mu organizować kampanię wyborczą, korzystałem z autorytetu Cerkwi, z autorytetu patriarchy także. I trzeba przyznać, że efekty tej kampanii były widoczne. Myślę, że fakt, iż Jelcyn

przeszedł w wyborach już w pierwszej turze, można przypisać właśnie głosom ludzi wierzących, głosom prawosławnych.

— *Ma Ksiądz na to jakieś przekonujące dowody?*

— Odwołam się tutaj do doświadczeń Sobczaka z Sankt Petersburga. Otóż Sobczak przez kilka miesięcy próbował przekonać społeczeństwo do zmiany nazwy miasta: zastąpić nazwę Leningrad starą nazwą Sankt Petersburg. I wedle przeprowadzanych wówczas badań opinii publicznej ciągle nie mógł do tego ludzi przekonać. Za zmianą nazwy opowiadało się około 40% mieszkańców. Dopiero kiedy przedstawiciel metropolity, jeszcze leningradzkiego, opowiedział się za zmianą nazwy i powiedział, że Cerkiew podtrzymuje propozycję zmiany nazwy miasta — dopiero wówczas procent ludzi popierających propozycję Sobczaka zwiększył się o jakieś 20.

Ale to było w zeszłym roku, jeszcze przed sierpniowym puczem. Po puczach autorytet Cerkwi wyraźnie się zmniejszył. Sprzyjała temu oczywiście także kampania antycerkiewna, którą prowadzono w części prasy demokratycznej. Kampanii tej przewodziła wdowa po Andrieju Sacharowie, Jelena Boner, która nie jest — jak się wydawało — ateistką, ale jest związana z ruchem chasydzkim. Dlatego ja osobiście sądzę, że była to krytyka Cerkwi prawosławnej wynikająca z interesów innej konfesji.

— *To była krytyka Cerkwi czy cerkiewnej hierarchii skupionej w Patriarchacie Moskiewskim?*

— To była krytyka prawosławia w ogóle. W czasie tej kampanii pojawiały się np. zarzuty o to, że na barykadach były krzyże, że wieszano ikony. Że jest to restauracja przeszłości. Jednakże w czasie święta Hanuka chasydzi niemal przed wejściem do Białego Domu postawili dziewięcioramienny świecznik i ten świecznik stał tu przez 8 dni. To z punktu widzenia Jeleny Boner było zupełnie normalne.

Tak więc i ta kampania jak również ujawnienie roli KGB i Komitetu Centralnego w działalności Patriarchatu Moskiewskiego, w życiu naszego Kościoła, wpłynęły na spadek znaczenia Cerkwi w Rosji. Publikacje te wyzwoliły kolejną porcję

informacji. Dzisiaj już i arcybiskup Chryzostom opowiedział o swojej współpracy z KGB, ostatnio diakon Andriej Rybin mówił o swojej pracy w wydziale zagranicznym Patriarchatu Moskiewskiego i związkach tego wydziału z KGB. To wszystko rzecz jasna także wpłynęło negatywnie na autorytet hierarchii cerkiewnej. I dzisiaj rzeczywiście ten autorytet nie jest już duży.

Kiedy patriarcha Aleksiej II był ostatnio w USA, mówiono tam, że reprezentuje on 60-milionową owczarnię. Ja myślę, że mówiono to bardzo na wyrost. Gdyby teraz patriarcha zwrócił się do wiernych z jakimś wezwaniem, to nie sądzę, aby 60 mln ludzi odpowiedziało pozytywnie na takie wezwanie. Tych ludzi byłoby znacznie mniej...

— *Ale w tej kampanii ujawniania związków Patriarchatu z KGB mieli swój udział także prawosławni duchowni. Choćby o. Gleb Jakunin. Zresztą również stosunek Księdza do tych spraw wskazuje na krytyczną postawę wobec hierarchii prawosławnej.*

— Nie, ja w tym wszystkim nie brałem udziału. Rzeczywiście, o. Gleb był członkiem komisji ds. zbadania udziału organów bezpieczeństwa w sierpniowym puczu i miał dostęp do tajnych dokumentów KGB. Uznał, że część tych dokumentów należy opublikować, i tak się rzeczywiście stało. Dopiero wówczas i ja zabrałem głos. Tylko że ja nie występowałem przeciw Cerkwi, ponieważ uważam, iż to, co się stało, nie jest winą Cerkwi, ale jej nieszczęściem i chorobą. Oczywiście z choroby trzeba się wyleczyć. Nawet wówczas, kiedy choroba tocząca organizm nie została przez ten organizm zawiniona...

— *Czym jednak w gruncie rzeczy jest ta choroba?*

— Ta choroba to wejście w środowisko cerkiewne agentury KGB i werbowanie do tej agentury ludzi związanych z Cerkwią. Oczywiście celem tej agentury było unicestwienie Cerkwi prawosławnej od wewnątrz. Jeszcze w latach dwudziestych najbardziej utalentowani ludzie Cerkwi zostali zesłani do obozów, rozstrzelani, zamordowani. A pijacy, wszelka łobuzeria, z pomocą państwa wstępowali na coraz wyższe piętra cerkiewnej struktury. Zresztą nie dotyczy to wyłącznie hierarchii Rosyj-

skiej Cerkwi Prawosławnej. To w jakimś stopniu dotknęło także innych konfesji: baptystów, muzułmanów, także Kościół katolicki przede wszystkim na Litwie... W odkrytych obecnie tajnych dokumentach są dowody na to, że i w środowisku Kościoła katolickiego w byłym ZSRR bojownicy niewidzialnego frontu odnosili pewne sukcesy. Oczywiście w porównaniu ze środowiskiem prawosławnym te sukcesy były znacznie mniejsze...

Dlatego ja nie występowałem przeciw Cerkwi, ale przeciwko KC komunistycznej partii, który to Komitet był czynnikiem sprawczym tych deformacji. Przecież wszystkie dyrektywy odnośnie do budowania agentur wychodziły właśnie ze strony KC, czy wydziału ideologicznego tego Komitetu.

— *Mówią o tym wiarygodne dokumenty?*

— Oczywiście że tak. Np. w jednym z takich dokumentów czytamy, że wydział ideologiczny czy nawet sam sekretariat KC zleca Radzie ds. Religii, aby wspólnie z KGB ZSRR przygotowała plan przyjmowania kandydatów do seminariów duchownych. Tak więc wszystkie dyrektywy szły z tego centrum, którym przez 9 lat kierował Aleksander Nikołajewicz Jakowlew. Nic dziwnego, że obecnie Jakowlew zdecydował się wziąć hierarchię prawosławną pod swoją opiekę. Widać dobrze wie kogo trzeba ochraniać...

— *W jaki sposób Jakowlew chroni dziś tych ludzi?*

— Choćby publikując w „Izwestiach” tekst, w którym uznaje ujawnienie związków części hierarchii prawosławnej z KGB za bezrozumne. Widzi w tym jedynie bezpodstawne oskarżenia i oszczerstwa. No cóż, jeszcze raz powtarzam, on dobrze wie kogo trzeba bronić, ponieważ przez 9 lat kierował tymi wszystkimi procesami.

— *Czy wewnątrz Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej jest dzisiaj jakiś nurt odnowicielski, który dąży do oczyszczenia życia cerkiewnego z deformacji, o których obecnie tak głośno?*

— Tak, jest taki nurt. Ale nie jest to nurt, który grupuje dużą liczbę zwolenników. Przede wszystkim dlatego, że ogólny

poziom naszego duchowieństwa, a i wiernych, nie jest wysoki. Brakuje odpowiedniego wykształcenia duchowego. W naszym seminarium poziom nauczania nie jest wysoki. Dlatego nie można jeszcze mówić o jakiejś globalnej reformie życia cerkiewnego. Takiej reformy nie miałby po prostu kto przygotować i przeprowadzić. Dlatego konieczne są, przynajmniej na razie, reformy częściowe. Np. komisja ds. zbadania udziału organów bezpieczeństwa w sierpniowym puczu zwróciła się już do Patriarchatu i zarekomendowała, aby wprowadzić do cerkiewnego prawodawstwa, a ściślej do tekstu przysięgi kapłańskiej, zapis zabraniający kapłanowi tajnej współpracy z organami państwowymi. Szczególnie podkreślam to słowo: „tajnej”. Jeżeli któryś z kapłanów pragnie współpracować z instytucjami państwowymi, powinien to robić jawnie, tak aby wierni o tym wiedzieli.

— *A uważa Ksiądz, że duchowni mogą i powinni współpracować z instytucjami państwa?*

— A czemuż by nie? Jeżeli biskup czy kapłan chce pomagać jakiejś instytucji państwowej, niech to robi. Ale to musi być współpraca jawna. Współpracę tajną należy wykluczyć.

Gdy idzie o kolejne reformy, to trzeba dążyć do kanonicznych wyborów biskupów. Przecież Rosyjska Cerkiew Prawosławna, co mówię z największym ubolewaniem, żyje naruszając podstawowe zasady kanoniczne prawosławia. Zgodnie z tymi zasadami wyboru biskupa dokonuje sobór czy — używając terminologii katolickiej — synod wszystkich biskupów danej Cerkwi. Gdy nie ma możliwości zwołania takiego synodu, wtedy biskupi powinni na piśmie przestać swemu zwierzchnikowi zgodę na mianowanie nowego biskupa. Tak mówią rezolucje soborów powszechnych uznawanych przez prawosławnych. Tak mówi prawo Kościołów prawosławnych dodając przy tym, że wymogi te mają zapobiec mieszaniu się władz świeckich w wewnętrzne życie Cerkwi. To samo prawo mówi także, że powołanie kogoś do godności biskupiej innym trybem jest nieważne z punktu widzenia kanonów cerkiewnych. My w tej chwili nie wiemy z całą pewnością, ilu jest takich biskupów, którzy nieprawnie otrzymali swoją godność. Dokumenty, które

posiadamy, mówią w każdym razie o tym, że część biskupów otrzymała tę godność w wyniku mieszania się władz państwowych w sprawę Cerkwi.

— *Znowu zapytam o konkretne dokumenty potwierdzające ingerencję władz państwowych.*

— Proszę Pana, jeżeli dysponujemy dokumentem, który mówi, że na stanowisko biskupa należy wybrać agenta, powiedzmy Pawła, to chyba wyraźnie widać tu ingerencję organów państwowych. Z punktu widzenia prawa kanonicznego należałoby jeszcze ustalić, czy było to tylko mieszanie się państwa w sprawę Cerkwi, czy też Cerkiew była zmuszona zrealizować konkretne wytyczne. Jeżeli tak, to oczywiście taki biskup sprawuje swą funkcję nieprawnie i powinno to zostać anulowane.

Taki proces oczyszczenia jest konieczny. Niestety grupa naszych hierarchów, m.in. metropolita Kirył, przyjmuje tego typu wypowiedzi za zamach na Cerkiew, za próbę pełnej dyskredytacji Cerkwi. Według mnie jest to zupełnie zadziwiająca reakcja.

Apostołowie nigdy nie próbowali ukryć grzechu Judasza... W żadnej Ewangelii tego nie pominęto, nawet odwrotnie — drobiazgowo opisano. A zatem apostołowie kierowani Duchem Świętym nie obawiali się, że postępek Judasza skompromituje Cerkiew i z tego powodu przestanie ona istnieć. Bóg pokazuje przez to, iż Cerkiew żyje nie dzięki sile człowieka, ale dzięki sile Ducha Świętego. Cerkiew żyje i zbawia się dzięki wszechmocy Boga. Jeśli natomiast człowiek myśli o Cerkwi jak o jakiejś partii politycznej, strukturze politycznej, której istnieniu może zagrozić taka czy inna kompromitacja, to taki człowiek jest po prostu niewierzący i w Cerkwi nie ma czego szukać. Niech idzie działać w związku wędkarskim, a tam jeśli ktoś opublikuje, że on jest nieuczciwym wędkarzem i kupił rybę w sklepie, a nie złapał na wędkę, to wtedy rzeczywiście jego związek może zostać skompromitowany.

Ale Cerkiew to nie ziemską instytucją. To ciało Chrystusa.

— *Ale czy w przeszłości to myślenie o instytucji Cerkwi jak o instytucji w pełni ziemskiej nie miało swych zwolenników?*

— Tak, na tym polegał m.in. wielki błąd metropolity Siergieja Starogorodzkiego, który poszedł na ugodę z władzą świecką i dał początek temu, co potem nazwano „siergianstwem“. To właśnie on myślał, że ludzkimi wysiłkami można ochronić Cerkiew. Za Boga chciał decydować, czy Cerkiew zostanie uratowana, czy nie. A przecież to wszystko jest w rękach Bożych, człowiek powinien być tylko świadkiem Chrystusa...

— *W tym, co Ksiądz mówi, kryje się pewnie odpowiedź na moje następne pytanie. Mimo to zadam je: Jakie widzi Ksiądz szanse na wyleczenie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z tej choroby, o której już tyle powiedziano? Jakie szanse widzi Ksiądz przed takimi ludźmi prawosławnej Cerkwi, jak o. Gleb Jakunin, jak Ksiądz sam?*

— My sami nie wyleczymy, nie oczyścimy Cerkwi. To może się stać tylko za sprawą Ducha Świętego. Inna sprawa czy znajdują się w Cerkwi ludzie, którzy będą potrafili umożliwić działanie Ducha Świętego w cerkiewnym życiu. Przecież wola ludzka i działanie Ducha Świętego mogą być sobie przeciwne. Tak jak to miało miejsce w przypadku metropolity Siergieja, który chciał wolę człowieka postawić ponad wolą Boga. Czy tak, jak się to stało w czasach naszego ostatniego imperatora, Mikołaja II, w 1905 r. Kiedy sobór naszej Cerkwi był już w pełni przygotowany, kiedy gotowe były wszystkie materiały i zostawało tylko podpisać dokument i wezwać wszystkich biskupów — wtedy Mikołaj II uznał, że w tych niespokojnych czasach pierwszej rosyjskiej rewolucji przeprowadzenie soboru byłoby niecelowe. Zdecydował, że sobór odbędzie się wtedy, kiedy on uzna, iż nadeszła właściwa pora. W ten sposób postawił swoją człowieczą wolę ponad wolą Boga. I stało się tak, że Duch Święty jakby odszedł od nas, od naszego kraju, i staliśmy się bezbronni wobec diabła. Myślę, że to, iż wówczas nie doszło do soboru, to jeden z powodów, dla których wszystko tak tragicznie dla Rosji się zakończyło.

Oczyszczenie może nastąpić tylko wtedy, gdy ograniczając swoją wolę będziemy umieli podporządkować się woli Ducha Bożego. Dlatego trzeba umieć usłyszeć głos Boga i nie sądzić,

że to my, ludzie, możemy uratować Cerkiew. My możemy stworzyć tylko dobre warunki do działania Ducha Bożego.

— *Co to w takim razie są te dobre warunki do działania Ducha Bożego?*

— To służenie ludziom w prawdzie. Nie walka o władzę, jak to się u nas teraz dzieje, ale służenie ludziom, swojemu narodowi, swojemu państwu. Nie dążenie do tego, aby stać się Cerkwią państwową, aby zdobywać dla Cerkwi kolejne przywileje od państwa, aby być Cerkwią bogatą. Po co nam to wszystko? Pierwsi chrześcijanie obchodzili się i bez złota, i bez ogromnych świątyń. Przecież to, co najcenniejszego możemy dać ludziom — to nie złoto. Nie jesteśmy biznesmenami... Możemy im dać prostotę serca, uczyć ich, jak być uczciwym, pokazać Chrystusową miłość — słowami, ale i czynami. To jest droga do oczyszczenia Cerkwi.

— *Czy istnieje według Księdza jakaś droga do zbliżenia prawosławnych i katolików?*

— Po II Soborze Watykańskim stosunki między prawosławiem a katolicyzmem mogłyby się w zasadzie unormalizować. Pozostają jeszcze rozbieżności w dogmatyce oraz w stosunku do władzy kościelnej. Osobiście nie mogę przyjąć wprowadzonego w IX wieku symbolu wiary, Filioque. Uważam, że dogmat ten narusza teologiczny obraz świata. Druga sprawa to prymat papieża rzymskiego i jego zwierzchnictwo nad wszystkimi biskupami. Chodzi mi o samą koncepcję, która powiada, że powinien być taki ziemski zwierzchnik wszystkich biskupów. Gdyby mowa była o pierwszym wśród równych, jak to było w starożytności, czy tak jak to jest w przypadku powszechnego patriarchy Konstantynopola, to byłbym skłonny przyznać, iż lepiej, aby taką funkcję pełnił biskup Rzymu. To najbardziej starożytna tradycja, a poza tym biskup Rzymu potrafił utrzymać przez 2000 lat swoją niezależność od władzy świeckiej. Dlatego chętniej podporządkowałbym się biskupowi Rzymu aniżeli biskupowi Moskwy czy Konstantynopola. Ale aby tak się stało, potrzeba powrotu do tej dogmatyki, która była sformułowana do czasów rozdziału naszych Kościołów.

A poza tym konieczne jest, aby nasze braterskie stosunki zaczęły się napełniać rzeczywistą, konkretną treścią. Chodzi o wspólne liturgie, przede wszystkim...

Moskwa, marzec 1992 r.

JAN STRZAŁA

Maleńka jak żrenica

Biegłem tak długo
aż ziemia zaczęła się wznosić
w granatowych świerkach
płonęły oczy
igły srebrne

Stałem tak mocno aż zakołysały się
Góry
wystraszyły się
moich głodnych niewidomych oczu
Kawałek po kawałku ginęły Tatry
w przepaści żrenic

Krzyczałem tak głośno
aż zamilkły wszystkie rzeki
utonęły w mojej krwi

Modliłem się tak gorąco
aż zapłonęła lawina
poniosła
góry świerki rzeki
w zawał słońca
oślepiło

Otworzyłem oczy
po drugiej stronie
Ziemia
była maleńka jak żrenica.

Agentura

Z gen. Olegiem Kaługinem,
w latach 80. jednym z szefów wywiadu KGB,
rozmawia Krzysztof Renik

— *W pojawiających się od pewnego czasu rewelacjach na temat kontaktów hierarchii prawosławnej z KGB wymienia się często IV Departament V Wydziału tej instytucji. Czym zajmowali się ludzie pracujący w tej strukturze?*

— W ramach V Wydziału KGB, który w latach osiemnastych został nazwany Wydziałem Ochrony Konstytucji, istniał rzeczywiście IV Departament. Zadaniem tego Departamentu było kontrolowanie Cerkwi. Trzeba przy tym powiedzieć, że nie chodziło tu wyłącznie o Rosyjską Cerkiew Prawosławną, ale o wszystkie struktury i wspólnoty wyznaniowe działające w byłym Związku Sowieckim. Tradycja nadzoru nad Kościołami miała u nas całe dziesięciolecia historii. W czasach Stalina wspólnoty wyznaniowe były ostro prześladowane, a prawosławna Cerkiew została praktycznie unicestwiona. Już Lenin pisał o tym, że Cerkiew trzeba unicestwiać fizycznie; unicestwiać wszystkich reprezentantów światopoglądu religijnego.

— *Jakimi konkretnie wspólnotami zajmował się IV Departament?*

— Jak to jakimi? Wszystkimi istniejącymi w naszym kraju. Między innymi Kościołem katolickim, wspólnotami żydowskimi, muzułmańskimi. Wszystkie denominacje stanowiły dla tego Departamentu pole penetracji. Zadaniem zasadniczym było niewypuszczenie wspólnot religijnych, związków i Kościołów spod kontroli państwa. Totalitarne państwo zawsze bało się funkcjonujących paralelnie ideologii. A ideologie i światopogląd, które przepowiadały wspólnoty religijne były oczywiście obce komunistycznym dogmatom.

— *Co było głównym celem działalności IV Departamentu?*

— Kontrolowanie prawidłowości linii działania Kościołów i związków religijnych.

— *Jak to przełożyć na bardziej zrozumiałą i konkretny język?*

— Kościoły i związki religijne powinny posłusznie służyć komunistycznej partii i ateistycznemu państwu. Jakikolwiek odejście związków religijnych od politycznej linii państwa podlegało ściganiu przez organy KGB. Jeżeli jakikolwiek przedstawiciel Kościoła, Cerkwi, związku religijnego reprezentował obce, jak to wówczas mówiono, poglądy polityczne, podlegał prześladowaniom i karze. Najpierw był rozpracowywany przez KGB, a potem oddawany pod sąd. Jeden z najbardziej klasycznych przykładów to sprawa o. Gleba Jakunina, który został wsadzony do więzienia tylko dlatego, że jego poglądy polityczne nie odpowiadały poglądom starej, sowieckiej władzy.

— *Czy skłonienie do posłuszeństwa wspólnot religijnych wymagało stworzenia aż tak bardzo wyspecjalizowanego aparatu?*

— Departament, o którym mówimy, spełniał także inne zadania. Miał nie dopuszczać do wywierania przez wroga sowieckiej ideologii Kościoły z zagranicy wpływu na wspólnoty wyznaniowe w naszym kraju. Powiem przy tym otwarcie, mimo iż Cerkiew prawosławna była wystarczająco efektywnie podporządkowana komunistycznej doktrynie, była rzeczywiście w pełni posłusznym wykonawcą woli ateistycznej partii, to władze obawiały się wpływów rosyjskiej Cerkwi z zagranicy. I rozpracowywaniem tych zagadnień zajmował się również IV Departament.

— *W polu tych zainteresowań był także Kościół katolicki?*

— Wpływów Kościoła katolickiego władza sowiecka obawiała się bodaj najbardziej. Kościół ten był uważany za głównego nosiciela wrogiej ideologii — ideologii zachodniej, burżuazyjnej.

Wyróżniłbym dwie szczególnie nienawistne władzy konfesje. To byli właśnie katolicy oraz judaishi. Pewnie dlatego, że

judaiści byli wspierani przez władze Izraela, przez wspólnoty, jak to u nas wtedy mówiono, syjonistyczne. A Kościół katolicki był, jak już wspominałem, typowym przedstawicielem ideologii zachodniej i wspierał go wrogi, jak twierdzono u nas, ośrodek władzy, czyli Watykan.

— *Co Pan może w tym kontekście powiedzieć o kontaktach Patriarchatu Moskiewskiego z Watykanem?*

— Każdy taki kontakt ze strony Patriarchatu znajdował się pod kontrolą KGB. Zresztą myśmy byli zainteresowani tymi kontaktami, ponieważ zawsze chcieliśmy wciągnąć Watykan do dialogu z naszym państwem. Oczywiście ze względu na chęć wciągnięcia Watykanu w nasze polityczne gry prowadzone na arenie międzynarodowej. No, wie Pan, walka o pokój, rozbrownienie, wyprowadzenie amerykańskich rakiet z Europy.

— *Czy w kwestiach kontaktu Patriarchatu z Watykanem IV Departament współpracował z Pańskim wydziałem, czyli z sowieckim wywiadem?*

— Oczywiście. Wiele z tych akcji przeprowadzaliśmy wspólnie. Odbывało się to mniej więcej tak: jedzie jakiś ksiądz za granicę, otrzymuje generalne wskazówki. Jak ma przemawiać, jaką polityczną linię ma realizować. Te przygotowania prowadziły wspólnie wydziały V i I. Z tym że wszyscy duchowni mieli łączność z V Wydziałem. Kiedy jednak wyjeżdżali za granicę, w przygotowaniach pomagał wydział wywiadu. Trudno dziś oceniać, jaką wartość miały te wyjazdy dla propagowania w świecie sowieckiej polityki... Ale myślę, że w pewnych wypadkach udawało się nam ustawiać przychylnie wobec nas światową opinię publiczną.

— *Zaskakujące, że islam nie budził w organach KGB takiego zainteresowania.*

— W tamtym okresie islam nie odgrywał w Związku Sowieckim jakiejś szczególnej roli. Dlatego nie był głównym podejrzanym. Dopiero kiedy w kraju zaczęły się rozwijać procesy demokratyzacyjne, kiedy okazało się, że w sferze duchowej na terenie sowieckiej Azji panuje kompletna pustka, wtedy

islam zaczął wypełniać tę próżnię. Teraz rzeczywiście islam nabrał tam silnego znaczenia jako siła religijna, ale wtedy, zgodnie z opinią władz, islam był spokojną religią i nie było potrzeby szczególnie się nią interesować. W każdym razie islam nie przysparzał tylu kłopotów co katolicyzm i judaizm. Oczywiście i wśród muzułmanów rozwinięta była agentura KGB.

— *Czy IV Departament infiltrował także tzw. nowe religie pojawiające się na terenie Związku Sowieckiego? Myślę tu przede wszystkim o popularnych i u was religiach Wschodu.*

— Już Panu mówiłem, że KGB interesowało się każdym przejawem życia duchowego sowieckich obywateli. Gdy idzie o religie, o które Pan pyta, to szczególne zainteresowanie i niepokój budzili krisznaici. Rozpracowywaniem tej wspólnoty zajmował się IV Departament. Jeszcze raz powtarzam, jakiegokolwiek odchylenie od oficjalnej linii partii pociągało za sobą automatycznie działania ze strony KGB. Żadne ugrupowanie występujące z pozycji niezgodnych z linią partii nie było w Związku Sowieckim tolerowane. KGB było tym okiem państwa, które pilnowało, aby w naszym życiu społecznym nie było żadnych dysydentów. Żadnych i nigdzie!

— *Jakimi metodami pracował przede wszystkim IV Departament?*

— Był to rozwinięty system donosicielstwa. W Cerkwi był on rozwinięty na bardzo dużą skalę. Trzeba przy tym jednak powiedzieć, że donosicielstwo funkcjonowało również w innych sferach naszego życia publicznego. Myślę, że w Związku Sowieckim nie było ani jednego obszaru życia społecznego pozbawionego tajnych informatorów. Szczególnie rozwinięte było donosicielstwo w środowiskach kultury. Ten system był oczywiście stworzony i utrzymywany przez organy bezpieczeństwa.

— *Dlaczego właśnie w środowiskach ludzi zajmujących się kulturą, w środowiskach religijnych KGB tak bardzo starało się umieszczać swych informatorów, agentów?*

— Jak to dlaczego? Przecież ludzie mający jakieś życie duchowe, ludzie kultury występowali zawsze z pozycji nieprzy-

jaznych komunizmowi. Oni byli głównymi wrogami komunistycznej partii. Nie robotnicy, nie chłopci, którzy zostali oszukani przez komunistycznych liderów, ale właśnie ludzie kultury, ludzie związani z religią. Ci ludzie nie chcieli się podporządkować komunistycznej władzy. Ludzie, którzy służyli duchowemu rozwojowi człowieka, byli dla sowieckiej władzy zawsze najbardziej podejrzani i niebezpieczni. Dlatego właśnie w tych środowiskach umieszczano największą liczbę informatorów.

Władzy potrzebne były roboty, które będą posłuszenie wypełniać wolę partii. A każda refleksja duchowa, intelektualna była już czymś podejrzanym dla dawnych wodzów naszego kraju.

— *W jaki sposób KGB werbowало współpracowników spośród duchowieństwa?*

— Werbunek zaczynał się już w chwili, kiedy młody człowiek decydował się wstąpić do seminarium duchownego. KGB chciało mieć takich młodych współpracowników, aby z biegiem lat ich właśnie ustawiać coraz wyżej na szczeblach hierarchii cerkiewnej. Posługiwano się także szantażem. Bywało, że KGB rozpracowało, iż któryś z mnichów ma skłonności homoseksualne i już zaczynał się szantaż. Cóż biedny mnich miał robić? Decydował się na współpracę. I wtedy powolutku, z pomocą KGB szedł wyżej i wyżej... Aż zostawał metropolitą.

— *Coraz częściej przy imionach poszczególnych dostojników prawosławnych rosyjska prasa dodaje jeszcze: agent KGB o takim to imieniu. Czy są na to rzeczywiście wiarygodne dowody? Żadna agentura nie jest przecież łatwa do zidentyfikowania.*

— Oczywiście że są. Ja sam mówiłem już o tym ponad dwa lata temu. I dodawałem nawet przy tym, że niemal cały Synod prawosławnej Cerkwi to ludzie współpracujący z organami bezpieczeństwa.

— *Ale ja wracam do sprawy dokumentów. Jakie wiarygodne dokumenty potwierdzają taką opinię?*

— Opublikowano już u nas w prasie takie dokumenty. Oskarżani hierarchowie nadal jednak nie odpowiadają na za-

rzuty. Ja z zasady nie podaję żadnych nazwisk, dlatego też i z Panem nie będę mówił o konkretnych ludziach.

— *Upowiedział Pan rzeczywiście moje pytanie o nazwiska. Ale nawet bez nazwisk — jaki typ dokumentów świadczy o współpracy prawosławnych hierarchów z KGB?*

— No, choćby te opublikowane już materiały. Mówi się w nich wyraźnie: agent taki i taki pojechał na konferencję Światowej Rady Kościołów czy na jakiś światowy kongres ekumeniczny.

— *Te dokumenty oczywiście znam. Ale skąd wiadomo, że za konkretnym pseudonimem kryje się właśnie któryś z prawosławnych hierarchów?*

— Proszę Pana, jeżeli na taką konferencję jedzie z ramienia Cerkwi prawosławnej 6 osób, a w materiale KGB mówi się że wysłano 5 agentów, no to znaczy, że tylko jeden z przedstawicieli prawosławia nie był agentem. To wszystko...

— *Co było zadaniem tych ludzi?*

— Już o tym wspominałem. Pewna część współpracowników IV Departamentu zajmowała się podczas tych wyjazdów propagowaniem za granicą polityki sowieckiego rządu. Wielu z nich było aktywnymi bojownikami o pokój, o likwidację broni jądrowej, o wyprowadzenie amerykańskich rakiet z Europy. W tym wypadku działali oni z rekomendacji KGB, ale ich zadaniem było tworzenie takiego klimatu w stosunkach międzynarodowych, który sprzyjałby polityce sowieckiej.

— *A jak Pan sądzi, w jaki sposób społeczeństwo rosyjskie odnosi się do informacji na temat kontaktów Cerkwi z KGB?*

— Sądzę, że ze zrozumieniem. Przecież niemal całe społeczeństwo było ofiarą tego systemu. Wielu ludzi, zupełnie nie związanych z Cerkwią czy innymi wspólnotami religijnymi, także bywało agentami KGB. Oni rozumieją, że jeżeli człowiek chce przeżyć w totalitarnym państwie, to musi żyć zgodnie z normami obowiązującymi w tym totalitarnym państwie. Teraz, kiedy w naszym społeczeństwie przebiega proces oczyszczenia,

ten proces musi dotyczyć także i Cerkwi. Przecież Cerkiew jako nosiciel najszczytniejszych idei powinna dać przykład takiego oczyszczenia. Niestety nie mogę tego powiedzieć o Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. A trzeba w końcu okazać tę śmiałość i zmyć stare grzechy.

— *Czy system nadzorowania i wykorzystywania do celów politycznych Kościołów i związków wyznaniowych jeszcze funkcjonuje w Rosji?*

— W zeszłym roku o. Gleb Jakunin oraz ja, jako inicjatorzy, zgłosiliśmy do ówczesnego szefa KGB, Bakatina, wniosek o likwidację wszystkich organów bezpieczeństwa zajmujących się nadzorem związków religijnych. Zgodnie z decyzją Bakatina te struktury zostały w końcu zlikwidowane. Dzisiaj takiego departamentu w KGB już nie ma.

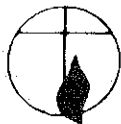
— *Można zatem uznać, że jest to równoznaczne z usunięciem z życia religijnego wszelkiej agentury?*

— Nie ma już tamtych struktur. Pozostali jednak ludzie. Czy ktoś będzie tych ludzi wykorzystywał dla swoich celów? Zgodnie z prawem jest to zakazane i ja nie sądzę, aby tych ludzi można było wykorzystywać wewnątrz kraju. Natomiast część dawnych współpracowników KGB może być wykorzystywana nadal za granicą.

— *Za granicą? A co mieliby tam robić?*

— Jak to co? Pracować w wywiadzie. To jest zupełnie możliwe.

Moskwa, marzec 1992 r.



Beata Żywica

Batalia o niepodległość*

Finlandia wobec ZSRR w czasach międzywojennych

6 XII 1917 r. parlament fiński przyjął uchwałę o niepodległości Finlandii. Jako państwo suwerenne pojawiła się ona na mapie Europy po raz pierwszy. Do 1809 r. stanowiła część Królestwa Szwecji, zaś przez cały XIX w. jako Wielkie Księstwo Finlandii wchodziła w skład imperium rosyjskiego. Rozpad Rosji carskiej, umożliwił Finom podobnie jak Polakom, stworzenie suwerennego państwa. Jednakże odmienność dziejów tych narodów wpłynęła m.in. na kształtowanie zupełnie różnych koncepcji rozwiązywania podobnych czasem problemów. Mam na myśli do niedawna przecież istotny czynnik tworzenia polityki obu państw, a mianowicie kwestię radziecką.

Odnoszę wrażenie, że cała polityka zagraniczna Finlandii w okresie dwudziestolecia międzywojennego była podporządkowana nie podważanemu przez żadne siły polityczne imperatywowi – maksimum bezpieczeństwa od strony ZSRR. Istniały oczywiście różne koncepcje jego zapewnienia. Jednak najbardziej interesujący wydaje mi się fiński kompleks zagrożenia ze strony ZSRR. Bowiem sądzę, że jest godna uwagi droga małego narodu rozpaczliwie walczącego o swą niezawisłość, zdanego na łaskę bądź niełaskę supermocarstwa.

* Artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej pt. *Nacjonalizm i patriotyzm fiński w latach 1920–1939* napisanej pod kierunkiem prof. Marcina Kuli w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Czy strach przed ZSRR był uzasadniony?

Historia niepodległej Finlandii zaczęła się od sporu o jej ustrój. W styczniu 1918 r. wybuchła tam wojna domowa. Do walki przystąpili „biali” i „czerwoni” Finowie. Sądzę, że problem wojny domowej należy rozpatrywać z dwóch punktów widzenia. Z jednej strony trzeba mieć na uwadze bardzo silny w Finlandii ruch robotniczy i w ogóle skłonności lewicowe Finów. Przez cały okres dwudziestolecia międzywojennego socjaldemokraci zdobywali zawsze najwięcej miejsc w parlamencie¹. Z drugiej strony – i to będzie tu najistotniejsze – ważna jest polityka samej Rosji Radzieckiej w stosunku do Finlandii. Wydaje się, że od początku rewolucji radzieckiej jej liderzy liczyli na rozprzestrzenienie się rewolucji i w wyniku – na ponowne przyłączenie oderwanych wcześniej państw, ale teraz już do związku republik radzieckich. Wprawdzie historycy radzieccy podkreślają, że w zawartym 1 III 1918 r. układzie pomiędzy fińskim rządem rewolucyjnym a Rosyjską Federacyjną Socjalistyczną Republiką Radziecką strona rosyjska potwierdziła suwerenność Finlandii, jednakże nasuwają się tu pewne wątpliwości². Ich źródłem jest chyba właśnie owa deklaracja poszanowania niepodległości oraz występowanie „czerwonych” Finów jako Fińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej³. Nie podkreśla się przecież prawa do niezawisłości państwa, z którym zawiera się jakąś umowę. Skłania to bowiem do wyciągania zupełnie przeciwnych wniosków. Również faktyczne przystąpienie „czerwonych” Finów do federacji republik radzieckich wiązałoby się przecież z utratą niepodległości. Sądzę, że o ile tendencje rewolucyjne Finów nie musiały oznaczać dążenia do włączenia

¹ Zob. Jaakko Nousiainen, *The Finnish Political System*, Cambridge 1971, s. 40–41.

² Za: Piotr Andrzejewski, *Neutralność w polityce zagranicznej Finlandii i Szwecji*, Warszawa–Poznań 1988, s. 81.

³ Tamże.

Finlandii z powrotem do państwa rosyjskiego, o tyle właśnie strona radziecka chyba wyznaczyła sobie taki cel. „Biali“, którzy wygrali wojnę domową (trwała ona od stycznia do kwietnia 1918 r.), określali ją potem jako walkę z bolszewizmem, wojnę o niepodległość. Współczesna historiografia fińska nie odmawia jednak „czerwonym“ dążenia do niepodległości Finlandii. Wydaje się, że właśnie rozbieżności w ruchu socjaldemokratycznym także przyczyniły się do klęski „czerwonych“. Oznaczałoby to więc, że oprócz Finów sterowanych zapewne przez rewolucjonistów rosyjskich istniał znaczący fiński ruch robotniczy, dążący do zmian ustrojowych i zarazem do niepodległości państwa fińskiego.

Chociaż trwał spór o intencje stron w konflikcie wojny domowej, Finowie nie mieli chyba wątpliwości co do zamierzeń samej Rosji Radzieckiej. Dalsze traktowanie Finlandii przez ZSRR raczej te obawy podtrzymywało, niż niwelowało. Wskazują na to międzywojenne dzieje stosunków fińsko-radzieckich. Postępowanie strony radzieckiej charakteryzowało się głęboką ignorancją i przedmiotowym traktowaniem Finów. Chociaż doszło do podpisania Traktatu Dorpackiego regulującego wzajemne stosunki (14 X 1920), to wraz z wychodzeniem Związku Radzieckiego z izolacji (po niemiecko-radzieckiej umowie w Rapallo 16 IV 1922 r.) politycy radzieccy w dość mało subtelny sposób wywierali naciski na stronę fińską. Poseł RP w Berlinie, Madeyski, w raporcie dla MSZ w Warszawie z 24 V 1922 r. pisze, że *posunięto się podobno w Auswaertiges Amt prawie do groźby, zapowiadając, iż na wypadek jeśli Finlandia będzie ratyfikować umowę warszawską, rząd niemiecki zainicjuje w Moskwie kontrakcję. Ten ostatni krok nastąpił nie bez wpływu tutejszego poselstwa sowieckiego*⁴. Umowę warszawską znaną także pod nazwą Związku Bałtyckiego podpisały ze sobą 17 III 1922 r. Polska, Łotwa, Estonia i Finlandia. Sygnatariusze obiecywali sobie współdziałanie, konsultowanie swej polityki zagranicznej, życzliwą neutralność na wypadek

wojny, wreszcie współpracę gospodarczą. Pomimo podpisania tego układu przez ministra spraw zagranicznych Finlandii, Rudolfa Holstiego, nie został on ratyfikowany przez fiński parlament. Oczywiście nie wiadomo, czy wspomniane zabiegi dyplomatyczne istotnie miały miejsce. Nie wydaje się także, aby były jedyną przyczyną niezatwierdzenia warszawskiego układu. Sądzę jednakże, że już same pogłoski o tego rodzaju działaniach strony radzieckiej wystarczą, aby przypuszczać, że jeśli nie wtedy, to może w innych sytuacjach posuwano się do takiej antyprocedury dyplomatycznej, a to wskazuje na ignorowanie niezawisłości państwowej Finlandii. Potwierdzeniem tej tezy może być zarówno forma (podobna opisanej) jak i treść niektórych sporów czy wzajemnych kontaktów.

W październiku 1930 r. poseł radziecki Iwan Majski doręczył rządowi fińskiemu noty sformułowane w języku rosyjskim⁴. W 1931 r. „Prawda” i „Izwiestja” atakowały Finlandię określając obchodzone przez nią rocznice bitew, w których Szwedzi wraz z rycerstwem fińskim pokonali Rosjan, jako *bezczełną prowokację i przygotowywanie antysowieckiej interwencji*⁵. W raporcie z 22 IV 1936 r. poseł RP w Helsinkach Henryk Sokolnicki odnotował, że prasa radziecka nie przebiegając w środkach prowadziła kampanię antyfińską.⁶ Wszystkie wymienione tu przykłady sposobów komunikowania się wskazują na specyficzny stosunek Rosji Radzieckiej do Finlandii. Rosjanom zdarza się, niedopuszczalne w polityce międzynarodowej, redagowanie noty dyplomatycznej skierowanej do niepodległego państwa w swoim języku. W prasie radzieckiej, wszakże niewolnej, kreowano wizerunek Finlandii krwiożerczej.

⁴ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, MSZ 5805, k. 4.

⁵ Raport prasowy Franciszka Charwata do MSZ w Warszawie, 23 X 1930, AAN, MSZ 7415, k. 214–215.

⁶ Referat Tadeusza Chromeckiego, 10 VII 1931, AAN, Ambasada RP w Moskwie 13, k. 22.

⁷ AAN, MSZ 5806, k. 69.

Oczywista absurdalność takiej retoryki, o czym przekonamy się poznawszy kształt polityki zagranicznej Finlandii, dowodzi raczej agresywności właśnie strony radzieckiej, wyraźnie lekceważącej małą Finlandię. Do podobnych refleksji skłaniają również żądania ZSRR kierowane w stronę Finlandii. W 1928 r. przy okazji omawiania kwestii pogranicza karelskiego *Sowiety (...)* *zażądały m.in. od rządu fińskiego doręczenia im listy wszystkich tych obywateli sowieckich, którzy posiadają nieruchomości po stronie fińskiej od granicy karelskiej oraz o wpłacenie do Poselstwa Sowieckiego sum otrzymanych ze sprzedaży tych nieruchomości w razie niezgłoszenia się właściciela w czasie przepisany ustawą*⁸. Powyższe żądania były sprzeczne z fińskim ustawodawstwem i nie stanowiły wcześniej przedmiotu negocjacji. W tym samym roku Rosjanie uzależnili ratyfikowanie konwencji o kontrabandzie alkoholu, na czym zależało Finlandii, od rewizji postanowień Traktatu Dorpackiego. Domagali się zmian stref celnych na wodach Zatoki Fińskiej zagwarantowanych wspomnianym traktatem⁹. W 1931 r. rozpoczęły się masowe deportacje ludności Ingrii i Karelii na Syberię. Oznaczało to naruszenie zobowiązań strony radzieckiej wobec tej ludności, jako że w Traktacie Dorpackim przyrzeczono jej autonomię¹⁰. Od 1938 r. Rosja Radziecka stale nakłaniała Finlandię do odstąpienia wysp leżących naprzeciw Leningradu, proponując w zamian przygraniczne gminy Karelii. Propozycje te Finowie konsekwentnie odrzucali motywując swoją postawę niepodważalnością postanowień traktatowych.

Wydaje się, że strona radziecka wzmocniwszy swą pozycję międzynarodową dążyła do rewizji niekorzystnych jej zdaniem postanowień Traktatu Dorpackiego. Nie dowodzi to oczywiście zamierzeń pozbawienia Finlandii suwerenności, a jedynie świadczy o realizowaniu określonej polityki, mającej na celu być może odzyskanie przez Rosję Radziecką dawnej sfery wpływów Rosji carskiej. Należy sobie w związku z tym odpowiedzieć na

pytanie, czy rewizja Traktatu Dorpackiego zagrażałaby suwerenności Finlandii. Czy Finowie pomylili się odczuwając zagrożenie swej niepodległości, pokazały dalsze ich losy. W wyniku podpisania paktu Ribbentrop-Mołotow Finlandia znalazła się w radzieckiej strefie wpływów. 30 XI 1939 r. Armia Czerwona przekroczyła granice Finlandii rozpoczynając radziecko-fińską „wojnę zimową”. Choć, mimo przegranej Finowie nie utracili wówczas niepodległości, trudno oprzeć się wrażeniu, że wydarzenia przełomu lat 1939 i 1940 w sposób znaczący zagrożiły niezawisłości Finlandii.

O zamierzeniach strony radzieckiej może również świadczyć historia powstania fińskiej partii komunistycznej. W sierpniu 1918 r. przywódcy rewolucji w Finlandii, którzy uciekli do Rosji, założyli w Moskwie Fińską Partię Komunistyczną (Suomen Kommunistinen Puolue, SKP). W Finlandii skrajnie lewicowa opozycja odłączyła się od socjaldemokracji i utworzyła w maju 1920 r. Fińską Partię Socjalistyczną Robotników. Partia ta natychmiast została rozwiązana, po tym jak postanowiła się przyłączyć do III Międzynarodówki. Jednak już w tym roku restytuowała się pod tą samą nazwą. Jej program zakładał zniszczenie burżuazyjnego systemu władzy i przyłączenie Finlandii do ZSRR¹¹. O zasadności podejrzeń o kontakty z Moskwą, jednoznacznie interpretowanych w Finlandii jako działanie antypaństwowe, świadczy także treść raportu Ambasady RP w Londynie z 21 VIII 1923 r. do MSZ w Warszawie, w którym informuje się, że w Finlandii propagandą i agitacją komunistyczną kieruje pierwszy sekretarz Poselstwa ZSRR Załkind, który na cele fińskiej partii

⁸ F. Charwat do MZS w Warszawie, 16 X 1928, w: Edward Raczyński do Poselstwa RP w Moskwie, 25 X 1928, AAN, Ambasada RP w Moskwie, 13, k. 10.

⁹ Tamże.

¹⁰ Referat Antoniego Ponińskiego, 1 IV 1931, AAN, Ambasada RP w Moskwie 13, k. 17-19.

¹¹ Zob. J. Nousianen, dz. cyt., s. 25.

komunistycznej wyasygnował 2 mln fińskich marek¹². Zarówno rozwiązanie pierwszej socjalistycznej partii, która zdecydowała się pójść drogą niezależną od Moskwy, i założenie drugiej, posłusznej wobec dyrektyw centrali, oraz wspomniany raport świadczą o ścisłych powiązaniach komunistów fińskich z Moskwą. Może, chociaż nie musi, nasunąć się tu wniosek o stałym zainteresowaniu Moskwy Finlandią jako kolejną republiką. Wprawdzie nie są to wystarczające dowody na powyższe twierdzenie, jednak do rozważenia może pozostać kwestia, czy brak suwerenności fińskiego ruchu komunistycznego zagrażał niepodległości Finlandii. Skądinąd wiadomo, że w ten sposób interpretowali ten stan rzeczy Finowie.

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione wyżej fakty można stwierdzić, że w Finlandii dwudziestolecia międzywojennego istniały podstawy, by odczuwać zagrożenie ze strony ZSRR.

Samoograniczanie?

Kompleks zagrożenia ze Wschodu zdominował kierunki polityki zagranicznej Finlandii. Obawa utraty niepodległości rodziła postawę, którą chyba najpełniej oddają słowa wypowiedziane przez ministra spraw zagranicznych Finlandii, Andreasa Hackzella, w 1935 r.: *W bezpośrednich stosunkach z Rosją politykę Finlandii cechować winna wielka ostrożność przy utrzymaniu możliwie dobrych stosunków. Zasadą ma być nie drażnić Sowiety i nie irytować ich, jednak w żadnym wypadku nie budować swego bezpieczeństwa na jakichkolwiek kombinacjach z nimi*¹³. Powyższa opinia, choć wypowiedziana stosunkowo późno, stanowi wykładnię podstawowego założenia polityki zagranicznej Finlandii w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Opierała się ona z jednej strony na zasadzie unormowanych stosunków z ZSRR i niezawieraniu układów, które mogłyby być interpretowane jako antyradzieckie, i z drugiej – na

umacnianiu swego potencjału obronnego. Finowie tak bardzo bali się Rosji Radzieckiej, że nie uważali za korzystne dla siebie wchodzenie w układy o wyraźnym przesłaniu antyradzieckim. Swoje bezpieczeństwo próbowali budować na zasadzie ochrony stanu faktycznego. Wprawdzie fińska prawica miała zupełnie inną koncepcję rozwiązania problemu zagrożenia radzieckiego, jednak większość społeczeństwa, wśród którego najsilniejsze wpływy miała socjaldemokracja, opowiadała się właśnie za obroną status quo przez niedrażnienie potężnego sąsiada. Znakomicie pokazują to okoliczności zawarcia Traktatu Dorpackiego regulującego stosunki pomiędzy niepodległą Finlandią a Rosją Radziecką. Jeszcze w styczniu 1920 r. Finowie uczestniczyli w konferencji bałtyckiej, która miała ustalić plan współdziałania wojskowego przeciw Rosji bolszewickiej pomiędzy przedstawicielami Ententy, Polski, Finlandii, Estonii, Łotwy, Litwy i Szwecji¹⁴. Natomiast już w kilka miesięcy później zdecydowali się na podjęcie rokowań pokojowych. Istniało zapewne mnóstwo przyczyn, dla których Finowie obrali podobną jak państwa bałtyckie drogę i dla których odrzucili model postępowania Polski. Musiało na to wpłynąć ogólne zmęczenie nie kończącymi się działaniami wojennymi, wycofywanie się poszczególnych państw z powziętych wcześniej planów interwencji w Rosji Radzieckiej, ale chyba również lęk przed zmierzeniem się z potężnym sąsiadem i postawieniem swego niepodległego losu na jedną kartę. Finowie woleli zrezygnować ze Wschodniej Karelii, a praktycznie z okręgu Repola i Porajärvi, które zamieszkiwała ludność fińska licząca na przyłączenie do niepodległej Finlandii¹⁵, i zgodzić się na uzyskanie Pet-

¹² Kierownik oddziału MSZ, 21 VII 1923, AAN, Ambasada RP w Londynie 173, k. 22.

¹³ F. Charwat do MSZ w Warszawie, 5 IX 1935, AAN, Ambasada RP w Berlinie 69, k. 11.

¹⁴ Leon Wasilewski do MSZ w Warszawie, 22 I 1920, AAN, MSZ 5809, k. 14-19.

¹⁵ Michał Sokołnicki do MSZ w Warszawie, 8 IX 1920, AAN, MSZ 5809, k. 58.

samo (Pieczengi), czyli dostępu do Morza Barentsa, niż zdecydować się na niepewną i ryzykowną wojnę z Rosją bolszewicką. Podczas gdy Polacy w dwudziestolecu międzywojennym żyli w przekonaniu o własnej silnej pozycji wobec ZSSR, Finowie, skłaniający się ku kompromisowym rozwiązaniom, nigdy nie zapomnieli, że ich niepodległości może zagrozić wschodni sąsiad. 14 X 1920 r. doszło do podpisania Traktatu Dorpackiego, którego ratyfikowaniu stanowczo sprzeciwiała się fińska prawica wraz z gen. Gustawem Mannerheimem zadrośnie patrząca na Polskę zwycięską w wojnie z Rosją bolszewicką.

Traktat Dorpacki stanowił chyba jedyną pożądaną przez stronę fińską formę ułożenia stosunków fińsko-radzieckich. Finowie konsekwentnie unikali wszelkich innych układów ze wschodnim sąsiadem, dopóki było możliwe zapewnienie sobie bezpieczeństwa choćby dzięki działaniom Ligi Narodów, do której przystąpili już w 1920 r. Ich zdaniem radzieckie inicjatywy polityczne kierowane w stronę Finlandii stanowiły próbę wciągnięcia jej od nowa w radziecką strefę wpływów. Dlatego reakcje Finów na wiele propozycji radzieckich cechowała nieufność i podejrzliwość. Dowodzi tego ich stosunek do zaproponowanego przez Rosję w grudniu 1922 r. traktatu o nieagresji, mającego objąć Polskę, Estonię, Łotwę i Finlandię. „Hufvudstadsbladet” (szwedzki dziennik w Finlandii), komentując bezskuteczność konferencji moskiewskiej, wątpił, żeby Sowiety organizując konferencję kierowały się szczerym życzeniem zawarcia pokoju. Autor artykułu przypuszczał, że wydatki na armię, której liczebność szacował na około milion żołnierzy, stały się zbyt duże, w związku z czym Rosjanie próbowali je zmniejszyć namawiając inne państwa do redukcji sił zbrojnych. Jednocześnie demaskował postępowanie Rosjan zwracając uwagę na fakt, że zaraz po wysłaniu zaproszeń na konferencję przedłużyli oni czas służby wojskowej w swojej armii, a następnie odmówili rozpatrzenia kwestii redukcji floty i nie zgo-

dzili się na prowadzenie rokowań na podstawie konwencji o nieagresji¹⁶. Przytoczona wypowiedź bardzo wyraźnie uwidacznia nieufność wobec ZSSR, co automatycznie nasuwa wniosek o silnym poczuciu zagrożenia z tej strony. Podobne stanowisko Finowie zajęli wobec zaproponowanego im – w ramach polsko-radzieckich negocjacji dotyczących paktu o nieagresji – paktu o nieagresji w 1927 r. Sposób, w jaki skomentował te rokowania poseł fiński w Moskwie Andreas Hackzell, po raz kolejny potwierdza głęboką niewiarę Finów w skuteczność jakichkolwiek układów ze Związkiem Radzieckim: *Nie dowierzając Rosji naród a za nim rząd nie przywiązują wagi do oddzielnie z Rosją zawartego paktu o nieagresji w proponowanej przez Rosję redakcji ogólnikowej, a do łącznego albo bardziej sprecyzowanego traktatu Rosja stanowczo nie dopuści (...). Hackzell zapatruje się na [oddzielne z Estonią, Łotwą i Finlandią traktaty gwarancyjne] tak sceptycznie, że je uważa tylko za manewry w stosunku do Polski*¹⁷. Po raz kolejny więc pojawiło się to samo przekonanie o manipulowaniu losem Finlandii i jej przedmiotowym traktowaniu przez Moskwę. Także w kwestii tzw. protokołu Litwinowa, mającego wprowadzać postanowienia paktu Brianda-Kelloga (układ dotyczący systemu zbiorowego bezpieczeństwa) bez uciekania się do ratyfikacji przez wszystkich sygnatariuszy, rząd fiński nie odmawiając swego udziału stwarzał trudności proceduralne¹⁸.

Do zmiany stosunków fińsko-radzieckich doszło wraz z realizowaniem nowej polityki przez Rosję Radziecką, najprawdopodobniej spowodowanym niepewnością co do pokoju na Dalekim Wschodzie. Finlandia

¹⁶ Władysław de Bondy do MSZ w Warszawie, 15 XII 1922, AAN, MSZ 7414, k. 6.

¹⁷ Stanisław Patek do MSZ w Warszawie, 8 II 1927, AAN, Ambasada RP w Moskwie 13, k. 6–7.

¹⁸ S. Patek do MSZ w Warszawie, 21 I 1929, AAN, Ambasada RP w Moskwie 13, k. 14.

podobnie jak wiele innych państw europejskich (Estonia, Łotwa, Litwa, Polska, Francja, Włochy) zawarła układ o nieagresji ze Związkiem Radzieckim (21 I 1932 r.). Przestała liczyć na zapewnienie sobie bezpieczeństwa przez uczestniczenie w europejskich systemach zbiorowego bezpieczeństwa właśnie dlatego, że zaczynał je tworzyć także ZSSR. Wiadomo przecież, że Finowie nie widzieli w układach z Rosją gwarancji swej niepodległości. Wydaje się, że była to jedna z ważniejszych przyczyn, dla których w połowie lat trzydziestych zdecydowali się oni na nową koncepcję swej polityki zagranicznej.

Finlandia do okresu lat trzydziestych, będąc członkiem Ligi Narodów od 1920 r., aktywnie uczestniczyła w jej działaniach. W latach 1928–30 jej przedstawiciele zasiadali w Radzie Ligi. W 1928 r. przewodniczącym Rady został wybitny działacz fiński H.J. Procope¹⁹. Niepowodzenia Ligi Narodów w latach trzydziestych, wzrost agresywnych sił w Europie, osłabiły jej znaczenie. Nie bez znaczenia był też fakt wejścia ZSSR w skład Ligi Narodów w 1934 r. Wszystkie wymienione tu przyczyny sprawiły, że Finowie zaczęli szukać innej drogi do utrzymania swej suwerenności.

Na początku lat trzydziestych Finlandia przyłączyła się do powstałego w 1930 r. związku państw skandynawskich, który miał na celu współdziałanie gospodarcze i kontakty polityczne na rzecz popierania wspólnych interesów²⁰. Później związek ów rozszerzył się o państwa Beneluksu tworząc tzw. grupę Oslo²¹. Jakkolwiek nie sposób odmówić Finlandii chęci zacieśnienia kontaktów ze wszystkimi państwami skandynawskimi, to przecież najważniejszym partnerem była Szwecja. W 1935 r. premier rządu fińskiego Toivo Kivimäki oficjalnie zadeklarował neutralną linię polityki zagranicznej Finlandii wiążąc ją ze współpracą skandynawską, czyli w rzeczywistości ze Szwecją. Ukrywanie Szwecji pod nazwą państw skandynawskich było moim zdaniem wyrazem niepopularności samej Szwecji wśród

społeczeństwa fińskiego. Wynikało ono jednak raczej z niechęci Finów do Szwedów fińskich, a nie z jakichś zabiegów Szwecji o odzyskanie wpływów w Finlandii, dawniej autonomicznej części Królestwa Szwecji. Szwedzi fińscy stanowili realną przeszkodę na drodze do finizacji Finlandii, czyli do stworzenia swego rodzaju państwa narodowego. Również bardzo słaba pozycja Finlandii wśród państw skandynawskich nie sprzyjała przymierzowi Finlandii z Północą. Wcześniej wymienione przyczyny skłoniły Finów do zmiany postępowania. Finowie, próbując wzmocnić swą rangę, starali się uwrażliwić Szwecję na zagrożenie radzieckie. Pojawiały się podobne następującej wzmianki prasowe: *Dziennik agrariuszy zapytuje, czy zbrojenia sowieckie otworzą wreszcie oczy Skandynawii, Rosja zechce może stworzyć sobie przemocą drogę do Oceanu Atlantyckiego. W 1936 roku mogą powstać komplikacje nie tylko w Abisynii*²². Wydaje się więc, że orientacja skandynawska była kolejną próbą zabezpieczenia niepodległości Finlandii przed zagrożeniem radzieckim. Finowie liczyli na to, że neutralność w przyszłym konflikcie zbrojnym zapewni im utrzymanie dotychczasowego stanu posiadania. Zasada nieangażowania się w układy europejskie nie oznaczała oczywiście zaniechania umacniania swego potencjału obronnego. Szwedzi mieli także tę zaletę, że ich przemysł zbrojeniowy stał na dość wysokim poziomie. O fińsko-szwedzkich kontaktach wojskowych informował poseł RP w Helsinkach Henryk Sokolnicki w raportach do MSZ w Warszawie z 1936 r., w których odnotował także wizytę szefa szwedzkiego sztabu generalnego w Finlandii²³. Oba państwa podniosły także

¹⁹ Zob. Henryk Batowski, *Miedzy dwiema wojnami 1919-1939*, Kraków 1988, s. 269.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. P. Andrzejewski, dz. cyt., s. 87.

²² Przegląd prasy Tadeusza Narzyskiego dla MSZ w Warszawie, 7 II 1936, AAN, MSZ 7416, k. 65.

²³ H. Sokolnicki do MSZ w Warszawie, 10 VI 1936, w: Tadeusz Perkowski do II Oddziału Sztabu Głównego, 23 VI 1936, AAN, MSZ 5806, k. 112-113.

w 1938 r. sprawę remilitaryzacji Wysp Alandzkich²⁴. Było to o tyle ciekawe, że teren ów stanowił przed laty ważną kwestię sporną i jedną z przyczyn źle układających się stosunków fińsko-szwedzkich. Natomiast u progu II wojny światowej Wyspy Alandzkie stały się przedmiotem wspólnych wojskowych planów, którym nie przypadkiem sprzeciwiała się Rosja Radziecka.

Wydaje się więc, że opisana koncepcja polityki zagranicznej Finlandii zrodzona w połowie lat trzydziestych była kolejną próbą znalezienia sposobu na zapewnienie bezpieczeństwa ze strony ZSSR. Finowie zdecydowali się przezwyciężyć niechęć w stosunku do Szwecji, znosić drobne upokorzenia związane z ich słabą pozycją wśród państw Północy, ponieważ uznali, że w połowie lat trzydziestych przy umacniającym się ZSRR było to dla nich wyjście najbezpieczniejsze. Neutralna Finlandia mogła rozbudować swe siły zbrojne wykorzystując stojący na wysokim poziomie szwedzki przemysł zbrojeniowy.

Naturalnie Finlandia mogła spróbować zabezpieczenia swej niepodległości w inny sposób. Uczyniłaby to nawiązując ściślejsze kontakty z państwami podobnie jak ona antyradzieckimi. Mam tu na myśli Polskę i Niemcy hitlerowskie. Dlaczego tak się nie stało? Głównej przyczyny upatrywałabym w uczuciu strachu. Obawa Finów przed ZSSR, jak wynika z opisanych wcześniej stosunków fińsko-radzieckich, nie objawiała się agresją, ale raczej unikaniem wzajemnych kontaktów. Sądzę, że Finowie nie chcieli demonstrować swej antyradzieckości na zewnątrz. Uważali takie postępowanie za szkodliwe dla nadrzędnej wartości, czyli suwerenności państwowej. Oficjalne związki z Polską czy później Niemcami byłyby właśnie tak odbierane przez wschodniego sąsiada Finlandii. Tego zaś Finowie konsekwentnie unikali.

Ku takiej interpretacji skłaniają mnie przykłady powstrzymywania się od związków z Polską czy też z Niemcami mimo wyrażania takich chęci przez te pań-

stwa. Uwidocznili się to już w 1922 r. w znanej nam sprawie Związku Bałtyckiego. Dokument najpierw podpisany przez ministra spraw zagranicznych Finlandii, Rudolfa Holstiego, nie został potem ratyfikowany przez fiński parlament. Obawy przed jawną antyradzieckością wyraził *poseł finlandzki, [który] zwracał głównie uwagę na tamtejszych socjalistów, którzy nie pójdą po linii jakiegokolwiek polityki mającej pozory agresywności wobec Rosji*²⁵. Widać tu, że główny wpływ na politykę Finlandii mieli socjaliści, których argumentacja przemawiała do większości społeczeństwa. Ich koncepcja polityczna zwyciężyła także w drugiej połowie lat trzydziestych, kiedy nie udało się nakłonić Finlandii do przymierza polsko-niemieckiego. Niemcy i Polska usiłowwały w 1935 r. przekonać Finlandię, aby poparła plany stworzenia systemu bezpieczeństwa opierając się na Polsce i Niemczech. Mimo że minister Beck starał się przekonać o niebezpieczeństwie radzieckim i pozyskać przychylność Finów dla takiego układu, nie uzyskał pozytywnej odpowiedzi²⁶. Finowie odrzucili układ o wyrażnie antyradzieckim nastawieniu mimo istnienia zwolenników takiej opcji politycznej (fińska prawica). Wydaje się, że oceniano taki krok jako zbyt niebezpieczny. Finlandia będąc małym krajem nigdy nie mogła stanowić realnego zagrożenia dla ZSSR, chyba że w układzie z innymi państwami. Układ taki jednakże zbyt mocno uzależniałby Finlandię od tworzących go państw. Finów bardziej od zdobyczy kosztem Rosji, które mogliby osiągnąć wiążąc się z Polską czy z Niemcami, interesowało zachowanie tego, co udało im się uzyskać po I wojnie światowej. Logiczną konsekwencją takiego rozumowania było przyjęcie statusu państwa neutralnego. Niewykluczone, że Finowie liczyli, iż w przy-

²⁴ Omówione w raporcie H. Sokolnickiego do MSZ w Warszawie, 24 V 1938, AAN, Ambasada RP w Berlinie 71, k. 9.

²⁵ Madeyski do MSZ w Warszawie, 24 V 1922, AAN, MSZ 5805, k. 4.

²⁶ Dziennik „Dawar”, cyt. za: Z. Kurnikowski do MSZ w Warszawie, 6 IX 1935, AAN, MSZ 6291, k. 642–643.

szłym konflikcie zbrojnym uda im się pozostać państwem neutralnym, podobnie jak państwom skandynawskim podczas I wojny światowej. Wydaje się w związku z tym, że odrzucenie układu z Niemcami i Polską wynikało m.in. z obawy podjęcia zbyt ryzykownej gry wobec ZSRR, przed którym miała zabezpieczać orientacja skandynawska. Wydaje się, że Finowie mieli wystarczającą liczbę dowodów na lekceważenie i ignorowanie ich przez ZSRR. Powstałe w ten sposób poczucie zagrożenia determinowało kształt polityki zagranicznej Finlandii. Tak mały naród, mający za sąsiada potężne i – co więcej – agresywne państwo nie ukrywające postawy roszczeniowej wobec Finlandii, drżał na samą myśl o kontakcie ze Związkiem Radzieckim. Przez całe dwudziestolecie międzywojenne Finowie próbowali zapobiec ewentualnemu wyegzekwowaniu przez Rosjan żądań kierowanych pod ich adresem powstrzymując się od wchodzenia w układy interpretowane jako antyradzieckie. Pomimo to nie udało im się ustrzec przed radzieckim niebezpieczeństwem. Jak wiadomo, pod koniec listopada 1939 r. Armia Czerwona przekroczyła granicę Finlandii. Finlandia uniknęła jednak losu państw bałtyckich de facto wcielonych do ZSRR. Nie wykluczone, że przyczyniła się do tego jej polityka wobec ZSRR, chociaż nie można zapominać o marginalnym położeniu Finlandii w stosunku do głównego teatru działań politycznych okresu powojennego.



*Teresa Stylińska**

Na progu

W Finlandii, tak jak w całej Europie Środkowej, jeszcze 3 lata temu nikomu nie przyszłoby nawet do głowy, że tak szybko nastąpią zmiany w polityce tego kraju. Że skończą się zapewnienia o przyjaźni ze Związkiem Radzieckim i ograniczanie na forum międzynarodowym krytyki jego posunięć. A także – to druga strona medalu – że raptownie ustaną ewidentne korzyści gospodarcze, jakie Finlandia czerpała ze swej uprzywilejowanej pozycji w handlu z wielkim sąsiadem, przez co uniezależnieniu będą towarzyszyć poważne trudności ekonomiczne – w czym skądinąd Finlandia nie stanowi specjalnego wyjątku.

Tak czy inaczej Finlandia niewątpliwie znalazła się w przełomowym okresie swej historii. Dokonujące się tu zmiany sięgają bardzo głęboko. W przeszłość odeszło to, co stanowiło do tej pory fundament fińskiej polityki zagranicznej. To nie tylko zmiana orientacji – rezygnacja z powiązań z ZSRR na rzecz bardzo dziś pożądanego związku z Europejską Wspólnotą Gospodarczą. Równie, a może nawet bardziej istotne jest to, że pod znakiem zapytania stanęła cała fińska polityka neutralności, która zapewne okaże się nie do pogodzenia z kierunkiem rozwoju EWG.

Finowie doświadczyli w ostatnich miesiącach przyspieszenia w czystej postaci. W połowie stycznia minister spraw zagranicznych, Paavo Vaeyrynen, i rosyjski wicepremier Giennadij Burbulis podpisali w Helsinkach układ o przyjaźni i współpracy między Finlandią a Rosją jednocześnie anulując układ fińsko-radziecki z 1948 r. Już półtora miesiąca później rząd postanowił,

* Autorka jest dziennikarką „Rzeczypospolitej”.

że Finlandia rozpocznie starania o przyjęcie do Wspólnoty Europejskiej. 18 marca pozytywnie wypowiedział się na ten temat parlament i zaraz też odpowiedni wniosek został złożony w Komisji EWG w Brukseli. Oczywiście wcale nie przesądza to końcowego rezultatu. Społeczeństwo też musi się wypowiedzieć. Z przeprowadzonych zaś badań wynika, że akces do EWG ma niemal dokładnie tyle samo zwolenników co przeciwników – 41 i 40%, a aż 19% Finów w ogóle nie wyrobiło sobie jeszcze zdania na ten temat. Gdyby wynik planowanego referendum okazał się negatywny, Finlandia, podobnie jak przed blisko 20 laty Norwegia, musiałaby porzucić wszelkie EWG-owskie nadzieje.

Strach przed izolacją

Przez cały okres powojenny Finlandia może nie trzymała się na uboczu Europy – takie stwierdzenie byłoby przesadne – ale niewątpliwie zachowywała pewien dystans. Udział w EFTA (Europejskim Stowarzyszeniu Wolnego Handlu) i Radzie Nordyckiej, do której należy 5 blisko współpracujących ze sobą krajów skandynawskich, całkowicie zaspokajały potrzebę uczestnictwa w organizacjach europejskich. Nawet jeżeli tu i ówdzie trafiały się delikatne wzmianki o celowości rozważenia udziału w EWG, takie sugestie odrzucano natychmiast jako niezgodne z ogólną linią polityczną Finlandii. Skąd zatem ta niespodziewana zmiana?

Wpływ na to miały zarówno względy polityczne jak i gospodarcze. Finowie zdali sobie sprawę z postępującej izolacji swego kraju w coraz bardziej integrującej się Europie. Nie skrywane obawy można odnaleźć już w sformułowaniach rządowego komunikatu obwieszczającego zamiar przystąpienia do EWG. *Zmiany w Europie – stwierdza rząd – położyły kres jej podziałowi, wywodzącemu się z okresu zimnej wojny. Wspólnota Europejska stała się czynnikiem o zasadniczym znaczeniu dla politycznego i gospodarczego rozwoju całej Euro-*

py. Wydaje się, że w takiej sytuacji Finlandia lepiej będzie mogła zadbać o swe interesy narodowe, jeżeli uzyska członkostwo w EWG.

W podobnym duchu wypowiedział się wcześniej prezydent Mauno Koivisto, bez którego aprobaty rozpoczęcie starań byłoby w ogóle niemożliwe, ponieważ w Finlandii sprawy polityki zagranicznej pozostają w gestii szefa państwa: *Skoro jesteśmy uzależnieni od handlu z zagranicą, to znaczy, że zależymy od decyzji podejmowanych z dala od nas – a lepiej jest móc zabierać głos tam, gdzie owe decyzje zapadają.* Czy Finlandia będzie miała w Europie coś do powiedzenia, czy też na wiele lat przypadnie jej rola peryferyjnego kraju gdzieś na północy kontynentu – to był dylemant do rozstrzygnięcia. Najlepszą ilustracją jest przykład mniejszych krajów, takich jak Irlandia, Portugalia czy Grecja, które bez udziału w EWG nie miałyby minimalnego nawet wpływu na rozwój Europy.

Warto też zauważyć, że włączając się w ogólnoeuropejski ruch „ku EWG” Finlandia w pewnym stopniu poszła z duchem czasu. Wśród krajów ubiegających się o przyjęcie są bowiem dwa neutralne – Austria i Szwecja. Niewykluczone, że do tego grona może dołączyć Szwajcaria.

Za członkostwem przemawiają również względy ekonomiczne. Już teraz ponad połowa fińskiego eksportu przypada na rynek EWG. Wobec katastrofalnego upadku wymiany ze Związkiem Radzieckim – podczas gdy w połowie lat osiemdziesiątych handel z ZSRR stanowił 25% całości wymiany handlowej, to w 1991 r. spadł do przedwojennego poziomu 4% – oczywista staje się konieczność szukania nowych rynków zbytu.

Rząd fiński nader optymistycznie przedstawia korzyści, jakie przyniesie Finlandii członkostwo we Wspólnocie. Przewiduje m.in. zwiększenie tempa wzrostu gospodarczego, podniesienie dochodów przy jednoczesnym obniżeniu podatków i cen, a także stworzenie

100 tys. miejsc pracy w ciągu najbliższych 10 lat. Nie sposób w tej chwili ocenić, do jakiego stopnia są to oceny realistyczne. Niektórzy fińscy ekonomiści twierdzą, że dostosowanie fińskiej gospodarki do wymogów wspólnorynkowych wcale nie będzie łatwe.

Za to na pewno aż nadto realne są przewidywane trudności. Największych przysporzy z pewnością rolnictwo. Jest ono w Finlandii silnie subsydiowane. Tymczasem przyjęcie wspólnej polityki rolnej EWG będzie się wiązało z koniecznością obciążenia subsydiów i obniżenia cen. Finowie boją się zwłaszcza o przyszłość rolnictwa w regionach arktycznych, na Dalekiej Północy, gdzie wobec surowych warunków klimatycznych potrzebuje ono szczególnego wsparcia.

Ale EWG to – mimo wszystkich tych obaw – przyszłość, i Finowie dobrze o tym wiedzą. To przecież zupełny paradoks, że starania o wejście do Wspólnoty rozpoczął rząd, którego szef, Esko Aho, jest liderem Partii Centrum reprezentującej interesy farmerów! Z tej strony należałoby więc raczej spodziewać się zdecydowanego oporu. Ta dawna Partia Agrariuszy rzeczywiście była niegdyś niechętna udziałowi we Wspólnocie, ale z chwilą objęcia władzy całkowicie zmieniła stanowisko. Co oczywiście nie znaczy, że nie ma w jej szeregach – nawet wśród ministrów i deputowanych do parlamentu – zdeklarowanych przeciwników zbliżenia z Europą.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat Finlandia uczyniła gospodarczo ogromny skok. Niezamożny dawniej kraj dołączył do grona najbogatszych. Przemysł to już nie tylko, jak dawniej, fabryki celulozy i papiernie, ale także np. produkcja sprzętu elektronicznego bardzo wysokiej jakości. Poziom życia – mierzony takimi wskaźnikami, jak stopień alfabetyzacji, poziom opieki medycznej, śmiertelność niemowląt – należy do najwyższych w świecie. Taki partner, co rozumiałe, jest dla Wspólnoty znacznie bardziej pożądanym i przyjmowanym przez nią nieporównanie łaskawiej niż biedne kraje

Europy Środkowej. I ma przy tym zadeklarowanych protektorów. Dania, która w przyszłym roku obejmuje przewodnictwo we Wspólnocie, już teraz zapowiedziała poparcie sprawy Finlandii i Szwecji (skądinąd również w dobrze pojętym własnym interesie, bo zależy jej na umocnieniu „flanki nordyckiej” w EWG). Podobną obietnicę złożyła Francja.

Kiedy rozpoczną się negocjacje nad warunkami akcesu Finlandii – na razie nie wiadomo. Premier Esko Aho ma nadzieję, że nastąpi to na początku przyszłego roku. Pragnie zresztą, by Finlandia mogła wejść do Wspólnoty już w 1995 r. Niewykluczone, że dojdzie do wspólnych negocjacji EWG z Finlandią, Szwecją i Austrią.

Drugą trudną kwestią są sprawy polityki obronnej i neutralności, którą Finlandia – przynajmniej według obecnych deklaracji – bardzo chciałaby zachować. Do końca lat osiemdziesiątych był to główny argument przeciwko Wspólnocie, choć w owym czasie nie istniał jeszcze problem prowadzenia przez nią wspólnej polityki wojskowej. Ale dziś sytuacja bardzo się zmieniła. *Neutralność Finlandii* – stwierdza wspomniany komunikat rządowy – *można zdefiniować jako niezaangażowanie wojskowe i niezależność w dziedzinie obrony*. Tak pojmowana neutralność jest, zdaniem Finów, jak najbardziej do pogodzenia z udziałem we Wspólnocie. Być może są to tylko ich pobożne życzenia. Nie wiadomo bowiem, czy sama Wspólnota zechce podzielić ten pogląd, skoro już teraz życzliwy przecież Finom minister spraw zagranicznych Danii Uffe Ellemann-Jensen powiedział, że *Finlandia musi wziąć pod uwagę fakt, iż EWG zmierza ku unii opartej na wspólnej polityce zagranicznej i obronnej*.

Prawdziwy Wielki Brat

Ciekawe, że w fińskich wypowiedziach w ogóle nie pojawia się słowo „suwerenność”, wszechobecne wszę-

dzie tam, gdzie dyskutuje się o integracji i unii „dwunastki“. Ale właściwie czy można się temu dziwić? Specjalne stosunki ze Związkiem Radzieckim ograniczały jej suwerenność w znacznie większym stopniu. Przy takiej przeszłości Finom niestraszne muszą być wszelkie ograniczenia, jakie w przyszłości może pociągać za sobą udział we Wspólnocie.

Dobrowolne ograniczenie suwerenności, obowiązująca neutralność – to cena, jaką po wojnie zapłaciła Finlandia za zachowanie niepodległego bytu. Niewiele brakowało, by podzieliła los Litwy, Łotwy i Estonii i stała się jeszcze jedną radziecką republiką. Finów uratowała elastyczność przywódców, ich gotowość do pójścia na daleko posunięty kompromis, wreszcie zrozumienie całego narodu dla tego rodzaju dziejowych konieczności. Fińscy politycy, nawet ci znani ze swego bardzo anty-radzieckiego nastawienia, zdolali dojść do porozumienia z ZSRR. Rosjanie zgodzili się poprzestać na potwierdzeniu swych zdobyczy terytorialnych z okresu wojny zimowej (1939–40) i wojny z 1944 r. – Karelii na południu i regionu Pieczengi (fińskie Petsamo) na północy. Finlandia zaś zobowiązała się do respektowania wymogów bezpieczeństwa ZSRR.

Formalnie przypięczętował to zawarty w 1948 r. traktat o przyjaźni i współpracy, z osławionymi klauzulami wojskowymi. „Linia Paasikivi-Kekkonena“ – od nazwisk dwóch kolejnych prezydentów – na ponad 40 lat stała się wykładnią fińskiej polityki zagranicznej: neutralności, dobrych stosunków z ZSRR, wystrzegania się wszystkiego, co mogłoby narazić je na szwank. W zamian za to Związek Radziecki pozostawił Finom swobodę w sprawach wewnętrznych i gospodarczych. Taka umowa, jak dowodzi doświadczenie półwiecza, sowiecie się Finlandii opłacała.

Oczywiście, Rosjanie niejednokrotnie próbowali ingerować w sprawę Finlandii – i zapewne nie raz z powodzeniem. Ambasadę radziecką w Helsinkach nazywano alternatywnym ośrodkiem władzy i na niejed-

nym polityku ciążyły podejrzenia o nazbyt bliskie z nią kontakty. Ale oficjalna przyjaźń nie zmieniła niechęci społeczeństwa do ZSRR. Nazbyt jawne naciski wywoływały więc raczej skutki odwrotne od zamierzonych. Tak było w 1981 r., po śmierci Urho Kekkonena, gdy Rosjanom zdecydowanie nie podobał się Maunó Koivisto jako kandydat do sukcesji, czemu otwarcie dali wyraz. Koivisto zwyciężył – i przez 11 lat swej prezydentury prowadził dokładnie taką samą politykę, jak jego poprzednik, całkowicie rozwiewając rosyjskie obawy.

Właściwie powojenna historia Finlandii toczyła się wokół wspomnianych klauzul wojskowych. Ich przyjęcie oznaczało zgodę na pewien stopień podległości, wypowiedzenie (we wrześniu 1990 r.) stanowiło sygnał, iż dotychczasowy kształt stosunków fińsko-radzieckich stracił rację bytu. Sformułowania zawarte w klauzulach nie pozostawiały cienia wątpliwości co do tego, kto jest stroną dyktującą warunki. Precyzowały one m.in. dozwoloną liczebność fińskiej armii i pułap ilościowy posiadanego sprzętu (32 tys. żołnierzy w wojskach lądowych, 3 tys. żołnierzy i 60 samolotów w lotnictwie, tonaż 10 tys. ton w marynarce wojennej). Finlandii nie wolno było kupować broni i sprzętu w Niemczech, przystępować do paktów wymierzonych przeciwko ZSRR, wreszcie dopuścić do tego, by jej terytorium zostało wykorzystane do ataku na Związek Radziecki. Traktat przewidywał ponadto konsultacje w sytuacjach kryzysowych, do czego nigdy nie doszło, choć w czasie kryzysu kubańskiego Chruszczow próbował nakłonić Kekkonena do wypełnienia tego punktu.

Tego rodzaju związki budziły na Zachodzie niejake podejrzenia i Finlandię nierzadko traktowano z lekką rezerwą. Dlatego też na określenie ograniczonej suwerenności ukuto termin „finlandyzacja“, który w krajach zachodnich wcale nie miał pozytywnego wydźwięku. Zupełnie inaczej patrzono na Finlandię w krajach obozu socjalistycznego. Mieszkańcy Europy Środkowej za-

zdrościli Finom, którym udało się uniknąć najgorszego losu. I sami z radością zgodziliby się na brak suwerenności w sprawach międzynarodowych – której skądinąd i tak nie mieli – byleby w innych dziedzinach zechciano zostawić ich w spokoju. Chwalili Finlandię również komunistyczni przywódcy, bo była dla nich dowodem, że i kraj kapitalistyczny może ugiąć się przed ZSRR.

Niewygasłe sentymenty

Nowy traktat o przyjaźni, zawarty na 10 lat i wcale nie z WNP, lecz z Rosją, jest układem równorzędnych partnerów. Przewiduje współpracę gospodarczą i stałe konsultacje polityczne, zawiera też oczywiście deklarację poszanowania suwerenności i nienaruszalności granic. Ale to właśnie nie wszystkim Finom się podoba. Po raz pierwszy po wojnie mogą przecież otwarcie podnieść sprawę odzyskania Karelii i czynią to bardzo chętnie. Do tej pory publiczne poruszanie – przez polityków czy na łamach prasy – takich drażliwych kwestii było zupełnie nie do pomyślenia.

W Finach, mimo upływu półwiecza od utraty tych terenów, drzemiały ciągle niewygasłe sentymenty. Jak wykazał sondaż przeprowadzony na zlecenie telewizji MTV, powrotu Karelii pragnie 54% Finów. Były premier Johannes Virolainen, przez wiele lat jedna z czołowych postaci życia politycznego Finlandii, dał dobitny wyraz nastrojom, gdy otwarcie skrytykował rząd za to, że w negocjacjach nad tekstem traktatu z Rosją nie poruszył sprawy Karelii.

Virolainenowi łatwo było z tym wystąpić, ponieważ dziś już nie zajmuje żadnych oficjalnych stanowisk. Ale potem, acz bardzo oględnie, zaczęli się wypowiadać również urzędujący politycy. Prezydent Koivisto mimochodem wspominał o *możliwości przedyskutowania kwestii granicznych*, a premier Esko Aho w niedawnym wywiadzie dla paryskiego dziennika „Le Monde” przypomniał o tym punkcie Aktu Końcowego KBWE, któ-

ry dopuszcza zmianę granic na drodze pokojowej. Ale – natychmiast zastrzegł – nie jest to problem obecny w stosunkach między Finlandią a Rosją.

Karelia to niemal serce Finlandii, 10% jej przedwojennego terytorium. Dobre ziemie i stosunkowo łagodny klimat sprawiły, że przez długi czas stanowiła spichlerz kraju. Pół wieku komunistycznych rządów nie mogło jednak minąć bez śladu. Karelia jest podobno bardzo zniszczona, i pod względem gospodarczym, i ekologicznym. Ludność fińska – wobec rozmiarów powojennej repatriacji, gdy do Finlandii przeniosło się 470 tys. jej mieszkańców – znalazła się w mniejszości. 150-200 tys. Finów i co najmniej 250 tys. osiedlonych tu po wojnie Rosjan (w tym 150 tys. żołnierzy) – takie proporcje są bardzo niekorzystne, tym bardziej że Rosjan ponoć przybywa. Pojawiają się bowiem informacje, iż do Karelii trafia część wycofywanych z NRD oddziałów Armii Radzieckiej. Ze zrozumiałych względów bardzo to Finów niepokoi. Ale jedyne, co mogą dla Karelii zrobić, to udzielić jej pomocy ekonomicznej w ramach współpracy regionalnej. Rosjanie są temu obecnie więcej niż przychylni.

Finlandia stoi w obliczu dużych zmian i trudnych problemów, których rozwiązanie wydaje się jednak kwestią nieco bardziej odległej przyszłości. Dotyczy to nie tylko sfery stosunków międzynarodowych, aczkolwiek bez wątpienia wysunęła się ona obecnie na pierwsze miejsce. Uporządkowania wymaga gospodarka. Również w wewnętrznej sytuacji politycznej zaszły ostatnio bardzo wyraźne zmiany. Ubiegłoroczne wybory parlamentarne przyniosły całkowitą zmianę układu sił, przede wszystkim bardzo znaczącą porażkę socjaldemokratów. Przez wiele lat było to najsilniejsze ugrupowanie polityczne Finlandii. Teraz jego miejsce w Eduskuncie – taką nazwę nosi fiński parlament – i rządzie zajęli centryści, którzy rządzą razem z konserwatystami i partią szwedzkiej mniejszości. W Finlandii odwrót od lewicy jest równie wyraźny jak w innych krajach Europy.

Grzegorz Schmidt SJ

Reorganizacja czy odnowa?

Krótki komunikat Nuncjatury Apostolskiej w Polsce zawiera pełną informację o dokonanych zmianach administracji Kościoła katolickiego w naszym kraju: *Jego Świątobliwość Jan Paweł II Bullą „Totus Tuus Poloniae Populus”, z dnia 25 marca 1992 roku, dokonał reorganizacji Diecezji i Prowincji Kościelnych w Polsce; utworzył nowe Diecezje i Metropolie, potwierdził już istniejące, określił granice wszystkich Diecezji i ich przynależność metropolitalną (...).* Kościół w Polsce został podzielony mocą tej decyzji na 13 prowincji kościelnych (dotychczas było ich 5) i 40 diecezji (dotychczas 27). Oprócz diecezji określonych terytorialnie należy tu także wymienić ordynariat polowy i ordynariat dla wierzących obrządku wschodniego żyjących w Polsce i nie mających własnego ordynariusza – są to jednostki administracji kościelnej o charakterze personalnym. W pierwszym przypadku chodzi o opiekę duszpasterską w wojsku, w drugim – nad wiernymi innych, poza łacińskim i ukraińsko-bizantyńskim, obrządków Kościoła katolickiego (np. ormiańskiego).

Najmniejsze polskie diecezje mają w tej chwili poniżej 500 tys. wiernych (diecezja przemyska obrządku bizantyńsko-ukraińskiego oraz diecezja drohiczyńska). Największa pod względem liczby wiernych jest diecezja wrocławska (1770 tys.), około 1600 tys. mają diecezje: warszawska, poznańska, łódzka, krakowska. Terytorialnie najmniejsze diecezje to gliwicka i sosnowiecka (ok. 2100 km²); największa jest diecezja koszalińsko-kołobrzewska (ok. 14 700 km²). Po ostatnich nominacjach mamy w Polsce 114 biskupów, w tym 14 arcybiskupów (13 metropolitów i ordynariusz łódzki), 27 biskupów



ŁÓDŹ – ARCHIDIECEZJA BEZPOŚREDNIO PODLEGAJĄCA STOLICY ŚWIĘTEJ

diecezjalnych, 58 biskupów pomocniczych (w tym jeden arcybiskup „ad personam”, czyli mianowany arcybiskupem z racji osobistych, a nie w związku z zarządzaniem archidiecezją) i 15 biskupów emerytowanych (w tym jeden arcybiskup „ad personam”).

Sens reorganizacji

Utworzenie nowych diecezji stwarza szansę usprawnienia pracy duszpasterskiej na terenie naszego kraju. Mniejsze jednostki administracyjne kierowane bezpośrednio przez biskupa diecezjalnego to możliwość większej integracji zarówno duchowieństwa jak i wiernych świeckich, to przede wszystkim szansa, by biskup był bardziej duszpasterzem niż administratorem. Jan Paweł II w „Liście do Kościoła w Polsce w związku z ustanowieniem nowej organizacji kościelnej” zwraca uwagę, że celem zmian jest *pełniejsze dostosowanie misji Kościoła – czyli wszechstronnie pojętej ewangelizacji – do warunków i wymagań, jakie stawiają czasy, w których żyjemy, i w których wypadnie żyć następnym pokoleniom na naszej ojczyściej ziemi. Papież wyraża przy tym życzenie, ażeby przez ubogacenie biskupiej posługi Chrystus Pan bardziej stawał się obecny wśród społeczeństwa naszej Ojczyzny na różnych miejscach.*

O potrzebie dostosowania struktur administracyjnych Kościoła w Polsce do wymagań duszpasterskich określonych przez II Sobór Watykański mówiło się już od wielu lat. Jan Paweł II podjął tę sprawę już podczas pierwszej za jego pontyfikatu wizyty polskich biskupów ad limina apostolorum, czyli 12 lat temu. Znaczna część przeszkód odnośnie do wcześniejszego przeprowadzenia nowego podziału diecezji wynikała z zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań politycznych w minionych latach. Stolica Apostolska zamierzała połączyć dostosowanie podziału administracyjnego Kościoła do granic politycznych określających powojenny porządek w tej części Europy z zagwarantowaniem opieki duszpasterskiej nad wiernymi mieszkającymi na terenach ówczesnego ZSRR. Rozpad komunistycznego imperium umożliwił przywrócenie struktury kościelnej i jej reorganizację. Również przemiany polityczne w naszym kraju sprawiły, że Kościół nie jest uwarunkowany stanowiskiem władz państwowych w zakresie własnej struktury organizacyjnej i decyzji personalnych.

Czy mamy jeszcze prymasa?

W przekonaniu wielu osób na czele Kościoła katolickiego w Polsce stoi prymas. Ten obiegowy obraz struktury Kościoła różni się nie tylko od wczesnochrześcijańskiej tradycji, ale także od aktualnego stanu prawnego. Nie od rzeczy będzie zatem przypomnienie – przy okazji omawiania ostatnich zmian w organizacji kościelnej – podstawowych elementów struktury Kościoła, tak jak je określa odnowiony Kodeks Prawa Kanonicznego. *Kościół partykularny, w którym istnieje i z którego składa się jeden i jedyny Kościół katolicki, to przede wszystkim diecezja (kan. 368). Diecezję stanowi część Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa z współpracującym z nim prezbiterium, tak by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa (kan. 369). W celu wspólnego działania pasterskiego sąsiednich diecezji, zgodnie z okolicznościami osób i miejsca, jak również dla bardziej odpowiedniego ożywiania kontaktów między biskupami diecezjalnymi, sąsiednie Kościoły partykularne powinny łączyć się w prowincje kościelne, obejmujące określone terytorium (kan. 431). Na czele prowincji kościelnej stoi metropolita, który jest arcybiskupem diecezji, której jest zwierzchnikiem. Ten urząd jest związany ze stolicą biskupią, określoną lub zatwierdzoną przez Biskupa Rzymskiego (kan. 435). Metropolita powinien w diecezjach sufragalnych, czyli w diecezjach, które należą do jego metropolii, czuwać nad właściwym zachowaniem wiary oraz dyscypliny kościelnej i powiadamiać Biskupa Rzymskiego o nadużyciach, jeśli jakieś są; dokonywać kanonicznej wizytacji, gdyby jej zaniedbał któryś z sufraganów – po uzyskaniu wcześniejszej aprobaty Stolicy Apostolskiej; w okolicznościach określonych prawem wyznaczyć administratora diecezji. Poza tym nie przysługuje metropolitom żadna inna władza rządzenia w diecezjach sufragalnych (kan.*

436). *Oprócz prerogatywy honoru, tytuł patriarchy i prymasa nie daje w Kościele łacińskim żadnej władzy rządzenia, chyba że o niektórych z przywileju apostolskiego lub zatwierdzonego zwyczaju co innego wiadomo (kan. 438). Konferencja Episkopatu, będąca stałą instytucją, jest zebraniem biskupów jakiegoś kraju lub określonego terytorium, wypełniających wspólnie pewne zadania pasterskie dla wiernych jej terytorium, w celu pomnożenia dobra udzielanego ludziom przez Kościół, głównie przez odpowiednio przystosowane do bieżących okoliczności czasu i miejsca formy i sposoby apostolatu, z zachowaniem przepisów prawa (kan. 447). Konferencja Episkopatu może wydawać dekrety ogólne jedynie w tych sprawach, w których przewiduje to prawo powszechne, albo określa szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej (...) Dekrety (...) wtedy są ważnie podejmowane na sesji plenarnej, gdy opowie się za nimi przynajmniej dwie trzecie głosów biskupów należących do Konferencji Episkopatu z głosem decydującym. Otrzymują zaś moc obowiązującą po przejrzeniu ich przez Stolicę Apostolską, z chwilą prawnej promulgacji. (...) W wypadkach, w których ani prawo powszechne, ani szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej nie udzieliło Konferencji Episkopatu władzy (...) pozostaje nienaruszona kompetencja poszczególnego biskupa diecezjalnego i ani Konferencja, ani jej przewodniczący nie mogą działać w imieniu wszystkich biskupów, chyba że wszyscy i poszczególni biskupi wyrażają na to zgodę (kan. 455).*

Jakiej więc odpowiedzi można udzielić na postawione pytanie? Urząd i godność prymasa mają w Polsce długą i złożoną historię, w której elementy polityczne zdecydowanie górują nad wewnątrzkościelnymi. Pierwszym, który uzyskał od soboru godność prymasa Polski, był metropolita gnieźnieński Mikołaj Trąba (1417 r.) Metropolita gnieźnieński był – jako senator Rzeczypospolitej – pierwszą osobą po królu. W razie jego choroby lub nieobecności przejmował rządy w państwie. Taka praktyka dała początek politycznemu urzędowi

interreksa (1572 r.) związanemu z godnością prymasa Polski. O politycznym znaczeniu tej godności świadczy m.in. fakt, że rozbiorowe władze pruskie zabraniały metropolitom gnieźnieńskim używania tego tytułu, usiłując nawet w pewnym okresie doprowadzić do likwidacji archidiecezji gnieźnieńskiej jako symbolu niezależnego państwa polskiego. Również powojenna historia Polski przyniosła – paradoksalnie – wzmocnienie roli i prestiżu społecznego prymasa. Niemalą wpływ miała na to charyzmatyczna osobowość ks. kard. S. Wyszyńskiego, ale ogromną rolę odegrały niewątpliwie uwarunkowania polityczne oraz specjalne uprawnienia udzielone przez Stolicę Apostolską kard. Wyszyńskiemu w obliczu totalitarnego zagrożenia. Także lata osiemnastego, naznaczone ostrym konfliktem między komunistyczną władzą a społeczeństwem, utwierdziły społeczne przekonanie o szczególnej roli prymasa. Istotne znaczenie odegrał także fakt nieuregulowania do 1989 r. stosunków dyplomatycznych między Stolicą Apostolską a Polską. Wieloma sprawami należącymi zwykle do nuncjusza apostolskiego zajmowała się Konferencja Episkopatu i jej przewodniczący, którym – jak dotąd – wybierano zawsze księdza prymasa.

Honorową godność prymasa piastuje nadal ks. kard. J. Glemp, mimo iż nie jest już arcybiskupem gnieźnieńskim. W bulli „Totus Tuus Poloniae Populus” papież potwierdził, że tytuł prymasa Polski pozostaje związany z historycznym dziedzictwem i relikwiami św. Wojciecha w archidiecezji gnieźnieńskiej, zaś kard. J. Glemp, arcybiskup metropolita warszawski, będzie go nosił jako kustosz relikwii św. Wojciecha. Honorowy tytuł prymasa będzie miał prawdopodobnie znaczenie coraz bardziej historyczne.

Kościół wobec przemian

Dokonane zmiany organizacyjne mogą niewątpliwie odegrać rolę nowego bodźca w procesie odnowy Koś-

ciola w Polsce. Nowe struktury diecezjalne powinny sprzyjać dojrzewaniu świadomości ludu Bożego tworzącego wspólnotę Kościoła partykularnego. Drogi wiary i dzieła ewangelizacji nie da się jednak zadekretować nawet najlepszymi dokumentami czy decyzjami administracyjnymi. Dzieło odnowy Kościoła wymaga zaangażowania każdego chrześcijanina, od biskupa po „szeregowego“ wiernego świeckiego. Historia potwierdza niezwykle rolę jednostek w dziejach Kościoła. Także struktura władzy w Kościele daje jednostce dużo większe możliwości niż w klasycznym systemie demokracji większościowej. Biskup sprawujący rządy w diecezji czy proboszcz kierujący parafią przez kilka, a nawet kilkanaście lat (do 75 roku życia) może odcisnąć piętno swojej osobowości i zaangażowania – zarówno w sensie pozytywnym jak i negatywnym – na całym pokoleniu świeckich i duchownych. Trudno dyskutować, czy jest to szansa, czy raczej zagrożenie. Warto jednak zwrócić uwagę, że hierarchiczny ustrój Kościoła, który należy do jego istoty, określa wprawdzie sposób przekazywania władzy i podejmowania decyzji, ale nie przesądza o trybie wypracowywania decyzji ani ich realizacji.

Kościół w Polsce przeżywa wraz z całym społeczeństwem dziejową godzinę szansy i jednocześnie zagrożenia. O potrzebie szukania konkretnych odpowiedzi na zachodzące przemiany mówił niedawno w interesującym wywiadzie ks. bp J. Życiński. *W polskich warunkach tych odpowiedzi może być wiele. Przede wszystkim: co robić, by Kościół nie został potraktowany jako oaza prywatności, jako autorytet wypowiadający sądy odległe od życia. Tutaj widzę co najmniej dwa pola działania. Pierwsze – to obecność Kościoła w dramacie społeczeństwa. Dewastacja kultury jest groźniejsza od dewastacji ekonomicznej. A więc wysiłek poszukiwania środków jednoczących społeczeństwo, nieidentyfikowania się z określoną partią, bycia ponad podziałami społecznymi, leczenia smutnych zjawisk, jakie zostawił marksizm, poczynając od opieki nad niepełnosprawnymi i stwarzania wa-*

runków dla samotnych matek, które chcą rodzić. W diecezji tarnowskiej uruchomiliśmy w ostatnim roku trzy ośrodki dla niepełnosprawnych. Utworzyliśmy też dwa domy dla samotnych matek i obecnie mamy więcej miejsc niż kandydatek pragnących korzystać z pomocy Kościoła, by urodzić dziecko, które potem zostanie adoptowane. Lista osób chcących adoptować dziecko jest tak długa, że trzeba czekać dwa lata. Jest to jedna dziedzina odpowiedzi, które Kościół musi podejmować w społeczeństwie. Druga – to formacja osób, które przeżywają głęboko pytania związane z poszukiwaniem sensu, wyjaśnianiem zła, rozumieniem życia w wymiarze ostatecznym („Powściągliwość i Praca”, 3/1992).

Do cytowanej wypowiedzi pasterza diecezji tarnowskiej można by jeszcze dodać postulat czytelności postawy, opcji Kościoła jako instytucji. W naszym zmęczonym i nadwrażliwym społeczeństwie jest wiele obaw związanych z rolą, jaką Kościół ma czy chce pełnić w organizmie społecznym. Sondaże potwierdzają przekonanie ludzi – może irracjonalne, ale będące faktem – o dużym wpływie Kościoła na kształt życia społeczno-politycznego. Tego typu opinie są często wiązane z przygotowywanym ustawodawstwem antyaborcyjnym i rozwodowym, przyspieszonym – w stosunku do generalnych rozwiązań – zwrotem dóbr kościelnych, ubiegłorocznym zaangażowaniem wielu pasterzy Kościoła w kampanię wyborczą, a ostatnio także z ogłoszonym projektem zmian związanych z nauczaniem religii w szkole. Nawet jeśli większość tych głosów byłaby jedynie skutkiem przewrażliwienia, braku dobrej informacji czy jakiegś akcji propagandowej, są one sygnałem ostrzegawczym, że obecność Kościoła jest postrzegana – czasem, w pewnych środowiskach, ale jest to fakt – jako swego rodzaju zagrożenie autonomii społeczności państwowej. Myślę, że nie jest to zjawisko niezrozumiałe w młodym, demokratyzującym się społeczeństwie i że nie trzeba się mu dziwić, na nie obrażać, czy – co gorsza – udawać, że nie istnieje. Kościół, jeśli pozostanie wierny

Chrystusowej misji wyzwolenia człowieka, nie musi się obawiać takich głosów. Trzeba jednak zwrócić uwagę na większą czytelność konkretnych posunięć i zajmowanego przez Kościół stanowiska. Przez postulowaną czytelność rozumiem zarówno klarowność motywacji, którymi kieruje się Kościół, ich prawdziwie ewangeliczny charakter, jak również konieczną troskę o pełną informację dotyczącą działalności Kościoła. O przysto-
wioną dobrą prasę trzeba po prostu dbać, tzn. chcieć i umieć docierać z informacją wszędzie tam, gdzie może i powinna być upowszechniona. Nie sposób nie zauważyć, że w tym zakresie konkretne instytucje Kościoła katolickiego w Polsce mają dużo do nadrobienia.

Jeden – w wielości

Na zakończenie warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt przynależności metropolitalnej przemyskiej diecezji obrządku bizantyńsko-ukraińskiego do stołecznej prowincji kościelnej. W komentarzach prasowych interpretowano ten fakt w sposób nie zawsze zgodny z intencjami, które przyświecały Stolicy Apostolskiej. Jednym z założeń reformy administracji kościelnej w Polsce było określenie jurysdykcji wszystkich biskupów w aktualnych granicach Rzeczypospolitej Polskiej. Dotyczy to biskupów obrządku łacińskiego, bizantyńsko-ukraińskiego i innych obrządków wschodnich. Żaden z nich nie ma jurysdykcji poza aktualnymi granicami Polski, podobnie jak żaden biskup spoza Polski nie ma jurysdykcji na terenie naszego kraju. Fakt przynależności wspomnianej diecezji obrządku bizantyńsko-ukraińskiego do metropolii warszawskiej obrządku łacińskiego w niczym nie ogranicza władzy biskupa ordynariusza przemyskiego na terenie Polski (w stosunku do wiernych tego obrządku). Ma natomiast podkreślać, że sprawuje on *opiekę duszpasterską nad wiernymi tego obrządku w całym kraju, ma pełne prawo uczestniczyć we wszystkich obradach Konferencji Episkopatu Polski*

i wnosić swój wkład w ogólnopolski program duszpasterski. List Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, z którego pochodzą te cytaty, zawiera także uwagę, że gdy struktury duszpastersko-administracyjne tej diecezji nabiorą wymiarów oczekiwanych, Stolica Apostolska będzie mogła podjąć kolejne kroki.

Wypada więc życzyć sobie, by – także w tym zakresie – reformie administracji kościelnej w Polsce towarzyszyła odnowa całej społeczności Kościoła. Obecność katolików innych obrządków daje szansę doświadczenia powszechności Kościoła i jego zakorzenienia w różnych kulturach. Stanowi także okazję do zrelatywizowania niejednego z naszych narodowo-katolickich stereotypów.

JAN STRZAŁAŁA

Rzeźbiarz

Słońce w drzewie jak krew
złote ciało
pod dłutem
śpiwne trzaski
spadają jak trafione ptaki

On lekko dmucha
w miejsce z którego
wyciął ciepłą drzazgę
i tak przenosi w drzewo
duszę
oswaja
w słojach to co cieniem.

Ewangelizacja Ameryki w dokumentach papieży (1493–1592)*

Uroczystości związane z 500. rocznicą lądowania Kolumba u wybrzeży Nowego Świata (wielu woli nie mówić dzisiaj o „odkryciu“) zbiegają się z obchodami, dzięki którym Kościół zamierza przypomnieć prawie współczesne tamtemu wydarzeniu początki ewangelizacji kontynentu. Prasa podjęła już ten temat, choć nie poświęca mu zbyt wiele miejsca i przedstawia w różny sposób. Także we Włoszech rośnie liczba sympozjów, wystaw i okolicznościowych spotkań, na których przeważają głosy krytyczne. Dziwi jednak fakt, że – zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej – panuje m.in. moda na swego rodzaju skruczę w odniesieniu do tamtych wydarzeń, tak jakby winę za szkody będące następstwem przybycia Europejczyków, kolonizatorów i misjonarzy, należało zawsze przypisywać także Kościołowi i jego działalności. Nie zaprzeczamy, że nadużyć dopuszczono się także w imię ewangelizacji, i że czynili to także ludzie Kościoła. Czy przypisywanie Kościołowi całej odpowiedzialności jest jednak historycznie uczciwe?

Szczęśliwie się składa, że z pomocą w dotarciu do prawdy historycznej przyszedł Papieski Komitet Nauk Historycznych, który zlecił jednemu ze swych członków, prof. Josefowi Metzlerowi – prefektowi Tajnego Archiwum Watykańskiego, dyrektorowi Papieskiej Szkoły Paleografii, Dyplomatyki i Archiwistyki i członkowi durante munere Papieskiej Akademii Nauk – zbadanie dokumentów przechowywanych przede wszystkim w kierowanym przez niego archiwum. Zebrany materiał, dotyczący jedynie pierwszego stulecia ewangelizacji nowych ziem, robi duże wrażenie mimo braków czy niekompletności w niektórych okresach. Dwa tomy dzieła, które chcemy przedstawić¹, zawierają 837 dokumentów zaczerpniętych z rejestrów zawierających najczęściej kopie lub streszczenia. Całość – łącznie ze wstępem i wprowadzeniem – jest jednak w języku łacińskim. Obawiamy się zatem, że pozostanie skarbem praktycznie niedostępnym nawet dla tych, którzy chcieliby go poznać, by móc o nim pisać i mówić ze znajomością tematu. Pragniemy więc, wychodząc naprzeciw potencjalnym czytelnikom, którzy mogliby napotkać trudności, przedstawić zawartość dzieła korzystając z obszernego i bogatego wprowadzenia.

* *Un secolo di documenti pontifici dopo la scoperta dell'America*, „Civiltà Cattolica“ nr 3397, 4 I 1992 r.

Stałe zainteresowanie papieży

Pierwszym elementem, który zwraca uwagę czytelnika, jest duże, bezpośrednie i stałe zainteresowanie sprawą ewangelizacji okazywane przez kolejnych papieży w latach 1493–1592, czyli od Aleksandra VI do Grzegorza XIV. Jedynie krótkotrwałość niektórych pontyfikatów, np. Hadriana VI i Pawła IV, tłumaczy niewielką liczbę wydanych przez nich dokumentów. W przypadku pozostałych papieży napotykamy świadectwa czujnej i stałej uwagi, co potwierdzają nawet liczby: Aleksander VI – 6 dokumentów; Juliusz II – 11; Leon X – 30; Hadrian VI – 2; Klemens VII – 78; Paweł III – 255; Juliusz III – 55; Paweł IV – 1; Pius IV – 16; Pius V – 84; Grzegorz XIII – 155, Sykstus V – 102; Grzegorz XIV – 44.

Jeden był cel tego zainteresowania: *Aby wiara katolicka i religia chrześcijańska była – zwłaszcza w naszych czasach – wywyższona, rozprzestrzeniała się i była wszędzie głoszona* (Aleksander XI, „Inter cetera“, 3 V 1493); *Aby służyło Najwyższemu i czczono Go* (Aleksander VI, „Eximiae devotionis“, 16 XI 1501 r.). Podobne intencje są wyraźnie określone w wielu innych dokumentach, lub też wynikają z ich zawartości. Jedynie w tym celu Aleksander VI, a potem i inni papieże – postępując zgodnie z duchem czasu – przyznają królom Hiszpanii i Portugalii prawo zajmowania nowych ziem: *Aby imię naszego Zbawiciela zostało zaniezione na te ziemie, a mieszkańcy czcili naszego Odkupiciela i wyznawali wiarę katolicką* (bulla „Inter cetera“, 3 i 4 V 1493). Warunkiem jest jednak nieprzynależność tych ziem do jakiegokolwiek państwa rządzonego przez chrześcijańskiego władcę.

Aleksander VI nakazywał królom hiszpańskim na mocy świętego posłuszeństwa, by posyłali na te ziemie *ludzi uczciwych i bojących się Boga, wykształconych, zdolnych i przygotowanych do nauczania tych ludów oraz wpajania mieszkańcom tych ziem wiary katolickiej i dobrych obyczajów*. Jednocześnie zabraniał jakiegokolwiek osobie, nawet cieszącej się godnością cesarską lub królewską – grożąc przy tym karą ekskomuniki latae sententiae – by udawała się tam w celach zysku i handlu bez specjalnego zezwolenia królewskiego („Inter ea“, 4 V 1493). Jednak coraz częściej zdarzały się nadużycia. Dopuszczali się ich również niektórzy misjonarze usprawiedliwiając się domniemanymi pozwoleniami przełożonych lub pretekstem, że nie są oni

¹ *America Pontificia primi saeculi evangelizationis (1493-1592). Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, collegit, edidit J. Metzler, mandatu Pontificii Comitatus de Scientiis Historicis, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, t. 1–2, ss. 1528.

właścicielami olbrzymich sum pieniędzy wywożonych w momencie powrotu do krajów rodzinnych albo że pieniądze te są przeznaczone do rozdania krewnym lub na inne cele. Pius IV, usiłując zapobiec takim praktykom, nakazywał w imię świętego posłuszeństwa i pod karą ekskomuniki powstrzymanie się od tych oczywistych wykroczeń przeciw ślubowi ubóstwa. Udzielał również szczegółowych wskazówek dotyczących rewidowania takich misjonarzy przed ich powrotem do kraju („Provida Sedis Apostolicae solertia“, 12 VIII 1562).

Szacunek dla ludów tubylczych

Już Aleksander VI mówił o tubylcach jako o ludziach spokojnych, wierzących w Boga Stwórcę, a zatem wystarczająco przygotowanych (*satis apti*) do przyjęcia wiary katolickiej. Pius V zachęcał w jednej z instrukcji przeznaczonych dla nuncjusza w Hiszpanii do pomagania poganom w zachowywaniu prawa naturalnego i monogamii oraz do ułatwiania nawróceń dzięki dobremu przykładowi chrześcijan.

Instrukcja wzywała władze cywilne, by przestrzegały sprawiedliwości i postępowały z łagodnością, pamiętając, że mają do czynienia z *delikatnymi roślinami*. Urzędnicy powinni być zobowiązani do dobrego wypełniania sprawiedliwości, nie wolno przystać na to, by *ktośkolwiek* – zarówno spośród osób szczególnie znaczących, jak i innych urzędników i chrześcijan – miał tubylczych niewolników; ani w domu, ani poza nim. Można jedynie z należytym szacunkiem korzystać z pracy tych, którzy dobrowolnie zgodzą się na służbę. Powinni oni otrzymywać zapłatę, która całkowicie zaspokajałaby ich słuszne oczekiwania.

Sprawiedliwość winna być egzekwowana bez żadnych różnic, by nowi chrześcijanie mogli się do niej odwoływać z pełnym zaufaniem i by byli usatysfakcjonowani widząc, że wymierza się ją im tak samo jak i starym chrześcijanom. W tym celu powinno się okresowo kontrolować sprawujących władzę, sędziów i innych świeckich urzędników, by upewnić się, że nie zbłądzili, i by ukarać tego, kto dopuszcza się błędów, tak by uciskanie ubogich nie uchodziło bezkarnie. W końcu należy zachować ostrożność w występowaniu przeciw poganom i nie wszczynać z nimi wojny, chyba że zmuszają do tego okoliczności. Nawet mając rację nie należy postępować z surowością (instrukcja z 1566).

Ostre potępienie niewolnictwa

W omawianym dziele można przeczytać gniewne słowa Pawła III na temat niewolnictwa skierowane przeciwko tym, którzy – popy-

chani przez szatana i jego wspólników – biorą Indios w niewolę znęcając się nad nimi i traktując ich gorzej niż zwierzęta („Veritas ipsa”, 2 VI 1537). Kilka miesięcy wcześniej (17 II 1537) ten sam papież udzielał nuncjuszowi w Hiszpanii instrukcji, by interweniował w celu zapobieżenia innemu nadużyciu: uniemożliwianiu Indios, którzy przyjęli chrześcijaństwo, podróży do Europy i do Rzymu. Pretekstem było zagrożenie ich wiary w kontaktach z żydami, ale prawdziwym motywem – uniemożliwienie oskarżenia kolonizatorów i władz cywilnych o dokonywane przestępstwa. Papież, pisząc o tym 29 V 1537 r. do arcybiskupa Toledo, stwierdzał, że *nie wolno z tego powodu pozabawić Indios wolności i własności. Są ludźmi, a więc są przygotowani do przyjęcia wiary i zbawienia. Nie wolno ich niszczyć, biorąc do niewoli, lecz należy zapraszać – przez nauczanie i przykład – do pełni życia*. Dodawał przy tym odważnie: *Lepiej, by stali się żydami dzięki wolnemu wyborowi, niż gdyby miało ich do tego doprowadzić zło wyrządzane im przez chrześcijan!* Paweł III zagroził łamiącym te zasady ekskomuniką latae sententiae zarezerwowaną – poza przypadkiem śmierci – wyłącznie papieżowi („Pastorale officium”).

Wspomniane dokumenty podniosły na duchu misjonarzy, którzy występowali przeciw niewolnictwu. Naciski kolonizatorów i władz cywilnych na króla Hiszpanii sprawiły jednak, że bulla nie została opublikowana, zaś jej egzemplarze wycofano. Król hiszpański zmusił nadto papieża do anulowania tych dwóch dokumentów. Papież uczynił to w bulli „Non indecens” z 19 VI 1538 r. Trzeba jednak zauważyć, że Paweł III – mimo wycofania kar kanonicznych – nie odwołał potępienia niewolnictwa. 10 lat później, wobec powtarzających się nadużyć popełnianych przez kolonizatorów różnej rangi, papież zobowiązał duchownych do składania informacji o dopuszczających się nadużyć (z wyjątkiem sytuacji, gdy o sprawie dowiedzieli się podczas słuchania spowiedzi). Indios byli skłonni do nawrócenia i gotowi przyjąć zbawienie dzięki przepowiadaniu i okazanej im dobroci; zniewalanie i wyrządzanie krzywdy było więc niedopuszczalne („Exponi nobis desuper”, 29 VI 1546).

Papież potwierdził także prawo nawróconych Indios do zachowania własności dóbr. Utało się bowiem, że neofici tracili wszystkie dobra łącznie z prawem do legalnego dziedzictwa, co odstręczało wielu od proszenia o chrzest. Paweł III wystąpił także przeciw temu nadużyciu, uznając je za bezprawne i niegodne i przyznając neofitom nawet prawo do zachowania dóbr, w których posiadanie weszli w sposób niedozwolony (pod warunkiem aktualnej niemożności zwrócenia ich prawowitemu właścicielowi). Groził karą Boską tym wszyst-

kim – duchownym i świeckim – którzy pod jakimkolwiek pretekstem sięgali po dobra nawróconych tubylców. Dotyczyło to także – trzeba podkreślić – nawróconych z judaizmu („Cupientes Iudaeos et alios infideles“, 21 III 1542 r.).

Delikatne rośliny

Papieże nie tylko napominali innych, ale i sami zwracali uwagę na kulturowe i środowiskowe uwarunkowania, w jakich znajdowali się nowo nawróceni – *delikatne rośliny*, jak określał ich Aleksander VI, które należy troskliwie pielęgnować, nie nakładając zbyt wielkich i niekoniecznych ciężarów. Podobne zasady określały duszpasterskie postępowanie misjonarzy. Wprowadzenie do omawianego dzieła trafnie podkreśla, odwołując się do wspomnianych i innych przykładów, że zarzut dotyczący zamiaru prostego przeniesienia sposobu realizacji naszej wiary łącznie ze wszystkimi szczegółami z Europy do Nowego Świata jest niesłuszny. W wielu przypadkach jest natomiast widoczna gotowość uchylenia lub przystosowania uniwersalnych praw kościelnych do sytuacji Indios.

Gdy biskup nakładał na jakiś kościół czy parafię interdykt jako karę za poważne winy hiszpańskich kolonizatorów, Indios nie rozumieli, dlaczego tak wielka kara (zamknięcie kościoła, zakaz sprawowania sakramentów) uderza także w osoby niewinne. Pius IV wyraził zgodę na uczęszczanie przez Indios do obłożonego interdyktem kościoła, uczestniczenie w odprawianej tam mszy i innych nabożeństwach. Chodziło o uniknięcie niebezpieczeństwa, że tubylcy będą się w swojej prostocie uważać za odrzuconych przez Boga i Kościół („Romanus Pontifex“, 12 VIII 1562). Tego samego dnia papież udzielił zgody na przygotowywanie oleju krzyżma z lokalnego balsamu, ponieważ balsam wschodni był trudno osiągalny („Licet Ecclesia Romana“, 12 VIII 1562). Jednocześnie odnowił na 30 lat pozwolenie, by wierni zamieszkujący te ziemie mogli w dniach postu i wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych spożywać nabiał zamiast trudno dostępnych tam ryb i innych dozwolonych potraw („Charissimus in Christo filius“, 12 VIII 1562). Paweł III z tych samych powodów udzielił już wcześniej wspomnianych pozwoleń, zmniejszając także liczbę dni postu i wstrzemięźliwości („Altitudo divini consilii“, 1 VI 1537).

Jeszcze dalej idące zezwolenia dotyczyły małżeństwa. Ponieważ uroczystości weselne u Indios miały zwykle bardzo skromny charakter, udzielono zgody na zawieranie małżeństw także w okresie Ad-

wentu i Wielkiego Postu, pod warunkiem że będzie się to odbywało bez przepychu i bez muzyki („Etsi Sedes Apostolica“, 12 VIII 1562). Bardzo szerokie były również upoważnienia do udzielania Indios dyspensy od niektórych przeszkód małżeńskich obowiązujących w Kościele. Zdawano sobie sprawę, że chodziło o młode jeszcze chrześcijaństwo, dla którego stosownym pokarmem jest mleko, podczas gdy stałe pożywienie należy odłożyć do wieku dojrzałego.

Paweł III postanowił również – godząc się na złagodzenie wielu przepisów dotyczących udzielania sakramentów tym *dzieciom w Chrystusie* – by ci, którzy przed chrztem mieli kilka żon (zgodnie z miejscowym zwyczajem), mogli zatrzymać jedynie pierwszą z nich i by z nią zawarli małżeństwo. Jeśli nie przypominali sobie, która była pierwsza, mogli wybrać jedną z nich, oddalając oczywiście pozostałe. Postanowienie dotyczyło także przypadków pokrewieństwa lub powinowactwa między małżonkami aż do trzeciego stopnia („Altitudo divini consilii“, 1 VI 1537). Trzeba tu zauważyć, że pokrewieństwo i powinowactwo nie były traktowane przez Indios jako przeszkody małżeńskie.

30 lat później Pius V – biorąc pod uwagę powyższe racje i stwierdzając, że tubylcy przypominają nadal *młode plantacje na polach Pana*, wymagające *łagodnej ochrony ojcowskiej dobroci, dopóki nie osiągną wieku dojrzałego* – ponowił dyspensę od przeszkody pokrewieństwa w niektórych stopniach. W przypadku małżeństwa już zawartego małżonkowie mogli otrzymać rozgrzeszenie z przestępstwa kazirodztwa i uchylenie innych kar kościelnych, jeśli by takowym podlegali. Dzieci zrodzone lub mające się urodzić z takiego małżeństwa miały być uważane za potomstwo ślubne. Dokument precyzował, że wspomniane dyspensy miały być udzielane bezpłatnie; nie wolno było przyjmować nawet dobrowolnych ofiar („In eminenti militantis Ecclesiae specula“, 20 VI 1566).

Wśród niewolników afrykańskich w Brazylii i na innych terenach zdarzało się często, że osoby związane ważnym małżeństwem w miejscu pochodzenia, a następnie przemocą oddzielone od współmałżonka i rodziny, przyjmowały następnie chrzest. Powstawało pytanie: Jak należy traktować pierwsze małżeństwo w przypadku prośby o zawarcie nowego związku? Grzegorz XIII odpowiedział, że *tego rodzaju małżeństwa zawarte między niewiernymi są prawdziwe, ale nie mogą być uważane za trwałe w takim stopniu, by nie mogły zostać rozwiązane w razie konieczności*. Papież, kierowany *ojcowskim współczuciem względem takich osób*, które – nie wiedząc, czy pierwszy małżonek żyje i nie mogąc uzyskać o nim żadnych wiadomości ze

względem na poważne trudności, jak np. odległość – pragną zawrzeć nowe małżeństwo, wyrażał zgodę na zawarcie nowego związku małżeńskiego. Taki związek pozostawał ważny ze wszystkimi skutkami prawnymi nawet wówczas, gdyby później się okazało, że pierwszy małżonek żyje („Populis ac nationibus“, 25 I 1585).

Pełnoprawny Kościół

Od początku papieże wykazywali wolę traktowania Kościoła rodzącego się na nowo zdobytych ziemiach jako integralnej i znaczącej części Kościoła powszechnego. Byli skłonni – jak widzieliśmy – przystosować go do konkretnych warunków kulturowych. W niespełna 10 lat od zapoczątkowania ewangelizacji Juliusz II utworzył na terytorium Hiszpanoli (obecna wyspa i państwo Haiti) administrację kościelną oraz ustanowił stolicę metropolitalną w Yaguatę i sufraganie w Maguá i Bainoa, powołując w tych miejscowościach biskupów. Król Hiszpanii odmówił jednak uznania tej autonomicznej decyzji Stolicy Apostolskiej. Pragnął bowiem przyznania mu patronatu misyjnego nad nowymi terytoriami i uzależnienia ich od hierarchii hiszpańskiej. Bulla „Illius fulciti praesidio“ (15 XI 1504) nie wspominała tymczasem ani o jednym, ani o drugim. Stolica Apostolska musiała niestety ustąpić, przyznając królowi rozległe i wyłączne prawa patronatu wraz z obowiązkiem zakładania i utrzymywania wszystkich kościołów na nowych terytoriach. Taki był początek instytucji patronatu mającej zarówno aspekty negatywne, jak i – zważywszy konkretne uwarunkowania czasów – niosącej niemałe korzyści.

Pierwszy wiek ewangelizacji jest okresem szybkiego rozwoju Kościołów lokalnych: powstają nowe diecezje łączone z kolei w prowincje kościelne, Rzym utrzymuje ścisłe kontakty z biskupami, którzy korzystają ze specjalnych uprawnień. Misje przeżywają bujny rozkwit, rozwijają się również żeńskie i męskie zgromadzenia zakonne, w tym także kontemplacyjne. Kładzie się nacisk na opanowanie przez kler języków tubylczych, by mógł on prowadzić działalność katechetyczną bez pośrednictwa tłumaczy. Powstają seminaria, do których przyjmuje się imigrantów hiszpańskich i portugalskich, nie wykluczając Metysów, którym w razie konieczności udziela się dyspensy od przeszkody nieprawego pochodzenia. Nie przyjmuje się jednak tubylców, uważając ich za niedojrzałych do kapłaństwa. Rozwija się pobożność ludowa, zwłaszcza dzięki stowarzyszeniom i bractwom otwartym dla Indios i Murzynów, kobiet i mężczyzn. Misjonarze wszędzie zakładają szkoły. Paweł III eryguje uniwersytet w Santo Domingo (1538), Pius V

– w Limie (1571), zaś Grzegorz XIII w Santa Fe de Bogotá (1580). Ten ostatni papież stwierdza wyraźnie, że szkolnictwo wyższe należy do działalności misyjnej. Powstają schroniska i szpitale dla biednych i chorych. Świadectwem tego wszystkiego są liczne dokumenty.

Usiłowania Piusa V i Grzegorza XIII zmierzające do mianowania nuncjusza dla Indii Zachodnich celem zapewnienia lepszej pracy duszpasterskiej i zahamowania nadużyć popełnianych także przez niektórych misjonarzy nie znalazły jednak uznania u królów hiszpańskich. Wiedzieli oni, że ostatecznym celem tych propozycji było zniesienie instytucji patronatu. Rzym bowiem był w pełni świadom związków z nią niedogodności, a zwłaszcza nieuchronnego łączenia ewangelizacji z ekspansją polityczno-kolonialną. Podobnym niepowodzeniem zakończyły się także późniejsze próby Stolicy Apostolskiej.

Sądzymy, że to krótkie omówienie wystarczy, by osiągnąć zamierzone przez nas cele. Zależało nam na pokazaniu znaczenia historycznej pracy naukowców z Tajnego Archiwum Watykańskiego. Jest ona szczególnie cenna w momencie, gdy gorączka uroczystości jubileuszowych oraz uczucia nacjonalistyczne mogą prowadzić do pośpiesznych, niewyważonych lub wręcz nieuzasadnionych osądów. Chcielibyśmy także zaprezentować czytelnikom, którzy z trudnością mogliby przebrnąć przez niełatwą XVI-wieczną łacinę kurii rzymskiej, małą próbkę zawartości prezentowanych tomów.

Giovanni Caprile SJ
thum. Grzegorz Schmidt SJ



Dziwny sukces dziwnego proroctwa

Konflikt „ideologiczny” zimnej wojny i rzekoma groźba Armageddonu (III wojny światowej), to były kłamstwa dobroczynne, jak tego dowodzi nieład po ładzie zimnowojennym. Ale fakt, że na tych kłamstwach chciano zbudować Wieczysty Pokój – a to przewidywali toquevillowcy – jest wyrokiem nad cywilizacją, która zimną wojnę dopuściła! Bo niemożność utrzymania tych przekonań robi z ich skutków tragedię, a usiłowanie utrzymania ich, wbrew ich oczywistemu absurdowi, choćby utrzymania w innej formie – ma wszystkie cechy zbrodni.

Jeżeli to prawda – jak wynika z Planu Bakera (Wspólnota Północy), że szykuje się nam nową zimną wojnę, już nie Zachód-Wschód, ale Północ-Południe, a szykuje się ją z nostalgii za ładem pierwszej, to trzeba znaleźć przyczynę owego przekleństwa cywilizacji, które zapędziło politykę światową w takie błędne koło.

Cywilizacja zimnej wojny jest cywilizacją nihilizmu i strachu. Czyż wiara w „konflikt ideologiczny” nie została skompromitowana przez ujawnienie fikcyjności ideologii, tj. komunizmu i antykomunizmu, a więc przez klęskę ukrytego w tych ideologiach nihilizmu? Czyż balansowanie między Pokojem a Armageddonem – pierwszym jako niepewnym a drugim jako prawdopodobnym – nie jest wyrazem epidemicznego strachu? Strach ten umożliwił Kondominium, w którym potęgę atomową uprawdopodobniającą Armageddon dzieliły między siebie dwa mocarstwa pragnące uchodzić za mądre i „odpowiedzialne”, a które zrujnowały się przez błazeński wyścig zbrojeń. Błazeństwo to ujawniło swoją zbrodniczość, gdy obliczono koszty – finansowe, polityczne i ekologiczne – powszechnego rozbrojenia atomowego. Świat „rozbrajany” okazuje się bardziej niebezpieczny od uzbrojonego!

Amerykanie uznali, że ład międzynarodowy będzie lepiej zapewniony przez kondominium wrogich sobie supermocarstw niż przez hegemonię jednego mocarstwa czy też przez – iluzoryczną rzekomo – demokrację międzynarodową. Ale ta koncepcja była oparta na refleksji geopolitycznej filozofa francuskiego, który nie wątpił, że przyszłość należy do największych terytorialnie i najmłodszych politycznie mocarstw: amerykańskiego i rosyjskiego, i przewidywał podział świata między te mocarstwa. Czy fakty te rozstrzygają sprawę odpowiedzialności za błędne koło zimnej wojny? Może należałoby zbadać, jakiej cywilizacji zawdzięczamy proroctwo Tocqueville'a?

Filozof ten może oczywiście odwołać się do Oświecenia, bo powtórzył tylko proroctwo barona Grimma (w liście do Katarzyny Wielkiej), ale uzasadnienie, w jakie zaopatrzył tę przepowiednię, rzuca na fakt powtórzenia jej, w okresie gdy Francja przystępowała do angielskiego industrializmu, szczególne światło. Bo oto kwalifikację na supermocarstwa zawdzięczają jego zdaniem Ameryka i Rosja nie tylko rozmiarom ich terytoriów oraz ich młodszości (w porównaniu ze starzejącą się Europą), ale także i przede wszystkim temu, że reprezentują: Ameryka „liberté”, a Rosja „servitude”. Owemu kontrastowi kraje te miały zawdzięczać panowanie nad podzielonym, ale zrównoważonym światem.

Gdy Tocqueville pisał swoją książkę o „Demokracji w Ameryce” (1835), klasycyzm Oświecenia już był ustąpił Romantyzmowi. Na tym tle przypuszczenie, że pół świata pogodzi się z niewolnictwem – choćby takim, jakie panowało w Rosji Mikołaja I jest co najmniej znamienne. Jeżeli bowiem nie wykluczać buntu-przeciw niemu, to jakim cudem mogłoby stanowić element światowej równowagi?

Zapewne, tym paradoksem Tocqueville zdradza się ze swoją pogardą dla Wschodu, który – zdaniem i innych myślicieli – był organicznie niezdolny do wolności. Za jego czasów Wschód był rządzony terrorem, a jeżeli się kto buntował, to studenci i liberalni arystokraci. Fakt, że nawet kniaziowie dali się gnać na Sybir za swój kult wolności, jakby był grzechem, może usprawiedliwić stanowisko Tocqueville’a.

W tym kontekście moglibyśmy uznać przepowiednię Tocqueville’a za niepoważną, bo nierealistyczną. Moglibyśmy, gdyby nie Historia, która spełniła ją w stuleciu „gwałtownego postępu”. Co więcej, gdyby Tocqueville był dożył Kondominium, mógłby powiedzieć: „A nie mówiłem?”

Jan Ulatowski



Postacie iluminacji

Uwaga – radykalizm Simone Weil

Ci, którzy ją znali, przypatrywali się z pewną bezradnością jej „bohaterskim szaleństwom”. Trudno było pojąć, że osoba o tak wybitnej inteligencji nie podejmowała działań na miarę swoich naturalnych predyspozycji, lecz niezmiennie wybierała to, do czego jakby najmniej się nadawała. Nic dziwnego, że jej kolejne poczynania już po uniwersyteckich studiach – czy to praca fizyczna w paryskich fabrykach, czy udział w hiszpańskiej wojnie domowej – kończyły się fiaskiem: chorobą albo wypadkiem. W latach II wojny światowej, kiedy znalazła się wreszcie w Anglii, z trudem tylko dała się przekonać, że bardziej się przyda pisząc niż skacząc ze spadochronem w okupowanej Francji. Ale nie na długo udało się ją powstrzymać. Skrajny tryb życia, jaki narzuciła sobie na znak solidarności z rodakami, doprowadził ją do śmierci w sierpniu 1943 r. Liczyła wtedy 34 lata¹.

Nie jej działanie, lecz pisma pozostawione przez Simone Weil pozwalają nam pojąć ten radykalizm. Pokazują one, że jej prawdziwą pasją i udręką był radykalizm w dążeniu do prawdy. W liście do francuskiego dominikanina, o. Perrina, gdzie najpełniej opisuje swoją duchową drogę, mogła napisać na rok przed swoim końcem: *...zawsze wierzyłam, że chwila śmierci jest miernikiem i celem życia. Uważałam, że dla tych, którzy żyją jak należy, jest to chwila, kiedy przez ułamek sekundy prawda czysta, naga, pewna, wieczna – przenika w duszę. Mogę powiedzieć, że nigdy nie pragnęłam dla siebie innego dobra* (M 100).

Prawda na drodze uwagi

Droga, którą Weil opisuje we wspomnianym liście, od początku przebiegała w kręgu inspiracji chrześcijańskiej. *Samo imię Boga nie pojawiało się nigdy w moich myślach, ale miałam zawsze chrześcijańską koncepcję zagadnień tego świata i życia* (M 100). Pierwszym istotnym doświadczeniem na tej drodze było przeżycie-przejsięcie: *Mając czternaście lat wpadłam w bezdenną rozpacz, jak to zdarza się w wieku dojrzewania, i poważnie myślałam o śmierci, z powodu mojej przecięt-*

ności i braku wrodzonych uzdolnień. Niezwykłe talenty mojego brata, który miał dzieciństwo i młodość podobne do dzieciństwa i młodości Pascala, zmuszały mnie, abym zdawała sobie z tego sprawę. Nie przejmowałam się zewnętrznymi sukcesami i co innego mnie martwiło: że nie mogę mieć żadnej nadziei dostępu do tego wyższego królestwa, dokąd wchodzić jedynie naprawdę wielcy ludzie i gdzie mieszka prawda. Wolałabym umrzeć, niż żyć bez niej. Po miesiącach wewnętrznych ciemności, zyskałam nagle i na zawsze pewność, że jakakolwiek istota ludzka, nawet jeżeli jej przyrodzone uzdolnienia są żadne, przenika w to królestwo prawdy zarezerwowanej dla geniuszów, jeżeli tylko pragnie prawdy i zdobywa się stale na wysiłek uwagi, aby jej osiągnąć (M 101).

Zatem dalsze dzieje Weil to zbliżanie się do prawdy na drodze uwagi. Później, kiedy spotkała się z Chrystusem, mogła scharakteryzować swoje przejście językiem ewangelicznym (por. Łk 11,11 n.): *Pewność, jaką otrzymałam, polegała na tym, że kiedy pragnie się chleba, nie dostaje się kamieni. Ale w tym czasie nie czytałam jeszcze Ewangelii* (M 102). Otrzymała pewność prowadziła ją niczym wiara. Mówiąc o wewnętrznych impulsach interpretowanych jako „rozkazy” od Boga, zastanawia się: *Jak to się stało, że otrzymałam je w młodości, kiedy wyznawałam ateizm?* I odpowiada: *Być przekonanym, że pragnienie dobra zawsze będzie wynagrodzone – to właśnie jest wiara, i kto ją ma; nie jest ateistą* (SN 223). Co więcej, dobro, jakim była dla niej prawda, otwierało ją z góry także na Chrystusa.

Rola uwagi na tej drodze przejawiała się najpierw w dziedzinie studiów. Uzyskana pewność pomogła jej szczególnie wtedy, kiedy nieustanne bóle głowy *sparaliżowały tę odrobinę uzdolnień*, jakie w sobie dostrzegała; mimo wszystko trwała w wysiłkach uwagi, *nie podtrzymywanych przez prawie żadną nadzieję wyników* (M 101). Stopniowo otwierał się przed nią nowy wymiar. Podczas pobytu w benedyktyńskim opactwie w Solesmes, gdzie wiosną 1938 r. uczestniczyła w liturgii misterium paschalnego, doświadczyła tajemnicy „przejścia” (paschy) na sobie samej: *Miałam dotkliwe bóle głowy. Każdy dźwięk sprawiał mi ból, jak uderzenie. Niezwykłym wysiłkiem uwagi zdołałam wyjść poza to nędzne ciało i znalazłam czystą, doskonałą radość w nie-*

¹ Dane o S. Weil można znaleźć w wydaniach jej pism w j. polskim, z których dalej korzystamy: *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Paryż 1958 (=M); *Zakorzenie i inne fragmenty. Wybór pism*, wybór i przedmowa A. Wielowieyski, Warszawa 1961 (=Z); *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, wybór i oprac. J. Nowak, Warszawa 1986 (=SN). O śmierci Simone Weil mówi nadto Miłosz, że nosiła „cechy tzw. endury Katarów, czyli dobrowolnego zamorzenia się głodem” (*Ziemia Ulro*, Paryż 1977, s. 198).

zwykłym pięknie muzyki i słów. Doświadczenie to pozwoliło mi lepiej zrozumieć, jak można kochać Boską miłość poprzez nieszczęście. Nie potrzebuję dodawać, że myśl o męce Chrystusa przeniknęła wtedy we mnie raz na zawsze. Od spotkanego tam młodego Anglika dowiedziałam się o poetach metafizycznych XVII w. Czytając ich później natrafiłam na wiersz „Miłość”: *Nauczyłam się go na pamięć. Często w chwilach, kiedy bóle głowy były trudne do zniesienia, ćwiczyłam się w jego recytowaniu, kierując na niego całą moją uwagę i poddając się całą duszą tkliwości, jaka w nim jest zawarta. Sądziłam, że recytuję go tylko jako piękny wiersz, ale wbrew mojej woli ta recytacja miała moc modlitwy. I właśnie podczas jednej z tych recytacji Chrystus sam zstąpił i zdobył mnie dla siebie* (M 104).

Co to było? W swym liście do o. Perrina dodaje, że w tym nagłym owdziękiu mną przez Chrystusa ani zmysły, ani wyobrażenia nie miały żadnego udziału. Poczułam tylko, poprzez cierpienie, obecność miłości, podobnej do tej, jaką czyta się w uśmiechu ukochanej twarzy. Dodatkowych wskazówek co do niewyraźnego doświadczenia dostarcza tekst znaleziony pośród jej brulionów na dwóch oddzielnych kartkach i umieszczony przez ich wydawcę, Alberta Camusa, na początku tomu jako „Prolog”². Mowa tu o spotkaniu z kimś, kto wszedł do jej pokoju i wezwał ją, by poszła za nim. Najpierw zaprowadził ją do kościoła, gdzie miała uklęknąć przed ołtarzem, choć jako nie ochrzczona odczuwała przed tym opór: *Upadnij na kolana z miłością przed tym miejscem jako przed miejscem, w którym mieszka prawda*. Dalszy opis mówi o kolejnej fazie spotkania. Nieznajomy zaprowadził ją na poddasze, gdzie mieszkał. Długo do niej mówił, a w przerwach dzielił się z nią chlebem i winem. *Obiecał mnie nauczać, ale nie uczył mnie niczego. Rozmawialiśmy o przeróżnych rzeczach, o tym i owym, jak starzy przyjaciele*. Wreszcie mimo protestów kazał jej iść. Zrozumiała, że jej miejsce jest gdzie indziej: *Gdziekolwiek, ale nie na tym poddaszu*. I godząc się z tą myślą, kończy: *Wiem dobrze, że on mnie nie kocha. Jakżeby mógł mnie kochać? A przecież jest we mnie coś, jakaś odrobina mnie samej, która w głębi duszy, drżąc z lęku, nie może się obronić myśli, że może, pomimo wszystko, on mnie kocha*.

Uczta miłości, której Simone doświadczyła w swoim spotkaniu z Chrystusem, była odpowiedzią na jej pełne uwagi czuwanie. Nie uważała go jeszcze za modlitwę. Dlatego pisze, że aż do sierpnia 1941 r. *nie zdarzyło mi się modlić ani nawet jednego razu w życiu, przynajmniej w literalnym sensie tego słowa. Nigdy, ani głośno ani w myśli, nie zwracałam się do Boga* (M 106). Co zatem nowego rozpoczęło się w owym sierpniu, dwa lata przed jej śmiercią? Udzielając lekcji greckiego

dokonała pewnego razu analizy językowej modlitwy „Ojcze nasz”. Nauczyła się tekstu na pamięć: *...jako jedyną praktykę narzuciłam sobie odmawianie go każdego ranka raz jeden z absolutną uwagą. Jeżeli, kiedy go odmawiam, moja uwaga rozprasza się albo słabnie choćby w najmniejszym stopniu, zaczynam na nowo, aż zdobędę się raz na uwagę absolutnie bez domieszki.* Dalej opisuje owoce tej uwagi: *Czasem już pierwsze słowa wrywają moją myśl z ciała i przenoszą ją w miejsce poza przestrzenią (...) Czasem też (...) Chrystus jest obecny w swojej osobie, ale obecnością nieskończenie bardziej realną, bardziej przejmującą, bardziej wyraźną i pełną miłości niż wtedy, za pierwszym razem, kiedy mnie zdobył (M 106 n.).*

Mistyka i nauka

W świetle przytoczonych świadectw jest jasne, że Simone Weil nie mogła przyjąć, aby między Chrystusem i prawdą była możliwa zasadnicza sprzeczność. Motyw uwagi przewijający się w świadectwie Weil o drodze ku Chrystusowi stał się również tematem jej refleksji. Znamienne jest, że najpełniej potraktowała ten temat nie w związku z religią, lecz w kontekście nauki. Swoje „Rozważania o dobrym użytku studiów szkolnych w miłości do Boga” rozpoczyna od stwierdzenia: *Kluczem chrześcijańskiej koncepcji studiów jest pewność, że modlitwa wymaga uwagi. Jest to skierowanie ku Bogu całej uwagi, do jakiej dusza jest zdolna.* Dlatego właśnie kształcenie daru uwagi stanowi o prawdziwym sensie studiów i właściwie tylko dlatego warto im się oddawać (M 116). Chodzi nie tylko o należyłą intencję i postawę w trakcie wykonywanych ćwiczeń; dodatkowym warunkiem *jest przymusić siebie, i przestrzegać tego ściśle, do oglądania z uwagą przez czas dłuższy każdego źle zrobionego ćwiczenia* starając się odkryć powód błędu (M 118). Najważniejsze jednak jest samo pojmowanie uwagi. Nie wolno jej mylić z napięciem i wysiłkiem. Na czym zatem polega? Na tym, że *zawiesza się myśl, że pozostawia się ją giętką, pustą i gotową wchłonąć przedmiot, że utrzymuje się w sobie blisko myśli, ale na poziomie niższym i bez kontaktu z nią, różne zdobyte wiadomości, którymi trzeba się posłużyć.* Umysł winien trwać w oczekiwaniu, *niczego nie szukać, ale być gotowym do przyjęcia w jego nagiej prawdzie przedmiotu, który ma weń przeniknąć.* Bo najcenniejszych dóbr

² Por. SN 27 n. Camus, który nie poznał Weil osobiście, nie tylko wydał wiele jej tekstów. O roli, jaką odgrywała w jego życiu, świadczy też fakt, że przed odlotem do Sztokholmu po odbiór nagrody Nobla pragnął „posiedzieć trochę” w jej pokoju (Z XXXVI).

nie może człowiek *znaleźć własnymi siłami i jeżeli zaczyna ich szukać, znajdzie zamiast nich fałszywe dobra, których fałszywości nie potrafi rozróżnić* (M 120 n.). Celem studiów jest ćwiczenie tego rodzaju postawy w formie dostosowanej do różnego rodzaju zadań. Studiujący winien wiedzieć, że w ten sposób zbliża się do *chwili, kiedy będzie naprawdę jak ten niewolnik, który, podczas kiedy jego pan uczuwa, czuwa i nasłuchuje przy drzwiach, aby otworzyć, kiedy ktoś zastuka. Pan wtedy posadzi niewolnika za stołem i sam mu usłuży* (M 122).

Ostatnie słowa Weil – kolejne echo jej mistycznego doświadczenia – świadczą o jedności, jaką dostrzegała pomiędzy działaniem właściwym nauce i otwieraniem się na Boga. W najgłębszym wymiarze postawa uwagi jest postawą miłości. Weil ukazuje to przede wszystkim w odniesieniu do miłości bliźniego, która jest kryterium miłości do Boga. Nawiązując do Chrystusowej przypowieści o Samarytaninie (Łk 10,30-37) zauważa: *Miłość bliźniego, wypływając z twórczego skupienia, jest analogiczna do geniuszu. Skupienie twórcze polega na tym, by rzeczywiście skoncentrować uwagę na tym, co istnieje. W bezimennym ciełe porzuconym na skraju drogi ludzkość nie istnieje. Samarytanin, który zatrzymuje się i dostrzega je, zwraca jednak uwagę na tę nieobecną ludzkość, a czyny, które po tym następują, świadczą, że była to rzeczywista, skupiona uwaga. A skoro wiara jest według Pisma widzeniem rzeczy niewidzialnych (Hbr 11,1.27), to w owej chwili uwagi wiara jest obecna tak samo jak miłość³.*

Miłość przejawiająca się w uwadze jest zarazem drogą, na której nauka może zbliżyć się do prawdy. Przykład takiego pojmowania nauki Simone Weil dostrzega w świecie starożytnej Grecji. Wspominając, że Grecy wprowadzili ścisłe dowodzenie do geometrii *właśnie dlatego, że widzieli w niej objawienie boskości*, dodaje: *Tylko mistyczne pojęcie geometrii mogło zapewnić ów stopień skupienia, jaki był potrzebny dla początków tej nauki* (SN 35 n.). Późniejsze rozejście się nauki oraz religii oznacza według Weil, że w obu dziedzinach zabrakło autentycznego ducha prawdy. Brak ducha prawdy w religii dodatkowo wpływał zdaniem Weil na braki nowożytnej nauki. Zamiast miłości do prawdy dominuje w niej gromadzenie informacji oraz badanie przedmiotu, który z założenia *znajduje się poza dobrem i złem, a ściślej biorąc nie ma żadnego związku z dobrem* (Z 305).

Na szczególną uwagę w argumentacji Simone Weil zasługuje fakt, że negatywny wpływ tradycyjnej myśli chrześcijańskiej na rozwój nauki wiąże ona z niewłaściwym pojmowaniem Bożej Opatrzności w świecie. Brak tradycyjnej koncepcji dostrzega w tym, że z *wyjątkiem*

niewielu tylko mistyków, wystawionych zawsze na niebezpieczeństwo potępienia, nie uznawała innego pojęcia Opatrzności Boskiej, jak tylko Opatrzności osobowej. Jednak Ewangelia mówi nie tylko o Bogu osobowym jako Ojcu. Obecne jest w niej również pojęcie: *Opatrzności nieosobowej, w pewnym sensie analogicznej do mechanizmu*. Weil dostrzega to w słowach Chrystusa stawiającego jako przykład do naśladowania Ojca w niebie, *ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5,45). Komentuje te słowa: *Tak więc ślepa bezstronność bezwładnej materii, ta nieubłagana prawidłowość porządku świata, absolutnie nieczuła na przymioty ludzi i przez to tak często oskarżana o niesprawiedliwość – właśnie ona przedstawiona jest duszy ludzkiej jako wzór doskonałości. Jest to myśl o tak wielkiej głębi, że nie jesteśmy dziś nawet zdolni do jej uchwycenia; współczesne chrześcijaństwo całkowicie ją zgubiło* (Z 313).

Niedostateczne spojrzenie na osobowość Boga przejawia się zwłaszcza tam, gdzie Jego działanie w świecie jest pojmowane w formie osobistej i szczególnej interwencji, w wydarzeniach o charakterze cudów. Weil nie chodzi o negowanie tego rodzaju wydarzeń, ale o ich właściwą interpretację. Nie godzi się ona zatem na twierdzenie, że cuda są znakiem łamania praw przyrody; skoro naukowa znajomość tych praw jest ciągle niepełna, można jedynie stwierdzić, że wydarzenia uznane za cudowne czynią tę niewiedzę dodatkowo widoczną. Również prawa przyrody jako przejaw rozmaitych przyczyn działających w świecie pochodzą od Boga. Jego działanie nie wymaga bynajmniej „zawieszania” czy „obchodzenia” ustanowionych przyczyn, lecz jest wykorzystaniem ich jako „przyczyn wtórnych”, których obecność, choć niekoniecznie poznana już obecnie do końca, należy postulować w każdym zjawisku tego świata.

W ten sposób Simone Weil może odnaleźć jedność pomiędzy obrazem świata postulowanym w nauce a biblijnym i mistycznym świadectwem o Bogu osobowym. Głębsze pojmowanie Jego osobowego działania budzi w niej także nadzieję, że znajdą do niego dostęp również ci, którzy je odrzucają na skutek niedostatecznych wyobrażeń: *Ponieważ na Zachodzie słowo „Bóg” w zwykłym jego użyciu oznacza osobę, ludzie, których cześć, wiara i miłość skierowane są prawie wyłącznie na nieosobowy aspekt Boga, mogą uważać się i podawać za ateistów, choć w duszy ich mieszka miłość nadprzyrodzona. (...) Poznać ich można po stosunku, jaki mają do rzeczy ziemskich. Ci wszyscy, którzy*

³ Z 121; por. M 122 n.

mają w sobie w czystym stanie miłość bliźniego i godzą się na istniejący ład świata włącznie z cierpieniem; wszyscy ci, nawet jeśli żyją i umierają pozornie jako ateści, są z pewnością zbawieni (SN 93). Weil nie poprzestaje na tym. Nie chodzi jej o tanie ustępstwo ze strony religii chrześcijańskiej na rzecz nauki, filozofii czy choćby praktyki życia strońiącej od teoretycznych rozstrzygnięć. Swoją wizję osobowego Boga w relacji do świata i człowieka uzupełnia rozważaniami, w których istotną rolę odgrywa fundamentalna prawda o Jezusie Chrystusie.

Stworzenie jako wyrzeczenie się Boga

Trudno zaprzeczyć, że myśl Simone Weil była już w istocie ukształtowana, zanim spotkała ona Chrystusa w osobowym doświadczeniu. Decydujący był wpływ kultury greckiej, przede wszystkim Homera i Platona. To, co od nich zaczerpnęła, formułowała wraz z tym ostatnim w stwierdzeniu nieskończonej *odległości między koniecznością a dobrem*⁴. Stwierdzenie to uważała za *wielkie odkrycie Greków* dodając: *Niewątpliwie upadek Troi musiał ich tego nauczyć*. Chodzi o doświadczenie, w którym przecinają się dwa wymiary. Z jednej strony – w wymiarze poziomym – świat jawi się jako poddany konieczności: *Wszystkie bez wyjątku zjawiska Bóg poddał mechanizmowi świata*. Jakkolwiek bunt przeciwko temu koniecznemu mechanizmowi albo *próby usprawiedliwienia zła przez coś innego poza prostym: TAK JEST* są tylko niezgodą na rzeczywistość i do niczego nie prowadzą (SN 87). Ale z drugiej strony – w wymiarze pionowym – trzeba przyjąć istnienie absolutnego dobra, które jako takie nie jest z tego świata ani do niego nie należy. Właśnie ta idea dobra jest centralną ideą Platona; jest ono *tym, czego poszukuje cała dusza, przyczyną działania we wszystkim, co czyni* (SN 59). Jedynie pragnienie dobra jest bezwarunkowe i absolutne; dlatego warunkiem, aby człowiek otworzył się na pełny i trwały udział w dobru, jest zmierzanie w tym jednym kierunku prowadzącym poza wszystko, co istnieje w świecie (SN 50 n.).

Nie tyle oba wymiary konieczności i dobra, ile przede wszystkim dzieląca je odległość jest tajemnicą. Przejawia się ona w tym, że odległość nie wyklucza bliskości – spotkania w punkcie, w którym oba wymiary się krzyżują. Tym punktem jest dla Platona piękno świata: z jednej strony przejaw konieczności jego matematycznych praw, z drugiej – objawienie Boga jako jedyny ze wszystkich Jego przymiotów, który *jest wcielony w wszechświat; inne mogą być wcielone tylko w istotę ludzką* (SN 141). Dlatego chociaż dobro jest poza

naszym światem, to jednak dzięki mądrości Boga, który nadając mu kształt piękna nazначył nasz świat dobrem, można kochać dobro przez rzeczy ziemskie.

Jednak działająca w świecie konieczność przejawia się nie tylko w pięknie, które pozwala ją kontemplować i kochać. Konieczność jest również *zasłoną skrywającą Boga* (SN 87) – w tym sensie, że człowiekowi trudno jest dostrzec w niej działanie dobra wszędzie tam, gdzie w świecie pojawia się cierpienie i zło. W tym właśnie wymiarze świata, w którym najwyraźniej odsłania się odległość między koniecznością a dobrem, człowiek staje wobec dodatkowej tajemnicy, którą jest *zupełna nieobecność miłosierdzia na ziemi*. Tajemnica wyraża się w trudności pogodzenia tej nieobecności z wiarą w miłosierdzie Boga.

W swoim ujęciu Weil nawiązuje nie tylko do filozofii Platona, ale również do powracającego nieustannie doświadczenia ludzkiej niedoli: *Każda istota ludzka miała prawdopodobnie w życiu kilka takich chwil, gdy musiała szczerze sobie wyznać, że tu na ziemi nie ma dobra, skoro wszystko, co tu wydaje nam się dobrem, jest skażone, ograniczone, wyczerpuje się, a raz wyczerpane odsłania nagą konieczność* (Z 169). Odpowiedź, jaką Weil znalazła w platońskiej koncepcji dobra transcendującego ten świat, znajduje w jej wypowiedziach dodatkowe naświetlenie na tle chrześcijańskiej prawdy o stworzeniu. Istotne jest przy tym, że punktem wyjścia nie jest dla niej starotestamentowa prawda o dobroci stworzenia (Rdz 1-2). Zauważa bowiem ograniczony charakter tej prawdy, również wobec faktu, że sam człowiek jako ukoronowanie dobrego stworzenia jest zdolny do czynienia zła. Dlatego wychodzi od spojrzenia na stworzenie, które odsłania się w sytuacji najbardziej skrajnego zła, w najbardziej radykalnym objawieniu odległości między stworzeniem a Stwórcą – w ukrzyżowaniu Jezusa Chrystusa. W tym punkcie ludzkich dziejów dostrzega najwyraźniej oba wymiary, które znalazła już u Greków: *Odległość pomiędzy koniecznością a dobrem jest właśnie taka, jak odległość między stworzeniem a Stwórcą* (SN 87). Krzyż objawia najpierw i najpełniej tę właśnie odległość, w której najdoskonalsze stworzenie doświadcza całkowitej nieobecności Boga: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?* Ale oprócz odległości między stworzeniem a Stwórcą słowa te wyrażają również tajemniczą jedność konieczności i dobra w punkcie, w którym się krzyżują. Jedność objawia się i realizuje w postawie

⁴ Platon, *Państwo*, Warszawa 1958, ks. IV, s. 443. Por. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 197, gdzie wyjaśnienie powyższego zdania ukazuje główne zarysy „systemu” Simone Weil.

Chrystusa, który akceptuje konieczność krzyża jako znak zła działającego w świecie i zarazem poddaje się woli Jedyne, który jest dobry (Mt 19,17). Właśnie w Jego postawie całkowitego oddania objawia się miłość nie z tego świata – obecność miłosierdzia tam, gdzie wydaje się ono całkowicie nieobecne: *Miarą miłości Chrystusa jest odległość pomiędzy Bogiem a stworzeniem*. A słowa skierowane do Ojca w całkowitym opuszczeniu przez Niego – to prawdziwy dowód na to, że *chrystianizm jest czymś boskim* (SN 128 n.).

Odwołanie się do miłości, która objawia się w krzyżu Jezusa Chrystusa, pozwala jeszcze pełniej wyrazić prawdę o stworzeniu: *Bóg nie jest wszechmocny, skoro jest Stwórcą. Stwarzanie jest rzekaniem się władzy, abdykacją. Ale jest wszechmocny w tym sensie, że rzeka się tej władzy z własnej woli. Zna skutki tego aktu i pragnie ich. (...) Opuścił nas, całą naszą istotę z wyjątkiem tej części naszej duszy, która podobnie jak On mieszka w niebie. Nawet Chrystus prawdę tę poznał dopiero na krzyżu. W zestawieniu z mocą księcia tego świata moc Boga, tu, na ziemi, jest znikomo mała. Bóg opuścił Boga. Bóg wyzbył się siebie. To słowo zamyka w sobie zarazem Stworzenie, Wcielenie i Mękę* (SN 107).

Wyzbycie się – wyrzeczenie siebie przez Boga – to tajemnica Jego Słowa, czyli Boskiego Logosu. Simone Weil odwołuje się najpierw do słynnego Prologu z Ewangelii św. Jana, gdzie Logos związany od początku z dziełem stworzenia objawia się w dziejach świata najpełniej wtedy, kiedy w Jezusie Chrystusie staje się człowiekiem. Skoro zaś prawda o Logosie najpełniej odsłania się na krzyżu, to wolno oczekiwać, że również prawda o stworzeniu w tymże Logosie właśnie w śmierci Jezusa ukazuje swój najgłębszy wymiar. Jest to ta sama prawda o Bożej miłości przejawiającej się w wyrzeczeniu się siebie – w poddaniu się prawu konieczności, które dzięki temu poddaniu może się objawić jako prawo miłości. W tej perspektywie Weil nawiązuje do Pawłowego hymnu o kenozie, czyli wyniszczeniu siebie przez Chrystusa (Flp 2,6 n.). W tej mierze, w jakiej wcielenie jest tu ukazane jako niezatrzymanie równości z Bogiem dla siebie, chodzi o „wyjście” Chrystusa z Boga „na zewnątrz” – a więc o ten sam proces, który w hymnie o Logosie jest opisany jako obecność czy przychodzenie Logosu na świat zarówno ze stworzeniem, jak i we wcieleniu. Zestawienie obu opisów pozwala zatem stwierdzić, że samo Pismo Święte poświadcza, iż jedność stworzenia i wcielenia może być pojmowana jako jeden proces kenozы boskiego Logosu.

Doszliśmy do punktu, w którym Weilowska wizja stworzenia jako wyrzeczenia się siebie przez Boga w Jego wcielonym Słowie odsłania

się jako głęboko zgodna z wizją Nowego Testamentu. Na tym tle przestają dziwić nie tylko słowa Weil o stworzeniu jako *abdykacji* Boga wyrzekającego się swojej *wszechmocy*. Możemy pojąć w duchu chrześcijańskim także jej paradoksalne stwierdzenie, że *Bóg może być w stworzeniu obecny tylko w formie nieobecności* (SN 88). Chodzi tu zarówno o ukrywanie się niewidzialnego Boga poza działaniem wszelkich „przyczyn wtórnych” obecnych w stworzeniu jak i o działanie właściwe miłości: *On, Stwórca, usunął się po to, abyśmy my mogli istnieć* (SN 125).

Radykalizm jako zakorzenienie w Bogu

Skoro wyszliśmy w naszych rozważaniach od radykalizmu widocznego w działaniu Simone Weil, to przejdźmy na koniec do wskazania jego najgłębszego sensu. Słowo „radykalizm” sugeruje, że należy pytać o korzenie (radices) jej postawy. Dalszej wskazówki udziela nam sama Weil poświęcając wiele uwagi sprawie *zakorzenienia*. Pojęcie to stanowi nie tylko tytuł, ale i główny temat jedynego tomu, jaki za swego krótkiego życia sama przewidziała do publikacji⁵. W rozważaniach, które miały przygotować rodaków do budowy nowej rzeczywistości po latach wojennego sustoszenia ukazuje najpierw rozmaite oznaki wykorzenienia jednostek i grup społecznych, aby na tym tle wskazać kierunek wyjścia. W zakorzenieniu, które jest *najważniejszą i równocześnie najbardziej zapożyczoną potrzebą duszy ludzkiej*, Weil podkreśla najpierw wymiar społeczny. Nie ogranicza się jednak do socjologiczno-historycznej analizy społeczeństwa francuskiego, lecz zgodnie ze swym osobistym radykalizmem w dążeniu do prawdy przedstawia właśnie „ ducha prawdy ” jako główne źródło nowego nastawienia, które jest konieczne do przezwyciężenia nie tylko trwającej wojny, ale i jej głębszych, cywilizacyjnych przyczyn. Skoro brak tego ducha w religii i w nauce doprowadził do kryzysu, to wyjściem może się stać jedynie powrót do korzeni zarówno religii jak i nauki. Woli wszakże nie mówić o *miłości do prawdy*, gdyż *prawda nie jest przedmiotem miłości*. *W ogóle nie jest przedmiotem*. Lepiej mówić o *duchu prawdy w miłości*, ponieważ to miłość jest najważniejsza: *Pragnie się prawdy tylko po to, aby móc kochać w prawdzie* (Z 304 n.).

Nie musimy dodawać, że ostatecznym źródłem prawdy i miłości w człowieku jest dla Simone Weil sam Bóg. Możemy jednak w końcu lepiej pojąć radykalizm jej postawy, w której Bóg jako jej ukryty korzeń objawia się najpełniej właśnie w swoim ukryciu. Właśnie

⁵ Pierwsze wydanie ukazało się we Francji w 1949 r. Por. SN 160 oraz Z 175-316.

wtedy, kiedy człowiek zgadza się na Jego ukrycie – nie tylko w świecie, ale również w sobie samym – Jego miłość może się bez reszty objawić.

Oczekiwanie Boga... W tym wyraża się dwojakie oblicze prawdy o Jego miłości. Ludzkie oczekiwanie na Niego musi się otworzyć na JEGO OCZEKIWANIE, by człowiek zechciał Go przyjąć. Taki jest ostatecznie sens uwagi: *Pragnienie Boga i wyrzeczenie się wszystkiego poza Nim, jest tym, co zbawia. Postawa prowadząca do zbawienia nie przypomina żadnego działania. (...) To jest oczekiwanie, czujna i wytrwała nieruchomość, która trwa nieskończenie i której żaden wstrząs nie może zachwiać* (Z 158). Czy to wystarcza? Tak, bo tylko w ten sposób oczyszcza się również działanie człowieka, by w stosownym czasie – kiedy działanie Boże przybiera postać określonego rozkazu – mogło być pełną odpowiedzią. Potrzeba w istocie tak niewiele, choć tak trudno to przyjąć. Jakże radykalnie brzmią słowa Weil, kiedy jeszcze raz opisuje to jedno, co jest w postawie człowieka konieczne: *Powinniśmy zachowywać obojętność w stosunku do dobra i zła, ale zachowując obojętność, to znaczy jedno i drugie ogarniając na równi światłem uwagi, widzimy, że – automatycznie – dobro bierze górę. Na tym polega istota łaski. I to stanowi definicję, kryterium dobra* (SN 189). Na tym polega również „niedziałające” działanie modlitwy w duszy, które Weil w tym samym kontekście tak opisuje: *Nie ma innego, doskonalszego kryterium dobra i zła poza nieprzerwaną modlitwą wewnętrzną. Dozwolone jest wszystko, co jej nie przerywa, wszystko, co ją przerywa, jest zakazane. Niepodobna wyrządzić komuś krzywdy, jeżeli robimy wszystko, nie przestając się modlić* (SN 193).

Mamy nadzieję, że komentowanie tych słów nie jest już konieczne, nie tylko w świetle przytoczonych wcześniej świadectw francuskiej mistyczki, ale także na tle innych „postaci iluminacji”, których doświadczenie wskazuje podobny kierunek. W szczególności uderza podobieństwo do ignacjańskich reguł o rozeznawaniu duchowych poruszeń na tle bezpośredniego działania Boga w modlącym się człowieku⁶. Nie powinien nas przy tym zwodzić fakt, że Weil używa nieco innego języka, podobnie zresztą jak w poniższej wypowiedzi, która na pozór sprzeciwia się znanemu sformułowaniu Ignacego, podczas gdy w rzeczywistości oddaje w pełni jego ducha: *Prawdziwym celem nie jest widzenie Boga we wszystkich rzeczach, ale aby Bóg poprzez nas widział rzeczy, które my widzimy. We wszystkich tych momentach, kiedy przestając kontemplować światło naśladujemy zstępujący ruch Boga i zwracamy się do świata, Bóg powinien być stroną podmiotową, a nie przedmiotową* (SN 126).

Ostatnie słowa przypominają nie tylko ignacjańską wizję Kontemplacji w duchu miłości, ale i przywodzą na myśl Platonia przy-
powieść o jaskini, do której Weil często się odwołuje w swoich roz-
ważaniach⁷. Tym samym potwierdzają się jej własne słowa: *Pomiędzy
mystykami prawie wszystkich tradycji religijnych istnieje rzeczywistość
wspólnota dochodząca niemal do identyczności. Oni stanowią o praw-
dzie każdej z tych tradycji* (SN 295). Weil rozszerza to stwierdzenie:
*Różne autentyczne tradycje religijne to różne i być może równie cenne
odblaski tej samej prawdy. Ale nie zdajemy sobie z tego sprawy, bo
każdy żyje tylko jedną spośród tych tradycji, a inne ogląda z zewnątrz.
I dodaje: Kościół uznaje różnorodność powołań za rzecz cenną. Trzeba
by rozszerzyć tę myśl i na powołania istniejące poza Kościołem. Bo są
i takie* (SN 295 n.).

Tak, takie było właśnie powołanie Simone Weil. Mogła ona po-
wiedzieć o sobie w ostatnim liście do o. Perrina: *...choć często stawia-
łam sobie to pytanie podczas modlitwy, podczas Mszy czy w świetle
tych promieni, jakie w duszy po Mszy zostają, ani razu, ani na sekundę,
nie miałam poczucia, że Bóg chce, żebym znalazła się w Kościele. Nie
miałam nawet ani razu poczucia wątpliwości. Jak sądzę, można teraz
wreszcie stwierdzić, że Bóg nie chce, abym znalazła się w Kościele.
Dopiero na tle tej wewnętrznej pewności może wskazać dodatkowe
argumenty na rzecz swojej decyzji. Katolickość, czyli powszechność
chrześcijaństwa pozostaje dla niej tak długo teorią, jak długo tyle
rzeczy jest poza nim, tyle rzeczy, które kocham i których nie chcę od-
rzucić, tyle rzeczy, które Bóg kocha. Z tego wynika jej radykalne i za-
razem konsekwentne stwierdzenie: *Ponieważ chrystianizm jest katolicki
w teorii, a nie w praktyce, uważam, że mam prawo być członkiem Ko-
ścioła w teorii, a nie w praktyce, nie tylko przez czas pewien, ale kto
wie, czy nie przez całe życie. Tak określa swoje miejsce: Zawsze byłam
na tym właśnie miejscu, na progu Kościoła, bez pośpiechu, nieruchoma,
en hypoméné (o ileż piękniejsze jest to słowo niż PATIENTIA!); jedynie
moje serce należy teraz, mam nadzieję, na zawsze, do Najświętszego
Sakramentu wystawionego na ołtarzu* (M 109 n.).*

Zakorzczenie, którego Simone Weil szukała, nie zostało jej dane
w religii chrześcijańskiej. Jej powołaniem było raczej to, co wyraziła
w słowach: *Zakorzczyć się w braku własnego miejsca* (SN 106). To nie
to, że nie doceniała znaczenia religii. W swych rozważaniach o zako-
rzczeniu w jego wymiarze społecznym wyraźnie przestrzega przed

⁶ Por. *Ćwiczenia duchowne*, nr 313-336.

⁷ Por. SN 135, 167. Co do ignacjańskiej wizji por. nasz esej: *Arkana jezuickiej dia-
lektyki*, „PP” 6/1991, s. 460 nn.

odrywaniem się od religii, która stanowi najwcześniejsze środowisko człowieka. Wskazując przykład pisarzy, którzy poza swoją mową ojczystą w nielicznych tylko przypadkach (jak Conrad) wychodzą ponad przeciętność, zauważa: *Zmiana religii jest dla duszy tym, czym zmiany języka dla pisarza* (Z 148). Opowiadając się zatem za większym otwarciem chrześcijaństwa na święte tradycje innych wielkich religii znajduje uzasadnienie w słowach samego Jezusa. Bo *Chrystus powiedział: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je...”, to znaczy te, które uwierzą w Niego. Ale nigdy nie powiedział: „Zmuszajcie ich, żeby wyparli się wszystkiego, co ich ojcowie uznawali za święte”*. I dodaje, że w historycznym sporze jezuitów i papieżstwa na temat misji w Chinach, właśnie jezuici wypełniali słowa Chrystusa (SN 308 n.). My zaś dodajmy na koniec jeszcze jedno. Radykalizm Simone Weil nie powinien nas gorszyć, lecz winien raczej niepokoić: Czy my sami, kiedy uznajemy siebie za chrześcijan, jesteśmy dostatecznie radykalnie zakorzenieni w Jezusie Chrystusie, który jest uniwersalnym znakiem – nie tylko zbawienia, ale i sprzeciwu (Łk 2,34)?

Jacek Bolewski SJ

Niniejszy esej stanowi część książki „Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu”, która ukaże się wkrótce nakładem wydawnictwa „Pusty Obłok”. W skład książki wchodzi także niektóre eseje autora, które wcześniej – w nieco innej postaci – ukazały się w „Przeglądzie Powszechnym” (red.).



sesje · sympozja

WYSPA BEZ UTOPII?

Nacjonalizmy i patriotyzmy we współczesnej Europie

Oświęcim, 26–27 II 1992 r.

Upadła utopia komunizmu, który miał definitywnie rozwiązać wszelkie problemy ludzkiej społeczności. Le-karstwo – stwierdza Jan Paweł II – okazało się gorsze od samej choroby. Wbrew pozorom przemawiającym za nagłością owego upadku poprzedził go długotrwały proces. *Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby „nazwać swoim” oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie ZROZUMIENIE SWEJ GODNOŚCI JAKO OSOBY* (podkr. M.M.) i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty („Centesimus annus”, 12).

Europa ma już za sobą wielki spektakl rozpoczęty polskim Sierpniem, a zakończony praską akksamitną rewolucją oraz festynem, podczas którego przy huku strzelających korków od szampana sprzedawano cegły z berlińskiego muru, by zadekretować w ten sposób ostateczny demontaż żelaznej kurtyny. I chociaż

na tym święcie krwawą rysą zaznaczyła się Rumunia, która następnie w sposób skuteczny, ale odległy od norm demokracji, pozbyła się swego tyrana, Europa – głosami dziennikarzy, intelektualistów, wreszcie polityków – podchwyciła wcześniejsze Gorbaczowowskie hasło wspólnego domu i z mocą ją propagować szlachetną wizję zjednoczonego kontynentu bez granic, z kwitnącą gospodarką i kulturą, ukonstytuowanego na wielowiekowych tradycjach demokratycznych. Jak bardzo idealistyczna i nie przystająca do rzeczywistości była ta wizja, bardzo szybko pokazały fakty.

Europa – miała się jednoczyć – zaczęła się gwałtownie dzielić, nie tylko wprowadzając popłoch wśród kartografów, ale nade wszystko błyskawicznie oddalając się od ideału pokojowej ewolucji. Plamy krwi rozlewają się dzisiaj na terenach byłej Jugosławii i na obszarach byłego ZSRR. Wspólnota. Niepodległych Państw za czynnik wiążący ma bardziej złowieszczy cień atomowego grzyba i kwestię władzy łączącą się z posiadaniem zabójczej broni oraz problem głodu niż ideały demokracji. Sprawę otwarcia granic dyskontują ludzkie masy usiłujące za każdą cenę przedrzeć się do lepszego życia. Czecho-Słowacja wciąż jeszcze nie zdecydowała, co będzie dla niej lepsze – podział czy wspólnota? – zaś dekomunizacja ujawnia fakty, których nie tak wielu tam się spodziewało. Budapeszt staje się stolicą europejskiego seks-biznesu, który rozwija się tam prędzej niż niezbędne programy społeczne. By nie pomijać własnego podwórka – raczkująca demokracja w Polsce przeżywa ostry

kryzys nie tylko parlamentarny czy rządowy: recesja ogromnie pociągając za sobą wzrastające bezrobocie, groźba powrotu galopującej inflacji jest realna, zaś prywatyzację trudno wprowadzać na rynek bez kapitałów. Zachodnia strona Europy zbyt często postrzegana jako oaza pełna dóbr wszelkich, materialnych i kulturalnych, także przeżywa kryzys. Podobnie jak po wschodniej buszują po niej nacjonalizmy, szowinizmy i ksenofobie. Zjednoczone Niemcy borykają się z ujawnionymi różnicami już nie tylko ekonomicznymi, ale mentalnościami i społecznymi, na których tle odżywają m.in. neonazistowskie ciagoty. Francja poczuła się zaskoczona poparciem, jakiego jej społeczeństwo udzieliło Le Penowi, którego wystąpienia antysemickie i przeciwko muzułmańskim imigrantom początkowo była skłonna traktować jako marginalne ekscesy. Zaś po szczycie EWG w Maastricht okazało się wyraźniej niż przedtem, że organizacja ta skupiając państwa w celach gospodarczych ma niebłahe kłopoty we własnym gronie, natomiast jej interesy niekoniecznie muszą współgrać z interesami biedujących Europejczyków ze Wschodu. Oto kolejne mity i utopie rozpadające się w proch.

Ta niezmiernie trudna sytuacja jest też ogromnie interesująca w sensie intelektualnym. Nic dziwnego, że w całej Europie odbywają się liczne spotkania poświęcone ocenie dokonujących się przemian, kwestiom demokracji, dialogu, roli religii w nowej rzeczywistości itp. Centrum Informacji, Spotkań, Dialogu, Wychowania i Modlitwy w Oświęcimiu – które samo powstało jako pozy-

tywny owoc konfliktu – swoje pierwsze sympozjum zorganizowało wokół tematu współczesnych nacjonalizmów i patriotyzmów zapraszając na nie Rosjan, Gruzinów, Węgrów, Francuzów i Niemców, a wśród nich katolików, prawosławnych, protestantów i żydów, by wspólnie z Polakami porozmawiali o problemach swych krajów. Prasic codziennej, radiu i telewizji przynależą szybkie i szczegółowe omawianie takich wydarzeń. Ja chciałabym tutaj podjąć próbę zapisania kilku ogólniejszych kwestii, jakie wyłoniły się podczas spotkania w Oświęcimiu, odnotować raczej pytania i możliwe kierunki rozwoju sytuacji niż referować wystąpienia poszczególnych prelegentów i dyskutantów.

Wobec rozpadu struktur państwowych, wobec chaosu gospodarczego, wobec labilności pojęć – podstawowe pytanie dotyczy TOŻSAMOŚCI EUROPY. Jeśli istnieje zgoda co do tego, że pojęcie europejskości związane z grecką kulturą i rzymskim prawem dopełniła chrześcijańska wizja człowieka, to trzeba przyjąć, że obecny kryzys europejski jest przede wszystkim KRYZYSEM WARTOŚCI, zaś jego wyznacznik stanowi KATEGORIA WOLNOŚCI.

Niewątpliwie komunizm cedując wolną decyzję jednostki łączącą się z odpowiedzialnością na swoście pojęte państwo i zastępując religię ideologią stworzył nowy typ niewolnika. Dziś – mówił w Oświęcimiu Julij Szrajder, filozof i psycholog z Moskwy – wprawdzie baraki w komunistycznym obozie zostały zburzone, ale imperialny nacjonalizm pozostał pustką. Brak mitów podtrzymujących osobowość (narodowość nie

była w ZSRR obroną przed komunizmem) leży u podstaw nowego nacjonalizmu rosyjskiego, który szukając i sztucznie konstruując wroga bądź uciekając w historię pozornie podtrzymuje niewolniczą mentalność, dotychczasową ideologię zastępując nową utopią i stając się zagrożeniem przede wszystkim dla samych Rosjan. Tak pojęty brak wolności nie omija państwa niemieckiego. Choć oficjalna polityka odżegnuje się od narodowego konserwatyzmu, skrajnie prawicowe ugrupowania zyskują poklask w najniższych warstwach społecznych, rozczarowanych socjalnymi skutkami zjednoczenia. Stefan Schreiner – protestancki teolog z Uniwersytetu Humboldta – przypomniał m.in., że Niemcy z byłej NRD, dotąd wyizolowani politycznie i kulturowo, nagle znaleźli się w pluralistycznym społeczeństwie, w którym nie potrafią się określić. W tej sytuacji wartością może być wszystko. Wobec braku argumentu żydokomuny coraz częściej rozbrzmiewa hasło *Deutsche in Deutschland*, zaś nienawiść kieruje się przeciwko wszystkim cudzoziemcom, np. Turkom czy Polakom. O tym samym braku wolności mówił o. Jean Dujardin – sekretarz Komisji Episkopatu Francji ds. Judaizmu – gdy wskazywał na antysemityzm jako idolatrię narodu, kultury i człowieka stawiającego się na miejscu Boga i chcącego decydować o tym, kto ma żyć.

Kryzys wartości jest także – to oczywiste – KRYZYSEM KULTUROWYM. Brakuje nie tylko naukowej analizy wymienionych tu i wielu innych zjawisk, niezbędnej przecież,

by móc im zapobiegać. Aby doświadczona totalitaryzmem Europa mogła rzeczywiście się zmienić, trzeba – nie zapominając o jej kulturowych korzeniach – dokonać przewartościowania pojęć i stworzyć nowy język. Syndrom niewolnika obejmuje całą sferę mentalną i duchową człowieka rzutując na jego zachowania osobowe, społeczne i gospodarcze. Co ma zatem oznaczać pojęcie (nie hasło!) zjednoczonej Europy? Jakie mają być podstawy integracji, by nie niwelowały wielokulturowości pozwalającej każdemu realizować się we wspólnocie, z którą się identyfikuje, bez zamykania go na inne wspólnoty? Jak w tym kontekście rozumieć pluralizm i czy może niesie on także jakieś zagrożenia? Czym jest demokracja i jaka ma być, by służyła człowiekowi, nie zaś władzy nad człowiekiem? Jaka winna być rola państwa nieodłącznie przecież związanego z sankcją? Co dziś znaczą pojęcia „naród” i „ojczyzna”? Jeśli naród jest – jak mówił podczas oświęcimskiego sympozjum Władysław Stróżewski – miejscem urzeczywistniania ogólnoludzkich wartości w swoisty sposób (dodam: także przez własny język), zaś ojczyzna stanowi jego dopełnienie tradycją i przestrzenią (a co z narodami nie mającymi własnej przestrzeni?), to czym jest patriotyzm i jakie są jego granice? Czy ojczyzna i patriotyzm to kwestia wyboru, czy przypisania i konieczności? Jak wychowywać i kształcić człowieka do wolności i dialogu? Ku czemu ma zmierzać ten ostatni? To zaledwie część pytań domagających się odpowiedzi, i to tylko tzw. ogólnokulturowych. Pozostają chociażby społeczne i eko-

nomiczne, które jako bliższe codzienności człowieka jeszcze gwałtowniej domagają się nowych modeli i określenia sposobów ich realizacji.

Europa – jak i inne wyspy tego świata – jest pogrążona w kryzysie. To prawda. Ale też kryzys, odkąd Adam i Ewa spożyli owoc w Edenie, jest stanem właściwym człowiekowi (bo przecież w ostatecznym rozrachunku idzie nie o jakąś abstrakcyjną Europę, ale właśnie o żyjącego tu – teraz i w przyszłości – człowieka). Całkowicie harmonijne i bezkryzysowe społeczeństwo opisał niegdyś Thomas Morus, i od jego dzieła wzięły miano wszystkie utopie... Jednakże człowiek stworzony przez Boga do wolności jest powołany do PRZEWYCIĘŻANIA wszelkich kryzysów. Na tym także zasadza się GODNOŚĆ OSOBY. Europa, by przezwyciężyć swoje kryzysy, potrzebuje nowej ewangelizacji, do której wciąż nawołuje Jan Paweł II, zaś ta nie jest jednorazowym zadaniem do wykonania, lecz trwającym nawracaniem się. Każdy z nas co dzień musi pytać w swym sercu: Kim jestem? i słuchać odpowiedzi w sumieniu – głosie Boga.

Maria Magdalena Matusiak

książki

TO ŚWIATŁO, CZYLI TA CIEMNOŚĆ

Krzysztof Karasek

Lekcja biologii i inne wiersze

PIW, Warszawa 1990, ss. 103

Poeta nie spóźnia się na poemat

Wydawnictwo Dolnośląskie
Wrocław 1991, ss. 95

Rytmy poezji K. Karaska poddane są rytmom samopoznania. Twórczość pokolenia Nowej Fali zaangażowanego z konieczności, na mocy praw biologii, w procesy historycznych rezonansów minionego 20-lecia, ze społecznego i politycznego konkretnie czerpała swoje główne inspiracje. Karasek szybciej niż jego pokoleniowi koledzy: Kornhauser, Zagajewski, Krynicki czy Barańczak, może dlatego, że urodził się nieco wcześniej od nich, przekroczył zakłętą koło wymierności istnienia szukając uzasadnień własnego przeznaczenia i losu świata poza opłotkami doraźnych doświadczeń. Już „Prywatna historia ludzkości”, a później poemat „Świerszcze” zmierzały ku uogólnieniu jednostkowych prawd, dramat świadomości poety ukazując na tle historii myśli całego gatunku ludzkiego (recenzja ze „Świerszczy” w „PP” 5/88). Kolejne dwa zbiory

wierszy Karaska ukazują mechanizm uniwersalizmu wyobraźni poetyckiej z rozleglejszej, nie tylko metapoetyckiej, perspektywy. Jeśli w „Świerszczach” główną fascynacją poety była przestrzeń kosmosu i przestrzeń myśli poruszającej się po obszarach najdalszych skojarzeń, w wierszach z „Lekcji biologii” i w najnowszym zbiorze czas, który stał się tu podstawową kategorią poznawczą, przenosi *prywatną historię ludzkości* z rejonów czystej wyobraźni w świat żywy, w świat skażony dotkliwym bólem istnienia. W ten sposób poeta odkrywa pierwotny kształt świata: trwające od zarania pod intelektualną nadbudową jego żywe, bolesne jądro. Dopiero z pozycji własnego bólu, z tej strony smugi cienia, wyłania się konkretny ludzki cierpienie i spazm bezradności wobec jego terrozu. *W mojej bezradności upokorzona została cała ludzkość* – mówi poeta w wierszu „Requiem” przetwarzając obrazy ludzkich nieszczęść w poetycką mistykę cierpienia. W „Lekcji biologii” dystans sztuki – paradoksalnie – zbliża poetę do prawdy bólu. Język, to narzędzie ekspresji, powraca do swoich funkcji fizjologicznych, *poeta dławi się swoim własnym językiem*. Lekcja historii, którą wykłada nam Karasek, staje się rzeczywiście lekcją biologii. *Genetyczny nabój* spełnia w jego wizji rolę tajemnicznego demona wiedzącego ludzkość ku niewiadomym celom. Poeta przypomina nam, dlaczego człowiek szuka azylu dla swoich tęsknot w przeszłości, w tym *wczoraj*, które można poznać i ośwoić pamięcią, które może pomóc w przezwyciężeniu lęku przed przyszłością. „Modlitwa na Wielki Piątek roku 1987”

jest wielkim aktem błagania o możliwość powiązania jednym życiem czasu przeszłego z przyszłym, symbolicznego światu z nocą istnienia: *Któryś jest światłem Pascala i ciemnością Blake’a spraw / bym z twojej obecności / lub nieobecności, z twojej nieskończoności wyprowadził / siłę, która pozwoli mi napiąć cięciwę łuku / ciała i wypuścić strzałę / języka naprzeciw słońcu i gwiazdom twojego / nieba / naprzeciw twojej i mojej samotności.*

Redukcja elementów świata do rzeczy najpierwszych to rezultat filozoficznego przewrotu, jaki się dokonał w świadomości dojrzałego poety już w „Lekcji biologii”. Nie tylko powtórne zmaterializowanie funkcji języka, także kontemplacja postaw innych artystów przywodzą poetę do spraw ciemności bytu. W jabłku (Goethego) z drzewa poznania każe podziwiać *jego lot ku ziemi*. W malarstwie małych mistrzów holenderskich śledzi zmysłową materialność ich wizji dochodząc do wniosku, że *światło jest piaskiem, pod którego warstwami układa się do snu nasze ciemne istnienie*. Sfery poznania zacieśniają się, rozmach wyobraźni traci sens, ponieważ w nowym akcie poznania, który jest raczej epifanią niż konsekwencją czystego racjonalizmu, liczy się tylko *kilka prostych przedmiotów koniecznych w podróży* ku sobie. W najnowszym zbiorze, „Poeta nie spóźnia się na poemat”, nowy imperatyw poznawczy przybiera postać dialogu między uczniem a Mistrzem: – *Dostrzeżasz tylko kontury rzeczy, w które im bardziej się wpatrujesz, tym bardziej rozplywają się w otaczającej cię mgłę, istota rzeczy pozostaje ci niedostępna: naucz się patrzeć w siebie*. Nowe

wiersze Karaska opromienia duch
antyku. Z tego ducha wywodzi się
przesłanie tytułowego utworu:

poeta (...)
musi się śpieszyć
Do czego? Nie wie
Czuje tylko
że musi stawić czoło
wyzwaniu
(...)
Na błękicie nocy
pierwszy sirzał (już świta); to oszczep
[słonecznego
promienia wyrzucony gibką ręką

[Apolla

szybuje w przepaść dnia
Jak od tysiącleci

Rzeczywistość świata niezmiennego
od tysiącleci staje się dla poety wy-
zwaniem. Miarą tej rzeczywistości jest
*spojrzenie przypadkowego przechod-
nia lub statystycznego widza* z poe-
matu „Widziane z księżycą” o moż-
liwościach telewizji satelitarnej. Jak
ma się antyczny postulat *patrzenia w
siebie* do współczesnej postawy bier-
nego podglądacza świata? Według
Karaska elementem wspólnym jest
wrażliwość wyobraźni, boski dar
empatii, współczucie sięgające w głą-
boką przeszłość, a także obejmujące
całą ludzką współczesność. Trzy
poematy – „Nikt”, „Antyczne” i
wspomniany wyżej „Widziane z księ-
życą” – tworzą trzon przygody
poznawczej, którą poeta nazwał
wcześniej *podróżą ku sobie*. „Nikt” to
poetycki zapis mitycznego spotkania
Odyseusza z Cyklopem. Nie Ody-
seusz, lecz *biedny Cyklop z płonącą
głównią w oku* staje się tu symbolem
dramatu egzystencji. Demitologiza-
cja hellenistycznego ładu dokonuje się
jeszcze drastyczniej w poemacie „An-
tyczne”; poeta jest świadom żywego

dramatu zakłętego w monument
każdego arcydzieła: *ledwo ujarzmio-
na ciemność / wylania się z na wpół
powstrzymanej przed zdżuczeniem /
harmonii mięśni: (...) za skończono-
ścią / kryje się wymiar rozpacz / nie-
skończoność dopełnienia / i gorączka
spełnień*. „Widziane z księżycą” to
jakby skondensowana wizja tragedii
współczesnej rozgrywanej na gigan-
tycznej scenie naszego globu. Odwie-
czne sprzeczności poznania, owo dia-
lektyczne szyderstwo rozbijające po-
zorną harmonię antyku na klasyczną
formę i krwawą treść, w obrębie XX-
wiecznej cywilizacji spełniają się na
każdym kroku i na wszystkich pla-
nach świadomości, ponieważ współ-
czesne tempo życia relatywizuje wszel-
kie dotychczasowe pojęcie trwania i
rozpadu sprawiając, że wszystko
dzieje się jednocześnie: *Ten dzień,
czyli ta noc / To światło, czyli ta ciem-
ność / Ten dzień i to światło / które
milczy*. To życie, czyli ta śmierć –
dopowiedzmy dialektyczną improwi-
zację poety.

Poezja K. Karaska zawsze miała
ambicję docierania do istoty rzeczy,
w miarę dojrzewania poety zmieniała
się tylko perspektywa poznawcza.
W tej chwili poezja ta osiągnęła ten
stopień poznawczej ekstazy i po-
ziom lirycznej ekspresji, z którego
możliwy jest tylko odwrót ku naj-
prostszy formom wypowiedzi.
Chciałoby się podsunąć pociąg znaną
mu z pewnością maksymę Hoffma-
nstala umieszczoną przez Musilą jako
motto do opowieści „Niepokoje wy-
chowanka Törlesa”: *Głębie trzeba
ukryć. Gdzie? Na powierzchni*. Do
tego motto nawiązuje Maria Janion
analizując wspomnianą opowieść
Musilę w swojej najnowszej książce

zatytułowanej „Projekt krytyki fantazmatycznej”. Jej teorię fantazmatu jako idei określającej sposoby percepcji świata można by odnieść do każdego dzieła o romantycznej proveniencji. Poezja Karaska z jej wieloaspektowością, z jej intelektualizmem i wizyjnością, z tym całym racjonalno-irracjonalnym rozchwianiem jej metod poznawczych i aspiracjami uniwersalistycznymi wydaje się jedną z ilustracji tej teorii. Nie trzeba wszakże przenikliwości i inwencji M. Janion, żeby dostrzec w pewnych zjawiskach literackich hipertrofię elementarnego tworzywa. W poezji Karaska można to określić jako nadmiar głębi. Poeta do czytelniczego znużenia manifestuje własne kłopoty z tożsamością. Przystajemy w końcu orientować się w hierarchii kryteriów, podejrzewamy, że sam poeta zapomina, jaka perspektywa jest dla niego ważniejsza: moralna czy mentalna, biologiczna czy metafizyczna. Dlatego z taką ulgą czytamy bezpretensjonalny, subtelny w swej prostocie wierszyk o wróbelku Lesbii („Całą noc tłumaczyłem Kattulla”). Poeta już w „Lekcji biologii” zapisał własną intuicję prostoty: *Gdzie jest przyczyna i gdzie powód? Wyobraźnia / uwalnia mowę od natury rzeczy, / materię od czystej abstrakcji, przestrzenie / destylują wiatr, przenikają się, / zamieszkują w sobie / bez granic, / zarówno ciemność jak słowo żyje każde / swoim własnym życiem, / które zdąża ku Niemu* („O obrotach ciał niebieskich”). Myślę, że z tej intuicji wywiedzie K. Karasek prawdę nie napisanych jeszcze wierszy.

Adriana Szymańska

W KRĘGU PEERELOWSKIEGO ZŁA

Krystyna Kofta

Człowiek, który nie umarł

PIW, Warszawa 1990, ss. 224

Przed trzema laty na łamach „Przeglądu Powszechnego” omawiałem dość głośną w tamtym czasie, później sfilmowaną, powieść Krystyny Kofty „Pawilon małych drapieżców”; w ubiegłym roku (z opóźnieniem, bowiem książka nosi datę wydania 1990) trafił do księgarni najnowszy tom opowiadań autorki, zawierający wszakże teksty wcześniejsze, pozbierane z kilkunastu lat, który w ważki sposób poszerza zrab ideowego i estetycznego programu zarysowanego w „Pawilonie”. Gdybym miał definiować uprawianą przez Koftę prozę, szukać dla niej współczesnych powinowactw literackich, przypisałbym ją do tego nurtu – wybijającego się w latach 80. – któremu, najogólniej rzecz ujmując, patronowało hasło rozpoznawania „kręgu peerelowskiego zła”; za czołowych jego przedstawicieli można uznać m.in. Marka Nowakowskiego i Janusza Andermana. W „Pawilonie” peerelowska rzeczywistość doprowadza bohaterkę, Bogumiłę, do ostrej, nieuleczalnej nerwicy; zle samopoczucie trapi tu zarówno te postaci, które zmagają się z politycznymi i innymi uwarunkowaniami w kraju, jak i te, które decydują się na emigrację. Otoczenie Bogumiły składa się na ogół z podobnych do niej „niedobitków” – jeszcze nie roz-

bitków – społecznych i nawet szlachetny poeta Dominik z podziemia, z którym bohaterka powieści wiąże przez jakiś czas nadzieje na swoje odrodzenie moralne i regenerację sił witalnych, kończy żalonym, pełnym rezygnacji wyjazdem „na Saksy”.

Naturalnie bardzo różne były strony peerelowskiego zła i jego przyczyny; i o ile Nowakowski w swoich opowiadaniach z lat 80., a także – inaczej – Anderman próbują analizować obiektywne uwarunkowania, systemowe motywacje „niepogody” dla ludzi, o tyle Koftę interesują najbardziej, jeśli nie wyłącznie, konkretne społeczne i psychologiczne dowody peerelowskich wynaturzeń, wypaczeń itp. Autorkę „Człowieka, który nie umarł” raczej mniej obchodzi, kto i w jaki sposób zawinił gotując ludziom żyjącym w cywilizowanym kraju II poł. XX w. taki właśnie los, aniżeli to, jaki ten los osiągnął wymiar i do jakiego (jak niemieckiego) poziomu został sprowadzony. K. Kofta jest, można rzec, wyrafinowaną naturalistką i behawiorystką w wykrywaniu i wystawianiu na widok publiczny wszelkich indywidualnych wad, dewiacji, zbiorowych wypaczeń itp. Narrator opowiadań Marka Nowakowskiego, np. w tomie „Wilki podchodzą ze wszystkich stron”, wydaje się ostry w swym szderstwie, bezlitosny w gorzkiej ocenie współziomków, ale narrator utworów Kofty jest niekiedy prawdziwym inkwizytorem. Zegar ludzkości nakręcany jest w jego pojmowaniu przede wszystkim mechanizmami zła; status quo społeczeństw jest wynikiem przede wszystkim wypadkowej działania różnych negatywnych impulsów, które w trakcie

współżycia usiłuje się tylko łagodzić, zatrzeć, „zamydlić”, ustroić w polor cywilizacji.

Jest to świat przedstawiany z punktu widzenia Wolterowskiego Kandyda, spoglądającego na swe ofiary nieraz – w dodatku – przez okulary Zoli. Powszednim obcowaniem, rodzinnym, towarzyskim i innym, obywateli Peerelu rządzą głównie układy rywalizacji konsumpcyjnej, zawiści i nienawiści, egoizmu i więcej niż egoizmu – wzajemnego szkodenia sobie. Ludzie robią sobie na złość, na przekór, na zgubę, a ponieważ muszą oczywiście mieć partnera swej gry, przedmiot swego złoczynienia, więc tolerują swą obecność, a nawet podtrzymują wszelkie związki interpersonalne. Nienawidzą, ale nie potrafią po prostu porzucić obiektu swojej nienawiści – bo wtedy zostaną sami wobec zimnej, przeraźliwej pustki wszechświata, wobec nagości swego godnego pożałowania losu. W opowiadaniu „Gertruda” samotna, stara, brzydka kobieta, która nie zdołała się dorobić rodziny i w ogóle zaznać miłości, żyje wśród marzeń o atomowej zagładzie ludzkości; uchodzi za porządną, dobrą kobietę i w pracy, i wśród sąsiadów, ale gdyby tylko mogły przemówić jej wewnętrzne, tuszowane jady... Jej wizje atomowego grzyba rozsadzającego ziemię (Gertruda jest wyspecjalizowanym czytelnikiem odpowiednich lektur), zamieniającego wszystkich sąsiadów i współpracowników w jeden wielki popiół...

Częstym motywem psychologicznych inwigilacji narratora jest sprawa schizofrenicznej istoty człowieczeństwa, owego poloru cywilizacyjnego, którym człowiek patynuje

z zewnątrz swą prawdziwą naturę. Dlaczego – pyta narrator – ludzie tak się niechętnie ulegają złu na co dzień, równocześnie tak bardzo pozorują dobro, tak udają, że się kochają? Czemu za wszelką cenę unikają pokazywania rzeczy takimi, jakimi one naprawdę są? Ulubiony scenariusz psychologiczny Kofty stanowią akty wszelakiej filantropii rodzinnej, spełniania chrześcijańskiego obowiązku opieki nad chorym bądź zniechęconym członkiem rodziny: starą matką, kalekim synem, umysłowo chorym bratem, niepełnosprawną teściową itp. Ponieważ za sprawą narratora identyfikujemy się – my, czytelnicy – z punktem widzenia opiekunów, z góry można przewidzieć, że o stanie wzajemnych stosunków psychologicznych w tych związkach będą decydować tu charaktery podopiecznych, którzy okazują się oczywiście samolubnymi potworami, zaspokajającymi pod pokrywką choroby czy niedołęstwa swe egoistyczne, wygórowane potrzeby, oczywiście kosztem opiekunów. W opowiadaniu „Myślą, mówą i uczynkiem” bohaterka sprawująca zgodnie z wolą zmarłego ojca pieczę nad przykutą do łóża teściową widzi się we własnych oczach pokorną niewolnicą, która pełni służbę „przygotowywania paszy” dla żarłocznego monstrum; w chwilach, kiedy to łakome monstrum „obrzydlawie” pożera jadalne, bohaterka w myślach je truje bądź uśmierca na różne inne sposoby. Do rutyny zajęć opiekuńczych skłania ją jednak nie tylko pamięć ojca, ale i pewna isierka dobroczynności, współczucia dla teściowej, jakiś mimo wszystko zakodowany w psychice (z tego wypływa

owo poczucie schizofreniczności natury ludzkiej, trapiące narratora) impuls moralności: *W jakimś narożniku nadświadomości wybaczam jej, tej biednej, samotnej beczce łoju, której życie duchowe składa się z kawałków zjedzonego mięsa.*

O tym, że w najgorszym z potworów, gdzieś głęboko skryte pod pokładami nieżyczliwości i niegodziwości, istnieją mimo wszystko takie *narożniki nadświadomości*, uzasadniające chrześcijańską ideę człowieczeństwa, nadmienia też opowiadanie „Jaszczur”, którego bohater Wiktor sprowadza do domu swą znienawidzoną przez resztę rodziny i chyba zasługującą na tę nienawiść matkę. Jest to była prostytutka, która opuściła synów i nie znajdowała dla nich czasu podczas ich pobytu w domu dziecka, oddając się przez całe życie używaniu, rozpucie; obecnie zresztą wcale nie liczy na uczucia i czyjaś pomoc, jest to *jaszczur zmatowiły i pokryty pleśnią, w swej tysiącletniej norze wilgotnej i grzybiastej, jego oczy mówią, że nie ma takiej wstrętnej rzeczy, której by nie zrobiły.* Wiktor wbrew protestom brata i żony, która grozi odejściem, wpuszcza jednak potwora do swego niewielkiego mieszkania, gdyż: *W tych brudnych szmatach leżał człowiek. Teresa tego nie rozumiała.*

Optymistyczną sugestię o zakodowanych w naturze człowieka śladowych postaciach dobroczynności i współodpowiedzialności za los obalają jednak niektóre całkowicie sceptyczne i, jak to wcześniej nazwałem, inkwizytorskie opowiadania z drugiej części tomu Kofty. Np. osieroceni w dzieciństwie przez matkę i wychowywani przez ojca alkoholika

bliźniacy Aci i Maci z opowiadania „Dwa Kainy” prawie od kołyski rywalizują ze sobą w sianiu nienawiści i szkody i w całym otoczeniu, i wobec siebie; postępują zgodnie z prawami wilczego stada i nie ma na to żadnej rady. Złem odpłacają za dobro, złem odpowiadają na zło i wszelkie próby zdyscyplinowania ich charakterów – ugryzą każdą wyciągniętą do nich rękę. I dzieje się tak do ich pełnej dojrzałości. *Matka, dzięki Bogu, nie żyje* – wyrwa się w monologu wewnętrznym podczas pięknej bezsennej nocy bohaterce innego opowiadania. W cyklu miniatur o życiu Bola Preona, oportunistycznego i typowego dziennikarza-urzędnika Peerelu, rzeczywistość społeczna wydaje się wyprana z wszelkich związków uczuciowych, pozbawiona jakichkolwiek wartości i wiary w idee, zdehumanizowana. Toczy się w niej – podobnie jak w świecie przedstawionym w prozie Andermana – gra ludzka o jak najlepsze (czyli dostatanie) i jak najkorzystniejsze z punktu widzenia osobistych interesów przetrwanie w ramach narzuconego odgórnie systemu politycznego, któremu nikt nie próbuje się przeciwstawić. Jest to rzeczywistość mechanicznych kreatur wykorzystywanych bezlitośnie i umiejętnie przez system i korzystających egoistycznie z luk tego systemu, świat owych potworów i jaszczurów ludzkich. Narrator nie kryje swej pogardy wobec tych postaci, i to mniej zjadliwej w odniesieniu do owych ewidentnych, zdeterminowanych przez różne okoliczności bytowe monstrów aniżeli do zadbanych, świadomych w końcu swej sytuacji aktywnych uczestników peerelowskiego dominium.

Osobiście bardziej jednak cenię, również w planie artystycznej realizacji, mniej jednoznaczne w swych wyrokach, mniej naturalistyczne, za to bardziej ambiwalentne, wyposażone w paletę niuansów psychologicznych, tajemnicze w rozgrywaniu misterium życia opowiadania z pierwszej części tomu (takie jak np. „Madame Gri-Gri”).

Mieczysław Orski

CIEŃ PIEKŁA

Edmund Nowak

Cień Łambinowic

*Próba rekonstrukcji dziejów
oboju pracy
w Łambinowicach 1945–1946*

Centralne Muzeum Jeńców
Wojennych w Łambinowicach–Opolu
Opole 1991

Na przełomie lat 40. i 50. ukazała się w RFN broszura dr. Heinza Essera nosząca tytuł „Die Hölle von Lamsdorf. Dokumentation über ein polnisches Vernichtungslager” („Piekło Łambinowic. Dokumentacja polskiego oboju zagłady”). Autor, były mieszkaniec Śląska, pełnił przez kilka miesięcy 1945/46 r. funkcję lekarza w łambinowickim obozie przejściowym dla ludności niemieckiej wysiedlanej z Opolszczyzny. Obóz ten był jednym z kilku powstałych w tym czasie miejsc, w których koncentrowano wysiedloną ludność Śląska. Tworzono je na podstawie zarządzenia ówczesnego wojewody śląsko-

-dąbrowskiego, gen. Aleksandra Zawadzkiego. Wydając polecenie dotyczące organizacji obozów przejściowych władze polskie miały na względzie sytuację demograficzną regionu. Śląsk dotknięty wyludnieniem i zniszczeniami wojennymi w mniejszym stopniu niż inne obszary Ziemi Odzyskanych już wiosną 1945 r. stał się terenem objętym falą migracji ludności z Polski centralnej i byłych Kresów Wschodnich. Wobec problemów z zakwaterowaniem i wyżywieniem napływających Polaków zdecydowano się rozpocząć akcję wysiedleńczą ludności niemieckiej. Objęto nią liczne wsie i miasteczka Opolszczyzny. Brak międzynarodowych uzgodnień w tej sprawie, a co za tym idzie niemożność legalnego i masowego przemieszczenia wysiedlanych za Odrę wywołały konieczność koncentracji tych osób. W ten sposób miano opróżnić mieszkania i domy dla ludności napływowej. Jednocześnie spodziewano się uniknąć problemów dotyczących organizacji transportów wysiedleńczych w przyszłości. Większość obozów rozwiązano jesienią 1946 r. Dotychczas jedynie Łambinowice doczekały się dokumentacji, zarówno w Niemczech jak i Polsce. Przyczyną powstania broszury H. Essera były zapewne dramatyczne przeżycia autora związane z pobytem w obozie. Gdyby zaufać w pełni świadectwu byłego lekarza oceniającego obóz jako miejsce zagłady, mielibyśmy do czynienia z udokumentowaną zbrodnią przeciw ludności Opolszczyzny. Tymczasem w Polsce przez wiele lat uchylano się od oficjalnych dochodzeń i badań mających na celu rewizję twierdzeń Essera. Autora

publikacji pomawiano (nie bez pewnych podstaw) o działalność rewizjonistyczną i próbę postawienia znaku równości między obozem łambinowickim a takimi miejscami, jak Oświęcim, Majdanek i inne. Również w II poł. lat 50., kiedy na skutek oskarżeń wysuwanych przez przedstawicieli społeczeństwa Śląska Opolskiego wszczęto śledztwo przeciwko byłemu komendantowi Łambinowic, uczyniono wszystko, by sprawie tej nie nadać rozgłosu. Prowadzone wówczas dochodzenie wykazało, iż główny oskarżony był już postawiony w stan oskarżenia w latach 40. Wówczas jednak przewód sądowy został umorzony ze względu na pozytywne opinie organów MO i UB oraz władz terenowych dotyczące osoby byłego komendanta obozu. Linia obrony przyjęta w latach 1956–57, zgodna z zapatrywaniem ówczesnych władz, czyniła z tej sprawy proces polityczny. Treści publikowane przez Essera, mimo iż nie stanowiły głównego materiału oskarżenia, uznano za kłamliwe i godzące w dobre imię Polski, zaś fakt, iż zeznania składane przez mieszkańców Opolszczyzny – byłych więźniów Łambinowic – pokrywały się z nimi, dyskwalifikował w oczach sądu relacje ofiar. Zarówno władze państwowe jak i regionalne dążyły wówczas do zatuszowania wszelkich dowodów winy. Skazanie byłego komendanta Łambinowic mogłoby bowiem doprowadzić do rewizji wielu sądów i opinii na temat najnowszej historii Polski jak też stosunków z państwem zachodnioniemieckim jednocześnie ukazując w ciemnym świetle poczynania władz komunistycznych na terenie Ziemi Odzyska-

nych. Sytuacja taka utrzymywała się jeszcze do niedawna wywołując poczucie krzywdy i niesprawiedliwości wielu (obecnych i dawnych) mieszkańców Opolszczyzny.

Możliwość prowadzenia nieskrępowanych badań dotyczących wydarzeń, jakie miały miejsce na terenie obozu w Łambinowicach, wykorzystał Edmund Nowak. Plon jego poczynani stanowi opracowanie będące próbą rekonstrukcji dziejów obozu. Jak twierdzi sam autor, praca jego ma służyć przede wszystkim poznaniu prawdy i tak dziś potrzebnemu pojednaniu polsko-niemieckiemu. E. Nowak nie ograniczył się jedynie do ustalenia chronologii wydarzeń związanych z powstawaniem i funkcjonowaniem Łambinowic. Przeprowadził również krytyczną analizę tekstu H. Essera.

W świetle tych badań można z całą pewnością stwierdzić, iż obóz ten, mający być miejscem koncentracji wysiedleńców, stał się również terenem zagłady wielu mieszkańców Opolszczyzny, zarówno deklarujących się jako Niemcy jak i Polaków. Wśród więźniów znaleźli się przede wszystkim zwykli mieszkańcy okolicznych wiosek, często w chwili transportu do obozu śpiewający polskie pieśni religijne. Umieszczono tam też niewielką liczbę skazanych za swą działalność członków organizacji faszystowskich, SS i SD oraz volksdeutschów. Mimo to obsługa nie wprowadziła żadnego rozróżnienia między obiema grupami traktując wszystkich na równi – jako niemieckich zbrodniarzy wojennych. Życie obozowe normował regulamin oparty na wzorach niemieckich z okresu wojny, był więc surowy i wy-

jątkowo bezwzględny. Wszystko to w połączeniu z niskim poziomem moralnym komendanta i wartowników oraz brakiem jakiegokolwiek rozeznania w dziedzinie etnicznej specyfiki regionu, potrzebnego w czasie weryfikacji narodowościowej, doprowadziło do licznych nadużyć, a nawet zbrodni. Pozbawiony kontroli wyższych czynników personel obozu, składający się z ludzi bardzo młodych i niejednokrotnie zdemoralizowanych przeżyciami wojennymi, pastwił się nad izolowanymi. Wobec uwięzionych stosowano przymusową musztrę i gimnastykę, w czasie której naigrawano się i dręczono osoby starsze oraz dziewczęta. Często były akty gwałtów jak też zabójstwa niejednokrotnie poprzedzane wymyślnymi torturami. Dodatkowych cierpień przysparzał uwięzionym głód, a także epidemie tyfusu i czerwonki, które dziesiątkowały przebywających w obozie. Co prawda, autor opracowania podaje w wątpliwość liczbę około 6000 ofiar podaną przez Essera, jednak stwierdza, iż jedynie przeprowadzona wspólnie przez specjalistów polskich i niemieckich ekshumacja może dać odpowiedź na to pytanie. E. Nowak nie godzi się również na porównywanie Łambinowic z niemieckimi obozami zagłady. Wydarzenia mające tam miejsce nie leżały bowiem w intencjach władz polskich, a były jedynie skutkiem dramatycznego spłotu różnorakich uwarunkowań. Jednak już sam fakt, iż owe poczynania dotknęły przede wszystkim niewinną ludność Opolszczyzny, powinien skłaniać do rewizji wyroku z 1957 r. uniewinniającego byłego komendanta Łambinowic oraz podjęcia dalszych

badani dotyczących tego i innych podobnych miejsc. Istnieją relacje pozwalające podejrzewać, iż wypadki takie zachodziły również w pozostałych obozach dla wysiedleńców: Jaworznie, Blachowni, Łabędach i in.

Książka Nowaka, co przyznaje sam autor, ma również słabe punkty. Podstawowym jest fakt niewykorzystania w pełni źródeł oraz wrywkowe potraktowanie zagadnienia, tj. skupienie się wyłącznie na sprawie Łambinowic. Ale o wartości tej pracy przesądza fakt, iż jest ona pierwszym tak wyraźnym sygnałem na temat poruszanego w niej problemu. Dzięki wynikom badań Nowaka nikt już nie może podać w wątpliwość jego istnienia.

Marek Całka

NIE TYLKO O MAZURACH

Siegfried Lenz

Muzeum ziemi ojczystej

„Czytelnik“, Warszawa 1991

Mazury, niewielki kawałek ziemi pokrytej lasami i jeziorami. zwykliśmy traktować jako miejsce dobre do wypoczynku, niewiele różniące się od innych części współczesnej Polski. Po raz pierwszy stwierdziłam, że tak nie jest, w latach 70., kiedy spędzałam tam wakacje na obozie harcerskim i drużynowy wysłał nas do pobliskiej wsi w celu odszukania śladów polskości, walki miejscowej ludności z okupantem hitlerowskim itp. Wówczas nie mogłam zrozumieć, dlaczego ludzie nie chcieli

z nami rozmawiać. Zbyt wiele musieliby powiedzieć, żebyśmy mogli pojąć ich trudną i skomplikowaną historię.

Do współczesnej polskiej świadomości narodowej Mazury weszły niepostrzeżenie – na zasadzie oczywistości. Nie pamięta się, jak długa i pogmatwana była to droga. Kiedy w 1918 r. Polska odzyskiwała niepodległość, biliśmy się o Poznań, granice południowe i wschodnie. Mazury ani dla Dmowskiego, ani tym bardziej dla Piłsudskiego nie leżały wówczas na pierwszej linii walki. Plebiscyt z lipca 1920 r. Polska przegrała z krętem. Wiele przyczyn złożyło się na tę klęskę: i to, że młode państwo polskie nie było w stanie pomóc miejscowym działaczom polskim; i to, że zbyt mało się tymi terenami nie interesowało. Niemcy włożyli więcej energii i serca w akcję plebiscytową z przyczyn strategiczno-państwowych, ale chyba bardziej dlatego, że tereny te były bardziej obecne w ich historii, znaczyły dla nich tyle, ile dla nas Wilno czy Lwów.

Wańkowicz, jadąc w połowie lat 30. do Prus Wschodnich, szukał tam śladów polskości. Odnalazł niewielkich polskich działaczy, usłyszał też polski dialekt, którym posługiwali się Mazurzy. Niemal jak motto brzmi jego dialog z kilkuletnią córką zapisany w książce „Na tropach Smętka“:

– *A mówią po polsku?*

– *Mówią po polsku.*

– *To są Polacy...*

– *Ja tak sądzę. Ale oni nawet o tym nie wiedzą. Oni niezupełnie zdają sobie sprawę, że ich mowa jest polska.*

Mimo iż mówili polskim dialektem, głosowali przeciwko Polsce.

Zaledwie 0,7% głosów oddano na Mazurach za Polską.

W polskiej historiografii zwracano uwagę, że mieszkańcy Mazur mieli niskie poczucie świadomości narodowej – często określali siebie nie jako Polaków czy Niemców, ale jako Mazurów. Podkreślano, że Niemcy nie chcąc uznać mieszkańców Mazur za Polaków, na co wskazywałby ich język, popierali tworzenie odrębności mazurskiej. Dlatego w 1920 r. ludność wezwano do wyboru między Polską a Prusami Wschodnimi. W tak dużej przegranej Polski niełatwo rolę odegrał też terror i strach, celowe działania germanizacyjne i kolonizacyjne oraz odmienność religijna (Mazurzy w większości byli ewangelikami).

Działania na rzecz germanizacji Prus Wschodnich przybrały na sile po 1933 r., kiedy do władzy doszli w Niemczech narodowi socjaliści. Zgodnie z hasłem ujednolicenia niemiecki wschód miał zostać oczyszczony ze wszystkich innych niż niemieckie pierwiastków. Z braku liczącej się mniejszości żydowskiej ostrze propagandy hitlerowskiej zwrócono przeciwko Polakom i wszelkim śladom polskości, szczególnie przeciwko językowi, którym posługiwali się Mazurzy, nie przyznający się do polskiej narodowości (por. też artykuł P. Rychlika w „PP” 6/1991, s. 386 nn.).

Również Polska po II wojnie światowej nie dała Mazurom możliwości odnalezienia swej tożsamości. Szacowano, że ze 170 tys. mieszkańców Mazur i Warmii, którzy zostali tu po wycofaniu się wojsk niemieckich, około 30% stanowi ludność pochodzenia polskiego. Wszystkich trak-

towano jednakowo jako ludność niemiecką, więc jednoznacznie wrogą. Administracja dawała pierwszeństwo osadnikom, niemało też było zwykłych rabunków i napaści dokonywanych przez ludność napływową i wojsko, chociaż zwracano uwagę, że ludność autochtoniczna stanowi najsilniejszy argument uzasadniający polskie prawo do tych ziem. Rozpoczęto proces repolonizacji, równie trudny i przykry jak prowadzona od końca XIX w. akcja germanizacyjna. Dziś, po pół wieku, tereny te zamieszkuje około 10 tys. Mazurów, przytłaczającą większość stanowią dzieci i wnuki osadników, dla których Mazury stały się nową ojczyzną.

Takim stwierdzeniem kończy też swoją książkę „Muzeum ziemi ojczystej” niemieckojęzyczny pisarz urodzony w Elku, Siegfried Lenz. Mimo iż nie jest to powieść oparta na autentycznych faktach, reprezentuje bardzo interesujący sposób myślenia o przeszłości. Wydaje się, że nam, Polakom, którzy do dzisiaj nie możemy się uporać z problemem Wilna i Lwowa, powinien być on szczególnie bliski. Kwestię kresów wschodnich widzimy bowiem albo przez pryzmat historycznych racji, zasług i krzywd, albo winy za niesłuszną ekspansjonistyczną politykę wschodnią. Lenz pokazuje inną możliwość – uszanowania obecnego stanu i jednocześnie pamięci o przeszłości z jej splątaniem i niejednoznacznością.

Zygmunt Rogalla, bohater powieści, urodzony na początku wieku w niewielkim mazurskim miasteczku, jest amatorem-kolekcjonerem okruszków przeszłości Mazur: doku-

mentów, starych narzędzi, sprzętów, ozdób, sztuki ludowej, słownictwa mazurskiego. Obok figurki przedstawiającej kobiety patrzące w ślad za grupą jeźdźców trzymających białoczerwony proporczyk w jego kolekcji znajdują się świadectwa wierzeń dawnych mieszkańców tej ziemi, Prusów, obecności Krzyżaków, Litwinów, Niemców – wszystko to przemieszane ze sobą, nierozróżnialne. Z czasem Rogalla przekształca ten zbiór w muzeum ziemi ojczystej. W intencji twórcy miało ono świadczyć o trudnej i skomplikowanej przeszłości dającą zwiędzającym jej Mazurkom wiedzę o nich samych jak również początek wiedzy o świecie. Rogalla walczy o uznanie takiego stanu przeciwko wykorzystywaniu jego muzeum do świadczenia na rzecz niemieckości Mazur. A upomina się o to Rzesza. Widząc opozycję między dużą a małą ojczyzną wybiera tę drugą, jest mu wyraźnie bliższa. Rzesza wymaga wierności, męstwa i wytrwałości dla akurat obowiązków hasel wykorzystujących uczucia narodowe, miłość ojczyzny. Rogalla zamyka swoje muzeum. Dla ocalałych z wojennej tułaczki zbiorów bohater tworzy nową siedzibę w Szlezwiku, również nie po to, by udowodnić czyjeś roszczenia, ale by ocalić to, co do niego i współmieszkańców niegdyś należało, by lepiej zrozumieć kręte ścieżki swojego pochodzenia. Epilog tej powieściowej historii – spalenie muzeum przez bohatera – stanowi protest przeciwko próbom fałszowania przeszłości celem udowodnienia jakichś racji, wreszcie przeciwko tłącej się nadziei powrotu. Lenz mówi wtedy: powrotu nie ma, bo nie ma

już takiego Łukowca. Tamtego Łukowca już nie ma, ale jest nowy Elk, gdzie urodzili się nowi ludzie uznający tę ziemię za swoją ojczyznę.

Podobnie nie ma już powrotu do Wilna czy Lwowa, bo są to już zupełnie inne miasta. Ale pomijanie w historiografii kilkusetletniej historii Mazur, tak różnej od dziejów Mazowsza czy Małopolski, jest fałszowaniem historii takim samym, jak gdy się mówi o Mickiewiczu, iż był poetą litewskim. Pamięć o tym, jaki był i czym był przedwojenny Allenberg czy Wilno nie powinna zaszkodzić ani Polakom, ani Litwinom, ani Niemcom. Bo jak pisze Lenz: *Przeszłość należy do nas wszystkich, nie można jej dzielić, wygłazując; to wszystko się przecież ze sobą zrasta, krzyżuje... a kto próbuje rozdzielić rzeczy i dowody, któreśmy odziedziczyli, kto chce sprawić sobie czysty rodowód, ten wie, że musi użyć przemocy* (s. 349).

Jolanta Żyndul

 teatr
LEKKIE, ŁATWE, PRZYJEMNE

Teatr Powszechny
w Warszawie

Tutam
Bogusława Schaeffera

reżyseria – Marek Sikora
scenografia – Grzegorz Małecki
muzyka – Bogusław Schaeffer
prapremiera – luty 1992 r.

Grany na małej scenie Teatru Powszechnego „Tutam” Schaeffera nieuchronnie kojarzy się z innym spektaklem – „Ławeczką” Gelmana przedstawianą w tym samym miejscu i przez tych samych aktorów 6 lat wcześniej. Damsko-męski spór był wówczas pretekstem do opowiedzenia o meandrach radzieckiej duszy, zaś błyskotliwy dialog miewał czasem kilka pokładów znaczeń skrywając pod wartwą obyczajowej komedii gorycz i dramat. Tu również tematem jest flirt, a aktorska wyrazistość pary Joanna Żółkowska-Janusz Gajos to drugi, zapewne decydujący powód tego, że pamięć o „Ławeczce” powraca. Ale już wszystko poza tym różni oba spektakle.

„Tutam” porusza się na obszarze od dawna penetrowanym przez autora. Rozbijanie teatralnych konwencji i badanie aktorskich możliwości, czyli poszukiwania formalne są istotą tego tekstu. Ale jak zwykle dowiec, inteligencja dialogów i aktorska wirtuozeria mają stanowić

o scenicznej atrakcyjności sztuki, która tym razem stara się być lekka, łatwa i przyjemna.

„Tutam” jest sztuką o miłości eksploatującą dla swych potrzeb flirt – odwieczną grę między mężczyzną a kobietą, toczoną zarówno świadomie jak i instynktownie, na terenie nadającym się do tego idealnie – w kawiarni. W dodatku jest to flirt podwojony, jako że każde z aktorów gra dwie postaci: J. Gajos pisarza i kelnera, J. Żółkowska kelnerkę i partnerkę pisarza. Rzecz toczy się więc równocześnie, jak pisze sam autor, *na poziomie zawsze pożądanym aspiracji duchowych i na poziomie wegetatywnej egzystencji*. Na scenie rozwiązano to tak, że kwestie pisarza i jego namiętnie dyskutującej towarzyszkii padają ze sceny-kawiarni, zaś druga para, kelner i kelnerka, rozmawia ze sobą na tzw. zapleczu oddzielnym od sceny wahadłowymi drzwiami i prawie przezroczystą działościanką. Ta granica jest oczywiście przekraczana, ale chodzi o zasadę: są to światy oddzielne, choć często się spotykają.

Zadanie aktorskie polega więc na niemal jednoczesnym kreowaniu dwóch odmiennych, poniekąd przeciwstawionych sobie postaci. Wymaga to nie lada techniki, bo zmiany są częste i szybko następują po sobie, chwilami na to, by z kelnera stać się pisarzem, przeznaczone są dwie, trzy sekundy. Godzi to oczywiście w świętą zasadę teatralnej iluzji: aktor gra dwie postaci w tym samym przedstawieniu. Dodatkowo komplikuje to trzecia postać, którą jest sam odtwórca. Konflikt między aktorem w roli a aktorem pojawia się w dramaturgii Schaeffera prawie

zawsze, jest też obecny w „Tutamie”. Najwyraźniej może manifestuje się to w scenie między pisarzem a jego partnerką, kiedy aktorzy jakby znudzeni grą zaczynają niejako prywatnie komentować sytuację. Kiedy indziej powtarzają partię tekstu kilka razy, jakby dla wypróbowania lepszego efektu i doprowadzając się do śmiechu wybiegają ze sceny. Są więc trzy postaci: kelner, pisarz i grający ich aktor, zamiast postulowanej zawsze i wszędzie jednej. Ale naprawdę wygląda to jeszcze inaczej, bo każdy bardzo dobry aktor (a dla takich, jak sam zaznacza autor, są pisane jego partytury) jest zrośnięty z określonym rodzajem ról. Jest tak niemal zawsze, także w tym przypadku. Postaci kreowane przez J. Gajosa i J. Żółkowską kojarzą się raczej z kelnerem i kelnerką niż z pisarzem i damą. Dla spektaklu wynika z tego tyle, że aktorzy chyląc się w stronę wypracowanych przez lata środków wyrazu grają te postaci z mniejszym dystansem do roli, zaś parę inteligentów tak, jakby stali obok, podśmiewając się w duchu z konwencjonalności ich rozmów. Zapewne łatwiej zdystansować się wobec „obcych” ról, trudniej wobec „swoich” – ale też łatwiej o dystans gdy gra się ironicznego inteligenta niż kelnera. W jakim więc stopniu dzieje się tak z zamysłu autora zapisanego w tekście, w jakim zaś jest wynikiem właściwego aktorom emploi trudno ocenić, bo autor z zasady nie drukuje swych sztuk. Pozostaje to więc tajemnicą teatru... i reżysera.

Istotne jest pytanie, dlaczego autor użył aż czterech postaci: czy stała za tym jedynie ciekawość aktorskich możliwości i chęć rozbicia teatralnej

iluzji, czy może coś więcej? Inaczej mówiąc czy fakt, że świat sceniczny jest podzielony na dwa poziomy, jest zabiegiem wyłącznie formalnym? Ze względu na unikanie wszelkich znaków szczególnych, czyli historycznych, geograficznych czy specyficznie kulturowych realiów, sztuki Schaeffera są uniwersalne. Można je zagrać w każdym kraju Europy, bez obawy, że publiczność uzna ich problematykę za egzotyczną. Bada się tu przecież konwencje ludzkich zachowań, a nie psychologię, osobowość postaci czy ich uwikłanie w tradycję. Ale i z tego wynika obraz świata. Jest to obraz społeczeństwa demokratycznego. W „Tutamie” dzieli się ono na tych, którzy posiadają mniejsze i większe, śmieszne i mniej śmieszne aspiracje duchowe, i tych, którzy wybrali czystą egzystencję. Nie ma to nic wspólnego z urodzeniem, warstwą społeczną czy nawet otrzymanym wykształceniem (o czym wspomina kelner) – jest po prostu kwestią wyboru. Ale podział istnieje, podobnie jak odwieczny konflikt między kobiecią a męską naturą, bez względu na poziom partnerów.

Kalina Zalewska

MYŚLENIE NA POINTACH

Warszawskie Spotkania Baletowe

Teatr Wielki, 19 II – 8 III 1992 r.

Czy balet to naprawdę teatr, czy też jakaś dziwna hybryda tylko trochę podobna do teatru, ale w gruncie

rzeczy niezdolna do poważnego dialogu z publicznością? Na to pytanie próbowałem sobie odpowiedzieć podczas Warszawskich Spotkań Baletowych.

W spotkaniach wzięły udział oprócz gospodarzy i grupy z USA dwa polskie zespoły baletowe: Teatr Ekspresji Wojciecha Misiury i Polski Teatr Tańca Ewy Wycichowskiej. I to wszystko. To cały liczący się polski balet.

Co pokazali goście Warszawskich Spotkań Baletowych? Przede wszystkim nic z klasyki. Nawet balet warszawski, który przecież ma w repertuarze np. „Jezioro łabędzie”, zaprezentował „Greka Zorbę” (premiera z tego sezonu, muzyka Mikis Theodorakis, choreografia Lorca Massine) i wznowienie „Nienasycenia” w choreografii Zofii Rudnickiej, baletu inspirowanego powieścią Witkacego, z muzyką trębacza jazzowego, Tomasza Stańki.

Teatr Ekspresji, założony i kierowany przez W. Misiurę, tancerza i mima, niegdyś aktora pantomimy Henryka Tomaszewskiego, pracuje nad własnymi środkami wyrazu, bliskimi i baletowi, i pantomimie. Misiuro chce jednak uniknąć schematów, chce sam kształtować swoich aktorów i dlatego nie angażuje wykształconych tancerzy. Członkowie zespołu to najczęściej byli sportowcy (sprawność fizyczna, wytrzymałość, przyzwyczajenie do treningu), wysocy, dobrze zbudowani, specyficznie piękni – narzucającą się, fizyczną urodą ciała. I chociaż eksponowanie ciała w balecie nie jest przecież niczym nowym, to w Teatrze Ekspresji przybiera formę szczególną dzięki atletycznym figurom tancerzy,

lecz także przez kontrast z kostiumami. Bo czasem Misiuro ubiera swoich tancerzy w garnitury lub w nieforemne płaszczki, wywołując wtedy efekt odczłowieczenia postaci, opakowania, emballage'u.

Na tym m.in. efekcie buduje jeden ze swoich spektakli, „Zun”, który traktuje o konstytuującej człowieka sprzeczności między naturą a kulturą. To zarazem spektakl autotematyczny, bowiem najpełniejszym wcieleniem tak pojmowanego człowieczeństwa jest właśnie tancerz, który pierwotną elementarną fizyczność doznań przekłada na znak należący już do sfery kultury, czyli konwencji. Podobnie zresztą w drugim z zaprezentowanych spektakli, w „Dantończykach”, Misiuro interpretuje rewolucję jako bunt natury tłamszonej w okowach konwencji.

„Zun” rozgrywa się na pustej scenie, przecinanej poprzecznymi smugami bocznego światła padającego zza kulis. Wydobywa ono z ciemności pasma przestrzeni. Czasem tylko światło z góry wyznacza punkt gry. Tancerze, współgrając ze światłem, za pomocą ruchu tworzą, określają przestrzeń. W „Dantończykach” pojawiają się już elementy dekoracji. Pełnią one jednak raczej rolę znaku, organizują przestrzeń tylko w ograniczonym zakresie. To bardzo radykalne podejście do kwestii przestrzeni scenicznej przekonuje, jak bardzo dodatkowym i niekoniecznym elementem teatru jest dekoracja.

Równie radykalnie traktuje Misiuro czas. Rezygnacja z opowiadania fabuły jest w jego teatrze wyrazem zwątpienia w linearność czasu, w przyczynowo-skutkowe następstwo

zdarzeń. Poszczególne sekwencje ruchu powtarzają się niekiedy z monotonna wręcz precyzją, kiedy indziej w rozmaitych wariacjach. Czasem te repetycje zachodzą na siebie wzajemnie tworząc nieoczekiwane zestawienia. Jeśli używać geometrycznych porównań – czas ma postać krótkich odcinków (od wejścia tancerza zza kulisy do zejścia ze sceny) wzajemnie splątanych i powtarzających się w różnych miejscach przestrzeni. Postać sceniczna istnieje tylko na tym krótkim odcinku splątanego czasu. Za kulisami wraca do punktu wyjścia. Albo wychodząc na scenę zaczyna istnieć zupełnie na nowo.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na dużą inwencję choreografa, który ze swobodą czerpie z zasobu gestów i kroków tańca klasycznego, nowoczesnego, pantomimy, lecz także wzbogaca ten język o nowe nieoczekiwane sposoby ruchu, spowolnienia, przyspieszenia i zatrzymania.

Wreszcie – być może to efekt gigantycznej sceny Teatru Wielkiego – trzeba powiedzieć o zaskakującym kontraście między fizycznością, cielesnością tancerzy a ich „znakowością”. Bo oni nie grają ani nie tańczą postaci scenicznych. Oni tańczą za ledwie znaki, poprzez które demiurg-Misiuro wyraża swoje idee.

Polski Teatr Tańca pokazał również dwa pełnospektaklowe balety: „Skrzypka opętany” z muzyką Macieja Maleckiego do libretta Bolesława Leśmiana w choreografii Ewy Wycichowskiej oraz „Sług dwóch panów” według Carla Goldoniego z muzyką Antonia Vivaldiego w choreografii Graya Veredona.

Odnalezione po wielu latach zapomnienia libretto Leśmiana to mo-

dernistyczna baśń, której Wycichowska nadała postmodernistyczny kształt. W jej inscenizacji dopatrzyłem się np. inspiracji Baletami Rosyjskimi Diagilewa i to nie tylko w malarskiej dekoracyjnej scenografii Ryszarda Kaji. Także w tańcu niektórych postaci, w personifikacji przedmiotów, jak choćby Zegar Wiedźmy czy Latarnia Wiedźmy. Wycichowska poszukuje w tym baletcie środka między językiem baletu klasycznego, spetryfikowanym do granic ostatecznych, a szorstkim i nieładnym językiem tańca współczesnego.

Obok tego jej poszukiwania wchodzą w sferę już nie czysto baletową, lecz teatralną. Chodzi mi przede wszystkim o to, co się określa jako efekty teatralne, więc przestrzenność dekoracji odsłaniających perspektywę sceny, sobowtóra czy też lustrzane odbicie postaci, a także personifikacje przedmiotów, np. Złotej Skrzypki. I wprawdzie „Skrzypek opętany” jest podszyty problematyką faustyczną, tak przynajmniej próbuje sugerować Wycichowska, jednak jej przekład na język baletu sprawia, że naprawdę istotne stają się wrażenia czysto estetyczne, zaś filozofia schodzi na dalszy plan, zwłaszcza przy świetnie zatańczonych drugiej części spektaklu.

Niewątpliwą przyjemność sprawia widzom również „Sługa dwóch panów”, choć przekazanie dość skomplikowanej intrygi komedii Goldoniego za pomocą tańca to pomysł karkołomny. Daje wszakże choreografowi i tancerzom szerokie pole do popisu w tańcu charakterystycznym, łączącym elementy klasyki i baletu nowoczesnego. Wydaje się więc, że

to charakterystyczna tendencja zespołu E. Wycichowskiej.

Chciałbym znów zwrócić uwagę na inscenizację i scenografię, czyli kompozycję przestrzeni. Nad sceną, równoległe do jej płaszczyzny, jest zawieszona kwadratowa rama, do której są przyczepione pasy tkaniny. Opóć głównych postaci dramatu Goldoniego w spektaklu uczestniczy gromadka Sług w groteskowych kostiumach, przypominających robocze, całkiem współczesne kombinezony. Są oni wykonawcami zabawnych intermediiów, gestem i ruchem komentują akcję, a także za pomocą owych pasów tkaniny tworzą zmieniającą się przestrzeń gry. Wystarczy je przecieć napiąć i rozpostrzeć na całą szerokość, by stworzyć pudełko sceny, np. przeciągnięte na ukos zupełnie zmieniają jej kształt. Na podkreślenie zasługuje pomysł inscenizacyjnego połączenia animatorów zmiennej scenografii z postaciami scenicznymi. W tej samej zabawnej konwencji są utrzymane kostiumy głównych bohaterów nawiązujące zarówno do strojów z *commedia dell'arte*, do baletu klasycznego, a po części także do ubiorów współczesnych. Autorem scenografii i kostiumów jest Kristian Fredrikson.

Po tym międzynarodowym spektaklu Polskiego Teatru Tańca zobaczyliśmy jedyny zespół zagraniczny – Susan Marshall & Company – balet nowoczesny ze Stanów Zjednoczonych. Była to konfrontacja bardzo interesująca i pouczająca, ponieważ S. Marshall i jej zespół przedstawili widowiska zupełnie inne niż polskie teatry. Jeśli można szukać podobieństw, to najbliższe było do Teatru Ekspresji – podobne traktowanie

czasu przejawiające się w powtarzalności i wariacjach tych samych sekwencji ruchowych, jeszcze bardziej radykalne odejście od kanonów tańca klasycznego, rezygnacja z opowiadania fabuły. O ile jednak W. Misiuro obraca się w kręgu idei i pojęć ogólnych, o tyle S. Marshall interesuje się tym, co się dzieje między ludźmi. Chce poprzez taniec pokazać miłość, życie rodzinne i społeczne człowieka. W układach choreograficznych unika estetyzowania, przeciwnie – eksponuje wręcz brzydotę i brutalność. Jej tancerze – inaczej niż u Misiury – nie są piękni, są zwykłymi ludźmi. Marshall szuka w tańcu ekwiwalentu dla psychicznych doznań jednostki.

S. Marshall zaprezentowała 4 krótkie balety. Dwa z nich to sceny miłosne. Niemal statyczne „Ramiona” („Arms”) to opowiadanie o mężczyźnie i kobiecie, którzy przyciągają się i odpychają, gwałtownie poszukują siebie i oddalają się, by w finale osiągnąć częściową przynajmniej harmonię. Wszystko to tancerze przekazują niemal wyłącznie za pomocą ruchu ramion. W finale ich pozornie chaotyczne gesty na chwilę powtarzają tę samą sekwencję, później znów się rozchodzą i wracają do tej harmonijnej sekwencji, i znów...

„Pocałunek” („Kiss”) to liryczne pas de deux, w którym tancerze unoszą się w powietrzu zawieszeni na linach. Dzięki temu możliwa jest niezwykle płynność ruchu, wrażenie lekkości. Ale Marshall nie ukrywa lin, przeciwnie – eksponuje je zdradzając tajemnicę iluzji.

W „Kwartecie i duecie rodzinnym” artystka analizuje rodzinne role mężczyzny, kobiety i dzieci. Jeden z po-

wtarzających się charakterystycznych motywów tego baletu to odwrócenie ról mężczyzny i kobiety. Ona jest silna. Ona dominuje. Jak to przełożyć na język tańca? W balecie klasycznym tancerz unosi z lekkością tancerkę, by mogła w górze wykonać ewolucję. U Marshall kobiety unosi i podtrzymuje mężczyznę i nie ma tu lekkości ani klasycznej harmonii ruchów.

„Zawodnicy” („Contenders”) to znów sportowa metafora życia społecznego, pojmowanego jako wyścig – do sukcesu zawodowego czy erotycznego.

Oszczędność i precyzja baletowego języka S. Marshall, a także próba wyrażenia kondycji współczesnego człowieka poprzez bliskie mu, nieabstrakcyjne problemy dają jej spektaklom ogromną siłę mimo pozornej nieefektywności.

Dlaczego o tym piszę? Dlaczego wchodzę na teren dla mnie grząski? Bo przecież w gruncie rzeczy nadrabiam miną i tylko udaję, że znam się na balecie, co zresztą łatwo z tego tekstu wyczytać. Otóż sądzę, że między baletem a teatrem dramatycznym nastąpiło zerwanie. Zerwanie, które ten ostatni bardzo zuboża. Jeśli bowiem przypomnimy sobie historię Wielkiej Reformy, to nie sposób jej zrozumieć pomijając wpływy Baletów Rosyjskich czy rytmiki Dalcroze’a na rozwój aktorstwa i teatru. Reformatorzy traktowali zresztą z równą powagą wszystkie sztuki sceniczne, także operę. Pośród tych wzajemnych oddziaływań zrodził się zarówno nowoczesny teatr dramatyczny jak i nowoczesne aktorstwo dramatyczne. Nieprzypadkowo tak bardzo zwracałem uwagę

na rozwiązania inscenizacyjne, na sposób tworzenia przestrzeni teatralnej w spektaklach baletowych, na stosunek do tradycji i nowoczesności. Teatr dramatyczny coraz częściej bowiem zatracą świadomość przestrzeni, scenografię rozumie jako realistyczną dekorację, zaś ruch srowadza do wchodzenia i schodzenia ze sceny. Nie sądzę oczywiście, że w balecie znajdzie recepty na swoje wszystkie niedostatki, ale może warto popatrzeć.

Andrzej Dziurdzikowski



ROZRACHUNKI Z PRZESZŁOŚCI

Oprócz kin, które muszą zarobić na swoje utrzymanie, są też takie, w których – na szczęście – nie stan kasy decyduje o wyborze repertuaru. Do tych właśnie zakątków sztuki filmowej, z wierną im gromadką widzów, należy kino Akademii Ruchu „Tęcza” na Żoliborzu. Jego kierownik Witold Górka – uhonorowany tegoroczną nagrodą Przewodniczącego Komitetu Kineematografii „Laterna Magica” – mówi, że przedstawia publiczności te filmy, które sam lubi. Jak się okazuje, mogą się one także podobać innym. Pod koniec marca w „Tęczy” odbyły się dwa przedpremierowe pokazy filmów polskich. Były to: „Odjazd” Magdaleny i Piotra Łazarkiewiczów i „Cynga” Leszka Wosiewicza. Odbywa o dość przynębiającą tematyce, ale zarazem obydwa godne – jak sądzę – polecenia czytelnikom „Przeglądu Powszechnego”.

Film Łazarkiewiczów to kamedialna, nostalgiczna opowieść o losie dwóch kobiet z Mazur. Matka i córka (których scenariuszowe sylwetki zostały zapożyczone z reportażu Ryszarda Kapuścińskiego „Wymarsz piątej kolumny”), obecnie pensjonariuszki domu starców, postanawiają wrócić do swego rodzinnego domu. Ten nadal istnieje, przetrwał wszystko: i tragedie ro-

dzinne (śmiertelny wypadek brata Hildy – Klausa; zabójstwo ojca NSDAP-owca z polskich rąk), i historyczną nawałę (nadejście władzy ludowej, przesiedlenie ludzi zza Buga, pazerność nowych lokatorów), ale jest już tylko martwym budynkiem. Pustym i pozbawionym życia. Utrudzonym kobietom nie pozostanie nic innego, jak tylko odjazd z tego miejsca, w którym jedynie przeszłość odbija się martwym echem. Jak mówili reżyserzy: „*Odjazd*” w naszym zamyśle miał być swego rodzaju wíwísekcją wyobcowania. Chcieliśmy pokazać dramat ludzi, którzy pod wpływem splotu różnych wydarzeń dziejowych, jakie ich dotąd dotyczyły, w końcu stracili poczucie, czy są STAD, czy STAMTAD. Bo tak naprawdę z biegiem czasu stali się ludźmi ZNIKAD. Te dwie stare kobiety – bohaterki filmu – są wyobcowane. I nie mają już ucieczki od sytuacji, w której się znalazły. To ich wyobcowanie, niczym zła przepowiednia, musi się spełnić. (...) Przy okazji stawiamy też pytania, na które naprawdę trudno odpowiedzieć, ale odpowiedzieć trzeba: dlaczego człowiek walczący o polskość ziemi mazurskiej wybiera potem drogę emigracji do Niemiec? Dlaczego ci, którzy mają istotne powody, by tam jechać – tu zostają? Co się stało z tożsamością społeczną i kulturalną Mazurów? Dlaczego zniszczono świat silnych przyjacielskich więzi między-ludzkich?

Tu trzeba dodać kilka słów wyjaśnienia. Jak napisał Jerzy Morawski w artykule zamieszczonym w „Spotkaniach” (nr 49 z 18-XII 1991 r.): *Mazurzy, którzy przetrwali powojenne starcie z Armią Czerwoną, wywózki itd. – szczególnie starsi –*

dlugo i wytrwale walczyli o zachowanie tradycyjnej pisowni nazwisk niemieckich. „Odwilż” w 1956 roku przyniosła możliwość pierwszych przesiedleń. Najpierw powodem wyjazdów było łączenie rodzin. Później exodus nabrał innego charakteru, mówiono o zauroczeniu zachodnioniemieckim dobrobytem. Wyjeżdżający Mazurzy z wyludniających się wsi mówili, że nie chcą sami pozostać. Porzucenie gospodarstw, ziemi to jednak zjawisko głębsze – ten porzuca swoją ojczyznę, kto wie, że już jej nie ma tam, gdzie się urodził. Nie udało się władzy komunistycznej przy pomocy starych działaczy mazurskich włączyć ludności autochtonicznej do „żywołu polskiego”. (...) Mazurska ludność w naszym stuleciu nie miała szans na przeżycie – twierdzi Joachim Ragalla. Po obydwu stronach, zdaniem niemieckiego uczonego, pokutują niesprawiedliwe oceny. W Niemczech nic nie wie się o polskich tradycjach Mazur, o mazurskich działaczach i ich tragicznym losie. W Polsce nie przyjmuje się do wiadomości niemieckiego samookreślenia się Mazurów. Dzieje Prus Wschodnich sprawiły – wyjaśnia dalej – że są już tylko Niemcy z mazurskim pochodzeniem i nieliczni Polacy również z mazurskimi korzeniami. (...) A rdzennych Mazurów już nie ma.

Tym, których w Polsce już nie ma – Magda i Piotr Łazarkiewiczowie zadedykowali swój film.

„Odjazd” jest filmem interesującym nie tylko ze względu na rozbudowane, chociaż miejscami czarno-białe tło społeczne. Ujmuje również delikatnie zarysowanym konfliktem psychologicznym. Bohaterki splecione nieomal Bergmanowskim węzłem

miłości i nienawiści, popychane przez ów przedziwny „Blutinstinkt”, który każe im szukać ulotnych śladów z młodości, potrafią nadać swej podróży bardziej ogólny wymiar. Główne postacie wiarygodnie zagrały przez Teresę Budzisz-Krzyżanowską i Halinę Winiarską, spowolniony tok narracji przerywanej pełnymi dramatyzmu retrospekcjami i wreszcie widok zamglonego jeziora przykuwają uwagę widza i kierują jego refleksje znacznie głębiej i dalej, poza obszar wyznaczony ramami fabularnej anegdoty. I chociaż chciałoby się czasami wykreślić niektóre nazbyt publicystyczne fragmenty scenariusza (w stylu: „dobry Niemiec” przywozi polskiemu kalece wózek inwalidzki), należy jednak docenić odwagę twórców, którzy ze zmagają z tak trudnym, „niewygodnym” i nadal bolesnym tematem wyszli zwycięsko.

Równie trudne zadanie postawił przed sobą autor „Cyngi” – Leszek Wosiewicz. Jego utwór, dotyczący problemu łagrów, jest dopełnieniem tryptyku, na który składają się wcześniejsze filmy: „Przypadek Hermana Palacza” i „Kornblumenblau”. Tu także nie sama fabuła (oparta na motywach opowiadania Jerzego Dręnowskiego) jest najważniejsza. Zresztą powieliła ona tysiące prawdziwych życiorysów. Młody chłopak po 17 IX 1939 r. próbuje przedostać się przez „zieloną granicę” do Lwowa. Zostaje zatrzymany i jako podejrzany o szpiegostwo po śledztwie, w którym wyrok śmierci zamieniono mu na 5 lat pobytu w „obozie reedukacyjnym”, zostaje zesłany do syberyjskich baraków. Tam poznaje ten niesamowity *inny świat*, w którym ekstremalność sytuacji prowadzi więz-

niów na krawędź człowieczeństwa. Przeznaczenie nie oszczędza chłopakowi niczego: katorżniczej pracy, skrajnego wyczerpania organizmu (cynga oznacza szkorbut), ratunku w szpitalu psychiatrycznym i wreszcie popełnionego w odruchu desperackiej samoobrony zabójstwa współwięźnia. Czy na tej *niehumanitarnej ziemi* jest jakikolwiek znak nadziei? Czy jest nim białe słońce wschodzące o świcie nad szarymi barakami? (Reżyser użył do kręcenia sekwencji łagrów czarno-białej taśmy.) Czy jest nim lekarz-uzdrowiciel prowadzący wobec swoich podopiecznych terapię z pogranicza jawy i snu? Czy jest nim seks potraktowany jako gorączkowe poszukiwanie namiastki normalnego życia? Reżyser nie daje na te pytania odpowiedzi wprost. Po seansie stojąc przed zapełnioną widownią dopowiadał do samego filmu: *Wierzę w to, że na gruncie religii czy sztuki można przekazać ludzkie doświadczenie z różnych okresów dziejów. Opisał to zresztą Jung. Dlatego świadomie zbliżyłem swój film do formy moralitetu. Wszystkie postacie mają swe autentyczne pierwowzory, ale są one schematyczne, a nie pełnokrwiste. Dodałem też pewne anachronizmy. Miały one służyć „uniwersalności czasu”, uniwersalności obrazu i przeżycia katorgi.*

„Cynga” jest filmem osobliwym od strony poszukiwań formalnych. W tok akcji są wplecione archiwalne zdjęcia potraktowane jako nośnik pamięci, ale zarazem sposób manipulacji (w scenie śledztwa). Jest to film pełniący funkcję świadectwa, taki, w którym ujawnił się niewątpliwie talent reżysera analizującego świat łagrów i niemałe zdolności

aktorskie debiutującego przed kamerą amatora – Tomasza Łysiaka.

W chwili gdy piszę ten tekst, w telewizji trwa transmisja z uroczystości tegorocznego wręczenia Oskarów '91 – nagród amerykańskiej Akademii Filmowej. Niekwestionowanym zwycięzcą tego najbardziej prestiżowego konkursu okazał się thriller Jonathana Demme „Milczenie owiec”, który zdobył aż 5 pożądaných statuetek. Każdy „Oskar” wyznacza nowy szlak filmowy na przyszłość. Kiedy więc myślę o sekwencjach tego werdyktu, zauważam z pewnym niepokojem coraz większą rozbieżność między tendencjami, które rządzą światowym kinem, a kierunkami, ku którym dąży kino polskie. Zainteresowanie Amerykanów (ale nie tylko) budzą filmy współczesne, my wciąż wracamy do historii, wiecznej martyrologii i wojennej przeszłości (blisko 50 lat po wojnie!). Zwykłych ludzi obchodzą inni zwykli ludzie, a więc bohaterowie jednostkowi, którym przydarzają się perypetie bliskie każdemu z nas. Film polski wciąż nie może się oderwać od myślenia kategoriami zbiorowości, społeczności regionalnej czy kolejnego „straconego pokolenia”. Oba opisane wyżej filmy, „Odjazd” i „Cynga”, mają wiele walorów np. edukacyjnych, można im jednak postawić ten zarzut, który odnosi się do większości polskich filmów z ostatnich 2–3 lat: mówią o problemach w sposób mało komunikatywny dla niepolskiego widza. W moim przekonaniu pokonanie kompleksu zaścianka Europy jest najbardziej potrzebne polskiemu kinu i polskim widzom.

Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Conseil Pontifical „Justice et Paix“

De „Rerum novarum“ à „Centesimus annus“. Textes intégraux de deux Encycliques avec deux études de Roger Aubert et Michel Schooyans
Cité du Vatican 1991

LNB Wydawnictwo

Andrzej Stanisław Kowalczyk, *Sawinkow*

Oficyna Wydawnicza Sygnatura

Marta Fox, *Kapelusz zawsze zdejmuję ostatni*
nakł. 1000 egz.

Stowarzyszenie Literackie „Kresy“

Wacław Iwaniuk, *Moje obłąkanie*
Lublin 1991

Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas“

Barbara Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*
Kraków 1991

Urząd Miejski w Toruniu

Jerzy Rochowiak, *Według Słowa*
Toruń 1992, nakł. 500 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Georges A. Aschenbrenner SJ, Mieczysław Bednarz SJ, Basilea Schlink, *Wyznaję nieprawość moją. Rachunki sumienia*
Kraków 1992

ks. Józef Augustyn SJ, *Ewangeliczne ubóstwo*
(seria: Duchowość Ignacjańska, 1)
Kraków 1992

ks. Józef Augustyn SJ, *Kierownictwo duchowe*
(seria: Duchowowość Ignacjańska, 4)
Kraków 1992

ks. Józef Augustyn SJ, *Miłość w życiu ludzkim*
(seria: Duchowość Ignacjańska, 2)
Kraków 1992

ks. Józef Augustyn SJ, *Postuszeństwo ewangeliczne*

(seria: Duchowość Ignacjańska, 7)

Kraków 1992

ks. Józef Augustyn SJ, *Rozeznawanie duchowe*

(seria: Duchowość Ignacjańska, 3)

Kraków 1992

o. Peter van Breemen SJ, *Pozwolić odnaleźć się przez Boga*

(seria: Duchowość Ignacjańska, 5)

Kraków 1992

Henryk Fros SJ, *Święci doby współczesnej*

Kraków 1991

o. Willi Lambert SJ, *Najważniejszy kwadrans Ignacego*

(seria: Duchowość Ignacjańska, 6)

Kraków 1992

François Varillon SJ, *Krótki zarys wiary*

Kraków 1991

Wydawnictwo Grupa IMAGE

Jan Paweł II, *Serce pragnie sensu. Motywy życia i nadziei*

wybór i układ Adam Czerniak

Warszawa 1991

Wydawnictwo KRAĞ

Albert Camus, *Dzuma*

przeł. Joanna Guze

Warszawa 1992

Z dziejów Romerów na Litwie. Nie ustawajmy więc w ochocie pisania...

Z listów i dzienników trzech pokoleń

wybór, oprac. i wstęp Danuta Kamolowa

Warszawa 1992

Wydawnictwo Maszachaba

Carlo Caretto, *Bóg, który nadchodzi*, tom I

Kraków 1992

René Voillaume, *Echa Nazaretu*

Kraków 1991, wyd. II

