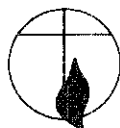


przegląd powszechny

7-8/851-2/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja 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

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

za II półrocze 40000 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 25 VI 1992 r.

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

Spis treści

Połączona planeta

11

Rozmowa Romana Warszawskiego z Thorem Heyerdahlem, norweskim antropologiem i podróżnikiem, który w 1947 r. tratwą „Kon-Tiki” przez 101 dni żeglował przez Pacyfik. Obecnie jest zaangażowany w tropienie przestępstw ekologicznych na świecie, zaś swą empirycznie sprawdzoną teorię możliwości przenikania kultur i cywilizacji stara się zamknąć w koncepcję filozoficzną nawiązującą do myśli Teilharda de Chardin. Przygotowuje także kolejną wyprawę morską, tym razem z Indii w kierunku Archipelagu Malajskiego.

Tadeusz Bartkowski

Gdzie leży Europa Środkowa?

24

Geograficzne wyróżnienie dwóch terytoriów (częściowo nakładających się na siebie): Śródeuropy i Europy Środkowej, pozwala odpowiedzieć na tytułowe pytanie oraz pociąga za sobą implikacje natury ekonomicznej, społeczno-kulturalnej i politycznej. Położenie Europy Środkowej na styku potencjałów zasobowo-przemysłowych wskazuje na jej najważniejszą rolę – pośredniczenia w rozwoju cywilizacyjnym całego kontynentu. Najwłaściwszym sposobem realizacji tego celu jest tworzenie tu od 500 lat model zasadniczo dobrowolnej unii poszczególnych państw.

Marc Bémont

Czy kres „szwedzkiego modelu”?

35

Szwedzcy socjaldemokraci, będący u steru rządu przez 60 lat, realizowali model, którego celem było wprowadzenie szerokiej równości za pomocą rozbudowanych świadczeń socjalnych. Sprzyjała im korzystna koniunktura gospodarcza po II wojnie światowej oraz współpraca przedsiębiorców, związków zawodowych i rządu. Niedawna zmiana większości parlamentarnej w Sztokholmie podaje w wątpliwość „szwedzki model”. Jak wytłumaczyć ten przewrót?

Aniela Dylus

Czy gospodarka rynkowa może być społeczna?

41

Model społecznej gospodarki rynkowej, realizowany od 1948 r. w Niemczech Zachodnich, zakłada aktywną wobec gospodarki rolę państwa. Wykluczone jest jednak sterowanie procesami gospodarczymi, wskazane natomiast korygowanie gospodarki wolno konkurencyjnej za pomocą polityki fiskalnej, pieniężnej, kredytowej i dochodowej, odpowiednich regulacji prawnych oraz aktywnej polityki socjalnej i społecznej. Działania państwa mają zmierzać do rozwoju takiego stylu życia, w którym człowiek pozostawałby wolny i jednocześnie zabezpieczony socjalnie. Warunkiem powodzenia takiej polityki jest jej całościowa wizja oraz pozyskanie dla niej możliwie szerokich kręgów społeczeństwa.

*Jerzy Gaul***Proces cywilizacyjny po polsku**

55

Niszczycielski wpływ komunizmu na rozwój cywilizacyjny Polski nie podlega dyskusji. We współczesnej globalnej wiosce, do której Polacy uzyskali wreszcie realne możliwości dostępu, istnieją wzorce do naśladowania. Jednakże zainicjowanie procesów, które zadecydowały o sukcesach cywilizacji zachodnioeuropejskiej, wymaga przyjęcia norm i ideałów zmuszających do wyrzeczeń oraz przemiany struktur politycznych, gospodarczych i społecznych.

*Earl A. Pope***Rola religii w rewolucji rumuńskiej**

64

Z koszmara ery Ceausescu Kościoły wyszły z wysokim poziomem wiarygodności stając przed szczególną odpowiedzialnością pokazania pozytywnych wzorców społeczeństwu, które wciąż szuka własnej drogi do pojednania, sprawiedliwości i prawdy. W obecnej chwili istnieje paląca potrzeba dynamicznych przywódców, zarówno religijnych jak i politycznych, mających nieskazitelną opinię i wizję tego, czym w przyszłości ma się stać naród.

Miedzy nieufnością a fascynacją

85

Rozmowa Michała Jagielly, ks. Stanisława Opiełi SJ i Krzysztofa Renika nt. Kościoła na terenach postkomunistycznego Wschodu. Rozmówcy znający tę problematykę z autopsji próbują odpowiedzieć na następujące pytania: Jak jest postrzegany na Wschodzie Kościół katolicki? Skąd biorą się obawy prawosławia wobec katolicyzmu? Jakimi problemami owocuje zetknięcie religii i narodowości? Jaką rolę może odegrać w Rosji nowe prawo wyznaniowe? Jakie formy wyrażania wiary pociągają tamtejszą młodzież? Czy Kościołowi na Wschodzie jest potrzebna pomoc, a jeśli tak to jakiego rodzaju?

*Jacek Bolewski SJ***Wzięta żywcem do nieba?**

101

W kontekście nieporozumień związanych z dogmatem o wniebowzięciu Maryi (często interpretowanym jako przeniesienie Jej za życia z ciałem do nieba) trzeba przypomnieć, że wyjątkowość zmartwychwstania Maryi nie oznacza nadzwyczajnego zniknięcia z grobu, o którym to zdarzeniu w istocie nic nie wiadomo. W tym przypadku można mówić po raz pierwszy z pewnością o zmartwychwstaniu, niezależnie od tego co się stało z Jej zwłokami. Sens dogmatu zawierałby się zatem w typycznym sformułowaniu prawdy odnoszącej się do całej wspólnoty ludzkiej w Jezusie Chrystusie.

Adriana Szymańska

W laboratorium ludzkości

117

Uniwersalne przesłanie dzieła Isaaca Bashevisa Singera

Ani fobic antysemityczne, ani filosemicka egzaltacja nie powinny mieć wpływu na artystyczne i etyczne oceny literackiej spuścizny Singera. Uniwersalizm przesłania I.B. Singera wynika z podzielności jego uwagi ogarniającej jednocześnie judaizm i chrześcijaństwo, przeszłość i teraźniejszość, banał i wzniosłość ludzkiego istnienia. Moralny maksymalizm pisarza uprawomocnia jego bunt przeciwko Bogu, zaś dar współcierpienia uwierzytelnia jego przesłanie zawarte w postaciach z jego książek.

Echa Katynia

Krzysztof Renik

136

Dobrze się stało, że w Rosji i Czecho-Słowacji ukazały się książki o Katyniu. Katyń to nie tylko polska sprawa. To także sprawa pamięci historycznej naszych sąsiadów, ich wizji naszej wspólnej, poplątanej historii.

Parafia tobołska

Zofia Lech

140

Parafia w Tobołsku powstała w 1848 r. i stanowiła oparcie moralne i kulturalne dla rzeszy polskich zesłańców politycznych, kryminalnych oraz dla emigrantów ekonomicznych.

Magnateria i Żydzi w dawnej Polsce

Michał Horoszewicz

145

Prof. M. J. Rosman z izraelskiego Uniwersytetu Bar Ilan stwierdza, że Żydzi jako zarządcy, karczmarze itp. byli niezmiernie użyteczni przy maksymalizacji dochodów z latyfundiów magnackich, co stanowiło główny wyznacznik stosunku magnaterii do nich w XVIII-wiecznej Polsce. Czy był to wyznacznik jedyny?

Jerzy Gabryelski – stracona szansa polskiego kina

Wiesław Stradomski

151

Przypadek Gabryelskiego (1906–78) należy do szczególnie tragicznych. Zaprzepaszczono talent filmowego kreatora, który zaplątany w meandry dziejów swej ojczyzny zaznał uwięzienia, niemożności wykonywania zawodu i zmarł na obczyźnie.

Książki

E. Kośmicki: Myśl społeczna w Niemczech 160

(Jörg-Dieter Gauger, Klaus Weigelt, „Soziale Denken in Deutschland zwischen Tradition und Innovation“)

A. Putrament: Skok w ewolucji człowieka? 163

(P.M. Driver, D.A. Humphries, „Protean Behaviour. The Biology of Unpredictability“)

K. Tarka: Wymierająca klasa 166

(Rafał Habielski, „Niezlomni, nieprzejednani. Emigracyjne »Wiadomości« i ich krąg 1940–1981“)

M. M. Matusiak: Z morza popiołu 169

(Ka-tzetnik 135633, „Dom Lalek“)

A. Pietrzak: Rok z życia poety 172

(Czesław Miłosz, „Rok myśliwego“)

S. Sterna-Wachowiak: Pukanie do Bożych drzwi 175

(Wacław Oszałka SJ, „Rozmyślajmy dziś...“; „Śladami Nieznanego. Rozmowy o Jezusie“; „Biblia na każdy dzień“)

Sztuka

R. Rogozińska: Nie dawać za wygraną 179

(V Biennale Sztuki Sakralnej, BWA Gorzów, kwiecień 1992 r.)

Teatr

K. Zalewska: Pochwała głupoty 181

(Teatr Powszechny im. Zygmunta Hübnera w Warszawie, Mała Scena, „Gimpel Głupek“ Isaaca Bashevisa Singera, reżyseria – Waldemar Śmigalsiewicz)

Film

A. Pietrzak: Notatki z Niepokalanowa 183

(Festiwal Filmów Katolickich w Niepokalanowie)

Chrześcijaństwo i teczki (Grzegorz Schmidt SJ) 187

Książki nadesłane 10 186 190

Sommaire

Une planète qui fait unité

11

Entretien (recueilli par Roman Warszawski) avec Thor Heyerdahl, anthropologue et voyageur norvégien qui, en 1947, avait traversé le Pacifique en 101 jours à bord du radeau „Kon-Tiki“. Il s'occupe à l'heure présente de la détection de délits écologiques à travers le monde et cherche à faire rentrer sa théorie empiriquement vérifiée d'interpénétration des cultures et des civilisations, dans une conception philosophique renouant avec la pensée de Teilhard de Chardin. Il prépare un nouveau périple, cette fois à partir de l'Inde en direction de l'Archipel malais.

Tadeusz Bartkowski

Où se trouve l'Europe Central?

24

La distinction géographique de deux zones se recouvrant partiellement: Centre-Europe et Europe centrale, permet de répondre à la question posée dans le titre; elle entraîne des implications de nature économique, socio-culturelle et politique. La situation de l'Europe centrale à la jonction de potentiels en ressources et en industries, en détermine le rôle d'intermédiaire dans le progrès de civilisation sur l'ensemble du continent. Le mode de procéder le plus propre pour parvenir à la plénitude de ce rôle, c'est l'union en principe volontaire entre États, modèle qui y est en évolution depuis cinq siècles.

Marc Bémont

Est-ce la fin du „modèle suédois“?

35

Au gouvernail depuis 60 ans, les sociaux démocrates suédois ont mis en oeuvre un modèle de gouvernement et d'État axé sur la promotion d'une large égalité sociale au moyen d'un vaste système de prestations sociales. Leur programme était favorisé par la bonne conjoncture économique après la seconde guerre mondiale et par la coopération entre le patronat, les syndicats et le gouvernement. Le récent changement de majorité parlementaire à Stockholm remet en question le „modèle suédois“. A quoi ce tournant tient-il?

Aniela Dylus

L'économie de marché peut-elle être sociale?

41

Le modèle social de l'économie de marché en exercice depuis 1948 en Allemagne de l'Ouest suppose un rôle actif de l'État vis-à-vis de l'économie. Ce rôle n'en exclut pas moins une commande directe de l'activité économique; il préconise par contre des interventions indirectes dans l'économie de la libre concurrence au moyens d'instruments tels que la politique fiscale et monétaire, la politique du crédit et des revenus, des lois appropriées, une politique sociale active et celle des prestations sociales. L'action des pouvoirs publics doit viser à la promotion d'une style de vie dans lequel l'homme demeurerait libre et en même temps serait socialement en sécurité. Le succès d'une telle politique a pour condition une conception ou vision d'ensemble et l'adhésion de larges couches sociales.

Jerzy Gaul

Le processus de civilisation à la polonaise

55

L'incidence néfaste du communisme sur le progrès de civilisation en Pologne est indiscutable. Il y a cependant des modèles à s'en inspirer dans ce village global d'aujourd'hui auquel les Polonais ont enfin acquis des chances réelles d'accès. Toutefois, le lancement de processus qui avaient décidé des succès des civilisations occidentales, exige l'adoption de normes et d'idéaux obligeant à des privations, et également une transformation des structures politiques, économiques et sociales.

Earl A. Pope

Le rôle de la religion dans la révolution roumaine

64

Du cauchemar de l'époque Ceausescu, les Eglises sont sorties fortes d'une haute crédibilité devant une responsabilité toute particulière à assumer, celle d'offrir des modèles à suivre à une société toujours en quête de son propre chemin de la réconciliation, de la justice et de la vérité. A l'heure présente le besoin se fait urgent de chefs et d'animateurs dynamiques, tant religieux que politiques, d'une réputation sans faille et riches d'une vision de ce à quoi doit aspirer leur nation.

Entre méfiance et fascination

85

C'est en connaissance de cause, pour avoir passé par là, que Michał Jagiełło, le père Stanisław Opiela SJ et Krzysztof Renik s'entretiennent de l'Eglise dans l'Est postcommuniste, pour tenter de répondre à une série de questions suivantes: comment l'Eglise catholique est-elle perçue à l'Est? A quoi tiennent les réticences de l'orthodoxie à l'égard du catholicisme? Quels problèmes sont à surgir au contact du fait national et du fait religieux? Ce qu'on peut espérer du rôle à jouer en Russie par la nouvelle loi confessionnelle? Quelles formes d'expression de la foi attirent les jeunes de là-bas? L'Eglise dans l'Est a-t-elle besoin d'être aidée et si c'est le cas, de quelle façon?

Jacek Bolewski SJ

Elevée vivante au ciel?

101

Dans le contexte des malentendus liés au dogme de l'assomption de la Bienheureuse Vierge Marie (interprétée souvent comme son transfert, le corps et l'âme, de son vivant, au ciel), il y a lieu de rappeler que la nature exceptionnelle de la résurrection de Marie ne signifie pas une disparition extraordinaire de quelque tombe, événement dont on ne sait rien. Cela signifie par contre que, dans ce cas précis, l'on est en droit pour la première fois, de parler de résurrection, indépendamment de ce que put devenir la dépouille mortelle de la Ressuscitée. Ainsi, le sens du dogme se résumerait-il dans la formulation typique d'une vérité à rapporter à toute la communauté humaine en Jésus-Christ.

Adriana Szymańska

Au laboratoire de l'humanité

117

Universalité du message de l'oeuvre d'Isaac Bashevis Singer

Ni des phobies antisémites ni une exaltation philosémita ne doivent avoir de l'incidence sur le jugement artistique et éthique à porter sur l'oeuvre littéraire de Singer. L'universalité du message de celle-ci tient à la multiplicité de ses facettes: le judaïsme et le christianisme, le passé et le présent, la banalité et le sublime de l'existence humaine. Le maximalisme moral légitime sa révolte contre Dieu, son don d'assumer la souffrance des autres rend crédible le message inscrit dans les personnages de ses livres.

Les échos de Katyń

par Krzysztof Renik

136

Il est bon que des livres sur Katyń aient paru en Russie et en Tchécoslovaquie. Katyń, lieu du massacre massif par le NKVD soviétique en 1940, d'officiers polonais déportés en URSS, n'est pas uniquement une affaire polonaise. C'est celle aussi de la mémoire historique de nos voisins, de la vision qu'ils peuvent avoir de notre histoire commune, fort embrouillée.

La paroisse de Tobolsk

par Zofia Lech

140

Fondée en 1848, la paroisse de Tobolsk offrait un soutien moral et culturel aux nombreux déportés politiques polonais en Sibérie, aux détenus de droit commun et aux émigrés économiques.

Les magnats et les Juifs dans l'ancienne Pologne

par Michał Horoszewicz

145

Le Pr. M.J. Rosman de L'université israélienne Bar Ilan écrit que les Juifs en tant que gérants, cabaretiers, tenanciers etc. se montraient des plus utiles à la maximalisation des revenus des grands domaines de magnats, ce qui déterminait l'attitude de ces derniers à leur égard au XVIII^e siècle en Pologne. Était-ce le seul facteur déterminant cette attitude?

Jerzy Gabryelski – une chance perdue du cinéma polonais

par Wiesław Stradomski

151

Le cas de Gabryelski (1906–78) fait partie des plus tragiques: un talent de cinéaste mis à néant. Empêtré dans les méandres de l'histoire polonaise, Jerzy Gabryelski a connu l'emprisonnement politique et l'interdit professionnel. Il est mort à l'émigration.

Comptes rendus

160

Les chrétiens face aux dossiers d'agents secrets

(Grzegorz Schmidt SJ)

187

Książki nadesłane

ks. Wojciech Góralski, *Prawo małżeńskie katolickich Kościołów Wschodnich (według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich)*
Lublin 1992

Ius matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim, t. III

praca zbior. pod red. ks. Wojciecha Góralskiego
Lublin 1992, nakł. 300 + 26 egz.

Akademia Teologii Katolickiej

Żydzi i chrześcijanie w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kołokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24–27 IV 1988
oprac. i red. ks. Waldemar Chrostowski
Warszawa 1992

Biblioteka „INTEGRACJI“

Kalendarium Pax 1989–1992

Biblioteka „Więzi“

ks. Michał Czajkowski, *Lud Przymierza*
Warszawa 1992

Dom Książki

Aleksandra Ziółkowska, *Nie tylko Ameryka*
Warszawa 1992

Księgarnia Św. Jacka

ks. Stanisław Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonē“, „Hypoménēin“ w Nowym Testamencie*
Katowice 1992, nakł. 2000 + 100 egz.

Norbertinum

Krzysztof Jarosław Broż, *Ludzie i kryzys cywilizacji. Szkice antropologiczne*
Lublin 1992, nakł. 1000 egz.

Adam Kalbarczyk, *Obrazki*
Lublin 1992, wyd. I, nakł. 750 egz.

ks. Tadeusz Fedorowicz, *Drogi Opatrzności*
Lublin 1991, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Połączona planeta

Z Thorem Heyerdahlem,
norweskim antropologiem i podróżnikiem,
rozmawia Roman Warszawski

Urodził się w 1915 r. w Oslo. Studiował biologię, a w latach trzydziestych, tuż przed wybuchem II wojny światowej, przebywał na Markizach. W 1947 r. tratwą „Kon-Tiki” przez 101 dni żeglował pchany Prądem Peruwiańskim i pasatem przez Pacyfik. W latach pięćdziesiątych prowadził prace archeologiczne na wyspach Galapagos i na Wyspie Wielkanocnej. W latach 1970-71 trzcinową tratwą „Ra” i „Ra II”, wzorowaną na statkach z epoki faraonów, wraz z kilkunastoosobową załogą skupioną pod flagą ONZ, przepłynął Atlantyk. Pod koniec tej samej dekady wyczyn ten powtórzył na Oceanie Indyjskim opływając łodzią „Tygrys” Półwysep Arabski. Obecnie jest zaangażowany w tropienie przestępstw ekologicznych na całej kuli ziemskiej i swą empirycznie sprawdzoną teorię MOŻLIWOŚCI przenikania kultur stara się zamknąć w spójną koncepcję filozoficzną, nawiązującą do myśli Teilharda de Chardin. Mimo zaawansowanego wieku przygotowuje następną ekspedycję – tym razem chce popłynąć z Indii w kierunku Archipelagu Malajskiego. Zdarzeń tyle, że wystarczyłoby do wypełnienia kilku życiorysów, kilku książek, kilkunastu szpul czy kaset filmowych...

R.W.

– Jest Pan żywą legendą. Pańskie życie jest unikatowym pasmem niepowtarzalnych przygód, zdarzeń, sukcesów. Z drugiej strony – stanowi ono niezwykle interesującą mieszaninę vitae activae i vitae contemplativae. Wielu młodych ludzi patrzy na Pana z niekłamanym podziwem, z zazdrością, i próbuje naśladować. Stał się Pan wzorem osobowym. Czy Pan również próbował się na kogoś wzorować?

– Naśladowanie takie jest z reguły skazane na niepowodzenie, jeśli ktoś próbuje powtarzać czyjeś postępowanie zbyt dosłownie. Natomiast jest czymś bardzo pożytecznym, jeśli wzorujemy się na czyimś niezłomnym charakterze. Tak było właśnie w moim przypadku. Wzorowałem się najpierw na Eryku Rudowłosym – Wikingu, który na długo przed Kolumbem dotarł do Ameryki – a następnie na Roaldzie Amundsenie i Fritjofie Nansenie. Z czasem stało się to częścią mojej osobowości. Najpierw drugą naturą, potem – z czasem – pierwszą.

– *Co Pan rozumie przez kształtowanie charakteru?*

– Pyta Pan dlatego, że u schyłku XX w. właściwie zapomnieliśmy co to takiego. We współczesnym społeczeństwie nagradzana jest tzw. osobowość marketingowa, dla której typowy jest faktyczny brak charakteru. Jest to osobowość bardzo plastyczna, giętka, zwinna (ale nic ponad to), pozbawiona autentycznego kośca moralnego, instynktownie dostosowująca swe działania do zaistniałych okoliczności. Współczesny człowiek uważa, że jeśli chce osiągnąć sukces, nie powinien się przeciwstawiać swemu otoczeniu, lecz czym prędzej dostosowywać się do niego i podążać wraz z prądem, z duchem czasu. Jest on pozbawiony jakiegoś własnego centrum, jakiejsi osi, wokół której mógłby spłatać wszystkie wątki swego życia. On sam stał się swym własnym centrum, przerodził się w źródło swych własnych zasad. Jego chwilowy zysk, interes, przesłonił mu wszystko inne, to zaś na dłuższą metę oznacza katastrofę i kompletny rozkład osobowości.

Moje życie było systematycznym zaprzeczaniem tym wszystkim zasadom współczesności. Kształtowanie charakteru oznacza dla mnie nieustanne uczenie się tego, jak utrzymywać stały azymut w życiu, jak myśleć o nim nie w kategoriach pojedynczych lat, lecz całych dziesięcioleci. Jak przez całe życie kierować się elementarzem zasad, które daleko wyrastają poza mnie samego i moje najbliższe otoczenie. Jak robić to stale, nieugięcie, nie pozwalając sobie na najmniejsze, najdrobniejsze odstępstwo.

– *Pańskie życie wydaje się bardzo spontaniczne i barwne. Tu*

natomiast sugeruje Pan, że kształtował je nad wyraz metodycznie i świadomie...

– Spontaniczność wynika stąd, że zawsze starałem się nie wkleść w żadne zależności i zwykle od początku do końca byłem panem tego, co robię. W tym sensie moje życie dorosłe było kontynuacją pasji dzieciństwa i wczesnej młodości. Jak sądzę, do chwili obecnej nie utraciłem tego co w życiu najcenniejsze – dziecięcej radości istnienia. Być może dlatego życie jest dla mnie tak wspaniałą przygodą i jest dla mnie tak bardzo łaskawe.

Metodyczność natomiast wynika stąd, że świadomie chciałem kształtować najpotrzebniejsze w życiu narzędzie – charakter. Wiedziałem, że jeżeli nie chcę w życiu przegrywać, to muszę być weń dobrze wyposażony. A przegrywać nie chciałem.

– I wygrał Pan! Wygrał Pan całe swe życie! Nawet gdy chwilowo coś się Panu nie wiodło, epizodyczne klęski potrafił Pan zamienić w końcowy sukces. To umiejętność, której każdy chciałby się nauczyć.

– Rzeczywiście. Było tak zwłaszcza w okresie, gdy pod flagą ONZ przemierzaliśmy Atlantyk na trzecinowej tratwie „Ra”. Niepowodzenie pierwszej wyprawy z 1970 r. dobrze przysłużyło się wyprawie następnej, którą podjęliśmy w rok później. Wyciągnęliśmy wnioski ze wszystkich błędów, które popełniliśmy i staraliśmy się ich już więcej nie powtórzyć. Zawsze starałem się być otwarty na to, co mi podpowiadają okoliczności...

– *Właśnie. Przygotowując się do tej rozmowy zastanawiałem się, czy istnieje jakiś uniwersalny klucz, który łączyłby poszczególne etapy Pańskiego życia i działalności. Doszedłem do wniosku, że takim wspólnym mianownikiem jest ogólnie pojęta... OTWARTOŚĆ. Doszedłem do wniosku, że musi Pan być osobą niezwykle otwartą i elastyczną: otwartą na przyrodę, myśli, na innych ludzi; osobą, która przez całe swe życie tej samej cechy poszukuje u innych, w całym swym otoczeniu. Wszak Pańską pasją jest gromadzenie dowodów przemawiających za tym, że cywilizacje na poszczególnych kontynentach w zamierzchłej przeszłości rozwijały się oddziałując na siebie, nie zaś pozostając*

w izolacji. Twierdzi Pan, że niezbyt zaawansowana technika wcale nie musiała stanowić bariery, której nie można by przezwyciężyć i że poszczególne centra kulturowe już od dawien dawna, nie bacząc na trudy i ponoszone ofiary, parły przed siebie szukając kontaktu z ludźmi spoza linii horyzontu, których istnienia można się było ledwie domyślać... Wylania się z tego niezwykle piękna i humanitarna wizja świata otwartego i połączzonego, nie zaś zamkniętego, wrogiego i wewnętrznie wyizolowanego. Powiedziałbym nawet, że całym swym fascynującym życiem chce Pan uparcie zasugerować światu, iż jest on dużo lepszy, niż ma to miejsce w rzeczywistości!

– Ależ świat jest i dobry, i pozytywny! Otwarty. Humanistyczny. Nie jest to ani złudzenie, ani projekcja niczyich pragnień! Trzeba tylko włożyć nieco wysiłku, by zacząć go takim postrzegać. Negatywne jego strony istnieją po to, żeby je eliminować i usuwać. Wydaje mi się, że świadomość tego ludzie mieli już od bardzo dawna; że dążenie do przodu, przed siebie, ku nieznanemu i lepszemu jest głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze i jako ogólny przejaw transcendencji jest jednym z podstawowych atrybutów życia.

– *Powiem szczerze, że jest to pogląd dość niecodzienny, jeśli zważyć, że wygłasza go nie kaznodzieja, lecz... zawodowy przyrodnik. Z wykształcenia jest Pan przecież biologiem i takie pojęcia jak walka o byt czy przetrwanie gatunku są Panu doskonale znane. Biologia i etiologia zwierząt – to był początek Pańskiej kariery i drogi...*

– Tak, ale tylko początek. Cały ciąg dalszy był w zasadzie konsekwentnym odchodzeniem od świata natury i świata zwierząt na korzyść wchodzenia i zagłębiania się w mikrokosmos człowieka i makrokosmos cywilizacji. Człowiek nie jest zwierzęciem – tego jestem dzisiaj całkowicie pewien, a natura pozabawiona otoczki cywilizacji jest czymś okrutnym i co najmniej przerażającym. Człowiek to jakościowo całkiem nowy etap rozwoju, coś a raczej KTOŚ nieporównywalny z pozostałymi, niższymi szczeblami ewolucji. Zaczynałem jako biolog, skończyłem jako humanista; jak widać – tak też bywa.

Gdy tuż przed wybuchem II wojny światowej z moją pierwszą żoną znaleźliśmy się na Markizach, na Fatu Hiva – wyspie Paula Gauguina, gdzie miałem zbierać materiały do pracy dyplomowej poświęconej pewnej odmianie tropikalnego motyla – tamtejsza przyroda najpierw mnie urzekła. Zauroczenie to trwało jednak tylko krótką chwilę – było fatamorganą, ułudą; potem, z tygodnia na tydzień, ogarniał mnie coraz większy strach, coraz większe przerażenie. W końcu – zamiast upragnionego raju wysp południowych – dostrzegaliśmy wokół siebie tylko roje wciąż kęsających nas insektów i orgię pożerania słabszych przez silniejszych. My okazaliśmy się tymi słabszymi. Po sześciu miesiącach w popłochu z żoną uciekliśmy z Fatu Hivy. I choć w tamte regiony miałem jeszcze w życiu powracać wielokrotnie, był to mój ostateczny rozbrat z przyrodą i biologią jako dyscypliną...

– *Jednak Fatu Hiva w pewnym sensie Pana ukształtowała. To przecież właśnie tam po raz pierwszy usłyszał Pan legendę o bogu Tiki, który miał dotrzeć do Fatu Hivy żaglowym statkiem płynącym ze wschodu.*

– Tak, na Fatu Hivie tkwią korzenie mojej przygody z „Kon-Tiki” i wszystkich dalszych przygód, przedsięwzięć. Przebywając na wyspach Polinezji zwróciłem uwagę na to, że na wielu archipelagach istnieją słabo poznane ruiny, na które składały się rozmaite konstrukcje z dobrze dopasowanych, ociosanych kamieni. Natomiast zgodnie z podstawowym kanonem archeologii rejon ten znajdował się poza wpływem tzw. kultur wielkokamiennych, kultur megalitycznych. Najbliżej Polinezji budowle megalityczne występowały w Ameryce Łacińskiej, na boliwijskim Altoplano i na wybrzeżach północnego Peru. Dlatego też w moim umyśle zaczęła kiełkować nieśmiała hipoteza, iż – być może – w przeszłości istniały jakieś kontakty transkulturowe między andyjskim i peruwiańskim kręgiem kulturowym a wyspami Polinezji. W ten sposób włączyłem się w odwieczny spór między izolacjonistami a dyfuzjonistami.

– *Na czym, najogólniej, polegała ta polemika?*

– Izolacjoniści twierdzili (a właściwie twierdzą, bo spór ten

trwa praktycznie do dziś), że poszczególne kultury i cywilizacje, w przeszłości, na poszczególnych kontynentach rozwijały się całkowicie niezależnie od siebie i że żadna znacząca migracja kultur nie istniała. Dyfuzjoniści natomiast – byli (i są) zdania, że już od tysiącleci istnieje ożywiony, choć nie do końca czytelny, dialog między największymi centrami kulturowymi globu, że to, co dzisiaj jest nazywane globalną wioską ery komputerów i telewizji satelitarnych, swe początki miało już przed tysiącami lat. Uważają oni, że kontaktom transkontynentalnym i transoceanicznym migracjom zawdzięczamy dziś, iż ludzkość pojęta jako całość wykształciła w miarę jednorodną kulturę o w miarę jednolitym substracie cywilizacyjnym. Również to – że o ludzkości jako o pewnej całości w ogóle możemy dziś mówić.

– Czy jednak analogie i paralelizmy w rozwoju wielu kultur, na które tak chętnie powołują się zwolennicy transkontynentalnych migracji, nie są raczej następstwem osiągnięcia przez poszczególne centra cywilizacyjne zbliżonego poziomu rozwoju niezależnie od siebie? Czy nie są one raczej skutkami tego, że kultury rozwijające się w izolacji od siebie, lecz w porównywalnych warunkach, w pewnym momencie stawają przed podobnymi problemami i pytaniami, na które – całkiem nieświadomie – udzielały podobnej, a niekiedy nawet identycznej odpowiedzi?

– Zgoda, że można i tak myśleć; zgoda, że często było właśnie tak, jak Pan mówi. Lecz taką odpowiedź można by zaakceptować tylko w przypadku wystąpienia pewnych dość ogólnych i mało specyficznych zbieżności. Przykładowo – za taką ogólną zbieżność można uznać używanie w czterech niezależnych od siebie centrach kulturowych łodzi i tratw wykonanych z trzciny i sitowia (Zatoka Perska, dorzecze Nilu i tereny wokół jeziora Czad, wybrzeże północnego Peru i Jeziora Titicaca oraz Wyspa Wielkanocna w sercu Polinezji). Trudno jednak za zbieżność tylko ogólną i mało charakterystyczną uznać identyczny sposób łączenia – wiązania – łodyg trzcinowych w owych łodziach we wszystkich tych czterech jakże odległych od siebie rejonach. Wtedy problem wygląda już całkiem inaczej. Wtedy po prostu przed takim znaleziskiem i faktem człowiek

staje jak wryty. I trzeba wtedy próbować dać odpowiedź na nieustannie cisnące się na usta pytanie dlaczego? i na pytanie następne: Gdzie się kończy przypadek, a gdzie zaczyna się transkulturowa poszlaka?

– *Właśnie. Czy istnieją tu jakieś obiektywne kryteria?... I czy rzeczywiście niektóre analogie sięgają aż tak daleko?*

– Oczywiście. Podąłem tu tylko przykład pierwszy z brzegu. Jest ich, rzecz jasna, dużo więcej. I choć często musimy polegać na intuicji i trudno wymiernych, zwykle niemożliwych do skwantyfikowania analizach porównawczych, zdarzają się również przypadki, w których z powodzeniem można zastosować metody ilościowe. Okazuje się wtedy najczęściej, iż potwierdzają one większość naszych przypuszczeń i przeczuć z dziedzin, w których nie potrafimy jeszcze zastosować metod w pełni wymiernych. Jestem jednak przekonany, że zakres ten z czasem na pewno będzie się powiększać.

Koronnym dowodem jest tu analiza komputerowa morfologii systemów zapisu graficznego kultur andyjskich i nadbrzeżnych starożytnego Peru oraz pisma rongo-rongo z Wyspy Wielkanocnej. Analiza cyfrowa jednoznacznie wykazała, że pismo z Wyspy Wielkanocnej jest graficzną kontynuacją i rozwinięciem zapisów hieroglificznych z tkanin staroperuwiańskich kultur Paracas Tavernas i Paracas Necropolis. Czyli – że istniały niewątpliwe, rozciągnięte w czasie związki między nadpacyficznymi kulturami Ameryki prekolumbijskiej a Wschodnią Polinezją. Jest to fakt, który – choć długo negowany przez naukę – dziś nie może już być podważany.

Sądzę, że podobną metodę już wkrótce da się zastosować do analizy ornamentyki rzeźbiarskiej i do studiów nad powtarzalnymi motywami w legendach, w starożytnych podaniach. Będzie to oznaczało ogromny postęp i nasze rozważania znacznie pchnie to do przodu. Mapa przypuszczalnych migracji transkontynentalnych będzie mogła zostać wtedy nakreślona z dużo większą dozą prawdopodobieństwa, a poszczególne hipotezy przerodzą się w spójną teorię.

– *Paralelizmy w dziedzictwie duchowym odległych centrów*

cywilizacyjnych przeciwnicy teorii kulturowej dyfuzji chcą tłumaczyć archetypicznym, wspólnym dla całej ludzkości podłożem wszelkiej działalności duchowej człowieka. Czy nie sądzi Pan, że jest to wyjaśnienie bardziej logiczne niż przyjęcie tezy o powszechnym przenikaniu kultur? Czy nie sądzi Pan, że liczba czynionych a priori założeń jest w tym przypadku dużo mniejsza niż w przypadku opowiedzenia się za poglądami dyfuzjonistów?

– Nie, nie sądzę. Bo – moim zdaniem – posługiwanie się pojęciem archetypu akurat w tym kontekście nie jest niczym innym jak niezdatnym podpieraniem się pewną intelektualną „czarną skrzynką“, którą do dyskusji wprowadza się wtedy, gdy już brakuje innych argumentów. Osobiście nie jestem przeciwnikiem koncepcji archetypów; wprost przeciwnie. Uważam ją za niezwykle inspirującą, pomocną i w zasadzie jestem autentycznym, klasycznym jungistą. Być może właśnie dlatego doskonale zdaję sobie sprawę z tego, iż wspólnotą archetypów można tłumaczyć zbieżność pewnych większych struktur i form w wielu odległych od siebie punktach globu, ale nie zbieżność szczegółów i detali. A gdy mówię o analizie porównawczej dziedzictwa duchowego, mam na myśli właśnie przede wszystkim wyjaśnienie wielu zadziwiających paraleli nie na poziomie makro, lecz na poziomie mikro, w zakresie ogólnie pojętego nazewnictwa: imion bóstw, przydomków herosów. W tym przypadku archetypy są całkowicie nieprzydatne.

Pojawia się tu jednak problem do tej pory przez naukę nie doceniany i pomijany: Jak doszło do powstania archetypów? Jak doszło do wykrystalizowania się tej ogromnej matrycy – tego najbardziej uniwersalnego z alfabetów? Sądzę, że teoria dyfuzji kultur może wnieść tu sporo nowego, bo wydaje mi się, że to właśnie wielokierunkowe przenikanie kultur i tradycji doprowadziło do wzajemnego dopasowania się poszczególnych archetypów regionalnych. Że to właśnie tysiącletnie migracje i wzajemne mieszanie się kultur było wielką, choć cichą siłą scalającą ludzkość. To natomiast mogłoby oznaczać, że to co powszechne, uniwersalne i utożsamiane z tzw. naturą ludzką zostało przez stulecia wypracowane w dużo większym zakresie, niż można by przypuszczać na pierwszy rzut oka.

– *Najczęstszym argumentem wytaczanym na niekorzyść teorii przenikania kultur jest zacołanie techniczne starożytnych. Twierdzi się, że środki, którymi dysponowali, nie pozwalały im poważnie myśleć o pokonywaniu transoceanicznych dystansów. Zdaniem sceptyków łodzie, tratwy i statki zamierzchłych epok nie miały pełnomorskiej dzielności i z ledwością nadawały się do żeglugi przybrzeżnej...*

– Nic bardziej mylnego! Jest to jeszcze jeden dowód na to, ile do zrobienia mają etnologia i etnografia, ile w tych dziedzinach pozostaje do nadrobienia! Nadal pokutuje bowiem obraz społeczeństwa starożytnych i prymitywnych jako z trudem radzących sobie ze swym najbliższym otoczeniem. Moje własne doświadczenia mówią zaś coś całkiem innego. Społeczności zamierzchłe znakomicie radziły sobie z naturą (często lepiej niż my współcześnie) i człowiek nowoczesny akurat w tej mierze mógłby wiele się od nich nauczyć. Działo się to nie dzięki imponującym osiągnięciom technicznym, lecz dzięki dokładnej znajomości sił natury oraz wielowiekowemu, przekazywanemu z pokolenia na pokolenie doświadczeniu, co z powodzeniem pozwalało kompensować brak znajomości twardych metali i technicznych zastosowań koła. Jest to czynnik, którego my, ludzie współcześni, w swej technologicznej pysze, w ogóle zwykliśmy nie doceniać. Starożytni doskonale znali kierunki stale wiejących w danych porach roku wiatrów oraz orientowali się w konfiguracjach prądów morskich. Dawnym, dużo lżejszym od współczesnych statkom zastępowało to napęd; starczyło, że statek taki znalazł się w zasięgu działania prądu morskiego, by ten zaczynał działać niczym najprawdziwszy przenośnik taśmowy. Trwałość konstrukcji łodzi gwarantowało natomiast wzajemne dopasowanie jej poszczególnych elementów. Przykładowo – gdybyśmy pnie drzewa balsa naszej „Kon-Tiki” połączyli stalowymi linami (jak nam, w obawie o nasze życie, dość powszechnie doradzano) zamiast linami z roślinnych włókien, takimi samymi, jakimi dysponowali starożytni Peruwiańczycy, tratwa po tygodniu żeglugi poszłaby w drzazgi; stalowe liny niczym wyostrzony brzeszczot przepiłowałyby „pracujące” na falach pnie. Naszą jedyną szansą było to, żeby precyzyjnie naśladować sposób

postępowania starożytnych, którzy – jak się za każdym razem okazywało – doskonale wiedzieli, co czynili.

– *Właśnie brak wiary świata nauki w możliwości pełnomorskie preinkaskich tratw był tym, co ostatecznie przeważało szalę i skłoniło Pana do podjęcia wyzwania – do spuszczenia na wodę „Kon-Tiki” i wypłynięcia nią na Pacyfik...*

– Tak. Wraz z garstką przyjaciół, posługując się rycinami prekolumbijskimi i kronikarskimi zapisami z czasów konkwisty, zrekonstruowaliśmy drewnianą tratwę w taki sposób, by jak najwierniej oddawała ona charakter swych pierwowzorów sprzed stuleci. Po zaopatrzeniu się w odpowiednią ilość żywności, również maksymalnie zbliżonej do tej, którą mogli dysponować starożytni żeglarze, wypłynęliśmy na ocean z Callao, przedmieścia Limy. Rejs trwał 101 dni; po wielu trudach i przygodach dotarliśmy aż do Polinezji – do archipelagu Tuamotu. Wbrew poprzednim prognozom byliśmy cali i zdrowi. Ponad wszelką wątpliwość udowodniliśmy, że preinkaskie tratwy nadały się do pełnomorskiej żeglugi i że korzystając z pasatu oraz z Prądu Peruwiańskiego, można było nimi pokonywać dystans dzielący wybrzeża Ameryki Południowej od wysp położonych w sercu Pacyfiku.

– *Również – że, być może, zbieżności w sztuce kamieniarskiej w południowoamerykańskich Andach i pośród wysp Oceanii, nie do końca są tylko dziełem przypadku. Był 1948 r. Miał Pan 34 lata. Można powiedzieć, że w tym momencie Pańska dalsza droga życiowa była już pewnie wytyczona...*

– Kontynuacją tego przedsięwzięcia były prace archeologiczne na Wyspie Wielkanocnej na przełomie lat 1955/56, czyli prawie 10 lat później. Zwłoka ta jednak nie wynikała z niczyjej beczynności. Po zakończeniu wyprawy „Kon-Tiki” napisałem książkę o jej przebiegu. Jej niebывały sukces wydawniczy zapewnił mi niezależność finansową praktycznie już do końca życia. W tym czasie moje poglądy na temat kontaktów transkontynentalnych starałem się podbudować odpowiednią wiedzą teoretyczną, by nie być posądzonym o empiryczną jednostronność. Gdy doszedłem do wniosku, że wiem, czego i gdzie szukać, znów z garstką

przyjaciół na okrągły rok wycarterowaliśmy statek i wyruszyliśmy na Wyspę Wielkanocną.

– I znalazł Pan dokładnie to, czego szukał. Po roku był Pan w stanie udowodnić, że istnieją jasne paralele w rozwoju kultury z Wyspy Wielkanocnej i peruwiańskiego wybrzeża, co potwierdziło MOŻLIWOŚĆ zasygnalizowaną wyprawą „Kon-Tiki”. Czy jednak już wtedy miał Pan szerszą wizję transkontynentalnych migracji w czasach starożytnych, czy trzeba było na to czasu?

– Nie, idea, że istniała interakcja cywilizacyjna między znaczącymi centrami kulturotwórczymi starożytności, pojawiła się zaraz po zakończeniu kampanii archeologicznej na Wyspie Wielkanocnej. Na wersyfikację i obudowywanie poszlakami każdego z jej etapów średnio potrzebowałem po 10 lat. W latach sześćdziesiątych pracowałem nad problemem kontaktów między basenem Morza Śródziemnego a rejonem Zatoki Meksykańskiej, co zostało ukoronowane rekonstrukcją trzcinowych łodzi faraonów i dwoma rejsami tratwami „Ra” i „Ra II” z Safi w Maroku w kierunku Morza Karaibskiego.

Z eksperymentu tego jasno wynikało, że papirusowe statki mogły się zapuszczać w głąb Atlantyku i że prawdopodobieństwa, iż docierały one do Mezoameryki, wcale nie można wykluczyć. Czyżby więc legendarni Olmekowie – protoplaści cywilizacyjni starożytnego Meksyku o typie antropologicznym znacznie odbiegającym od standardów Nowego Świata – byli załogantami kilku ekspedycji docierających do mokradeł w Tampico i Veracruz po rejsie zaczynającym się w basenie Morza Śródziemnego? Gdy hipotezę tę pierwszy raz sformułowałem na piśmie i wystąpiłem z nią na kongresie antropologicznym w Casablance w 1968 r., również po raz pierwszy zauważyłem, iż nawiązuje ona – podobnie jak wszystko, co do tej pory robiłem – do koncepcji jezuickiego myśliciela Teilharda de Chardin.

– Przyzna Pan, że skojarzenie to było dość nietypowe jak na Skandynawa o typowo protestanckim rodowodzie...

– Całe moje życie jest niezbyt typowe. Jako protestanta zawsze interesowała mnie herezja katolicka, a książki de Chardina długo były na indeksie. Potem, gdy związek moich koncepcji z jego

poglądami stawał się dla mnie coraz bardziej jasny, odkryłem katolicką myśl filozoficzną. Dziś jestem katolikiem-teilhardystą.

– *Co to oznacza?*

– Po kilkudziesięciu latach własnych poszukiwań, podobnie jak Teilhard de Chardin, głęboko wierzę w istnienie pewnego PLANU, który został wbudowany w ludzką naturę i w cały rozwój cywilizacji. Rozważania Teilharda dotyczyły całego zjawiska życia, całej cywilizacji, moje – tylko czasów starożytnych. I choć w węższym zakresie, wstępowałem dokładnie w ślady pozostawione przez niego. Jak na dłoni widziałem, jak człowiek przez stulecia gromadził i wiedzę, i doświadczenie, i męstwo, by coraz dalej od siebie odsuwać linię horyzontu, która w jedno zlewała się z granicą nieosiągalnego.

Dążenie przed siebie, ku globalizacji cywilizacji, było głęboko ludzką, immanentną, zakorzenioną w samej istocie życia cechą. Wojny, handel, zabory – wszystko to były ledwie preteksty do podejmowania kolejnych wyzwań. Stanowiły one cele stawiane sobie przez poszczególne cywilizacje w krótkim okresie. W dłuższym okresie – tym prawie nigdy nie dostrzeganym przez poszczególne jednostki, nawet przez poszczególnych władców – chodziło o coś dużo większego.

– *Po wyprawie „Ra II” wielu myślało, że to koniec Pańskich eskapad. Teraz, jak się okazuje – była to zaledwie połowa drogi...*

– Tak. Właśnie fakt, iż swoje koncepcje z wolna zacząłem postrzegać w sposób bardziej globalny, zachęcił mnie do dalszych poszukiwań. Do początku lat siedemdziesiątych starożytnymi statkami przemierzyłem łącznie dystans między Oceanią a deltą Nilu. Dokładnie pół obwodu kuli ziemskiej. Postanowiłem, że jeśli tylko starczy mi czasu i sił, będę dążył do zamknięcia całości obwodu – do zamknięcia tego, co w żeglartwie jest nazywane Wielkim Kręgiem.

Przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych to okres, gdy skoncentrowałem się na możliwościach morskich kontaktów między starożytnym Egiptem a legendarnym krajem Punt. Trzecinną łodzią „Tygrys” wraz z 10-osobową załogą opłynąłem

Półwysp Arabski i z Zatoki Perskiej przedostaliśmy się na Morze Czerwone. Również to okazało się wykonalne i możliwe.

W chwili obecnej przygotowuję następną ekspedycję, tym razem już na pewno ostatnią. Z Indii, z Puri w stanie Orissa, chcemy popłynąć zrekonstruowaną staroindyjską łodzią pełnomorską w kierunku Półwyspu Malajskiego i Indonezji. Być może uda się nam dotrzeć na Jawę albo Sumatrę, albo nawet jeszcze dalej na wschód... Gdyby eskapada ta miała się powieść, na wyciągnięcie ręki zbliżyłbym się do miejsca, dokąd w 1947 r. dotarłem tratwą „Kon-Tiki”. Można by wtedy przyjąć, że Wielki Krąg został domknięty, a naukowcom znów dałoby to zapewne wiele, bardzo wiele do myślenia...

– Właśnie. Cały czas mówimy bowiem o MOŻLIWOŚCIACH kontaktów. Trudno Pańskie poglądy uznać za fakty ostatecznie dowiedzione, za prawdy absolutne. Dla mnie osobiście jest Pan dziś bardziej filozofem proponującym pewną ponętną wizję cywilizacji w wiekach zamierzchłych niżli naukowcem czy żeglarzem – człowiekiem czynu...

– Ja również właśnie w ten sposób próbuję w tej chwili rozumieć to, co robię. W minionych dziesięcioleciach dążyłem raczej do tego, by poglądy swe absolutyzować i rozpatrywać w kategoriach „albo-albo”. Teraz widzę to nieco inaczej. Bo być może nigdy nie będziemy wiedzieli ponad wszelką wątpliwość, czy starożytni Egipcjanie dotarli na Jukatan w Meksyku, lub czy żeglarze z Moche w Peru północnym stanęli na brzegach Wyspy Wielkanocnej. Ja proponuję pewną wizję, pewien sposób widzenia i rozumienia przeszłości. Wizję wzajemnego przenikania kultur i ludzkiej cywilizacji jako pewnej spójnej lecz wewnętrznie otwartej całości. Moim zdaniem załączki społeczeństwa otwartego istniały praktycznie już zawsze. I choć jest to wizja, która wyłania się z odległych mroków przeszłości, kto wie? – może stać się ona bardzo użyteczna również w przyszłości.



Tadeusz Bartkowski

Gdzie leży Europa Środkowa?

Pytanie powyższe jest bardzo aktualne, a to dlatego, że wiele się mówi w środkach przekazu o *Europie od Atlantyku po Ural, powrocie do Europy, jednoczeniu Europy, Europie Środkowo-Wschodniej*. Mówi się także niekiedy o Europie Środkowej. Gdy mówimy w Polsce o powrocie do Europy lub o drodze do Europy i obliczamy, ile nam brakuje oraz jak długo to potrwa, nim się w niej znajdziemy, może się pojawić inne pytanie: Może już jesteśmy w Europie, bo jesteśmy w jej środku? Jak rozumieć to pytanie? Ktoś, kto znajduje się w środku czegoś, chyba nie musi do tego czegoś wkraczać? A może to Europa powinna wrócić na swoje miejsce, do swych własnych granic, jeżeli jej środek był poza nią samą? A może wreszcie powinniśmy zadać pytanie śmieszne: Co to jest Europa i gdzie są jej granice? Tutaj postawmy kropkę nad „i”. Wszystkie te pytania dotyczą nas, Polaków, i naszej ojczyzny. Jest dla nas bardzo ważne, czy Polska jest w Europie, czy jest w Europie Środkowej oraz co to jest i gdzie leży Europa Środkowa. Pytanie jest ważne również dlatego, że istnieją co najmniej dwa sposoby rozumienia Europy Środkowej, a więc pojęcie to nie jest w pełni jasne.

– ŚRÓDEUROPA (z niem. Mitteleuropa), to pojęcie o sensie, który nazwiemy geopolitycznym, powstałe i utrzymujące się w kręgach ekspansjonistycznych polityków niemieckich podczas trwania obu wojen światowych i w okresie międzywojennym. Było ono używane w powiązaniu z koncepcją tzw. przestrzeni życiowej narodu niemieckiego (Lebensraum; tu przypomnijmy nazwisko Karola Naushofera i jego „Zeitschrift für Geopolitik“)

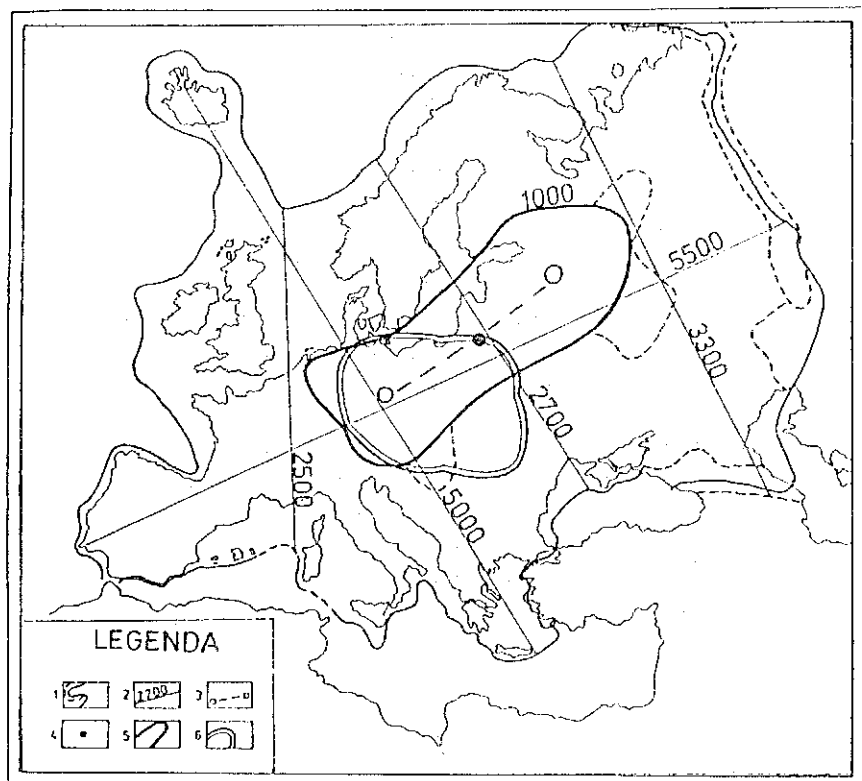
i oznaczało tereny na wschód i południowy wschód od Rzeszy Niemieckiej, o dość mgliście określonych granicach. Dyskontując środkowe położenie Niemiec i Austro-Węgier w czasie I wojny światowej używano pojęcia mocarstw środkowych czy centralnych (Mittel-Mächte, Zentral-Mächte). Teoretycy pojęcia Środeuropę obok uzasadnień niejako biologicznych (Lebensraum – przestrzeń życiowa) wysuwali także racje historyczne (Austro-Węgry) czy kulturowo-cywilizacyjne (działalność kolonistów z Niemiec, tzw. prawo magdeburskie) celem usprawiedliwienia geopolitycznego pojęcia tzw. parcia na wschód (Drang nach Osten), któremu nadali rangę deterministycznego prawa (naziści mówili wtedy o historycznym przeznaczeniu).

– EUROPA ŚRODKOWA (centralna) – pojęcie o sensie geograficznym, wydzielone na podstawie kryterium geometrycznego środka kontynentu, a więc na podstawie warunków fizyczno-geograficznych. Ono również zawiera realia przestrzenne, lecz rozpatrywane nie w aspekcie przestrzeni życiowej (narodu niemieckiego), ale fizycznego ŚRODKA, POŚREDNIKA W WYMIANIE I PRZEPŁYWIE między czterema stronami świata na kontynencie: Europa północna, wschodnia, południowa, zachodnia. Dotyczy to wymiany, przesyłania sił i zasobów przyrody, dóbr ekonomicznych, cywilizacyjnych i kulturalnych. Jest to więc PRZESTRZEŃ NIE EKSPANSJI, ALE POŚREDNICTWA, WYMIANY, PRZEPŁYWU. Ten środek Europy ma inną lokację, inną rozciągłość, leży inaczej na kontynencie.

Celem ukazania powyżej wskazanej różnicy została opracowana schematyczna mapka ilustrująca bliżej to zagadnienie. Jednak potrzeba kilku zdań wyjaśniających. Po II wojnie światowej ustalił się w prasie zachodniej zwyczaj nazywania Europą Europy kapitalistycznej w opozycji do tzw. krajów demokracji ludowej i tylko w niektórych wypowiedziach wybitnych osobistości (np. Jana Pawła II) Europa była ujmowana

wyraźnie jako całość ze względu na sens kulturowy i zakres fizyczny, geograficzny (wspomnijmy tu np. świętych Benedykta oraz Cyryla i Metodego jako patronów Europy). W ostatnich latach często używa się nazwy „Europa Środkowo-Wschodnia” na oznaczenie krajów demokracji ludowej. Na koniec warto wspomnieć o tym, że niezależnie od tych zakresów znaczeniowych spotykamy w atlasach geograficznych tak zachodnich jak i wschodnich mapy Europy Środkowej, gdzie ujmuje się łącznie terytoria byłej NRD, Czecho-Słowacji, Polski, Węgier, niemal całej Austrii i Rumunii oraz rubieże dawnej RFN, Jugosławii, Ukrainy, Litwy i południowy Bałtyk. Jest to Śródeuropa. Zaznaczono ten obszar na załączonej mapce. Jak widzimy, ten zakres Śródeuropy jest mniejszy od rozpowszechnianego w czasie II wojny światowej pojęcia Mitteleuropy, choć wschodnie rubieże terytorium na mapce pokrywają się niemal wiernie z granicami dawnego Generalnego Gubernatorstwa (włączając w to Galicję) i rozszerzonego o Białostoczczyzną obszaru Prus w Rzeszy hitlerowskiej 1940 r. W każdym razie warto wiedzieć, że przybliżony środek geometryczny tej Śródeuropy przypada na okolice Częstochowy-Wielunia.

Na prezentowanej mapce zaznaczono także granice Europy Środkowej w sensie geograficznym. Ponieważ ten sens jest zrozumiały tylko dla geografów, mapka ukazuje niektóre kryteria wyodrębnienia tej przestrzeni. Jak widać z mapki, Europa, która jest wielkim półwyspem ogromnego (54 mln km²) megakontynentu Eurazji, to wydłużony w kierunku ENE-WSW wielobok długości około 5500 km i szerokości w przybliżeniu 5000 km. Do kontynentu geografia włącza także morza śródlądowe: Białe, Bałtyckie, Niemieckie (Północne), Adriatyckie i przykontynentalne partie oceanu (przy Irlandii i Islandii) oraz Morze Śródziemne, Czarne, Kaspjskie i Barentsa. Nie jest potrzebne bliższe uzasadnienie, dlaczego szelfy kontynentalne wlicza się do kontynentu. W celu wyznaczenia środka kontynentu przy-



Dwa sensy środkowej Europy: Śródeuropa i Europa Środkowa

1 – ekwidystanta 1000 km przy uwzględnieniu alternatywnych przebiegów granicy kontynentu w stosunku do Azji (góry i rzeka Ural, góry Kaukaz); 2 – rozciągłość Europy w km mierzona wzdłuż najważniejszych przekrojów; 3 – oś Europy Środkowej: Łużyce-Wałdaj; 4 – geometryczny środek Europy Środkowej – okolice Grodna; 5 – hipotetyczny (i zaokrąglony) zarys geograficznie pojmowanej Europy Środkowej; 6 – tak samo zaznaczony zarys Śródeuropy (sens geopolityczny)

jęto geograficzną metodę ekwidystant (linii równej odległości) od brzegów kontynentu, tj. przeważnie wzdłuż izobaty 200 m poniżej poziomu morza, czyli wzdłuż górnego załomu szelfu, ustalając szerokość ekwidystanty na 1000 km. Dzięki tej metodzie, ponieważ Europa ma szerokość średnio 5000 km, wydzielono w przekroju poprzecznym trzy strefy szerokości 1000 km każda: dwie strefy brzeżne (północną i południową) i jedną środkową. To właśnie ta ostatnia jest poszukiwaną geograficzną Europą Środkową.

Jak widzimy, należące do Europy Islandia i Półwysp Pirenejski stanowią specyficzne „wypustki” kontynentu. Tak wyznaczona Europa Środkowa stanowi podłużny obszar (na mapce nadano mu kształt opływowego wieloboku) zorientowany osią dłuższą tak samo jak cały kontynent, tj. w kierunku WSW-ENE, i którego oś wyznaczają umownie krainy Łużyce i Wałdaj. Środek geometryczny tego obszaru można wyznaczyć w okolicy Grodna, a więc na styku Polski, Białorusi i Litwy. Jak to ukazuje mapka, zasięg takiej Europy Środkowej jest większy i jest ona inaczej rozmieszczona aniżeli Śródeuropa. Obejmuje niemal całe Niemcy, większą część Austrii, Czecho-Słowację, Polskę, Białoruś, Litwę, Łotwę, Estonię, rubieże Węgier, Rumunii, Ukrainy, północno-zachodnią Rosję, część Karelii i znaczne partie wschodniego i południowego Bałtyku.

Tak więc możemy skonstatować, że:

- geograficznie ujmowana Europa Środkowa jest zorientowana niemal prostopadle do Śródeuropy;
- tylko częściowo obydwie te wielkie terytoria pokrywają się przestrzennie;
- inne są punkty ciężkości tych megaterytoriów (Częstochowa-Wieluń i Grodno);
- użyte w wstępnym omówieniu określenie Śródeuropa ma na celu usunięcie nieporozumień i dwuznaczności zawartych w istnieniu dwóch sensów jednej i tej samej nazwy.

Powyższe wyjaśnienia można podsumować następująco:

- wiemy już, gdzie leży Śródeuropa i Europa Środkowa;
- wiemy, jakie są treści i wyróżniki obydwu pojęć;
- należy określić, jakie są konsekwencje posługiwania się obydwoma nazwami i pojęciami.

Należy tu podać kilka informacji, przede wszystkim o wielkości wyróżnionych megaterytoriów. W wielkim przybliżeniu Śródeuropa ma powierzchnię około 1200 tys. km² i 150 mln ludności, a Europa Środkowa 1900 tys. km² i 180 mln ludności. Warto nadmienić, że w obrębie Śródeuropy znajdują się, obok polsko-czeskiego GOP-u, okręgi przemysłowe północnych Czech, rozległe pasmo uprzemysłowionych pogórzy Sudetów, Rudaw, Lasu Turyńskiego i Harzu od Wałbrzycha po Hanower oraz wielkie aglomeracje miejsko-przemysłowe czy konurbacje: Łodzi, Warszawy, Berlina, Lipska-Halle, Wiednia-Bratysławy, Budapesztu; na peryferiach leżą: Trójmiasto, Hamburg, Norymberga, Monachium. Na obszarze Europy Środkowej są ujęte zmiany zasięgu tego nowo wydzielonego terytorium: odpadły Węgry i Siedmiogród, natomiast doszły na jego rubieży zachodniej gęsto zaludnione i uprzemysłowione kraje nad Renem od okręgu Ruhry po Frankfurt nad Menem, zaś na rubieży wschodniej wielkie i rzadko zaludnione terytoria Pobałtyki i samego Bałtyku, Karelii, Ziemi Nowogrodzkiej (pn.-zach. Rosja z Wałdajem i pn. Powołżem), Białoruś i na peryferiach olbrzymie aglomeracje Sankt Petersburga i Moskwy.

Jak wynika z tych informacji, najbardziej uprzemysłowione i najgęściej zaludnione TERENY WSPÓLNE „OBYDWU” EUROP leżą w obrębie ogromnego wieloboku, którego kąty wyznaczają terytorialne struktury miejsko-przemysłowe (Wiedeń-Bratysława, GOP, Łódź, Berlin, Hamburg, Brema, Ruhra-Nadrenia, Frankfurt, Norymberga). Tereny na S, SE i E można określić jako tereny

mineralno-surowcowe (np. rudy, ropa naftowa i gaz ziemny, hydroenergia, miejscami węgiel, głównie brunatny) oraz roślinno-surowcowe (drewno, płody rolnictwa, rybołówstwa).

Możemy zatem podjąć próbę refleksji nad implikacjami ekonomicznymi tego potencjału zasobowo-przemysłowego „obydwu” Europ. I tak ich największy potencjał przemysłowy skupia się w części zachodniej (tej, w której nakładają się one na siebie), a do tej części grawitują z kierunków zewnętrznych (S, SE, E, NNE) zasoby mineralne i roślinne z ich brzeżnego zaplecza surowcowego, zasilające przemysł tego „zachodu”. Ta sytuacja wprost wymusza istnienie tu PRZEPŁYWÓW SUROWCÓW KU „ZACHODOWI” I w kierunku odwrotnym – PRODUKTÓW PRZEMYSŁU KU „WSCHODOWI” (to problem rynków zbytu). Istniejące tu już od dawna i nowo powstające linie i drogi przepływu w obydwu kierunkach mogą mieć znaczenie także ponadregionalne, ponadśrodkowoeuropejskie.

W tym momencie pojawia się bowiem nowy aspekt diskutowanego problemu. Ponieważ Europa Środkowa oznacza centrum, środek kontynentu, to właśnie z tej racji przypada jej pierwszoplanowa ROLA POŚREDNICZENIA WE WSZELKICH PRZEPŁYWACH, wymianie MIĘDZY WSZYSTKIMI „BRZEGAMI” EUROPY (od północy i południa, od wschodu i zachodu). To WALOR KORZYSTNEGO POŁOŻENIA GEOGRAFICZNEGO. Waler ten co najmniej od 500 lat doceniają takie kraje, jak Wielka Brytania, Francja, Hiszpania i Portugalia (które wykorzystywały położenie nad Oceanem Atlantyckim do zbudowania imperiów kolonialnych), Szwajcaria u styku Francji, Niemiec i Włoch, kraje Beneluksu na styku Francji, Niemiec, Morza Niemieckiego i Wielkiej Brytanii, na koniec Dania i miasto Kopenhaga. Może ten ostatni przykład uzmysłowi nam w sposób spektakularny korzyści wynikające z dogodnego położenia geograficznego. Rozwój i egzystencję Kopenhagi można wytłumaczyć, upraszczając, jako „fortunę z ro-

gatkowego“, opłaty pobieranej u wejścia ze świata do Bałtyku. Ta rola ukazuje się mieszkańcom Europy Środkowej po zlikwidowaniu barier między Zachodem a Wschodem jako nowy czynnik gospodarczy, polegającą na wykorzystaniu dwóch podstawowych zjawisk geograficznych: – na wschód i południowy wschód od Europy Środkowej znajdują się ogromne MEGATERYTORIA SUROWCOWE: Związek Radziecki i Bliski Wschód (surowce i ewentualnie półfabrykaty); – Śróddeuropa leży MIĘDZY DWOMA MORZAMI północy: Niemieckim i Bałtyckim, i dwoma morzami południa: Adriatykiem i Morzem Czarnym, a Europa Środkowa między Bałtykiem na północy i Adriatykiem, oraz Morzem Czarnym, a nadto Kaspijskim na południu. Wydaje się, że ten walor można uznać za niewątpliwy dla Homo oeconomicus. A co z walorami dla Homo sapiens? Tutaj również rola pośredniczenia, wymiany, łączenia ukazuje się jako co najmniej równie ważna jak rola, którą wyznaczają poprzednie racje. Jest to przede wszystkim POŚREDNICZENIE W ROZWOJU CYWILIZACYJNYM EUROPY. Przede wszystkim chodzi o rozwój chrześcijaństwa, które dla Europy stanowiło pierwszy i najważniejszy awans cywilizacyjny. Pochód chrześcijaństwa w Europie odbywał się dwiema drogami: z Rzymu przez Czechy i Połabie do Polski, Litwy i reszty Pobałtyki (Prusy, Łotwa i Estonia); z Konstantynopola drogą lądową przez Półwysep Bałkański aż po państwo Wielkomorawskie oraz drogą morską i rzeczną wzdłuż Dniepru przez Kijów, Nowogród, Włodzimierz nad Kłazmą.

Właśnie w Europie Środkowej geografów zetknęły się te dwie tradycje chrześcijańskie, dwa alfabety, dwie odmiany kultury grecko-łacińskiej. W tejże Europie Środkowej przez kilkaset lat (koniec średniowiecza i czasy nowożytne) notujemy stałe wysiłki na rzecz unifikacji obydwu tradycji, i to nie drogą podboju militarnego (los Połabia i Pobałtyki), ale drogą pokojowych porozumień, unii. Przypomnijmy zawartą w 1385 r.

unię w Lublinie, unię brzeską (1596) i tzw. ugodę hadziacką (1658). W podobnym generalnie kierunku szedł rozwój Śródeuropy w jej odmianie południowo-wschodniej. Wyznaczał go rozwój terytorialny Austro-Węgier, kiedy to niemiecka Austria powiększała swe terytorium jako dziedzictwo Habsburgów przede wszystkim drogą unii personalnych, pozyskując w 1526 r. Czechy i Węgry w części zachodniej oraz następnie całe Węgry (w latach 1686–88, tu wspomnijmy wiktorię wiedeńską) i przekształcając nareszcie w 1867 r. państwo habsburskie w dualistyczną, a więc unijną, monarchię cesarsko-królewskich Austro-Węgier. Widzimy, że również tutaj koncepcja państwa unijnego, federalnego (abstrahując od okresowo występujących prób germanizacji ludów nie niemieckich tej monarchii, inspirowanych geopolitycznym mirażem Rzeszy Niemieckiej) zaważyła na strukturze polityczno-terytorialnej tej części Europy.

Jak ukazują te spostrzeżenia, zróżnicowana etnicznie i kulturowo w dwóch tradycjach chrześcijaństwa Europa Środkowa, pojmowana w obydwu sensach, stworzyła w ciągu ostatnich 500 lat swej historii pewien WŁASNY MODEL ORGANIZACJI SPOŁECZNO-KULTURALNEJ I jej rezultatu - ORGANIZACJI POLITYCZNEJ, oparty na łączeniu (w zasadzie dobrowolnym), unii, integracji tych najważniejszych obecnie podstaw rzeczywistej jedności Europy. Należy na zakończenie dodać, że właśnie na terenie geograficznej Europy Środkowej, i to w pobliżu jej geometrycznego środka w okolicy Grodna, odbyły się nie tylko wspomniane wyżej historyczne akty unii politycznych i religijnych (Krewa, Horodło, Brześć, Lublin), ale miała miejsce historyczna bitwa grunwaldzka, która przesądziła o losach Europy Środkowej w ogóle, a w szczególności o losach polsko-litewskiej Rzeczypospolitej na okres 500 lat.

Dochodzimy tu do kwestii roli Rzeczypospolitej traktowanej nie tylko jako terytorialny odpowiednik geometrycznej abstrakcji, ale i jako realna struktura poli-

tyczno-kulturowa. Jakkolwiek była ona państwem wielonarodowościowym i wielowyznaniowym (a może właśnie dlatego), to jednak uzyskała w całej Europie szaczone miano rzeczypospolitej tolerancji (religijnej) i mimo iż wyższe warstwy niepolskie (bojarzy litewscy i ruscy) przeważnie się spolonizowały, jednak w czasach tzw. I Rzeczypospolitej nie było walk narodowościowych, a tylko ruchy społeczne: bunty, rokosze, rebelie w walce o uprawnienia obywatelskie dla szlachty litewsko-ruskiej (tu problem Kozaków i unii hadziackiej). W XIX w., wieku niewoli Polski, sam lud polski wraz ze swymi warstwami wyższymi walczył z trzema zaborcami o zachowanie swego języka. Dopiero w okresie II Rzeczypospolitej obserwujemy, jako przejaw spóźnionego nacjonalizmu, niezbyt fortunne przejawy polityki rządu wobec mniejszości narodowych. Stało się to z chwilą, gdy do rzeczownika „rzeczypospolita“ dodano przymiotnik „polska“ wskazujący na nacjonalistyczną opcję polityki. Dopiero w III Rzeczypospolitej termin „Rzeczpospolita Polska“ oznacza państwo narodowe, w którym mniejszości narodowe nie stanowią takiego problemu, jakim były w II Rzeczypospolitej. Wydaje się, iż ukazano istotę dyskusji nad nazwą „Rzeczpospolita“. Rzeczpospolita (łac. „res publica“) może oznaczać nie Republikę Polską, ale konfederację, unię, wspólnotę, państwo związkowe, strukturę polityczną wyrosłą na zasadzie dobrowolnego stowarzyszenia się (unia, ugoda) do realizacji wspólnego i ogólnego (publica!) dobra ludów. Ta UNIWERSALISTYCZNA IDEA zrodzona w dwóch geostrukturach: Śródeuropy (dualistyczna Austro-Węgier) i duo- triunijnej Rzeczypospolitej Europy Środkowej jest tak istotnym wkładem do myśli politycznej drugiej połowy XX w., że została podjęta w świecie Zachodu jako Europejska Wspólnota Gospodarcza i jest realizowana przede wszystkim z powodów ekonomicznych. Wydaje się, że nadeszła pora na rozszerzenie tego działania także na dziedziny pozaekonomiczne. To może być najistotniejszy wkład Europy Środkowej.

Pora na ostateczne konkluzje. Centralna pozycja Europy Środkowej w sensie geograficznym daje w dziedzinie ekonomicznej korzyści z pośredniczenia w wymianie produktów, energii, technologii (korzyści z „rogałkowego“). Centralna pozycja w dziedzinie niematerialnej daje i korzyści, i zobowiązania w dziedzinie integracji cywilizacyjnej, przede wszystkim w pośredniczeniu w zakresie unifikacji duchowej Europy. Zaistnienie tej centralnej pozycji dowodzi, iż także Europa musi „dojść“ do środka Europy, że musi go nawet fizycznie otoczyć, aby być naprawdę jednością.



Marc Bémont

Czy kres „szwedzkiego modelu“?*

Wreszcie Szwecja przestanie być przykładem dla Europy! Przez wiele dziesięcioleci usiłowała ona udowodnić, że – dzięki pragnieniu wprowadzenia sprawiedliwości społecznej i solidarności – można wyprowadzić kraj z zacofania i urzeczywistnić społeczeństwo dobrobytu dla wszystkich. Dokonano tego bez uszczerbku demokratycznych reguł i z szerokim poparciem politycznym. Cóż za prowokacja! Jak niezdolne wyzwanie!... Jednak od ostatnich wyborów powszechnych z września 1991 r. Szwecja wraca do porządku i zaczyna w pełni grać rolę zdrowokapitalistyczną! Obniżka podatków (zaczynając od najzamożniejszych), obniżka społecznych świadczeń obciążających przedsiębiorstwa, w szczególności czy projektowana prywatyzacja poczty i jej banków, szpitali, szkół, żłobków, domów dla starców czy niepełnosprawnych, społecznych mieszkań, podniesienie wieku emerytalnego do 67. roku życia, obniżka dotacji na prasę, wprowadzenie reklam do państwowych kanałów radia i telewizji, wprowadzenie składek związkowych, a w najbliższym czasie pełne i całkowite włączenie w Europejską Wspólnotę Gospodarczą! Szwecja dokonuje wyboru neoliberalizmu gospodarczego... Nie będzie już parszywą owcą w nieskazitelnym stadzie kapitalistycznych krajów!

Oto gorzkie i zblazowane refleksje wielu dzisiejszych socjaldemokratów szwedzkich po sromotnej porażce ich partii w ostatnich wyborach. Ołów obciąża skrzydła „szwedzkiego modelu“, który został odrzucony przez olbrzymią większość wyborców.

* *La fin du „modèle suédois“?* w: „Choisir“, nr 385, styczeń 1992 r., ss. 21–24.

„Ognisko dla ludu“

Jakiż to był ów sławetny „model“, o którym tyle mówiono, niejednokrotnie przedstawiając go jako źródło natchnień, najczęściej zaś jako łamusa? Określało go jedno trudne do przetłumaczenia słowo „Folkhemmet“ – „ognisko dla ludu“ albo lepiej „dobre dla całego ludu ognisko“. W 1928 r. Per-Albin Hansson, sekretarz generalny partii socjaldemokratycznej, tak określił ideał „Folkhemmetu“: *W dobrym ognisku panuje równość, wzajemna troska, podział zadań, wzajemna pomoc, duch posługi... Jeśli chce się wprowadzić ten model „dobrego dla całego ludu ogniska“, należy obalić bariery dzielące obywateli na uprzywilejowanych i pozbawionych przywilejów, panujących i poddanych panującym, na zamożnych i ubogich czy wykorzystujących i wykorzystywanych. Dzisiejsze (1928 r.) społeczeństwo szwedzkie nie jest „dobrym dla ludu ogniskiem“! Wprawdzie panują tu równe prawa polityczne, ale tylko w czystej formie. W rzeczywistości mamy społeczeństwo klasowe, system gospodarczy narzucony przez nielicznych! Naród, który czuje swoje dochodzenie do wieku dojrzałego, nie może znosić na dłuższą metę takiej sytuacji. Nie akceptuje już faktu, że główne środki produkcji – te, które określają warunki życia – wymykają się spod jego kontroli! Już dłużej nie chce, by zachowanie i wzrost dobrobytu pozostawały w rękach małej garstki ludzi... i to takich, których własne apetyty bogactwa górują nad dobrem wszystkich!*¹

„Sowiecka“ pokusa

Wprowadzenie w życie programu „Folkhemmetu“ mogło przybrać kształty „sowieckiego“ systemu gospodarczego. Jednakże szwedzcy socjaldemokraci, będący u steru rządu przez 60 lat, nie wybrali tego systemu. Postanowili urzeczywistniać „dobre dla całego ludu ognisko“ na drodze najściślejszego poszanowania reguł

demokratycznej gry usiłując przez nieraz bolesne kompromisy zyskać jak najszerszą większość parlamentarną dla swoich decyzji. Słusznie zatem mówi się raczej o „szwedzkim modelu” niż o „modelu socjaldemokratycznym”.

Model ów opiera się na trzech elementach: na podziale władzy gospodarczej między rząd, pracę i kapitał; na polityce zapewniającej pełne zatrudnienie i podejmowaniu środków zmierzających ku temu celowi; na podejmowaniu reform społecznych, których celem byłaby stopniowa realizacja szerokiej równości i zrównoważonego podziału, by tym sposobem wszyscy korzystali ze wzrostu zasobów gospodarczych.

O tym, że model ten nie pozostał tylko na papierze, lecz został w znacznej mierze zrealizowany, zadecydowała z jednej strony korzystna koniunktura gospodarcza w okresie powojennym, z drugiej zaś współpraca, w sumie harmonijna, trzech partnerów gospodarczych: organizacji przedsiębiorców, związków zawodowych i rządu. Podstawowe zasady tej współpracy sankcjonowały słynne „Porozumienia z Saltsjöbaden”. Wyznaczają one rządowi funkcję arbitra w przypadku nierozwiązywalnych konfliktów między przedsiębiorcami a związkami.

Należy przejść do kasy...

Program „Folkhemmetu” usiłuje zatem realizować ekonomiczny dobrobyt, z którego korzysta całe społeczeństwo. Wszyscy więc muszą w tym współuczestniczyć, każdy według swoich możliwości i środków. Rząd czuwa nad sprawiedliwym podziałem zasobów i obciążeń. Przewodnią nicią owej polityki ogólnie dostępnego dobrobytu jest przekonanie zarówno o jednakowej god-

¹ Mimo zdecydowanych wniosków Per-Albin Hansson był człowiekiem otwartym i dialogowym. Podczas II wojny światowej powierzono mu kierownictwo rządu jedności narodowej. Jeszcze dziś cieszy się, wraz z Georgem Brantingiem i Tage Erlanderem, tytułem „ojca narodu”.

ności wszystkich ludzi, jak i o równej potrzebie bezpieczeństwa, opieki, pomocy, kształcenia i formacji. „Ekonomicznie słabi“ mają prawo równe bogatym do kwalifikowanej opieki szpitalnej, ubezpieczenia w przypadku choroby, dodatków rodzinnych, przygotowania zawodowego, godnego wynagrodzenia emerytalnego. Równa godność wymaga, by lepiej uposażeni ponosili większe obciążenia na rzecz pomocy przynależnej wszystkim. (Z tego wynikają utyskiwania wielu na nadmierne podatki... od „wysokich wynagrodzeń“ włącznie!)

Już w 1970 r. zagraniczny obserwator, ojciec Pierre Deloz, socjolog, tak opisywał zdobycze „Folkhemmetu“: *Śluszne jest pytanie, czy tam (w Szwecji) nie szanuje się najbardziej osoby ludzkiej. Dzieci uczą się troskliwie i kompetentnie, starcom zapewnia się pensje, pomoc, opiekę, nieliczni bezrobotni w przypadku braku pracy otrzymują zasiłki. Panuje tu daleko posunięte poczucie dobra wspólnego; polityka płac usiłuje zmniejszać rozpiętość wynagrodzeń. Skandynawowie nie łudzą się zbytnio swoimi osiągnięciami. Mają oni jednak słuszne prawo do dumy, nawet jeśli zdają sobie sprawę z niedostatków w osiągniętych zdobyczach!*

Niedawna zmiana większości parlamentarnej w Sztokholmie podaje w wątpliwość „szwedzki model“; niektórzy głoszą jego rychłą śmierć! Jak wytłumaczyć ten przewrót? Składa się na to wiele przyczyn.

Ujawnienie szczelin

Dzisiejsza niekorzystna koniunktura gospodarcza stwarza groźbę braku miejsc pracy. Ona też sprawia, że fabryki i przedstawiciele wielkiej własności odczuwają ciężar nadmiernego opodatkowania. Wykuwa się z tego argument o utrudnionej konkurencji z zagranicą, trudnym inwestowaniu. To z kolei rodzi bezrobocie. Fabryki stają się w coraz większym stopniu międzynarodowe. Przestają one być zainteresowane współpracą – w skali kraju – ze związkami zawodowymi; niechętnie

widzą rządowy arbitraż i jego politykę podziału! Fabryki grożą po prostu przeniesieniem się za granicę... Wiele już to zrobiło.

Niech żyje konkurencja!

Slogany typu „wolny rynek“, „wolna konkurencja“ jawią się wielu jako powszechne lekarstwo na bolączki ekonomiczne ludzkości. Upadek państwowego i kolektywistycznego systemu krajów Europy Wschodniej dostarcza im nieodpartego argumentu. W tym kontekście partia socjaldemokratyczna – która jednak urzeczywistniała „szwedzki model“ raz przy poparciu centrum, kiedy indziej z liberałami – bywa oskarżana o chęć przekształcenia Szwecji w „socjalistyczny“ kraj typu sowieckiego! Zapomina się, że nie tylko Hitler, ale i Stalin zaciekle zwalczali socjaldemokratów... Ci zaś popełnili kardynalny błąd opowiadając się za demokracją!

Najgłębszym jednak chyba powodem jest silny nawrót do „indywidualizmu“! J.K. Galbraith, cieszący się międzynarodową sławą ekonomista i długoletni profesor na uniwersytecie Harvarda (USA), udzielając w 1984 r. wywiadu poczynił następujące uwagi: *Udało się zamożnym wypędzić z ich umysłów i sumień obecność ubogich. Zdołali oni upewnić się, że pomoc ubogim im nie przystoi! Utrzymują jednocześnie, że ludzie żyjący w dobrej sytuacji zniechęcają się do pracy, gdyż płacą nadmierne podatki. Ubodzy zaś źle pracują, gdyż otrzymują nadmierną pomoc!* Galbraith dorzuca: *Liberałowie ze Stanów Zjednoczonych i europejscy socjaldemokraci mniemają, że ci, którym ich polityka sprawiedliwości społecznej pozwoliła wyjść z ubóstwa, powinni spontanicznie być im wdzięczni; że mieliby oni inaczej oceniać ich politykę niż politykę „dawnych bogaczy“... Popełnili oni jednak ogromną pomyłkę! Gdy ludzie zaczynają się czuć dobrze, zamykają się w sobie! Zazwyczaj powodzenie przypisują wyłącznie sobie samym, tylko swoim wysiłkom, zdolnościom, inteligencji! Spoglądać zatem zaczy-*

nają na ubogich, którym nie udało się pokonać ich losu, jako na nieudaczników, na „minusów”. To nie społeczeństwo dobrobytu wszystkich otrzymuje podziękowanie za doznaną pomoc. Jednostka przyswaja sobie cały honor z własnych osiągnięć!

Amerykański ekonomista konkluduje: *Upraszczając można by powiedzieć, że socjaldemokraci przez swoją sprawiedliwszą politykę społeczną wykopali sobie grób. Stracili władzę! Słuszniejsza polityka społeczna poprawiła warunki życia wielu istot ludzkich. Ale przez to stali się oni większymi indywidualistami i nadszedł czas, by oni deptali najstąbszych... J.K. Galbraith wyraził pod koniec wywiadu zdziwienie, że w Szwecji socjaldemokraci tak długo byli u władzy. Dostrzegł w tym rzadki i wspaniały znak solidarności! Ostatnie wybory parlamentarne w Sztokholmie potwierdzają jego najciemniejsze przecucia.*

tłum. Stanisław Opiela SJ



Aniela Dylus

Czy gospodarka rynkowa może być społeczna?

Od paru już lat toczy się spór wokół kierunku reformy polskiej gospodarki ogarniętej kryzysem. Spierające się strony: ekonomiści, politycy oraz szerokie kręgi społeczeństwa, wydają się zgodne co do jednej kwestii, ale za to najbardziej podstawowej. Celem naszych zabiegów ma być zbudowanie gospodarki rynkowej. Prawdopodobnie liczba zwolenników ancien régime'u rośnie proporcjonalnie do stopnia ujawniających się lawinowo trudności. Doświadczane na co dzień uciążliwości nie przysparzają gospodarce rynkowej zbyt gorących zwolenników. Jednakże publiczne przyznanie się do tęsknoty za systemem planowania centralnego, przynajmniej na razie, nie uchodzi.

A zatem – gospodarka rynkowa! Skojarzenia związane z tym określeniem bywają wielorakie. Należy mieć nadzieję, że i w tej dziedzinie stopniowo będzie następowało zamierzone dawno temu przez Konfucjusza i stanowiące istotny element konfucjańskiego programu odbudowy społecznej *uprawidłowienie nazw* i że przez gospodarkę rynkową będzie się rozumiało gospodarkę po prostu. Gospodarkę – czyli skomplikowany i rozgałęziony, ale racjonalnie zorganizowany i efektywny system, a nie bezładny, zanarchizowany i marnotrawiący środki. Jest to system przyrównywany czasem do drzewa, którego owoce naprawdę służą człowiekowi, zaspokajają jego potrzeby. Drzewo to nie jest więc uciążliwym, prawie bezpłodnym kikutem, wyjaławiającym glebę, o którego marne zbiory toczy się ciągła walka. Sensu swego istnienia nie usiłuje szukać w samym sobie, ale w obfitości owoców pozostawionych do dys-

pozycji potrzebującym. Gospodarka po prostu to wielość podmiotów gospodarujących, samodzielnie stanowiących o alokacji posiadanych na własność lub pozostawionych im do dyspozycji ograniczonych środków. Żadne odgórne nakazy ani dyrektywy nie uwolnią ich od ciężaru podejmowania decyzji i związanego z tym ryzyka. Równoważy go realna perspektywa sukcesu. Interes własny jest przy tym potężnym, choć nie jedynym motorem działania. Trzeba jednak samemu podjąć trud odpowiedzialności, trzeba stanąć do konkurencji z innymi i poddać się osądowi rynku. Można wygrać, ale w przypadku przegranej – trzeba wziąć na siebie konsekwencje nie trafionych decyzji. Żadna „góra” nie dostarczy pożądanego alibi. Gra rynkowa nie jest jednak grą w ruletkę. Podejmując decyzje w dziedzinie gospodarki można polegać na pewnych wielkościach. Właściwie odczytane – pełnią one funkcję drogowskazów. Chociażby cena: na towary, usługi, kapitał, pieniądze. W gospodarce po prostu – dostarcza bezcennych informacji: producentom i konsumentom, handlowcom i bankierom, ekonomistom i politykom. Jako cena równowagi nie jest bowiem efektem decyzji jakiegoś centrum, wyrazem arbitralnie określonej preferencji społecznej, ale wypadkową wyboru, jakiego codziennie dokonują uczestnicy rynku w tysiącach zawieranych transakcji. Cena informuje o popycie i podaży, o upodobaniach i gustach konsumentów, o możliwościach produkcyjnych i rzadkości środków, o użyteczności danego towaru i trudnościach w handlu zagranicznym, o postępie technicznym i zacofaniu technologicznym producentów, o perfekcji i bałaganie organizacyjnym, o nadmiarze lub niedoborze rąk do pracy, o wykształceniu i stopniu zorganizowania pracowników, o stabilizacji i napięciach politycznych oraz o wielu jeszcze innych sprawach. Podobnie pieniądź. W gospodarce po prostu nie jest czymś w rodzaju bonu towarowego, za który z trudem można nabyć tylko pewne dobra, przydzielone odgórnie i to w ograniczo-

nej ilości oraz marnej jakości. Nie jest więc pseudopieniędзем, ale rzeczywistym miernikiem wartości, środkiem wymiany, przedmiotem oszczędzania i środkiem płatniczym. Mając cechę wymienialności wszystkie te funkcje pełni w skali światowej. Taki pieniądz po prostu jest dobrym sługą każdego uczestnika rynku. Nie jest natomiast dobrym panem – ale to już inna kwestia.

Gospodarkę rynkową zwykle utożsamia się u nas z kapitalizmem. Nie podejmuję tutaj szerzej problemu trafności tego utożsamienia. Spór na ten temat jest sporem o znaczenie pojęć. Jeśli się weźmie pod uwagę sytuację ideologiczną w społeczeństwach postkomunistycznych, niewątpliwie więcej szans na społeczną akceptację ma propagowanie „gospodarki rynkowej” niż „kapitalizmu”. Karmieni przez lata przeciwstawianą sobie kliszą pojęciową: kapitalizm – socjalizm, Polacy, wydaje się, nie mają wyboru. Po upadku socjalizmu jedyną możliwością pozostał kapitalizm. Jest on wprawdzie pociągający jako zachodni „raj obfitości”, ale jednocześnie wrogi, nieznany i budzący obawy. Nie do końca jesteśmy w stanie uwolnić się od efektów wieloletniej indoktrynacji, od łączenia kapitalizmu z wyzyskiem, skrajną nierównością, niesprawiedliwością społeczną, bezrobociem i innymi nieszczęściami. Wmówiono nam, że kapitalizm musi być drapieżny, a trudne początki jego budowania potwierdzałyby tę tezę. Kojarzymy kapitalizm nie tylko z określonym systemem gospodarczym, ale i z pewnym systemem kulturowym. Kapitalizm to nie tylko taki ustrój gospodarczy, w którym wyróżnioną rolę pełni kapitał, ale też system wartości oparty na antropologicznej koncepcji homo oeconomicus, to etos interesu własnego za wszelką cenę, chciwości, bezwzględności i wyzysku.

Pozostając w potrzasku takiego wyboru albo wycofujemy się i poddajemy stanom frustracji, poczuciu beznadziejności, zawodu, albo nieśmiało oglądamy się wstecz: a może jednak socjalizm, tylko z nieco bardziej „ludzką twarzą”? Po całych latach eksperymentów go-

spodarczych przynajmniej jedno powinno być dla nas oczywiste: nie można się opowiadać za nierzeczywistością, za utopią, za niby-gospodarką z pseudocenami i quasi-pieniędzem. Elementarny realizm wymaga pokory wobec obiektywnych praw życia gospodarczego. Opowiedzenie się za gospodarką rynkową jest zatem jedynym możliwym wyborem. Oznacza uznanie autonomii tej dziedziny rzeczywistości, choć nie – bezwzględnej. Nie znaczy to jednak, że wymyka się ona zupełnie kształtowaniu i kierowaniu przez człowieka. Mamy wpływ na to, aby powrót do rzeczywistości gospodarki rynkowej nie był równoznaczny z wprowadzaniem drapeżnego kapitalizmu. Wzorując się na doświadczeniach tych krajów, którym się powiodło, możemy próbować realizować model *społecznie oswojonego kapitalizmu* – jak to kiedyś sformułował Schumpeter.

Z wielu względów szczególnie godna uwagi wydaje się koncepcja społecznej gospodarki rynkowej. Chęć jej realizacji deklarują zresztą w swych założeniach programowych prawie wszystkie liczące się dziś w Polsce partie polityczne. Dla skrajnego liberała oraz dla kogoś przyzwyczajonego do myślenia w kategoriach dychoomicznego przedziału: kapitalizm – socjalizm, koincydencja tego co „społeczne“ z „gospodarką rynkową“ może być zaskakująca. Jak dowodzą niektórzy – jest to mieszanina wody z ogniem. Jednak historyczna weryfikacja tego systemu, zdaje się, usuwa wątpliwości. Realizacji porządku społecznej gospodarki rynkowej po raz pierwszy podjął się w Niemczech Zachodnich minister gospodarki Ludwig Erhard. Od 1948 r. kierował reformą gospodarki niemieckiej opierając się na programie opracowanym głównie przez Alfreda Müllera-Armacka. Wiele czynników złożyło się na spektakularne sukcesy tej gospodarki po II wojnie światowej. O niemieckim „cudzie gospodarczym“ przesądziła jednak przede wszystkim trafność rozwiązań systemowych¹.

Społeczna gospodarka rynkowa to – najogólniej – próba połączenia racjonalności, efektywności, rozma-

chu gospodarki rynkowej z rozbudowanym systemem zabezpieczeń socjalnych i środków redukujących rażące dysproporcje społeczne. Jest to więc najpierw gospodarka rynkowa – tyle że starannie uporządkowana. Jest to wolny rynek – ale w połączeniu z państwowym ustawodawstwem społecznym, osiągnięciami socjalnymi w zakładach pracy, partnerstwem między przedsiębiorcami a pracownikami w kierowaniu zakładem, udziałem pracowników we własności itp.

Twórcy idei społecznej gospodarki rynkowej odcinają się od skrajnie liberalistycznego ujmowania gospodarki jako sfery rzekomo zupełnie autonomicznej, niezależnej od systemu społecznego, od moralności, religii, państwa czy Kościoła. Wiedzą już, iż przekonanie, jakoby w obrębie zamkniętego i naturalnie dobrego systemu gospodarki następowało samoczynne wyrównywanie się sprzecznych interesów, prowadzące automatycznie do harmonii (koncepcja „niewidzialnej ręki” Adama Smitha) jest jedynie pobożnym życzeniem. Wiedzą, że ingerencja zewnętrzna w dziedzinę gospodarki niekoniecznie jej szkodzi, zaś państwo nie powinno ograniczać się do pełnienia roli stróża nocnego. Odrzucają też koncepcję *homo oeconomicus*, rozsądnego egoisty w charakterze podmiotu gospodarującego, jako karykaturę żywego człowieka.

Proces gospodarczy w koncepcji społecznej gospodarki rynkowej stanowi natomiast integralny element całego systemu społecznego. Stanowi materialną bazę, na której opierają się wartości pozagospodarcze. Jej twórczym podmiotem jest przecież człowiek. Owszem, gospodarka jest sferą autonomiczną, ale nie bezwzględnie. Prawdopodobnie autorzy tego modelu bez trudu zaakceptowali soborowe sformułowanie o „słusznej au-

¹ Por. J. Lewandowski, *Neoliberalowie wobec współczesności*, Gdynia 1991, s. 130; G. Gäfgen, *Entstehung und Expansion des Wohlfahrtsstaates: Ansätze einer theoretischen Erklärung*, w: *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft*, t. 2, *Das Soziale in der Sozialen Marktwirtschaft*, Stuttgart-New York 1988, s. 347.

tonomii“ gospodarki: *Ruch gospodarczy powinien (...) rozwijać się wedle własnych metod i praw, ale w granicach porządku moralnego, żeby spełnił się zamiar Boży względem człowieka* (KDK 64).

Fundamentem społecznej gospodarki rynkowej jest idea ordo, czyli ładu, porządku społecznego². Porządek ten musi się opierać na pewnych wartościach podstawowych. Są one wbudowane w cały system, a ich powszechna akceptacja jest przesłanką sprawnego funkcjonowania gospodarki. Społeczna gospodarka rynkowa jest mianowicie syntezą wolności i sprawiedliwości społecznej, odpowiedzialności osobistej i solidarności. Komponenta „społeczna“ nie jest przy tym wymuszona przez państwo zewnętrzną korektą gospodarki, ale immanentnym jej celem. Między innymi dzięki społecznemu wyrównywaniu (bardziej szans niż rezultatów) społeczna gospodarka rynkowa zasługuje na miano porządku pokojowego. Jest nim również dlatego, że będąc systemem otwartym stwarza warunki do rozładowywania napięć i konfliktów społecznych. Jego otwartość polega najpierw na zaproszeniu wszystkich do aktywnego uczestnictwa w rynku. Jest przy tym propozycją kierowaną do wszystkich jednostek, a nie grup czy klas społecznych, i to niezależnie od ich światopoglądu, religii czy przynależności narodowej. Również wszelkiego rodzaju mniejszości zyskują w tym systemie możliwość gospodarczej artykulacji. Jako jedyny warunek wstępny stawia się tylko akceptację wymienionych wcześniej wartości podstawowych. Społeczna gospodarka rynkowa nie jest też jakąś sztywną, ustanowioną raz na zawsze doktryną, ale systemem otwartym na zmiany, korekty, poprawki. Wobec rozszerzającego się ciągle zasięgu integracji gospodarczej pokojowy porządek społecznej gospodarki rynkowej musi wykraczać poza politycznie określone ramy państwa. I rzeczywiście, ma ona być instrumentem koordynacji międzynarodowej wymiany gospodarczej, przewiduje solidarystyczną pomoc międzynarodową (jako warunek

pokojowego współżycia) oraz integrację w ramach europejskiego „Wspólnego” Rynku.

Model społecznej gospodarki rynkowej zakłada aktywną wobec gospodarki rolę państwa. Koncepcja „państwa społecznego”, które stoi na straży dobra wspólnego, jest jego konstytutywnym elementem. Państwo musi mieć całościową wizję owego wolnościowego porządku społeczno-gospodarczego oraz ma czuwać nad jego realizacją. Nie chodzi przy tym o interwencjonizm państwowy, o pojedyncze, bezpośrednie ingerencje w czuły mechanizm wolnego rynku. Zadania państwa prowadzą się przede wszystkim do budowy wolnościowego, sprawiedliwego i pokojowego „porządku ramowego”, stwarzającego właściwe warunki do efektywnego funkcjonowania gospodarki. Właściwie ustalony „porządek ramowy” winien przede wszystkim zapraszać do aktywnego uczestnictwa w rynku – tak aby podejmowanie działalności gospodarczej okazywało się bardziej atrakcyjne niż zabieganie o środki pochodzące z redystrybucji dochodu społecznego. Wykluczone jest sterowanie procesami gospodarczymi, wymuszane zwykle przez silne grupy interesu, wskazane natomiast – korygowanie i regulowanie systemu gospodarki wolno-konkurencyjnej. Państwo ma więc stanowić formy porządkujące gospodarkę, ma trafnie ukształtować przedpole rynku.

Właśnie taki cel stawia sobie polityka gospodarcza państwa. Zostanie on zrealizowany wówczas, kiedy porządek ramowy gospodarki zostanie tak ukształtowany, że rynek będzie bezpośrednio dostępny dla wszystkich pojedynczych podmiotów gotowych do podjęcia działalności gospodarczej oraz na tyle atrakcyjny, że wyzwoli ich inicjatywę i twórcze możliwości. Na służbie tej idei

² Dlatego też twórców tej koncepcji określa się jako ordoliberalów. Chodzi tu o teoretyków życia gospodarczego z kręgu tzw. Szkoły Freiburskiej, skupionych w latach 30. naszego wieku i później wokół Waltera Euckena, Franza Böhma, Alfreda Müllera-Armacka oraz o emigrantów: Wilhelma Röpke i Aleksandra Rüstowa. Por. J. Lewandowski, dz. cyt., s. 96-106.

pozostają bardziej konkretne zadania polityki gospodarczej. Wśród nich na pierwszy plan wysuwa się możliwość pełne zatrudnienie. Zyskuje ono priorytet polityczno-gospodarczy, gdyż większość członków społeczeństwa tylko przez ofertę swej pracy ma szansę stać się aktywnymi uczestnikami rynku. Bezrobocie zaś stanowi bezpośrednie zagrożenie pokoju społecznego. Zawsze też wiąże się z koniecznością rozszerzenia redystrybucji, co z kolei zakłóca system rynkowy i wyzwala negatywne tendencje społeczne w postaci egoizmu społecznego jednych i wzrastającej roszczeniowości innych. Idei otwartego rynku służą też różnorodne przedsięwzięcia polityki gospodarczej (choćby preferencje kredytowe) popierające młodych przedsiębiorców: gotowych do samodzielnej działalności gospodarczej, prężnych i pełnych inicjatywy, ale nie dysponujących odpowiednim kapitałem. Odpowiednie strategie zbytu towarów mają z kolei chronić średnie i małe przedsiębiorstwa przed potęgą wielkich koncernów, mają im pomóc utrzymać się w obrębie rynku. Widać z tego, że jednym z najważniejszych celów polityki gospodarczej w systemie społecznej gospodarki rynkowej jest samodzielność gospodarcza. Chodziło o to, aby – jak to formułował swego czasu Erhard – maksimum podmiotów przesunąć z obrzeży rynku do jego centrum. Ranga samodzielności jest co najmniej równorzędna innym celom, kojarzonym zazwyczaj z tym systemem. Są nimi: dobrobyt dla wszystkich i sprawiedliwe tworzenie kapitału.

Zadanie „państwa społecznego“ w systemie społecznej gospodarki rynkowej polega następnie na chronieniu porządku opartego na wolnych umowach, konkurencji i własności prywatnej. Gwarancji właściwego funkcjonowania niezwykle czułego mechanizmu konkurencji, jako podstawowego instrumentu rynkowego, przypada przy tym miejsce szczególne. Przecież właśnie konkurencja, jak zauważył Franz Böhm, jest siłą rozbijającą potęgę. Pozostawiona samej sobie zawiera jednak,

według Waltera Euckena, tendencję do samounicestwienia. Aby temu zapobiec i nie dopuścić do opanowania rynku przez potężne jednostki gospodarcze, zdolne do wyeliminowania konkurentów oraz do uzyskiwania zysków monopolowych i spekulacyjnych, państwo ma instytucjonalnie chronić konkurencję. Ma stworzyć taki „system konkurencyjny“, który nie dopuściłby do powstania barier ograniczających dostęp do rynku wielu dynamicznym podmiotom gospodarczym. Tendencje monopolistyczne mają być unicestwiane w zarodku, zaś różnorodne kartele i koncerny w interesie pozostałych uczestników rynku winny podlegać kontroli przez jakiś centralny urząd antymonopolowy.

Ważnym elementem polityki gospodarczej państwa jest utrzymanie siły nabywczej pieniądza. Trudno przecenić znaczenie stabilnej waluty zarówno dla prawidłowego funkcjonowania gospodarki jak i dla życia społecznego. Przecież inflacja, zwłaszcza galopująca, oprócz dezorganizacji i destabilizacji gospodarki wywołuje nastroje paniki, powoduje niesprawiedliwe bogacenie się jednych i ubożenie innych, czego rezultatem jest uzasadnione poczucie krzywdy, a więc zakłócenie pokoju społecznego. Negatywne skutki ekonomiczne i społeczne sprowadza też deflacja. Spośród innych jeszcze zadań polityki gospodarczej na uwagę zasługują: troska o infrastrukturę oraz o zachowanie zdrowego środowiska naturalnego.

Niezależnie od obszarów zaangażowania gospodarczego państwa jego polityka musi być bardzo elastyczna i ostrożnie posługiwać się stojącymi do jej dyspozycji instrumentami. Każda błędna decyzja może bowiem wywołać całą lawinę nie przewidzianych skutków. Jeśli np. dla redystrybucji dochodu społecznego przewiduje się progresję podatkową, ostrożnie i na podstawie dogłębnej znajomości przewidywanych konsekwencji należy wyznaczyć jej właściwy poziom. Nie można pomijać chociażby elementarnej prawidłowości, że nieprzekraczalną granicą progresji jest zniechęcenie

podatników do inwestowania. Nadmiernie wysokie podatki podmiotów gospodarujących wywołują zwykle natychmiastowy spadek inwestycji oraz produkcji. Jednocześnie rośnie skala przestępstw podatkowych.

Oprócz długofalowego stanowienia „warunków ramowych” gospodarczą rolę państwa w koncepcji społecznej gospodarki rynkowej można sprowadzić do „dyskretnej obecności”. Ma ono mianowicie czuwać nad całością gospodarki, ma zapobiegać kryzysom i pobudzać procesy rynkowe. Ma więc prowadzić antycykliczną politykę gospodarczą. Jej elementy, tj. polityka fiskalna, pieniężna, kredytowa, dochodowa stanowią pewną całość. Natomiast nie zyskuje akceptacji „ręczne sterowanie” gospodarką. Model społecznej gospodarki rynkowej nie przewiduje np. interwencji państwa w formie subwencji dla upadających przedsiębiorstw. Przy staje się na nie zupełnie wyjątkowo. Tego rodzaju praktyki nieuchronnie prowadzą bowiem do przetargów o uzyskanie możliwie wysokiej kwoty środków budżetowych. Politykę prowokującą walkę redystrybucyjną usiłuje się więc zastąpić polityką ładu gospodarczego.

Obok zadań gospodarczych „państwo społeczne”, odpowiednio do swej nazwy, prowadzi aktywną politykę socjalną i społeczną. Gospodarczy i socjalno-społeczny obszar zaangażowania państwa są ze sobą ściśle związane. Twórcy koncepcji społecznej gospodarki rynkowej nieustrudzenie i dobitnie akcentowali współzależność polityki gospodarczej oraz socjalnej i społecznej. Fundamentalnym założeniem tej koncepcji jest zresztą integracja sfery gospodarczej, społecznej, a także politycznej, w pewną uporządkowaną całość. Wszelkie zabiegi państwa zawsze muszą mieć na uwadze ową całość. Mają one zmierzać do rozwoju takiego stylu życia i takich form życiowych, w których człowiek pozostawałby wolny i jednocześnie zabezpieczony socjalnie.

Wszelkie przedsięwzięcia socjalne społecznego państwa prawa są możliwe jedynie wówczas, gdy oparta na zasadzie wolnej konkurencji dynamiczna gospodarka,

kształtowana rozsądną polityką gospodarczą, jest wystarczająco efektywna. Bazując na fundamencie efektywnej gospodarki państwo społeczne podejmuje się zadania sprawiedliwej korekty podziału dochodów. Zakładając solidarność wszystkich obywateli prowadzi politykę pomocy tym jednostkom i grupom, które z różnych względów znalazły się w trudnej sytuacji życiowej. Wśród różnorodnych form tej pomocy na uwagę zasługują obowiązkowe ubezpieczenia społeczne dla ochrony przed ryzykiem, jakie niesie ze sobą starość, choroba, wypadki, bezrobocie. System rent i emerytur, zasiłków chorobowych, wypadkowych i dla bezrobotnych – to filary idei państwa społecznego. Odrębną formę stanowi system opieki socjalnej, a także system różnych świadczeń i dopłat, jak: dodatek rodzinny, mieszkaniowy, dofinansowanie różnych punktów pomocy społecznej, popieranie kas oszczędnościowo-pozyczkowych itp.

W popularnej interpretacji skrótowej formuły charakteryzującej społeczną gospodarkę rynkową jako syntezę wolności i sprawiedliwości społecznej (bezpieczeństwa socjalnego) wolność rezerwuje się zwykle dla gospodarki rynkowej. Tymczasem ma ona przenikać także dziedzinę socjalną i społeczną. Państwowa polityka socjalna nie tylko nie powinna ograniczać samodzielności, odpowiedzialności oraz twórczej inicjatywy jednostek i różnych kręgów społecznych, ale winna inspirować i pobudzać ujawnianie się tych cech. Drogowskazem ogólnie wytyczającym kierunek działania jest zasada pomocniczości oraz jej trafny skrót – pomoc dla samopomocy. Właściwą ilustracją tej zasady może być postulat, aby głodujących nie obdarzać nieustannie rybami, ale raczej wręczać im wędki i uczyć samodzielnego łowienia. W każdym razie „społeczny“ element społecznej gospodarki rynkowej nie pozostaje wyłączną domeną państwa.

Im więcej podmiotów włączy się do realizacji sprawiedliwości społecznej, tym lepiej. W dziele łagodzenia

„kwestii społecznej“ jest miejsce zarówno dla charyzmatycznych działaczy charytatywnych, jak i dla różnych organizacji społecznych, związków, stowarzyszeń, fundacji o zasięgu lokalnym, krajowym, a nawet międzynarodowym, Kościoła nie wyłączając. Ponieważ potrzeby społeczne są zmienne, ponieważ ujawniają się ciągle nowe zagrożenia i wyzwania, chociażby narkomania, AIDS, zagrożenia ekologiczne, system socjalny winien być otwarty na „odkrywczość socjalną“. Ma umożliwiać pełne wykorzystanie nowych, niekonwencjonalnych indywidualnych i społecznych pomysłów. Namysł nad właściwą organizacją działalności socjalnej jest ogromnie ważny. Jak bowiem zauważył jeden ze znawców problematyki społeczno-gospodarczej, *falszowy porządek socjalny premiuje lenistwo, karze osiągnięcia, zachęca do pracy na czarno, co ostatecznie odbiera środki na pomoc prawdziwie potrzebującym*³. Najgroźniejszym społecznie efektem nierozsądnej polityki socjalnej jest proces kumulacji roszczeń, walka między jednostkami a grupami o maksymalny udział w aktualnie dzielonych dobrach. Dlatego też efektywna polityka socjalna wymaga nie tylko produktywnej gospodarki oraz koordynacji z polityką gospodarczą, ale silnego, niezależnego państwa prawa. Brak stabilizacji politycznej, chwiejność państwa, uleganie naciskom zorganizowanych grup interesu wywołuje bowiem zwykle całą lawinę dalszych żądań, niemożliwych do spełnienia.

W koncepcji społecznej gospodarki rynkowej polityka socjalna nie wyczerpuje „społecznych“ zadań państwa. Państwo ma również prowadzić aktywną politykę społeczną. Różni się ona od polityki socjalnej tym, że ma bezpośredni lub pośredni wpływ na strukturę społeczeństwa. Czasem wręcz podejmuje się zadania korekty niewłaściwych układów strukturalnych, np. struktury własnościowej czy wykształcenia poszczególnych grup społeczeństwa. Zapotrzebowanie na tak rozumianą politykę społeczną jawi się wówczas, gdy wraz ze wzrostem gospodarczym następuje powszechny wzrost po-

ziomu życia. Jeśli „państwo społeczne“ uporało się z bezrobociem, jeśli zapewniło minimum egzystencji naj-słabszym, wówczas inne sprawy wysuwają się na czoło³. Ich konkretyzacja zależy od zróżnicowanych warunków miejsca i czasu, ale ideał polityki społecznej wydaje się znacznie mniej relatywny. Müller-Armack sformułował go bardzo jasno. Celem polityki społecznej jest integracja człowieka z wolnym porządkiem społeczeństwa. Chodziło mu przy tym o człowieka-osobę, a nie tylko o kogoś pełniącego pewne funkcje gospodarcze, np. funkcję producenta czy konsumenta. W nieco innym sformułowaniu, zbliżonym do wysuniętej później w „Populorum progressio“ koncepcji *rozwoju integralnego*, polityka społeczna ma mieć na uwadze przede wszystkim znalezienie właściwej miary między wzrostem gospodarczym, inicjatywą i wolnością osobistą a równowagą społeczną.

Realizacji tej idei służą konkretne zadania polityki społecznej. W drugiej fazie społecznej gospodarki rynkowej w RFN ich lista była długa i różnorodna. Skoncentrowano się m.in. na „inwestycjach duchowych“ tj. na preferowaniu nauki, a także kształcenia i doszkalania. Udzielano pomocy w uzyskiwaniu samodzielności i wyrównywaniu szans awansu społecznego. Wiele uwagi poświęcono humanizacji stosunków w zakładzie pracy: warunkom bezpieczeństwa i higieny pracy, poprawie klimatu społecznego, kwestii współzarządzania pracowników. W związku z postępem technicznym i przemianami technologicznymi inspirowano restrukturyzację gospodarki, popierano mobilność przedsiębiorców i praco-

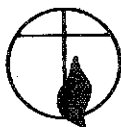
³ G. Briefs, *Verbände und Laissez-faire Pluralismus*, w: tenże, *Ausgewählte Schriften*, t. 1, *Mensch und Gesellschaft*, Berlin 1980, s. 200.

⁴ W RFN nastąpiło to mniej więcej pod koniec lat 50. Już na początku lat 60. wyraźnie mówiono o drugiej fazie społecznej gospodarki rynkowej. Por. A. Müller-Armack, *Die zweite Phase der Sozialen Marktwirtschaft. Ihre Ergänzung durch das Leitbild einer neuen Gesellschaftspolitik*, w: tenże, *Ausgewählte Werke. Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Bern-Stuttgart 1976 s. 267–291; tenże, *Das Gesellschaftspolitische Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft*, w: tamże, s. 293–315.

wników. Nawet planowanie przestrzenne oraz ochrona środowiska naturalnego, współokreślające jakość życia obywateli, mieszczą się w ramach polityki społecznej. Odrębne miejsce przypada międzynarodowej integracji gospodarczej oraz pomocy dla państw rozwijających się.

Jednym z warunków powodzenia polityki społecznej jest jej całościowa wizja oraz pozyskanie dla niej możliwie szerokich kręgów społeczeństwa. Potrzeba tu właściwej polityki informacyjnej oraz cierpliwego wyjaśniania złożonych współzależności. Tylko wówczas społeczeństwo zaakceptuje odrzucenie silnej egalitaryzacji świadczeń, czyli wyrównywania uzyskiwanych dochodów, chociażby przez wysoką progresję podatkową. Efektem ewentualnego programu takiej pseudospołecznej polityki byłby nie tyle wzrost zamożności ubogich, ale zubożenie bogatych. Należy natomiast zabiegać o społeczne poparcie działań na rzecz równości szans życiowych. Wobec odmiennych zdolności, inicjatywy, podejmowanego ryzyka czy pracowitości poszczególnych jednostek równość szans wcale nie wyklucza uprawnionej różnicy rezultatów.

Przedstawiony skróto model ustroju gospodarczego, integrujący efektywność gospodarki ze sprawiedliwością i pokojem społecznym wcale nie jest utopijny. Z powodzeniem został wprowadzony w życie najpierw w Niemczech, a potem także w innych państwach Zachodu. Poszukując w Polsce dróg wyjścia z kryzysu warto więc skorzystać z doświadczeń tych, którym się powiodło.



Jerzy Gaul

Proces cywilizacyjny po polsku

Niszczycielski wpływ komunizmu na rozwój cywilizacyjny Polski nie podlega dyskusji. Z gospodarczego, społecznego i moralnego rozgardiaszu trudno się o własnych siłach wybić na cywilizację, o wiele łatwiej pójść szlakiem przetartym przez innych. We współczesnej globalnej wiosce, do której uzyskaliśmy wreszcie realne możliwości dostępu, istnieją wzorce do naśladowania. Podziw budzi przede wszystkim cywilizacja Zachodu. Nie kwestionując jej złożoności, zarówno pod względem cech negatywnych jak i pozytywnych, trzeba przyjąć adekwatność ogólnego modelu rozwoju przynajmniej w tej mierze, w jakiej uznajemy jej osiągnięcia. Tym bardziej że jesteśmy związani dziedzictwem wywodzącym się ze świata śródziemnomorskiego i łacińskiego. Wobec wspólnych duchowych korzeni hasło powrotu do Europy brzmi nieco dwuznacznie. Jeśli jednak uwzględnimy nie tylko kulturę wartości, ale także kulturę rzeczywistości i kulturę społeczną, dostrzeżemy dotkliwą lukę. Aby ją pokonać, trzeba zainicjować procesy, które zadecydowały o sukcesach cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Jakie są szanse polskiego społeczeństwa na pomyślną, a więc unikającą pułapek cywilizacyjnych, powtórkę z historii? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie nie jest możliwe bez przypomnienia doświadczeń Polaków w dziele budowy cywilizacji. Wspominaliśmy już o smutnym dziedzictwie ostatniego półwiecza: frustracjach społecznych i katastrofalnym stanie świadomości zbiorowej zatrutej jadem komunistycznej propagandy. Doceniając ich negatywną rolę w opóźnianiu procesu cywilizacyjnego, nie można zapominać o czynnikach znacznie głębszych, zawartych w naszej historycznej tradycji. Jeśli z historii Polski płyną jakieś

przestrogi, należy je odnieść także do procesu cywilizacyjnego, który oprócz niewątpliwych sukcesów doznał na naszych ziemiach istotnych porażek i – co gorsza – nadal obserwujemy tendencję do popełniania starych błędów.

Cywilizacja Zachodu ma licznych zwolenników i przeciwników, którzy zarzucają jej liczne grzechy. Cywilizacja ta z pewnością nie jest tworem doskonałym. Na jej obronę trzeba przywołać fakt, że daleko jej do stagnacji. Jest bowiem dynamicznym procesem ewolucyjnych zmian zachowań i odczuć ludzi, modelowanych wedle określonych standardów (Norbert Elias). Do dzisiaj nie wygasła dyskusja nad mechanizmem powtarzających się przyspieszeń rozwojowych, które powodowały transformację społeczeństw zachodnich od rolniczych do przemysłowych, a ostatnio postprzemysłowych. Z pewnością Ernest Gellner ma rację, że są to *społeczeństwa nieustannego rozwoju*. Zachwycając się wysokim standardem życia na Zachodzie zwykle zapominamy o jego kosztach. Otóż cywilizacja narzuca normy i ideały, które zmuszają do wyrzeczeń, przemian struktur politycznych, gospodarczych i społecznych. Jednym przynosi porażki, innym zwycięstwa, niepowodzenia jednostek i grup rekompensują jednak korzyści całych pokoleń.

Reakcje grup ludzkich na wyzwanie cywilizacyjne są bardzo różne, w grę wchodzi także ucieczka przed nowoczesnością. Jednoznaczną jej ocenę przez współczesnych utrudnia często fakt, że odbywa się ona pod pozorem nawiązania ścisłych kontaktów z rozwiniętym światem, np. przez wymianę handlową. Tak właśnie zachowywała się szlachta Rzeczypospolitej w XV i XVI w. wybierając doraźne korzyści gospodarcze w związku z koniunkturą na zboże na rynkach zachodnich. Zamiast wziąć przykład z Anglii czy Niderlandów, gdzie podjęto trud gruntownych przemian gospodarczych i społecznych, w Rzeczypospolitej nastąpił rozwój folwarków. Konsekwencje refeudalizacji okazały się na dłuższą me-

tę zdecydowanie negatywne. Koncentracja własności ziemskiej i niska wydajność chłopów pańszczyźnianych spowodowały, że pogorszenie warunków rynkowych w XVII w. skazało folwarki na stagnację lub wręcz ruinę.

Ze zdziwieniem natrafiamy na ślady równie zachowawczej filozofii w wyborach współczesnych działaczy chłopskich. Preferując doraźne korzyści ekonomiczne szukają szansy polskiego rolnictwa w eksporcie, zwłaszcza na оголоconym rynku wschodnim. Zapominają jednak, że poniechanie modernizacji rolnictwa sprowadzi na nie wcześniej czy później widmo bankructwa, gdy czarnoziemy na Ukrainie zaczną przynosić normalne plony. Wystarczy również wejrzeć w programy gospodarcze wielu ugrupowań politycznych (nagminne nawoływanie do wprowadzenia ceł zaporowych, eliminacji konkurencji, czy wprowadzenia zakazu zakupu ziemi przez cudzoziemców), aby się zadumać nad paradoksem niechęci do świata, w dostępie do którego komuniści przeszkadzali przez tyle lat.

Refeudalizacja była wyrafinowanym, choć negatywnym sposobem odpowiedzi na wyzwanie cywilizacyjne. Formą bardziej prymitywną jest restauracja, o którą walczyły w XVIII w. z królewskim obozem reform stronnictwa zachowawcze. Było to środowisko wewnętrznie zróżnicowane – obok niewątpliwych zdrajców narodowej sprawy trafiali się gorący patrioci. Bez względu na motywacje swych działań ratunek dla upadającego państwa widzieli nie w modernizacji, lecz w restauracji anachronicznych instytucji, odpowiedzialnych w dużym stopniu za kryzys i utratę suwerenności. Szczególnie tragicznymi postaciami byli konfederaci barscy, których trzeba umieścić po ciemnej stronie polskiego patriotyzmu. Walcząc bowiem o sprawę niepodległości, nie liczyli się zupełnie z realiami, a powołanie konfederacji barskiej sprowokowało Rosję do zbrojnej interwencji. Katarzyna II niejednokrotnie występowała przeciw reformom i przywróciła wiele dawnych rozwiązań ustrojowych, a nawet została ich gwarantem. Carycy

nie chodziło jednak o odrodzenie Rzeczypospolitej, lecz o utrzymanie jej w stanie niemożności.

Bezkrytyczny stosunek do przeszłości stał się, niestety, trwałym składnikiem świadomości narodowej. Jeśli procesy idealizacyjne dotyczą np. okresu międzywojennego, można je potraktować jako chęć odreagowania kłamstw propagandy komunistycznej. Doszło jednak do tego, że wielu ludzi w Polsce wychwala czasy PRL-u, ignorując oczywisty fakt, że to właśnie system komunistyczny doprowadził kraj do totalnego bankructwa, zaś do jego pozornych sukcesów trzeba doliczyć koszty gigantycznego zadłużenia i degradacji środowiska naturalnego.

Proces cywilizacji na Zachodzie stymulowały określone fakty społeczne i gospodarcze. Elias zalicza do nich podział pracy, powstanie sieci wzajemnych zależności, konkurencję, monopol przemocy i podatków. To ostatnie zjawisko zasługuje na podkreślenie, gdyż ośrodki władzy centralnej odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu określonych form zachowań uznanych za cywilizowane standardy społeczne, gospodarcze i polityczne. Największe możliwości miało państwo absolutne. Reformy przeprowadzone przez Fryderyka Wielkiego w Prusach, Józefa II w Austrii, czy – nieco później – Napoleona we Francji przesądziły o trwałym wpisaniu tych państw w główny nurt cywilizacji nowożytnej. Nie należy wyciągać wniosku, jak to czynią niektórzy, że tylko tyrańskie rządy umożliwiają przeprowadzenie modernizacji. Teza ta idzie zbyt daleko przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze proces cywilizacji wymaga współudziału elit, co sprzyja „oświeceniu” władzy. Po drugie ośrodki decyzyjne w Europie Zachodniej funkcjonowały w warunkach równowagi między szlachtą a mieszczaństwem. Umożliwiało to swobodę działań władzy tylko w granicach wyznaczonych przez tak kardynalne zasady, jak własność prywatna, pewne prawa jednostek, początkowo w obrębie warstw wyższych, instytucje samorządowe, które w nie-

dalekiej już przyszłości uformowały społeczeństwo obywatelskie. Wielką rolę odegrało szerokie rozprzestrzenienie wartości cywilizacyjnych. Zrazu ulegają im warstwy wyższe, pragnące za wszelką cenę utrzymać właściwy tej grupie prestiż i wysoki standard życiowy. Później w szranki wkraczają warstwy niższe, dążące z kolei do awansu przez przyswojenie wyższych standardów. W rezultacie doszło do charakterystycznego dla społeczeństw zachodnich zmniejszenia kontrastów społecznych i wzajemnego przenikania postaw i zachowań.

Proces upowszechniania cywilizacyjnych standardów był na ziemiach polskich blokowany z wielu powodów. U schyłku Rzeczypospolitej nie udało się stworzyć silnego ośrodka władzy wykonawczej. Próby modernizacji podejmowane przez oświecone elity skupione wokół króla Stanisława Augusta spaliły na panewce, ponieważ wzmacnianie centralnego ośrodka utożsamiano z zamachem na wolności szlacheckie. Nie utworzono również systemu równowagi między różnymi grupami społecznymi, samowolą jednostek a dobrem wspólnym, silną władzą a wolnościami obywatelskimi. Prawdą jest, że zasadom społeczeństwa obywatelskiego bliska była demokracja szlachecka. Jej jednostronna szlacheckość doprowadziła jednak do deprecjacji idei dobra wspólnego i rozkwitu swoistej partyjności. Kraj był areną walczących stronnictw magnackich, stawiających wyżej interes własny niż państwowy. Nawet tak zasłużona dla sprawy reform Familia Czartoryskich potrafiła zrywać sejmy i pertraktować z obcymi państwami. Równocześnie kwitł indywidualizm, a do jego negatywnych przejawów należało liberum veto i *kult pocziwego durnia* – typowo polskiej cechy, jak zapewniał S. Mackiewicz. Nie trzeba nikogo przekonywać, że anachroniczne struktury władzy i izolacja warstwy wyższej skutecznie hamowały awans cywilizacyjny innych grup ludności.

Archetypiczne obciążenia polskiego losu odegrały negatywną rolę także po odzyskaniu niepodległości. Pierwsze lata II Rzeczypospolitej upłynęły pod znakiem

partykularyzmów: sejmokracji i partyjniactwa. Gdy z kolei po zamachu majowym przystąpiono do modernizacji kraju w warunkach „dziadkowej autokracji“, jej postępy osłabiało z jednej strony niepełne wykorzystanie potencjału elit – wynalazkiem międzywojnia było wszak legionowe kombatanctwo, nie zawsze z pożytkiem dla kraju – z drugiej, zbyt wolne cywilizowanie warstw niższych.

III Rzeczypospolita w niespełna dwa lata zdołała popełnić wiele grzechów cywilizacyjnych. „Wojna na górze“ rozbiła porozumienie elit i wywołała falę interesów grupowych, która zalała kraj. Nie przyczyniła się do wzrostu autorytetu instytucji państwowych, co utrudnia proces upowszechniania cywilizowanych wzorów zachowań. Niektórzy politycy schlebiają natomiast ludowi, zapewniając o jego mądrości. Jeśli nawet byłoby to prawdą, to opierając się na takim sojuszniku można co najwyżej zbudować folklorystyczny skansen, jak to zrobili komuniści, lecz nie nowoczesną cywilizację.

Cywilizacja – twierdzi M. Horkheimer – zaczyna się wraz z wrodzonymi mimetycznymi impulsami człowieka; musi ona jednak wyjść poza nie i je przewartościować. Cały postęp kulturalny, podobnie jak indywidualne wychowanie – to znaczy filogenetyczne i ontogenetyczne procesy cywilizacyjne – polega w znacznej mierze na przekształcaniu mimetycznych sposobów zachowania w zachowania racjonalne. Tak jak prymitywne ludy musiały się uczyć, że lepsze zbiory osiąga się dzięki dobremu uprawianiu gleby, a nie stosowaniu praktyk magicznych, współczesne dziecko musi się uczyć poskramiać swoje impulsy mimetyczne i kierować je na określony cel (...) To umyślne (w przeciwieństwie do odruchowego) upodabnianie się do otoczenia jest ogólną zasadą cywilizacji. Jeśli na poziomie kultury wystarczają zewnętrzne przymusy społeczne, to na poziomie cywilizacji trzeba podjąć trud indywidualnego powściągnięcia popędów i reakcji emocjonalnych. W procesie cywilizacyjnym idzie o stłumienie tych pragnień, które dają tylko doraźne zaspokojenie lub korzyści na rzecz potrzeb długofalo-

wych (M. Elias). Modelowym tego przykładem była transformacja szlachty z rycerzy w dworzan w Europie Zachodniej w XI–XVIII w.

W Rzeczypospolitej proces ten przebiegał nie bez trudności. Społeczeństwo rycerskie kwitło w najlepsze jeszcze w XVIII w., zaś szlachecka tradycja pospolitego ruszenia skutecznie blokowała powstanie zawodowej armii, bez której nie mogło być mowy o sukcesach w walce z późniejszymi zaborcami. Etos szlachecka-wojownika dochodził do głosu w serii powstań, w których demonstrowano bardziej emocje i brawurę niż rozum i dalekowzroczność. Mogłoby się wydawać, że to zamknięty rozdział historii. A jednak przed koniecznością ucywilizowania postaw i mentalności stanęły niedawno liczne zastępy działaczy opozycji demokratycznej w Polsce. Wykształcony w stanie wojennym etos solidarnościowego wojownika ma ogromne kłopoty z przystosowaniem się do czasów pokojowych. Etos wojownika, kładący nacisk na solidarność i egalitaryzm – twierdzi A. Kłoczowski – nie sprawdza się jako etyka obywatela, która musi kierować się troską o dobro wspólne i dopuszcza moment konkurencji niezbędnej do pomnażania bogactwa narodowego: *Solidarność bojowników przeniesionych do koszar codzienności wydaje zatrute owoce egalitaryzmu, rozbuchanych roszczeń. Zazdrości po prostu*. Ten model postępowania upowszechnił się, niestety, wśród szerokich kręgów społeczeństwa. Gdy tylko jakaś grupa zawodowa wystąpi z pretensjami, inni natychmiast idą ślepo w jej ślady, choćby wiodły wprost w przepaść inflacji i destabilizacji. Liczą się doraźne korzyści, dalekowzroczność to nieosiągalna jeszcze dla Polaków cnota. Trzeba powiedzieć wprost, że tego typu zachowania są istotną przeszkodą w dziele budowy fundamentów cywilizacji.

Wartości cywilizacyjne nie są dane raz na zawsze. Trzeba je kultywować, bo łatwo je utracić. W przypadku kryzysu kultura wysoka może liczyć tylko na nielicznych obrońców stawiających wyżej ideały niż doraźne korzyści. Gdy zostają wyeliminowani, np.

przez najeźdźców, cywilizacja szybko zamiera. Tak było z indiańskimi cywilizacjami w Ameryce, gdzie Hiszpanie wyniszczyli warstwy wyższe, i po II wojnie światowej z cywilizacją w Europie Środkowej, pogrążonej w barbarzyństwie przez komunistów, a wcześniej przez nazistów, nie oszczędzających inteligencji. O kruchości osłony cywilizacyjnej przekonały się w XX w. także niektóre społeczności zachodnie. Był to przypadek szczególnie zaskakujący, gdzie bowiem, jeśli nie w Europie, szukać większych postępów cywilizacyjnych? Okazuje się jednak, że istnieją sytuacje, kiedy wartości cywilizacyjne przegrywają pokojową konfrontację z przedcywilizacyjnymi plemiennymi rytuałami, mitami i barbarzyńskimi formami społecznego panowania. Zdradzie elit i obojętności mas sprzyja, paradoksalnie, zbyt szybki ruch do przodu. Dzieje się tak, jak twierdzi niemiecki historyk Wolfgang Schmieder, w przypadku *narodów spóźnionych*, które – jak Niemcy i Włochy po I wojnie światowej – przechodziły w tym samym czasie, a nie kolejno, przez stadia narodowej integracji, rozszerzenia praw konstytucyjnych i modernizacji gospodarczej. Gdy dochodzi do konfliktu zasad z interesami ekonomicznymi, wśród ludzi, którzy nie znajdują miejsca w nowej rzeczywistości, występuje szczególna skłonność do regresu i porzucania ścieżki cywilizacji. Zdradę tę ułatwia fakt, że *cywilizacja* – o czym pisał M. Horkheimer – *oznaczała nacisk, by być dorosłym i przejąć odpowiedzialność, a często i ubóstwo*, natomiast demagogowie obiecywali szybkie rozwiązanie trudności. Ruchy totalitarne nie epatowały ludzi wyłącznie siłą. Faszyzm włoski określał siebie jako trzecią drogę, szermował hasłami walki z bezrobociem i nędzą, potępiał kapitał przemysłowy i handlowy. Na lep tych obietnic poszły miliony i dobrowolnie, bo za pomocą kartki wyborczej, oddały się w niewolę najgorszym tyranom.

Jeśli społeczności Zachodu potrafią stracić głowę i pogrążyć się w barbarzyństwie, to jak wielkie niebezpieczeństwo może grozić Europie Środkowo-Wschod-

niej, gdzie narody, zachłystujące się wolnością polityczną, utraciły bezpieczeństwo socjalne, a mit dobrobytu za czasów totalitarnych reżimów znajduje coraz więcej wyznawców? Sytuację w Polsce pogarsza fakt, że niektóre ugrupowania polityczne niewiele rozumieją z lekcji historii. Zaliczyć do nich trzeba zwolenników tzw. przyspieszenia, którzy potępiając en bloc „refolucję” – ewolucyjny sposób modernizacji – zapominają, że możliwości adaptacji społecznej są ograniczone. Także ataki na instytucje państwowe są nieodpowiedzialne, ponieważ opóźniają proces odzyskiwania przez społeczeństwo struktur, które są ważnym ośrodkiem modelowania postaw i zachowań cywilizacyjnych. W kontekście upadku autorytetu władzy centralnej niezwykle groźnym zjawiskiem jest rzesza niezadowolonych – potencjalnych zbiegów od wolności i cywilizacji. Jeśli miliony głosują na demagogów wierząc w obietnice, że można od razu poprawić sytuację materialną, to tym samym odrzucają drogę cywilizacji, na której osiąga się sukcesy, ale za cenę ciężkiej pracy i wyrzeczeń całych pokoleń.

Proces cywilizacyjny po polsku jawi się jako cykl upartego powtarzania starych błędów. Determinuje je przesadne mniemanie o narodowej wartości i wybiórczy stosunek do norm cywilizacyjnych. Polacy akceptują zachodnie standardy życiowe, lecz nie chcą ponosić kosztów ani budowy cywilizacji, ani przestrzegania jej zasad. Postawa taka rodzi frustracje i reakcje odrzucenia całej cywilizacji. Obserwując narastającą falę antyrynkową i antyliberalną, na której płyną populisci spod różnych znaków, pospołu z zagubionymi ludźmi, wypada mieć nadzieję, że tym razem nie wpadniemy w otchłań polskiego zaścianka, skłóconego z sąsiadami, dumnego z kultywowania wzniosłych wartości duchowych, lecz pozostającego coraz dalej za uciekającym światem. Jeśli jest prawda, że Polak mądry po szkodziu, to tej ostatniej mamy z pewnością aż nadto. Czy doczekamy się wreszcie narodowej mądrości?

Earl A. Pope

Rola religii w rewolucji rumuńskiej*

Przed rewolucją, która dokonała się w 1989 r., w Socjalistycznej Republice Rumunii istniało 14 wspólnot religijnych uznanych oficjalnie w Ustawie o Wyznaniach z 1948 r. Kościół rzymskokatolicki był uznawany *de facto*, aczkolwiek nie posiadał własnego statutu z powodu sporej liczby nie rozwiązanych problemów.

Sytuacja Kościołów i wyznań

Rumuński Kościół prawosławny, największa spośród prawnie usankcjonowanych instytucji, skupiał około 70% wszystkich mieszkańców kraju, czyli 16 mln wyznawców. Kościół ten był dobrze zorganizowany i skutecznie zarządzany przez starannie przygotowane duchowieństwo, którego znakomita większość studiowała na Zachodzie, miał wybitnych teologów, nadmiar kandydatów do kapłaństwa, rozległe stosunki ekumeniczne i kilka czasopism zaliczanych do najlepszych w świecie prawosławnym. W ramach socjalistycznego państwa rumuńskiego nie miał szczególnych przywilejów, jednak w praktyce wyrósł do rangi instytucji przewyższającej wszystkie inne wspólnoty religijne. Był ściśle nadzorowany przez państwo, niesłuchanie wrażliwe na wszelkie przejawy wewnętrznych rozdzźwięków w jego obrębie. Żaden członek hierarchii tego Kościoła nie mógł zostać oficjalnie uznany bez szczegółowej konsul-

* Tekst przygotowany na konferencję nt. „Rola religii w nowych społeczeństwach pluralistycznych” (Budapeszt, 22–26 V 1991). Autor jest wykładowcą w Lafayette College, Easton, Pennsylvania (USA). Sprawozdanie oraz dwie prelekcje z tej konferencji ukazały się w „PP” 11/1991. W tłumaczeniu zrezygnowano z przypisów, które odsyłają czytelnika do źródeł amerykańskich; śródtytuły pochodzą od redakcji.

tacji z władzami państwowymi oraz bez ich uprzedniej aprobaty. Wewnątrz Kościoła czuło się pewne napięcia dotyczące modus vivendi z państwem, ale wyraźnie brakowało twórczego przywództwa (zarówno ze strony państwa jak i Kościoła), nieodzownego do nawiązania bardziej konstruktywnych stosunków.

Kościół katolicki obrządku łacińskiego utrzymywał silną pozycję w Transylwanii, gdzie posiadał ponad 1000 świątyń. Uważa się, że Kościół ten skupia około 1,3 mln wyznawców, z których większość stanowią Węgrzy, chociaż wpływową grupą są także Niemcy i Rumuni. Stosunki między Kościołem rzymskokatolickim a rumuńskim Kościołem prawosławnym należały do najbardziej złożonych i trudnych w okresie sięgającej tysiąca lat kontrowersji między katolicyzmem a prawosławiem. Było to w dużej mierze spowodowane nieporozumieniami narosłymi wokół rumuńskiego Kościoła unickiego, którego związki z Rzymem sięgały 1700 r. i głęboko podzieliły transylwańską społeczność rumuńską. Rumuński Kościół prawosławny nieustępliwie trwał na stanowisku, że „reintegracja“ unitów z Kościołem prawosławnym dokonana w 1948 r. była momentem historycznym o najgłębszym znaczeniu i przyniosła naprawę dawnej niesprawiedliwości. Natomiast Kościół katolicki utrzymywał, że całe to ponowne „zjednoczenie“ stanowiło wynik nacisku sił politycznych oraz że większość unickiego duchowieństwa i wiernych była mu całkowicie przeciwna. Między władzami komunistycznymi a przedstawicielami Watykanu odbywały się częste dyskusje mające na celu poprawę sytuacji Kościoła katolickiego i rozwiązanie kryzysu na tle unitów. Odnosi się wrażenie, że watykańscy urzędnicy zbyt wcześnie zarzucili wszelkie nadzieje na odrodzenie się Kościoła unickiego.

Wspólnoty protestanckie stanowią żywotny i potężny blok Kościołów, które postawiły naród rumuński wobec swoistych i tylko sobie właściwych wyzwań i napięć. Można je postrzegać stosownie do dwóch katego-

rii: Kościoły tradycyjne lub historyczne (lutherański, reformowany, unitariański), które wyłoniły się w okresie protestanckiej Reformacji w XVI w. i skupiały się przede wszystkim w Transylwanii oraz tzw. Kościoły neoprotestanckie (adwentystów, baptystów, zielonoświątkowców i inne), które pojawiły się w Transylwanii i na obszarze Starego Królestwa w XIX i XX w. Kościoły lutherański i reformowany reprezentują prawe skrzydło Reformacji i są utożsamiane ze społecznością niemiecką i węgierską. Unitarianie byli po części uważani za heretyków, głównie ze względu na swój antytrynitaryzm. Nadal utrzymują się między nimi a luteranami i Kościołem reformowanym znaczące różnice doktrynalne, mimo istniejącej od lat ścisłej współpracy i faktu utożsamiania ich ze sobą pod względami kulturowymi. Poglądy unitarian znalazły największy odzew wśród mieszkańców Szekler, uważanych za podgrupę narodowości węgierskiej. W ciągu wieków ochrona własnego dziedzictwa kulturowego stała się pierwszą powinnością wymienionych tu tradycji religijnych. Wyznanie reformowane jest wciąż uznawane za unikatowe narzędzie zachowania i przekazu „religii węgierskiej” w Transylwanii. Lutherański Kościół transylwańskich Saksonów uważa siebie za zachowawcę kultury niemieckiej. Czynione niegdyś próby założenia etnicznie rumuńskiego Kościoła lutherańskiego i reformowanego nie dały większych rezultatów. Z kolei Kościoły neoprotestanckie stanowią w pewnym sensie lewe skrzydło spadkobierców protestanckiej Reformacji, kładąc mniejszy nacisk na instytucję Kościoła, jego wierzenia, urzędowe kapłaństwo czy sakramenty, orientując się natomiast bardziej ku Biblii, osobistemu doświadczeniu religijnemu, etycznemu życiu, świeckiemu przywództwu, popieraniu wspólnoty, nadziejach eschatycznych oraz silnym poczuciu misji. W pewnym związku z nimi pozostaje kilka nieoficjalnych instytucji religijnych, jak reformowani adwentyści, nazareńczycy, „dysydenci” zielonoświątkowi i Armia Pana, która rozpoczęła działalność

jako ewangelicznie ukierunkowany ruch świecki w obrębie Kościoła prawosławnego. Kościoły neoprotestanckie przeżyły niezwykle rozwój po 1948 r., zwłaszcza wśród rodowitych Rumunów, ku ogromnemu zaniepokojeniu przywódców rumuńskiego prawosławia. Ich liczebność ustala się w przybliżeniu na około milion członków (pod koniec 1990 r.)

Z mniejszościami narodowymi są związane dwie inne wspólnoty prawosławne w Rumunii: mniejszość ormiańsko-gruzińska pozostaje w związku z prawosławiem orientalnym oraz z chrześcijanami Starego Obrządku (popularnie nazywanymi lipowenianami), potomkami schizmy starowierów w Rosji. Z kolei rumuńska społeczność żydowska, mająca długą historię sięgającą czasów rzymskich, została drastycznie zdziesiątkowana najpierw przez Holocaust, a następnie przez masową emigrację do Izraela, jakkolwiek ci, którzy pozostali (ok. 20 tys.) kultywowali stosunkowo czynne i swobodne życie wedle wymogów religii żydowskiej. Mimo to w kilku legalnie usankcjonowanych publikacjach znalazły się wzmianki o charakterze antysemitycznym. Wreszcie społeczność muzułmańska, zamieszkująca głównie wybrzeże Morza Czarnego, sięga początkami XIV i XV w., kiedy wojska tureckie najechały kraj. Liczy około 50 tys. członków w 90 gminach religijnych z ośrodkami w Konstancji. Te wspólnoty religijne są stosunkowo niewielkie i w latach rządów komunistycznych w porównaniu z innymi Kościołami odgrywały znikomą rolę.

Kryzys transylwański

Zanim wprost skoncentrujemy się na rumuńskiej rewolucji i Kościołach, istotne jest częściowe rozważenie pewnych aspektów kryzysu w Transylwanii, który się przyczynił do wybuchu powstania. Ma on głębokie i złożone uwarunkowania historyczne, wobec których bardzo trudno jest się ustosunkować w pełni obiektywnie. Połączenie Transylwanii z Rumunią w następstwie

I wojny światowej stanowiło bez wątpienia kulminację zaspokojenia długo żywionych przez Rumunów nadziei i marzeń, ale zarówno to połączenie jak i jego implikacje pozostawały zapalnym punktem poważnej kontrowersji między narodem węgierskim a rumuńskim aż po dzień dzisiejszy. Główny problem dziejów Transylwanii polega na istnieniu dwóch całkowicie odmiennych wersji historii, rumuńskiej i węgierskiej, obydwu artykułowanych równie mocno, przy czym każda jest nie do przyjęcia dla drugiej. Postawiono tezę, że w świadomości obu narodów centralną rolę odgrywa mityczna koncepcja Transylwanii, nie mająca wiele wspólnego z realiami, zwłaszcza że Transylwanię postrzega się jako swego rodzaju gwarancję przetrwania narodu w najbardziej krytycznych momentach jego dziejów.

Rok 1948 był przełomowy dla wszystkich rumuńskich Kościołów. U szczytu władzy był wtedy rząd komunistyczny ze swoją marksistowsko-leninowską ideologią, zaś nowa ustawa o wyznaniach religijnych szczegółowo określała stosunki między państwem a Kościołem. Ustawa zapewniała coś, co traktowano jako prawo do wolności sumienia i wolności religijnej w ramach reżimu komunistycznego, oraz ustanawiała całościowy i niekiedy bezlitosny system kontroli państwa nad wszystkimi wspólnotami religijnymi. Kościoły znajdowały się pod bezpośrednią jurysdykcją Wydziału ds. Wyznań, niezwykle ważnej agencji, zarządzanej przez ogólnokrajową sieć dobrze wykwalifikowanego personelu. Agencja miała do dyspozycji imponujące środki, dzięki którym mogła zadbać o przestrzeganie ustawodawstwa dotyczącego religii, a także rozmaitych, znacznie bardziej surowych, jego ustnych interpretacji, które niejednokrotnie rażąco obalały konstytucyjną wolność wierzących i ich wspólnot. W gruncie rzeczy uważano ją nawet za coś ważniejszego od budzących przerażenie agentów Securitate lub tajnej policji.

W ostatnich latach pojawiły się bezsporne informacje na temat wzrostu napięć wywołanych przez rozmaite

naciski na węgierskie instytucje religijne, a także na inne wspólnoty religijne w Rumunii. Ponieważ po 1980 r. sytuacja gospodarcza gwałtownie się pogorszyła, społeczność węgierska w Rumunii mogła się spodziewać bardzo niewesołej przyszłości. W rezultacie narastało rozczarowanie wobec prób reform wewnętrznych, prowadzące do apeli i protestów skierowanych do Zachodu, lecz szczególnie do Węgier, co rozbudziło paranoi-dalną podejrzliwość przywódców rumuńskich. Odpowiedzią państwa rumuńskiego na narastające niepokoje były coraz bardziej represyjne środki. Oczywistym rezultatem tej sytuacji było uznanie przez Węgrów, że naciski wewnętrzne osiągnęły poziom nie do zniesienia.

Tradycyjna polityka węgierskiego państwa komunistycznego i węgierskich przywódców kościelnych wobec trudności w sąsiednim kraju socjalistycznym polegała na publicznym milczeniu oraz nacisku na prowadzenie cichej gry dyplomatycznej. Radykalna zmiana w takim podejściu stała się nieunikniona. Zmowę milczenia przzerwano ostatecznie na Węgrzech w lecie 1986 r. Nieoficjalna grupa ekumeniczna, skupiająca członków ważniejszych wspólnot religijnych, wydała „Wezwanie do pojednania ludzi dobrej woli Węgier i Rumunii“. Nie jest bez znaczenia, że państwo węgierskie pozwoliło właśnie Kościołom otwarcie wystąpić w pierwszej kolejności w tak delikatnej materii. Grupa ekumeniczna przynaglała papieża, Światową Radę Kościołów, ZSRR i zachodnich obrońców praw człowieka, aby wspólnie działali na rzecz nakłonienia władz rumuńskich do zaprzestania represyjnej polityki w stosunku do zamieszkujących Transylwanię mniejszości narodowych i religijnych. W dokumencie była mowa o stosowaniu terroru policyjnego, o nader rozpowszechnionym systemie donosicielstwa, o przypadkach brutalnych pobić i torturowaniu, a nawet o zamęczaniu ludzi na śmierć. Rumunów terroryzowano tak samo jak ich węgierskich sąsiadów.

Podczas gdy w innych krajach socjalistycznych następowało pewne odprężenie, życie w Rumunii podle-

gało coraz większej brutalizacji. Ekumeniczny komitet oskarżał, że w systematyczny sposób jest niszczona węgierska kultura i to na każdym poziomie życia społecznego. Wyrażano przekonanie, że istotną rolę w dziele pojednania mogłyby odegrać Kościoły rumuńskie. Grupa ekumeniczna przyznała jednocześnie, że w przeszłości Kościoły były niejednokrotnie przedmiotem manipulacji: *w celu wzniesienia krańcowego nacjonalizmu i nienawiści rasowej*. „Wezwanie do pojednania” przedstawiało wizję Transylwanii jako *miejsca braterstwa prawosławia, katolicyzmu, Kościoła reformowanego, luteranów i baptystów*. Włączenie baptystów jest wielce interesujące, bo wskazuje na ważną rolę, jaką zaczęli oni odgrywać w kontekście rumuńskim.

W walce o cywilne i religijne prawa obywateli

Paradoksalnie, skoncentrowanie się na Transylwanii może pomóc w wyjaśnieniu niektórych emocjonalnych niuansów w reakcjach rumuńskich przywódców. Wizję Transylwanii jako miejsca, gdzie w pewnym sensie miała się dokonać fuzja wszystkich trzech głównych kultur narodowych, odebrano jako koncepcję niebezpieczną z tego względu, że kwestionowała jedność i integralność narodu rumuńskiego. Dostrzegalne echa owego „transylwanianizmu”, ze wszystkimi jego implikacjami, mogły jedynie rozniecić dodatkowe wymiary obłędu już i tak zagubionych i zagrożonych przywódcach rumuńskich. „Wezwanie” spowodowało całą lawinę apeli i protestów, nie tylko ze strony Kościołów węgierskich, do których przyłączyło się także państwo, lecz również ze strony Kościołów i organizacji międzynarodowych na całym świecie. Odpowiedź państwa rumuńskiego i rumuńskich przywódców religijnych głosiła, iż przedstawiony w „Wezwaniu” obraz jest całkowicie fałszywy, zarówno od strony konstytucyjnej jak i w aspekcie faktycznego stanu rzeczy, zaś przedstawiający go kierowali się złowrogimi i samolubnymi moty-

wami. Przywódcy rumuńskiego prawosławia jednogłośnie orzekli, że ekumenizm stanowił w kraju pod każdym względem *żywą i nie podlegającą dyskusji rzeczywistość*. Biskupi Kościoła reformowanego wyrażali oburzenie, że tego rodzaju oskarżenia mogły w ogóle zostać sformułowane. Narastająca kontrowersja spowodowała publiczną konfrontację dwóch wiodących przywódców ekumenicznych Europy Wschodniej, będących zarazem w swoich krajach czołowymi przywódcami religijnymi. Antoni, prawosławny metropolita Transylwanii, stanowczo zaprzeczył doniesieniom o religijnej i kulturowej dyskryminacji mniejszości węgierskiej, natomiast dr Karoly Toth, biskup Kościoła reformowanego na Węgrzech, wdał się z nim w poważny spór. Stwierdził, że nie chciał otwierać ran przeszłości, lecz uznał *jednostronne i tendencyjne informacje za niebezpieczne, ponieważ uniemożliwiają pojednanie*.

Rozpoczęty latem 1987 r. napływ tysięcy uchodźców z Transylwanii na Węgry, nasilony gwałtownie na początku 1988 r., niesłychanie wpłynął na wzrost napięć zarówno w Rumunii jak i w stosunkach między Rumunią a Węgrami. Początkowo uchodźcami była głównie ludność etnicznie węgierska, później w coraz większej liczbie napływali rodowici Rumuni. Powaga, z jaką obserwowano problemy w Transylwanii, idąca w parze z gwałtowną utratą wiarygodności przywódców religijnych w Rumunii, znalazła odbicie w publicznym wystąpieniu jednej z największych instytucji religijnych – Światowej Rady Kościołów Reformowanych. Jej strategia w przeszłości też polegała na polityce cichej dyplomacji, ale tym razem publiczne wystąpienie okazało się nakazem chwili. Stanowczej odpowiedzi wymagały zarówno napięcia spowodowane przez napływ fali uchodźców na Węgry, opowiadających zatrważające historie, jak i ogłoszone przez rząd rumuński wiosną 1988 r. plany przyspieszenia realizacji programu systematyzacji gruntów rolnych, polegającego na zniszczeniu blisko połowy rumuńskich wiosek, wielu na terenie Transyl-

wanii, i przeniesieniu ich mieszkańców do *rolniczo-przemysłowych ośrodków miejskich*. Światowa Rada wy-stosowała publiczny protest na ręce N. Ceausescu stwierdzając, że systematyzacja przeprowadzona w stylu zaproponowanym przez przywódcę Rumunii może *jedynie zniszczyć tkankę społeczeństwa, pogwałcić prawa człowieka i obywatela oraz pozbawić tysiące ludzi ich tradycji, dziedzictwa kulturowego i języka*. Wzywała rząd Rumunii do respektowania *fundamentalnych praw wszystkich jej obywateli, a zatem do odstąpienia od decyzji o wprowadzeniu w życie tego niszczycielskiego programu*. Rada zawiadamiała też wszystkie swoje Kościoły członkowskie o podjętej akcji, wzywając je do okazania poparcia przez pisanie bądź telegrafowanie do Ceausescu. Nastąpił ogólnościatowy odzew, łącz-nie z komunikatem wydanym przez Kościół prezbite-riański w USA, który ostro potępiał to, co określano jako program *antywiejski*.

Narastającym kryzysem praw człowieka w Rumunii był też głęboko zainteresowany Komitet Centralny Świa-towej Rady Kościołów. Podczas spotkania w Moskwie w lipcu 1989 r. toczyły się ożywione dyskusje nad wyborem właściwej strategii działania. Zwracano uwa-gę na sytuację praw człowieka w Rumunii wyrażając nadzieję, że międzynarodowe zaniepokojenie zaowocu-je pozytywną reakcją ze strony władz rumuńskich oraz że sytuacja unormuje się. Końcowe oświadczenie Ko-mitetu ŚRK w sprawie Rumunii zawierało ubolewanie i troskę z powodu raportów o łamaniu praw człowieka, a zarazem zapewnienia o pragnieniu utrzymania do-brych stosunków z Kościołami w Rumunii oraz szcze-gólnym uwrażliwieniu na ich problemy. Oświadczenie to zostało ocenione przez bardziej radykalną mniej-szość jako niewiele znacząca poprawka do dotychcza-sowej strategii cichej dyplomacji, przysparzając tym kłopotów Komitetowi ŚRK.

W przeddzień rewolucji sytuacja religijna w Rumunii była bardzo napięta, co dotyczyło zarówno zarejestro-

wanych jak i nie zarejestrowanych wspólnot religijnych. Kościoły wyrażały głęboką troskę o zwiększenie przestrzeni wolności, ale nie było żadnych oznak, iż komunistyczne państwo zacznie respektować cywilne i religijne prawa swoich obywateli. Wspólnoty religijne były ustawicznie śledzone przez Securitate, bo postrzegano je jako siły potencjalnie destabilizujące trwałość socjalistycznego społeczeństwa. Były jedynymi strukturami społecznymi, które nie zostały w pełni zintegrowane z rumuńskim systemem politycznym z uwagi na fundamentalną nieprzystawalność ideologiczną. Zaskakujące i fascynujące zmiany, jakie nagle dokonały się w ZSRR i w Europie Wschodniej, wzbudziły nadzieje i oczekiwania oraz przyczyniły się do ponownego respektowania praw człowieka i wolności religijnej. Kościoły w krajach komunistycznych stanęły wobec nowych możliwości w zakresie przywództwa, odnowy i służby społecznej, które przez wiele lat pozostawały poza ich zasięgiem. Pojawiły się też nowe niebezpieczeństwa: uzewnętrzniły się dawne problemy, a i sam proces przemian niósł ze sobą specyficzne napięcia. W obliczu bankructwa ideologii marksistowsko-leninowskiej rozpoczęło się poszukiwanie nowych wartości, nowych modeli ekonomicznych oraz nowych systemów sprawiedliwości politycznej i społecznej.

Do połowy grudnia 1989 r. wydawało się, że Rumunia jest w stanie oprzeć się tym monumentalnym przemianom, tak przynajmniej twierdził jej prezydent. Ceausescu mówił wyraźnie, że póki on będzie przy władzy, Rumunia nie pójdzie w ślady żadnego z pozostałych krajów Europy Wschodniej, nie wejdzie więc na drogę do demokracji i radykalnych przemian społeczno-politycznych. Odnosiło się wrażenie, że Ceausescu sprawuje pełną kontrolę nad Rumunią. Jego ogromna i doskonale wyposażona służba bezpieczeństwa z rozbudowanym systemem inwigilacji penetrowała wszystkie grupy społeczne i zdawało się, że jest wszechobecna, jeśli nie niewyciężona. W marcu 1989 r. rumuński poeta stwier-

dził, że nawet sądownictwo i prasa stały się *narzędziami zastraszania i terroru skierowanego przeciw społeczeństwu*, czyli *cichą rewoltą* na ulicach. Poza przypadkami wyjątkowego łamania praw człowieka Rumunia przeżywała kryzys ekonomiczny o katastrofalnych rozmiarach. Kryzys ten, wywołany przez reżim Ceausescu, rozwijał się stopniowo, lecz ściślej od 1982 r. można było zauważyć, iż ludziom w owym *świecie koszmaru* przyznawano najniższy priorytet. Pozostawały jednak dwie grupy, nadal przeciwstawiające się władzy Ceausescu, a mianowicie mniejszości, szczególnie mniejszość węgierska, oraz coraz bardziej odporne wspólnoty religijne. To mieszanek tych dwóch grup spowodowała powstanie iskry, która powaliła Ceausescu w spazmach śmierci, co za pośrednictwem telewizji zobaczył cały świat, mimo wszelkich niezwykle przemyślnych i kosztownych środków bezpieczeństwa, jakie podjął.

Współczesny prorok – Laszlo Tokes

Podstawowe fakty dotyczące rewolucji rumuńskiej są powszechnie znane. 16 XII 1989 r. miała miejsce konfrontacja między władzami lokalnymi, wspieranymi przez tajną policję, a wyznawcami zgrupowanymi wokół Węgierskiego Kościoła Reformowanego w mieście Timisoara, położonym w zachodniej części Rumunii. Laszlo Tokes, tutejszy pastor, był nieustraszoną krytykiem prześladowań mniejszości węgierskiej i planu Ceausescu zmierzającego do zniszczenia tysięcy wsi. Od kilku lat Tokes miał poważne trudności zarówno ze strony własnego Kościoła, jak i władz państwowych. Napięcia narastały w ciągu 1989 r., szczególnie od 24 lipca, kiedy węgierska telewizja pokazała film przedstawiający protesty Tokesa w jego świątyni. Materiał filmowy głęboko poruszył Węgrów i stanowił szok dla przywódców Rumunii.

Biskup Kościoła reformowanego, Laszlo Papp, wysłał Tokesowi serię napomnień zawierających ultima-

tum, w którym nakazywał mu objęcie świątyni w odległej miejscowości Mineu, w północnej Transylwanii. Tokes i jego wierni z determinacją przeciwstawili się tej decyzji, oskarżając Pappa o *łamanie praw kościelnych i państwowych*. Za swój opór Tokes został wzięty pod ścisły nadzór Securitate, był nękanym i pobity. Jego zwolenników terroryzowano, zaś jeden zginął w bardzo tajemniczych okolicznościach. Graniczy z cudem fakt, że Tokes był w stanie przeżyć dni ciężkiej próby. Przyswiecało mu przekonanie, że w *świecie koszmaru*, w jakim się znajdował, był rzecznikiem spraw Bożych. Z prawdziwą pasją dążył do wywalczenia autentycznej wolności religijnej, miał pełną świadomość zagrożenia dziedzictwa kulturowego, a także przeogromną nadzieję zakorzenioną we własnej tradycji religijnej i umacnianą doniosłymi przemianami, jakie pod wpływem pieriestrojki i głośności dokonywały się w ZSRR i w Europie Wschodniej. Tokes twierdził, że nie wolno zatrzymać rewolucji przed rumuńskimi granicami. Jego zwolennicy widzieli w nim współczesnego proroka, który odważył się mówić prawdę, podczas gdy wszyscy kłamią. On jeden miał odwagę rzucić wyzwanie skorpumpowanemu i niesprawiedliwemu systemowi, który ich tyranizował.

Prześladowania Tokesa przez Securitate przyczyniły się do zebrania się wokół jego osoby, w celu obrony, nielicznej lecz bardzo oddanej parafii oraz wzbudzenia ogromnej sympatii w ekumenicznej wspólnotie religijnej w Timisoarze. Wspólnota ta stanęła przy nim spontanicznie, podobnie jak spontaniczną sprawą jednoczącą tysiące ludzi skupionych wokół Kościoła reformowanego stała się wolność, zwłaszcza gdy wyszło na jaw, że Securitate uprowadziła Tokesa. W chwilach największego powodzenia Tokes cieszył się poparciem własnych parafian i ekumenicznej wspólnoty religijnej (adwentyści, baptyści, katolicy, prawosławni i zielonoświątkowcy), zachęcając członków tych wyznań, aby wzięli los we własne ręce. W takich chwilach ludzie

stawali ponad podziałami etnicznymi i rywalizacją religijną oraz potrafili się zjednoczyć na bazie wspólnej człowieczej godności w nierównych zmaganiach o przezwyciężenie przeszkód wiodących ku wolności, której większość z nich nigdy nie zaznała. Mieszkańcy Timisoary doszli do wniosku, że lepiej jest umrzeć z godnością, aniżeli nadal żyć w niewoli. Byli gotowi wybrać raczej śmierć niż reżim Ceausescu. Ich decyzja zelektryzowała cały kraj i zwróciła uwagę świata na ich problemy.

Po upadku Eleny i Nicolae Ceausescu oraz ich domniemanym potajemnym procesie nastąpiła egzekucja wykonana w dzień Bożego Narodzenia, kiedy to ogłoszono: *W to Boże Narodzenie mamy dobrą nowinę – Antychryst nie żyje!* Z przyczyn, których Ceausescu zapewne nigdy w pełni nie rozumiał, w Kościołach rumuńskich, coraz bardziej rozczarowanych reżimem, była bardzo popularna apokaliptyczna mitologia Księgi Daniela i Apokalipsy. To, co powszechnie było uznawane za najsilniejszą dyktaturę w Europie, upadło w ciągu zaledwie kilku dni przy akompaniamencie narodowego powstania.

Międzynarodowe organy ekumeniczne, jak Światowa Rada Kościołów, Światowa Federacja Luterńska i Konferencja Kościołów Europejskich, wydatnie wspomagane przez Ekumeniczną Radę Kościołów na Węgrzech, odpowiedziały niezwłocznie i w bezprecedensowy sposób na potrzeby narodu rumuńskiego. Wykorzystały swe powiązania ekumeniczne, by sprawnie przesłać żywność, leki oraz wszelką inną pomoc, pozbawionemu środków do życia społeczeństwu rumuńskiemu. Rewolucja wywołała doniosłe przemiany w całym społeczeństwie rumuńskim, a w szczególności we wspólnotach religijnych. Sprawiała, że po raz pierwszy od ponad 40 lat Kościoły mogły stać się prawdziwie wolne, mogły zacząć same o sobie stanowić, opracowywać własne programy, dokonać przeglądu swoich struktur, żyć własnym życiem i wyrażać swoją misję w najpeł-

niejszy i najważniejszy sposób. Księża i pastorzy stanęli nagle wobec niespotykanych dotąd możliwości, do których w znacznej mierze nie byli w ogóle przygotowani, chociaż to właśnie oni pomogli utorować drogę rewolucji poprzez podtrzymywanie ducha demokracji i wiary w przyrodzoną godność każdej istoty ludzkiej.

Warto podjąć staranne badania nad różnymi funkcjami, jakie Kościoły w Rumunii oraz ich przywódcy odgrywali w państwie totalitarnym, stanowiąc ważne ośrodki pielęgnowania niezależnej myśli, treści i wartości duchowych. W rumuńskim Kościele prawosławnym bardzo powszechny był sprzeciw wobec władzy, którego kulminacją stało się otwarte i gwałtowne wyzwanie ks. George Calciu-Dumitreasa, rzucone bałwochwalcemu ateizmowi marksistowskiemu. Niezadowolenie Kościoła baptystów wyrażał Joseph Tson, który zarzucał Urzędowi ds. Wyznań nadmierne i nie do zniesienia mieszanie się w życie Kościoła, ostrzegając że *jeżeli baptyści staną wobec konfliktu lojalności, to na pierwszym miejscu postawią wierność Bogu*. Przedstawiał także szkodliwy wpływ ateizmu na moralność i głosił, że tylko *rewolucja Chrystusowa* jest w stanie zaspokoić najgłębsze potrzeby rumuńskiego społeczeństwa. Głębokie niepokoje Kościoła katolickiego obrządku wschodniego znalazły wyraz w odważnych i wymownych protestach lektorki języka francuskiego w Cluj, Doiny Cornei, która wysyłała do Ceausescu listy otwarte, oskarżając go, że przekształcił cały kraj w *gigantyczne więzienie*, zaś jego obywatele żyją w *ciągłym strachu*. Pytała, na podstawie jakich praw zabrania się członkom greckokatolickiej wspólnoty religijnej słuchania niedzielnej mszy św. Zadała też Ceausescu inne gorzkie pytania: *Czyż nie mam prawa modlić się i otrzymywać duchowego wsparcia zgodnie z wyznaniem, w jakim się urodziłam? Czyż konstytucja nie gwarantuje wolności sumienia?* Cała trójka wymienionych dysydentów cierpiała prześladowania: Calciu został aresztowany w prześladowających okolicznościach; Tsona zmuszono do opusz-

czenia kraju; Cornea została pobita i umieszczona w areszcie domowym. Jednak ich protesty wywarły trwały wpływ na tysiące Rumunów, zarówno tych o orientacji religijnej jak i o światopoglądzie laickim, niecierpliwie oczekujących dnia wyzwolenia. Tokes wciąż podkreśla, że mimo kompromisów, na jakie poszła hierarchia, *Kościół pozostał strażnikiem wartości ewangelicznych, historycznych, tradycyjnych i ogólnoludzkich. Zmagając się z nie sprzyjającymi uwarunkowaniami wewnętrznymi i zewnętrznymi oraz czerpiąc siły z własnej wiary, Kościół podtrzymywał w ludziach nadzieję na wyzwolenie, stając się przez to rękojmą lepszej i bardziej sprawiedliwej przyszłości.*

Kościół rozpoczął podejmowanie kroków w celu spożytkowania dopiero co uzyskanej wolności, aby ponownie ożywić własnych wyznawców i przemieniać cały naród. Jest zrozumiałe, że niektóre grupy korzystają z tej wolności w bardzo ostrożny sposób, co usprawiedliwiają ich historyczne uwarunkowania oraz obawy, jakie wielu żywi w stosunku do obecnego państwa. Są i tacy, którzy utrzymują, że pierwszą rewolucję przeprowadzono źle i że konieczna jest następna.

Stosunki między Kościołami a państwem zmieniły się w wielu istotnych kwestiach, chociaż nie obyło się bez problemów. Postrach wspólnot religijnych, dawny Wydział ds. Wyznań, przekształcony w Ministerstwo ds. Wyznań, a w końcu w Państwowy Sekretariat ds. Religii, po kilku błędach popełnionych na początku, może się w przyszłości przekształcić w pożyteczniejszą strukturę. Dokonały się istotne zmiany we władzach wielu Kościołów, zarówno na poziomie lokalnym jak i ogólnonarodowym. Przykładowo Tokes został wybrany biskupem węgierskiego Kościoła Reformowanego, zastępując niepoprawnego Pappa, który zbiegł do Francji. Patriarcha rumuńskiego Kościoła prawosławnego, Teotytst, zrezygnował z funkcji 18 stycznia, zaś 5 IV 1990 r. został ponownie przywrócony na swój urząd. Święty Synod utrzymywał, że takie rozwiązanie umocni jed-

ność *Kościoła ojców*, a także będzie sprzyjało działalności pasterskiej i misyjnej, tak bardzo obecnie niezbędnej.

Nowym formom inicjatyw ekumenicznych towarzyszyły jednak zastarzałe napięcia, których nigdy nie udało się rozwiązać, oraz nowe, spowodowane przez tyranię Ceausescu. Węgierskie Kościoły protestanckie we współpracy z Kościołem katolickim obrządku łacińskiego przyjęły dokument domagający się wolności Kościoła w wolnym społeczeństwie. Te same Kościoły protestanckie, wspólnie z niemieckim Kościołem luteranckim, odbyły dzięki staraniom Światowej Rady Kościołów i Europejskiej Konferencji Kościołów, których są członkami, kilka spotkań z rumuńskim Kościołem prawosławnym, mających na celu lepszą ocenę potrzeb i skuteczniejszą realizację własnej misji w narodzie rumuńskim. Uznano niezwykłą doniosłość rozwijania w kraju wzajemnego zaufania tak, aby można było w pełni osiągnąć wolność i demokrację *nie przez użycie środków przemocy, lecz przez pojednanie*. Podjęto kroki w celu ustanowienia narodowej platformy ekumenicznej, która ułatwiłaby dialog między Kościołami dostarczając narzędzi, dzięki którym mogłyby one wypowiadać się publicznie, oraz ustaliła obszary priorytetowe dla ekumenicznej współpracy i świadectwa. Jeden z priorytetów stanowi *pojednanie narodowościowo-etniczne*, poprzez które Kościoły podjęłyby szczególną odpowiedzialność za tworzenie pozytywnych wzorców dla *społeczeństwa wielonarodowościowego i wielokulturowego*. Inne priorytety obejmowały kwestię nowego ustawodawstwa dotyczącego religii, nauczanie religii w szkołach publicznych, reewangelizację narodu rumuńskiego, dawanie wspólnego świadectwa, włączając w to zagadnienia ekologiczne, oraz zapewnienie lepszych warunków życia ludziom najbardziej pokrzywdzonym. Założono ponadto Towarzystwo Biblijne planując wydanie ekumenicznych przekładów Biblii. W celu wdrażania tych projektów utworzono komitet składający się

z przedstawicieli tradycji luterkańskiej, reformowanej i prawosławnej. Wyrażono nadzieję, że zaproszenie do pełnego współuczestnictwa w podjętych programach przyjmą przedstawiciele pozostałych Kościołów.

Spuścizna ery Ceausescu

Istnieje wiele wspólnych zadań, które powinny zachęcić do współpracy wszystkie wspólnoty religijne w Rumunii. Ale istnieje też wiele czynników natury socjologicznej, politycznej, kulturalnej, teologicznej, psychologicznej, łącznie z nieufnością i antagonizmami mającymi głębokie historyczne korzenie, jakie w przeszłości je dzieliły. Zastarzałe napięcia między prawym a lewym skrzydłem protestanckiej Reformacji wciąż stwarzają istotne problemy. Istnieją też duże napięcia między Kościołami neoprotestanckimi a rumuńskim Kościołem prawosławnym dotyczące sprawy prozelityzmu oraz neoprotestanckiego przekładu Biblii, w którym „ikonami“ nazywa się posągi bożków. Konflikty te przywodzą na myśl zmagania z okresu międzywojennego. Sukcesy neoprotestantów bywają również postrzegane jako znaczące zagrożenie dla samookreślenia się prawosławia jako Kościoła narodu rumuńskiego. Za to neoprotestanci są ponad miarę wyczuleni na to, iż prawosławie ponownie może się stać Kościołem uprzywilejowanym i często czynią bardzo krytyczne i zjadliwe uwagi na temat jego duchowej kondycji. W Kościołach mniejszościowych istnieje przekonanie, szczególnie wyraźnie ujęte w wypowiedzi Tokesa, że hierarchia Kościoła prawosławnego nazbyt chętnie stawiała się *narzędziem w rękach dyktatora*. NADAL NIE ROZWIĄZANE SĄ KWESTIE podziału własności między Kościołem prawosławnym a unitami, którzy w kwietniu 1990 r. zostali oficjalnie uznani. Autorzy najlepszych wypowiedzi z perspektywy Kościoła prawosławnego, broniących roli tego Kościoła pod rządami reżimu komunistycznego, to prof. Dumitru Staniloae i dr Anca Monolache.

Wiosną 1990 r. Sekretariat ds. Religii poprosił wspólnoty religijne o wyznaczenie przedstawicieli do opracowania nowego prawodawstwa, które zapewniłoby Kościołom prawo samostanowienia i wolność religijną, zastępując Ustawę o Wyznaniach z 1948 r., dającą państwu prawo interwencji i kontrolowania ich wewnętrznych spraw. Dyskusja okazała się bardzo trudna, mimo że w wielu kwestiach jej uczestnicy podzielali podobne stanowiska. Największa kontrowersja powstała między rumuńskim Kościołem prawosławnym a Kościołami neoprotestanckimi. Prawosławni wyraźnie domagali się bardziej restrykcyjnego prawa, podczas gdy neoproteستانی, do których przyłączyły się inne Kościoły, popierali wersję odzwierciedlającą większą swobodę religijną. Protestantów zaniepokoiły co najmniej trzy propozycje: 1. *organizacja i funkcjonowanie wspólnot religijnych muszą być realizowane w zgodzie z konstytucją wszystkich pozostałych wspólnot religijnych* (co odebrano jako chęć ograniczenia ich działalności ewangelizacyjnej); 2. *działalność Kościoła nie powinna się sprzeciwiać porządkowi publicznemu, bezpieczeństwu państwa czy moralności publicznej* (co przypomina podobną ustawę z niedawnej przeszłości, używaną do negowania prawa do wolności); 3. Sekretariat ds. Religii miałby *upoważniać Kościoły do zakupu lub sprzedaży ziemi lub nieruchomości* (co stanowi bardzo drażliwy punkt, bo Wydział ds. Wyznań za czasów reżimu Ceausescu niesłychanie utrudniał – o ile nie uniemożliwiał – nabywanie albo budowę własnych domów modlitwy przez wspólnoty neoprotestanckie).

George Vladutescu, nowy sekretarz ds. religii, stwierdził, że sprawą najważniejszą, co do której zgadzają się wszystkie Kościoły, jest równość wszystkich wspólnot religijnych wobec prawa oraz to, że rumuński Kościół prawosławny nie może być prawnie uznany za Kościół państwowy. Pojawiły się jednak napięcia między Sekretariatem ds. Religii a Kościołami: Sekretariat wołał restrykcyjny projekt ustawy niż ten, który one zapropro-

nowały. Ostatecznie osiągnięto wersję kompromisową. Przedstawiciele Kościołów postanowili przedłożyć ją w rumuńskim parlamencie wraz z listem, ale stanowczo sprzeciwiają się *bardziej restrykcyjnej wersji ostatecznej*. Okazało się, że Sekretariat ds. Religii przedstawił parlamentowi projekt, ale bez listu od Kościołów. Wersja zaproponowana przez wspólnoty religijne stanowi wyrażony i istotny postęp w zakresie ustawodawstwa, jest jednak oczywiste, że cel, do którego powinny one nadal zmierzać, to taki poziom wolności religijnej, jaki istnieje w demokracjach zachodnich.

Ogólnie rzecz biorąc w społeczeństwie rumuńskim istnieje na pewno pustka moralna. Jest to tragiczna spuścizna ery Ceausescu, z którą należy się uporać. Ponad 40 lat ucisku, korupcji, paranoi i atomizacji społecznej zbiera tragiczne żniwo. Aurel Dragos Munteanu, ambasador Rumunii przy ONZ, w jednym z wywiadów zwrócił uwagę na *nieuniknione zniszczenie i nieufność* jakie ogarnęły naród. Zauważył, że podstawowy problem nie ma natury politycznej, lecz moralną. Wspólnoty religijne jako całość są całkowicie tego świadome i dokładają starań o jego przezwyciężenie. Szczególnie Kościoły neoprotestanckie są wyczulone na to, co postrzegają jako historyczną możliwość położenia moralnych fundamentów pod nowe społeczeństwo; pozwala to zrozumieć ich gorliwość w działalności misjonarskiej. Z koszmara ery Ceausescu Kościoły wyszły z wysokim poziomem wiarygodności, stając przed szczególną odpowiedzialnością pokazania pozytywnych wzorców społeczeństwu, które wciąż szuka własnej drogi do pojednania, sprawiedliwości i prawdy. W obecnej chwili istnieje paląca potrzeba dynamicznych przywódców, zarówno religijnych jak i politycznych, mających nieskazitelną opinię i wizję tego, czym w przyszłości ma się stać naród.

Jesienią 1990 r. Jugosławię, Rumunię i Węgry odwiedziła amerykańska delegacja międzyreligijna. Rabin Arthur Schneier, przewodniczący Fundacji Apelu Su-

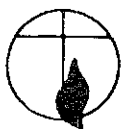
mienia, relacjonował, że w trzech wyżej wymienionych krajach delegacja stwierdziła *bardzo napięte stosunki, tarcia międzyetniczne i konflikty międzyreligijne*. Nadmieniał, że zauważa się *alarmujący brak jakiegokolwiek poczucia pluralizmu religijnego lub etnicznego, co źle wróży tamtejszym nowym społeczeństwom*. Ks. Leonid Kiszkovsky, przewodniczący Krajowej Rady Kościołów, poinformował, że delegacja spotkała się w Rumunii z jej przywódcami religijnymi, podkreślając, że powinni oni zachęcać do *tolerancji religijnej i szacunku*. Rumuńscy przywódcy zgodzili się, że są to sprawy istotne, lecz ocenili, iż aby osiągnąć takie cele, najpierw *muszą nauczać swoich wiernych wartości społeczeństwa pluralistycznego, a to będzie stanowiło długi proces edukacyjny, który ma niewiele, lub nawet nie ma wcale, precedensu w społeczeństwie rumuńskim*. Jednak ludzie mogą być przygotowani znacznie lepiej, niż to się na ogół wydaje, a być może to właśnie przywódcy stanowią sporą część problemu.

Klucz do rozwiązania stojących przed wspólnotami religijnymi problemów stanowi pod wieloma względami nadal rumuński Kościół prawosławny, tak nieodłącznie związany z kulturą tego narodu, z którym utożsamia się większość Rumunów. Trzeba mieć nadzieję, że pojawiają się prawosławni przywódcy, którzy wykorzystają ogromny potencjał tego Kościoła, przekształcając go w twórczy czynnik pojednania. Ważnym krokiem w tym kierunku jest nominacja bpa Daniela Ciobotei na nowego metropolitę Mołdawii. Prezydent Ion Iliescu wezwał rumuński Kościół prawosławny do *współdziałania na rzecz moralnego i duchowego odrodzenia nowej Rumunii, w zgodzie z jego misją i powołaniem*. Powinno to oznaczać głębokie wyczulenie na jego odpowiedzialność ekumeniczną, społeczną i profetyczną, w uzupełnieniu jego misji duchowej, oraz zachętę i inspirację dla pozostałych wspólnot religijnych do przyłączenia się do tego dzieła. Jednak w Rumunii mamy do czynienia z długą historią ekumenizmu bardziej teore-

tycznego niż praktycznego. Kościoły powinny w pełni dowieść, że przewyciężyły napięcia etniczne i religijne, jakie trapiły je w przeszłości. Mogą one teraz odegrać istotną rolę w osiąganiu takich celów, jak pokój, sprawiedliwość, harmonia społeczna, o ile będą silnie propagowały autentyczny pluralizm, dzięki któremu zostanie zachowana, uszanowana i uznana za wzbogacającą, a nie wyjąławiającą, integralność różnych kultur i religii.

Tokes jest prorokiem także w tej dziedzinie. Stwierdził, że *Kościół w Rumunii musi „nawrócić się i (...) zostać oczyszczony”, tak aby był narzędziem Boga w kształtowaniu społeczeństwa, zabiegał o powszechne pojednanie oraz stworzył „nowy godny i sprawiedliwy porządek świata”*. Lecz Tokes jest także realistą. *Według wszelkiego prawdopodobieństwa – dodaje – zadanie to będzie co najmniej tak samo trudne, jak trwanie w opozycji wobec dyktatury*. W świetle tego oświadczenia interesujące jest odnotowanie, że bp Tokes jest uwikłany w poważny konflikt z obecnym państwem rumuńskim. Oskarżył rząd o kontynuowanie *dyktatorskich metod* dawnego reżimu i stwierdził, że *duch Ceausescu nadal żyje*. Bohater rewolucji nadmienił, że parlament rumuński wszczął *dochodzenie kryminalne* w sprawie jego działalności, oskarżając go o obrazę państwa rumuńskiego, gdyż miał rzekomo nawoływać do antyrządowych demonstracji. Tokes mógł sobie zdawać sprawę, jak jest bolesny i jak drogo kosztuje proces przekształcania społeczeństwa, lecz chyba nie był w stanie przewidzieć, jak ciężkie jest jarzmo, jeśli chce się być prorokiem w „nowej erze”.

tłum. ks. Waldemar Chrostowski



Między nieufnością a fascynacją

O Kościele na Wschodzie rozmawiają:

Michał Jagiełło, ks. Stanisław Opiela SJ i Krzysztof Renik

KRZYSZTOF RENIK: Proponuję, byśmy rozmowę o Kościele na Wschodzie zaczęli od przedstawienia naszych własnych doświadczeń wynikających z osobistych kontaktów z tym Kościołem. Oczywiście musimy mieć przy tym świadomość ogromnego zróżnicowania sytuacji kościelnej na ziemiach postsowieckich. Myślę, że inny jest Kościół na Litwie, inny na Łotwie, a zupełnie inny w Kazachstanie czy na dalekiej Syberii. Mnie o tyle trudno jest zaczynać tę rozmowę — może to nieco nieskromne, co powiem — że moje kontakty z Kościołem na Wschodzie są już dość długie i wiele kwestii mnie nie dziwi ani nie zaskakuje. Dlatego proponuję, aby to o. Opiela zaczął od wypowiedzenia swych pierwszych wrażeń wynikających z bezpośredniego kontaktu z tamtejszym Kościołem.

STANISŁAW OPIELA SJ: Pierwsze wrażenie jest związane z kontaktem z Kościołem w krajach bałtyckich, a następnie z Kościołem w Rosji, na Syberii, wreszcie także z Kościołem w postsowieckiej Azji Centralnej. Otóż to pierwsze wrażenie mówi o wielce zróżnicowanej sytuacji, w której przychodzi temu Kościołowi pracować. Nawet wtedy, gdy mówimy tylko o Rosji czy o samej Syberii. To samo odnosi się do Kazachstanu, Tadżykistanu, Uzbekistanu, Kirgistanu. Jedna cecha wspólna to fakt, że jest to Kościół mniejszościowy. Nie wiem, ilu jest rzeczywiście wyznawców Kościoła prawosławnego, ale z pewnością olbrzymia część miejscowej ludności ma mentalność uformowaną przez Kościół prawosławny. Nawet jeżeli na to nakłada się cała przeszło 70-letnia tradycja komunistyczna.

Kościół jest postrzegany przez większość rozmówców, z którymi miałem kontakt, jako Kościół Niemców, Polaków, a nie Kościół uniwersalny, powszechny. Powszechnym Kościołem

jest w Rosji prawosławie... To są te najogólniejsze i pierwsze wrażenia.

MICHAŁ JAGIELLO: Ja mogę mówić o pograniczu kulturowym, narodowym, poniekąd i religijnym, czyli o terenach mieszanych polsko-litewskich, polsko-białoruskich, polsko-ukraińskich. Zainteresowałem się tymi sprawami na skutek zajmowania się Polakami na Wschodzie. W pewnym momencie zorientowałem się, że muszę odpowiedzieć samemu sobie na takie oto pytanie: Co to znaczy być w społeczności, która jest dominująca, jest większością, i jak ja bym się zachował, gdybym nagle znalazł się w społeczności, która jest mniejszością zdominowaną przez inną społeczność? Inną w sensie innego przypisania narodowego czy religijnego. Kontakty z Polakami na Wschodzie doprowadziły mnie do zainteresowania mniejszościami narodowymi mieszkającymi w Polsce.

Kolejnym krokiem było zastanawianie się nad relacjami większość — mniejszość. Co to znaczy należeć do większości? Co to znaczy należeć do mniejszości? Z pewnym zdumieniem zorientowałem się, że te kategorie są wymienne. Tu, w Polsce, siedząc w tej chwili przy stole w Warszawie, reprezentuję większość w sensie narodowym i wyznaniowym, ale jeśli pojadę jutro do Grodna, to tam będę mniejszością i pod względem narodowym, i wyznaniowym. Ta przemienność ról stała się dla mnie czymś bardzo ważnym. I pod tym kątem, przyznaję, zaczynam patrzeć na sprawy na przykład byłych kresów wschodnich.

Moje kontakty z Kościołem rzymskokatolickim na Wschodzie są kontaktami, powiedziałbym, nieuporządkowanymi. Nie robię tam takich wypraw, jak ty, Krzysztofie, gdy jedziesz z zamiarem badania rzeczywistości kościelnej. Natomiast siłą rzeczy zajmując się kulturą stykam się także z działalnością Kościoła. Wyróżniam dwie postawy w tej działalności. Pierwsza to, jak to określam, rycerze kresowi. Są to ludzie, którzy powiadają — jestem na kresach polszczyzny albo jestem po prostu u siebie czy nawet w Polsce — mimo że granice przebiegają przecież inaczej — a jeśli jestem w Polsce, to językiem dominującym w Kościele powinien być język polski. To jest postawa, która mnie zdumiewa. Rozumiem ją, ale nie akceptuję.

Na szczęście coraz częściej pojawia się postawa inna. Postawa kapłanów, którzy są przede wszystkim kapłanami Kościoła powszechnego, Polakami. Ale w takiej właśnie kolejności. To są księża, którzy nie rezygnując z bycia Polakiem, nie ukrywając swej narodowej przynależności, uważają się jeżeli już za rycerzy, to rycerzy Chrystusa, a na pewno nie za polskich rycerzy kresowych. To są ci ludzie, którzy rozumieją, czym jest język białoruski dla Białorusinów, którzy mają taką wiedzę historyczną i psychologiczną, że potrafią się oderwać od kresowego stereotypu. Coraz częściej spotykam księży – dotyczy to i Białorusi, i Ukrainy – którzy jeżeli nawet mają tylko garstkę wiernych pragnących się modlić po białorusku czy po ukraińsku, to świadomie wprowadzają do kościoła te języki. To jest dla mnie pocieszające.

KRZYSZTOF RENIK: Chciałbym w tym miejscu nawiązać do słów o. Opieli, który powiedział, że Kościół katolicki na Wschodzie nie jest postrzegany jako Kościół powszechny, uniwersalny. Przyznam się, że kwestionowałbym takie twierdzenie. Faktycznie, popularna opinia głosi, że katolicy to są Polacy, Niemcy. Oczywiście zależy to od rejonu. Np. w Kazachstanie, w rejonie Pawłodaru, mowa będzie o Kościele Niemców, natomiast w okolicach Kokczetawy — już o wspólnotach Polaków. Ale oto okazuje się, że ci Polacy potrafią harmonijnie łączyć się w modlitwie z Niemcami, że w czasie nabożeństw, liturgii, modlitwy i śpiewy niemieckie przeplatają się z polskimi. A do tego jeszcze młodzież przychodząca do Kościoła, szukająca Kościoła, modli się już przede wszystkim po rosyjsku.

A zatem ci ludzie, ci wierni potrafią się wznieść ponad podziały narodowościowe, językowe. W tym widzę jakiś istotny ślad mówiący, że ludzie tamtejsi rozumieją doskonale, iż chwalić Boga można w różnych językach, że niekoniecznie religijność musi się ograniczać tylko do tradycji polskiej czy niemieckiej. Widzę w tym znak powszechności Kościoła.

STANISŁAW OPIELA SJ: Tu zaszło pewne nieporozumienie. Ja mówiąc o tym, że Kościół katolicki nie jest postrzegany na ziemiach postsowieckich jako Kościół uniwersalny, nie miałem

na myśli środowisk katolickich łacińskich. Mówiłem o postrzeganiu Kościoła katolickiego przez prawosławie. Natomiast gdy chodzi o samą wspólnotę katolicką, to oczywiście zgadzam się z Panem. Widziałem wiele przykładów godnych naśladowania. Choćby właśnie bardzo harmonijne współżycie Polaków i Niemców w Kazachstanie.

Ale właściwie chciałem podkreślić co innego. Mianowicie jest dla mnie jasne, że Kościół katolicki w Rosji zawsze będzie Kościołem mniejszościowym. Całe dziedzictwo duchowe Rosji jest związane z prawosławiem. I nikomu nie chodzi o to, by to się zmieniło. Zresztą moim zdaniem nie ma nawet takich nadziei...

Ale warto podkreślić jeszcze coś innego. Obydwa Kościoły używając tych samych pojęć co innego przez nie rozumieją. Na przykład pojęcie ekumenizmu. Nie jest ono jednoznaczne i wśród prawosławnych względem katolików i wśród katolików względem prawosławnych. Spotkałem się z takim nastawieniem, że ekumenizm, to — z pewnym uproszczeniem — stanie się katolika prawosławnym i odwrotnie. A przecież zupełnie nie o to chodzi. I tutaj, myślę, warto powiedzieć słowo o współczesnym rosyjskim prawie o wolności sumienia i wyznania. To prawo może bowiem pomóc we wzajemnym zrozumieniu się różnych konfesji. Prawo to stawia praktycznie na jednym poziomie wszystkie wyznania. Jeśli różne Kościoły — nie tylko katolicki i prawosławny — zechcą ze sobą współdziałać, to prawo to, jeśli będzie rzeczywiście aplikowane, stwarza dobrą płaszczyznę do dialogu. Do dialogu nie tylko teoretycznego — ten będzie najtrudniejszy, ale także praktycznego, współdziałania choćby w dziedzinie wzajemnej pomocy, w sferze charytatywnej, w dziedzinie wspólnych spotkań i konferencji, wspólnego zastanawiania się nad chrześcijaństwem w ogóle. Niezależnie od konfesji.

KRZYSZTOF RENIK: Nawiążę może do sprawy ekumenizmu. Ojciec użył sformułowania „nie ma nadziei na...” z pewnym zawieszeniem głosu. Ja nie odczułem w środowiskach katolickich, z którymi zetknąłem się na Wschodzie, chęci „nawracania” prawosławnych. Trochę byłem tym nawet zaskoczony.

Katolicy na tamtych ziemiach akceptują sytuację, w której prawosławie jest wyznaniem dominującym, zaś wspólnoty katolickie są wspólnotami mniejszościowymi. W tym miejscu trzeba postawić pytanie, gdzie tkwią korzenie tych wielkich obaw prawosławia przed prozelityzmem płynącym ze strony katolików. Ja nie potrafię sobie przekonująco odpowiedzieć na to pytanie.

Oczywiście można to tłumaczyć najprościej. Patriarchat jest zdominowany przez dawnych pracowników czy współpracowników KGB i oni dawną linię walki z Kościołem katolickim realizują teraz w ten sposób. Nie bronią już upadłego komunizmu, ale prawosławnej Cerkwi... Tylko że jest to tłumaczenie tak proste, że nieprzekonujące. A zatem skąd ta niechęć czy nieufność prawosławia do katolików i do katolicyzmu?

MICHAŁ JAGIELŁO: Czym innym jest sytuacja w Rosji, zupełnie inna jest sytuacja katolicyzmu w Kazachstanie, jeszcze inna jest sytuacja na naszej wschodniej granicy.

Ale zacznę od czegoś innego. A jakąż jest nasza, polska i katolicka, świadomość prawosławia, Unii, czyli rytu grekokatolickiego, wreszcie protestantyzmu. Jakąż nieufność jest w każdym z nas! Wszystko zaczyna się od nieufności wobec kogoś, kto jest inny. Dla mnie fascynujące i zarazem niepokojące jest zetknięcie religii i narodowości. Religie mają ogromny udział w kształtowaniu narodów. Ale jest w tym także potencjalne niebezpieczeństwo. Jeśli nastąpi zbyt duże zbliżenie się, a czasem nawet zlanie wyznania i narodowości, wtedy dochodzi do religijnego nacjonalizmu. Możemy to obserwować u siebie, u naszych sąsiadów... Fakt, głębokiej nieufności pomiędzy rzymskimi katolikami Polakami a rzymskimi katolikami Litwinami, jest po prostu gorszący. A to są sceny obecne prawie na co dzień! Niestety! To, że polska parafia i polski lud buntuje się i czuje się dotknięty do żywego, bo władza kościelna litewska „nasyła” im w miejsce polskiego księdza — księdza Litwina, jest głęboko niepokojące. Rozumiem uczucia tych Polaków, ale nie mogę przejść nad tym do porządku dziennego, jeżeli na serio mam pamiętać, czym jest Kościół rzymskokatolicki. Kościół powszechny.

KRZYSZTOF RENIK: To, co mówisz, potwierdzałoby w pewien sposób tezę, że na tamtych terenach także wewnątrz katolicyzmu nie ma świadomości powszechnego charakteru Kościoła.

MICHAŁ JAGIELŁO: Uważam, że tej świadomości nie ma. Najłatwiej jest z tym oczywiście w Kazachstanie, ponieważ i Niemcy, i Polacy są tam w podobnej sytuacji. A poza tym żaden Kazach, najbardziej nacjonalistycznie nastawiony, nie będzie oskarżał Polaków o to, że chcą Kokczetawę czy Celinograd przyłączyć do Polski. Ale w momencie gdy to się dzieje na terenach Litwy, Białorusi, czy Ukrainy, kiedy takie hipotetyczne niebezpieczeństwo istnieje — po jednej, czy po drugiej stronie — Polacy będą nieufni nie tylko wobec prawosławnych, ale i wobec grekokatolików, czy aby oni nie chcą odzyskać dla Ukrainy Przemyśla lub Chełma. Tak samo jak Ukraińcy, także grekokatolicy, są nieufni wobec rzymskiego katolicyzmu.

Ale Ty pytasz, skąd się wzięła ta nieufność? Ponieważ się tak ukształtowało, że prawosławie było bardzo blisko pojęcia rosyjskości, tak jak katolicyzm był bardzo blisko pojęcia polskości, zatem trzeba zapytać, jak reagowali ludzie w Rosji na sporadyczne przypadki odchodzenia od prawosławia i przechodzenia na katolicyzm. Księżę Gagarin, inni — tych paru ludzi, o których oni pamiętają. Pamiętają, bo to było traktowane przez zdecydowaną większość narodu jako zdrada narodowa. A nie jako zmiana drogi do Boga. Ale i my — podejrzewam — traktujemy to w podobny sposób. Oto do czego dochodzi, gdy uczucia religijne zostaną utożsamione z uczuciami narodowymi.

A poza tym, Panowie — Unia! Nie miejsce tu, aby roztrząsać ten bardzo trudny problem... Postarajmy się spojrzeć na całą sprawę od strony prawosławnego Rosjanina. Przecież był to — jak powiadają prawosławni — koń trojański wpuszczony na tamte ziemie. I ten lęk jest bardzo głęboko zakorzeniony w prawosławiu.

I jeszcze coś. Zdarza się, że poważni ludzie na Ukrainie, w Kijowie i jeszcze dalej na wschód, w zasadzie propolsko nastawieni i nie mający antykatolickich uprzedzeń, mówią: To nie

jest w porządku, że wasi księża przyjeżdżają z Polski, po studiach na Zachodzie, no, w ogóle światowi, odprawiają msze św. i są atrakcyjni dla naszej młodzieży. My obserwujemy, jak nasza młodzież zaczyna się zbliżać do takiego księdza, który wygląda jak dobrze ubrany mężczyzna w Europie Zachodniej, co też tym młodym ludziom imponuje. My się obawiamy, że zaczniecie przechwytywać naszą młodą elitę. Kiedy zacząłem drażyć temat, okazało się, że chodzi o garstkę młodych, którzy wcale zresztą nie przeszli na katolicyzm. Ale jeżeli jednostkowe przypadki pewnego zafascynowania Kościołem czy kapłanem są odbierane jako zagrożenie, to świadczy to o drażliwości nie tyle ludzi, ile problemu. To też trzeba uwzględnić.

STANISŁAW OPIELA SJ: To trzeba uwzględnić, ale z drugiej strony nie wyobrażam sobie, aby ktoś przyjeżdżając z Polski, na przykład, a to już jest Zachód, przestał być sobą. Taki ksiądz, który przyjeżdża i nosi się „po zachodniemu“, nie może udawać popa, jeżeli chce zachować swoją tożsamość.

Ja do tej pory świadomie nie nawiązywałem do Kościoła grekokatolickiego, tylko mówiłem cały czas o rycie łacińskim. O ile chodzi o Unię... Są Kościoły obrządku wschodniego, np. na Bliskim Wschodzie, które powstały w wyniku porozumienia się prawosławnych patriarchów z Rzymem bez żadnego nawracania. W przypadku grekokatolików było to nawracanie i dlatego mocno podzielona z różnych przyczyn wspólnota Kościoła prawosławnego w jednym jest zgodna — chodzi o stosunek do Kościoła unickiego.

MICHAŁ JAGIELLO: Jest to zadra...

STANISŁAW OPIELA SJ: Jest to traktowane jako zadra, jako upokorzenie, jako zdrada prawosławia. Ale wydaje mi się, że prawosławni idą w tym wszystkim trochę za daleko. W tej chwili żaden z księży przyjeżdżających spoza dawnego Sojuza nie propaguje Kościoła unickiego. Natomiast są wspólnoty Kościoła unickiego w Rosji azjatyckiej, w Kazachstanie, które nie mają swego księdza. Pojawia się od czasu do czasu jakiś ksiądz i jest ledwie tolerowany zarówno przez Kościół katolicki łaciński jak i przez Kościół prawosławny.

Z perspektywy naszej wygląda na to, że tego typu Unia okazała się błędem. Ale nie bądźmy ahistoryczni. Ten Kościół istnieje i nie można go rozwiązać. Czy on będzie ograniczony jedynie do Ukrainy, to już jest inna sprawa.

KRZYSZTOF RENIK: Ja bym jeszcze nawiązał do uwag na temat identyfikacji narodowo-religijnej. Czy rzeczywiście sądzicie Panowie, że na ziemiach postsowieckich uczucia religijne katolickie identyfikują się z uczuciami narodowymi?

STANISŁAW OPIELA SJ: Zależy na jakim terenie. To są uwarunkowania historyczne. Ze strony polskiej inne, ze strony rosyjskiej jeszcze inne; ogólnie mówiąc Polska jest zdominowana podejściem katolickim, Rosja — prawosławnym.

Tożsamość narodowa i religijna... Polak-katolik, Rosjanin-prawosławny. Dla mnie najistotniejsze jest to, co w tych zbitkach dominuje. Czy narodowość, czy religia? Na takich terenach jak Kazachstan nie było tego poplątania. Ze sporadycznych kontaktów z miejscową ludnością w Kazachstanie odniosłem wrażenie, że nawet Kazachowie nie identyfikowali katolicyzmu czy to z Niemcami, czy to z Polakami. Dla nich to był katolicyzm.

Podkreślając nadzieje związane z nowym prawem wyznaniowym miałem na myśli, że jeżeli wyznanie nie będzie utożsamiane z danym państwem, da to większą wolność różnym religiom reprezentowanym przez różnych ludzi do tego, by zająć się problematyką typowo religijną tego czy innego wyznania. Wracam jednak uparcie do różnego pojmowania pojęć. Miałem czasem wrażenie, że prawosławni używając terminu „prozelityzm“ praktycznie identyfikowali go z wszelką działalnością religijną katolicką. Nawet w środowisku tylko katolickim. Myślę, że jest to spore nieporozumienie...

KRZYSZTOF RENIK: I nadużycie...

STANISŁAW OPIELA SJ: Tak, i nadużycie. Przepowiadanie Chrystusa w tym, czy innym Kościele jest obowiązkiem wierzących. Nie można tego uważać za prozelityzm. Jeśli np. rzymski katolik przedstawia w Rosji Ewangelię i to jest traktowane jako

prozelityzm, no, to ja nie bardzo już rozumiem, co ten termin oznacza. Myślę, że łacińscy katolicy mają aparat pojęciowy bardziej precyzyjny w tej dziedzinie.

KRZYSZTOF RENIK: Czy katolicy operują bardziej precyzyjnym aparatem pojęciowym? Ja bym raczej zaryzykował twierdzenie, że prawosławni używają tych pojęć w sposób wielce instrumentalny. To nie jest chyba tak, że katolicy podkładają pod poszczególne terminy precyzyjniejsze znaczenia. Dla prawosławnych, a ściślej dla prawosławnej hierarchii, te pojęcia były po prostu instrumentami uprawiania określonej polityki.

Ale odstawmy może od tego wątku narodowego czy narodowo-religijnego i powiedzmy sobie trochę o postrzeganiu przez nas samej religijności na Wschodzie. Ta religijność, sposób sprawowania kultu, tradycja pobożnościowa — to wszystko było dla mnie jednak trochę egzotyczne. Ja takiego katolicyzmu nie pamiętam, nie znam. Dlatego to wszystko, co tam widziałem, było czasami — powiedziałbym — magiczne. Te setki odmawianych koronek, te godziny spędzane na liturgii i potem brak przeniesienia tego wszystkiego w codzienność, w życie. Tradycja pobożnościowa funkcjonuje — myślę zresztą, że dzięki takiej tradycji wiara tam w ogóle przetrwała czasy prześladowań — ale jest zastanawiające, że ta tradycja nie ewoluuje. Ci starzy ludzie, którzy obronili wiarę, jakby żądają, oczekują od kapłanów, którzy się tam pojawiają, by wszystko odbywało się tak jak przed laty. Tego samego typu pobożności oczekują także od młodzieży, która zaczyna przychodzić do Kościoła.

Jest to w jakiś sposób niepokojące, o ile w ogóle obserwator z zewnątrz ma prawo wypowiadania takiego sądu. Niepokojące, ponieważ nie sądzę, by ta młodzież, która już przyszła, czy przyjdzie do Kościoła w przyszłości, mogła się utożsamić z takim właśnie szalenie tradycyjnym typem pobożności. Pamiętajmy o bagażu całego sowiecko-komsomolskiego wychowania.

STANISŁAW OPIELA SJ: Jak rozumiem, chodzi o refleksję nad formami przechowywania wiary w czasie komunizmu. To były przede wszystkim modlitwy ustne, przy małej znajomości —

nie mówię dogmatyki — ale chrześcijaństwa. Niezależnie czy jest to łacińskie chrześcijaństwo, czy wschodnie. Trzeba wszakże podkreślić jedno, że jest to Kościół modlitwy. A każda modlitwa ma wartość sama w sobie. Kościół na tamtych ziemiach docenia wartość modlitwy w większym stopniu aniżeli np. Kościół w Polsce.

MICHAŁ JAGIELLO: Czy to nie jest wpływ prawosławia?

STANISŁAW OPIELA SJ: Myślę, że było tu wzajemne przenikanie. Jeszcze raz powtarzam — modlitwa jest na Wschodzie czymś bardzo ważnym. To jest, jak sądzę, cecha, która dominuje w prawosławiu. Liturgia, obrzędowość, modlitwa... Myślę, że tego nie należałoby zagubić.

Być może tego typu modlitwa nie będzie jednak pociągająca dla młodzieży. I dlatego trzeba by pomyśleć także o innych formach modlitwy. Nie tylko różańce, godzinki czy litanie, ale coś w rodzaju modlitwy kontemplacyjnej, modlitwy myślniej.

KRZYSZTOF RENIK: Ale natychmiast pojawia się pytanie: Czy Kościół z tamtych terenów jest do takich przemian przygotowany? Każdy z nas zetknął się z sytuacją, w której jakkolwiek uszczerbek czy zmiana tradycji pobożnościowej były odczytywane przez wiernych z tamtych ziem, jak i przez część kapłanów, za niemal zamach na podstawowe prawdy wiary, za niszczenie religijnego poglądu na świat.

STANISŁAW OPIELA SJ: To prawda. I tu mała dygresja. W okolicy Celinogradu byłem na mszy. Było to tuż przed Wielkim Postem. Miejscowy ksiądz powiedział, że należy się powstrzymać od spożywania pokarmów mięsnych w piątki. Oczywiście post ścisły obowiązuje w Środę Popielcową i w Wielki Piątek. Na to wstała pewna Polka i powiedziała: Nie piątek proszę księdza, ale środa, piątek i sobota. Wywiązała się dyskusja. Ta kobieta powiedziała swoje, ksiądz swoje i odniosłem wrażenie, że każde pozostało przy swoim zdaniu. Ta tradycyjna forma pobożności jest dzisiaj pewnym obciążeniem dla młodzieży dochodzącej do wiary i odpowiednio zabarwia te tradycyjne wspólnoty.

Drugi obrazek, z Irkucka, jest jakby przeciwprzykładem. W Irkucku praktycznie nie było ciągłości wiary katolickiej. Ksiądz, który zaczyna pracę, zaczyna z ludźmi, którzy postawili przed sobą problem sensu życia. To są ludzie wykształceni. I atmosfera w tamtym kościele w Irkucku, i atmosfera w tych tradycyjnych wspólnotach — to są dwie różne rzeczy.

KRZYSZTOF RENIK: W Irkucku spotykamy się z Kościołem żywym, w tych wspólnotach tradycyjnych...

STANISŁAW OPIELA SJ: Myślę, że w tych wspólnotach tradycyjnych ten Kościół też jest żywy, tylko ma swoje formy, które nam wydają się, czy są formami, z zamierchłej epoki.

MICHAŁ JAGIELŁO: Jest mi trudno wciągnąć się w klimat, jaki obaj Panowie wytworzyliście. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że stykając się z Kościołem na tamtych ziemiach doznaję po prostu wzruszenia. Czuję się tam tak, jakby mnie otaczało 20 moich babek. Miałem tylko dwie, a tam otacza mnie ich 20 czy 50. Jest to katolicyzm, jaki wyznawały moje dwie babcie. Ja się bardzo buntowałem i kiedyś się zbuntowałem przeciwko takiemu katolicyzmowi, bo wydawało mi się, że 9/10 to jest magia, a tylko 1/10 to prawdziwa religijność. Dzisiaj, kiedy mam siwe włosy, zaczynam mieć wątpliwości. Bo jak zważyć pobożność wiejskiej kobiety, która odmawia 100 koronek w ciągu tygodnia, i bardzo subtelne rozważania intelektualisty na temat wiary? Tego się nie da zrobić...

Nie, Panowie, mnie nie razi tamtejsza, statyczna, nieraz bardzo spetryfikowana, religijność.

STANISŁAW OPIELA SJ: Michale, myślę, że to jest nieporozumienie. Myśmy nie podawali w wątpliwość wartości tej religii, nie mówiliśmy, że to jest gorsza religijność. Natomiast obydwa zapytywaliśmy, czy te formy wyrazu wiary są pociągające dla młodzieży. Sam powiedziałeś przed chwilą, że w pewnym momencie się zbuntowałeś...

KRZYSZTOF RENIK: Pociągające dla tej młodzieży, która była szpikowana ateizmem, mówieniem o tym, że religia, wiara,

ciemnota i zabobon to jest dokładnie to samo. Ten wielce obrzędowy charakter katolicyzmu na Wschodzie może być barierą dla młodych ludzi, którzy się zwrócą w stronę Kościoła w poszukiwaniu wartości duchowych.

MICHAŁ JAGIEŁŁO: Zgoda, wielka trudność, przed jaką w moim pojęciu stoi Kościół na tamtych ziemiach, polega na tym, że trzeba równocześnie uprawiać dwa typy duszpasterstwa. Nie wolno nagle zrezygnować z tego tradycyjnego, ale z drugiej strony młodzież garnie się do tych kapłanów, którzy potrafią jej zaproponować coś jeszcze, a nie tylko samą obrzędowość. Problem tkwi w tym, jak te dwie ścieżki połączyć.

KRZYSZTOF RENIK: I tu dochodzimy do pytania o to, czy tamtemu Kościołowi potrzebna jest jakaś pomoc, a jeżeli tak, to kto i w jaki sposób ma Kościołowi na Wschodzie pomagać. Obserwując życie tego Kościoła zauważam – nie ukrywam, iż z pewnym niepokojem – że do pomocy garną się głównie te ruchy wewnątrzkościelne, które reprezentują przede wszystkim tradycjonalizm czy nawet konserwatyzm. Otóż czy można sądzić, że wspólnoty katolickie na Wschodzie będą tym Kościołem, który przechowa tradycyjny model katolicyzmu? Ten model, który przeszedł i przechodzi tak trudny kryzys w świecie zachodnim. Mało tego, czy wypowiedane co pewien czas poglądy, iż właśnie ten tradycyjny model będzie w przyszłości promieniował na Zachód z ziem postsowieckich, mają jakiś mocny fundament?

Rozmawiając z przedstawicielami tradycyjnych ruchów kościelnych, którzy podjęli się pracy na Wschodzie, zauważam, że nadzieja na taki właśnie rozwój sytuacji wypowiedana jest przez nich dość często.

STANISŁAW OPIELA SJ: Ja uważam, że są dwie sprawy, których trzeba uniknąć podejmując pracę kościelną na Wschodzie. Po pierwsze — trzeba uniknąć zamknięcia Kościoła powszechnego w getcie wytworzonym z konieczności w okresie komunistycznym, a po drugie — importu czy to tradycjonalizmu, czy to fundamentalizmu, czy wreszcie tzw. współczesnych form

katolicyzmu zachodniego. Nie jest do utrzymania sytuacja, w której tamtejszy Kościół będzie skansenem katolicyzmu światowego. Prądy będą przenikać przez granice i wymiany wartości nie da się uniknąć. Myślę, że ci, którzy chcieliby zachować Kościół na tamtych terenach w takich formach, w jakich on istniał, łudzą się.

Z drugiej strony nie mogą to być formy z importu. Trzeba tam być, z tymi ludźmi pracować i wtedy będą się krystalizować formy nowsze, jeśli rozpocznie się praca z młodzieżą. W tej chwili pracy z młodzieżą ja tak bardzo nie widziałem. Nawet nie ze względu na to, że miejscowi księża nie chcą pracować z młodzieżą. Często oni po prostu nie mają czasu. Zwłaszcza przy gospodarzeniu czasem, które nawet Polakowi wydaje się dość marnotrawne.

Chciałbym jeszcze wrócić do tego wątku naszej rozmowy, który mówił o obawach Kościoła prawosławnego, a ściślej o przekonaniu księży prawosławnych, że duchowieństwo katolickie jest bardziej atrakcyjne dla młodzieży czy nawet dla pokolenia już nie młodzieżowego. Myślę, że te obawy Kościoła prawosławnego są uzasadnione. Sprawy, które interesują w tej chwili ludzi wykształconych i jeszcze nie związanych z żadnym wyznaniem na terenie byłego Sojuza, to są sprawy, które w tradycji zachodniej my nazywamy np. społeczną nauką Kościoła. Oni tego nie mają. I to nie jest żadna krytyka Kościoła prawosławnego, tylko dowód na odmiennność drogi rozwojowej prawosławia. Bardziej otwarci ludzie prawosławia uważają zresztą, że takiej nauki Kościół prawosławny powinien się dopracować jak najszybciej.

Ale obawa prawosławnych, że ludzie poszukujący będą jednak bardziej łączyć się do Kościoła katolickiego, jest uzasadniona.

MICHAŁ JAGIELŁO: Tak, tylko że nie ma chyba nawet żadnych technicznych możliwości, aby Kościół katolicki podbił tamte tereny.

STANISŁAW OPIELA SJ: Ale Kościół katolicki nie chce tego robić!

MICHAŁ JAGIEŁŁO: Mówimy, że księża na Wschodzie nie mają czasu na pracę z młodzieżą. A jak jest u nas? Coraz częściej słyszę głosy, że księża są zajęci budowami, że księża żądają pieniędzy wołając z ambony: Kto da więcej, ten jest lepszym katolikiem. Że księża angażują się w popieranie tej albo innej partii. A zatem jakżeż my możemy próbować eksportować nasz model katolicyzmu na Wschód, w sytuacji gdy Kościół rzymskokatolicki w Polsce jest na rozstaju dróg?

My z tego nie zdajemy sobie sprawy, ale młodzież już odchodzi od pewnych form, które proponuje Kościół. Części młodzieży nie odpowiada nadmierna „nowoczesność” kapłanów, to, że bardziej są oni menadżerami budowy kościoła niż duszpasterzami. Innym nie odpowiada to, że kapłani coraz częściej łączą się z nurtami integrystycznymi, politycznymi. To jest trochę jakby obok naszych rozważań, ale może nie do końca obok.

KRZYSZTOF RENIK: Nadmierna nowoczesność kapłanów... wcześniej już padło sformułowanie „światowi księża”. Otóż ja się zgadzam z o. Opiełą, że nikt nie może się wyzbyć swojej tożsamości. Żaden ksiądz przyjeżdżający na tereny Sojuza nie będzie udawał, że nie jest ukształtowany przez kulturę polską, czy szerzej europejską, nie będzie udawał Rosjanina. Natomiast moje obserwacje wskazują, że jednak czasami ośrodki kościelne na Wschodzie stają się niekiedy takimi wyspami, nie chcę powiedzieć: dobrobytu, ale innego, wyższego niż przeciętny postsowiecki, standardu życia. Oczywiście spotykałem i kapłanów, którzy żyli na znacznie niższym poziomie niż przeciętny.

Oczywiście można powiedzieć tak: Kościół oprócz działalności ewangelizacyjnej ma również prawo nieść pewien rodzaj posłania cywilizacyjnego czy kulturowego. I to wyskakiwanie ponad postsowiecką przeciętność jest pewnym elementem tego posłania. Tylko jak wyważyć, gdzie się kończy niesienie tego posłania cywilizacyjnego, a gdzie się zaczyna niepotrzebne i szkodliwe, moim zdaniem, wyrastanie ponad poziom życia społeczeństwa. Jeżeli ludzie szukający Kościoła zorientują się, że księża czy ludzie związani z Kościołem rosną nie tylko

duchowo, ale i materialnie, głównie dzięki pomocy z zagranicy, to myślę, że będzie to ogromna strata dla budzącej się tam duchowości.

STANISŁAW OPIELA SJ: Będzie, tylko że ja osobiście nie spotkałem się z jakimś dobrobytem, nawet w stosunku do miejscowej sytuacji gospodarczej. Jednak ci księża, których poznałem, mają warunki bardzo skromne.

Czego bym się obawiał? Takiego nastawienia, wedle którego ktoś, kto ma dobry magnetofon, kolorowy telewizor, magnetowid — to jest np. bardzo dobry katecheta. Wszystkie te rzeczy mogą być pomocnymi instrumentami, ale nie zastąpią autentycznego wprowadzania w życie Kościoła, pokazywania młodym ludziom, że wiara do czegoś zobowiązuje w życiu codziennym. A zatem chodzi o łączenie wiary z zasadami etycznymi, moralnymi, które z tejże wiary wypływają.

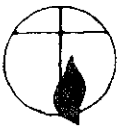
Poza tym obawiałbym się — i tam, i w Polsce — katolicyzmu a i prawosławia politycznego. Politycznego zwłaszcza wtedy, gdy utożsamia się z jakąś partią, która w swojej nazwie ma przymiotnik „chrześcijańska” czy „katolicka”. Uważam, że Kościół i hierarchia powinny czuwać nad tym, by się nie dać zinstrumentalizować. Ja zresztą uważam, że okres partii konfesyjnych się skończył. Tam gdzie była ich jakaś ciągłość, sama partia ewoluowała, natomiast teraz ktoś zapisując się do partii powinien się kierować nie wyborem światopoglądu, bo ten ma — taki czy inny — tylko programem danej partii i metodami realizacji tego programu. Że partie starają się instrumentalizować Kościół — no, mają prawo, powiedziałbym. Tylko że Kościół ma nie tylko prawo, ale i obowiązek bronić się przed instrumentalizacją. To samo dotyczy prawosławia. Dlatego tak mocno podkreślałem pozytywną stronę tego współczesnego prawa o wolności sumienia i wyznania w Rosji. Jeśli uda się tym krajom, które powstają z byłego Sojuza, utrzymać i wprowadzić w życie to prawo, to myślę, że niebezpieczeństwo upaństwowienia religii — co byłoby ze szkodą dla religii — będzie mniejsze.

Ksiądz powinien być więcej duszpasterzem niż administratorem. Także u nas w Polsce. Celem wszelkiego administrowania

tamże w Kościele musi być ułatwianie pracy z ludźmi, nie zaś przeszkadzanie w tej pracy. Niestety przegięcia są.

KRZYSZTOF RENIK: I tym właśnie stwierdzeniem możemy, jak sądzę, zakończyć naszą rozmowę o sprawach Kościoła na Wschodzie. Przy całej świadomości ogromu zagadnień, których w tych rozważaniach zabrakło.

Warszawa, kwiecień 1992 r.



Jacek Bolewski SJ

Wzięta żywcem do nieba?

Prawda nie żyje sprzeciwem. Jeśli nawet go budzi, to sama takiej pobudki nie potrzebuje. Żywi się raczej spojrzeniem, które sięga dalej i wyżej – ponad przeciwieństwa. Jej natchnieniem jest pragnienie jedności. O jej przeciwnikach można powiedzieć wraz z poetą: *Sprzeczność czcić musi ponad wszystkie rzeczy... / Kto tylko wtedy natchnionym, gdy przeczy*. Spojrzenie otwarte na prawdę nie poprzestaje na przeczeniu: *Ja nie z tych waśni me natchnienia czerpię – / W GÓRĘ PATRZĘ... nie tylko WOKOŁO*. Słowa Norwida mają znaczenie uniwersalne: dotyczą wszelkiego poszukiwania prawdy. Jednak poemat, z którego zaczerpnęliśmy powyższe słowa, nosi tytuł „Assunta”. Dosłownie należałoby przetłumaczyć: „wzięta”, „wniesiona”, chociaż w polskim języku teologicznym przyjęło się tłumaczenie „wniebowzięta”. Poemat wspomina jedynie krótko, jakby mimochodem, o Maryi, ale tajemnica Jej wniebowzięcia przenika niewątpliwie cały utwór. Dalsze posuwanie się tym śladem wymagałoby zbyt wiele miejsca i czasu. Oddalamy się zatem od Norwida, także w tym sensie, że zwracamy uwagę na słowa wyrażające i budzące sprzeciw. To słowa Czesława Miłosza, który nie unika w swych wypowiedziach prowokacyjnych tonów, by wyrazić dystans wobec wyobrażeń związanych z chrześcijańską wiarą. Na marginesie rozważań K.L. Konieńskiego, którego uważa za *rzadkość w katolickiej Polsce, za człowieka o temperamencie metafizycznym*, zauważa: *Ostoją Kościoła katolickiego zdają się być wierni powstrzymujący się od dociekań, albo dlatego, że ich to nie ciekawi, albo dlatego, że z góry zakładają nieprzekraczalną granicę*. I pyta: *Gdyby przyciskać, ilu z wiernych*

*oświadczyłoby, że wierzą w Piekło, w każdą na wieczność?
Ilu przyjąłoby za pewne, że Matka Boska została żywcem
wzięta do nieba?*¹

Problematyczne wyobrażenia

Retoryczny charakter pytań Miłosza idzie w parze z ich ambiwalentnym sformułowaniem. Z jednej strony poeta zakłada, że dogmat wiary uznaje za pewne wzięcie Matki Bożej żywcem do nieba... Z drugiej strony pewność ta budzi jego wątpliwości. Nietrudno dostrzec, na czym polega ambiwalencja postawy poety: „pewność” wiary jest sformułowana przez niego w sposób na tyle wątpliwy, że to nie pewność, ale wątpliwości wydają się słuszne i uzasadnione – naturalnie w świetle wątpliwych sformułowań, zadowalających się jakby zniekształconym spojrzeniem na dogmat. Nie poprzestajemy jednak, pomni na mądre słowa Norwida, na sprzeczanie. Próbuje przyjąć, że w swych zastrzeżeniach Miłosz pragnie wskazać na potoczne pojmowanie maryjnego dogmatu i na wątpliwy charakter – nie samego dogmatu, ale właśnie wiązanych z nim bezkrytycznie wyobrażeń.

Co kryje się zatem za wyobrażeniem, że wniebowzięcie Maryi oznacza wzięcie Jej żywcem do nieba? Obraz ten, wzięty dosłownie, oznaczałby, że Matka Boża na końcu swego ziemskiego życia została uniesiona do nieba w tym samym ciele, w którym Jej życie się dopełniło. Puszczając dalej wodze wyobraźni można by w podobnym duchu przyjmować, że to unoszenie się w górę Jej ciała mogło być widoczne dla ewentualnych świadków i choć samo Pismo nie wspomina o Jej wniebowzięciu, można by wyobrażać je sobie podobnie, jak zostało opisane wniebowstąpienie Jezusa. Trzeba przyznać, że tego rodzaju wyobrażenia o końcu życia Maryi pojawiały się w dziejach Kościoła nie tylko u „prostych” wiernych, ale i u teologów, którym wydawało się nadto, że są w stanie takie wyobrażenia uzasadnić. Doszło

nawet do tego, że w ostatnich latach poprzedzających ogłoszenie dogmatu maryjnego pojawiły się głosy kwestionujące Jej śmierć... ze względów teologicznych! Skąd ten pomysł? Sądzono, że skoro śmierć jest skutkiem grzechu pierworodnego, to Matka Boża wolna od tego grzechu (jako niepokalanie poczęta) winna być wolna także od śmierci. Oczywiście, głosy tego rodzaju były wśród teologów odosobnione, gdyż większość widziała ich bezpodstawność². Jednak wpłynęły one na Piusa XII o tyle, że w sformułowaniu dogmatu o wniebowzięciu nie mówi on o śmierci Maryi, lecz bardziej ogólnie o tym, że *po zakończeniu ziemskiego życia z duszą i ciałem została wzięta do chwały niebieskiej*³.

Czy zatem otwarte sformułowanie dogmatu dopuszcza wyobrażenie, że Maryja została wzięta do nieba „żywem”? Trudno to zanegować z góry w świetle powyższych uwag. Ale zarazem należy zauważyć, że użyte przez poetę wyrażenie kontrastuje z papieskimi słowami, według których wniebowzięcie dokonało się *po zakończeniu* życia Maryi, czyli jednak nie „żywem”! Innymi słowy istotna jest cezura między sferą ziemską i niebieską. W tym sensie mówienie o wniebowzięciu „żywem” trzeba uznać w świetle dogmatu za mylące, tj. mieszające sferę Boską i ludzką tak, jak gdyby ziemskie ciało mogło być zwyczajnie przeniesione do nieba. Takiemu wyobrażeniu sprzeciwia się także apostoł Paweł, kiedy zapewnia z naciskiem, że *ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego, i że to co zniszczalne nie może mieć dziedzictwa w tym co niezniszczalne* (1Kor 15,50).

Wypowiedź apostoła stanowi polemikę z wyobrażeniami, które w judaizmie jego czasów dotyczyły ciała

¹ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 226, por. s. 220.

² Bliższe szczegóły co do argumentacji i co do dziejów pojmowania dogmatu maryjnego można znaleźć w: J. Bolewski, *Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner*, „Collectanea Theologica” 58/1988, fasc. specialis, s. 89–152.

³ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988 (= BF), VI, 105, s. 278.

zmartwychwstałego. Kiedy Żydzi przyjęli w końcu, że śmierć jako odejście do Szeolu nie jest czymś ostatecznym i zrywającym wspólnotę życia z Bogiem, lecz jest przejściem do życia w Nim samym, wtedy pojawiło się dodatkowe wyobrażenie o przejściowym charakterze Szeolu – jego końcem miało być powszechne zmartwychwstanie umarłych na końcu czasów⁴. Było bowiem nie do pomyślenia dla Żydów, aby pełnia życia i szczęścia w Bogu była dla człowieka – istoty cielesnej – możliwa poza ciałem. Jednak trudno było wyobrazić sobie tę przyszlą cielesność. U tych, którzy ją przyjmowali, dominowały prymitywne, nader materialistyczne wyobrażenia; przykładem może być obraz z wizji proroka Ezechiela, w której powstanie z martwych jest opisane jako proces dokonujący się na szczątkach, pozostałych po zmarłych kościach, które przyoblekają się w ścięgna, ciało itd. (por. Ez 37,9 nn.). Z drugiej strony sceptycyzm wobec tych wyobrażeń wiązał się u innych Żydów z całkowitym odrzucaniem samej idei zmartwychwstania; przykładem tej postawy są w czasach Jezusa i apostołów saduceusze, których zastrzeżenia wobec zmartwychwstania zdradzają – jak u naszych współczesnych – jedynie wątpliwy charakter ich własnych wyobrażeń (por. Łk 20,27-39).

Na tym tle najpierw Jezus w Ewangelii, później także apostoł Paweł ukazują konieczność odejścia od nazbyt prymitywnych wyobrażeń. Znamienna jest pod tym względem stopniowa zmiana poglądów Pawła. Chodzi nie tylko o to, że już po swoim nawróceniu liczył się początkowo z *końcem czasów* i powtórным przyjściem Chrystusa dla całego świata niebawem, jeszcze za swego życia. Uderza jednocześnie sposób, w jaki o tym mówi. Najpierw wyobraża sobie: kiedy powracający Pan się pojawi, *zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób zawsze będziemy z Panem* (1Tes 4,16 n.). Trudno się oprzeć wrażeniu, że apostoł ma tutaj na myśli

koniec życia jako wzięcie żywcem do nieba! Później jednak, we wspomnianej polemice z tradycyjnymi wyobrażeniami żydowskimi, ukazuje wyraźniej odmiennosc cielesnego życia w niebie. Podkreśla *duchowy* charakter nowej, zmartwychwstałej cielesności (1 Kor 15,44). Dalej zaś ogłasza *tajemnicę*: *nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka (...) umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to co zniszczalne przyodziło się w niezniszczalność, a to co śmiertelne przyodziło się w nieśmiertelność* (1 Kor 15,51 nn.).

Porównując oba rodzaje Pawłowych wyrażenń zauważamy ustępowanie elementów obrazowych, a także swoistą relatywizację czasowości końca, w którym miejsce rozróżnienia przedtem–potem zajmuje *jeden moment*, jakby otwarcie się na wieczność, w której wszelkie różnice nie mają już charakteru czasowego. Ewolucja Pawłowych wyobrażeń na tym się bynajmniej nie kończy. Wróćmy na razie do kwestii, od której wyszliśmy – do wyobrażeń związanych z wniebowzięciem Matki Bożej. Czy wyrażenia Pawła przybliżyły nas do prawdy o końcu Maryi? Ani apostoł, ani żadna inna postać Nowego Testamentu nie mówi o Jej wniebowzięciu. Co więcej, teologowie protestanccy dostrzegali w rozważaniach Pawła argument PRZECIWKO głoszeniu, że Maryja uczestniczy już teraz w nowej, zmartwychwstałej cielesności. Powoływali się na słowa, że w *Chryście* wszyscy będą ożywieni, *lecz każdy według własnej kolejności. Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa, w czasie Jego przyjścia* (1 Kor 15,22 n.). Wyciągali z tego wniosek, jakoby „pomiędzy” zmartwychwstaniem Chrystusa a powszechnym zmartwychwstaniem „na końcu” nie było miejsca na wyjątki, jak w przypadku Maryi... Protestancki wniosek jest o tyle nieuzasadniony, że przecenia element czasowy w wypo-

⁴ Na temat rozwoju starotestamentowych wyobrażeń o życiu po śmierci por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1985, s. 97–109.

wiedzi apostoła, podczas gdy on sam w dalszym ciągu swych rozważań wyraźnie go relatywizuje. Trzeba jednak spojrzeć jeszcze głębiej na związek między wniebowzięciem Maryi a zmartwychwstaniem, o którym mówi Pismo.

Fundamentalna prawda o zmartwychwstaniu

Znana jest wypowiedź św. Pawła z przytaczanego już tu Listu do Koryntian o fundamentalnym charakterze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Po przypomnieniu najstarszych świadectw o Chrystusowym zmartwychwstaniu apostoł zauważa polemicznie: *Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. (...) A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach* (1Kor 15,12–17).

W argumentacji Pawłowej fundamentalne znaczenie Chrystusowego zmartwychwstania oznaczają jego ścisły związek ze zmartwychwstaniem innych umarłych – tak dalece, że ten szerszy wymiar zmartwychwstania jest dla apostoła dodatkowym argumentem pozwalającym pojąć samo zmartwychwstanie Jezusa. Sens tej argumentacji staje się jaśniejszy w świetle zbliżonego świadectwa ewangelisty Mateusza. Ukazując zbawczy sens śmierci Chrystusa odsłaniający się właśnie w Jego zmartwychwstaniu wskazuje na dokonujące się zarazem zmartwychwstanie innych umarłych: *Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego Zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu* (Mt 27,52 n.). Nawet jeśli abstrahujemy od obrazowej postaci tego świadectwa, to jego sens jest jednoznaczny: zmartwychwstanie Chrystusa nie jest wyjątkiem, lecz jest objawieniem, że już teraz dokonuje się zmartwychwstanie umarłych, którego Żydzi oczekiwali w czasach

ostatecznych. Innymi słowy: czasy ostateczne zapowiedziane przez proroków *nowego stworzenia* odsłaniają się w Jezusie Chrystusie jako już rozpoczęte, zgodnie z Jego Dobrą Nowiną, że *czas się wypełnił i przybliżyło się królestwo Boże* (Mk 1,15).

Wśród piewszych chrześcijan to głębsze spojrzenie na aktualne konsekwencje Chrystusowego zmartwychwstania było na tyle silne, że problemem dla nich nie było przyjęcie dokonanego już zmartwychwstania innych umarłych, lecz najwyżej pytanie, kogo do tej grupy zaliczyć. Oprócz postaci Starego Testamentu (jak Henoch czy Elias, którym już wcześniej przypisywano „wniebowzięcie”) aktualny udział w Chrystusowym zmartwychwstaniu przyznawano np. umiłowanemu uczniowi Jezusa, którego zagadkowy koniec był już w Piśmie Świętym przedmiotem spekulacji (por. J 21,21 nn.). Później, kiedy uwaga chrześcijan zaczęła się koncentrować w szczególności na postaci Maryi, było jasne, że jako Matka Boga nie może Ona ustępować innym zmarłym, którzy już teraz mają udział w zmartwychwstaniu Syna Bożego. Ten argument dodatkowo wzmocnił wcześniejsze spekulacje nad Jej końcem, które pojawiły się najpierw w formie prymitywnych opowieści podających się za świadectwa z czasów apostoelskich; opowiadały one o znalezionym rzekomo pustym grobie Maryi i o znakach świadczących o cudownym przeniesieniu Jej ciała do nieba...

Trudno nam tu opisywać szczegółowo, jak kształtowała się w dziejach Kościoła prawda o wniebowzięciu Maryi. Zwróćmy jedynie uwagę na istotne fakty, które naświetlają sens tej tajemnicy. Najpierw to, że w samym Piśmie Świętym nie znajdujemy żadnej wzmianki o Jej wniebowzięciu, a późniejsze opowieści są jedynie mniej lub bardziej udaną refleksją teologiczną. Dlatego kiedy wreszcie się przekonano, że nie chodzi tu o autentyczne świadectwo z czasów apostoelskich, pojawił się w zachodniej teologii dodatkowy problem, czy wniebowzięcie Matki Chrystusa daje się w ogóle zaliczyć do

objawionych prawd wiary i czy nie jest ono tylko „pobożną“ opinią wiernych, co do której trudno byłoby zyskać teologiczną pewność. Decydujące znaczenie miał rozwijający się nieprzerwanie kult Maryi jako Wniebowziętej, tak że już w średniowieczu również teologowie przyjmowali powszechnie tę prawdę, wahając się jedynie co do jej uzasadnienia. Ostatecznie przesądziło tę kwestię dogmatyczne ogłoszenie wniebowzięcia jako prawdy objawionej przez Boga. Bulla Piusa XII z 1 XI 1950 r., która to stwierdza, zawiera także teologiczne uzasadnienie, choć nie należy ono do treści samego dogmatu. Papież wskazuje, że rozmaite argumenty pojawiające się w Tradycji *opierają się na Piśmie Świętym jako na ostatecznym argumente. Ono stawia nam przed oczy świętą Matkę Boga najściślej zjednoczoną z Boskim swoim Synem oraz dzielącą Jego los*. Opisując to zjednoczenie w nawiązaniu do Pisma pierwsi Ojcowie przedstawiają Maryję Dziewicę jako nową Ewę poddaną rzeczywiście nowemu Adamowi, lecz jednak najściślej złączoną w walce z wrogiem piekielnym, w walce, która zapowiedziana w protoewangelii miała doprowadzić do najpełniejszego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią (...). Dlatego jak chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa stanowi istotną część i także ostateczne trofeum tego zwycięstwa, tak trzeba było, aby wspólna walka świętej Dziewicy i Syna zakończyła się „uwielbieniem“ dziewiczego ciała⁵.

Uderza w tej argumentacji fakt, że końcowy los Maryi jest przedstawiony jako trwanie zjednoczenia z Synem, z którym tak ściśle była złączona za życia, także w Jego zmartwychwstaniu. Obrazowy element „wniebowzięcia“ ustępuje tu miejsca bardziej fundamentalnej wypowiedzi o zmartwychwstaniu. Pozwala to dostrzec wyraźniej związek maryjnej prawdy z Pismem, gdzie właśnie zmartwychwstanie jest ukazane – jak widzieliśmy – jako nie ograniczający się do samego Jezusa owoc Jego zwycięstwa nad śmiercią. W tym sensie możemy niejako uzupełnić, dodatkowo wzmocnić

argumentację przedstawioną w bulli: skoro prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa obejmuje według Pisma dokonane już teraz zmartwychwstanie innych umarłych, to z pewnością musi obejmować także Maryję ze względu na Jej szczególne zjednoczenie z Synem w Jego zwycięstwie nad śmiercią. W tym świetle staje się jasne, że dogmat o Maryi *wziętej do nieba z duszą i ciałem* jest przede wszystkim wypowiedzią o jej pełnym, aktualnym udziale w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa.

Sens dogmatu maryjnego

Zanim zastanowimy się głębiej nad relacją między zmartwychwstaniem Maryi a Jej wniebowzięciem, zwróćmy uwagę na konsekwencje dotychczasowych rozważań. Istotne jest, że dogmat nie zawiera żadnej wzmianki, która mogłaby ograniczać jego treść tylko do Maryi. Trudno się temu dziwić, skoro już w Piśmie Świętym i w najstarszej Tradycji aktualny udział zmarłych w zmartwychwstaniu Chrystusa jest przyjmowany wcześniej i wyraźniej w przypadku innych świętych aniżeli w odniesieniu do Matki Chrystusa. W tym kontekście można dodać, że również obraz Niewiasty – apokaliptyczny *znak na niebie* (por. Ap 12,1 nn.) – odnosi się nie tylko do Maryi, ale także do idealnej wspólnoty (*reszty* Izraela, która znajduje przedłużenie w Kościele) uczestniczącej w walce i w zwycięstwie Chrystusa nad złem i śmiercią. A zatem fakt, że niebieski obraz jest wiązany w liturgii Kościoła z tajemnicą wniebowzięcia Maryi, nie może oznaczać ograniczenia go do Niej, skoro sam obraz jest z góry otwarty na wspólnotę.

Stwierdzenie, że dogmat o wniebowzięciu nie ogranicza tej prawdy wyłącznie do Maryi, nie neguje bynajmniej wyjątkowości Jej przypadku. Z teologicznego punktu widzenia ważny jest sposób, w jaki maryjna prawda może być uzasadniona. Wiele spośród popularnych

⁵ BF VI, 101–102, s. 276 n.

argumentów na rzecz wniebowzięcia nie daje się utrzymać w ogniu poważnej krytyki. Dotyczy to zwłaszcza rozważań, w których punktem wyjścia jest to, co miało się stać z ziemskim ciałem Maryi w śmierci czy później. Ich wątpliwy charakter wiąże się najpierw z faktem, że nie mamy na ten temat żadnego wiarygodnego świadectwa – inaczej aniżeli w przypadku pustego grobu Jezusa Chrystusa. Ale również teologiczna refleksja postulująca „niestosowność” pozostania ziemskich zwłok Matki Bożej w grobie opiera się na wyobrażeniach nazbyt dowolnych. Puszczając w tym kierunku wodze fantazji można by równie dobrze uznać „niestosowność” cierpienia i śmierci u Matki Bożej, co faktycznie próbowano czynić, w duchu zgoła odmiennym od spojrzenia Pisma na Maryję, w którym uderza raczej ludzka zwyczajność Jej losu. Nade wszystko jednak wątpliwe jest ukryte założenie tych wyobrażeń: że mówienie o nowej cielesności zmartwychwstania implikuje w sposób konieczny zniknięcie z grobu ziemskich szczątków zmarłej osoby. Czy rzeczywiście jest to konieczne?

Przyjmowanie tej konieczności wiąże się ze wspomnianym wyobrażeniem judaizmu, że nowa cielesność zawiera materialne elementy wcześniejszego, ziemskiego ciała. Tymczasem widzieliśmy, że św. Paweł odrzuca w końcu takie wyobrażenie jako zbyt prymitywne. Mogłoby się zatem wydawać, że apostoł nie jest pod tym względem konsekwentny, kiedy zarazem zakłada, że zmartwychwstanie oznacza u tych, którzy wcześniej umarli, powstanie z grobu, czyli jakby jego opróżnienie. A jednak nie na tym kończy się ewolucja Pawłowych wyobrażeń. Kiedy wreszcie zaczyna się on liczyć z tym, że jeszcze przed oczekiwanym końcem świata związanym z powszechnym zmartwychwstaniem czeka go własna śmierć, stawia sobie pytanie, w jaki sposób stanie przed Chrystusem: czy jako czysty duch pozbawiony ciała, na które nadal będzie musiał czekać, czy też jako nowy człowiek, a zatem obdarzony nową cielesnością. Apostoł formułuje to pytanie w nieco innej terminologii,

zastanawiając się, czy po śmierci będzie *nagi* (bez ciała), czy też *przyodziany w niebieski przybytek* (w nową cielesność). I chociaż w tym miejscu (2Kor 5,1 nn.) nie potrafi tej kwestii rozstrzygnąć, to jednak kontekst jego wypowiedzi daje nam dodatkowe przesłanki na rzecz drugiej możliwości. Apostoł zauważa bowiem, że chociaż *niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień* (2 Kor 4,16). Wolno nam zatem przyjąć, że podobnie jak w innych wypowiedziach Pawła nie chodzi tu o przeciwstawienie *materialnego* (zniszczalnego) i *duchowego* (niezniszczalnego) elementu w człowieku, ale o dwa aspekty jego duchowo-cielesnej całości: jeden przemijalny, związany z życiem ziemskim, i drugi nieprzemijalny – owoc wcześniejszego życia w ciele – w nowej, przemienionej rzeczywistości, którą możemy związać z „niebieską” cielesnością życia we wspólności ze zmartwychwstałym Chrystusem⁶.

Kierunek, który wskazuje ewolucja Pawłowych wyobrażeń, znajduje dodatkowe uzasadnienie w pogłębionej antropologii teologicznej. Można jej szukać w wizji tomistycznej, gdyż właśnie w kwestii duchowo-cielesnej jedności człowieka stanowi ona dojrzałą syntezę myśli greckiej i biblijnej⁷. Nie wchodząc tutaj w szczegóły zauważmy jedynie, że w tomistycznym ujęciu tożsamość ciała zmartwychwstałego nie wymaga, aby wchodziły do niego materialne elementy ciała ziemskiego. Decydująca jest tożsamość duszy ludzkiej jako formy (jedynej!) ciała. Wprawdzie także ciało ziemskie odgrywa istotną rolę w formowaniu się duszy, w jej ludzko-czasowym kształtowaniu się aż do pełni, którą osiąga ostatecznie w śmierci. Ale nowa cielesność nie jest

⁶ Por. L., Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 65 nn. Inną ważną wypowiedź św. Pawła, naświetlającą dodatkowo sens 2Kor 5,1 nn., można znaleźć w 1Kor 15,45 n.; por. J. Bolewski, *Początek i śmierć człowieka w Nowym Testamencie*, „Horyzonty wiary” 8/1991, s. 12.

⁷ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 196–199.

dodatkiem, nakładanym niejako później na uformowaną już dzięki ciału duszę, lecz jest tym, w czym sama uformowana dusza się przejawia – w nowej rzeczywistości po śmierci. Parafrazując język Pawłowy, aby wyrazić przyświecającą mu intencję, moglibyśmy powiedzieć: już w śmierci duch, który został ukształtowany za ziemskiego życia w ciele, nie pozostaje nagi, lecz okazuje się przyodziany w cielesność – owoc całego wcześniejszego życia.

Co znaczą te rozważania w kontekście dogmatu maryjnego? W teologicznym uzasadnieniu dokonanego już zmartwychwstania–wniebowzięcia Maryi nie było konieczne rozstrzyganie kwestii, co stało się z Jej ziemskimi szczątkami⁸. Wystarczyło stwierdzić, że skoro zmartwychwstanie jest już obecnie poświadczone w przypadku innych świętych, to byłoby nie do przyjęcia, aby nie obejmowało również Tej, która była z Chrystusem najściślej związana. Wyjątkowy charakter Jej zmartwychwstania, którego należy bronić, oznacza zatem przede wszystkim, że u Maryi wiąże się ono z wyjątkowością Jej osoby – nie tylko jako Matki Boga, ale (co zostało odkryte później) jako wolnej od wszelkiego grzechu Niepokalanej. W tym sensie można przyjąć nadto: skoro cielesność nowego życia zmartwychwstałego jest niejako sumą dobra „uformowanego” za życia w ciele ziemskim, to w przypadku Maryi jako wolnej od grzechu Jej nowa cielesność jest pełnią, całością wcześniejszego życia, w którym nic nie zostało przez grzech utracone czy udaremnione⁹. Natomiast wyjątkowość jej zmartwychwstania nie musi oznaczać nadzwyczajnego zniknięcia z grobu, o którym po prostu nic nie wiemy. Przeciwnie, szczególny charakter wypowiedzi o Maryi (wyjątkowy na tle wypowiedzi o świętych w Mt 27,52 n.) znaczy raczej, iż właśnie w Jej przypadku można mówić z pewnością i po raz pierwszy o zmartwychwstaniu, NIEZALEŻNIE od tego co dokonało się ze zwłokami – może jako znak, że także w przypadku innych zmarłych daje się mówić o zmart-

wychwstaniu, chociaż ich zwłoki z pewnością pozostały w grobie...

Jaki byłby zatem sens dogmatu o wniebowzięciu Maryi? Zawarta w nim prawda o dokonanym już zmartwychwstaniu Matki Bożej nie tylko obejmuje z góry (i to wcześniej) przynajmniej niektórych świętych, ale nasuwa dodatkowe pytanie: Dlaczego aktualna rzeczywistość zmartwychwstania miałyby się ograniczać tylko do pewnych zmarłych, a nie odnosić do wszystkich? Pozostawanie zwłok w grobie i związane z tym przekonanie, że na nową cielesność zmarli muszą czekać aż do... sądnego dnia, odpowiada wprawdzie żydowskim wyobrażeniom, ale właśnie one wymagają korekty w świetle objawionego w Chrystusie zmartwychwstania i w duchu pogłębionej antropologii torującej sobie drogę już w rozważaniach Pawła. Wśród zachodnich teologów katolickich przeważa obecnie opinia, że tak właśnie należy pojmować dogmat maryjny: jako sformułowanie prawdy, którą Kościół zdogmatyzował najpierw w odniesieniu do Niej, gdyż w Jej typicznej postaci można dostrzec wyraźniej to, co się odnosi do całego Kościoła, do całej wspólnoty ludzkiej w Jezusie Chrystusie. W tym sensie dogmat maryjny byłby nie tylko końcem i uwieńczeniem wcześniejszego rozwoju katolickiej prawdy, ale także początkiem nowego etapu na drodze do „całej prawdy“, do której Kościół nieustannie jest prowadzony przez działającego w nim Ducha (por. J 16,13).

Nie możemy oczywiście wyczerpać tutaj wszystkich kwestii wiążących się z dogmatem o wniebowzięciu Matki Bożej i jego znaczeniem dla chrześcijańskiej eschatologii. W szczególności należałoby zapytać o relację pomiędzy nową cielesnością, jaką zmarli uzyskują

⁸ Unikamy mówienia o ziemskim ciele Zmarłej, gdyż ciało jest w sensie tomistycznej antropologii rzeczywistością formowaną przez duszę, co po śmierci nie daje się odnieść do zwłok.

⁹ Por. K. Rahner, *Mały rok kościelny*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1986, s. 145 nn.

ostatecznie przez śmierć, a zmartwychwstaniem na końcu ludzkich dziejów. Indywidualne spełnienie duchowo-cielesne, nie tylko Maryi i innych ludzi, ale także samego Jezusa, pozostaje bowiem tak długo otwarte (na ostateczną pełnię), jak długo Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, dalej się rozwija z upływem ludzkich dziejów, by dopiero w powszechnym zmartwychwstaniu na końcu osiągnąć kres swojego wzrastania¹⁰. A zatem dla WSZYSTKICH pełnia nowej cielesności będzie osiągalna dopiero w POWSZECHNYM zmartwychwstaniu: zresztą jest to zgodne z pierwotnym znaczeniem wiary w *ciała zmartwychwstanie*, gdzie *ciało* oznacza nie tyle indywidualną cielesność, ile całość *nowego stworzenia*¹¹. W tym sensie można by zapytać, czy nie należałoby zarezerwować pojęcia „zmartwychwstanie” z jednej strony dla fundamentalnego wydarzenia po śmierci Jezusa Chrystusa, a z drugiej strony dla powszechnego wydarzenia na końcu dziejów, kiedy dopełni się ostatecznie także los tych, którzy już wcześniej mieli indywidualny udział w nowej cielesności. Byłoby to znowu zgodne z językiem Tradycji, która nawet w przypadku Matki Bożej mówi raczej o Jej wniebowzięciu aniżeli o zmartwychwstaniu.

Ostatnia uwaga nie zmienia faktu, że w odniesieniu do indywidualnej cielesności po śmierci nie ma istotnej różnicy między zmartwychwstaniem a wniebowstąpieniem. Chodzi raczej o dwa różne aspekty jednej prawdy wyrażone przez dwa obrazy wzajemnie się dopełniające. Pojęcie zmartwychwstania wyraża obrazowo to, że człowiek, który uległ (po-legł w) śmierci, znowu powstaje do życia – i to właśnie jako człowiek, czyli nie tylko jako „dusza”, lecz w swej duchowo-cielesnej jedności. Ale już w zmartwychwstaniu Jezusa „widzimy” więcej. Wymowne jest pod tym względem świadectwo Jego umiłowanego ucznia, najgłębsze pod względem teologicznym: według niego pełnia tajemnicy paschalnej (przejścia) obejmuje nie tylko zmartwychwstanie, ale zarazem wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świę-

tego (por. J 20,17.22). Fakt, że zmartwychwstanie Chrystusa jest „zarazem“ (w Boskim „teraz“) wniebowstąpieniem, oznacza: chodzi nie o wskrzeszenie jako powrót do wcześniejszego, ziemskiego życia, lecz o przejście do nieba pojmowanego jako życie w Bogu. A przy tym teologiczna jedność zmartwychwstania–wniebowstąpienia mówi coś nowego o niebie: nie jest to sfera (w sensie fizykalno-przestrzennym) dostępna jedynie dla Boga i czystych duchów, ale jest to wspólnota Bosko-ludzka, a zatem obejmująca również ludzką cielesność: najpierw cielesność zmartwychwstałego Jezusa, a w osobowej wspólnotcie w Nim i z Nim także cielesność innych zmarłych, którzy już teraz uczestniczą w Jego zmartwychwstaniu.

W naszych rozważaniach wyszliśmy od problematycznych wyobrażeń związanych z wniebowzięciem Maryi, by wskazać, że prawda dogmatu jest inna, głębsza. Na koniec zapytajmy, czy tej głębszej prawdy nie można wyrazić w obrazach, które by trafniej, wyraźniej wskazywały jej tajemniczość. Pierwszy ślad już znaleźliśmy i wskazaliśmy – w Norwidowym poemacie „Assunta“. Jednak inne dzieło sztuki pozwala przeżyć maryjną prawdę bardziej bezpośrednio. To rzeźba z Mariackiego ołtarza Wita Stwosza „Zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny“. Widzimy tutaj śmierć Matki Bożej nazwaną *zaśnięciem* w tym samym duchu, w którym św. Paweł opisuje śmierć chrześcijan w nowym świetle Chrystusowego zmartwychwstania (por. 1Tes 4,13 nn.). Ale świadkowie tej śmierci – apostołowie – widzą także, tym razem oczyma wiary, że Ta, która *zasnęła*, przebywa u boku swego zmartwychwstałego Syna. A zatem nie jeden, jakże częsty w popularnych wyobrażeniach, obraz wznoszącej się ku niebu postaci, ale głębsze spojrzenie, w którym JEDNOŚĆ tajemnicy wniebowzięcia jawi się dopiero w przejściu między tym co widzialne

¹⁰ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1961, s. 98–119.

¹¹ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 190.

(w śmierci) a tym co niewidzialne (we wspólnocie ze Zmartwychwstałym) – w tym samym przejściu, które znaleźliśmy wcześniej u apostoła – między człowiekiem *zewnątrznym* a *wewnętrznym*. Ale zamiast komentować arcydzieło Stwosza, oddajmy głos poecie. Opisując rzeźbę oddaje on nieuchwytną jedność dwóch wymiarów wniebowzięcia w jedynie uchwytnym języku paradoksów:

*A Panna Maria usypia. Idzie na dno zdziwienia
trzymają ją w wątlej siatce umiłowane oczy
upada coraz wyżej jak strumień przez palce przenika
a oni schylają się z trudem nad wstępującym obłokiem*¹².

¹² Z. Herbert, *Wit Stwosz: Uśnięcie NMP*, w: *Elegia na odejście*, Paryż 1990, s. 26.



Adriana Szymańska

W laboratorium ludzkości

Uniwersalne przesłanie dzieła Isaaca Bashevisa Singera

Festiwal prozy I.B. Singera, jak należałoby nazwać równoczesne pojawienie się na naszym rynku wydawniczym serii książek żydowskiego pisarza, ma – na szczęście – znaczenie nie tylko komercyjne. Chociaż zapewne także względy koniunkturalne zadecydowały o liczbie przełożonych ostatnio na język polski książek Singera – na podobnej zasadzie wydawane były nie tak dawno utwory Jerzego Kosińskiego czy Henryka Grynberga, nie mówiąc o twórczości polskich powojennych emigrantów politycznych – niewątpliwie jednak amerykański sukces pisarstwa Singera i ukoronowanie jego dzieła literacką Nagrodą Nobla (1978) mają znacznie rozleglejsze, pozakoniunkturalne uzasadnienia. Nasza polityka kulturalna ostatniego okresu nie jest wszakże wolna od propagandowych schematyzmów, które mogą narazić zjawisko tej miary co pisarstwo Singera na tendencyjny, a więc nierzetelny odbiór. Bo ani fobie antysemickie, ani filosemickie egzaltacje nie powinny mieć wpływu na artystyczne i etyczne oceny literackiej spuścizny Singera. To, co ukazało się do tej pory w Polsce, nie obejmuje jeszcze całości spuścizny, jednak stanowi już ponad 10 pozycji¹.

¹ Najwcześniej wydano powieści: *Dwór*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1982; *Spuścizna*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1983; *Sztukmistrz z Lublina*, tłum. K. Szerer, Warszawa 1983; i zbiór opowiadań *Magiczna moc*, tłum. P. Śpiwak, Warszawa 1983. W minionym roku został wydany tom wspomnień *Miłość i wygnanie*, tłum. L. Czyżewski, Wrocław 1991, a ponadto powieści: *Szosza*, tłum. Sz. Sala, Warszawa 1991; *Niewolnik*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1991; *Wrogowie, opowieść o miłości*, tłum. L. Melchior-Yahil, Warszawa 1992; *Pokutnik*, tłum. P. Smogorzewski, Toruń 1992; oraz zbiory opowiadań: *Śmierć Matuzalema*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1991 i *Namiętności*, tłum. E. Petraitis-O'Neil, Warszawa 1992.

Obchodzimy właśnie (24 lipca) pierwszą rocznicę śmierci wielkiego pisarza. Zarówno ta rocznica jak i fakt powracania do starej ojczyzny jego książek obligują nas do podjęcia próby określenia najistotniejszych znamion jego twórczości, próby ustalenia, co ją w naszych oczach – oprócz Nobla – nobilituje.

Magia Starego Kraju

Przypomnijmy dla porządku parę faktów. Pisarz urodził się w 1904 r. w Leoncinie pod Warszawą, potem w związku z pracą ojca, chasydzkiego rabina, zamieszkał w Radzyminie, w wieku 5 lat znalazł się z rodziną w Warszawie, gdzie mieszkał przy ulicy Krochmalnej. Po zajęciu Warszawy w 1917 r. przez Niemców mieszkał przez jakiś czas w Biłgoraju u dziadków, rodziców matki. W 1923 r. wrócił do Warszawy, gdzie pracował jako korektor i dziennikarz w prasie żydowskiej do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych na kilka lat przed inwazją Hitlera. We wspomnieniach tak opisuje skomplikowane stany świadomości z okresu swego chłopięctwa: *Istniałem na kilku poziomach. Byłem uczniem chederu, a jednak usiłowałem zgłębić odwieczne problemy. Zadawałem pytanie o Gemarę i próbowałem wyjaśnić zagadki Zenona. Studiowałem kabatę i schodziłem na podwórko bawić się z chłopcami w berka i chowanego. Miałem świadomość swej zupełnej odmienności od wszystkich chłopców i bardzo się tego wstydziłem. Czytałem jednocześnie Dostojewskiego w tłumaczeniu na jidysz i powieści kryminalne w tanim wydaniu, które kupowałem za kopiejkę przy ulicy Twardej. Przechodziłem głębokie kryzysy, ulegałem halucynacjom. Moje sny pełne były demonów, duchów, diabłów, umrzyków. Czasem przed zaśnięciem widziałem zjawy. (...) Przez wypowiedzenie magicznych słów budowałem pałac na szczycie góry w Kraju Izraela albo gdzieś na pustyni i mieszkalem w nim z Szoszq. (...) Rozmawiałem z Bogiem i wyjawiał mi On swoje sekrety („Miłość i wygnanie“, s. 50).*

W tym fragmencie wspomnień jak w biograficznej pigułce zawarte zostały ważniejsze aspiracje i predestynacje przyszłego pisarza. Wielość i rozległość doświadczeń poznawczych znajdzie później wyraz w psychicznym rozdarciu jego bohaterów. Szosza, rzeczywista sąsiadka-rówieśnica, stanie się idealnym wyobrażeniem partnerki uczuć, tytułową bohaterką ostatniej powieści Singera. Dzieciństwo i młodość były dla pisarza przede wszystkim spotkaniem z konkretem istnienia, okazją do poznawania coraz to nowych ludzi i miejscowości, udziałem w zdarzeniach, które na zawsze ukształtowały jego wrażliwość moralną i poczucie metafizycznej dziwności istnienia, wyposażyły pamięć w niezbędne dla artysty bogactwo realnych i emocjonalnych szczegółów. W rozmowach prowadzonych z pisarzem przez Richarda Burgina² Singer podkreśla znaczenie pamięci w pisarskim procesie twórczym: *Powracam w moim pisarstwie ustawicznie na ulicę Krochmalną. Pamiętam tam każdy zakątek i każdą osobę. Powtarzam sobie, że tak jak inni ludzie wydobywają złoto stworzone przez Boga miliardy lat temu, tak moją literacką kopalnią złota jest ta ulica* („Odra“ 6, s. 80). Polskie wątki w twórczości Singera, tak atrakcyjne dla polskiego czytelnika, nie mogą jednak ulec interpretacyjnej deformacji. Warszawa Singera jest przede wszystkim Warszawą Żydów, tak jak inne polskie miejscowości pojawiające się w jego utworach w pełnym blasku topograficznych konkretów są miejscami egzystencji najczęściej wyłącznie ludności żydowskiej. Ze wspomnień pisarza i innych jego wypowiedzi wynika, że jego kontakty z ludźmi spoza żydowskiej enklawy były, szczególnie w Polsce, raczej sporadyczne i powierzchowne. Monika Adamczyk-Grabowska pisząc o polskich aspektach twór-

² *Conversations with Isaac Bashevis Singer. I.B. Singer – R. Burgin*, Doubleday and Company, New York 1985. *Rozmowy* w tłum. B. Mądrej-Shallcross drukowała we fragmentach „Odra“ 6, 7/8, 9/1986. Przy cytatach podaję w tekście tylko numer i stronę „Odry“.

czości J.B. Singera³ i przedstawiając galerię jego polskich bohaterów zwraca uwagę na ich, w wielu przypadkach, literacką genealogię. Singer znał literaturę polską i korzystał z niej na miarę swoich potrzeb, tak jak korzystał z literatury innych obszarów językowych, systemów filozoficznych i prawd wiary różnych wyznań. Pisarz stanowczo odżegnuje się od jakichkolwiek intencji szowinistycznych: *Kiedy tworzę bohaterów, nie myślę o ich narodowości, widzę tylko ludzi*⁴. Sugestia skandalu w związku z polskim wydaniem „Niewolnika” w formie zwyczajowego stereotypu imputowała Singerowi uczucia antypolskie. Faktem jest, że społeczeństwo polskie wsi XVII w. nie zostało tu przedstawione przez Singera na wzór sielanek Szymonowica i zgodnie z duchem ówczesnego idealistycznego „realizmu”. Obraz wsi polskiej w „Niewolniku” jest obrazem celowo zmitologizowanym in minus, chodzi tu bowiem nie o prawdę historii, ale o syndrom „obcości”. Żydowski bohater Jakub, wyrokiem losu rzucony w świat, w którym rządzą prawa nie znane jego religijnym i społecznym tradycjom, musi sam sobie radzić z własną alienacją. M. Adamczyk zwraca także uwagę na problem percepcji utworów Singera w środowiskach żydowskich. Według opinii niektórych żydowskich czytelników jego książki pisane w jidysz mają żydowską fasadę, ale paradoks polega na tym, że czyta się je lepiej w wersjach angielskich. Nieżyjący już poeta i krytyk żydowski, Jacob Glarstein, powiedział wręcz, że dla niego żydowskość Singera to *niesmaczny zlepek przesądów i tandetnej mistyki*⁵. Nie tylko Polacy mają kłopoty z akceptacją własnego wizerunku przedstawionego w jaskrawym świetle Singerowskiej moralistyki.

Każda z przełożonych na język polski książek Singera ma w warstwie fabularnej polskie odniesienia; zarówno jego sagi rodzinne („Dwór” i „Spuścizna”) jak i opowieści współczesne, których akcja toczy się w Ameryce albo Izraelu („Wrogowie”, „Pokutnik”), a także większość opowiadań jest pełna polskich realiów

krajobrazowych, topograficznych, onomastycznych, obyczajowych. Jednocześnie magiczny typ wyobraźni Singera powoduje, że cały ten zakorzeniony w konkretności, obdarzony zmysłową energią świat jest otoczony irracjonalną mgiełką dziwności, aurą marzenia z pogranicza jawy i snu. Nostalgia za Starym Krajem powoduje, że bohaterowie książek Singera kultywują w Ameryce dawne polsko-żydowskie rytuały obyczajowe, tworząc iluzję przeszłości wierną aż do najmniejszego szczegółu. Ta przeszłość zawsze jest zabarwiona osobliwym smutkiem rzeczy nie istniejących, przywróconych istnieniu jedynie żarem emocji i cudem pamięci. Magia Starego Kraju wypełniająca utwory Singera-emigranta obrazami przedwojennej Warszawy, Lublina, Zamościa, Biłgoraja, Frampola, Krasnobrodu jest tym samym co *kraj lat dziennych* przywołany w huculskich opowieściach Vincenza czy w „Dolinie Issy” Miłosza.

Być sobą, czyli wierność korzeniom

Singer bardzo precyzyjnie określa atrybuty pisarza i funkcje literatury. Istotą bycia pisarzem jest – jego zdaniem – przede wszystkim jasna świadomość przynależności narodowej: *Wszyscy wielcy mistrzowie byli ludźmi zakorzenionymi w swoim narodzie* („Odra”, 7/8 s. 77). Autor „Pokutnika” podkreśla, że poczucie przynależności do narodu i najbliższego otoczenia jest warunkiem zrealizowania się pisarza. Singer nigdy nie wyparł się związków z żydostwem, chociaż stało się to przyczyną jego wieloletniego wyobcowania, ale – paradoksalnie – uchroniło go jednocześnie w Polsce przed kompleksem ofiary antysemitkiej agresji. Świadomość własnego miejsca w świecie i konsekwentne trzymanie się tego miejsca pozwoliły mu pod koniec życia powie-

³ M. Adamczyk-Garbowska, *Ziemia Święta w Biłgoraju. O polskich aspektach twórczości Ysaaca B. Singera*, „Więź” 1/1991, s. 95–107.

⁴ M. Turski, *Wieczór z Singerem*, „Polityka” 7/1984.

⁵ M. Adamczyk-Garbowska, dz. cyt., s. 100.

dzieć: Jak długo człowiek stara się być sobą a nie kimś innym, nikt go nie odrzuci. (...) Tak, jak nie chcę, by Żydzi stawali się chrześcijanami, tak też nie chcę, by inni mieli się zmieniać. Myślę, że winniśmy kontynuować, rozwijać naszą kulturę, ile tylko jest w naszej mocy, my wszyscy, Żydzi czy nie-Żydzi, potrzebujemy korzeni⁶.

W twórczości Singera postulat wierności własnym korzeniom rozkłada się na kilka wariantów fabularnych. Bywa pokazany jako wybór postawy skrajnej, uniemożliwiającej realizację osobowościowych powołań, jak w „Szoszy“, gdzie bohater rezygnuje z pokus światowego życia i zaprzepaszcza swój własny talent pisarski żeni się z osobą upośledzoną fizycznie i psychicznie, karlicą o mentalności małej dziewczynki. Spełnia jakby w ten sposób inne, bardziej intymne powołanie. Idąc za głosem niepojętej, archetypicznej niewinności nie znajduje, co prawda, szczęścia, ale odkrywa wagę odpowiedzialności za cudze i własne życie. Wierność korzeniom częściej jest pokazywana przez Singera jako nieudana próba ucieczki do żydostwa, próba wyboru życia wolnego od rygorów religijnych i moralnych. Taka próba kończy się albo bezwzględną klęską, albo pokutą i nawróceniem. Bywa, że klęska spełnia się aktem samobójstwa, jak we „Wrogach“, gdzie samobójstwo popełnia jedna z trzech kobiet uwikłanych w związek z Hermanem Broderem, Masza, a i on najprawdopodobniej – nie jest to powiedziane w powieści wprost – odbiera sobie życie rozdarte między żonę-gojkę, która uratowała mu życie podczas wojny, była żoną-Żydówką, także niedoszlą ofiarą Holocaustu i żydowską kochankę poznaną po wojnie w Ameryce. Rozdarcie Hermana Brodera ma motywacje psychologiczne i losowe, ale radykalny fatalizm Singera pozbawia jego bohatera i doraźnego poczucia bezkarności w łamaniu konwencji tradycyjnego żydostwa, i szansy powrotu do utraconego raju niewinności. Konflikt, w jaki popada Jakub z „Niewolnika i z własnym sumieniem, i z żydowską wspólnotą łamiąc prawo mojżeszowe, mimo że za spra-

wą pokuty bohatera znajduje częściowo pomyślne rozwiązanie, napęłnia całe jego życie moralnym niepokojem i uniemożliwia radość z osiągnięcia doczesnego celu, jakim jest jego związek z Wandą-Sarą pozornie tylko sankcjonujący „zakazaną” namiętność. Wanda-Sara, mimo całkowitego poddania się miłosnej woli męża i przyjęciu rygorów jego religii, nie może stać się w pełni Żydówką. Według Franza Rosenzweiga Żydem trzeba się urodzić albo nie jest się nim wcale. Żydowski filozof uważa, że *Żyd – inaczej niż chrześcijanin, który jest zawsze byłym poganinem – nie musi wyjść z siebie, by być zbawiony. Dlatego jego zamknięcie się w sobie właściwie mu nie zagraża. Nie jest powrotem do tragicznego, niemego i samotnego jestestwa poganina*⁷. Autor „Niewolnika”, zdaje się, podziela poglądy Rosenzweiga, kiedy każe swoim bohaterom trzymać się własnej żydowskiej tożsamości. Być Żydem – znaczy być wybranym i umieć docenić sens tego wybrania. Czy za wszelką cenę? Singer, jeśli ma wątpliwości, wie, że nie są one do rozstrzygnięcia ludzkim rozumem. Aksza, bohaterka opowiadania „Korona z piór”, która na skutek podszepstw diabła ukazującego się jej w postaci babki przyjmuje chrzest, wraca po latach do dawnej wiary. Wypełnia wyznaczoną jej przez rabina pokutę, ale ciągle nie ma pewności, czy jej wybór jest zgodny z przykazaniami nadprzyrodzonej prawdy. W młodości przeżyła objawienie wiary chrześcijańskiej, przed śmiercią otrzymuje znak od żydowskiego Boga. *Korona z piór* staje się symbolem podwójnego cudu. Opowiadanie kończy się słowami: *Jeżeli bowiem istnieje coś takiego jak prawda, jest ona tak skomplikowana i tajemnicza jak korona z piór* („Magiczna moc”, s. 279).

Singer nie ukrywa swego przekonania o wyjątkowości własnego narodu, którego mentalność kształto-

⁶ Wywiad z I.B. Singerem (rozmawiał J. Świąciecki), „Tygodnik Powszechny” 3/1979.

⁷ A. Żak SJ, *Odroczone spotkanie. Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga*, „PP” 2/1988, s. 234.

wały tysiąclecia historii, ukochanie Tory i studia nad Talmudem. *Żyd jest takim niespokojnym stworzeniem, które musi zawsze coś robić, planować. Jest typem człowieka, który niezależnie od tego, ile razy rozczarowany, natychmiast stwarza sobie i innym następnych parę iluzji. (...) Jest to szczególna cecha intelektualistów, a ponieważ wszyscy Żydzi są prawdziwymi czy potencjalnymi intelektualistami, więc nasz niepokój i chęć działania stały się cechami prawie narodowymi* („Odra“ 7/8, s. 75). W podobne cechy zostali wyposażeni wszyscy bohaterowie Singera. Jednak próby identyfikacji poglądów Józefa Szapiro z poglądami pisarza natrafiają na wyraźny sprzeciw autora „Pokutnika”. *Przypuszczenie, że pisarz jest zawsze bohaterem swojej książki, może przynieść wielką szkodę literaturze. Józef Szapiro reprezentuje samego siebie. Reprezentuje skrajnie ortodoksyjnego Żyda, dla którego Tora jest wszystkim, a wszystko poza Torą niczym. Opinia, że jest to mój własny głos, jest właściwie próbą sabotażu literatury* („Odra“ 7/8, s. 74).

Między sacrum a profanum

W swoich poglądach na literaturę Singer kładzie nacisk na jej walor ludyczny. Autor „Namiętności” zdecydowanie przeciwstawia się zarówno Sartre’owskiej teorii przejęcia przez literaturę funkcji religii jak i wyznawcom nowoczesnych technik narracji nadużywających jego zdaniem eksperymentów formalnych. Ani monolog wewnętrzny, ani strumień świadomości nie wyzwalają – twierdzi Singer – czytelniczego zainteresowania, które jest niezbędne dla przyjęcia autorskiego przesłania. Tradycyjne, „nieakademickie” podejście do literatury powoduje, że pisarz stosuje naturalny, gawędziarski tok narracji, zaś tematy do swoich opowieści bierze wprost z Natury. Miłość i seks jako najwyrazistsze i najpełniejsze manifestacje naturalnych ludzkich skłonności uważa za podstawowe tworzywo literatury. Walcząc przez całe życie z własną naturą samotnika

otwierał się na otoczenie, co umożliwiło mu pisarską egzystencję. *Literatura nie wzbogaca się poprzez człowieka wpatrującego się cały czas w swoje wnętrze, ale dzięki pisarzowi patrzącemu na innych ludzi* – mówił do Burgina. – *Im więcej widzi się, co robią inni ludzie, tym więcej uczy się o sobie samym. Bezwartościowe są te wszystkie eksperymenty, jakich moderniści dokonują z formą, z rzeczami tak niedorzecznymi, jak problem stawiania znaków przestankowych lub pisania z dużej czy małej litery. Zapytuję samego siebie, dlaczego nie spoglądają oni na otaczający ich ludzki ocean, w którym krążą miliony opowieści i nowinek. To tam mają miejsce moje eksperymenty – w laboratorium ludzkości, nie na kartce papieru („Odra“ 6, s. 80).*

Trudno jest objąć pisarstwo Singera jedną formułą. Żywioł życia, które je przenika, nie poddaje się bowiem żadnym szeregowym interpretacjom. Obecność w tym żywiole wymiaru tajemnicy, jakieś siły wertykalnej kierującej wciąż ku niebiosom ludzkie myśli i uczucia pozwala nazwać Singera pisarzem sakralnym, jak czynią to niektórzy krytycy. Sam Singer nie uważa siebie za pisarza religijnego, chociaż idea Boga jako przyczyny wszechrzeczy zaprzęta umysły wszystkich jego bohaterów, a stany transcendencji są ich udziałem równie często jak czynność jedzenia czy uprawianie miłości. Najśluszniej byłoby powtórzyć za Miłoszem, że jest on pisarzem zgłębiającym *wielkie kwestie metafizyczne, zaprzętające go od dziecka*. Miłosz porównuje własne wyobcowanie z wyobcowaniem Singera, dopatrując się podobieństw nie tylko w ich wspólnym statusie emigranta, lecz w całym ciągu dramatycznych wyborów życiowych. *Religijnie wychowany, syn rabina, już zeświezczony, ale dostatecznie wielopoziomowy, żeby w komunizmie swoich kolegów literatów odgadywać kult Molocha, nie za dobrze ze syjonistami, wyrabiał sztukę dystansu w pustce: pisarz w jidysz, ale dla kogo naprawdę? (...) Tragedia żydowska, krzyk Hioba w imieniu milionów ofiar są u niego przetransponowane, ukryte, choć jego odraza*

do grzesznej ludzkości, która jest współwinna zbrodni Hitlera i Stalina, wybucha otwarcie w jego krótkiej późnej powieści „Pokutnik”. Prawowanie się z Bogiem, żywe poczucie obecności diabła, wiara w Opatrzność – jak u mnie. Kiedy przeczytałem „Pokutnika”, powiedziałem sobie, że przecież Singer ma taki sam stosunek do chasydzkiej ortodoksji jak ja do ortodoksyjnego katolicyzmu. Stąd prawdziwe pokrewieństwo z Singerem, silniejsze niż z jakimkolwiek żyjącym prozaikiem polskim czy amerykańskim. Nagrody Nobla dla dwóch wyobcowanych⁸.

Otwarcie się pamięcią, wyobraźnią i praktyką codzienności na ludzki żywioł, odnajdowanie w historii własnego narodu praw rządzących dziejami całego gatunku ludzkiego, rozpoznanie w jednym punkcie ziemi ogniska totalnej tragedii pozwala Singerowi, piewcy nie istniejącej Warszawy żydowskich ulic, uważać siebie za współczesnego Homera judaizmu. Mówił o sobie: *To, co Homer – największy ze wszystkich – czuł w związku z Troją, ja odczuwam na własną skromną miarę wobec Warszawy* („Odra” 6, s. 74). Zmitologizowany na kartach jego książek żydowski folklor rzeczywiście układa się w wielopłaszczyznową epopeę, gdzie trywialność sąsiaduje ze światłością, ograniczoność ludzkiej egzystencji z nieogarnionością królestwa Bożego. Współobcowanie pierwiastka ludzkiego z boskim staje się źródłem owego dialektycznego spięcia, które wprawia Singerowskiego świat w nieustającą wibrację myślową i uczuciową. Bohaterowie Singera ciągle żyją pod presją dwóch sprzecznych sił rządzących światem – Zła i Dobra, balansując na granicy sacrum i profanum, cudem Opatrzności albo przekleństwem losu wywyższani ku świętości lub spychani w otchłań grzechu. Dwie postacie mogą posłużyć za przykład świadomościowego dualizmu, w jaki wyposaża Singer swoich bohaterów: Azriel i Jochanan ze „Spuścizny”. Azriel, Żyd w znacznym stopniu zasy-milowany, warszawski lekarz o wszechstronnym wykształceniu, owładnięty ideą naukowego relatywizmu, nie

wolny jednak od wpływów tradycyjnej religijności żydowskiej, swoje światopoglądowe uwikłanie i życie wbrew zasadom judaizmu, które ciągle stanowią dla niego wzór moralny, przypłaca stanami neurotycznego niepokoju. Kryzys życiowy spowodowany niemożnością pogodzenia dwóch postaw – uczonego lekkoducha i uduchowionego idealisty – kieruje jego kroki do szwagra, rabiego Jochanana, u którego ma nadzieję znaleźć lekarstwo na własne rozterki. Jochanan, rabin z Morszynowa, nie udziela mu żadnej doraźnej pomocy, a jednak obcowanie z duchem świętości, jakim promieniuje kapłan, pomaga Azrielowi, poprzez nagłe olśnienie, dokonać wyboru dalszej drogi. Definicja świętości, która została wyartykułowana przy okazji tego spotkania, stanowi kwintesencję ludzkiej refleksji na temat moralnych uwarunkowań naszego życia: *To przecież niesłychane, że ten święty człowiek, poddający się tylu umartwieniom, jest tak pobłażliwy w stosunku do innych. I nagle Azriel pojął istotną różnicę między człowiekiem świętym i niegodziwym: obaj kwalifikują wszystko pod względem moralnym, z tym że święty stawia wymogi sobie, łotrzyk zaś – innym* („Spuścizna“, s. 289).

Desakralizacja rzeczywistości stanowi poważne zagrożenie integracyjnych potrzeb człowieka. Najwybitniejsi przedstawiciele współczesnej nauki coraz częściej ostrzegają przed absolutyzowaniem praw naukowego poznania jako jedyne go sposobu poznania i zwracają uwagę – jak Fritjof Capra – na jego związki z poznaniem intuicyjnym i poznaniem przez prawdy objawione. *Zdając sobie sprawę z ewolucji sposobów poznania można powiedzieć, że prawa natury są zarazem metaforą i przetworzeniem głosu bóstwa. W tym sensie nauka ma głębokie najpierw magiczne, potem religijne korzenie, nikt nie jest w stanie temu zaprzeczyć*⁸. C.G. Jung, zajmując się etiologią neuroz, przyczyny neurotycznych

⁸ Cz. Miłosz, *Rok myślowy*, Instytut Literacki, Paryż 1990, s. 14.

⁹ *Granice nauki*. Z F. Caprą rozmawia R. Warszawski, „PP” 1/1992, s. 107.

lęków swoich pacjentów widział w ich świadomym wyrzeczeniu się związków z religijną tradycją przodków. Nie wnikając w jego interesujące skądinąd konkluzje wynikające ze spostrzeżenia, że *najrzadziej symptomy wskazujące na istnienie głębokich kompleksów występowały u praktykujących katolików, dużo częściej u protestantów, najczęściej u Żydów*¹⁰, zatrzymajmy się przy jednym szczególnym przypadku, gdyż ściśle koresponduje on z Singerowską wizją współczesnego areligijnego człowieka. Jung opisuje historię terapii młodej Żydówki cierpiącej na *przerażającą neurozę lękową*. Pochodziła ze starej rodziny chasydzkiej, jej dziadek był rabinem, ojciec opuścił żydowską wspólnotę, a jej światopogląd został ukształtowany według rygorów współczesnej nauki. Po wielu bezowocnych seansach Jung wreszcie odkrył, że przyczyną neurozy tej nadzwyczaj inteligentnej młodej osoby jest niebanalny kompleks ojca – odejście od wiary w Boga. Kiedy jej to uświadomił, pacjentka została wyleczona. *Cała konstrukcja jej neurozy nagle się rozleciała, konstrukcja neurozy biorącej się z fałszywego przekonania, że jest w stanie, jedynie za pomocą swego żałosnego intelektu, żyć w doskonale banalnym świecie, podczas gdy naprawdę jest dzieckiem Boga i powinna była prowadzić egzystencję symboliczną, stosownie do woli zapisanej w jej naturze i odziedziczonej w spadku po przodkach*¹¹.

Wnioski płynące z wyników badań Junga i asymilacyjnych doświadczeń bohaterów Singera, są zgodne z koncepcjami etnologów i socjologów, którzy w procesie odchodzenia społeczeństw nowożytnych od hierarchicznych struktur „zamkniętych” społeczeństw tradycyjnych z im tylko przynależnymi mitami, symboliką religijną, systemem rytuałów (Popper) – takie jeszcze w XIX w. (w Europie Wschodniej nawet w początkach XX w.) było społeczeństwo niezasymilizowanych Żydów w diasporze – dopatrują się przyczyn nie tylko psychicznej dezintegracji jednostek, ale także patologii społecznej i kryzysów politycznych w nowoczesnych

państwach. Zarówno Junga-psychologa jak i Singera-pisarza interesuje przede wszystkim jednostka, jej aspiracje, pasje, niepokoje. *Historia, taka jak ja ją pojmuję, jest historią jednostek, z których każda wypełnia swoje przeznaczenie*. To zdanie wypowiedział Jung, ale mógłby je powiedzieć również Singer. Sądząc jednak z nonszalancji, z jaką Józef Szapiro, bohater „Pokutnika”, jednym tchem wymienia *wszystkich Freudów, Jungów i Adlerów* jako uczonych ignorantów, nie znał on (również Singer?) metafizycznych konsekwencji psychoanalitycznej myśli autora rozprawy „O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych” i „Symbolu przemiany w mszy”.

Singer przywiązuje wielką wagę do tej funkcji ludzkiej psychiki, którą potocznie nazywa się umiejętnością dokonywania wyboru, a więc do manifestacji wolnej woli. Ubolewa nad tym, że dzisiejszy człowiek został pozbawiony możliwości wyboru, że utracił wiarę w wolną wolę, bo *współczesna nauka, psychologia, biologia, cały ten współczesny sposób uczenia ludzi jest taki, że człowiek staje się jakimś produktem* („Odra 7/8, s. 73). Niezwykła zgodność opinii Singera na temat negatywnej roli nauki w procesie kształtowania wzorów kulturowych, w narzucaniu schematycznych rygorów inicjacyjnych z Jungowską krytyką sposobów racjonalizacji współczesnego życia wynika z ich głębokiego humanizmu, z ukochania tego, co w człowieku jest najbardziej godne podziwu, a więc gotowości przekraczania siebie, porywów transcendencji, tęsknoty za pełnym udziałem w boskim dramacie istnienia. Obydwaj reprezentują ten typ myślenia o człowieku – anachroniczny być może dla specjalistów od formowania ściśle scjentystycznych, odsakralizowanych modeli świata – który

¹⁰ C.G. Jung, *Życie symboliczne*. Odpowiedzi na pytania zadane C.G. Jungowi przez sekcję „Guild of Pastoral Psychology” w Londynie 5 IV 1939; broszura opublikowana w edycji „Guild Lecture” nr 80, Londyn 1954; tłum. M. T[abor], „Brulion” 19a/1992, s. 32.

¹¹ Tamże, s. 39.

uwzględnia wszystkie wymiary ludzkiej osobowości, także jej duchową strukturę. U Singera nawet język jest wyrazem symbolicznego obcowania z sacrum. Język jego książek, język żydowskiej powszedniości, już wcześniej, w końcu XIX w. podniesiony do godności języka literackiego przez klasyków literatury jidysz: Seforima, Pereca, Szolema Alejchema, określa i uświęca związki pisarza z tradycjami żydostwa.

Idea Boga ukrytego – religia protestu

W przywoływanych rozmowach z Burginem I.B. Singer wyznaje: *Ponieważ często opisuję ludzi podobnych do mnie i jestem zainteresowany ludzkimi ideami, pozwalam moim postaciom rozstrzygać odwieczne kwestie* („Odra” 9, s. 27). W książkach Singera, w poglądach i postawach jego bohaterów można odnaleźć echa lektur obejmujących sporą część historii filozofii i historii literatury. Starożytni Grecy, idole chasydyzmu: Izaak Luria, Baruch Spinoza, literatura rosyjska: Tołstoj, Dostojewski – to ta część światowej spuścizny kulturowej, z której najczęściej korzysta Singer kreując losy i światopoglądy swoich bohaterów. Wielu z nich odwołuje się wprost do wielkich mistrzów, jak czyni to Jakub z „Niewolnika”; który w swojej ambicji zrozumienia intencji Boga wzywa na pomoc wszystkie znane mu autorytety. Inaczej korzysta pisarz z wzorów literackich. Jego fascynacja Dostojewskim ujawniła się w rysunku charakterów takich postaci, jak małżeństwo Pilickich z „Niewolnika” (związek alkoholika z nimfomanką) albo Lucjan Jampolski z „Dworu” i „Spuścizny” (psychologiczna i egzystencjalna kopia Stawrogina). Zaciekawienie katolicyzmem i swoją doń sympatię wyraził autor „Niewolnika” tworząc – poprzez pozytywistyczne kalki literackie – obok postaci negatywnych postacie zdecydowanie ujmujące, takie jak Felicja Jampolska, osoba po franciszkańsku czysta i szlachetna, i jej mąż, doktor Marian Zawadzki, społecznik, liberał, fanatyk pracy.

Najszerze jednak odbicie w umysłach Singerowskich bohaterów znalazła myśl Spinozjańska i jej chasydzkie kontynuacje. Chroniczną przypadłością bohaterów Singera jest zagubienie w świecie idei i w świecie ziemskich powinności, a przecież za sprawą tajemniczych sił rządzących wszechświatem przeżywają oni mistyczne stany zachwycenia podobne owym chwilom niebiańskiej radości, która była celem, warunkiem i nakazem istnienia u chasydów. Takie właśnie stany bywają udziałem niewolnika-Jakuba. Obserwując zasłonę mgły oddzielającą góry od jego oczu, *Jakub nareszcie pojął, co znaczyła w kabale mowa o ukrytym obliczu Boga i zanikaniu jego świata. (...) Jeżeli tak dużo mogło umknąć oku fizycznemu, o ileż więcej mogło umknąć duchowemu. Każdy człowiek na tyle ogarnia, na ile zasługuje. Nieskończone światy, aniołowie, serafini, wzniosłe budowle i święte rydwany otaczają człowieka, ale on ich nie widzi, jest bowiem mały, grzeszny i pogrążony w próżnościach ciała* („Niewolnik“, s. 56). Zmysłowy urok Singerowskich fantazji religijnych wywodzi się wprost z ducha chasydyzmu.

Miłosz, w związku z lekturą dziennika Karola Ludwika Konińskiego, którego nazwał *filozofem bólu*, pisał w „Roku myśliwego“: *Sledząc, jak Koniński próbuje wywikłać się z tych (deistycznych – A.Sz.) sprzeczności, uświadomiłem sobie po raz pierwszy chyba tak dobitnie, że ktokolwiek chce naprawdę poważnie myśleć o religii, musi nieuniknienie wpaść na pomysły heretyckie*¹². Nowożytnie herezje, czerpiąc wzory od epikurejczyków, którzy dzielili bogów na wszechmocnych, ale nie dobrych, albo dobrych i nie wszechmocnych, opierają się przede wszystkim na stosunku do okrucieństwa starotestamentowego Jahwe-Demiurga. Takie jest podłoże niektórych odmian gnostycyzmu, a także manicheizmu. Gnostyczne rozwiązania, ku którym zbliża się Koniński, wydają się Miłoszowi w naszym stuleciu nieuniknione. I.B. Singer, który przez całe życie zmagał się

¹² Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 193.

z wizją Wszchemocnego, szukając, podobnie jak Miłosz w „Ziemi Ulro“, pobratymców własnych rozterek duchowych w historii filozofii i historii religii, przy każdej okazji odsłania ważne dla siebie odniesienia. Okazując szacunek Schopenhauerowi, który *odważył się powiedzieć, że żyjemy w świecie zła*, porównuje jego poglądy z postawą kabalistów, którzy *też nazywają ten świat jaskinią demonów, najniższym ze światów. Jedyne różnica polega na tym: kabaliści twierdzą, że ten świat będzie najłabszym ogniwem w Bożym łańcuchu, jeśli nie uczynimy wysiłku, by żyć godnie* („Odra 9, s. 26). Singer, jak wszyscy wielcy pisarze obdarzeni zmysłem metafizycznym, a tylko tacy są naprawdę wielcy, w swojej odpowiedzialności za los całego ludzkiego gatunku bywa nieobliczalny, tak jak i jego bohaterowie, w pretensjach do Pana Boga. Jako wierzący Żyd przypisany owemu gniewnemu Jahwe-Demiurgowi w obwarowanej zastrzeżeniami wierności znajduje przecież pocieszenie, jakie daje sama łaska wiary. *Wszystko, co człowiek mówi o Bogu, jest czystym domysłem. A ponieważ wierzę w Boga i w to, że Bóg stworzył człowieka i ukształtował jego umysł, wierzę więc w obecność Czegoś boskiego w ludzkich wyobrażeniach o Nim – nawet jeśli są one dalekie od trafności*. Singer uważa, podobnie jak Simone Weil, że Bóg mówi językiem czynów. *Ponieważ język czynów jest tak rozległy, a nasze rozumienie go tak wąskie, więc powiedziałbym, że Bóg objawia się w bardzo, bardzo małych dawkach. Jest Bogiem ukrytym* („Odra“ 9, s. 27).

Koncepcja Boga ukrytego, wywodząca się z greckich idei panteistycznych i animistycznych, obca mojemu tradycjom judaizmu, przenikając poprzez kabałę, naukę Izaaka Lurii, filozofię Spinozy w poglądy Izraela Baalszema, twórcy ruchu chasydzkiego, znalazła także odbicie w chrystianizmie. Nieobecny wśród stworzeń Bóg S. Weil¹³, dosłownie uwiedzionej przez Chrystusa w jej sekretnym z Nim spotkaniu, nie będąc Bogiem starotestamentowym przypomina tajemniczą obecność

„Bożego Nic“ w ziemskim bytowaniu chasydów. Właśnie lektura Singera uświadomiła mi zadziwiające związki religijnej myśli Weil, chrześcijańskiej mistyczki, nie tylko z filozofią grecką, ale i z mistycznym dziedzictwem chasydyzmu. Jest to chyba dowód na równie mocne i u Singera, i u Weil inspiracje Spinozjańską koncepcją Boga uobecnionego w odwiecznym porządku Natury. Niektóre wypowiedzi Singera zdają się żywą polemiką z wyznaniem Weil. Kiedy Singer wyznaje wiarę w Boga mocy, dopatrując się w Jego braku miłosierdzia największej skazy Boskości, jest w jawnej opozycji do poglądów S. Weil, dla której *pełna nieobecność miłosierdzia na ziemi*¹⁴ jest właśnie jednym z dowodów boskiego miłosierdzia. Kiedy Weil mówi, że *mistyka jest jedynym źródłem cnót ludzkości. Bo człowiek czyni okrutnym zarówno niewiara w to, że za zasłoną świata jest nieskończone miłosierdzie, jak i wiara, że miłosierdzie obecne jest tu, po tej stronie zasłony*¹⁵, Singer znajduje się na przeciwnym biegunie racjonalizacji idei Boga: *Ja sam staram się myśleć, że uspokoiłem się, co do ludzkiej ślepoty i ustawicznego milczenia Boga, a jednak nie daje mi to zasnąć. Mam głęboki uraz do Wszechmogącego. Moja religia idzie ręką w rękę z głębokim uczuciem protestu. (...) Ten protest, który wyrażam, nie oznacza, że Bóg jest zły. Ja tylko powiadam, że On jest zły, na ile mogę to zrozumieć* („Odra“ 9, s. 29,34). Miejsce, w którym spotykają się drogi mistycznej myśli Weil i religii protestu Singera, to kontemplacja cierpienia, śmierci, a także ewangelicznej cnoty pokory. *Być może cierpienie jest atrybutem Boga*, odpowiada Herman Broder na pytanie Maszy, dlaczego Bóg pozwolił na śmierć Żydów w Europie. Pewien rys chrystianizmu obecny w losach wszystkich dotkniętych

¹³ Zob. J. Bolewski SJ, *Uwaga – radykalizm Simone Weil*, „PP“ 5/1992, s. 320–332.

¹⁴ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, wybór i oprac. J. Nowak, Warszawa 1965, s. 102.

¹⁵ Tamże, s. 101.

cierpieniem i szukających prawdy Singerowskich postaci znajduje znamieny wyraz w zdaniu: *Śmierć jest Mesjaszem z zakończenia „Rodziny Muszkatów“*. W rozmowie z Burgiem pisarz dodaje uzupełniające wyjaśnienie, że *na tej planecie jedynym pewnym rodzajem zbawienia jest śmierć, ponieważ inne zbawienia nas rozczarowują i są nigdy nie dotrzymywanymi obietnicami* („Odra“ 9, s. 31). Ta refleksja jest jak nieświadomy krok w kierunkach Chrystusa. Jak odwrotność twierdzenia zawartego w słowach Jana Pawła II: *Kto spotyka Chrystusa, spotyka judaizm*¹⁶.

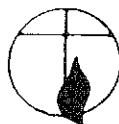
Ekumenizm nie jest wymysłem dzisiejszych teologów, jest tak stary jak sam Kościół. Początek dialogu chrześcijańsko-żydowskiego znajduje się w Ewangelii. Czytamy bowiem u św. Pawła o synach Izraela: *Czy aż tak się potknęli, że całkiem upadli? Żadną miarą! Ale przez ich przestępstwo zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa. Jeśli zaś ich upadek przyniósł bogactwo światu, a ich pomniejszenie – wzbogacenie poganom, to o ileż więcej przyniesie ich zebranie się w całość!* (Rz 11,11–12). Kiedy Singer ubolewa nad moralnym upadkiem człowieka, nad jego niewiernością wobec praw religii, czyż i jemu nie przyświeca idea ekumenizmu? *Najbardziej ze wszystkiego dręczy mnie to, że ludzie zdradzają samych siebie. (...) Powiedziałbym, że spora część historii ludzkości jest historią zdrady samego siebie i innych. Żydzi zgodnie z Torą przyjęli ją na górze Synaj, ale wedle historii biblijnej nigdy jej praw nie przestrzegali. (...) Kiedy przejdziemy do historii chrześcijaństwa, także widzimy, że podczas gdy Jezus głosił miłość i tak czynili jego uczniowie i apostołowie, w łonie chrześcijaństwa stale było mnóstwo ludzi, którzy zdradzali Nowy Testament, którzy głosili Kazanie na Górze, a postępowali całkiem przeciwnie. Nienawidzili, tworzyli inkwizycje, prześladowali mniejszości – wszystko w imię miłości* („Odra“ 9, s. 25).

Werdykt Szwedzkiej Akademii w motywacji przyznania Singerowi Nagrody Nobla podkreśla żydowsko-

-polską wymowę jego pisarstwa. Uniwersalność przesłania I.B. Singera wynika właśnie z podzielności jego uwagi ogarniającej jednocześnie judaizm i chrześcijaństwo, przeszłość i teraźniejszość, banał i wzniosłość ludzkiego istnienia. Moralny maksymalizm pisarza uprawomocnia i jego bunt przeciwko Bogu, i czułość dla każdego stworzenia bez wyjątku, czy jest nim istota rozumna, bezmyślna krowa albo mucha. Dar współcierpienia to tajemnica równie wielka jak łaska wiary.

Paradoks? Singer zostawił dzieło pisarskie, które zajmuje jedno z pierwszych miejsc we współczesnej literaturze powszechnej. Jest wielkim pisarzem. A przecież czujemy, że tej wielkości nie stworzyły, jak u innych pisarzy, innych noblistów – Manna, Faulknera, Canettiego – talent literacki, rzemiosło artystyczne, szerokość horyzontów myślowych. Za wielkością Singera stoi coś więcej. Ma ona nie tylko artystyczną charyzmę. W dziele Singera słychać głos głębokiej ludzkiej uczciwości. Nawet jego wieloletni, bezkompromisowy wegetarianizm nie był – jak to się zdarza wśród nie-hinduistów – przejawem mody, kaprysem czy dietetycznym absurdem, lecz praktyczną konsekwencją jego „filozofii bólu“, jego religią protestu.

¹⁶ Zob. J. Salij OP, *Trudności i perspektywy dialogu chrześcijan z żydami*, w: M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. i oprac. P. Hertz, „W drodze”, Poznań 1986, s. 283–300.



Echa Katynia

O.W. Jasnow (oprac.), *Katynskaja drama*, Moskwa 1991, ss. 240; Mečislav Borák, *Symbol Katynia*. Czeski Cieszyń 1991, ss. 201

Leżą przede mną dwie nieduże książeczki. Obie mówią o katyńskiej zbrodni. Żadna z nich nie została wydana w Polsce, żadna z nich nie powstała na Zachodzie. Obie zostały wydane w krajach naszych sąsiadów: w Rosji i w Czecho-Słowacji. Dlaczego tak bardzo podkreślam ten fakt, dlaczego powtarzam to, co można przeczytać w nagłówku do niniejszego omówienia? Otóż wydaje mi się, że sam fakt wydania książek omawiających zbrodnię katyńską w krajach do niedawna jeszcze szczelnie impregnowanych na najnowszą, niewygodną historię jest czymś bardzo znamienym. Czymś, co niemal namacalnie pokazuje, jak wielką drogę przeszły oba te kraje od czasu komunistycznego zniewolenia, od czasu, kiedy wiedza o Katyniu była owocem zakazanym i pilnie strzeżonym przez strażników jedynie słusznej historii. Warto o tym pamiętać studiując obie pozycje.

Dla rosyjskich, czeskich i słowackich czytelników obie książki są z pewnością odkrywaniem zupełnie nieznanego albo słabo znanego karty dziejów najnowszych. Fakt, że mogły się ukazać, szczególnie chodzi o książkę rosyjską, trudno przecenić. Ma ogromne znaczenie dla kształtowania rzetelnej wiedzy historycznej naszych sąsiadów, a co za tym idzie także dla pozytywnego budowania naszych wzajemnych wizerunków, które można kształtować pozytywnie jedynie na fundamencie coraz lepszego poznawania — także wspólnej historii. To poznawanie nie może omijać prawd trudnych i bolesnych, których przyjęcie wcale nie musi być łatwe dla naszych, przede wszystkim wschodnich, partnerów.

Książka „Katynskaja drama” to zbiór rozpraw i esejów historyków — sowieckich i polskich — uzupełniony ponadto zestawem fotokopii dokumentów obrazujących los polskich więźniów wojennych w Związku Sowieckim po wrześniu 1939 r. Redaktor tomu „Katynskaja drama” O.W. Jasnow doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że opowieść o zbrodni w Katyniu zostaje przedstawiona rosyjskiemu czytelnikowi ze straszliwym opóźnieniem, że obowiązkiem sowieckich historyków było powiedzenie swemu narodowi tej bolesnej prawdy znacznie wcześniej. Ale też i zdaje sobie sprawę, iż nie tylko, a nawet nie głównie, od historyków zależało wyświechtanie wszystkich okoliczności zbrodni z 1940 r. Dlatego warto przypomnieć w tym miejscu

pozornie wyświechtane słowa, które znalazły się we wstępie Jasnowa do książki „Katynskaja drama”: *Trzeba podkreślić z całą odpowiedzialnością, że dopiero czasy głośności i pieriestrojki pozwoliły zapoczątkować dokumentalne wyjaśnienie tej tragicznej białej plamy w historii stosunków sowiecko-polskich. Otwierają się archiwa i staje się możliwe otwarte i uczciwe mówienie o tym, o czym wcześniej zmuszeni byliśmy milczeć.*

Książkę otwiera obszerny szkic pióra Czesława Madajczyka. Oczywiście polski czytelnik nie znajdzie w nim właściwie niczego, o czym już wcześniej by nie wiedział. Podobnie jest zresztą i z kolejnymi partiami książki autorstwa historyków sowieckich. Trudno się temu dziwić — w Polsce już od wielu lat kursowały opracowania na temat Katynia wydawane albo zagranicą, albo w drugim obiegu. Od połowy lat osiemdziesiątych natomiast także oficjalne publikacje przestały powtarzać lansowaną przez propagandę sowiecką tezę o niemieckim autorstwie katyńskiej zbrodni. Słowa powyższe w niczym wszakże nie powinny umniejszać wagi moskiewskiej publikacji. Dla czytelników sowieckich bowiem książka „Katynskaja drama” jest z pewnością czymś nowym, jest po prostu uczciwym spojrzeniem na przerażający w swym okrucieństwie mord dokonany przez organa NKWD na polskich jeńcach wojennych.

Nie mam niestety w tej chwili możliwości powiedzenia, z jakim przyjęciem spotkała się omawiana publikacja wśród czytelników rosyjskich. Dla wielu z nich jej lektura będzie z pewnością kolejnym szokiem. Czy będą potrafili przyjąć ten tragiczny wizerunek własnej historii? Czy też zmęczeni już ciągłym wypominaniem niechlubnej przeszłości odrzucają tę książkę uznając ją za kolejny zamach na własne wyobrażenie o wspaniałej, sowieckiej historii? Nie są to wcale pytania błahe. Każdy naród potrzebuje pewnego komfortu psychicznego, komfortu, który rodzi się z poczucia własnej, najczęściej pozytywnie mitologizowanej przeszłości. Rosjanom ostatnio coraz bardziej zaczyna brakować takiego właśnie poczucia. Byłoby niedobrze, gdyby z tego powodu książka „Katynskaja drama” pozostała nie zauważona przez rosyjskich czytelników.

Nieco inny charakter ma druga z publikacji, o których traktuje moje skrótowe omówienie. Książka Mečislava Boráka „Symbol Katynia” jest opatrzona podtytułem dokładnie precyzującym zakres zainteresowań autora — „Zaolziańskie ofiary obozów i więzień w ZSRR”. W oryginalne prace została napisana po czesku, zaś książkę, o której piszę, wydał po polsku Zarząd Główny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego mający swą siedzibę w Czeskim Cieszynie. W nader lapidarnym słowie wstępnym Borák tak oto przedstawia

powody, dla których podjął trud opracowania maszynopisu: *Intencją autora było nie tylko podjęcie próby objaśnienia splotu okoliczności wydarzeń dziejowych przez pół wieku ze względów politycznych przemilczanych i wypaczanych, ale przede wszystkim chęć przywrócenia historii nazwisk i losów setek Polaków z Zaolzia i innych miejsc dzisiejszej Czecho-Słowacji, zamordowanych i umęczonych w obozach i więzieniach ZSRR. Należało oczyścić ich pamięć i wskazać na patriotyczne treści poniesionej przez nich ofiary, a także przypomnieć gorzko zdobyte doświadczenia historyczne, że każdy ustrój totalitarny, zarówno system hitlerowskiego nazizmu, jak również sowiecki system stalinowski jest poważnym zagrożeniem wolności narodów i demokratycznego rozwoju całego ludzkiego społeczeństwa.*

Na szczególną uwagę zasługują tu słowa: *należało oczyścić ich pamięć.* Otóż w Czecho-Słowacji przez wszystkie powojenne lata ludzie, którzy zginęli lub zaginęli na terenie Sowietów w latach wojny, byli uznawani za wrogów władzy ludowej. Znamiennym przykładem takiego właśnie sądu może być opinia dotycząca młodego człowieka, którego ojciec zginął w Starobielsku. Znajdujemy w niej następujące słowa: *Jego ojciec był polskim faszystowskim pułkownikiem w czasie Becka w funkcji lekarza wojskowego. W roku 1939 był w szeregach polskiej armii wschodniej, która zamiast walczyć przeciw niemieckiemu agresorowi walczyła przeciw Armii Radzieckiej. Oto wykład historii najnowszej wedle czeskiego aparatu...* Oczywiście syn także był uważany za niepewnego, a opinia o nim kończyła się słowami: *Nie zgadzamy się, aby został przyjęty na studia wyższe, ponieważ nie mamy gwarancji, że stanie się z niego socjalistyczny inteligent.* W świetle tych dokumentów jest oczywiste, dlaczego M. Borák tak wielką wagę przywiązywał do tego, by praca „Symbol Katynia” przyczyniła się do oczyszczenia pamięci ludzi zamordowanych przez Sowietów. Chodzi przecież o zwykły akt sprawiedliwości.

Trzon książki Boráka stanowi drobniagowo zestawiona lista ofiar. Nazwiska zamordowanych zostały uporządkowane w kolejności alfabetycznej na pięciu samodzielnych listach według miejsca śmierci. Są to: Kozielsk-Katyń, Starobielsk-Charków, Ostaszków-Miednoje pod Twerem, inne miejsca śmierci, wreszcie lista osób zaginionych i przypadki nie wyjaśnione. W książce figuruje 270 nazwisk ludzi z Zaolzia, którzy ponieśli śmierć w jednym z tych miejsc kaźni. Na końcu każdej notki biograficznej podano źródło informacji oraz wykorzystaną literaturę. Dzięki temu listy zestawione przez Boráka są mocno zakotwiczone w materiał dokumentalny.

Historia pracy nad książką „Symbol Katynia” nie jest długa. Datuje się w zasadzie od kwietnia 1990 r., kiedy to podczas kręcenia

filmu dokumentalnego o Katyniu Borák zetknął się w Rosji z członkami polskiej Rodziny Katyńskiej. *Może właśnie wtedy powstała myśl, że podobna organizacja miałaby swój sens również na Zaolziu.* Pierwsze spotkanie odbyło się już 15 czerwca 1990 r. w Czeskim Cieszynie. Zostało zorganizowane przy współpracy Sekcji Historii Regionu ZG Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego, Rady Polaków w Czecho-Słowacji, redakcji audycji polskich Czecho-Słowackiego Radia w Ostrawie oraz Instytutu Śląskiego Czecho-Słowackiej Akademii Nauk w Opawie. Na spotkanie przybyli nie tylko Zaolziacy, ale także krewni ofiar z Frydeckiego, Ostrawy, Opawy, a i z odległych Czech wschodnich. Atmosferę tego spotkania tak opisuje w swej książce M. Borák: *Były ły i po raz pierwszy otwarcie wypowiediane gorzkie słowa prawdy o doznanych krzywdach i bólu, którego nie można było przez tyle lat okazywać.* Formalnie Stowarzyszenie „Katyń” w Czecho-Słowacji powstało nieco później, bo 9 III 1991 r. Już wówczas M. Borák pracował nad zestawieniem listy ofiar sowieckich obozów śmierci.

W omówieniu „Katynskiej dramy” sygnalizowałem już sytuację szoku, jakim dla dużej części rosyjskiego społeczeństwa jest – czy było – ujawnienie prawdy o Katyniu. Czy z podobną sytuacją można się spotkać w Czecho-Słowacji, gdzie o zbrodniach sowieckich milczano przez całe dziesięciolecie równie skwapliwie jeżeli nawet nie skwapliwiej aniżeli u „wielkiego brata”? Trudno odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Chociaż anonim, który na końcu swej książki publikuje Borák, rzuca nieco światła i na tę kwestię. Oto tekst tego anonimu: *Panie Borák, dziwię się panu, że chce pan utrzymać się w pracy takim niegodziwym sposobem, takim kłamstwem. Sam pan wie, że to nieprawda, a pisze pan takie obrzydliwe kłamstwa. (...) Żeby tak się zaprzedać i zmyślać, to już musi być charakter, to mógłby zrobić tylko nazistowski SS-man lub gestapo. Może pan był w tych SS w tym Katyniu i widział, jak to robili, skoro pan tak dobrze o wszystkim jest poinformowany.*

Te słowa brzmią niczym bredzenie szaleńca. Ale przecież ktoś je napisał, ktoś wierzy w ich znaczenie. I właśnie dlatego, że ktoś jest jeszcze w stanie napisać takie słowa, dobrze się stało, że książki o Katyniu ukazały się także u naszych sąsiadów — w Rosji i w Czecho-Słowacji. Bo przecież „Symbol Katynia”, by użyć tu tytułu książki Boráka, to jednak nie tylko polska sprawa. To także sprawa pamięci historycznej naszych sąsiadów, to sprawa także i ich wizji naszej wspólnej, poplątanej historii.

Krzysztof Renik

Z dziejów Kościoła katolickiego w Rosji

Parafia tobolska

Związek zachodniej Syberii z Rosją datuje się od XVI w. Na podbitej ziemi syberyjskiej Rosjanie zakładali w pierwszej kolejności twierdze wojskowe i więzienia, które dały początek takim miastom, jak Jekaterynburg, Tiumeń, Tobolsk, Perm, Turińsk, Tomsk. W XVII–XVIII w. została podbita Syberia wschodnia, a następnie daleki wschód. Wśród Tuwińców, Tatarów, Chantów, Mansów, Jakutów, Buriatów pojawiło się osadnictwo rosyjskie. W XVIII i XIX w. rząd rosyjski w kopalniach węgla, niklu, drogich kamieni zaczął na dużą skalę wykorzystywać pracę zesłańców politycznych i kryminalnych. W XVIII i XIX w. na Syberię byli skazywani Polacy. „Szlak sybirski” był wówczas jedyną drogą łączącą Syberię z Europą. Zesłańcy żegnali towarzyszące im rodziny i wszystko, co było związane z Europą, pod marmurową kolumną stojącą przy „trakcie sybirskim” między Permem a Jekaterynburgiem. Na Syberię wyjeżdżali nie tylko zesłańcy, ale i emigranci zarobkowi.

Polscy zesłańcy polityczni, kryminaliści (złodzieje, bandyci, dzieciobójcy) i emigranci ekonomiczni żyli i pracowali również na rozległym terytorium guberni tobolskiej. W XIX w. gubernia liczyła 1300 tys. wiorst kwadratowych – tyle, ile Austria i Niemcy razem wzięte. Najgorzej powodziło się Polakom w północnej części guberni – *ziemia nie była tu urodzajna, mrozy duże, a na wiosnę często wylewały rzeki*. Polacy, aby przeżyć, trudnili się rybołówstwem, myślistwem, handlem drewnem. Najtrudniej było żyć w miejscowościach najbardziej wysuniętych na północ, gdzie mieszało półdzikie plemię Ostjaków. Najlepiej powodziło się zesłańcom politycznym i ludziom wolnym w zachodniej części guberni, gdzie rzeki i jeziora były pełne ryb, lasy – zwierząt, a ziemia należała do wyjątkowo urodzajnych. Gubernia tobolska dostarczała mięsa, pszenicy, futer, łoju, skór oraz masła na rynek petersburski, rewski i libawski. Polacy mieli duży udział w produkcji owych dóbr. Wielu dorobiło się tam znacznych fortun. Z Tobolskiem była związana działalność A.D. Zenowicza, który m.in. był gubernatorem miasta. Zesłańcy–Polacy nazywali go „ojcem więźniów”. W tej tak bardzo zróżnicowanej pod względem bogactw guberni Polacy mieszkali w Tarze, Iszymie, Tukole, Kurhanie (Kurganie), Tiumeniu, Turinsku, Jałutorowsku. Wszyscy, bez względu na to kim byli, garnęli się do świątyni Boga, gdzie nie tylko brali udział w nabożeństwach, ale i czuli się razem –

stanowili częstkę narodu polskiego¹. Przez Tobolsk, Iszym, Tarę i in. przeszli różni kapłani Kościoła rzymskokatolickiego, wielu z nich okupiło męką pracę duszpasterską wśród ludów, które wyznawały szamanizm, islam, „przymusowe” prawosławie.

Parafia w Tobolsku powstała w 1848 r., początkowo przy małym drewnianym kościółku; dopiero w 1907 r., staraniem ks. Wincentego Przesmyckiego, stanął w Tobolsku kościół murowany pw. Św. Trójcy². W 1881 r. parafia tobolska miała 4521 wiernych³. Było to związane z ogromną falą zesłańców, która przeszła przez Tobolsk w latach 1863–64. Wielu Polaków, uczestników powstania styczniowego, zmarło w drodze, część wróciła do kraju po manifestie amnestyjnym z 1866 r. W samym Tobolsku zostało (1881) około 500 osób, *wszystkie ustawione mniej więcej nieźle, wytrwały pracą potrafiły zabezpieczyć sobie byt materialny*. Głównym ogniskiem moralnego życia Polaków był kościół. Plebania po nabożeństwie była miejscem „narodowych schadzek”. Przy kościele funkcjonowała biblioteka polska.

Kapłan na syberyjskiej ziemi, gdziekolwiek był – stanowił dla wiernych oparcie moralne. Tak również było w Kurhanie. Po powstaniu styczniowym trafiło tam kilkuset Polaków, którym władze rosyjskie nie zabezpieczyły żadnej pracy. Pomoc finansowa – 3 r. srebrne na miesiąc – ustała po 3 latach. Stali mieszkańcy miasta, nie znając realiów polskich, wszystkich wygnańców uważali za kryminalistów i nie życzyli sobie, aby mieszkali oni w Kurhanie. Polaków napadano i bito kijami. Jedynym ich obrońcą był Kościół katolicki, który monitował u władz gubernialnych. Z czasem konflikt ustał. Część zesłańców po kolejnych manifestach powróciła do kraju, inni wrosli w społeczność kurhańską, która doceniła ich za rzetelną pracę, operatywność i inteligencję. Kolonia polska w Kurhanie od 1864 r. miała własnego księdza–zesańca. Przy ruchomym ołtarzu ustawianym w domach prywatnych i na łonie natury odprawiał on nabożeństwa i udzielał sakramentów świętych. W 1882 r. ksiądz zmarł, pozostała po nim skrzynia, a w skrzyni ołtarz i ornat. W licznych przypadkach, kiedy Polacy nie mogli się doczekać księdza, ustawiali ów ołtarz i modlili się przed nim. Improvizowane nabożeństwo ściągało tłumy wygnańców. Do Kurhanu rzadko przyjeżdżał ksiądz z Tobolska, co wynikało z ogromnego zapracowania kapłana obsługującego wielką parafię. Przyjazd księdza był zapowiadany parę

¹ Z. Lech, *Polacy w „syberyjskiej Kalifornii”*, „Historia i Życie” (dodatek do „Życia Warszawy”), 1990, nr 23(77), s. 1–3.

² *Encyklopedia kościelna*, 1913, t. XXXVII–XXXVIII, s. 269.

³ *Encyklopedia kościelna*, 1881, (Mohilewska prowincja), t. XIV, s. 543–544.

tygodni wcześniej i stanowił wielką uroczystość dla polskiej kolonii⁴. Polacy z tego miasta często udzielali pomocy wszelkim uciekinierom z więzień i z miejsc dożywotniego skazania (to samo można powiedzieć o okręgu jałutorowskim, gdzie również mieszkali Polacy). W pierwszej kolejności organizatorami pomocy byli księża–zesańcy. Po „ugodzie kościelnej” między Stolicą Apostolską a dworem rosyjskim (1882) na Syberii powstało wiele domów modlitwy i kaplic. Wówczas i w Kurhanie powstała kaplica, która skupiała katolików. Pracowali tam księża wygnańcy: Stefan Olszewski, Zenon Czarnecki i Józef Rajuniec⁵. Kurhan liczył w 1883 r. przeszło 7000 mieszkańców. W tym niewielkim mieście było 76 szynków, z czego 50 należało do Alfonsa Poklewskiego-Koziella. Pracowało w nich kilku Polaków. Opinia publiczna oskarżała Polaków o rozpijanie społeczeństwa syberyjskiego. Z tym oskarżeniem musiał się uporać Kościół rzymskokatolicki w Tobolsku. Wyjaśniał, że były czasy w Kurhanie, kiedy Polacy nie mogli znaleźć żadnej pracy i wtedy tylko Poklewski-Koziell proponował im konkretne zajęcie w gorzelniach i szynkach, zaś oni z tej pracy skorzystali, aby nie umrzeć z głodu. Kościół zawsze starał się udzielać pomocy wygnańcom, ale i potrafił dotkliwie karcić, jeśli na to zasłużyli, tak było, kiedy np. proboszcz tobolski dowiedział się o domach publicznych znajdujących się w piwnicach szynków.

Ksiądz z Tobolska odwiedzał parafian w Iszymie i okręgu iszymskim. Podczas takich odwiedzin *wszystko co polskie budziło się do życia. Odswieżne stroje, wstążki, czepce – wszystko to dobywa się z głębokich skrzyń, książki do nabożeństwa, które przez cały rok bez użytku leżały...* Po powstaniu styczniowym *żaden kąt Syberii nie widział tylu Polaków co na wpół pusty okręg iszymski. Ilu ich było? Jedni liczą ich na 4000, inni tylko (urzędowe dane) na 600 osób* – zapisał korespondent petersburskiego „Kraju”. Po nich przybyli więcej emigranci zarobkowi, ściągnięci opowiadaniem o *czarnej urodzajnej ziemi i ogromnych bogactwach*. Przybywali znad Niemna, Dźwiny i Wisły. Liczba Polaków znacznie wzrosła po pierwszym manifeście amnestyjnym z 1866 r., który m.in. skrócił termin ciężkich robót i wyrzucił z Rosji za Ural nieszczęśników odbywających kary za udział w powstaniach narodowych w rotach aresztanckich europejskiej Rosji. Owa wzajemna pomoc była niejednokrotnie podnoszona w kazaniach przez proboszcza tobolskiego, Mojsieja.

W okręgu tiukalińskim w dużej wsi mieszkali oprócz Polaków, Litwini, Żmudzini. Zajmowali się uprawą ziemi, rzemiosłem, handlem, pracowali w browarach i gorzelniach. Bardzo tęsknili za rodziną i ojczyzną, które musiał zastąpić im Kościół. Nic więc dziwnego, że kapłan był

traktowany jak ktoś, kto się nie męczy, nie śpi, nie je, tylko służy ludziom. Dom, w którym zatrzymywał się ksiądz odwiedzając parafian, był oblegany od rana do wieczora, a zdarzało się, że i w nocy. Ludzie się spowiadali, przywozili dzieci do chrztu, a często i ciężko chorych, których marzeniem było ostatnie błogosławieństwo.

W 1886 r. w parafii tobolskiej było 4 księży. Ze względu na rozwój kolonii katolickich, a zwłaszcza polskich, powstały staraniem wiernych nowe kaplice, a z czasem i kościołki w Tarze, Iszymie, Jałutorowsku, Tiukolińsku. Pracowali w nich księża: Mojsiej (w Tiukolińsku i Tobolsku); Watoszyński (w Tarze), Korzeniowski (w Iszymie), Rojemiec (w Jałutorowsku)⁶. Ks. Mojsiej miał wiele pracy, jako że przez Tiukolińsk od 1886 r. codziennie przechodziły partie włościan – Polaków wyrzuconych z Prus przez polityków Bismarcka. Byli w oplakanym stanie, ks. Mojsiej organizował dla nich nie tylko ubranie, leki, ale i żywność. Śmiertelność wśród niemowląt i starców była wielka; ksiądz mobilizował opinię publiczną do pomocy nieszczęśnikom. Wszechstronnej pomocy Polakom, rolnikom wypędzonym z Prus przez Komisję Kolonizacyjną, udzielały kolonie polskie w Kurhanie i okolicy, chociaż same nie należały do zbyt zamożnych. Miasto Kurhan nie miało katolickiej świątyni, nabożeństwa odprawiano w domach prywatnych. Katolicy gromadzili pieniądze na budowę świątyni. Kaplica została poświęcona 6 IX 1901 r. przez proboszcza tobolskiego, ks. W. Przesmyckiego. Dom Boży był skromny, zbudowany z drewna. Mieścił 200 osób. Do kaplicy dobudowano dwa pokoje dla dojeżdżającego kapłana i dla organizowanej przez parafian polskiej biblioteczki. W 1902 r. do parafii tobolskiej należało 5370 wiernych⁷.

Wraz z budową Kolei Transsyberyjskiej rosła liczba katolików w guberni tobolskiej. Mieszkali oni w gminach: teurizkiej, butakowskiej i siedelnikowskiej. Tylko w powiecie tatarskim było około 2000 katolików. Zbierali oni pieniądze na budowę świątyni i mieli nadzieję, że wkrótce będą się modlić we własnej świątyni z własnym kapłanem. Wieś Hryniewiczze, w gminie butakowskiej, zamieszkiwali sami katolicy (Białorusini) przybyli z guberni witebskiej. Wieś liczyła 30 chat. Osadnicy zaczęli zbierać pieniądze na budowę kaplicy, jako że do kościoła mieli bardzo daleko (300–600 wiorst). Tobolsk miał na początku XX w. dwóch księży, proboszcza i wikarego. Proboszcz W. Przesmycki całą zimę przebywał w mieście, *dawał bowiem lekcje religii w Gimnazjum*

⁴ Korespondencja z Kurhanu, „Kraj”, nr 13/1883, s. 9.

⁵ „Przegląd Katolicki”, 1884, s. 118.

⁶ W parafii tobolskiej, „Kraj”, nr 25/1886, s. 13.

⁷ Nowe kościoły, „Kraj”, nr 41/1902, s. 427.

w *Szkole Maryjskiej*, zaś wikariusz, ks. L. Mirski, przez 9 miesięcy objeżdżał parafię chrząc dzieci, błogosławiąc małżeństwa. Katolicy mieszkali także w innych powiatach: iszymskim, kurhańskim (600 osób), jałutorowskim (200 osób), tiumeńskim (800 osób) i turyńskim (200 osób). W 1901 r. Tiumień otrzymał pozwolenie na budowę własnej kaplicy. W Tobolsku w 1901 r. przystąpiono do budowy nowego kościoła dzięki ofiarności Wincentego i Stanisława Poklewskich-Kozieli. Duży fundusz przeznaczyła również Aniela Poklewska-Kozieli⁸. Budowa kościoła trwała do 1907 r. Do tego czasu katolicy mieli niewielki kościółek pw. Opatrzności Boskiej, którego proboszczem nadal był ks. W. Przesmycki. Zmienił się wikariusz, był nim ks. J. Underis przeniesiony z Omska. Całe społeczeństwo katolickie z zainteresowaniem śledziło budowę nowego kościoła, murowanego, w stylu gotyckim, pw. Św. Trójcy. W Tobolsku od 1894 r. działało Katolickie Towarzystwo Dobroczynności, które skupiało Polaków, Litwinów, Białorusinów i Niemców.

Kościół rzymskokatolicki działający w środowisku prawosławnym, w ściśle określonych konkordatami i carskimi ukazami ramach, mógł się rozwijać i spełniać swe zadania duszpasterskie dzięki wszechstronnej pomocy Polaków, którzy na Syberii stanowili siłę ekonomiczną i kulturalną. Dzięki pracy Kościoła Polacy, których los rzucił na obce ziemie, i ich dzieci zachowali polskość i powrócili do wolnego kraju w 1918 r. oddając mu swój syberyjski hart ducha, zapal i solidną pracę.

Zofia Lech

⁸ Ks. L.M., *Korespondencja z Tobolska*, „Kraj”, nr 42/1901, s. 19, 24.



Magnateria i Żydzi w dawnej Polsce

M.J. Rosman, *The Lords' Jews. Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century*, Harvard Judaic Texts and Studies – VII, Cambridge (Mass., USA) 1990, Harvard University Press, ss. XX+256

Historycy żydowscy ustalili, że w XVI–XVII w. podstawę żydowskiej egzystencji w Polsce coraz bardziej kształtowały możliwości osiedleńcze i gospodarcze wyznaczane przez szlachtę w jej miastach prywatnych. Prof. Rosman z izraelskiego Uniwersytetu Bar Ilan w rozważaniach zarówno sfery wzajemnego oddziaływania między Żydami a szlachtą jak też znaczenia owego oddziaływania dla każdej ze stron skupia się na politycznie i ekonomicznie najważniejszej grupie szlacheckiej: na arystokratycznej magnaterii przez przykład rodziny Sieniawskich–Czartoryskich w XVIII w. Uwzględnia różne kwestie dopełniające: pozycje handlowe zajmowane przez Żydów (handel żydowski włączający się do ogólnej ekonomiki szlachty i kraju), sposób traktowania poszczególnych Żydów przez szlachtę. Uznając, że źródła bezpośrednie mogą być ogólnikowe i w większości tendencyjne, Rosman bada materiały „neutralne”: dotyczące spraw ekonomicznych, nie odnoszące się wprost do stosunków magnacko-żydowskich, ale z nimi związane, a umożliwiające uogólnienia na szczegółowych oraz liczbowych podstawach (jego autorstwa jest referat „»Przywódcy«, »Elita« i »Lud« w Międzybożu około roku 1730“ wygłoszony w czasie konferencji w UJ we wrześniu 1986 r., a zamieszczony w pracy zbiorowej „Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej“, Wrocław–Warszawa 1991, s. 170–179).

Na wstępie zarysowano tło polityczne i społeczne, pluralizm etniczny oraz tolerancję religijną, przywileje i struktury szlachty. Rosman widzi kraj pogrążający się od połowy XVII w. w kryzysie; charakteryzuje władzę, system latyfundiálny i styl życia magnaterii; ocenia stan posiadania małżeństwa Sieniawskich oraz ich córki zamężnej secundo voto z Czartoryskim (rodzina dalej oznaczana S–C). Wskazuje, że historycy zajmujący się szlachtą na ogół nie przedstawiają magnatów jako sprawnych „menedżerów“, jednakże czworo przedstawicieli rodziny S–C to ludzie *praktyczni, odpowiedzialni, dostrzegający więzi między dochodem a elementami składającymi się na jego wyprodukowanie*; dążyli do zapewnienia należytego wykonawstwa

i stosownego nadzoru, starannie sprawdzali raporty: zasługujących administratorów nagradzano, niekompetentnych usuwano; dążono do maksymalizacji zysków, ale na sposób przemysłany.

W podstawowych rozdziałach Rosman kolejno analizuje cztery zasadnicze wyznaczniki służebności Żydów wobec magnaterii: widzi w nich mieszkańców jej miast prywatnych, kupców-handlarzy, dzierżawcówarend, wreszcie administratorów – ich aktywność przynosiła niemałe dochody decydujące o zyskowności latyfundiów. Przedstawiając ogólny obraz dziejów i położenia społeczności żydowskiej oraz jej wysoko rozwiniętą autonomię wspólnotową autor wskazuje, że około 1765 r. ponad połowa 750-tysięcznej społeczności znajdowała się pod bezpośrednią jurysdykcją szlachecką – w latyfundiach S-C żyło około 30 tys. Żydów (4% ogółu). Dla żydowskich mieszkańców miast Rosman ustala 41 zawodów, od aptekarza po żołnierza, ale zaznacza fakt „wielozawodowości”. Żydzi i chrześcijanie mieszkali obok siebie, zresztą oczekiwano, że będą współpracowali ze sobą. Powinnością było rozwijanie infrastruktury z korzyścią dla skarba magnackiego; z kolei mieszkańcy latyfundium, Żydzi i chrześcijanie jednakowo, byli przeświadczeni, że magnat jest zobligowany do wyrównania niesprawiedliwości, do udzielenia pomocy w razie nieszczęścia. Funkcjonowała ochronna „protekcja” magnacka w odniesieniu do własnych poddanych. Dla Żydów życie w miastach prywatnych było korzystniejsze niż w miastach królewskich; skądinąd chrześcijanie uznawali niekiedy, że Żydzi uzyskują preferencje w możliwościach handlowych i w opłatach (administrator Jarosławia w 1731 r.: *Jak Żydzi byli zniewoleni w Egipcie, tak wkrótce jarosławianie będą zniewoleni przez Żydów* – zresztą domagał się jedynie współpracy, nie zaś wypędzania czy ekonomicznych ograniczeń). Znamienne, że S-C określali mieszkańców swych miast jako mieszczan oraz obywateli niezależnie od ich religijnej przynależności.

Aczkolwiek inne społeczności mniejszościowe koncentrowały się na handlu w stopniu nie mniejszym niż Żydzi, im właśnie przypisywano centralną rolę w tej dziedzinie. W niemałym stopniu ich powodzenie wywodziło się z poparcia i zachęty udzielanych przez szlachtę, której dostarczali zbytkownych towarów, zapewniali wymianę pieniędzy, udzielali pożyczek. Magnateria natomiast nie korzystała z jarmarków zdominowanych przez Żydów. Dysponowała własną siecią handlową dokonującą masowych sprzedaży, a różne artykuły nabywała w Gdańsku, Lwowie czy Wrocławiu przez swych wysłanników; lokalni kupcy żydowscy zapewniali jej jednak uboczny odbiór produktów latyfundialnych, umożliwiali codzienne dopełnienia żyw-

nościowe i odzieżowe. Magnateria rzadko odwoływała się do Żydów jako pożyczkodawców, na ogół wykorzystywano możliwości „własnej klasy” oraz klasztorów. Jednakże zachęcała Żydów do rozwijania jej własnych miast jako ośrodków handlowych, upatrując w tym źródło dochodu i bogactw; Żydom okazywano niemalą opiekę. Rosman przytacza przykład bardzo znacznej pożyczki udzielonej Żydom przez rodzinę Potockich po pożarach Brodów: *Gdy magnat raz zainwestował swe pieniądze w żydowskie przedsięwzięcie, roztropnie było z jego strony czynić wszystko, by wysiłkom żydowskim zapewnić powodzenie*. Drobiazgowa i wszechstronna analiza jakościowa oraz ilościowa struktury spławu – magnackiej drogi handlowej z Czerwonej Rusi Sanem i Wisłą do Gdańska – doprowadza Rosmana do stwierdzenia, że bez przewożenia Żydów oraz ich towarów spław byłby nieopłacalny. Sumując, magnaci i Żydzi nie okazywali się ani pierwszoplanowymi partnerami handlowymi, ani rywalami. Dla ekonomiki magnackiej handlowa aktywność Żydów miała charakter dopełniający; z kolei dzięki magnatom Żydzi korzystali z wsparcia, „protekcji” i istotnych udogodnień.

O ile dzierżawy folwarków najczęściej przypadają zubożałej szlachcie, o tyle arendarstwem – dzierżawą karczmy, młyna, stawów, mleczarstwa czy pewnych wpłat administracyjnych – zajmowali się niemal wyłącznie Żydzi. Magnateria stawiała ich znacznie wyżej od ewentualnych arendarzy-szlachciców (przestrzegano przed podobnym kandydatem: *więcej będzie argumentów niż pieniędzy*); znamienne, że określenia „Żyd” i „arendarz” niekiedy wręcz identyfikowano. Magnata z arendarzem łączyła więc kontraktowa, nie relacja „pan – sługa”; dla magnaterii arendarze – w przypadku S-C zapewniający 20–65% dochodów z poszczególnych kluczy – byli niezbędni, bez nich opłacanie należności i zbieranie dochodów byłoby o wiele uciążliwsze. Z kolei arendarstwo przynosiło Żydom nie tylko zysk, lecz również prestiż. Arendarz był w stanie przeciwstawiać się własnej wspólnotie, a jego możliwości trafnie ukazuje wypowiedź mieszczańska z *Satanowa: Bóg wysoko, Pan daleko, a Berko Arendarz blisko*. Tyle że w przypadku konfliktu z arendarzem administrator latyfundium musiał uwzględniać opinie chłopstwa; niezadowolenie jednego arendarza mogło okazać się znośniejsze niż niezadowolenie całej wsi.

W XVIII w. pojawiło się niemało szlachty bez ziemi – jej posiadłości przeszły we władanie magnatów; z niej wywodzili się zwłaszcza administratorzy, wśród których niewiele było Żydów, natrafiających na opory szlachty i chłopstwa. Żyd praktycznie nie występował jako oficjalista na magnackim dworze, którego obsada była wtopiona

w kulturę polską. W latyfundiach Żydzi pełnili funkcje kontrolne lub rozdzielcze. Stanowili grupę prawdopodobnie o najwyższym stopniu opanowania sztuki pisma (aczkolwiek raczej w jidysz lub po hebrajsku). Szczególna była funkcja faktora, do którego należało załatwianie zakupów w trybie nadzwyczajnym, rozprawianie nadwyżek rolnych, występowanie jako rzecznik magnata w misjach kontraktowych – zajęcia te sprawowano na ogół wspólnie z innymi. Rosman analizuje dwa konkretne przypadki: wykształconego za granicą lekarza i farmakologa Fortisa, będącego zaufanym plenipotentem, także dzierżawcą oraz Rubinowicza pełniącego właściwie obowiązki finansowego „menedżera” latyfundialnego. Żydzi, choć nie polonizowali się, przyswajali tym więcej elementów kultury polskiej, im bliżej byli Polaków. O znajomości języka polskiego w przypadku Fortisa i Rubinowicza świadczy list pierwszego do drugiego mogący uchodzić za korespondencję dwóch szlachciców; jednakże obaj pozostawali we wspólnocie żydowskiej ze świadomością, że w razie przeoczenia Polacy by im to przypomnieli. Porównawczo Rosman sięga po przykład niemieckiego „Żyda dworskiego”, który pełnił podobną do tamtych rolę we własnej wspólnocie żydowskiej – był też, jak i oni, narażony na intrygi czy nagłe wypadnięcie z łask. Jednakże „Hofjude” służył udzielnemu księstwu, zajmował się kwestiami politycznymi i dyplomatycznymi, obracał milionami, natomiast jego polski odpowiednik pełnił rolę raczej podrzędną, był złączony z latyfundią stanowiącą tylko część państwowej jednostki politycznej, obracał dziesiątkami tysięcy, nie wspomagał katalizując nowego systemu ekonomicznego i politycznego.

Wreszcie Rosman analizuje stosunki magnaterii z żydowską wspólnotą. Wskazuje na kryzys jej autonomicznych instytucji spowodowany zarówno problemami wewnętrznymi w rodzaju struktury oligarchicznej, słabego kierownictwa, duchowej jałowości, jak też obiektywnymi warunkami zewnętrznymi, a więc niedostatkiem krajowej praworządności, finansowym załamaniem Polski. Zmierzając do skonsolidowania swej władzy nad latyfundią magnateria była zainteresowana wyparciem kahału z jego średniowiecznej pozycji pośrednika między Żydami a ogółem społeczeństwa; dążyła do ograniczenia jego uprawnień, zagarnięcia prerogatyw i uzyskania większej kontroli bezpośredniej nad indywidualnymi członkami wspólnoty; pobudzała też wewnętrzne napięcia w niej istniejące. Starania te nie przyniosły pełnego powodzenia, ale znacząco się przyczyniły do schyłku instytucji ucieleśniających żydowską autonomię wspólnotową. Rosman uważa, iż urząd rabina, przyznawany najczęściej dającemu, przeobraził

się w rodzaj arendy – kontrola tej centralnej instytucji przesunęła się od władz żydowskich do magnaterii.

W podsumowaniu Rosman uznaje, że najczynniejszymi antagonistami Żydów byli mieszczenie, szlachetkowie i kler, wszakże negatywny obraz Żyda, stanowiący część kultury ludowej, miała również magnateria. Jej życzliwość do Żydów wynikała nie z abstrakcyjnych zasad, lecz z konkretnego interesu gospodarczego. Motywacje łaskawości okazywanej Żydom nie mogły być silniejsze od ekonomicznej pobudki, na jakiej się wspierały – magnateria traciła cierpliwość, gdy przyznawane Żydom ulgi finansowe nie okazywały się inwestycją na rzecz przyszłych dochodów. Znajdujący się w bezpośrednim z nią kontakcie Żydzi zajmowali znaczące miejsce wśród ekonomicznej, politycznej i społecznej elity wspólnot żydowskich, czasem też nieżydowskich; ponadto mogli spełniać rolę sponsorów żydowskiej nauki oraz kultury i torować drogę do kulturowych kontaktów ze światem nieżydowskim. Żydzi i magnaci rozwijali uzupełniające się dziedziny ekonomiki; rola Żydów w latyfundiach okazała się jedną z najtrwalszych cech wspólnoty polsko-litewskiej: Żydzi stali się głównym ogniwem między strefą rolniczą a handlową, zaś do polskiego krajoobrazu wiejskiego wnosili element dominujący miejski.

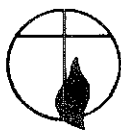
Nasuwa się kilka drobnych uwag. Korzystnie byłoby umieścić w książce uproszczoną tablicę genealogiczną Lubomirskich–Sieniawskich–Denhoffów–Czartoryskich z XVII–XVIII w., z zaznaczeniem tytułów arystokratycznych i dat nadania, z przywołaniem niemieckiego pnia Denhoffów. Uwagę o *dypłomacji magnackiej* (istniała zresztą i hetmańska) warto dopełnić: także Żydzi polscy wysyłali doraźne „poselstwa“, np. w latach 1756–60 do Rzymu, m.in. w sprawie pomawiania ich o przelew krwi z pobudek religijnych – misja ta zakończyła się *pełnym powodzeniem* (o tym J. Gierowski w pracy zbior. *Historia dyplomacji polskiej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 428). Postawa duchowieństwa katolickiego (np. kapelanów dworskich, plebanów latyfundialnych) wobec Żydów praktycznie nie znalazła odbicia. Rosman dwukrotnie ubolewa, że mimo domniemanej protekcji możnowładczej wojny kozackie oraz inwazja szwedzka zapisały się szczególnie tragicznie w rejestrze prześladowań Żydów, pomija jednakże fakt, że podczas wojen kozackich obok siebie *wieszano Polaków, Żydów i jezuitów* (jak przypomniał A. Vincenz w „Więzi“ nr 11–12/1991, s. 103); straty żydowskie – istotnie trwale zapisane w pamięci narodu – nie wynikały przecież ze złej woli czy choćby niedopatrzenia magnaterii. Autor uznaje, że łączność z magnaterią usytuowała Żydów w *centralnej pozycji politycznej jako sojuszników*

w walce przeciw królewskiemu absolutyzmowi, jednakże nie widać szczególniejszych podstaw do przypisywania społeczności żydowskim podobnej funkcji politycznego sojusznika magnaterii; wszak Koronie jakże daleko było choćby do centralizacji władzy, cóż dopiero do absolutyzmu, i to w XVIII w.

Jest oczywiste, że użyteczność Żydów dla maksymalizacji dochodu z latyfundium stanowiła czołowy wyznacznik stosunku magnaterii do nich. Wszakże czy był to wyznacznik jedyny? Czy nie mógł się pojawiać – obok tego, z pewnym opóźnieniem, na niższym poziomie – czynnik po prostu ludzki? Wystąpienie Elżbiety Sieniawskiej do biskupa krakowskiego o udzielenie zgody na synagogę w Staszowie byłoby chyba tego przejawem. Takie wstawiennictwo mogło skądinąd narazić magnatkę na konflikt z lokalnym klerem, przeciwnym umacnianiu instytucji żydowskich.

Monografia jest rygorystycznie naukowa, z ogromną aparaturą źródłową; napisana bardzo zwięźle i precyzyjnie, nie stroni od wzmianek wnoszących ton anegdotyczny; jest wyposażona w mnóstwo uzupełnień (mapy, tabele, wykresy, zestawienia, glosariusz, obszerna bibliografia końcowa). Wszystko to sprawia, że może służyć także nieprofesjonalistom. Jest pozbawiona podejścia apriorycznie emocjonalnego, jej autor ujmuje swe wywody bez idealizowania pozytywów, ale też bez wyolbrzymiania stron negatywnych. Odsuwając pewne stereotypowe przekazy stanowi bardzo doniosły wkład do lepszego pojmowania historii zarówno Żydów jak też Polski.

Michał Horoszewicz



Jerzy Gabryelski – stracona szansa polskiego kina

Specyfika sztuki filmowej, w której akt twórczy dokonuje się w złożonym procesie zabiegów techniczno-produkcyjnych, wymagających przeważnie znacznych nakładów kapitałowych, stawia artystę kina w szczególnej zależności od wielu czynników decyzyjnych, a przede wszystkim od dysponujących niezbędnymi środkami finansowymi i bazą produkcyjną. Dlatego znaczną część swej energii i czasu ludzie filmu są zmuszeni zużywać na żmudne zabiegi nad znalezieniem dla swych pomysłów i koncepcji reżyserskich przychylnego mecenasa, który sfinansuje przyszły film.

Sprawa się komplikuje, gdy dodatkową barierą są względy polityczne i ideologiczne. W systemach totalitarnych stają się one niejednokrotnie przyczyną niespełnienia, zaprzepaszczenia potencjalnych dzieł sztuki ekranowej. W nieco pomyślniejszych okolicznościach – okaleczenia ich po realizacji przez różnego rodzaju cenzorów i poprawiaczy lub odestania do bunkra, z którego – bywa – po latach dotrą wreszcie do widzów, rzadko wytrzymując próbę czasu i postępującego nieustannie perfekcjonizmu technicznego.

Przypadek Jerzego Gabryelskiego należy do szczególnie tragicznych. Zaprzepaszczony bowiem został bezsprzeczny talent filmowego kreatora, który zaplątany w meandry perypetii dziejowych swej ojczyzny zaznał niezасłużonego uwięzienia, niemożności wykonywania umiłowanego zawodu, a wreszcie śmierci na odległej obcej ziemi.

Jerzy Józef Gabryelski urodził się we Lwowie w 1906 r. w rodzinie adwokata. Jeden z jego stryjów prowadził teatr w Krakowie, co mogło mieć wpływ na przyszłe fascynacje Jerzego. Matka, Katarzyna Pelagia, wywodziła się ze znanej rodziny Skarbków. Zachował się dyplom przyznany szeregowcowi Józefowi, opiewający: *Za dzielność i wierną służbę ojczyźnie ku pamięci przebytych bojów w obronie Lwowa i kresów wschodnich w r. 1918–1919, dan we Lwowie 19 II 1919 r.*, z numerem 1681. Załącznikiem do dyplomu była odznaka honorowa „Orleń”. Właściciel dyplomu i odznaki liczył wówczas 13 lat. Takich jak on było więcej, lecz to nie zmienia istoty rzeczy.

Ukończył kolegium jezuickie w Hyrowie, a następnie wybrał się na studia polonistyczne na Jagiellonce i będąc studentem dorabiał występami w epizodycznych rolkach w Teatrze im. Juliusza Słowackiego w Krakowie. Niebawem przeniósł się do Warszawy i został

przyjęty na drugi rok studiów w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej. Sfinalizował je pracą dyplomową na temat „Pierwiastek filmowy w utworach Stanisława Wyspiańskiego”, za którą został wyróżniony najwyższym stypendium Fundacji Kultury Narodowej. A opiniodawców miał przednich: Artura Górskiego, Karola Huberta Rostworowskiego i Stefana Kołaczковского.

Dzięki temu stypendium w 1931 r. zaczął zgłębiać tajniki sztuki filmowej w jej kolebce – w Paryżu. W wytwórni „Eclair” asystował Jeanowi Renoirovi i René Clairowi. Miał więc świetnych mistrzów. Kończąc pobieranie nauk zrealizował w 1933 r. debiutancki film „Buty. Symfonia wojny”. Były to pierwsze lata kina dźwiękowego i młody adept dziesiątej muzy postanowił wykonać cykl „poematów-wizji”, w których elementy wizualne i akustyczne pozostałyby w nierozrwalnej symbiozie, atakując jednocześnie oczy i uszy widza¹.

„Buty” były pierwszym odcinkiem zamierzonego cyklu, który jednak nie miał kontynuacji. Inspiracją była transpozycja poematu Rudyarda Kiplinga. Zdjęcia wykonał były białogwardzista i doświadczony operator rosyjski Mikołaj Toporkow. Film miał wymowę pacyfistyczną ukazując bezsens i okropności wojny. Wypowiadany przez samego Gabryelskiego słowem poematu towarzyszyły ujęcia żołnierza przedzierającego się przez bagniste bezdroża, nie wahającego się przed zgwałceniem napotkanej w opuszczonym domu młodej matki, który ginie ostatecznie od wrażeń kuli. Krytyka zarzucała obrazowi nadużywanie pseudoawangardowych rozwichrzonych form i pretensjonalną symbolikę. Jego rozpowszechnieniem zajął się Wydział Filmowy PAT-a. Gabryelski otrzymał kilka propozycji współpracy od producentów francuskich i od przedstawicielstwa na Europę wytwórni „Warner-Brothers”, jednak ostatecznie powrócił do Polski. Tu uczestniczył w konkursie na scenariusz o budowanym właśnie kombinacie przemysłowym w Stalowej Woli, ogłoszonym przez Ministerstwo Spraw Wojskowych. Mając m.in. takich konkurentów, jak Adam Grzymała-Siedlecki i Tadeusz Peiper Gabryelski uzyskał pierwsze miejsce i skierowanie scenariusza do realizatorskiego wykonania, z operatorską współpracą Henryka Vlassaka².

Powstał średniometrażowy utwór „COP – Stalowa Wola”, utrzymany w poetyckiej aurze obrazów uwidoczniających zbiorowy wysiłek budowniczych prestiżowej inwestycji II Rzeczypospolitej. Uznano ten film za otwierający nowe perspektywy w dorobku ówczesnej polskiej dokumentalistyki ekranowej, obracającej się do tej pory w zakłętym obszarze folkloru i krajoznawstwa, a przy tym pokazujący dokonujące się przemiany gospodarcze i społeczne w Polsce. Montaż krót-

kich ujęć dynamizował narrację, zaś zróżnicowany komentarz sprawiał wrażenie dialogu¹. Obecnie może razić nadużywanie miejscami patosu i frazeologii.

Te dwa filmy, tak różne w stylistyce i przeznaczeniu, były przygotowywane do ambitniejszego przedsięwzięcia artystycznego w gatunku fabularnym, będącym celem dążeń każdego autentycznego filmowca. Nie było to jednak łatwe w sytuacji zaściankowej kinematografii krajowej, opanowanej przez geszefciarzy oraz paru przebiegłych ludzi z „branży”, sprawdzonych w szybkiej produkcji komercyjnych komedijek i melodramatów, w rodzaju „Pani minister tańczy”, „Jaśnie pan szofer”, „Gehenna” lub „Trędowata”. Tymczasem Gabryelski postanowił zrobić film o sprawach dnia codziennego trapiących ludzi spoza salonów sytych mieszczan i sielskich dworów modrzewiowych. Na to mało kto się wtedy ważył.

Zamiar przygotowania filmu o górnikach wyklął się na początku 1939 r. Reżyser udał się na Śląsk, aby zorientować się w realiach środowiskowych i zdobyć materiał do scenariusza. Popularny autor powieści o życiu Ślązaków i pracy w kopalni Gustaw Morcinek odrzucił propozycję napisania scenariusza. Może lękał się współpracy z debiutującym w fabule reżyserem, chociaż – jak głosiła fama – zdecydowała obawa przed nazbyt radykalnymi tendencjami mającego powstać filmu. Prawdopodobna jest też przyczyna wcześniejszego zaangażowania się do współpracy z filmem przy ekranizacji powieści „Inżynier Szeruda” znanego już filmowego majstra, Józefa Lejtesa. W tym samym roku pracowano zatem jednocześnie nad dwoma obrazami o zbliżonym temacie. Gabryelski postawił sobie za punkt honoru wyprzedzenie premiery filmu Lejtesa.

Ostatecznie scenariusz opracował Jan Fethke czerpiąc niektóre wątki z utworów Morcinka, za jego zgodą. Dialogi były dziełem młodego poety śląskiego, Wilhelma Szewczyka, doskonale znającego miejscową gwarę. Starannie dobrana została obsada aktorska: Aleksander Zelwerowicz, Stanisława Wysocka, Franciszek Dominiak, Józef Kondrat, Stefan Hnydziński, Zbigniew Sawan, Ina Benita, Zofia Kajzerówna, Władysław Grabowski, Włodzimierz Łoziński i inni. W trakcie realizacji scen zbiorowych zatrudnienie znalazło wielu bezrobotnych z Górnego Śląska.

¹ Barbara i Lech Armatysowie, *Wiesław Stradomski*, w: *Historia filmu polskiego*, t. 2, Warszawa 1988, s. 180.

² Janusz Skwara, *Dramat Jerzego Gabryelskiego*, „Słowo Narodowe” 1/1990, s. 36.

³ *Historia filmu polskiego*, dz. cyt., s. 181.

Film rozpoczyna długa panorama po górnośląskim krajobrazie: ciemne niebo nad dymiącymi hałdami, wieże kopalniane. Jedna z nich pojawia się wielokrotnie, jako wizualny motyw przewodni. Obracające się na szczycie kołowroty symbolizowały upływający nieubłagany czas i toczącą się w głębi ziemi akcję. Zwłaszcza gdy trwała wytężona walka o uratowanie zasypanych w sztolni górników. Katastrofa została spowodowana niespodziewanym pożarem, który usiłowano ugasić podmuchem eksplodowanego dynamitu. Ogień ugaszono, lecz nastąpił zawal odcinający drogę powrotną grupie ratowników prowadzonej przez inżyniera Franciszka Nawrata.

Franciszek Nawrat, syn górnika i powstańca śląskiego, dzięki wyrzeczeniom całej rodziny, ukończył wyższe studia i powrócił do pracy w kopalni na stanowisku zawiadowcy. Nadal czuje się silnie związany ze środowiskiem, z którego wyszedł, jest pełen inicjatywy i energii. To on, gdy spółka zagraniczna zamierza zamknąć kopalnię jako nierentowną, mimo znacznych złóż węglowych, namawia górniczą brać do założenia spółdzielni, sięgnięcia do posiadanych oszczędności, zaryzykowania wszystkiego, co posiadają celem wykupienia akcji i utrzymania wielkiego wspólnego dobra – warsztatu pracy. Była to odważna idea w latach, kiedy uważano, że uspołecznienie środków produkcji może niebezpiecznie zagrozić istniejącemu porządkowi. Jedynie podkreślenie sprzeczności między obcym kapitałem a rodzinnymi interesami i łączące się z tym akcenty patriotyczne czyniły takie postawienie sprawy dopuszczalnym. Inżynier Nawrat jest również płomiennym mówcą, zdolnym porwać innych do czynu. Łączy kompetencje zawodowe z talentem działacza, a tego rodzaju wzory są cenione w każdym społeczeństwie⁴.

Interesująco wpadły sceny podziemne, przy wydobywaniu „czarnych diamentów” oraz działań ratowniczych po zawale. Atrakcją filmu była zabawa w górniczym kasynie, gdzie tańczono w ludowych strojach w rytm regionalnych melodii. Akcenty humorystyczne wprowadzał podstarzały Adonis, zbyt jednak stereotypowy. Od realiów życiowych odbiegały też wytworne cywilne ubiory plebejskich bohaterów. Zdjęcia były dziełem Stanisława Lipińskiego i rosyjskiego emigranta, Mikołaja Toporkowa.

Wszystko to były drobne mankamenty w obrazie zrealizowanym z pasją i zrećtnie udratyzowanym, pomijając już debiutanctwo reżysera, a także tempo, w jakim nakręcono film. W sierpniu kopia ekranowa była gotowa. Film wyświetlono na specjalnym pokazie dla przedstawicieli „branży” i współpracujących z nią pisarzy i dziennikarzy. Został przez nich dobrze przyjęty i przewidziano go do udziału

w organizowanym właśnie pierwszym festiwalu w Cannes. Premiera krajowa była zapowiedziana na wrzesień. W zapowiedziach „Czarne diamenty” anonsowano następująco: *Film polski zwraca się w stronę przeżyć człowieka silnego, odpowiedzialnego moralnie, poświęcającego trud swego życia dla doniosłego celu. Zamiast rozpróżnionych hrabiutek – bohaterem filmu będzie człowiek walczący.* W tym zdaniu zawierało się znamienne resumé dokonań dowojennej kinematografii polskiej i mocno spóźniony program przyszłościowy.

Tak pomyślany film mieścił się w nurcie ówczesnej polityki kulturalnej. Podobnie postępowano zresztą i w potężnych kinematografiach innych państw europejskich, w których doceniano opiniotwórcze oddziaływanie ekranu. Niewątpliwym pechem ambitnego reżysera było, że gotowy film nie zdążył wejść do repertuaru kin i pozyskać recepcji krytyki. Na szczęście ocalała jego pełna kopia i może dziś jeszcze świadczyć o osiągnięciach twórcy. Publiczny pokaz „Czarnych diamentów” odbył się dopiero 2 II 1981 r. w katowickim kinie Świątovid, na okolicznościowej imprezie, 3 lata po śmierci Jerzego Gabryelskiego i w 42 lata po realizacji filmu.

Tak tymże wrześniu 1939 r. Gabryelski swą filmową profesję oddał na usługi obrazowego dokumentowania pierwszego aktu tragedii stolicy państwa, które pierwsze zbrojnie przeciwstawiało się agresji niedoszłej Tysiącletniej Rzeszy. Utworzył ekipę z Henrykiem Vlassakiem i kręcił fragmenty historycznego reportażu, naloty lotnicze na miasto, groby na miejskich skwerach, zachowanie ludności. Łącznie naeksponowano wtedy około 8000 m negatywu, z czego powstała „Kronika oblężonej Warszawy”⁴.

W okupowanej Warszawie Gabryelski założył kawiarnię Antresola, w kamienicy przy ul. Złotej 4, dając zatrudnienie ulubieńcom naszych kinomanów: Zbyszkowi Sawanowi, Irenie Malkiewicz-Domańskiej, Jerzemu Pichelskiemu, Franciszkowi Brodnieńcowi, Helenie Grossównie, Tadeuszowi Kondratowi, Adolfowi Dymczy. Sam nie uczestniczył bezpośrednio w konspiracji, ale spieszył z pomocą potrzebującym, przemycał do getta lekarstwa.

W sierpniu 1944 r. kontynuował uwiecznianie na taśmie filmowej ostatniego aktu ginącej stolicy Polski. Nie wiedział jeszcze, jak bardzo ten epizod twórczych przedsięwzięć zaważy na jego dalszych losach. Tym razem w jego realizatorskiej grupie znalazł się operator

⁴ Dokładniejszą treść filmu i więcej szczegółów można znaleźć w książce L. Armataysa i W. Stradomskiego *Od „Niewolnicy zmysłów” do „Czarnych diamentów”. Szkice o polskich filmach fabularnych z lat 1914–1939*, Warszawa 1988, s. 252–255.

⁵ Stanisław Ozimek, *Film polski w wojennej potrzebie*, Warszawa 1974, s. 51.

Seweryn Kruszyński i jako pomocnik były zaopatrzeniowiec Antresoli Kazimierz Pyszkowski. Dysponowali statywową kamerą na ręczny napęd, lecz również sprzętem oświetleniowym pozwalającym na zdjęcia we wnętrzach. Ekipa ta nie podlegała zespołowi kierowanemu przez Antoniego Bohdziewicza i Jerzego Zarzyckiego⁶. Pracowała na własny rachunek i ryzyko korzystając ze zdobywanych we własnym zakresie materiałów światłoczułych. Pozostał zapis tych działań w wywiadzie udzielonym przez Gabryelskiego w 1959 r.⁷ Skopiowane filmy z powstania zostały ukryte w przewodach wentylacyjnych laboratorium Falangi, a następnie przewiezione do Krakowa. Jeszcze w czasie trwania walk powstańczych zmontowano z nich trzy kroniki, pokazywane w kinie Palladium.

Niebawem po zakończeniu wojny Gabryelski zgłosił się do Aleksandra Forda, mającego decydujący głos w świeżo znacjonalizowanej kinematografii, z gotowym scenariuszem ekranizacji „Placówki” Bolesława Prusa. Po pewnym czasie otrzymał go z powrotem z adnotacją: *Nigdy nie będzie robiony, nawet Matuszewski nie pomoże* (Ryszard Matuszewski był znaczącą postacią w ówczesnym życiu kulturalnym kraju). Odmówiono mu też, gdy zaproponował zmontowanie własnych materiałów z powstania, domagając się, by przekazał je do dyspozycji władz. Po odmowie zostaje latem 1946 r. aresztowany i osadzony w więzieniu, gdzie przechodzi przez brutalne przesłuchania. Mimo tego nie wskazał miejsca ich przechowywania. W trosce o dalsze losy cennych relacji z powstania warszawskiego, korzystając z pomocy ambasady amerykańskiej, przekazał je do Fundacji Kościuszkowskiej; w wyniku różnych machinacji, przy czynnym udziale Kazimierza Pyszkowskiego, podającego się za „producenta” filmu, stały się własnością telewizyjnej stacji CBS, która zmontowała własną wersję powstania „The Last Days of Warsaw”⁸.

W PRL-owskiej rzeczywistości twórca „Czarnych diamentów” i wojennych kronik nie mógł znaleźć zatrudnienia w umiłowanym zawodzie. Zachowała się korespondencja z „wysokimi urzędami” wyrażnie to potwierdzająca. Nagrodzonemu absolwentowi Instytutu Sztuki Teatralnej odmówiono objęcia kierownictwa teatru w Opolu z *braku dostatecznych kwalifikacji reżyserskich*, o czym został powiadomiony pismem z 4 IV 1953 r., podpisanym przez dyrektora gabinetu ministra kultury i sztuki, Bogusława Płazę. Po dwu latach dalszych starań o pracę w kinematografii otrzymał z Centralnego Urzędu Kinematografii powiadomienie, w którym można przeczytać, że *zatrudnienie Obywatela na stanowisku reżysera filmowego może nastąpić po przedstawieniu zrobionego filmu Komisji Kwalifikacyjnej, dla której film ten*

będzie podstawą do oceny i ewentualnego zakwalifikowania Obywatela do kategorii pracowników twórczych⁶. Dla kierujących się jedynie słusznymi dyrektywami urzędników omówiony wcześniej dorobek twórczy Gabryelskiego nie przedstawiał żadnej wartości. W tym pozornym szaleństwie kryła się jednak bezwzględna metoda.

W tych ciężkich latach dla udręczonego podobnymi szykanami człowieka podporą była żona Wiktoria z Węclawskich, którą Gabryelski poślubił w 1947 r. Borykająca się z nieustannymi kłopotami materialnymi swej rodziny pani Gabryelska zdobyła się na desperacką decyzję interwencji w Komitecie Wojewódzkim PZPR w Łodzi, gdzie zamieszkiwali. Była już druga połowa lat pięćdziesiątych, po spektakularnej „odwilży”. Coś na krótko odmieniło się w ich losach. Gabryelski został zatrudniony w Wytwórni Filmów Oświatowych. Znow mógł się wypowiadać ruchomymi obrazami. Zgłaszał kolejne scenariusze i realizował krótkometrażówki: „Stal mówi”, później „Wesele kurpiowskie”. Zdjęcia do tego ostatniego filmu zostały przerwane przez ówczesną dyrektorkę programową WFO, Różę Sokołowską, której nie podobało się, że w jednej ze scen ojciec zdejmuje krzyż za ściany i daje do pocałowania pannie młodej, jak to w chłopskim zwyczaju bywało. Godna podziwu czujność ideologiczna! Dopiero po roku film został ukończony i wystany na festiwal do Pragi. Zdobył tam jedną z nagród i został zakupiony przez UNESCO.

Uparty reżyser nie marnował czasu, którego tak wiele już utracił nie z własnej winy. Realizował „Wianki łowickie” i „Harnasie Karola Szymanowskiego”. Bowiem takie tylko tematy wolno mu było podejmować. Inne jego propozycje odrzucano. Wreszcie skierowano go do wykonywania filmików instruktażowych o sianiu nasieniem kwalifikowanym, o paliwach i smarach. Szczególnie boleśnie odczuł odmowę zrealizowania filmu o dawnym górnictwie, który miał nosić tytuł „Synowie płonącej ziemi”; scenariusz został precyzyjnie opracowany i nawet uzyskano zgodę władz Śląska na zdjęcia.

Podjął ostatni wysiłek i wyjechał do Afryki, celem rozeznania szczegółów wykonania cyklu filmów etnograficznych, przy okazji prac wykopaliskowych prowadzonych w Egipcie przez prof. Kazimierza Michałowskiego. Intrygowała go też sąsiednia Etiopia. Depesza z Wytwórni przywoływała go do porządku i nakazywała powrót

⁶ S. Ozimek, dz. cyt., s. 176 i n.

⁷ Włodzimierz Piotrowski, *Jerzy Gabryelski opowiada: Jak filmowałem Powstanie Warszawskie?* „WTK” 2/1959.

⁸ J. Skwara, dz. cyt., s. 38–39.

⁹ Pismo CUK z 19 I 1956, OK/149/56, podpisane przez Dyrektora Departamentu Kadr i Szkolenia, M. Urbaniaka.

do kraju. Stosunki z kierownictwem WFO układały się fatalnie, mimo czynionych ustępstw. Czara goryczy dopełniała się. W 1962 r. Gabryelscy opuścili Polskę i pojechali do Paryża. Tam spotkanie ze znajomymi z obrony Warszawy pozwoliło zacząć się i zacząć coś robić. Przez dwa lata Gabryelski współpracował z producentem filmów animowanych, Bobem Zubowiczem. Jednak nie dawały mu spokoju znajdujące się w Stanach Zjednoczonych, z narażeniem życia utrwalone sceny z walk powstańczych. Pragnął odzyskać je i zmontować film o zagładzie metropolii w centrum Europy i o heroizmie jej mieszkańców. Cała rodzina udała się do Ameryki, początkowo do Chicago, by następnie osiąść w Nowym Jorku. Staranie o odzyskanie prawowitej własności okazało się daremne. Ubogi emigrant nie był w stanie skutecznie walczyć z potężną firmą. Pozostawało zarabkowanie przy stole montażowym niewielkiej wytwórni filmowej.

Mimo tych wszystkich przeciwności i doznawanych szykan byłe Orle lwowskie okazało się niespożyte duchem. Jeszcze przed wojną Gabryelski napisał scenariusz do filmu fabularnego poświęconego królowej Jadwidze, której postać fascynowała go szczególnie. To dzięki jej poświęceniu i małżeństwu z litewskim wielkim księciem Jogallą Polska wkroczyła w swój najświetniejszy okres dziejowy, obdarzyła sąsiednie narody wiarą chrześcijańską i zachodnią kulturą, łącząc się następnie z nimi unią. Scenariusz ten jego autor konsultował z ówczesnym metropolitą krakowskim, ks. kard. Adamem Sapiehą. Tekst nie przetrwał wydarzeń wojennych. W Ameryce Gabryelski napisał go po raz wtóry w nowej wersji, poprzedzając to pracowitą lekturą licznych źródeł historycznych i utworów literackich związanych z tym tematem. Lektura scenariusza, przewidującego film składający się z 871 ujęć, wskazuje, że mógł z niego powstać, przy odpowiednim nakładzie środków finansowych i właściwej obsadzie, cenny fresk historyczny, który mógł stać się chlubą polskiej kinematografii. Wskazuje na to precyzyjne udratyzowanie narracji obrazowej, oszczędność w posługiwaniu się warstwą werbalną, wielowartość akcji.

Film miał uświetnić przypadającą w lutym 1974 r. 600. rocznicę urodzin bł. Jadwigi. Autor scenariusza liczył na amerykańską Polonię. Egzemplarz zamierzonego dzieła przekazał też Postulatorskiemu Ośrodkowi Studiów w Watykanie, gdzie uzyskał on pochlebną i entuzjastyczną ocenę, odnotowaną w Biuletynie Informacyjnym POS-u¹⁰.

Nie zrażony niepowodzeniem tak gigantycznego zamierzenia, bo wszak nie mógł liczyć na szansę zrealizowania go w PRL-u, Gabryel-

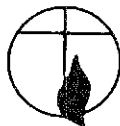
ski wziął na warsztat temat bliższy naszym czasom i nie mniej fascynujący. Jego bohaterem miał być Maksymilian Kolbe. W filmie „Życie za życie” miała zostać ukazana postać i dzieło tego niezwykłego człowieka, apostoła umiłowanej wiary i męczennika w imię miłości bliźniego. Scenariusz przewidywał 86 scen i 304 ujęcia. Czytając go wyraźnie wyczuwa się autentyczne zaangażowanie scenarzysty i potencjalnego reżysera, który w jednej ze scen przewidywał swoją bezpośrednią obecność na ekranie. Jako współautor scenariusza widnieje Wiktoria Gabryelska. Scenariusz operuje połączeniem stylu dokumentalnego z inscenizowaną fabułą i wizjami nadrealistycznymi (mystycznymi), co odpowiada kanonom współczesnej sztuki filmowej. I znów, jak w przypadku zamierzonego poprzedniego filmu o królowej Jadwidze, uderza twórcza pomysłowość w wykorzystaniu ekspresyjnych walorów sfery akustycznej, przy ograniczeniu słowa mówionego. Ta propozycja także spotkała się z żywym zainteresowaniem PostulATORSKIEGO Ośrodka Studiów, wyrażonym w obszernym omówieniu w Biuletynie Informacyjnym¹¹.

Niestety i w tym przypadku z wymarzonej wizji autorskiej pozostał jedynie półprodukt, którego czas przeminął wraz ze zgonem jego twórcy, artysty tragicznego, którego pozbawiono prawa do wypowiedziania się świetnie przez niego opanowanymi środkami wyrazu najwspółczesniejszej ze sztuk pięknych. Jerzy Gabryelski zmarł w Nowym Jorku 2 II 1978 r. z poczuciem goryczy i niespełnienia swojej życiowej misji.

Wiesław Stradomski

¹⁰ O. Michał Machejek, *Niezwykły scenariusz o królowej Jadwidze*. „Biuletyn Informacyjny POS” 1973, nr 12(84), s. 139–141.

¹¹ O. M. Machejek, *Życie za życie – scenariusz filmowy o bł. Maksymilianie Kolbie*, „Biuletyn Informacyjny POS” 1976, nr 4(112), s. 53–57.



książki

MYŚL SPOŁECZNA W NIEMCZACH

Jörg-Dieter Gauger
Klaus Weigelt (wyd.)

*Soziales Denken
in Deutschland
zwischen Tradition
und Innovation*

Bouvier Verlag, Bonn 1990,
ss. 283

Spółeczna gospodarka rynkowa stanowi – jak dotąd – jedyną koncepcję polityczną, w której udało się połączyć wymogi gospodarki rynkowej z imperatywami społecznymi. Opiera się ona także na przesłankach etycznych wykazując otwartość na nowe problemy, zwłaszcza w zakresie ochrony środowiska. Do tej pory jednak brakuje opracowań poświęconych jej zasadom etycznym i założeniom filozoficzno-antropologicznym. Recenzowana tutaj książka pt. „Myśl społeczna w Niemczech pomiędzy tradycją a innowacją” stanowi próbę bardziej szczegółowego przyjrzenia się tej problematyce. W tym zakresie w Niemczech ukształtowała się specyficzna tradycja naukowa związana z pojęciem dobrego porządku społecznego. Celem książki jest próba wskazania ideowych podstaw społecznej gospodarki rynkowej traktowanej jako dobry porządek społeczny. Kładzie ona akcent na historyczny przegląd poglądów

zorientowanych konserwatywnie i liberalnie. Książka zawiera 11 artykułów przedstawiających myśl społeczną w Niemczech.

G. Maluschke zajmuje się problematyką społeczną w liberalizmie. Liberalizm angielski miał głównie charakter ekonomiczny, zaś niemiecki – polityczny. Ten ostatni zajmował się także w dużym stopniu problematyką społeczną. Istotną cechą liberalizmu jest – według G. Maluschkego – zasada wolności jednostki – *obrona indywidualnej osobowości i pełne urzeczywistnienie jej zdolności* (s. 10). Liberalizm polityczny wskazuje na konieczność ograniczenia władzy państwa jako zabezpieczenia wolności, a także potężnych organizacji gospodarczych i politycznych. Dla angielskich liberałów charakterystyczne było przekonanie o *przedustawnej harmonii* indywidualnych interesów i społecznego dobrobytu. Dlatego niewielki był ich wkład do ustawodawstwa społecznego. Natomiast liberałowie niemieccy dostrzegli konieczność ingerencji państwa w celu utrzymania moralności i dobrobytu ludności. K. Hornung podnosi kwestię społeczno-konserwatywnej tradycji niemieckiej w koncepcji państwa i społeczeństwa sięgającej od idei stanowego samorządu Lorenza vom Steina do „etatystycznej” polityki społecznej Bismarcka. Właśnie tej tradycji konserwatywnej trzeba przypisać wprowadzenie w Niemczech w XIX w. ustawodawstwa socjalnego. Dlatego też myśl społeczno-konserwatywna przyczyniła się do wykształcenia nowoczesnego państwa socjalnego.

W okresie Republiki Weimarskiej duże znaczenie uzyskało pojęcie

wspólnoty. A. Baugartner mówi wprost o *miecie wspólnoty* charakterystycznym dla ówczesnej rzeczywistości społecznej. Słowa tego często używano w różnych znaczeniach, nie definiując go. Pod koniec Republiki Weimarskiej doszło jednak do powiązania idei wspólnoty z kategorią organicznej całości w znaczeniu, jakie nadał jej O. Spann. Zakwestionowano tym samym odpowiedzialność i swoistość każdej jednostki ludzkiej. Utorowało to drogę przekonaniu, że: *Osoba ludzka znajduje swoją tożsamość wyłącznie jako człon określonej całości* (s. 77). J.-D. Gauger wyjaśnia pojęcie społeczeństwa zaproponowane przez Spanna. Rozumiał je on w kategoriach biologicznych jako *całościowy organizm*, gdzie poszczególne *człony* funkcjonują analogicznie do organów. Koncepcje Spanna – podobnie jak cała atmosfera ideowa po I wojnie światowej – były antyindywidualistyczne, a tym samym antyliberalne i antydemokratyczne. Prowadziło to do przekonania o całkowitym podporządkowaniu jednostki wspólnocie. Takie przekonanie torowało drogę koncepcjom totalitarnym. Jako konkretyzację pojęcia wspólnoty traktowano wspólnotę narodową. To ostatnie pojęcie stało się wnet główną ideą partii hitlerowskiej i narodowego socjalizmu, będąc jednocześnie formułą propagandową do walki z Republiką Weimarską i demokracją. Twierdzono, iż *liberalizm i indywidualizm są przestarzałe, antyspołeczne i obce narodowi niemieckiemu* (s. 117). Gwałtowne ataki przeciwko Republice Weimarskiej i liberalnej cywilizacji zachodniej połączono z żądaniem *narodowego odrodzenia*. Miało

to doprowadzić do odrodzenia niemieckiej potęgi i jej dominacji w całej Europie. Służyła temu także tzw. *podstawowa antynomia społeczeństwa* – członek narodu niemieckiego i obcy wobec tej wspólnoty. Narodowy socjalizm – w ujęciu H.-U. Thamera – stanowił pod względem ideologicznym zlepek różnych koncepcji społecznych. Zaspokajał on potrzeby członków przemysłowego społeczeństwa masowego (zwłaszcza w okresie kryzysu), zapewniając sobie jego lojalność. Światopogląd narodowosocjalistyczny był usprawiedliwiany przez jednostki ich własnymi oczekiwaniami i nadziejami na awans w społeczeństwie masowym.

W okresie rządów hitlerowskich ukształtowała się opozycja przeciwko narodowemu socjalizmowi o charakterze konserwatywnym. Obejmowała ona krąg Krzyżowej (Kreissauer Kreis) wokół H.J. von Moltkego, grupę wokół C.F. Goerdelera i L. Becka oraz krąg wokół Bonhoeffera. Wszystkie te opozycyjne grupy zwróciły uwagę na zjawisko manipulacji masami i łatwość sterowania kolektywami. Natomiast w małym stopniu wyznawały pluralizm społeczny i opartą na nim demokrację parlamentarną. Traktowanie społeczeństwa jako organicznej całości i dążenie do stworzenia społeczeństwa wolnego od konfliktów wynikało z obciążenia dotychczasowymi przestarzałymi już ideami konserwatywnymi. Podstawowe znaczenie dla ukształtowania się koncepcji teoretycznej i politycznej praktyki społecznej gospodarki rynkowej miała idea ordoliberalizmu. Nawiązywał on do klasycznego angielskiego liberalizmu, gdyż indywidualną wolność,

własność prywatną i konkurencję traktował jako najważniejsze warunki sukcesu gospodarczego społeczeństwa. Ważne znaczenie gospodarcze i polityczne przypisywano także działaniom państwa i jego instrumentom, które powinny stworzyć ramowe warunki do funkcjonowania gospodarki rynkowej.

G. Gutmann analizuje antropologiczne i etyczne podstawy gospodarki rynkowej. W ujęciu tego ekonomisty opierają się one na indywidualistycznym neoliberalizmie i koncepcjach religijnych. Ludzka wolność do działania stanowi główną cechę indywidualnej wolności, przy tym zakres tej wolności jest szeroko zakreślony. Antropologiczne podstawy ordoliberalizmu są – jak to podkreśla G. Gutmann – w dużym stopniu pokrewne lub nawet identyczne z chrześcijańską etyką społeczną. Znanym ekonomistą niemieckim W. Zöhlhörer analizuje społeczną komponentę społecznej gospodarki rynkowej. Koncepcja państwa socjalnego stanowi obecnie ważną kategorię niemieckiego prawa konstytucyjnego, chociaż nie odgrywa istotnej roli w piśmiennictwie ekonomicznym. Dlatego też szkicuje on główną ideę tej koncepcji – *zasadę wolności na rynku powiązaną ze społecznym wyrównaniem*. W tym ostatnim przypadku Zöhlhörer widzi decydującą rolę społecznego systemu zabezpieczenia. W przypadku społecznej gospodarki rynkowej istniejące ramy *konstytucji gospodarczej i politycznej* powinny umożliwiać rozwój odpowiedzialności, indywidualnej kompetencji i osobistej gotowości do działania. *Dobrobyt dla wszystkich* nie powinien wynikać z państwowej poli-

tyki podziału dochodów, ale z aktywnego i produkcyjnego uczestnictwa możliwie wielu ludzi w procesie gospodarczym. Charakterystyczną cechą społecznej gospodarki rynkowej jest zgodność polityki gospodarczej i społecznej z wymogami rynku (Marktkonformität).

K. Weigelt wskazuje na konieczność odejścia od tradycyjnej koncepcji Homo oeconomicus. Krytyka tej koncepcji ma obecnie różnorodne źródła: ruch ekologiczny, zwłaszcza partia Zielonych, neoliberalna tzw. nowa ekonomia polityczna, renesans etyki gospodarczej i społecznej. Obecnie odrzuca się koncepcje neutralności nauk społecznych wobec problematyki wartości i zagadnień moralnych. Trzeba się przeciwstawiać kolektywizmowi w etyce podkreślając odpowiedzialność ludzi za swoje czyny i wybory moralne, a także przyjmować realistyczny obraz człowieka. Wszelkie zmiany społeczne podejmuje się przy uwzględnieniu przesłanek antropologicznych, odrzucając tezę o ukrytym złu w człowieku. Podejmowane dotąd próby stworzenia „nowego człowieka” zawsze kończyły się terrorem i totalitaryzmem. Społeczna gospodarka rynkowa należy obecnie do rzeczywistych faktów życia politycznego Niemiec, chociaż podstawowe jej cechy występują również w pozostałych krajach europejskich. Obraz człowieka przyjęty w tej koncepcji nawiązuje do najlepszych historycznych tradycji Niemiec. Do pełnego utrwalenia tej koncepcji jest konieczne – zdaniem H. Schäfera – uświadomienie sobie, że wszelki postęp ekonomiczny ma granice ekologiczne i moralne.

Koncepcja społecznej gospodarki rynkowej zasługuje na szersze upowszechnienie w naszym kraju. Współczesna organizacja życia politycznego i gospodarczego jest znacznie bardziej złożona, niż się to niekiedy wydaje polskim zwolennikom gospodarki rynkowej. Jest charakterystyczne, że dotychczas doświadczenia niemieckie nie zostały prawie w ogóle wykorzystane w naszym kraju. Nie negując doświadczeń amerykańskich, należy się zapoznać z doświadczeniami niemieckimi oraz krytycznie je przyswoić w naszych dyskusjach i rozwiązaniach społeczno-ekonomicznych i politycznych.

Eugeniusz Kośmicki

SKOK W EWOLUCJI CZŁOWIEKA?

P.M. Driver, D.A. Humphries

Protean Behaviour The Biology of Unpredictability

Oxford Science Publications
Wydawnictwo Clarendon Press 1988
ss. 339+XV

Biologowie zazwyczaj koncentrują się na badaniu zjawisk dokładnie się powtarzających; daje to szansę dojścia do ścisłych, konkretnych wniosków, zaś otrzymywane wyniki można sprawdzać w innych badaniach. Toteż Driver i Humphries przez wiele lat przymierzali się do napisania omawianej tu pracy. Przypomnijmy: przymiotnik „protean” („pro-

teański”?) pochodzi od imienia Proteusza, mitycznej istoty, którą w swoich wędrówkach spotkał Odyseusz, a która w nie dający się przewidzieć sposób mogła zmieniać wygląd przybierając postacie człowieka, lwa czy strumienia wody. W realnym świecie zwierząt aż taka zmienność form i zachowań oczywiście nie występuje, ale jest imponująco duża i zawiera właśnie proteański element nieprzewidywalności.

Opisując ewolucję istot żywych mówimy, że przeżywają te osobniki, które są jak najlepiej dostosowane do środowiska. Integralną częścią środowiska danego gatunku roślin czy zwierząt są inne rośliny i zwierzęta. Wśród zwierząt z reguły występuje prosta zależność: osobniki jednego gatunku są pożywieniem dla drugiego. Warunkiem przeżycia ofiar jest skuteczne unikanie drapieżcy. Warunkiem przeżycia drapieżców jest przełamywanie barier obronnych ofiar. Między drapieżcami a ich potencjalnymi ofiarami, stale więc trwa „wyścig zbrojeń”, w którym zasadniczą rolę odgrywa nieprzewidywalność. Przytoczę tylko parę z setek przykładów podawanych przez autorów.

Zając jest dużo mniejszy od lisa czy wilka, toteż przystosowanie do jak najszybszej ucieczki w linii prostej byłoby możliwe tylko w ograniczonym zakresie. Natomiast większe szanse przeżycia mają te zające, które uciekają zygzakiem. Goniący zająca drapieżca, jeśli się bardzo rozpędza, traci dużo czasu na wyhamowanie szybkości niezbędne do zmiany kierunku biegu. Drapieżca nie może przewidzieć, kiedy i w jakim kierunku zając zmieni trasę

ucieczki i dzięki temu szanse zająca wzrastają. Oczywiście zachowanie zająca nie jest wyrozumowane, kieruje nim instynkt. Charakterystyczne, że taki sam sposób ucieczki polegający na kluczeniu, zmianie kierunku biegu itp. obserwuje się u wielu gatunków zwierząt, m.in. u saren czy jeleni.

A co może robić drapieżca? Obserwowano, jak wilki, łasice, lisy tańczyły, podskakiwały, biegały w kółko łapiąc własny ogon. Drapieżcy urządzają te przedstawienia w podobnych okolicznościach: gdy w pobliżu jest potencjalna zdobycz, której bezpośrednio nie można zaatakować, np. po stawie pływają kaczkę. To dziwaczne zachowanie budzi ciekawość potencjalnych ofiar i osłabia odruch ucieczki. Drapieżca może się zbliżyć do ofiary i w odpowiednim momencie skoczyć na nią w jak najbardziej celowy sposób.

Liczne gatunki owadów, ryb, ptaków i ssaków stale lub okresowo przebywają w stadach. Kiedy zbliża się drapieżca, w stadzie powstaje zamieszanie. Zwierzęta uciekają nie prosto przed siebie, tylko w różnych kierunkach, co znakomicie utrudnia drapieżcy skoncentrowanie się na jednym osobniku i dokonanie decydującego skoku. Stada małych i w pojedynkę słabych ptaków potrafią nawet atakować drapieżnego ptaka w locie lub skradającego się czworonoga. Drapieżca nie ma szans złapania któregoś z kłębiących się napaśników.

Różne gatunki ptaków zakładają gniazda naziemne. To one właśnie wyspecjalizowały się w ucieczce przez udawanie okaleczenia, głównie przy odciąganiu drapieżców od gniazd.

Kuropatwa np. kuleje, rozkłada skrzydło tak, jakby było bezwładne, podfruiwa itp. stale zmieniając kierunek i szybkość ucieczki. Dla drapieżcy może wyglądać jak łatwa zdobycz. Jednakże liczne obserwacje wskazują, że uciekający w ten sposób ptak ma duże szanse przeżycia, gdyż drapieżca z reguły nie może wybrać momentu na decydujący skok.

W sumie zachowanie proteańskie potencjalnych ofiar zwiększa szanse ich przeżycia, co pośrednio ogranicza liczebność populacji drapieżców i zmienia ich rolę: drapieżca ma największą szansę upolowania nienormalnie zachowujących się, chorych osobników, pełni więc rolę „inspektora sanitarnego” o niewątpliwie brutalnym sposobie działania. W sumie jednak obie strony, drapieżcy i ofiary, mają takie repertuary zachowań, które nie niszczą na dłuższą metę i w sposób trwały równowagi ekologicznej.

Oczywiście zachowanie proteańskie występuje również u człowieka. Jak wynika choćby z wymyślenia postaci Proteusza, człowiek wie, że najtrudniej poradzić sobie ze zjawiskami nieprzewidywalnymi, ale są one dla człowieka wyzwaniem. Charakterystyczne że bodaj większość gier towarzyskich zawiera element proteański, od dziecięcego berka czy piłki nożnej (nieprzewidywalność ruchów), na grach hazardowych kończąc (starannie wykalkulowana nieprzewidywalność wyników).

Driver i Humphries przypominają podawaną przez K. Lorenza charakterystykę cech fizycznych człowieka: umie on lub łatwo się uczy biegać, skakać, pływać, nurkować, wspiąć się po drzewach; jakkolwiek w każ-

dej z tych umiejętności ustępuje zwierzętom w niej właśnie wyspecjalizowanym, to jednak góruje nad nimi właśnie tą swoją wszechstronnością.

Już nasi przodkowie sprzed 2 mln lat mieli budowę ciała podobną do tej, którą ma współczesny człowiek, i przypuszczalnie byli równie wszechstronni fizycznie. Dalsza ewolucja szła w kierunku zwiększania się mózgu, głównie kory mózgowej, w której u człowieka współczesnego zachodzą m.in. procesy skojarzeniowe związane z tym, co trochę ogólnikowo nazywamy inteligencją. Jak wykazują dane archeologiczne, przez setki tysięcy lat powiększaniu się mózgu naszych przodków nie towarzyszyło wyraźne powiększanie zestawu narzędzi, jakimi się posługiwali. Sytuacja zmieniła się radykalnie zaledwie przed 50 tys. lat, wraz z pojawieniem się człowieka współczesnego. Driver i Humphries wysuwają hipotezę, że przełom ten był wynikiem mutacji – zmiany genetycznej powodującej radykalne usprawnienie sposobu funkcjonowania mózgu. Dla genetyka hipoteza ta jest do przyjęcia; wiadomo, że w organizmach są liczne geny regulujące funkcjonowanie całych grup innych genów, a mutacja w jednym z takich genów regulatorowych może zmienić przebieg kontrolowanego przezeń procesu. Driver i Humphries przypuszczają, że w wyniku mutacji nastąpił radykalny wzrost poziomu inteligencji człowieka, czego wyrazem stała się niespotykana u innych zwierząt zdolność do radzenia sobie w nowych sytuacjach. Gwałtownie zwiększył się repertuar wytwarzanych narzędzi. Nastąpiła zdumiewająco

szybka ekspansja człowieka na inne kontynenty. Przystosowanie do nowych warunków odbywało się głównie na drodze kulturowej: krępa budowa ciała i gruba tkanka tłuszczowa na nic by się nie przydały Eskimosom, gdyby nie mieli, futrzanej odzieży. Nawet najinteligentniejsze ssaki uczą się np. zdobywania żywności i raz nauczone z trudem, jeśli w ogóle, przedstawiają się na inną żywność. Człowiek szybko się uczy, ale też szybko umie zmieniać wyuczony repertuar zachowań.

Driver i Humphries powołują się na badania Halsteada, który przed 40 laty próbował połączyć procesy poznawcze człowieka z określonymi obszarami kory mózgowej. Halstead wyróżniał 4 etapy procesu poznawczego. EKSPLOACJA to przepływ informacji ze świata zewnętrznego, ale także z własnej pamięci. Zasadniczym jej elementem jest zdolność korygowania spostrzeżeń – dobry badacz potrafi całkowicie przekreślić swoje pierwotne obserwacje i zaczynać od nowa. ABSTRAHOWANIE to zdolność odróżniania zjawisk szczegółowych i ogólnych, widzenia i lasu, i poszczególnych drzew. INTEGROWANIE to ocena informacji dostarczonych przez eksplorację i abstrahowanie, co pozwala na stałe uściślanie uogólnień. Zasadniczą rolę spełnia tu neurologiczna elastyczność wynikająca z budowy mózgu. Integracja informacji zachodzi w płatach czołowych kory mózgowej, tj. w tej części mózgu, która powiększyła się najpóźniej w ewolucji człowieka. Procesy integracyjne pozwalają na przystosowanie zachowania ludzkiego do nowych sytuacji. Wreszcie EKSPRESJA to końcowy wynik

trzech poprzednich procesów. Halstead kładł nacisk na powszechnie obserwowany fakt, że każdy człowiek ma jakiś, przynajmniej jeden typ uzdolnień.

Tak więc czynnikiem, który w zasadniczy sposób odróżnia człowieka współczesnego od wszystkich pozostałych zwierząt, byłaby zdolność radzenia sobie z czynnikiem proteańskim – nie dającymi się przewidzieć sytuacjami. Posiadając tę zdolność człowiek umie radzić sobie i z innymi zwierzętami i z naturalnymi zagrożeniami. (Intelektualną przewagę Homo sapiens nad Neandertalczykiem niezwykle przekonująco opisuje W. Golding w pięknej powieści „Spadkobiercy”).

Hipoteza Drivera i Humpriesa znakomicie tłumaczyłaby pęd człowieka ku nowemu. Badacza nudzi powtarzanie cudzych doświadczeń. Artyści poszukują nowych technik i form wyrazu. Podróżnicy chcą zwiedzać nowe lądy. Alpiniści z narażeniem życia pokonują najbardziej niebezpieczne trasy górskie. Ludzie lubiący spokojne życie gonią przecież za modą i lubują się w oglądaniu przygodowych filmów.

Ale w mojej aprobacie tej hipotezy jest odrobinka myślenia życzeniowego – nam, mieszkańcom Europy Środkowo-Wschodniej, chciałoby się wierzyć, że sobie z tą naszą nową sytuacją też poradzimy.

Aleksandra Putrament

WYMIERAJĄCA KLASA

Rafał Habielski

Nieźłomni i nieprzejednani Emigracyjne „Wiadomości” i ich krąg 1940–1981

PIW, Warszawa 1991, ss. 243

Publicystyka jak i dzieje polskiej powojennej emigracji politycznej są dla krajowego czytelnika, a często i badacza, swoistą terra incognita. Spowodowało to ponad 40-letnie oddzielenie kraju i emigracji. Brakowało nie tylko łączności, ale informacji nawet o generaliach. W pierwszych dziesięcioleciach po 1945 r. propaganda komunistyczna w Polsce dążyła do zohydzenia emigracji i była nastawiona na walkę. Po upływie około 25–30 lat uznano chyba, że najlepszą taktyką będzie nie mówić nic i jakby zapomnieć. Postawę taką warunkowała również malejąca rola polityczna polskiego uchodźstwa i wymieranie osób z kręgu byłej elity politycznej. Coraz mniej było tych, których autor wydanej obecnie monografii o „Wiadomościach”, R. Habielski, określił mianem *nieprzejednani*. Wraz z odchodzeniem tej generacji odchodziła też pewna epoka. W Polsce jej „cień” pojawił się chyba tak naprawdę tylko raz i raczej ostatni. Było to związane z przekazaniem insygniów władzy przez prezydenta R. Kaczorowskiego wybranemu na to stanowisko w wolnych wyborach L. Wałęsie. Wolne wybory do parlamentu przyniosły spełnienie podsta-

wowego postulatu emigracji politycznej, a zarazem jej faktyczny kres.

Jak zaznaczył Habielski, *pokolenie „nieprzejeźdźnych” ulegało prawom biologii, nie poddając konsekwentnie jakiegokolwiek weryfikacji swego systemu poglądów*. Wraz z upływem czasu ograniczeniom bądź likwidacji podlegały kolejne emigracyjne instytucje, kluby, pisma. Fakt, że pojawiały się i nowe, ale ich profil był już często zasadniczo odmienny. Wśród emigracyjnych periodyków znaczącą i znamienitą rolę przez wiele lat pełniły londyńskie „Wiadomości”. Przez osobę redaktora naczelnego, Mieczysława Grydzewskiego, wiązały się z przedwojennymi „Wiadomościami Literackimi” i wojennymi (wydawany w latach 1940–44) „Wiadomościami Polskimi”. Tygodnik jest z pewnością *znakomitą źródłem do dziejów emigracji*. Na jego łamach drukowano teksty uznanych pisarzy, publicystów, działaczy społeczno-politycznych. Wśród publikujących w „Wiadomościach” autorów należy wymienić: Józefa Garlińskiego, Jędrzeja Giertycha, Ferdynanda Goetla, Mieczysława Grydzewskiego, Mariana Hemara, Kazimierza Iranek-Osmeckiego, Stefanę Kossowską, Marianą Kuciela, Józefa Łobodowskiego, Józefa Mackiewicza, Stanisława Mackiewicza (Cat), Tadeusza Nowakowskiego, Zygmunta Nowakowskiego, Adama Pragiera, Edwarda Raczńskiego, Juliusza Sakowskiego, Stanisława Strońskiego, Wita Tarnowskiego, Tymona Terleckiego, Barbarę Toporską, Leopolda Tyrmandy, Wojciecha Wasiutyńskiego, Józefa Wittlina, Stefanę Zahorską, Wacława A. Zbyszewskiego. Już ten

niepełny zestaw nazwisk świadczy o elitarności i wysokim poziomie, a także o podkreślanym przez Habielskiego *eklektyzmie* nazwisk i problemów poruszanych w piśmie. Trzema podstawowymi zagadnieniami były polityka, literatura i historia.

Pierwszy numer „Wiadomości” ukazał się w kwietniu 1946 r. i mimo okresowych trudności pismo było wydawane przez następne 35 lat. „Wiadomości” można stawiać w szeregu najważniejszych pism społeczno-politycznych wydawanych na emigracji. Górowały poziomem zamieszczanych tekstów i często długością istnienia nad londyńskimi tygodnikami tego typu, jak Mackiewiczowski „Lwów i Wilno”, katolickie „Życie” czy „Orzeł Biały”, a dorównywały, co najmniej, chyba bardziej znanej paryskiej „Kulturze” J. Giedroycia.

Trafne wydaje się spostrzeżenie autora, że okres wydawania „Wiadomości” pokrywał się z *czasem aktywnego działania formacji inteligenckiej przebywającej poza Polską*. Problematyczna natomiast wydaje się uwaga, że w okresie powojennym wykształcił się na emigracji specyficzny sposób myślenia i pisanie o Polsce. *Uwypuklanie niskiego poziomu życia, skali represji i zasięgu „sowietyzacji”*. Był to chyba raczej sposób odpowiadający w generaliach ówczesnej rzeczywistości. Podobnie jest z opinią o *daleko posuniętej zbieżności myślenia emigracji*. Można się z tym zgodzić, jeśli ograniczyć tę zbieżność do wysuwanego postulatu wolnych wyborów i suwerenności Polski, ale to przecież była podstawa i sens trwania na emigracji politycznej. Tu nie mogło więc być wyboru

i różnic. Była to nie tyle jedność poglądów, ile sens emigracji. W wielu innych kwestiach gospodarczych, ustrojowych, politycznych między poszczególnymi ugrupowaniami emigracyjnymi istniały bardzo duże różnice. Nadmierne uogólnianie jest często niezbyt mocną stroną Habielskiego. Parokrotnie też wydaje się, jakby autor chciał napisać więcej, niż obejmuje jego temat. Habielski zbyt często posługuje się cytatami z innych niż „Wiadomości” pism emigracyjnych. Nic zawsze też cytaty te są zgodne z tematami poruszonymi na ich łamach. Stwarza to wrażenie, jakby autor chciał, by jego praca była czymś więcej niż monografią pisma, próbą ujęcia całości emigracyjnej publicystyki (choć do tego brak wielu elementów).

Czy raczej zwolenników druku w kraju były aż tak oczywiste, jak stara się to przedstawiać autor? O co najmniej problematyczności świadczą niepowodzenia bądź cięcia cenzuralne przy próbach przedruków w kraju książek wydanych uprzednio na emigracji. Wątpliwości budzi też sformułowanie: *Program Mieroszewskiego BEZ WĄTPIENIA* (podkr. moje – K.T.) *pragmatyczny, pozbawiony schematyzmu i pryncypialności, tak charakterystycznych dla myślenia „nieprzejednanych”* (czyli kręgu „Wiadomości”). Przypomnijmy tu tylko, że wspomniany powyżej publicysta paryskiej „Kultury” w 1956 r. napisał: *Dajemy kredyt Władysławowi Gomułce. Ufamy, że jego celem jest pełne uniezależnienie Polski od Rosji (!)*. Na tle tego wytykana przez Habielskiego *podejrzliwość i nieufność co do celów polskiego pałdziernika*, jaka cechowała współpracowników „Wia-

domości” wydaje się właśnie rozsądna i pragmatyczna.

Zgodzić się natomiast można z hipotezą autora, iż u podstaw koncepcji środowiska emigracyjnego *leżało myłne – jak okazało się w przeszłości i okaże w przyszłości – przeświadczenie o znaczącej roli wychodźstwa, a w związku z tym możliwości kształtowania przez nie wewnętrznej sytuacji politycznej w Polsce*. Należy jednak zaznaczyć, że podejmowano ku temu liczne próby, starając się wpłynąć na międzynarodowe organizacje czy rządy zachodnie. Tragiczne było to, że ludzie, którzy po 1939 czy 1945 r. udali się na emigrację dla ideału i moralnie przez cały czas mieli rację, praktycznie byli coraz bardziej zapomniani. Okazało się, że wartość nie zawsze może bezpośrednio zwyciężyć przemoc. Jak zauważył autor, *emigracja (...) na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych przestała być liczącą się politycznie alternatywą wobec władzy. Świadczy o tym choćby nieobecność „Londynu” ani jako czynnika sprawczego, ani swego rodzaju autorytetu w czasie wszystkich przesiłek i kryzysów mających miejsce po 1956 r., a więc w latach 1968, 1970, 1976 i w roku 1980*. Teza o polityczności emigracyjnego pisarstwa historycznego czy literatury wydaje się również skrajnie zarysowana. Nie można powiedzieć, by była to opinia całkowicie nieprawdziwa, ale należałoby ją znacznie bardziej złagodzić. Emigracyjna literatura i publicystyka może się poszczycić licznymi ważnymi i wartościowymi tytułami, choć dla władz PRL były to zazwyczaj prace polityczne.

Starając się wyjaśnić charaktery-

styczność i niepowtarzalność „Wiadomości” autor wskazał na trzy przyчины, które zaważyły na profilu i specyfice pisma. Były to: *pokolenie, którego [pismo] było „trybuna”, a w nim krąg najbliższych współpracowników, osobowość i redaktorski koncept Mieczysława Grydzewskiego, a wreszcie emigracyjność rozumiana jako zespół konsekwencji długotrwałego pobytu na obczyźnie.*

Wracając do zbyt autorytatywnych sądów autora: czy wspomnienia gen. Władysława Andersa *uznac można bezsprzecznie za najpoczytniejszą książkę wśród emigracji londyńskiej*, o czym ma świadczyć jej 7 wydań do 1983 r.? Nie rozstrzygając tego chyba warto zauważyć, że „Zbrodnia katyńska w świetle dokumentów” miała do 1989 r. aż 13 wydań.

Wykruszanie się kręgu *nieprzejętych*, trudności finansowe przy braku następców *oznaczać musiało koniec pisma*. Stało się to na początku 1981 r. Dla kraju z innych względów była to również data szczególna i początek nowej, innej od dotychczasowej epoki.

Recenzowana praca mimo zdarzającego się dydaktyzmu autora i pewnych mało przekonujących elementów w interpretacji przynosi wiele informacji o tematyce i zakresie publicystyki „Wiadomości”. Przybliża też wiele zagadnień i problemów zajmujących polską publicystykę emigracyjną.

Krzysztof Tarka

Z MORZA POPIOŁU

Ka-tzetnik 135633

Dom Lalek

„Orbita”, Warszawa 1992, ss. 286

Naród, który otrzymał od Boga Jahwe przykazanie „Nie zabijaj”, w szczególnej mierze doświadczył na sobie zabijania – mówił 7 VI 1979 r. w Oświęcimiu Jan Paweł II. Za najdogodniejszy teren eksterminacji narodu wybranego Niemcy Hitlera uznali Polskę, gdzie Żydów było najwięcej w Europie, po czym przystąpili do pracy tak metodycznie i z taką precyzją, że warszawskie getto oraz Auschwitz – i cała polska ziemia – na zawsze wpisały się w żydowską świadomość jako miejsce i symbol ZAGŁADY. I oto polski czytelnik otrzymuje literacko przetworzoną w powieść (wydaną już na świecie w wielomilionowym nakładzie i w 16 językach) relację z dna Szoah, relację, której nie można nazwać jedną z wielu: wstrząsającą w opisie, porażającą swą wymową, niepokojącą pytaniami stawianymi sumieniu człowieka, zachwycającą przy tym precyzją konstrukcji i zarazem szlachetną prostotą środków wyrazu.

Ka-tzetnik 135633 to Daniela Preleśnik, polska Żydówka z zamożnej i kulturalnej łódzkiej rodziny z tradycjami rabinackimi. Pod koniec sierpnia 1939 r. jako 14-letnia dziewczynka wyjeżdża na szkolną wycieczkę do Krakowa. Grupa jej koleżanek wyciągnięta z zatrzymanego przez Niemców pociągu zostaje rozstrzelana na targowisku małego miasteczka wraz z tamtejszymi Żydami.

Danieli udaje się uciec z miejsca kaźni. Po dwóch latach walki o życie w podwawelskim grodzie dostaje się do warszawskiego getta, gdzie pracuje przy produkcji drewniaków dla obozów koncentracyjnych. Wywieziona z transportem młodych kobiet mając 17 lat trafia do obozu pracy, a wkrótce – poddana sterylizacji i z napisem „Feld-Hure“ wypalonym między piersiami – do Domu Lalek, jednego z domów publicznych organizowanych przez nazistów dla niemieckich żołnierzy. Swoją drogę przez Gehennę opisuje w zabranym na szkolną wycieczkę pamiętniku.

Ten pamiętnik stał się osnową powieści. Zatem wątki ze świata Zagłady oglądamy nie tylko oczami wszechwiedzącego narratora–świadka historii czy autorki, której UDAŁO SIĘ PRZEŻYĆ, ale także z perspektywy młodzintkiej dziewczyny będącej tam i wtedy – poprzez jej świadomość poddawaną straszliwej presji. Osią refleksji staje się w ten sposób rejestracja faktów w zetknięciu z obrazem czasu „sprzed wycieczki“. Wycieczka (wakacje) oraz sen to główne motywy powieści, powracające i rozwijane kontrapunktowo.

PODRÓŻ Danieli DO GROBU Mickiewicza na Wawelu ma być inicjacja: *W wieczór poprzedzający jej pierwszą w życiu wycieczkę nie mogła zasnąć (...) W jej głowie myśli gąlowały jak przez otwarte drzwi, przedłużały dreszcz oczekiwania* (s. 23). W pociągu wychowawczyni roztacza przed uczennicami *wizję szczęśliwej ludzkości*. Ale oto: *Przy każdych drzwiach stoi esesman – teraz oni prowadzą „szkolną wycieczkę“*. (...) *We dwójkę – on i pistolet – zajęli miejsce nauczycielki objaśniającej*

treść i znaczenie Nowoczesnej Cywilizacji (s. 151n.). Inicjacja dokonała się. Trwa wycieczka do świata, w którym wielkimi literami pisze się: Akcja, Selekcja, Blok Izolacji, Plac Egzekucji – Świat Niemców. Wakacje to chwila opóźniająca nieodwołalny wyrok, gdy *wiatr bawi się płaczem więźniarek unosząc go w ciemności jak piłkę plażową* (s. 161). Autorka nie epatuje czytelnika łatwymi wzruszeniami. Niemal beznamiętnie rejestruje fakty ze świata, w którym ojciec ma dla dziecka jedynie słowo „zdechnij“ (por. sceny sprzed kuchni Judenratu w rozdz. IV), zaś uczucia nie przynależą już człowiekowi i tylko *drzewa uciekają stąd w przerażeniu* (s. 152), tylko w *zagłębieniach pagórka jest współczucie i zrozumienie* (s. 223). Czym jest kultura i cywilizacja, jeśli celem kreacji człowieka staje się władanie drugim czyniące PRZEDMIOT z obydwu? Odpowiedzią autorki: oskarżeniem, obroną i komentarzem – jest wszechobecna w powieści ironia. Reszta należy do czytelnika.

Kultura europejska zostaje zakwestionowana w powieści także innymi kategoriami. Literaturę początków XX w. zdominował symbolizm ze swą ambicją dotarcia w rejony niedostępne racjonalnemu poznaniu poprzez symbol jawiący się najpełniej w snach – freudowskiej podświadomości. Ta metoda opisu ZDEWALUOWAŁA SIĘ całkowicie i jak świat minionych wartości nie przystaje do świata Zagłady: *Wszystko jest tu całkowicie realne – bo im więcej absurdu, tym więcej realności. W pełnym absurdzie, czyli w prawdziwej rzeczywistości, wszystko jest możliwe – dzięki szaleństwu. Życie i śmierć*

mieszkają razem. Krew i wino pije się z tych samych butelek. (...) Blok więzienny to krew-wino. Jedno służy drugiemu, wzajemnie się dopeniają (s. 273). Dlatego obraz białego łabędzia – symbolu czystości, nieśmiertelności i śmierci – zanotowany w dziewięcym wypracowaniu, a powracający w uporczywym koszmarze sennym bohaterki, na ostatnich stronach książki przekształci się w realną śmierć. Daniela wyjdzie jej naprzeciw mocą własnej decyzji: by w ten sposób, jedyny dla niej możliwy, ocalić swą ludzką godność i – paradoksalnie – wyrwać się śmierci; by naprawdę się przebudzić z rzeczywistego kosmaru (granica między życiem a śmiercią nie jest całkiem wyraźna – powie inny bohater książki; s. 190).

W świecie REALNEGO ABSURDU, którego celem jest doskonalenie techniki zabijania człowieka, NIKT NIE JEST NIEWINNY, zaś granice między dobrem a złem, miejscem kata a miejscem ofiary zacierają się. Gdy Harry, brat bohaterki, próbuje w obozie ocalić życie jednemu więźniowi, tym samym odbiera szansę innemu, zaś chwilowym wybawieniem dla obydwo staje się przypadek (rozdz. XI, cz. II). Przed oczami czytelnika pisarka maluje galerię postaci: Żydów i Niemców, mężczyzn, kobiet i dzieci. Każdej z nich przydaje indywidualny, odrębny rys; żadna nie jest jednoznaczna: ani masykrowana trzonkiem łopaty Hanna w swym męczeństwie z wiarą wołająca do Boga, ani zwyrodniała kalefaktorka Elza u swych ofiar rozpaczliwie szukająca okruszków własnego człowieczeństwa.

I jeszcze jedno. Choć Daniela wychowała się w rodzinie światłej

i wykształconej, zaś akcja powieści rozgrywa się w większości w Polsce, właściwie nie ma w niej Polaków. Gdy się pojawiają gdzieś na obrzeżach, nie jako postaci lecz niewyraźna masa, są albo obojętni, albo wręcz wrogo nastawieni (*wizerunki umęczonego Żyda z Nazaretu w oknach polskich domów świadczą o tym, że żaden Żyd w nich nie mieszka*; s. 227). Nie chodzi o jednostronność opisu (autorka w gruncie rzeczy nie oszczędza także własnego narodu), narzuca się inne pytanie: Czy tak ścisła izolacja jako wynik dążeń obu nacji nie była jedną z przyczyn sukcesów nazistowskiej maszyny? To samo pytanie o izolację, stawiane dziś już w inny sposób, wciąż pozostaje aktualne...

Z założenia skrótowna prezentacja powieści oczywiście nie wyczerpuje jej bogactwa. Nie było tu mowy o takich tropach literackich, jak liryzm, humor (tak!), metoda kontrastu, tylko trącono rolę paradoksu; ledwie zaznaczono kwestię muzyczności kompozycji; nie pokazano odautorskiej analizy hitlerizmu; nie mówiono o zakorzenieniu utworu w kulturze judaistycznej; zaledwie wspomniano o filozofii życia i śmierci; jedynie nawiązano do kwestii religii i wiary. Ale może lepiej czytać tę książkę niż pisać o niej? Autorka nie ugrzęzła w morzu popiołu, do którego cała jej rodzina została zredukowana w oświęcimskim krematorium. Z wnętrza XX-wiecznej apokalipsy wydobywa się jej głos – WOŁANIE TYCH, KTÓRZY PRZYSZODZĄ Z WIELKIEGO UCISKU... Ku przestrodze żyjącym.

Maria Magdalena Matusiak

ROK Z ŻYCIA POETY

Czesław Miłosz

Rok myśliwego

Wydawnictwo Znak, Kraków 1991
ss. 334

„Rok myśliwego“ Cz. Miłosza jest rodzajem intelektualnego dziennika. Trzeba przyznać, że to diariusz niezwykły. Zapis wydarzeń wielkich i małych, znaczących i codziennych, zamkniętych w obrębie dat sierpień'87 – sierpień'88, staje się tworzywem do rozległych dygresji, przeżywania zmian w ogrodzie i zmian w samym sobie, wybiegania myślą wstecz, ku Europie, dawnym przyjaciółom, klimatom młodości. Podobieństwo do formy kalendarza łowieckiego i sam tytuł zapożyczony od przyrodnika, Włodzimierza Korsaka, autor motywuje następująco: *Marzenia o wyprawach „na tropie przyrody“ nie spełniły się, a jednak zostałem myśliwym, choć innego rodzaju: moją zwierzyną był cały świat widzialny i życie poświęciłem próbom uchwycenia go słowami, czy też trafienia go słowami. Niestety, ten rok myśliwego przynosi już głównie refleksję nad niewspółmiernością dążeń i dokonań, mimo całej półki napisanych przeze mnie książek. To poczucie niemożności odzwierciedlenia w słowie całej złożoności istnienia i zarazem chęć poszukiwania prawdy nie zatartej przez czas towarzyszyły poecie już wcześniej. W wierszu z 1980 r. pisał: Pod koniec dwudziestego wieku, urodzony na jego początku / po napisaniu książek, złych czy dobrych, ale pracowitych, / po zdo-*

bywaniu, traceniu i odzyskiwaniu, // Jestem tutaj z nadzieją, że można zaczynać na nowo / i własne życie uleczyć myśląc mocno o rzeczach poznanych, / tak mocno, że miejsc i ludzi nie odejmie czas / i wszystko będzie trwało prawdziwiej niż było. Właśnie miejsca i ludzie wypełniają karty dziennika. Miłosz prezentuje nam całą galerię postaci głównie z kręgów literackich, przywołuje ich z pamięci i ocenia. Być może czyni to mniej krytycznie niż wobec rówieśników w „Zniewolonym umyśle“, jednakże nie odmawia sobie prawa do wyrażania osobistych, niekonwencjonalnych opinii, np. antypatii wobec Witolda Gombrowicza czy zażartej obrony kontrowersyjnego Józefa Mackiewicza. A zatem przyjrzymy się sporządzonym przez niego portretom.

Jako pierwszy pojawia się na nich Jan Paweł II – gospodarz konferencji o Europie w Castel Gandolfo. Miłosz jest pod wrażeniem osoby Papieża – znaku sprzeciwu wobec zagrożeń moralności, uosobienia polskości odczytywanego w Norwidowych frazach. *Podróże Jana Pawła do Polski mogą być rozumiane, jako walka toczona w zaświatach o jej duszę. Jakby każde łączenie się tysięcy jego słuchaczy w braterskiej miłości, choćby na krótko, poruszało niebiosą, zdarzało się razem i tam, i tu na ziemi. Czyżby wiedział z góry, że ze zbiorowego poniżenia potrafi ludzi podnieść w insurekcji bezkrawawej?* Obok tego pytania Miłosz stawia zaraz następne – o jakość katolicyzmu. Sam, pomimo kontaktów z ks. Kornilowiczem z Lasek (nie doprowadziły go one do religijnej żarliwości) uważa się za metafizy-

cznego niedowiarka i powtarza za Karolem Ludwikiem Konińskim: *Nie-wykluczone, że religia większości trwała przez stulecia konwencją, obrzędem, strachem piekła, polityką, splendorem rzeźby i architektury, natomiast nie-liczni poszukiwacze zawsze ładowali w herezji, co jednak Kościołowi nie szkodziło. (...) Ostoją Kościoła katolickiego zdają się być wierni powstrzymujący się od dociekań, albo dlatego, że ich to nie ciekawi, albo dlatego, że z góry zakładają nieprzekraczalną granicę. Czy jest to sąd sprawiedliwy, trudno orzec, ale być może nie wolno zlekceważyć jego surowości?*

Z największą dozą sympatii Miłosz maluje wizerunek przyjaciela z paryskiej „Kultury” – Konstantego (Kota) Jeleńskiego. Gdy przyleciał w maju 1987 r. do Paryża, spadła na niego wiadomość o śmierci tego bliskiego mu człowieka. Pisze nekrolog do „Le Monde”, ale nie ze względu na okoliczności wystawia mu laurkę: *Konsekwentny, prawy, wierny, mądry. Uświadomiłem sobie, jak wiele miejsca zajął w moim życiu i jak bardzo na moją wdzięczność zasłużył. Przez całe lata miałem jednego tylko czytelnika, jego. Rzeczywiście, zanim Miłosza uhonorowano literacką nagrodą Nobla w 1980 r., miał on bardzo skąpe grono odbiorców, można nawet powiedzieć odgrywał rolę „poète maudit”, poety wyklętego, wyłączonego przez komunistyczną cenzurę z literackiego obiegu. Zresztą stosunek kolegów po piórze do komunistycznej władzy do dziś go obchodzi. Dowodem na to są opisy splątanych dróg życia Gałczyńskiego, Pruszyńskiego i Iwaszkiewicza.*

Najtrudniejszy, jako przedmiot wykładu byłby chyba Gałczyński. Nie-

przetłumaczalny (...) skomplikowany i skryty (...) ukrywał swoją ogromną erudycję. (...) Najtrudniejszy chyba dlatego, że nasuwa wiele pytań bez odpowiedzi. Jakich ukrytych zasobów potrzeba krajowi, żeby wydał poetę tak „zmyślnego”? Tak wielobarwnego przybysza z jakich podziemnych pieczar, kuglarza i kobolda? Miłosz polemizuje z rozpowszechnioną hipotezą, jakoby Gałczyński był w sposób wyrachowany amoralny, tj. posługiwał się łatwo sprzedajnym piórem śmiejąc się zarazem ze swoich diabelskich sztuczek. Uważa, że nastąpiła tu znakomita konwergencja jego najbardziej własnych upodobań i publicznej chwalby, którą umiał posługiwać się mistrzowsko. Ale Miłosz nie odbiera Gałczyńskiemu przebły-sków świadomości, widzi elementy egzorcyzmowania się w jego „Poe-macie” dla zdrajcy” (z 1951 r.), rozumie poczucie osaczenia. Przytacza nawet za Alfonsem Karnym, rzeźbiarzem zdejmującym maskę pośmiertną poety, sugestię, jakoby Gałczyński popełnił samobójstwo przez powieszenie (a nie zmarł na atak serca, jak podawała rodzina).

Pakt z diabłem (czytaj: władzą komunistyczną) zawierano na różne sposoby płacąc wewnętrznymi rozterkami, jak to miało miejsce u Gałczyńskiego, próbując znaleźć azyl w służbie dyplomatycznej (przypadek Pruszyńskiego) czy idąc na jawną kolaborację (Iwaszkiewicz). O Ksawerym Pruszyńskim, którego uważa za lepszego publicystę i korespondenta frontowego (relacje z ogarniętej wojną domową Hiszpanii) niż nowelistę, Miłosz powiada, że po chlubnych żołnierskich kartach odznaczył się odwagą cywilną margra-

biego Wielopolskiego przechodząc na stronę satelickiej Polski. Tu chyba jednak Miłosz przesadził i pozwolił sobie na porównanie zbyt drastyczne (wszak sam w tym czasie pełnił rolę radcy kulturalnego w Paryżu!). Ciekawa jest natomiast wzmianka o śmierci Pruszyńskiego. Autor dziennika wysuwa hipotezę, że wypadek samochodowy Pruszyńskiego pod Hanowcem w drodze do Warszawy w 1950 r. był *wykonaniem zadania* na niewygodnym człowieku, złeconego przez SB NRD-owskim agentom. Pruszyński wiedział o grożącym mu niebezpieczeństwie, ostrzegł go Jerzy Borejsza, a jednak podjął wyzwanie...

Aktów tak wielkiej odwagi nigdy nie musiał podejmować trzeci spośród wymienionych tu literatów – Jarosław Iwaszkiewicz; ten był programowym ugodowcem. Miłosz pisze: *Tomiki Iwaszkiewicza były dla mnie przedmiotami kultu. (...) Jako wierszopis wiele zawdzięczam „Dionizjom”, a jeszcze więcej „Kasydom”,* (na Iwaszkiewiczowską prozę był bardziej obojętny). Natomiast w sferze etycznych wyborów Iwaszkiewicz posługiwał się dewizą, że należy robić co się da w zaistniałych warunkach. *Mówiono, że Jarosław pójdzie na niejedno, żeby uratować Stawisko. Chyba to prawda, ale należy to uznać za część jego gospodarskiej troski. Bo sofistykacja rodem z La Belle Epoque była zaszczerpiona na zwykłym kresowym hreczkosieju...* Należy dodać, że Miłosz nie odmawia Iwaszkiewiczowi zasług w chronieniu ludzi podczas okupacji, w roli prezesa ZLP, czy redaktora „Twórczości”.

Z przedstawionych tu pobieżnie kilku sylwetek nie należy wysnuwać

wniosków, że „Rok myśliwego” ogranicza się tylko do rodzimego podwórka. Miłosz opowiada o swoich wizytach u schorowanej Hannah Arendt i o przyjaźni z Jeanne Hersch, podziwia malarską witalność Józefa Czapskiego. Chwilami jednak wydaje się, że to, co w jego książce jest najbardziej zajmujące, mieści się między wierszami. Gdzieś tam w tych nie wyartykuowanych przestrzeniach kryje się sam autor: Miłosz – podróżnik przemierzający samolotami kontynenty, Miłosz – amerykański „profesor emeritus”, intelektualista z bagażem europejskiego dziedzictwa, wreszcie, a może przede wszystkim Miłosz – poeta, dla którego poezja jest sensem życia. Czymże jest rok z perspektywy ponad 80-letniego żywota? – krótką chwilą. Dobrze się jednak stało, że Miłosz tą swoją chwilą nasyconą bogactwem myśli, intensywnością spotkań autorskich i kalifornijskich pogód zechciał się z nami podzielić.

Anna Pietrzak

**PUKANIE
DO BOŻYCH DRZWI**

Wacław Oszajca SJ

Rozmyślajmy dziś...

„Pallottinum“, Poznań 1991, ss. 187

Śladami Nieznanego

Rozmowy o Jezusie

Oficyna Przekładu Powszechnego
Warszawa 1991, ss. 94

**Biblia
na każdy dzień**

Wydawnictwo „Epideixis“
Lublin-Osnabrück 1991, ss. 196

W poezji dzisiejszej, w odróżnieniu od dawnej – jak w „O ciemnych poetach i ciemnych czytelnikach“ pisał A. Wat – jeden wiersz, choćby najlepszy, niewiele albo i nic nie znaczy! Trzeba iść za swoim poetą od wiersza do wiersza i od cyklu do cyklu. (...) Jeżeli poeta jest autentyczny, sama droga, sam wysiłek staje się dla czytelnika pracą na sobą, pokazuje mu inne horyzonty, przeobraża go wewnętrznie w procesie „indywidualizacji“, jaką C.G. Jung dostrzega w praktyce alchemików. Bywa też, że poeta wie, gdzie czytelnika poza wiersze, że podsuwa mu swoje powieści, dramaty, eseje czy przekłady i prowadzi go nie tylko od wiersza do wiersza, ale od wiersza do eseju, od eseju do dramatu itd. Poezje, powieści, eseje i przekłady u Miłosza, Jastruna, Brandstaettera czy Międzyrzeckiego, dzieła poetyckie, prozatorskie i sceniczne

u Białoszewskiego albo Różewicza, li-ryki, dramaty i eseje u Herberta, poezje, eseje i tłumaczenia u Barańczaka to pierwsze z brzegu przykłady wielości gatunków pod jednym piórem, która – co może zabrzmieć paradoksalnie – prowokuje pytanie o jedność w różnorodności. Przyglądamy się osobowości zwielokrotnionej, szukamy tożsamości, czyli pełni, osi widma wyrazu, stylu, który powinien być czytelny jak w dobrej kuchni serwującej liczne dania i mimo to słynnej niepowtarzalnością. Czy nie grozi nam literatura, w której, w odróżnieniu od dawnej, sama poezja, choćby najlepsza, niewiele albo i nic nie będzie znaczyła?

Póki co zmiany nie są aż tak gruntowne i – jak dawniej – wielość gatunków u jednych pisarzy wytycza równoległe, a nawet meandryczne, labiryntowe ścieżki stylu, poetyki, osobowości twórczej, u innych jeden gatunek dominuje nad resztą i jest niby dukt z rozstawionymi na skrzyżowaniach lustrami, są wreszcie pisarze, u których wielogatunkowość kojarzy się tylko z różnymi nawierzchniami tej samej drogi, usypanej inaczej, poza gatunkami.

Ks. Wacław Oszajca SJ – poeta, prozaik, eseista, kaznodzieja, autor książek dla dzieci – jak mi się wydaje, należy do tej ostatniej pisarskiej rodziny, czyli wielość uprawianych przezeń gatunków literackich nie ma znaczenia decydującego. Ważne jest podłoże, czyli fundament drogi, mniej ważne nawierzchnie i zaryzykowałbym twierdzenie, że pod tym względem Oszajca przypomina chyba tylko Białoszewskiego: żywa mowa jest treścią i formą twórczości autora „Rachunku zachciankowego“

w podobnej mierze jak żywa wiara w twórczości autora „Naszyjnika Umiłowanego”. Mowa z wiarą też mają wiele wspólnego, choćby to tylko, że przychodzą spoza literatury, ale też tak Białoszewski jak Oszejca bardzo owo „spoza” zmniejszają, maluczko, a byłoby je unieważnili. Niełatwo powiedzieć, gdzie u autora „Mylnych wzruszeń” przebiega granica żywej mowy i języka poetyckiego (dokazał tego jedynie Barańczak w swej głosnej rozprawie o Białoszewskim) i równie trudno uchwycić granicę żywej wiary i kreacji artystycznej u autora „Łagodności domu”, który pisze: *Jan Paweł II powie, że kultura jest ciałem i krwią Bożego królestwa. A więc również Ciałem i Krwią Bożego Syna. I jak tu jeszcze podtrzymywać podział świata na sacrum i profanum?*

Jeśli „spoza” nie ma znaczenia, może powstać „Biblia na każdy dzień” opowiadana prostymi, codziennymi słowami, a Teofil ze „Śladami Nieznanego” może prowadzić wywiady z Janem Chrzcicielem, który pragnie, żeby radować się nie nim, lecz z nim; z Samarytanką, która spotkała Jezusa przy studni i dowiedziała się, na czym polega różnica między dziurawym wiadrzem a źródłem; z Nikodemem, który zatoczył kamień na grób Chrystusa by dowiedzieć się, że nic nie jest skończone i zamknięte; czy z Ponckim Piłatem, który czasami, myjąc ręce, myśli o Jezusie, że nic miałby nic przeciwko Jego zmartwychwstaniu. Skoro nie ma „spoza”, możliwy jest nawet „Taniec Zorby”: *pomiędzy winnicą a morzem / na kamienistej plaży / porwałś mnie Panie do tańca // moje ręce na twoich barkach / twoje ręce na moich barkach / raz ty*

chodzisz po moich śladach / raz ja chodzę po twoich śladach / coraz szybszy rytm muzyki / i coraz głośniejszy śmiech / twój i mój. I więcej jeszcze. Skoro nie da się podtrzymać podziału świata na sacrum i profanum, a nie potrafi tego najbardziej uczona współczesna teologia, im głębsza, tym mocniej temu podziałowi przeciwna – zbawiona jest także świeckość i w „Rozmyślajmy dziś...” czytamy: *Przed wszystkim jednak Jezus przyjmuje nas z całym naszym świeckim życiem. Ta świeckość jest naszym skarbem. Jest naszym ciałem i krwią. Przecież przez całe życie budujemy siebie pracą, twórczością, miłością, cierpieniem. Komunia Jezusa z nami i nasza komunია z Nim dokonuje się – jednym słowem – w kulturze.*

Twórczość, miłość, praca, kultura niemożliwe zaś byłyby bez humoru, bez radości ubogie byłoby nawet cierpienie (to ostatnie świetnie zrozumie ten, kto przeczyta poezję A. Świrszczyńskiej) i u autora „Śladami Nieznanego” postaci Nowego Testamentu, albo lepiej: zwłaszcza ci, którzy zetknęli się z Chrystusem, tryskają dowcipem. Według uzdrowionego paralityka, *Bóg zesał tę chorobę, żebym wreszcie przestał szaleć jak słoń w sklepie z drogimi naczyniami z Grecji. (...) Bóg (...) potrafi posklejać rozdygotanego jak zsiadłe mleko paralityka, a od Jezusa oddała się każdy, kto ciągle się usprawiedliwia i zrzuca winę na innych, od kota począwszy, a na diabła skończywszy.* Chaim Oszejca opowiada, jak Chrystus ofuknął uczniów, że jeśli nie upodobnią się do dzieci, nie wejdą do Królestwa, po czym dodaje: *Bo niby jak taki nadęty*

jak rybi pęcherz dorosły zarozumialec wciśnie się do nieba przez bramę, o której wiadomo, że jest ciasną bramą. Pęknie i już! Nikodem Oszejcy ostrzega: Nie wolno tak biec, żeby aż nogi pogubić, albo swoje własne nogi wyprzedzić. Tak biegnąc człowiek gubi głowę. Mądrościowy humor nie znika także w obliczu rzeczy Bożych i Nikodem Oszejcy zapewnia, że od godziny śmierci Jezusa jednego nie będzie już można Bogu zarzucić. A mianowicie tego, że nas stworzył i zostawił na pastwę losu, że postąpił z nami gorzej niż kukulka (...) ze swoimi dziećmi, a znów Tomasz Nie Dowierzający ciągnie: Człowiek prosi o to czy o tamto, a Bóg nie daje tego czy tamtego, lecz na wołanie człowieka sam przychodzi. Przychodzi, żeby zobaczyć, co się tam takiego dzieje z tym człowiekiem, że tak nieśmiało puka do Bożych drzwi albo też wali w nie pięściami i kopie nogami, jakby go obśiadła sfera psów.

Ale dość żartów, które potrzebne mi były dla nabrania oddechu przed wyłożeniem rzeczy poważnych. Droga pisarska Oszejcy, jak się rzekło, dzieli się na odcinki pokryte różną nawierzchnią, pod którą jednak zawsze stały, niezmienny fundament. Bez fundamentu pierwszy lepszy odcinek nawierzchni mógłby nas zwieść, zmylić. Mam na myśli teologię Oszejcy, której moc i piękno nie do razu są dostępne: raz – bo działa jeszcze urok nawierzchni, dwa – bo moc tej teologii nie podpira się tradycyjną systemowością, traktatem, słownikiem uczonych pojęć, a jej piękno nie ma nic wspólnego z cudownością według klasycznego rozumienia, bliskoznacznego nadzwyczajności, wyjątkowości, niczwykło-

ści. Jest dokładnie na odwrót i teologia Oszejcy buduje się na cudzie zwyczajności i mocy bezbronności, z zatroskaniem odnosząc się zarówno do wewnętrznego przygniecenia tego, kto tak nieśmiało puka do Bożych drzwi, jak też do dewocyjnych paroksyzmów tego, kto wali pięściami i kopie nogami. Do bram Bożych należy kołatać normalnie, jak do drzwi rodzinnego domu, i spotkanie człowieka z Bogiem, następujące po takim kołataniu, znajduje się w centrum teologii Oszejcy, która według mnie jest jedną z najsubtelniejszych, najgłębszych, a przy tym najtrudniejszych mimo pozorów prostoty i humoru, z teologii zapisanych w języku polskim.

Oszejca prowadzi walkę o człowieka wiary, o niedowiarka i o ateusza, jest w tej walce niebywale konsekwentny, od przywracania właściwego znaczenia słowom poczynając, na wizji świata i rzeczy ostatecznych kończąc. Jego teologia polega i na tym, że na wskroś przenikające ją dogmatyka, egzegeza, etyka czy prawo kanoniczne funkcjonują jak oddychanie, a nie jak mniej czy bardziej wygimnastykowany kręgosłup. Jego zacięta walka o człowieka, świat i świętość jest jak taniec, a nie jak zapaśnicze zmagania. I najgłębiej poważne są wesole słowa, które spotykamy idąc „Śladami Nieznanego“, zwyczajne zdania „Biblii na każdy dzień“, jak też to wszystko, co przynoszą rozważania z „Rozmyślajmy dziś...“, gdy tacy, jacy jesteśmy, przemierzamy rzeczywistość Eucharystii i słyszymy: *Pierwszym słowem, jakie człowiek wypowiada przed Bogiem, jest słowo – Ojciec. Majestatyczne słowo. Jednak biblijne „Abba“*

bliższe jest naszemu – „tato”, a może nawet – „tatusiu”. Aż tak serdecznie, rodzinie radzi nam Syn Boży zwracać się do tego, który jest w niebie. Skoro tak, to znaczy, że również niebo jest tak blisko, jak blisko potrafi być ojciec przy dziecku.

Teologia ks. Oszajcy odznacza się cnotą heroiczności, gdyż jest wychylona ku człowiekowi, który wyprowadził ziemię z nieba, rzecz jasna swoją ziemię ze swojego nieba, bo prawdziwe niebo i prawdziwa ziemia przez odkupienie w Chrystusie są jedno. Człowiek, ku któremu teologia Oszajcy wyciąga się jak przyjazna dłoń, może więc przeżyć wstrząs na wieść, że najważniejszą świątynią jest on sam, że miłość Boża nie zawisa od ludzkiej wzajemności, że Eucharystia dzieje się we wnętrzu materii, i to teraz, dziś, tzn. w terażniejszości przeszłości, w terażniejszości terażniejszości i terażniejszości przyszłości, że porywy naszych uczuć mają sens dopiero wówczas, gdy są radością nie z drugiego człowieka, lecz z drugim człowiekiem i że śmierć niczego nie niszczy, a jeszcze uwydatnia. Dlatego też Oszajca tyle pisze o symbolicznym poszyciu rzeczywistości, o architekturze świątyni, ikonach i witrażach, świetle słonecznym, kolorach liturgicznych, o muzyce, gestach i słowach. Uruchamia cały swój kunszt artystyczny, wierszem gada, to znów rozmyśla i rozważa, materię prozy przed nami rozwija udając zdziwienie pana Jourdain, ofiarowuje wszystkim swą sympatię, małolatowi podaje mikrofon i w nowotestamentowy świat go posyła, przekłada Biblię na polszczyznę noweletki przemieszaną z gawędą, nie cofnie się przed niczym, zatańczy

jak Grek Zorba, pomilczy niby pustelnik, pouczy niczym mistrz budyzmu zen, roześmieje się jak chasyd, byle tylko ułatwić nam przeżycie cudu zwyczajności wiary, normalne pukanie do Bożych drzwi i spotkanie świętości pośrodku naszego świata.

Czym jest i jak wygląda przestrzeń Bożej Obecności, centralne miejsce teologii Oszajcy, Jedno nieba i ziemi – zgadywać mamy przez symbole. *Architektura cerkwi. Nie ma tam linii ostrych, kłujących niebo jak na przykład w gotyku. Cerkiew nie wdziera się siłą do nieba. Nie usiłuje złożonymi rękami przebić niebieskiego firmamentu. Broni się też cerkiew przed linią baroku. Cerkiew łagodnie, spokojnie otula ziemię. Osiada na ziemi jak kropla deszczu. Kopuły nie rozdzierają nieba, lecz wraz z murami wyodrębniają kawałeczek ziemi i czynią go miejscem, w którym zamieszkał Bóg. Miejscem, które Bóg przyjął i uczynił swoim. A co się takiego dzieje z człowiekiem, że jeden rozdziera niebo niczym gotycka wieża, a inny boi się zapukać, przygnieciony lękiem niby barokowy ołtarz? Bo nie o cerkiew chodzi, tylko o rzeczywistość, jak też o architekturę najprawdziwszej świątyni, człowieka.*

Sergiusz Sterna-Wachowiak

 sztuka

NIE DAWAĆ ZA WYGRANĄ

V Biennale Sztuki Sakralnej

BWA Gorzów, kwiecień 1992 r.

Od wielu już lat termin „sacrum” jest bardzo popularny i w związku z tym coraz mniej precyzyjny. Warto więc przypomnieć, że słowo „sacer” („sacra”, „sacrum”) oznacza to wszystko, co odsyła nas do Boga, Boga odkrywa, jest Jemu poświęcone czy też z Nim związane. Zwykle przyjmuje się, że sacrum znajduje się w opozycji do profanum (pro-fano – przed świątynią), a więc do tego, co nie jest związane z Bogiem, choć to przeciwstawienie budzi zastrzeżenia choćby z tego powodu, że chrześcijaństwo przyjmuje ontyczną świętość całego bytu. Pod pojęciem sztuki sakralnej należy więc rozumieć twórczość poświęconą Bogu, wyrażającą to wszystko co ponadczasowe, związane z tą Rzeczywistością, ku której jest skierowany człowiek religijny. Terminom „sztuka religijna” i „sztuka kościelna” przypisuje się na ogół węższe znaczenia. W związku z kontrowersjami, jakie budzi przeciwstawienie sztuki sakralnej sztuce świeckiej, bywa i tak, że pod pierwszym z tych pojęć rozumie się nie tylko to wszystko, co jest mniej lub bardziej bezpośrednio skierowane ku sprawom ostatecznym, lecz także twórczość pozostającą w kręgu postaw

i wartości humanistycznych. Tak więc już sama nazwa gorzowskiego biennale wskazuje, że jego organizatorzy pragnęli stworzyć artystom dużą swobodę, zarówno jeśli chodzi o treści jak i środki artystycznego wyrazu. Od twórców oczekiwali prac wyrażających *różne sposoby mierzenia się artysty z sacrum, różne modele jego spotkania z Tajemnicą i Wielkim Przejściem* (ze wstępu do katalogu biennale). Tegoroczna wystawa, jak się zdaje, świadczy o tym, że zaproszeni do udziału w konkursie artyści nie zechcieli na ogół skorzystać z ofiarowanych im możliwości.

W malarstwie dominowały prace o dość konwencjonalnym charakterze, tak pod względem formy jak i znaczeń, które sytuowały się w tradycji Starego i Nowego Testamentu i tym samym mieściły się w kategoriach dość wąsko pojętej sztuki religijnej. Przeważała zdecydowanie tematyka pasyjna, co już od kilkunastu lat jest w tej dziedzinie niemalże regułą. Jednak zaledwie w kilku przypadkach artystom udało się wyrazić któryś z istotnych aspektów dramatu. Bezmiar cierpienia i fizycznej destrukcji Boga-Człowieka najbardziej przejmująco i ciekawie oddawały płótna Mariana Gromady z Ostrowska, szczególnie obraz „Umęczony”. Ekspresja została tu uzyskana poprzez ostentacyjną ascezę środków malarских, zwłaszcza niemal monochromatyczną kolorystykę, silną, upraszczającą deformację kształtów, chropowatość i zgrzebność starych desek tworzących ramy obrazu. Nie tylko cierpienie, ale także zbawczy aspekt Męki, ukazywał obraz „Belka Krzyża” Eugeniusza Rybczyńskiego z Pity, silnie związany z tradycją

malarstwa ikonowego. Z niezwykle bogatą symboliką krzyża, mającą jeszcze przedchrześcijański rodowód, wiązały się też proste w kompozycji, subtelne i bardzo kameralne grafiki Teresy Chechlickiej z Łodzi. Niezbyt korzystnie wypadły natomiast pozornie efektowne obrazy Andrzeja Gordona. Eksperymentatorstwo formalne, zawiła ekwilibrystyka rysunku pozbawiły je autentyczności i siły wyrazu. Z tematyką pasyjną wiązać też należy dwa wielkie płótna Gustawa Nawrockiego, przedstawiające *nie ręką ludzką uczyniony* wizerunek twarzy Chrystusa. Jego nadmierna wyrazistość jaskrawa barwność sprawiły, że kojarzyły się one nieodparcie z religijnym kiczem. Tych wszystkich, którym jest bliska tradycja sztuki wczesnego średniowiecza, konwencja formalna i walory duchowe malarstwa ikonowego, a także niektóre szczególnie nośne symboliczne kierunki współczesnej abstrakcji, twórczość znanego krakowskiego malarza Tadeusza Boruty musi drażnić zbyt daleko idącą dosłownością obrazowania i natrętną dydaktyką treści. Brutalny realizm czy wręcz hiperrealizm tych obrazów, z których trzy pojawiły się także w Gorzowie, sięganie do tych środków artystycznego wyrazu, które doprowadziły w ubiegłym stuleciu do kompletnego uwiadu sztuki religijnej, pozbawia te płótna głębi sakralnych znaczeń, odziera z Tajemnicy. Odwieczną dyalektykę sacrum i profanum, tajemnicze głębie cierpienia, a także obecności Boga w dziele stworzenia znacznie pełniej i piękniej zdołały wyrazić obrazy Danuty Karczewskiej-Kłoc ewokujące klimat portretów z Fajum, praca „Dziękczynienie” Tomasza Wiśniew-

skiego, a także płótna Danuty Waberskiej, których wybitnie medytacyjny charakter został uzyskany głównie dzięki religijno-kosmologicznej symbolice światła i ciemności oraz symbolice figur geometrycznych.

Malarstwo nie stanowiło w tym roku najmocniejszej strony gorzowskiego biennale. Znacznie korzystniej wypadła w tej konkurencji rzeźba, a także tkanina artystyczna. W pierwszej z tych dziedzin dominująca w malarstwie tematyka pasyjna nie cieszyła się aż tak dużym zainteresowaniem, za to znalazła bardziej autentyczny wyraz, jak choćby w „Stacjach Krzyżowych” Kazimierza Kalkowskiego, znakomitych „Epitafiach” Józefa Łukomskiego czy też rzeźbie Wacława Podłęsnego. W wielu pracach można było dostrzec pewne istotne analogie ze sztuką religijną bardzo już dziś odległych stuleci. Nie chodzi jednak o podobieństwa formalne, lecz o pokrewieństwo natury duchowej, wynikające ze stosunku do transcendencji, do możliwości penetracji tej sfery przez sztukę. Wychodząc z założenia o zasadniczej odmienności obu światów – doczesnego i wieczności – artysta nadając kształt temu co niewidzialne często nadal uważa, że powinien abstrahować od swoich zmysłowych doświadczeń, wyrzec się „form tego świata”, a więc tych wszystkich środków artystycznego wyrazu, które służą obrazowaniu realistycznemu. W rzeźbie eksponowanej w gorzowskim BWA posługiwano się więc często językiem znaków, symboli, sięgano do poetyckich skojarzeń, subtelnych, choć jednoznacznie osadzonych w duchowości chrześcijańskiej aluzji, czego przy-

kładem są prace Wojciecha Witkowskiego, Alicji i Grzegorza Bilińskich. tkaniny R. Szymańskiej-Pięskowskiej, Krystyny Dyrdy-Kortyka. Na specjalną uwagę zasługują doskonale rzeźby Ewy Twarowskiej-Siody z Poznania, łączące niezwykłą siłę wyrazu, bogactwo religijnych treści z uderzającą prostotą form i tradycyjnych, czytelnych symboli, a także mistrzowską realizacją.

W tej krótkiej relacji z wystawy sztuki sakralnej w gorzowskim BWA nie może zabraknąć kilku ciepłych słów skierowanych do organizatorów imprezy, przede wszystkim dyr. Jerzego Gąsiorka. Godna szacunku jest zwłaszcza wytrwałość, a także utrzymanie dobrego poziomu biennale.

Dawno już minął czas wystaw przykościelnych, osłabło tak niegdyś żywe zainteresowanie sztuką religijną. Wyczerpała się też aktywność i cierpliwość wielu spośród tych, którzy jeszcze kilka lat temu usiłowali przeciwdziałać pogłębiającemu się kryzysowi sztuki kościelnej. Nie zdolano skruszyć muru obojętności i złe pojętego tradycjonalizmu zarówno hierarchii kościelnej jak i wiernych, a pogarszająca się z dnia na dzień sytuacja ekonomiczna ostatecznie przesądziła o wyniku toczzonej przez wiele lat batalii. Napawa jednak pewnym optymizmem fakt, że w sytuacji, kiedy tyle ciekawych imprez związanych z szeroko pojętą sztuką religijną umarło śmiercią naturalną (?), istnieją jeszcze ludzie, którzy nie dali za wygraną.

Renata Rogozińska

teatr

POCHWAŁA GLUPOTY

Teatr Powszechny
im. Zygmunta Hübnera
w Warszawie, Mała Scena

Gimpel Glupek
Isaaca Bashevisa Singera

adaptacja i reżyseria –
Waldemar Śmigasiewicz
scenografia – Maciej Pryer
w roli głównej – Władysław Kowalski
premiera 26 maja 1992

Niedawna wizyta prezydenta Izraela w Polsce stała się dla niego również spotkaniem z rodzinnym miastem, okazją do zadumy nad grobem rodziców. Ta dość niezwykła okoliczność przypominała mi innego przedstawiciela żydowskiego narodu polskiego pochodzenia, nieżyjącego już wielkiego pisarza, Isaaca Bashevisa Singera. Piewca małych żydowskich miasteczek rozsianych na Mazowszu czy Lubelszczyźnie, tej samej, która ożywała w poezji Czechowicza, a także miłośnik i portrecista przedwojennej Warszawy, nie mógł oderwać się od Polski, mimo że od 1935 r. przebywał za granicą. Jak sam przyznawał, pisał o tym, co dobrze znał i – zapewne – doskonale odczuwał. Ale nie żydowski folklor – tak atrakcyjny dla żyjących w zunifikowanej współczesności – jest głównym walem tej prozy. Stanowi go raczej wieloznaczna i migotliwa prawda o ludzkiej naturze, daleka od dogma-

tycznie religijnych założeń, ale przyjmująca za pewnik istnienie duszy. Przedstawiany świat wymyka się racjonalnym pojęciom, zawiera w sobie Tajemnicę, której nie da się wyjaśnić do końca. Może dlatego pełno tu szaleńców porzucających swój dom, rodzinę i miasto, by rozpocząć wszystko od nowa, czasami u schyłku życia.

Jednym z nich jest Gimpel Głupek, bohater wczesnego opowiadania, które przełożone w 1953 r. przez Saula Bellowa zdobywa Singerowi pozycję na rynku anglojęzycznym, co staje się przełomem w jego karierze i recepcji utworów. W przeciwieństwie do typowo epickiej narracji stosowanej przez pisarza w nowelach mamy tu do czynienia z monologiem tytułowej postaci, wypowiadającym wobec słuchaczy, do których zwraca się co jakiś czas, a więc z monologiem aktorskim. „Gimpel Głupek” w tłumaczeniu Ludwika Górskiego został wydrukowany w „Dialogu”, zapewne w związku ze wzmożonym zainteresowaniem twórczością noblisty.

Obecnie w warszawskim Teatrze Powszechnym, na Małej Scenie, można zobaczyć sceniczną realizację tego opowiadania w adaptacji i reżyserii Waldemara Śmigasiwicza. Ciemna, nikle oświetlona scena jest miejscem, z którego „wyrastają” – niczym z naszej pamięci – poszczególne postaci, gramoląc się nieporadnie, niepewne swych ruchów, poruszające się po omacku. Sam bohater długo zwleka, zanim wypowie pierwsze słowo, jakby czekał, aż oswoi się z jego postacią. Powoli robi się coraz jaśniej i wyraźniej, chociaż do końca spektakl jest grany w półmroku,

w ciemnej scenografii i kostiumach konsekwentnie unikających koloru, z zachowaniem Chagallowskiej perspektywy. Gimpel wypowiada pierwsze słowo i wraz z nim budzi się do życia zapomniany świat. Elke, Rabin, Czeladnik i krzyczący na całe gardło Jechijel wypełniają maleńką scenę. Wszyscy oni naśmiewają się z bohatera – starają się go nabrać bądź okpić. A Gimpel nie może uwierzyć w ich złe zamiary. Broni się przed taką możliwością, nawet gdy czuje, że to, co wygadują, jest bezsensowne i nie należy im wierzyć. Tym bardziej prowokuje otoczenie. Koło się zamyka: Gimpel na zawsze pozostaje głupkiem, a ludzie szydercami.

Jak przystało na pobożnego Żyda Gimpel z każdym problemem zwraca się do rabina, ale to tylko „kostium” – prawdziwa pobożność jest wypisana w jego sercu. Należy on do kategorii wielkich naiwnych – Bożych prostaczków instynktownie wybierających wyższy porządek rzeczy nawet za cenę własnej śmieszności. *Dziś nie wierzysz żonie, jutro nie będziesz wierzył w Boga* – deklaruje rezygnując z posiadania pewności... i z ludzkiego szacunku. Specyfika tej postaci polega na tym, że autor w ogóle jej nie broni. Notorycznie zdradzany przez żonę, ojciec sześciorga nie swoich dzieci, Gimpel jest zaprzeczeniem wizerunku „prawdziwego mężczyzny”. Autor nie wyposażał go w cechy szaleńca czy roztargnionego mędrca – człowieka, który mimo swoich śmieszności ma jednak momenty wielkości. Gimpel jest raczej wielkim fajtlapą – wyzwaniem dla dzisiejszej publiczności. Mimo że Władysław Kowalski buduje swoją rolę powoli, ostrożnie, uni-

kając rodzajowej jednoznaczności, mniej cierpliwych widzów drażni święta naiwność bohatera. Widownia wyraźnie ożywia się podczas świetnego dialogu z kozą, którą gra Andrzej Piszczatowski, czy wobec właściwego żydowskiej kulturze sceptycznego podejścia do życia manifestowanego w końcowych partiach monologu. Bardzo trudna rola będąca od początku do końca walką o zrozumienie i akceptację.

Kalina Zalewska



NOTATKI Z NIEPOKALANOWA

Festiwal Filmów Katolickich w Niepokalanowie

Festiwal Filmów Katolickich w Niepokalanowie odbył się już po raz siódmy (20–24 V 1992). O ubiegłorocznym wspominałam na tych łamach („PP” 9/1991) posiłkując się opiniami członka jury tej imprezy, red. Tadeusza Szymy. W tym roku postanowiłam wybrać się sama do Ośrodka Św. Maksymiliana Kolbe. Przyjechałam pełna entuzjazmu, przekonana, że czeka mnie tu obcowanie z być może nieporadnym formalnie, ale za to ambitnym i głębokim pod względem treści filmem. Wyjechałam nieco zawiedziona, ale o tym za chwilę.

Festiwal stworzony w skromnych, acz gościnnych, progach O.O. Fran-

ciszkanów z roku na rok rozrasta się. W tym roku do konkursu zgłoszono około 130 filmów, z których część, po koniecznej selekcji, pokazano zgrupowaną w trzech kategoriach: filmów amatorskich, dokumentalnych i publicystycznych oraz programów telewizyjnych. (Cztery filmy fabularne będące adaptacjami literackimi lub przeniesieniem spektakli teatralnych na ekran zostały tu pominięte.) Prezes Katolickiego Stowarzyszenia Filmowego – Julian Kulenty – witając uczestników festiwalu wyraził nadzieję, że Niepokalanów stanie się miejscem spotkań filmowców Wschodu i Zachodu ożywionych wspólną inspiracją chrześcijańską, będącą drogowskazem dla tej twórczości. Z oczekiwaniami prezesa w jakiejś mierze pokrył się werdykt jury. Grand Prix bowiem przyznano filmowi Pawła Woldana pt. „Droga”, opisującemu pielgrzymkę młodych Rosjan do Częstochowy na spotkanie z Ojcem Świętym w sierpniu 1991 r. Ich „droga” to nie tylko mozoł pokonywania piechotą kilometrów, ale także droga w nie znany dotąd świat: „zachodnich” sklepów, wolności wyrażanej otwartością w rozmowach i poznawanie tego, co u jej kresu jest najważniejsze – sensu modlitwy, pokoleniowej wspólnoty, poszukiwania Boga. Film ujął jury świeżością spojrzenia i frapującym tematem, jakim niewątpliwie jest odradzanie się wiary wśród „radzieckiej” młodzieży wychowanej w komunizmie. Przyznano mu jedynogłosnie nagrodę w postaci figurki Matki Bożej i 10 mln złotych.

Niestety, tego rodzaju odważnych prób zmierzenia się z wyzwaniami współczesności było w Niepokala-

nowie bardzo mało. Poziom prezentowanej twórczości tak amatorskiej jak i profesjonalnej był niewysoki. Czuło się niedosyt tematów trudnych, reporterskich. Zresztą, w moim przekonaniu, przyczyniła się do tego wstępna selekcja; zrezygnowano np. z pokazu filmów: „Mali obywatele” (relacja z organizowanej przez milicję od 1984 r. uroczystości dla dzieci mającej zastąpić I komunię świętą) czy „Nic, co ludzkie” (opowieść o życiu w domu dla upośledzonych prowadzoną przez ZOMO i problemy wynikające z likwidacji tej organizacji) na rzecz uładowanych wizerunków założycieli zakonów (np. dwa podobne filmy o s. Faustynie Kowalskiej) lub sprawozdań z wydarzeń religijnych. Nawet tam, gdzie samo życie było osnową dramatu, jak w filmie „Być matką” (o opiece sióstr nazaretanek nad młodymi samotnymi matkami), autorzy nie starali się dotrzeć do źródła problemu (czyli zadać pytania: Dlaczego w katolickim społeczeństwie brzemenna kobieta traci oparcie we własnej rodzinie?), a skonstruowali jedynie (skądinąd słuszną) laurkę dla tych, którzy wyciągają pomocną dłoń do odrzuconych. Inne przykłady utworów, w których samo przesłanie miało zastąpić warstwę wizualną i dźwiękową filmu, można by mnożyć. Ale nie chodzi przecież o to, aby wymienić wszystkie niedostatki tego osobliwego festiwalu. Zajmijmy się zatem tym, co okazało się godne nagród.

Wśród amatorów pierwszą nagrodę przyznano Mieczysławowi Malinowskiemu i ks. Janowi Zajacowi za film „Odrodzenie”, opowiadający

o powrocie wiary katolickiej na dawne kresy Polski i rysujący zarazem perspektywę zgodnego współżycia Polaków i Ukraińców różnych wyznań. Nagrodę drugą za film „Memento pro Polonia” (Andrzej Kozłowski i Piotr Perczyński) i trzecią, za film „Przydrożne krzyże” (Andrzej Kuźmiński) wręczono twórcom, którzy potrafili przekazać religijno-patriotyczne impresje w formie poprawnych etiud. Publiczność i goście Niepokalanowa uhonorowali nagrodą widzów również amatora, Eugeniusza Jachyma, który opisał kamrą i strofami poezji piękno swego parafialnego kościółka w Łodygowicach koło Bielska.

W kategorii programów telewizyjnych starano się docenić pracę redakcji katolickich poszczególnych ośrodków regionalnych TVP. I tak pierwsza nagroda trafiła do rąk ks. Andrzeja Baczyńskiego z Krakowa za zestaw „Nie tracić nadziei” i „Być matką”, za – jak ogłoszono w uzasadnieniu – ukazanie przekonujących świadectw czynnej i skutecznej miłości bliźniego. Druga nagroda powędrowała do Katowic za program Adama Kraśnickiego „Gaude Fest” (o II ogólnopolskim Festiwalu Twórczości Religijnej w Ustroniu). Trzeciej nagrody nie przyznano, natomiast wyróżnieniem obdzielono Jacka Jackowskiego z OTV w Warszawie za program studyjny „Obecność dziecka w rodzinie”. Wśród laureatów tej kategorii nie znalazł się niestety program „Papa Bilong Mipela” – wspaniała gawęda misjonarsza o. Józefa Jurczygi, werbisty z Papui Nowej Gwinei. Opowieść malowana nie tylko żywym słowem, ale ubarwiona również etnograficzną

anegdotą i egzotycznymi zdjęciami. Szkoda, że zlekceważono np. jej walory edukacyjne.

Wreszcie wśród najliczniej w Niepokalanowie reprezentowanych filmów dokumentalnych znalazły się dwa, o których warto by napisać szerzej. Laureat pierwszej nagrody, film Ireny Kamińskiej i Andrzeja Piekutowskiego „Za horyzontem”, to jedno z pierwszych zarejestrowanych kamerą świadectw sąsiedzkiego życia dwóch grup narodowościowych – Polaków i Niemców – w Karagandzie. Wiara katolicka i wspólny rodowód zesłańców zbliżyły do siebie obie grupy. Ludzie, pomimo dziesiątków lat totalitarnego ucisku i prób skłócenia ich nawzajem, potrafili zachować godność, pokonali animozje, stworzyli jedną parafię. Poczuli się współziomkami na obcej, ale przeznaczonej im ziemi. Karaganda dzisiaj, jak mówią księża i obecni mieszkańcy, nie jest już wygnaniem. Jest domem, który dał schronienie przybyłym.

Drugą nagrodę przyznano Krzysztofowi Nowakowi-Tyszowieckiemu za film „Mister Nobody” poruszający palący społecznie problem adopcji. Film ten w powściągliwy i delikatny sposób przekazał tak wielki ładunek emocji wobec małych bohaterów, że po nim właśnie rozgorzała najbardziej spontaniczna kuluarowa dyskusja. Historia 3-letniej Małgosi, przenieszonej z jednego domu dziecka do drugiego i przeżywającej dramatyczne rozstania ze swymi małymi przyjaciółmi, stała się pretekstem do zaprezentowania wciąż obowiązującego, bezdusznego prawodawstwa. W świecie paragrafów ważniejsze jest utrzymanie w mocy praw rodziciel-

skich naturalnych rodziców, którzy opuścili swe dzieci i zrezygnowali z opieki nad nimi, niż rzeczywiste dobro dzieci, którym droga adopcji otworzyłaby szanse szczęśliwszego dzieciństwa. *Zastępcza rodzina, w której nie dane mi było się znaleźć (z powodu trudności z adopcją)* – mówi jeden z pełnoletnich wychowanków – *dałaby mi z pewnością lepszy start w dorosłe życie niż to, co mam przed sobą teraz, czyli zupełny brak perspektyw.* Film „Mister Nobody”, dramatyczny apel, upominający się głośno o ludzkie prawo dla tych, którzy sami o nie walczyć nie potrafią, powinien jak najprędzej zostać obejrzany i WYSLUCHANY, szczególnie przez parlamentarzystów, prawników, sędziów, władnych zmienić istniejący stan rzeczy.

Trzecia nagroda w tej kategorii przypadła w udziale Antoniemu Dzieduszyckiemu za film „Miłość jest większa”, będący zapisem przygotowań do wystawy „Opus sacrum” gromadzącej zbiory malarstwa, będące własnością Barbary Piaseckiej-Johnson.

Oprócz nagród regulaminowych przyznano też kilka wyróżnień (dostali je m.in. Krystyna Mokrosińska i Jacek Moskwa za utrwalenie niezwykłej postaci ks. Jana Zieji w filmie pt. „W duchu i w prawdzie”) i nagród prywatnych (np. przedstawiciele Rycerstwa Niepokalanej docenili pracę Stanisława Auguścika, autora telewizyjnego cyklu „Poróże na Kresy”, i nagrodzili jego film „Jazłowiec” za motywy maryjne).

Na koniec kilka osobistych refleksji. Niepokalanów'92 był festiwalem kameralnym, przebiegającym bez nadmiernego rozgłosu i bez wielkich

nazwisk. I taki w mojej opinii powinien pozostać. Aspiracje organizatorów, aby w przyszłym roku nadać mu rangę imprezy międzynarodowej, wydają mi się mocno przesadzone. Tym bardziej że czymś innym jest zaproszenie do udziału zagranicznych gości (którzy i w tym roku byli obecni np. w osobie o. Henka Hoekstra z organizacji OCIC), a czymś innym przygotowanie międzynarodowego festiwalu filmowego. Do pełnienia takiej funkcji Niepokalanów, z jego obecnymi warunkami,

zupełnie nie jest przygotowany. Natomiast festiwal w Niepokalanowie, zachowując swój charakter przeglądu krajowego dorobku w dziedzinie filmu religijnego, powoli zdobywa sobie grono życzliwych obserwatorów i sympatyków. Aby sympatia przerodziła się w uznanie trzeba jeszcze poczekać, być może po siedmiu latach chudych nadejdzie siedem tłustych, czego organizatorom, przyszłym uczestnikom i sobie szczerze życzę.

Anna Pietrzak

Książki nadesłane

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze“

Józef M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*

Poznań 1992, wyd. I

Romano Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*

Poznań 1991, wyd. I

Podręczny mszał z lekcjonarzem na okres letni od 28 VI – 26 IX 1992 roku

Poznań 1992

Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

Kraków 1991

W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne

praca zbior. pod red. Zbigniewa Marka SJ

Kraków 1991

Wydawnictwo Sióstr Loretanek

Stanisława Leszczyńska, *Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci*

Warszawa 1991

post scriptum

Chrześcjanie i teczki

Otrzymaliśmy już około 200 odpowiedzi na ogłoszoną w majowym zeszytzie ankietę Czytelników „Przeglądu Powszechnego”. Codziennie napływają kolejne listy i będziemy wdzięczni każdemu, kto korzystając z wakacyjnego wolnego czasu zechce jeszcze wziąć udział w tej naszej rozmowie na odległość. Nadesłane odpowiedzi stanowią bardzo cenny materiał, który zaczynamy analizować. W jednym z jesiennych zeszytów zamierzamy zamieścić pełniejsze omówienie wyników ankiety i naszkicować nasze próby odpowiedzi. Już dzisiaj można jednak powiedzieć, że większość wypowiadających się zachęca redakcję do częstszego sięgania po tematy aktualne, do komentowania wydarzeń kościelnych i społeczno-politycznych. Zdarzają się jednak również ostrzeżenia, by „Przegląd” nie uwikłał się zανάdo w sprawy bieżącej polityki, by zachował właściwy mu dystans.

Wydaje się, że jako zespół redakcyjny dzielimy zarówno wspomniane wyżej inspiracje jak i obawy. Chcielibyśmy, by „Przegląd” nie był aż tak odległy od bieżących wydarzeń, że mógłby usłyszeć słowa wypowiedziane pod adresem Jezusa przez uczniów uciekających do Emaus: *Ty jesteś chyba jedynym (...), który nie wie, co się (...) w tych dniach stało*. Mamy jednak także świadomość, że zwłaszcza śledzenie i interpretowanie wydarzeń życia społeczno-politycznego uruchamia często mechanizm znużenia i ucieczki. Polityka nie wyczerpuje (na szczęście) całej prawdy o życiu, a często ujawnia raczej – nieraz w dramatycznych okolicznościach – dotkliwy brak solidniejszego punktu odniesienia poza doraźnym, taktycznym interesem ludzi sprawujących władzę lub dążących do jej zdobycia. Właśnie o tych punktach odniesienia winno się chyba mówić w *miesięczniku poświęconym sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym*.

Podjmując głośny ostatnio w naszym kraju temat „teczek” zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa włączenia się w międzypartyjne spory i przetargi. Mam jednak świadomość, że jest to także temat, którego aspektu moralnego nie sposób przekreślić. Nie zamierzam przedstawiać racji za koniecznością jakiejś formy uporania się z postkomunistycznym dziedzictwem. Ich lista jest znana i – jak sądzę – powszechnie akceptowana. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na

fundamentalne w moim przekonaniu rozróżnienie między wymierzaniem sprawiedliwości a możliwością (koniecznością, stosownością) odsunięcia od sprawowania odpowiedzialnych funkcji publicznych ludzi, których stopień uwikłania w kontakty z reżimem komunistycznym może budzić uzasadnione obawy dotyczące ich lojalności względem demokratycznego państwa. Nie muszę chyba dodawać, że w jednym i drugim przypadku obowiązuje zasada poszanowania prawa każdego człowieka do dobrego imienia. Nikt nie może być uznany za winnego, zanim zostanie sprawiedliwie osądzony. Dotyczy to również faktycznej czy domniemanej współpracy z UB i SB, która – choć nie stanowi z pewnością chwalebnej karty w życiorysach uwikłanych w nią ludzi – nie zawsze musiała prowadzić do czynów przestępczych. Społeczność państwowa ma niekwestionowane prawo do obrony społecznego interesu uniemożliwiając takim ludziom sprawowanie odpowiedzialnych funkcji publicznych. Nie może się to jednak dokonywać z pogwałceniem praw osobowych. Zbyt często wydaje się udowadnianie, że naruszenie tych praw ma zawsze destrukcyjne konsekwencje społeczne.

Społecznie uzasadnione i korzystne uporanie się z problemem komunistycznej przeszłości to zatem: 1) ukaranie na drodze sądowej ludzi winnych przestępstw; 2) odsunięcie od ważnych funkcji publicznych ludzi uwikłanych kiedyś we współpracę ze służbami dawnego reżimu; 3) troska o jednoczenie i integrację społeczeństwa, budowanie klimatu zaufania i poczucia obywatelskiego bezpieczeństwa jako fundamentalnych wartości wolnego i suwerennego kraju.

Sejmowa uchwała lustracyjna z 28 V naznaczona była jak grzechem pierworodnym pośpiechem i brakiem politycznej wyobraźni. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego zawieszające obowiązywalność wspomnianej uchwały wskazuje wyraźnie, że naruszyła ona zasady demokratycznego państwa prawa, zagrażając godności człowieka i dopuszczając do naruszenia jego dóbr osobistych. Trybunał Konstytucyjny zwrócił również uwagę na przekroczenie regulaminu prac parlamentarnych określającego tryb postępowania w sprawach o szczególnym znaczeniu społecznym. Konsekwencją wadliwej uchwały była jeszcze grosza jej realizacja przez MSW. Ujawnione okoliczności wskazują jednoznacznie na podporządkowanie całej sprawy doraźnym interesom politycznym. Posunięto się przy tym do ewidentnego nadużycia moralnego traktując listę, która miała być rzekomo wykazem materiałów znajdujących się w archiwach MSW, jako listę agentów. Oprócz rzeczywistych czy domniemanych współpracowników UB i SB znaleźli się na niej ludzie, którzy tyle mieli wspólnego

z wymienionymi instytucjami, że zdecydowanie odmawiali podjęcia współpracy z nimi.

„Afera teczek“ stanowi najtrudniejszą bodaj próbę III Rzeczypospolitej. Jeżeli mówienie o etosie „Solidarności“ miało do tej pory jakiś sens, wydaje się, że czerwcowe wydarzenia zakwestionowały zasadność odwoływania się do tego pojęcia. Jaki sens miałyby bowiem mówienie o etosie grupy, której członkowie w walce o władzę sięgają po próbę skompromitowania swoich dawnych towarzyszy zmagających z reżimem komunistycznym przez ujawnienie rzekomych dowodów współpracy ze służbami starego systemu? Smutnym faktem jest również rola, jaką w „aferze teczkowej“ odegrali prominentni przedstawiciele partii, która w swej nazwie odwołuje się do inspiracji chrześcijańskiej. Można by zapytać posła Stefana Niesiołowskiego, który rangę uchwały z 28 V przyrównywał do aktu przyjęcia Konstytucji 3 Maja i dopatrywał się symbolicznej zbieżności tej daty z 11. rocznicą śmierci kard. S. Wyszyńskiego oraz uroczystością Wniebowstąpienia (!), jakie to specyficznie chrześcijańskie wartości miałyby promować wspomniana uchwała? Pomówienia, naruszenie dobrego imienia, szarżowanie autorytetów społecznych, destabilizacja państwa – to chyba jednak nie jest katalog cnót chrześcijańskich. Antykomunistyczna obsesja nie stanowi usprawiedliwienia działań naruszających porządek prawny i elementarne zasady moralne. „Akcja lustracyjna“ w zaprezentowanej wersji zaczyna przypominać – jak trafnie zauważył min. Andrzej Siciński, „agent“ z listy Macierewicza – przeprowadzane niegdyś akcje antysemickie. *Nie potrafimy dziś – nie potrafili przede wszystkim elity polityczne – dać sobie rady z nową sytuacją ekonomiczną, społeczną, polityczną, w związku z tym poszukujemy „Żyda“, który jest winien naszych trudności i niepowodzeń. Jako że Żydów dziś w Polsce w istocie nie ma, winni są „agenci“, którzy podobno paraliżują nasze wysiłki.*

Myślę, że wydarzenia gorących czerwcowych dni AD 1992 niosą dramatyczny apel o uszanowanie w działalności politycznej kanonu nienaruszalnych wartości i zasad etycznych. Najpiękniejsza legenda i najwznioślejsze cele nie uszlachetnią bowiem działań, których sensem staje się jedynie walka o władzę z podeptaniem wszelkich reguł postępowania.

Grzegorz Schmidt SJ

Książki nadesłane

OO. Redemptoryści

Gabriel Witaszek CSsR, *Prorocy Amos i Micheasz wobec niesprawiedliwości społecznej*

Tuchów 1992, nakł. 500 egz.

Pontifical Council for Justice and Peace

Social and Ethical Aspects of Economics. A Colloquium in the Vatican
Vatican City 1992

Signum

Peter Hingston, *Wielka księga marketingu*

przeł. Marzena Perek

Kraków 1992

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

św. Bernard z Clairvaux, *O obyczajach i obowiązku biskupów*

Kraków 1992

ks. Pierre Descouvemont, *Dlaczego dzisiaj sekty cieszą się tak wielkim powodzeniem?*

Kraków 1992

ks. Tomasz Hergesel, *Rozumieć Biblię. T. I: Stary Testament. Jahwizm*

Kraków 1992, wyd. I, nakł. 4650 + 350 egz.

Marian Szczepanowicz, *Miłość możliwa jest*

Kraków 1992

Kazania o miłosierdziu Bożym

Kraków 1992

Wydawnictwo ATEXT

Isaac Bashevis Singer, *Namiętności. Opowiadania*

przeł. Elżbieta Petrajtis-O'Neil

Gdańsk 1992

Wacław Szalamow, *Opowiadania kołymskie. T. I: Pierwsza śmierć; T. II: Artysta łopaty; T. III: Lewy Brzeg*

przeł. Juliusz Baczyński, przedmowa Michał Heller, zamiast postowia „Piętno“ Gustawa Herlinga-Grudzińskiego

Gdańsk 1991, nakł. 3000 egz.

Hana. Pamiętnik polskiej Żydówki

Gdańsk 1992, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS

ks. Michał Bednarz, *Zastuchani w słowo Pana. Materiały na niedzielę biblijną*

Tarnów 1991

Michał Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*

Tarnów 1992

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

Tarnów 1991

L.A.M. (Leszek Aleksander Moczulski), *Księga Psalmów dla dzieci małych i dużych*

Tarnów 1992

Tadeusz Szyma, *Więcej wierszy nie pamiętam. Poetycki rachunek sumienia z wielu lat*

Tarnów 1991

Józef Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*

Nieuniknione pytania

pod red. M. Hellera i J. Życińskiego

Tarnów 1992

Wydawnictwo KRĄG

Z dziejów Romerów na Litwie. Pasma czynności ciągiem lat idące...

wybór, oprac. i wstęp Anna i Andrzej Rosnerowie, epilog Andrzej Romer
Warszawa 1992

Wydawnictwo MASZACHABA

Jean van den Eynde, *Życ modlitwą*

Kraków 1992

Rozniecanie ognia

oprac. Kilian McDonnell, George T. Montague

Kraków 1992

Godfried kard. Danneels, *New Age. Nowy Ład, nowa ludzkość, nowa wiara*

Kraków 1992

Jean Vanier, *Depresja*; ks. Józef Augustyn SJ, *Uczucia i lęk*

Kraków 1992, nakł. 10 000 egz.

Wydawnictwo Michalineum

ks. Walenty Michulka, *Ksiądz Bronisław Markiewicz*
Marki-Struga – Miejsce Piastowe 1992, wyd. III popr.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

o. Maynard Kołodziej OFM, *Zrozumieć mszę świętą*
Niepokalanów 1992, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Mirostaw Mylik, *Ksiądz Stefan Pawlicki CR (1839–1916)*
Niepokalanów 1992, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Arnold Marian Wagabunda-Wędrowski, *Kwiaty i krew*
Niepokalanów 1992, nakł. 10 000 egz.

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

s. Teresa Wolska, *Trwała z Niepokalaną. Matka Ludwika Waleria Gąsiorowska (1864–1949) Współzałożycielka Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej*
Niepokalanów 1991, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Radością moją jesteś Ty. Świadczenia młodych o Chrystusie
wyd. Celestyn Napiórkowski franciszkanin
Niepokalanów 1992, wyd. I

Zrozumieć świętego Maksymiliana
praca zbior. pod red. ks. bpa Bohdana Bejzego
Niepokalanów 1991, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Wydawnictwo „WOKÓŁ NAS“

Clay Clemens, *Chrześcijańska Demokracja: różne dymensje współczesnego ruchu*
Gliwice 1991

Robert Schumann, *Chrześcijański demokrat i Europejczyk. Aktualność wzoru osobowego*
Gliwice 1991

Tradycja i czas obecny starań o „Doktrynę” chrześcijańsko-demokratyczną
prac. zbior., wstęp Egon A. Klepsch
Gliwice 1992