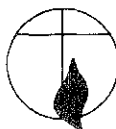


przegląd powszechny

9/853/92

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

ADMINISTRACJA

Andrzej Kiełbowski SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

za 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 20 VIII 1992 r.

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

Spis treści

ks. Helmut Juros

Polski katolicyzm polityczny

203

W nurcie polskiego katolicyzmu politycznego można natrafić na różne deklaracje i tezy programowe. Model antykwaryczny operuje przestarzałymi i zafałszowanymi koncepcjami porządku społeczno-politycznego, traktując przy tym upadek dyktatury komunistycznej jako wydarzenie historyzobawcze. Współczesny model katolicyzmu politycznego odwołuje się natomiast do projektu państwa demokratycznego. Punktem odniesienia toczonych dyskusji i sporów są w nim wartości podstawowe akceptowane przez większość obywateli. Zadaniem polityki jest tworzenie warunków ramowych do ich realizacji, nie zaś prawna gwarancja i egzekucja maksymalizmu etycznego. Państwo nie jest obojętne względem wartości, zaś swoją neutralność światopoglądową rozumie jako ochronę wolności sumienia i wyznania wszystkich obywateli.

Krzysztof Renik

W świecie islamu

225

Marzę o demokratycznym państwie

228

Rozmowa Krzysztofa Renika z Hadżim Akbarem Turadżanzadem, najwyższym duchownym Tadżykistanu i deputowanym do tamtejszego parlamentu. Opowiada on o własnej drodze życia, ale przede wszystkim o współczesnych problemach swego kraju: o odrodzcnictwie islamskim i gruncie, na jakim się ono pojawiło; o przyczynach zamieszek kwietniowych i późniejszych, tłumacząc je jako walkę ze zwolennikami władzy komunistycznej. Uważa, że przyszłością jego kraju powinno być utworzenie demokratycznego państwa świeckiego z zagwarantowaną wolnością religijną. Odrzuca zarówno model turecki jak i irański powołując się na różnice psychiczne, polityczne i ekonomiczne w rozwoju tych państw i Tadżykistanu.

Islam jest religią polityczną

239

Rozmowa Krzysztofa Renika z Mahmadem Szarifem Hikmatzadem, liderem muzułmańskiej partii w Tadżykistanie, która działała w podziemiu od 1979 r., zaś od 1991 r. działa legalnie jako partia opozycyjna, nie mająca jeszcze swych przedstawicieli w tadżyckim parlamencie. Jej program to całkowita prywatyzacja gospodarki oraz stworzenie państwa opartego na Koranie (zatem nie świeckiego, lecz islamskiego). W przypadku prawdziwego islamu oddzielenie religii od polityki nie jest możliwe – stwierdza rozmówca.

Michał Jagiełło

Prawo do normalności

250

Mniejszości narodowe mieszkające w Polsce powinny znaleźć taki sposób postępowania, by dbając o swą narodową, kulturalną i religijną tożsamość nie traktować spraw polskich jako obcych. To samo dotyczy Polaków na Litwie, Białorusi, Ukrainie i w Czecho-Słowacji. Im mniej poczucia obcości, tym większa nadzieja na normalność. Stosowne regulacje prawne wtedy spełniają swoją funkcję, gdy są zakorzenione w świadomości zbiorowej, dlatego ważniejsze od zapisów prawnych jest konsekwentne przełamywanie dawnych i nowych stereotypów odnoszących się do mniejszości.

Krzysztof Tarka

Konfrontacja czy współpraca?

267

Kontakty polsko-litewskie na emigracji w okresie II wojny światowej

Relacje polsko-litewskie od końca XIX w. cechuje chroniczny konflikt. W okresie międzywojennym stosunki dyplomatyczne nawiązano dopiero w 1938 r. w wyniku nacisków strony polskiej. Rozmowy między przedstawicielami władz polskich a emigracją litewską w l. 1941–1942 nie doprowadziły do porozumienia i współpracy. Przyczyniły się do tego rozbieżności w kwestiach terytorialnych (sprawa przynależności Wilna) oraz informacje o udziale Litwinów w prześladowaniach ludności polskiej na Wileńszczyźnie i Litwie, wewnętrzne rozbieżności emigracji litewskiej oraz brak rządu litewskiego na emigracji. Wzajemne animozje i nieufność przeważały nad poczuciem wspólnego zagrożenia naciągającego ze wschodu.

Polonia kanadyjska w ocenie demografa

280

Rozmowa Aleksandry Ziółkowskiej z Rudolfem Koglerem, ur. w Wadowicach, obywatelem Kanady od 1952 r., demografem z Kanadyjsko-Polskiego Instytutu Badawczego, działaczem polonijnym. Opisuje on obecną sytuację społeczną i demograficzną Polonii w porównaniu z innymi grupami etnicznymi w Kanadzie i na podstawie badań statystycznych stawia diagnozę dotyczącą przyszłości. Próbuje także określić rolę Polonii względem Polski i vice versa oraz ocenić sytuację w Polsce.

Aleksandra Putrament

Genetyka a charakter człowieka

290

Z badań prowadzonych przez genetyków, lekarzy i psychologów wynika, że skład genetyczny człowieka tylko w ogólnych zarysach wyznacza możliwości osobnika. O tym, jak będą one realizowane, decydują nieskończenie różnorodne czynniki środowiska. Podobnie świadomość człowieka, chociaż tkwi korzeniami w strukturach biologicznych, wysoko wyrasta ponad nie. Dlatego próby dzielenia ludzi na „gorszych” i „lepszych” według zakładanej determinacji genetycznej są bezpodstawne i nieuprawnione.

Zmierzch Ameryki

304

Rozmowa Romana Warszawskiego ze słynnym i kontrowersyjnym pisarzem amerykańskim, Normanem Mailerem. Autor „Nagich i martwych” wypowiadając się nt. „mitu amerykańskiego” i współczesnej Ameryki stwierdza, że era jej dominacji w świecie dobiegła końca, zaś nieszczęście polega na tym, iż Ameryka nie zadbała o odpowiedni rozwój własnej kultury, jej zakorzenienie, o upowszechnienie autentycznie dobrego wykształcenia. Pytany o resentymenty anty-azjatyckie (wywiad przeprowadzono przed zamieszkami w Los Angeles) odpowiada: Boję się pojawienia się w USA pewnej dyskretnej postaci faszyzmu...

kard. Carlo Maria Martini SJ

Środki społecznego przekazu w Kościele

312

Kościół nie zrozumiał jeszcze dobrze wyzwania, jakie niosą środki społecznego przekazu i nie potrafi posługiwać się nimi. Nie zna jeszcze języka mass mediów i często jest zbyt mało twórczy w korzystaniu z tego narzędzia. Narzekając na publiczne środki przekazu niewiele robi, by wspierać wartościowe realizacje. To zażenowanie Kościoła wobec środków przekazu jest częścią niezadowolenia społeczeństwa ze stanu komunikacji międzyludzkiej.

Mieczysława Buczkówna

Wiersze

318

Religia i mass media w USA

320

John Navone SJ

Socjologiczne badania ankietowe potwierdzają, że Stany Zjednoczone są krajem bardzo religijnym, zaś religijność ta wyraża się w nader zróżnicowany sposób. Natomiast media amerykańskie gloryfikujące przemoc i nihilizm utraciły kontakt z Ameryką tracąc zarazem dziesiątki milionów widzów.

Lekcja Kissingera

325

Jan Ulatowski

Stany Zjednoczone wchodzi w epokę kryzysów społecznych oraz kłopotów gospodarczych i nie one zadecydują o przyszłym porządku międzynarodowym.

Hybris Antitemiusza

328

Grzegorz Raubo

„Antitemiusz” – XVII-wieczny dramat jezuicki – w oryginalny sposób stawiając pytania egzystencjalne, metafizyczne i antropologiczne staje się szczególnym ogniwem literackim problematyki światopoglądowo-moralnej.

Ku poetyce Kościoła

335

Andrzej Dobrowolski

Karol Wojtyła swą dramatyczną poezją i poetycką dramaturgią próbował objąć istotę i powołanie wspólnoty wiary, zaś Krzysztof Dybciak w monografii „Karol Wojtyła a literatura” podjął się przełożenia tego na język dyskursywny.

Parafia irkucka

341

Zofia Lech

Parafia irkucka początkowo obejmowała ziemie nad Angarą, Leną i Wilujem, obwody: zabajkalski, jakucki, kamczacki, amurski i nadamurski, osady nad Indygirką i Kofymą oraz wyspę Sachalin.

Sesje – Sympozja*J. Bolewski SJ: Znoszenie muru 347*

(Międzynarodowe kolokwium dogmatyków, fundamentalistów i kanonistów, Berlin, 28–29 III 1992 r.)

Sztuka*K. Paluch Staszkiel: Kolekcja Fibaków 351***Teatr***K. Zalewska: Powrót aluzji? 354*

(Teatr Współczesny w Warszawie, filia w Teatrze Małym, „Rozbity dzban” Heinricha von Kleista, reżyseria – Maciej Englert)

Film*A. Pietrzak: Kulisy zamachu na prezydenta 355*

(„JFK” Oliviera Stone’a)

Książki*A. Szumańska: Pożegnanie Pana Cogito 358*

(Zbigniew Herbert, „Rovigo”)

E. Tarka: Średniowieczna święta mobilizująca rzeczywistością 361

(Walter Nigg, „Święta Jadwiga Śląska”)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 364

List do redakcji: Nikifor i Paryż (Piotr Skrijka) 370

Sommaire

abbé Helmut Juros •

Le catholicisme polonais

203

Différentes déclarations et options de programme sont à relever dans le catholicisme politique polonais. La volet „antiquaire“ de celui-ci procède par conceptions périmées et fausses de l'ordre politique et social à promouvoir, tout en considérant la chute de la dictature communiste comme un fait s'inscrivant dans l'histoire du Salut. Son volet contemporain, moderne, tourné vers l'avenir, se réclame essentiellement d'un projet d'Etat démocratique. Il adopte comme point de référence pour les débats et les disputes en son sein, les valeurs fondamentales bénéficiant de l'acceptation de la majorité du corps social. La politique a pour mission de mettre en place les conditions-cadre pour la promotion et l'exercice de ces valeurs et non de les imposer par une législation faisant appliquer un maximalisme éthique. L'Etat ne saurait être indifférent face aux valeurs, mais sa neutralité idéologique doit s'entendre comme protectrice de la liberté de conscience et de confession de tous les citoyens.

Krzysztof Renik

Dans le monde islamique

225

Mon rêve c'est un Etat démocratique

228

Entretien de Krzysztof Renik avec Hadji Akbar Touradjannzadé, le plus haut ecclésiastique du Tadjikistan et député au parlement de ce pays. Il retrace son itinéraire de vie, mais parle principalement des problèmes auxquels sa patrie est confrontée de nos jours: la renaissance de l'islam et ce qui l'a précipitée; les causes des émeutes d'avril et des troubles ultérieurs, en les expliquant comme un symptôme de lutte contre les tenants du pouvoir communiste. Il estime que l'avenir du Tadjikistan est du côté d'un Etat laïc démocratique garantissant la liberté de religion. Il rejette aussi bien le modèle turc que le modèle iranien, invoquant pour ce rejet les différences psychologiques, politiques et économiques entre l'évolution historique de ces pays-là et du sien.

L'islam est une religion politique

239

Entretien de Krzysztof Renik avec Mahmad Sharif Hikmatzadé, leader du parti musulman au Tadjikistan. Ce parti est actif depuis 1979, en clandestinité jusqu'à 1991 et légalement depuis cette date-ci, en tant que parti d'opposition. Son programme c'est une privatisation totale de l'économie et la constitution d'un Etat et d'une vie publique fondés sur le Koran (soit d'un Etat islamique). Dans le cas d'un islam authentique, il est impossible de dissocier le religieux et le politique – dit-il.

Michał Jagiełło

Le droit à la normalité.

250

Les minorités nationales vivant en Pologne doivent trouver un mode de conduite qui leur permette de ne plus considérer comme étrangères ou d'autrui les affaires polonaises, sans pour autant renoncer à leur identité ethnique, culturelle et religieuse. Ceci vaut aussi pour les Polonais en Lituanie, en Biélorussie, en Ukraine et en Tchécoslovaquie. Plus ce sentiment d'étranger est en recul, plus la chance est grande de normalité. Les régulations juridiques appropriées ne sont efficaces que quand elles sont ancrées dans la conscience collective, d'où il importe tant de surmonter les clichés anciens et récents dans la perception des minorités; l'effort en la matière vaut mieux que les textes.

Krzysztof Turka

Confrontation ou coopération?

267

Contacts polono-lituanien à l'émigration pendant la Seconde Guerre mondiale

Depuis la fin du XIX^e siècle, un conflit chronique marque les relations polono-lituanien. Dans l'entre-deux-guerres (1918-1939), ce n'est qu'en 1938 que furent établies des relations diplomatiques entre Varsovie et Kovno, et ce sous la pression de la partie polonaise. En 1941-1942, les entretiens entre les représentants du gouvernement polonais (à l'émigration) et l'émigration lituanienne n'ont pas abouti à une entente et à une coopération. En furent responsables: les divergences en matière territoriale (la question de l'appartenance de Vilno), ce qu'on savait sur la part des Lituanien dans la persécution des Polonais dans la région de Vilnius et en Lituanie, enfin le manque de cohésion au sein de l'émigration lituanienne et l'inexistence d'un gouvernement lituanien à l'émigration. L'animosité et la méfiance de part et d'autre l'avaient emporté sur la prise de conscience d'un danger commun venant de l'Est.

Les Polonais au Canada vus par un démographe

280

Entretien d'Aleksandra Ziółkowska avec Rudolf Kogler, né à Wadowice (ville natale de Jean Paul II), depuis 1952 citoyen canadien, démographe à l'Institut Polono-Canadien de recherche, animateur social. Il décrit l'actuelle situation sociale et démographique des Polonais au Canada, comparé aux autres groupes ethniques dans ce pays et, statistiques à l'appui, formule un diagnostic prévisionnel. Il tente aussi de définir le rôle de la colonie polonaise au Canada vis-à-vis de la Pologne, et faire le point de la situation dans notre pays.

Aleksandra Putrament

Génétique et caractère d'un individu

290

Il ressort d'études de généticiens, de médecins et de psychologues que le bagage génétique d'un individu ne détermine que dans les grandes lignes ses potentialités. Leur mise en oeuvre est fonction de facteurs infiniment multiples, relevant du milieu. Il en va de même de la conscience de l'homme qui, tout en étant ancrée dans des structures biologiques, transcende de beaucoup celles-ci. D'où le recours à une déterminante génétique préconçue pour diviser les hommes en „supérieurs“ et „inférieurs“ est illégitime et dépourvu de fondement.

Le crépuscule de l'Amérique

304

Entretien de Roman Warszewski avec Norman Mailer, écrivain américain connu, prêtant à controverse. Parlant du „mythe américain“ et de l'Amérique d'aujourd'hui, Mailer affirme que l'ère de l'hégémonie américaine dans le monde touche à sa fin, et que le malheur tient au fait qu'à l'époque de la conjoncture l'Amérique a omis de faire le nécessaire pour le développement de sa propre culture et pour son enracinement, de même que pour la généralisation d'une instruction authentiquement valable. Interrogé sur les ressentiments antiasiatiques (l'interview recueillie avant les émeutes de Los Angeles), l'écrivain répond: Je redoute l'émergence, aux USA, d'une certaine forme discrète du fascisme.

cardinal Carlo Maria Martini SJ

Les communications sociales dans l'Eglise

312

L'Eglise n'a pas encore trop bien saisi le défi que constituent les moynes d'information; de plus, elle ne sait pas s'en servir. Elle méconnaît toujours le langage des mass media, et se montre peu créative dans leur maniement. En se plaignant des moyens d'information, elle fait peu pour promouvoir des titres valables. Cette sorte de perplexité de l'Eglise devant les mass media fait partie de mécontentement du corps social de l'état des communications interhumaines.

Mieczysława Buczkówna

Poésies

318

La religion et les mass media aux USA

320

par John Navone SJ

Il ressort d'enquêtes sociologiques que les Etats-Unis sont un pays fort religieux et que le sentiment religieux s'y manifeste de mille manières. Par contre, les media américains exaltant la violence et faisant profession de nihilisme ne sont plus sur la longueur d'ondes de l'Amérique, ce qui leur fait perdre des millions de spectateurs.

La leçon de Kissinger

325

par Jan Ulatowski

Les Etats-Unis amorcent une époque de crises sociales et de difficultés économiques, et ce ne sont pas eux qui décideront de l'ordre international à venir.

Antitemius hybris

328

par Grzegorz Raubo

En posant d'une manière originale des interrogations existentielles, métaphysiques et anthropologiques, „Antitemius“ drame jésuite du XVII^e siècle, se fit un témoignage littéraire et en même temps élément du mouvement des idées.

Vers une poétique de l'Eglise

335

par Andrzej Dobrowolski

Avec sa poésie dramatique et sa dramaturgie poétique, Karol Wojtyła a tenté de révéler l'essence et la vocation de la communion de la foi; quant à Krzysztof Dybciak, dans sa monographie „Karol Wojtyła et les lettres“ en donne une „traduction“ en langue d'analyse littéraire.

La paroisse d'Irkoutsk

341

par Zofia Lech

La paroisse d'Irkoutsk englobait initialement les régions baignées par l'Angara, la Léna et le Viliouï; les districts transbaïkal, de Yakoutie, de Kamchatka, d'Amour, les colonies sur les bords d'Indighirka et de la Kolyma ainsi que l'île de Sakhaline.

Comptes rendus 347**Courrier: Nikifor et Paris (Piotr Skrijka) 370**

ks. Helmut Juros

Polski katolicyzm polityczny

Współczesnym procesom przekształceń mentalnych i strukturalnych na polu społecznym, gospodarczym i politycznym towarzyszą fundamentalne pytania politologów: Jaka Polska? Jak daleko na prawo? Jaka prawica? Czy lewica, a jeśli tak, to jaka? Biskupi polscy w odezwie w sprawie wyborów parlamentarnych pobudzają społeczeństwo do zastanowienia się nad kluczową kwestią: Jakiej Polski chcemy? Odpowiadając wyrażają przekonanie, że sprawy ustroju państwa *leżą w gestii obywateli, a jeśli w sytuacji Polski znaczna ich część jest katolikami, mają oni w swoim sumieniu obowiązek opowiedzenia się za takim ustrojem, który najbardziej odpowiada chrześcijańskiej wizji człowieka i nauczania społecznego Kościoła*. Obserwatorzy polskiej sceny politycznej odpowiadają na to, jakby z dystansu i perspektywy europejskiej, kolejnym pytaniem: Jak katolicka może być Polska? W jakim sensie i o ile wolno Polsce być katolicką?

To, że Polsce wolno być katolicką w życiu publicznym, nie podlega dyskusji. To, że katolicyzm polityczny, jak zresztą katolicyzm społeczny, w Polsce ma rację bytu i słuszną legitymację, nie może być kwestionowane bez pogwałcenia rzeczywistości. Jego istnienie i manifestowanie się jest faktem i koniecznym postulatem podyktowanym przez społeczeństwo obywatelskie i elektorat polityczny, złożony w dużej mierze z katolików. Mają oni prawo, możliwość, bez niczyjego zezwolenia, do udziału w życiu publicznym i obowiązek korzystania z tego prawa, kierując się przy tym – w duchu wolności i tolerancji – wartościami chrześcijańskimi.

Powstaje jednak pytanie, jaki katolicyzm polityczny faktycznie występuje w Polsce względnie powinien być realizowany? Jego odmiany, niezależnie od bałamutności samej nazwy w polskiej mowie potocznej, mogą być prawdziwe albo fałszywe, nowoczesne lub archaiczne. Katolicyzm polski ma różne denominacje partyjno-polityczne. Rozpada się na obozy i ruchy, które różnią się odmiennymi tradycjami, innym stosunkiem do instytucji Kościoła, innymi programami działania, rozbieżnymi lub chwiejnymi sądami o aktualnej rzeczywistości społecznej. Rozmaicie pojmuje się w nim tzw. opcję chrześcijańską na tę rzeczywistość. W sposób zróżnicowany są stosowane kryteria chrześcijańskie w podejmowaniu decyzji politycznych w ramach demokracji. Każda odmiana katolicyzmu politycznego odwołuje się do zasad nauczania społecznego Kościoła i katolickiej etyki społecznej. Towarzyszy im świadomość, że wola polityczna społeczeństwa polskiego wyrasta z kulturowych, chrześcijańskich korzeni narodu. To jednak nie przeszkadza występowaniu różnych wersji, deklaracji i tez programowych w nurcie polskiego katolicyzmu politycznego. Która z nich zasługuje na preferencję lub powinna być całkowicie odrzucona?

Model antykwaryczny

Trudno się zgodzić z tym kierunkiem polskiego katolicyzmu politycznego oraz uznać go za słuszny i pozbawiony istotnych błędów, który operuje przestarzałym i co gorsza zafalszowanym modelem porządku społeczno-politycznego oraz gospodarczego i do niego wtłacza współczesne problemy, wynikające z aktualnej sytuacji przełomowej i z konieczności dokonania niezbędnych przekształceń ustrojowych. Nie sposób wyjaśnić i uporządkować współczesnego życia społecznego za pomocą archaicznych tez programowych jakiegoś przestarzałego katolicyzmu politycznego. Podejmuje się jednak takie próby w imię jakoby kontynuowania linii chrześ-

cijańskiej demokracji z okresu międzywojennego. Czyni się to bez uwzględnienia słusznej obawy, że dawne rozwiązania polityczne nie przylegają do nowego stanu rzeczy i aktualnego pola problemowego.

Wątpliwości wobec tego ugrupowania w łonie katolicyzmu politycznego powstają dziś nie tylko z powodu asymetrii między wyzwaniem a zobowiązaniami politycznymi, lecz także ze względu na niebezpieczeństwo powtórzenia starych błędów politycznych w nowych warunkach. Takie odtwarzanie starych orientacji politycznych i ożywanie po części skompromitowanych poglądów niesie za sobą nową groźbę fundamentalizmu i integryzmu, narodowego i niepodległościowego. Społeczeństwo byłoby znowu traktowane jako ujednolicony i zamknięty system wartości. Politycy katolicyści zaś byłiby jedynie przedłużonym ramieniem i organem wykonawczym urzędowych, doktrynalnych poleceń Kościoła. Byłoby to sprzeczne z dzisiejszą intencją Kościoła, który na Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów dla Europy (grudzień 1991) apeluje do wiernych, aby zaangażowali się w sprawy publiczne, jednak nie nawiązywali przy tym do wcześniejszych, przestarzałych, szkodliwych dla Kościoła form politycznych (IV, 10).

Zwolennicy tego kursu polskiego katolicyzmu politycznego, jak się wydaje, opowiadają się za „hipotezą śpiącej królowej”, zgodnie z którą uważają, że po zbawiennym pocałunku jakiegoś księcia z bajki mogą dziś kontynuować swą działalność polityczną w tym miejscu i w tym czasie, gdzie/kiedy musieli jej zaprzestać przed z górą pięćdziesięciu laty. To ich nastawienie może się okazać „hipotezą zamrażarki”. Dziś bowiem faktycznie, po odwilży i odtajeniu zamrożonych programów zaprzęskiego katolicyzmu politycznego, wychodzą na jaw uprzednie słabości i błędy w stanie nie uszkodzonym.

Przedstawiciele tego nurtu polskiego katolicyzmu politycznego muszą pojąć, w horyzoncie rozumienia współczesnych przekształceń ustrojowych, że nie mogą tak sobie po prostu kontynuować swojej linii politycznej,

przerwanej upadkiem II Rzeczypospolitej. Nie mogą zignorować nie tylko bieżących realiów społecznych i tendencji rozwojowych w skali Europy i świata, lecz także aktualnego stanu samoświadomości europejskiego katolicyzmu politycznego, opierającego się na najnowszej katolickiej nauce społecznej. W imię tego nie może być mowy o powrocie do jakiegoś status quo ante, występującego przeciw *aggiornamento* Vaticanum II i odrzucającego sekularyzację okresu nowoczesności.

W ocenie takiego antykwarycznego katolicyzmu politycznego w Polsce należy zauważyć, że jego tendencje odnowicielskie w sensie religijno-politycznym wypływają raczej z przekonania, iż zwycięstwo wiary religijnej i nauki Kościoła nad dyktaturą komunistyczną nastąpiło właśnie dzięki ich tradycyjnemu wyrazowi. Tendencje te w mniejszym stopniu są natomiast reakcją na egzystencjalne i społeczne doświadczenie rozczarowania nowoczesną nauką i techniką, gospodarką i polityką. Odradzający się dziś w świecie fundamentalizm i radykalizm religijno-polityczny ma charakter o wiele bardziej „postmodernistyczny” niż postkomunistyczny, przy czym nie odrzuca nowoczesności *in toto*, tylko jej rzekomą rozwiązłość moralną, społeczną entropię, a zwłaszcza ideologię rozdziału Kościoła od państwa. Z tym *odwetem Boga na nowoczesności* (G. Kepel) niewiele ma wspólnego krytykowany tu wsteczny kierunek polskiego katolicyzmu politycznego. Jego nowa ortodoksja wyrasta raczej z syndromu męczeństwa i triumfu u ludzi Kościoła przyjmujących, że upadek dyktatury komunistycznej ma rangę historiozbawczego wydarzenia. Utrudnia ona, a nawet uniemożliwia mu jednak dialog polityczny z innymi siłami pluralistycznego społeczeństwa i demokratycznego państwa.

Model współczesny

Rozumienie tych trudności, a zwłaszcza otwartość, samoświadomość i odpowiedzialność polityczna wie-

rzących chrześcijan w łonie polskiego katolicyzmu politycznego sprawiają, że wyłania się w nim nowoczesny kierunek, który przebiega – i konkretyzuje się – przez różne ruchy i ugrupowania polityczne. Przyświeca mu projekt nowoczesnego państwa demokratycznego. Po części można o nim (katolicyzmie) mówić orzekająco jako o dokonującym się fakcie, po części – postulatywnie: w jakim sensie powinien się ukształtować na miarę wyzwania naszych czasów.

Nowoczesny katolicyzm polityczny stara się pozostać w relacji do Kościoła jako instytucji, jednak nie tyle symbolicznie i demonstracyjnie, ile wewnętrznie. Pielęgnuje on te duchowo-religijne powiązania z Kościołem, które pozwoliłyby mu wciąż na nowo określać się politycznie i na własną odpowiedzialność działać w duchu chrześcijańskim. Jego stosunek do Kościoła nie jest zatem podyktowany celową strategią werbunkową, np. przy wyborach, lecz jest dla niego egzystencjalną i politycznie realną koniecznością. Wyraźnie odżegnuje się od zamiarów przełożenia duchowych mocy Kościoła na siłę władzy politycznej wobec społeczeństwa. Wbrew podejrzaniom czy wręcz zarzutom ze strony niektórych ludzi z tzw. lewicy laickiej czy oświeceniowych liberałów (nie mówiąc o lewicy demokratycznej lub socjaldemokratach przebranych w nowe barwy ochronne) obca mu jest myśl, aby społeczeństwo obywatelskie traktować jako niedojrzałe lub podporządkować je administracyjnym wpływom Kościoła. Zarzut klerykalizmu pod swoim adresem traktuje jako nieporozumienie lub niepoważną insynuację. Stoi on wyraźnie na stanowisku uznającym – w duchu Vaticanum II – autonomię polityki, tj. świeckość świata politycznego. W tym też sensie podziela pogląd wspomnianego już Synodu, apelującego do katolików, aby opowiedzieli się za właściwie rozumianą demokracją (jakkolwiek nie są oni związani żadnym systemem politycznym) i pamiętali, że dzięki chrześcijańskiemu objawieniu i historycznemu doświadczeniu Europa odkryła rozróżnienie – choć nie

oddzielenie – porządku religijnego i politycznego przyczyniające się do ludzkiego postępu (IV, 10). Katolicyzm polityczny operuje zatem nowoczesnym rozumieniem państwa, nowoczesnym pojęciem demokracji. W sposób jednak spójny zaznacza przy tym swoją tożsamość chrześcijańską i specyfikę, tj. osobiste związanie się polityków przez podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej oraz przez osadzenie rzeczowo słusznego porządku społecznego i gospodarczego na chrześcijańskim personalizmie i innych zasadach nauczania społecznego Kościoła.

Pomimo tych jasnych ustaleń dokonanych przez nowoczesny nurt katolicyzmu politycznego politycy innych orientacji ideowych podnoszą zastrzeżenia i rzucają oskarżenia. Powielają podejrzenia z innej epoki. Zadeklarowane różnice światopoglądowe pochoinnie interpretuje się jako interesy kościelne w dążeniu do władzy politycznej. Nie zadowalają wtedy zapewnienia, że ktoś działa politycznie z osobistej odpowiedzialności chrześcijańskiej.

Wartości podstawowe a maksymalizm etyczny

Wydaje się, że aby przezwyciężyć te nieporozumienia i uniknąć pomówień w sporach politycznych, konieczna byłaby szeroka, przeprowadzona w całym społeczeństwie debata na temat wartości podstawowych. Przypominają się tu słowa C. Norwida, dla którego jest konieczne *to moralne zjednoczenie, bez którego partii nawet nie ma – bez którego partie są jak bandy lub koczowiska polemiczne, których ogniem niezgoda, a rzeczywistością dym wyrazów*. Katolicyzm polityczny funkcjonuje w społeczeństwie pluralistycznym i na zróżnicowanej scenie politycznej tylko w przypadku uznania podstawowych wartości i fundamentalnych zasad. Zgoda na pewne zasadnicze wartości, wspólnota wartości podstawowych, bez której społeczeństwo i państwo nie może żyć i którą zapewnia sobie w zapisie konstytucyjnym, jest koniecznym warunkiem uznania i uszanowa-

nia odmienności kulturowych, religijnych, politycznych. Na tym gruncie jest też legitymizowane miejsce dla katolicyzmu politycznego. Dlatego takiej debaty na temat wartości naczelnych w społeczeństwie pluralistycznym nie można zastąpić urzędowymi inicjatywami Kościoła, np. w postaci złożenia memoriałów lub deklaracji, jak w przypadku interwencji w sprawie aksjologicznych podstaw dla przyszłej konstytucji.

Sprawą istotną dla takiego otwartego katolicyzmu politycznego jest zatem pozostawanie na gruncie demokracji „spornej“, w ramach której są prowadzone spory na fundamencie podstawowych wartości, co do których istnieje zgoda większości obywateli. Pozwala mu to przy uwzględnieniu swego chrześcijańsko-etycznego *sensus fidelium* dochodzić na drodze racjonalnej strategii argumentacyjnej do zgody większości tych, którzy żyją i działają w pluralistycznym społeczeństwie, ale także do granic przyjętego minimum etycznego. W ten sposób dąży się do ustalenia nienaruszalnego porządku wartości jako podstawy państwa konstytucyjnego, którego nie można zakwestionować przez demokrację „plebiscytową“.

Nie można zatem żądać od katolicyzmu politycznego absolutyzmu etyki, maksymalizmu etycznego, prawnie zagwarantowanego i wyegzekwowanego. Ostrzeżeniem przed takimi postulatami względnie roszczeniami, które dochodzą do głosu w jego łonie, jest nasze doświadczenie dziejowe związane z upadkiem socjalizmu, jako „nie spełnionej utopii“ lub „nie dokończonego projektu“ nowego człowieka i społeczeństwa, oraz z klęską komunistycznej dyktatury jako jej politycznej realizacji na drodze siły. Nie tylko ideologia socjalizmu jest *pomyłką antropologiczną* (CA 13), lecz także związana z nią dyktatura polityczna i totalitaryzm to błędy antropologiczne. Wymuszają bowiem przemocą na wszystkich ludziach, aby stali się tacy, jacy nie potrafią ani nie chcą być. Doświadczenia te pouczają, że zamknięte, maksymalistyczne systemy, które pretendują iluzorycznie do absolutnej realizacji wszystkich wartości i do

posiadania monopolu na etyczne urządzenie świata i maksymalne umoralnienie społeczeństwa, nie tylko zawodzą, lecz są po prostu niehumanitarne. Wskazują one na granice możliwych projektów człowieka i społeczeństwa; ujawniają całą ambiwalencję między określeniem słuszných celów a niewystarczającymi środkami do ich realizacji. Przypominają polityce, liczącej się z „brutalną faktycznością”, że jej zadaniem jest: stwarzanie jedynie prawnych i instytucjonalnych warunków ramowych do realizowania podstawowych wartości i praw człowieka; tolerowanie otwartych konfliktów w sensie nielikwidowania ich siłą, lecz przewycięzania ich akceptowalnymi kompromisami w procesie sporu etycznego i dialogu politycznego. Oczywiście, w polityce obowiązuje prawo wzrostu, stopniowego postępu w egzekwowaniu wartości i praw, zawsze jednak w ramach demokracji „spornej” i argumentacyjnego reformizmu. Przy zachowaniu takiej kultury politycznej trzeba się liczyć z niepowodzeniami i rozczarowaniami społeczno-etycznymi, w przypadku gdy szanse forsovania i konkretnej realizacji wartości zostały niewłaściwie ocenione. Katolicyzm polityczny, kierujący się chrześcijańską etyką społeczną, zмага się przede wszystkim na płaszczyźnie państwa kulturowego – a nie tylko na płaszczyźnie demokratycznego państwa prawa – o to, aby stosunki międzyludzkie były coraz bardziej nasycone wolnością i sprawiedliwością, aby świat był coraz bardziej ludzki na co dzień. Dlatego nie widzi zaraz końca swojej roboty etyczno-politycznej. Takiego końca w „obrabianiu” pola moralności politycznej nie będzie też widać, jak długo Bóg pozwala światu być światem i każe nam żyć w tym świecie dylematów. Finał świata, ostateczne zwycięstwo dobra i zbawienie wieczne jest w Jego rękach.

Konfesjonalizacja polityki?

Skoro taki jest punkt widzenia katolicyzmu politycznego, musi dziwić zarzut konfesjonalizacji polityki wy-

suwany pod jego adresem. Podnosi się go dziś w Polsce, a także gdzie indziej, w dwojakiej formie. W jednym przypadku mówi się, że rozwój zdarzeń politycznych w okresie postkomunistycznym niejako potwierdza opinię, że politycy katoliccy zagarniają kluczowe stanowiska w państwie nie tylko dla osobistych przywilejów, lecz przede wszystkim celem zinstytucjonalizowania władzy Kościoła w życiu społecznym. W drugim przypadku podejrzenie o konfesjonalizację jest wysuwane na podstawie skłonności niektórych polityków katolickich do tego, aby naukę moralną Kościoła, przyjętą przez nich w formie osobistego przekonania, z góry zakładać u wszystkich. Jeśli zaś stanowi ona konsensus ogólnospołeczny, można ją prawnie gwarantować i politycznie wyegzekwować. Zarzuca się tym politykom, że nie uwzględniają innych przekonań moralnych, tj. przekonań moralnych innych ludzi, i że nie mobilizują w nich wpierw wszystkich rezerw moralnych – poznawczych i decyzyjnych – właśnie na drodze argumentacyjnego sporu etycznego.

Polski katolicyzm polityczny powinien się liczyć z tym prze(d)sądem i nie powinien dawać powodów do pochopnego stawiania zarzutu o konfesjonalizm. Ale to w żadnym przypadku nie może znaczyć, że wolno mu, lub co gorsza powinien, zrezygnować z własnej specyfiki, tzn. z chrześcijańskiego charakteru uprawiania polityki. Z jednej strony jest on swoistą, scalającą i jednoczącą siłą w pluralizującym się społeczeństwie polskim, z drugiej jednak strony nie powinien pozwalać całkowicie zintegrować siebie z innymi nurtami politycznymi w sensie osłabienia czy wyjąłowania go z radykalizmu ewangelicznego. Jako taki stara się pozostać zaczynem niepokoju i krytyki w stosunku do zagrożeń ideologicznych w polityce czy gospodarce. W powstałej pustce postkomunistycznej, przy dużej dezorientacji w procesie przekształceń ustrojowych, oczekuje się od niego jednoznaczności światopoglądowej i stanowczości etycznej. Właśnie z powodu radykalizmu ety-

czego i wyzwania chwili katolicyzm polityczny musi być „stronniczy“, stać „po stronie“ tych, którzy są ubodzy i cierpią wszelkie niesprawiedliwości. To znaczy, że jest on dosłownie stronnictwem przede wszystkim uciśnionych i głośnym protestem tych, którzy są pozbawieni głosu w upominaniu się o swoje prawa. Dlatego katolicki polityk musi także umieć zajmować stanowisko odmienne niż inni, a nawet kontrowersyjnie występować na ideologicznie zróżnicowanej scenie politycznej wobec tych, którzy inaczej widzą świat wartości ludzkich. Nie znaczy to jednak, że domeną katolicyzmu politycznego jest tylko państwo socjalne, a nie państwo prawa-władzy. Na każdej płaszczyźnie politycznej musi zdawać sobie sprawę z tego, jaki obraz społeczeństwa zakłada w procedurze politycznego przekładania wartości wspólnych i swoistych, a mianowicie czy jeszcze – jak w dawnym ujęciu bardziej statycznym – jako porządek prawdy i cnoty, czy też zgodnie ze współczesnym ujęciem bardziej dynamicznym jako porządek wolności i pokoju.

Dla dalszego określenia się polskiego katolicyzmu politycznego, dla jego zaangażowania się w budowanie demokratycznego państwa prawa i państwa socjalnego, nie bez znaczenia jest faktyczny, aktualny i przyszły stan polskiego katolicyzmu kulturowego. Albowiem dla demokracji społeczno-gospodarczej ważna jest nie tylko podstawowa świadomość wolności obywateli, lecz także posiadanie wielu socjokulturowych przymiotów potrzebnych do słusznego korzystania z wolności. Katolicy powinni wyrobić w sobie zdolności do wolnej inicjatywy, przedsiębiorczości, ryzykownych działań, do indywidualnej odpowiedzialności za wspólne dobro, zdolności do współdziałania i samorządzenia nim. Polski katolicyzm kulturowy, podobnie jak latynoamerykański, jeśli nie porzuci starych nawyków bierności społeczno-politycznej i gospodarczej, stanie się terenem skutecznych działań misyjnych tych sekt, które także wychowują do nowych etycznych, społeczno-gospor-

czych wzorców zachowań w „duchu kapitalizmu“. Marxowi Weberowi powodzi się dobrze i mieszka nie tylko w Guatemala-City, jak sądzi socjolog D. Martin, lecz także w wielu polskich osiedlach.

Dlatego musi niepokoić fakt zapominania o podmiotowości jednostki w Kościele lokalnym, fakt ogólnej niechęci do podmiotowego traktowania w nim wiernych świeckich. Tutejsza skarga musi być tym bardziej głośniejsza, skoro nawet w niektórych krajach zachodnich katolicyzm polityczny, czerpiący dotąd swoje najlepsze siły z bogatych zasobów katolicyzmu związkowego, mocno popieranego przez tamtejszą hierarchię kościelną, niepokoi się obecnie o dalszy rozwój demokracji chrześcijańskiej. Braki w polskim katolicyzmie politycznym idą w parze z historycznie zakorzenionym indywidualizmem, który został raczej jeszcze bardziej umocniony przez niedawny kolektywizm socjalistyczny. Zatem ważnym jego zadaniem jest budzenie i kształtowanie poczucia podmiotowości obywatelskiej wyrastającego z wolności wiary chrześcijańskiej. Wierni świeccy muszą stawiać się i być podmiotami społeczeństwa obywatelskiego. To jest postulat chrześcijańskiej antropologii i etyki społecznej, postulat przedprawny, uprzedni wobec kanonicznego ustalenia miejsca wiernego w Kościele.

Wydaje się, że przez takie wyraźne określenie założeń i celów politycznych można by uchylić wiele nieporozumień między współczesnym polskim katolicyzmem a neoliberalizmem w zakresie pojmowania demokratycznego państwa i wolnej gospodarki rynkowej. Niestety, są one jeszcze bardziej spotęgowane przez wypowiedzi, z pozoru tylko urzędowe, a w rzeczy samej mylące, przedstawicieli Kościoła, nie mówiąc już tu o wypowiedziach domorosłych kaznodziei na temat polityki i ekonomii. Tym większe jest zatem oczekiwanie wobec polityków katolickich, aby wniesli tu więcej światła podkreślając swą wolność i odpowiedzialność chrześcijańską.

Państwo wyznaniowe czy światopoglądowo neutralne?

Węzłową sprawą, wyolbrzymioną i tendencyjnie zniekształconą przez środki masowego przekazu, z którą polski katolicyzm polityczny musi się zmagać, jest przypisywanie mu idei i woli dążenia w sojuszu z Kościołem do utworzenia w Polsce państwa wyznaniowego. Także w tym przypadku do takich podejrzeń prowokują bałamutne wypowiedzi ludzi Kościoła i nielicznych polityków katolickich, których naczelnym posłaniem jest formuła: Polak znaczy katolik. To skądinąd patetyczne, a nawet sympatyczne porzekadło, wyrażające pewne treści historyczno-kulturowe, traci jednak swoją niewinność znaczeniową, kiedy dziś jest postulatycznie odnoszone do całego społeczeństwa polskiego, do celów ideologicznie i politycznie wątpliwych. Dlatego katolicyzm polityczny jednoznacznie wypowiada się za tezą, że nowoczesne państwo demokratyczne jest i powinno być światopoglądowo neutralne. Zasadniczą słuszność tego postulatu potwierdził Papież (Lubaczów, 1991), który w ten sposób niejako rozwiązał polskie wątpliwości pod adresem rodzimego katolicyzmu politycznego.

Towarzyszy temu jednak świadomość, że teza o neutralności światopoglądowej państwa bynajmniej nie jest, w kontekście innych ideologii, tezą światopoglądowo neutralną i przyjmuje u przeciwników katolicyzmu politycznego wykładnię jemu obcą. Dzieje się to na „fali odideologizowania” życia społecznego, polityki i gospodarki, po załamaniu się ideologii marksistowskiej i socjalizmu. Faktyczne uwolnienie się od niedawnego uzależnienia ideologicznego ze strony socjalizmu staje się obecnie totalnym nastawieniem do uznania jako ideologicznie zaczadzonych także wartości i zasad tych orientacji światopoglądowych, w imię których dotąd broniono człowieka przed totalitaryzmem komunistycznym. Pojęcie ideologii rozciągnięto także na światopogląd chrześcijański. Jego cele, wartości i zasady uzna-

no za ideologię. Dlatego chrześcijańska koncepcja państwa lub polityki powinna podlegać odideologizowaniu, zaś katolicyzm polityczny należy uznać za sprzeczny z neutralnością światopoglądową państwa. Należy się opowiedzieć za polityką „czystą”, urzeczowioną i pragmatyczną. Sprawy polityczne należy rozpatrywać rzeczowo, tzn. racjonalnie w sensie funkcjonalistycznym, gdyż tylko w ten sposób można uszanować odmienność przekonań i postaw wartościujących ludzi w pluralistycznym społeczeństwie. Wtedy tę pustą od „ideologii chrześcijańskiej”, od jej wartości i zasad, przestrzeń polityczną nazywa się „świeckością”. Przyjmuje ona postać konkretnych postulatów: radykalnego rozdziału Kościoła od państwa, usunięcia z zapisu ustawy zasadniczej wartości chrześcijańskich, niewprowadzania nauki religii do szkoły i niedopuszczania do obecności Kościoła w życiu publicznym. Nietrudno dostrzec, że postkomunistyczną próżnię ideologiczną, analogiczną do sytuacji w Niemczech w okresie denazyfikacji, wypełniają inne ideologie. Społeczeństwu grozi ponowna ideologizacja. Ideologie mają koniunkturę, tym bardziej że proponują uproszczone wyjaśnienia tych spraw, które dla ludzi są zbyt skomplikowane i nieprzejrzyste. Pochodzenie i tożsamość ideologii głoszącej zideologizowaną tezę o neutralności światopoglądowej państwa w postaci wyżej wyrażonych poglądów łatwo ustalić na mapie współczesnym doktryn. Papież mówi o pozornej neutralności światopoglądowej państwa, kiedy ono pod pozorem autentycznej neutralności światopoglądowej ateizuje życie społeczne, neutralizuje je pod względem religijno-moralnym i w imię tego politycznie releguje katolicyzm z liberalistycznego projektu budowania demokratycznego państwa prawa. Ukrytym celem tej ideologii byłby znowu totalitaryzm.

Neutralność światopoglądowa czy aksjologiczna?

W tym kontekście głoszona przez polski katolicyzm polityczny teza o neutralności światopoglądowej pań-

stwa może uchodzić w sferach kościelnych za tezę podejrzaną pod względem społeczno-etycznym, bo reinterpretowaną w duchu obcej mu ideologii laickiego liberalizmu. Jaka jest zatem autentyczna wykładnia tego katolicyzmu? Otóż przyjmuje on w myśl samorozumienia demokratycznego państwa prawa, że jest ono i powinno być światopoglądowo neutralne w tym sensie, że chroni wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub jaki światopogląd wyznają. Ważna jest zarówno istotna treść jak i uzasadnienie tej tezy. Państwo konstytucyjne jest światopoglądowo neutralne, ponieważ nie jest i nie wolno mu być neutralnym w sensie aksjologicznym, czyli w odniesieniu do wspólnych wartości podstawowych. One konstytuują państwo, są jego podstawą, na której opiera się jego zdolność do zachowania neutralności światopoglądowej. Państwo prawa, które jest także państwem kultury, powołuje się na wspólnie uznaną zasadę, że człowiek jest osobą, podmiotem godności i praw do samostanowienia i określenia sensu swego życia. Jako takie zobowiązuje się ono, a także swoich obywateli, do poszanowania wolności człowieka i tych podstawowych wartości, które bezpośrednio wynikają z osobowej natury ludzkiej i w niej mają swoje ostateczne uzasadnienie. Tym samym państwo deklaruje swoją zdolność i gotowość do wyjaśnienia ważności porządku społecznego niezależnie od dorzeczności pytań i prawdziwości odpowiedzi, co do których istnieją u obywateli różnice światopoglądowe i religijno-konfesyjne.

Ponadto należy zauważyć, że państwo światopoglądowo neutralne, ale nie neutralne aksjologicznie jest koncepcją wykazującą daleko idącą odpowiedniość z postulatami wiary chrześcijańskiej. (Tym samym też nie ma znaku równości między chrześcijańską koncepcją państwa a państwem konfesyjnym.) Wszak istotnym założeniem wiary religijnej jest wolność wierzącego. Ta zaś jest zagwarantowana w państwie prawa jako wolność obywatelska, także w podejmowaniu wolnego ak-

tu wiary i zawierzenia Bogu. Polski katolicyzm polityczny widzi potwierdzenie słuszności tego poglądu w doświadczeniach Kościoła powszechnego w krajach respektujących wolność religijną. Równocześnie przeciwstawia się tym tendencjom we własnym nurcie, które chciałyby przekształcić wiarę chrześcijańską w religię cywilną. Byłoby to jej ewidentne wypaczenie i przekształcenie jej w ideologię.

W rozważanej kwestii neutralności światopoglądowej państwa, która nie jest neutralnością aksjologiczną, dla katolicyzmu politycznego znaczący pozostanie pomimo wszystko fakt, że zastany w społeczeństwie i zakładany przez państwo świat wartości otrzymuje w światopoglądzie chrześcijańskim i w historii kultury chrześcijańskiej lepsze rozpoznanie, bardziej adekwatne określenie i głębsze usprawiedliwienie. Autonomia wartości, wypracowana przez tradycję humanizmu Oświecenia, nie zamyka się przed jej dopełnieniem motywacjami i racjami religijnymi, lecz staje się przez to tym mocniejszym fundamentem państwa prawa. Dlatego w tej perspektywie nie ma dysjunkcji między państwem a Kościołem. Przy zachowaniu i poszanowaniu swoich autonomii znajdują tu ważny obszar współpracy. Katolicyzm polityczny tworzy taki styk wspólnej aktywności. W przypadku rozbieżności między państwem a Kościołem, przy gwarantowaniu i realizowaniu wspólnych podstawowych wartości ludzkich na płaszczyźnie politycznej, można nie bez podstaw przypuszczać, że któraś ze stron popada w ideologię. Rozbieżności między nimi mogą być także wyrazem odmiennego pojmowania roli polityki wobec spraw konfliktowych i dylematów aksjologicznych. Od takiego uwikłania nie jest wolny polski katolicyzm polityczny.

Ilustruje to obecna kontrowersyjna debata nad ustawodawstwem antyaborcyjnym. Kościół wnosi do polityki w zakresie ochrony prawnej dziecka poczętego, bezpośrednio w postaci jednoznacznych norm etycznych lub pośrednio wyrażonym przekonaniem moral-

nym i wolą polityczną swoich wiernych, roszczenia o charakterze absolutnym. Polityka tymczasem uchodzi za porządek wolności demokratycznej. Uprawia się ją w ustroju demokracji, ale – jak już zaznaczono – nie tyle demokracji „plebiscytowej” (na drodze referendum), ile demokracji „sporów” dochodzącej argumentacyjnie do konsensusu. Nie mogą postępować inaczej wyraziciele katolicyzmu politycznego. Zdają sobie sprawę, że państwo prawa nie jest żadną instytucją zbawczą, rozstrzygającą wszystkie problemy w sposób absolutny i ostateczny, lecz dąży z zasady do rozwiązań kompromisowych między prawdą a wolnością, aby mogły być akceptowane przez parlamentarną większość i ogół społeczeństwa. Dla nich jedyną możliwością pozostaje także ustrój demokratyczny jako ich pole działania politycznego. Politykę uprawiają w poczuciu wolności sumienia i odpowiedzialności chrześcijańskiej, w przeświadczeniu, że wiara religijna i jej prawdy antropologiczne chronią ich od dowolności. To zaś znaczy tyle, że polityki nie chcą traktować jako dziedziny rozstrzygnięć bezwzględnych na rzecz podzielanych przez nich wartości. Prawdy o dobru człowieka nie zamierzają narzucać całemu społeczeństwu na jakiejś pozademokratycznej drodze. W konsekwencji spotyka ich niezrozumienie i krytyka. Z jednej strony narażają się u absolutystów katolickich na powątpiewania co do swej ortodoksji chrześcijańskiej i kościelności. Z drugiej zaś, laickiej strony, poczytuje się ich aktywność polityczną na polu ochrony prawnej nie narodzonego dziecka za próbę politycznego przeforsowania, prawnego i represyjnego wcielania pewnej normy etycznej, z supozycją, jakoby chodziło tu wyłącznie o wyznaniową normę etyczną, wcale nie powszechnie ważną, bo podyktowaną przez etykę „katolicką”. Przedstawiciele katolicyzmu politycznego bronią się, że nie chodzi im o przełożenie tylko jakiejś specyficznie chrześcijańskiej normy etycznej na formę dyktatu politycznego pod państwowym przymusem, lecz o osiągniętą w sposób demokratyczny

ochronę prawną pewnej podstawowej wartości etycznej i zasadniczego prawa człowieka. Czynią to w przekonaniu, że przez to także zostaną zabezpieczone same podstawy ustroju społecznego. Także im zależy, aby prawo opierało się na przekonaniach moralnych ogółu obywateli, aby ono – politycznie zagwarantowane – funkcjonowało w ramach aksjologicznie związanej, choć spornej demokracji.

Stanowisko katolicyzmu politycznego jest zatem w tym punkcie jednoznaczne: państwo prawa nie może ustanawiać najwyższych wartości ani dekretować naczelnych zasad etycznych, jeśli nie chce naruszyć swojej neutralności światopoglądowej. Należą one do podstaw jego egzystencji, którymi nie może rozporządzać ani nawet wykazywać skłonności do dysponowania tymi uprzednio danymi, przedprawnymi wartościami. Konsekwentnie też nie wolno państwu prawa dążyć do urzeczywistniania wartości wyłącznie politycznymi środkami.

Otwarcie na transcendencję

Katolicyzm polityczny stawia jeszcze jeden logiczny krok dalej. Teza o neutralności światopoglądowej państwa nie kłóci się z postulatem, aby przyjęty porządek wartości i pochodny od niego system prawny pozostał otwarty na transcendencję. Otwartość ta praktycznie warunkuje pozostawanie państwa w polu tych podstawowych wartości, które go wiążą i wobec których nie jest neutralne. Godność ludzka, prawa człowieka i wolności obywatelskie, będące podwalinami ustroju politycznego państwa, nie dają się usprawiedliwić do końca ani skutecznie zabezpieczyć w kategoriach immanencji świata. Polski katolicyzm polityczny dysponuje tu pożyteczną legitymizacją wiary religijnej. Wartości podstawowe umieszcza w kontekście chrześcijańskim, w jego wymiarze religijno-duchowym i historyczno-kulturowym. Z tej racji ma prawo mówić o wartościach chrześcijańskich, o sumieniu chrześcijańskim polityków czy o od-

powiedzialności obywateli wobec Boga. Umieszczenie tych formuł w preambule nowej konstytucji, jak to przykładowo ma miejsce w ustawie zasadniczej Niemiec, byłoby usprawiedliwione i nie naruszałoby konstytucyjnie zagwarantowanej neutralności światopoglądowej państwa. Z invocatio Dei łączą się: określony obraz człowieka i ramy etyczne, które wprost nie wnoszą do ustawy konkretnych treści, lecz niewątpliwie wpływają na interpretację i uzasadnienie zobowiązań prawnych. Ukryta tu teonomia oraz związana z nią myśl przedpozytywistyczna i niedecyzjonistyczna o nie-naruszalności pewnych praw konstytucyjnych w zasadzie nie musi się kłócić z podzielaną przez innych autonomią człowieka. Dla katolicyzmu politycznego może to znaczyć, że w konstytucji przyjmuje się koncepcję człowieka zwaną autonomią teonomiczną, liczącą się bardziej z chrześcijaństwem kulturowym w Polsce niż z ontologią i teologią człowieka. Nie trzeba tu zaraz dopatrywać się ideologicznego konia trojańskiego w ustawodawstwie i w państwie, bo konsekwentnie trzeba by w duchu współczesnego neopozytywizmu prawnego tropić i eliminować z ustawodawstwa dalsze „ideologiczne” ogniska etyki i chrześcijaństwa, jak np. pojęcie godności człowieka czy natury ludzkiej. Wydaje się, że państwo konstytucyjne, liczące się w realiach polskich z państwem kulturowym nie naruszyłoby zasady neutralności światopoglądowej przez przywołanie Boga i odwołanie się do wartości chrześcijańskich we wstępie do konstytucji. Natomiast można mieć poważne wątpliwości, czy konstytucja, traktowana z góry jako „bez-bożna”, nie byłaby dowodem na ignorowanie państwa kultury (chrześcijańskiej) i samoświadomości chrześcijańskiej społeczeństwa polskiego oraz na zideologizowanie tezy o neutralności światopoglądowej przez państwo prawa. Wolno sądzić i ufać, że dzięki „chrześcijańskiej anamnezie” zostałaby umocniona kultura polityczna obywateli, a w konieczności – zrelatywizowana autonomia władzy państwa. Niemcy wpisali invocatio

Dei do konstytucji po historycznych, tragicznych doświadczeniach związanych z klęską socjalizmu narodowego i upadkiem dyktatury hitlerowskiej. Polska przygotowuje się do stworzenia konstytucji także na tle porażki socjalizmu marksistowskiego i upadku dyktatury sowieckiej. Czy przemiany wartości w społeczeństwach zachodnich i w związku z tym osłabienie wymowy religijnej formuły, nadal strzeżonej w konstytucji, mają dowodzić o jej bezsensie w konstytucji polskiej? Wydaje się, że politycy wywodzący się z tradycji oświeceniowo-liberalnej reagują na taki punkt widzenia polskiego katolicyzmu politycznego w sposób uproszczony. Niezdecydowanie zajmują wobec niego dwie postawy. Pierwsza upatruje w nim nowe zapędy starego wroga rozumu i samostanowienia człowieka, a zatem – brońmy oświecenia przeciw religii! Druga żywi się po cichu nadzieją na ewolucyjny proces modernizacji zacofanego społeczeństwa polskiego, w wyniku czego katolicyzm polityczny wraz z jego oparciem w prężnym Kościele musiałby utracić swoje podłoże. Złudzeniem wydaje się oczekiwanie liberalnej demokracji, jakoby dalej można było zadowolić się samym dziedzictwem oświecenia. Bardziej realistyczne wydaje się takie widzenie przyszłości: świat polityki nie tyle będzie się charakteryzował areligijnym sekularyzmem, ile raczej pluralizmem religijnym i światopoglądowym.

Polska chrześcijańska czy pluralistyczna?

Przywołując jeszcze raz tezę o neutralności światopoglądowej państwa konstytucyjnego można ją uzupełnić. Znaczy ona w interpretacji polskiego katolicyzmu politycznego także: to, co państwu nie pozostaje do dyspozycji i czego nie wolno mu dowolnie ustanawiać, jest równocześnie tym, na co ono jest całkowicie zdane. Ostoją państwa są wartości i prawa człowieka, które mają w naszym kręgu kulturowym proveniencję chrześcijańską oraz racjonalną tematyzację i systematyzację, w końcu zaś konkretną inkulturację. Mając to na uwa-

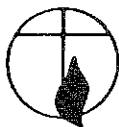
dze w aktualnej sytuacji politycznej kraju, prawomocny jest postulat, aby przy budowaniu ustroju państwowego Polski liczone się z kulturą i tradycją chrześcijańską narodu, ukształtowaną wielowiekową obecnością i misją Kościoła. Dlatego realizm polityczny nie pozwala na lekceważenie dalszej duchowej obecności i przewodnictwa Kościoła w społeczeństwie, oczywiście przy równoczesnym poszanowaniu innych sił ideowych i ruchów politycznych. Podobnie przy uzyskaniu konsensusu politycznego, który jest dziełem dynamicznego, długotrwałego i ciągle na nowo podejmowanego procesu, nie wolno tzw. państwu świeckiemu podejmować działań przeciwnych wspólnej zgodzie na podstawowe wartości. Dzieje się to wtedy, gdy odpowiednią polityką oświaty i wychowania, zwłaszcza przez mass media, w imię rzekomo już istniejącego pluralizmu aksjologicznego, powoduje ono świadomie i systematycznie erozję tych podstawowych wartości, które są historycznie zakorzenione w chrześcijańskim etosie społeczeństwa polskiego i które bynajmniej nie funkcjonują autonomicznie i niezależnie od podłoża religijnego. W tej chwili nie można jeszcze mówić o społeczeństwie zsekularyzowanym, choć zapewne jakiś pelzający proces sekularyzacji jest w toku. Tego faktu nie zmienia na razie świeckość elitarnych salonów politycznych ani niektórych gabinetów redakcyjnych. Dlatego z punktu widzenia katolicyzmu politycznego każdy celowy demontaż wartości podstawowych w świadomości i postawie obywateli, nawet tylko przez umyślne odrywanie ich od państwa kulturowego, rozumianego jako niekwestionowany twór kultury chrześcijańskiej (grecko-rzymskiej, bizantyńskiej, reformacji i oświecenia), a nie dopiero przez ekstremizm polityczny (anarchizm, terroryzm), stanowi istotne zagrożenie dla państwa prawa i jego ustroju demokratycznego. Demokracja nie utożsamia się z formalnie rozumianymi zasadami pluralizmu i tolerancji. Skoro więc zagrożona duchowo i zwalczana antywartościami demokracja wymaga duchowego umocnie-

nia i ochrony wartości podstawowych w państwie prawa, to właśnie dlatego katolicyzm polityczny uważa, że dzięki ugruntowaniu wspólnych wartości podstawowych, odwołując się także do intencjonalności wiary religijnej, dysponuje dobrymi racjami, aby państwu zapewnić konieczne gwarancje polityczne dla jego demokracji i praworządności.

Przez to rysuje się jego szeroka otwartość i zdolność koalicyjna – czynna i bierna – z innymi ugrupowaniami politycznymi o tradycji laickiej, oświeceniowo-liberalnej (tzw. liberalizmu pozytywnego, głoszącego wolność w polityce i gospodarce w sensie „od” i „ku” czemuś). Wspólnie mogą uznać państwo prawa, Polskę, także za państwo kultury, za dzieło kulturowe, w którym i wobec którego Kościół jest duchową siłą kulturową. Razem mogą podzielać pogląd, że Kościół w tym sensie wprawdzie nie dotyka wprost państwa konstytucyjnego swoimi prawdami wiary, jednak oddziałuje na nie pośrednio życiem wiary i etosem chrześcijańskim swoich wiernych uczestniczących w życiu społeczeństwa obywatelskiego. Można się zgodzić z twierdzeniem, że bez tej siły duchowej wiernych chrześcijan państwo konstytucyjne, Polska, byłoby pozbawione swej substancji. Działający w nim Kościół umacnia i odnawia duchowe fundamenty państwa, podstawę jednorodności jego społeczeństwa obywatelskiego, na której wspiera się jedność i porządek społeczny i bez której egzystencjalnie zagrożone byłyby wartości podstawowe, wolności obywatelskie, a nawet sam pluralizm. W tej koalicyjności należy upatrywać główną szansę solidarnego budowania demokratycznego państwa prawa. Główna jednak odpowiedzialność polityczna katolicyzmu polskiego za budowanie nowej demokracji i państwa prawa będzie polegała przede wszystkim na umacnianiu świadomości moralnej obywateli, na poszerzaniu zastanego w społeczeństwie minimum etycznego i zakresu wspólnych wartości podstawowych, na kształtowaniu postaw prospołecznych i solidarnościowych, zorientowanych na dobro wspólne.

Ograniczenie jego oddziaływania do bezpośredniego wpływu na prace legislacyjne parlamentu i decyzje polityczne rządu, na drodze urzędowej, należy uznać za pójskie na skróty do celu. Nie wywiązuje się on tym bardziej z odpowiedzialności politycznej przez uprawianie „moralizującej” polityki tzw. czystych rąk, polegającej li tylko na krytycznym osądzaniu, z pozycji wyższości i posiadania prawdy, tych, którzy oburącz chwytają się za robotę w służbie publicznej i przy tym zdarza im się te ręce ubrudzić. Katolicyzm polityczny nie może być klubem kibiców demokracji.

Czy i jaki katolicyzm polityczny odegra dominującą rolę w polskim zmaganiu się o demokrację i dobrobyt kraju, także o jego powrót do demokratycznej i gospodarczo zasobnej Europy, to zależy – rzecz jasna – przede wszystkim od samych katolików polskich, ale ostatecznie od świadomości politycznej całego społeczeństwa.



W świecie islamu

W połowie czerwca 1992 r. w stolicy Tadżykistanu, nieco sennym mieście Duszanbe, trudno było już dostrzec gorącą atmosferę kwietniowych i majowych dni, kiedy to na placach Szachidon i Azadi odbywały się równocześnie mityngi zwolenników i przeciwników demokratycznych przemian. Po podpisaniu przez postkomunistyczną władzę porozumień z siłami opozycyjnymi w mieście zapanował względny spokój.

O niedawnych wydarzeniach przypominały jedynie wieczorne patrole tadżyckiego OMON-u, wozy pancerne stojące na rogatkach miasta i żołnierze obwieszeni bronią automatyczną... Mimo porozumień opozycja nie miała wówczas jednak złudzeń, że władza nadal należy do zwolenników dawnego porządku.

W ugrupowaniach opozycyjnych z pewnością najważniejszą rolę odgrywały ruchy proislamskie: zarówno sztab islamskiej partii Tadżykistanu, jak i ośrodek duchowego przywództwa tadżyckich muzułmanów, jakim jest khazijat, czyli urząd najwyższego zwierzchnika wyznawców islamu w tym kraju. Spotkania z przywódcami obu tych ośrodków były celem mego przyjazdu do Duszanbe. W czasie krótkiego pobytu w mieście niełatwo było o spotkanie ani z khazim Tadżykistanu — Hadżi Akbarem Turadżanzade, ani z liderem partii Hezbi Nahzati Islami — Mahmadem Szarifem Hikmatzade. Szczególnie to pierwsze spotkanie utkwіło mi w pamięci.

Na rozmowę ze zwierzchnikiem muzułmanów Tadżykistanu czekałem bowiem równe trzy dni. Przez te trzy dni zdążyłem się już nawet zaprzyjaźnić z ochroniarzami strzegącymi pomieszczeń, w których urzęduje khazi. Zabierali mnie na obiady do kuchni działającej przy głównym meczecie Duszanbe, przynosili kolejne czajniki z zieloną herbatą, zabawiali rozmową. A khazi pojawiał się nagle, przemyczał przez korytarze swego biura w towarzystwie dwóch barczystych mężczyzn z obstawy i... ciągle nie miał czasu.

Wreszcie doszło do rozmowy. Rozmowy i pokazu igrzysk wschodniej gościnności. Zanim bowiem włączyłem magnetofon, był obiad w towarzystwie najwyższego duchownego Tadżykistanu. Wspólny talerz z kawałkami baraniny, jeszcze ciepły placek, jogurt. I ręce tłuste od sosu, którymi odrywaliśmy kawałki tradycyjnego placka...

A potem... potem była już rozmowa. I ta jedna, i ta druga. Czy trzeba je komentować?

Chyba nie trzeba, choć może jednak warto dodać to jedno, przysłowiowe, zdanie. Tak zwana ludność rosyjskojęzyczna Tadżykistanu nie bez emocji ocenia muzułmańskie odrodzenie w tym kraju. Widzi bowiem w tym odrodzeniu silne zagrożenie dla własnej egzystencji. Mimo uspokajających gestów ze strony muzułmańskich liderów. Czy obawy mieszkających w Tadżykistanie, przede wszystkim Rosjan i Niemców, są bezpodstawne? Na obiektywną odpowiedź jest chyba za wcześnie. Na tadżyckiej drodze ku islamowi jest jeszcze wiele niewiadomych; więcej na niej pytań aniżeli odpowiedzi.

Krzysztof Renik

Ważniejsze terminy islamskie użyte w tekście wywiadów

chatib – mówca, orator, kaznodzieja wygłaszający mowy (chutba) na cześć władcy w meczecie w czasie modłów piątkowych i świątecznych; nie tyle zwierzchnik, ile najważniejsza osoba w meczecie

hadżi (hodża) – nauczyciel, profesor; tytuł grzecznościowy

Hekmatiar Gulbuddin – Pusztun, przywódca ugrupowania fundamentalistycznego (Hezb-i-Islami) w Afganistanie

khazijat – urząd religijnego przywódcy (khazijego), najwyższego zwierzchnika duchowego wyznawców islamu

kiszlak – wieś, osada na terenach pustynnych i stepowych

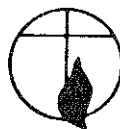
medresa – wyższa uczelnia muzułmańska, w której nauczano religii i prawa

mudżahedin – współczesny partyzant afgański walczący zbrojnie przeciwko budowie socjalizmu

mułła – mistrz, uczony, świątobliwy; tytuł nadawany duchownym muzułmańskim, nauczycielom Koranu; także wyższy sędzia

Rabbani Burhanuddin – Tadżyk, przywódca antykomunistycznej partyzantki w Afganistanie (ugrupowania Dżamiat-l-Islami), od niedawna prezydent Afganistanu

- sufizm – prąd mistyczny w islamie, łączący się z ascetyzmem i społecznym ruchem ludowym. Pojawił się w połowie IX w. Mistycy muzułmańscy (sufi) wykazywali obojętność wobec praktyk religijnych islamu, łączyli się w bractwa, mieli własną „liturgię” – wspólne modlitwy i medytacje w celu osiągnięcia ekstazy i duchowego zjednoczenia z Allahem. Sufizm zdradzał pewne rewolucyjne tendencje społeczne, co wywoływało zarzut herezji ze strony sunnitów
- sunna – obyczaj, praktyka. Zespół tradycji, czyli czynów, wypowiedzi proroka Muhammada, przekazywanych i spisanych przez jego towarzyszy. Po spisaniu sunna została uznana przez jej ortodoksyjnych zwolenników (sunnitów) za źródło wiedzy religijnej niemal równoznaczne z Koranem. Obecnie oznacza całość praw, tradycji i opinii w sprawach religii
- szariat – droga do źródła, którą powinni kroczyć wierni. Muzułmańskie prawo kanoniczne zawarte w Koranie obejmuje obowiązki względem Allaha i reguły postępowania między ludźmi. Jeśli wierny wypełnia wszystkie reguły (prawa) szariatu, osiągnie zbawienie po śmierci
- szyizm – polityczno-religijny odłam islamu. Powstał za czasów Alego ibn abi Taliba, czwartego kalifa, czyli następcy Muhammada (VII w.). Wyznawcy tej doktryny (szyici) uważali, że godność kalifa należy się tylko członkom rodziny Muhammada (którego zięciem był Ali) i uznali poprzednich trzech kalifów za uzurpatorów. W innych sprawach dotyczących religii i prawa szyizm jest zgodny z sunną
- ulema – teolog lub prawnik muzułmański, uczony zajmujący się objaśnianiem szariatu, tradycji (sunny) i Koranu; ulema zachowuje czystość wiary i przestrzega przykazań religijnych



Marzę o demokratycznym państwie

Z khazim Tadżykistanu,
Hadżim Akbarem Turadżanzadem,
zwierzchnikiem wyznawców islamu
w Tadżykistanie,
rozmawia Krzysztof Renik

— Wszyscy doskonale już wiedzą, że do 1990 r. żadne swobody religijne w Tadżykistanie nie istniały. Konkretnym przykładem niech będą takie oto fakty: w naszym kraju ponad 90% społeczeństwa wyznaje islam, ale jeszcze w 1991 r. było tylko 17 meczetów! W tym samym czasie dla 5% ludności wyznającej prawosławie było 19 cerkwi.

— *Czy to za dużo?*

— Nie, ja się nie wypowiadam, czy dla prawosławnych te 19 cerkwi to było dużo czy mało. Może to było mało... Chcę jednak przede wszystkim powiedzieć, jak mało było meczetów. A poza tym te nieliczne meczety podlegały władzom państwowym. Tymi meczetami kierowały po prostu władze miejskie, kompartia, KGB. Kraj nie miał swego khazijatu, czyli urzędu najwyższego zwierzchnika muzułmańskiego. Był tylko przedstawiciel Zarządu ds. Religii Muzułmanów Azji Środkowej i Kazachstanu. To był duchowny, ale żadnej władzy ten urzędnik nie miał. Nie miał prawa wyznaczać duchownych, nie miał prawa zdejmować ich z urzędów; nie miał nawet prawa przyjąć do pracy dozorcę lub stróża... To był zwykły „pracownik kultu”, jak tutaj mówiono, pozbawiony wszelkich praw.

— *Od kiedy zatem Khazi sprawuje swój urząd?*

— Sytuacja, o której mówię, trwała do połowy 1989 r. Wtedy zostałem wybrany przedstawicielem Zarządu ds. Religii w Tadżykistanie i... przez cały rok walczyłem o zmiany. Niczego nie mogłem osiągnąć drogą prawną! Wszędzie przeszkody!

Nie mogłem otwierać nowych meczetów, tworzyć medres... Kiedy w Rosji oddawano już prawosławnym setki świątyń, u nas wszystko było jeszcze niemożliwe!

Dopiero po wydarzeniach lutowych w 1990 r. zaczęła u nas słabnąć komunistyczna propaganda pełna przemocy. Teraz, dzięki Allahowi, mamy 128 meczetów, funkcjonują 4 uczelnie islamskie, 1 instytut islamski.

— *Przyznam, iż z pewnym zaskoczeniem dowiedziałem się o podziemnej działalności muzułmanów na terenie Tadżykistanu w latach prześladowań wyznaniowych. Co dziś można powiedzieć na temat tamtego okresu waszej działalności?*

— Cóż, to nasze islamskie odrodzenie, którego jesteśmy teraz świadkami, nie pojawiło się w zupełnie pustym miejscu. Już w latach siedemdziesiątych starzy ulemowie zaczęli sekretnie przygotowywać sobie następców. Wszystko to odbywało się ciemną nocą, często zmieniano miejsca spotkań, przenoszono się z jednej miejscowości do drugiej, tak aby KGB nie mogło wykryć tych tajnych spotkań. W ten sposób uczono dzieci, młodzież. Poza tym wydawano także nielegalnie literaturę religijną. To były przede wszystkim stare teksty religijne, które przepisywano ręcznie albo powielano na maszynach. Nową literaturę otrzymywaliśmy dzięki studentom z krajów arabskich, którzy przywozili potrzebne książki. Myśmy i te książki przepisywali, powielali, aby mogły dotrzeć do większej liczby osób...

Dzięki tym wszystkim działaniom jest u nas dzisiaj możliwe tak silne odrodzenie religijne. Możemy śmiało powiedzieć, że gdy idzie o odrodzenie wiary islamskiej, to Tadżykistan jest na czele byłych republik sowieckich w Azji Środkowej.

— *Czy można dziś określić skalę prześladowań skierowanych przeciw muzułmańskiemu duchowieństwu? Czy wiadomo, ilu duchownych, ilu działaczy religijnych było represjonowanych?*

— Konkretniej cyfry podać nie można. Przede wszystkim dlatego, że do czasu ustanowienia na naszych ziemiach władzy sowieckiej nie było w Tadżykistanie żadnych spisów ludności. Z tego też powodu nieznana była dokładna liczba muzułmanów.

skiego duchowieństwa. Mogę tylko powiedzieć, że na terytorium Tadżykistanu było ponad 2700 meczetów, a przy każdym meczecie był przynajmniej jeden duchowny. Ta liczba meczetów była aktualna do 1937 r., czyli do roku, w którym skończyła się nawet ograniczona wolność religijna. W 1937 r. zamknięto te wszystkie meczety, zaś duchownych albo rozstrzelano, albo wysłano na Sybir. Tych, którzy nigdy nie wrócili, można liczyć na setki...

Dzisiaj można już powiedzieć, że odrodzenie duchowe i religijne Tadżykistanu było możliwe tylko dzięki 6–7 ludziom, islamskim uczonym, którzy jakimś cudem pozostali w gronie żywych. Ci ludzie dożyli bardzo długich lat, przedtem siedzieli w łagrach, jeden z nich przesiedział w stalinowskim łagrze 25 lat. Po wyjściu na wolność dożył blisko stu lat! Ten człowiek mieszkał w Duszanbe i mimo tragicznych przejść nie skapitulował — sekretnie, w tajemnicy przed władzami, nauczał islamu. 25 lat łagru nie złamało tego człowieka. To był wielki kaznodzieja, w młodości uczył się jeszcze na uniwersytecie w Indiach, potem wykładał w islamskich instytutach w Afganistanie, aż wreszcie osiadł w Tadżykistanie.

— *Mówiliśmy już o duchownych, którzy w czasach prześladowań współpracowali w jakiś sposób z komunistyczną władzą. Byli tej władzy ulegli. Co robisz dzisiaj ci ludzie?*

— Duża część tych ludzi nadal pracuje. Część zmieniła dziś orientację, wielu jednak pracuje tak jak przed laty, nie widząc potrzeby żadnych zmian. Są w dalszym ciągu jedynie „pracownikami kultu”, którzy poza bardzo wąsko pojmowaną problematyką religijną nie chcą się zajmować niczym więcej. Wypełniają tylko obrzędy religijne i nadal słuchają jedynie lokalnych władz państwowych. Ta lokalna władza jest dla nich ciągle najwyższym autorytetem. Są jeszcze i tacy duchowni. Tak, są...

— *A jak to się stało, że Khazi sam wstąpił na ścieżkę duchową i w konsekwencji stał się duchownym islamskim?*

— Cóż, urodziłem się w rodzinie głęboko wierzącej. Mój dziad należał do bardzo znakomitych przedstawicieli uczonych islamskich Tadżykistanu. Był jednym z głównych myślicieli

tutejszego nurtu sufickiego. Niestety w latach trzydziestych komuniści wywieźli go na kilka lat na Sybir. Po powrocie nie żył już długo, umarł w 1954 r. Był rzeczywiście wielkim kaznodzieją. Dziad miał czterech synów i dwie córki. Córki już nie żyją, a spośród synów jedynie mój ojciec został duchownym. Pozostali bracia zajmują się sprawami świeckimi. Ojciec pracował przez 30 lat jako chatib, czyli zwierzchnik jednego z ważniejszych meczetów w naszym kraju. Ojciec jest także uważany w Tadżykistanie za wybitnego kaznodzieję. W takiej, jak Pan widzi, religijnej rodzinie byłem wychowywany jako jedno z dziesięciorga dzieci.

Po ukończeniu szkoły średniej uczyłem się w medresie Mir Arab w Bucharze, następnie ukończyłem instytut islamski w Taszkencie. Po ukończeniu instytutu pracowałem przez 2 lata w Zarządzie ds. Religii Muzułmanów Azji Środkowej i Kazachstanu w tymże Taszkencie. Wreszcie, zupełnie niespodziewanie, może nawet nieco przypadkowo, udało mi się wyjechać do Jordanii, gdzie uczyłem się przez 5 lat na uniwersytecie. Ukończyłem tę uczelnię w 1987 r. Po powrocie wykładałem przez rok w instytucie islamskim w Taszkencie. Aż wreszcie wróciłem do Tadżykistanu. Chciałem coś zmieniać, ale niewiele udawało się wtedy zrobić.

W 1990 r. mogliśmy wreszcie powołać do życia khazijat. Były wybory na khaziego i w wyniku tych wyborów zostałem khazim całego Tadżykistanu.

— *Czy można już dziś powiedzieć, że społeczeństwo Tadżykistanu przeżywa odrodzenie religijne? Czy zainteresowanie islamem jest tak powszechne w waszym kraju, że można mówić o wejściu na drogę budowania w Tadżykistanie państwa islamskiego?*

— Myślę, że można mówić o bardzo silnym odrodzeniu religijnym. Po latach komunizmu ludzie zrozumieli, że po tamtym okresie nie pozostało nic dobrego. Zniszczona została moralność: na szeroką skalę pojawiły się grabieże, brakuje szacunku dla drugiego człowieka, dla ludzi starszych, pozrywane zostały więzy rodzinne, zabrakło szacunku dla rodziców. To są wszystkie zjawiska, których nie było w naszym dawnym modelu społecznym. Nasz naród nie był przyzwyczajony do takich

zjawisk, my przecież mimo wszystko jesteśmy ludźmi Wschodu. Dlatego teraz ludzie zaczynają się zwracać w stronę swych korzeni.

Tak, z pewnością jesteśmy w Tadżykistanie świadkami odrodzenia religijnego.

— *Nie ma wśród ludzi zahamowań przed powrotami do religijnego poglądu na świat? Nie ma obaw przed religijnością? Przecież lata ateistycznej propagandy nie mogły pozostać bez echa.*

— Oczywiście, są także trudności. Pojawia się np. agresja skierowana także w stronę muzułmańskich braci. Trzeba pamiętać, że w okresie prześladowań, w czasach istnienia podziemnych szkół islamskich, wszystkie te ośrodki były od siebie niezależne. Niewiele wiedzieliśmy o sobie wzajemnie... Wykładowca jednej podziemnej medresy nic nie wiedział o wykładowcy innej nielegalnej medresy. Każdy z uczniów znał tylko swego nauczyciela. Tylko to, co powiedział własny nauczyciel, było prawdziwe... W latach podziemia było to konieczne...

Ale, przecież każdy problem można rozpatrywać z wielu stron. Można interpretować ten problem na wiele sposobów. Niestety dla części ludzi wychowanych w podziemiu było to trudne do przyjęcia. Prawdziwe dla nich było jedynie to, co powiedział ich podziemny nauczyciel. Teraz, w okresie odradzania się życia religijnego, zaczęły się spory, nieraz kłótnie i waśnie. W samych sporach, dyskusjach nie byłoby oczywiście niczego złego. Ale te spory prowadzą niestety także do zdarzeń niedobrych, do działań niekorzystnych dla jedności naszej wspólnoty muzułmańskiej w Tadżykistanie. No, dzięki Allahowi, to o czym mówię, to już trochę przeszłość. Dzisiaj te problemy nie są tak poważne. Oczywiście, gdy mówimy o autentycznie szczerym ruchu muzułmańskim.

— *A jest jeszcze w Tadżykistanie jakiś nieszczerzy ruch islamski?*

— No cóż, mówiłem już Panu o tej części duchowieństwa, która jakoś tam była związana z komunistycznymi władzami. Ci ludzie i dzisiaj nie szukają prawdy, a tylko służą swym

panom. Może nawet nie państwu, tylko określonej grupie władzy wyznającej nadal dawną ideologię. Albo nawet strukturom mafijnym...

— *Po kwietniowo-majowych wydarzeniach w Duszanbe nie-pokoje przeniosły się na południe kraju. W czerwcu do Duszanbe przybyły grupy uciekinierów z położonego na południu miasta Kuliab. Ci ludzie uciekali przed rozruchami i zamieszkami, w których ginęli ich muzułmańscy bracia. Podobnie działo się w Kurgan-Tiube. Co było przyczyną tych starć?*

— Kuliab to obszar, na którym wpływy komunistów są jeszcze bardzo silne. To jednocześnie najuboższe terytorium naszego kraju. Ilość codziennego pożywienia zależy tam od dobrej woli brygadzysty, przewodniczącego kołchozu czy też jakiegoś innego urzędnika dawnego systemu. Jeżeli ludzie są bogaci, tym samym są bardziej niezależni od władzy. Jeżeli są biedni — są uzależnieni od władzy... Tam, w Kuliabie, nie ma żadnej własności prywatnej, ludzie są zależni od państwa, od władzy. A władza jest nadal w rękach komunistów. Trzeba przy tym powiedzieć, że władzę tę popiera jeden z wyższych miejscowych mułłów. Jest on deputowanym do Rady Najwyższej Republiki i pamiętam, że sam miałem z nim spięcia w czasie dyskusji parlamentarnych na temat pojęcia naszej niezależności państwowej, wolności religijnej...

— *Co was różniło?*

— Na przykład, gdy walczyliśmy o przyjęcie deklaracji o niepodległości Tadżykistanu, on był przeciw tej deklaracji; gdy byliśmy przeciwni przeprowadzaniu w naszym kraju marcowego referendum na temat dalszego istnienia Związku Sowieckiego, on był za tym referendum. Poza tym to właśnie on był zwolennikiem sierpniowego puczu w Moskwie. Przez 3 dni ślali z Kuliabu telegramy gratulacyjne na ręce Janajewa, a Gorbaczowa uznali za zdrajcę... Tacy to ludzie.

A wracając do Pańskiego pytania o powody starć w Kuliabie... Otóż w czasie kwietniowo-majowych wydarzeń w Duszanbe na placu Szachidon nasi zwolennicy występowali z żądaniami wolności słowa, uchwalenia nowej konstytucji, roz-

pisania wyborów do parlamentu i oczywiście zdjęcia ze stanowiska jako dyktatora przewodniczącego Rady Najwyższej. Otóż w odpowiedzi na te żądania władza zorganizowała na sąsiednim placu, placu Azadi, konkurencyjny mityng. Ściągnęli tam także ludzi z zakładów pracy, wszystkich tych przewodniczących kołchozów, rajkomów, obkomów, aby manifestowali poparcie dla władzy. Bezprawnie rozdano tym ludziom broń, broń automatyczną. W dużej części ta broń dostała się w ręce kryminalistów. Kiedy okazało się, że siły konserwatywne nie osiągną swych celów, że będą musiały podpisać z nami porozumienie — wtedy ci uzbrojeni ludzie, nie oddając broni, uciekli na prowincję.

Na prowincji zaczęli prowadzić antyduszanbijską propagandę. Mówili o morderstwach dokonywanych jakoby w Duszanbe na ludności wywodzącej się z prowincji, głównie właśnie z Kuliabu. Tutaj oczywiście nic takiego nie miało miejsca, ale w Kuliabie ludzie zaczęli się bać. Sam Pan zresztą widzi, że w Duszanbe jest spokojnie. W Kuliabie odcięto połączenia telefoniczne ze stolicą i prowadzono taką właśnie propagandę. Ludzie w Kuliabie są zdezinformowani, buntują się przeciw reformom, a ci terroryści wykorzystują to i strzelają do nielicznych na południu zwolenników demokracji.

Oczywiście w zaostrozaniu sytuacji są zainteresowane także ugrupowania mafijne, którym w niepewnej sytuacji politycznej łatwiej działać...

— *W wydarzeniach kwietniowo-majowych w Duszanbe widoczny był udział duchowieństwa. Czy islamskie duchowieństwo powinno się zajmować polityką, brać udział w politycznych mityngach?*

— Prawo, wedle którego duchowni nie mogą się zajmować polityką, to po prostu absurd. Chociaż ja sam czystą polityką się nie zajmuję... Gdy idzie o moje przekonania polityczne, to uważam, że powinniśmy dążyć do stworzenia w Tadżykistanie demokratycznego państwa o świeckim charakterze. Jako deputowany do tadżyckiego parlamentu muszę mieć oczywiście swoje polityczne credo.

— *Jak ono brzmi?*

— Stworzenie demokratycznego państwa, przestrzeganie praw jednostki i wolności każdego człowieka. Pełne wypełnianie Deklaracji Praw Człowieka. Wolność działalności gospodarczej. I jeśli chce Pan wiedzieć — nastawienie w pełni antykomunistyczne. To także...

— *W jakim stopniu zatem khazijat akceptuje działalność islamskiej partii Tadżykistanu, która w dalszej perspektywie myśli o budowaniu w Tadżykistanie państwa islamskiego?*

— Każda partia musi mieć prawo do swobodnego działania. To po pierwsze. Także komunistyczna. Tylko że najpierw trzeba zlikwidować dotychczasową partię, jej własność przekazać państwu, a dopiero potem niech się organizują od nowa. Przecież to, co w tej chwili posiadają komuniści, nie należy się im w żadnym wypadku.

Natomiast jeżeli chodzi o dążenie do stworzenia w Tadżykistanie państwa islamskiego, to myślę, że jest na to jeszcze za wcześnie. Wprowadzenia Koranu, szariatu do życia publicznego na razie nie chcemy. Chcemy państwa demokratycznego, które pozwoli na nieskrępowany rozwój naszej islamskiej wiary, na swobodne propagowanie religijnego poglądu na świat. Oczywiście marzę o tym, aby w przyszłości wiele praw świeckich opierało się na Koranie i szariacie. By tak się stało, trzeba jeszcze wychować wiele pokoleń, aby ludzie byli gotowi przyjąć nakazy wynikające z szariatu.

— *Czy to oznacza, że społeczeństwo Tadżykistanu nie jest jeszcze gotowe do podjęcia budowy państwa islamskiego?*

— Z całą pewnością nie jest jeszcze gotowe do tego. Przecież ludzie znajdowali się tutaj przez 70 lat pod wpływem ideologii komunistycznej, byli oderwani od swych korzeni, od swej historii, od kultury. Kiedy zmieniono alfabet, było to równoznaczne z oderwaniem nas od przeszłości. Już od przedszkoli, poprzez szkoły, aż po wyższe uczelnie mówiono naszej młodzieży, że do rewolucji październikowej — oni nazywali to rewolucją, a ja uważam to za przewrót — otóż do tego prze-

wrotu wszystko było czarne. Nie było jasnych dni. Dopiero kiedy przyszli komuniści, zajaśniał w Tadżykistanie świt. Komuniści nas uratowali, wyasfaltowali ulice, przywieźli autobusy, dali pracę, dali kobietom wolność... Jaka to wolność? 12 godzin na dobę pracować w fabryce. O czwartej rano zamiatać ulice. Oto ta wolność kobiet!

Dlatego ludzie odwykli od życia w zgodzie ze swoją tradycją narodową i religijną. A zbudować islamskie państwo — to znaczy żyć w zgodzie z islamskim prawem. A żyć w zgodzie z islamskim prawem to naprawdę trudne zadanie. Naszym zadaniem jest w tej chwili uczynić nasze społeczeństwo społeczeństwem ludzi wierzących. Żeby ludzie z przekonania, z własnego wyboru zdecydowali się na życie zgodne z prawami szariatu. Żeby sami zrezygnowali z picia alkoholu, z grabieży, z używania niecenzuralnych słów... Islam nie pozwala nikogo przymuszać do takiego wyboru. Człowiek musi dokonać takiego wyboru sam, dobrowolnie. Oczywiście nigdy nie zrobi tego 100% społeczeństwa. Ale niech to będzie 50, 70%. Wtedy dopiero będzie można mówić o tworzeniu nowego porządku państwowego.

— *Jak chcecie doprowadzić do tych dobrowolnych wyborów na rzecz islamu?*

— Na to potrzeba przede wszystkim czasu. Może 30, może 40 lat. Mimo wszystko jestem optymistą, a trochę i romantykiem...

— *A jeżeli w tej przyszłości Tadżykowie będą już budowali islamskie państwo, to wedle jakiego modelu, tureckiego, czy...*

— Czy irańskiego! Mam już dosyć tego pytania. Nie będzie to model turecki ani irański. To będzie model tadżycki. Przede wszystkim dlatego, że poziom rozwoju psychicznego, politycznego, ekonomicznego tych społeczeństw i naszego narodu jest inny. Przenoszenie takiego czy innego modelu jest po prostu niemożliwe. Poza tym myśmy przeżyli 70-letni okres oderwania od świata islamskiego, od normalnego rozwoju. Byliśmy wydani przez te lata na ataki wojującego ateizmu, wychowywano naszą młodzież we wrogości do religijnego poglądu na

świat. Ani Iran, ani Turcja czegoś takiego nie przeżywały. Dlatego żaden z tych modeli nie zostanie u nas przyjęty.

— *Czym w takim razie będzie się charakteryzował model tadżycki?*

— To pokaże dopiero przyszłość. Za wcześnie o tym mówić... Marzę tylko o tym, by był to model demokratyczny, ponieważ pomiędzy islamem a demokracją nie ma sprzeczności. Ja oczywiście wiem, że na świecie (bo nie tylko u nas) trwa w tej chwili antyislamska propaganda. Określone siły polityczne boją się islamu. U nas starają się przestraszyć żyjących w Tadżykistanie Rosjan. Ale proszę wziąć za przykład Egipt, Jordanię, Liban, Syrię. Przecież tam od dwóch tysięcy żyją wspólnoty chrześcijańskie, chociaż obowiązywały tam islamskie prawa. I jakoś nikt tych chrześcijan nie unicestwił, nikt nie zniszczył ich świątyń. Mogli się rozwijać. W świecie islamskim znajdzie Pan wiele przykładów pokojowego współistnienia z innymi wyznaniem.

— *Jakie reformy polityczne są w tej chwili najbardziej potrzebne waszemu krajowi?*

— Przede wszystkim wybory parlamentarne, w których wezmą udział różne partie. Po wyborach trzeba stworzyć wielopartyjny rząd. Potrzeba oczywiście także nowej, demokratycznej konstytucji. Trzeba reformy rolnej, trzeba prywatyzacji. Bez prywatyzacji ziemi niczego się u nas nie da zrobić. Nasz kraj jest przecież krajem rolniczym i rozwój indywidualnego rolnictwa jest absolutnie niezbędny.

— *Czy muzułmanie z dawnej, sowieckiej Azji Środkowej mają obecnie jakieś powiązania organizacyjne?*

— Islamscy liderzy oczywiście kontaktują się ze sobą. Proszę pamiętać, że jeszcze nie tak dawno była w Azji Środkowej tylko jedna medresa w Bucharze, w której uczyliśmy się praktycznie wszyscy. Dlatego też znamy się doskonale. Natomiast nie sądzę, aby było potrzebne jakieś jedno ciało koordynujące działalność islamską w naszych krajach. Myślę, że takie ciało mogłoby przynieść więcej szkody niż pożytku. Konkretniej

pracy dla takiego organu osobiście nie widzę, natomiast sama idea jego powołania rodziłaby podejrzenie o chęć budowania jakiejś czapy nad naszymi wspólnotami religijnymi. Byłaby odczytana jako akt wrogi religii, akt antyislamski.

— *Jak w tej chwili można ocenić stosunki muzułmanów z Tadżykistanu i muzułmanów z Afganistanu?*

— Te stosunki powinny być jak najlepsze, przecież jesteśmy właściwie jednym narodem, a w każdym razie jesteśmy braćmi. Ale tych stosunków ciągle jeszcze nie ma...

— *Nie było ich także w czasie wojny afgańskiej?*

— Były. Ale po co Pan o to pyta. Tymi stosunkami nigdy specjalnie się nie afiszowaliśmy. Przecież KGB robiło wszystko, żeby żadnych kontaktów nie było. Ja sam miałem osobiste kontakty z Hekmatiarem, Rabbanim, także z innymi mudżahedinami. Spotykałem się z nimi niejednemu raz... W Peszawarze, w Islamabadzie. Po wyzwoleniu Afganistanu jeszcze ich nie widziałem, ale myślę, że zobaczę. Dlaczego nie? Przecież to nasi bracia...

Pora kończyć. Otrzymałem wiadomość, że w Kurgan-Tiube znowu strzały...

Duszanbe, czerwiec 1992 r.



Islam jest religią polityczną

Z Mahmadem Szarifem Hikmatzadem,
liderem muzułmańskiej partii Tadżykistanu
(Hezbi Nahzati Islami),
rozmawia Krzysztof Renik

— *Jakie były początki ruchu, który teraz przybrał postać islamskiej partii politycznej?*

— Działaliśmy w podziemiu już od roku 1978-79. Tak więc nasza działalność trwa blisko 15 lat. Nasza praca polegała przede wszystkim na pracy z młodzieżą. Kiedy w dawnym Związku Sowieckim zezwolono wreszcie na oficjalną i legalną działalność partii politycznych, nasz ruch także zaczął funkcjonować jawnie. Pierwszy jawny zjazd założycielski przeprowadziliśmy w Astrachaniu.

— *Czyli na terytorium Rosji.*

— Tak, ten pierwszy zjazd odbył się w Rosji, ponieważ początkowo nasz ruch miał charakter ogólnozwiązkowy. Łączył muzułmanów ze wszystkich regionów byłego Związku Sowieckiego. W czasie tego pierwszego zjazdu, który odbył się w lipcu 1990 r., przyjęliśmy wszystkie statuty i regulaminy określające formy naszej oficjalnej działalności. Na zjazd przyjechali delegaci z krajów jeszcze wówczas sowieckiej Azji Środkowej, z Kaukazu — zarówno południowego jak i północnego — a także z europejskiej części Rosji. Byli przedstawiciele muzułmanów z Moskwy, Petersburga, Kazania. Od tego czasu nasza partia zaczęła funkcjonować jawnie. Oczywiście po zjeździe każdy region, każda republika powołała swoje regionalne oddziały partii, które to oddziały także organizowały pierwsze swoje zjazdy. W Tadżykistanie taka konferencja odbyła się pod koniec 1990 r., 6 grudnia dokładnie. Był to pierwszy zjazd oddziału tadżyckiego ogólnozwiązkowej partii muzułmańskiej w naszej republice.

— *Czy w tym czasie wasza partia była już legalnie zarejestrowana na terytorium Tadżykistanu?*

— Nie, wtedy jeszcze nie mieliśmy urzędowej rejestracji. Aby przeprowadzić zjazd, wystąpiliśmy do władz państwowych o zgodę na jego zorganizowanie. Niestety przywódcy republiki, Rada Najwyższa Tadżykistanu, natychmiast przyjęli postanowienie o zakazie działalności na terenie naszego kraju partii politycznych o orientacjach religijnych. Rzecz jasna dotyczyło to właśnie naszej partii islamskiej. Rada Najwyższa przyjęła to postanowienie, aby uniemożliwić nam przeprowadzenie zjazdu i w pełni oficjalne powołanie do życia islamskiej partii politycznej. Warto w tym miejscu dodać, że postanowienie to zostało przyjęte przez Radę Najwyższą 5 grudnia, czyli na dzień przed planowanym przez nas zjazdem... Trzeba pamiętać, że było to w tym samym 1990 r., kiedy to w Duszanbe miały miejsce w lutym wystąpienia przeciw komunistom. Obowiązywała jeszcze godzina milicyjna i zakaz wydany przez władze rzeczywiście uniemożliwił nam przeprowadzenie zjazdu w samym Duszanbe.

Mimo tych przeciwności udało się nam doprowadzić do zjazdu poza miastem, w niedużej miejscowości, kilkadziesiąt kilometrów od Duszanbe. Nie mogliśmy zrezygnować ze zjazdu, bowiem byli zaproszeni goście z innych rejonów byłego Związku Sowieckiego, były przygotowane tematy do dyskusji... Udało się nam znaleźć takie ścieżki, które doprowadziły do przeprowadzenia zjazdu w sekrecie, można nawet powiedzieć, że podziemnie... Kiedy władze dowiedziały się, że zjazd trwa — byliśmy już w drugiej części naszych obrad.

— *Gdzie odbył się ten zakonspirowany zjazd?*

— W lenińskim rajonie, w kiszłaku Cziortut. To był pierwszy w naszej historii zjazd islamskiej partii Tadżykistanu.

Po zjeździe władze uchwaliły ustawę o wolności wyznania i działalności organizacji religijnych. W ustawie tej jeszcze mocniej podkreślono, że tworzenie partii politycznych na podstawach religijnych jest zakazane. W związku z tym nasza partia nadal była zmuszona do pozostania w podziemiu. Nadal nie mogliśmy jawnie prowadzić w Tadżykistanie swojej działal-

ności. Przenieśliśmy nasze centrum do Moskwy. W Moskwie wydawaliśmy gazetę, tam publikowaliśmy islamskie wydawnictwa. Taka sytuacja trwała do sierpniowego puczu w 1991 r. Po puczu w Tadżykistanie, w Duszanbe dokładnie, trwał wielodniowy miting. Żądano na nim m.in. anulowania tego antydemokratycznego prawa, które zakazywało nam działalności. Po zakończeniu mitingu, w którym uczestniczyli przedstawiciele wszystkich demokratycznych partii Tadżykistanu, Rada Najwyższa Tadżykistanu zmieniła ustawę o wolności wyznania i przyznała prawo działania partiom politycznym o charakterze religijnym. Od tego czasu mogliśmy działać legalnie.

We wrześniu 1991 r. została przyjęta deklaracja o suwerenności republiki Tadżykistanu. Kiedy Związek Sowiecki rozpadł się, uległy rozpadowi również ogólnozwiązkowe struktury partii islamskiej. Każdy oddział tej partii stał się samodzielną partią działającą na terenie swego państwa. Zjazd założycielski partii Hezbi Nahzati Islami odbył się w październiku 1991, w dawnym domu partii komunistycznej, w tym pałacu, który komuniści wybudowali dla siebie, aby w nim przeprowadzać swe komunistyczne zjazdy i wiece... Po kilku tygodniach od przeprowadzenia konferencji władze Tadżykistanu oficjalnie zarejestrowały naszą partię. Zaczął się nowy okres w historii ruchu, zaczęła się legalna działalność i oficjalny udział działaczy islamskich w życiu publicznym i politycznym Tadżykistanu.

— *Zaczął się nowy okres... Ale ja chciałbym jeszcze wrócić do czasów waszej działalności podziemnej. Na czym w gruncie rzeczy ta działalność polegała?*

— W okresie działalności podziemnej przygotowywaliśmy młodych ludzi do pracy na rzecz odrodzenia islamu na naszych ziemiach. W tamtych czasach na terenie naszej republiki działało co prawda oficjalne duchowieństwo muzułmańskie, ale trzeba pamiętać, że to oficjalne duchowieństwo w większości współpracowało wówczas z KGB. To byli agenci albo współpracownicy organów sowieckiej służby bezpieczeństwa. Myśmy tym ludziom po prostu nie dowierzali... To byli „urzędnicy kultu”... Podobnie zresztą rzecz się miała z duchowieństwem innych wyznań. Dużo o tym ostatnio u nas pisano.

Nie wierzyliśmy im i dlatego organizowaliśmy te podziemne struktury. Zbieraliśmy młodzież i staraliśmy się wychowywać tych młodych ludzi w duchu islamskim. Nasza partia ma bowiem zarówno charakter polityczny jak i religijny. Dlatego działamy — można powiedzieć — dwutorowo. Zajmujemy się i polityką, i propagowaniem zasad islamskiej wiary. W tamtym czasie, w okresie działalności podziemnej, zajmowaliśmy się przede wszystkim pracą o charakterze religijnym. Staraliśmy się przepowiadać dzieciom, młodzieży, a także całemu naszemu społeczeństwu prawdziwy islam.

— *Co to oznacza: „przepowiadać prawdziwy islam“?*

— Prawdziwy islam, to ten, który przepowiadał przed wiekami nasz Prorok i twórca naszej religii swoim uczniom. Prawdziwy islam to także ten islam, który nie jest oddzielony od polityki, nie jest oddzielony od państwa.

— *We współczesnym świecie często jednak się mówi, że polityka i religia to jakby dwie różne sfery ludzkiej działalności, dwa odrębne porządki.*

— Być może w świecie chrześcijańskim taki rozdział jest słuszny. O ile wiem, Chrystus zajmował się tylko duchowym życiem ludzi... Nie myślał o przywództwie typu politycznego, nie chciał rządzić państwami. Nasz Prorok, nasza święta księga Koran — odwrotnie. To, co zapisano w Koranie, odnosi się zarówno do życia duchowego jak i do porządku politycznego. Przecież Koran zawiera liczne wskazania, jak powinno funkcjonować państwo. Są tam zapisane prawa, wedle których należy organizować struktury państwowe. Nasz Prorok był zarówno przywódcą duchowym jak i przywódcą ogromnego państwa islamskiego. Podobną rolę pełnili w latach późniejszych następcy Proroka — czterej kalifowie. Kalifowie byli także prorokami i przywódcami wielkich państw... W ich państwach obowiązywał szariat, prawo było zbudowane na fundamencie Koranu.

Dlatego gdy mowa o oddzieleniu religii od polityki, to w przypadku islamu takie oddzielenie nie jest w praktyce możliwe.

— *Kto w waszym podziemnym ruchu przepowiadał Koran, skoro nie ufaliście oficjalnemu duchowieństwu islamskiemu?*

— W naszym ruchu rzeczywiście nie było duchowieństwa. W tych strasznych latach — siedemdziesiątych, a także osiemdziesiątych — Koranu nauczali ludzie świeccy zaangażowani w działalność islamskiego podziemia. Oczywiście wszyscy ci ludzie podlegali w przypadku wykrycia ich działalności bardzo surowym represjom. W Tadżykistanie represje te trwały do 1986 r. Rzecz jasna represjonowani byli tylko ci przedstawiciele islamu, którzy nie chcieli współpracować i podlegać oficjalnemu duchowieństwu muzułmańskiemu w naszym kraju. Władze bowiem doskonale wiedziały, że nasza muzułmańska działalność podziemna nie ogranicza się jedynie do spraw religijnych, ale zgodnie z nakazami Koranu jest także działalnością o charakterze politycznym. Nasz ruch zajmował się szeroko rozumianą działalnością opozycyjną. Słuchaliśmy zagranicznych radiostacji, sprowadzaliśmy z zagranicy książki i islamską literaturę. Przekazywaliśmy tę literaturę naszym tadżyckim braćiom.

Władze zdawały sobie sprawę, iż nasza młodzież prowadzi islamską działalność polityczną. Dlatego skala represji była ogromna, dlatego władze zdecydowanie zwalczały nasz ruch. Były aresztowania, były wyroki...

— *W jaki sposób ta zakazana literatura docierała do Tadżykistanu?*

— W latach osiemdziesiątych literatura opozycyjna docierała dzięki zagranicznym studentom, którzy studiowali w Tadżykistanie. To byli młodzi ludzie z Egiptu, z Pakistanu, także z innych krajów arabskich. Literatura ta utwierdzała nas w przekonaniu, że zgodnie z nakazami islamu nie może być mowy o oddzieleniu sfery religijnej od sfery politycznej. Bez tych książek byłoby nam nieco trudniej, ale dla ludzi, którzy znają Koran, znają szariat, było to zawsze oczywiste.

— *Czy można dziś określić, jak duża grupa ludzi działała w waszym podziemnym ruchu islamskim? Jaki był zasięg waszego oddziaływania?*

— W tamtych czasach panowała w naszym społeczeństwie ogromna nieufność. Właściwie niemal wszyscy ludzie wzajemnie się podejrzewali o współpracę ze służbą bezpieczeństwa. Agentów KGB było wówczas ogromnie wielu... Biorąc to pod uwagę bardzo ostrożnie przyjmowaliśmy ludzi w nasze szeregi. Krąg członków ruchu islamskiego był z tego względu stosunkowo mały. W czasach prześladowań nie ufaliśmy nawet ludziom, którzy chodzili do tych nielicznych otwartych wówczas meczetów, którzy się modlili...

Dopiero kiedy partia została oficjalnie zarejestrowana, kiedy mogliśmy rozpocząć jawną działalność, zaczęliśmy przyjmować nowych członków na szerszą skalę. Oczywiście tych, którzy znają Koran, chcą przestrzegać szariat i są zwolennikami naszej islamskiej wiary. Nie tylko zwolennikami, ale ludźmi, którzy wskazania Koranu realizują w swym osobistym życiu. Tylko tacy ludzie mogą zostać członkami partii Hezbi Nahzati Islami. Obecnie mamy już rozwiniętą strukturę podstawowych organizacji naszej partii. Właściwie poza czterema czy pięcioma okręgami Górnego Badachschanu, gdzie mieszkają szyici, mamy swe przedstawicielstwa w całym Tadżykistanie. Zresztą także w dwóch okręgach badachszańskich są już nasze organizacje partyjne. Praktycznie w każdym kołchozie są nasi przedstawiciele.

— *Jakie miejsce zajmuje partia Hezbi Nahzati Islami we współczesnym życiu politycznym Tadżykistanu? Uważacie się za partię opozycyjną?*

— Tak, byliśmy w opozycji od chwili, kiedy zwyciężyły stare siły podtrzymujące Rachmona Nabijewa na stanowisku prezydenta Tadżykistanu. Nie jesteśmy w tej opozycji sami. Jest z nami m.in. także narodowa partia Tadżykistanu — Rastahez. Walka ze starymi siłami trwa w związku z tym nadal. Sytuacja polityczna kraju jest w tej chwili bardzo trudna, mimo pewnych zmian po wydarzeniach majowych w Duszanbe. Podpisaliśmy wówczas protokół uzgodnień, na mocy którego przedstawiciele partii opozycyjnych weszli do rządu.

Do tej pory natomiast nie mamy swych przedstawicieli w tadżyckim parlamencie. Ostatnie wybory odbyły się bowiem

w lutym 1990 r., kiedy to jeszcze żadna partia opozycyjna nie mogła działać legalnie. Wszyscy kandydaci w tamtych wyborach wywodzili się z partii komunistycznej... Jest już ustalony termin wyborów do parlamentu. Mają się one odbyć w grudniu 1992 r. To wynik naszej dwuletniej walki o rozwiązanie tego komunistycznego parlamentu i rozpisanie rzeczywiście wolnych wyborów.

— *Wedle jakich wzorów wasza partia pragnie budować niepodległy Tadżykistan?*

— Przede wszystkim chcemy, by Tadżykistan był demokratycznym państwem prawa. Żeby nie było tu żadnej dyktatury ani rządów o charakterze totalitarnym. Chcemy wolności wypowiedzi, prasy, radia i telewizji. Dowodem na to, że rzeczywiście do tego dążymy, może być nasze zwycięstwo w walce o nowe przepisy dotyczące wolności prasy i niezależności dziennikarzy. Przed czterema miesiącami komunistyczny parlament przyjął bowiem bardzo twarde prawa ograniczające wolność słowa. Na naszych mitingach walczyliśmy o cofnięcie tych rygorów. Nasza walka doprowadziła do odwołania tego niedemokratycznego prawa.

— *A co tak bardzo wam się nie podobało w tych uchwalonych przez parlament prawach?*

— Na przykład to, że dziennikarza można było skazać na 3 lata więzienia lub 50 tys. rubli grzywny za wystąpienia w prasie krytykujące władzę... To był zresztą przykład odradzającej się komunistycznej dyktatury. A wszystko odbywało się pod hasłami obrony konstytucyjnego ustroju naszej republiki. Ustroju zbudowanego przez komunistów i przez komunistyczną partię...

— *Czy prawa wywodzące się z Koranu, szariat, czy te zasady powinny mieć wpływ na kształt ustrojowy waszego państwa?*

— Tak, jest to konieczne, ponieważ w naszej republice ponad 90% mieszkańców wyznaje islam. Myślę, że wiele praw szariatu powinno się znaleźć w naszej konstytucji, powinno mieć wpływ na formułowanie aktów prawnych obowiązujących w naszym państwie. Mówią zresztą o tym nasi prawnicy. Na

przykład kobieta-prawnik jasno powiedziała, że prawo szariatu o rodzinie, o rozwodach powinno mieć swoje odzwierciedlenie w prawie państwowym.

Z tym że nasze państwo ma na razie charakter świecki. Skoro tak, to ciągle jeszcze nie możemy powiedzieć, że nasz kraj jest krajem islamskim i że wszystkie wskazania Koranu i sunny są już u nas przestrzegane. Ale o tym, jaki rodzaj prawodawstwa ma w przyszłości obowiązywać w Tadżykistanie, musi zdecydować sam naród.

— *Wasza islamska partia zgadza się na to, aby Tadżykistan był państwem świeckim?*

— Nic, наша partia nie chce, aby w przyszłości Tadżykistan był państwem świeckim. Z drugiej jednak strony nie chcemy tworzyć w Tadżykistanie państwa islamskiego za pomocą siły. Nasza partia bardzo mocno podkreśla, iż islam odżegnuje się od wszelkich przejawów przemocy. A zatem jeśli chodzi o stworzenie w Tadżykistanie państwa islamskiego, to nie jest to wyłącznie sprawa naszej partii. Hezbi Nahzati Islami jest tylko częścią współczesnej sceny politycznej Tadżykistanu. My nie reprezentujemy jeszcze całego narodu. O tym, czy Tadżykistan będzie w przyszłości państwem muzułmańskim, będzie kiedyś rozstrzygać cały naród.

W tym momencie naszych dziejów mogę powiedzieć coś takiego: jedną sprawą są nasze pragnienia, drugą — możliwość realizacji tych pragnień. Będąc muzułmaninem pragnę, byśmy zbudowali w Tadżykistanie państwo islamskie, pragnę, aby w życiu publicznym obowiązywał szariat, aby nasze życie społeczne było zorganizowane na fundamencie Koranu. Ale to są moje marzenia, które będą być może zrealizowane w przyszłości. By tak się stało, trzeba teraz wychowywać naród, trzeba pokazać narodowi, czym naprawdę jest islamska wiara. I kiedy społeczeństwo zostanie tak przygotowane, kiedy zbliży się do naszej wiary, wtedy — nie mam wątpliwości — wybierze właśnie islamski model budowania państwowości. Ale wybór należy zawsze do narodu i tego wyboru naród musi dokonać na drodze demokratycznej, bez odwoływania się do przemocy i siły.

— *Czy w tej chwili w Tadżykistanie ludzie obawiają się islamu? Czy boją się takiego modelu państwowości, jaki funkcjonuje np. w Iranie? Tego typu obawy zdarzało mi się słyszeć z ust nie tylko nietadżyckiej ludności waszego kraju, ale także z ust Tadżyków.*

— Cóż, w okresie 70 lat komunistycznej dyktatury propaganda tworzyła bardzo niekorzystny obraz islamu. Robiono wszystko, aby ludzie bali się islamu. Dzisiaj także propaganda robi wiele, aby np. kobiety odnosiły się do islamu nieufnie. Mówi się, że w islamskim państwie kobiety będą musiały zasłaniać twarze... To oczywiście rodzi wśród kobiet obawy i rezerwę wobec naszego ruchu. Zwracamy się do kobiet i tłumaczymy, że ta propaganda jest bezpodstawna. Prawdziwy islam nie nakazuje kobietom zakrywania twarzy... Przecież kobiety nawet w czasie modlitwy mogły mieć u nas zawsze odsłonięte twarze.

Natomiast obawy ludności rosyjskojęzycznej przed islamem wykorzystuje obecnie stare kierownictwo naszego kraju, ci komuniści, którzy jeszcze pozostają przy władzy. Prowadzą oni propagandę wśród mniejszości narodowych zamieszkujących Tadżykistan w taki sposób, aby antagonizować je z Tadżykami, a także ze zwolennikami państwa islamskiego. W tej propagandzie chodzi oczywiście o utrzymanie się przy władzy. Ale ludność rosyjskojęzyczna nie powinna mieć żadnych obaw. Jakkolwiek by nie patrzeć, islam szanuje inne religie i inne wyznania. Uznajemy prawo innych do zachowania własnej tradycji. Dlatego uważam, że jeżeli Tadżykistan zostanie państwem muzułmańskim, to dla innych wspólnot wyznaniowych będzie to także korzystne. Z pewnością społeczności te będą się cieszyły większą swobodą aniżeli w czasach władzy komunistycznej. Państwo komunistyczne zawsze walczyło przecież z jakimkolwiek religijnym poglądem na świat. Obojętnie czy było to chrześcijaństwo, judaizm czy islam...

Proszę mi wierzyć — państwo muzułmańskie da więcej swobody ludziom wierzącym aniżeli państwo komunistyczne. Dla ludzi wierzących wrogiem jest przede wszystkim komunizm...

— *Jaki jest program gospodarczy waszej partii?*

— W dalszym ciągu obowiązuje w naszym kraju system kołchozowo-sowchozowy, czyli gospodarowanie kolektywne typowe dla ekonomiki komunistycznej. Historia wystarczająco wyraźnie pokazała już, że ten model gospodarowania nie przyniósł ludzkości żadnego pożytku. Odwrotnie — przysporzył biedy nie tylko Związkowi Sowieckiemu, ale także tym krajom Europy, które podlegały wpływom Sojuza. Może najlepszym przykładem była sytuacja do niedawna jeszcze dwóch krajów niemieckich. Podobnie jest dziś z dwoma państwami koreańskimi...

Dlatego uważamy, że w Tadżykistanie należy zreformować system ekonomiczny. To, co pozostało po gospodarce komunistycznej, czyli ów system kołchozowo-sowchozowy, państwowy system monopolu gospodarczego — wszystko to trzeba odrzucić i zmienić. Chodzi nam przede wszystkim o prywatyzację, o sprywatyzowanie naszej gospodarki. Najważniejszym zadaniem jest u nas prywatyzacja ziemi. Trzeba dać ziemię chłopom. To jest trudne zadanie, ponieważ system kołchozowo-sowchozowy jest u nas ciągle jeszcze bardzo silny. Wystarczy, że powiem, iż nie tak dawno Rada Najwyższa na wniosek ministra rolnictwa przyjęła postanowienie o utrzymaniu kołchozów i sowchozów przynajmniej do 1995 r.

Bez prywatyzacji ziemi, bez likwidacji kołchozów i sowchozów zmiany w naszym kraju nie będą postępować. Dlatego właśnie to zadanie uważamy za najważniejsze w programie gospodarczym naszej partii.

— A czy tadżyccy chłopcy są przygotowani do przejęcia ziemi na własność? Czy zechcą podjąć się prowadzenia prywatnych, rodzinnych gospodarstw rolnych? W wielu częściach Rosji np. okazuje się to trudnym do rozwiązania problemem. Komunizm jakby oduczył ludzi pracy na własny rachunek.

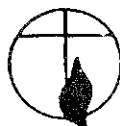
— W naturze człowieka jest przywiązanie do własności prywatnej. Jest chęć pracy na własnym. Jest chęć posiadania ziemi, własnego warsztatu pracy. Zresztą w Tadżykistanie zamiłowanie do pracy na roli jest w dalszym ciągu ogromne. Ziemia i człowiek to jedno. Człowiek kocha ziemię, ponieważ Allah stworzył człowieka właśnie z ziemi. Ciało człowieka

powstało z ziemi i dlatego nasi chłopci kochają ziemię. Myślę zatem, że nie będzie kłopotów ze strony naszych chłopów. Oni z pewnością będą z radością pracować na ziemi, która będzie ich własnością. Chodzi tylko o to, by obalić te biurokratyczne struktury kołchozowo-sowchozowe.

— *Na początku naszej rozmowy, gdy mówiliśmy o czasach waszej działalności podziemnej, wspominał Pan o braku zaufania do ówczesnych muzułmańskich duchownych. O braku zaufania do oficjalnych duchowych zwierzchników muzułmańskich. Jak jest teraz? Jaki jest stosunek waszej partii do khazijatu?*

— Teraz nasze stosunki są bardzo dobre. Przede wszystkim dlatego, że w strukturach władzy duchownej pojawili się już nowi ludzie. Obecny khazi, Hadži Akbar Turadżanzade, jest także nowym człowiekiem. Jest on członkiem tadżyckiego parlamentu, w którym działa intensywnie na rzecz demokratyzacji naszego państwa. W szeregach duchowieństwa jest już coraz mniej ludzi związanych z dawnymi czasami. A ci, którzy jeszcze pozostali, są nam dobrze znani, wiemy, co robili w czasach komunistycznych i dlatego nie są dla nas groźni. Poza tym zdecydowana większość pracujących obecnie duchownych wywodzi się już z naszego ruchu podziemnego. Dlatego nie ma dziś nieufności pomiędzy islamską partią a muzułmańskim duchowieństwem. Nasze cele są podobne: zadaniem duchowieństwa jest przede wszystkim szerzenie islamu, a naszym — budowanie życia publicznego na fundamencie muzułmańskiej wiary.

Duszanbe, czerwiec 1992 r.



Michał Jagiełło

Prawo do normalności

Miesięcznik nasz należy do tej grupy czasopism, w których niemal programowo jest prowadzona refleksja nad stanem świadomości społecznej polskiej inteligencji. Zagadnienie to bywa „opukiwane” z wielu stron, ze szczególnym jednak uwzględnieniem relacji zachodzących między WIĘKSZOŚCIĄ a MNIEJSZOŚCIĄ. Pod pierwszym określeniem kryje się zasadniczo społeczność polska zamieszkała w Polsce. Pod drugim terminem rozumiemy przede wszystkim mniejszości narodowe żyjące w Rzeczypospolitej. Zasadniczy podział przebiega zatem między Polakami a tymi, którzy przynależą do innej narodowości. Jeśli jednak uwzględnimy więcej kryteriów, to okaże się, że podział ów traci na ostrości, a zakresy znaczeniowe „większości” i „mniejszości” częściowo zachodzą na siebie. Ograniczając obserwację do terenu Polski i wprowadzając kryteria identyfikacji narodowej, przynależności państwowej i wyznania otrzymamy barwną układankę oddającą rzeczywiste przyporządkowania każdego z nas, mieszkańców dzisiejszej Rzeczypospolitej Wielu Narodów i Religii. Oczywiście Polak z urodzenia i obywatelstwa, a przy tym rzymski katolik, jest tu postacią dominującą. Nie znaczy to jednak, że nie ma wśród nas Polaków innych wyznań i że nie ma wśród nas przedstawicieli innych narodów będących rzymskimi katolikami, nie mówiąc już o wyznawcach innych religii.

Przy bliższym przyjrzeniu się wspomnianej układance jasne się stanie, iż status „większości” nie jest czymś stałym; przeciwnie, jest on uzależniony od tła, na którym jest oglądany. Jeśli tłem jest polskość, do mniejszości należy np. Litwin. Jeśli tłem jest katolicyzm, ten

sam Litwin należy do większości, a Polak wyznawca prawostawia – do mniejszości... Warto przeprowadzić na sobie taki test „większościowo-mniejszościowy“, aby przygotować się wewnętrznie na sytuację, w której to naturalne poczucie należenia do większości może być podważane.

Szanowny Czytelniku! I Ty możesz zostać mniejszością!

Demokracja, jak uczy praktyka, umożliwia ujawnianie się różnych postaw jednostkowych i zbiorowych wobec świata zewnętrznego; także tych, które niszczą tkankę demokracji. I tak wolność słowa pozwala na używanie kategorii „obcy“ oraz „inny“, choć wiadomo, że przesadnie akcentowany podział na SWOICH I OBCYCH może naruszać porządek społeczny w jego demokratycznym wydaniu. Byłoby naiwnością oczekiwanie, iż ustrój demokratyczny odtwarzany w Polsce wyzwoli w nas wyłącznie uczucia pozytywne, co się przejawia w powszechnym braterstwie i solidarności. Jesteśmy ludźmi, a nie aniołami. A poza tym – przechodzenie z jednego systemu do drugiego jest doznaniem traumatycznym. Miliony poszczególnych ludzi i całe grupy społeczne tracą poczucie bezpieczeństwa. Taka jest brutalna prawda o naszym stanie ducha.

Poprzedni system zerował właśnie na głęboko ludzkiej potrzebie bezpieczeństwa i dawał jego namiastkę w postaci choćby życia „na etacie“ i umiejętności „załatwiania“ swych spraw. Teraz dopiero widać, jak wielką zapłaciliśmy cenę za to życie przez blisko pół wieku w państwowej klatce i pod nieustannym wpływem kija i marchewki. Paradoks naszej sytuacji polega, jak sądzę, na tym, że przy powszechnym niemal opowiedzeniu się za odejściem od dawnego systemu mamy równie powszechne uczucie niespełnienia. Jest to stan, w którym zastanawiająco wielu ludzi czuje się wysadzonymi z siodła. Jest to stan groźny. Groźny dla nas samych.

W atmosferze niespełnienia i zagrożenia masowo wyłęgają się pomysły mające szczytny cel – pomóc ojczyź-

nie! Ciekawe, że samozwańczy lekarze znają tylko jeden środek: rozpoznanie, wskazanie i wyeliminowanie tego, który dybie na całość i cześć Polski. Wciąż w tej roli jest obsadzany zmitologizowany Żyd, ale coraz częściej wypiera go Obcy Kapitał – bestia tak podstępna, że jest równie niebezpieczna dla naszej racji stanu, gdy inwestuje nad Wisłą, jak i gdy nie chce tu lokować kapitałów. Obcy z natury jest przecież zły, jest bowiem w mniejszości. I w tym jego wredna siła.

Szanowny Czytelniku! I Ty też jesteś mniejszością! Wystarcza, że czytujesz „Przegląd Powszechny“. Już to wystarcza, by dla jednych być zagrożeniem jako lewica katolicka, dla innych zaś synonimem katolickiego fundamentalizmu zagrażającego drogę do europejskiej wspólnoty.

Powie ktoś: To jest właśnie cena demokracji i pluralizmu – nie ma w tym nic dziwnego. Zgoda. Jednak pod warunkiem że za naturalnymi w końcu podziałami nie idzie chęć ELIMINOWANIA z życia publicznego tych, których uważa się za INNYCH; eliminowania przez nadużywanie resentymentów, jakimi w potocznym odbiorze jest obciążony każdy INNY.

Rozmowa o mniejszościach – wątek osobisty

Taki jest kontekst tej rozmowy o mniejszościach narodowych, którą proponuję. Podejmuję ją, choć nie jestem ani prawnikiem specjalizującym się w tej dziedzinie, ani socjologiem badającym status mniejszości w dzisiejszej Polsce. Podejmuję ten trudny temat sprowokowany listami, które otrzymuję po swych telewizyjnych i radiowych wypowiedziach o sytuacji Polaków na Białorusi, Litwie, Ukrainie, a także w Czecho-Słowacji. Z listów tych dowiaduję się, że moja propozycja każdorazowego uwzględniania punktów widzenia narodów, wśród których żyją nasi rodacy, bywa przyjmowana niechętnie. Z listów tych bije przekonanie, że już samo postulowanie, by wysłuchać racji Białorusinów, Litwi-

nów, Ukraińców, Czechów i Słowaków, jest błędne polityczne i PODEJRZANE, albowiem powszechnie przecież wiadomo, że my i tylko my mieliśmy i mamy rację. Sąsiedzi – odtwarzam tu tok rozumowania autorów listów – powinni nas kochać niejako z definicji, wszak jesteśmy Polakami!

Nawet delikatne napomknienie, że niektórzy z naszych rodaków na Wileńszczyźnie opowiadając się za „radziecką Litwą” dotknęli tym do żywego ogromną większość Litwinów, wywołuje protesty: NAST, nawet jeśli błądzą, to w istocie mają rację. Wiadomo przecież POWSZECHNIE, że Litwini są z natury podstępni, zaś Polacy z natury szlachetni i otwarci.

Taka jest ogólna tonacja owych listów. Dowiaduję się też z nich czegoś o sobie. Okazuje się, że jestem Litwinem. *Że jedząc polski chleb* i pełniąc wysoką funkcję państwową mam czelność twierdzić, iż w stosunkach polsko-litewskich nie zawsze Litwini byli stroną traktowaną przez nas w sposób partnerski. Nic dziwnego, że tak twierdzę – piszą moi mentorzy – przebiegłość i czarna niewdzięczność to typowe cechy Litwinów. Józef W. z Legnicy pisze dobitnie: *Modłę się, ażeby Bóg dał nam nowego Generała Żeligowskiego, który by się rozprawił z tą litewską hołotą.*

Są także wypowiedzi poważniejsze. Bronisława M. z Elbląga stwierdza: *Litwie należy się niepodległość w jej granicach sprzed 1938 r. Obecne władze litewskie są do Polaków tak samo bezczelne i wrogie jak w latach 1939–45. Zieją nienawiścią i obawiają się polskości na pseudolitewskich obszarach. Uznają, ale i obawiają się polskiej kultury, naszej siły grawitującej na Litwinów. Z polskiego Uniwersytetu St. Batoiego usunęli wszystko co polskie, wszystko, co głosiło intelekt polski. Gdyby mogli, to nawet mury uniwersyteckie przesączone polskością – zniszczyliby, zakłajstrowali mitem cywilizacji litewskiej. I dalej: Jestem zgorszona wypowiedziami p. Jagiełły. Poza nazwiskiem nic go chyba z Wilnem nie łączyło. Mnie, rodowitej wilniance, jest niewymownie*

smutno i ciężko na sercu, że wcześniej umrę, niż Wilno wróci do nas i że mojej mogiły nie będzie przy dewastowanych grobach rodzinnych na Rossie.

Głosy, które przywołuję, nie należą do rzadkości. Utwierdzają mnie one w niewesołym przekonaniu, że bardzo łatwo można się znaleźć w szufladce z ostrzeżeniem: „Uwaga! Inny!” Świadomość tego uczy pokory i zmusza do bliższego przyjrzenia się przyporządkowaniu: większość – mniejszość. Odwiedzając dość często Polaków na wschodzie i na południu staram się wczuwać w ich myślenie i reagować pozytywnie – o ile budżet pozwala – na ich potrzeby kulturalne. Staram się też – choć nie należy do to moich podstawowych obowiązków podsekretarza stanu w Ministerstwie Kultury – wspierać dążenia Białorusinów, Litwinów, Ukraińców, Czechów i Słowaków mieszkających w Polsce. Bywa, że wprost z posiedzenia sejmowej komisji zajmującej się Polakami w świecie pędzę na zebranie komisji poświęconej mniejszościom. W ciągu jednego tygodnia słucham polskiego „Collegium Cantorum” w Czeskim Cieszynie i ukraińskich „Żurawli” koncertujących w Warszawie. W ciągu jednego dnia rozmawiam z Białorusinami w Białymstoku i Polakami w Grodnie, z Litwinami w Sejnach i naszymi rodakami w Solecznikach.

Ta przemienność doznań: większość – mniejszość, powoduje, że sprawy Polaków poza granicami kraju i sprawy mniejszości żyjących w Polsce układają mi się w jeden wielki witraż; fascynujący swą barwnością daleką jednak od harmonii. Im dłużej i uważniej wpatruję się w ten wizerunek, tym mniej rozumiem całość – tak wciągają mnie poszczególne „szkiełka” i większe partie obrazu. Mimo to decyduję się na próbę opisu. Więcej w tym będzie jednak wątpliwości niż zdecydowania w sądach. Być może to bardzo osobiste zaproszenie do rozmowy o mniejszościach zostanie przyjęte przez kogoś; bywa, że łatwiej nam odnieść się do tego co wydrukowane niż samemu zakładać ślad. Wielokrotnie na tych łamach korzystałem z wędrówki czymś śladem

(choćby publikując szkice na kanwie przeczytanych książek), dziś zapuszczam się na tereny słabo poznane.

Kłopoty na samym początku

Wcale nie jest łatwo precyzyjnie opisać RDZENNEGO POLAKA. Po tylu wiekach udokumentowanej historii, po takim przemieszczaniu się ludzi we wszystkich kierunkach, po takim przesuwaniu granic jesteśmy tym, ZA KOGO SIĘ UWAŻAMY. Bez względu na brzmienie rodowego nazwiska i bez względu na miejsce stałego zamieszkania. Jeśli wielu mieszkańców Opolszczyzny na pytanie: Kto ty jesteś? – nie odpowiada miło brzmiącym: Polak mały, ale czystą polszczyzną przyznaje się do narodu niemieckiego – to nie pozostaje nam nic innego, jak uszanować ten wybór.

Ja w każdym razie przestrzegam przed zbytnią dociekliwością, bo jest to kręta uliczka i w dodatku prowadząca na manowce. Poszli nią, niestety, niektórzy z Litwinów twierdząc, że licząca się część Polaków zamieszkujących dziś Wileńszczyznę to faktycznie spolonizowani chłopci litewscy. A zatem – ciągną swój wywód zwolennicy tej tezy – należy przywrócić tę ludność do litewskości. Jest to teza obłędna. Polonizowanie się Litwinów było faktem. Wystarczy choćby przeanalizować nazwiska, które nosi dziś wielu Polaków mieszkających na Litwie, by stwierdzić, że jest w nich ślad litewskości, która była przed polskim brzmieniem... To są fakty udowodnione przez językoznawców. Nie ma też wątpliwości, że część chłopów litewskich dokonała DOBROWOLNEGO wyboru polskości w drugiej połowie XIX w. I zapewne świadomość tego, że owi chłopci wybrali polskość, choć mogli stać się świadomymi swego narodowego poczucia Litwinami, powoduje wciąż lęk przed polskością i nieszczęsne pomysły wypominania Polakom ich dawnych prawdziwych czy wmówionych, korzeni litewskich.

Z drugiej zaś strony Polacy nie chcą słyszeć o swych zaprzeczonych związkach z mową i kulturą litewską twierdząc, iż wszyscy, co do jednego, są rdzennymi Polakami przybyłymi przed wiekami znad Wisły. Każdy, kto próbuje podważać tę ich prawdę, jest traktowany wrogo, jako ktoś ODBIERAJĄCY im polskość. I to jest w tej zawilej sprawie najważniejsze: Jestem tym, za kogo się uważam. Nie ma innego sposobu oprócz poszanowania woli poszczególnego człowieka. Właśnie jednostka ma tu najwięcej do powiedzenia na terenach pogranicza narodowego i językowego. Pani Helena P. z Wrocławia – ale urodzona w Wilnie – opisuje w liście do mnie swą rodzinę mieszkającą na Wileńszczyźnie. *Zabawne mi się wydało, że np. dzieci jednej z moich kuzynek, a miała ich troje, skończyły każde szkołę średnią w innym języku; jedno szkołę litewską, drugie polską, a trzecie rosyjską. W domu rozmawiali łamaną polszczyzną, bo tam za moich czasów było tak: najstarsi ludzie rozmawiali między sobą po litewsku, młodsze pokolenie po białorusku, a najmłodsi, ci, co chodzili do polskiej szkoły, już mówili po polsku. Oto jest obraz prawdziwy, niekłamany, niestronniczy o tamtych wsiach. Do dziś nie mogę dogrzebać się, od kiedy ci Polacy tam zamieszkali i nikt mi tego nie mógł powiedzieć; być może właśnie od pańskiego „imiennika” Jagiełły (po litewsku Jogajła) jako najpotężniejszego króla polskiego, ale ziemia tam przetrwała tyle wieków pod nazwami litewskimi.*

Pytania, które stawia sobie autorka listu, są rzeczywiście frapujące w sensie historycznym, byłoby jednak źle, gdyby odpowiedzi na nie rzutowały bezpośrednio i niejako urzędowo na losy konkretnych ludzi, a szczególnie na ich identyfikację narodową. Ani pierwotne brzmienie nazwiska, ani miejsce zamieszkania rodu niczego tu nie powinny rozstrzygać. Trzeba pogodzić się z tym, że równie naturalne są procesy polonizacyjne jak i przypadki odchodzenia od polskości.

Bywa i tak, że część mieszkańców terenów mieszanych narodowościowo nie widzi siebie w żadnej z do-

minujących grup etnicznych rezerwując dla siebie kategorię TUTEJSZEGO. W podręcznikowej wręcz postaci występuje to na Śląsku Cieszyńskim, głównie na Zaolziu. Ostatni spis powszechny z 1991 r. wykazał, że obok Czechów, Słowaków, Węgrów, Cyganów (Romów), Ukraińców, Niemców żyją Morawianie i Ślązacy. Fakt wprowadzenia tej ostatniej kategorii do kwestionariusza obowiązującego podczas spisu został potraktowany przez naszych rodaków jako chytry wybieg Pragi chcącej w ten sposób sztucznie zaniżyć liczbę zamieszkałych na Zaolziu Polaków. Obawiano się, że większość z tych, którzy uważają się równocześnie za Polaków i za Ślązaków, wybierze to drugie. Obawy te nie sprawdziły się, przynajmniej w skali masowej. Społeczność polska na Zaolziu topnieje, to prawda, ale nie odbywa się to skokowo. Rzec można, jest to skutek normalnych procesów asymilacyjnych. Nie jest jednak wykluczone, że przy wzroście atrakcyjności Polski proces asymilacyjny uległby spowolnieniu; co więcej, licząca się część zdeklarowanych dziś Ślązaków mogłaby zasilić polską grupę.

Ślązaków-tubylców trudno zaliczyć do typowych mniejszości narodowych. Jeszcze większa trudność jest z Morawianami, tak mocno akcentującymi ostatnio swą odrębność od „klasycznych” Czechów; są to jednak, rzecz można, różnice w jedności. Nie ma jednak niezmiennych reguł, według których GRUPA ETNICZNA przeradza się w odrębny NARÓD.

Ochrona mniejszości narodowych

Nie komplikując już zagadnienia przejdźmy do mniejszości narodowych w dosłownym i bezspornym rozumieniu tego określenia. Otóż *mniejszości narodowe nie stały się po II wojnie światowej przedmiotem szczególnych regulacji w systemie Narodów Zjednoczonych (inaczej niż w systemie wersalskim obowiązującym po I wojnie). Uważano, że ochrona mniejszości będzie w wystar-*

czający sposób zapewniona w ramach uniwersalnej ochrony praw człowieka. Istniejące zobowiązania ograniczają się w zasadzie do zapewnienia pełnej równości i zakazu dyskryminacji – pisze Ł. Wierzycka z Biura ds. Mniejszości przy Ministerstwie Kultury.*

Karta Narodów Zjednoczonych, ratyfikowana przez Polskę w 1945 r., mówi w odnośnych artykułach o *poszanowaniu praw człowieka i podstawowych swobód dla wszystkich bez różnicy rasy, płci, języka lub religii*. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1948 r., też nie mówi bezpośrednio o mniejszościach. Znajdujemy tam jednak zdanie: *Każdy człowiek posiada wszystkie prawa i wolności zawarte w niniejszej Deklaracji bez względu na jakiekolwiek różnice rasy, koloru skóry, płci, języka, wyznania, poglądów politycznych i innych, narodowości*.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych – uchwalony przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1966 r., wprowadzony w życie 10 lat później i ratyfikowany przez Polskę w 1977 r. – mówi więcej na interesujący nas temat. Oto kluczowe sformułowanie: *W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy*.

Komitet Praw Człowieka stosuje rozszerzającą interpretację przywołanego wyżej zapisu i coraz częściej mówi o zapewnieniu praw mniejszości jako grupie, a także o przyznaniu mniejszościom praw politycznych. Coraz głośniej mówi się też o obowiązku POZYTYWNYCH DZIAŁAŃ państwa wobec mniejszości jako koniecznym warunku praktycznej realizacji zasady równości. Wkraczamy w tym momencie na teren mało zbadany, gdzie łatwo o zgubienie drogi racjonalnego wyводу. Cóż to bowiem znaczy „równość”? Teoretycznie rzecz rozpatrując nie ma tu większych kłopotów

z definicją, gdy jednak zejdziemy na grunt praktyki, okazuje się, że literalne przestrzeganie zasady równości może czasem działać na rzecz dominującej pod każdym względem większości narodowej, ze stratą dla mniejszości. A zatem – powiadają zwolennicy prawnych mechanizmów zmniejszających dysproporcje między możliwościami większości i mniejszości – konieczne jest WYRÓŻNIENIE słabszego, aby nie uległ samemu już ciśnieniu, jakie wytwarza większy i silniejszy. To nie tak! – protestują inni: wyróżnienie jest przecież wskazaniem palcem na pojedynczego obywatela państwa i całą grupę, jest stwarzaniem sytuacji, które zaprzeczają kardynalnej zasadzie równości.

I jedni, i drudzy mają swoje racje. Konwencja UNESCO w Sprawie Zwalczenia Dyskryminacji w Dziedzinie Oświaty – przyjęta w 1960 r., weszła w życie 2 lata później, ratyfikowana przez Polskę w 1964 r. – w art. 1. stanowi: *W rozumieniu niniejszej Konwencji wyraz „diskryminacja” oznacza wszelkie wyróżnianie, wykluczanie, ograniczanie lub uprzywilejowanie ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, wyznanie, przekonania polityczne lub jakiegokolwiek inne, narodowość lub pochodzenie społeczne, sytuację materialną lub urodzenie, które ma na celu albo którego skutkiem jest przekreślenie lub naruszenie zasady jednakowego traktowania w dziedzinie oświaty (...).* W art. 5. mówi się jednak: *Należy przyznać członkom mniejszości narodowych prawo do prowadzenia własnej działalności oświatowej łącznie z kierowaniem szkołami i – zgodnie z polityką każdego państwa w dziedzinie oświaty – używania albo nauczania swojego własnego języka, pod warunkiem jednak, że:*

1) realizowanie tego prawa nie przeszkadza osobom należącym do mniejszości w zrozumieniu kultury i języka całej zbiorowości, w uczestniczeniu w jej działalności oraz że nie podważa suwerenności państwa;

* Korzystam z roboczego opracowania Łucji Wierzyckiej pt. *Międzynarodowe zobowiązania Polski w dziedzinie ochrony mniejszości narodowych.*

II) poziom nauczania w tego rodzaju szkołach nie będzie niższy od poziomu ogólnego, ustalonego lub zatwierdzonego przez właściwe organy;

III) uczęszczanie do tego rodzaju szkół będzie fakultatywne.

Problem polega na tym, że mniejszości narodowe domagają się PRAWA DO NORMALNOŚCI – do tego, by mogły korzystać z wszelkich praw należnych większości przy równoczesnym podkreślaniu swej INNOŚCI. Mniejszości funkcjonują niejako w dwóch porządkach: większościowym – jako lojalni obywatele zamieszkiwanego państwa, i mniejszościowym – jako członkowie narodu zorganizowanego w inne państwo. Ta podwójność może być wartością cenioną przez oba państwa, może jednak być zarzewiem konfliktów. Być może odpowiednie regulacje prawne usankcjonowane aktami najwyższego rzędu są nieodzowne w dzisiejszym świecie, w którym obok tendencji integracyjnych mamy przecież odżywiające postawy nacjonalistyczne. Być może jednak rację mają ci znawcy zagadnienia, którzy twierdzą, że ochrona mniejszości może być wystarczająco zagwarantowana w ramach uniwersalnej ochrony praw człowieka.

Jako ten, który praktycznie styka się z relacjami: większość – mniejszość, nie chcę się opowiadać za jakimś jednym uniwersalnym rozwiązaniem zapisanym w Konstytucji RP i w ustawach zasadniczych wszystkich państw zainteresowanych tym problemem. Można mieć światłe rozwiązania na poziomie regulacji ustawowych i narastającą obcość między większością a mniejszością na poziomie codziennych kontaktów. Ważniejsze od prawnych zapisów jest konsekwentne przełamywanie stereotypów narosłych przez wieki, a czasem świeżej daty, ale za to szeroko rozpowszechnionych w świadomości społecznej poddawanej ideologicznej obróbce i reagującej na indoktrynację tworzeniem anty-ideologii – zazwyczaj w formie nowych stereotypów.

Prawo wtedy spełnia swą społeczną funkcję, kiedy jest zakorzenione w świadomości zbiorowej. Dlatego

nie negując potrzeby merytorycznej dyskusji nad prawnym uregulowaniem spraw mniejszości narodowych, opowiadał się przede wszystkim za wszelkimi działaniami łagodzącymi napięcia między większością a mniejszością.

Europejskie standardy

Złożoność zagadnienia określonego hasłowo jako „ochrona mniejszości” oraz jego nowe rozumienie w obecnej sytuacji politycznej powstałej po rozpadzie bloku państw uzależnionych od ZSRR powoduje zwiększone zainteresowanie Rady Europy tą problematyką. Trwają tam w tej chwili prace nad dwoma dokumentami: Europejską Konwencją o Ochronie Mniejszości i Europejską Kartą Języków Regionalnych i Mniejszościowych.

Rada Europy dąży do opracowania generalnych STANDARDÓW OCHRONY MNIEJSZOŚCI, zgodnych z Rekomendacją Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy Nr 1134 o Prawach Mniejszości przyjętą pod koniec 1990 r. Określenie standardów może się stać faktem przełomowym... Chodzi o to, aby postanowienia na temat mniejszości narodowych zawarte w dokumentach KBWE rozpisać „na głosy”, a następnie wytworzyć klimat sprzyjający psychologicznemu wiązaniu standardów z pojęciem nowego europejskiego ładu. Chodzi o to, by chronić mniejszości, ale nie za cenę konflikto-

wania ich ze społecznościami dominującymi liczbowo. Wspomniano przed chwilą o KBWE, warto więc wymienić choćby nazwy dokumentów, w których znalazły się postanowienia o mniejszościach i kulturach regionalnych. Akt Końcowy KBWE (Helsinki, 1975) wymienia mniejszości przy okazji omawiania poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności oraz w kontekście współpracy i wymiany w dziedzinie kultury i oświaty. Ustalenia z Helsinek przypominają Dokument Końcowy Spotkania Madryckiego KBWE (Madryd,

1983). Do obu dokumentów odwołuje się Dokument Końcowy Spotkania Wiedeńskiego KBWE (Wiedeń, 1989) stwierdzając m.in., że państwa uczestniczące będą *ochroniać i stwarzać warunki dla popierania tożsamości etnicznej, kulturalnej, językowej i religijnej mniejszości narodowych na ich terytorium*. Dalej mówi się o zapewnieniu W PRAKTYCE możliwości kultywowania języka, kultury, religii służących tożsamości danej mniejszości.

Istotny dla omawianego problemu jest Dokument Spotkania Kopenhaskiego Konferencji w Sprawie Ludzkiego Wymiaru KBWE (Kopenhaga, 1991). Przytoczmy niektóre sformułowania. *Osoby należące do mniejszości narodowych mają prawo swobodnego wyrażania, zachowania i rozwijania swej tożsamości etnicznej, kulturalnej, językowej lub religijnej oraz utrzymania i rozwijania swej kultury we wszystkich jej aspektach, bez jakichkolwiek prób asymilacji wbrew ich woli*. W szczególności mniejszości mają prawo: posługiwania się językiem ojczystym w życiu prywatnym i publicznym; zakładania i utrzymywania własnych instytucji, organizacji lub stowarzyszeń, a także ubiegania się o pomoc państwową; wyznawania i praktykowania swej religii oraz prowadzenia oświatowej działalności religijnej w swym języku; dostępu do informacji w swym języku ojczystym oraz jej rozpowszechniania i wymiany.

Państwa uczestniczące w procesie KBWE są zobowiązane do ochrony tożsamości etnicznej, kulturalnej, językowej i religijnej mniejszości narodowej na swym terytorium i do tworzenia warunków umocnienia tej tożsamości – zaleca Dokument. Dodano jednak znamienne zdanie: *Wszelkie takie środki będą zgodne z zasadami równości i niedyskryminacji w stosunku do pozostałych obywateli zainteresowanego Państwa uczestniczącego*.

Autorzy omawianego Dokumentu przywiązują szczególne znaczenie do rozwiązywania problemu mniejszości *zgodnie z ustawodawstwem krajowym obowiązującym w danym państwie*. Wyrażna jest troska nie

tylko o mniejszość, ale także o większość. Mniejszości nie są tu wyrwane ze swego otoczenia, co jest zgodne z założeniem przedustawowym traktującym mniejszości jako grupy lojalne wobec państwa zamieszkania, którym należy ułatwić NORMALNĄ egzystencję.

Normalność kosztuje. Nie ma też jednej oceny. Najważniejsze – jak sądzę – byłoby ustalenie STANDARDÓW NORMALNOŚCI. Muszą się tu znaleźć sprawy podstawowe: szkolnictwo, możliwość praktykowania swej religii, tworzenie własnych stowarzyszeń, dostęp do środków przekazu i inne z tej kategorii. Poza sprawami nie podlegającymi dyskusji i niezależnymi od warunków lokalnych znajdują się kwestie szczegółowe. Należą do nich np. dotacje państwowe dla prasy mniejszościowej, dwujęzyczność napisów w rejonach o znacznym skupieniu danej mniejszości, możliwość załatwiania spraw urzędowych w języku ojczystym oraz istnienie *odpowiednich lokalnych lub autonomicznych administracji odpowiadających specyficznym uwarunkowaniom historycznym i terytorialnym mniejszości...* Wszystko to powinno być jednak ZGODNE Z POLITYKĄ zainteresowanego państwa – tak zaleca cytowany Dokument.

Pozostając przy wątku dotyczącym KBWE wymienimy Paryską Kartę Nowej Europy (Paryż, 1990), a szczególnie zdania: *Potwierdzamy nasze głębokie przekonanie, że przyjazne stosunki między naszymi narodami, a także pokój, sprawiedliwość, stabilność i demokracja wymagają ochrony tożsamości etnicznej, kulturowej, językowej i religijnej mniejszości narodowych oraz stworzenia warunków do umacniania tejże tożsamości. Oświadczamy, iż problemy dotyczące mniejszości narodowych mogą być rozwiązywane w zadowalający sposób jedynie w ramach demokratycznego systemu politycznego. Uznajemy również, iż prawa osób należących do mniejszości narodowych muszą być w pełni przestrzegane jako część powszechnych praw człowieka.* Wymieńmy także Raport z Genewskiego Spotkania Ekspertów KBWE na temat Mniejszości Narodowych (Genewa, 1991) oraz Doku-

ment Moskiewskiego Spotkania Konferencji na temat Ludzkiego Wymiaru KBWE (Moskwa, 1991).

Znaczenie postanowień zawartych w dokumentach KBWE polega m.in. na tym, że służą one za WZÓR w zawieranych przez państwa umowach międzynarodowych (traktatach) i w tym momencie stają się obowiązującym prawem – pisze Ł. Wierzycka. Przykładem może tu być traktat między RP a RFN o dobrym sąsiedztwie i przyjaznej współpracy (1991) ratyfikowany przez Polskę. Na ratyfikację czeka układ o dobrym sąsiedztwie, solidarności i przyjacielskiej współpracy między RP a Czeską i Słowacką Republiką Federacyjną (1991). Z Litwą, Białorusią i Ukrainą podpisaliśmy na razie deklaracje, ale w toku są prace nad uregulowaniami traktatowymi.

Skłonność do dialogu

O zagadnieniu mniejszości mówi się ostatnio wiele. Ważne, iż mówi się na ogół odpowiedzialnie. Tematyka ta weszła na stałe do środków przekazu i to nie tylko w swej warstwie sentymentalnej polegającej głównie na „tęsknotach kresowych”, ale także w głębszym sensie. Weźmy przykładowo „Życie Warszawy” z 11-12 IV 1992 r. (nr 87); znajdujemy tu dwie poważne wypowiedzi: Niemca i Polaka.

Sekretarz stanu niemieckiego MSW Horst Waffenschmidt stwierdza: *Mniejszość niemiecka chce pozostać na ziemi swych przodków i brać udział w budowie Polski*. Opowiadając się za określeniem ram prawnych dla mniejszości narodowych wyraża on równocześnie przekonanie, że *nawet najlepsza administracja nie pomoże, jeśli obie strony nie będą otwarte i skłonne do dialogu*. Jerzy Marek Nowakowski, jeden z niezbyt licznych grona dobrze znających sytuację naszych rodaków na wschodzie, pisze o polsko-litewskim węźle przywołując popularne w niektórych kręgach uwagi krytyczne o naszym MSZ rzekomo godzącym się na dyskryminację Polaków na Litwie. Autor nie zgadza się z tymi sądami:

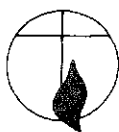
MSZ robi bardzo wiele, by bronić interesów Polaków na Wschodzie. Czasami może nawet za wiele. Bo obrona interesów mniejszości nie polega i polegać przecież nie może na wymachiwaniu szabelką i straszeniu np. Litwinów: my wam pokażemy!

Najlepiej pomożemy rodakom na wschodzie – kontynuuje Nowakowski – uruchamiając prywatną inicjatywę, tworząc wspólne przedsiębiorstwa polsko-litewskie, polsko-białoruskie, polsko-ukraińskie – słowem: wzmacniając ich gospodarczo i kulturalnie, ale nie wbrew społecznościom, w których Polacy są zanurzeni. Nie wolno nam zapominać, że kultury narodowe naszych wschodnich sąsiadów kształtowały się w opozycji do polskości – taka jest geneza wciąż istniejącej podejrzliwości Białorusinów, Litwinów i Ukraińców wobec nas. Jest to przykre, ale prawdziwe.

Przywołuję te dwie wypowiedzi jako przykłady odpowiedzialnej refleksji o roli mniejszości narodowych, traktowanych nie jako „rycerstwo kresowe” czy „piąta kolumna”, ale jako naturalny czynnik europejskiego ładu. Chodzi bowiem o to, by mniejszości – pozostając wyspami danej kultury narodowej wśród narodu dominującego liczebnie – nie były postrzegane jako obce ciało. Chodzi o to, by określenie: Jestem u siebie, nie wywoływało lęku wśród większości. Mówiliśmy już przecież, że status większości i mniejszości jest uzależniony od punktu odniesienia. Dlatego tak ważna jest skłonność do dialogu między społecznością będącą w mniejszości a społecznością dominującą. Jest to tym ważniejsze, im bardziej powikłana jest historia danego terenu. Słowa padające na Wileńszczyźnie, we Lwowie, na Opolszczyźnie i na Zaolziu są obciążone przeszłością w znacznie większym stopniu niż na Łotwie czy w Kazachstanie. Tereny pogranicza narodowego powinny być pod specjalną ochroną, której oczywiście nie da się zadekretować, ale która powinna stać się niepisaną zasadą obowiązującą wszystkich zainteresowanych. Do terenów pogranicza mają duchowe prawo narody są-

siadujące z sobą, ale prawo to nie powinno służyć tendencjom rewindykacyjnym.

Mniejszości narodowe mieszkające w Polsce powinny znaleźć taki sposób postępowania, by dbając o swą narodową, kulturalną i religijną tożsamość nie izolować się od polskości i nie traktować spraw polskich jako obcych. To samo dotyczy naszych rodaków rozsianych w świecie, ze szczególnym uwzględnieniem Litwy, Białorusi, Ukrainy i Czecho-Słowacji. Im mniej poczucia obcości, tym większa nadzieja na normalność.



Krzysztof Tarka

Konfrontacja czy współpraca?

Kontakty polsko-litewskie na emigracji
w okresie II wojny światowej

Charakteryzując relacje polsko-litewskie od końca XIX w. można by lakonicznie powiedzieć, iż cechuje je chroniczny konflikt. Może się to wydać dziwne i niezrozumiałe, że narody i państwa, które przez kilka stuleci pozostawały w ścisłym związku, były sobie bliskie i przyjazne, stały się wręcz nieprzejeźdźne wrogiem. Wzajemne stosunki już od schyłku XIX w. nie opierały się na tradycji świetnej, wspólnej przeszłości. Jeśli jednak z polskiej strony możemy mówić o romantycznej i sielskiej wizji Litwy, niezauważaniu litewskich aspiracji czy paternalistycznym stosunku do Litwy i Litwinów, to górowała nad tym pamięć o unii i chęć jej restytucji. Może i była to chęć strony silniejszej, ale przecież celem nie było ujarzmienie i bezwzględne podporządkowanie. Odpowiedź strony litewskiej była zaskakująca, często wręcz niezrozumiała. Dominowała nieufność, obawa, przeczulenie wobec polskości. Antypolonizm stał się istotnym elementem litewskiego odrodzenia narodowego w drugiej połowie XIX w. Był czynnikiem, który jednoczył Litwinów i tak pozostało aż do dziś. Litwini wręcz obsesyjnie odcinają się od wspólnej tradycji i wzajemnych związków. Unia to czarna karta w dziejach Litwy, Władysław Jagiełło to zdrajca. Antagonizm pogłębił spór terytorialny, jaki od 1918 r. zaciążył nad stosunkami między obu państwami. Jego przedmiotem było *miłe miasto* – Wilno, historyczna stolica Wielkiego Księstwa Litewskiego (a nie Litwy). Władze litewskie nie chciały się pogodzić z przynależnością Wilna (choć

Litwini nie stanowili nawet 2% jego mieszkańców) do Rzeczypospolitej Polskiej. Efekt był taki, że mimo prób czynionych przez stronę polską oba państwa nawiązały wzajemne stosunki dyplomatyczne dopiero w marcu 1938 r. i to na skutek zdecydowanych polskich nacisków! Mimo pewnej (acz krótkotrwałej) poprawy wzajemne stosunki niebawem pogorszyły się. Wybuch wojny przyniósł rozliczne zmiany i nowe konflikty. Najistotniejszym ich elementem pozostała kwestia przynależności państwowej Wilna, oba rządy i społeczeństwa dążyły do zdecydowanie odmiennych rozwiązań tego zagadnienia. Konflikt polsko-litewski w okresie II wojny światowej rozgrywał się zarówno na Wileńszczyźnie i Litwie jak i na emigracji.

W wyniku układu niemiecko-sowieckiego z 28 IX 1939 r. Litwa znalazła się w strefie wpływów ZSRR. 10 października tegoż roku w Moskwie ministrowie spraw zagranicznych Związku Sowieckiego i Litwy podpisali układ, na mocy którego ZSRR przekazywał Republice Litewskiej miasto Wilno wraz z przyległym obszarem, zajęte uprzednio przez Armię Czerwoną. Rząd polski na uchodźstwie w Paryżu (a później w Londynie) nigdy nie uznał postanowień tego układu, zaś poseł polski w Kownie, Franciszek Charwat, 16 X 1939 r. demonstracyjnie opuścił Litwę. Niebawem (15 VI 1940 r.) Litwa została zajęta przez Związek Sowiecki, a już 3 VIII 1940 r. stała się formalnie kolejną republiką sowiecką.

Mimo zasadniczych różnic dochodziło w okresie II wojny światowej i do kontaktów między przedstawicielami władz polskich a emigracją litewską. Szczególnie w początkowym okresie ich charakter był jednak bardzo ograniczony. Władze litewskie nie widziały pola do podejmowania konkretnych rozmów z przedstawicielami rządu polskiego, gdyż – jak podkreślał litewski minister spraw zagranicznych Jouzas Urbšys – nie ma w obecnym stanie rzeczy (na przełomie 1939/1940 r.) materii do konfliktu z Polską¹. Była to niedwuznaczna aluzja do „rozwiązania” sprawy wileńskiej w paździer-

niku 1939 r. Czynione przez rząd polski na uchodźstwie we Francji próby nawiązania rozmów z przedstawicielami władz litewskich nie spotkały się z większym odzewem drugiej strony. Nieliczne spotkania, do których doszło we Francji i Szwajcarii, co najwyżej mogły świadczyć o tym, że mimo werbalnie nieprzychylnego Polsce stanowiska władze litewskie de facto uznają rząd polski.

Sytuację polityczną zmieniła okupacja Litwy od połowy czerwca 1940 r. przez Związek Sowiecki. Nie wpłynęło to jednak w istocie na zmianę stanowiska dotychczasowych władz litewskich. Rząd polski (podobnie jak wcześniej) nie sprzeciwiał się wzajemnym kontaktom. W ogólnych wytycznych polskiej polityki zagranicznej podjętych na posiedzeniu Komitetu Politycznego Ministrów 28 VIII 1940 r. podkreślano: *Przyjazne współżycie z Litwą jest stałym celem polityki Polski, dbałej o niepodległy byt Litwy. (...) Należy utrzymać jak najlepsze stosunki z tymi ugrupowaniami politycznymi Estonii, Łotwy, Litwy, które nie uznają przynależności swej do Związku Sowieckiego, oraz nie opierają się o Niemcy. W szczególności należy korzystać z każdej sposobności, by obecnie okazywać Litwie jak największą przychylność².*

Zdecydowanie negatywnie do jakichkolwiek wzajemnych kontaktów był nastawiony Bronius Balutis – poseł litewski w Londynie, gdzie od połowy 1940 r. znajdowała się również siedziba rządu polskiego na uchodźstwie. Wobec niepowodzenia prób nawiązania rozmów na terenie Europy ambasador RP w Londynie Edward Raczyński w memoriale załączonym do swego pisma dla ministra spraw zagranicznych, Augusta Zaleskiego, z 29 X 1940 r. sugerował, iż w obecnej sytuacji

¹ Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego (dalej cyt. IPMS), Ambasada RP w Londynie (dalej cyt. Am.L.) A. 12 49/7, *Stosunki polityczne Polski z następującymi państwami: Litwa*.

² IPMS, Prezydium Rady Ministrów (dalej cyt. PRM) – 35, *Ogólne wytyczne polskiej polityki 1940*, k. 86.

należałoby raczej szukać kontaktów z Litwinami na terenie Stanów Zjednoczonych, które były krajem o największej liczbie emigrantów litewskich. Mieszkało tu około 500–600 tysięcy Litwinów lub osób pochodzenia litewskiego. Do USA wyjechało (lub stopniowo przedostawało się tam) gros litewskiej inteligencji i dotychczasowych przywódców politycznych. Na terenie USA Litwini próbowali też (choć bez efektu) utworzyć rząd na emigracji lub komitet narodowy. Tu ostatecznie znalazł się też ostatni prezydent Litwy Antanas Smetona. Okoliczności te sprawiły, iż w okresie II wojny światowej Stany Zjednoczone stały się niekwestionowanym centrum działań politycznych całej emigracji litewskiej³.

O trudnościach w nawiązaniu kontaktu z politykami litewskimi na emigracji na posiedzeniu Rady Ministrów z 19 XI 1940 r. mówił minister A. Zaleski. Stwierdził: *Wszelkie próby z naszej strony zbliżenia się z Litwinami, Łotyszami i Estończykami na tutejszym gruncie zawiodły. Łotysze są w całości zorientowani na Niemcy. Litwini przeważnie tak samo. (...) Litwini o niezależnej orientacji znajdują się niewątpliwie w Ameryce, jak dotąd nie nawiązano z nimi kontaktu*⁴.

W styczniu 1941 r. byli pracownicy polskiego Ministerstwa Informacji i Dokumentacji Tadeusz Katelbach i Stanisław Tyszkiewicz nawiązali w Lizbonie kontakt z byłym litewskim ministrem finansów, Martynasem Yčasem, i za jego pośrednictwem w połowie stycznia spotkali się z będącym w drodze z Niemiec (przez Szwajcarię) do Brazylii i dalej do Stanów Zjednoczonych ostatnim prezydentem Litwy, Antanasem Smetoną, który w połowie czerwca 1940 r. zdołał wydostać się z Litwy. Rozmowy lizbońskie nie wyszły poza ramy ogólnej wymiany zdań. Było to zresztą zrozumiałe, zważywszy iż stanowiły dopiero początek wzajemnych kontaktów. Smetona opowiadał o swych osobistych przejściach po opuszczeniu Litwy, zaakcentował również swe *głębokie rozczarowanie w stosunku zarówno do Rosji jak i do Niemiec*⁵.

Informacje o wymianie opinii w Lizbonie spowodowały, że 31 I 1941 r. min. Zaleski rozesłał do polskich placówek dyplomatycznych wskazówki dotyczące zachowania się w kontaktach z Litwinami. Biorąc pod uwagę obecne położenie międzynarodowe Litwy i nieprzychylnie traktowanie ludności polskiej na Wileńszczyźnie na przełomie 1939/1940 r. szef MSZ stwierdził, że *inicjatywa kontaktu politycznego polsko-litewskiego powinna wychodzić ze strony litewskiej. Natomiast ze strony polskiej nie powinna być ona odrzucana*⁶.

Do pierwszych kontaktów emigracji polskiej i litewskiej na terenie Ameryki doszło podczas wizyty gen. Sikorskiego wiosną 1941 r. w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie. Pobyt polskiego premiera w końcu kwietnia 1941 r. w Chicago (największym skupisku emigracji polskiej i litewskiej), jak się wydawało, *przełamał dotychczasowe lody*. 27 kwietnia na zebraniu polskich i niektórych litewskich działaczy społeczno-politycznych z Chicago powołano Klub Przyjaźni Polsko-Litewskiej. Jednak informacje o tym spotkaniu, które ukazały się w polskiej prasie („Dziennik Chicagowski“ i „Dziennik Związkowy“), wywołały istną burzę wśród miejscowej emigracji litewskiej. Uczestników rozmów obrzucono nawet epitetem zdrajców sprawy litewskiej⁷. Nie wróżyło to dobrze na przyszłość.

Gen. Sikorski, po powrocie z Londynu, omawiając rezultaty swej ostatniej podróży zagranicznej na posiedzeniu Rady Narodowej 4 VI 1941 r. powiedział m.in.:

³ IPMS, Am.L., A. 12 49/WB/19A, *Stosunki polsko-brytyjskie. Litwa*, k. 55.

⁴ IPMS, PRM K-102/30, *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów RP*, k. 13.

⁵ IPMS, Am.L., A. 12 49/8, *Stosunki polityczne Polski z następującymi państwami: Litwa*. Zob. też IPMS, PRM-56A, *Mniejszości narodowe: Litwini*, k. 1-4.

⁶ IPMS, Am.L., A. 12 49/8, *Stosunki polityczne Polski z następującymi państwami: Litwa*.

⁷ IPMS, PRM -56A, *Mniejszości narodowe: Litwini*, k. 9-11. IPMS, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, A. 9 V/3, *Dział narodowościowy. Sprawy litewskie*.

Nawrócili też i Litwini ze swej starej a uznanej obecnie za błędną drogi. Komitet Polsko-Litewski, który powstał po moim odejściu w Chicago, powinien pracować skutecznie nad nawiązaniem do pięknej tradycji współżycia i współpracy naszych obydwóch narodów przez stulecia trwającej⁸. Opinia polskiego premiera okazała się jednak zbyt optymistyczna i entuzjastyczna.

Na próby zbliżenia (bardzo jednak ograniczone) podejmowane przez część litewskiej emigracji politycznej znaczący wpływ miała sytuacja międzynarodowa. Po włączeniu Litwy do Związku Sowieckiego tylko kontakty z przedstawicielami rządu polskiego (wobec braku zainteresowania władz brytyjskich) dawały szansę na aktualizację idei niepodległości Litwy na arenie międzynarodowej. Widoczny był również brak odpowiednich rezultatów współpracy litewsko-niemieckiej. Było to chyba zasadniczą przyczyną nieoczekiwanej wizyty posła litewskiego, Petrasa Klimasa, w Vichy, i byłego posła przy Lidze Narodów oraz zastępcy posła w Bernie, Eduardasa Turauskasa, którą 17 VII 1941 r. złożyli nowemu posłowi polskiemu w Szwajcarii, Aleksandrowi Ładosiowi. Informował on natychmiast MSZ, iż zgłosili się do niego posłowie litewscy z *oficjalną propozycją nawiązania za pośrednictwem moim rokowań z Rządem Polskim co do porozumienia i współpracy na zasadzie suwerenności Państwa Litewskiego, ale związanego z Polską w federację regionalną⁹*. Był to jak dotąd najdalej idący krok w kierunku Polski ze strony litewskiej od chwili rozpoczęcia II wojny światowej. Propozycja właściwie po raz pierwszy przekroczyła też ramy kontaktów towarzyskich. Istotne było i to, że wystąpili z nią dyplomaci litewscy, uważani za poważnych, związani z byłymi władzami litewskimi. Jednak fakt, że nie istniał na emigracji rząd litewski ani nawet jego surogat w postaci komitetu narodowego, stawiał pod znakiem zapytania ich kompetencje. Podjęcie rokowań oznaczało również *wejście w stosunki z czynnikiem bardzo jaszkrawo antysowieckim¹⁰*. Było to istotne, zważywszy że

30 VII 1941 r. gen. Sikorski i ambasador ZSSR w Wielkiej Brytanii Iwan Majski podpisali układ o przywróceniu stosunków dyplomatycznych i współpracy przeciwko Niemcom.

W zarysowujących się rozmowach polsko-litewskich nie sposób było uniknąć drażliwej dla obu stron sprawy Wilna. W okólniku Ministerstwa Informacji i Dokumentacji z 15 VIII 1941 r. podkreślano, że co prawda: *Wszyscy politycy litewscy, z którymi zetknęli się Polacy (...) stoją obecnie zgodnie na stanowisku, że w nowej Europie powojennej winien powstać blok szeregu sfederowanych ze sobą państw, którego ośrodkiem będzie Polska. Godząc się już na to, chcą jednak za cenę tej zgody urzeczywistnić swój stały program maksymalny, t.j. przyłączenie Wileńszczyzny do Litwy. (...) jest to, oczywiście, nie do przyjęcia dla Polski*¹¹. Strona polska uznając potrzebę i zasadność kontaktów z emigracją litewską wykluczała zdecydowanie i konsekwentnie dyskusję nad przynależnością państwową Wilna. Równie stanowcze, acz zdecydowanie odmienne było w tej sprawie stanowisko wszystkich ugrupowań litewskich. Powyższy fakt, jak się wydaje, w sposób decydujący wpłynął na to, że kontakty polsko-litewskie w okresie wojny nie doprowadziły do wzajemnej współpracy. Obie strony uważały, iż w żaden sposób nie mogą zrezygnować z przeforsowania swojej wizji rozwiązania „sprawy wileńskiej”. Telegramem z 20 IX 1941 r. nowy kierownik MSZ Edward Raczyński polecił posłowi Ładosiowi utrzymywać kontakt informacyjny z posłem litewskim Turaukasem, *jednak bez angażowania rządu w kierunku propozycji litewskich*¹².

⁸ IPMS, Rada Narodowa, A. 5 1/36, k. 10-11.

⁹ IPMS, Ministerstwo Spraw Zagranicznych, A. 11 49/Lt./4, *Stosunki polsko-litewskie 1941-1944*, Bern 1941-1944 (dalej cyt. MSZ, Bern).

¹⁰ IPMS, PRM-56A, *Mniejszości narodowe: Litwini*, k. 16-24.

¹¹ Tamże, k. 41-45.

¹² IPMS, PRM K-102/39, *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów RP*, k. 24-25. Zob. też: IPMS, MSZ, Bern.

W końcu grudnia 1941 r. pracownik byłej ambasady RP w Rzymie Stanisław Janikowski spotkał się z byłym posłem litewskim we Włoszech, a obecnie nieoficjalnym szefem dyplomacji litewskiej na emigracji, Stasysem Lozoraitisem. W rozmowie dyplomata litewski stwierdził, że *bierze pod uwagę ewentualność związku państwowego Polski z Litwą*¹³. Na początku 1942 r. nastąpiło istotne przyspieszenie wzajemnych kontaktów. Wpłynęły na to nasilające się informacje o planowanych rokowaniach brytyjsko-sowieckich, niejasności, jak zostanie w nich potraktowana Litwa, pojawiające się obawy co do możliwości uznania przez władze brytyjskie inkorporacji państw bałtyckich do Związku Sowieckiego czy ewentualnego uznania granic tego państwa sprzed 22 VI 1941 r., co wysoce niepokoiło władze polskie. Świadczy o tym rozmowa z 3 I 1942 r. ambasadora E. Raczyńskiego (pełniącego równocześnie funkcję kierownika MSZ) z posłem litewskim w Londynie Broniusem Balutisem. Raczyński informował swego rozmówcę o niekorzystnym rozwoju sytuacji międzynarodowej i konieczności obrony przez Litwę swych interesów. Podobny charakter miały nakazane przez Raczyńskiego rozmowy ambasadora RP w Waszyngtonie Jana Ciechanowskiego z posłem litewskim Petrasem Žadeikisem (10 stycznia), w Bernie posła Ładosia z posłem litewskim Jurgisem Šaulysiem i jego zastępcą Eduardasem Turauskasem (12 i 14 stycznia) czy w Watykanie ambasadora Kazimierza Papée z posłem S. Lozoraitisem¹⁴. Na początku 1942 r. impetu nabrały też rozmowy berneńskie. W instrukcjach dla Ładosia z 16 stycznia Raczyński podkreślał jednak: *W stosunku do Litwy nie widzimy możliwości dopuszczenia do dyskusji na temat zmian terytorialnych, gdyż jakiegokolwiek odstępstwo od zasady nienaruszalności naszych granic uczynione w dyskusjach z Litwinami groziłoby osłabieniem naszego stanowiska wobec Sowietów*¹⁵. Efektem intensywnych rozmów Ładosia z posłami litewskimi było uzgodnienie projektu tekstu wzajemnej deklaracji, któ-

ry poseł przesłał do aprobaty MSZ 22 I 1942 r. Mimo jednoznacznych instrukcji Ładosz zaznaczył, iż *Litwini chcą ponadto uzyskać tajny protokół w sprawie Wilna*¹³. W depeszy dla Ładosia z 31 stycznia min. Raczynski stwierdził, że rząd polski nie ma zasadniczych zastrzeżeń przeciwko treści projektu deklaracji, jednak konieczne jest, aby Šaulys i Turauskas *zgłosili natychmiast na ręce Rządu Polskiego pisemną deklarację gotowości przystąpienia Litwy do związku państwowego z Polską. (...) Oświadczenie to jest Rządowi Polskiemu niezbędnie potrzebne, gdyż stwarza dlań formalny tytuł do obrony interesów Litwy*. Powinni je również zaakceptować posłowie litewscy w Waszyngtonie, Londynie i Rzymie. Jednostronne oświadczenie litewskie zostałoby następnie zakomunikowane Rooseveltowi i Churchillowi, po czym przystąpiono by do prac nad deklaracją dwustronną. Na taki tryb prowadzenia rokowań nie chcieli jednak przystać posłowie litewscy w Szwajcarii. Twierdzili, iż nie mają formalnego mandatu do podpisania jednostronnego oświadczenia, obstawali również przy deklaracji polskiej w sprawie Wilna. Godzili się natomiast na podpisanie deklaracji dwustronnej, która była dla rządu polskiego niewygodna i niebezpieczna nie tyle ze względów merytorycznych, lecz dlatego, iż w zestawieniu z Polską niedostatecznie angażowała Litwę. Podpis posła Ładosia obowiązywał rząd polski, natomiast podpis Šaulysa i Turauskasa mógł być zdezauiwowany bez żadnych konsekwencji przez emigrację litewską. Rząd polski pragnął również unikać kroków mogących w razie niedyskrecji prowadzić do zadrażnienia stosunków ze Związkiem Sowieckim. Obawy władz polskich co do nierównorzędnego zaangażowania stron okazały się uzasadnione, gdyż Šaulys i Turau-

¹³ IPMS, PRM -87, *Litwa*, k. 1.

¹⁴ IPMS, MSZ, A. 11 49Lt./1. Zob. też: IPMS, MSZ, A. 11 49/Lt./2, *Notatki w sprawach litewskich 1941–1943*.

¹⁵ IPMS, MSZ, Bern.

¹⁶ Tamże.

skas nawet o deklaracji dwustronnej nie chcieli zawiadamiać posłów Żadeikisa w Waszyngtonie i Balutisa w Londynie. Pomijając wcześniejszą niechęć posłów litewskich w USA i Wielkiej Brytanii do rozmów z przedstawicielami władz polskich, nie mogliby oni zaakceptować treści deklaracji nie znając jej¹⁷. W początkach marca 1942 r. MSZ w dalszym ciągu wykluczając deklarację dwustronną godziło się jednak na znaczne ustępstwo. W deklaracji jednostronnej posłowie litewscy sformułowali o związku państwowym Litwy z Polską mogli zastąpić deklaracją gotowości przystąpienia Litwy do konfederacji środkowo-europejskiej. W telegramie z 12 marca Ładoś informował jednak ostatecznie MSZ o odmowie Šaulysa i Turauskasa wydania jednostronnego pisemnego oświadczenia, gdyż deklaracja taka *wykończyłaby ich wobec Litwinów*¹⁸. 11 III 1942 r., podczas kolejnej wizyty gen. Sikorskiego w Ameryce, doszło m.in. do spotkania kierownika MSZ Raczyńskiego z posłem litewskim w Waszyngtonie Żadeikisem, który prowadził rozmowę z *wyraźną rezerwą*¹⁹. Z polecenia premiera rządu polskiego płk Leon Mitkiewicz (były attaché wojskowy w Kownie) spotkał się też z jednym z przywódców emigracji litewskiej w USA, płk. Kazysem Griniusem. Sikorski, udzielając przed spotkaniem instrukcji płk. Mitkiewiczowi, jednoznacznie stwierdził, iż *nie ma natomiast żadnej dyskusji o Wilnie, chyba że Litwa zgodzi się na federację Wschodnio-Środkowo-Europejską wspólnie z Polską*. Rozmowa Mitkiewicza z Griniusem była wręcz nieudana. Działacz litewski stwierdził, że *bez oddania Wilna nie może być żadnych rozmów z Polakami*²⁰. Rozbieżność stanowisk w podstawowej kwestii była ogromna i trudno było znaleźć wyjście satysfakcjonujące obie strony. Wobec znacznych różnic również rozmowy berneńskie straciły na impecie. Obie strony obciążały za to swych rozmówców, co z pewnością nie wróżyło dobrze na przyszłość. W tych okolicznościach wręcz zaskakujący był telegram Ładosia z 29 V 1942 r. Poseł polski informo-

wał MSZ, iż prowadzi z Litwinami intensywne rozmowy. Rezultatem było uzgodnienie projektu noty, którą Šaulys był gotów złożyć jako poseł przy rządzie polskim (był on posłem w Warszawie do października 1939 r. i formalnie nie otrzymał wypowiedzenia swej funkcji, choć objął następnie stanowisko posła w Bernie). W nocie litewskiej wspomniano m.in. o ewentualnej woli wejścia suwerennej, wolnej i niepodległej Litwy do ugrupowania państw Europy Środkowej. W zamian Litwini chcieli uzyskać notę polską potwierdzającą niepodległość i suwerenność Litwy. Rokowania prowadzone w Bernie przez Ładosia z posłami litewskimi Šaulysem i Lozoraitisem zakończyły się ostatecznie w połowie czerwca 1942 r. wzajemną wymianą ściśle tajnych not²¹. W telegramie z 20 czerwca gen. Sikorski złożył Ładosiowi *podziękowanie za energię włożoną w kilkumiesięczny przebieg rokowań*²².

Paromiesięczne rozmowy polsko-litewskie toczone w Bernie mimo obustronnych zgrzytów kończyły się jednak – jak się mogło ówczesnie wydawać – sukcesem. Bardziej jednak wpłynął na to niekorzystny dla obu państw rozwój sytuacji międzynarodowej niż rzeczywista chęć, a raczej możliwość porozumienia satysfakcjonującego obie strony. Sytuacja taka rodziła możliwość pojawienia się wielu zagrożeń na drodze do ewentualnej dalszej współpracy. Świadczyła również o kruchości efektów dotychczasowych rokowań polsko-litewskich, o czym niejednokrotnie można się jeszcze było przekonać. Skutkiem pewnego zbliżenia polsko-litewskiego na emigracji była też pomoc finansowa rządu polskiego dla litewskich działaczy politycznych w USA – płk. Griniusa i prof. Pakšasa – w wysokości 400 dol. mie-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ IPMS, MSZ, A. 11 49/Lt./1, *Stosunki polsko-litewskie 1941–1944*.

²⁰ L. Mitkiewicz, *Z gen. Sikorskim na obczyźnie (Fragmenty wspomnień)*, Paryż 1968, s. 244–246, 253–254.

²¹ IPMS, MSZ, Bern.

²² Tamże.

sięcznie i w Szwajcarii – dla posła Šaulysa w wysokości 15000 franków szwajcarskich miesięcznie, wypłacanych od końca 1942 r. do jesieni 1943 r. Bezpośrednią przyczyną jej cofnięcia było użycie przez płk. Griniusa na zjeździe Litwinów amerykańskich w Pittsburghu sformułowania o *zagrabieniu* stolicy Litwy Wilna przez Polskę w 1920 r.²³ „Sprawa wileńska” przez cały czas ciążyła zresztą nad wzajemnymi kontaktami i co jakiś czas doprowadzała do obustronnych zgrzytów. W depeszy z 7 III 1943 r. poseł Ładoś apelował do gen. Sikorskiego i min. Raczyńskiego o powzięcie ostatecznej decyzji w sprawie polityki wschodniej. Zaznaczył, że według niego *istnieją dwie możliwości załatwienia naszych problemów wschodnich (...) albo droga porozumienia z Sowietami (...) albo droga zmuszenia Sowietów do zrezygnowania z ich postulatów (...). Warunkiem wydaje mi się przy tem całkowite i pełne porozumienie z innymi naszymi sąsiadami, z wyjątkiem oczywiście Niemiec. (...) w żadnym wypadku nie prowadzi do celu droga pośrednia*. Poseł polski zaznaczył: *W sprawie litewskiej np. dotychczasowa nasza polityka stała się jedną z głównych przyczyn zaostrzenia stosunków z Sowietami, nie dając w zamian tych korzyści, które można by uzyskać nawet w stosunku do Sowietów w razie pełnego porozumienia z Litwinami*²⁴. Zaznaczyć jednak należy, iż dla Litwinów warunkiem *pełnego porozumienia* było zrzeczenie się przez rząd polski na rzecz Litwy praw do Wilna. Przy braku podobnych rangą posunięć ze strony litewskiej byłyby to tylko jednostronna rezygnacja z części terytorium Rzeczypospolitej. W kolejnym telegramie, z 15 XI 1943 r., Ładoś informował nowego ministra spraw zagranicznych, Tadeusza Romera: *Posłowie litewscy proszą uzgodnić instrukcję co do zachowania się w razie wejścia wojsk sowieckich na terytorium Polski i Litwy*²⁵. W odpowiedzi Romer podkreślił, iż porozumienie takie wymaga *bezwzględnie uprzedniej pacyfikacji stosunków wzajemnych przynajmniej w terenie*²⁶. Coraz bliższy był też koniec wojny i czas roz-

strzygnięć w Europie Środkowo-Wschodniej, jak się okazało niekorzystnych tak dla Polski jak i Litwy.

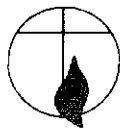
Rozmowy berneńskie zapoczątkowane w lipcu 1941 r. zakończyły się, jak wiemy, wymianą not w czerwcu następnego roku. Nie zdołano jednak doprowadzić do zawarcia porozumienia polsko-litewskiego i ścisłej współpracy. Przyczyniły się do tego znaczne rozbieżności między obu stronami w kwestiach terytorialnych („sprawa wileńska”) oraz informacje o udziale Litwinów w prześladowaniu ludności polskiej na Wileńszczyźnie i Litwie, wewnętrzne rozbicie emigracji litewskiej i brak rządu litewskiego na emigracji, a co za tym idzie konkretnego i skonsolidowanego czynnika, z którym można by podpisać ewentualne porozumienie. Różnice, wzajemne animozje, nieufność przeważały nad poczuciem wspólnego zagrożenia, jakie nadciągało ze wschodu.

²³ IPMS, MSZ, A. 11 49/Lt./4, *Stosunki polsko-litewskie 1941–1944*, Waszyngton 1942–1944.

²⁴ IPMS, MSZ, Bern.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.



Polonia kanadyjska w ocenie demografa

Z Rudolfem Koglerem, demografem,
rozmawia Aleksandra Ziółkowska

— Urodził się Pan w Wadowicach, gdzie jako mały chłopiec służył Pan do mszy św. z Karolem Wojtyłą, obecnym Janem Pawłem II. Pana sylwetkę przedstawił Benedykt Heydenkorn w książce „Przywództwo Polonii kanadyjskiej”. Dowiaduję się z niej, że przebył Pan kampanię wrześniową i wraz ze swoją jednostką przedostał się na Węgry, skąd przez Jugosławię dotarł Pan do Syrii, gdzie zgłosił się Pan do Brygady Karpackiej dowodzonej przez płk. Kopańskiego. W jej szeregach walczył Pan o Tobruk i potem o Monte Cassino (za Monte Cassino otrzymał Pan po raz drugi Krzyż Walecznych). W czerwcu 1946 r. razem z Pomorską Brygadą Piechoty wyjechał Pan do W. Brytanii, gdzie studiował Pan ekonomię w St. Andrew, w Szkocji. W marcu 1952 r. przybył Pan do Toronto. Jak Pan widział Polonię wówczas i jak widzi ją Pan teraz, po 40 latach? Jak się zmieniła?

— Jest to dla mnie pytanie-rzeka.

Każda społeczność zmienia się na skutek bodźców wewnętrznych i zewnętrznych. Społeczność polonijna w Kanadzie w ciągu ostatnich 40 lat bardzo się zmieniła. Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy od lat stara się śledzić te przemiany za pomocą analiz statystyczno-demograficznych na podstawie wyników spisu ludności oraz innych źródeł statystycznych. Ponadto korzystamy z pamiętników imigrantów, które od lat zbieramy. Niedawno opublikowaliśmy t. V i przystępujemy teraz do opracowania t. VI.

II wojna światowa zapoczątkowała duże zmiany w naszej społeczności. Do 1939 r. Polonia kanadyjska skupiała się w trzech peryferyjnych prowincjach (Manitoba, Saskatchewan, Alberta) – proporcja wynosi 55%. W 1986 r. większość Polonii

znajdowała się w Ontario, głównie w południowej części (metropolia torontońska) – około 55%. Zmieniła się również struktura zawodowa Polonii. Przed wojną połowa ludności polskiej była zatrudniona w rolnictwie, przy eksploatacji lasów, w kopalniach. Obecnie liczba ludności zatrudnionej w tych sektorach spadła do 10%, w przemyśle jest ta sama – 45%, w usługach – 30%, w profesjach (służba zdrowia, szkolnictwo, uniwersytety, administracja państwowa i samorządowa, instytucje gospodarcze itp.) – 15%.

Obawy budzi statystyka dotycząca wieku Polonii. Polonia ma wyraźnie charakter grupy starzejącej się. Osoby w wieku emerytalnym stanowiły w 1981 r. około 15%. Tylko u Bałtów, Finów i Rosjan liczba ta była wyższa. Ludzie młodzi, poniżej 20 lat, stanowili zaledwie 18%. Jest nadzieja, że tegoroczny spis ludności wykaże pewną poprawę na skutek napływu w ostatnich latach znacznej liczby imigrantów, których przeciętny wiek oscyluje wokół trzydziestki.

W odróżnieniu od poprzednich fal imigracyjnych ta najnowsza nie kwapi się do wchodzenia w szeregi istniejących organizacji społecznych ani też nie zakłada własnych. Zapytywani o ten stan rzeczy często odpowiadają: „Nie mam na to czasu..“, „Muszę się wpierv urządzić“, „Nie lubię życia organizacyjnego“ itd.

W latach osiemdziesiątych działała organizacja pod nazwą „Action Group“. Założyli ją imigranci z tego okresu, tzw. solidarnościowcy. Celem tej organizacji była obrona interesów Polski (zwłaszcza w okresie stanu wojennego) przez publiczne wystąpienia, nacisk na czynniki polityczne Kanady oraz na opinię publiczną poprzez prasę. W tym samym czasie Maciej Jaśkiewicz, były dyrygent orkiestry symfonicznej z Warszawy, założył Polskie Towarzystwo Muzyczne, którego celem jest pokazanie społeczeństwu kanadyjskiemu i polonijnemu arcydzieł muzyki polskiej od czasów najdawniejszych oraz stworzenie możliwości artystom polonijnym zaprezentowania swych talentów. Towarzystwo w bardzo krótkim czasie zdobyło sobie rozgłos i duże powodzenie. Są również próby stworzenia stałego teatru, ale dotychczas brak rezultatów. Powstają natomiast liczne nowe pisma polonijne na terenie Toronto oraz

w innych skupiskach Polonii. Wszystkie są żywo redagowane przez nowo przybyłych imigrantów, którzy również objęli stare pisma jak „Związkowiec“ i „Głos Polski“. W krótkim czasie pojawiły się w miejscowej telewizji trzy programy polonijne. Przez wiele lat organizacje polonijne starały się taki program stworzyć, ale bez skutku. Wydaje się, że najnowsza imigracja ma w tej dziedzinie więcej talentu niż jej poprzednicy. Do kilku istniejących starych programów radiowych dołączyło się kilka nowych, również prowadzonych przez nowo przybyłych. Bardzo pocieszającym zjawiskiem jest inicjatywa nowej imigracji w zakładaniu różnego rodzaju nowych przedsiębiorstw handlowych, usługowych, wytwórczych, itp. Powstały również dobrze prosperujące przedsiębiorstwa usługowe w branży komputerowej. Wydaje się, że najnowsza imigracja ma większe zdolności techniczne i handlowe od poprzednich fal imigracyjnych.

Mało się pisze o tym czwartym segmencie naszej społeczności, to jest o potomstwie polskich imigrantów. Powodem jest to, że chociaż stanowi ono prawie 2/3 naszej społeczności, nie ma tych ludzi w naszych organizacjach, nie biorą oni udziału w życiu polonijnym poza przynależnością do polskich parafii. Ta część Polonii przeszła przez szkoły i uniwersytety kanadyjskie, ma świetne kwalifikacje zawodowe. Zajmuje ważne stanowiska w niemal wszystkich dziedzinach życia kanadyjskiego: w polityce, przemyśle i handlu, w szkolnictwie wyższym, średnim i podstawowym, w dziennikarstwie, radiu i telewizji, w medycynie i sądownictwie. Nazwiska tych ludzi pojawiają się na łamach prasy kanadyjskiej. Polonia jest z nich dumna, ale oni się Polonią wcale nie interesują, nie przyczyniają się do rozwoju naszej społeczności ani materialnie, ani intelektualnie. Znajomość języka polskiego jest wśród nich niewielka, zaś znajomość problematyki polonijnej prawie żadna. Najlepszym kryterium związku z naszą społecznością jest możliwość porozumienia się w języku polskim. Statystyka wykazuje, że w 600-tysięcznej grupie polskiej tylko 150 000 może tego dokonać.

— *Jak Pan widzi Polonię kanadyjską na tle innych społeczności w Kanadzie?*

— Jest to trudne pytanie; ponieważ nie można tu operować statystyką, można jedynie się oprzeć na osobistych impresjach.

W Kanadzie znajduje się obecnie około 70 grup etnicznych: niektóre liczebnie duże, inne nieliczne; są grupy przebywające tu od dawna, inne pojawiły się w Kanadzie dopiero kilkanaście lat temu (np. Wietnamczycy). Kanada jest zbiorowiskiem niemal wszystkich ras i wyznań świata. W krótkim wywiadzie można wybrać do celów porównawczych tylko kilka grup. Ja zazwyczaj wybieram 7 grup (oprócz polskiej): brytyjską, francuską, niemiecką, ukraińską, włoską, portugalską i żydowską. 4 pierwsze są liczniejsze od polskiej, dwie ostatnie mniej więcej podobne. Porównania przeprowadzam w kontekście demograficznym, gospodarczym, struktury zawodowej, poziomu wykształcenia i wielu innych. Forma wywiadu nie pozwala mi na szczegółową analizę wariantów, wobec tego będę operował ogólnikami.

Z punktu widzenia demograficznego, według danych ze spisu ludności z 1981 r. lub 1986 r. grupa polska rejestruje się jako jedna z najstarszych w Kanadzie (pod względem struktury wieku). Sytuacja ta może się poprawić na skutek imigracji po 1981 r. i grupa polska może się wysunąć przed żydowską i ukraińską. Proporcja małżeństw mieszanych jest w naszej grupie wysoka i dlatego liczba osób pochodzenia mieszanego jest większa niż liczba osób pochodzenia jednorakiego. Zawodowo struktura grupy polskiej jest podobna do struktury grupy brytyjskiej, francuskiej i niemieckiej, lepsza niż w grupie ukraińskiej, włoskiej lub portugalskiej, trochę gorsza niż w grupie żydowskiej. Poziom wykształcenia jest równy grupie brytyjskiej, francuskiej, niemieckiej, wyższy niż w grupie ukraińskiej, włoskiej i portugalskiej oraz niższy niż w żydowskiej. Pod względem udziału w życiu politycznym Kanady wyprzedzają nas wszystkie grupy porównawcze z wyjątkiem portugalskiej. Jesteśmy zaliczani do lepiej zorganizowanych grup etnicznych – na równi z ukraińską i włoską. Jedynie grupa żydowska, ze względu na zamożność, ma lepsze warunki organizacyjne. W tym porównaniu nie brałem pod uwagę grupy brytyjskiej i francuskiej ze względów oczywistych. Jako grupy rządzące mają one do dyspozycji pełny aparat gospodarczo-kulturalny. W prze-

myśle i handlu wyprzedzają nas wszystkie grupy porównawcze z wyjątkiem portugalskiej, ale i ta nas wkrótce prześcignie! Jednak przedsiębiorczość nowych imigrantów budzi nadzieję, że nasza grupa poprawi swą pozycję w tym wyścigu.

— *Jak Pan widzi Polonię kanadyjską na tle innych ugrupowań polonijnych w świecie?*

— Kongres Polonii Kanadyjskiej oraz niektóre inne organizacje od lat starały się o zacieśnienie więzów pomiędzy organizacjami polskimi w świecie. Już w latach pięćdziesiątych mówiono o powołaniu polskiej organizacji światowej. Inicjatywy te nie dochodziły do skutku ze względu na to, że Kongres Polonii Amerykańskiej (Rozmarek) nie był zainteresowany stworzeniem takiej organizacji. W latach sześćdziesiątych Kongres Polonii Kanadyjskiej wznowił starania i po wielu spotkaniach i konferencjach doszło do zwołania ogólnoswiatowego zjazdu delegatów polonijnych w Toronto w 1968 r. Podczas 3-dniowego spotkania i w obecności kilkuset delegatów postanowiono powołać do życia organizację Polonia Wolnego Świata, w skład której wchodziły wszystkie główne organizacje z krajów osiedlenia Polaków. Organizacja ta ma statut i przepisy odnośnie do współpracy. W określonych odstępach czasu odbywają się zjazdy, konferencje i spotkania w Toronto, Chicago, Londynie, Paryżu i w Rzymie, podczas których koordynuje się programy pracy organizacji krajowych, zwłaszcza odnośnie do Polski. Powołana w Polsce Wspólnota Polska narzuca konieczność koordynacji prac obu organizacji oraz określenia jurysdykcji. Kontakty pomiędzy nimi miały już miejsce w 1990 r. w Warszawie i Rzymie. Planuje się wspólny zjazd w Polsce jesienią 1992 r.

— *Jak Pan widzi nową falę emigrantów przybyłych w latach osiemdziesiątych?*

— Oceniam ją bardzo pozytywnie i mam nadzieję, że włączy się ona do pracy polonijnej w ramach obecnie działających, względnie nowych organizacji. Oba rozwiązania są dobre. Pierwsze zapewnia ciągłość pracy już istniejących organizacji przez zastrzyk nowej krwi i energii, nowych rozwiązań. Drugie roz-

wiązanie pozwala nowo przybyłym imigrantom stworzyć sieć organizacji, które pozwolą im szukać rozwiązań ich własnych problemów czy zająć się kwestiami, którymi stare organizacje nie były zainteresowane, np. sprawą inicjatyw kulturalnych czy gospodarczych.

— *Jak widzi Pan w związku z tym ciągłość życia polonijnego?*

— Jestem pewny, że życie polonijne będzie trwało tak długo, jak długo będą istniały w Kanadzie skupiska ludności świadomej swego polskiego pochodzenia. Polonia będzie w przyszłości inna (wszystko się zmienia na tym świecie), ale pewne elementy pozostaną, np. życie parafialne, praca kas pożyczkowych, praca fundacji; może nawet instytuty będą miały swe miejsca w przyszłym życiu Polonii (ten w Toronto i ten w Montrealu).

— *Jakie jest obecne nastawienie Polaków do emigracji?*

— Wydaje mi się, że nastawienie osób młodych wiekiem (do 35 lat) niewiele się zmieniło od lat poprzednich. Młodzi ludzie zniechęceni obecną sytuacją polityczną i gospodarczą w Polsce, która ich zdaniem nieprędko się poprawi, decydują się na emigrację, która ma polepszyć ich byt. Na skutek relacji osób, które albo wróciły z wizyty zagranicznej, albo przyjechały z wizytą zakładają, że aczkolwiek początki mogą być trudne, jednak jest nadzieja na poprawę bytu w niedługiej przyszłości. Zachód w ich kalkulacji zaspokozi ich pragnienia zdobycia takiego standardu życia, którego nigdy nie osiągną w Polsce. Niestety, w tej kalkulacji nie bierze się pod uwagę kosztów psychicznych, jakie płaci każdy emigrant!

— *Jeździ Pan do Polski. Jakie panują wyobrażenia, mity odnośnie do Polonii?*

— Stwierdziłem podczas moich nielicznych wizyt w Polsce oraz rozmów z przybyszami z Polski, że znajomość problemów polonijnych i emigracyjnych jest w Polsce dość niska, pomimo że istnieją opracowania akademickie oraz pamiętniki emigrantów. Ponadto nasz Instytut przesyła swe publikacje do różnych placówek naukowych. Materiały te nie docierają jednak do rąk

przeciętnego czytelnika w Polsce. Prasa polska (codzienna lub periodyczna) ma pilniejsze tematy do omawiania niż los emigrantów. Jednak byłoby wskazane, aby od czasu do czasu problemy emigrantów oraz życia polonijnego omawiano w prasie lub w telewizji na podstawie już istniejących materiałów, względnie za pośrednictwem wywiadów z osobami, które uczciwie, tj. wiarygodnie, przedstawiały rzeczywisty stan życia emigracyjnego i polonijnego. Programy te lub wywiady prasowe muszą być dobrze przygotowane przez obie strony.

Jednym z mitów, który ma duże powodzenie w Polsce, jest przekonanie o potędze Polonii, zwłaszcza północnoamerykańskiej. Niewątpliwie Polonia w Ameryce Północnej (oba kraje) jest liczna, zamożna, ma pewne wpływy polityczne, które można wykorzystać na rzecz Polski. To prawda – ale też dużo w tym przekonaniu przesady. Nie możemy wszystkiego dokonać z łatwością. *Vide* – ustawiczne nasze naciski (raczej kołatanie) na nasze rządy odnośnie do pomocy gospodarczej dla Polski, względnie uzyskania pewnych ulg imigracyjnych dla naszych uchodźców w Europie. Obie Polonie są zamożne (nie znam sytuacji w innych krajach), ale ta zamożność ma granice. Pomoc materialna jest przekazywana do Polski – można w tej dziedzinie zrobić więcej. Można zwiększyć naciski na nasze rządy czy przedsiębiorstwa amerykańskie i kanadyjskie. Taka akcja wymaga dużych środków finansowych oraz nakładu pracy i czasu.

— *Obecnie jest Pan prezesem Fundacji A. Mickiewicza i angażuje się Pan w prace Kanadyjsko-Polskiego Instytutu Badawczego. Jak Pan widzi rolę tych instytucji?*

— Fundacja im. Adama Mickiewicza (FAM) jest najstarszą fundacją polonijną w Kanadzie i stała się niejako modelowa. Od kilku lat rozszerzyła swą pracę na Polskę, gdzie, na razie skromnie, stara się pomóc polskim uniwersytetom i innym placówkom naukowym. Od zeszłego roku objęliśmy programem pomocy szkoły polskie na terenie ZSRR, dokąd wysłaliśmy pierwszą subwencję.

Kanadyjsko-Polski Instytut Badawczy również powstał w 1956 r. z inicjatywy śp. Wiktora Turka oraz kilku zapaleńców.

Zadaniem Instytutu są studia nad rozwojem Polonii kanadyjskiej w kontekście demograficznym, socjologicznym, historycznym. Co pewien czas rozpisujemy konkurs na pamiątniki i dotychczas wydaliśmy 5 tomów. Co roku wydajemy tom „Prac“, w których omawiamy różne zagadnienia polonijne. Wydaliśmy już 21 tomów oraz kilka tomów nie wchodzących tematycznie do tej serii. Wydawnictwa Instytutu są poszukiwane przez biblioteki uniwersyteckie w Kanadzie i poza Kanadą włącznie z Polską oraz przez badaczy zagadnień etnicznych. Program wydawniczy Instytutu jest częściowo subsydiowany przez ministerstwa kultury w Ottawie i Toronto (rząd federalny i prowincjonalny).

— *Jak Pan widzi rolę Polonii względem Polski?*

— Polonia kanadyjska powinna utrzymywać jak najbliższy kontakt z władzami polskimi (jednakowoż bez jakiegokolwiek zależności) oraz ze społeczeństwem przez stałe kontakty i współpracę. W tej chwili główny nasz wysiłek będzie skierowany w kierunku poprawy sytuacji gospodarczej w Polsce przez stały nacisk na rząd kanadyjski oraz instytucje gospodarcze. Polonia może za pośrednictwem swoich organizacji i fundacji udzielać pomocy materialnej instytucjom naukowym i kulturalnym w Polsce. Od wielu lat Polonia wspiera szpitale oraz instytucje charytatywne w Polsce i ta akcja będzie nadal kontynuowana. Mocno stoję na stanowisku, że Kongres oraz organizacje członkowskie NIE POWINNY włączać się do działalności politycznej w Polsce w żadnej formie. Uważam, że działalność taka jest przywilejem czy obowiązkiem tych, którzy mieszkają w Polsce, boć oni będą ponosić odpowiedzialność i skutki swych poczynań politycznych. My, mieszkańcy Kanady, nie mamy moralnego prawa ingerować w polityczne spory i przetargi w Polsce, ponieważ nie będziemy ponosić żadnych konsekwencji wynikających z tej ingerencji. Żyjąc poza Polską jesteśmy zdani na rolę życzliwych obserwatorów życia politycznego w Polsce i nic więcej. Piszę o tym dlatego, że pojawiły się u nas grupy osób, które domagają się prawa głosu w wyborach w Polsce. Wysuwają nawet żądania przyznania pewnej liczby miejsc w Sejmie dla przedstawicieli polonijnych! Mam na-

dzieję, że te fantazje zostaną odpowiednio potraktowane w Warszawie.

Polska może nam przyjść z pomocą w sferze poczynąń kulturalnych przesyłając (za odpłatą) teksty dla naszych szkół, imprez kulturalnych itp. Również interesującą inicjatywą byłoby organizowanie dla Polonii wycieczek do Polski o charakterze kulturalnym i krajoznawczym (za odpłatą). Pożyteczne byłoby regularne przysyłanie czasopism o tematyce kulturalnej oraz filmów, które by można wykorzystać podczas naszych imprez. Mam nadzieję, że przedstawicielstwa dyplomatyczne Polski będą o tym pamiętać.

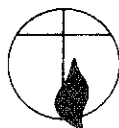
— *Jest Pan demografem, pracował Pan wiele lat w rządzie federalnym. Ogłosił Pan wiele prac o charakterze demograficznym, niektóre z nich wygłaszał Pan na sympozjach naukowych. Przedstawiane dane czasami były wręcz fascynujące. Jak Pan patrzy na obecną sytuację Polonii i na sytuację w Polsce?*

— Wydaje mi się, że Polonia w Kanadzie utrzyma się przez długi czas, o ile będziemy mieli stały napływ imigrantów z Polski (3000–5000 osób rocznie). Imigracja taka będzie korzystna i dla nas, i dla Polski. Kanada skorzysta z napływu młodych i przedsiębiorczych obywateli do kraju, który jest słabo zaludniony. Polska nie odczuje braku kilku tysięcy obywateli w świetle obecnych trudności gospodarczych. Polska jest krajem przeludnionym: 38 mln ludzi żyje obecnie (za kilka lat liczba ta wzrośnie do 41 mln) na obszarze 312 666 km², czyli prawie 123 osoby na km². Dla porównania: Ontario ma 9,2 mln mieszkańców na obszarze 917 000 km², czyli zaledwie 11 osób na km². Polska zyskuje również na tym, że powiększy liczbę swoich „ambasadorów” zagranicą. Wzmocnią się kontakty osobiste i zwiększy się sposobność do kontaktów gospodarczych. Ponadto emigranci zazwyczaj przysyłają do rodzin znaczne nieraz sumy pieniężne; łączna suma tych przekazów może mieć pokaźny wpływ na bilans płatniczy.

Polska powinna utrzymać obecny stan dzietności rodzin, który zapewni stabilizację wzrostu ludności. W przyszłości – poprawiające się warunki życia w Polsce (zdrowotne, sanitarne i in.) wydłużą życie poszczególnych osób, co oczywiście zwiększy

szy wydatki państwa na emerytury, wydatki medyczne wraz ze szpitalnictwem.

Konieczne dla Polski jest wprowadzenie programu melioracyjnego, pomimo ogromnych kosztów z takim programem związanych. Palącym problemem jest również sytuacja mieszkaniowa, którą trzeba rychło rozwiązać. Trudności jest wiele, ale jestem pewny, że w niedalekiej przyszłości będziemy mogli notować stale wzrastającą poprawę bytu ludności.



Aleksandra Putrament

Genetyka a charakter człowieka

Genetyka jest modna, wszyscy słyszeli o genach, gorzej jest z orientacją, co i jak one robią. Coraz częściej mówi się, że różne narody mają różne cechy „w swoich genach”. Takie określenia, nawet jeśli zaczynają funkcjonować jako przenośnie, często używane mogą z czasem być traktowane dosłownie i prowadzić do przykrych nieporozumień. Warto więc podjąć próbę wyjaśnienia, jak się mają geny do charakteru jednostek i narodów z punktu widzenia genetyki.

Instynktowne i wyuczone zachowania zwierząt

Niemal wszystkie zwierzęta poruszają się, zatem ich aktywność w środowisku jest wymierna. Ta aktywność, tj. zachowanie się (behawior), decyduje o ich przeżyciu w takim samym stopniu, jak budowa anatomiczna czy procesy fizjologiczne, jest zresztą z nimi ściśle związana. Minimalny repertuar zachowań musi zapewnić zwierzęciu zdobycie pożywienia, rozmnażanie i unikanie zagrożeń. Zasadniczą rolę odgrywa tu system nerwowy koordynujący ruchy, odbierający sygnały ze środowiska i umożliwiający określone reagowanie zwierzęcia na te sygnały. W zachowaniu się zwierząt można wyróżnić dwa elementy: zachowanie stereotypowe, które w uproszczeniu można utożsamić z instynktownym, i zachowanie wyuczone, związane z osobistym doświadczeniem każdego osobnika. I jedno, i drugie jest w jakiś sposób uwarunkowane genetycznie, chociaż nie bardzo wiadomo jak; wchodzi tu w grę współdziałanie wielu genów warunkujących budowę i funkcjonowanie systemu nerwowego i układu hormonalnego. Zachowanie

instynktowne w „czystej” postaci obserwuje się np. u niektórych owadów. Każdy osobnik danego gatunku reaguje w określony sposób na określone bodźce zewnętrzne, takie jak światło czy lotne substancje chemiczne, zaś jego własny zegar hormonalny dyktuje mu m.in. czas i miejsce składania jaj. Elementy zachowania wyuczonego i instynktownego względnie łatwo można wyróżnić u pszczół. Większość czynności wykonują one pod bezpośrednie dyktando instynktu, ale uczą się rozpoznawania własnego ula, a także kierunku, w którym mają lecieć do źródła miodu. Potrafią nawet przekazać tę informację swoim siostronom w ulu.

Bez porównania bardziej skomplikowane jest powiązanie między zachowaniem się instynktownym a wyuczonym u kręgowców, zwłaszcza tych, które powstały w ewolucji i mają najbardziej rozbudowany system nerwowy, tj. u ptaków i ssaków. To instynkt dyktuje parze młodych gawronów, kiedy i gdzie mają budować gniazdo, ale muszą się uczyć, jak i z czego ma ono być zbudowane. Niedoświadczony ptak używa do tego celu wszystkiego, co w dziób wpadnie, np. kawałków lodu. Młode ptaki wędrowne w czasie pierwszego lotu w stadzie uczą się nawigacji, m.in. z układu gwiazd. Ta umiejętność jest oczywistym przystosowaniem ewolucyjnym; nam opanowanie jej nie przychodzi tak łatwo. Wiewiórki chowane przez człowieka w domu szybko uczą się nowego sposobu życia, ale pod dyktando instynktu nadmiar orzechów usiłują chować w ziemi: drapią łapkami podłogę i na podrapane miejsce kładą orzech.

U zwierząt obserwuje się korelację między zakresem zachowań wyuczonych a rozmiarami mózgu (dokładniej, proporcją między ciężarem mózgu i ciała): im większy mózg, tym lepsza pamięć i bogatszy repertuar zachowań wyuczonych. Oczywiście przodują w tym Naczelne, tj. małpy zwierzo- i człekokształtne. Jak wynika z doświadczeń prowadzonych na małpach, ich zachowanie instynktowne i wyuczone tworzy skomplikowaną sieć powiązań. Np. zachowanie się seksualne i opieko-

wanie potomstwem są u małp pod bezpośrednią kontrolą hormonalną, można więc zaliczyć je do zachowań instynktownych. Jednakże małpy, które od dzieciństwa były chowane w izolacji i nie przeszły przez proces społecznego uczenia się (socjalizacji), mają nienormalne zachowania seksualne, a samice, jeśli urodzą dziecko, nie umieją się nim opiekować, mogą je nawet zabić.

Człowiek, poza kolosalnymi możliwościami uczenia się, ma jeszcze świadomość i dzięki niej na ogół wie, co robi i dlaczego, chociaż może przy tym nawet sam siebie okłamywać. Są jednak wskazówki, że człowiek może panować nad zachowaniem dyktowanym przez hormony. Oto banalny przykład. W sytuacjach stresowych wzrasta we krwi poziom adrenaliny, co zazwyczaj powoduje podniecenie i zdenerwowanie. Przeprowadzono proste doświadczenie. Grupie studentów zrobiono zastrzyk z adrenaliny. Osoby, którym powiedziano, jaki zastrzyk otrzymały i jakie mogą mieć objawy, pozostały spokojne. Natomiast nie uprzedzeni odczuwali podniecenie i zdenerwowanie. Można więc powiedzieć, że nasza świadomość jest barierą, która może blokować, a przynajmniej modyfikować elementy zachowania instynktownego, toteż na czoło wysuwa się u nas zachowanie wyuczone.

O ile się orientuję, poglądy humanistów na temat natury ludzkiej są bardzo zróżnicowane, niektórzy postulują nawet, że człowiek jest tworem li tylko środowiska, jest więc nieograniczenie plastyczny. Na drugim krańcu można uplasować niektórych socjobiologów, np. E.O. Wilsona, który postulował, że obserwowane w społecznościach ludzkich różnice międzykulturowe są wynikiem różnic genetycznych.

Rola genów w determinowaniu cech psychicznych człowieka

Spróbujemy podsumować w telegraficznym skrócie fakty dotyczące ludzkich cech psychicznych, zaczynając

od sytuacji najprostszej, mianowicie porównania par osób genetycznie dokładnie takich samych.

Bliźnięta jednojajowe powstają z tej samej komórki jajowej, która po pierwszym podziale rozdzieliła się dając początek dwu odrębnym embrionom, są więc genetycznie dokładnie takie same. Bliźnięta dwujajowe powstają z dwu różnych komórek jajowych i są genetycznie spokrewnione tak samo jak rodzeństwo niebliźniacze – mają 50% wspólnych genów. Ponieważ jednak zarówno w okresie pre- jak i postnatalnym rozwijają się razem, mają maksymalnie wyrównane warunki życia.

Bliźnięta jedno- i dwujajowe są od kilku dziesięcioleci przedmiotem badań genetyków, lekarzy i psychologów. Udało się m.in. stwierdzić, że obok typowych chorób dziedzicznych, takich jak galaktozemia czy hemofilia, może występować genetycznie uwarunkowana większa lub mniejsza podatność na liczne zaburzenia rozwojowe czy choroby. Np. rozszczepienie podniebienia występuje 6 razy częściej u obu bliźniaków jednojajowych niż u obu bliźniaków dwujajowych, nadczynność tarczycy 15 razy częściej, gruźlica 2 razy częściej. Natomiast zachorowalność na cholerę jest dokładnie taka sama u obu typów bliźniaków, nie ma więc genetycznych różnic w podatności na tę chorobę. Przykłady te wskazują, że NAWET wtedy, gdy można jednoznacznie określić badaną cechę, gorzej jest z jednoznacznym określeniem roli genów w jej determinowaniu, NAWET w genetycznie najprostszym przypadku bliźniąt. Sygnalizuję tu problem będący przedmiotem wyjątkowo trudnych i niewdzięcznych badań. Jak się wydaje, nasz skład genetyczny, czyli genotyp, wyznacza tylko w ogólnych zarysach potencjalne możliwości osobnika. O tym, jak te możliwości będą zrealizowane, decydują nieskończenie różnorodne czynniki środowiska. Tylko względnie nieliczne i z reguły dość banalne cechy człowieka (np. grupy krwi, barwa oczu) są dziedziczone w sposób prosty i nie zależą od warunków życia. Są to

przypadki, gdy jeden enzym kodowany przez dany gen – katalizuje jedną reakcję chemiczną, której skutek możemy obserwować np. w postaci normalnej krzepliwości krwi.

Bez porównania trudniej przedstawia się sprawa dziedzicznych podstaw tych właściwości człowieka, które dotyczą jego umysłu. Jest to pogranicze genetyki i psychologii. Można badać tylko właściwości, które da się oszacować ilościowo, z reguły zresztą zaledwie orientacyjnie.

Od kilku dziesiątków lat zbiera się materiały dotyczące ilorazu inteligencji (II). Na podstawie różnych badań obejmujących setki par bliźniąt można powiedzieć, że średnio wyniki testów II dla par bliźniąt jednojajowych wykazują dużą korelację, rzędu 0,70–0,95, a dla par bliźniąt dwujajowych mniejszą, rzędu 0,40–0,90¹. W większości przypadków oba bliźniaki jednojajowe mają niemal takie same lub bardzo zbliżone wartości II, ale niektóre pary mają te wartości bardzo różne. Identyczne genotypy nie przesadzają więc jednoznacznie o ogólnych uzdolnieniach ludzi.

I tu dochodzimy do sprawy bardzo ważnej. Jak wiadomo, człowiek ma potrzebę z jednej strony przynależności do innych i podporządkowania się im, a z drugiej – własnej niezależności i autonomii osobistej. Przeważnie u par bliźniąt jednojajowych, przynajmniej we wczesnym dzieciństwie, silniejsza jest tendencja do daleko posuniętej uniformizacji. Może jednak wystąpić podział ról, np. jeden z bliźniaków wypowiada się w imieniu obu, a drugi w imieniu obu podejmuje decyzje. Nierzadkie są jednak przypadki protestu przeciw identyczności, a nawet wzajemnej wrogości i celowej ucieczki od podobieństwa. Np. jeden z pary bliźniaków może starać się naśladować ojca, drugi – matkę². Wynika z tego bardzo ważny wniosek. Nasza świadomość, nasze indywidualne poczucie tożsamości, chociaż tkwi korzeniami w strukturach biologicznych, wysoko wyrasta ponad te struktury.

Z upływem lat podobieństwo cech umysłowych u bliźniąt jednojajowych zmniejsza się niezależnie nawet od ich woli. W jednym z nielicznych badań nad tym problemem testy przeprowadzano trzykrotnie: gdy pary bliźniaków miały około 12, 23 i 42 lata. W pierwszym teście zaobserwowano dużą zgodność między bliźniakami w wynikach pomiaru pamięci, zdolności do abstrakcyjnego myślenia, zakresu zainteresowań, aktywności i samokontroli. W trzecim teście utrzymała się duża zgodność tylko dwu pierwszych właściwości. Wiadomo, że z wiekiem charaktery ludzi ulegają dużym modyfikacjom. Przytoczone wyniki wskazują, że modyfikacje te bardziej zależą od warunków życia niż od genotypu, jednakże genotyp wpływa na typ ogólnych uzdolnień.

Czynniki genetyczne i środowiskowe a inteligencja

Każdy z nas ma dwa komplety genów, jeden od matki i jeden od ojca. Porównując uzdolnienia i określone inklinacje rodziców i dzieci można dociekać, jak się one dziedziczą. Nieliczne tylko z wyników tego typu badań okazały się dość klarowne. Słuch muzyczny absolutny jest dziedziczony w sposób względnie prosty, ale dziedziczenie wyobraźni muzycznej proste nie jest. W starych podręcznikach genetyki człowieka przytacza się przykłady genialnych rodów. Np. w czterech pokoleniach Bachów było aż sześciu kompozytorów i kilkunastu muzyków wirtuozów. Jako drugi wymieniano ród Strausów. Jest to jednak raczej wyjątek niż reguła. Chodzi m.in. o to, że kompozytorzy zazwyczaj dobierają żony według kryteriów innych niż talent muzyczny, a więc warunkujące go geny „rozcieńczają się” u dzieci.

Wykonano olbrzymią liczbę badań nad korelacją wartości II między rodzicami a dziećmi. Waha się ona w różnych badaniach od 0,20 do 0,80, zaś między

¹ H.E. Sutton, *Human Genetics*, Saunders College, Philadelphia 1980.

² F. Vogel, A.G. Motulsky, *Human Genetics*, Springer Verlag, Berlin 1986.

rodzicami i dziećmi z adopcji – od 0,15 do 0,40³, jest więc wyraźnie mniejsza. Jednakże te dane, podobnie jak dotyczące bliźniąt, są po pierwsze wartościami średnimi, po drugie zaś mogą jedynie sugerować, że geny mają jakiś wpływ na te właściwości umysłowe, które są mierzone w testach na II. Należy tu podkreślić sprawę trudno zrozumiałą dla osób nie znających genetyki. Cechy uwarunkowane przez różne wersje jednego genu, np. grupy krwi A, B i O, dziedziczą się w sposób prosty. Natomiast cechy uwarunkowane przez różne wersje kilku genów w każdym pokoleniu podlegają zmianom wynikającym z przetasowania się tych różnych wersji każdego z genów. W rezultacie nawet niezależnie od warunków wychowania dziecko zdolnych rodziców może być tępe, a dziecko tępych rodziców zdolne.

W USA debata nad dziedzicznością ogólnej inteligencji określanej za pomocą testów na II trwa od kilku dziesiątków lat. W latach dwudziestych sprawdzano II imigrantów z Europy Wschodniej, m.in. Polaków, Rosjan i Żydów. Byli to przeważnie biedacy i analfabeci. Oczywiście nie znali angielskiego, więc dawano im do rozwiązania testy rysunkowe. Jak było do przewidzenia, wypadli na pograniczu debilizmu. Toteż pod presją psychologów rząd USA ograniczył imigrację tych „genetycznie gorszych” ludzi. Jak wiadomo z badań socjologicznych, w USA imigranci, zwłaszcza ci najbiedniejsi, przez parę pokoleń trzymają się razem i zawierają małżeństwa w obrębie własnych grup etnicznych. Jednakże, bez dopływu „lepszyc” genów anglosaskich potomkowie tych i wcześniejszych „debiłowatych” imigrantów z naszej części Europy nieźle sobie radzą w nowej ojczyźnie, biorąc udział w gospodarczym, politycznym i naukowym życiu Stanów. Bo niby skąd wywodzą się ludzie o nazwiskach typu Poland, Muzyczka czy Ogrydziak?

Przedmiotem szczególnych kontrowersji w USA i W. Brytanii jest fakt, że średnia wartość II białych mieszkańców USA wynosi 100, czarnych zaś – zaledwie 80.

Czy jest to odzwierciedleniem genetycznych różnic międzyrasowych, czy innych czynników? Krańcowi zwolennicy pierwszej z tych możliwości postulują nawet, dla dobra przyszłych pokoleń, ograniczanie rozrodczości Murzynów przez sterylizację. Zwolennikami drugiej możliwości są genetycy i większość psychologów. Genetycy kładą nacisk na fakt, że inteligencja ludzka jest cechą bardzo złożoną i nie da się jednoznacznie określić, w jakim stopniu jest wynikiem czynników genetycznych, a w jakim – środowiskowych. Psychologowie coraz krytyczniej odnoszą się do samego testu II. Słuch absolutny czy zdolność rozróżniania barw to obiektywne właściwości ludzi dające się jednoznacznie określić. II natomiast nie uwzględnia nawet różnic w typach uzdolnień; w rzeczywistości jedni ludzie lepiej sobie radzą z matematyką, inni z orientacją przestrzenną, inni z abstrakcyjnymi pojęciami czy testami słownymi.

Jeden z istotnych kłopotów z młodzieżą murzyńską w USA to fakt, że nawet po zniesieniu w 1960 r. segregacji rasowej w szkołach dzieci murzyńskie średnio uczą się gorzej niż białe. Większość dzieci murzyńskich pochodzi z ubogich i bardzo prymitywnych rodzin, toteż próbowano organizować dla nich specjalne przedszkola, które miały dopomóc w wyrównaniu szans. Przeciwno związanym z tym wydatkom komunalnym protestowali zwolennicy poglądu, że Murzyni są genetycznie gorsi od białych. Ponadto okazało się, że pobyt w tych przedszkolach nie poprawia osiągnięć szkolnych murzyńskich dzieci. Zupełnie nowe światło rzuciły na ten problem wnikliwie badania socjologiczne i etnograficzne⁴.

Jak wiadomo, trzon mieszkańców USA stanowią Anglosasi. Ludność napływową z Europy oraz Hindusów, Chińczyków, Latynosów Ogbu nazywa imigran-

³ Zob. przyp. 1.

⁴ J.U. Ogbu, *Minority status and literacy in comparative perspective*, w: „Daedalus”, vol. 119, nr 2, s. 141–168.

tami dobrowolnymi. Z reguły przybysze w pierwszym pokoleniu są w ciężkiej sytuacji ekonomicznej, ale po pierwsze i tak jest im lepiej, niż było w kraju, z którego pochodzą, po drugie rozumieją powody swoich trudności, m.in. nieznajomość języka angielskiego. Po trzecie są przekonani, że ich dzieci ucząc się i pracując poprawią swój los. Z takim właśnie nastawieniem dzieci tych imigrantów uczą się w amerykańskich szkołach – i dobrze w nich sobie radzą.

Drugą grupę nie-Anglosasów w USA Ogbu umownie nazywa imigrantami przymusowymi. Zalicza do nich Indian, Latynosów zamieszkujących południowe stany przyłączone do USA w ubiegłym wieku w wyniku wojny z Meksykiem oraz Murzynów. To właśnie dzieci z tych trzech grup etnicznych na ogół źle się uczą. Ogbu uważa, że głównym, a być może jedynym, powodem jest panujące w tych środowiskach przekonanie o braku dla nich perspektyw życiowych. Murzyni uważają, że szanse równe z białymi mają tylko w sporcie, przedsiębiorstwach rozrywkowych i działalności nielegalnej, np. handlu narkotykami. Sukces w tych dziedzinach nie zależy od zasobu wiedzy i jakości świadectw szkolnych. Toteż murzyńskie dzieci po prostu nie uczą się, co więcej, bojkotują swych czarnych kolegów, którzy przykładają się do nauki. Jeżeli czarne dziecko chce się uczyć i nie narażać na szykany kolegów, musi udawać, że dobre stopnie trafiają mu się „niechący” i zaskarbiać sympatię społeczności udając, że tak naprawdę interesuje się tylko sportem, lub częściej – pełniąc rolę szkolnego trefnisia. Ta argumentacja wydaje się przekonująca i tłumaczyłaby niskie średnie wartości II, które przecież zależą od zasobu wiadomości uczniów.

Ze streszczonych tu danych można wyciągnąć wniosek ogólny. O tym, czy przedstawiciele jednej kultury zaaklimatyzują się w innej, decydują dwa czynniki: akceptacja ogólnych wartości, a może raczej reguł gry obowiązujących w nowym środowisku, oraz perspek-

tywa sukcesu, a więc motywacja. Żaden z tych czynników nie ma nic wspólnego z różnicami genetycznymi.

Ewolucja biologiczna a ewolucja kulturowa

Nie ulega wątpliwości, że ewolucja biologiczna naszego gatunku od początku jego powstania przed 60 tys. lat przebiega pod przemożnym wpływem kultury rozumianej jako zbiór sposobów postępowania przekazywanych z pokolenia na pokolenie przez imitację i uczenie się, a wpływających zarówno na ogólne zachowanie się jak i fizyczne możliwości człowieka, choćby przystosowanie do klimatu. Toteż przeprowadza się analizy i opracowuje matematyczne wzory współdziałania czynników biologicznych i kulturowych w ewolucji człowieka⁵. Powstające w wyniku mutacji nowe wersje genów, jeśli przynoszą wyraźnie korzystne efekty, są przekazywane dzieciom przez rodziców, rozprzestrzeniają się więc w populacjach bardzo powoli. Człowiek jest zwierzęciem społecznym, toteż musi mieć genetycznie uwarunkowane predyspozycje do współdziałania z innymi członkami społeczności. Autorzy rozważają dwa typy takich predyspozycji: altruizm rozumiany jako skłonność do bezinteresownego poświęcania się dla dobra innych członków grupy oraz konformizm rozumiany jako skłonność do podporządkowania się normom zachowania się przyjętym przez daną społeczność. Altruizm w krańcowej postaci, tj. oddawanie życia dla dobra osobników niespokrewnionych genetycznie, występuje tylko w społecznościach ludzkich. Ten fakt, a także rozważania nad procesami doboru naturalnego prowadzą autorów do wniosku, że altruizm raczej nie jest cechą uwarunkowaną genetycznie. Gotowość oddania życia dla dobra innych (np. japońscy kamikaze) jest raczej cechą kulturową. Natomiast przy-

⁵ R. Boyd, P.J. Richerson, *Culture and the evolutionary process*, The University of Chicago Press, Chicago 1985.

najmniej pewien zakres konformizmu musi mieć podstawy genetyczne, gdyż w różnych formach występuje we wszystkich populacjach ludzkich, i nie tylko ludzkich. Akceptacja norm zachowania się społeczności przez każde nowe pokolenie jest źródłem trwałości grup, a także różnicowania kultur: nowe narzędzia, obyczaje, technologie itp., jeśli są korzystne, a przynajmniej akceptowane, mogą szybko rozprzestrzeniać się w populacjach. Ewolucja kulturowa jest więc bez porównania szybsza niż biologiczna. Przywiązanie do własnej kultury przejawia się w etnocentryzmie, tj. przekonaniu, że własna społeczność jest lepsza od obcych. Toteż innowacje obcego pochodzenia mogą natrafiać na duże opory, a jeśli zostaną zaakceptowane, to podlegają modyfikacjom w trakcie wbudowywania do własnej kultury.

W podsumowaniu swej obszernej i rzetelnej pracy autorzy stwierdzają, że jakkolwiek nie można wykluczyć wpływu czynników genetycznych na różnice kulturowe istniejące między mieszkańcami Azji, Afryki i Europy, nie wydaje się, by czynniki te odgrywały istotną rolę. Decydującą rolę w tym różnicowaniu się miały po prostu procesy niezależnie zachodzącej ewolucji kulturowej.

Dodajmy, że te ewidentnie małe różnice genetyczne, które występują między narodami zamieszkującymi Europę, nie mają żadnego wpływu na równie małe w istocie różnice kulturowe. To nie geny spowodowały, że Anglicy wymusili na Wilhelmie Zdobywcy słynną Magna Charta kładąc w ten sposób kamień węgielny pod system parlamentarny, a Francuzi mieli przez stulecia monarchię absolutną.

Jak genetyk widzi naturę ludzką?

Podsumujmy, jak genetyk widzi naturę ludzką. Każda populacja ludzka jest bardzo zróżnicowana genetycznie. Nawet cechy morfologiczne różniące, powiedz-

my, Chińczyków i Europejczyków wykazują zmienność ciągłą, tak że poza „typowymi” przedstawicielami każdej z tych grup istnieje olbrzymia liczba form pośrednich. Cechy morfologiczne człowieka są uwarunkowane przez jedne zespoły genów, inne zaś zespoły genów warunkują budowę mózgu i funkcjonowanie hormonów, które mają wpływ na zachowanie się człowieka. Zróżnicowanie morfologiczne populacji ludzkich nie musi mieć i prawdopodobnie nie ma korelacji ze zróżnicowaniem genetycznych podstaw zachowania. Z drugiej strony o tym, jakie będzie to zachowanie, obok genów decydują warunki życia, człowiek ma bowiem olbrzymie potencjalne możliwości uczenia się (choć nie są one nieograniczone). W każdej społeczności ludzkiej występuje duże zróżnicowanie typów uzdolnień. Nawet osoby blisko spokrewnione mogą mieć bardzo różne typy zdolności. Wskazuje to na bardzo złożone ich uwarunkowanie genetyczne.

W zachowaniu się człowieka olbrzymią rolę odgrywa motywacja. W wielu społecznościach ludzkich znane były niewolnictwo i praca pańszczyźniana. Ich wspólną cechą była niska wydajność pracy. Wydaje mi się, że to samo dotyczy pracy w przedsiębiorstwach państwowych. Ewidentnie człowiek pracuje wydajnie tylko wtedy, gdy mu się to opłaca, a marchewka jest silniejszą motywacją niż kij. Innego typu motywacja, przywiązanie do własnej kultury i obojętność, niezrozumienie lub wrogość wobec obcej, jest prawdopodobnie główną przyczyną odrzucania obcych wzorów kulturowych. Anglicy nie znieśli w Indiach systemu kastowego; odwrotnie, to dzięki niemu znalazło się tam miejsce na jeszcze jedną kastę – przybyszy zza morza.

Najbardziej wyrafinowany aspekt funkcjonowania umysłu ludzkiego to język, który jest narzędziem myślenia i komunikowania się ludzi. Dziecko ludzkie, niezależnie od rasy, narodowości czy pochodzenia, może opanować każdy naturalny język ludzki. Genetycznie uwarunkowana jest tylko predyspozycja do opanowa-

nia języka, a o tym, jaki to będzie język, decyduje kultura⁶. Wskazuje to na nieobecność istotnych różnic w genach warunkujących podstawy funkcjonowania mózgu. Tak więc nie ma dostatecznych podstaw do zakładania, że między różnymi ludami zamieszkującymi Ziemię są wyraźne, nie dające się zmodyfikować kulturowo różnice. Nasz gatunek ewoluuje, ale jest to proces tak powolny, że zmiany genetyczne zachodzące w okresie historycznym są po prostu nieuchwytnie. W tym sensie genetyk może podpisać się pod opinią, że natura ludzka jest najprawdopodobniej jedna i niezmienna.

Czy można naprawić świat metodą genetyczną?

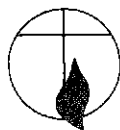
W beletrystyce, ale także w poważnej publicystyce pisze się o dziedziczeniu przez dzieci cech charakteru rodziców. Chętnie też powtarza się przysłowia: *jakie drzewo... czy jabłko od jabłoni...* Natomiast w podręcznikach genetyki człowieka omawia się jedynie obfite, ale niejasne dane, że być może jest dziedziczna skłonność do pewnych typów przestępczości, takich jak napady rabunkowe. Wydaje mi się, że są dwa główne powody tej rozbieżności.

Po pierwsze, z reguły dzieci są wychowywane w określonej tradycji rodzinnej i są przez nią ukierunkowane. Oczywiście dzieci z rodzin przestępczych muszą wykazać duży hart ducha, by zerwać z taką tradycją. Dzieci mogą świadomie lub nie naśladować jakieś szczególne sposoby bycia rodziców: wybuchy złości, jowialność, zaciętość itd. Można przypuszczać, że niektóre elementy tych zachowań są częściowo uwarunkowane genetycznie, ale na pewno decydujące jest tu zwykłe naśladowanie rodziców przez dzieci, nie mające z genami nic wspólnego. Po drugie, umysł ludzki jest skłonny do porządkowania otaczających nas zjawisk, a pamięć – wybiórcza. Toteż lepiej pamiętamy podobieństwo zachowań rodzinnych niż ich różnorodność. Pewna rodzina cieszyła się, że wnuczek odziedziczył po

dziadku zdolności do interesu, a zapomniała, że wnuczek jest adoptowany.

Podsumowując, z całą pewnością przez wiele lat (a może nigdy) nie można będzie żadnymi metodami genetycznymi naprawiać ludzkich charakterów. I bardzo dobrze. Nie dlatego, że człowiek jest taki idealny, tylko dlatego, że nie jest on w stanie przewidzieć wszystkich konsekwencji własnej działalności.

⁶ I. Kurcz, *Język a reprezentacja świata w umyśle*, PWN, Warszawa 1987.



Zmierzch Ameryki

Z Normanem Mailerem,
znanym pisarzem amerykańskim,
rozmawia Roman Warszawski

Jest najbardziej kontrowersyjną postacią literatury amerykańskiej. Porównywany z Hemingwayem, Faulknerem i Steinbeckiem, od samego początku swej twórczej drogi jednego dnia zadziwiał i fascynował, by nazajutrz stać się głównym aktorem jakiegoś niebotycznego skandalu. Światową sławę zyskał już w wieku 25 lat publikując swą pierwszą książkę „Nadzy i martwi” (1948), która również w Polsce nadal cieszy się dużym wzięciem wśród czytelników. Następnie pozycję swą ugruntował takimi książkami, jak „Na krawędzi barbarzyństwa”, czy „Jeleni park” (właśnie ukazało się pierwsze polskie wydanie w przekładzie Lesława Ludwiga). Mailera w jego twórczości pociągali zarówno przestępcy (np. Gary Gilmore, bohater dokumentalnej megapowieści „Pieśń kata”) jak i idole Holywoodu (ma na swym koncie również biografię Marilyn Monroe); starał się także śledzić najważniejsze zdarzenia współczesności, czemu m.in. dał wyraz relacjonując marsze czarnej ludności amerykańskiej po zabójstwie M.L. Kinga jak i przebieg pierwszej załogowej wyprawy na Księżyc („Na podbój Księżyca”, Warszawa 1978). Ubiegał się o urząd burmistrza Nowego Jorku. W Polsce zatrzymał się w drodze do Wilna, skąd pochodzą jego rodzice. Twierdzi, że nad Wisłę już wkrótce powróci, bo spotkał tu wielu nadzwyczaj sympatycznych ludzi.

R.W.

— Czy miano „żydowski Hemingway” uważa Pan za pochlebne, czy też irytuje Pana to porównanie?

— Ani jedno, ani drugie. Wprawdzie jako pisarz nie jestem aż tak dobry jak Hemingway, lecz obecnie, mając 69 lat, nie

muszę ani sobie, ani nikomu innemu udowadniać swojej wartości. W pewnej chwili stałem się sławny i jako taki, również nic w tym kierunku nie robiąc, stale trafiam na pierwsze strony gazet.

— *Czy nigdy nie zazdrościł Pan Hemingwayowi np. jego podróży po Afryce i tego, że nie przemieszkął Pan kilku lat w Paryżu u boku takich przyjaciół, jak Pablo Picasso, Scott Fitzgerald czy James Joyce?*

— Nie. Ja nie gustuję w podróżach, raczej zmuszam się do nich. Podróżowanie wiąże się z wieloma niedogodnościami, z trudnościami w zaśnięciu, ja natomiast jestem sybarytą. Mnie zawsze fascynowało to, jak skomplikowana i piękna w swej ohydnej brzydocie jest Ameryka. W innym otoczeniu, z dala od Manhattanu i Central Parku czułbym się fatalnie. Proszę mi wierzyć, lecz ja nie mógłbym w pełni żyć, nie wiedząc co dzieje się w Ameryce.

— *Jak Pan odebrał samobójstwo Hemingwaya w 1961 r.?*

— To, co zrobił Hemingway, ciężkim cieniem położyło się na całym moim życiu. Swoim strzałem w usta z dwururki Hemmy na pewno nie przysłużył się żadnemu pisarzowi na kontynencie. Odebrał, ukradł nam coś; wszystkim razem, każdemu z osobna. Bo my wierzyliśmy w niego, w jego pióro, ducha, witalność. Tymczasem on jednym gestem wszystko przekreślił, wszystkiemu zaprzeczył.

— *W Pańskiej najnowszej książce – bardzo kontrowersyjnej – „Duch wszeteczniczy” (brutalna, drastyczna wiwisekcja CIA) jeden z bohaterów wypowiada następujące słowa: „Zaczynam wierzyć, że ten świat jest pełen geniuszów, tyle że przeżywają tylko nieliczni”. Kto dla Pana jest takim geniuszem?*

— Na przykład Fidel Castro. Albo Muhammad Ali.

— *Kto?!*

— Fidel i Ali.

— *Czy Pan wie, co Pan mówi?!*

— Tak. Oczywiście. Do tego grona, po znajomości, gotów jestem zaliczyć wspomnianego przed chwilą Ernesta Hemingwaya.

— *Ale dlaczego akurat Fidel i Muhammad Ali?*

— Bo to charyzmatyczne osobowości. Współcześni herosi. Ludzie, którzy w pewnej chwili potrafili przeciwstawić się mojej niesfornej kochance – Lady Ameryce.

— *Dobór herosów wskazuje na to, że Pańska miłość wydaje się podszyta nienawiścią...*

— Przez blisko 70 lat mego życia tego zdołałem nauczyć się ponad wszelką wątpliwość: każda prawdziwa pasja w równej mierze składa się tak z miłości jak i z nienawiści. Może zatem ma Pan nawet rację – moja amerykańska obsesja jest najprawdopodobniej i jednym, i drugim. Miłością, czyli nienawiścią. Wydaje mi się, że nauczyłem się tego czytając Dostojewskiego.

— *Praktycznie zawsze uskarżał się Pan na kulturowy i społeczny upadek Ameryki. Czy ten pesymizm – u nas, w Polsce, tak trudny do zrozumienia – wyrastał właśnie z Pańskiej ambiwalencji uczuć do tego kraju?*

— Wy, Polacy, macie spaczony obraz Ameryki. Słuchacie i widzicie tylko to, co wam się podoba. A posłuchajcie na ten temat choćby waszego naprawdę wielkiego Miłosza. Starczyłoby przeczytać ten lament na temat Ameryki w jego listach do Thomasa Mertona. Wy tego jednak nie czynicie. Takich jak on, smutnych, poważnych pisarzy, w ogóle nie czytacie. Uznajecie ich tylko pro forma. Miłosza np. tylko dlatego, że wypiał się na komunistów i że zrobił wcale niezłą kasę za oceanem. A na swój własny użytek pielęgnujecie mit dobrego, bogatego wujka z Ameryki. W niego naprawdę wierzycie.

To, że zawsze byłem nadzwyczaj krytyczny w stosunku do Ameryki – to prawda. Może właśnie dlatego niektórzy twierdzą, że należę do jakiejś kryptolewicy. Ja jednak nie należę do lewicy, należę do siebie. Kropka. Mój sceptycyzm nie jest związany z żadną ideologią. To – po prostu – mój sposób komunikowania się z rzeczywistością.

— *Nadal twierdzi Pan, że następuje zmierzch i rozpad Ameryki?*

— Co do tego – niestety – nie można mieć żadnych wątpliwości, najmniejszych złudzeń. Weszliśmy już na dobre w Erę Pacyfiku. Do głosu doszli Japończycy i inne Bardzo Pracowite Żółte Mrówki. Już dziś zdecydowanie zdominowali oni gospodarkę Stanów, a to dopiero początek. Niekiedy wydaje mi się, że lepiej nie zastanawiać się, co będzie dalej. A co będzie? Myślę, że nic dobrego.

— *Ale konkretnie, jakie widzi Pan niebezpieczeństwa zagrażające Ameryce?*

— Nie są to zagrożenia widzialne z zewnątrz, na arenie międzynarodowej. Procesy, które mnie niepokoją, dokonują się podskórkowo, od wewnątrz. Tym bardziej staram się być czujny i dociekliwy. Nie wiem – na przykład – co mogłoby utrzymać wartość narodową tego kraju, gdyby Ameryka popadła w jakieś poważniejsze tarapaty. Myśl o tym bardzo mnie niepokoi, bo – szczerze mówiąc – w chwili obecnej nie widzę żadnej takiej siły.

— *A patriotyzm? A wiara w amerykańskie powołanie, w niezbywalną rolę, jaką państwo to winno odegrać w skali całej planety?*

— To już tylko mrzonki. To coś, czego od dawna już nie ma. Zniszczył to rak, jaki zaczął toczyć ten kraj jeszcze na długo przed naszą ewakuacją z Sajgonu i który nie zasypiał gruszek w popiele przez wszystkie lata potem. Marihuana. Egoistyczny kult „yuppies”. Bezkrytyczna wiara w nasze niby-to niezmiernie możliwości. Czyli – mit, który aktualny mógł być jakieś 20 lat temu, lecz który dziś na pewno nie ma już pokrycia w rzeczywistości.

— *Dlaczego?*

— Era dominacji Ameryki w świecie dobiegła końca. Wielu tego jeszcze nie dostrzega, jeszcze więcej ludzi po prostu nie chce dać temu wiary. Zbyt przywykliśmy do pewnych stereoty-

pów, by teraz, natychmiast, poddać je rewizji. Tymczasem już dziś ulica Ameryki staje się coraz bardziej żółta. Jeszcze bardziej żółte – choć przekonać się o tym jest trudniej – są nasze banki. Tak jak mówiłem – nadchodzą Japończycy. Już są. Ameryka staje się kontynentalną kolonią Japonii. Byli kamikadze i ich potomkowie biorą inteligentny odwet za zmarnowane zwycięstwo w Pearl Harbor. A całe nieszczęście Ameryki polega na tym, że w czasie gdy kraj ten bezsprzecznie dominował w świecie, nie zadbał o odpowiedni rozwój własnej kultury, o jej zakorzenienie, ani o upowszechnienie autentycznie dobrego wykształcenia, oświaty. Gdyby dokonano tego w przeszłości, dziś istniałyby jeszcze realne szanse przeciwstawienia się i przetrwania. Nic takiego jednak nie uczyniono.

— *Poprzesztano na wąskiej elicie ze Stanford, Yale, Harvard i Princeton. Jedzono hamburgery z keczupem, jednocześnie oglądano 36 kanałów telewizyjnych...*

— Właśnie. Dokładnie. Nic dodać, nic ująć. Teraz będziemy płacić za to bardzo słone rachunki!

— *Czy boi się Pan wobec tego narastania antyazjatyckich, antyjapońskich resentymentów w Ameryce?*

— Nie tylko że się boję, jestem pewny, że do tego dojdzie. Już teraz rozpoznaję pewne tego symptomy, choć żółta inwazja, w większości, dokonuje się jak gdyby pod całkowitym znieczuleniem i poza społeczną świadomością. Gdy proces ten zostanie dostrzeżony, będzie już bardzo zaawansowany. Będzie to najprawdziwszy, bardzo groźny szok*. Właśnie w tym kontekście boję się pojawienia się w USA pewnej dyskretniej postaci faszyzmu. Mogę wyobrazić sobie z łatwością, że będzie się tworzyć obozy internowania i że będzie się ograniczać prawa obywatelskie...

— *...emigrantom z Azji?*

— Nie tylko. Bo gdy pojawi się tylko taka możliwość prawna, wtedy niezwykle trudno będzie ją ograniczyć tylko do jed-

* Rozmowę przeprowadzono jeszcze przed zamieszkami w Los Angeles, w których główni poszkodowani to ludność pochodzenia azjatyckiego (przyp. R.W.).

nej, wybranej grupy... Zresztą – to przecież najmniej istotne. Nieważne, czyje prawa będzie się ograniczać. Zły jest bowiem sam fakt, że ogranicza się jakiegokolwiek swobody.

— *Czy to, co Pan prorokuje, to nie przesada?*

— Nie, bo przemawia przeze mnie doświadczenie człowieka blisko 70-letniego, który nie tylko jest pisarzem, lecz nade wszystko najczulszym barometrem tego wszystkiego, co się dzieje w jego własnym kraju. Jestem bardzo wyczulony na sprawy społeczne, na gospodarcze zawiłości i – co jest wyjątkiem w mojej branży – nieźle się w tym wszystkim orientuję. Przykładowo: już dawno temu przewidziałem, jakie groteskowe kształty przybierze światowy ruch feministek. Wypowiedziałem to głośno już w latach sześćdziesiątych, a więc w czasach, gdy większość intelektualistów padała na kolana przed bojowniczkami w spodniach z rozporkiem. Ja tego nigdy nie robiłem. Być może właśnie dlatego przypięto mi łatkę seksisty. Tak jak nie myliłem się w przypadku feministek, nie sądzę bym i tym razem bardzo się mylił.

— *Już w 1968 r., w swym bestsellerze „Armie nocy”, napisał Pan: „Ameryka, niegdyś piękność pełna nieporównywalnego wdzięku, teraz ma twarz zżartą trądem”. Dziś, blisko 25 lat później, twierdzi Pan zatem, że w całej rozciągłości należy utrzymać to w mocy?*

— Oczywiście, jak najbardziej. Z tą tylko różnicą, że choroba już się mocno od tego czasu rozwinęła. Choć – szczerze mówiąc – nie wiem, czy „trąd” to akurat najwłaściwsze słowo. Myślę, że nie użyłbym go po raz drugi. Trąd kojarzy się bowiem z takimi okropnościami, że na sam dźwięk tego słowa ludzie zamykają się w sobie i przestają cokolwiek kojarzyć. A kojarzyć powinni.

Naszym trądem, trądem duchowym, zaraziliśmy się w Wietnamie. Czy ktoś, kto nie jest Amerykaninem, może sobie zdać sprawę z tego, jakim bolesnym cierniem tamta „wietnamska sprawa” tkwi wciąż jeszcze w samym środku naszej amerykańskiej duszy? Ja już przed laty przepowiadałem, że Wietnam to będzie pewna wiekopomna cezura. Nasz amerykański czas

liczy się względem tego punktu: „przed“ albo „po“ Wietnamie. Wojna stała się zachętą do okrucieństwa, zaproszeniem do rozpadu. Do dziś nikomu nie udało się odwrócić tego trendu.

Problem narkomanii, by wymienić tylko jeden przykład, przed Wietnamem nie był nawet w przybliżeniu tak katastrofalny jak zaraz potem. Albo przestępczość. Albo wtórny alfabetyzm. Ameryka gett i dzielnic nędzy również była mniejsza „przed“ niż „po“. Dziś trąd toczy nie tylko twarz, toczy już całe ciało.

— *Jeśli jest aż tak źle, jak Pan mówi, to czy znaczy to, że Ameryce grozi rewolucja?*

— Jest niedobrze. Lecz Pan wie równie dobrze jak ja, że w Ameryce żadnej rewolucji nie będzie. Mimo całej swojej nędzy duchowej Ameryka zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma i nie będzie rewolucji, która nie pożarłaby swoich dzieci. A my, mimo że tak naprawdę wciąż jesteśmy barbarzyńcami, fazę kanibalizmu mamy już zdecydowanie za sobą.

— *Jak reagują na to amerykańskie elity intelektualne? Czy im z tym wygodnie?*

— Elity są apatyczne. Ponadto nie znają pojęcia dość popularnego wśród mądrych ludzi w Europie – pojęcia posłannictwa. Nasze elity grają w golfa, w najlepszym razie w tenisa. Brak im żaru, ognia. Parafrazując tytuł filmu Annauda można powiedzieć, że te zdeorientowane elity, jeśli chcą przetrwać, będą musiały stoczyć swą nową walkę o ogień. Dla mnie jednak wynik tej walki wcale nie jest z góry przesądzony.

Problemy są tak rozległe, że na koniec pozostaje tylko jedno – obojętność. Naprawdę zaangażowanych intelektualistów, takich jak np. Heinrich Böll w Niemczech czy Sartre albo Camus we Francji, w Ameryce praktycznie nigdy nie było. Wspomniany poprzednio Hemingway politycznie był bez znaczenia, a Ezra Pound – słynny buntownik – powszechnie uchodził za abnegata i zboczeńca...

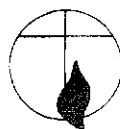
— *W jakim kierunku będzie się zatem rozwijać cywilizacja amerykańska?*

— W kierunku anty-cywilizacji. Ona nie będzie się rozwijać. Będzie się zwijać. W kierunku przerażającej cywilizacji telewizyjnej, powiedzmy, audio-disco-wizualnej. Już to kiedyś, zdaje się, mówiłem: Kiedy żyjesz razem z owcą, która bez przerwy beczy ci prosto w twarz, ciągle, bez ustanku, to w którymś momencie sam również zaczynasz beczeć, zaczynasz się zachowywać jak owca. To chyba najlepiej oddaje naszą sytuację.

— *To Australię nazywa się krajem owiec. Albo Nową Zelandię. Pan twierdzi natomiast, że na to miano zasługuje Ameryka...*

— W najlepszym wypadku – już wkrótce sobie zasłuży. Zresztą, wszystko jedno jak to zwierzę ma się nazywać, może owca, a może krowa, to nie ma znaczenia, pewne jest tylko, że jest to głupie, tępe zwierzę. Ociężałe. Humorzaste. Kapryśne. Skończył się amerykański mit. Choć sami przed sobą gramy jeszcze komedię i nie chcemy się do tego przyznawać – skończyła się pewna epoka. Już nigdy nie wróci.

Warszawa, marzec 1992 r.



kard. Carlo Maria Martini SJ

Środki społecznego przekazu w Kościele*

W naszej diecezji (która jest jedną z największych na świecie) wypracowaliśmy w ciągu kilku lat program duszpasterski streszczający się w pięciu punktach: 1. milczenie i kontemplacja; 2. słowo Boże; 3. Eucharystia i wspólnota; 4. misja; 5. miłość bliźniego. Stanowią one – naszym zdaniem – pięć filarów chrześcijańskiej wspólnoty. Każdego roku kolejne plany duszpasterskie rozwijają jeden z powyższych punktów. W 1990 r. komunikacja zajęła szczególne miejsce w tym programie. Na początek jednak dwa przykłady.

Sam często korzystam z radia. Co tydzień mam audycję zatytułowaną „Radiowe orędzie biskupa“. Mówię przez kwadrans na żywo, swobodnie. Opowiadam o tym, co się wydarzyło w tygodniu: gdzie byłem, co robiłem, co robił papież, jakie są najważniejsze problemy.

Ostatnio mogłem również prowadzić rekolekcje dla siedemnastu klasztorów kontemplacyjnych jednocześnie, biorąc jako temat biblijną historię proroka Eliasza. Komunikowaliśmy się za pośrednictwem fal radiowych. Potem otrzymałem wspaniałe listy: *To było tak jakby Ojciec był naprawdę na miejscu*. Radio może tworzyć poczucie obecności.

Mam wrażenie, że w Kościele nie zrozumieliśmy jeszcze dobrze wyzwania, jakie niosą środki społecznego przekazu, i nie potrafimy naprawdę posługiwać się

* *Le défi des médias dans l'Eglise. Un programme pour communiquer*, „Etudes“ 3/1992, ss. 329–332. Jest to fragment przemówienia wygłoszonego podczas Kongresu Międzynarodowych Organizacji Katolickich ds. Komunikacji i Kinematografii, który odbył się w listopadzie 1991 r. w Bangkoku.

nimi. Mamy kompleks niższości względem wielkich społecznych systemów prasy, radia i telewizji. Nie znamy jeszcze ich nowego języka kładącego nacisk na skojarzenia i współbrzmienie. Jesteśmy powolni i często mało twórczy w korzystaniu z tego narzędzia, którym dysponujemy. Wszyscy, poczynając od biskupów i kapłanów, narzekamy na publiczne środki przekazu. Narzekamy na to, że karmią one dzieci przemocą i pornografią, dając im powierzchowny obraz życia. Niewiele jednak czynimy, by wspierać wartościowe realizacje. Inaczej mówiąc, nie mamy świadomości środków przekazu. Jeszcze nie. Nasz Kościół lokalny jest jeszcze niepewny, opieszwały, nieufny wobec środków masowego przekazu i opinii publicznej. Powoduje to dwa przeciwstawne skutki: przesadną fascynację lub potępienie. W tym drugim przypadku trzymamy się z dala: środki masowego przekazu są złe, pochodzą od diabła. Fascynacja środkami przekazu rodzi natomiast chęć ich posiadania. Słyszę czasem, jak niektórzy księża mówią: *Ah, gdybyśmy tylko dysponowali wszystkimi środkami masowego przekazu, moglibyśmy nawrócić cały świat!*

To zażenowanie Kościoła wobec środków masowego przekazu jest częścią niezadowolenia społeczeństwa, jeśli chodzi o międzyludzką komunikację. Wszędzie – w rodzinie, w parafii czy w zakładzie pracy – spotykamy to samo niezadowolenie z jakości porozumiewania się. Stopień niechęci jest niebezpiecznie wysoki; bardzo łatwo o kłótnie, o wzajemne oskarżenia. Nie udaje się nam porozumiewać w sposób autentyczny, z prostotą, otwartością i szczerością. Mass media potęgują jedynie to powszechne odczucie. Czasem oskarża się je o powodowanie wszelkiej agresji, tymczasem one są jedynie odzwierciedleniem naszych wzajemnych konfliktów.

Jako członkowie Kościoła nie czujemy się dobrze w środkach społecznego przekazu, ponieważ nie jest dobrze z komunikacją w naszym Kościele. Nie mamy wystarczającej świadomości, że jako Kościół jesteśmy komunikującymi podmiotami, powołanymi do porozumie-

wania się między sobą i z innymi. Powinniśmy zacząć od naprawy dróg naszej łączności z innymi.

Uzdrowić nasze porozumiewanie się

Powinniśmy uzdrowić nasz sposób porozumiewania się. Kościół jest owocem miłości komunikowanej przez Boga, Tróję Świętą. Kościół jest też powołany do komunikowania, ponieważ ono stanowi jego istotę: Kościół jest siecią relacji w wyznawaniu wiary, modlitwie, liturgii, przepowiadaniu, katechezie, miłości bliźniego, dialogu.

Moim diecezjanom mówię: Spróbujmy zgłębić ten problem. Jaki jest powód całego zła? Dlaczego nasze porozumiewanie się w Kościele i w społeczeństwie jest tak ubogie? Nazywamy komunikowaniem to, co jest próbą zawłaszczenia. Usiłujemy uczynić z osób przedmioty, wziąć w posiadanie ich umysły. Rezultatem jest postawa obronna drugiego, niepowodzenie, niezrozumienie. Od pragnienia posiadania przechodzimy do odrzucenia.

Przez tendencję do traktowania przekazu jako zawłaszczania niszczymy wszelką komunikację. Dotyczy to całego społeczeństwa podobnie jak korzystających z mass mediów. Gdy korzystanie ze środków przekazu przeradza się w chęć ich posiadania, oznacza to porażkę. W rzeczywistości bowiem gdy środki te nie są traktowane jako pomoc, ale jako przejaw bogactwa i potęgi, tracą swoją skuteczność w dziedzinie porozumiewania się. Dlatego też pierwszym warunkiem jakiegokolwiek postępu jest uzdrowienie międzyludzkiej komunikacji.

Jak może się ono dokonać? Chętnie odwołuję się do opowiadania o uzdrowieniu człowieka głuchoniemego (Mk 7,31-37). Spróbujmy przeanalizować ten tekst. Mamy tu trzy elementy uzdrowienia. Jezus bierze człowieka na bok, z dala od ludzi, uświadamia mu jego nie-domaganie. My także musimy najpierw zdać sobie spra-

wę z tego, że poziom naszego komunikowania jest bardzo niski. Następnie Jezus wkłada mu palce do uszu i śliną dotyka jego języka. Jezus pokazuje przez to, że jest Słowem Wcielonym. Dotyka człowieka i daje mu odczuć – odwołując się do całej jego wrażliwości – że jest kochany. W końcu otwierają się uszy tego człowieka i więzy języka się rozwiązują. Widzicie kolejne etapy: uświadomienie niemocy, uzdrowienie przez Jezusa, który przyszedł leczyć nasze słabości, i na koniec odnaleziona zdolność komunikowania.

Etapy te można odnieść do Kościoła i do społeczeństwa i one wyznaczają punkty naszego diecezjalnego programu duszpasterskiego. Po pierwsze uświadomienie sobie samotności, w jakiej żyjemy, braku komunikacji w naszych rodzinach, parafiach, grupach, a także w naszym społeczeństwie oraz zbadanie przyczyn tej sytuacji. Po drugie zastosowanie odpowiedniego środka wobec naszej słabości. Tylko Wcielone Słowo Boże może nas uzdrowić z naszej niemocy w zakresie komunikowania. Po trzecie przywrócenie zdolności porozumiewania się z innymi.

Uczyć się komunikowania od Boga

Drugi etap naszego programu duszpasterskiego zakłada kontemplację Boga w Trójcy Świętej, Boga dającego się człowiekowi przez krzyż Jezusa, a także kontemplację Maryi jako matki porozumiewania się z innymi. Nawiedzenie jest tego wspaiałym symbolem: Maryja i Elżbieta, stara kobieta i młoda dziewczyna komunikujące. Znajdują sposób na pokonanie muru dzielącego pokolenia. Proszę moich diecezjan, aby uznali Chrystusa jako tego, który uzdrawia niedomogi w zakresie komunikowania. Uczę ich czytać, jak w Biblii Bóg uzdrawia nasze ludzkie porozumiewanie się. Potrzeba szczególnie, abyśmy przezwyciężali różnice pokoleniowe. Proszę o medytację nad Bożym sposobem komunikowania. Jakie niebezpieczeństwa zagrażają

międzyludzkiej komunikacji? Na przykład chęć dowiedzenia się wszystkiego. Trzeba umieć szanować sekrety. Nie można usiłować dowiedzieć się wszystkiego, bowiem oznaczałoby to zniszczenie drugiego. Należy dopuścić niewiedzę, milczenie, czas. Bóg się nie spieszył z komunikowaniem, poświęcił na to tysiące lat. Trzeba dać czas komunikacji. Nie należy się spieszyć, aby drugi czuł się bezpiecznie.

Odnówić sposób naszego porozumiewania się

Trzecim punktem jest działanie. Trzeba, abyśmy próbowali odnowić sposób naszej komunikacji w rodzinie, grupie, społeczeństwie. Proponuję kilka dróg prowadzących do lepszego porozumiewania się: analiza języka mass mediów, ponowne odkrycie bogactwa języka biblijnego, który przypomina język mediów odwołując się do skojarzeń, współbrzmienia, aluzji, przypowieści, enigmatycznych wypowiedzi i symboli. Staram się, aby ukazać to wszystko jako element zarówno komunikacji religijnej jak i tej w życiu codziennym. Zdarza się czasem, że stwierdzamy brutalnie: Mówię to, co myślę. Jezus nie mówił wszystkiego, co myślał. Mówił w przypowieściach. Czyż nie powinniśmy ponownie nauczyć się tego sposobu komunikowania?

Napisałem o tym wszystkim w liście adresowanym do rady duszpasterskiej diecezji, do grup modlitewnych i wszystkich innych stowarzyszeń diecezjalnych. Zaprosiłem ich do medytacji, zanim podejmą decyzje dotyczące praktycznych środków. Podałem im kilka prostych sugestii. Na przykład, aby zastanowili się nad jakością przekazu treści mszy św. poprzez muzykę i wystrój estetyczny kościoła. Aby pomyśleli o licznych możliwościach komunikowania, które zaniedbywali do tej pory. Wszystko to powinno się przyczynić do lepszego zrozumienia problemu.

W liście duszpasterskim na 1992 r. zwróciłem się do wszystkich z kilkoma praktycznymi sugestiami. Po

pierwsze: Czy znacie ludzi, którzy w waszym środowisku pracują w środkach masowego przekazu? Powinniście spotkać się z nimi niezależnie od tego, czy są katolikami, czy nie. To samo dotyczy instytucji zaangażowanych w mass media, bez względu na to czy są katolickie, czy też nie. Po drugie: Próbujcie poznać kulturę i nowe możliwości środków społecznego przekazu, w jaki sposób są one uwarunkowane przez sukces, reklamę czy też presję państwa. Zapoznajcie się z istniejącą sytuacją i przemianami. Próbujcie zanalizować to wszystko w konkretnych okolicznościach. Po trzecie: Starajcie się ocenić sytuację posługując się jako kryteriami wartościami, które odkryliście podczas pierwszego roku refleksji nad zagadnieniem międzyludzkiej komunikacji. Zachęcam też odbiorców tego listu, aby postawili sobie dwa pytania: W jakim stopniu nasza sytuacja przypomina komunikowanie, które odkrywaliśmy kontemplując Trójcę Świętą? Za pomocą jakich znaków Duch Święty prowadzi świat mediów do ideału komunikowania w Trójcy Świętej?

Znacie sceptycyzm Tomasza Mertona wobec planów i programów. Powinniśmy zachować ów sceptycyzm, ponieważ jest bardzo zdrowy. Spotykam się czasem z pytaniami: Co z tego wszystkiego zostało zrealizowane? Czy udało się wam uporządkować wasz sposób komunikowania? Trudno oceniać realny sukces jakiegokolwiek planu duszpasterskiego, ponieważ sytuacja zmienia się szybko. Ład, ku któremu zmierzamy realizując mój program, nie został jeszcze osiągnięty i wciąż jeszcze można obserwować chaos, ale na pocieszenie przypominam sobie, że zesłanie Ducha Świętego w Jerozolimie także nie było przykładem ładu. Wiele mówiło: *Ci ludzie upili się młodym winem!* Był to bowiem wielki nieład, ale za to pełen radości. A to jest znak twórczego tchnienia Bożego Ducha. Powinniśmy po prostu z Nim współpracować.

tłum. Tomasz Kot SJ

MIECZYŚŁAWA BUCZKÓWNA

Poza kodeksem karnym

Kobieta odkleja rzęsy
Zdejmuje jasne włosy
Delikatnie zmywa cień błękitu ze skrzydełek powiek
Jakby się bała spłoszyć motyla
– Jego zazdrość wciąż mnie przenika
Jak sztylet tę biedną Carmen
Dusi jak w białym szale czarny Otello –
O Boże – szepcze w nagłej trwodze
Moja biedna szyja!
Przegląda się uważnie w pomarszczonej toni
Czarnego lustra
Ostrożnie bada wklęśnięcia na twarzy
I widzi jak na „kurzych łapkach” na skroni
Umyka pośpiesznie młodość
– On wkrótce to zauważy
Myśli w nagłej trwodze
To starość ledwie poczęta...
Muszę się bronić czy chcę czy nie chcę
Daremnie wygląda bruzdy
Od ust do brody
– Zrobię to zrobię – postanawia
Jeśli udaje się tylu innym kobietom...
No dość
Bo wystarczy mały błąd w korekcji
I będzie jak felieton o aborcji

Niespodziewany obrót rzeczy

W jakimś dniu

Nagle wszystko się obraca
Na słoneczną stronę
Pocałunek co zamarzył na twoich wargach
Zakwita
We mnie otwiera się twoje zamknięte milczenie
I zamiast żegnaj – mówię – witaj
I jakbyśmy mieli tylko tę jedną
Bardzo ważną trudną sprawę
I tylko jedno odtąd wspólne życie
Tracąc wszelki rozsądek i miarę
I nie mogąc sprostać
W przydzielonym skąpo czasie
Racjonalnemu rozwikłaniu tego stanu rzeczy

Nie możemy się rozstać ani na chwilę

Nasze nie nasze

Nasza zaradna bezradność
Nasze gorliwe oniemienie
Nasza smutna radość
Nasza trwoga
Z Bogiem i bez Boga
Nasze trwożne w siebie przez nas zapatrzenie
I co z tego wynika
Nasze to co jest bo jest
Co trwa co znika
Nasze dobro i zło
W miłości do ostatniego spojrzenia
Co stwarza nas i niszczy
Bo

Religia i mass media w USA*

Tendencje religijne w USA i w Europie

Czy praktykujesz modlitwę? Z takim pytaniem zwrócono się do grupy 500 Amerykanów w ramach przeprowadzonego niedawno sondażu. Większość z nich odpowiedziała twierdząco. 57% oświadczyło, że modli się każdego dnia, a 78% – raz na tydzień. Jedynie 1% nie modli się wcale. Ks. Andrew M. Greeley kierujący wspomnianymi badaniami statystycznymi na konferencji w Irlandii w maju 1991 r. porównał uzyskane wyniki do rezultatów analogicznych ankiet prowadzonych w krajach europejskich. Amerykanie i Irlandczycy należą do najpobożniejszych: prawie 80% osób ankietowanych w tych krajach przyznaje, że modli się przynajmniej raz na tydzień. We Włoszech i w Hiszpanii takich osób jest około 70%, w Niemczech – 60%, w Wielkiej Brytanii – 50%, we Francji – 45%.

Zamieszczony w „The Economist” artykuł dotyczący wartości religijnych Europejczyków („Świat roku 1992”) potwierdza pośrednio wnioski Greeleya odnoszące się do religijnego prymatu Amerykanów i Irlandczyków. Według rezultatów uzyskanych przez zespół Greeleya wiarę w Boga deklaruje w poszczególnych krajach następująca część społeczeństwa: w Irlandii – 96%, USA – 93%, Kanadzie – 86%, we Włoszech – 84%, w Hiszpanii – 81%, Wielkiej Brytanii – 71%, Niemczech – 64%, Holandii – 61%, Francji – 57%, Szwecji – 38%.

Irlandia jest też na pierwszym miejscu w statystykach dotyczących uczęszczania przynajmniej raz w tygodniu do kościoła (65%) na drugim miejscu są znowu USA (43%), dalej Włochy (40%), Kanada i Hiszpania (33%), Holandia (21%), Niemcy (19%), Wielka Brytania (13%), Francja (10%) i Szwecja (4%). Ankietowanych poproszono również o określenie w skali od 1 do 10, jakie znaczenie ma Bóg w ich życiu (1 – oznaczało, że istnienie Boga ma znikome znaczenie, 10 – że jest bardzo ważne). Amerykanie zajęli tym razem pierwsze miejsce (średnia 8,2), za nimi są Irlandczycy (8) i Włosi (7), a na końcu Francuzi (4,7) i Duńczycy (4,4).

Liczba „przekonanych ateistów” jest mniejsza na Litwie (mimo propagandy ateistycznej ze strony reżimu komunistycznego) niż w wielu krajach Europy Zachodniej. Jedynie 2% rdzennych Litwinów i 4% spośród pozostałych przyznaje się do ateizmu. Średnia europej-

* *Tendenze religiose negli Stati Uniti*, „La Civiltà Cattolica”, nr 3401, 7 III 1992, ss. 453–457.

ska w tym zakresie wynosi natomiast 5% i waha się od 1% w Irlandii do 3% w Niemczech i krajach skandynawskich, 4% w Wielkiej Brytanii, Włoszech i Hiszpanii, aż do 10% we Francji. 5% Amerykanów przyznaje, że nie wierzy w Boga.

Współczesna religijność amerykańska

Badania prowadzone przez Graduate School z uniwersyteckiego centrum w Nowym Jorku wykazały, że 86,5% Amerykanów (214 mln osób) to chrześcijanie. Największą grupę wśród nich stanowią rzymscy katolicy (26% społeczności całego kraju), dalej plasują się baptyści, metodyści i luteranie. Żydzi stanowią 1,8% (odpowiednio 4,3 mln osób) i są największą niechrześcijańską wspólnotą wyznaniową. Liczba muzułmanów (0,5%) była zaskoczeniem wobec wcześniejszych ocen szacujących wyznawców islamu na 3–6 mln osób. Prowadzący badania demoskopowe wysunęli hipotezę, że wspomniana różnica może wynikać z faktu, iż chrześcijanie pochodzący z krajów arabskich identyfikują się ze wspólnotą muzułmańską w sensie kulturowym, lecz nie religijnym. 40% muzułmanów mieszkających w USA stanowią czarnoskórzy, choć wśród ludności murzyńskiej całego kraju muzułmanie nie osiągają 2%.

Podczas gdy 7,5% ludności całego kraju deklaruje, że nie wyznaje żadnej religii, w Kalifornii jest 13% ateistów, w Waszyngtonie – 14%, a w Oregonie – 17%. Najwyższy procent ateistów wśród ankietowanych zanotowano na zachodzie. Połowę ankietowanych Murzynów stanowili baptyści, katolików było wśród nich 9%. Najmniej rozwiedzionych jest wśród wyznawców Kościoła grecko-ortodoksyjnego, najwięcej – w Kościele unitariańskim. Dane określające prawdopodobieństwo rozwodów są jedynie w minimalnym stopniu zróżnicowane w zależności od grupy wyznaniowej. Katolicy rzymscy (7% aktualnie rozwiedzionych) niewiele się różnią od protestantów i żydów (8,7%).

Dla 14% katolików język hiszpański jest językiem ojczystym. Wśród ludności tego kręgu kulturowego w USA jest natomiast 65% katolików. Ludność ta stanowi 9% całej populacji USA, 12% to Murzyni, a 3% – ludność pochodzenia wschodniego. Ankieta wykazała, że większość amerykańskich Azjatów i Arabów to raczej chrześcijanie niż buddyści, hinduiści czy muzułmanie. Wyjaśnienie proponowane przez autorów badań jest takie, że najprawdopodobniej chrześcijanie z krajów arabskich i azjatyckich emigrują do USA. Mimo wielkiej uwagi poświęcanej zjawisku określanemu przez jego zwolenników jako New Age, które stanowi mieszaninę mistycyzmu, psychologii i olistycz-

nych uzdrowień, liczba jego zwolenników sięga 28 tys. i jest praktycznie znikoma. Ankietowani zwolennicy New Age określali się stosując około 50 rozmaitych nazw łącznie z taoizmem i hinduizmem. Tego typu grupy nie przykładają wagi do więzów rasowych, etnicznych, społecznych, regionalnych i pokoleniowych.

Badaniami dotyczącymi przynależności religijnej objęto próbkę 113 tys. osób w całych Stanach Zjednoczonych, podejmując duży wysiłek w celu uzyskania dokładnych danych o sytuacji religijnej w Ameryce. Przyczyną podjęcia tych badań był – zdaniem Seymoura Lachmana, przedstawiciela centrum uniwersyteckiego – bardzo niedoskonały obraz życia religijnego w USA.

Urząd statystyczny co 10 lat pyta Amerykanów, ile zarabiają, jakiej są rasy, a nawet ile mają łazienek. W obawie przed naruszeniem rozdziału między państwem a Kościołem usunięto jednak z tego kwestionariusza pytania dotyczące wyznania. Wspomniane badania nabierają więc szczególnego znaczenia. Dotychczasową wiedzę w zakresie przekonań religijnych Amerykanów czerpano z danych poszczególnych związków wyznaniowych lub badań demoskopowych prowadzonych w ograniczonym zakresie, które pozwalały jedynie na ustalenie tylko bardzo przybliżonej mapy wyznaniowej. Ostatnia ankieta potwierdziła wiele informacji dotyczących większych grup religijnych, którymi już dysponowano, przyniosła także wiele nowego materiału odnoszącego się do mniejszych grup. Mimo iż sytuacja była już znana w ogólnym zarysie, znaczącym faktem jest potwierdzenie, że w technologicznie zaawansowanym społeczeństwie o wysokim standardzie życia ponad 90% ludności deklaruje religijność. Podobne badania prowadzone w Europie Zachodniej, odczytując większości Amerykanów, wykazują – zdaniem Martina Marty'ego, naukowca z uniwersytetu w Chicago, zajmującego się zagadnieniami wyznaniowymi – dużo niższy wskaźnik religijności. Ankieta potwierdza, że Stany Zjednoczone są krajem bardzo religijnym i że ta religijność wyraża się w sposób bardzo zróżnicowany.

Relacje między religią a kinem w USA

Michael Medved, krytyk filmowy pochodzenia żydowskiego, zauważył w konferencji na temat „Hollywood przeciw religii” wygłoszonej w Hillsdale College w 1989 r., że – mimo wysokiej religijności charakteryzującej społeczeństwo Stanów Zjednoczonych – amerykański przemysł kinematograficzny przejawia autodestrukcyjne tendencje przedstawiając większość postaci ze świata religii jako zdeprawowane, głupie albo noszące obydwie te cechy. Takie postępowanie

budzi – jego zdaniem – głębokie zdziwienie, bowiem wszystkie ważniejsze filmy, które zawierały ataki na tradycyjną wiarę, poniosły fiasko, podczas gdy nieliczne filmy odznaczające się zrozumieniem dla religii okazały się sukcesem kasowym.

Medved podkreślił w swoim wystąpieniu w ramach seminarium poświęconego autorytetom narodowym („Kultura ludowa a wojna przeciw normom moralnym”, listopad 1990), że wrogość Hollywoodu względem tradycyjnej religii przybrała na sile. Znane wytwórnie wyprodukowały takie filmy, jak: „Ucieczka zakonnic” („Nuns on the Run”) – ostrą satyrą na wszelkie przejawy wiary i pobożności katolickiej; „Star Trek V” – rolę złego pełni w nim grupa opętanych czcicieli tajemniczej siły szatańskiej, którą utożsamiają oni (podobnie jak tytuły w czołówce filmowej) z Bogiem; „Syrena” („Siren”) – w którym Cher gra rolę samotnej matki, nimfomanki i dokonuje nie lada dzieła ośmieszając zarówno judaizm jak i katolicyzm; wreszcie „Ojciec chrzestny III” („The Godfather Part III”) – którego zasadniczym tematem jest korupcja i zabójstwo w Watykanie, a który wykazuje dużo większe zrozumienie dla mafii niż dla Kościoła.

Gdy Medved próbował dyskutować o tych sprawach z ludźmi zajmującymi się przemysłem filmowym, otrzymywał zwykle standardową odpowiedź typu: *Nikt nie zmusza ludzi do oglądania tych filmów. A także: Jeśli ktoś chce odrzucić przesłanie niesione przez twórcze dzieło, może wykorzystać swoje prawo do nieoglądania filmu, wybrania innego kanału telewizyjnego czy wyłączenia radia. Jeśli cię coś obraża, nie ma nic łatwiejszego, jak zwrócić się ku czemuś innemu.*

Medved uważa, że nie da się jednak uniknąć odbierania treści przekazywanych przez media, ponieważ współczesna technologia przyniosła nam radia o ogromnej mocy, walkmany, videoodtwarzacze, telewizję, videokasety. Jesteśmy dosłownie oblegani przez przesłania i obrazy przenikające do każdego zakątka naszego życia. Czy nie ma zbieżności w tym, że walce modeli prowadzonej w sztuce, muzyce i telewizji towarzyszą coraz bardziej destruktywne postawy młodych, którzy należą do najzagorzalszych odbiorców tych mediów? Czy było czystym przypadkiem, że okrutny i dziki napad dokonany w ubiegłym roku w Central Parku w Nowym Jorku nosił tak wierne podobieństwo do obrazów zawartych w słynnych piosenkach rap gloryfikujących przemoc seksualną i degradację kobiety?

Nowe pokolenie amerykańskich dzieci zobaczy w telewizji średnio 15 tys. zabójstw, zanim osiągnie dojrzałość. Czy nie jest uzasadnione podejrzenie, że ta bezinteresowna przemoc skłoni niektóre z nich do spróbowania tego osobiście? Medved uważa, że istnieje związek między obsesyjnym pokazywaniem przez media zbrodni i przemocy

a faktem, że liczba młodych między 14 a 17 rokiem życia aresztowanych w 1990 r. jest 30-krotnie wyższa od liczby aresztowanych w 1950 r.

Liczba dzieci pozamażeńskich w USA wzrosła o 500% w porównaniu z 1960 r., a jedna na dziesięć nastolatek jest w 1992 r. w ciąży. Ośrodki kontroli chorób wenerycznych poinformowały niedawno, że ponad 1/4 Amerykanek rozpoczyna życie seksualne w wieku 15 lat. Jest to liczba 5-krotnie wyższa w porównaniu z latami sześćdziesiątymi. Medved zapytuje, w jaki sposób media mogą zasadnie utrzymywać, że opisane tendencje obyczajowe nie mają żadnego związku z popularyzowanym modelem kultury przenikniętej seksem, który w życiu wielu młodych Amerykanów zajmuje centralne miejsce jako przedmiot użycia.

W badaniach przeprowadzonych w 1982 r. przez naukowców z uniwersytetu w Maryland poddano analizie postawy i obyczaje czołowych postaci i twórców przemysłu kinematograficznego. Jedynie 3% spośród nich przyznało, że uczęszcza regularnie do kościoła lub synagogi. Te same badania wykazały natomiast, że w całej Ameryce około 50% ludności chodzi regularnie do kościoła. Medved uważa, że Ameryka jest najbardziej otwartym i aktywnym z religijnego punktu widzenia społeczeństwem zachodnim. Jest on także przekonany, że członkowie zamkniętego hollywoodzkiego olimpu, dufni w swoją wyższość, nie są świadomi faktycznej sytuacji społecznej. Odrodzenie narodowo-religijne, sygnalizowane przez wielu obserwatorów, jest dla nich zjawiskiem obcym, czymś szkodliwym i groźnym, związanym ze zbiorowymi iluzjami.

Nasze potężne ośrodki kultury masowej – uważa Medved – utraciły nieodwracalnie kontakt z Ameryką. Oznacza to, że przemysł kinematograficzny stracił również znaczną część swojej potencjalnej publiczności. W latach czterdziestych ponad 90 mln Amerykanów (2/3 ówczesnej populacji) uczęszczało co tydzień do kina. Współczesne sondaże wykazują natomiast, że około 40% Amerykanów nie chodzi do kina nawet raz na rok. Medved uważa, że istnieje związek między połową społeczeństwa uczęszczającą co tydzień do kościoła lub synagogi a wielką rzeszą potencjalnych widzów kinowych, których nie interesuje aktualna produkcja. Dziesiątki milionów osób zrezygnowały z chodzenia do kina, bowiem na ekranach mogą coraz rzadziej zobaczyć to, co stanowi dla nich największe wartości.

John Navone SJ
thum. Grzegorz Schmidt SJ

Lekcja Kissingera

Zamykając zimną wojnę Bush i Gorbaczow ujawnili Kondominium. Nixon i Breżniew już raz próbowali to zrobić, ale musieli skapitulować przed fanatykami zimnej wojny. Kissinger, autor „doktryny Nixona” mającej dokonać ujawnienia, usiłował kontynuować tę „nową politykę” jeszcze po wyrzuceniu jego szefa z Białego Domu, w końcu też skapitulował i potulnie powrócił do zimnowojennej retoryki. Historia ta jest mało znana, bo zainteresowani postarali się, żeby poszła w niepamięć. Wobec ponownej próby ujawnienia Kondominium warto przyrzeć się z bliska pierwszej.

Nixon objął władzę w styczniu 1969 r., ale natychmiast po swoim obiorze w listopadzie zapowiedział zerwanie z *konfrontacją na rzecz negocjacji*. Kissinger był wtedy jeszcze profesorem uniwersytetu, ale już autorem książki zalecającej wzór... Metternicha, twórcy „Świętego Przymierza”, pierwszego europejskiego Kondominium. Nixon zamianuje go swoim głównym doradcą. To on sformułuje i zacznie wykonywać doktrynę Nixona, później nawet jako Sekretarz Stanu.

Wojna sowiecko-chińska nad Ussuri obudziła w Waszyngtonie obawy, a w Warszawie nadzieje. Zaczniemy od nadziei. Po mowie Breżniewa z kwietnia 1971 r., w której proponował *współpracę sowiecko-amerykańską*, ambasador PRL w Waszyngtonie, Jerzy Michałowski, uczestnik kolacji u Harrimana, zwrócił uwagę współbiedników na propozycję Breżniewa, bo Ameryka powinna skorzystać z nadarzającej się okazji, by otworzyć nową erę w stosunkach Wschodu i Zachodu. Ta niespodziewana adoracja Kondominium tłumaczy się nadzieją, że wojna na Dalekim Wschodzie potrwa długo i zmusi Moskwę do wycofania swoich wojsk okupujących satelitów wschodnioeuropejskich.

Tej satelickiej nadziei Waszyngton nie podzielał, owszem, liczył na jej daremność, natomiast chętnie podjął projekt ujawnienia Kondominium, w nadziei że uznając Sowiety oficjalnie za swego głównego partnera Ameryka może się spodziewać pomocy sowieckiej w wydobyciu jej z pułapki wietnamskiej. Ale nie był to jedyny motyw doktryny Nixona. Obawiał się on, że rozkład bloku sowieckiego, zainicjowany przez Pekin, podważy Kondominium z jego zimnowojennymi zdobyczami. Jeżeli bowiem wschodnioeuropejscy satelici Moskwy i zachodnioeuropejscy Waszyngtonu dostrzegą w secesji chińskiej szansę uwolnienia się od więzów Kondominium, cała polityka ćwierc-

wieczna będzie na nic. Na razie jeszcze nikt nie przewidywał, że z satelity Moskwy Chiny staną się jej rywalem w Trzecim Świecie, a więc na terenie zarezerwowanym dla Ameryki i Rosji. By tej katastrofie zapobiec, Kissinger wymyślił „strategię” mającą odebrać Moskwie charakter wroga, nie odbierając komunizmowi roli straszaka. Istna kwadratura koła. Jako wykonawca tej paradoksalnej strategii Kissinger okazał się zręcznym akrobatą.

Zanim rozpoczęły się zapowiedziane przez Nixona „negocjacje”, prowadzone oficjalnie jako dążenie do częściowego rozbrojenia dotychczasowych „śmiertelnych wrogów”, ale także ich niesfornych satelitów, Nixon nawiązał stosunki z... Chinami, z którymi Moskwa była w konflikcie. Wywołało to zdumienie i przestрах w Moskwie, ale Nixonowi udało się zgasić obudzone podejrzenia tłumacząc Moskalom, jak rozumie reformę Kondominium. Zdobywcze zimnej wojny, tj. satelizacja wielu krajów europejskich, azjatyckich i afrykańskich, będą utrzymane, a ktokolwiek usiłowałby je odebrać, zostanie przywołany do porządku.

Likwidując „konfrontację” zimnowojenną, a więc pozbawiając Moskwę roli straszaka, co groziło komplikacjami w nowej grze dyplomatycznej, Kissinger zdecydował się na „promocję” Francji i Niemiec, a także Chin i Japonii, na „budowniczych Pokoju”, zastępując dotychczasowy duopol przez political multipolarity (wielobiegunowość), czyli przez Wielki Pięciobok obejmujący Amerykę, Rosję, „Europę”, Chiny i Japonię. Nixon skomentował ten plan następującymi słowami: *Wierzę w świat, w którym Stany Zjednoczone są potężne. Myślę, że świat będzie bardziej bezpieczny i lepszy, gdy będziemy mieli silne, zdrowe Stany Zjednoczone, Europę, Związek Sowiecki, Chiny i Japonię – RÓWNOWAŻĄCE SIĘ wzajemnie, a nie wygrywające jednych przeciw drugim, słowem równowagę równą. Porządek ten Kissinger określił jako stan wzajemnej słabości, to znaczy że nikt nie będzie dość potężny, by opanować innych. Równoważąc się, ale nie zwalczając, 5 mocarstw zapewni światu pokój.*

Główna troska Nixona i Kissingera to zmniejszenie kosztów nie tylko zbrojeń, ale i interwencji zbrojnych czy finansowych zwłaszcza w nieobliczalnym Trzecim Świecie. Wietnam groził Ameryce pierwszą wielką klęską militarną, a blok sowiecki się rozpręgał. Jest to, zdaniem Kissingera, moment, by ograniczyć się do *RZECZYWISTYCH INTERESÓW NARODOWYCH* (Ameryki, ale i Rosji!) i skończyć z „retoryką” Kennedy’ego (który w ten sposób awansuje na inicjatora zimnej wojny!). Przypomnijmy, co Kennedy powiedział obejmując władzę w styczniu 1961 r.: *Niech wszystkie narody, przyjazne nam czy wrogie, wiedzą, że zapłacimy każdą cenę, zniesiemy wszystkie ciężary i wszelki*

niedostatek, wesprzemy każdego przyjaciela, oprzemy się każdemu wrogowi, by ZAPEWNIĆ PRZETRWANIE I ZWYCIĘSTWO WOLNOŚCI. To nie był plan Stanów Zjednoczonych, ale retoryka młodego człowieka wybranego na prezydenta Stanów!

Od tej szumnej deklaracji minie zaledwie 10 miesięcy, upstrzonych klęskami w Laosie, na Kubie i w Berlinie (gdzie właśnie powstał słynny mur), a Kennedy powie: *Musimy odważnie przyznać, że Stany Zjednoczone nie są ani wszechmocne, ani wszechwiedzące* (aluzja do „byków” strzelanych przez CIA?), *że stanowimy zaledwie 6% ludności globu i że nie możemy naprawić wszystkich krzywd ani odwrócić wszystkich niepowodzeń, że więc nie może być mowy o amerykańskim rozwiązaniu wszystkich problemów świata.* To otrzeźwienie będzie wracało w Waszyngtonie w miarę klęsk i sukcesów, aż Kissinger powtórzy dosłownie formułkę Kennedy’ego. Tak, można być największym rynkiem zbytu dla całej produkcji krajów uprzemysłowionych, można mieć najstraszniejszą broń i być bezsilnym wobec bosych Azjatów!

Ujawnienie Kondominium przyniesie Ameryce, dzięki akrobacji dyplomatycznej Kissingera, który jednak spotka się w świecie z nie gorszymi od siebie akrobatami, wiele sukcesów zrównoważonych upokorzeniami, ale gdy zażyłość z Breżniewem przekroczy granice przyzwoitości, opozycja demokratyczna, przywiązana do polityki Roosevelta, rozdmucha drobny skandal lokalny (Watergate), wciągnie do niego Nixona i zagrozi mu w końcu więzieniem za krzywoprzysięstwo, zaś Biały Dom będzie zmuszony zrezygnować z kondominialnych mrzonek.

Druga, obecna próba ujawnienia Kondominium, pod pozorem że Sowiety wyzbyły się mrzonek komunistycznych, napotyka mniejszy opór amerykańskiej opinii publicznej, chociaż wszyscy Amerykanie są w gruncie rzeczy zgodni (patrz „the cold war nostalgia”) że przywrócenie praktyk zimnowojennych, w tej czy innej formie (patrz Plan Bakera!), byłoby najlepszym wyjściem z obecnego kryzysu Kondominium. Ponieważ jednak Stany Zjednoczone, choć tak cenny klient wszystkich przemysłowców świata, nie są *ani wszechmocne, ani wszechwiedzące*, owszem, wchodzą w epokę kryzysów społecznych i kłopotów gospodarczych, nie one zadecydują o przyszłym porządku międzynarodowym. W chaosie, jaki dziś panuje, jest to słaba pociecha, ale zawsze pociecha, bo rządy Ameryki nad światem przyniosły światu same nieszczęścia. Nie potrafiły nawet zapobiec zjednoczeniu Niemiec, których podział, rzekomo definitywny, był jedynym usprawiedliwieniem zimnej wojny.

Jan Ulatowski

Hybris Antitemiusza

„Antitemiusz” jest tekstem niezwykłym. W dziejach piśmiennictwa staropolskiego ten unikatowy, barokowy zabytek jezuickiej literatury dramatycznej stanowi odrzucone, nie podjęte gdzie indziej ogniwo problematyki światopoglądowo-moralnej. W badaniach literaturoznawczych doczekał się zaledwie paru sądów opisowych, nie skorelowanych właściwie z niepokojącą głębią przedstawionego tam sporu o istnienie świata wartości. Tylko Janusz Tazbir w krótkich uwagach podniósł europejski wymiar dramatu, doniosłość i oryginalność jego pytań egzystencjalnych, metafizycznych, antropologicznych. Spróbujmy zatem się przyjrzeć problematyce utrwalonej na kartach „Antitemiusza”. Przedtem jednak kilka słów o jego historii.

Utwór został wystawiony na scenie jezuickiego teatru szkolnego w Poznaniu między rokiem 1618 a 1624. Jest sztuką anonimową, choć przypuszcza się, że jego autorem był Mateusz Bembus (1567–1645), znany polemista kontrreformacyjny, teolog i kaznodzieja królewski, który od 1621 do 1624 r. pełnił funkcję rektora kolegium jezuitów w Poznaniu. Wraz z kilkoma innymi utworami „Antitemiusz” wchodzi w skład zbioru noszącego tytuł „Tragoediae sacrae”, napisanego w latach 1596–1627. W 1655 r., podczas potopu, zbiór ten wraz z wieloma innymi księgami wywieziono do Uppsali, gdzie pod koniec XVII w. został włączony do biblioteki tamtejszego uniwersytetu.

„Antitemiusz” powstał w na pół pedagogicznych, na pół okolicznościowych celach, nigdy nie doczekał się wydania drukiem i utonął w niepamięci jak wiele dziesiątków podobnych utworów. Dopiero w naszym stuleciu wydobył go z zapomnienia duński sławista Adolf Stender-Petersen. Na początku lat trzydziestych ukazała się jego monografia poświęcona tzw. kodeksowi uppsalskiemu – w tym również interesującemu nas dramatowi. W Polsce tekst „Antitemiusza” opublikowano w 1957 r.

Odrzucenie transcendencji

Czas zaprezentować tytułowego bohatera dramatu. Antitemiusz (imię znaczące – Przeciwsprawiedliwski) to typowy przedstawiciel oligarchii magnackiej, odznaczający się niebывale wygórowaną ambicją i pychą. Drwi z wszelkich praw Boskich i ludzkich. Powiada: *Moja wola jest dla mnie prawem.*

Na tle staropolskiej atmosfery religijnej i moralnej Antitemiusz jest postacią wyjątkową. Zdobywa się na to, by mówić: *Czy to furie piekielne porwałyby mnie nad wody stygijskie, czy niebieskie zastępy uniosły do gwiazdnych pałaców wysokiego nieba, nie dbam o to. Jestem przekonany, że cokolwiek przyniosą pośmiertne dni, są to czcze marzenia śniącego umysłu, urojenia i dziecinne strachy*¹. Ten relatywizm i nihilizm pogłębia się, gdy dodaje: *Zaledwie mogę uwierzyć, że jakiś Bóg sprawuje rządy nad światem. Los, władca spraw ludzkich, porusza kołowrót wydarzeń i głuchy na prośby sprowadza wedle swej woli odmiany doli* (s. 160). Antitemiusz dopuszcza się więc swoistej hybris, polegającej na odrzuceniu rzeczywistości transcendentnej i życia pozagrobowego. Wszystko to uważa jedynie za *bajki piastunek*.

Także fakt, że jest człowiekiem, nie ma dla niego normatywnego czy imperatywnego znaczenia. Jeden z bohaterów sztuki nazywa Antitemiusza *potworem w ludzkiej postaci*. Twierdzi również, że *jest on tym, któremu nie wstyd wyzbyć się wszelkiej ludzkości w postępowaniu*. Co więcej – *ludzkość to po prostu jego wróg śmiertelny* (s. 170).

Lista występków Antitemiusza jest długa. Ma on na sumieniu te wszystkie wykroczenia, które określa się jako grzechy główne czy też śmiertelne. Protagonista szkolnego dramatu zostaje też oskarżony o niewiarę, cynizm, lubowanie się w przepychu i zbytku. Mówi się o jego nadmiernym przywiązaniu do żartów, zabaw, półmisków wybornych zakąsek, przysmaków. Surowo i wnikliwie rozpatrzono również winy społeczne bohatera, zwłaszcza okrucieństwo i bezlitosny stosunek do poddanych.

Antitemiusz do końca nie pomyśli o tym, aby *powściągnąć zapędy pychy*. Ukarany przez Boga ciężką chorobą nie okazuje krzty żalu i bluźniąc niebu – umiera. Utwór zamykają pełne naturalistycznej grozy sceny męczarni Antitemiusza. Najpierw szatani pastwią się nad każdym z grzesznych zmysłów bohatera, po czym zabierają jego duszę do piekła.

Hybris uwikłana w historię i przekraczająca swoje czasy

Pozornie Antitemiusz sprawia wrażenie postaci nie związanej z polskimi realiami historycznymi początków XVII stulecia. Jawi się jako typowy czarny charakter oderwany od rzeczywistości swoich

¹ *Antitemiusz. Jezuicki dramat szkolny*, wyd. J. Durr-Durski, przeł. z łaciny L. Joachimowicz, Warszawa 1957, s. 159; przy następnych cytatach z utworu podaję odpowiednią stronę wskazanego wydania.

czasów. Na pierwszy rzut oka jedynym wyraźnym znakiem łączności jezuickiego dramatu ze współczesną mu problematyką wydaje się podjęcie kwestii społecznych oraz zamieszczenie pomiędzy III a IV aktem liryczno-dydaktycznej pieśni zatytułowanej „Lament chłopski na pany” (tekst niegdyś bardzo popularny, wielokrotnie przedrukowywany).

Jednak gdy przyjrzymy się sprawie nieco dokładniej, związki poznańskiego dramatu z historią okażą się znacznie ściślejsze i głębsze. Bo oto J. Tazbir sugeruje nawet możliwość personalnych powiązań tytułowego bohatera z realnymi postaciami historycznymi. Uczony przypuszcza, że pierwowzorem Antitemiusza mógł być któryś z książąt Zbaraskich. *Obaj bowiem, zarówno Jerzy jak Krzysztof, słynęli z dość swobodnego stylu życia. Mieli też ustawicznie na pieńku z jezuitami (...)*. Ponadto Jerzego Zbaraskiego posądzano o autorstwo głośnego w całej Europie pamfletu „*Monita privata*”, wymierzonego w Towarzystwo Jezusowe. Tazbir zwraca uwagę, że hipoteza ta nabiera prawdopodobieństwa w związku z tym, że autorem „Antitemiusza” był najpewniej Mateusz Bembus, polemista i kaznodzieja znany z dość ostrego i bezkompromisowego charakteru². Przedstawione na scenie szkolnego teatru potępienie pychy i obojętność religijnej Antitemiusza można przeto odczytać jako napiętnowanie postaw i zapatrywań rozmiągających się z zasadmi etyki chrześcijańskiej. Poznański dramat pozwala się również ujmować jako literackie świadectwo walki jezuitów – czołowego zakonu kontrreformacji – z takimi postawami, jak sceptycyzm czy indyferentyzm religijny. „Antitemiusz” to także przestroga przed ateizmem, który głównego bohatera doprowadził do wiecznej zagłady w piekle.

Ateizm uznawano wówczas za szczególnie niebezpieczną postać zła. Przypomnijmy np., że Albrecht Stanisław Radziwiłł w dziele „*Victoria coronae spineae Christi*” z 1652 r. dostrzegał w ateizmie najcięższy grzech³, zaś w 1689 r. na mocy postanowienia sejmowego skazano na śmierć i wykonano wyrok na Kazimierzu Łyszczyńskim, oskarżonym o to, że w traktacie „*De non existentia Dei*” miał przeczyć istnieniu Boga⁴. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że niezwykle wówczas obciążający czy wręcz dyskredytujący wartość człowieka zarzut ateizmu stawiano właśnie niektórym przedstawicielom uprzywilejowanych warstw społecznych. Władysław Czapliński i Józef Długosz piszą, że za ateistę uchodził np. Andrzej Karol Grudziński, wojewoda poznański. Według świadectwa współczesnych miał się wyrazić: *Ja żadnej wiary nie trzymam, ale jak pójdę do nieba, tam dopiero dowiedziawszy się o najlepszą wiarę, wierzyć zacznę*. Grudziński uważany za ateistę przed śmiercią nawrócił się i zmarł jako kato-

lik. Zdarzały się jednak i wypadki uporu i wytrwałości aż do śmierci. Sarnecki pisząc o śmierci wojewody malborskiego Ernesta Denhoffa stwierdza z pewnym zgorszeniem, że „bez wszelakiej dyspozycji ciała, a osobliwie dusze, odszedł w dalekie kraje, tak bowiem powiadają, że gdy go chciał ksiądz dysponować, odrzucił go od siebie i mało co potem, obróciwszy się do ściany, umarł”⁵.

Nie tylko „Antitemiusz” dowodzi zainteresowania jezuickiego teatru szkolnego problematyką areligijnych i społecznych postaw obserwowanych w środowiskach magnackich. Podobne kwestie podjęto w pochodzącej z lubelskiej sceny szkolnej „Akcji o Adulfie”, wystawionej w 1633 r. Anonimowy utwór, znany jedynie z zachowanego do dziś programu, przedstawia historię pysznego, egoistycznego magnata, który rozpustnie żył, za grzechy swoje pokutować nie chciał, gnębił chłopów i za nic miał cierpienie innych. Tak jak w „Antitemiuszu” losy głównego bohatera kończą się okrutną śmiercią, po której następuje kara w piekle. Na marginesie odnotujmy, że prawdopodobnie również w lubelskim teksie został zamieszczony „Lament chłopski na pany”. Oprócz tematyki chłopskiej, która przecież żywo interesowała zakon św. Ignacego Loyoli, poruszono tam inny ważny problem społeczny tamtych czasów – sprawę tzw. stacji żołnierskich (rabunków popełnianych na wsiach przez żołnierzy)⁶.

Cóż jeszcze łączy postawę Antitemiusza z historią i obyczajami XVII-wiecznej Polski? Antitemiuszowa świadomość własnego „ja” pozostaje w ścisłym związku z zajmowaną pozycją społeczną, ze specyfiką sarmackiego postrzegania świata. Jaskrawo objawia się to, gdy dumny magnat mówi o krzywdach, jakich doznał od swego sąsiada, Ireneusza, który podczas jego nieobecności napadł i zniszczył część jego majątku: *Ospały, gnuśny, bezsilny i – co za największą poczytuję zbrodnię i hańbę dla szlachetnego męża – niepomszczony jestem za tyle doznanych szkód, za tyle krzywd. (...) Twoje to Ireneuszu dzieło, i twój to niegodziwy postępki. Gdybyś był nikczemny, tylko na tym poprzestał, gdybyś nie szargał mego znakomitego imienia ni rodu łącz je i poddając w niestawę, z łatwością bym to ścierpiął. Skoro jednak zuch-*

² J. Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971, s. 139.

³ Zob. T. Bieńkowski, *Problematyka nauki w literaturze staropolskiej od XVI do XVIII wieku*, Wrocław 1968, s. 65.

⁴ Zob. *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, oprac. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, t. 1, s. 735–736.

⁵ W. Czapliński, J. Długosz, *Życie codzienne magnaterii polskiej w XVII w.*, Warszawa 1982, s. 54.

⁶ T. Bieńkowski, *W kręgu „Antitemiusza”*, w: „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, 1969, s. 165–170.

wale znieważasz dostojne tytuły, szlachetną krew i przodków, miałbym ci to puścić płazem? (s. 155).

Antitemiusz także... po śmierci jest przekonany o ważności swej magnackiej genealogii. Oto scena rozgrywająca się na pograniczu świata i zaświatów: trup Antitemiusza, którego skazano na wieczne męki w piekle, prowadzi osobliwy dialog z własną potępioną duszą. Pyta ją, czy w piekielnych podziemiach *wspólne więzienie zamyka wszystkich i czy wspólne jest miejsce pobytu*. Okazuje się, że tak *żebrak, bogacz, jak i magnat posiadający królewskie dostatki* przebywają w tym samym miejscu i cierpią jednakowe katusze. Antitemiuszowi wprost trudno w to uwierzyć. A więc jeszcze raz, powoli, rzeczowo wytacza przeciw infernalnym potęgom wszystkie sarmackie imponderabilia (s. 225–226).

TRUP

I nie ma żadnego względu na urodzenie?

DUSZA POTĘPIONA

Żadnego.

TRUP

Na herby?

DUSZA POTĘPIONA

Żadnego.

TRUP

Na szlachectwo?

DUSZA POTĘPIONA

Żadnego.

TRUP

Na sławę przodków?

DUSZA POTĘPIONA

Żadnego.

TRUP

Na świetność domu?

DUSZA POTĘPIONA

Nie ma (...)

Hybris Antitemiusza jest zatem głęboko uwikłana w historię, choć zarazem wyraźnie przekracza swoje czasy. Antitemiusz jawi się jako postać reprezentująca niespotykaną w swojej epoce filozofię życiowego nihilizmu. Otwarcie i konsekwentnie deklaruje się jako ateista. Odrzuca nie tylko religijne, ale też czysto ludzkie powinności moralne. Charakteryzuje go wręcz obsesyjna niechęć do twórczej współpracy z innymi ludźmi. Wydawałoby się, że życiowe spełnienie odnaj-

duje w dążeniu do potęgi, władzy, bogactwa czy też w kulcie swej wysokiej pozycji społecznej – takie ambicje były przecież bliskie niektórym magnatom.

Ale splendor własnego „ja” nie stanowi dla Antitemiusza jakiegos szczególnie istotnego motywu działania. Antitemiusz odcina się od społeczeństwa i wyznawanych przez nie wartości nie po to, aby urzeczywistnić wyobrażenia swego idealnego „ja”: niezależnego, silnego, pełnego blasku. Odrzucenie tradycyjnej aksjologii nie wiedzie go do prób stworzenia jakiegos odmiennego, konkurencyjnego systemu wartości. Aktywność Antitemiusza jest bowiem naznaczona piętnem ustawicznej samodestrukcji i chaosu, w którym giną tak znamienne dla niektórych członków jego stanu próżność oraz zapatrzenie w siebie.

Libertyn czy homo demens?

Już wiele lat temu J. Tazbir zwracał uwagę na zbieżności postawy światopoglądowej Antitemiusza z inną postacią literatury światowej – z Don Juanem Moliere. Obu łączy wysoki stan społeczny i niewiara w życie pozagrobowe. Obaj bezkarnie dopuszczają się licznych występków, ściągają na siebie gniew Nieba i giną. Analogie dotyczą także wykroczeń seksualnych. Ponadto Antitemiusz – tak jak Don Juan – ma być zwolennikiem filozofii libertynizmu⁷.

Mimo wyraźnych podobieństw, trafnie wskazanych przez Tazbira, rysuje się między tymi postaciami pewna zasadnicza różnica. Otóż Antitemiusz i Don Juan z zupełnie odmiennych powodów odrzucają Boga.

Trudno w tym miejscu wchodzić w rozległą problematykę sporów o ideologię „Don Juana”, najbardziej „niedookreślonej” i zarazem najbardziej aktualnej sztuki Moliere. Przypomnijmy tylko, że antyreligijną postawę jej tytułowego bohatera często się wiąże ze zmysłowością, która stanowiła dla niego swoistą zasadę życia (tak pisze Kierkegaard w szkicu „Stadia erotyki bezpośredniej albo erotyka muzyczna”⁸). Ale Don Juan to nie tylko wyraziciel *genialności zmysłowej*. To również – powiada Albert Camus – ucieleśnienie *człowieka zbuntowanego*. Do końca dumny, nieskory do skrucy, odważny aż do zuchwałości, broni na swój sposób pojmowanej wolności⁹.

⁷ Zob. recenzję „Antitemiusza” w „Pamiętniku Literackim”, 1957, z. 3.

⁸ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, t. 1, s. 104.

⁹ Zob. J. Sokołowska, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 266–278.

Tymczasem Antitemiusz odrzuca Boga nie dlatego, że przeszkadza On realizacji jego filozofii życiowej. Odrzucenie Boga to jeden z przejawów postawy negacji wszelkich wartości, które mogą nadać sens ludzkiemu postępowaniu. Antitemiusz jawi się więc jako zadziwiające w swoich czasach uosobienie nihilizmu i destrukcji. Tę szczególną sytuację Antitemiusza w jezuickim dramacie przedstawiono alegorycznie: z piekielnych otchłani przybywa upersonifikowany Szał, którego podszepty stają się dla bohatera swoistym drogowskazem postępowania. Ożywający w szale Antitemiusz ma *bez odrazy* wchłaniać piekielne płomienie. Pograżony w *zapamiętłym gniewie* ma nie dostrzegać żadnych granic. Jego serce zarażone *niszczącym jadem* szału zostanie przepojone *pełną wściekłością* (s. 153).

Można zaryzykować stwierdzenie, że ideowy kontekst libertynizmu czy donjuanizmu nie wyjaśnia do końca postawy Antitemiusza. Domaga się ona takiego ujęcia, które w pełni uwzględniłoby jej wyrażną odrębność. Zatem wydaje się uzasadnione, aby działania Antitemiusza rozpatrywać w świetle antropologicznej koncepcji szaleństwa i przekroczenia zaproponowanej przez współczesnego francuskiego filozofa, socjologa i filozofa, Edgara Morina.

W książce „Zagubiony paradygmat – natura ludzka” Morin zwraca uwagę, że w antropologii filozoficznej racjonalność jest często ekspozowana jako *differentia specifica* człowieczeństwa. Tymczasem ludzkiej egzystencji nieustannie towarzyszą *rozpętane żywioły hybris i bezładu, zniszczenie, kaźnie, masakry, eksterminacje, wrzask i wściekłość*. Rozumne działania stanowią jedynie część naszej aktywności, która w znacznej mierze przebiega pod znakiem szaleństwa – powiada Morin. Istotą ludzkiej natury jest dwoistość. Autor „Zagubionego paradygmatu” opowiadając się za wszechstronnym, całościowym widzeniem człowieka proponuje mówić o nim zarazem jako o *homo sapiens* i *homo demens* (tj. o człowieku szalonym)¹⁰.

Rozmaicie układają się proporcje racjonalności i szaleństwa. W historii Antitemiusza to ostatnie urasta wręcz do rangi swoistej zasady życia. To chyba wystarczający powód, aby dawny jezuicki dramat określić mianem jednego z ciekawszych świadectw staropolskich transgresji.

Grzegorz Raubo

¹⁰ E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, przeł. R. Zimand, Warszawa 1977, zwłaszcza s. 146–155.

Ku poetyce Kościoła

Krzysztof Dybciak, *Karol Wojtyła a literatura*, BIBLOS,
Tarnów 1991, ss. 168

Niewielu mogło się podjąć napisania tej książki; Krzysztof Dybciak należy jednak do tego grona badaczy polskiej literatury, których spotkanie z twórczością Karola Wojtyły można uznać za naturalną konsekwencję ich dotychczasowej aktywności naukowej; przynajmniej niektórych jej wątków.

Świadczy o tym m.in. opublikowana przez Dybciaka w 1981 r. „Personalistyczna krytyka literacka“, historycznoliteracki portret grupy młodych krytyków, których obecność w życiu literackim Polski lat trzydziestych wyraźnie korespondowała z krystalizującym się w tym czasie we Francji personalizmem Jacquesa Maritaina i Emmanuela Mouniera. Filozofia Maritaina inspirowała ten nurt w Kościele rzymskokatolickim (w Polsce międzywojennej reprezentowany m.in. przez Kółko ks. Kornilowicza, ośrodek w Laskach, miesięcznik „Verbum“, Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie“), którego zwieńczeniem stał się II Sobór Watykański. Biskup Wojtyła należał do jego aktywnych współuczestników. „Personalistyczna krytyka“ stanowi zatem niewątpliwie odpowiedni punkt wyjścia do opisanie twórczości autora „Wędrówki do miejsc świętych“ (poetyckiego reportażu z podróży do Palestyny, w jaką – w myśl zalecenia Pawła VI – udali się m.in. polscy biskupi, uczestnicy obrad Soboru) i „Kościoła“ (utworu objawiającego odnowione oblicze instytucji i wspólnoty ufundowanej na prawdzie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa).

Książka „Karol Wojtyła i literatura“ jest monografią. Ujmuje dzieło literackie obecnego Ojca Świętego w całej rozciągłości (pomija jedynie juvenilia, które wciąż znajdują się w rękopisach) i – w intencji przynajmniej – w sposób wyczerpujący (wielopoziomowa analiza serii utworów ma służyć ujawnieniu zasadniczego zrębu światoodczucia autora). Własne rozpoznania analityczne i interpretacyjne Dybciak obiektywizuje poprzez szczegółowe sprawozdanie z dotychczasowych prób mierzenia się z tą twórczością. Podaje też pełną bibliografię prac dotyczących poezji i dramaturgii K. Wojtyły.

Książka jest również zaopatrzona w „Kalendarium“, które skupia się głównie na literackich i teatralnych faktach z życia Jana Pawła II. Cenne, że nie urywa się ono na pamiętnym konklawe z 16 X 1978 r., na którym to kończy się drobiazgowo „Kalendarium życia Karola Wojtyły“ opracowane przez ks. Adama Bonieckiego. Dybciak okazuje się zatem nie tylko pomysłowym interpretatorem, ale również skrupulatnym faktografem. Nie oznacza to oczywiście, że można się zgodzić ze wszystkimi ustaleniami tej książki.

Najbardziej dyskusyjny wydaje się rozdział wstępny („Źródła i sąsiedztwa“). Tytuł sugeruje, iż powstał on po to, aby ujawnić szeroki kontekst literackich wpływów, zależności, wspólnych inspiracji, właśnie *źródeł i sąsiedztw* twórczości Karola Wojtyły, w rzeczywistości posłużył on Dybciakowi do skonstruowania tła, które wyraźnie wywołuje wrażenie jej „osobności“. Wydaje się, że w opisywanym uniwersum poetyckim jest obecne przyzwolenie na mimowolne nawet spotkanie z innymi poetyckimi światami, jednak zadaniem monografisty było przedstawienie bardziej przekonujących powinowactw między nimi, chyba że zależało mu na opracowaniu mapy polskiej literatury o małej tylko przystawalności konturów.

Być może tak właśnie było. Świadczy o tym fakt, iż K. Dybciak nie kwestionuje cytowanej przez siebie opinii W.P. Szymańskiego, *expressis verbis* sugerującej wspomnianą „osobność“. Trudno się jednak z tą opinią zgodzić. Wystarczy chociażby zestawić poezję K. Wojtyły z poezją Cz. Miłosza. Mimo wielu różnic, jakie dzielą „heretyckiego“ Miłosza i „ortodoksyjnego“ Wojtyłę (o zasadniczej różnicy przenikliwie pisze Miłosz w „Roku myśliwego“), można mówić o wspólnej genezie i celu, ku jakiemu zmierza ich poezja, wyraźnie osadzona w XX-wiecznym nurcie literatury moralistycznej, poszukującej artystycznego wyrazu zasadniczych problemów ontologiczno-egzystencjalnych epoki.

U podstaw ich poetyckiego światopoglądu kryje się wspólne przeswiadczenie, najpewniej tomistycznej proveniencji, o moralnych konsekwencjach takiego, a nie innego usytuowania człowieka w bycie, swoście etyczna kontemplacja esse. Jedną z person poetyckich „Profilów Cyrenejczyka“ – *robotnik z fabryki broni* pyta: *Świat, który tworzę nie jest dobry, / ale ja nie tworzę złego świata. / Czy to wystarcza?* Fragment „Traktatu moralnego“ brzmi jak odpowiedź: *Ktoś mówi: złe jest bezimienne, A nas użyto jak narzędzi. / Ma rację. I ku zgubie pędzi.* To zestawienie cytatów może zostać potraktowane jako ujawnienie podobieństwa jedynie zewnętrznego, ale bardziej rozległe analizy najprawdopodobniej by je potwierdziły. Chodzi, oczywiście, o podobieństwo postawy, a nie poetyki.

Dybciak „W źródłach i sąsiedztwach” nie podjął się jednak tego rodzaju zestawień i w rezultacie rozdział ten przypomina skrócony wykład na temat literatury polskiej od 1918 r. do dnia dzisiejszego, inwentaryzujący zasadniczo cały literacki dorobek osadzony – oczywiście – w przestrzeni najszerzej rozumianej wyobraźni religijnej. Taka koncepcja ma swoją szlachetną tradycję. Krystalizowała się ona w „Tygodniku Powszechnym” w pierwszych latach jego istnienia podczas sporu o formułę tzw. literatury katolickiej. Był to spór między zwolennikami formuły otwartej („kulturalistami”), szukającymi przede wszystkim powinowactw w różnorodnych zjawiskach artystycznych, wychylonych jednak ku transcendencji, a „teologistami”, gotowymi sprowadzić dzieło literackie do funkcji katechizmu. Jeżeli jednak zwycięska formuła dobrze przysłużyła się polskiej kulturze chrześcijańskiej, to nie bardzo – monografii twórczości K. Wojtyły.

Rozdział drugi („Poeta”) najpełniej odpowiada monograficznemu charakterowi książki. Twórczość poetycka K. Wojtyły została w nim poddana wieloaspektowemu oglądowi: Dybciak penetruje różne jej poziomy, ustala związki między tymi poziomami, interesuje go szczególnie, ale jako element całościowy obrazu opisywanej poezji, wreszcie – rekonstruuje prawidłowości i etapy jej rozwoju.

Rozpoczyna od ustalenia tożsamości genologicznej utworów składających się na dorobek poetycki K. Wojtyły; mimo że powstawał on przez trzydzieści kilka lat, zachowuje zaskakującą podatność na takie całościowe ujęcie i umożliwia przynajmniej przybliżone dookreślenie własnej specyfiki rodzajowo-gatunkowej. Dybciak rozpoznaje w strukturze tych utworów wzorzec właściwy traktatowi. I o ile ogólna identyfikacja genologiczna nie budzi wątpliwości, o tyle niejasne wydaje się skojarzenie ujawnionego paradygmatu z konkretną jego aktualizacją, tzn. „Traktatem moralnym” Cz. Miłosza. Wiadomo bowiem jaką rolę w „Traktacie” odgrywa ironia, zupełnie nieobecna w poezji Wojtyły. Ta stylistyczna odmienność wskazuje na zjawisko szersze: poeci XX-wieczni są niemal obsesyjnie podejrzliwi wobec tworzywa, którym się posługują, czyli języka, niejednokrotnie instrumentalizowanego przez różnokolorowe totalizmy; K. Wojtyła natomiast, wychowany w szacunku dla Słowa Objawionego, przenosi ten szacunek na słowo w ogóle i wiele wysiłku wkłada w odbudowę zaufania do niego, co jest widoczne także – a może przede wszystkim – w jego pontyfikacie. Pewne słowa wydawałoby się na stałe skompromitowane, jak „sprawiedliwość”, „praca”, „pokój” – odzyskują w jego homiliach swoje rzeczywiste znaczenie. Nie oznacza to, że w swoich wysiłkach jest zupełnie odosobniony. Również Miłosz

próbuję dotrzeć do źródeł powagi słowa – tak należy chyba rozumieć m.in. jego decyzję o tłumaczeniu Biblii.

Ta traktatowo-medytacyjna formuła służy Wojtyłce – według Dybciaka – do zapisu doświadczenia religijnego, egzystencjalnego i poetyckiego. W rozpoznaniu tego doświadczenia Dybciak posługuje się procedurą charakterystyczną dla francuskiej krytyki tematycznej, która głównym celem swoich analiz uczyniła uzewnętrznienie najgłębszych elementów obrazowych, przez które poeta ujmuje świat (można powiedzieć, że chodzi o odnalezienie „kluczy do wyobraźni” – tak też brzmi tytuł zbioru szkiców najwybitniejszego polskiego reprezentanta tego nurtu metodologicznego – Jerzego Kwiatkowskiego).

W przypadku poezji K. Wojtyły są to obrazy zdradzające jej mistyczne zorientowanie. Dybciak przedstawia całą ich serię i układa w bloki odpowiadające etapom, jakie musi pokonać indywidualny człowiek w swojej duchowej drodze do Boga. Uderza jednak w tej rekonstrukcji jej nazbyt wyspekulowany charakter. Po pierwsze poezja K. Wojtyły nie jest przecież mistyczna w takim znaczeniu, w jakim jest nią np. poezja św. Jana od Krzyża. „Droga na Górę Karmel” to rzeczywiście „duchowy reportaż” z samotniczej wędrówki ku spotkaniu z Bogiem, natomiast poezja K. Wojtyły gromadzi jedynie „mistyczne okruchy”, co odzwierciedla raczej rolę, jaką Doktor Mistyczny odegrał w kształtowaniu wyobraźni religijnej przyszłego papieża, świadczy zatem o metaforycznych zapożyczeniach, a nie o głębokiej strukturze mistycznej tej twórczości. Po drugie, wydaje się, że akcent mistyczny poezji Wojtyły jest znacznie mniej istotny niż personalistyczny, któremu autor monografii poświęca znacznie mniej miejsca.

Dybciak, akceptując dialektyczny związek między *esse* a *fieri* („byciem” i „stawaniem się”), ujawniony przez filozofa K. Wojtyłę w jego antropologii, posługuje się tym rozróżnieniem w opisie ewolucji poezji autora „Osoby i czynu”. Poezja K. Wojtyły – według Dybciaka – dokumentuje dwie fazy w jego religijnych poszukiwaniach śladów Boga. Początkowo poszukiwania te wyrażały się w postawie MISTYCZNEJ, później prowadziły przez innych ludzi i znalazły swoje odbicie w postawie nazywanej w książce AKTYWNYM PERSONALIZMEM. O ile jednak fazę mistyczną monografista odtworzył z dużą dbałością o szczegóły, o tyle fazę personalistyczną ledwie naszkicował. Mniejsza, czy to ujęcie zaproponowane przez Dybciaka przystaje do rzeczywistego kierunku rozwoju tej poezji. Wydaje się bowiem, że zarówno mistycyzm jak i personalizm wzajemnie się w niej dopełniają od samego początku. Ważniejsze są pewne uproszczenia, jakimi

Dybciak się posłużył w rekonstrukcji zasadniczej dla aktywnego personalizmu kategorii – „człowieka działającego”. Homo agens pozwala nie tylko dotrzeć do ukrytej istoty człowieka, odkryć jego osobową tajemnicę (gdyby tak było, można by było utożsamić go z formą indywidualnej ekspresji), ale przede wszystkim pozwala rozpoznać sakralny wymiar człowieka, co więcej – objawić jego sakralny wymiar. Ten sprawczy aspekt „człowieka działającego” w religijno-filozoficzno-poetyckich traktatach K. Wojtyły jest bardzo ważny. Ujawnia się on szczególnie w tytule jednego z utworów, który brzmi jak postulat: „Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi”.

Rozdział trzeci („Dramaturg”) jest w znacznie mniejszym stopniu niż poprzedni efektem szczegółowych rozbiorów skomplikowanych całości estetycznych; Dybciak traktuje dramaturgię K. Wojtyły jako obszar bardziej bezpośredniego ujawnienia najtrudniejszych prawd chrześcijańskiej antropologii. Pomijając literacki i inscenizacyjny szyfr, w jakim prawdy te zostały zapisane, akceptując dyskursywny charakter ich prezentacji, ogranicza się do podkreślenia obecnej w nich intelektualnej przenikliwości w rozpoznaniu rzeczywistej, a nie zmitologizowanej, kondycji człowieka.

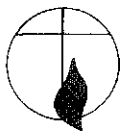
Nie da się ukryć, że tę przenikliwość można najłatwiej sprawdzić właśnie w dramacie, w naturze którego leży konfrontacja światopoglądów, racji, wartości itd. I tak – „Brat naszego Boga” jest dramatem, w którym naiwnie optymistycznemu przekonaniu o możliwości zaspokojenia wszystkich ludzkich potrzeb w ramach pewnego porządku społeczno-ekonomicznego (przekonanie to jest reprezentowane przez Nieznajomego, będącego antenatem późniejszych egzekutorów komunistycznej utopii), została przeciwstawiona prawda o wykraczających poza wszelki immanentny porządek potrzebach człowieka, głoszona przez głównego bohatera dramatu, brata Alberta (*Nędza człowieka jest głębsza niż zasób wszystkich dóbr.*).

Drugi dramat K. Wojtyły, „Przed sklepem jubilera”, wyrósł ze sprzeciwu wobec innego ludzkiego uroszczenia, odpowiedzialnego – przynajmniej pośrednio – za horror XX w. Chodzi tu, oczywiście, o nietzscheanizm. Nietzsche przenikliwie rozpoznał w chrześcijaństwie religię otwartą na ludzką słabość (według autora „Antychrysta” – pasyżytyczną wręcz na niej), ale jednocześnie wykazał zaślepienie, nie dostrzegając paradoksalnej siły pogardzanej przez siebie słabości, objawiającej się choćby w nieprzemijającym przywiązaniu człowieka do rozróżnienia między dobrem a złem, co dowodziło raczej triumfu nad nietzscheańskim immoralizmem. Ta właśnie niekonsekwencja

została *expressis verbis* ujawniona w dramacie „Przed sklepem jubiera”. Ta niekonsekwencja i ten paradoks: *Oto człowiek! Nie jest przejrzysty / i nie jest monumentalny, / i nie jest prosty, raczej biedny. / To jeden człowiek – a dwoje, / a czworo, a sto, a milion. – / Pomnóż to wszystko przez siebie / (pomnóż ową wielkość przez słabość), / a otrzymasz iloczyn ludzkości, / iloczyn życia ludzkiego*. Można zatem powiedzieć, że K. Wojtyła w swojej dramaturgii, przeciwstawiając się „fałszywym prorocstwom”, aktualizował chrześcijański wzorzec budowania wspólnoty, odwołujący się do wielkości i ograniczoności człowieka, jego siły i słabości.

K. Wojtyła swoją dramatyczną poezją i poetycką dramaturgią próbował objawić istotę i powołanie wspólnoty wiary, K. Dybciak podjął się przełożenia tego literackiego objawienia na język dyskursywny, nie zawsze jednak wystarczająco precyzyjnie rekonstruował (czy raczej konstruował – wykorzystując materię omawianej przez siebie twórczości) ową „poetykę Kościoła”. Waga tego przedsięwzięcia (przede wszystkim w swoim pozaliteraturoznawczym wymiarze) wydaje się duża; niech odpowiednio do niej będzie zrozumiany polemiczny ton tej recenzji.

Andrzej Dobrowolski



Z dziejów Kościoła katolickiego Rosji

Parafia irkucka

Parafia irkucka należała pod względem obszaru do największych na świecie. Początkowo w jej skład wchodziły: ziemie nad Angarą (Irkuck), Leną (Kireńsk) i Wilujem (Wilujsk), obwód zabajkalski (Cyta, Wierchnieudińsk, Kiachta, Nerczyńsk), jakucki (Jakuck, Wierchojańsk), kameczacki (Ochock), amurski i nadamurski (od 1858 r.) z miastami Chabarowsk, Pograniczna, liczne osady nad rzekami Indygirką i Kołymą oraz wyspa Sachalin. Administracyjnie ziemie te należały do Generałgubernatorstwa Syberii Wschodniej ze stolicą w Irkucku i do Generałgubernatorstwa Nadamurskiego ze stolicą w Chabarowsku.

Wraz z rozwojem europejskiego osadnictwa na tych terenach (ludność napływała: Polacy, Litwini, Białorusini, Niemcy, Francuzi, zamieszkiwała wśród Ewenków, czyli Tunguzów, Jakutów, Czukczów, Nanajców) wydzielili się nowe parafie. Powstały one w Kraju Nadamurskim z centrum w Nikołajewsku, w Kraju Zabajkalskim – w Nerczyńsku, w Kraju Przymorskim (ciągnącym się od brzegów Oceanu Lodowatego aż do granic Korei i Chin) – we Władywostoku.

Kapłan z Władywostoku, pełniący równocześnie obowiązki kapłana wojskowego, obsługiwał również katolików na wyspie Sachalin i parę razy do roku odwiedzał Port Arthur i Mandżurię, gdzie przy budowie Kolei Transsyberyjskiej pracowali katolicy (inżynierowie, technicy, lekarze, prawnicy i robotnicy, zwłaszcza Polacy)¹. W 1901 r. przystąpiono do budowy kościoła katolickiego w Chabarowsku. W 1909 r. na Syberii wprowadzono dekanaty. Dekanat irkucki obejmował kościoły i kaplice na terenie guberni irkuckiej i jeniisejskiej, w obwodzie jakuckim i w okręgu zabajkalskim. W 1912 r. liczba ludności katolickiej w dekanacie irkuckim wynosiła 29925 osób².

Rozwój parafii irkuckiej regulowały konkordaty zawierane między Stolicą Apostolską a kolejnymi carami Rosji. Irkuck, niepisana stolica wschodniej Syberii, był przez Polaków zwany małą Polską. Szlakiem syberyjskim – przez Czelabińsk, Perm, Ural, Jekaterynburg –

¹ W. Korsak, *Władywostok. Parafie katolickie we wschodniej Syberii*, „Kraj”, nr 30/1901, s. 21.

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

szli polscy zesańcy na Syberię i daleki wschód. Gnani od etapu do etapu zdążali do Tobolska, Nerczyńska, Tunki, Kary, Aleksandrowska, Petrowska. Ale była też i inna Syberia – ziemia, która hojnie obdarzała ludzi żyłami złota i złotodajnym piaskiem, rudami żelaza, niklu i miedzi, szlachetnymi kamieniami, węglem, lasami – bogatymi w zwierzyńce i urodzajną ziemię. Ta Syberia stała się w XIX i XX w. miejscem pracy dla tysięcy ludzi, była krainą wielkich karier, ciekawych odkryć, ziemią awanturników, włóczęgów i misjonarzy cywilizacji. Polacy otrzymywali wiadomości o Syberii w pierwszej kolejności od „brodiagów” – włóczęgów, obieżyświatów, wagabundów. Nasilenie ruchu emigracyjnego – nie tylko Polaków – przypadło na czasy budowy Kolei Transsyberyjskiej (1896–1916)³.

Wraz z powstaniem (w 1783 r.) archidiecezji mohylewskiej został utworzony konsystorz (współcześnie: kuria biskupia) do rozpatrywania i sądzenia różnych spraw kościelnych. Car Aleksander I w 1811 r. ustanowił 4 etaty dla księży syberyjskich. Początkowo pracę duszpasterską na Syberii mieli objąć dominikanie, ale ostatecznie nie wyrazili zgody na przyjazd. Wówczas urzędowo skierowano na Syberię jezuitów.

Początkowo jezuici osiedlili się w Irkucku (1812). Byli to ojcowie: Marceli Kamiński (Kamieński) z Połocka, przełożony misji w Irkucku, Wicenty Łaszkiewicz, Tadeusz Maszewski, i brat Tadeusz Drozdowski. W 1814 r. o. Kamiński wraz z dwoma towarzyszami wyjechał z Irkucka do Tomska i tam zorganizował misję. W Irkucku przełożonym misji został w 1814 r. o. Wicenty Łaszkiewicz, pomocnikiem był o. Tadeusz Maszewski. Misja katolicka w Irkucku przesyłała od 1813 r. coroczne sprawozdania z pracy duszpasterskiej do metropolii mohylewskiej. Wynika z nich, że w 1814 r. było na terenie misji 1226 katolików, w 1815 – 972, w 1819 – 1265 (podobno w samym Irkucku w 1823 r. mieszkało tylko 10 katolików)⁴. W Irkucku rezydował jeden misjonarz, zaś T. Maszewski i T. Drozdowski odbywali duszpasterskie podróże po rozległej parafii. Misja była bardzo uboga w kaplice i domy modlitwy. Jezuici zbudowali w Irkucku skromną kaplicę. Otaczali serdeczną opieką kolonie polskie. Przy misji funkcjonował sierociniec i izba dla starców. W 1816 r. w okolicy Irkucka było 200 polskich kolonii w różnych miejscowościach. Jezuici docierali nawet na ziemię jakucką obejmującą wielkie rozlewisko rzek: Leny, Olenioka, Jany, Indigirki i Kołymy. Ziemia ta witała ich śniegiem i mrozem. Najtrudniej było dotrzeć do Polaków na obszarze między Wierchojańskiem, Jakuckiem, Wilujskiem a Górami Stanowymi. Wieczne lodowce zalegały wszystkie doliny. Podró-

zować można było saniami zaprzęgniętymi w psy albo renifery. Sanie posuwały się po zamrożonych rzekach. W tym kraju Polacy żyli od XVII w. Byli to jeńcy wojenni z wojen polsko-rosyjskich. Mieszkali w Jakucku, Olekmińsku i we wsiach Maczy i Witym. Jezuici opuścili Irkuck na mocy ukazu carskiego z 13 III 1820 r. Następnie przybyli bernardyni, wyjątkowo serdecznie przyjęci przez Polaków, jako że był to zakon składający się prawie wyłącznie właśnie z Polaków. Jednym z wybitniejszych bernardynów był proboszcz irkucki o. Hadzicki (Haciski?), urodzony na Białorusi w 1801 r. Od 1827 r. pracował na Syberii, początkowo w Tomsku jako wikariusz, a od 1828 r. w Irkucku. Zmarł 10 X 1856 r. Praca bernardynów przypadła na okres wzmożonego napływu zesłańców po powstaniu listopadowym.

Zesłańcy polityczni, kryminaliści i dobrowolni emigranci pragnęli mieć w Irkucku własną świątynię. Budował ją proboszcz (1856–94), ks. Krzysztof Szvernicky, syn włościanina spod Mariampola, zesłaniec z 1851 r. uznany przez wiernych i władze Kościoła za najwybitniejszego kapłana Syberii⁵. Komitetowi budowy przewodniczył mjr Kukiel. Na budowę kościoła płynęły ofiary nie tylko od katolików mieszkających na Syberii, w Rosji, ale też w Królestwie Polskim. Kościół powstał w stylu gotyckim według projektu arch. Tamulewicza. *Nie błyszczy bogactwem i przepychem, ale cechuje go nadzwyczajna staranność, prawdziwy smak i głęboka chęć wyrażenia najwyższej czci Bogu* – napisał korespondent z Irkucka⁶. Wnętrze kościoła ozdobił krucyfiks włoskiej roboty ofiarowany przez dekabrystę Łunina, mieszkańca Ajoku. Na frontonie kościoła umieszczono napis: *Bóg naszą ucieczką i mocą*. Poświęcenie odbyło się 25 XI 1857 r. Uroczystość erekcyjna przekształciła się w manifestację kościelno-narodową, w której wzięli udział dostojnicy kościelni, wojskowi i cywilni, m.in. gubernator Generalgubernatorstwa Wschodniej Syberii – von Wencel⁷.

Ks. Szvernicky, wspomagany przez ks. T. Pawłowskiego i ks. Kimbara, składał wizyty w swej rozległej parafii. Był też pierwszym katolickim pielgrzymem na dalekim wschodzie na ziemiach zabranych

³ Z. Lech, *Łzy i złoto Syberii*, „Historia i Życie” (dodatek do „Życia Warszawy”), nr 25/1990, s. 3.

⁴ A. Zamek-Gliszczyńska, *Misja jezuicka w Irkucku 1811–1820*, „PP” 2/1991, s. 291.

⁵ *Wspomnienie pośmiertne o ks. K. Szvernickyim*, „Wostocznoje Obozrenie”, nr 144/1894; *Wspomnienie pośmiertne o ks. Szvernickyim*, „Kraj”, 1895, s. 105; B. Burdziej, *Ksiądz Krzysztof Szvernicky – duszpasterz Syberii*, „PP” 1/1987, s. 72–85.

⁶ „Pamiętnik Religijno-Moralny”, 1857, t. XXXII, s. 570n.

⁷ Ks. Józef z Zacharyszek, *Kościół w Irkucku*, „Pamiętnik Religijno-Moralny”, 1857, s. 570–572.

Chinom przez Rosję w 1858 r. mocą układu w Ajgunie. Po powstaniu styczniowym do Irkucka i okolicy przybyli polscy zesłańcy, którzy w pierwszych latach pobytu na obcej ziemi cierpieli głód i poniewierkę. Ks. Szvernicky wraz z kapłanami z innych parafii opiekował się nieszczęśnikami mobilizując opinię publiczną, katolików zamieszkałych na Syberii, na rzecz znalezienia pracy i mieszkań dla zesłańców. Ks. Szvernicky rozumiał całą złożoność losów polskich na Syberii. Odwiedzał powstańców w irkuckich więzieniach, starał się o poprawę ich doli. Zbierał dla nich pieniądze na powrót do kraju po kolejnych manifestach amnestyjnych. Odwiedzał zesłańców w Ziemi Jakuckiej, gdzie według urzędowych danych żyło jeszcze w 1879 r. 189 dusz, a miejscowi Polacy mówili, że było ich około 300 osób. W pracach tych znajdował poparcie Polaków którym się powiodło na Syberii. Ks. Szvernicky był uważany za cichego współpracownika gazety „Sibir” wychodzącej w Irkucku, na której łamach wypowiadali się dziennikarze Polscy. Walczono w niej o równe prawa dla społeczeństwa syberyjskiego.

Po kolejnych manifestach amnestyjnych liczba Polaków na Syberii malała. W 1871 r. w guberni irkuckiej żyło 2918 katolików, w obwodzie jakuckim – 144, w Przymorskim Kraju – 151, w Kraju Nadamurskim – 355, w Okręgu Zabajkalskim – 1955 dusz. W urzędowych spisach ludności katolickiej dokonywanych w imperium rosyjskim nie istniał podział katolików na poszczególne narodowości. Można jednak przyjąć, że Polacy stanowili około 90% owych dusz⁸.

W II połowie XIX w. zaczęły płonąć drewniane miasta Syberii, Sybiracy oskarżali Polaków o podpalenia. Zaczął się okres rozpraw sądowych. Oprócz podpalen przypisywano Polakom rozpijanie społeczeństwa syberyjskiego. Wtedy ks. Szvernicky brał w obronę rodaków, ułatwiał im zdobywanie obrońców, płacił adwokatom.

W 1879 r. w czasie groźnego pożaru Irkucka spłonął kościół rzymskokatolicki. Ks. Szvernicky nie załamał się, ale natychmiast zabrał się do odbudowy. Zamieszczał apele na łamach gazet, wzywał w nich do ofiar na rzecz kościoła. Już w 1881 r. zawiadamiał katolików, że *w bieżącym roku 1881 postaraliśmy się założyć fundament pod nasz kościół (...) Struktura całego gmachu gotycka i jeśli nam Pan Bóg pozwoli dokończyć nasze przedsięwzięcie, ślicznie i wspaniale będzie się prezentować katolicki Dom Boży w Irkucku. Plan zrobiony został przez arch. Tamulewicza bezinteresownie, jako ofiara dla chwały Boga*⁹.

W 1881 r. Irkuck liczył 745 katolików, zaś w pozostałych miastach i okręgach parafii irkuckiej było ich 1726¹⁰. Ks. Szvernicky bardzo przeżył wypędzenie zesłańców, w tym Polaków, z Irkucka w 1883 r.

Zrobił to gubernator Irkucka Nosowicz. Nosowicz podzielił zesłańców na partie i etapami rozesłał do różnych włości. Najwięcej trafiło do wsi Makarowska i Pietropawłowska. Polacy znaleźli się w tragicznym położeniu, dzieci i starcy masowo umierali. Ks. Szvernicky zzywał parafian do udzielania nieszczęśnikom pomocy materialnej. Zbierał ofiary i zawoził zesłańcom rozrzuconym nad brzegami Le-ny¹¹.

8 XII 1884 r. miała miejsce w Irkucku konsekracja kościoła rzymskokatolickiego odbudowanego z ruin. Fundatorem kościoła był m.in. Michał Kossowski, który przekazał na ten cel 22 tys. rs. Kościół został obdarowany drewnianym ołtarzem w stylu gotyckim *dobrej roboty* nadesłanym z Litwy. Było to dzieło Waleriana Kulikowskiego. W tym czasie żyło w Irkucku 1000 Polaków, było to jedyne miasto na Syberii z tak liczną kolonią polską¹².

Ks. Szvernicky dopomagał uczestnikom powstania bajkalskiego w 1866 r. Jego dumą był też sierociniec, który dzięki ofiarom parafian w miarę dobrze prosperował. Przy kościele istniała biblioteka parafialna, w której zachowały się resztki słynnej biblioteki nerczyńskiej. Parafianie czytali „Tygodnik Ilustrowany“, „Kłosa“, „Kurier Warszawski“, „Prawdę“ i „Kraj“. Ks. Szvernicky nawoływał do dobrej pracy wskazując, że naród, który nie na własnego państwa i własnego wojska, może być silny tylko przewagą ekonomiczną i kulturalną. Interesował się też Polakami, którzy mieli nieszczęście dostać się do szpitala psychiatrycznego w Irkucku. Był mu znany los Eljaszewicza, Korbuta, Siemaszki, Koboski i Bolesława Rudnickiego przebywających w tym szpitalu. W licznych kazaniach mówił nie tylko o sprawach czysto kościelnych, ale i o osiągnięciach kulturalnych swoich rodaków. Przekazywał wiadomości na temat kultury polskiej na Kaukazie. Informował o życiu Polaków w Tyflini, Batumi, Suchumi, Archangielsku. Kazania ks. Szvernickygo przesycone miłością bliźniego łączyły naród polski i nakazywały dbałość o kulturę narodową i wysokie morale. Często odwiedzał Kiryńsk, gdzie w rządowych kopalniach złota pracowali Polacy. Przyjaźnił się z emigrantami zarobkowymi: Michałem Jankowskim (z Mińska) i lekarzem Konstantym Kiernożyckim.

⁸ „Kraj“, nr 16/1885, s. 16.

⁹ *Korespondencja z Irkucka*, „Przegląd Katolicki“, nr 1-52 1882, s. 74.

¹⁰ „Kraj“, nr 31/1885, s. 19.

¹¹ *Korespondencja z Irkucka*, „Kraj“, nr 11/1883.

¹² „Kraj“, nr 9/1885, s. 15.

Ks. Szvernicky w 1894 r. został zamordowany we własnym mieszkaniu przez nieznaną sprawców. Pozostawił po sobie uporządkowane sprawy parafii irkuckiej. Testamentem zapisał swoje oszczędności kościołowi i dzieciom z sierocińca. Jego pogrzeb zgromadził ogromne tłumy wiernych.

W 1895 r. został wydany następny manifest amnestyjny. Ułaskawiał on resztkę wygnańców z 1863 r., co wpłynęło na zmniejszenie liczby Polaków na Syberii. Ułaskawienie objęło wówczas 1500 osób. Na ich miejsce przybyli emigranci zarobkowi. Po śmierci ks. Szvernickyego proboszczem parafii irkuckiej został ks. Siekierzyński. Za jego czasów działało w Irkucku Towarzystwo Dobroczynności (katolickie) które współopiekowało się starcami, dziećmi, zakładało sierocińce i szkoły elementarne. Ks. Siekierzyński nabył domek dla starców, a w innym domu urządził szkołę elementarną dla katolickich dzieci. Kapłan ten przyczynił się do odnowienia kościoła w Usalju zbudowanego w II połowie XIX w. W 1902 r. burmistrzem Irkucka został wybrany Polak – Bolesław Szostakowicz, oddany Polakom, z którym współpracował ks. Siekierzyński. Ks. Siekierzyński pracował w Irkucku od 1862 r., ale dopiero po śmierci ks. Szvernickyego dał się poznać jako dobry organizator. Po ks. Siekierzyńskim proboszczem parafii irkuckiej był ks. Józef Różga.

W 1902 r. parafia irkucka miała 3419 wiernych; wielu Polaków, zwłaszcza emigrantów zarobkowych, porzuciło wiarę ojców. Przed rewolucją październikową w Irkucku działały różne organizacje polskie, które zbliżył do siebie emigrant zarobkowy inż. Ignacy Sobieszczański. W ten sposób powstał Komitet Polskich Organizacji Społecznych „Kapos”. W ramach tej organizacji Polacy współpracowali w walce o niepodległość Polski. Współpraca z parafią irkucką była stale żywa w kręgach polskich organizacji. W Irkucku, „syberyjskim Soplicowie”, działalność Kościoła rzymskokatolickiego wykształciła w Polakach poczucie jedności, godności narodowej, co się wyraziło w zorganizowanym powrocie do Polski po I wojnie światowej tak w grupach wojskowych jak i cywilnych. Było to wielkie zwycięstwo parafii irkuckiej¹³.

Zofia Lech

¹³ Z. Lech, *Syberyjskie Soplicowo*, „Historia i Życie”, (dodatek do „Życia Warszawy”) 1988, 20(26).

sesje · sympozja

ZNOSZENIE MURU

Międzynarodowe kolokwium dogmatyków, fundamentalistów i kanonistów

Berlin, 28–29 III 1992 r.

Wzniesiony w Berlinie mur (Mur – die Mauer) miał utrudnić życie w zachodniej części miasta, a ułatwić przetrwanie (w) części wschodniej. Utrudnienie stało się faktem – dla wszystkich. Był to pierwszy znak, że „idea” muru nie dała się pogodzić z rzeczywistością, która już wcześniej przeczyła kryjącej się za murem *idei-sizmu i -ninizmu* (S. Mrożek). Od momentu wzniesienia muru zaczęło się zatem jego znoszenie: nie tylko cierpliwe pogodzenie się z jego bezsenssem, ale wymagające większej jeszcze cierpliwości godzenie w niego – mimo wszystkich utrudnień. O podejmowanych działaniach nie można było wcześniej głośno u nas mówić. Dzisiaj, kiedy ich owocem jest także odzyskana swoboda mówienia, trzeba o nich wspomnieć, tym bardziej że w nowych warunkach nabierają nowej aktualności. Przedstawię tutaj jedno: kolokwium teologów organizowane od jesieni 1973 r. we wschodniej, „gorszej” części miasta.

Bezpośrednim motywem, który doprowadził do spotkań, były przygo-

towania do posoborowego synodu pastoralnego na terenie ówczesnej NRD. Tamtejszym teologom chodziło o przezwyciężenie narzuconej im izolacji poprzez kontakty z kolegami pracującymi w krajach, w których Kościół miał większe możliwości działania: w zachodniej części Niemiec i w Polsce. Sformułowanym szerzej założeniem spotkań było, aby poprzez przedyskutowanie kluczowych problemów teologicznych umożliwić lepsze poznanie różnych form i założeń myślenia w Kościołach lokalnych. Tak formułują to teologowie, którzy obecnie przewodniczą berlińskim spotkaniom: W. Beinert (Ratyzbona), H. Juros (Warszawa), L. Ullrich (Erfurt), w swym sprawozdaniu o działalności w latach 1973–89 (por. „Studia Theol. Vars.” 29/1991, nr 2, s. 237–248). Spotkania odbywały się w tym czasie regularnie dwa razy do roku, wiosną i jesienią, a brali w nich udział przedstawiciele teologii dogmatycznej, fundamentalnej i prawa kanonicznego z wyższych uczelni RFN, NRD i Polski.

W dalszej relacji ograniczam się do ostatniego spotkania, w którym sam po raz pierwszy uczestniczyłem. Było w nim kilka nowych elementów związanych z *przełomem*, jak sami Niemcy określają decydujący „wyłom” w murze berlińskim z 9 XI 1989 r. Najpierw miejsce spotkania: pozostało ono wprawdzie we wschodniej części miasta, ale przeniosło się do jezuickiego domu rekolekcyjnego (Friedrich-Spee-Haus), który zapewnia lepsze warunki. O ile wcześniej teologowie zachodniemieccy (a czasami i polscy!) byli zmuszeni nocować po drugiej stronie muru,

o tyle w obecnym roku stało się po raz pierwszy możliwe, aby wszyscy spędzili cały czas spotkania w jednym miejscu. Nowością była wreszcie obecność – na razie tylko jednego – przedstawiciela spoza wymienionych krajów. Krąg uczestników ma być bowiem poszerzony przez dołączenie teologów z Czecho-Słowacji i Węgier. Będzie to się dokonywało stopniowo, w taki sposób, aby nie została zakłócona specyfika dotychczasowych spotkań: charakter kameralny (niewielka liczba uczestników), nieformalny (brak protokołu itp.), wolny od organizacyjnego balastu, pozostawiający wiele czasu na dyskusje (wokół dwóch tylko ramowych referatów, do wyloszenia których zaprasza się – w zależności od tematu – także specjalistów spoza kręgu stałych uczestników kolokwium).

Zasadniczy temat ostatniego spotkania brzmiał: „Kulturelle Faktoren im kirchlichen Verfassungsrecht”. Nie bez powodu przytaczam brzmienie oryginalne. Decydując się bowiem na tłumaczenie: „Czynniki kulturowe w kościelnym prawie...” natrafiam w tym miejscu na problem, jak przetłumaczyć resztę: konstytucyjnym? konstytutywnym? Zresztą właśnie różność obu odcieni, odpowiadających wieloznaczności „konstytucji”, ukazuje od razu problem, który był punktem wyjścia pierwszego referatu, wygłoszonego przez prof. R. Sobańskiego z Warszawy: Czy w Kościele jest potrzebny dokument konstytucyjny, podobnie jak w nowoczesnych państwach demokratycznych? Prelegent odwołał się najpierw do rozważań K. Rahnera: fakt, że w Kościele katolickim nie

istnieje spisana konstytucja, nie wynika tylko z jego „zapóźnienia” wobec świata, lecz wiąże się z samą jego istotą. Bo tym, co tworzy Kościół, jest przede wszystkim konstytutywny element Bożego działania, przewyższający jakikolwiek konstytucyjny dokument. „Konstytucja” Kościoła jest objawienie Bożej prawdy, do której należy nie tylko to, co zostało tematycznie sformułowane w określonym czasie, ale także to, co pozostaje atematyczne i musi się jeszcze rozwinąć w świadomości wiary Kościoła. Zgodnie z dobitnym sformułowaniem Rahnera: WSZELKA KONSTYTUCJA W KOŚCIELE JEST NAJPIERW KONSTYTUCJA KOŚCIOŁA jako żyjącego Duchem i Ewangelią, nie Prawem i jego literą. Dopiero na tym tle można pytać o potrzebę spisanych regulacji i ustaleń prawnych. Ich konieczność jest oczywista: wynika ze społecznej natury człowieka, a także z woli Boga wyrażonej we Wcieleniu, które znajduje dopełnienie właśnie w Ciele Kościoła; wiara konkretyzuje się we wcielonych przejawach, których społeczna cielesność należy do samego wydarzenia Bożej łaski. W tym sensie „konstytucja” konkretnego Kościoła także dzisiaj może i powinna być dalej rozwijana: w jaśniejszej instytucjonalizacji czy to praw i zadań świeckich w Kościele, czy współpracy między papieżem a kolegium biskupów.

W dalszych refleksjach – zarówno R. Sobańskiego jak i dyskutantów – zarysował się wyraźniej kontekst powyższych rozróżnień. Potrzeba kościelnej „konstytucji” była formułowana po Soborze pod hasłem fundamentalnego prawa Kościoła (*lex fundamentalis Ecclesiae*), które mia-

ło być odpowiednikiem praw człowieka diskutowanych w społeczeństwach zachodnich. W końcu jednak prace nad tego rodzaju dokumentem ze strony Kościoła zostały zaniechane. Nie wchodząc głębiej w tę kwestię, zwrócę uwagę na dwie inne sprawy poruszone na berlińskim spotkaniu. Pierwsza, natury bardziej zasadniczej, dotyczyła relacji między Boskim a ludzkim wymiarem „konstytucji” Kościoła, czyli – mówiąc językiem Tradycji – między elementami *ius divinum* (prawa Bożego) i *ius humanum-ecclesiasticum* (prawa ludzko-kościelne). Trudność polega na tym, że również prawo Boże jest w Kościele dane nie w postaci chemicznie czystej, lecz zawsze tylko w konkretnej, ludzkiej realizacji, która od początku zawiera specyficzne czynniki kulturowe. Można się zgodzić, że do elementów prawa Bożego należą w kościelnej „konstytucji”: urząd biskupów tworzących kolegium-*communio*, prymat papieński, sakramenty, w szczególności sakrament święceń. Ale sprawy dotyczące konkretnej postaci – papieństwa (czy jest koniecznie związane z Rzymem?) lub sakramentów (czy postaciami eucharystycznymi mogą być tylko chleb i wino, a nie – w innym kręgu kulturowym – np. maniok i herbata? czy sakrament święceń może być przyjmowany jedynie przez mężczyzn?) – są trudne do jednoznacznej oceny teologicznej.

Druga kwestia, dodatkowo ukonkretniająca pierwszy problem zasadniczy, wiązała się z najnowszym Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 r. Chodzi o pytanie, w jakim stopniu tego rodzaju dokument przeznaczony dla Kościoła łacińskiego

na całej Ziemi jest w stanie uwzględnić odmienne czynniki kulturowe w różnych częściach świata. Ujednolicone sformułowanie praw prowadzi do tego, że kulturowe różnice znajdują wyraz dopiero w odmiennych interpretacjach. Zwrócono w szczególności uwagę, że już po kilku latach obowiązywania nowego Kodeksu zarysowuje się odmienna praktyka interpretacyjna, np. w Niemczech i w Polsce co do tych samych kanonów prawa małżeńskiego. Tym samym różnicuje się *DE FACTO* również samo prawo, co skłoniło jednego z uczestników do anegdotalicznej uwagi: kiedy został zapytany przez jednego z biskupów, co sądzi o nowym Kodeksie, odpowiedział, że można z nim żyć, ale kanoniści powinni zacząć już myśleć o następnym. Dopiero później zreflektował się, że właściwie nie powiedział tego, co naprawdę myśli: że następnego Kodeksu tego rodzaju wcale już nie powinno być!

W dalszym ciągu spotkania został wygłoszony jeszcze jeden referat, przygotowany przez prof. H. Müllera z Bonn. Porównywał on dwa pojęcia stosowane we wschodniej i w zachodniej teologii prawa: greckie *oikonomia* i łacińskie *aequitas canonica*. Pierwsze, zakorzenione w Piśmie Świętym, oznacza najpierw zbawczy plan Boga (por. Ef 1,10) odśłaniający Jego miłosierdzie, dalej zaś – ludzkie naśladowanie tej postawy. Natomiast drugie pojęcie wywodzi się z rzymskiego prawa, gdzie było przeciwstawione *ius strictum* (ściśłemu, surowemu przestrzeganiu prawa) i oznaczało uwzględnianie „słuszności” racji łagodzącej; później jednak w kanonistyce chrześcijańskiej zostało to dodatkowo połą-

czone z postawą miłosierdzia, motywowaną – jak na Wschodzie – względami teologicznymi. W tym sensie właśnie *aequitas canonica* jako słusność kanoniczna może być uznana za najpełniejszy odpowiednik zachodni biblijnego pojęcia, przejętego na Wschodzie.

Dyskusja, jaka się wywiązała po referacie, wyraźniej pokazała, że poza różnymi, choć zbliżonymi pojęciami kryje się odmienne pojmowanie prawa w katolicyzmie i prawosławiu. Przejawem odmienności jest nie tylko fakt, że prawosławie nie odczuwa potrzeby spisania czy skodyfikowania prawa, które w praktyce stosuje. Przewaga praktyki nad teorią oznacza także określone pojmowanie Bożego miłosierdzia – mniej w sensie ortodoksji (prawowiernej, słusznej wiedzy), bardziej w sensie ortopraksji (słusznego postępowania). Przykładem prymatu Bożej „praktyki” jest przekonanie w Kościele prawosławnym, że jeśli ktoś znajdujący się pod ekskomuniką kościelną umiera w Niedzielę Wielkanocną, to „mimo wszystko” idzie do nieba, gdyż Bóg, który powołuje człowieka do siebie w takim dniu, tym samym okazuje mu swoją łaskę i nie może go potępić. W tym kontekście warto sobie uprzytomnić pozorną sprzeczność tej „elastycznej” postawy ze sztywnym ograniczaniem się prawosławia (jako „ortodoksji” Kościoła!) do nauki pierwszych soborów ekumenicznych; sprzeczność jest pozorna, gdyż świadczy raz jeszcze o primacie określonej praktyki – w bezpośrednim odniesieniu do teorii!

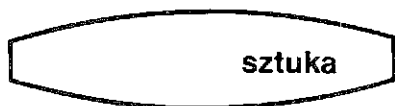
Obok rozważań ściśle teologicznych przewijały się na berlińskim

spotkaniu także wrażenia związane z aktualną sytuacją w Kościele i w świecie. Po stronie uczestników niemieckich widoczne było zmartwienie o sytuację parafii, gdzie wobec braku kapłanów pojawia się konieczność zamykania kościołów. Żywe było także wrażenie związane ze „sprawą Drewermanna”, głośnego autora książek teologicznych, który kilka dni wcześniej ogłosił swoją decyzję o rezygnacji z kapłaństwa. Niemieccy teologowie, obecni na berlińskim spotkaniu, mówili otwarcie o własnych zaniedbaniach w tej sprawie: nie uważając bowiem też Drewermanna za godne teologicznej dyskusji ze względu na ich powierzchowność, nie docenili jego silnego oddziaływania na szerokie kręgi czytelników; obecnie zaś narosło wokół tej sprawy tyle emocji, że na spokojną, merytoryczną dyskusję jest już za późno. Wśród polskich uczestników spotkania dominowało natomiast pytanie, jaką rolę ma do spełnienia Kościół w nowej sytuacji polityczno-społecznej, kiedy jedni próbują zepchnąć go znowu „do zakrystii”, inni zaś usiłują wykorzystać go i wciągnąć do rozgrywki politycznej jako jedną ze stron czy partii.

Po zniesieniu berlińskiego muru organizatorzy spotkań stanęli wobec pytania, czy i jak należy je kontynuować. Biskup Berlina, kard. Georg Sterzinsky, odpowiedział: Gdyby tego rodzaju spotkań dotąd nie było, to właśnie teraz należałoby powołać je do życia. Znoszenie muru, który był symbolem politycznego podziału między Wschodem a Zachodem, nie skończyło się, lecz jest nadal ważnym zadaniem. Rozważania na tego-

rocznym spotkaniu mogą być przykładem, że również teologowie mają świadomość istnienia „murów” i szukają dróg ich znoszenia, aby stało się jasne, że jedynie Chrystus może pojednać skłóconą ludzkość, gdyż zburzył rozdzielający ją mur – wrogość (Ef 2,14).

Jacek Bolewski SJ



KOLEKCJA FIBAKÓW

W Muzeum Narodowym w Warszawie między 22 V a 9 VIII oraz w Muzeum Narodowym w Poznaniu od 22 VIII do 25 X 1992 r. otwarta była wystawa kolekcji obrazów Ewy i Wojciecha Fibaków. Złożyło się na nią blisko 400 prac polskich malarzy XIX i XX w. Od wydarzenia, jakim była 2 lata temu wystawa „Opus Sacrum” w Zamku Królewskim ze zbiorów Barbary Johnson, nie było w kraju tak ważnej i dużej prezentacji zespołu dzieł sztuki pozostających w prywatnym posiadaniu.

Przyjmuje się, że tak prestiżowa forma gromadzenia dóbr, jaką jest kolekcjonowanie dzieł sztuki, pojawiła się w czasach renesansu we Włoszech, i to zarówno w postaci zbiorów publicznych, jak kapitolinśki zespół rzeźb antycznych udostępniony w 1471 r., jak i prywatnych, który zgromadził kupiecki i bankierski, a od 1434 r. książęcy ród florenckich Medyceuszy.

Obie te formy istniały okresowo już wcześniej. Od XVI w. zaczęły się pojawiać kolejno we wszystkich krajach Europy, by w XIX w. przybrać charakter masowy. Przyczyniły się do tego ruchy narodowe, m.in. w takich krajach podbitych jak Polska, ale także rozkwit nauk, zwłaszcza historycznych, czy głośnie odkrycia archeologiczne. Za trendem gromadzenia narodowych pamiątek i dzieł sztuki, za rozwojem szkolnictwa artystycznego i wystawiennictwa szedł również niebawem rozwój rynku sztuki.

Na początku XX w. potężnego impulsu temu rynkowi dostarczyła hossa na impresjonistów i Cézanne’a. Ceny ich dzieł, długo odrzucających, a teraz ułaskawionych i poszukiwanych, zaczęły gwałtownie rosnąć dochodząc za naszych dni do setek milionów dolarów. Takiego wzrostu cen w czasie jednego stulecia nie notowano chyba nigdy. Toteż na wszelki wypadek i aby nie przespać okazji, rynek sztuki udzielił odciążenia, sterował, a nawet inspirował kolejno pojawiające się nowe kierunki w sztuce, nie wyłączając najbardziej awangardowych. Paryż, od XIX w. artystyczna stolica świata, w połowie naszego stulecia utracił swój prymat na rzecz bardziej prężnego i finansowo zasobniejszego Nowego Jorku. Jednakże to, co się działo we Francji od momentu wystąpienia impresjonistów, odegrało niezmiernie ważną rolę w dziejach sztuki, także polskiej.

Fenomenem Paryża w odniesieniu do sztuki polskiej zajęli się państwo Fibakowie. Trzonem ich kolekcji stały się prace artystów, którzy udawali się nad Sekwanę w celu dokoń-

czenia edukacji czy zdobycia pozycji, wabieni możliwościami, jakie oferowała artystyczna metropolia. Osiedlali się tu na stałe lub przyjeżdżali na pewien czas, wracali do kraju lub rozjeżdżali stąd po świecie. Z reguły dla wszystkich kontakt ten miał ważne, czasem decydujące znaczenie.

Wystawę otwierają obrazy malarzy, którzy tu docierali już w XIX w., takich jak Michałowski, Aleksander Gierymski czy Boznańska. Wśród 51 nazwisk malarzy na wystawie zdecydowaną większość stanowią jednak ci, którzy tworzyli w Paryżu w pierwszych czterech dekadach przed 1939 r. Przywozili osobiście lub obsyłali swoimi pracami wystawy w Warszawie, Łodzi, Lwowie, Krakowie, Poznaniu i dopiero wybuch wojny odciął ich od kraju. Jak miało się okazać – na pół wieku.

Po 1945 r. prace ich docierały do nas bardzo rzadko. Żelazna kurtyna i światowe ceny, nierzadko także względy ideologiczne praktycznie uniemożliwiały nabywanie ich dzieł do zbiorów państwowych. Kolekcje prywatne zaś zlikwidowano. Nie obeszło się bez zniszczeń i strat. Sfery dotychczas kupujące dzieła sztuki uległy pauperyzacji. Dopiero z upływem lat i w ograniczonej mierze odbudowywano dawne kolekcje, zakładano nowe. Obie wspomniane na początku, jak również подарowana Warszawie kolekcja Porczyńskich, powstały zasadniczo za granicą.

Bogaty dorobek artystów polskich odciętych od kraju był u nas niemal nie znany. Do niedawna nawet w obszernych syntetycznych opracowaniach polskiej sztuki współczesnej o niektórych z nich nie można było znaleźć nawet wzmianki. Tak się

stało z pokazanymi na wystawie: Henrykiem Haydenem, Szymonem Mondzajnem, Jankiem Adlerem, Joachimem Weingartem, Alfredem Aberdamem, Zygmuntem Landauem czy Stanisławem Eleszkiewiczem.

Spora część malarzy związanych ze Szkołą Paryską wywodziła się z rodzin żydowskich. od wieków zamknięci w swoich gettach kształcili się we własnych szkołach wyznaniowych. Tę ortodoksyjną postawę przezwyciężył dopiero po połowie XIX w. ruch żydowskiego Odrodzenia, który zapoczątkował exodus młodzieży do wszelkiego typu szkół, także artystycznych.

Pierwszemu pokoleniu artystów tej grupy patronował geniusz Maurycego Gottlieba. Ukochany uczeń Matejki, przyjaciel Malczewskiego i Siemiradzkiego, pierwszy zdobył rozgłos i powodzenie w świecie. Choć żył zaledwie 23 lata, jego legenda fascynowała młodych, w ich liczbie także Leopolda, najmłodszego z czterech braci Gottliebów, którzy zostali malarzami. Dzieł Maurycego nie ma w kolekcji Fibaków, ale znalazło się w niej 19 obrazów olejnych, gwaszy i pasteli Leopolda, mało u nas znanego malarza, którego twórczość wyróżnia się w konfrontacji z plejadą dzieł tak wyselekcjonowanych pod względem wartości artystycznych.

Leopold Gottlieb nie dożył wybuchu II wojny światowej. Zmarł w Paryżu w 1934 r. Dla wielu jego kolegów i ziomeków oznaczała ona zagładę. Ci, których zastała w kraju, zostali rozstrzelani (jak Roman Kramsztyk) lub zginęli w obozach. Z okupowanej Francji do obozów koncentracyjnych trafili Weingart i Epstein, i słuch o nich zaginął. Z tragi-

cznego bilansu ponad 300 polskich artystów plastyków, którzy stracili wtedy życie, ponad jedną trzecią stanowili polscy Żydzi. Daje to wyobrażenie o erupcji talentów w tej grupie etnicznej, bo wielu z nich jednak ocalało ratując się ucieczką do Anglii, za ocean, na południe Francji, gdzie łatwiej było przeżyć, jak uczyniła Mela Muter, świetna malarka, której obrazy po raz pierwszy w Polsce w takiej liczbie można było zobaczyć.

Omawiana kolekcja ma swoją historię. Była tworzona przez bez mała 20 lat. Można powiedzieć, że do obecnego profilu dojrzywała wraz ze wzrostem wiedzy i kwalifikacji swych właścicieli. Drogą prób i eliminacji. Zapoczątkowały ją, poczynione w czasie pierwszych wyjazdów obiecującego tenisisty na zagraniczne zawody, zakupy obrazów Brandta i Chelmońskiego, malarzy tradycyjnie cenionych przez zbieraczy ze sfery inteligencji i ziemiaństwa. *Preferowałem więc dokładnie ten rodzaj sztuki – pisze autor kolekcji w oddzielnie wydany wprowadzeniu do wystawy – który 20 lat później wymieniałem z innymi kolekcjonerami na płótna Makowskiego, Zaka, Ślewińskiego.*

Przy okazji kolejnych wojaży związanych z rozgrywkami na kortach Wimbledonu, Roland Garros, Forest Hills nasz człowy tenisista miał okazję zetknąć się i zainteresować światową sztuką współczesną. I tę zaczął z zapałem zbierać, choć rychno musiał uznać, że dyktowane w Nowym Jorku ceny nawet dla sportowca tej klasy stanowią barierę trudną do pokonania.

Okres ten miał w życiu młodych kolekcjonerów duże znaczenie. Wykształcił w nich wrażliwość na war-

tości artystyczne dzieła sztuki, pozwolił im *na bardziej obiektywne spojrzenie na sztukę polską*. Zaczęli w niej odtąd szukać wartości, które dawały się porównać ze współczesną sztuką światową, a na rynku sztuki nie miały tak wygórowanej ceny.

Tak rozpoczęło się gromadzenie najlepszych obrazów polskich malarzy głównie ze Szkoły Paryskiej, którzy w ten liczny, międzynarodowy zespół artystów wnieśli własne, niepowtarzalne cechy i wartości. Wielu z nich zdobyło renomę światową, co nie znaczy, że na nią nie zasługują. Wydaje się, że wkład artystów wywodzących się z Polski do osiągnięć École de Paris czeka dopiero na pełne rozpoznanie i ocenę.

Rozproszone po świecie obrazy pojawiają się raz po raz na aukcjach znanych domów handlowych, w antykwariatach Wiednia, Paryża, Londynu, Berlina, Nowego Jorku. Fibakowie wyszukują je także w kolekcjach Polaków osiadłych za granicą, bezpośrednio u artystów: u Józefa Czapskiego, Jana Lebensteina, Fangora i Korczewskiego, ale i u rodzin malarzy już nieżyjących, jak Menkes. Penetrują też od lat rynek krajowy. Znaczny udział w kształtowaniu kolekcji mają liczni przyjaciele i doradcy, którymi Fibakowie się otoczyli. Z polskich historyków sztuki należy wymienić przede wszystkim współautorki obszernego i pięknego katalogu towarzyszącego wystawie: Władysławę Jaworską, Agnieszkę Ławniczakową, Agnieszkę Morawińską i Barbarę Brus-Malinowską – autorkę obszernych not biograficznych malarzy i danych o obrazach.

Pokaz tej kolekcji ma w założeniu właściciela cel dydaktyczny. Wysta-

wa bowiem została zadedykowana młodzieży. *Pragnę* – pisze we wspomnianym wprowadzeniu Fibak – *aby te obrazy umocniły w młodych ludziach wiarę, że jeśli bardzo czegoś chcą, to pasją i poświęceniem mogą sięgnąć po swoje marzenia.*

Krystyna Paluch Staszkiel



POWRÓT ALUZZJ?

Teatr Współczesny w Warszawie
(filia w Teatrze Małym)

Rozbity dzban Heinricha von Kleista

reżyseria – Maciej Englert
tłumaczenie – Jacek S. Buras
premiera w czerwcu 1992 r.

„Rozbity dzban” Kleista należy do tych utworów, w których gra słów, ich podwójnych znaczeń i ukrytych podtekstów stanowi o urodzie i sensie dramatu. Nie na darmo jest to utwór poety. Stąd nowe tłumaczenie Jacka S. Burasa stało się ważnym – choć nie jedynym – powodem wystawienia utworu, sprawdzenia scenicznej siły jego nowej wersji. Próba zdecydowanie udana – w nowym ujęciu tekst zdaje się bardziej przejrzysty i prosty nie tracąc swojej finezji. Jest nośny dla współczesnego widza.

Stylizacja wystawienia w guście niderlandzkiego malarstwa epoki,

w której rozgrywa się akcja „Rozbitego dzban”, nieme scenki rozpoczynające spektakl mające wprowadzić w atmosferę życia bohaterów dramatu są poprowadzone lekko i zręcznie. Zapewne również dzięki tym zabiegom przedstawienie nie przypomina odkurzonego starocia, jak to się często dzieje przy wystawianiu klasyki, a zwłaszcza tych pozycji, które – jak utwór Kleista – pojawiają się rzadko na scenie. Istotną sprawą jest tu również styl gry. Aktorzy nie wygłaszają tekstu, ale mówią, mimo że każde słowo jest tu przecież tak ważne. Jest to styl pełen prostoty w odróżnieniu od napuszonego pietyzmu, do jakiego w istocie sprowadza się muzealne wystawiennictwo. W tym guście w każdym razie prowadzone są trzy wiodące role męskie: pisarz Lampka Marcina Trońskiego, radca Walter Henryka Bisty i przede wszystkim sędzia Wiesława Michnikowskiego.

Skrzętna zapobiegliwość pisarza, stanowczość i racjonalizm radcy wcielającego image nowej wykształconej władzy, wreszcie pokrętność sędziego, którego zdradzają własne słowa (*Freuda teoria snów?*) są wybrane jasno i znakomicie. Przy całym skomplikowaniu wzajemnych zależności, tak ważnych, bo przecież wszystkie razem tworzą obraz sądowej władzy.

Radca, który w trakcie procesu przekonuje się o winie sędziego, chce mimo wszystko ratować autorytet sądu i nie dopuścić do ogłoszenia kompromitującego wyroku. Zdecydowany jest co prawda bronić racji poszkodowanych, ale poza sądową procedurą. Sędzia salwuje się ucieczką, jeszcze zanim poznamy stan kasy.

Również pisarz nie zostaje oszczędzony, także przez reżysera: uprzedzony o inspekcji radcy usuwa zawczasu te akta, które mogłyby zaszkodzić jego pozycji. Czyni to po swojemu, wydzierając odpowiednią kartkę z sądowej księgi, nie starając się nawet zatrzeć oczywistych śladów swego postępowania. „Zgrzebnosć” prowincjonalnej władzy rządzącej wioską w istic feudalny sposób znajduje w tej scenie doskonały portret. Z samego tekstu wynika, że pisarz wąpi w uczciwość pryncypała domyślając się popełnianych nadużyć. Charakterystyczny zabieg reżysera podkreślającego nieuczciwość Lampki oddaje współczesne, szeroko rozpowszechnione przekonanie nawet co do otoczenia osób sprawujących władzę. Nikt więc nie pozostaje czysty, choć radca wydaje się władcą idealnym na tle stosunków panujących w Hopla.

Podstawowym sporem w komedii Kleista pozostaje więc stary jak administracja konflikt między władzą wcielającą nowy porządek narzuconą z ośrodków centralnych a jej odmiennym charakterem na rządzącej się własnymi prawami i zmieniającej dużo wolniej prowincji. Rzecz bardzo na czasie wobec nieobecności współczesnej dramaturgii dotyczącej dzisiejszego kształtu tych – fascynujących wielu Polaków – problemów. Ciśnienie dnia dzisiejszego jest w tych sprawach tak duże, że po raz pierwszy od trzech la poczułam się w teatrze tak, jakbyśmy znów mieli cenzurę i musieli się doszukiwać w klasyce kształtu chwili obecnej.

Kalina Zalewska

film

KULISY ZAMACHU NA PREZYDENTA

Olivier Stone

JFK

Wakacyjny repertuar naszych kin został ułożony w myśl powiedzenia „dla każdego coś miłego”. Zawiera bowiem bogatą ofertę komercyjnej rozrywki na przyzwoitym poziomie: od bezpretensjonalnej komedii „Kevin sam w domu”, przez filmy z wątkiem melodramatycznym („Frankie i Johnny”, „Sypiając z wrogiem”, „Księżę przyplwów”), aż po doskonale na letni wieczór w opustoszałym mieście filmy grozy („Przyladek strachu”, „Ścieżka strachu”, „Ostatni skaut”). Jednakże tym wszystkim spośród Państwa, dla których nie istnieje dobre kino bez szczypty intelektu, polecałabym głośny film Oliviera Stone’a „JFK”.

Film jest przedstawieniem kulis i próbą analizy „największej zbrodni, jaka wstrząsnęła Ameryką”, czyli zamachu na prezydenta Johna Fitzgeralda Kennedy’ego 22 XI 1963 r. w Dallas. Ten temat obrósł już setkami mniej i bardziej prawdopodobnych hipotez. Jedną z nich, opartą na książce prokuratora Jima Garrisona (w tej roli gwiazdor Kevin Costner), w mistrzowski sposób ilustruje i komentuje niepokorny reżyser (wcześniej autor „Plutonu”, „Wall Street” i „Urodzonego 4 lipca”). Film jest nie tyle fabularyzowanym powrotem do

przeszłości, ile raczej chęcią osądzenia, postawienia otwarcie pytania: Kto się krył za plecami zamachowców i komu zależało na tym, aby materiały śledztwa zostały utajnione na następnych 66 lat? (Decyzją sądu archiwa mogą ujrzeć światło dzienne dopiero w 2029 r.) Film rozpoczyna scena przemówienia prezydenta Eisenhowera, który ostrzega naród amerykański przed rosnącym w siłę kompleksem wojskowo-przemysłowym, wywierającym coraz większą presję na działania polityków. Stone ten właśnie kompleks obwinia o inspirację spisku, który doprowadził do tragedii w Teksasie. *Spiskowcami* byli – jak pisze Tadeusz Lubelski w nr. 5 „Kina”, streszczając artykuły dziennikarzy „Paris Matcha” – *wygnañcy kubańscy, przeciwnicy Fidela Castro. Koordynatorami ich poczynañ – nowoorleańscy działacze amerykańskiej skrajnej prawicy: Banister, Shaw, Ferry – wszyscy trzech przedstawieni w filmie. Na Dealey Plaza uruchomił ich akcję tajemniczy „człowiek z parasolem”, nie rozpoznany w żadnym śledztwie. Na amatorskim filmie Zaprudera, stanowiącym przewodni motyw „JFK” widać go wyraźnie: otwiera parasol w upał, na chwilę przed pierwszym strzałem. Motywacja oczywista: John Kennedy po akcji w Zatoce Świñ wycofał amerykański udział w operacjach wymierzonych przeciw Castro. Oprócz tego uzasadnienia istnieje także kilka innych. Jan Olszewski w nr. 19 „Filmu” (10 V 1992) podsumowując wypowiedź reżysera filmu stwierdza: *Spisek został zawiązany przez czynnych i emerytowanych funkcjonariuszy FBI, CIA, wywiadu wojskowego etc. Spiskowcy działali na zlecenie (...) wpływowych**

*generatów i producentów broni. Chcieli oni usunąć prezydenta Kennedy'ego, ponieważ bali się o swoje zarobki. A oto powód ich obaw: „Kennedy chciał zakończyć zimną wojnę w czasie swej drugiej kadencji... Odwołać wyścig na Księżyc i współpracować z Sowietami... Podpisał układ zakazujący prób z bronią nuklearną... Odmówił inwazji na Kubę w 1962 roku... Zamierzał wycofać się z Wietnamu... Ale wszystko to skończyło się 22 listopada 1963 roku”. Słowa te wypowiada w filmie niejaki pułkownik X, grany przez Donalda Sutherlanda; osobnik dobrze poinformowany, który rzekomo pomagał prokuratorowi Garrisonowi, ale nie chciał ujawnić swego nazwiska. Wreszcie sam Stone odpowiadając reporterowi „Newsweek’a”, Davidowi Ansenowi (przebieg w nr. 19 „Filmu”), na pytanie, czy wierzy, że gdyby Kennedy żył, ten świat wyglądałby zupełnie inaczej, odrzekł: *Absolutnie. Byłoby to znacznie zdrowsze miejsce. (...) Siły, które doprowadziły do zabójstwa Kennedy'ego, nie działały w próżni. Ten równoległy i tajemny rząd istnieje przez 28 lat. Lawrence Walsh nie był w stanie skazać Olivera Northa ani jego kompanów. To jest sposób myślenia, który trudno wykorzenić. Można jedynie mieć nadzieję, że ten film zachęci ludzi, by chcieli przedrzeć się przez te wszystkie kłamstwa i odstończyć prawdę o tajnych operacjach. Jest kilku takich szaleńców, jak Jim Garrison, którzy wołają: Hej, obudźcie się, tu naprawdę coś się wydarzyło. Ludzie tacy jak ja, synowie Jima Garrisona, upowszechniają tę teorię. Stone dołącza się tą wypowiedzią do wyznawców spiskowej teorii dziejów, dla których większość wydarzeń his-**

torycznych ma źródła ukryte w mroku. W przypadku zabójstwa Kennedy'ego rzeczywiście wiele spraw pozostało nie wyjaśnionych, jednakże szerzenie opinii, jakoby spisek ciemnych mocy zawsze był motorem wypadków na arenie politycznej, wydaje się mocno naciągane. A temu właśnie twardo ugruntowanemu przekonaniu Stone podporządkowuje swój błyskotliwy, acz miejscami nie przebiegający w środkach i noszący znamiona manipulacji wywód. Przyjrzyjmy się zatem jego metodom działania.

W filmie powraca jak bumerang sekwencja zamachu, raz jest ona zaczerpnięta z amatorskiego filmu dokumentalnego Abrahama Zaprudera, kiedy indziej zastępuje ją perfekcyjnie przygotowana dla filmu Stone'a rekonstrukcja. Oczywiście nie jest intencją reżysera, aby cytat był czytelny, dlatego na ekranie nie pojawia się np. napis wskazujący, kiedy mamy do czynienia z autentycznym, kiedy natomiast proponuje się fikcję. Widz z łatwością daje się uwieść pozorom, a reżyser-demiurg posługuje się faktami i zmyśleniem jak plastycznym tworzywem. Tak igra się z Historią i nadaje jej kształt zgodny z przyjętym wcześniej założeniem. Tu otwiera się dyskusja na temat moralności sztuki... Koncepcja bohaterów jest już oparta na nie ukrywanej polaryzacji postaw. Dobrzy są z nami, a źli – przeciw nam. Czyli: nieskazitelny pozostaje Jim Garrison, gotów nawet poświęcić i spokój życia rodzinnego poświęcić dla prowadzonej przez siebie sprawy, również czyści są ludzie z jego świty, natomiast otoczką „brudnych interesów” towarzyszy wszystkim jego przeciwnikom. Kevin Costner po

dwóch wcześniejszych rolach (w „Tańczącym z Wilkami” i „Robin Hoodzie”), świetnie pasujący do wizerunku jedynego sprawiedliwego w morzu bezprawia, w finale mimo faktycznej porażki odnosi moralne zwycięstwo. Musi je odnieść, ponieważ jest ono wyrazem niepodważalnej wiary w to, że nawet jeden przeciw wszystkim, gdy kierują nim słuszne racje, wygra najtrudniejszy pojedynek. Starsi ode mnie krytycy zauważają świadome naśladownictwa, jakie Stone zaczerpnął u mistrza Franka Capry. *Zdaniem recenzenta „Liberation” (pisze dalej Tadeusz Lubelski) film powinien się nazywać „Mr Garrison jedzie do Dallas”: jak James Steward u Capry – i Costner pierwsze kroki w Waszyngtonie kieruje pod pomnik Lincoln’a, jak Steward w senacie, Costner tak zagaduje ławników, aż dostaje chrypki; można mnożyć podobne tropy. Amerykanie wytworzyli w swojej subkulturze wszechogarniający mit człowieka sukcesu. Miara sukcesu to miara popularności, uznania, poważania. Tej mierze podlegają zwykli obywatele, ludzie ze świata polityki i biznesu, naturalne jest więc, że nią także mierzy się bohaterów filmowych. Aktorska kreacja Costnera jako Garrisona plasuje się na drabinie artystycznego sukcesu na najwyższych szczeblach.*

Film, jakkolwiek wskrzesza legendę Kennedy'ego w sposób niezwykle sugestywny, nie jest jednak (bo nie może być) wykładnią prawdy. Jak twierdzi cytowany wcześniej Ansen: *Nikt nie powinien starać się odebrać filmu „JFK” absolutnie serio; jest to wyraziście i nieodparcie przedstawiona dokumentacja poszlakowa, nie wolno jej mylić z dowodami. Mnie*

osobiście 3-godzinne precyzyjne śledztwo i proces wydawały się chwilami nużące. Byłam w kinie z mamą – ona pamięta historię zabójstwa Kennedy'ego z krzyczących nagłówków gazet, z gorących relacji radiowo-telewizyjnych, ja byłam wtedy raczkującym brzdącem. Pewnie dlatego każda z nas przeżyła film inaczej. Dla niej był on przypomnieniem tajemniczego do dziś, jednego z najgłośniejszych zamachów XX w., który wciąż bulwersuje opinię publiczną; dla mnie była to zamierzchła i dość mało mnie obchodząca historia, której istotnego wpływu na moją współczesność zupełnie nie odczuwam. Różnica pokoleń – różnica odbioru. Stone po filmie „JFK” dla jednych będzie prowokatorem zażartych polemik, dla innych – świetnym opowiadaczem półprawdziwych legend. Może tak właśnie być powinno, bo przecież bieg kół Historii wyznacza pamięć pokoleń. Jednakże należy oddać sprawiedliwość reżyserowi – już sama chęć dotarcia do prawdy jest godna szacunku.

Anna Pietrzak

książki

POŻEGNANIE PANA COGITO

Zbigniew Herbert

Rovigo

Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1992, ss. 59

Pan Cogito, którego *złudną podróż na krawędzi nicości* śledziłam w „Elegii na odejście” („PP” 1/1991), powrócił, by się pożegnać. Pierwszy wiersz w nowym zbiorze Z. Herberta jest poświęcony duchowemu mistrzowi poety – Henrykowi Elzenbergowi. I przywołanie nazwiska filozofa, i tonacja emocjonalna utworu określają charakter lirycznego przesłania całego zbioru. To już nie mierzenie się z racjonalną perspektywą poznawczą i całą sferą istnienia podporządkowaną rygorom rozumu, jak w zbiorze poprzednim, to hołd składany *Wysokim Cieniom* przeszłości, a więc jak gdyby penetracja idei od strony przemijalności ich głosicieli, od strony śmierci, biologicznego skrótu istnienia. Jednostkowy los zaprzęgnięty w służbę Uniwersum rozlicza się sam z sobą. Twórca zdaje sprawozdanie z użytku, jaki zrobił z własnego życia. Wiersze starych poetów często są zdominowane przez ten przejmujący ton pytań ostatecznych, przez gorzką wiedzę o niedoskonałości ludzkich narzędzi poznania albo pokorę wobec wyroków losu. Przypomnijmy sobie wiersze starego Iwaszkiewicza, Jastruna,

Ważyka, z żyjących – wiersze Miłozsa, a nawet Różewicza, pokoleniowo rówieśnika Herberta, który w „Płaskorzeźbie” (por. „PP” 12/1991) dokonuje poetyckiego rachunku sumienia. Starość, choroba, świadomość rychłego odejścia powodują zmniejszenie dystansu słowa ucharakteryzowanego w takim czy innym stylu na rzecz słowa nagiego, wypowiadającego wprost dramatyczne prawdy istnienia. Herbert sam mówi o sobie w jednym z wierszy, że *na starość układa xenie* próbując przez akt nazwania zamaskować własną bezpośredniość, narzucić wyznaniom klasyczne reguły gry, które zawsze stanowiły dla poety nadrzędny rygor wyobraźni. Racje emocji domagają się jednak swoich praw. Herbert przywołuje więc imiennie wielkich poprzedników, przyjaciół, zmarłych i żywych jeszcze uczestników tej samej przygody egzystencjalnej i duchowej nazwanej przez H. Elzenberga *kłopotem z istnieniem*. Poeta wyznaje, że to właśnie od swego mistrza nauczył się sztuki, jak *trwać w świecie niby myślący kamień cierpliwy obojętny i czuły zarazem*.

Ostrze świadomości stanowiące podstawę Herbertowskiego relatywizmu znalazło zmienną wyraz m.in. w wierszu „O dwu nogach Pana Cogito” ze zbioru „Pan Cogito”: *tak oto / na obu nogach / lewej którą przyrównać może do Sancho Pansa / i prawej / przypominającej błędnego rycerza / idzie / Pan Cogito / przez świat / zataczając się lekko*. Imperatywy emocji coraz wyraźniej oddają tę poezję we władanie sił, którymi rządzi nie tylko racjonalistyczna jasność i precyzja. Poezja Herberta coraz bardziej staje się

żywołem, który przechytrzając hierarchizującą myśl poety zdaje się na ciemne raczej jego intuicji, obsesji, przeczuć: *Myślę z rozpaczą że nie jestem ani zdolny ani dość cierpliwy / bracia moi są bieglejsi w sztuce / słyszę ich drwiny nad głową widzę szydercze spojrzenia / o późnym zimowym świecie – kiedy zaczynam od nowa („Książka“)*. Rozpacz, żal, poczucie klęski, te uczucia wypełniające retrospektywne ścieżki nowych wierszy Herberta, są tu równoważone ciągle niezniszczalną wiarą w wartość transcendentaliów, szczególnie prawdy i piękna, o którym mówił Elzenberg, że *bez piękna (oczywiście nie tylko zmysłowego) świat jest mało potrzebny, odrobina natomiast piękna wystarcza, by go usensownić*. Piękno w wierszach Herberta ma różne wymiary. Wymiar materialny, zmysłowy symbolizują takie obrazowe konkrety, jak twarze kobiet spotykanych przez poetę czy dzieła sztuki, to wszystko, co *sztuka stara się (...) wysławiać odtądzić zagadać*, wymiar metafizyczny piękna określają *oblaki nad Ferrarą, szarobłękitne kalendarze Pana Cogito*, miara czasu przeszłego dokonanego, *stacja Rovigo* oglądana przejazdem z okien pociągu między Padwą a Ferrarą. Ruch w przestrzeni, podróż, ten stały motyw tematyczny poezji Herberta, znajduje w „Rovigo” nową egzystencjalną interpretację *nie mogłem wybrać / niczego w życiu / według mojej woli / wiedzy / dobrych intencji (...) dlatego wybrałem miejsca / liczne miejsca postojów*. Ton konfesyjnej dosłowności nie pozbawia jednak nowych wierszy Herberta wymiaru Tajemnicy, która zawsze przezierała nawet z najbardziej zracjonalizowa-

ných strof jego poezji. Niedookreślenie jest odpowiednikiem samej dziwności istnienia, o którym poeta wie, że nie jest do końca poznawalne, tak jak wie to już Pan Cogito, kiedy *przegląda czasem / swoje stare kieszonkowe / kalendarze // i wtedy odjeżdża / jak na białym parostatku / w czas przeszły dokonany // na samą granicę horyzontu / własnej niepojętej istoty.*

Przez „Rovigo” przewija się jedna nuta, charakterystyczna dla całej twórczości Herberta, znajdująca tu wszakże specyficzny, nie doartykułowany wyraz. Można by ją nazwać mistycznym heroizmem czy idealistyczną nadzieją. Stanowi rodzaj protestu wobec tych nihilistycznych koncepcji istnienia, przeciwko którym tak konsekwentnie buntował się przez całe życie H. Elzenberg. Ten bunt wyraził filozof m.in. zdaniem: *Jeżeli życie ma się w całości wyczerpywać w obronie przed klęską, to jedyną wynikającą stąd dyrektywą rozsądną jest: odwrócić się do niego plecami.* Mistycy wynaleźli własny sposób przeciwstawienia się nędzy życia: akceptację cierpienia jako drogi ku zbawieniu. Herbert, uczeń Elzenberga, ale przez niego spadkobierca także całej filozoficznej spuścizny ludzkości z Sokratejską „szkołą umierania” i Heideggerowskim „byciem ku śmierci”, ma swoją własną miarę cierpienia bliską stoickiej koncepcji „cierpienia dla cierpienia” – *miałem wspaniałe życie // cierpiełem – nie jest wszakże pozbawiony wrażliwości na chrześcijański aspekt cierpienia:*

proszę księdza – ja naprawdę Go

*[szukałem
i błdziłem w noc burzliwą pośród
[skał*

piłem piasek jadłem kamień

*[i samotność
tylko Krzyż płonący w górze trwał*

*i czytałem Ojców Wschodu i Zachodu
opis raju przesłodzony – zapis*

*[trwogi –
i sądziłem że z kart książek Znak*

*[powstanie
ale milczał – niepojęty Logos*

(„Homilia”)

Gorzka pointa wiersza oddala poetę od chrześcijańskiego pojęcia wiary, ale jego rozterka przybliży nam, czytelnikom tej poezji, głęboko ludzki wizerunek istoty poszukującej, wątpiącej i zachowującej godność w swoim bólu. Mądrość poezji Herberta mieści się, moim zdaniem, w jej aluzyjnej wieloznaczności, w pokorze wobec niepoznawalności ostatecznego planu, ku któremu zmierza człowiek, a któremu poeta nie odmawia atrybutów boskości. Eschatyczny nerw tej poezji pulsuje pod dotknięciem słów będących w intencji autora ciągle równoczesną kontemplacją gry cieni w jaskini Platona i dramatycznym wybieganiem w światło Prawdy. *Anioł w komeźce pierwszego śniegu jest zaprawdę Aniołem Zagłady / podnosi trąbę do ust przywołuje pożar / na nic nasze modlitwy talizmany różańce.* To cytat z wiersza „Widokówka od Adama Zagajewskiego” kończącego się wizją chwili ostatecznej, chwili, *która rozdzieli i wstąpimy osobno w roztopione niebo.* Bohater liryczny „Życiorysu” w ostatnim akcie życia *zmęczoną do szpiku kości ręką odgania złe duchy i przywołuje dobre. Dobre duchy krążą nad tą poezją nawet wówczas, kiedy w lamencie nad zgładzonym istnieniem poeta ocala tylko guziki z płasz-*

czy i mundurów, ślepe wyblakłe kartki z kalendarzy, żółty mocz i ten trop wilczy czy całun ziemi troskliwie zsunięty na oczy. Kończący zbiór wiersz „Rovigo” to metafora istoty życia, istoty sztuki, także istoty poznania: Nigdy nie dotknąłem go żywą stopą / i Rovigo zawsze przybliżało się lub uciekało w tył. Tak jak zdarzenia życia, wyobrażenia o świecie, próby uchwycenia jego sensu w aktach kreacji. W nowym zbiorze Herberta znajdują się wiersze-żarty, wiersze-żale, wiersze-obrazki i wiersze-iluminacje, a przecież końcowe, tytułowe „Rovigo” oprómienia je wszystkie światłem ostatecznej nadziei: Żyłem rozpięty / między przeszłością a chwilą obecną / ukrzyżowany wielokrotnie przez miejsce i czas // A jednak szczęśliwy ufający mocno / że ofiara nie pójdzie na marne.

Przyjmijmy z szacunkiem wyznawczą szczerość poety, który całą dotychczasową twórczością opartą na twardym gruncie mitu i historii albo zawieszoną na huśtawce paradoksu i ironii asekurował się od nagości bezpośredniego zwierzenia. Wyznanie poety z ostatniego wiersza dotyczy co prawda przeszłości, a uparte *dlaczego* pojawiające się w zakończeniu utworu oddaje to wyznanie na powrót we władzę spekulatywnej rozważki, problem jednak został postawiony z całą mocą heroicznej ludzkiej bezradności: komu więc raczej zaufać – bogu wątplenia i niebytu czy Bogu miłości i miłosierdzia?

Wydawnictwu Dołnośląskiemu, które wydało „Rovigo” w pięknej szacie graficznej, należą się specjalne wyrazy uznania, bo w teście samej

oficynie jeszcze w bieżącym roku (we wrześniu i w październiku) ma się ukazać „Elegia na odejście” wydana dotychczas tylko w Paryżu i słynny „Raport z oblężonego miasta”, wiersz ze stanu wojennego znane czytelnikom w kraju głównie w wydaniu podziemnym.

Adriana Szymańska

ŚREDNIOWIECZNA ŚWIĘTA MOBILIZUJĄCA RZECZYWISTOŚCIĄ

Walter Nigg

Święta Jadwiga Śląska

Wydawnictwo Św. Krzyża,
Opole 1991, ss. 83

Odwieczne sfery universum: sacrum i profanum, oddzielone i bliskie sobie, osobne aczkolwiek stanowiące nierozdzielalną kompozycję w strukturze ludzkich doświadczeń, są jednocześnie rodzajem wyzwania. Przestrzeń boska i ludzka, pozornie całkowicie hermetyczne, stają się otwarte dzięki miłości. Uświęcenie ludzkiej rzeczywistości stało się kiedyś faktem dzięki woli Boga, od tej pory emanacja sacrum trwa nieprzerwanie do dziś. Świętość zagnieżdża się w tym co ludzkie, rozrasta i funkcjonuje tworząc sfery wprost proporcjonalne do odpowiedzi ludzkiej woli. W Kościele katolickim znakiem i świadectwem takiej możliwości funkcjonującej w człowieczym świecie są postawy ludzi zwanych świętymi. Aktualność i uniwersalność zapewnia tym postawom

uczestnictwo w świętości Bóstwa. To, co jest treścią ich życia, dotyczy każdego przychodzącego na świat, zawsze i od nowa. Świętość rozumiana jako zadanie realizacji własnego człowieczeństwa jest przecież wiecznie aktualna.

Święci to osobowy drogowskaz, zweryfikowany, bo przeżyty, wypełniony. A jednak we współczesnym obrazie świata, gdzie wiele nieufności i cynizmu wobec autorytetów, słowo „święty” nie brzmi dobrze, budzi niejasne skojarzenia. Tym bardziej nie ma we współczesnym świecie miejsca dla ckliwości, kwiecistości, cukierkowatości. Pragnienie autentyzmu wydaje się swoistym wyznacznikiem współczesnych wyborów. Cóż mają do zaoferowania ludzie z odległych czasów epok, dalecy od naszych postaw, niedostępni w swej spełnionej doskonałości?

Nieprzystawalność, nieprzetłumaczalność na język współczesności tego co autentycznie wielkie i pociągające zubaża jednak nas samych. Żywoty świętych stanowią szczególnie rodzaj zapisu rzeczywistości epoki, ludzkich doświadczeń. Prace ewangelickiego historyka, hagiografa i szwajcarskiego pisarza, prof. Waltera Nigga (zm. 1988), są hagiografiami specyficznymi. Cechuje je próba podjęcia wyzwania, jakie świętość, czasem z odległych epok, rzuca dzisiejszemu światu. Jest to również podejście do biografii świętych wolne od schematyzmu. *Życie świętych to nie budująca opowieść, w której wszystko przebiega pięknie i cudownie. Tego domaga się wprowadzić stereotyp, ale właśnie temu sprzeciwia się rzeczywistość. W życiu świętych bywały także*

pytania, na które nie można znaleźć odpowiedzi, a także wyjątkowe tragedie – stwierdza Nigg. – Święci są o wiele bardziej skomplikowani i wielowymiarowi, niż zwykło się przyjmować. Jadwiga dowodzi tego w sposób jednoznaczny.

Św. Jadwiga Śląska, średniowieczna księżna, żona Henryka Brodatego i matka Pobożnego, jest bohaterką *ostatniej z całego szeregu wybitnych prac* Nigga, która – co interesujące – ukazała się równocześnie po niemiecku w Würzburgu oraz po polsku w Opolu. Jest to istotne ze względu na jej ogólną wymowę. Autor ukazał bowiem obu społeczeństwom postawę św. Jadwigi jako aktualną i żywą *mobilizującą rzeczywistość*, mobilizującą ku zrozumieniu i pojednaniu. Podkreśla on, że takie widzenie świętej jest właściwe polskiemu spektrum już jako pewna tradycja. *Myśl o zarzuceniu mostu między Polakami i Niemcami przez św. Jadwigę nie jest tylko godnym uwagi pomysłem, ale konkretną ideą, do której z całą świadomością nawiązali polscy biskupi w pierwszych kontaktach pomiędzy obydwoma narodami*, podczas gdy Niemiecyci czciciele Jadwigi akcentują głównie, nie mniej zresztą istotny, aspekt bycia świętą księżną śląską i świętą matką.

W rozdz. I, noszącym znamienity tytuł „Duchowa ojczyzna”, Nigg konstatuje: *Jakkolwiek święci posiadają swoją ziemską ojczyznę, to jednak nie powinni być widziani jedynie w kategoriach nacjonalnych. Wyłącznie nacjonalne podejście do świętych przynosi im ujmę. Święty nie należy do jednego tylko narodu; on jest własnością całego chrześcijaństwa*. I dalej:

Świętych odkrywać trzeba wciąż na nowo i żadna konfesja nie powinna ich sobie przywłaszczać, bo przecież dla wszystkich chrześcijan otwarte są drogi do świętych. Niektórzy święci byli wyprzedzającym uosobieniem ekumenii i tylko wtedy, kiedy usunięte zostaną wszystkie zawężające bariery, osiągną pełną skuteczność oddziaływania.

Nigg jest niezwykle skrupulatnym badaczem, poddającym konsekwentnemu oglądowi wszystkie istotne rysy zgłębianej biografii. Charakterystyczna jest emanująca obiektywizmem prezentacja kontekstu historycznego, wszelkich informacji o charakterze kronikarsko-źródłowym, a także nieustanna obecność czujnego spojrzenia konfrontatywnego. Postać świętej funkcjonującej w średniowiecznej rzeczywistości, krajobraz religijno-obyczajowy, społeczny, a nawet polityczny poddawane nieustannej weryfikacji w aspekcie uniwersalizmu stają się nader aktualne. Nie ma to nic wspólnego z manipulacją. Przeciwnie, jest to raczej ciągle odnajdywanie nowych szczegółów, treści najbardziej ludzkich i konkretnych. Wyłaniający się obraz postaci zadziwia bogactwem i pełnią. Akcent zostaje położony na współczesny ogląd i możliwości „wykorzystania” charakterystycznych rysów postawy świętej. Nie są one papierowe czy posagowe. Cechuje je dynamizm właściwy wszystkim mocnym i samodzielnym naturom. Jak to określił autor: *Jadwiga nie spadła z nieba jako gotowa święta, lecz musiała jak niegdyś Augustyn doświadczyć na sobie cierpienia niespokojnego serca.* Absorbujące ją pytanie: *Gdzie należy szukać Boga i gdzie*

można Go znaleźć? – stanowi wyraz niepokoju serca, który przybliża świętą młodzieży wszystkich czasów, szukającej z niecierpliwością odpowiedzi na odwieczne aktualne pytania o sens i cel ludzkiego istnienia i działania. Słowa wyrażające niepokój – początek i oś wszelkich działań, którym nadają sens przemyślane poszukiwania – czynią Jadwigę bliską każdemu człowiekowi. Za postawieniem pytania o sens bycia musi iść seria indywidualnych wyborów. Ich konsekwencja decyduje o osobowym zwycięstwie, niezależnie, a raczej poprzez i ponad ponoszonymi kosztami. Droga Jadwigi, *świętej pośrodku świata*, która *nie była żadna świata ani też z niego wyobcowana*, prowokuje jedno z najistotniejszych pytań – o funkcjonowanie chrześcijanina w świecie.

Jadwiga z rodu Andechs, *matka całej śląskiej krainy*, którą cechowała troska o chorych, cierpiących, poniżonych, najuboższych, bez względu na narodowość, kobieta próbująca poprzez osobiste wyrzeczenia i umartwienia zadośćuczynić za *ciężkie uchybienia rodzeństwa i dzieci*, matka i żona doświadczająca wielu tragicznych konsekwencji własnych, dla wielu kontrowersyjnych, wyborów, daje odpowiedź na postawione pytania. Jest dziś nie tylko budzącą zainteresowanie średniowieczną zagadką, ale przede wszystkim, jak to wielokrotnie podkreśla jej współczesny hagiograf, *mobilizującą rzeczywistością.*

Ewa Tarka

Z Tobą, a więc ze Wszystkim

222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej
liryki religijnej

wybór, przekład i oprac. Stanisław Barańczak

Wyd. Znak, Kraków 1992

Według Barańczaka paradoksem liryki religijnej, zwłaszcza jej największych arcydzieł, jest to, że zawierają one więcej zwątpienia, niepewności i rozpacz niż wiary i pewności. Ale jest to liryka zobowiązania, zbliżania (religare). Takie właśnie poetyckie próby zbliżenia się do Boga i nawiązania z Nim dialogu przedstawia Barańczak w swej antologii wybierając arcydzieła poezji z dorobku siedmiu stuleci (od XII do XX w.), ograniczając ich liczbę. A jednak jest to wybór doskonały i piękne tłumaczenie uzupełnione notami o autorach oraz indeksem incipitów. (HS)

WARŁAM SZAŁAMOW, *Opowiadania kołymskie*. T. I – *Pierwsza śmierć*, t. II – *Artysta łopaty*, t. III – *Lewy brzeg*

przeł. Julian Baczyński

Wyd. ATEXT, Gdańsk 1991

O Kołymie, Gułagu, łagrach napisano wiele, ale książka Szałamowa jest pozycją szczególną. Autor zawarł w niej nie tylko osobiste przeżycia, opisał realne sytuacje, ale także przekazał filozoficzną refleksję, która uratowała go przed całkowitym upodleniem. Dodatkowym walorem tej książki jest doskonałe tłumaczenie J. Baczyńskiego, również więźnia łagru, który każde zdanie tekstu Szałamowa przesycił bólem własnych wspomnień. (HS)

EWA SZUMAŃSKA, *Obecność*,

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 112

Spośród wielu autobiografii ukazujących się dziś na półkach księgarskich ta na pewno zasługuje na uwagę. Jej autorka (publicystka, Młoda Lekarka z radiowego kabaretu) pisze bowiem nie o własnych racjach czy koncepcjach. Opowiada o wielkiej przygodzie kształtowania człowieczego „ja” za pośrednictwem miejsc i zdarzeń (jest w książce przedwojenne Wilno, okupacyjna Warszawa, współczesna Afryka, Wrocław z Sierpnia), ale przede wszystkim przez spotkanie i dialog z drugim człowiekiem. Dopiero otwarcie się na obecność konkretnego „ty”, wysiłek zrozumienia jego mowy, pozwala zdzierać z rzeczywistości warstwę naszego chciejstwa: iluzję, złudzenia i fałszywe owocujące cierpieniem pozornych niespełnień. *Codzienne odkrywanie pojedynczych ludzi* zbliża do istoty takich pojęć, jak: wytrwałość, konsekwencja, odpowiedzialność, odwaga, pokora. Prawdę odnajduje się w zaufaniu, wspólnocie, solidarności. Ale też nieodłącznym elementem tej prawdy jest *niedosyt i rodzaj bólu nieodłącznie związane z każdą autentyczną obecnością*. To znak doświadczenia człowieka wciąż znajdującego się w drodze do *ostatniej, najważniejszej Obecności*. Jeśli wiele dziś się mówi o kryzysach i rozchwianiu norm, to barwna, żywo napisana książeczka Szumańskiej pięknie i prosto aktualizuje treść i znaczenie wielkiego przykazania miłości bliźniego, będąc przy tym całkowicie wolna od natrętnego moralizatorstwa. (emma)

KS. TADEUSZ FEDOROWICZ, *Drogi Opatrzności*
Norbertinum, Lublin 1991

Wydawnictwo Norbertinum wspólnie z Instytutem Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL postanowiło utworzyć serię wydawniczą pt. „Duchowieństwo polskie w więzieniach, łagrach i na zesłaniu w ZSRR”, pod redakcją naukową ks. Romana Dzwonkowskiego SAC. Pierwszym tomem z tej serii jest książka ks. T. Fedorowicza „Drogi Opatrzności”. Nie jest to tylko pamiętnik, wspomnienia z obozu pracy w Republice Maryjskiej i z Kazachstanu, ale ważne są także aneksy: notatki, „dziennik czynności”, listy, wiersze autorek wygnaniowych, fotokopie dokumentów, rysunki itp. Całość jest świadectwem walki o zachowanie godności, świadomości narodowej, wiary; jest przejawem patriotyzmu i miłości do domu rodzinnego. I jak pisze w przedmowie ks. Dzwonkowski, nie ma w tych wspomnieniach *nienawiści, mimo tragicznych często przeżyć (...) nędzy i poniżenia w obozach i łagrach*. (HS)

ALEKSANDRA ZIÓŁKOWSKA, *Nie tylko Ameryka*
Dom Książki, Warszawa 1992

Fascynacja miejscami historycznymi zrodziła się u Ziółkowskiej po podróży do Egiptu. Relacje z tej wyprawy, a także z Ziemi Świętej i Bangkoku wypełniają pierwszą część książki. Drugą część stanowią reportaże z Ameryki. Są to barwne i pełne życia wspomnienia z historycznych miejsc i spotkań z ciekawymi ludźmi. (HS)

KS. JÓZEF ŻYCIŃSKI, *Bóg Abrahama i Whiteheada*
Wyd. Diec. Tarn. BIBLOS, Tarnów b.r.w.

Wyobraźnia religijna współczesnego człowieka słabnie wobec rewolucyjnych przemian w naukach szczegółowych. Autor próbuje ją ożywić dostarczając impulsów do wyborów egzystencjalnych w ramach teologii procesu inspirowanej myślą Alfreda Northa Whiteheada. Celem książki jest pomoc tym, którzy chcieliby rozwikłać własne wątpliwości i rozterki religijne. (HS)

KS. MICHAŁ HELLER, *Nowa fizyka i nowa teologia*
Wyd. Diec. Tarn. BIBLOS, Tarnów 1992

Wbrew popularnemu przekonaniu o sprzeczności (lub co najmniej niezależności) metod dociekań teologii i nauk empirycznych ks. Heller proponuje syntetyczne ujęcie problemu. Tworzy program teologii nauki, która pozwoli zbudować całościowy obraz wszechświata. Prezentowana książka nie jest całością – tworzą ją eseje, artykuły i recenzje pisane przy różnych okazjach – ale jest wewnętrznie spójna. Autor przedstawia w perspektywie historycznej i współcześnie wzajemne oddziaływania religii i nauki, omawia zagadnienia szczegółowe (np. ewolucję). Wykazuje, że tworząc nowe w teologii zawsze wracamy do źródeł. (HS)

KS. MICHAŁ HELLER, *Rozmowy w nocy*
Rekolekcyjne zamyślenia o sobie i Wszechświecie
Wyd. Diec. Tarn. BIBLOS, Tarnów 1991

Książka jest zapisem rozważań rekonstrukcyjnych dla naukowców z krakowskich uczelni i instytutów naukowych. Autor rozważa relacje: człowiek – Wszechświat – Bóg. Człowiek jest biologicznie „spokrewniony” z galaktykami, jest częścią wszechświata, ale jest ciągle zagubiony w jego ogromie. Szuka sensu swego istnienia i racji bytu, przyczyny sprawczej Wielkiego Wybuchu, pragnie się zbliżyć do Absolutu. Może to czynić tylko w ciszy swego wnętrza, gdy umilknie gwar i zbledną kłopoty codziennego życia – a więc w nocy. (HS)

Nieuniknione pytania

pod red. ks. Michała Hellera i ks. Józefa Życińskiego
Wyd. Diec. Tarn. BIBLOS, Tarnów 1992

Jesienią 1991 r. w Königstein (Niemcy) odbyła się sesja poświęcona przyszłości Kościoła w Europie Wschodniej. Spotkali się tam młodzi ludzie z krajów postkomunistycznych, by dyskutować o tym, jak naprawić zniszczenia kulturowe i moralne wynikłe z wielu lat totalitarnych rządów ateistycznych, by szukać sensu życia, istoty wiary, dróg do spotkania z Bogiem w Kościele. Te pytania stawiane przez młodzież stały się inspiracją do powstania „Nieuniknionych pytań” – przemysłów, zadumań o roli nauk przyrodniczych w kształtowaniu wyobrażeń religijnych, o związkach religii z kulturą itp. Celem ich jest pomóc indywidualnemu człowiekowi w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące go problemy. (HS)

Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu

Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu, 24–27 IV 1988
pod red. ks. Waldemara Chrostowskiego
ATK, Warszawa 1992

Jest to trzecia pozycja z serii „Kościoł a Żydzi i judaizm” wydawanej przez warszawską ATK we współpracy z Komisją Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem. Ukazały się już: „Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)” i „Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)”. (HS)

Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości

Materiały z II Jagiellońskich Sympozjów Etycznych „Aksjologiczne i etyczne aspekty współczesnej ekologii”, Kraków 5–6 czerwca 1989
pod. red. Pawła Dutkiewicza
UJ, Kraków 1992

W czerwcu 1989 r. odbyło się w Krakowie – w ramach ogólnopolskich Jagiellońskich Sympozjów Etycznych – symposium na tematy ekologiczne. Wybitni naukowcy (filozofowie, etycy, lekarze) przedstawiali rolę człowieka w świecie i przyrodzie oraz jego stosunek do środowiska ożywionego i nieożywionego, które od dawna są przedmiotem rozmyślań, teorii i działań. Od początku dziejów człowiek toczył walkę z przyrodą o przetrwanie, ale jej głównym celem nie było zniszczenie przyrody. W spotkaniu z naturą istotną rolę odgrywało doświadczanie

nie sacrum. Przedstawiane ujęcia motywacji etycznych w działalności ekologicznej stanowią chrześcijańską wizję zagadnienia, ale także w innych orientacjach o humanistycznym spojrzeniu na człowieka i świat można odnaleźć podobne poglądy. Autorzy referatów odwołują się do tekstów Pisma Świętego, nauk św. Franciszka z Asyżu, przemysleń poetów (Miłosz, Witkiewicz), filozofów (Schweitzer), a także do filozofii indyjskiej i taoizmu, uznawanego za najstarszy system ekologiczny świata. Publikacja materiałów z tego sympozjum ma pomóc ludziom w zrozumieniu zagrożenia, pobudzić myślenie, uwrażliwić człowieka na relacje z przyrodą, skłonić do podejmowania przemyślaných decyzji, by nie doprowadzić do całkowitej dewastacji przyrody, zniszczenia jej, a w konsekwencji – człowieka. (HS)

KS. JAN CHARYTAŃSKI SJ, *W kręgu zadań i treści katechezy*
WAM, Kraków 1992

Prezentowana książka jest zbiorem prac ks. Charytańskiego, publikowanych przedtem w różnych czasopiśmie. Dotyczą one katechezy, jej teologicznych celów, zadań i treści oraz poruszają zagadnienia szczegółowe (liturgia w katechezie, rola Pisma Świętego, wychowanie do świadomości chrztu, teologia Eucharystii itp.). Omawiany wybór prac został przygotowany przez współpracowników i uczniów ks. Charytańskiego z okazji 70. rocznicy jego urodzin. Pozycję uzupełniają obszerna bibliografia prac ks. Charytańskiego. (HS)

JÓZEF SMAGA, *Narodziny i upadek imperium ZSRR 1917–1991*
Wyd. Znak, Kraków 1992

Istnienie ZSRR zamyka się między dwoma szturmami: na Pałac Zimowy w 1917 r. i tzw. obroną białego domu w czasie puczu w 1991 r. Przez 74 lata istniało państwo-fenomen, swoisty zlepek narodów utrzymywany w jedności przez terror i dyktaturę kolejnych przywódców głoszących wobec świata hasła pokoju, wolności, dobrobytu – wyższości komunizmu nad innymi systemami politycznymi. Bo przecież: *Władza dyktatorska i zasada kierownictwa jednoosobowego nie są sprzeczne z demokracją socjalistycznym* (Lenin), a *przymus proletariacki we wszystkich postaciach, począwszy od rozstrzeliwań (...) jest metodą tworzenia człowieka komunistycznego z ludzkiego materiału epoki kapitalistycznej* (Bucharin). Było to państwo hermetyczne, strzegące dostępu do swego wnętrza, państwo, w którym *kontrola i ewidencja stały się uniwersalne, wszechpotężne, wszechobecne, niezmierzalne* (Lenin). Te i inne cytaty z nieznanych na ogół dokumentów, korespondencji i dzieł wodzów rewolucji czytelnik znajdzie w książce Smagi, będącej próbą objęcia całości zjawisk politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturalnych w ZSRR. (HS)

PETER HINGSTON, *Wielka księga marketingu*
przeł. Marzena Perek
Signum, Kraków 1992

P. Hingston jest inżynierem, absolwentem Glasgow University, ofice-

rem RAF-u. Wykładał w Oxfordzie, prowadził firmę elektroniczną, był dyrektorem Inverclyde Enterprise Trust – agencji ds. popierania przedsiębiorczości – i właścicielem kilku małych przedsiębiorstw. Zdobyte doświadczenia spisał w prezentowanej książce, która zawiera informacje i wskazówki nt. badań i analizy rynku, projektowania firmy, reklamy, promocji, sprzedaży, postępowania w sytuacjach specjalnych (kryzys, silna konkurencja). Książka powinna się znaleźć w każdej rozwijającej się firmie, a na pewno może być „podręcznikiem” przy projektowaniu firmy. (HS)

GEORGE ASCHENBRENNER SJ, *Życie z Jezusem*

WAM, Kraków 1992, ss. 57, seria: Duchowość Ignacjańska, nr 8

Trzy sposoby rozumienia ukrytego życia Jezusa. Odnowiona praktyka rachunku sumienia.

STANISŁAW BARAŃCZAK, *159 wierszy 1969–1988*

Wyd. Znak, Kraków 1991, wyd. I dodruk

LOUIS DUPRÉ, *Inny wymiar. Filozofia religii*

przeł. Sabina Lewandowska, Wyd. Znak, Kraków 1991, wyd. I, ss. 486

Studium filozoficzne dotyczące miejsca wiary religijnej w życiu człowieka oraz jej podstawowych aspektów, jak symbolizm słów i znaków, tajemnica stworzenia, alienacja religijna.

JEAN-MARIE LUSTIGER, *Wybór Boga*. Z Kardynałem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton przeł. Anna Turowiczowa, Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 403

Wywiad-rzeka, w którym arcybiskup Paryża ustosunkowuje się do zasadniczych pytań stawianych Kościołowi przez współczesne społeczeństwo.

CZESŁAW MIŁOSZ, *Szukanie ojczyzny*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 217

Zbiór najnowszych esejów Miłosza dotyczących dziejów i geografii Wielkiego Księstwa Litewskiego.

JAN NOWAK (ZDZIŚLAW JEZIORAŃSKI), *Polska z oddali. Wspomnienia. Tom II 1956–1976*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 476
Dalszy ciąg *Wojny w eterze*.

DANUTA PIETRAS-TUM, HENRYK PIETRAS, *Litery w linę powiązane*

WAM, Kraków 1992, ss. 119

Poetyckie i prozatorskie refleksje nt. obecności Boga w powszednim życiu współczesnego człowieka.

FRANZ-JOSEF STEINMETZ SJ, JEAN-MARIE HENNAUX SJ, SIMON DELOUX SJ, *Sens życia w zakonie*

WAM, Kraków 1992, ss. 93, seria: Duchowość Ignacjańska, nr 9

Biblijne podstawy życia zakonnego, formacja w życiu zakonnym w dzisiejszej Europie.

JÓZEF TISCHNER, *Etyka solidarności
oraz Homo sovieticus*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 216

Eseje analizujące duchową rzeczywistość okresu powstawania „Solidarności” oraz świata postkomunistycznego.

ADAM ZAGAJEWSKI, *Dzikie czereśnie. Wybór wierszy*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I

ALEKSANDER WAT, *Poezje zebrane*,
oprac. Anna Micińska i Jan Zieliński,
Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I

JÓZEF ŻYCIŃSKI, *Ułaskawianie Natury*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 260

Propozycja modelu integracji poznawczej uwzględniającej sacrum i piękno przyrody przy wykorzystaniu nowych odkryć fizyki oraz opracowań klasycznej filozofii nt. immanencji Boga w przyrodzie.

Przyjdź Panie Jezu

WAM, Kraków 1992, ss. 370

Modlitewnik z małym katechizmem, liturgią mszy św., litaniami i pieśniami opracowany przez księży jezuitów.

List do redakcji

Nikifor i Paryż

W „PP” 3/1992 ukazał się artykuł Florczaka pt. „Celnik Rousseau i Nikifor”. Jest to artykuł interesujący, ale są w nim poważne, jak mi się zdaje, nieścisłości odnoszące się do biografii Nikifora. Nie chcę polemizować z Florczakiem, pragnę go tylko nieco skorygować i uzupełnić. Trudno czasem zrozumieć, dlaczego tak często gmatwa się biografię Nikifora. Nikifor był prawdziwym twórcą i należy pisać o nim prawdziwie. Nie trzeba niczego ukrywać ani pomijać czy wygładzać. Jest to o tyle ważne, że biografia zawsze stanowi jedną całość z twórczością. Totcz uważam, że jakaś reakcja na ten artykuł Florczaka jest potrzebna i może być nawet pożyteczna. „PP” jest czasopismem poważnym i można się na niego powoływać jako na literaturę źródłową. Musi więc dostarczać informacji autentycznych. Artykuł Florczaka odbiega nieco od tych standardów.

Przejdę od razu do konkretów. Rozpocznę je od prostego pytania. Czy koniecznie trzeba pisać o Nikiforze, że *urodził się w połowie lat dziewięćdziesiątych XIX w.*? Po co ta tajemniczość? Można przecież podać po prostu rok albo pełną datę. Nikifor nie jest postacią aż tak historycznie odległą, by trzeba było przykładać do niego symbole wieków. Nie jest może sprawą najważniejszą, kiedy dokładnie Nikifor się urodził. Ważne jest, że w ogóle się urodził i że istniał. Skoro jednak pisze się o tym, to można i należy napisać dokładnie. Znamy już metrykę (akt urodzenia) Nikifora¹. Odnalazł ją Paweł Stefaniwski². Założył ją w 1895 r. proboszcz (paroch) parafii greckokatolickiej w Krynicy Wsi, ks. Mikołaj Kuropas. Metryka ta nie wzbudza niczyich zastrzeżeń. Potwierdzają ją także świadkowie. Znane są np. relacje Pawła Hryniaka³. Nikifor wraz z matką mieszkał w jego domu rodzinnym w Krynicy Wsi od narodzin do 1920 r. Powróćmy jednak do daty. Według metryki Nikifor (Epifaniusz Drowniak) urodził się 21 V 1895 r. Ojciec nieznany. Matką Nikifora była Eudokia Drowniak z Powroźnika, córka Grzegorza i Tatiana z Krynickich. Przyjmowała go na świat Agnilina Szkwarło. Nazwisko otrzymał po matce. Co do imienia istnieją uzasadnione domysły, że nadano mu je podczas chrztu (w cerkwi) zwyczajowo (gdy ojciec był nieznany) z kalendarza. Dla porządku podaję, że po raz pierwszy metrykę Nikifora opublikowało „Nasze Słowo”⁴ w 1971 r. Powołuje się na nią rów-

niez „Polska Sztuka Ludowa”⁵. Nie ma więc chyba podstaw, by jej nie uznawać. Jest jeszcze i drugi zasadniczy dowód (dokument), że Nikifor urodził się w 1895 r., jeżeli ktoś nadal chciałby mieć wątpliwości. Jest nim zaświadczenie wydane Nikiforowi (na jego prośbę) przez Zarząd Miejski w Krynicy z 31 VIII 1949 r. jako substytut dowodu osobistego. W treści tego dokumentu (z fotografią Nikifora, dwiema pieczęciami i podpisem burmistrza) znajduje się ciekawy szczegół... urodzony w Krynicy Wsi w 1895 r. wg jego (tj. Nikifora) zapodania. Tak więc Nikifor znał swój rok urodzenia. Być może znał także dzień i miesiąc, ale jeżeli je wymieniał po łemkowsku, to mógł nie być zrozumiany, w dodatku przy jego wymowie. Nie przypominam sobie jednak, by ktoś powoływał się na ten dokument.

Sprostowania wymaga także wypowiedź Florczaka, że: *Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych (znowu niechęć do liczb) zainteresował się Nikiforem Jerzy Wolff jeszcze w paryskim okresie*. Nie jest to nieprawda, ale są w tym niedomówienia. Spróbujmy wyjaśnić, w jakich okolicznościach Wolff zainteresował się Nikiforem w Paryżu. Gdzie Paryż, a gdzie Krynica. To po pierwsze. A po drugie czy ma to istotne znaczenie w biografii Nikifora? Może się zainteresował i na pewno tak było, ale nie z własnego odkrycia, lecz mu to zaaplikowano i to dokładnie wiadomo kiedy, kto i w jakich właśnie okolicznościach. Poruszam tę sprawę, bo Florczak tu pominął albo zbagatelizował najważniejsze wydarzenie w biografii Nikifora, ale o tym nieco później. Idźmy jeszcze za tekstem. Dalej Florczak pisze: *Zaintrygowani zmysłem kolorystycznym Nikifora kapiści próbowali zrobić mu wystawę w Paryżu, ale się nie udało...* Znowu pytanie. Co kapiści chcieli wystawiać Nikiforowi w Paryżu w tych „przełomowych” latach? Jakimi nikiforami dysponowali? Żadnymi! Po co ten zamęt? Dalej czytamy: *Krynicki malarz zdobędzie laury w tym mieście już w naszej, powojennej epoce. (Zapamiętajmy te słowa.) Jerzy Wolff (...) opublikował wtedy szkic (w warszawskich „Arkadach”) omawiający niezwykle zjawisko (...) Sam malarz (...) od razu się zorientował w absolutnej muzykalności kolorystycznej Nikifora*. Florczak nie mówi tego wprost, ale aż nadto wyraźnie sugeruje, że odkrywcą Nikifora był Wolff. Jest w tym tylko trochę prawdy. Wydaje mi się, że o odkryciu malarza w największym stopniu decyduje pierwszy zbiór jego

¹ Akt urodzenia (metryka) nr 35/1895/1.

² Etnograf i łemkowski działacz społeczny i polityczny.

³ „Suczasnist (Mysteństwo)”, nr 6/290 z czerwca 1985 r.

⁴ Ukraiński tygodnik w Polsce.

⁵ „Polska Sztuka Ludowa”, nr 4/1985.

obrazów i pierwsza wystawa. W tym sensie i w ogóle pierwszym odkrywcą Nikifora był młody ukraiński malarz ze Lwowa, Roman Turyn. Jest to powszechnie znane. To on właśnie jako pierwszy zainteresował się Nikiforem i dostrzegł jego malarstwo, zebrał pierwszą jego kolekcję (w 1931 r.) i oddał ją na pierwszą wystawę (w 1932 r.). Dopiero później ta sama kolekcja trafiła w Paryżu do rąk Wolffa w zamian za pożyczone Turynowi pieniądze. Ta historia jest także dobrze znana. Swój szkic⁶ Wolff opublikował w 1938 r., a nie – jak pisze Florczak – w epoce powojennej. Na marginesie tego pragnę zaznaczyć, że w tym samym 1938 r. ukazał się jeszcze jeden artykuł o Nikiforze⁷. Jednakże szkic Wolffa był pierwszym analitycznym artykułem o twórczości Nikifora i najbardziej przyczynił się do jego spopularyzowania. Należy to przyznać Wolffowi. Szkoda tylko, że Wolff przemilczał, w jaki sposób zapoznał się z Nikiforem. Zastawioną kolekcję sprzedał. Jej część zakupiła m.in. Hanna Cybisowa. Wiem o tym, bo jeszcze za jej życia odkupiłem 3 akwarele z tej części. Są to przypuszczalnie jedne z najstarszych obrazów Nikifora.

Jeszcze parę słów o wystawie w Paryżu. Znowu rozpocznę od cytatu. W 1959 r. pisarz (*Banach*) wykołatał w Paryżu pierwszą sensacyjną (jak się okazało) wystawę naszego naiwnego. Tak pisze Florczak. Pamiętamy jeszcze poprzednie słowa. A jaka jest prawda? Otóż była jeszcze wcześniej wystawa Nikifora w Paryżu w Galerie Léon Marseille przy Bulwarze Woltera 7. Wystawiano zbiory Turyna. Otwarcie tej wystawy miało miejsce 7 XI 1932 r. o godz. 14.30. Trwała ona tylko 3 dni, od 7 do 10 listopada. Dalej pójdę za oryginalnym tekstem, by nie było wątpliwości. Chodzi o *Exposition „organisée par le Musée National Ukrainien, à Leopol: des Peintures du »Groupe Ukrainien« de Paris et de Peintres invités“*, po czym następują nazwiska 16 malarzy ukraińskich i wśród nich (na 11 pozycji) wymieniony jest Nikifor (Nikifir). W drugiej grupie (zaproszonych) figurują 22 nazwiska malarzy francuskich i włoskich; niektóre z nich są już dzisiaj bardzo sławne.

Wtedy to Nikifor wszedł do grona malarzy świata. Drugą z kolei wystawę urządzono Nikiforowi we Lwowie w 1938 r. w Budynku Architektów. Zorganizowała ją Asocjacja Niezależnych Ukraińskich Artystów przy Muzeum Narodowym im. Tarasa Szewczenki. Wystawiono 105 prac Nikifora z kolekcji Liny Fedorodowicz-Małyckoji i Romana Turyna. Wystawa ta pod nazwą „Wystawka chudożnyka samouka Nykyfora“ trwała dwa miesiące: w czerwcu i lipcu. Jednakże najwięcej rozgłosu i sławy przyniosła Nikiforowi wystawa w Paryżu w 1959 r. w Galerii Diny Vierny. Myślę, że ta wystawa dlatego udała się najlepiej, że Nikifor był już znany. Nie był to jego

debiut. Tak więc wszystkie te trzy wystawy stanowią jakąś całość w biografii Nikifora i nie można ich rozrywać ani żadnej pomijać. Późniejsze nie były już takie ważne; chyba że ze względów handlowych⁶.

Jeżeli już jesteśmy przy biografii Nikifora, to warto by może zacytować jeszcze dwa ciekawe dokumenty z lat pięćdziesiątych. Jeden to notatka służbowa funkcjonariusza MO. Przytaczam niektóre jej fragmenty (zgodnie z oryginalną pisownią). *Ja sierż. (...) stwierdziłem, że malarz Nikifor ps. (Matejko) włoczy się po wszystkich ruchliwych ulicach m. Krynicy i okazuje Obywatelom swoje prośby (...) naco obywatele są bardzo oburzone (...) Wobec powyższego doprowadziłem wymienionego Nikifora do Komisariatu. Jeszcze groźniejszy jest drugi dokument: Komisariat (...) przedkłada dwie prośby do trzycgodnych Obywateli (...) Wymienione prośby posiada w ramce niejaki Ob. Nikifor (zwany Matejko), który w ten sposób uprawia preceder żebractwa (...) wystawiając przy tym swą sztukę malarską stwarzając przy tym nie korzystny aspekt polityczny (...) pozostawiając wymienionego w dalszym ciągu bez opieki przynosi olbrzymie szkody polityczne i moralne. Z dopiskiem: Jeżeli posiada mieszkanie należy zlikwidować a pozostałe mienie przekazać do domu starców. Jakoś udało się Nikiforowi wyjść z tych opresji, ale zginął wtedy „podobno” jego kufer z najstarszymi obrazkami. Milicja nie interesowała się chyba aż tak naiwnym i prymitywnym malarstwem. Może Bóg tak chciał, by na tę najstarszą wystawę – zamkniętą gdzieś w kufrze – mógł przychodzić i patrzeć tylko sam Nikifor.*

Przy okazji chciałbym nawiązać jeszcze do twórczości Nikifora. Wydaje mi się, chociaż nie bardzo jestem pewien, czy mam rację, że nie jest zbyt trafne i szczęśliwe opisywanie malarstwa Nikifora kategoriami muzycznymi. Może jest to nawet poprawne, ale tę absolutną muzykalność, słuch malarski, tony, rytmy, oktawy można by chyba zastąpić innymi słowami albo innymi porównaniami. Wątpię, by ta cała muzyka najlepiej pobudzała czyjąś wyobraźnię i by najlepiej oddawała piękno Nikiforowych obrazków. Znanych jest wielu malarzy, którzy doskonale władali kolorami, światłem, perspektywą i konstrukcją, ale nikt ich nie okłada smyczkiem. Malarstwo Nikifora było jego rozmową z ludźmi i światem, jego marzeniami, wspomnie-

⁶ Jerzy Wolff, *Malarze naiwnego realizmu w Polsce. Nikifor*, Arkady, Warszawa 1938.

⁷ *Wystawka mystciw-samoukiw (kilka refleksij)*, „Ukraińskie Junactwo”, (Lwów) 1938.

⁸ *Geehrte Leute, ich heisse Nikifor*, „Tages-Anzeiger”, 23 November (Schweiz) 1979.

niami, modlitwą, radością i smutkiem, bezradnością i płaczem, głodem i sytością, zdrowiem i chorobą, reakcją na zjawiska i zdarzenia, odbiorem i odczuciem przyrody i architektury. Było więc bliższe poezji niż muzyce. Było malarską poezją.

Chciałbym zakończyć kilkoma strofami Jerzego Harasymowicza (z „Tryptyku Nikiforowskiego“):

*Boże Łemków
w kożuchu czerwonym
na dyniach cerkwi złotych*

*Przyjmij jak umiesz najlepiej
sługę swego Nykyfora
na swym stryszku małym
pełnym drewnianych lichtarzy*

*Daj mu kąt niebieski
w kurzu gdzieś za ikonostasem
daj rajske kredki*

Piotr Skrijka

Kraków, 16 marca 1992 r.

Autor i redakcja dziękują p. Piotrowi Skrijce za cenne uzupełnienia do szkicu Zbigniewa Florczaka zamieszczonego w „PP“ 3/1992.

