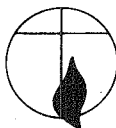


przegląd powszechny

1/857/93

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
Jacek Bolewski SJ (red. naczelny)
Michał Jagiełło
Zbigniew Kubacki SJ
Maria M. Matusiak

OPRACOWANIE GRAFICZNE
Teresa Wierusz

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

PRENUMERATA
za rok 1993 132000zł
za I półrocze 72000 zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 12000 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 30 XII 1992 r.

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

Spis treści

Upolitycznienie chrześcijaństwa?

9

Wysuwany dzisiaj pod adresem Kościoła w Polsce zarzut upolitycznienia chrześcijaństwa nie jest nowy, ale dopiero dzisiaj możemy rozważyć jego korzenie i szukać nowych rozwiązań.

ks. Helmut Juros

Nowe zadania Kościoła w Polsce

13

Po załamaniu się socjalizmu i komunistycznej dyktatury Kościół w Polsce stawia sobie pytania o koncepcję i program działania w nowej sytuacji. Kościół w Polsce jest na pewno „polityczny”, ale nie jest to jego normatywne roszczenie pod adresem polityki, lecz stwierdzenie, że Kościół i polityka stanowią pole krzyżowania się wiary lub moralności z polityką. Czy zatem Kościół powinien realizować swą polityczną odpowiedzialność w bezpośrednim działaniu politycznym, czy czynić wszystko, aby świeccy chrześcijanie jak najszybciej osiągnęli dojrzałość polityczną? Kościół jednoznacznie opowiada się za tą drugą możliwością. Jednakże i on winien sobie uzmysłowić, że w nim także dają się zauważyć postkomunistyczne szkody.

ks. Ignacy Bokwa

Kościół jako wspólnota

30

Wokół dokumentu Kongregacji ds. Doktryny Wiary

Próbując ustalić relację między wizją Kościoła zarysowaną przez II Sobór Watykański a obrazem naszkicowanym w dokumencie Kongregacji opublikowanym 15 VI 1992 r. można stwierdzić, że Kongregacja precyzuje niektóre aspekty eklezjologii Vaticanum II. Jednak wizja Kongregacji jest nieco odmienna. Ta soborowa jest dynamiczna, a choć jej urzeczywistnianie wiąże się z niebezpieczeństwami sięgającymi tożsamości Kościoła, odpowiada ona mentalności współczesnego człowieka. Kongregacja natomiast nawiązuje do statycznego modelu piramidalnego.

Cienkusz i esencja

42

Rozmowa Romana Warszawskiego z Czesławem Miłoszem. Poeta odpowiada na pytania o swą podróż na Litwę i obecne stosunki polsko-litewskie, o to, czy mógłby i chciał powrócić do Polski, a także o współczesną kulturę przełomów. Stwierdza, że od czasów Oświecenia myśl ludzka rozwijała przede wszystkim wiedzę techniczno-instrumentalną, ta zaś przestała być mądrością – stała się podróbką, cienkuszem. Poezja przez swą esencjonalność powinna przywrócić smak owemu cienkuszowi. Wiek następny – mówi Cz. Miłosz – będzie musiał być wiekiem poezji, to będzie czas pogłębionej refleksji.

Piotr Jasiński SJ
Od braków do bankructwa

49

Ekonomistów PRL oraz innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej najpierw niepokoiły braki na rynku. Dzisiaj zaczyna niepokoić brak bankructw. Gwałtowny wzrost sektora prywatnego nadał sens bankructwu i uczynił je możliwym. Jednak inicjatywa postawienia danego przedsiębiorstwa w stan upadłości musi wyjść od jednego z organów władzy państwowej albo od innego przedsiębiorstwa państwowego lub banku. Ostatecznie więc chodzi o decyzję polityczną. Jej podjęcie i wprowadzenie w życie bywa bardzo trudne, o czym świadczą również losy sektora publicznego w rozwiniętych gospodarkach rynkowych.

Aleksandra Putrament
Terapia genowa

67

Terapia genowa to wprowadzenie do organizmu osoby obciążonej chorobą dziedziczną normalnego genu pochodzącego od osoby zdrowej. Na razie metoda ta jest w stadium doświadczeń laboratoryjnych, ale prawdopodobnie niebawem będzie można ją wypróbowywać na ludziach. Poza korzyściami terapia ta niesie zagrożenia. Gdyby udało się wprowadzić gen do komórek jajowych, mogłoby się rozpocząć masowe manipulowanie ludzką dziedzicznością.

Ryszard Radzik
**Formowanie się świadomości narodowej Białorusinów
Uwarunkowania religijne**

76

Religia stanowiła niezmiernie istotny element w przemianach społeczności białoruskiej w XIX w. ukierunkowanych na przyjęcie nowoczesnej idei narodowej. Znaczenie religii określały czynniki zewnętrzne: związek katolicyzmu z polskością a prawosławia z kulturą rosyjską i władzą z centrum w Petersburgu, oraz wewnętrzne treści obu wyznań – propagowanie odmiennych wartości, zachowań i postaw.

Dietrich Scholze
O literaturze Łużyczan

90

Grupa etniczna Łużyczan przypomina topniejącą bryłkę lodu. Na obszarze długości około 100 i szerokości 40 km żyją nad Sprewą potomkowie Słowian wymienianych z nazwy już przez frankońską kronikę w 631 r. Liczba Łużyczan wynosi dzisiaj niewiele ponad 50 tys. Będąc zagrożoną w istnieniu grupą etniczną, nie posiadającą własnej bazy społecznej i gospodarczej, Łużyczanie są szczególnie narażeni na zagrożenia współczesnego świata. Problem ten odzwierciedla ich współczesna literatura.

Leszek Długosz
Wiersze

107

Rysunek, czyli rzetelność sztuki 110

Zbigniew Florczak

Rysunek to najprostszy i najstarszy sposób opisywania rzeczywistości. Jednak nie jest to bynajmniej naturalny sposób postrzegania rzeczy. Linia nie występuje w naturze – jest abstrakcyjnym produktem ludzkiego oka i umysłu.

Na europejskim szlaku – między nacjonalizmem a uniformizmem 121

Jerzy Gaul

Teza Krzysztofa Pomiana, zawarta w książce „Europa i jej narody”, że partykularyzm stanowił największą przeszkodę w procesie jednoczenia kontynentu, nie wyczerpuje problemu. Drugi biegun – integracja – niesie niebezpieczeństwo uniformizmu.

Maryjny wymiar ewangelizacji 127

Jacek Bolewski SJ

Podczas XI Kongresu Mariologicznego i XVIII Kongresu Maryjnego, odbywających się w Hiszpanii, historyczne tło ewangelizacji Nowego Świata skłaniało do pytań o nową ewangelizację (do której wzywa Jan Paweł II) w kontekście miejsca Matki Bożej we współczesnym Kościele.

Sesje – Sympozja

***K. Hudzik*: Dlaczego, po co i jak na nowo ewangelizować? 134**

(Duszpasterskie Wykłady Akademickie nt. „Nowa ewangelizacja odpowiedź na wyzwania obecnego czasu”, KUL, Lublin, 27–28 VIII 1992 r.)

***E. Drogosz-Zabłocka*: Przedsiębiorstwo, kształcenie, kwalifikacje 137**

(IV Międzynarodowa Konferencja „Les Entretiens Condorcet”, Paryż, 22–24 IX 1992 r.)

Teatr

***J. Godlewska*: Whisky i Dior 140**

(Teatr Powszechny, Mała Scena, „Okruchy czułości” Neila Simona, reżyseria – Włodzimierz Kaczkowski; Teatr „Scena Prezentacje”, „Julio, jesteś czarującym” Gilberta Sauvajona, reżyseria – Romuald Szejda)

Książki

***A. Szymańska*: Kronika zagłady 143**

(Roman Bąk, „którzy by mogli powiedzieć“)

***M. Orski*: Czasy rozkładu dominium 146**

(Stanisław Bieniasz, „Rekonstrukcja“)

***R. Warszawski*: Gdy zaczynała się epoka 148**

(Jacques Attali, „1492“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 150

List do redakcji: Jeszcze o Jerzym Gabryelskim (Janusz Skwara) 153

Uwag kilka do „Jeszcze o Jerzym Gabryelskim” (Wiesław Stradomski) 156

Z życia Kościoła 158

Sommaire

Une politisation du christianisme?

9

Le grief de politisation du christianisme à l'adresse de l'Eglise en Pologne n'est pas nouveau, mais ce n'est qu'aujourd'hui que nous pouvons en examiner les racines et rechercher des solutions nouvelles à y apporter.

abbé Helmut Juros

Les responsabilités nouvelles de l'Eglise en Pologne

13

Le socialisme réel et la dictature communiste s'étant effondrés, l'Eglise en Pologne s'interroge sur la conception et le programme de son action dans cette situation nouvelle. L'Eglise polonaise est certainement „politique“, mais il ne s'agit pas d'une revendication normative de l'Eglise à l'adresse du politique, mais bien d'une constatation que l'Eglise et le politique constituent le champ de croisement d'une foi et d'une morale avec une politique. C'est ce qui place l'Eglise devant la question de savoir s'il y a lieu de mettre en oeuvre ses responsabilités politiques dans une action politique directe ou de tout mettre en oeuvre pour faire parvenir le plus tôt possible les chrétiens laïcs à la maturité politique. Elle opte pour le second terme de ce dilemme. Mais ce faisant, elle doit prendre conscience d'avoir été, elle aussi marquée par des ravages postcommunistes.

abbé Ignacy Bokwa

L'Eglise en tant que communion

30

Autour d'un document de la Congrégation pour la Doctrine de la foi

En cherchant à établir la relation entre la vision de l'Eglise esquissée par le II^e Concile du Vatican et celle ébauchée par le document de la Congrégation vaticane en date du 15 juin 1992, il est permis d'affirmer que la Congrégation précise quelques-uns des aspects de l'ecclésiologie du Vatican II. Toutefois, l'optique de la Congrégation est quelque peu différente. Celle du Concile est dynamique et bien que sa mise en oeuvre comporte des risques pour l'indentité de l'Eglise, elle a le mérite de correspondre à la mentalité de l'homme d'aujourd'hui. Par contre, la Congrégation renoue avec le modèle statique, en forme de pyramide.

Le vin et l'eau

42

L'interview de Roman Warszawski avec Czesław Miłosz. Le poète est interrogé sur son voyage en Lituanie, sur les rapports polono-lituanais, sur son éventuel retour en Pologne, aussi bien que sur la culture de rupture, caractéristique de temps contemporains. Miłosz déclare que depuis le siècle des Lumières la pensée humaine a surtout développé le savoir technico-instrumental, qui cessant d'être une sagesse est devenu si faible comme du vin mélangé avec de l'eau. La poésie par son caractère essentiel devrait redonner du goût à ce vin dilué. Le siècle suivant – dit Miłosz – doit être le siècle de la poésie, le temps d'une réflexion approfondie.

Piotr Jasiński SJ

De la pénurie à la faillite

49

Les économistes de la feue République Populaire de Pologne et des autres pays de l'Europe centrale et orientale étaient d'abord hantés par les pénuries ayant constamment harcelé les marches de consommation des pays socialistes. De nos jours, ce qui inquiète c'est l'absence de dépôts de bilan. L'accroissement en flèche du secteur privé a donné un sens au dépôt de bilan et l'a rendu possible. Toutefois l'initiative de mettre une entreprise d'Etat en liquidation judiciaire doit émaner soit d'une administration publique, soit d'une autre entreprise d'Etat soit enfin d'une banque. Il s'agit donc, en fin de compte, d'une décision politique qui se prend et se met en oeuvre avec réticences et difficultés, comme le montrent les cas de faillite d'entreprises du secteur public dans les économies de marché évoluées.

Aleksandra Putrament

La thérapie génique

67

La thérapie génique c'est l'introduction dans l'organisme d'une personne atteinte d'une maladie héréditaire d'un gène normal prélevé sur un sujet bien portant. En attendant, ce procédé en est au stade des expériences en laboratoire, mais il sera sous peu possible – semble-t-il – de la tester sur les hommes. Outre les avantages, cette thérapie comporte également des risques. En effet, si l'on parvient à introduire un gène dans la cellule oeuf, l'on pourra dorénavant passer à une manipulation génétique et ce d'échelle.

Ryszard Radzik

Formation de la conscience nationale chez les Biélorusses

76

Le facteur religieux

La religion constituait un élément des plus importants dans l'évolution de la communauté biélorusse au XIX^e siècle vers l'adoption d'une idée et d'une conscience nationales modernes. L'incidence de la religion sur ce processus était déterminé d'une part par des facteurs extérieurs de répulsion (le catholicisme assimilé à l'âme polonaise) et d'attraction (l'orthodoxie comme expression de la chose russe: la culture et le pouvoir central établi à Saint-Petersbourg), et d'autre part par les vertus intrinsèques des deux confessions, chacune d'entre elles s'employant à promotion de valeurs, d'attitudes et de conduites différentes.

Dietrich Scholze

A propos de la littérature sorabe

90

Le groupe ethnique des Sorabes au Serbes de Lusace fait penser à un glaçon en train de fondre. Sur un territoire d'une centaine de kilomètres de long (sens Nord-Sud) et d'une quarantaine de kilomètres de large (Est-Ouest), vivent en Lusace (Allemagne), entre la Neisse de Lusace et la Sprée, des descendants des Slaves mentionnés déjà par une chronique francique de 631. De nos jours, par leur nombre, les Sorabes n'excèdent que de peu 50 mille âmes. Ce groupe dont l'identité ethnique et la langue sont menacées de disparition, est particulièrement vulnérable aux aléas du monde d'aujourd'hui, problème qui se trouve traité dans les écrits d'écrivains sorabes que le lecteur polonais pourra sous peu découvrir par le truchement d'une anthologie, actuellement en préparation, de nouvelles et de contes sorabes.

Leszek Długosz

Poésies

107

Le dessin ou intégrité de l'art

110

par Zbigniew Florczak

Le dessin offre le moyen le plus simple et aussi le plus ancien de description de la réalité. Toutefois, il n'est guère un mode naturel de la perception des choses. En effet, la ligne n'existe pas dans la nature; elle est un produit abstrait de l'oeil et du cerveau de l'homme.

**Sur le chemin de l'Europe – entre le nationalisme
et l'uniformité**

121

par Jerzy Gaul

La thèse qui sous-tend le livre de Krzysztof Pomian „L'Europe et ses nations“, et selon laquelle le particularisme se posait toujours en obstacle majeur à l'unification du continent, ne résume qu'un aspect du problème. L'aspect qui en représente le pôle opposé – l'intégration – ne va pas non plus sans risques dont celui notamment d'uniformité.

La dimension mariale de l'évangélisation

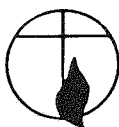
127

par Jacek Bolewski SJ

Lors du XI^e Congrès mariologique et du XVIII^e Congrès marial, les deux tenus en Espagne, la toile de fond historique de l'évangélisation du Nouveau Monde incitait à des interrogations sur une évangélisation nouvelle (appelée de ses vœux par Jean Paul II) dans le contexte de la place de la Mère de Dieu dans l'Eglise d'aujourd'hui.

Comptes rendus

134



Upolitycznienie chrześcijaństwa?

Od czego zacząć? Problemów nie brakuje, ale w jakiej kolejności rozważać je i rozwiązywać? W naszym piśmie, które na pierwszym miejscu jest poświęcone zagadnieniom religijnym, punktem wyjścia winno być pytanie o sens i miejsce religii w obecnej rzeczywistości. Tak się składa, że w Polsce jest to przede wszystkim pytanie o religię chrześcijańską w jej postaci rzymskokatolickiej. Co więcej, dodatkowe okoliczności sprawiły, że konkretna postać naszej wiary – Kościół rzymskokatolicki – zajmuje aktualnie wiele miejsca w polskich mediach budząc silne emocje. Spraw, które są w tym kontekście poruszane, jest wiele. Sprowadzają się jednak do jednego – do pytania o miejsce Kościoła przy budowaniu nowego porządku polityczno-społecznego w Polsce. Co zatem począć z tym złożonym pytaniem?

W poszukiwaniu odpowiedzi trzeba się wystrzegać uproszczonych i nazbyt pochopnych opinii tym bardziej, im częściej je słyszymy albo czytamy. Ileż tu nieporozumień, skrótów myślowych i emocji, które utrudniają spokojną ocenę sytuacji! Na przykład: jest faktem, że wielu reaguje dzisiaj agresywnie i alergicznie na mówienie o „wartościach chrześcijańskich” i na próby umieszczania znaku krzyża w instytucjach państwowych. Można nadto odnieść wrażenie, że reakcje tego rodzaju pojawiają się nie tylko u zdecydowanych przeciwników religii chrześcijańskiej, ale także u samych wierzących. Co więcej, nierzadko są to ci sami ludzie, którzy przed kilkanaście laty układali krzyże z kwiatów lub w innej formie manifestowali publicznie swoje przywiązanie do chrześcijańskich znaków... Dlatego rodzi się pytanie: Co jest powodem tej zmienionej postawy? Albo w sformułowaniu bardziej dramatycznym: Czy zmiana jest winą tych, którzy w ten sposób reagują, czy raczej winne jest faktyczne upolitycznienie chrześcijaństwa w zmienionych warunkach?

Tak sformułowane pytania z góry sugerują określoną odpowiedź. Dlatego trzeba przyrzeć się najpierw samym pytaniom. Czy rzeczywiście zmiana polega na tym, że dopiero teraz wartości czy znaki chrześcijańskie uległy upolitycznieniu? Czy już wcześniej znak krzyża nie był wykorzystywany do celów politycznych, choćby w tak „rozbrajającej” formie, jak przy użyciu kwiatów? Co zatem od tego czasu się zmieniło? Może nie tyle samo posługiwanie się chrześcijańskimi znakami w walce politycznej, ile sposób, w jaki jest to oceniane? Dawniej, kiedy chodziło o walkę z systemem totalitarnym, jego przeciwnicy akceptowali wykorzystanie do tego celu „sił” czy instytucji chrześcijańskich. Natomiast dzisiaj? Liczba tych, którzy nadal uciekają się do dawnej metody, z pewnością zmniejszyła się. Czy to źle, czy dobrze? Słysząc narzekanie w kręgach chrześcijańskich, że nastąpiło oddalenie się od Kościoła, skoro przestał on być potrzebny politycznie... Czy narzekający sądzą, że dawniejsza sytuacja była właściwsza?

W tym momencie konieczne jest rozróżnienie. Jeżeli już wcześniej kościelne instytucje były wykorzystywane politycznie, to nie znaczy, że taka postawa była zgodna z głębszym pojmowaniem zadań i misji Kościoła. To raczej ludzie, którzy zajmują się na pierwszym miejscu właśnie polityką, ulegają ciągłej pokusie, by pojmować podobnie również działanie Kościoła. W tzw. minionym okresie było to szczególnie widoczne u przedstawicieli peerelowskich władz; ich ustawiczny zarzut, że Kościół „miesza się” do polityki, płynął z rozczarowania, iż hierarchia kościelna nie dawała tego, czego oczekiwały władze – poparcia właśnie politycznego! Innymi słowy, w gruncie rzeczy oczekiwano od Kościoła zaangażowania politycznego – tyle że „słusznego”, tzn. popierającego działanie władz. Podobne było oczekiwanie działaczy dojrzewającej opozycji: oczekiwali, że skoro Kościół nie popiera systemu totalitarnego, to przynajmniej poprze ich własne polityczne działania. Moralny autorytet Kościoła, wyrażający się także w niezależności od politycznego systemu, miał posłużyć do realizacji politycznych celów opozycji. Czy już tutaj, w tych nie dających się pogodzić punktach widzenia (na niezależność i na uzależnianie polity-

czne Kościoła), nie kryły się problemy, które dochodzą do głosu również dzisiaj?

Jakie są bowiem dzisiejsze oczekiwania pod adresem Kościoła? Sytuacja zmieniła się o tyle, że politycy, którzy nadal szukają wyraźnego poparcia Kościoła dla swojej działalności politycznej, stanowią mniejszość. Zresztą również oni uważają, że ich kontakty z kościelną hierarchią dotyczą nie tyle kwestii politycznych, ile etyczno-religijnych. Nie wystarczy im zatem zarzucać, że pragną upolitycznienia chrześcijaństwa. Potrzebna jest raczej pogłębiona refleksja i dyskusja nad relacją chrześcijaństwa i polityki. Bo jeśli szermuje się tylko hasłem „wartości chrześcijańskie“, zamiast dokładniej rozważyć wartości, co do których wszyscy winni się pogodzić niezależnie od wyznawanej wiary, to nieporozumienia będą narastać. Wtedy może się okazać, że obrona wartości zwanych chrześcijańskimi dokonuje się w sposób, który świadczy o ich nieznanomości. A reakcją będzie postawa odrzucająca nie tylko epitet „chrześcijański“, ale też same wartości, nawet te najbardziej podstawowe.

Potrzeba wyjaśnienia i porozumienia co do wartości, bez których budowanie nowego porządku w naszym kraju nie będzie możliwe, obejmuje zatem wszystkich. „Upolitycznienie chrześcijaństwa“ jest pokusą nie tylko u wskazywanych palcem polityków chrześcijańskich. Także u innych spotyka się nadal schematy dawnego spojrzenia na rolę Kościoła. Czy sam fakt, że biskupi wypowiadają się publicznie w obronie określonych wartości, oznacza mieszanie się do polityki? Czy samo powtarzanie *w porę czy nie w porę* zasad etycznych uzasadnia obawę przed narzuceniem ich? A co powiedzieć o głosach, które oczekują od Kościoła przede wszystkim wezwania do lepszej pracy, podczas gdy odmawia się mu prawa do głoszenia zasad bardziej podstawowych – lepszego życia?

Problem „upolitycznienia chrześcijaństwa“ niewątpliwie istnieje. Nie jest nowy. Jednak po raz pierwszy od wielu lat mamy okazję, aby wyraźnie go zauważyć i rozważyć. Nie tylko u tych, którzy patrzą na chrześcijaństwo z zewnątrz, ale także u samych chrześcijan. Musimy – jako chrześcijanie – uderzyć nie w cudze, ale we własne piersi. Jednak przede wszystkim

potrzebne jest głębsze spojrzenie na samą istotę chrześcijaństwa. Któż inny może nas w tym zastąpić? Dopiero w świetle tego spojrzenia skierowanego do wewnątrz (ad intra) możemy odkryć sens naszej chrześcijańskiej tożsamości i działać jej mocą również na zewnątrz, także w odniesieniu do spraw polityki.

J.B.



ks. Helmut Juros

Nowe zadania Kościoła w Polsce

Podczas ostatniej pielgrzymki duszpasterskiej do Polski papież odwiedził kilka Kościołów lokalnych i wygłosił wiele homilii, w których m.in. zawarł wytyczne programowe oraz zarysował pewne punkty ciężkości i pola działania dla chrześcijan w postkomunistycznej Polsce.

Już od dłuższego czasu, po załamaniu się komunistycznej dyktatury w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej, czekali na to, pilnie i głośno się tego domagając, niektórzy przedstawiciele Kościoła, jakby Kościoły lokalne same nie wiedziały, przed jakimi wyzwaniem stoją, co dziś na nie spada, jakie najważniejsze zadania tu i teraz należy spełnić. Albo jak by papież, jak za czasów komunistycznej dyktatury, zastępczo i z czysto taktycznych powodów miał mówić w imieniu Kościołów lokalnych i na sobie skupiać krytykę lub zemstę władców. W dzisiejszych czasach?

Takie chowanie się za plecami papieża nie ma dziś żadnego uzasadnienia; byłoby małoduszne i wręcz podejrzanе, gdyby chciano unikać własnej odpowiedzialności. Przemówień papieża nie należy traktować jako swoistej rekompensaty za bezsilność Kościołów lokalnych w Polsce. Na ogół były one wcześniej omawiane z tymi Kościołami na podstawie istniejącego tam stanu rzeczy i analizy lokalnych problemów. Ale przy całym uznaniu dla opcji nauczycielskiej i krytycznego dystansu Rzymu błędem byłaby rezygnacja z własnej refleksji i własnych wysiłków.

Głosy wyzwania i krytyki

Przeciwko takim fałszywym nastawieniom i samozłudnym oczekiwaniom przemawia fakt, że Kościoły lokalne w Polsce z chwilą zwołania II Synodu Plenarnego szukają nowych celów duszpasterskich i dróg dla nowej ewangelizacji i społecznych procesów przemian. Szeroka skala tematyczna synodalnych dokumentów roboczych, które wprawdzie wyrastały z duszpasterskiego doświadczenia, ale niestety były kreślone na „rysownicach” poszczególnych kurii i na biurkach profesorów, świadczy o tym, że Kościół w Polsce chce podejść ofensywnie do nowych zadań. Jakie to zadania?

Po załamaniu się socjalizmu i komunistycznej dyktatury Kościół w Polsce stawia sobie następujące pytania: Jakie wnioski, szanse i zadania wynikają z tej zmiany dla Kościoła? Jakie stanowisko zajmuje Kościół po otwarciu się przed nim nowych możliwości? Co dziś jest jego podstawowym zadaniem duchowym? W jakim stopniu jest gotowy przekazywać narodowi Słowo Boże i Jego dary i jak wiernie poświadcza i przedstawia królestwo Boże? Jakie nowe problemy wynikają dla niego z tej przełomowej sytuacji? Co w ogóle Kościół może kompetentnie uczynić własnymi siłami i środkami dla społeczeństwa? W jaki sposób Kościół jako depozytariusz specyficznie chrześcijańskich wartości może być odbierany przez społeczeństwo albo jak może swoją wizję chrześcijańskich wartości przeforsować społecznie? Jakie zadania stawia sobie polski laikat chrześcijański w pluralizującym się społeczeństwie? Jakie stanowisko zajmują świeccy chrześcijanie w kwestiach demokratyzowania się kraju i wprowadzania społecznej gospodarki rynkowej?

Te i podobne pytania są pytaniami o koncepcję i program Kościoła w nowej sytuacji, tzn. pytaniami o nowy sposób pracy i nowe formy organizacyjne, tak aby swą społecznie znaczącą siłą mógł on skutecznie oddziaływać na opinię publiczną. Jednocześnie jednak

zbyt pochopnie krytykuje się Kościół za to, że nie rozpoznał swej chwili i nie jest przygotowany do sprostania tej nowej sytuacji. Że znacznie ucierpiał jego prestiż, którym dawniej się cieszył, jako orędownik duchowej wolności. Że zagraża nie tylko demokratycznej przyszłości Polski, ale i sobie samemu. Że toczy boje na starych pozycjach i starymi metodami, aby nadal utrzymać swą dawną pozycję społeczną. Że walczy o należne mu uznanie na ponownie zdobytym terenie lub wręcz o rozszerzenie swych wpływów i władzy, co z uwagi na coraz większą dojrzałość społeczeństwa polskiego z jednej strony i na polski Kościół ludowy z drugiej (obydwu wciąż jeszcze brak silnego elementu świeckiego) budzi stare lęki przed nowym klerykalizmem. Że ulega emocjom triumfalistycznym, demonstrowa swoisty prowincjonalizm, zarożumiały wizerunek własny i sam się przecenia – co jest zdradliwe dla religijnej służby wobec narodu. Że nie nawiązuje do doświadczeń Kościoła na świecie itd., itp.

Że takie stawianie pytań i takie krytyczne stwierdzenia są dla Kościoła w Polsce wezwaniem do refleksji i działania – to oczywiste.

Nad duszpasterską służbą, społecznie polityczną pracą i gospodarczą aktywnością chrześcijan w społeczeństwie – acz bez z góry ustalonych roszczeń, a także bez zbytniego zaufania w chrześcijańską substancję wiernych – Kościół polski będzie się musiał zastanowić. Będzie musiał – a jest dopiero na początku swej auto-refleksji – te nowe zadania oceniać i zarazem nie przeceniać własnych sił. Na Kościół w Polsce oddziałuje bowiem szczególnie mocno zarówno sytuacja przełomu jak i zmiany, o które przedtem wciąż bardzo odważnie się upominał. Te nadzieje, którymi Kościół od dawna żył i które przez długi czas były jego celem, a które dzisiaj mają jakby inny punkt zaczepienia, inny kontekst i wymagają innych umiejętności, muszą się spełnić. Dopiero teraz Kościół staje przed najcięższą próbą, tym bardziej że to on całą swą siłą motywował opór

przeciwko komunizmowi oraz wolność i sprawiedliwość w nowym porządku społecznym. Ale czy Kościół zdaje sobie sprawę z tego, jak ciężka to próba, i z tego, że dla niego już teraz zaczęła się „jazda bez taryfy ulgowej“?

Kościół polski winien w każdym razie przemyśleć wyzwania pod swoim adresem – nie tylko w kontekście nadziei i dawniejszych oczekiwań, ale i z perspektywy oddziaływań i szkodliwych skutków socjalizmu.

Spustoszenia postkomunistyczne

Postulowana przez Kościół odnowa zakłada więc pewną anamnezę, pewne przypomnienie i wolę uporania się z przeszłością. Ta odnowa daje też Kościołowi niezbędny klucz do zrozumienia jego zadań w procesie uzdrawiania życia duchowego polskiego społeczeństwa. Lista antropologicznych szkód i moralnych ran poszczególnych ludzi oraz deformacji życia społecznego – to zarazem katalog kościelnych zadań. Do zadań tych od zawsze należało pomaganie ludziom, poznawanie i przezwyciężanie szkód z ponurego okresu ateistycznego totalitaryzmu. Również dziś jest jego siłą to, że potrafi zauważyć i leczyć dolegliwości ludzi. Kościół może i powinien podpowiadać polskiemu społeczeństwu, ofierze socjalizmu, jak ma się uporać z dziedzictwem okresu powojennego. A powinien zacząć od usuwania spustoszeń duchowych. Kościół musi pomóc usunąć gruz i wytyczyć prostą drogę naprzód. Ale jedno niebezpieczeństwo musi tu być nazwane po imieniu, mianowicie – starego systemu bezprawia nie wolno wykorzystywać jako alibi dla wszystkich antropologicznych i aksjologicznych okaleczeń. Przyczyny takiego stanu rzeczy poważnie i uczciwie trzeba dostrzec i w tym, że ludzie w przeszłości przyzwyczaili się do społecznych patologii, że dopuszczali do szkód moralnych na sobie samych i godzili się na tę zanieczyszczoną etosferę. Ale przyczyna tkwi także w pełzającym procesie sekularyzacji,

w myśleniu ukierunkowanym na sprawy materialne, w świadomości funkcjonalnej dominującej nad świadomością wartości moralnych. Przełom, jaki miał miejsce, i podjęte próby odnowy świadczą o tym, jak pilna jest potrzeba refleksji nad Polaków świadomością wartości, po to, by stwierdzić, że w sferze wartości, którymi żyją Polacy, dochodzi do znacznych spustoszeń; że chrześcijaństwo w Polsce, wespół z ludźmi innych przekonań, ulegając uczuciu niepewności, aż po całkowite zagubienie się w otwartym, ograniczonym do świata pluralizmie wartości; że polskiemu społeczeństwu jest potrzebne nowe ożywienie, że trzeba mu dać nowy impuls, który przyczyni się do uzdrowienia jego religijnego życia duchowego i moralnej odnowy. Z tej racji za główny cel trzeba uznać kształtowanie sumienia i konsultowanie się z sumieniem za podstawową zasadę osobistej odpowiedzialności i społecznego ładu. Głosu sumienia przy rozwiązywaniu problemów nie wolno niczym zastępować lub składać substytutywnie na barki instytucji. Odnosi się to także do Kościoła instytucjonalnego i do jego rozstrzygnięć. Większą wiarygodność zyska on dzięki swej chwilowej powściągliwości i rozważnej refleksji, co pozwoli mu interpretować zmienioną sytuację, być dla ludzi kompasem na rozstajnych drogach, wskazywać im drogę pełną umiaru, która oddala od niesprawiedliwej przeszłości, ale zarazem ukazuje jakiś nowy początek w kwestii co począć z wolnością i jak się obchodzić z kwestią różnicy zdań.

Ale spotykamy w Kościele, ze strony duchowieństwa, także głosy pseudozatroskane, które odzywają się wtedy, gdy aktualna wolność jest traktowana jako „zło konieczne“, gdy zagrożenia i niewłaściwe postawy tłumaczy się jedynie tym, iż jest to tylko efekt nowej drogi. Głosy te marzą o łasce bądź błogosławieństwie prześladowania Kościoła w przeszłości i nostalgicznie tęsknią za romantycznym obrazem „autentycznego“ Kościoła, który kiedyś istniał i tylko musiał stawiać opór. Na Światowym Synodzie Biskupów ze strony niektórych

biskupów z tzw. bloku wschodniego słyszało się westchnienia: Bez szkoły cierpienia mniej będzie powołań; dobrobyt i brak cierpienia pociągną za sobą brak gotowości do poświęceń. Niektórzy propagują więc swoistą teorię czyśćca – 40 lat komunizmu to jakby purgatorium... czas wypalenia wszystkich niedoskonałości Kościoła.

Tymczasem Kościół w Polsce musi sobie uzmysłwić, że i w nim dają się zauważyć postkomunistyczne szkody. I on zaraził się pewnymi „chorobami” socjalizmu. Niektóre jego instytucje i placówki przenika „śwąd” socjalizmu. Istnieją pewne analogie między realnym socjalizmem a „kościelnością” w okresie powojennym Polski. Dlatego uzasadnione jest pytanie, czy załamanie się dyktatury komunistycznej nie jest również nauką historyczną dla Kościoła i polskiego katolicyzmu. Jego organizacyjną karność, autorytarne metody kierowania i paternalistyczne duszpasterstwo „zaopatrzeniowe” dziś porównuje się niekiedy ze środowiskiem politycznym minionego okresu.

Odnowa wewnętrzna (ad intra) Kościoła

Po zniknięciu zagrożenia z zewnątrz Kościół musi swoim wiernym, czyli katolikom świeckim, w sprawach wiary i moralności udzielać odpowiedzi, które uwypuklają dojrzałą, bardziej refleksyjną wiarę i moralną „dorosłość” jednostki. Nie ma żadnej wątpliwości, że Kościół musi się godzić na to, aby tacy ludzie stawiali mu bardzo niewygodne pytania. Dotychczas jednak do otwartej rozmowy w Kościele jeszcze nie doszło. W przeszłości Kościół nie był krytykowany, bo musiał być ostoją wolności dla przeciwników narzuconej władzy politycznej oraz strażnikiem narodowych interesów – w tym także wartości moralnych – by nie dopuścić do ich zagłady. Teraz jednak nie będzie można uniknąć napięć. Polski Kościół nie przekształcił się jeszcze w otwartą, dialogową wspólnotę.

Jego podstawowe zadanie, którym jest stałe wypełnianie swego posłannictwa, nie powinno przeszkadzać

w podejmowaniu nowych zadań ad intra. Te zadania Kościół musi z głęboką ufnością w Bogu i z całym spokojem oczywiście nadal wypełniać, tzn. głosić Ewangelię, tłumaczyć obecność Boga w dzisiejszym świecie z perspektywy zbawienia, oddawać się chwale Bożej i unaoczniać ludziom znaki Bożej miłości. Ale przez to, że Kościół w Polsce jest Kościołem ludowym, sięgamy do sedna sprawy. Bo właśnie w tym tkwi najgłębszy sens pojęcia „Kościół ludowy“; lud, jego duchowa substancja, zależy bezpośrednio od duchowej misji Kościoła. To Kościół kształtuje ową głębszą substancję, to on leczy antropologiczne rany, a przez to przede wszystkim decyduje ad extra o sprawach społeczno-politycznych. To jego zadaniem jest na nowo i afirmująco odpowiedzieć na pytanie o znaczenie chrześcijańskiej wiary dla porządku wartości etycznych w przyszłości i nadać sens porządkowi wartości Bożych, choć potęgowanie moralnej wrażliwości przy rozwiązywaniu problemów społeczno-politycznych też nie jest jego ostatnim słowem. Powinien więc zawsze sprowadzać problemy etyczne do zagadnień religijnych, a te ponownie przekładać na gotowość służenia w potrzebie i gotowość do czynu. W ten sposób, dzięki swej jednolitości i duchowemu zadaniu ad intra, wcale nie zasklepia się w sobie, lecz może kształtować opinię publiczną, wpływać na społeczeństwo. Państwo nie ma żadnych możliwości samodzielnego budowania duchowej substancji polskiego narodu, na którą składają się m.in.: szacunek dla osobowej godności każdego człowieka, głęboka cześć dla życia, nadzieja i solidarność, a także duch obywatelski. W tym budowaniu udział Kościoła jest bardzo ważny, choć nie powinien sprawiać wrażenia, że jego duchowe zadanie ad intra to działanie nie ze względu na siebie, lecz w celu oddziaływania politycznego, słowem – że jest tylko środkiem w procesie przywracania godnych człowieka stosunków w społeczeństwie polskim. Nie wyklucza to, że właśnie taki stopień jednoznaczności i prostoty kościelnego posługiwania ma dalekosiężne skutki polityczne i że w tym sensie trudno

mówić o całkowitym oddzieleniu Kościoła od państwa i duszpasterzowania od polityki.

Jest więc uprawnione i potrzebne, aby Kościół w Polsce z zasady angażował wszystkie siły, jakie ma do dyspozycji, w nowe ożywienie chrześcijańskiej wiary. Głównie chodzi o to, aby rozmachu nabrała nowa ewangelizacja i żeby walczyć z każdą niepewnością i chęcią rezygnacji przed niewątpliwie pojawiającymi się problemami. Kościół nadal powinien artykułować problem wartości, kształtować na zasadach chrześcijańskiej wiary osobową i społeczną postawę człowieka oraz głosić fundamentalną prawdę, że decyzje moralne są miarą wiary w Boga. Właśnie dlatego jest sprawą pilną i konieczną, aby Kościół znajdujący się dziś na rozdrożu opisać *ad intra*, a to w tym celu, aby polskie społeczeństwo mogło uznać za swoją jego chrześcijańską misję wobec świata.

Odpowiedzialność świeckich w Kościele

To co nowe musi więc również znaleźć jakieś miejsce w Kościele. A znaczy to, że właśnie Kościół w pierwszej kolejności musi się stać wspólnotą całego ludu Bożego, znowu dialogową, zdolną do dialogu wspólnotą. Bez pełnej rehabilitacji laikatu i bez ściślejszego związania działań ludzi świeckich ze służbą kościelną Kościół nie wkroczy w przyszłość. Budowa świeckich związków i organizacji to dla Kościoła sprawa niezbędna, ale jednocześnie wśród duchowieństwa szerzą się obawy, że te organizacje i ruchy katolików świeckich nazbyt mogą się usamodzielniać, oderwać od Kościoła instytucjonalnego i tradycyjnego duszpasterstwa. Ale z drugiej strony również katolicy świeccy jeszcze nie zrozumieli, że nadeszła ich godzina. Mają niewystarczającą wiedzę o swoich zadaniach i zaangażowaniu w Kościół i świat.

Polacy katolicy jeszcze nie przyswoili sobie nauki Kościoła płynącej z konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et spes*” i z listu apostolskiego „*Christifideles laici*”, gdzie jest mowa o tym, że *nikt nie powinien*

rezygnować z włączania się w politykę. Tym kieruje się w Polsce pewna dość stara instytucja, czyli Prymasowska Rada Społeczna, która w okresie przełomu wezwała polskich katolików do udziału w życiu politycznym, do wspólnego działania politycznego, do artykułowania w sposób wolny własnych przekonań politycznych, do wspólnych rzeczowych debat przed opinią publiczną. Chodzi o to, by świeccy katolicy osobiście potrafili bronić własnych przekonań, ale by jednocześnie szukali konsensusu z polityczną większością oraz współdziałali z innymi siłami, które niekoniecznie stoją na wspólnym chrześcijańskim gruncie, zaś z Kościołem mają kontakt jedynie okazjonalny. Katolicy świeccy cieszą się więc teoretycznym zaufaniem Kościoła, który wierzy, że w sumieniu, wolności i osobistej odpowiedzialności odnajdą oni to co politycznie właściwe. W praktyce dominuje jednak pewien kościelny centralizm, który odpowiada mentalnością „zaopatrzeniowej” i biernej, wyczekującej postawie niektórych wiernych. Religijną wiarę i misję świadczenia prawdy w polskim społeczeństwie pojmują oni selektywnie, prywatnie i indywidualistycznie. Ich chrześcijańskiej egzystencji brak społeczno-etycznej perspektywy, która ukonkretnia się w społecznym zaangażowaniu i w tworzeniu grup interesu (stowarzyszeń świeckich) działających na własną odpowiedzialność. Nawet nowo zaistniałe struktury polityczne, które są otwarte na chrześcijan, nie usunęły do końca niedomagań dotyczących zaangażowania świeckich. Naturalnie istnieją również powody, dla których część katolików świeckich nie chce się odwoływać do przedkomunistycznych, demokratycznych tradycji i partii chrześcijańskich. Nawiązywanie do nich łączy się ze starymi obciążeniami. Może jakaś nowa konstrukcja stowarzyszeń kościelnych i partii chrześcijańsko-demokratycznych byłaby pewną szansą.

Kościół w każdym razie powinien obecnie zachęcać świeckich katolików do przejmowania politycznej odpowiedzialności i – jeśli pracę polityczną potraktują jako swój obowiązek – odnosić się z respektem do chrześci-

jańskich polityków i ich poglądów, aż po szczybel wspólnoty parafialnej. Kościół już tu, u podstaw, musi się uczyć żyć z nową, pluralistyczną rzeczywistością polityczną, uczyć się zaufania do wszystkich partii politycznych i stowarzyszeń, uczyć się współpracować z nimi i tym samym przyczyniać do zrastania się nowego społeczeństwa. Tylko w ten sposób Kościół jako wspólnota dialogowa może oddolnie współkształtować tę transformację, przejście, które wcale nie jest jedynie odejściem od socjalizmu i otwarciem na kapitalizm, lecz także przemianą społeczeństwa niedojrzałego, sterowanego „monologicznie“, w społeczeństwo dojrzałe, zdolne do dialogu. W tym sensie Kościół musi być otwarty na konsensus i musi pomagać w tworzeniu go.

Kościół w państwie demokratycznym

Kościół musi więc z racji własnego istnienia przyczynić się do budowania demokracji, państwa prawa i społecznej gospodarki rynkowej. Nie może tak zwyczajnie zacząć pracować tam, gdzie w 1939 r. został zmuszony do przerywania pracy. Kościół dzisiejszy nie może być jedynie kontynuacją starego Kościoła. Niestety, istnieją orędownicy „hipotezy Śpiącej Królowej“, według której, jak po zbawiennym pocałunku królewicza z bajki, Kościół nagle zaczyna pracować w miejscu, gdzie przed 50 laty przestał pracować. Ten pogląd może też być „hipotezą zamrażarki“: po odtajaniu może się okazać, że dawniejsze słabości przetrwały w nienaruszonym stanie do dziś. Ten kraj zmienił się wraz z Europą i staje przed zupełnie nowymi zadaniami religijnymi i społecznymi. Teraz Kościół też jest na początku drogi do podjęcia i przyjęcia dorobku ery nowożytnej i do nieprzeciwstawiania się koncepcjom Oświecenia z jego autonomicznymi, emancypatorskimi (także laickimi) ideami. Kościół nie może tak po prostu zrzucić z siebie odpowiedzialności za nowoczesny rozwój Polski w kierunku wolnościowego, pluralistycznego sy-

stemu społecznego. Przeciwnie, raczej powinien być promotorem takiego rozwoju. Z tego trzeba sobie zdawać sprawę. Z punktu widzenia etyki społecznej warto też zastanowić się nad tym, dlaczego niektórzy polscy intelektualisci znowu zaczynają ubolewać, iż katolicka kontrreformacja w Polsce mocno ograniczyła dzisiejszy katolicyzm społeczny.

Polska znajduje się na początku przeobrażeń demokratycznych, czeka ją długa droga. Coraz bardziej się pluralizuje i parlamentalizuje, chce być państwem praworządnym. Ale punktem wyjścia i podstawą dla nowo budującej się demokracji nie może być konsensus oparty na polskim prawie konstytucyjnym. W tym celu trzeba się posłużyć szerszym konsensusem społecznym, który bazowałby na aksjologicznym doświadczeniu solidarności. Moim zdaniem ta wspólna wola polityczna nadal cechuje większość polityków wywodzących się z „Solidarności”, którzy – mimo doraźnych utarczek politycznych – chcą stworzyć porządek demokratycznie wolnościowy i praworządny oraz zbudować sprawny, społecznie sprawiedliwy i ekologicznie odpowiedzialny system gospodarczy. Dzięki swemu „Solidarnościowemu” rodowodowi rozumieją, że demokratyczna wolność to coś więcej niż tylko otwarte głoszenie swoich politycznych przekonań. Wolność i demokracja to również współodpowiedzialność za innych i za dobro wspólne. (W imię solidarności i demokracji trzeba razem myśleć, razem współkształtować i razem współdziałać – także z odpowiedzialnymi oponentami i opozycjonistami.)

Zadaniem Kościoła jest ponownie przybliżyć narodowi i uświadamiać mu doświadczenie solidarności (por. encyklika „Centesimus annus”) i czynić z tego doświadczenia podstawę polityki i gospodarki – mimo iż upełnoletnienie „Solidarności” raczej sprzyja rozpadowi się na partie o tradycyjnym kształcie. Wewnętrzno społecznej solidarności i wynikającej stąd kultury politycznej trzeba się dopiero uczyć. Kościół ma więc do wypełnienia na tym polu ważne zadanie pastoralno-

-duszpasterskie: przez samokrytyczny dystans do siebie samego, przez swą otwartość i dialog z inaczej myślącymi ma z szacunkiem i tolerancją temperować kipiące spory polityczne. W tym głębokim sensie chce być Kościołem społecznie przydatnym i jednocześnie nie kwestionującym autonomii polityki. Niestety, w parlamencie i mediach rzadko pojawiają się tak jasno sformułowane stanowiska i poglądy chrześcijańskich polityków. Ubolewają oni ze swej strony, że partyjno-politycznych sporów w kwestiach szczegółowych nie poprzedzają poważne dyskusje na temat zasad światopoglądowych i wartości podstawowych.

Dlatego Kościół jako siła z natury konstruktywna dla pluralizującego się społeczeństwa, dla społeczeństwa, które dysponuje elementarnym konsensusem kulturalnym, minimum zgodności co do podstawowych wartości, pozostanie nigdy nie dającym się w pełni zintegrować, krytycznym zaniepokojeniem. Napięcia i konflikty między religijno-etycznym postulatem prawdy a społeczno-politycznym konsensusem oczywiście będą istnieć nadal – ale to wcale nie przeczy społecznej ważności Kościoła.

Kościelna przynależność polityków

Przez zaangażowanie na rzecz poszanowania godności ludzkiej, na rzecz wolności i praw człowieka i przez mobilizowanie sił duchowych Kościół wnosi samodzielny i skuteczny wkład w proces poszukiwania politycznego konsensusu, jeśli ma on wytrzymać próbę czasu. Ale Kościół nie zamierza tworzyć takiego konsensusu społecznego, który zależałby od kościelnej przynależności, bo oznaczałoby to funkcjonalne wykorzystywanie religii przez politykę. Zwłaszcza w dzisiejszych czasach padają ostrzeżenia, by nie wykorzystywać religii do celów politycznych. Parlamentarne debaty lub wybory niechaj będą wyrazem rozsądnego wglądu w sprawę. Konsensus polityczny może być jedynie kon-

sensusem rozważnym, rozsądnym, a nie legitymującym się po prostu autorytetem Kościoła.

Właśnie debata nad prawodawstwem antyaborcyjnym, która teraz się toczy i którą jednoznacznie zainicjował Kościół, pokazuje wyraźnie, że Kościół swój zespół prawd adresuje do polityki jako roszczenie bezwzględne; do polityki, która ma sens tylko wtedy, gdy jest realizowana w porządku opartym na wolności. Taki pogląd reprezentują również ci chrześcijańscy politycy, dla których państwo nie jest żadną instytucją zbawczą, lecz gwarantem umów i niezbędnych kompromisów. Chcą angażować się politycznie jako ludzie wolni w swoim sumieniu. Są przekonani, że chrześcijańska wiara oraz wynikające z niej prawda i wolność ustrzegą ich przed dowolnością, a jednocześnie chcą, aby polityka została uwolniona od roszczeń zbawczych. Nie chcą, by kościelne roszczenia prawdy zaciążyły na roszczeniach społecznych. To jednak sprawia, że postulat ochrony życia nie narodzonego mylnie nazywa się czysto religijnie-wyznaniową normą „katolickiej” etyki, a polityków wysuwających ten postulat piętnuje się za ich przynależność do Kościoła. Tymczasem tu nie chodzi o przeforsowanie specyficznie kościelnego dezyderatu, lecz o prawo fundamentalne i o prawo człowieka, a w rezultacie o fundamenty systemu politycznego i społecznego. To prawo musi przeniknąć i zakorzenić się w świadomości obywateli.

Ponadpartyjność Kościoła

Jeśli więc dziś mówimy o nowych wyzwaniach dla Kościoła, to nie chodzi o zapotrzebowanie na jego kategoryczne imperatywy, lecz o to, że Kościół ma się przyczyniać do nawiązywania dialogu między wszystkimi grupami interesu w społeczeństwie i nie być moralnym palcem karzącym, z którym przecież trudno prowadzić dialog. W praktyce jednak Kościół ma trudności z zajęciem takiego stanowiska ponad sporami

i ponad partiami – bez związania się z jedną partią, bez uczestnictwa we władzy i bez wywierania wpływu na konkretne decyzje polityczne. Oczekuje się od Kościoła z jednej strony, aby w tej złożonej sytuacji patrzył nie z perspektywy własnych interesów i bezpośrednich zadań religijnych, a z drugiej winien się strzec chęci bycia namiastką rozwiązania wszelkich możliwych mankamentów społecznych lub spraw, których rozwiązanie leży w gestii państwa. Kościół nie powinien przeceniać swoich sił, a już w żadnym wypadku wiązać się z jakąś partią lub mieszać się do codziennych spraw politycznych. Owszem, ma odpowiadać na pytania zasadnicze, lecz odpowiedzi na pytania dotyczące spraw powszednich powinien zostawić poszczególnym chrześcijanom. Być Kościołem znaczy dla niego i to, że niejednemu przeszkadza i że nie wdaje się w żaden flirt z nową polityką. Swoim krytycznym dystansem do polityki i ekonomii ma jednocześnie przyczynić się do tego, aby te dziedziny coraz bardziej kierowały się sumieniem i żeby się to uwidaczniało w myśleniu i działaniu na tym polu. Poza tym jego zadaniem jest zajmować się ludźmi biednymi i tymi, których nie dopuszcza się do głosu. Wskazana jest przy tym ze strony dostojników kościelnych i duchowieństwa pewna powściągliwość, która wykluczałaby wszelkie podejrzenie, że odmawiają ludziom zdolności podejmowania rozsądnych decyzji.

Powoływanie się bowiem przez duchowieństwo i hierarchię kościelną na służebność wobec społeczeństwa spotyka się z krytyką, że to nic innego jak chęć sprawowania władzy. Równoważnikiem twierdzenia, że Kościół w Polsce jest Kościołem „rozpolitykowanym“, jest zarzut klerykalizmu. A więc albo Kościół niewłaściwych ambicji, albo odpychającej arogancji?

Kościół w Polsce na pewno jest Kościołem „politycznym“. To sformułowanie nie jest normatywnym roszczeniem Kościoła pod adresem polityki; raczej stwierdzeniem, że Kościół i polityka są polem przecięcia, krzyżowania się wiary lub moralności z polityką. Ist-

nieją granice dla Kościoła na terenie polityki, ale nie istnieje żadna sfera apolityczna, bo i w niej realizuje się chrześcijańska wiara jako niezbędna podstawa polskiego katolicyzmu. Obca jest Kościołowi alternatywa: albo mieszać się do polityki, albo powstrzymać się od wszelkich inicjatyw politycznych. Mimo to Kościół w Polsce staje przed pytaniem: Czy swą polityczną odpowiedzialność realizować w bezpośrednim politycznym działaniu – bez odwoływania się od gremiów politycznie kompetentnych – czy też czynić wszystko, żeby świeccy chrześcijanie możliwie jak najszybciej osiągnęli dojrzałość polityczną? Kościół opowiada się jednoznacznie za tą drugą możliwością, ale tymczasem zbyt pośpiesznie sadza się go na ławie oskarżonych właśnie z powodu posądzenia, iż realizuje tę pierwszą możliwość.

Polityka intelektualistów?

Autorami tej krytyki są głównie liberałowie, tzw. lewica laicka, ci, którzy w czasach komunistycznej dyktatury zbliżyli się do Kościoła; wówczas był dla nich najpotężniejszym przeciwnikiem reżymu, ale i schronieniem, ostoją wolności, jedynym autorytetem moralnym i ostatnim strażnikiem ludzkich wartości. Wtedy w znacznym stopniu wyzbyli się oni uprzedzeń, że Kościół to z istoty siła reakcyjna. Dziś natomiast sądzą – a wraz z nimi niektórzy intelektualiści katolicy – że należy anulować ów zadatek zaufania, do którego Kościół odwołuje się w procesie przejścia do społeczeństwa dojrzałego i demokracji. Oto klasyczne zadanie, jakie Kościołowi pozostawia myśl państwowa Oświecenia: Kościołowi wydziela się sferę moralności, natomiast państwu, jako państwu prawa, tylko dziedzinę legalności. Kościół ma wykreować nowe spojrzenie na rolę państwa. Czas jego krępującej opieki i ochrony przeminął (J. Isensee). Podobne poglądy głoszą niektórzy niezależni, krytycznie nastawieni do Kościoła instytucjonalnego intelektualiści katolicy.

Z politologicznego punktu widzenia (a zgadzam się tu z frankfurckim filozofem, Herfriedem Münklerem) o politycznym przywództwie intelektualistów, w tym także katolickich, w formujących się demokracjach byłego bloku wschodniego trzeba powiedzieć, że po pewnym okresie przejściowym podstawą powstania dobrze funkcjonującej demokracji powinna być rezygnacja intelektualistów ze sprawowania władzy politycznej. Intelektualiści są bowiem skłonni podnosić własne przekonania do normy absolutnej. Tego typu władza intelektualistów w gruncie rzeczy znowu przybliży nas do dawnych reżymów totalitarnych, do głoszonych przez nie haseł i oficjalnych półprawd. A to grozi ubezwłasnowolnieniem ludzi. Po doświadczeniach, które pokazują, że polski parlament jest podobny do klubu profesorskiego, a niektóre partie do związku literatów, zaistniała generalna potrzeba nadrobienia zaległości w nauce demokratycznych reguł, wzajemnych stosunków i postaw. Wszak nie można sobie wyobrazić procesu demokratyzacji bez demokratów i Europejczyków. Polska ma szermierzy wolności i bohaterów ruchu oporu. Ale oni nie stali się automatycznie demokratami już w momencie, gdy zawaliła się komunistyczna dyktatura. Dlatego intelektualiści, a zwłaszcza ci, którzy nie ufają autorytetom, reagują starymi lękami na to, że w epoce postkomunistycznej odrodzi się klerykalizm. A wtedy stosunek Kościoła do spraw społecznych ocenia się z pewną agresywną przesadą jako wyraz intelektualnej ograniczoności biskupów i duchowieństwa. Dlatego jest wskazane, aby hierarchia kościelna zachowała pewną powściągliwość, zaś chrześcijanie świeccy ugruntowywali młodą demokrację w Polsce umysłowo, duchowo i instytucjonalnie.

Synteza w duchu chrześcijańskim

Należy się więc przychylić do opinii N. Lobkovicza, że *Polska z racji swej prastarej tradycji ma szansę stać się*

wzorem demokratycznie ukształtowanego i zarazem chrześcijańsko zorientowanego państwa. Urzeczywistnienie tej szansy oczywiście zależy od tego, czy [Polska] zdoła zachować równowagę między liberalną demokracją o cechach zachodnich a chrześcijańskim systemem wartości i czy zainwestuje w odbudowę swego kraju swoją narodową dumę i swoje dążenie do wolności.

Czy to się powiedzie, niewątpliwie zależy od Kościoła, od tego, czy za swoje najważniejsze zadanie o charakterze świeckim uzna to, aby stać ponad wszelkimi partiami i mobilizować wszystkie siły do budowy nowoczesnego państwa, w którym wszyscy będą się czuć równoprawnymi obywatelami, niezależnie od religii, wyznania i światopoglądu. Sam Kościół nie jest demokracją. Ale demokracja jest siłą, która i dla niego – przez świeckich katolików – jest pewnym zobowiązaniem. Katolicy świeccy muszą wziąć odpowiedzialność za zmiany w Polsce i demokratyzację kraju i za pomocą własnych środków dać wkład w odnowę państwa, jego duchowej i kulturowej substancji.

Ze świeckiej perspektywy polskiego państwa prawa, a więc także z konieczności państwa kultury, Kościół jest uważany przede wszystkim za duchową potęgę kulturalną. Nie oddziałuje swą prawdą wiary na państwo konstytucyjne bezpośrednio, lecz pośrednio, przez to, że swą chrześcijańską wiarą wpływa na życie społeczne tego państwa. Bez tej duchowej siły, która płynie z żywej wiary polskich chrześcijan, konstytucyjne państwo polskie byłoby pozbawione swej substancji. Bo Kościół *umacnia i odnawia fundamenty duchowej jednolitości społeczeństwa, na których wspiera się państwowa jedność, a bez niej straciłaby swą żywotność zarówno konstytucyjna wolność, jak i społeczny pluralizm* (J. Isensee). W tej sytuacji oczekuje się od Kościoła, by wiara chrześcijańska, jako zacyzn i siła w pluralizmie, oddziaływała i na społeczeństwo, i na życie polityczne.

thum. Bernard Białecki

ks. Ignacy Bokwa

Kościół jako wspólnota

Wokół dokumentu Kongregacji ds. Doktryny Wiary

Pojęcie Kościoła jako wspólnoty (koinonia – communio) funkcjonuje od dłuższego czasu nie tylko w refleksji eklezjologicznej, ale również zdobyło sobie stałe miejsce w świadomości wierzących. Nadzwyczajny Synod Biskupów, obradujący w 1985 r. z okazji 20. rocznicy zamknięcia obrad II Soboru Watykańskiego, nadał temu pojęciu szczególne znaczenie, czyniąc je jednym z najważniejszych określeń tajemnicy Kościoła. 15 VI 1992 r. został opublikowany dokument Kongregacji ds. Doktryny Wiary, skierowany do biskupów Kościoła katolickiego, noszący znamieny tytuł: „Kościół jako wspólnota”^{*}. Stanowi on przypomnienie istotnych prawd katolickiej eklezjologii ukazanych w nowym kontekście. Pismo to odznacza się interesującym sposobem argumentacji znanych tez katolickich. Choćby z tego powodu zasługuje na uważną lekturę i porównanie z innymi wypowiedziami magisterialnymi na ten temat.

Podstawowe treści i przesłanie dokumentu

Zadaniem dokumentu, składającego się z pięciu rozdziałów, wstępu i zakończenia, jest zarysowanie problematyki związanej z pojęciem Kościoła jako wspólnoty. Zdaniem autorów dokumentu konieczność taka wynika z niedostatecznego ukazania związku pomiędzy pojęciem wspólnoty a innymi pojęciami eklezjologii, mianowicie *ludu Bożego* i *Ciała Chrystusa*. Z drugiej strony zbyt małe znaczenie przypisuje się teologicznej

interpretacji zależności pomiędzy Kościołem rozumianym jako *wspólnota* a Kościołem jako *sakramentem* (nr 1).

KOŚCIÓŁ TAJEMNICĄ WSPÓLNOTY. Dokument określa pojęcie wspólnoty jako *tajemnicę osobistego zjednoczenia człowieka z Boską Trójcą i z innymi ludźmi, mającą swój początek w wierze, nakierowaną na eschatyczne wypełnienie w Kościele niebieskim, jednakże znajdującą swoje początkowe i przejściowe wypełnienie w Kościele ziemskim* (nr 3). Niejednoznaczne pojęcie wspólnoty może stać się kluczem do interpretacji eklezjologii dopiero wtedy, gdy będzie się w nim zawierać wymiar zarówno wertykalny jak i horyzontalny, a także sakramentalny. Związek pomiędzy elementem widzialnym a niewidzialnym w Kościele przejawia się w ramach trzech rzeczywistości życia kościelnego: nauki apostołów, sakramentów i porządku hierarchicznego. Dokument pojmuje ów związek jako konstytutywny dla Kościoła będącego sakramentem zbawienia (por. nr 4). Jako teologiczny fundament i zarazem środek budowania wspólnoty Kościoła zostaje wymieniona Eucharystia. Wychodząc z Pawłowego pojęcia Ciała Chrystusa jako kategorii eklezjologicznej dokument uznaje ten sakrament za stałe miejsce tworzenia się Kościoła, który, jak jest wyraźnie podkreślone, jest jeden, gdyż Chrystus jest tylko jeden. Autorzy dokumentu odwołują się wyraźnie do ZASADY JEDNOŚCI, która ma wynikać już z samego pojęcia wspólnoty. Dokument stara się poruszać na płaszczyźnie pryncypialnej, jakby nie uwzględniając wymiaru praktycznego. Dlatego powstaje pytanie, w jakim stopniu uwzględnia napięcie pomiędzy postulatem a rzeczywistością. Jest to widoczne

* Analizę dokumentu opieram na jego wersji niemieckiej, rozpowszechnionej przez Konferencję Episkopatu Niemiec, a opublikowanej w „Herder Korrespondenz“ 7/1992 s. 319–323. Wersja polska pt. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, w: „L'Osservatore Romano“ (wyd. pol.), nr 10/1992, s. 37–41.

już w przypadku pojęcia jedności Kościoła, które staje się kluczem pozwalającym zrozumieć istotę wspólnoty. Wokół tego pojęcia jest konsekwentnie budowana eklezjologia omawianego pisma Kongregacji.

KOŚCIÓŁ POWSZECHNY A KOŚCIOŁY LOKALNE. Drugi rozdział dokumentu zawiera bardzo istotne sformułowania natury teologicznej, przygotowujące grunt dla centralnej wypowiedzi.

Punktem wyjścia staje się twierdzenie dotyczące Kościoła powszechnego, określonego za pomocą cech nazywanych w teologii znamionami Kościoła: jest on jeden, święty, powszechny i apostołski. Dokument, jak się zdaje, nie dostrzega różnicy pomiędzy stanem faktycznym a postulowanym. Powszechna wspólnota uczniów, która realizuje się w konkretnym zróżnicowaniu osób, grup, czasu i miejsca, stanowi wyraz zbawczej obecności jedynego Kościoła Chrystusowego. Kościół ten jest Ciałem Chrystusa. Autorzy dokumentu podkreślają, że pojęcie wspólnoty, odniesione analogicznie, może dać podstawę do pojmowania Kościoła powszechnego jako *wspólnoty Kościołów lokalnych* (por. nr 8). Wydaje się, że właśnie w tym miejscu zostaje sformułowana teza, dla której powstał cały dokument. W tym samym punkcie można bowiem przeczytać: *Niekiedy jednak idea „Wspólnoty Kościołów lokalnych” jest używana w ten sposób, że zostaje przy tym osłabiony obraz jedności Kościoła w jego widzialnej i instytucjonalnej postaci, aż do twierdzenia, że każdy Kościół lokalny jest sam w sobie zupełnym podmiotem, zaś Kościół powszechny to jedynie wynik WZAJEMNEGO UZNANIA Kościołów lokalnych.* Takie rozumowanie prowadzi, zdaniem autorów dokumentu, do zniekształcenia nie tylko pojęcia Kościoła powszechnego, lecz także Kościoła lokalnego.

Dokumenty Magisterium są odpowiedzią na aktualne problemy życia Kościoła. Analizowane pismo nie nazywa adresatów po imieniu. Można się jedynie domyślać, że chodzi tu o niedawne problemy z obsadze-

niem niektórych stolic biskupich w krajach języka niemieckiego, gdzie miejscowe zwyczaje dawały kapitułom prawo wyboru kandydata, zatwierdzanego potem przez Stolicę Apostolską. Gdyby tak rzeczywiście było, a nie da się tego stwierdzić z pewnością, problem ten miałby genezę, a w związku z tym i naturę, prawno-administracyjną, związaną z zarządzaniem Kościołami lokalnymi w ramach Kościoła powszechnego. Dopiero po ustaleniu takiego punktu wyjścia można by stwierdzić, że następuje potem przeniesienie refleksji na poziom teologiczny. Ma to swoje uzasadnienie zarówno w ścisłym powiązaniu poziomu doktrynalnego z poziomem praktyki życia kościelnego, jak też we wzajemnym przenikaniu pomiędzy teologią a faktycznym sprawowaniem urzędu biskupiego. W tym kontekście refleksja nad Kościołem jako wspólnotą koncentruje się w zrozumieniu sposobu na zagadnieniu jedności.

Potwierdzeniem słuszności tak przeprowadzonej rekonstrukcji faktycznych przyczyn powstania dokumentu jest jego wewnętrzna dynamika. Punkt 9 zawiera próbę ustalenia relacji pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. Centrum krystalizacji pojęcia Kościoła staje się idea Kościoła powszechnego. Kościoły lokalne pozostają w relacji *wzajemnej wewnętrzności* wobec Kościoła powszechnego, który nie jest zwykłym wynikiem sumowania Kościołów lokalnych, lecz poprzedza je nie tylko w sensie *ontologicznym*, ale i *czasowym*. Dokument nawiązuje do patrystycznego twierdzenia, że jeden jedyny Kościół poprzedza w wymiarze *ontologicznym* również samo stworzenie. Kościół powszechny rodzi Kościoły lokalne jako równoprawnionych synów, sam będąc ojcem, nie zaś wytworem Kościołów partykularnych. W porządku zaś chronologicznym Kościół ukazuje się w dzień Pięćdziesiątnicy, poprzez grono stu dwudziestu zebranych wokół Maryi i apostołów. Dokument stwierdza dalej, że apostołowie byli przedstawicielami jedyne Kościoła i przyszłymi założycielami Kościołów lokalnych, zwia-

stunami misji skierowanej do całego świata. Symboliczne stwierdzenie Dziejów Apostolskich wyliczające przedstawicieli ówczesnie znanego świata zostaje rozumiane w sposób dosłowny: już wtedy Kościół mówił wszystkimi językami. Należy przypuszczać, że dokument pozostaje tu na płaszczyźnie wypowiedzi teologicznej, gdyż tylko w ten sposób można twierdzić, że Kościół powstał od początku uniwersalnie, a Kościoły lokalne narodziły się z tego jedynego Kościoła, jako jego konkretyzacje. Formuła II Soboru Watykańskiego: *Kościół w Kościołach lokalnych i z nich (Ecclesia in et ex Ecclesiis)* zostaje uzupełniona formułą: *Kościoły lokalne w Kościele i z niego (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*, której autorem jest Jan Paweł II. Pismo Kongregacji akcentuje misteryjny charakter Kościoła, co odróżnia w sposób zasadniczy jakość relacji pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, której nie można porównywać z relacjami zachodzącymi w społeczności.

Z tak radykalnego postawienia problemu, stosunkowo rzadko spotykanego we współczesnej refleksji eklezjologicznej, wynikają konsekwencje dla wierzących. One właśnie, wydaje się, są celem powyższej konstrukcji teologicznej. Przynależność do Kościoła powszechnego określa chrzest św. i jest to przynależność bezpośrednia, choć faktyczne włączenie do Kościoła powszechnego następuje w ramach Kościoła partykularnego. Wynikiem tego dowodzenia jest stwierdzenie, iż powszechna wspólnota wierzących i wspólnota Kościołów nie wynikają jedna z drugiej, lecz przedstawiają jedną i tę samą rzeczywistość, rozważaną jedynie z różnych punktów widzenia. Analizując takie ujęcie problemu w dokumencie Kongregacji należy zauważyć, że doświadczenie życia wiary, będące równoczesnym odkrywaniem Kościoła, dokonuje się faktycznie w ramach konkretnej wspólnoty lokalnej. Refleksja, o jaką chodzi w dokumencie, jest typu teologicznego, wiąże się z niebezpieczeństwem ideologizacji zarówno chrztu jak i doświadczenia Kościoła powszechnego.

WSPÓLNOTA KOŚCIOŁÓW, EUCHARYSTIA I EPISKOPAT. Dwa poprzednie rozdziały przygotowały pole do refleksji nad znaczeniem urzędu Piotrowego w Kościele. Lektura całości dokumentu pozwala to stwierdzić z całą jasnością.

Jedność Kościołów lokalnych zasadza się teologicznie w Eucharystii. Choć jest ona sprawowana we wspólnocie Kościoła partykularnego, to jednak staje się w tym momencie odbiciem i prawdziwą aktualizacją jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. Autorzy dokumentu nie zgadzają się na interpretację, jakoby sprawowanie Eucharystii było stawianiem się Kościoła w sposób „oddolny”. To właśnie celebrowanie tego sakramentu uniemożliwia samowystarczalne pojmowanie Kościoła lokalnego – jedność i niepodzielność eucharystycznego Ciała Pana zawiera w sobie jedność i niepodzielność Jego Ciała Mistycznego. Dość nieoczekiwanie dokument przechodzi w tym miejscu do stwierdzeń dotyczących urzędu Piotrowego. Jest on podstawą jedności zarówno kolegium biskupów jak też Kościoła powszechnego. W rzeczywistości jedność Kościoła ma swoje źródło również w jedności episkopatu. Jak Kościół rzymski jest głową wszystkich Kościołów lokalnych, tak też papież jest stałym, widzialnym fundamentem i zasadą jedności kolegium biskupiego. Zdanie to pochodzi z „Lumen gentium” (nr 23). Zostało ono przytoczone, aby podkreślić znaczenie urzędu papieskiego dla konkretnego Kościoła lokalnego. Choć jego prawowitym rządcą jest biskup diecezjalny, to wspólnota staje się w pełni Kościołem dopiero wtedy, gdy staje się w niej obecny autorytet biskupa Rzymu (nr 13). Dokument podkreśla przy tym, że prymat papieski jak również kolegium biskupie nie wywodzą się z partykularności Kościołów, lecz należą jako istotne elementy Kościoła powszechnego także do wewnętrznej struktury Kościoła lokalnego. Sformułowanie to jest pewną nowością. Chodzi o to, by nie traktować rozporządzeń i zaleceń każdorazowego następcy św.

Piotra jako docierających jedynie z zewnątrz, narzuconych; mają one być przyjęte jako wyraz wewnętrznej dynamiki danego Kościoła. Dokument podkreśla to używając sformułowania prawniczego: papież dysponuje bezpośrednią władzą tak w stosunku do poszczególnych biskupów jak i wszystkich wiernych (nr 14).

• JEDNOŚĆ I RÓŻNORODNOŚĆ WE WSPÓLNOTACH KOŚCIELNYCH. W perspektywie refleksji nad miejscem i znaczeniem urzędu Piotrowego i Kościoła powszechnego pojawia się temat pluralizmu form i wyrazu życia kościelnego. Jedność i powszechność Kościoła nie tylko, zdaniem autorów dokumentu, nie zagradzają drogi do jedności Kościołów lokalnych, lecz nadają jej charakter wspólnoty. Ukazane powyżej zasady pojmowania Kościoła jako wspólnoty pozwalają na właściwe zrozumienie roli poszczególnych urzędów, charyzmatów, wielości form życia i apostołatu w ramach jednego i tego samego Kościoła powszechnego. Przy tej okazji dają się lepiej zauważyć i określić różnice liturgicznych i kulturowych tradycji pomiędzy poszczególnymi Kościołami lokalnymi. Ten aspekt kościelnej wspólnoty można nazwać jednością w wielości (por. nr 15 n.).

WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA A EKUMENIZM. Kto choćby pobieżnie zetknął się z problematyką dialogu ekumenicznego w łonie podzielonych Kościołów chrześcijańskich, zdaje sobie sprawę z faktu, jak ogromne znaczenie dla ekumenizmu mają katolickie wypowiedzi na temat urzędu Piotrowego. Sporo racji mają, jak się zdaje, zwolennicy poglądu, że najważniejsza różnica, a co za tym idzie trudność ekumenii, tkwi w sposobie pojmowania władzy kościelnej. Zachodni Kościół rzymski preferuje strukturę monarchiczno-hierarchiczną, stanowiącą odbicie modelu władzy państwowej, rzadkiego już zresztą we współczesnym świecie, podczas gdy Kościoły protestanckie preferują raczej wizję zawierającą niemały udział elementów demokracji.

Autorzy dokumentu są w pełni świadomi jego znaczenia dla dialogu ekumenicznego. Wypowiedzi dotyczące centralnej funkcji następcy Piotra uświadamiają trudności w odniesieniu zarówno do Kościołów prawosławnych jak i protestanckich. Z chrześcijanami Wschodu łączą katolików zarówno sukcesja apostołska jak również ważna Eucharystia. Raną we wzajemnych relacjach pozostaje jednak nieuznawanie urzędu Piotrowego, który, jak akcentuje dokument Kongregacji, nie jest jakimś zewnętrznym dodatkiem do Kościoła lokalnego, lecz jednym z elementów jego struktury wewnętrznej. Na tym tle zaznacza się o wiele głębiej sięgający rozdział w odniesieniu do Kościołów protestanckich. W ich przypadku brakuje nie tylko uznania władzy papieskiej, ale i sukcesji apostołskiej oraz ważnej Eucharystii (por. nr 17). Jest symptomatyczne, że zasadnicza część dokumentu kończy się refleksją na temat trwałości i kluczowego znaczenia prymatu Piotrowego dla życia Kościoła powszechnego. W ten sposób zostaje podkreślona główna idea dokumentu.

II Sobór Watykański

Już we wstępie do omawianego dokumentu zostało zaznaczone, że zamierza on poruszyć niektóre aspekty eklezjologii. Jednocześnie jest to próba zbudowania pojęcia Kościoła jako wspólnoty na podstawie konstytutywnego znaczenia urzędu Piotrowego. Z teologicznego punktu widzenia prymat biskupa Rzymu i rola Kościoła powszechnego wiążą się nierozdzielnie z problemem kolegializmu i roli Kościołów lokalnych. Oba te zagadnienia zostają zasygnalizowane w dokumencie. Trudno jednakże stwierdzić, by istniała między obu członami powyższych relacji taka równowaga, jaką z niemałym trudem nakreślił ostatni Sobór. Warto przypomnieć jego podstawowe sformułowania dotyczące interesującej nas kwestii.

„Lumen gentium“ (nr 9) stwierdza, że załączkiem jedności jest lud Boży. Teologiczna kategoria ludu Bożego stała się znamięm i wiodącą ideą soborowej eklezjologii. Lektura konstytucji dogmatycznej o Kościele prowadzi do wniosku, że ojcowie soborowi z dużą dozą życzliwości odnosili się do zjawiska pluralizmu form życia kościelnego. Refleksja nad tym podstawowym faktem, stwierdzanym w ramach codziennego doświadczenia wiary, stanowi punkt wyjścia rozumienia katolicyzmu. Łączność wszystkich wiernych w świecie ma swoje źródło w Duchu Świętym (por. LG, nr 13). Kwestia urzędu Piotrowego pojawia się w kontekście nauki o episkopacie (por. nr 18). Sobór podkreśla z naciskiem, że w Kościele, który Pan *założył w Apostołach i zbudował na świętym Piotrze*, kamieniem węgielnym całej budowli jest sam Chrystus (por. nr 19). Warto zwrócić uwagę na fakt, że Boskie posłannictwo zostało powierzone apostołom. W tym kontekście nastąpiła refleksja dotycząca urzędu Piotrowego (por. nr 20).

II Sobór Watykański może być bez żadnej przesady nazwany soborem kolegalizmu. Po zdogmatyzowaniu przez I Sobór Watykański centralnej roli biskupa Rzymu i jego nieomyślności w sprawach wiary i obyczajów ostatni sobór dowartościował urząd biskupa diecezjalnego. W ich osobach obecny jest pośród wiernych sam Jezus Chrystus (por. nr 21). Sobór mocno podkreśla kolegalność grona biskupów jako następców apostołów, jednakże umiejętnie rozkłada akcenty. Urząd biskupa Rzymu nie zostaje tu bynajmniej pomniejszony czy przyćmiony (por. nr 22). Sobór niejednokrotnie akceptuje fakt kościelnego pluralizmu. Czyni to również w nawiązaniu do kolegium biskupiego. Wyraża ono różnorodność Kościoła powszechnego. Fakt ten pokrywa się z doświadczeniem Kościoła, które na zwykłej drodze prowadzi od Kościoła lokalnego, już na szczeblu parafii, do Kościoła powszechnego. Ostateczny kształt tego Kościoła zależy od kształtu Kościołów lokal-

nych. Taki wniosek można wysnuć z lektury „Lumen gentium“ (nr 23) mówiącej o uformowaniu Kościołów lokalnych na wzór Kościoła powszechnego. Tam też pojawia się stwierdzenie, że biskupi są widzialnym źródłem i podstawą jedności w Kościołach partykularnych. Warto porównać tę wypowiedź z główną ideą omawianego dokumentu Kongregacji. W kontekście troski o Kościół powszechny, jaką mają przejawiać poszczególni biskupi, sobór mówi o tym, że sprawują oni swoje rządy w Kościołach lokalnych. Powierzonymi sobie Kościołami kierują jako zastępcy i legaci Chrystusa. Sprawowana przez nich władza jest władzą własną, zwyczajną i bezpośrednią, wykonywaną w imieniu Chrystusa (por. nr 23). Może być ograniczona przez najwyższą władzę Kościoła. Nie następuje tu jednak precyzacja, co sobór rozumie pod pojęciem najwyższej władzy kościelnej. Z tego samego fragmentu warto przytoczyć urywek charakteryzujący mentalność ojców soborowych. Przestrzegają oni: *Nie należy uważać biskupów za wikariuszy Biskupów Rzymskich, ponieważ sprawują sobie właściwą władzę i z całą słuszością nazywają się Przełożonymi ludu, którym kierują. Władzy ich nie niweczy władza najwyższa i powszechna, lecz przeciwnie, potwierdza ją, umacnia i broni, podczas gdy Duch Święty strzeże niezawodnie ustanowionej przez Chrystusa formy rządów w Jego Kościele.* Warto również przypomnieć, że w LG (nr 18) używa się pojęcia „communio“, aby wyrazić relację pomiędzy papieżem a biskupami.

Z odniesienia pomiędzy tymi dwoma organami (czy też sposobami sprawowania) najwyższej władzy w Kościele wynika teologiczne miejsce Kościołów lokalnych. Sobór nie obawia się zagrożenia, jakie mogłyby nieść te Kościoły dla jedności Kościoła powszechnego. W kontekście poszanowania tradycji Kościołów patriarchalnych ojcowie soborowi uczą: *Ta duchem jedności przepojona różnorodność Kościołów lokalnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła. W podobny sposób Konferencje biskupów mogą dziś wnieść*

różnorodny wkład do konkretnego urzeczywistnienia się pragnienia kolegalności (LG, nr 23). Dekret o działalności misyjnej Kościoła z niemałym wyczuciem realizmu mówi o Kościołach lokalnych, w których urzeczywistnia się Kościół powszechny (por. nr 19–22).

Perspektywy

Próbując ustalić relację pomiędzy soborową wizją Kościoła a jego obrazem naszkicowanym w omawianym dokumencie można by skorzystać z modelu wzajemnego dopełniania i stwierdzić, że Kongregacja precyzuje tu niektóre aspekty eklezjologii Vaticanum II. Rozwiązanie takie byłoby uzasadnione intencją, jaką przejawiają autorzy dokumentu, którzy stwierdzają we wstępie, że chodzi tu jedynie o niektóre istotne elementy refleksji nad Kościołem. W ujęciu tym tkwi jednak niebezpieczeństwo zatuszowania faktu prezentacji wizji Kościoła odmiennej od tej, którą naszkicował, jeśli nie wypracował do końca, ostatni sobór. Rozumienie bowiem Kościoła jako wspólnoty w wizji ojców soborowych można uzmysłowić za pomocą modelu sieci wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi Kościołami lokalnymi. W tych relacjach istnieje i jednocześnie staje się Kościół powszechny. Jest to wizja dynamiczna, zdaje się bardziej odpowiadająca mentalności współczesnego człowieka, również wierzącego. Jest faktem niezaprzeczalnym, że urzeczywistnienie takiej koncepcji wiąże się z niemałymi trudnościami i nawet niebezpieczeństwami, sięgającami samej tożsamości Kościoła. Wizja Kościoła, jaką można wyczytać w dokumencie Kongregacji, to nawiązanie do modelu piramidalnego, w którym na szczycie znajduje się papież (i Kościół powszechny), a dopiero potem następują biskupi (i Kościoły lokalne). Jest to wizja statyczna, którą zarzucił ostatni sobór.

Wmyślanie się w zamierzenia i intencje kierujące autorami dokumentu powinno prowadzić do wniosku,

że ogłoszenie go zostało podyktowane prawdziwą troską o właściwe urzeczywistnienie idei soborowej. Dokument prowadzi wykład na płaszczyźnie teologicznej, ale bez trudu daje się zauważyć praktyczno-kościelny kontekst tej wypowiedzi. Wydaje się, że dokument stanowi korekturę kursu w kierunku Kościoła jako wspólnoty. Podkreśla prymat papieski i rolę Kościoła powszechnego w sposób bardzo zdecydowany i jednoznaczny. Należy przyznać, że samo pojęcie wspólnoty przeciwnemu wierzącemu kojarzy się raczej z emocjonalnym wymiarem bliskości i zaufania w relacjach międzyludzkich. Wiadomo jednak, i to już z codziennego doświadczenia, że nawet najbardziej wzniosłe i piękne idee domagają się konkretyzacji, zwłaszcza gdy rzecz dotyczy pewnej zbiorowości, a przede wszystkim gdy chodzi o problem tak fundamentalny, jak kształt i przyszłość Kościoła. Nie należy więc chyba antagonizować wypowiedzi Vaticanum II i omawianego tu dokumentu, choć z drugiej strony teologiczna uczciwość nie pozwala pominąć faktycznych różnic zarysowujących się w obu koncepcjach Kościoła.

Dla teologa powyższa sytuacja jest przykładem ewolucji w ramach samego Magisterium Kościoła, reagującego na aktualne problemy i potrzeby wspólnoty wierzących. Wiąże się z tym i druga relacja, mianowicie pomiędzy Urzędem Nauczycielskim Kościoła a teologią. Potwierdza się w tym prawda, że w Kościele jest obecny i działa Duch Święty. Przejawem tej obecności jest charyzmat coraz głębszego wnikania w tajemnice wiary i skomplikowany proces dochodzenia do coraz adekwatniejszego sformułowania prawd wyznawanej i przeżywanej wiary. Teologia mówi tu o *sensus fidei*, wspólnotowym zmyśle wiary. Czytając powyższy dokument, urealniając wizję Kościoła jako wspólnoty, należy patrzeć z nadzieją i spokojnym optymizmem na rozwój tej debaty nad kształtem i przyszłością ludu Bożego.

Cienkusz i esencja

Z Czesławem Miłoszem rozmawia Roman Warszawski

— *Jak to się dzieje, że mimo wszystkich splendorów, jakie na Pana zewsząd spadają, jest Pan nadal żywym, uśmiechniętym człowiekiem, a nie chodzącym pomnikiem?*

— A kto dobrowolnie chciałby być pomnikiem? Zachowaniu normalności służy to oddalenie od Polski, w jakim żyję, patrzeć na nią z dystansu Berkeley i bycie obecnym w niej również z odległości, jaka dzieli Kalifornię od Warszawy. Bo tylko w Polsce niektórzy chcieliby za życia postawić mnie na cokole i zamienić w żywą mumię. W Stanach jestem znany tylko stosunkowo małej, elitarnej grupie koneserów, mogę więc pracować i żyć w miarę normalnie. A w świecie? W świecie – fanfary Nobla z 1980 r. już dawno ucichły. Całe szczęście, że co roku przybywa jeden literacki noblista. Dla tego, który to wyróżnienie otrzymał w roku poprzednim, to ogromna ulga.

— *W Polsce o tę normalność byłoby trudniej?*

— Gdy niektórzy tytułują mnie wieszczem albo zwracają się do mnie per „mistrzu” – myślę, że byłaby ona po prostu niemożliwa.

— *A nie jest Pan wieszczem?*

— Wieszcz to ktoś, kto jest czytany i rozumiany przez bardzo wielu. Ja natomiast jestem czytany w Polsce przez, powiedzmy, 10 tys. osób, przez jeszcze mniej jestem rozumiany. Więc już z definicji nie mogę aspirować do roli wieszca.

— *Niezależnie od tego, ile osób czyta Pańską poezję i ile ją rozumie, funkcjonuje Pan w świadomości przeciętnego Polaka jako najwybitniejszy współczesny poeta polski, a Pańskie książki rozchodzą się w nakładach 30–40 tys. egzemplarzy. A w obecnej dobie to bardzo dużo. Nie tak dawno znajomy wydawca przygo-*

towujący edycję „Ulissesa“ powiedział mi, że nakład tej książki nie może przekroczyć 10 tys. egz., bo – po prostu – nikt spoza grupy „górných 10 tysięcy“ jej nie kupi...

— Moje utwory są adresowane mniej więcej do tego samego odbiorcy. Nakłady ani mnie mają, ani zwodzą. Większość z tych, którzy kupują Miłosza, w ogóle go nie czyta. Ja o tym wiem. O wydaniu kilkudziesięciu tysięcy złotych decyduje pewien snobizm. Książka wędruje na półkę... i na tym koniec.

— *...często ma nawet nie rozcięte kartki. Nie przeszkadza to Panu?*

— Nawet gdyby przeszkadzało, nie potrafiłbym temu zaradzić. Lepiej więc, że mnie to nie razi.

Nigdy nie zależało mi na szerokim rezonansie. Wolę odbiór kameralny. Poezja, z samej swej natury, jest bardzo kameralna i potrafi zadowolić się nawet pojedynczym odbiorcą. W skrajnych wypadkach nawet samym autorem.

— *Lecz w ten sposób minimalizuje się możliwość oddziaływania poezji. Czy w ten sposób bagatelizuje Pan jej znaczenie? Pomniejsza jej wagę?*

— Przeciwnie, uważam, że poezja jest bardzo ważnym elementem ludzkiej kultury i cywilizacji i w pewnym sensie stanowi jej esencję. Poezja oprócz tego, że jest doznaniem estetycznym i jego ekspresją, stanowi często odkrywczy skrót myślowy, syntezę, spojrzenie na problem z odmiennej perspektywy i wtedy zbliża się do filozofii, a nawet ją prześciga stając się jej szpicą i awangardą. Jest tak, przykładowo, w przypadku japońskiej poezji „haiku“. Jej przekład mojego pióra już wkrótce ukaże się na polskim rynku.

Nie, na pewno nie bagatelizuję znaczenia poezji. Trudno byłoby mnie o to posądzić. Uważam nawet, że odnowa ludzkiej cywilizacji – jakże konieczna! jakże pożądana w prawie każdej dziedzinie! – jest w dużej mierze uzależniona od tego, czy myśl ludzka będzie potrafiła czerpać właśnie z poezji.

— *Jak należy to rozumieć?*

— Rozwijam to w „Ziemi Ulro“...

— *Moim zdaniem to jedna z najważniejszych Pańskich ksiąg, a wielokierunkowe i interdyscyplinarne wnioski, które z niej wypływają, nie do końca potrafimy jeszcze docenić!*

— Rzecz bowiem w tym, że przez cały XIX i XX w. – a całe nieszczęście zaczęło się wraz z Oświeceniem w wieku XVIII! – myśl ludzka rozwijała przede wszystkim wiedzę techniczno-instrumentalną, zaniedbując pogłębioną refleksję typu humanistycznego. Człowieka bardziej interesował sposób osiągnięcia jakiegoś celu, a nie sam cel. Jeśli coś było technicznie wykonalne, należało to zrobić, nie zastanawiając się nad tego konsekwencjami. Był to – i jest nadal – czas „jak?“, a nie czas „po co?“ „w jakim celu?“ A w ten sposób ludzka cywilizacja zaczęła podcinać gałąź, na której się sama ulokowała. Postawiła pod znakiem zapytania swój dalszy byt, swoją dalszą egzystencję. Ludzka wiedza stała się bardzo praktyczna, ale jednocześnie przestała być mądrością. Stała się karykaturą samej siebie, podróbką, cienkuszem.

Zadaniem poezji – w przyszłości – może się stać przywracanie odpowiednich proporcji. Poprzez swą esencjonalność poezja powinna przywrócić odpowiedni smak owemu cienkuszowi. Ja poezję traktuję jako wielki, choć zaniedbany, rezerwuár refleksji i pytań o sens; jako zbiór wszystkiego tego, czego zachodniej (czyli europejskiej) kulturze brakowało przez ostatnie 200–250 lat (choć sama kultura jakby nic o tym nie wiedziała!).

— *To dość rzadkie spojrzenie na poezję. Niewielu czyta Pańskie utwory pod tym kątem i przy takim oświeceniu! Niektórzy zarzucają Panu nawet pewien anachronizm. Czytają Pana przede wszystkim przez pryzmat „Zniewolonego umysłu“, „Zdobycia władzy“ i „Doliny Issy“. Dostrzegają tylko Pański spór z totalitaryzmem jako największą chorobą XX w. Wciąż uważają Pana za dysydenta i kombatanta, co najwyżej – za dysydenta z kresów. Utwierdza ich w tym ostatnio opublikowane „Szukanie ojczyzny“.*

— To skutek tego, że poetę próbuje się zinterpretować za pomocą jego prozy...

— *Ale nie darmo chyba poeta sięga po odmienne medium...*

— Owszem, nie darmo. Raczej z konieczności. Piszę tyle, że od czasu do czasu, by wciąż nie tkwić w tej samej wodzie, muszę odwołać się do innego gatunku. Ale, w rzeczywistości, proza ta jest bardzo poetycka. Zwykle ma luźną, poetycką właśnie, strukturę. Przykładem może być nie tak dawny „Rok myśliwego”. A „Zniewolony umysł”, „Zdobycie władzy” i „Rodzinna Europa” to proza, która powstawała głównie z myślą o odbiorcy zachodnim.

— *A zarzut anachronizmu?*

— Powiem szczerze, że nie do końca rozumiem...

— *Argumentacja przebiega następująco: Miłosz przede wszystkim zajmuje się totalitaryzmem, konfrontacją człowieka z tym strasliwym zjawiskiem XX w. Zajmuje się też kresami wschodnimi, szczególnie Litwą. A teraz totalitaryzm upadł, szerokim frontem nastąpił powrót demokracji do Europy Wschodniej, a Litwa i pozostałe kresy wybiły się na niepodległość. Jego ulubione tematy tracą więc jakby na aktualności...*

— To nieprawda. Ale po kolei. Po pierwsze – nieprawda, że zajmuję się tylko i wyłącznie totalitaryzmem i człowiekiem postawionym z nim twarzą w twarz. Owszem, to ważny wątek mojej twórczości, ale nie jedyny... Ja w ogóle uważam, że sprawa totalitaryzmu nie znalazła jeszcze odpowiedniego odzwierciedlenia w literaturze regionu, który najbardziej był na niego narażony. Szczególnie dotyczy to Polski. Brakuje jeszcze naprawdę wielkiego artystycznego przetworzenia tego problemu. To, co ja robię, uważam za dalece niewystarczające.

Po drugie – totalitaryzm i potraktowanie człowieka, a nawet całych narodów jak przedmiotów, jest tylko pewną egzemplifikacją zagadnienia, o którym mówiłem przed chwilą – prymatu „jak?” nad „co?”. A ten temat długo jeszcze będzie aktualny i jeszcze co najmniej jedno dziesięciolecie, lub dwa, trzeba będzie go zgłębiać. Po trzecie – sam problem totalitaryzmu w swej najczystszej postaci, wbrew pozorom, nic nie stracił na aktualności. Wystarczy spojrzeć na to, co się dzieje w Jugosła-

wii. Problem istnieje, nadal jest nie zgłębiony do końca, nadal nęka i niepokoi. Zmieniła się tylko pozycja, z której go obserwujemy.

— *Wbrew wielu utyskiwaniom, na tle tego, czego doznają inne narody w świeżo wyzwolonej Europie, obraz Polski maluje się chyba nie najgorzej...*

— Na pewno. Szczególnie dla mnie, poety, ponieważ poezja zmusza do patrzenia na procesy tego typu z możliwie jak najdłuższym oddechem, z myślą o jak najdalszej przyszłości. Nie wiele pomaga to licznym niedostatom, szerzącej się biedzie, kulturze traktowanej po macoszemu. Ja uznaję to jednak za zjawiska przejściowe. Cały czas trwa ruch we właściwym kierunku. Ten kierunek to zwiększanie zakresu wolności i odbudowa autonomii jednostki. To, co jednostka robi z odzyskaną wolnością, to już inna kwestia. To znów problem układu sił i napięć między „jak?” i „co?” Dużo jest więc zadań dla mądrej poezji.

— *Tę jednak, co Pan przyzna, wsłuchać można tylko poprzez grupę owych „górných 10 tysięcy”. Czy to wystarczy? Czy to nie za mało?*

— Zawsze tak było. Teraz nie będzie inaczej. To już specyfika tego delikatnego medium. I w niczym nie zmienia to faktu, że wiek następny – jeśli w ogóle ma być – będzie musiał być wiekiem poezji. Po techniczno-instrumentalno-administracyjnym wieku XX nastąpi wiek XXI – czas pogłębianej refleksji.

— *Skąd ten optymizm?*

— Ta wiara w rozumność dziejów.

— *Uzasadniona?*

— Uzasadniona: uzasadniona intuicją i poezją.

— *A był Pan kiedyś uznawany za katastrofistę...*

— Nie do końca słusznie i tylko z rozpędu. To, co mówię, nie jest tanim poklaskiem dla tego, co się dzieje, nie jest ślepą akceptacją. Wiem po prostu, że świat trwa często mimo wszyst-

ko i wbrew wszystkiemu. Mój, powiedzmy, niby- optymizm jest mocno zaprawniony goryczą...

— *Czy mógłby Pan po tylu latach spędzonych za oceanem powrócić na stałe do Polski?*

— Nie sędzę. Musiałbym przywdziać togę i chodzić w niej po ulicy. A tego nie chcę. Poza tym – mimo że moje korzenie wciąż tkwią na Litwie, zakorzeniłem się też w Kalifornii. Moja żona jest Amerykanką. Amerykanami są moi synowie. Nie muszę mieszkać w Polsce, by być w niej obecnym. Myślę, że i jej, i mnie jest z tym dobrze.

— *Powrót na Litwę byłby chyba tym bardziej niemożliwy...*

— Nie miałby sensu. W zeszłym roku odbyłem krótką podróż i po Litwie, i po części Białorusi. Była to typowa peregrynacja sentymentalna. A odnalazłem tam bardzo niewiele z tego, co znałem. Ludzi już prawie nie ma, rzeki stały się strumieniami, strumienie rzekami. Zmieniły się także krajobrazy i tylko miejscami pozostał ten sam zapach powietrza... Wędrówka ta była dla mnie w sumie dość przykrym, traumatycznym wręcz przeżyciem. Nie lubię – chyba jak każdy – odczuwać na sobie samym upływu czasu. A będąc tam – na Litwie i na Białorusi – nie mogłem się uwolnić od tego poczucia nawet na chwilę.

— *A co Pan sądzi o tym, co aktualnie dzieje się w stosunkach polsko-litewskich? Jest Pan chyba osobą najbardziej predestynowaną do zabrania głosu na ten temat...*

— Nie do końca się z tym zgadzam. Moim zdaniem jest dokładnie na odwrót. Jestem litewskim łosiem wierszującym po polsku i dlatego bardzo trudno jest mi zabrać głos na ten temat. Właśnie w tym kontekście mój przypadek jest dużo trudniejszy i bardziej skomplikowany niż przypadek kogokolwiek innego. Moje korzenie są wszak podwójne – i polskie, i litewskie. Litewski jest mój rodowód i cała atmosfera, którą po dzień oddycham. Polski natomiast jest mój język i moja poezja; to, bez czego rodowód nie miałby większego znaczenia.

Sądzę jednak, że – by próbować pojąć to, co się obecnie dzieje z polską mniejszością na Litwie – trzeba mieć dużo cierpliwości, a nade wszystko wyrozumiałości, zrozumienia. I choć na pewno nie jest to łatwe, trzeba za wszelką cenę próbować odnaleźć i jedno, i drugie. Litewska reakcja na Polaków i na polskość jest w dużej mierze przesadzona, niekiedy nawet histeryczna. Wydaje mi się jednak, że jest to przede wszystkim bezkrytyczne zachłyśnięcie się swobodą i wolnością, i w dalszej perspektywie bym tego zanadto nie fetyszyzował.

Kulturowo, w porównaniu z Polską, Litwa jest Kopciuszkiem. Litwa zawsze rozwijała się w cieniu Polski, pod jej przełożonym wpływem. Wszystko co dobre, wysublimowane, na Litwę zawsze wkraczało od zachodu. Czyli z Polski. Od wschodu wiał tylko porywisty, mroźny wiatr...

— *Jest to zatem swoisty strach przed dominacją...*

— Tak, strach irracjonalny i wyolbrzymiony przed powtórką polskich wpływów z przeszłości – strach kogoś dużo, dużo słabszego. I właśnie dlatego w stosunkach polsko-litewskich w chwili teraźniejszej potrzebne jest duże zrozumienie, i to przede wszystkim ze strony Polaków. Brutalne odreagowywanie wolności na Litwie potrwa na pewno jeszcze jakiś czas, potem jednak przyjdzie opamiętanie i refleksja. Litwini rozumieją, że nikt w Polsce nie zamierza ich sobie podporządkowywać ani politycznie, ani kulturowo. Że z wolna, w formującej się na nowo Europie, bariery dotychczasowych granic stopniowo będą przerastać w tkankę wzajemnych, wielokierunkowych powiązań, że nie sposób, by dwa sąsiadujące ze sobą w Europie narody próbowały żyć na przekór sobie i wbrew sobie... To tylko kwestia czasu – dwóch, najwyżej trzech lat. Potem – jestem o tym przekonany – już nigdy nie powinno być żadnych poważniejszych problemów.

Piotr Jasiński SJ

Od braków do bankructwa

Najpierw niepokoiły ekonomistów PRL oraz innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej rozmaite braki na rynku. Dzisiaj zaczyna niepokoić brak bankructw. Tym, co łączy oba zjawiska, są tzw. miękkie ograniczenia budżetowe (MOB). Jedną z możliwych ich definicji jest *rozluźnienie zależności pomiędzy wpływami i wydatkami*¹. Przykłady MOB można znaleźć również w rozwiniętych gospodarkach rynkowych. Pojęcie to zostało jednak wprowadzone do ekonomii, aby wyjaśnić, dlaczego w gospodarkach socjalistycznych ciągle występowały niedobory. To z kolei miało stanowić najważniejszą różnicę między dwoma sposobami organizowania działalności gospodarczej: socjalizmem i kapitalizmem, gospodarką centralnie planowaną i rynkową. Kluczowe znaczenie dla dalszego rozwoju pojęcia miała dyskusja K. Kornaia z S. Gomułką². Uwagi obu autorów wymagają reinterpretacji.

MOB w centralnie planowanej gospodarce

Dobrym punktem wyjścia do reinterpretacji dyskusji między Kornaiem a Gomułką jest artykuł autora „Niedoboru w gospodarce” będący odpowiedzią na krytykę obecnego doradcy Ministerstwa Finansów. Zwraca on tam uwagę na dwie sprawy: ostateczną przyczyną MOB

¹ J. Korani, *The soft budget constraint*, „Kyklos” 39/1986, s. 21; por. tenże, *Resource-constrained versus demand-constrained systems*, „Econometrica” 47/1979, 801–819 oraz *Economics of Shortage*, North-Holland, Amsterdam, New York, Oxford 1980 (pol. tłum. *Niedobór w gospodarce*, PWE, Warszawa 1985).

² Zob. S. Gomułka, *Korani's soft budget constraint and the shortage phenomenon: a criticism and restatement*, „Economics of Planning” 19/1985, s. 1–11; J. Kornai, *Gomułka on the soft budget constraint: a reply*, tamże, 19/1985, s. 49–55.

jest paternalizm socjalistycznego państwa; w gospodarkach socjalistycznych przetargi i negocjacje zastąpiły relacje rynkowe³.

Pierwsze z tych stwierdzeń miało być odpowiedzią na pytanie, dlaczego ograniczenia budżetowe przedsiębiorstw w gospodarkach typu radzieckiego są miękkie, lecz w gruncie rzeczy zmusza nas ono jedynie do sformułowania tego kluczowego pytania na nowo: Dlaczego państwo socjalistyczne jest PATERNALISTYCZNE? Na pytanie to jednak Kornai nie odpowiada, co zdecydowanie umniejsza wartość jego wyjaśnień. Uwagi Gomułki na temat polityczno-ideologicznych powodów obserwowanych zachowań mają niestety ten sam status epistemologiczny⁴.

Fakt, iż Kornai interpretuje MOB w kategoriach zastąpienia relacji rynkowych (BIUROKRATYCZNYMI) PRZETARGAMI, ma tutaj decydujące znaczenie. Czyż centralne planowanie, czyli ex ante koordynacja działalności gospodarczej, nie miało zastąpić mechanizmów rynkowych? Dlaczego więc mielibyśmy się dziwić, iż wszystkie decyzje podejmowano w procesie biurokratycznych przetargów? Czy istniała jakaś inna możliwość? Wykorzystanie tego „mechanizmu koordynującego“, czyli zastąpienia „niewidzialnej ręki“ „widzialną pięścią“ centralnego planisty oznaczało, że (prawie) wszystko musiało być negocjowalne. Dlaczegoż więc ograniczenia budżetowe miałyby być wyjątkiem? Innymi słowy, trzeba przyznać rację Kornaiowi, iż MOB są systemową cechą gospodarek centralnie planowanych, ale przyczyny tego zjawiska są inne niż te podane przez niego; to nie paternalizm państwa jest za to wszystko odpowiedzialny, lecz nieobecność wszystko ogarniających mechanizmów rynkowych.

Do podobnego wniosku możemy dojść analizując pojęcie BANKRUCTWA, które, jak się zwykle przyjmuje, stanowi coś w rodzaju papierka lakmusowego dla MOB – jeśli przedsiębiorstwa nie bankrutują, to wszystko wskazuje na to, iż w rzeczywistości ich ograniczenia

budżetowe nie są wystarczająco twarde. Bankructwo w gospodarce centralnie planowanej mogło jednak najwyżej oznaczać likwidację zakładu, który okazał się albo nieefektywny, albo niepotrzebny. Chociaż taką reorganizację majątku – i siły roboczej – w ramach sektora państwowego nazywano czasami bankructwem⁵, było ono pozbawione tego ekonomicznego znaczenia, jakie ma upadłość w gospodarkach rynkowych, w których dominuje własność prywatna. Majątek przedsiębiorstwa nie mógł być bowiem przekazany innemu właścicielowi, który przynajmniej potencjalnie byłby w stanie lepiej go wykorzystać i – co jest równie ważne – byłby przygotowany do ponoszenia pełnej odpowiedzialności za swoje decyzje⁶. Pojęcie „Związek Radziecki, Spółka z o.o.“, chociaż pod wieloma względami zwodnicze lub po prostu fałszywe, dobrze ilustruje zasadniczy dylemat: jest trudno (jeśli nie stanowi to sprzeczności samej w sobie) wyobrazić sobie bankructwo filii wewnątrz danej spółki, bez żadnego odniesienia do świata zewnętrznego. W konsekwencji staje się niemożliwe wykorzystanie możliwości bankructwa jako jednego z mechanizmów pomagających w rozwiązaniu tzw. problemu agencji, obecnego w każdej zhierarchizowanej organizacji⁷. W gospodarce rynkowej działa ono bowiem dyscyplinująco na menedżerów.

³ J. Kornai, *Gomulka on the soft budget constraint...*, dz. cyt., 50.

⁴ Warto również zauważyć, że sam sposób stawiania sprawy przez Kornai sugeruje, że MOB można by w gruncie rzeczy wyeliminować, chociaż tego rodzaju stwierdzenie ma zbyt daleko idące konsekwencje, by przyjmować je na wiarę.

⁵ Ale nie za często, bowiem centralnym planistom, a zwłaszcza ich partyjnym mocodawcom, bardzo trudno przychodziło przyznać się do własnych błędów – winna mogła być co najwyżej poprzednia ekipa.

⁶ P.H. Dembinski, *Quantity versus allocation of money: monetary problem of the centrally planned economies reconsidered*, „Ryklos” 41/1988, s. 281–300, przypis 19, s. 296.

⁷ Problem agencji (agency problem), zwany również czasami problemem pryncypała i agenta, polega na rozbieżności interesów nadzorujących i nadzorowanych. Normalnie zakłada się, że nadzorowanie kosztuje, a zbiory informacji posiadanych przez obie strony różnią się od siebie. Zob. również P. Jasiński, *Własność, konkurencja i regulacje*, „PP” 1/1991, s. 36–54.

Z tych wszystkich powodów pytanie o przyczyny MOB należy sformułować następująco: Dlaczego centralni planiści są tak bardzo niechętni tego rodzaju REORGANIZACJOM, nie mówiąc już o likwidacji poszczególnych przedsiębiorstw, które znajdują się pod ich prawie całkowitą kontrolą? Jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie mogłaby wskazywać na fakt, iż centralni planiści są przede wszystkim zainteresowani produkcją, a nawet przedsiębiorstwa przynoszące straty coś tam produkują. Inna odpowiedź mogłaby wyjść od faktu, że reorganizacja zakłóca proces produkcji i dlatego unika się jej, gdy tylko można. Co więcej, jakiegokolwiek próby włączenia reorganizacji, której konieczność wynika z ciągłego przynoszenia strat, do planu rocznego lub pięcioletniego oznaczałyby, że straty są planowane. MOB nie polegają jednak na planowanych stratach, lecz na nie planowanych: subsydia nie wykluczają twardych ograniczeń budżetowych.

Jeśli chodzi o MOB w gospodarkach centralnie planowanych, to nie bez znaczenia jest również fakt, że CENY nie odzwierciedlały tam względnej rzadkości dóbr i dlatego były pozbawione informacji o zmiennych niezależnych. Skąd więc planiści mieli wiedzieć, które przedsiębiorstwa przynosiły naprawdę zyski, a które straty, jeśli oni sami kontrolowali zmienne decydujące o wynikach finansowych? Brak obiektywnych kryteriów, pełniących podobną rolę jak pieniądź w gospodarkach rynkowych, uniemożliwiał nie tylko ocenę wyników danego przedsiębiorstwa, ale i reorganizację mającą na celu lepsze wykorzystanie jego majątku. Dlatego na MOB można patrzeć jako na stosunkowo tanie i sprawiedliwe rozwiązanie problemów wynikających z trudności w sporządzaniu spójnych planów i nadzorowaniu ich wykonania oraz z nieprzewidzianych okoliczności, takich jak np. zmiana terms of trade. Innymi słowy, MOB wydają się ekonomicznym rozwiązaniem problemów bodźców, informacji i niedostatecznego przystosowania, problemów nieodłącznie związanych z gospodarkami centralnie planowanymi.

Dotychczasowe rozważania przedstawiają jednak tylko jeden z aspektów interesującego nas problemu. Idąc za Gomułą można argumentować, iż w rzeczywistości ograniczenia budżetowe wcale nie są takie miękkie, jak by to się mogło w pierwszym momencie wydawać. Chociaż ograniczenia budżetowe, wobec jakich stało przedsiębiorstwo socjalistyczne, musiały być miękkie z powodów systemowych, to jest kwestią dyskusyjną, czy to samo można powiedzieć o wymaganiach stawianych ich dyrektorom. To z kolei sugeruje, że należy wziąć pod uwagę polityczny wymiar MOB, tzn. **POLITYCZNE OGRANICZENIA (BUDŻETOWE)**.

Z jednej strony konsekwencje finansowych MOB wcale nie muszą być tak bardzo negatywne, jak się zwykle uważa. Mogą one być również albo pozytywne, albo może ich po prostu nie być. Z drugiej strony, chociaż przedsiębiorstwa nie bankrutowały, to dyrektorzy bywali od czasu do czasu zwalniani, zwłaszcza jeśli nie udało im się dostatecznie dużo wyprodukować. Ilości przewidziane w planie, chociaż były wynikiem rozmaitych przetargów, raz zdecydowane wcale nie były tak „miękkie” jak ich pieniężne odpowiedniki, co z kolei sugeruje, iż te ograniczenia (budżetowe), które się naprawdę liczyły, były o wiele twardsze, niż się zwykle uważało. W skrócie – nieokreśloność nieodłącznie związana z wielostronnymi politycznymi i biurokratycznymi przetargami nie jest identyczna z nieskończoną miękkością.

Analityczne ramy PROBLEMU AGENCJI mogą pomóc w sprowadzeniu ekonomiki i polityki MOB do wspólnego mianownika. Jak wiadomo, pojawianie się tego problemu jest niezależne od systemu gospodarczego i formy własności. Nie oznacza to jednak, że te dwa czynniki są pozbawione znaczenia. Wręcz przeciwnie. Mają one wpływ zarówno na bodźce, jakich można użyć, jak i na dostępność informacji. Ponieważ problem agencji jest w ostatecznym rozrachunku rozwiązywany przy użyciu odpowiednio ustrukturyzowanych bodźców i przez właściwy nadzór, jakość rozwiązań w znacznym stopniu zależy od dystrybucji praw własności

oraz instytucjonalnej struktury danej gospodarki. Dlatego można śmiało oczekiwać, iż w gospodarkach rynkowych rozwiązania te będą lepsze w sektorze prywatnym niż w publicznym. Prawo właścicieli do zysku działa bowiem na nich mobilizująco. Ich wysiłki są dodatkowo wzmocnione przez np. możliwość bankructwa lub przejęcia danego przedsiębiorstwa przez inne, a także przez konkurencję na rynkach towarów i usług. Tak więc, jeśli ostatecznym kryterium jakości rozwiązań problemu agencji jest efektywność gospodarowania i jeśli poziom owej efektywności zależy z kolei od własności, konkurencji i regulacji, to można powiedzieć, że właśnie te trzy elementy instytucjonalnej struktury gospodarek rynkowych współdeterminują sposób, w jaki problem agencji jest rozwiązywany.

Ze strukturalnego punktu widzenia powyższe stwierdzenia zachowują swoją słuszność również w odniesieniu do gospodarek typu radzieckiego – tylko instytucje są inne. Teoretycznie rzecz biorąc centralni planiści są podobni do ministrów nadzorujących sektor publiczny na Zachodzie – żaden z nich nic bezpośrednio nie zyskuje na poprawie efektywności gospodarowania w kontrolowanych przez siebie przedsiębiorstwach. Rynki menadżerów oraz uwarunkowanie wynagrodzenia od osiągniętych wyników odgrywają w obu przypadkach równie niewielką rolę. W praktyce jednak, ponieważ nie ma przeciwwagi dla państwowej własności środków produkcji, tzn. ponieważ bankructwo nie ma sensu, przejęcia przez inne przedsiębiorstwa są niemożliwe, a konkurencja jest wykluczona, problem agencji w gospodarkach centralnie planowanych jest rozwiązywany WYŁĄCZNIE ZA POMOCĄ REGULACJI, i to przy ograniczonym dostępie do wiarygodnych informacji i bez jasno zdefiniowanych praw własności. MOB są więc zarówno symbolem istniejących problemów jak i ich – chociaż częściowym i niedoskonałym – rozwiązaniem.

Jeśli powyższe rozumowanie jest słuszne, to mówienie o MOB tak, jak gdyby było możliwe ich wyelimin-

nowanie, nie ma po prostu sensu, tak jak nie ma sensu szukanie w MOB przyczyn niskiej efektywności gospodarek centralnie planowanych. Zarówno MOB jak i niska efektywność gospodarowania mają swoje korzenie i przyczyny w próbach rozwiązywania problemu agencji wyłącznie za pomocą regulacji. To samo można powiedzieć o innych „skutkach” MOB wskazywanych przez Kornai: sztywności cen i nadmiernym popycie⁸. W szczególności, o ile chodzi o zależności przyczynowe, niedobory mają niewiele wspólnego z MOB definiowanymi jako *rozluźnienie zależności pomiędzy wpływami i wydatkami*.

Plany określały ilości dóbr, które miały być wyprodukowane, i to właśnie te ilości miały decydujące znaczenie. W sferze produkcji pieniądź odgrywał jedynie, jak to się często powtarzało, pasywną rolę. Tak długo, jak długo obieg pieniądza w tej sferze był skutecznie oddzielony od obiegu gospodarstw domowych, MOB wyrażane w kategoriach pieniężnych nie miały znaczenia. Nie wystarczało, aby przedsiębiorstwo miało pieniądze na jednym ze swoich kont – musiało ono jeszcze otrzymać przydział dóbr, aby móc te pieniądze wydać. Dlatego dla gospodarki jako całości nie miało znaczenia, czy przedsiębiorstwa były zyskowe, czy przynosiły straty, bowiem ani nie przybywało od tego towarów, ani ich nie ubywało. Oznacza to, że centralne planowanie z natury swojej w znacznej mierze ograniczało negatywne skutki MOB. Jednak, chociaż różne stopnie jakości regulacji były możliwe, jak to było widać, gdy porównywało się poszczególne kraje byłego obozu socjalistycznego, same regulacje nie wystarczają, aby produkować więcej i marnować mniej.

Reformowane gospodarki socjalistyczne

Okres, który można określić jako ortodoksyjne centralne planowanie, był – przynajmniej w niektórych

⁸ J. Kornai, *The soft budget constraint*, dz. cyt., s. 3–30.

krajach Europy Środkowej i Wschodniej – stosunkowo krótki i wkrótce pojawiły się rozmaite próby poprawy funkcjonowania tych gospodarek. REFORMY te, chociaż różniły się między sobą, jeśli chodzi o szczegółowe rozwiązania i siłę woli politycznej ich przeprowadzenia, próbowały dać autonomię poszczególnym przedsiębiorstwom i zapewnić odpowiednie bodźce kierownictwu i pracownikom⁹. Zmiany te, mające na celu przewyższenie bezwładu centralnego planowania, stały się możliwe dzięki stopniowym przekształceniom systemu politycznego i owe przekształcenia dalej im towarzyszyły. Ani jedno, ani drugie nie doprowadziło jednak do eliminacji MOB.

Jakie elementy dotychczas przedstawionej analizy różnych aspektów MOB zachowują swoją ważność w odniesieniu do socjalizmu rynkowego? Na poziomie mikro możemy ponownie przyjąć BANKRUCTWO, tzn. albo zbankrutowanie, albo jego wiarygodną groźbę, jako coś w rodzaju granicy między miękkimi i twardymi ograniczeniami budżetowymi. Jeśli bankructwa się nie zdarzają i dlatego ich ryzyko można zignorować, perspektywy narzucenia odpowiednio twardych ograniczeń budżetowych nie są, delikatnie mówiąc, najlepsze. Jeśli bankructwo nie ma po prostu sensu, tzn. jeśli w ramach danego systemu gospodarczego może ono najwyżej oznaczać reorganizację majątku danego przedsiębiorstwa i jeśli osoby biorące w tym udział mogą w najgorszym przypadku stracić pracę i to w sytuacji ciągłego niedoboru siły roboczej, wtedy trzeba powiedzieć, że MOB po prostu nie mogą być wyeliminowane. Niestety, z taką właśnie sytuacją mieliśmy do czynienia w zreformowanych gospodarkach typu radzieckiego. Innymi słowy, mieliśmy do czynienia z pewnym stopniem decentralizacji procesu podejmowania decyzji, najczęściej polegającym na daniu pewnej autonomii pojedynczym przedsiębiorstwom lub ich zjednoczeniom, lecz prawie wszystkie środki produkcji nadal należały do państwa. W związku z tym sposób, w jaki decydenci

postrzegali „bankructwo“, nie zmienił się w wyniku reform. Przyczyną takiego stanu rzeczy była nie zmieniiona struktura własnościowa tych gospodarek, struktura, która pomimo zezwolenia na ograniczony wzrost sektora prywatnego nie miała się zmienić. Takie czynniki jak to, że sektor prywatny, którego wielkość i znaczenie były różne w różnych krajach, był jedynie tolerowany, że liczba osób zatrudnionych w pojedynczej firmie prywatnej była ograniczana, że bezpośrednio inwestycje zagraniczne były bardzo trudne, jeśli nie po prostu niemożliwe – sprawiały, że możliwość transferu majątku potencjalnego bankruta z sektora publicznego do prywatnego była czysto teoretyczna.

W pewnym sensie trudności decydentów z „bankructwem“ wynikały z ich monopolu na decyzje dotyczące powstawania lub likwidowania przedsiębiorstw w najważniejszej części gospodarki. Całą tę sytuację jeszcze bardziej upodabniał do poprzedniego okresu fakt, że kryteria, jakich decydenci mogli użyć, aby ocenić zyskowność danego przedsiębiorstwa, tzn. aby zadecydować o jego przyszłości, nie poprawiły się. Ceny towarów konsumpcyjnych nadal były poddane daleko idącym kontrolom, zaś koszty nie mogły być tak naprawdę wycenione bez właściwie funkcjonującego rynku pracy i kapitałowego. Pozwolenia na działanie mechanizmów rynkowych w tych dwóch dziedzinach nie przewidywali jednak nawet najodważniejsi reformatorzy, nie mówiąc już o tym, że rynek kapitałowy wymaga dominacji własności prywatnej w danej gospodarce¹⁰.

Większość kryteriów, jakimi dysponowali decydenci, miała charakter wewnątrzsystemowy (endogeniczny). Było to jak gra, w której gracze sami decydują o więk-

⁹ P.H. Dembinski, dz. cyt., s. 292.

¹⁰ W. Brus, K. Laski, *From Marx to the Market. Socialism in search of an economic system*, Clarendon Press, Oxford 1989; zob. też P. Jasiński, *The transfer and redefinition of property rights: theoretical analysis of transferring property rights and transformational privatisation in the post-STEs*, „Communist Economies and Economic Transformation“ 2(4)/1992, s. 163–189.

złości przepisów, i dlatego nie jest niespodzianką, że to, co widziane na tablicy wyników (tj. w bilansach przedsiębiorstw), nie budziło zaufania i nie stanowiło wystarczającej podstawy do zdecydowanych działań. Endogeniczność kryteriów oceny nie oznaczała jednak, że wszystkie procesy w ramach danej gospodarki w pełni kontrolowali biurokraci, którzy zastąpili centralnych planistów. Prowadzi nas to m.in. do zjawiska, które najbardziej interesowało Kornaia, a mianowicie do niedoborów.

Na poziomie makro reformy zjednoczyły do pewnego stopnia oba dotychczas rozdzielone OBIEGI PIENIĘŻNE i aby uniknąć drastycznego wzrostu presji inflacyjnej, autonomizacji przedsiębiorstw musiało towarzyszyć zwiększenie dyscypliny finansowej. MOB to nic innego jak sytuacja, w której owej dyscypliny brak w mniejszym lub większym stopniu, i jest po prostu faktem, że nikomu w zasadzie nie udało się w tej dziedzinie osiągnąć trwałego sukcesu.

Urynkowiające reformy zakończyły okres względnej stabilności cen i różne formy inflacji¹¹ oraz nawis inflacyjny stały się trwałymi cechami tych gospodarek. Nie można więc zaprzeczyć, że właśnie te reformy sprawiły, iż rozmaite skutki MOB stały się tak bardzo szkodliwe.

Wspomnianym wyżej reformom w sferach mikro- i makroekonomii towarzyszyło zdecydowane zmniejszenie się PRESJI, jakiej byli poddani indywidualni dyrektorzy. Nie przyczyniło się to oczywiście do utwardzenia ograniczeń budżetowych. Instytucja nomenklatury nadal działała w najlepsze i państwo czy też partia nadal miały prawie monopol na stanowiska dyrektorskie, ale „gułagi” nie pełniły już takiej roli, jaką odgrywa bankructwo w gospodarkach rynkowych. Pojawiły się różne lobbies, regionalne lub branżowe, i ich rola powoli rosła. To z kolei jeszcze bardziej komplikowało wielostronne przetargi i negocjacje niż w przypadku istniejących poprzednio zależności o prawie wyłącznie wertykalnym charakterze. Gdy do gry włączył się ktoś spoza

układu, jak np. „Solidarność”, kierowanie gospodarką stało się prawie niemożliwe.

Wnioski sformułowane na końcu poprzedniej części w kategoriach PROBLEMU AGENCJI można więc tutaj powtórzyć prawie bez zmian: stopień kompatybilności bodźców poprawił się i ograniczenie uczestnictwa nie było wiążące ze względu na monopol państwa na posady dyrektorskie, ale nadzór zdecydowanie się pogorszył. Istniejąca struktura praw własności wraz ze zmniejszoną presją polityczną zdecydowanie zmniejszyła zaangażowanie pryncypałów na rzecz poprawy przepływu informacji i konstruowania lepszych systemów bodźców. Co więcej, chociaż nawet w liberalnych demokracjach Zachodu wyniki sektora państwowego nie decydują o rezultatach wyborów, to jednak zupełna nieobecność tego rodzaju mechanizmów była jeszcze jednym negatywnym czynnikiem. Jednocześnie, jeśli trwamy w przekonaniu, że o efektywności gospodarowania decyduje łącznie: forma własności, konkurencja i regulacje, to sytuacja w zreformowanych gospodarkach socjalistycznych była nadal próbą rozwiązania problemu agencji za pomocą samych regulacji i to bez pomocy żadnego niezależnego kryterium oceny. Innymi słowy, wysiłki pryncypałów, choć i tak bardziej niewystarczające niż to było teoretycznie możliwe, nie były wspomagane presją różnych rynków, jak np. rynek menedżerów, praw własności, dóbr i usług itp. Nie istniało niebezpieczeństwo bankructwa ani przejęcia przez inne przedsiębiorstwa, a banki, nawet jeśli było ich więcej niż jeden, stanowiły jedynie element wszechogarniającej struktury biurokratycznej.

Transformacja systemowa

Od 1989 r. dążenie do urynkowania gospodarek Europy Środkowej i Wschodniej, tzn. mniej lub bar-

¹¹ Zob. J. Winiecki, *Źródła inflacji w gospodarce rynkowej i gospodarce planowej*, PWN, Warszawa 1986.

dziej organiczne próby wprowadzania pewnych mechanizmów rynkowych, zostało zastąpione wysiłkami na rzecz POWROTU DO GOSPODARKI RYNKOWEJ. Bardzo szybko zaczął się rozwijać sektor prywatny, zaś prywatyzacja, czyli transfer firm państwowych lub ich majątku do sektora prywatnego, stała się koniecznym elementem wszystkich programów gospodarczych. Warunki, w jakich operują przedsiębiorstwa państwowe, zostały poddane rewolucyjnym zmianom. Ich elementy składowe są zbyt dobrze znane, by je tutaj przypominać¹². Choć Polska rozpoczęła ten proces, obecnie jest ona tylko jednym z przykładów kapitalistycznej rewolucji w tej części świata.

Jeśli porównać tę nową sytuację z ograniczeniami, jakim poprzednio były poddane przedsiębiorstwa prywatne i państwowe, oczekiwanie, że MOB znikną jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, nie wydaje się nierozsądne. W praktyce jednak sprawy okazały się o wiele bardziej skomplikowane i to z co najmniej dwóch powodów: RECESJI I DOMINUJĄCEJ POZYCJI PRZEDSIĘBIORSTW PAŃSTWOWYCH. Było bowiem naiwnością oczekiwać, że instytucjonalne dziedzictwo, z którym każda z tych gospodarek rozpoczęła proces transformacji, nie będzie utrudniało tego procesu.

Jednym z przejawów recesji był po krótkim okresie wysokiej rentowności raptowny wzrost liczby przedsiębiorstw przynoszących straty i nie płacących popiwku oraz innych podatków czy dywidendy. Zatory płatnicze, choć pojawiły się już w ostatnim okresie panowania poprzedniego systemu i były jednym ze znaków jego rozkładu, stawały się coraz większym problemem. Jeśli doda się do tego fakt, iż wiele przedsiębiorstw nadal działa pomimo ogłoszenia utraty przez nie zdolności kredytowej, a w konsekwencji wzrasta udział złych długów w kredytach udzielonych przez banki, przede wszystkim państwowe, to nie można nie ulec pokusie interpretowania tej sytuacji właśnie w kategoriach MOB. Trzeba jednak od razu zauważyć, że zjawi-

sko to zmieniło swoją naturę i dynamikę i dlatego będzie ono coraz trudniejsze do wykorzenienia, zaś jego negatywne konsekwencje jeszcze gorsze niż w reformowanych gospodarkach socjalistycznych.

Gwałtowny wzrost sektora prywatnego nadał BANKRUKTWU sens i uczynił je możliwym. Inicjatywa postawienia danego przedsiębiorstwa w stan upadłości musi jednak wyjść albo od jednego z organów władzy państwowej (Ministerstwo Finansów lub tzw. organ założycielski, którym dla większości przedsiębiorstw jest Ministerstwo Przemysłu i Handlu lub wojewoda), albo od innego przedsiębiorstwa państwowego (np. dostawca, którego rachunki nie są płacone) lub banku (zwykle państwowego). W ostatecznym rozrachunku chodzi więc o polityczną ze swej natury decyzję i dlatego zarówno jej podjęcie jak i wprowadzenie w życie bywa czasami bardzo trudne, jak o tym świadczą również losy sektora publicznego w rozwiniętych gospodarkach rynkowych.

Wielowymiarowość i złożoność MOB w procesie transformacji systemowej bierze się również z wielości zobowiązań każdego przedsiębiorstwa oraz ze wzrostu autonomii tych, którzy mają otrzymywać owe płatności. „Życie Gospodarcze” i „Gazeta Bankowa” są pełne reportaży opisujących mniej lub bardziej skomplikowane i (lub) dramatyczne przypadki. Można w nich również znaleźć dane na temat skali poszczególnych zjawisk. Jeśli jednak chciałoby się na to wszystko spojrzeć bardziej ogólnie – co jest więcej niż pożądane – to trzy kwestie są warte podkreślenia.

Po pierwsze przetrwanie przez MOB terapii szokowej świadczy o tym, iż w gospodarce polskiej jest więcej CIĄGŁOŚCI, niż się zwykle uważa. Chociaż sytuacja w poszczególnych przypadkach była bardzo skomplikowana, to jednak winą za ową ciągłość należy obarczyć

¹² Zob. L. Balcerowicz, *800 dni. Szok kontrolowany*, BGW, Warszawa 1992.

kolejne ekipy rządowe. W momencie rozpoczęcia realizacji planu Balcerowicza zabrakło w nim elementów, które brałyby pod uwagę już istniejące zagrożenia i zapobiegały pogarszaniu się sytuacji. Co więcej, brak szybkich reakcji w stosunku do przedsiębiorstw, które zalegały z płatnościami na rzecz budżetu, pozbawił kolejne rządy wiarygodności, której kapitał był przecież, zwłaszcza na początku, ogromny. Obietnice zdecydowanych działań musiały siłą rzeczy coraz bardziej stawać się pustymi słowami. Chociaż skala jest inna, zaś zdecydowane działania musiałyby czasami doprowadzić do likwidacji całych gałęzi przemysłu, to jednak w gruncie rzeczy mamy do czynienia z sytuacją podobną do rozwiniętych gospodarek rynkowych. Tam jednak ostatecznym rozwiązaniem problemów związanych z przedsiębiorstwami państwowymi okazało się zlikwidowanie źródeł tego problemu, czyli daleko posunięta likwidacja sektora publicznego poprzez jego prywatyzację.

Po drugie, pomimo podkreślanej wyżej ciągłości, MOB zmieniły swoją NATURE. Gdy dane przedsiębiorstwo cieszące się daleko posuniętą autonomią chce zmniejszyć swoje ograniczenia budżetowe, ma ono obecnie o wiele większe pole manewru, niż np. w czasach centralnego planowania, i wspólne działanie budżetu, banków i przedsiębiorstw nie otrzymujących zapłat jest raczej mało prawdopodobne. Innymi słowy, chociaż położono fundamenty pod pozbawienie MOB ich systemowego charakteru, to jednak rozwiązanie odziedziczonych i tworzących się obecnie problemów nie jest wcale takie proste. I to jest właśnie to, co zmieniona natura problemu MOB oznacza w praktyce – z problemu systemowego MOB stały się problemem technicznym.

Po trzecie MOB zmieniły swoją DYNAMIKĘ, ponieważ poszczególne przedsiębiorstwa wzmocniły swoją pozycję względem innych aktorów sceny gospodarczej oraz organów państwowych. Nie muszą one już wytargowywać nowych kredytów, subsydiów lub ulg podatkowych. Ich zachowanie można raczej opisać w kate-

goriach faktów dokonanych. Po prostu nie płacą one tego, co płacić powinny, ale niepłacenie nie jest ich problemem. Jest raczej problemem tych, którzy nie otrzymują pieniędzy. W takiej mierze, w jakiej to stwierdzenie odzwierciedla rzeczywiste sytuacje, wskazuje ono również na ostateczną zmianę w polityce MOB. Dyrektorzy nie należą już do nomenklatury – chyba że do tzw. nowej nomenklatury – i rady pracownicze odgrywają decydującą rolę w obejmowaniu przez nich funkcji kierowniczych. W konsekwencji mogą oni oczekiwać, iż ich wysiłki na rzecz utrzymania danego przedsiębiorstwa przy życiu za wszelką cenę będą popierane od dołu. Pełna dystansu postawa centrum jak również podkreślanie legalności jego interwencji są logiczną konsekwencją przyjętego kierunku zmian, jakie miały się dokonywać w polskiej gospodarce, ale w krótkim okresie mogą mieć czasami szkodliwe skutki.

MOB zachowały swoje szkodliwe KONSEKWENCJE MAKROEKONOMICZNE. Trwałość stosunkowo wysokiej stopy inflacji jest tylko jedną z nich. MOB przyczyniają się bowiem do zwiększenia deficytu budżetowego oraz pozbawiają restryktywną politykę monetarną jej deflacyjnych efektów. Zwiększają również koszty, które ciągle jeszcze próbuje się po prostu wliczać w ceny. Jednak inflacja sięgająca nawet 40% w stosunku rocznym ma stosunkowo niewielkie znaczenie, jeśli porównać ją z groźbą upadku systemu bankowego lub przerwaniem powiązań kooperacyjnych, jakie mogą wynikać z tolerowania obecnych form zachowań przedsiębiorstw państwowych. Nie wolno nam również zapominać, że polska gospodarka jest gospodarką w procesie zmian systemowych i właśnie wynikające z MOB zagrożenie dla tych zmian wydaje się najważniejszym problemem.

Zagrożenia dla procesu przemian

Najprościej mówiąc, ponieważ poprzedni system – zwłaszcza dopóki był jeszcze systemem spójnym – opie-

rał się na dwóch filarach: państwowej własności środków produkcji i nakazowo-rozdzielczym ich wykorzystywaniu, na odejście od niego musiały się składać dwa rodzaje działań: urynkowanie i prywatyzacja. Urynkowanie z kolei polega na liberalizacji oraz na stwarzaniu ram instytucjonalnych, które umożliwiają w miarę skuteczne działanie mechanizmów rynkowych. W takiej mierze, w jakiej własność prywatna jest najważniejszą i podstawową instytucją gospodarki rynkowej, prywatyzacja jest również częścią przekształceń instytucjonalnych. Obejmują one również, by poprzestać na dwóch przykładach, tak różne sfery, jak porządkowanie systemu prawnego i zorganizowanie giełdy papierów wartościowych. Instytucje te układają się zwykle w pewnego rodzaju hierarchię, a powolność tworzenia czy też odtwarzania tej hierarchii była chyba największą słabością procesu realizacji planu Balcerowicza. W tym sensie plan ten był za mało liberalny, bowiem liberalizm gospodarczy to nie tylko liberalizacja, ale i stabilny system prawny oraz wykorzystanie siły państwa do zapewnienia jego przestrzegania.

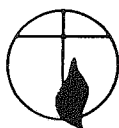
Znaczenie PRYWATYZACJI zarówno samej w sobie, czyli rozumianej jako dążenie do przywrócenia dominacji własności prywatnej jak i jako elementu zmian instytucjonalnych, jest więc ogromne. Nie tylko stanowi ona samą istotę transformacji systemowej, ale i jest konieczna do dokończenia przemian systemu politycznego, stworzenia zdrowych podstaw polityki przemysłowej i podniesienia efektywności gospodarowania¹³. Dlatego wszystko, co spowalnia proces prywatyzacji lub stanowi zagrożenie dla jego dalszego przebiegu, ma tak wielkie znaczenie dla uwieńczenia powodzeniem tego, co rozpoczęło się latem 1989 r. MOB są z tego punktu widzenia jednym z największych zagrożeń dla prywatyzacji i zarazem przeszkodą na drodze do osiągnięcia tego wszystkiego, do czego prywatyzacja jest niemalże koniecznym warunkiem.

Zagrożenia, jakim MOB są dla prywatyzacji, mają dwojaki charakter. Po pierwsze niepewny lub wątpliwy status wielu zobowiązań i należności czyni nabycie danego przedsiębiorstwa niesłychanie ryzykownym przedsięwzięciem, zaś uporządkowanie wszystkich związanych z tym problemów zwiększa ilość czasu potrzebną na każdą prywatyzację, czyli po prostu odwleka moment jej zakończenia. Po drugie skala problemów, jakie już się pojawiły w gospodarce polskiej na skutek MOB, jest tak duża, iż zagraża to jej ciągle jeszcze niesłychanie kruchej stabilności i tym samym zniechęca do inwestowania w ogóle. Ma to szczególne znaczenie, jeśli chodzi o bezpośrednie inwestycje zagraniczne.

Chociaż może to wyglądać jak błędne koło, jednak zachowując wszystkie opisane powyżej aspekty obecnej sytuacji w pamięci, nie wolno jednocześnie zapominać, że na dłuższą metę problemu MOB nie uda się rozwiązać bez prywatyzacji. Prywatyzacja jest bowiem jedynym długofalowym rozwiązaniem tego problemu, i to rozwiązaniem, które jednocześnie obejmuje wszystkie trzy wymiary MOB. Może ona zmienić motywację menedżerów, a zarazem uwolnić państwo od zobowiązań, jakie wynikają z przynależności przedsiębiorstw państwowych do sektora publicznego. Z natury rzeczy relacje istniejące między prywatnymi bankami a prywatnymi przedsiębiorstwami i między tymi ostatnimi czynią opisane wyżej zjawiska raczej mało prawdopodobnymi. Innymi słowy, możliwość prywatyzacji jest jednocześnie możliwością utwardzenia ograniczeń budżetowych, chociaż wykorzystanie tych możliwości okazuje się o wiele trudniejsze, niż się tego na początku spodziewano. Ponadto proces ten ukazuje coraz więcej charakterystyk podobnych do tzw. dóbr publicznych i dlatego wzrasta rola zdecydowanych działań ze strony rządu. Jego zadaniem jest jednak nie tyle rozwiązywanie poszczegół-

¹³ Zob. P. Jasiński, *Czy prywatyzacja jest dobra na wszystko?* „Tygodnik Powszechny”, 42/1992, s. 3.

nych problemów, ile stworzenie odpowiednich ram dla rozwiązania ich wszystkich. Pakt o przedsiębiorstwie, pomimo swego zbyt samorządowo-związkowego charakteru, jest chyba krokiem we właściwym kierunku, tak jak się wydaje, że nie ma innego wyjścia niż program powszechnej prywatyzacji, pomimo zagrożeń w sferze politycznej, jakie są z nim związane.



Aleksandra Putrament

Terapia genowa

Kiedy przed 40 mniej więcej laty zaczęła się rozwijać biologia molekularna, jej twórców chętnie oskarżano o dystansowanie się od udziału w rozwiązywaniu problemów praktycznych. Niebawem jednak rozwinął się dział biologii molekularnej znany jako inżynieria genetyczna i dzięki temu w ciągu kilkunastu zaledwie lat stało się możliwe rozwiązywanie coraz to nowych problemów praktycznych, również tych bezpośrednio związanych z medycyną. Terapia genowa to wprowadzenie do organizmu osoby obciążonej chorobą dziedziczną normalnego genu pochodzącego od osoby zdrowej. Na razie metoda ta jest w stadium doświadczeń przeprowadzanych na zwierzętach laboratoryjnych, ale prawdopodobnie w najbliższych latach można ją będzie wypróbować na ludziach.

Typy chorób dziedzicznych

Zaburzenie rozwojowe i choroby związane z materiałem dziedzicznym, tj. DNA, można w bardzo dużym uproszczeniu podzielić na trzy grupy.

1. W komórkach ciała człowieka DNA jest podzielony na 23 pary odcinków nazywanych chromosomami. Każdy z nich zawiera po wiele tysięcy różnych genów. Przy powstawaniu gamet pary chromosomów rozdzielają się tak, że w gamecie jest po jednym chromosomie z każdej pary. W procesie tym jednak dość często występują zaburzenia. W ich wyniku powstają gamety mające nie 23, lecz 22 lub 24 chromosomy. Po zapłodnieniu powstają więc embriony mające nie 46, ale 45 lub 47 chromosomów. Przeważnie prowadzi to

do drastycznych zaburzeń rozwojowych kończących się samorzutnym poronieniem lub śmiercią dziecka wkrótce po urodzeniu. Jednakże nieobecność lub nadmiar niektórych chromosomów nie powoduje śmierci embrionów, lecz ich nienormalny rozwój. Najbardziej znanym przypadkiem tego typu jest tzw. zespół Downa. Obciążone nim osoby charakteryzuje niedorozwój umysłowy i fizyczny oraz zmniejszona płodność. Mogą jednak mieć dzieci i statystycznie 50% tych dzieci również ma zespół Downa. Żadna ze znanych lub wyobrażalnych obecnych metod terapii genowej nie może tu być stosowana.

2. W wyniku mutacji, tj. trwałych zmian niektórych genów funkcjonujących w rozwoju embrionalnym, następują zaburzenia rozwojowe. Choroba może się uwidoczniać, gdy tylko jeden z dwu genów danego typu ulegnie zmianie. W tych przypadkach terapia genowa również nie może być skuteczna, przynajmniej w swojej obecnej postaci.

3. W wyniku mutacji danego genu białko przez niego kodowane staje się biologicznie nieaktywne. Jeżeli dziecko otrzymuje taki gen tylko po jednym z rodziców, to choroba dziedziczna nie ujawni się wcale lub wystąpi w słabej postaci. Takie osoby są nazywane nosicielami choroby dziedzicznej. Statystycznie co czwarte dziecko z małżeństwa między nosicielami tej samej choroby dziedzicznej ma zmutowany gen po obydwójgu rodzicach i pełne objawy choroby. Rozwój prenatalny przebiega zazwyczaj normalnie, a objawy choroby zaczynają występować po urodzeniu lub w późniejszych okresach życia. Opisano setki chorób tego rodzaju. Przynajmniej niektóre z nich można będzie leczyć za pomocą terapii genowej.

Na czym polega terapia genowa?

W uproszczeniu gen można przedstawić jako odcinek DNA zawierający informację o białku, które pełni w organizmie określoną funkcję, np. jest enzymem katali-

zującym określoną reakcję chemiczną. Jeżeli w wyniku mutacji genu kodowane przez niego białko utraci aktywność biologiczną, to w zasadzie wystarczy wprowadzić do organizmu normalną kopię tego genu – będzie ona wzorcem do syntezy normalnego białka. To właśnie jest sedno terapii genowej. Wprowadzone do organizmu geny nie trafią do komórek rozrodczych leczonej osoby, a więc nie będą przekazywane jej ewentualnemu potomstwu.

W praktyce takie wprowadzanie genów jest najeżone problemami o różnych stopniach trudności. Zapłodniona komórka jajowa zawiera, jak wspomniano, 23 pary chromosomów, a w nich pełny komplet genów, których liczba jest rzędu 50 000–100 000. Dorosły organizm składa się z bilionów komórek i niemal każda z nich dalej zawiera wszystkie geny. Ale w trakcie rozwoju, a w pewnym zakresie i w dorosłym organizmie, poza podziałami komórek następuje ich różnicowanie: powstają narządy i tkanki pełniące ściśle określone czynności. Wiąże się to z funkcjonowaniem zespołów odpowiednich genów. Część genów funkcjonuje stale w każdej komórce. Jednak większość genów funkcjonuje tylko na określonych etapach rozwoju organizmu i w określonych tkankach. Np. geny kodujące hemoglobinę funkcjonują wyłącznie w komórkach, z których powstaną erytrocyty, a gen kodujący insulinę – tylko w komórkach tzw. wysepek Langerhansa trzustki. Wydajność, z jaką funkcjonuje każdy gen, tj. liczba cząsteczek białka, powstająca w wyniku tego funkcjonowania, jest w zdrowym organizmie ściśle dostosowana do jego potrzeb. Komórki wielu tkanek, m.in. układu krwiotwórczego czy wątroby, stale się dzielą, a część z nich obumiera. To także trzeba uwzględnić w terapii genowej.

Można więc wyróżnić następujące czynności związane z terapią genową i główne kłopoty techniczne, jakie napotyka ją badacze¹.

¹ A.L. Beaudet, R. Mulligan, I.M. Verna (wyd.), *Gene transfer and gene therapy*, A.R. Liss Inc., N. York 1989.

Z tkanek zdrowego organizmu, np. z leukocytów krwi, izoluje się odpowiedni gen. Jeszcze przed 20 laty wydawało się to równie trudne, jak znalezienie igły w stogu siana po ciemku i w futrzanych rękawicach. Teraz jednak są znane różne „magnesy“ znakomicie ułatwiające tę czynność.

Wyizolowany i rozmnożony w komórce (sklonowany) gen jest poddawany pewnym modyfikacjom tak, by mógł wydajnie funkcjonować w dowolnej tkance.

Z wybranej tkanki organizmu pacjenta pobiera się komórki i stosując jedną z kilku znanych technik wprowadza się do nich sklonowany gen. Do każdej komórki przenika kilka jego kopii i przynajmniej niektóre z nich wbudują się do któregoś z chromosomów. Dzięki temu przy podziałach komórek wprowadzony do nich gen będzie się powielał i przekazywał komórkom potomnym.

Ostatnim etapem jest wprowadzenie tak spreparowanych komórek z powrotem do tkanki, z której pochodziły. Właśnie na tym etapie zaczynają się główne komplikacje. Na czym one polegają?

Po pierwsze, komórki z wprowadzonym normalnym genem powinny utrzymywać się w tkance leczonego organizmu jak najdłużej, najlepiej przez całe życie osoby poddanej terapii genowej. Po drugie, ilość białka, którego syntezą steruje wprowadzony gen, powinna być wystarczająca na potrzeby organizmu. Po trzecie, białko kodowane przez wprowadzony gen musi być wytwarzane w tej tkance, w której powinno działać, ewentualnie musi do tej tkanki docierać wraz z krwią.

W praktyce spełnienie tych trzech minimalnych wymagań będzie bardzo trudne, a w licznych przypadkach wręcz niemożliwe. Oto parę przykładów.

Najprostsza jest taka sytuacja, gdy białko, bez względu na to, w jakiej tkance zachodzi jego synteza, przedostaje się do krwi i wraz z nią jest rozprowadzane po całym organizmie. Terapia genowa dotycząca tej grupy białek może polegać na wprowadzaniu normalnego

genu do komórek niemal dowolnej tkanki. Na przykład białko odpowiedzialne za normalną krzepliwość krwi u osób zdrowych jest syntetyzowane w wątrobie. Ale próby leczenia hemofilii obejmują wprowadzanie odpowiedniego genu m.in. do komórek skóry². Na razie nie wiadomo, jak długo zmienione genetycznie komórki będą się utrzymywały i dzieliły w skórze ani czy ilość białka, jaką będą syntetyzowały, wystarczy do zwiększenia krzepliwości krwi.

Jedną z zasadniczych metod leczenia choroby promiennej jest przeszczepianie komórek szpiku kostnego, które stale się dzielą dając początek większości komórek krwi. Toteż są obecnie opracowywane metody wprowadzania prawidłowych genów do tych właśnie komórek³. Są szanse, że właśnie one mogłyby najdłużej utrzymywać się w organizmach. Pozostaje jednak otwarte pytanie, czy przeszczepy poprawionych genetycznie komórek szpiku zapewniłyby syntezę w organizmie dostatecznej ilości prawidłowego białka.

Niektóre białka enzymatyczne są syntetyzowane tylko w komórkach bądź wątroby, bądź śledziony i tylko w tych komórkach działają. Jak dotąd nie udało się wprowadzić z powrotem do śledziony komórek z niej izolowanych i „poprawianych“ in vitro, zaś w wątrobie takie komórki utrzymują się krótko⁴.

Z tego bardzo pobieżnego przeglądu wynika, że terapia genowa ma dość ograniczony zakres zastosowań, nie jest prosta technicznie i będzie bardzo kosztowna. Jednakże na pewno okaże się skuteczna w ratowaniu życia ludzi obciążonych którąś z co najmniej kilkunastu chorób dziedzicznych, których skutkom nie można zapobiegać żadnymi innymi metodami.

² R. Schorfmann i in., Proc. Natl. Acad. Sci USA 88, 1991, s. 4626.

³ K. Colver i in., Proc. Natl. Acad. Sci USA 88, 1991, s. 3155; L. Thompson, „Science“ 225, 1992, s. 1072; M.A. Vega, Biochem. Biophys. Acta 1138, 1992, s. 253.

⁴ K. Parker, Ponder Proc. Natl. Acad. Sci USA 88, 1991, s. 1217.

Alternatywy wobec terapii genowej

Są już znane i stosowane dwie grupy metod ratowania życia i zdrowia ludzi obciążonych pewnymi typami chorób dziedzicznych.

Niektóre z tych chorób (np. fenyloketonuria, galaktozemia) polegają na tym, że organizm ze względu na brak odpowiedniego białka enzymatycznego nie może metabolizować określonego związku chemicznego, który jest normalnym składnikiem pożywienia, m.in. mleka. Osoba obciążona taką chorobą może być zupełnie zdrowa, jeśli od urodzenia odżywia się specjalnie spreparowanym pokarmem pozbawionym tego składnika, którego nie może metabolizować. Takie odżywki są znane i szeroko stosowane od paru dziesiątków lat, a dzięki badaniom prenatalnym płodów diety można stosować od pierwszego posiłku noworodka.

Jak już wspomniano, istnieje grupa chorób dziedzicznych polegających na tym, że organizm jest niezdolny do wytwarzania określonego białka, które jest rozprowadzane po organizmie z krwią. Można zapobiegać skutkom tych chorób przez stałe podawanie czystego preparatu danego białka. Do niedawna jedynym białkiem podawanym w ten sposób była insulina. W ciągu ostatnich kilku lat udało się wykryć, jakich białek brakuje osobom obciążonym różnymi chorobami dziedzicznymi. Udało się też wyizolować geny kodujące te białka. Niektóre z tych genów już wprowadzono do mikroorganizmów, a ostatnio – także do organizmów zwierząt gospodarskich. W najbliższych latach liczne białka ludzkie można będzie izolować nie – jak dotąd – z ludzkiej krwi, lecz z mikroorganizmów lub z mleka odpowiednio spreparowanych genetycznie krów, kóz i owiec⁵.

Aspekty etyczne terapii genowej

Na razie nie budzi ona większego niepokoju. Na przykład brytyjska autorka B.J. Culliton⁶ zwraca uwa-

gę na trzy sprawy o wyraźnie niewielkim znaczeniu. Po pierwsze, wokół całej sprawy terapii genowej może powstać atmosfera sensacji i lęku, że wprowadzenie do organizmu obcego genu przekształci człowieka w potwora, jak w filmach typu horror. Oczywiście tego rodzaju opory nie będą trudne do przełamania. Po drugie, istnieje pewne niebezpieczeństwo, że wbudowanie się obcego DNA do chromosomów może pobudzić rozwój nowotworów. Niebezpieczeństwo to jest realne, ale nieduże. Warto tu wspomnieć, że stosowane w leczeniu nowotworów promieniowanie, a także niektóre leki chemiczne same są czynnikami rakotwórczymi: pacjenci wyleczeni za ich pomocą z jednych nowotworów mogą po kilku latach zapaść na inne typy tych chorób. Jednakże korzyści wynikające ze stosowania tych leków są ewidentnie większe niż ewentualne zagrożenia. Po trzecie, terapia genowa będzie kosztowna, ale kosztowne są także przeszczepy narządów czy operacje serca. Od dawna wiadomo, że pewne zabiegi są dostępne tylko ludziom zamożnym. Cytowana autorka przypuszcza, że nowe problemy etyczne wynikną dopiero w przyszłości.

Tylko częściowo zgadzam się z B.J. Culliton. Rzekniecie nie wiadomo, jakie zupełnie nowe problemy medyczne i etyczne wynikną w związku z terapią genową. Człowiek jest przerażająco omylny w przewidywaniu skutków swoich działań. Ale niektóre zagrożenia już dziś da się przewidzieć i przynajmniej dwie ich grupy zasługują na omówienie.

Jedno zagrożenie wiąże się bezpośrednio z terapią genową. Metoda ta jest pierwszym przypadkiem majsterkowania ludzkimi genami w celu ponownego wprowadzenia ich do organizmu ludzkiego. Nie jest to jeszcze manipulowanie ludzką dziedzicznością, bo wprowadzone geny nie będą przekazywane ewentualnemu po-

⁵ A.S. Moffat, „Science” 254, 1991, s. 35.

⁶ „Nature” 429, 1991, s. 429.

tomstwu leczonych osób. Ale terapia genowa to stopniowe przełamywanie oporów wobec manipulowania ludzkimi genami, a także koncentrowanie na nich funduszy oraz zainteresowań badaczy. Łatwo można sobie wyobrazić dalszy ciąg: zapładnianie *in vitro* i wprowadzanie odpowiednio spreparowanych genów do zapłodnionych komórek jajowych z zastosowaniem dokładnej takich metod, jakie opracowano i stosuje się od przeszło 10 lat na zwierzętach. Dotychczasowe wyniki wskazują, że wprowadzony do komórek jajowych gen wbudowuje się do któregoś z chromosomów i jest przekazywany potomstwu zwierzęcia doświadczalnego. Jak dotąd nieprzewidywalne efekty niekorzystne zdarzają się rzadko. Metoda ta nie jest stosowana na ludziach głównie, jeśli nie wyłącznie, ze względów etycznych. Uzasadniona więc jest obawa, że terapia genowa, tj. wprowadzanie prawidłowych ludzkich genów do określonych tkanek, dostarczy argumentów na rzecz być może skuteczniejszej (w wymiarze życia pojedynczych osób) metody wprowadzania genów do komórek jajowych. A gdyby pierwszy taki gen został skutecznie wprowadzony, mogłoby się rozpocząć masowe manipulowanie ludzką dziedzicznością.

Drugie zastrzeżenie jest natury ogólnej i dotyczy zarówno terapii genowej, jak i innych bardzo kosztownych metod leczenia, np. transplantacji narządów. Kiedy zastanawiamy się nad pojedynczą osobą umierającą z powodu wady genetycznej czy niewydolności wątroby, nie mamy wątpliwości, że trzeba robić wszystko, by ratować jej życie. Ale kiedy spojrzymy na sprawę z szerszej perspektywy, to nasuwa się pytanie: Czy słuszne jest wydawanie olbrzymich sum na ratowanie życia pojedynczych osób, gdy setki tysięcy dzieci w tym samym kraju są systematycznie niedożywione i zagrożone jest ich życie, zdrowie fizyczne i psychiczne? Patrząc z jeszcze szerszej perspektywy: w krajach zaможных będą leczone pojedyncze, wybrane osoby z wadami genetycznymi, a w krajach ubogich nadal będą

umierały z głodu miliony dzieci genetycznie zdrowych. Nie umiem rozwiązać tego dylematu nawet na własny użytek.

Dawniej, jeszcze przed kilku dziesiątkami lat, w zasadzie śmierć człowieka była procesem naturalnym. Dziś nasze życie jest przedłużane z zastosowaniem najróżniejszych metod, a moment śmierci coraz częściej zależy od wyłączenia np. aparatu tlenowego, przeszczepienia narządu itp. – nie przypadek, tylko ludzka ręka kierowana ludzką świadomością decyduje o momencie śmierci pacjenta. Potencjalne zagrożenia związane z tym stanem rzeczy są oczywiste.



Ryszard Radzik

Formowanie się świadomości narodowej Białorusinów*

Uwarunkowania religijne

Istotnym elementem wpływającym w stopniu trudnym do przecenienia na przemiany społeczności białoruskiej, jej wewnętrzne podziały i gotowość przyjęcia nowoczesnej idei narodowej, była religia. Jej znaczenie współokreślały czynniki zewnętrzne: związek rzymskiego katolicyzmu z polskością a prawosławia z kulturą rosyjską i władzą z centrum w Petersburgu, a także wynikające z „wewnętrznych” treści obu wyznań: propagowanie zauważalnie odmiennych wartości, wzorów zachowań, postaw – w konsekwencji pociągające za sobą w zbiorowości białoruskiej różne skutki narodotwórcze. Były one wyraźnie dostrzegalne w wieku XX, kiedy po 1905 r. nastąpił znaczący rozwój białoruskiego ruchu narodowego, jego instytucjonalizacja. Poniższe uwagi dotyczą źródeł tych procesów, kształtującej się pod tym względem sytuacji na Białorusi w I w. Skutki podziałów religijnych dla formowania się nowoczesnego narodu białoruskiego były wówczas jeszcze niezbyt widoczne.

Procesy wpływu religii na kształtowanie się nowoczesnej białoruskości będą prowadzone na czterech istotnych dla formowania się każdego narodu płaszczyznach. Pierwsza wiąże się z rozpadem struktur feudalnych oddzielających poszczególne grupy społeczne sil-

* Jest to tekst referatu wygłoszonego podczas konferencji nt. „Formowanie się i rozwój świadomości narodowej Białorusinów”, która odbyła się w Mołodecznie (Białoruś) w dniach 19–20 VIII 1992 r.

nymi barierami stanowymi, zamykającymi społeczności chłopskie we wspólnotach wioskowych, przez to uniemożliwiającymi kształtowanie się jakiegokolwiek wspólnej, nadrzędnej, świeckiej ideologii łączącej całe społeczeństwo. Druga płaszczyzna analizy wskazuje na warunki umożliwiające formowanie się więzi narodowej jako najsilniejszej na poziomie makrostruktury społecznej, podporządkowującej sobie solidaryzm klasowy, a także więzi religijne w ich wymiarze ponadjednostkowym, społecznym – a więc świeckim. Trzecia wiąże się z narodem jako wspólnotą po raz pierwszy formującą się w Europie łacińskiej, w wyniku wywołanych Renesansem – niejako „oddolnych” – procesów społecznych. W zbiorowościach tego obszaru, na co dzień łatwiej aktywizujących się na niższych szczeblach drabiny społecznej, narody powstawały – co niezwykle ważne – jako wspólnoty łączące upodmiotowione jednostki, potwierdzające swą dobrowolną przynależność do niego, wyrażoną przez E. Renana w idei *codziennego plebiscytu*. Czwarta płaszczyzna analizy wynika ze specyfiki podjętej tu tematyki, potrzeby uwzględnienia w badaniu związku między narodem a religią takich instytucji, jak Kościół i Cerkiew: ich stosunku do państwa, idei władzy, narodu, także oświaty jako istotnego elementu kształtującego świadomość społeczną. Łączy się z tym konieczność oddzielnego potraktowania duchowieństwa jako warstwy inicjującej w wielu społeczeństwach o niepełnej strukturze społecznej – zwanych niekiedy chłopskimi bądź plebejskimi – procesy narodotwórcze.

Rozpad tradycyjnych struktur społecznych

Po pierwsze, wydaje się, iż konieczny dla powstania narodu rozpad tradycyjnych struktur społecznych, pociągający za sobą również osłabienie więzi nawykowych charakteryzujących niewielkie wspólnoty lokalne, był szybszy w społecznościach katolickich niż prawosław-

nych. Prawosławie – a także unia – w zauważalnie większym stopniu niż rzymski katolicyzm konserwowało dawną, nierzadko przedchrześcijańską, ustną kulturę ludową, obyczajowość, dopuszczało większe bogactwo folkloru. Zorian Dołęga Chodakowski, badacz terenowy białoruskiej i ukraińskiej kultury ludowej początków ubiegłego wieku uważał, iż stosunek podań polskich do ruskich wynosi 1 do 10¹. Przypisał on *zachodniej stronie* winę utraty znacznej części dawnych kultur chwając zarazem ruskie duchowieństwo mające jego zdaniem *więcej pobłażania i łagodności wobec zabytków pogaństwa – skutek to okazał, bo ruskie okolice nieporównanie więcej starych podań zachowały i mnie nauczyły*².

Rzymski katolicyzm wypierając kulturę duchową, która miała źródła przedchrześcijańskie, modyfikował jej pozostałą część, dostosowując ją do kościelnej wizji świata społecznego. Kościół przetwarzając kulturę ludową częściowo uniformizował zbiorowości katolickie. Społeczności lokalne organizował w ramach parafii, określających porządek społeczny wspólnot wiejskich w znacznie większym stopniu, niż było to w prawosławiu. Stwarzał w ten sposób lepsze niż Cerkiew warunki do przyjęcia nowoczesnej idei narodu. Sprzyjało temu ograniczenie bogactwa partykularnych tradycji społeczności wiejskich zamkniętych w na wpół realnym świecie mitów, baśni, zabobonów, emocjonalnie silnie angażujących chłopów. Kościół zwiększał dystans jednostki do tak rozumianego świata ducha, wzmacniał szanse na jej aktywność prospołeczną. We wspólnotach prawosławnych jednostka była niezwykle silnie zagłębiona w realia bogatej kultury ludowej, odgradzona od świata zewnętrznego, odległego, traktowanego jako niezupełnie rzeczywisty, na Białorusi wschodniej zamknięta w systemie obszczyń. Z grupą łączyły ją mocne więzi bezpośrednie, nawykowe, nie była zdolna przez dłuższy niż w katolicyzmie okres – jak się wydaje – do ponadlokalnych odniesień ideologicznych. Utrudniało to asymila-

cję do innych, mniej bogatych na poziomie ludowym kultur, a więc zwłaszcza polskiej, a także litewskiej (ulegającej białoruskości na pograniczu).

Więzi religijne i klasowe

Po drugie, kształtowanie się nowoczesnych narodów następowało przez maksymalizację natężenia charakteryzujących je więzi, podporządkowanie im więzi religijnych i klasowych, co w XIX-wiecznej społeczności białoruskiej nie przybrało społecznie odczuwalnego zasięgu. Wywołana przez władze carskie polaryzacja religijna – lecz o podłożu politycznym – zbiorowości białoruskiej zahamowała w niej rozwój procesów narodotwórczych w ogóle, a narodowej białorutenizacji w szczególności. Społeczności chłopskie unikając jednoznacznego zaangażowania się w narodowy konflikt polsko-rosyjski trwały na poziomie świadomości etnicznej, uciekając na zachodzie Białorusi – gdzie zagrożenie rusyfikacją odbierane było jako szczególnie dolegliwe – w „tutejszość”. O ile dla Polaków, galicyjskich Ukraińców, Litwinów, katolicyzm stał się religią wzmacniającą, a niekiedy wręcz wywołującą procesy narodowego samookreślenia, to w przypadku Białorusinów wzrastało znaczenie religii jako czynnika różnicującego społeczeństwo cywilizacyjnie, utrudniając przez to jego narodowy rozwój i wzmacniając funkcje, jakie pełniła ona w okresie przedindustrialnym.

Ważnym czynnikiem nie sprzyjającym powstaniu narodu była religijno-kulturowa niestabilność zdecydowanej większości społeczności białoruskiej. Przed wiekami prawosławna Białoruś uległa najpierw wpływom litewskim (głównie politycznym), potem polskim (politycz-

¹ Z. Dołgga Chodakowski, *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, oprac. i wstępem opatrzył J. Maślanka, Warszawa 1967, s. 183.

² Tamże, s. 197, zob. też: W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972, s. 48.

nym i kulturowym) i katolickim. Prawosławie zastąpiła w XVII i XVIII w. unia, która z kolei w XIX w. uległa likwidacji na rzecz prawosławia (tym razem w wersji rosyjskiej), czemu towarzyszyło upowszechnianie rosyjskiej kultury. Powodowało to stosunkowo słabe uwe wnętrzenie religii w kulturze i świadomości miejscowego ludu, jej niski – co niejednokrotnie podkreślano – stopień religijności³. Stabilna religijnie – lecz nie etnicznie – była rzymskokatolicka ludność północno-zachodnich obszarów Białorusi (wiele świadczy za tym, iż była pierwotnie litewska)⁴. Brak wyraźnych cech odróżniających Białorusinów od ich głównych słowiańskich sąsiadów, zakorzenienia w ich mentalności wartości trwałych, niezmiennych od stuleci, brak silnego poczucia stabilności, świadomości wyraźnej, trwałej od pokoleń odrębności kulturowej nadającej sens jej obronie, nie szło bynajmniej w parze z akceptacją postaw nowatorskich, otwartością, lecz wręcz przeciwnie – z chłopskim konserwatyzmem, pozornie sprzeczną z nim zewnętrzną labilnością, biernością, przy jednoczesnym odgradzaniu się od otoczenia, zamykaniu w ramach lokalnych wspólnot, trwaniu przy swojskości i „tutejszości“.

W sposób widoczny w prawosławiu idea egalitaryzmu społecznego (klasowości), pobudzająca postawy roszczeniowe, różniła się wyraźnie od głoszonej przez Kościół katolicki idei solidaryzmu społecznego, nabierającej od drugiej połowy XIX wieku charakteru coraz bardziej narodowego. Niższe duchowieństwo prawosławne było czułe na rewindykacyjne hasła klasowe, zwłaszcza na ziemiach białoruskich (i ukraińskich), gdzie ziemianami byli często rzymskokatolicy Polacy. Umiejętnie podsycali i utrwalali konflikt klasowy między wsią a dworem władze carskie. Upraszczając można stwierdzić, iż płynąca z prawosławnej kultury rosyjskiej idea klasowa była dysfunkcjonalna wobec wszelkich procesów narodotwórczych, różniąc się od bardziej solidarystycznych, narodowych kultur: polskiej, litewskiej, czy też ukraińskiej w wersji galicyjskiej⁵.

Oddolne i odgórne procesy narodotwórcze

Po trzecie, istotną kwestią dla formowania się narodu białoruskiego była wyraźna odmiennność obu religii co do tkwiących w nich „sił narodotwórczych“, narzucających oddolny bądź odgórny kierunek procesów narodowych. Włodzimierz Pawluczuk wskazuje na to, iż *skłonność do ujęć panteistycznych czy panteizujących, antydyskursywizm, intuicjonizm, przeciwstawianie się zachodniemu indywidualizmowi i personalizmowi, są obecne w kulturze kształtowanej w kręgu prawosławia przez całe stulecie*⁶. Niejednokrotnie podkreślano, iż *prawosławie w mniejszym stopniu wpływało na mentalność ludu białoruskiego niż katolicyzm*⁷.

Silnie tkwiące w kulturze łacińskiej wartości personalistyczne przyczyniały się do tego, iż w katolickich, a tym bardziej protestanckich społeczeństwach Europy –

³ Zob. m.in.: M. Czarnowska, *Zabytki mitologii sławiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Białej Rusi dochowywane*, „Dziennik Wileński“, t. VI, Wilno 1817, s. 397; I. Lachnicki, *Biografia włościanina nad brzegami Niemna powyżej Łosośnej mieszkającego*, Warszawa 1815, s. 86; P. Bobrowskij, *Grodnienskaja gubernija. Materiały dla geografii i statistiki Rossii, sobrannye oficerami gienieralnago sztaba*, cz. 1, Sanktpietierburg 1863, s. 281; E. Jeleńska, *Wieś Komarówicze w powiecie mozyrskim*, odbitka z t. V „Wisły“, Warszawa 1892, s. 53.

⁴ Zob. J. Ochmański, *Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennnej do XVI wieku*, Poznań 1981 (tamże literatura przedmiotu). Na Białorusi pogląd o litewskim pochodzeniu białoruskich katolików prezentuje M.J. Grinblat (*Biełorusy. Oczerki proischożdienija i etniczieskoj istorii*, Minsk 1968, s. 148–153), wskazuje on na brak tradycji unijnych wśród białoruskich katolików, co ma świadczyć o ich litewskim pochodzeniu.

⁵ Odzwierciedlenie tych procesów można znaleźć w słowach białoruskiego literaturoznawcy, Adama Maldzisa: „Literatura rosyjska imponowała pisarzom białoruskim swym głębokim zaangażowaniem społecznym w podejmowaniu problematyki chłopskiej. Z literatury polskiej nowe piśmiennictwo białoruskie czerpało i stopniowo przyswajało zawarte w niej treści narodowo-patriotyczne i wyzwolenicze“ (A. Maldzis, *Tradycje polskiego Oświecenia w literaturze białoruskiej XIX stulecia*, w: „Studia polono-slavica-orientalia. Acta literaria IX“, Wrocław 1985, s. 9).

⁶ W. Pawluczuk, dz. cyt., s. 47.

⁷ F. Sielicki, *Z dziejów wsi Mikulino i okolic byłej gminy Dołhinów powiatu wilejskiego (do końca XVIII w.)*, w: „Slavica Wratislaviensia“, z. XXV, 1983, s. 78; także W. Pawluczuk, dz. cyt., s. 63.

modernizujących się i unarodawiających – następowało silne wzmocnienie poczucia tożsamości osobistej jednostki. Zjawisko to stało się istotnym składnikiem procesu budowania społeczeństw obywatelskich, umożliwiając „oddolne” formowanie się procesów narodotwórczych przy jednoczesnym rozwoju poczucia tożsamości społecznej jednostki w jej wymiarze narodowym, a więc ideologicznym. Można sądzić, iż w zbiorowościach prawosławnych rozwój poczucia tożsamości społecznej jednostki zdecydowanie zdominował jej poczucie tożsamości osobistej, zatem znacznie wolniej – niż w katolicyzmie – przebiegały tam procesy autonomizacji jednostki, co miało znaczące konsekwencje narodotwórcze.

Feudalny, chłopski kolektywizm nie został we wschodniosłowiańskich społeczeństwach prawosławnych – wzorem zachodnim – rozbity, lecz z czasem odgórnie zmodyfikowany, ograniczony w swej spontaniczności: niejako „upaństwowiony”, sformalizowany i centralnie sterowany. O ile w Niemczech odgórne sterowanie procesami narodotwórczymi prowadzono w społeczeństwie, w którym zjawiska upodmiotowienia jednostki były zaawansowane, wyraźnie wykształcone postawy indywidualistyczne wywodzące się z personalistycznej kultury łacińskiej, we Francji procesy te dodatkowo zostały wzmocnione – i przyspieszone – realizacją idei demokratyczno-wolnościowych, to w prawosławnej Rosji sterowane przez państwo działania narodotwórcze spotykały się z inną, znacznie słabszą reakcją mas ludowych. Protestantyzm wykształcił silny system praw indywidualnych wspartych na etyce upowszechnianej przez Kościół. Również w bardziej wspólnotowym katolicyzmie związek między głoszonymi przez Kościół wartościami a moralnością ludu był wyraźny. Słabszy był natomiast w społeczeństwach prawosławnych⁸. Pojęcie narodu miało w Rosji charakter kolektywistyczno-państwowy, bardziej sakralny⁹ niż moralny, wyrastało nie tyle z wolności jednostki, ile z siły instytucjonalni-

zowanej – z czasem – grupy. Takie rozumienie narodu przeniesione było poprzez rosyjską wersję prawosławia na grunt białoruski.

W stosunku do Kościołów katolickiego i protestanckiego Cerkiew – zwłaszcza traktowana jako instytucja autonomiczna, a nie pośrednicząca między państwem a ludem – była bardziej bierna w swym wpływie na wiernych, zarówno w sferze upowszechnianej etyki, jak i kształtowania postaw podmiotowych, aktywizacji bytu społecznego jednostek. Mobilizowała wyznawców prawosławia w sensie religijnym na poziomie jednostek, pojęcie ludzkiej wolności ograniczając do sfery wewnętrznych przeżyć, sfery ducha, a zatem nadając jej raczej wyraz psychologiczny, a nie społeczny (socjologiczny). W obszarze społecznym jej działania były w znacznym stopniu pochodną decyzji politycznego centrum.

Z czasem okazało się, iż procesy narodowe były znacznie bardziej wyraziste wśród białoruskich katolików niż prawosławnych (zwłaszcza jeśli uwzględnić liczbowe proporcje wyznawców obu grup religijnych). Jeszcze bardziej znaczące różnice istniały pod tym względem między prawosławnymi Ukraińcami w Rosji a katolikami (grekokatolikami) w Galicji. Wyraźnie odróżniali się od Białorusinów znacznie szybszym tempem unarodawiania, ich – również jak oni plebejscy lecz wyłącznie

⁸ „Moralność naszego ludu – pisała Emma Jeleńska charakteryzując prawosławnych chłopów poleskich przełomu 9. i 10. dziesięciolecia ubiegłego wieku – mało ma jednak wspólnego z religią. Jeśli nie wolno źle czynić, to z innych, praktyczniejszych względów: za każdą zbrodnię prawo karze i ludzie potępiają. Bóg nie bardzo się miesza do spraw ludzkich, pilnuje tylko czasem, aby przepisy kościelne o święceniu niedziel, o postach itd. były wypełniane“ (E. Jeleńska, dz. cyt., s. 53).

⁹ Zachodnioeuropejskie (łacińskie) pojęcie narodu miało wymiar świecki w znacznie większym stopniu niż rozumienie narodu przez Rosjan. „W Rosji – uważa Alian Besançon – pojęcia narodu i ludu wspólnie wypłynęły z pojęcia »narod«. Narod to ani »plebs«, ani »populus« – oba te pojęcia wzięły się z miejskiego życia politycznego – nie istniejącego w Rosji. »Naród« posiada odniesienie religijne i wywołuje obraz wspólnoty, zebranej w wierze jak żydowski kahał lub grecki laos“ (A. Besançon, *Nacjonalizm i bolszewizm* w ZSRR, tłum. ROK, wyd. Antyk, Lublin – Śląsk – Warszawa 1988, s. 3).

katolicycy – litewscy sąsiedzi. Prawosławie konserwowało świadomość etniczną ludu, hamowało otwieranie się wspólnot wiejskich, nie przyczyniając się do oddolnej inicjacji procesów narodotwórczych. Nie tylko prawosławny lud białoruski i ukraiński trwał długo na poziomie świadomości etnicznej. To samo można powiedzieć o masach rosyjskiego chłopstwa rozrzuconego między Smoleńskiem a Władywostokiem, odbierającego siebie w kategoriach przynależenia do wspólnoty lokalnej, podległości carskiej władzy, prawosławnej, na wpół sakralnej Rusi. Ponieważ jednak Rosjanie mieli własne, w pełni ukształtowane elity państwowe (narodowe), niski poziom świadomości narodowej ludu nie był tak zauważalny jak w przypadku Białorusinów i Ukraińców.

Znaczenie Kościoła i Cerkwi jako instytucji

Czwarta płaszczyzna analizy wiąże się nie tyle z wpływem religii jako zbioru wartości na kształtowanie się narodu białoruskiego, ile znaczeniem dla tego procesu Kościoła i Cerkwi jako wielkich, sformalizowanych instytucji. Religia, ważny składnik tożsamości kulturowej i nierzadko istotny czynnik narodotwórczy, nie stała się – po likwidacji unii – wyróżnikiem białoruskości. Można przypuszczać, iż Białorusini zostali pozbawieni w 1839 r. tego elementu ich kultury, który stwarzał największe szanse na narodową eskalację ich białoruskości. Władze carskie likwidując unicką hierarchię kościelną pozbawiały społeczność białoruską warstwy, która miała największe szanse na to, by – tak jak stało się to w zamieszkannej przez Ukraińców Galicji wschodniej – wywołać białoruski proces narodotwórczy i dysponując instytucjonalnym zapleczem pokierować nim w pierwszej fazie jego rozwoju.

Carska administracja w znacznym stopniu przyczyniła się do przypisania wyznaniom określeń: „ruska wiara“, „polska wiara“, świadomie określając nie tylko

pierwszą, ale i – przez długi okres, zwłaszcza do powstania styczniowego – drugą nazwę, doprowadzając do sytuacji, w jakiej wiara, która mogła być określona mianem „własnej”, „chłopskiej”, „białoruskiej”, przestała istnieć. Unaradawiający się z czasem wychodzący z ludu, w większości – najczęściej w zależności od przynależności religijnej – polonizowali się bądź rusyfikowali, nie będąc w stanie przezwyciężyć siły utożsamiania się z wyznaczonymi granicami wyznania wspólnotami społeczno-kulturowymi (cywilizacyjnymi). Do końca XIX w. procesy te objęły przede wszystkim stosunkowo niewielką zbiorowość mieszkańców miast pochodzenia białoruskiego oraz polonizujących się chłopów litewsko-białoruskiego pogranicza. Od przełomu XIX i XX w. zaczęły się nasilać procesy językowej rusyfikacji prawosławnej ludności wschodniej Białorusi, która znalazła się najwcześniej w składzie rosyjskiego imperium. Należy podkreślić, iż w ciągu zaborów nie wykształciły się – poza Wileńszczyzną – zwarte, znaczące swą wielkością obszary chłopskiej ludności polskojęzycznej. Zarówno Kościół jak i dwór nie były w stanie skutecznie prowadzić (i najczęściej w XIX w. tego nie robiły) językowej polonizacji miejscowego ludu¹⁰. *Wpływy polskiej cywilizacji wyraziły się przede wszystkim w urządzeniach społecznych – pisze Kazimierz Moszyński – a dopiero później i w stopniu znacznie słabszym oddziaływały także na miejscowy język*¹¹.

Znacznie mniejszy wpływ Cerkwi niż Kościoła na białoruskie grupy wiernych miał swą przyczynę m.in. w wyrażnie niższym – w porównaniu do księży – autorytecie duchownych prawosławnych, obarczonych rodzi-

¹⁰ „Wyniki kontroli z 1870 r. – według badaczy radzieckich – wykazały, że katolicyzm nie przyczyniał się do masowej utraty przez Białorusinów języka ojczystego” (N. i W. Kabuzanowie, *Liczebność i rozsiadlenie Polaków w imperium rosyjskim w XIX i początkach XX wieku*, w: „Studia z Dziejów ZSRR i Europy Środkowej” t. XXII, 1986, s. 29).

¹¹ K. Moszyński, *Stosunki narodowościowe w Wileńsku*, w: „Mysł Polska”, R. IV, 1918, z. I-II, s. 22.

nami, kiepsko wykształconych, nierzadko nie wyróżniających się poziomem kultury osobistej, stylem życia od otaczających ich chłopów. Po powstaniu styczniowym miejscowy kler prawosławny (niegdyś często unicki) był masowo zastępowany przez duchownych wywodzących się z głębi Rosji.

Cerkiew i Kościół wyraźnie różniły się pod względem skuteczności prowadzonych przez nie działań oświatowych, co nie było bez znaczenia dla procesów przyjmowania nowoczesnej ideologii narodowej. Najwyższy stopień analfabetyzmu był we wschodnich rejonach Białorusi, najniższy – w północno-zachodnich, w znacznej części katolickich, o najsilniejszych wpływach kultury polskiej¹².

*Teolodzy i mistycy prawosławia głosili zasadę, iż Kościół jako „mistyczne ciało Chrystusa” jest tworem niepokalanym, w związku z czym nie może angażować się w „sprawy tego świata”, w życie polityczne społeczeństwa*¹³. Pociągało to za sobą uległość Cerkwi wobec władzy świeckiej. Wydaje się, iż występujące w społecznościach prawosławnych postawy, którym towarzyszył brak akceptacji różnorodności społecznego świata, wyrażające się niekiedy w skrajności metod jego ujednolicania i usługowej w tym względzie roli Cerkwi wobec władz państwowych, często w sposób nieuprawniony są kojarzone przez zewnętrznych obserwatorów z nacjonalizmem. Cerkiew sama w sobie nie była instytucją narodotwórczą, natomiast zamykając społeczności chłopskie w nasyconych bogactwem kultury ludowej, kolektywistycznych wspólnotach, niechętnych wszelkiej różnorodności, konserwując świadomość etniczną przyczyniała się raczej do kształtowania postaw ksenofobicznych niż bardziej aktywistycznego i ideologicznego nacjonalizmu (towarzyszącego niekiedy Kościołowi w świeckiej sferze jego aktywności). Przypisywany Cerkwi nacjonalizm wynikał w znacznie większym stopniu z wykorzystywania jej przez rosyjskie władze państwowe, traktujące ją jako ośrodek pośredniczący w upowszech-

nianiu tego typu ideologii, niż z istoty tej instytucji – jej własnej inicjatywy (co nie znaczy, by duchowni nie zaakceptowali narzuconej im roli, uwewnętrzniając dość łatwo głoszoną ideologię).

Kościół katolicki jako wielka zhierarchizowana i scentralizowana instytucja wykształcił struktury wyraźnie odrębne od państwowych. W swej działalności był w znacznie większym stopniu niż Cerkiew niezależny od państwa. W XIX-wiecznej Europie emancypujących się i laicyzujących mas społecznych Kościół – mając przed sobą państwo i naród – poparł mniej lub bardziej świadomie (zwłaszcza w Europie Środkowej) naród jako wspólnotę go wspomagającą.

Rola Kościoła katolickiego na początku XX w.

To, że Kościół w następnym stuleciu coraz silniej polonizował etnicznie białoruskich katolików (aczkolwiek ciągle szybciej na poziomie świadomości niż języka), nie wynikało z jego charakteru, w swej istocie ponadnarodowego, uniwersalnego, lecz z ogromnej narodowej słabości (niezbyt wyraźnie wykształconej tożsamości kulturowej) wciąż w bardzo znacznej części posiadających jedynie świadomość etniczną Białorusinów¹⁴. Wiele przyczyn złożyło się na to (w tym polityka władz rosyjskich i zdecydowana przewaga liczbowa

¹² Zob. S.L. Guthier, *The Belorussians: National Identification and Assimilation, 1897–1970, Part I, 1897–1939*, w: „Soviet Studies”, vol. XXIX, nr 1/1977, s. 47; „Najgęstsza sieć szkół – zauważa Daniel Beauvois – istnieje w krajach, których ludność najdłużej poddana jest oddziaływaniu Kościoła katolickiego” (D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832*, t. II, *Szkoły podstawowe i średnie*, Lublin 1991, s. 369–370).

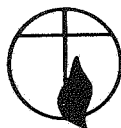
¹³ W. Pawluczuk, dz. cyt., s. 48–49.

¹⁴ Katolicyzm białoruski był zbyt słaby (też liczebnie), by w warunkach zagrożenia ze strony rosyjsko-prawosławnej próbować przeciwstawiać się polskości. Duchowni pochodzenia białoruskiego szukali obrony przed zagrożeniem utożsamiając się z regionalnie rozumianą polskością. Działali w wyraźnie innej sytuacji niż księża litewscy pełniący posługę duszpasterską w społeczeństwie jednolicie katolickim, odpornym na wpływy prawosławia (i kultury rosyjskiej), od Polaków różniącym się bardzo wyraźnie językiem.

wyznawców prawosławia, powodująca, iż Kościół z wielką siłą represjonowany po powstaniu styczniowym przez władze carskie był tak mocno zaangażowany w walkę o swoje przetrwanie, że nie starczało mu energii na to, by w sytuacji ostrego konfliktu narodowo-religijnego, rosyjsko-polskiego, inicjować narodową białoruskość, że Białorusini nie byli w stanie – wzorem Litwinów, galicyjskich Ukraińców i innych pebejskich narodów Europy, np. Słoweńców – wykorzystać narodotwórczych sił katolicyzmu we własnym narodowym interesie.

Jednakże jest faktem, iż twórcy XIX-wiecznej białoruskości byli, z rzadkimi wyjątkami, katolikami, niejednokrotnie uczestnikami powstań, ludźmi silnie związanymi z kulturą polską i na ogół z dystansem odnoszącymi się do rosyjskości (co prawda, wśród miejscowej – a nie napływowej – ludności najlepiej wykształcone były elity katolickie, na ogół utożsamiane z polskością). Po 1905 r. obszarami o najsilniejszych wpływach – słabego zresztą – białoruskiego ruchu narodowego była Wileńszczyzna (i przylegający do niej obszar białoruskojęzycznego katolicyzmu) oraz ulegająca silnym wpływom polskim Białostoczczyzna. Wskazywał na to chociażby terytorialny zasięg rozchodzenia się czołowego pisma białoruskiego – „Naszej Niwy”. Jedynym wówczas białoruskim pismem wyznaniowym był ukazujący się w latach 1913–1915 „Biełarus”, a i w redagowaniu pozostałych pism (np. „Naszej Doli”, „Naszej Niwy”) udział katolików był nieproporcjonalnie duży. Podobnie było w Polsce okresu międzywojennego, kiedy prowadziła działalność białoruska chrześcijańska demokracja, zdecydowanie bardziej katolicka (katolicy byli jej inicjatorami) niż prawosławna. Natomiast prawosławie hamowało oddolne procesy narodotwórcze. Podporządkowana państwowemu centrum Cerkiew miała z założenia rosyjski charakter narodowy i nikomu nie udało się tego przezwyciężyć – a więc wywołać w jej ramach białoruski bądź ukraiński separatyzm narodowy.

W powyższych wywodach przedstawiono dla celów poznawczych – w znacznym uproszczeniu – skomplikowaną rzeczywistość społeczną, eksponując i maksymalizując te cechy, które odróżniały od siebie obie religie ze względu na ich skutki narodowe. W białoruskiej codzienności nie zawsze tak wyraźne były religijne odmienności i bariery, jak wynikałoby to z prowadzonych tu rozważań, niekiedy zbliżających się do ujęć idealizacyjnych bądź typologicznych (nie pozbawionych też pewnego wymiaru hipotetycznego). Całkowicie nieuprawnione byłoby też wywodzenie z nich jakichkolwiek wniosków o „wyższości” („lepszości”) bądź „niższości” („gorszości”) którejkolwiek religii. W sferze dogmatycznej oba wyznania są sobie bardzo bliskie. Sferę społeczną obu religii starałem się opisać unikając wszelkich jednoznacznych wartościowań.



Dietrich Scholze

O literaturze Łużyczan*

Jesteśmy jednym z najmniejszych narodów Europy i mamy wszelkie powody, by troszczyć się o swoje istnienie, a wydaje mi się, że jest ono zagrożone bardziej niż kiedykolwiek dotychczas.

Jurij Brėzan (1991)

I. Grupa etniczna Łużyczan przypomina topniejącą bryłkę lodu. Na obszarze długości około 100 i szerokości 40 km, po obu brzegach Sprewy, od Gór Łużyckich na południu po Błota na północy, żyją potomkowie dawnych słowiańskich plemion. Liczba ich wynosi dzisiaj niewiele ponad 50 tys. Przodkowie ich niegdyś, pod koniec Wielkiej Wędrówki Ludów, zajmowali znacznie większy obszar. Słowianie, którzy na przełomie VI i VII w. przybyli ze swojej pierwotnej ojczyzny na północ od Karpat, osiedli na rozległym terytorium około 40 tys. km², rozciągającym się pomiędzy Odrą, Bobrem i Kwisą na wschodzie po Soławę i Łabę na zachodzie oraz od dzisiejszego Berlina na północy po Góry Kruszcowe na południu. Frankońska kronika z 631 r. po raz pierwszy wymienia ich nazwę: Surbi.

* Jest to wstęp do antologii opowiadań łużyckich pt. *Naszyjnik weselnej druhny*. Wyboru tekstów dokonał, wstępem i notami o autorach opatrzył Dietrich Scholze. Z języków: górnołużyckiego, dolnołużyckiego i niemieckiego przeł. Stanisław Marciniak. Książka ukaże się staraniem i nakładem Wydawnictwa „Ibis” w Warszawie kierowanego przez Aleksandra Nawrockiego. MKiS wsparło tę inicjatywę skromną dotacją.

Większość tych plemion, podobnie jak inne pokrewne im plemiona słowiańskie żyjące na obszarach północnych, wzdłuż wybrzeży Bałtyku, została z biegiem czasu wchłonięta przez żywioł niemiecki, już od IX w. przenikający na tereny wschodnie. Przodkowie Łużyczan nie zdążyli wytworzyć własnego organizmu państwowego i już w końcu X w. stracili niezależność. Po krótkotrwałej przynależności do Polski od 1038 r. już stale znajdowali się w składzie zmieniających się państw niemieckich. Do końca XVI w. znaczna ich część uległa zniemczeniu, często pod przymusem.

Jedynie potomkom dwóch plemion udało się zachować słowiańską odrębność: Milczan na terenie dzisiejszych Górnych Łużyc i Łużyczan na obecnych Dolnych Łużycach. Chrystianizacja, która trwała tu do XII w., łączyła się oczywiście z germanizacją. Pomimo to w ciągu stuleci znaczna część słowiańskiej ludności Łużyc zachowała własny język i kulturę, zwłaszcza w leżących na uboczu okolicach Łużyckiej Puszczy i dolnołużyckich rozlewisk Sprewy. Przetrwali oni jak wyspa wśród morza niemieckich przybyszów, którzy osiadali przede wszystkim w miastach. Jednakże i w miastach długo jeszcze Łużyczanie stanowili znaczną część ludności (najstarszym zabytkiem języka łużyckiego jest przysięga mieszczan miasta Budziszyna z około 1500 r.).

W XVI w., w epoce powstań chłopskich i reformacji, zaczęła się budzić świadomość narodowa ludu wiejskiego na Łużycach. Stosownie do nauk Marcina Lutra język ludu znalazł zastosowanie w służbie Bożej. Ewangelicy, a później także katolicy duchowni przekładali pisma religijne – fragmenty Biblii i śpiewniki – tworząc przez to podstawy języka literackiego, który od samego początku kształtował się w dwóch odmianach: dolnołużyckiej i górnołużyckiej. Procesy te zahamowała wojna trzydziestoletnia (1618–48) i jej następstwa. Z trudem ożywały one w późniejszych latach (od 1635 r. Łużyce, należące wówczas do Czech, przeszły we władanie saskiej dynastii Wettynów). Ale *z rzadka tylko wydarze-*

nia, z natury rzeczy wnoszące postęp, jak na przykład Reformacja, przynosiły ludziom mego języka jakiś ochłap wolności – pisze poeta Benedikt Dyrlich w refleksyjnym wspomnieniu o swoim ojcu. Zresztą musieli oni za to *znów doznawać nowego zniewolenia i zakłamania* – zakazu używania własnej mowy lub ucisku gospodarczego.

Z XVIII w. pochodzą pierwsze świadectwa świeckiej poezji, a jednocześnie coraz obfitsze stawało się piśmiennictwo religijne. Już wówczas, podobnie jak przedstawiało się to również w późniejszym czasie, ambicje kulturalne na Dolnych Łużycach, w okolicy Chociebuża, zaznaczały się słabiej niż na Górnych Łużycach, w okolicach Budziszyna i Wojerec. Punktem zwrotnym w dziejach Łużyczan stało się tzw. Odrodzenie (serbskie narodne wozrođenje), począwszy od lat trzydziestych XIX w. Na podłożu idei niemieckiego Oświecenia i słowiańskiego Romantyzmu, inspirowany poza tym przez Wielką Rewolucję Francuską, powstał łużycki ruch narodowy, który ogarnął wprawdzie tylko pewną część narodu, jednakże ogromnie zasłużył się dla jego dalszego trwania.

Na Kongresie Wiedeńskim w 1815 r. kraj Łużyczan został podzielony: Dolne Łużyce stały się częścią Brandenburgii, a północna część Górnych Łużyc została włączona do Prowincji Śląskiej, a więc jedne i drugie weszły w skład Prus. Południowa część Górnych Łużyc, z katolicką enklawą pomiędzy Budziszynem, Kamieńcem i Wojerecami, pozostała nadal w obrębie Saksonii. Ta więc część Łużyc, zwana również Saskimi Łużycami, stała się ośrodkiem łużyckiego ruchu narodowego.

Polityczne i społeczne zdobycze łużyckiego Odrodzenia były skromne w porównaniu z osiągnięciami innych narodów słowiańskich, lecz jednak w okresie Wiosny Ludów wymuszono na władzach pewne ustępstwa (np. wprowadzenie języka łużyckiego do szkoły i kościoła). Kontakty z czeskimi, polskimi, słowackimi i rosyjskimi uczonymi pobudziły rozwój ojczystego języka i piś-

miennictwa. Wśród pierwszego pokolenia budzicieli wybija się na plan pierwszy twórca nowoczesnej literatury łużyckiej, Handrij Zejler (1804–72). *Łączył on ideę pracy oświeceniowej z romantycznym pojmowaniem narodowości, kultem folkloru i słowianofilstwem* (Józef Magnuszewski). Jego pieśni, wiersze i bajki wyrosły na podłożu bogatej twórczości ludowej. Zejler i kompozytor Korla Awgust Kocor (1822–1904) wspólnie stworzyli świeckie oratoria, także dzisiaj wykonywane na scenie. Podobnie jak i u innych słowiańskich narodów również ta romantyczna literatura była przeniknięta dążeniem do uzyskania politycznej i narodowej niezależności. Nadzieje na to nie ziściły się jednak ani za czasów Cesarstwa Niemieckiego, ani w I wojnie światowej. Dlatego też odziedziczone po Romantyzmie wątki wolnościowe w literaturze łużyckiej były nadal płodne w okresie międzywojennym.

Do wybitnych osobistości okresu Odrodzenia zalicza się wszechstronnego uczonego i wydawcę, Jana Arnošta Smoleria (1816–84), który jako pierwszy wydał w latach 1841–84 zbiór pieśni z Górnych i Dolnych Łużyc, zainicjował powołanie towarzystwa naukowego „Maćica Serbska” (Macierz Łużycka, 1847), był redaktorem i wydawcą gazet i czasopism, a także założył łużycką księgarnię i drukarnię. Smoleria, liberalnego publicystę i inspiratora, pod koniec życia spotkał ze strony Niemców nieuzasadniony zarzut uprawiania panslawizmu. To posądzenie i również spory pomiędzy Łużyczanami sprawiły, że zarówno Smolef jak i inni starsi działacze Odrodzenia znaleźli się na marginesie życia publicznego. W tej sytuacji, poczynawszy od 1875 r., łużyccy studenci w Lipsku i Pradze zjednoczyli się w ramach ogólnego narodowego ruchu jako grupa młodołużycka. Zapożyczyli od sąsiednich narodów słowiańskich ducha buntu i starali się im pod tym względem dorównać.

Pod przewodnictwem językoznawcy i etnografa, Arnošta Muki (1854–1932), członkowie ruchu młodo-

łużyckiego usiłowali stawić czoło niemieckiej przewadze gospodarczej i politycznej, która nasiliła się po ustanowieniu Rzeszy Niemieckiej (1871) i przyczyniała się do ubywania żywołu łużyckiego na Górnych i Dolnych Łużycach. Wyróżniającą się postacią w literaturze i publicystyce łużyckiej około 1900 r. stał się ksiądz i poeta Jakub Bart-Ćišinski (1856–1909). Ukształtowany przez praskie stowarzyszenie katolickich studentów łużyckich „Serbowka” wzbogacił łużycką literaturę o nowe rodzaje (epos, powieść, dramat historyczny). Inspirowany twórczością słowiańskich prekursorów i współczesnych sobie, jak Adam Mickiewicz i Jarosław Vrchlický, znalazł się w rzędzie wybitnych europejskich poetów swego czasu.

Budziszyński kanonik i sławista Michał Hórnik (1833–94) był po Smoleriu a przed Muką centralną postacią łużyckiego życia kulturalnego. W 1884 r. wydał przez siebie przetłumaczony i opracowany „Rys dziejów serbołużyckich” pióra Polaka, Wilhelma Bogusławskiego. We wstępie do tej książki stwierdził: *Uczciwi i oświeceni ludzie w Europie dziwią się, jak małemu narodowi łużyckiemu w ogóle udało się w istniejących warunkach zachować własną odrębność narodową*. Zachowywanie odrębności stało się jeszcze bardziej skomplikowane po 1970 r. Coraz szybsza industrializacja objęła także obszar etniczny Łużyczan. Szczególnie na Dolnych Łużycach kopalnictwo węgla brunatnego zagroziło zniszczeniem sieci osadniczej mniejszości słowiańskiej. Łużycy pisarze już przed 1900 r. ostrzegali Łużyczan przed niebezpieczeństwem zagrażającym ich bytowi narodowemu. Wątek ten występuje w twórczości klasyka literatury łużyckiej, Barta-Ćišinskiego, oraz pisarzy takich, jak Mikołaj Andricki (1871–1908) i dolnołużyczanin Mato Kosyk (1853–1940). W swoich utworach bądź opisywali oni społeczną nędzę współczesności, bądź przeciwstawiali jej romantycznie naświetloną przeszłość spokojnego ludu rolników i rybaków, jakim niegdyś byli Łużycanie.

W dwudziestych i trzydziestych latach XX w. romantyczny w zasadzie charakter literatury ulegał stopniowej przemianie na skutek wprowadzania do niej realistycznych i modernistycznych środków stylistycznych. Jednakże wobec zagrożenia germanizacją służba narodowi pozostawała naturalnym zadaniem literatury łużyckiej również w okresie Republiki Weimarskiej (1919–33). Właśnie w omawianym okresie miały miejsce wydarzenia, które wzmocniły podstawy łużyckiego życia kulturalnego i ogólnie – narodowego: poświęcenie Łużyckiego Domu w Budziszynie (1912), założenie Domowiny jednoczącej liczne łużyckie związki i towarzystwa (1912), założenie Związku Pisarzy Łużyckich (1924). Znajdując oparcie w tych instytucjach narodowych, stwarzających nowe możliwości, dostarczali swojemu narodowi strawy duchowej: poeta i dramaturg ks. Józef Nowak (1895–1978), malarz a jednocześnie autor reportaży i opowiadań Měrcin Nowak-Njehornski (1900–90) oraz właściciel tartaku i zarazem powieściopisarz Jakub Lorenc-Zalěski (1874–1939). Jurij Chěžka (1917–44), student w Pradze, swoimi wierszami wprowadzał literaturę łużycką w epokę modernizmu.

Po zagarnięciu władzy w Niemczech przez Hitlera (1933) na niczym spęzło jednak usiłowanie nowych władz uczynienia z Domowiny *związku mówiących po łużycku Niemców*. Dlatego też została ona rozwiązana (1937). Jednocześnie zakazno wydawania niemal wszystkich publikacji łużyckich. Jedynie w kilku kościołach na Saskich Górnych Łużycach zezwalano jeszcze na publiczne posługiwanie się łużyckim słowem w nabożeństwach. Hitlerowskiej „polityce łużyckiej” pod koniec lat trzydziestych przeciwstawili się również polscy slawiści, m.in. Witold Taszycki, Henryk Batowski i Józef Gołąbek, którego syntetyczne opracowanie „Literatura serbsko-łużycka” wydane w Katowicach (1938) było aktem solidarności z narodem łużyckim. Wprawdzie w następnych latach piśmiennictwo łużyckie nie przemieniło się w jedno wielkie cmentarzysko, jednakże

tylko niewiele wówczas pisano – bez żadnej możliwości wydania – przeważnie poezji i pamiętników. Jurij Brězan (ur. 1916), usunięty w 1936 r. z budziszyńskiego gimnazjum, wyjechał do Pragi, a następnie do Torunia, i 1937 r. zaczął tworzyć. Jego wiersz „Dwanata hodžina“ („Dwunasta godzina“), w którym nawoływał do oporu i działania, ukazał się w Czechosłowacji. Oto jego pierwsza zwrotka:

*Spiš, ludo serbski,
zo njewidžiš hišće,
kak wječor so bliži,
kak slóncó so niži,
kak džen so ći chila?*

*Śpisz, mój narodzie,
gdy jeszcze nie widzisz,
że wieczór nadchodzi,
że słońce zachodzi,
że dnia ci nie staje?*

II. Klęska hitlerowskiego państwa w II wojnie światowej udaremniła plany wysiedlenia wszystkich łuży-czan i uczynienia ich *siłą roboczą bez przywództwa*. Sowietkie władze okupacyjne zezwoliły na wznowienie łużyckiego ruchu narodowego, w którym niedługo uwydatniło się kilka różnych kierunków. Zwolennicy utworzonego w Pradze Łużyckiego Komitetu Narodowego opowiadali się za przyłączeniem Łużyc do Czechosłowacji. Nie brakło też zwolenników bliższego związania Łużyc z Polską. Domowina, ponownie powołana do życia w Budziszynie 10 V 1945 r., po pewnych waha-niach podporządkowała się kierunkowi reprezentowa-nemu przez wschodnioniemieckich komunistów. Jako tzw. organizacja masowa, licząca kilkanaście tysięcy członków, aż do upadku NRD sprawowała przez niko-go nie kwestionowane kierownictwo łużyckim życiem narodowym i kulturalnym. 23 III 1948 r., a więc jeszcze przed powstaniem NRD, sejm saski w Dreźnie uchwalił „Ustawę o ochronie praw ludności łużyckiej“, która od 1950 r. obowiązywała również na obszarze ówczesnej Brandenburgii, do której należały Dolne Łużyce. Za-tem po raz pierwszy w swojej tysiącletniej historii Łu-życzanie uzyskali rzeczywistą autonomię w zakresie oświaty, kultury i nauki. Sytuacja równouprawnienia

wyzwoliła ostatecznie literaturę łużycką z kompleksu narodowego upośledzenia. Otworem stała się droga do uniwersalizmu.

Ze zrozumiałych powodów w okresie bezpośrednio po 1945 r. zabrzmiął patetyczny ton wyzwolenia i nowego początku. Na razie przeważał tradycyjny prosty wiersz liryczny. Życie kulturalne, obejmujące zespół niezbędnych instytucji, a więc wydawnictwo, drukarnię, gazety, czasopisma, radio, teatr, instytut badawczy, zespół folklorystyczny, domy kultury i inne, rozwinęło się dopiero w biegu lat. Młodzi pisarze byli skłonni trudności i nędzy powojennych lat pokrywać głosem wiary w postęp, a niedostateczną wiedzę – rewolucyjnym zapałem. Historyczne obciążenia w stosunkach między Niemcami a Łużyczanami były przyczyną niezwyklej wrażliwości tych ostatnich na sprawy dotyczące ich narodu. Żyjąc w niemieckich strukturach państwowych stale odczuwali tęsknotę do innej, lepszej ojczyzny. Świeżo powstałe w 1949 r. państwo wschodnioniemieckie wydawało się spełniać nareszcie te oczekiwania. Nader często przytaczany epicki utwór Jurija Brězana „Kak wótcinu namakach” („Jak odnalazłem ojczyznę”, 1950) sugestywnie dawał wyraz akceptacji tego stanu rzeczy. Czymś istotnie nowym dla literatury wschodnioniemieckiej owego czasu było to, że nową republikę traktowano nie jako pewien szczególny kierunek w zakresie całościowego porządkowania spraw niemieckich, lecz po prostu jako spełnienie proletariacko-plebejskich oczekiwań. Słowa: *Odnalazłem swoją, zaprawdę swoją ojczyznę!* oznaczały określony stopień autoidentyfikacji, która w ciągu następnych paru dziesiątków lat uległa z konieczności rozbiciu na ostatnio obserwowaną wielość postaw.

Sfera oddziaływania, która stała się otworem zarówno przed starszymi literatami jak i debiutantami, nie była już ograniczona ani do nielicznej grupy etnicznej, ani też do obszaru Łużyc. Znamionną cechą świadczącą o otwarciu na świat począwszy od lat pięćdziesiątych

stało się to, że utwory pisano również i wydawano w języku niemieckim (względnie na niemiecki przekładano), nie rezygnując z narodowej autoidentyfikacji. Literaturę łużycką, jako część większej całości, wciągnięto we wszelkie przemiany, jakim ulegała w ciągu 40 lat kultura i polityka kulturalna w NRD. Jeśli przedtem literatura najczęściej defensywnie i w melancholijnym nastroju zajęta była obroną skąpych praw własnego narodu, to teraz usiłowała w miarę własnych sił, *pełna optymizmu i radości życia* (jak nazywano to w enerdownskiej nowomowie) uczestniczyć w budowaniu nowego ładu społecznego. Wspaniałomyślne, przede wszystkim materialne wspieranie języka i kultury zachęcało większość łużyckiej inteligencji do przybierania postawy bliższej zaangażowaniu społecznemu.

Wielu dopiero z biegiem czasu zorientowało się, że obranie tylko jednej orientacji politycznej i ideologicznej, dla której nie istniała praktycznie żadna alternatywa, pozostawia na uboczu inaczej ukierunkowaną energię, którą można by skutecznie wykorzystać do podtrzymania istnienia narodu.

Począwszy od lat sześćdziesiątych twórczość w zakresie łużyckiej prozy ilościowo wyprzedziła twórczość poetycką. Na pierwszym planie znalazło się pokolenie pisarzy, którzy narodowy socjalizm, wojnę i wyzwolenie zachowali w pamięci jedynie jako wspomnienie z dzieciństwa. Należeli do niego Pětr Malink, Beno Šořta, Marja Młynkowa, Jurij Koch i Jurij Krawża. W swoich opowiadaniach i powieściach tworzyli oni artystyczne modele, w których dominowała wiara w to co ich zdaniem dobre, ludzkie i socjalistyczne – np. przezwyciężenie zbrodniczej ideologii hitlerowskiej i kolektywizacja rolnictwa. Stosownie do kulturalnopolitycznych priorytetów epoki z zasady poruszali się w zakresie tematyki współczesnej. Młodzi ludzie byli jednak skłonni do stosowania eksperymentów formalnych, ich horyzont myślowy – odmiennie niż u autorów książek regionalnych z okresu przedwojennego – wybiegał da-

leko poza własną wieś. Również psychologiczny obraz postaci stał się bardziej wnikliwy.

Jednocześnie łużycką literaturę pojmowano jako równoprawną lub *składową część* literatury NRD. W znacznej mierze opierała się ona na własnej bazie materialnej – w 1958 r. założono w Budziszynie państwowe wydawnictwo „Domowina“, co znacznie ułatwiło wydawanie książek. Jednocześnie zaś rozszerzanie zakresu środków artystycznych – jak np. sięganie w dziedzinę fantastyki i nowoczesnej narracji – odbywało się równolegle z literaturą niemieckojęzyczną. Wywoływało to dyskusje nad granicami tego, co jest naprawdę własne i specyficznie narodowe.

Jaki był wówczas, po wybudowaniu muru berlińskiego w 1961 r. stosunek tych wartości np. do socjalistycznej niemieckiej kultury narodowej, której niejednokrotnie zaprzysięgano wierność? Czy na skutek wciąż powtarzanego aksjomatu o literaturze łużyckiej jako części składowej nie została ona pozbawiona swoich łużyckich cech? Jakie miejsce miało przypaść Łużyczanom w powstającym bezklasowym społeczeństwie? Czyżby miały ulec zatarciu również odrębności narodowe? Czyżby pisarze musieli rezygnować z treści narodowych? Chociaż na pytania te w latach sześćdziesiątych i później odpowiadano rozmaicie, to jednak literatura Łużyczan do dziś nie zrezygnowała ze swego prawa do odrębności ideowej i artystycznej. Na odrębność tę składa się związek tematyczny z dziedzicznym obszarem geograficznym, a również z własnym językiem, historią i kulturalną, a dokładniej – literacką tradycją.

W 1967 r. liryczny poeta Kito Lorenc w swoim eseju „Struga – wyznanie wiary“ oświadczył: *To, co przed osiemnastu laty wydawało się łużyckiemu poecie Jurijowi Brżanowi ostatecznym wynikiem u kresu długotrwałych poszukiwań, owo „Odnalazłem swoją, zaprawdę swoją ojczyznę!“ w istocie mogłoby się stać początkiem naszej drogi.* Lorenc domagał się dla swojej liryki całego obszaru życia społecznego, odrzucając samoogranicze-

nie łużyckiej literatury do lokalnego dziedzictwa folklorystycznego. Zatem podejmował się współodpowiedzialności za życie społeczne. W ślad za zadeklarowanym wejściem do Ojczyzny następowało świadome wspólne tworzenie i wspólne dźwiganie dziejowego losu, a w jego ramach mieściły się *języki i obyczaje przenikające uprzemysłowienie Łużyc*.

Także inni uznali strategię traktowania tego co łużyckie jako części większej całości. W wydanej w 1976 r. filozoficznej powieści „Krabat“ Brėzan przesunął pierwiastek specyficznie łużycki w sferę ogólnoludzką. Łużycka przeszłość została artystycznie wpleciona w historię ludzkości. W świecie łużyckich baśni Brėzan znalazł ów archimedesowy punkt, a w dobrym czarodzieju Krabacie – faustowską symboliczną postać mającą przedstawić los Łużyczan w podłużnym przekroju.

W ciągu lat siedemdziesiątych również wśród literatów na Łużycach rosły wątpliwości co do przyszłości upaństwowionego realnego socjalizmu w NRD. Chodziło zwłaszcza o zagadnienie niszczenia środowiska naturalnego, w czym autorzy dostrzegali tendencje z zasady szkodliwe i przedstawiali je w utworach lirycznych, prozaicznych i dramatach. Lorenc jeszcze w 1967 r. mówił o przetwarzaniu *odkrywek naszych serc*, lecz w posłowiu do wyboru wierszy „Kraina słów“ (1984) przez ostrą samokrytykę skomentował poprzednie swoje *liryczne uszlachetnianie węgla*. Pisał tam mianowicie: *Uważaliśmy, że unikniemy szkody, sypiąc z powietrza więcej środków na ochronę sosen i dając więcej sztucznego nawozu na ochronę ludzi. Zbyt wielką literą pisaliśmy słowo „Środowisko“, opuszczając słowo „naturalne“, które było dla nas powietrzem do oddychania – jak gdyby nie zależało nam na naturze, jak gdyby ona była wokół nas, a nie my w niej i ona w nas*.

Zajmująca rozległe obszary industrializacja i kopalnictwo węglowe pojawiły się głównie na Dolnych Łużycach i w północnej części Górnych Łużyc już w II poł. XIX w. W NRD uważano, że następstwem tego zjawi-

ska w postaci asymilacji mniejszości narodowej można zapobiec drogą pewnego zabiegu politycznego, a mianowicie przez wzmocnienie łużyckiej klasy robotniczej. Nie stało się tak jednak. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych uświadomiono sobie dobitnie, że nieustannie następuje zubożenie łużyckiej kultury materialnej i duchowej.

Przykładów dostarcza nowsza łużycka liryka, m.in. utwory Benedikta Dyrlicha i Róży Domašcynej. Jednym z najwcześniejszych świadectw przemiany świadomości był dramat Jurija Kocha „Mierniczowie” z 1977 r., jako w ogóle pierwsza w Polsce łużycka sztuka sceniczna, wystawiony w Gnieźnie (1986) pt. „Zagroda na skraju”. Przedstawia ona przeciwieństwo między pragnieniem zachowania łużyckiego krajobrazu, języka, kultury, tego, co nazywamy stronami rodzinnymi (łuż. „domizna”), a koniecznością zaopatrzenia kraju w energię. Niemożliwego w rzeczywistości kompromisu między jedną a drugą ewentualnością dokonał autor wprowadzając rozwiązanie baśniowe – miłość dwojga ludzi. W licznych esejach Koch jeszcze ostrzej formułował swój protest. Również w powieści dla młodzieży „Wšitko, štož ja widžu” („Wszystko, co widzę”, 1988), która posługując się sensacyjną fabułą, traktuje o sensie uczciwości. Jedną z postaci ucieleśnienia istoty kłamstwa. Jest nią ojciec młodego bohatera, który niegdyś wzgardził swoją rodzinną wsią łużycką, opuścił ją i jednocześnie zlekceważył obowiązujące w niej zasady moralne.

Będąc drobną, zagrożoną w istnieniu grupą etniczną, nie posiadającą własnej bazy społecznej i gospodarczej, Łużyczanie są szczególnie narażeni na zagrożenia współczesnego świata. Dlatego też ich pisarze, jeśli chodzi o problematykę środowiska naturalnego, reagują wcześniej i mocniej niż otaczająca ich społeczność niemieckojęzyczna. Ażeby dotrzeć do niej i wywierać na nią wpływ, konieczne jest publikowanie twórczości również w języku niemieckim. Coraz więcej łużyckich pisarzy

uznaje to za pewną szansę na rozszerzenie zakresu własnego oddziaływania. (W każdym razie szczególnie młodzi pisarze, w obecnych, trudnych warunkach gospodarki rynkowej za wszelką cenę starają się pozyskać sobie czytelników.) *Dlaczego piszę również po niemiecku?* Oto pytanie, które w 1986 r. zadał sobie Jurij Koch, którego proza ukazuje się zarówno w języku górnołużyckim jak i dolnołużyckim. Sam sobie tak odpowiedział: *Także dlatego, że więcej ludzi może mnie wówczas czytać. Każdy dodatkowy język, w jakim ukazuje się dzieło literackie, otwiera autorowi i książce nowy świat.* Można by jeszcze dorzucić – również czytelnikom, którzy zapoznają się z tym dziełem.

III. W antologii „Naszyjnik weselnej drużny” zaprezentowano polskiemu czytelnikowi szesnaścioro prozaików, a w ich liczbie 6 piszących pań. Twórczość tych autorek i autorów z wszelką pewnością nadała kształt łużyckiej literaturze lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Krótki utwór prozaiczny, opowiadanie od połowy XIX w., zajmuje trwałe miejsce w kulturalnej refleksji Łużyczan nad samym sobą. *Bědne poměry* (nędzne warunki – Bart Čišinski), w jakich kształtowało się artystyczne słowo na słowiańskich Łużycach, nie były łaskawe dla większych form epickich, umożliwiały jedynie zwięzłe wypowiadanie się w kalendarzach lub na łamach prasy. Tradycyjne opowiadanie, nowela, obrazek z życia ludu zachowuje dlatego pozycję także dziś.

Znaczna jest różnorodność form występujących w łużyckiej krótkiej prozie. Tytułowe opowiadanie wyboru „Naszyjnik weselnej drużny” zostało pomyślane jako rodzinna gawęda z dawnych czasów. Jego autor, Jurij Brėzan, czołowa postać łużyckiej literatury po II wojnie światowej, przerzuca jednocześnie most między epokami. Pozostali autorzy – dwoje spośród nich już nie żyje – liczą nie więcej niż 60 lat, a młodszy spośród nich – zaledwie 30. U nich to właśnie – np. u Stachowej, u Domšcynej – obserwujemy próby zastosowania narracji

eksperymentalnej. Obok tego stwierdzamy istnienie monologu stylizowanego (Budar) i przypowieści (Wjenka). W większości tekstów, zwłaszcza pióra młodszych autorów, uderza zręczność, z jaką zewnętrzne wydarzenia przekładają one na wewnętrzne reakcje poszczególnych postaci.

Jakie problemy podejmują autorzy i dlaczego? W kilku opowiadaniach – w „Alojsie” Krawży, u Młynkowej, Budaria lub Hustetoje – autor z konsekwencją niemal naturalistyczną obserwuje powszedni dzień szarego człowieka. Zainteresowanie tą tematyką może pozostawać w związku z historią społeczną Łużyczan, którym dawniej tylko wyjątkowo udawało się wspiąć na wyższe szczeble hierarchii społecznej, lecz było zapewne też protestem przeciwko pozorom stwarzanym przez politykę kulturalną NRD, wymuszającym gloryfikowanie istniejących stosunków. Z wielu tekstów łatwo wyczytać, jakie znaczenie ma dla literatów zachowanie łużyckości: języka, tradycji, zwyczajów i obyczajów. Jakkolwiek większość prozaików tworzy również w języku niemieckim i spotyka się z uznaniem niemieckich czytelników i krytyków, to jednak troską ich nadal pozostaje zachowanie w nienaruszonym stanie łużyckiej społeczności posiadającej własne gazety, czasopisma, książki, radio, teatr, filmy, a od kwietnia 1992 r. również telewizję (patrz Krawża „Wyspa pod nazwą »Moja rzecz«”). Jest to podłoże, na którym może wzrastać rdzenna łużycka literatura i sztuka.

Z doświadczenia niewielkiej społeczności wynika ponadto, że w ciągu stuleci rodzina stanowiła najlepszą rękojmię narodowej spójności. Wychodząc z tego założenia łużyccy autorzy – w naszym przypadku Koch w „Trzygłowie”, a oprócz niego również Wornar, Dyrlich i Čornakec – charakteryzują więzi rodzinne jako glebę, na której ma wzrastać pomyślność narodu. Często właśnie utrata języka lub miejsca w rodzinie – tak bywa u Rychtaria i Domašcynej – pozbawia jednostkę oparcia w społeczności.

Autorzy podejmują się zatem odpowiedzialności za trwanie łużyckości. Jednakże przesadą byłoby utrzymywanie, że pisząc mają oni na myśli jedynie dobro swego narodu. Na ogół opracowują mniej lub bardziej ciekawe przeżycia, jakich doznają w kraju bądź na obczyźnie. Może to być – jak to wynika z zawartych w naszej antologii przykładów – mentalność któregoś z sąsiadów bądź trud pisania opowiadania (patrz Lorenc), a również coś, co się wydarzyło w Budziszynie (Krawc) bądź też urlop spędzony w Polsce (Nagłowa). W ostatnich latach istnienia NRD przyglądano się krytycznie pewnym niedorzecznostom (np. Kocha „Kwiaty dla dziewczyny“, Hustetojc „Czego ode mnie chcecie“), chociaż nie sposób utrzymywać, że łużyccy pisarze przeważnie przeczuwali upadek ustroju, lub wyczekiwali tego upadku. Z pewnością nie. Zbyt świadomi byli korzystnych warunków, jakie zapewniała w dziedzinie kultury polityka względem mniejszości w państwie komunistycznym, jeśli tylko ktoś był skłonny cierpliwie znosić ustrój. Pierwsze doświadczenia z okresu po zmianie ustroju i zjednoczeniu Niemiec dowodzą, że łużyccy autorzy w sumie z większym niż dotychczas trudem wychodzą na znacznie rozszerzony rynek ze swoimi pracami – zarówno łużyckimi jak i niemieckimi. Doświadczenie to wskazuje też jednak na gotowość czynników rządzących w RFN, a zwłaszcza na wolę krajów Saksonii i Brandenburgii zachowania i rozbudowy bezspornych osiągnięć Łużyczan w dziedzinie oświaty, kultury i nauki. Konieczne jest przy tym oczywiście czynne zaangażowanie się łużyckiej inteligencji.

Duma narodowa mniejszości umacnia się niewątpliwie, gdy jej dokonania znajdują uznanie u innych. Także to jest czynnikiem powstrzymującym erozję życia narodowego. Z tego też względu każda antologia łużyckiej prozy w przekładzie na język obcy z miejsca zostałaby uznana za wydarzenie nader korzystne. Nasza książka odpowiada temu oczekiwaniu, a ponadto lokuje się w widocznym miejscu na tle niemal 200-

-letnich dziejów wzajemności kulturalnej łużycko-polskiej. Od samego świtania swego narodowego Odrodzenia Łużycanie doznawali moralnego i materialnego wsparcia od Polaków. Np. warszawski profesor i słowianofil Andrzej Kucharski zachęcił (1826) Handrija Zejleria do zbierania ludowych pieśni, przysłów i baśni oraz do opracowania alfabetu z łacińskimi literami, na wzór alfabetu polskiego i czeskiego. Jan Arnošt Smoler podobne inspiracje zawdzięczał styczności z polskimi studentami Uniwersytetu Wrocławskiego (1836–45).

Długa jest lista późniejszych wzajemnych kontaktów obu słowiańskich narodów w dziedzinie kultury. Często dokonywano przekładów – z języka łużyckiego na polski, lecz także z polskiego na łużycki, co sprzyjało wzajemnemu poznaniu i zrozumieniu. Ostatnią dotychczas pozycją prezentującą polskiemu czytelnikowi łużycką krótką prozę była antologia „Latarnia“, wydana w Katowicach¹. Zawiera ona 23 utwory, napisane w okresie od końca wojny do początku lat siedemdziesiątych. Tymczasem tylko od 1966 r. (kiedy to odbył się w Budziszynie pierwszy spośród siedmiu „festiwali kultury Łużyczan“) do 1989 r. w wydawnictwie „Domo-wina“ – jedynym za czasów NRD wydawnictwie łużyckim – ukazało się 16 antologii nowej współczesnej prozy, z czego 5 w języku dolnołużyckim. Z tego to zasobu, a także ze zbiorów prozy poszczególnych autorów wybrano 21 tekstów do niniejszego tomu.

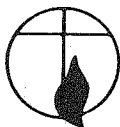
W przedmowie do wiele obiecującej antologii młodej prozy „Doma śwět“ („Własny świat“, 1985) Jurij Koch wyliczył zadania, jakie łużycka proza spełniała od samych swoich początków: *wobchować, kować, budzić, pobudżować, warnować, chwalić, doporučeć, zabawjeć, kublać a wučić, wotkrywać a slědźić*². Przy tym nie powinna ona stać się *sztuką po wieczne czasy...* Dlatego

¹ *Latarnia. Współczesna nowela łużycka*, wyboru dokonał Jurij Krawża, wstęp i noty Bolesław Lubosz, Wyd. Śląsk, Katowice 1982.

² Zachować, wykuwać, budzić, zachęcać, ostrzegać, chwalić, zalecać, zabawiać, wychowywać i uczyć, odkrywać i badać.

też nasz wybór prozy jest również ściśle związany z dniem dzisiejszym. Wszyscy, którzy przyczynili się do jego powstania: Autorzy, Tłumacz, Wydawca a także ja, żywimy nadzieję, że antologia ta udostępni polskiemu czytelnikowi przynajmniej część tych wartości, dzięki którym łużycka społeczność wytrwała w biegu swojej, zawsze niełatwej historii.

tłum. Stanisław Marciniak



LESZEK DŁUGOSZ

Oda do mowy kresowej

Witaj gałązko mowy kresowej
Po długim milczeniu twój zaśpiew z bliska słyszę
Te same pieśni i pacierze u naszych korzeni
I groby jednakowo bliskie
Bliźniacza witko od wschodniej strony, witaj mi
I wybacz...
– W piśmie nie mogłem cię przygarnąć
– Ponad zasieki, ze słowem pociechy
Przedrzeć się przez eter
Do ciebie pobiec
– Było to możliwe?
Czas zły rozdzielił
Wiem, krępowano oddech
Transportami w syberyjskie śniegi
Wywożono pamięć
– Lecz wiem z daleka i nie wszystko –
Dziś na ulicach miasta mego słyszę
Jak krzątasz się złękniona
– Uboga czasem tak kuzynka
Z czemodanem w dłoni
Nieśmiało w progi domu wchodzi
Niepewna, jak ją po latach przyjmą:
SWOI?... Czy nie swoi?...
– Witam cię z radością i ze skrucą
– Ty nie jak gość tu, ale domownica
Ty masz tu prawo, jak po usłanej kontuszami
Drodze królewskiej
Prosto do siebie iść na Wawel
I jak po swoje...

- Z ciebie się przecież kiedyś wywiodły
Księgi Adama, Testament Juliusza

Gałązko mowy wschodniej

- Zruszczona

- Potargana burzą

Pomiędzy tymi sarkofagi

Ty jesteś tu jak laur

- Najtrudniej doniesiony.

W kwestii podróży, wskazówka praktyczna

Nie przyjmują żadnego bagażu

Na tamtym świecie

prócz tego, co dusza uniesie

* * *

Zwłaszcza we Francji
Myślę
O tej Rękawiczce
(Tej, co się w słowach:
– Wiara, modlitwa
Mieści)
Przez Boga rzuconej
I nie podjętej
– Pozostawionej...

– Ostygną, zmarzną
Bez tej osłony

I bez tych słów – nie tylko mowa
Ale ich świat
Jakże im tam się uboży...

Zwłaszcza we Francji pustych kościołach
Myślę
O tej Rękawiczce
Przez Boga rzuconej

Sztuka – procent od kontemplacji

Rysunek, czyli rzetelność sztuki

Pani Halinie Andrzejewskiej

Aż wierzyć się nie chce, że już od kilku lat nie ma między nami Tadeusza Kulisiewicza. Był wielkim artystą, o nadzwyczajnym uroku osobistym, który polegał na autentycznej skromności. Poruszał się bezszelestnie, mówił cicho i zawsze miał na twarzy uśmiech, jeżeli nie na ustach, to w oczach. Niskiego wzrostu, szczupły, tak jak i jego żona. Odwiedzałem ich parokrotnie, w mieszkaniu i pracowni przy Mazowieckiej. W samym końcu lat siedemdziesiątych urządziłem dużą retrospektywę Kulisiewicza, w galerii INTERPRESS, którą wtedy prowadziłem. Teraz odnalazłem w papierach notatki z ostatniego spotkania z profesorem, w grudniu 1978 r., co mi podpowiedziało ideę napisania szkicu o rysunku traktowanym jako odrębna dyscyplina. Kulisiewicz był klasykiem tej sztuki. Finezyjne, przepiękne rysunki Kulisiewicza w dziesiątkach cykliów dowodzą najlepiej, że sztuka tak nieskomplikowana jak rysunek jest niesłychanie ciekawym zjawiskiem.

* * *

A przecież rysunek był najprostszym i najstarszym sposobem opisywania rzeczywistości. Historia sztuk plastycznych zaczęła się od kreski. Dziecko chwyta za ołówek czy patyk i rysuje kreskę. Potem robi z tego gmatwaninę linii. Wchodzi w ten sposób w rolę artysty, choć rzadko nim zostaje, gdy dorośnie. Ale równie naturalnym impulsem jest chęć nałożenia na to barw, bo natura nie jest zbiorem konturów, tylko zbiorem kształtów barwnych. Interesujące jest, że stosunkowo nieliczni artyści ograniczyli swoją twórczość do rysunku. Nie ma wyraźnych powodów tego wyboru i tego powołania. Ma ono charakter, w pewnym sensie, ascetyczny. Zresztą jest to powściągliwość bogato procentująca – w nieskomplikowanej kombinacji linii kryją się nieograniczone możliwości.

Jeszcze jedna filozoficzna, by tak rzec, uwaga: choć dziecko zaczyna od kreski czy linii, nie znaczy to bynajmniej, że rysunek jest naturalnym sposobem postrzegania rzeczy. Jest tylko technicznie naj-

prostszy. Użycie farb wymaga odpowiednich umiejętności, zbędnych przy zastosowaniu ołówka. Ale w istocie rzeczy linia jest abstrakcyjnym produktem ludzkiego oka i umysłu. Proszę zauważyć, że w naturze jej NIE MA. Zorientował się w tym już genialny samouk-móźgowiec, Balzac. W opowiadaniu „Nieznane arcydzieło” pisał: *Ściśle mówiąc rysunek nie istnieje. Linia jest środkiem, za pomocą którego człowiek zdaje sobie sprawę z wrażenia światła na przedmiocie, ale nie ma linii w naturze, która jest pełna.* Tak jest! Linia, którą tak mechanicznie posługujemy się już w dzieciństwie, to tylko granica światła na brzegu kształtu. Jest odkryciem oka, całkowitą abstrakcją. Świat składa się z brył, płaszczyzn, form rozlokowanych w przestrzeni i dopiero wynalazek perspektywy umożliwił człowiekowi oddanie tego na dwuwymiarowym papierze czy płótnie. Ale najpierw człowiek musiał wynaleźć linię, owoc naszej inteligencji zdolnej do spekulacji.

* * *

Rysunek zawsze grał w obrazie wielką rolę – konstruktywną. Takie zjawisko malarskie jak obraz oparty wyłącznie na barwie, czego szczytowym osiągnięciem jest ta odmiana abstrakcjonizmu, która nosi nazwę tasyzmu (od „tache” – po francusku: plama), to późny wytwór współczesnej kultury, połowy XX w. Stopniowo barwa znaczyła coraz więcej w obrazie. W kulturze europejskiej ogromnym awansem malarstwa o preponderancji koloru była renesansowa szkoła wenecka, przeciwstawiana innym włoskim ośrodkom, z Florencją na czele. Florencja zawsze była bardzo rysunkowa, konturowa. Ludy północne (Flamandowie i Holendrzy) również ciążyły ku barwie, a nie ku rysunkowi; skłaniała ich do tego wilgotna, często mglista atmosfera tego obszaru, zamazująca kontur na rzecz zjawisk barwnych, w subtelnej gamie odcieni. To samo trzeba powiedzieć o predyspozycjach Anglików. J.W. Turner odtwarzał dynamiczne żywioły powietrza i morza za pomocą smug i plam barwnych, rysunkowi powierzając podrzędne funkcje. Turner jest uważany za tego, który przepowiedział francuski impresjonizm. Impresjoniści oparli swoją sztukę na obserwacji światła załamującego się w pryzmacie powietrza, a więc na analizie zjawisk barwnych, nie linearnych. W innych cywilizacjach te procesy miały własny przebieg. Na przykład w Chinach malarstwo było świadomie kojarzone z pismem. Chińczycy używali pędzelków maczanych w barwnym tuszu. Rozmaitość tych pędzelków i sposobów ich użycia złożyła się na całą subtelnie uporządkowaną wiedzę. Ogólnie trzeba stwierdzić, że obraz zawsze po-

wstawał przy współudziale rysunku i koloru, tylko nacisk na te dwie rzeczy bywał rozmaicie rozłożony.

Głośne jest nazwisko mistrza Villarda de Honnecourt, Pikardyjczyka z I poł. XIII w., który dużo podróżował i zostawił bogaty album z rysunkami. Interesowały go budowle, posągi, ale także wizerunki człowieka i zwierzęcia. Album zawiera 66 rysunków zwierząt i 167 postaci ludzkich. Album pełnił rolę wzornika niezbędnego przy wznoszeniu i dekoracji budowli. Sztuka wczesnośredniowieczna była głównie sztuką kopistów, przeróbką wzorów tradycyjnych, które nabierały czasem cech indywidualnych, właśnie jak u mistrza Villarda. Choć kolekcjonował tylko niezbędne w jego rzemiośle schematy, ale już się zalicza do rysowników o wyraźnej indywidualności. Średniowiecze opierało się w ogóle na zasadzie mistrzostwa, tzn. chodziło wtedy o opanowanie sztuki w sensie rzemieślniczym, użytkowym. Mistrzostwo artysty średniowiecznego przejawiało się w pewnie prowadzonej linii, dowodziło jego umiejętności warsztatowych. Artysta nowożytny odwrotnie – będzie się wystrzegał rutyny. Jak pisze Ernst H. Gombrich (*„Sztuka i złudzenie“*), *charakteryzuje go czujny stan pogotowia, czego przejawem jest szkic, a raczej wiele szkiców poprzedzających ostateczną postać dzieła i zarazem – przy całym mistrzostwie oka i ręki – nieustanna gotowość do uczenia się, do kształtowania i upodabniania oraz przekształcania, dopóki zamiast tradycyjnego wzoru nie powstanie obraz wyrażający jedyne i неповtarzalne przeżycie wzrokowe, które artysta pragnie uchwycić i utrwalić*. To bardzo dobra i wystarczająca definicja sztuki rysunku.

Europejczyk będzie coraz wyraźniej odsuwał się od kanonu symboli, od form uchodzących za uniwersalne i skupiał na obserwacji rzeczy konkretnej. Równocześnie bogaci się stale repertuar linii i kresek traktowanych subiektywnie, niepowstrzymanie rośnie pęd do oryginalności. Postulat oryginalności jest cechą wybitnie europejską, inne kultury pozostały przy zasadzie kopiowania i powielania tradycyjnych wzorów. Naturalnie w różnych okresach sztuki europejskiej dochodziło do stagnacji, określanej jako akademicka depresja w tym ciągłym napięciu indywidualnych sił. Ale akademizm nigdy długo nie trwał. Zwyciężały zawsze umysł i oko artysty, z ich nieprzebranymi możliwościami interpretacyjnymi. W czasach nowożytnych pierwszy J.J. Rousseau, w *„Émilu“* z 1763 r., rozprawił się z obowiązującą dotąd ogólnie zasadą nauczania rysunku. W tym traktacie o wychowaniu wysunął tezę, że młody człowiek nie powinien, pod żadnym pozorem, zajmować się kopiowaniem cudzych prac; musi studiować z natury. Dziś wydaje się to nam normalne, ale długi czas takie nie

było. Europa przez całe wieki pozostawała pod urokiem wzorców antycznych, co czasem przechodziło w szkodliwe, bo mechaniczne nawyki. Do takich należy utrzymujący się do bardzo niedawna obyczaj rysowania gipsowych odlewów. Wiele pokoleń wychowało się w kulcie gipsów! Gdy w 1939 r. zapisałem się na Wydział Sztuk Pięknych Uniwersytetu Wileńskiego (nauka, mimo wojny, jakiś czas tam trwała), najpierw kazano mi rysować gipsy.

* * *

Najstarszą szkołą form plastycznych były kultury paleolityczne w różnych stronach świata, nie zawsze równoczesne. Ale rytm rozwoju wszędzie był bardzo podobny. Rysując pierwszą smużastą linię brunatnej ochry na nierównej ścianie groty ówczesny człowiek nie był w stanie przewidzieć, jak bardzo ten impuls, elementarna umiejętność rysowania – następnie się rozwinie i rozkwitnie. Francuz Roger de Piles, jedna z najważniejszych postaci w estetyce Europy XVII w., był tłumaczem „De arte graphica” (którą po łacinie napisał malarz i teoretyk Dufresnoy), autorem głośnego „Dialogu o kolorach” i innych zasadniczych prac z tej dziedziny. To on właśnie, de Piles, bardzo inteligentnie określił rolę rysunku: *Nade wszystko jest rysunek MYŚLĄ obrazu, którą malarz kładzie na papierze czy płótnie rozważając zamierzone dzieło (...) Nazywa się także rysunkiem właściwe miary, proporcje i kontury, które można uważać za wyobrażenie rzeczy widzialnych.* Rysunek jest więc pierwszym, linearnym projektem obrazu (szkicem) albo zanotowaniem budowy ciała i ruchu modelu, aranżacją składników sceny ożywionej lub pejzażu. Dopiero w XX w. stał się niekiedy celem samym w sobie. Rysować można każdym narzędziem zostawiającym ślad na powierzchni. Chłopak w parku kreślący patykiem na piasku sylwetkę konia spełnia już wszystkie warunki artysty-rysownika. Nie mamy dokładniejszych wiadomości o narzędziach artysty paleolitycznego, który na kamiennej płytce, na kawałku rogu, czy na ścianie groty tworzył wizerunek zwierzęcia łownego. Ewolucja technik i rozmaitych sposobów rysowania zależy od stylu epoki i koncepcji estetycznych rysownika.

Jednym z najstarszych narzędzi jest węgiel drzewny, łatwy do wyprodukowania. Do XV w. rysunek był z reguły etapem przygotowawczym do obrazu czy rzeźby. Używano węgla wierzby albo klonu. Łatwy do starcia ślad węgla umożliwia ciągłe poprawki. Stosowali go już artyści antyku przygotowując obraz akwarelowy czy malowidło ściennie. Cennino Cennini w sławnym „Libro dell’arte” z I poł. XV w. pouczał: *A gdy tynk już wyschnie, weź węgiel i zaczynaj rysować, kom-*

ponując i biorąc miary niezbędne do podzielenia przestrzeni. W tejże epoce, około połowy XV w., zaczęto utrzymywać rysunek węglowy, na razie mocząc papier w oleju. Następnie używano do tego celu wody z gumą arabską, w końcu poznano technikę rozpylania gumy arabskiej na rysunku. Dzięki tej metodzie niektóre prace rysunkowe XVII-wiecznej szkoły bolońskiej przetrwały do dziś.

Pręcik ze złota, miedzi, srebra i ołowiu znali już starożytni. Od niego w języku polskim pochodzi nazwa ołówka. Pierwsze jego wersje były w użyciu już u Flamandów i Holendrów, ale sztuczny grafit został wynaleziony przez chemika francuskiego N.J. Conté. Mniej więcej równocześnie, w 1790 r., Czech Joseph Hardtmuth opracował sposób produkcji pręcików z mieszaniny grafitu i kaolinu. David, Ingres, Delacroix, Corot, Degas szeroko posługiwali się ołówkiem. Dzieło ołówkowe Ingresa jest warte jego malarstwa, choć mistrz był pewnie innego zdania. W każdym razie traktował rysunek jako główne źródło ekspresji. Od dziecka fascynowała mnie pewna anegdota o konflikcie Ingresa z Delacroix, której tematem był rysunek. Spotkawszy przypadkowo romantyka Delacroix na jakimś przyjęciu, starszy już wtedy Ingres miał rzucić ze złością serwetę na stół wołając ni stąd, ni zowąd: *Panie Delacroix, rysunek jest kwestią honoru!* (W istocie rzeczy Eugène Delacroix bynajmniej nie lekceważył rysunku.) Wiarygodność tej anegdoty jest wątpliwa. Faktem jest inna rozmowa między obu malarzami, w której Ingres powiedział, że rysunek określa *rzetelność sztuki*.

* * *

Do rysunku mam stosunek stronniczy. Jeszcze w szkole rozczytywałem się w dwóch monografiach Grottgera: Jana Bołoz-Antoniewicza, wydanej w 1931 r. u Altenberga we Lwowie, i Antoniego Potockiego z 1931 r. – w listach Artura do jego mecenasa, hrabiego A. Pappenheima, upstrzonych zabawnymi rysunkami. Dziś zapomniany Grottger, autor wielkich kartonów 1863 r., o niepowtarzalnym patosie, był twórcą z Bożej łaski, prawie samoukiem.

* * *

Pokrewne ołówkowi kredki i pastele, o tłustym śladzie, są już technikami wiodącymi ku malarstwu. Tego zresztą nie można sztucznie rozdzielać. Dzieje malarstwa są równocześnie historią rysunku. Jak podkreślał największy znawca włoskiego malarstwa, Bernard Berenson (mój ziomek, urodzony w okolicach Wilna) wielcy mistrzowie

florency mieli umysłowość uniwersalną, traktowali sztukę jako gałąź wiedzy. Była ona dla nich jednym ze sposobów zawładnięcia światem. Giotto, da Vinci, Michał Anioł zajmowali się jednocześnie architekturą, inżynierią, poezją, malarstwem i rzeźbiarstwem. To tłumaczy zasadniczą rolę rysunku w ich dziele. Jak dowodzą „Notatniki” Leonarda, rysunek pomagał mu w studiach anatomicznych, w kreśleniu schematów inżynierskich, w rozwijaniu zasad perspektywy geometrycznej, w architekturze pałaców, w pracach hydraulicznych, w planach urbanistycznych czy strategicznych, tak jak i w samej sztuce malarskiej. Paul Valéry w przedmowie do „Notatników” (Gallimard 1942) podkreślał kunszt pisarski twórcy „Mony Lizy”: *Stwierdzić trzeba przede wszystkim, że to wielki pisarz. Szczególnie wielki! Styl niezwyklej siły, precyzji, często pełen wdzięku, a czasem wyjątkowego patosu.* Michelet nazwał Leonarda włoskim bratem Fausta.

* * *

Ale również między malarzami łatwo wyróżnić tych, którzy opierali się przede wszystkim na rysunku. Za każdym razem, gdy znaczną część wizji malarskiej zajmuje analiza, zwycięża rysunek. Brueghel jest w większym stopniu rysownikiem niż Rubens, bo jego spojrzenie ma cechy fizjologiczne, a nie liryczne. Także w odniesieniu do pejzażu. Również Picasso jest bardziej rysownikiem niż jego kolega Braque, bowiem wizja Braque’a opiera się na bardziej żarliwym kontakcie z życiem, podczas gdy Picassó rządzi się w znacznym stopniu inteligencją analityczną. Rysunek przeważa w dziełach malarzy interesujących się nade wszystko ruchem, choć nie można tym twierdzeniem objąć Rubensa; dynamizm flamandzkiego mistrza ma charakter muzyczny i harmoniczny. Za to odwrotnie było u Michała Anioła, u którego zasadniczą siłą motoryczną jest energia i prężność, które są bardziej ruchem niż harmonią, bardziej potęgą niż rozlewnością. Michał Anioł – to rysunek. Podobnie mają się sprawy u Pollaiuolo i Botticellego, o których Berenson mówi, że ich dzieło było wcieleniem nerwowości, drżenia, elastyczności – zależnych właśnie od zjawisk ruchu.

Intelektualizm, analiza, dynamizm: malarze linearyści odpowiadają więc pewnej łączącej ich definicji, której przesłanką jest klarowność, niekiedy tendencja do arabeski. Arabeska stoi w sprzeczności z konstrukcją racjonalną. Jej przejawem – falistość i meandryczność, ogólnie biorąc uczuciowość. Tysiące przykładów tego zjawiska daje Orient, czy to będzie kaligraficzny pejzaż z czasów dynastii Song, czy któryś z utworów Hokusai (którego Picasso nazywał *rozkochanym do*

szaleństwa w rysunku), czy jedno z ukyio-e (pewna konwencja lotnej kompozycji, od XVII w.) sławnego Utamaro. Arabeska jest samą istotą malarstwa Ingresa, choć był on przekonany o swoim klasycyzmie, który przeciwstawiał kolorystycznemu nieumiarkowaniu Delacroix. Nie bez powodu współczesny a niechętny mu krytyk, Théophile Silvestre, pisał o Ingresie, że jest on jak *chiński malarz, który w połowie wieku XIX spadł między ruiny Aten*. Botticelli był najwybitniejszym przykładem florenckiej arabeski. A Ucello, którego tak lekko potraktował Vasari? Nadzwyczajny Paolo Ucello, pasjonujący się zjawiskiem perspektywy i tłumnym ruchem, w naszej epoce został na nowo odkryty przez kubistów (kubizm to szczyt postawy analitycznej w sztuce!), następnie przez surrealistów. Ci zwali go *malarzem księżycowym, którego konstruktywizm wylania z siebie uczucie absolutu i obsesyjności charakteryzującej marzenie senne*. W malarstwie polskim XIX w., gdzie tyle miejsca zajmuje narracja obyczajowa i historyczna, batalistka, koń nade wszystko, rysunek był naturalnie składnikiem wiodącym. Czy można sobie wyobrazić, prócz wspomnianego Grottgera, cudowną akwarelę Juliusza Kossaka bez żywotnego udziału rysunku? Redaktor luksusowej oficyny AURIGA, p. Halina Andrzejewska, w 1973 r. wydała przepyszny album o Józefie Chełmońskim (pióra nieżyjącego od kilku lat Macieja Masłowskiego, syna wybitnego malarza, Stanisława); ten album drży w rękach od przenikającego go ruchu! Znaczenie rysunku miało się zatrzeć u naszych kolorystów, zaczynając od Jana Stanisławskiego, i zaraz potem u kapistów, którzy uczyli się od postimpresjonistów paryskich. U Józefa Czapskiego rysunek nie ma większego zadania do spełnienia. Linia podziału między rysunkiem konstruktywistycznym i sprawczym z jednej strony a kaligraficznym i arabeskowym z drugiej odpowiada podziałowi ustalonemu w krytyce włoskiej: na rysunek WEWNĘTRZNY odsłaniający strukturę kompozycji i rysunek ZEWNĘTRZNY, który się ogranicza do linearnej wirtuozerii. Wybitny krytyk Lionello Venturi jako przykład typu pierwszego wskazuje Giotta, a Simone Martiniego jako przykład drugiego typu.

Arabeska, choć jest momentalnym zapisem stanów emocjonalnych i podświadomości, posługuje się jednak rodzajem najbardziej trzeźwej formy. Nigdy nie jest uosobieniem liryzmu tak jak koloryzm. Opuści z reguły na rzecz inteligencji. Na tym przede wszystkim polega malarstwo Ingresa, tak jak i sztuki chińskiej czy japońskiej. Świeża, dziewicza, *nieskalanie prawa* (jak mawiał o niej Ingres) linia nawet w swoich skokach i zapadłościach pozostaje instrumentem bardzo przytomnego spojrzenia na świat. Ona to stała się przesłanką

sztuki Toulouse-Lautreca, światowej, a mimo to powściągliwej, sztuki Matisse'a, bardzo zmysłowej i wystawnej, a równocześnie uległej, jak tego żądał Baudelaire, *porządkowi i spokojowi*.

Można więc – z należytą ostrożnością – mówić o „rodzinie rysowników”. Wypowiadają się oni w znacznej skali: od głębokiej medytacji do wybuchowości, od lirycznego romantyzmu do bezosobowego ładu (jak w sztuce taoistycznej, tak istotnej dla cywilizacji Chin). U wszystkich członków tej „rodziny” widać wolę analizy, nawet w przypadkach, gdy wydaje się ona niemożliwa. Są to wszystko zjawiska niełatwe do określenia. Przeszło dwa lata temu pisałem o niemożliwości ułożenia czytelnego leksykonu pojęć plastycznych („PP” 4/1990, „Niepodobiestwo języka”). Gdybyśmy mieli taki słownik, wtedy każdy STYL malarski – który można przyrównać do syntaksy w językoznawstwie – mógłby być wyjaśniony drogą analizy i nazwany odpowiednim terminem. To niemożliwe. Trzeba, jak dotąd – i pewnie zawsze tak będzie – posługiwać się intuicją i metaforą.

* * *

Samo pojęcie rysunku bynajmniej nie jest jednoznaczne. W szerszym sensie oznacza wszystkie ekspresje graficzne, gdzie twórczość wytryskuje jakby z miejsca. Tak rozumiany, może to być rysunek linearny, ale także kolorystyczny (w abstrakcjonizmie ekspresyjnym, np. u Pollocka, który na rozłożone na ziemi płótno lał farbę z wiadra i ROZPISYWAŁ ją w nerwowych meandrach; albo u największego malarza kanadyjskiego, Jean-Paula Riopelle). Może to być rysunek luministyczny w czerni i w kolorach, wreszcie rysunek walorowy. W tym szerszym znaczeniu rysowanie oznacza dwie zasadnicze postawy: albo jest zwykłym etapem w opracowywaniu dzieła, pierwszym szkicem, powiernikiem pomysłów zbyt impulsywnych i nie obrobionych, aby już je umieścić w kompozycji – i w tym sensie cechuje twórczość większości malarzy, od Leonarda, Goyi do Picassa (jego 180 szkiców powstałych koło Bożego Narodzenia 1953 r.). Albo – i to zalicza się do rzadkości – nie jest fazą, tylko celem samym w sobie. Nieliczni są urodzeni rysownicy, artyści pierwszego rzutu, *szczęśliwego pierwszego momentu*, żeby przypomnieć określenie Alaina, użyte co prawda w trochę innym kontekście. Ci nigdy nie postrzegają ostrzej i trafniej, jak w tym stadium początkowym wizji. Medytacja jest dla nich zbędna, pojawia się chyba, by przygotować do następnej improwizacji, tak samo momentalnej i nie nadającej się do rozwinięcia. Francuski XIX w. dał dwa tego przykłady, w twórczości Daumiera i Toulouse-Lautreca. W rękach tych artystów pędzel malarski wyda-

wał się narzędziem zbyt ślamazarnym, kierowała nimi znamienna konieczność błyskawicznego określenia kształtu, zatrzymania kapryśnej chwili. Unieśmiertelnili to w karykaturze i afiszu podnosząc oba gatunki do rangi sztuki. (Osobną sprawą są ilustratorzy wypowiadający się, generalnie biorąc, tylko w rysunku; ale o nich trzeba będzie odrębnie napisać.)

Rysunek stał się dyscypliną dysponującą własnymi instytucjami i kalendarzem, co prawda jest to osiągnięcie ostatnich dziesięcioleci. W 1981 r. AURIGA wydała album o „Polskim rysunku współczesnym” (tekst Wiesławy Wierzchowskiej). W Polsce odbywa się we Wrocławiu Triennale Rysunku, powszechnie było znane Biennale Rysunku w Rijece w Jugosławii i w Claveland w W. Brytanii. Konkurs im. Juana Miro w Barcelonie ściąga co roku rysowników z całego świata. (Czerpię te wiadomości z krytycznego artykułu W. Wierzchowskiej we wspomnianym albumie.) Bez najmniejszej wątpliwości klasykiem rodzaju jest nie tylko u nas, ale i w skali światowej, Tadeusz Kulisiewicz. Niestłchanie subtelnym, precyzyjnym rysunkiem operuje drugi specjalista w tej dziedzinie, z trochę młodszego pokolenia, Leszek Różga. Trzeba w tym kontekście wymienić bardzo osobliwą i ekspresyjną twórczość zmarłego przedwcześnie, na początku lat sześćdziesiątych, Bronisława Wojciecha Linkego. Jego pracownia-mieszkanie w Warszawie przy Nowomiejskiej była jednym z najciekawszych, najbardziej pociągających punktów intelektualnej Warszawy, a to zarówno dzięki osobowości Bronisława jak i jego żony, Ani, doskonałej tłumaczki wielkiej literatury niemieckiej. Muszę na tym miejscu wspomnieć o typowo rysunkowej, dynamicznej sztuce Franciszka Starowieyskiego. Tadeusz Brzozowski, inna niezapomniana dla nas postać, ale już z Zakopanego, traktował rysunek jako odrębną od swoich obrazów formę intrygującej wypowiedzi. To samo można rzec o rysunkach Jerzego Nowosielskiego, Tadeusza Kantora, Zdzisława Beksińskiego... Czasem rysunek, w postaci bardzo zwięzłej i dynamicznej, jak u Jerzego Jaworowskiego, zbliżał się do ideogramu. Oczywiście rysunek jest ważną formą ekspresji u rzeźbiarzy, nie tylko jako stadium wizji czysto rzeźbiarskiej (przykładem niech będzie twórczość Barbary Zbrożyny).

* * *

Po ostatnich moich odwiedzinach w pracowni prof. Kulisiewicza, w grudniu 1978 r., zostały nie uporządkowane notatki z uwagami na marginesie wskazującymi na to, że nosiłem się z zamiarem jakiegoś eseju. Tuż przed śmiercią profesora, w połowie lat osiemdziesiątych,

telefonowałem do niego chcąc spytać o zdrowie. Po śmierci żony nigdy nie wrócił do poprzedniej pogody. Kulisiewicz podszedł do telefonu, ale rozmowę natychmiast urwał. Już nie poznawał ludzi. Z tym większą troskliwością wracam do moich notatek. Wtedy żył i był zdrow, promieniał swoją sztuką. To dla mnie jakby puszczenie wstecz taśmy z nagraniem rozmowy, taśmy wideo – bo mam w oczach jego twarz i delikatne ruchy. Oglądam ZNOWU te przepyszne bristole!

Byli tym razem na Kubie. Kulisiewicz wyjeżdżał w głąb kraju, ze szkicownikami w kieszeni. To należało do metody jego pracy. Był prawdopodobnie najczęściej podróżującym polskim artystą. W poszukiwaniu motywów, w gromadzeniu nowej linearnej morfologii. Jak naturaliści w zielnikach przechowują odkryte okazy roślin i owadów, tak samo w twardo obłożonych notesach Kulisiewicza zbierały się odmiany kształtów: osób, rzeczy, krajobrazów. Każda cywilizacja ma własny repertuar form, od linii rogów wołu i rodzaju jarzma, aż do strojów, nakryć głowy, specyfiki drzew. Podróże jego to cała epopeja zawarta w rysunkowych cyklach. Kiedyś był podhalański Szlem-bark, potem – z nawrotami – Francja, Włochy, Chiny, Indie, Meksyk i Kuba. Oglądałem notesy z Kuby. Niekiedy tylko szkielek krajobrazu z dwiema świetlistymi sylwetami drzew i pagóry na horyzoncie. U dołu kartki smuga drogi. W innej wersji pokrył niebo czernią, dodał kulę księżyca. Portretując ludzi nie szukał typów. Jest to zawsze portret konkretnej dziewczyny, chłopca, dziecka. Prosił o pozowanie, dawał parę groszy. Linia i kreska; ale dopiero u Kulisiewicza się widzi, jakie bogactwo różnorodności zawierają te pozornie elementarne formy.

Kontur płynny, cieniutki jak nić pajęczyny. Albo gruby, w różnej skali smugi. Z wewnętrznymi liniami współrzednymi. Kontur delikatny, ale przerywany, jakby ręka miała wątpliwości i coraz się potykała. Wszystko zależne od rodzaju ołówka, piórka czy pędzelka. (Nie przypominam sobie u Kulisiewicza sangwiny.) Także zależne od podkładu: papier gruby, wsiąkliwy, bibulasty albo gładki. Kropelka tuszu co pewien czas akcentuje linię. Najchętniej używał papierów najprostszych, ze szkolnego bloku. Piórko w zetknięciu z tym gorszym papierem daje nowe, szarpane efekty. Gra jeszcze rolę ton papieru.

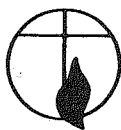
Wkrótce krakowskie Wydawnictwo Literackie miało wydać jeden z tych notesów. Podczas tamtej wizyty ze zdumieniem przypatrywałem się, centymetr po centymetrze, notatnikowi indyjskiemu tłoczonemu w Niemczech. Nie sposób odróżnić od oryginału, zachowana najdrobniejsza subtelność kreski, również każdego jej mimowolnego

ładu. W notatnikach prawie nie ma zapisów informacyjnych, nie licząc nazw krajów. Kulisiewicz jest, by uogólnić definicję jego sztuki, mistrzem melodyjności. Kreska i linia, ze swoimi przypadkowymi zaciekami, płynne albo umyślnie darte i przerywane – zawsze dążą do wydobycia kształtu w kulminacyjnym momencie jego harmonii. Owale kobiecych twarzy, krzywe linie ciała, kręgi szerokich kapeluszy. Nie uwodził go ruch. Pomijał ruch gwałtowny i szybki, w którym się gubi elastyczna oczywistość linii.

Treści szkicowników udoskonalone, gotowe – w kartonach. Opierał je przede mną o ścianę i kazał patrzeć. Portrety dziewczynek wracających ze szkoły, rolników w polu, z maczetą czy siekierą. Kobiety z dzbanami i koszami. Krowy w zaprzęgu. Wózki do przewożenia tabaki mają wysokie koła. Drzewa o polerowanej srebrnej korze, cudownie rozgałęzione. Zachwyciłby się nimi Żeromski, był specjalistą od urody drzew. Te drzewa i akty kobiece przeobrażają się w zespoły arabskich linii abstrakcyjnych, niewymownej piękności. Akt dziewczęcy, jedna z najbanalniejszych form w sztuce, uprawiana od tysiącleci, u Kulisiewicza znowu olśniewa jak muzyczna kompozycja. Jak ślicznie to wygląda na perłowym papierze odbijającym od kartonu.

Gdy się tę twórczość w całości uprzytomni, staje się jasne, że od czasu szlembarskich drzeworytów Kulisiewicz wciąż się posuwał ku coraz prostszym formom. Samo porzucenie drzeworytu na rzecz odręcznego rysunku było decyzją w tym kierunku. Friedrich Schlegel wyraził się o pięknie, że to nieskończoność zamknięta w skończoności. Jest więc to IDEA rzeczy. Idea może się zmieścić w krańcowo lapidarnej formie.

Zbigniew Florczak



Na europejskim szlaku – między nacjonalizmem a uniformizmem

Krzysztof Pomian, *Europa i jej narody*, PIW, Warszawa 1992

Wiele atramentu zużyto na analizę fenomenu cywilizacji europejskiej. Niekwestionowane jej osiągnięcia są dowodem słuszności obranej drogi. Kiedy jednak zapytamy, na czym tak naprawdę polega europejska specyfika, nie uzyskamy jednoznacznej odpowiedzi. I trudno się temu dziwić, gdyż postępowi kultury duchowej i materialnej towarzyszyły okresy regresu i dekadencji, nietolerancji i prześladowań, wandalizmu i agresji, znajdując swoje apogeum w epoce krematoriów i GUŁ-agu. Problem jest więc skomplikowany, ale widać daleko jeszcze do wyczerpania tematu, skoro ciągle pojawiają się nowi ochotnicy. Dołączył do nich Krzysztof Pomian, podejmując próbę syntezy dziejów Europy z perspektywy nie tylko historii jej granic i nadawanych treści, lecz przede wszystkim *sił, które świadomie lub bezwiednie działały na rzecz zjednoczenia pokawałkowanego zrazu obszaru – i sił przeciwnych, które niszczyły to, co zbudowały tamte. Jest to zatem historia konfliktów. Konfliktów między Europą a tym, co z zewnątrz hamowało ją lub odpychało. I wewnętrznego konfliktu między dążeniami ku zjednoczeniu i ujednoliceniu Europy a tymi, które dzieliły ją i różnicowały*. Za największą przeszkodę na drodze do zjednoczenia K. Pomian uznaje partykularyzm. Nie jest to opinia zbyt odkrywczą i – jakkolwiek słuszna – nie wyczerpuje całości problemu. Dlaczego żadnych obaw nie budzi u autora drugi biegun – integracja, która niesie niebezpieczeństwo uniformizmu? To dodatkowe pytanie stanowi niezbędne dopełnienie kwestionariusza badawczego, jeśli na dzieje chcemy patrzeć z perspektywy Europy – symbolu jedności.

Rytm ciągłego pulsowania nadają cywilizacji europejskiej napięcia między barbarzyńcami i Rzymem, pogaństwem i chrześcijaństwem, reformacją i kontrreformacją, cesarstwem i papieżem, państwem i narodem, demokracją i autorytaryzmem. Jak Europa dawała sobie z tym wszystkim radę i dlaczego nie pogrążyła się w kompletnym chaosie? Z tekstu K. Pomiana wynika, że remedium stanowiły ponawiane próby integracji. Pełne zjednoczenie można było osiągnąć tylko pod

warunkiem objęcia obszaru Europy jednolitymi normami i wartościami. W wymiarze politycznym udało się to osiągnąć – i to na ograniczoną skalę – Karolingom. Imperium karolińskie, powstałe u zarania nowej cywilizacji, w swoim zamyśle nawiązywało jednak do przeszłości – idei renovatio Imperii Romanii. Owe prefiguracji zjednoczonej Europy nie udałoby się utworzyć bez wsparcia Kościoła. Pomian podkreśla kluczową rolę Kościoła w procesie wyłaniania się Europy. Potrójne nawrócenie: na chrześcijaństwo rzymskie, na łacinę i na pismo, doprowadziło do zbudowania fundamentu przyszłych zjednoczeń kulturalnych Europy. Kontynent został objęty siecią diecezjalną. Ma swoje centrum duchowe – Rzym, siedzibę papieżstwa. Te same wierzenia, kalendarz i święta. Począwszy od XII do końca XV w. Europa chrześcijańska była również jednością społeczną (np. stanowa organizacja) i kulturalną (np. język i pismo elity, nauczanie i wiedza świecka). Kościół nie był jednak w stanie ani przeszkodzić nieustannej wojnie i podziałom politycznym, ani przezwyciężyć różnorodności substratu etnicznego: *Każdy lud żyje zatem w wielu kulturach. W europejskiej kulturze kleru; w kulturze rycerskiej rozpiętej między biegunem europejskim a kształtującym się biegunem narodowym; w kulturze mieszczańskiej ograniczonej do własnego miasta, ale przy tym otwierającej się na świat; i w kulturze chłopów, wyłącznie etnicznej i lokalnej.*

Europa przeżyła niejeden kataklizm, ale jednym z najdonioślejszych był konflikt w łonie chrześcijaństwa. Oprócz schizmy i podziału na Kościół wschodni i zachodni ten ostatni również nie zachował jedności. Pomian wini za to dwubiegunowość kultury europejskiej, jej rozpięcie między biegunem chrześcijańskim, biblijno-patrystycznym, i retoryczno-filozoficznym, wywodzącym się z pogaństwa. W konsekwencji nieuniknione były tak kolejne powroty do pierwszego bieguna – reformacje, jak do drugiego – odrodzenia. Ruchy reformatorskie powtarzały się wielokrotnie między XI a XIV w., ale Kościół zawsze umiał je ośwoić lub wytępić. Jednak w XV w. ruchy te wymknęły się spod kontroli i na początku XVII w. Europa była podzielona między cztery wielkie wyznania: katolicyzm, anglikanizm, kalwinizm i luteranizm. Czy w tej sytuacji, gdy zabrakło tradycyjnej siły jednoczącej, tj. Kościoła, Europa była zdolna do kolejnej integracji? Jakkolwiek brzmi to niewiarygodnie, tak się właśnie stało. Z natury rzeczy drugie zjednoczenie Europy, począwszy od traktatu westfalskiego w XVII w. po praktycznie I wojnę światową, miało nieco odmienny charakter. Było bowiem dziełem świeckich elit. Intelktualiści tworzą République des Lettres, obok łaciny upowszechnia się francuszczyzna,

w czym wielką rolę odegrała kultura dworska i jej centrum – Wersal Ludwika XIV. Co się działo na niższych szczeblach drabiny społecznej? Pomian konkluduje następująco: *Europejskiej kulturze elit, zeświecczonej, kosmopolitycznej, zwróconej w przyszłość i rozmiłowanej w antyku – każdy lud przeciwstawia kulturę narodową i lokalną, tradycyjną i chrześcijańską.*

Jeśli kultury narodowe były nasycone pierwiastkami chrześcijańskimi, to dlaczego po awansie ludu nie doszło do trzeciego zjednoczenia, lecz do wybuchów partykularyzmów i sprzeczności na niespotykaną dotąd skalę? Dlaczego więc narodowa, uznana za specyficzny wyróżnik cywilizacji europejskiej, niespotykany w innych kręgach kulturowych, omal nie doprowadziła do zagłady całej cywilizacji na polach bitew dwóch wojen światowych? Jak wygląda narodowy bilans: koszty i zyski dominacji tej więzi społecznej? Kiedy naród jest siłą twórczą, która ubogaca cywilizację, a kiedy balastem, który spycha społeczeństwo na samo dno, na poziom przedcywilizacyjny, pograżając je w plemiennej nienawiści?

K. Pomian poświęca wiele miejsca idei narodowej przypominając, że epigeneza narodów, dobiegająca końca w XIX w., przebiegała w dwóch wymiarach: poziomym, gdzie każdy naród musiał się określić wobec tych, którzy nad nim panują i tych, nad którymi sam panował oraz wobec sąsiadów, i pionowym, gdzie każdy rozwiązuje konflikty między tworzącymi go grupami. Większość narodów zachodnioeuropejskich została ukształtowana przez swoje dynastie i państwa (tzw. narody państwowe – Staatsnation). Integrację poziomą w zasadzie przeprowadzono między XIV a XVII w. Równocześnie postępowała integracja pionowa. Towarzyszył jej jednak konflikt między państwem absolutnym i nowymi grupami, zwłaszcza mieszczaństwem, pragnącymi większej wolności. We Francji i Anglii doszło do rewolucji i unarodowienia państwa, tzn. podporządkowania go kontroli zgromadzeń wybieralnych. Konflikty zostały ucywilizowane dopiero wtedy, gdy państwo narodowe zajęło się potrzebami i interesami wszystkich warstw i klas składających się na naród – o ile wyrażały się w parlamencie i opinii publicznej – co w Europie Zachodniej miało miejsce dopiero po rozwiązaniu kwestii robotniczej. Losy narodów Europy Środkowej i Wschodniej kształtowały się nieco inaczej. Są bardziej dziełem elit i instytucji kulturalnych oraz religijnych niż państwa czy dynastii. Owe narody kulturowe (Kulturnation), z których część miała tradycje państwowe, a część nie, pozostając w składzie wieloetnicznych i wielojęzycznych imperiów, nie miały szansy na zakończenie integracji poziomej bez zmiany granic. Europa, uznając

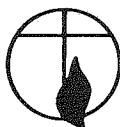
państwo narodowe za największe osiągnięcie, wydała na siebie wyrok, skoro nie umiała w sposób pokojowy zaspokoić aspiracji narodów pozbawionych własnej państwowości. Trudno jednak obciążać winą za kryzys europejski wyłącznie narody Europy Środkowej i Wschodniej. Również państwa zachodnioeuropejskie odegrały mało chwalebłą rolę w walce ze śmiertelnym niebezpieczeństwem. Partykularyzmy nie były groźne dopóty, dopóki same nie zaczęły podlegać procesom swoistej integracji. Pomian podkreśla, że początkowo duch narodowy pozostawał rozdwojony, ponieważ państwo, które infekowało ludność treściami narodowymi w procesie wychowawczym za pośrednictwem szkoły, służby wojskowej, prasy i książek, łączyło w sobie instytucje ufundowane na dwóch odmiennych zasadach: pozostałościach ustroju autorytarnego, z którego czerpało wzory wojsko, i nowych zdobyczach demokratycznych. Istniała zatem szansa, że w konflikcie między demokracją i wojskiem, oferującymi dwa różne modele integracji narodowej, zwycięży ten pierwszy obóz (tak jak w sprawie Dreyfusa). K. Pomian podnosi wagę spoiw, które – zamiast antagonizować – zbliżyły do siebie nacjonalizm demokratyczny i autorytarny. Zalicza do nich antysemityzm, uznanie wojny za prawomocny środek rozwiązywania konfliktów oraz podkreślanie kno-
wań wrogów zewnętrznych. Nie mniej ważnym źródłem szowinizmu i militarizmu była swoista dezynwoltura, z jaką potraktowano kulturę ludową. E. Gellner zwrócił uwagę na fakt, że awansowi społecznemu warstw niższych nie towarzyszyło wcale wyniesienie ich kultury. Zamiast niej zaoferowano (w praktyce narzucono) wyjałowioną z wielu tradycyjnych wartości kulturę masową, lepiej przystosowaną do wymogów cywilizacji przemysłowej, ale za to mało odporną na wirus nacjonalizmu. Zniwelowanie różnic kulturowych między warstwami wyższymi i niższymi miało wiele negatywnych skutków. Zniknęła nie tylko różnorodność kulturowa na dole, ale także kosmopolityzm i poczucie wspólnoty elit europejskich, które dawnymi czasy chroniło przed zbyt awanturniczymi poczynaniami. Po zachwianiu systemu równowagi europejskiej wypracowanego po wojnach napoleońskich, „racje państwa” i „interes narodowy” niepostrzeżenie odstały w kącie zdrowy rozsądek i szczytne ideały i rzuciły miliony ludzi na pola bitew I, a później II wojny światowej. Warto o tym pamiętać również w dobie obecnej, gdy w Polsce, i nie tylko, kategoria „interesu narodowego” przeżywa swoisty renesans. Obrona interesu narodowego nie jest niczym zdrożnym, aby jednak w przyszłości nie przerodziła się w szowinizm, musi być trzymana w ryzach przez uczestnictwo w szerszych wspólnotach. Sposób ten zadziałał w przy-

padku powojennych Niemiec, integracja ma więc być lekarstwem na budzące się nacjonalizmy w Europie Środkowej i Wschodniej. Do zwolenników tej kuracji należy K. Pomian, powstaje jednak pytanie o charakter i zasięg europejskiego zjednoczenia. Problemom tym Pomian poświęca mało uwagi, uznając najwidoczniej, że jest to temat na kolejną książkę. Sprawa jest bardzo ważna, tym bardziej że pozostając na gruncie historii naszego kontynentu można się pokusić o pewne wnioski i w tej kwestii.

Pozytywne i negatywne strony ma nie tylko nacjonalizm, ale także integracja. Zastanówmy się, co się dzieje, gdy więź narodowa słabnie na korzyść innych form integracji, gdy cywilizacja tłumii i niweluje różnice etniczne i językowe? Mamy wtedy do czynienia z prawdziwą katastrofą umniejszającą cywilizację, prowadzącą do uniformizacji. Świadczą o tym skutki niwelacji etnicznej i kulturowej, jaka miała miejsce na obszarze imperium rzymskiego. Imperium rzeczywiście stało się całością cywilizacyjną, wszędzie wprowadzono tę samą administrację, system władz państwowych i samorządowych, ten sam kult państwowy, prawodawstwo. Tak daleko posunięta uniformizacja doprowadziła jednak do skostnienia i upadku kultury oraz cywilizacji rzymskiej. Nie brak głosów przestrzegających przed groźbą uniformizacji cywilizacji europejskiej. W globalnej wiosce, do której należy również Stary Świat, panoszy się kultura masowa niezbyt wysokiego lotu. Jak się bronić przed niebezpieczeństwem cywilizacji światowej równającej w dół, do poziomu przeciętności? Otóż wydaje się, że w tej sprawie Europa ma wiele do powiedzenia, ponieważ w dobie poprzednich zjednoczeń nie zaznała ujemnych skutków integracji. Duch Europy, jeśli można zażartować, wyciągnął wnioski z błędów starożytności. *Przekleństwem starożytności* – pisał Alfred Dove – w wyniku którego ostatecznie upadła, było to, że [system równowagi państw i narodów], który tu i ówdzie przejściowo się pojawiał, nie zdołał się utrzymać; że w jej rozwoju systemów państwowych, pomiędzy autonomią miejską a niszczącymi ludy imperiami światowymi, uległa zagładzie droga pośrednia; a niezbędna wspólna rozbudowa cywilizacji i kultury, zamiast przez międzynarodowy podział działania, miała się dokonać tylko przez kosmopolityzm, przez zuniformizowane poddanie państwu świata ludów śródziemnomorskich. Europa zdołała tego uniknąć, gdyż uprawa kultur narodowych nie została zniszczona przez monokulturę. Z tego względu średniowieczne zjednoczenie europejskie przez wielu jest uznawane za wzór. Benedykt Zientara argumentował w sposób następujący: *Średniowiecze europejskie, z konglomeratem – a nie systemem! – rozwijających się niezależ-*

nie, choć we wspólnych ramach, państw i narodów, okazało się wyjściem z tego zamykającego się schematu. Można ubolewać nad antagonyzmami dzielącymi wspólnotę europejską, nad krwawymi wojnami, wzajemnymi krzywdami i barbarzyńskimi czynami, których wspomnienia do dziś dzielą sąsiednie narody. Jednak większość narodów i kultur okazała się w historii ludzkości szczególnie płodna, zwłaszcza gdy te narody nie zasklepiały się w sobie, ale wzajemnie się przenikały dzięki kontaktom handlowym, migracjom, wpływom kulturowym, modom – także dzięki wzajemnym wojnom, przymierzom i międzynarodowym układom, m.in. ponadnarodowym więziom chrześcijaństwa. Mając takie dziedzictwo Europa winna być zabezpieczona przed wirusem uniformizmu, co udowodniła na polu walki z XX-wiecznym totalitaryzmem. Zdecydowanie gorzej, jak już wspominaliśmy, wygląda sprawa obrony przed nacjonalizmem, który znowu podnosi głowę. Teoretycznie odpór powinny dawać ogniwa pośrednie. Ich rolę jako gwarantów trwania społeczeństwa obywatelskiego podnosił już de Tocqueville i Montesquieu. Aby podążać bezpiecznym szlakiem między nacjonalizmem i uniformizmem, trzeba unikać popadania w skrajności. Jeśli zgodzimy się z opinią Bogdana Cywińskiego, że „europejskość” to raczej system wyrażania wartości wspólny dla mieszkańców naszego kontynentu niż same wartości, musimy postępować w sposób, który, z jednej strony, nie niszczy ducha narodowego poszczególnych społeczności, z drugiej – umożliwia porozumienie i współpracę. Wypada mieć nadzieję, że „polskość” dopasuje się do tej normy.

Jerzy Gaul



Maryjny wymiar ewangelizacji

XI Kongres Mariologiczny, *Doktryna, kult i pobożność maryjna od II Soboru Watykańskiego do naszych dni*, XVIII Kongres Maryjny; Huelva (Hiszpania), 18–27 IX 1992 r.

W zeszłorocznych obchodach jubileuszu „odkrycia Ameryki” nie zabrakło akcentów teologicznych. Jeden z nich zasługuje na uwagę. Mam na myśli międzynarodowe spotkanie, w którym połączyły się wymienione na wstępie kongresy. Temat pierwszego brzmiał bardziej naukowo. Drugi, zwrócony do szerszego kręgu wierzących, obejmował publiczne wystąpienia znanych osobistości życia kościelnego i politycznego (m.in. kard. E. Pironio i G. Andreottiego); poruszano tu takie tematy, jak: „Maryja i nowa ewangelizacja” oraz: „Maryja, Gwiazda ewangelizacji, modelem i nadzieją dla rodziny dzisiaj”. Niedzienny tytuł „Gwiazdy ewangelizacji” po raz pierwszy zastosował do Maryi Paweł VI w encyklice „*Evangelii nuntiandi*”. Przyświecał on wspólnym spotkaniom obu kongresów w związku z rocznicą wyprawy Kolumba. Ewangelizacja Ameryki, która była jednym z owoców wyprawy, wiązała się silnie z postacią Maryi. Nic dziwnego, że maryjny wymiar ewangelizacji Nowego Świata odgrywał dużą rolę w obradach, odbywających się nie opodal miejsca (Palos de la Frontera), z którego Kolumb wyruszył na swoją epokową wyprawę.

Historyczne tło ewangelizacji Nowego Świata skłaniało do pytań o *nową ewangelizację*, do której wzywa aktualnie Jan Paweł II. W mojej relacji z hiszpańskiego zjazdu skupię się najpierw na maryjnym wymiarze ewangelizacji w Ameryce, by następnie przejść do pytania o miejsce Matki Bożej we współczesnym Kościele.

Już Andaluzja – miejsce startu Kolumbowej wyprawy i pochodzenia większości jej uczestników – jest uważana w samej Hiszpanii za *ziemię maryjną*. Imię Maryi pojawiło się na jednym z trzech pionierskich statków; wzywali go też marynarze każdego wieczoru w modlitwie „*Salve Regina*”. Można by pomyśleć, że to za mało, aby mówić o maryjnym wymiarze rozpoczynającego się dzieła. To prawda. Ewangelizacja odkrytych ziem nastąpiła dopiero później, kiedy do kolejnych wypraw dołączyli chrześcijańscy misjonarze, poczynając od franciszkanów. Dodatkowym utrudnieniem ewangelizacyjnego dzieła była przepaść wywołana nie tylko różnicami kulturowymi, ale i okru-

cieństwem „zdobywców“ wobec tubylców. Poświęcenie misjonarzy najwyraźniej nie wystarczało, aby przepaść przezwyciężyć. Przełom był dziełem zaskakującym, nieoczekiwanym darem nieba w postaci pojawienia się Matki Bożej, znanej odtąd jako Czarna Dziewica z Gwadalupy. Zwracając się nie do jednego ze „zdobywców“, ale do prostego tubylca, Juana Diego, Maryja zdobyła sobie serca całego ludu meksykańskiego. Jej wizerunek, odcisnięty w niewytłumaczalny sposób na płaszczu widzącego Ją wieśniaka, ma ciemne, metyskie rysy twarzy, czyniąc Ją jeszcze bliższą mieszkańcom kraju. Sanktuarium, które było kolejnym znakiem nowego początku, stało się centrum przyciągającym i skupiającym wierzących. Dlatego Jan Paweł II odwiedzając w swojej pierwszej pielgrzymce apostolskiej właśnie przybytek Matki Bożej z Gwadalupy, mógł Ją nazwać *pierwszą zwiastunką Ewangelii* w Nowym Świecie, dodając, że weszła *definitywnie w chrześcijańskie życie* nie tylko meksykańskiego ludu, ale całej Ameryki Łacińskiej.

Maryjny wymiar ewangelizacji Nowego Świata jest potwierdzeniem słów, które według świadectwa ewangelisty Łukasza wypowiada sama Boża Rodzicielka w znamiennym momencie swojej pierwszej „misji“ wobec krewnej Elżbiety. Radość, jaką odczuwa i wyraża w słowach hymnu „Magnificat“ (Łk 1,46–55), jest pierwszym znakiem Dobrej Nowiny o Bogu stającym po stronie „małuczkich“: ubogich, słabych, lekceważonych za swoją niską pozycję. Tutaj także Ona znajduje swoje uprzywilejowane miejsce, świadcząc o wyzwoleniu, o wywyższeniu, jakiego sama doświadczyła. W tym sensie już „Magnificat“ może być uznany za świadectwo ewangelicznej „teologii wyzwolenia“, a postać Matki Bożej – jak to pokazał na kongresie meksykański biskup Lozano Barragán – pozwala głębiej pojąć źródła nowej teologii.

Ale to nie wszystko. Hiszpański teolog Vázquez Janerio zauważył w swym wystąpieniu pt. „Maryja i ewangelizacja Ameryki“, że szczególnie znaczącym znakiem początków chrześcijaństwa w Nowym Świecie była maryjna tajemnica niepokalanego poczęcia. Świadczy o tym nie tylko liczba miejscowości nawiązujących do tej tajemnicy (Concepción albo Purísima); w samym Meksyku naliczono ich w naszych czasach 229, a wyższa jest jedynie liczba miejsc o nazwie Gwadalupy (526). Głębszego związku między maryjną tajemnicą a nowym początkiem w Ameryce można się doszukać w działalności pierwszego biskupa Meksyku – Juana de Zumárraga, franciszkanina z hiszpańskiej prowincji pw. Niepokalanego Poczęcia. Pierwsza książka, która z jego inicjatywy została wydana w Ameryce, była poświęcona modlitwie

różańcowej. Godna uwagi jest jednak przede wszystkim inna książka z czasu początków – zlecone przez Zumárragę tłumaczenie dzieła Gersona „De doctrina christiana”. W meksykańskim wydaniu tego dzieła z 1544 r. zaraz po stronie tytułowej pojawia się karta z obrazem Matki Bożej zakładającej ornat na ramiona św. Ildefonsa z Toledo (zm. 667). Według tradycji święty został w ten sposób nagrodzony za swoją naukę o dziewictwie Maryi, w szczególności za to, że przyczynił się do wprowadzenia święta Zwiastowania (dziewiczego poczęcia Syna Bożego), co dodatkowo uciszyło przeciwników Dziewicy-Matki. Zdumiewa jednak fakt, że właśnie wspomniany obraz otwiera dzieło, które jest przecież poświęcone nie Matce Bożej, ale podstawowym zasadom życia chrześcijańskiego. Próba wyjaśnienia tego faktu doprowadziła Vázqueza Janeiro do odkrycia głębszego powiązania z tajemnicą niepokalanego poczęcia.

Trzeba najpierw uwzględnić, że XV w. uwieńczony odkryciem Nowego Świata zapoczątkował zarazem nową fazę w dziejach prawdy o niepokalanym poczęciu. Wcześniej odrzucana nawet przez najwykszych (Augustyna i Tomasza), znalazła w tym wieku poparcie na tyle szerokie, że Sobór w Bazylei (1438) gotów był ją uznać za objawioną prawdę wiary. Decydująca była nowa argumentacja teologiczna, przedstawiona w „Liber de conceptu virginali” (Księga o dziewiczym poczęciu). Jej autor, z kręgów zbliżonych do Gersona (wokół Soboru w Konstancji – 1414), nawiązał mianowicie do argumentów św. Ildefonsa z Toledo, rozszerzając jego obronę nieustającego dziewictwa Maryi z dziewiczego poczęcia na niepokalane poczęcie. *Całkowite dziewictwo* Matki Bożej zostało zinterpretowane jako *pełna integralność*, która implikuje nie tylko dziewictwo jako integralność fizyczną, ale także integralność duchową, pojmowaną jako wolność do wszelkiego grzechu. Anonimowy autor wspomnianego dzieła przypisywał tę argumentację samemu Ildefonsowi, tak że w XV w. również święty z Toledo jako obrońca dziewictwa Maryi był uważany za obrońcę Jej niepokalanego poczęcia. Naśladowca Ildefonsa poszedł jeszcze dalej, próbując przekonać swych współczesnych, że wprowadzenie i obchodzenie w Kościele święta Niepokalanego Poczęcia mogłoby stanowić podobną pomoc przeciwko rozłamowi (widocznemu także w Konstancji i Bazylei), jak za czasów Ildefonsa święto upamiętniające dziewicze poczęcie Jezusa.

Na tym tle można pojąć sens ryciny, która przypominała postać św. Ildefonsa w dziele służącym reformie życia chrześcijańskiego w XV/XVI w. Święty miał przywołać pamięć o tajemnicy niepokalanego poczęcia Maryi i o potrzebie stosownej uroczystości w Kościele;

wprowadzenie jej mogło nie tylko przyspieszyć reformę życia kościelnego, ale i zasłużyć na podobne uznanie, jakiego doczekał się od samej Matki Bożej biskup z Toledo... O tym, że myśli tego rodzaju towarzyszyły istotnie pierwszemu biskupowi Meksyku, świadczy nie tylko umieszczenie ryciny w wydanej przezeń książce. Już wcześniej, w wyniku jego starań, został sprowadzony do Ameryki (w 1540 r.) toledoński Zakon Niepokalanego Poczęcia, tak że ruch na rzecz ogłoszenia dogmatu rozpoczął się w Nowym Świecie wcześniej aniżeli na starym kontynencie, gdzie zauważa się go dopiero w 1615 r. w Seilli.

Historyczne rozważania o roli maryjnej tajemnicy w ewangelizacji Nowego Świata otwierają na problematykę współczesną. Najpierw w tym sensie, że również dzisiaj pojawia się wśród teologów i egzegetów, także katolickich, tendencja do bagatelizowania czy odrzucania dziewiczego poczęcia Jezusa. Tradycyjnej postawy bronił w swym wystąpieniu na kongresie znany biblista I. de la Potterie. Także teologowie skupieni w grupie ekumenicznej wydali oświadczenie o wierze Matki Bożej (uwydatnionej w encyklice „Redemptoris Mater”), wspominając przy okazji o Maryi *zawsze Dziewicy*. Niektórzy członkowie grupy uważali, że tego rodzaju sformułowanie będzie nie do przyjęcia dla protestantów powołujących się na Pismo (słowa o *braciach i siostrach* Jezusa), i dlatego nie podpisali końcowego oświadczenia.

Jednak kontrowersje teologów nie wystarczą, aby pokazać w sposób autentyczny aktualność problematyki maryjnej. Przyznam, że jako uczestnik kongresu skorzystałem najwięcej nie na sesjach plenarnych, podczas których dominowali teologowie krajów zachodnich, lecz na spotkaniach grupy polskiej – jednej z kilku grup językowych, obradujących każdego dnia po południu. Właśnie tutaj mogłem znaleźć żywą, egzystencjalną mariologię, której wielkimi świadkami dla polskiego i powszechnego Kościoła pozostają nadal Prymas Tysiąclecia i tyłu mu zawdzięczający Jan Paweł II. Referaty i osobiste wrażenia polskich mariologów związane z tymi dwiema wielkimi postaciami pozwalały dojrzeć najpierw najgłębsze źródła ich duchowości, a dalej – pod ich wpływem – istotny nurt życia polskiego Kościoła w czasach najnowszych. Cenne były zwłaszcza świadectwa tych, którzy przez wiele lat pozostawali w osobistym kontakcie z Bożymi mężami. Tak np. E. Boniewicz, długoletni spowiednik ks. Stefana Wyszyńskiego, mówił o mniej znanym przywiązaniu Prymasa do tajemnicy Bożego miłosierdzia. Powołany na stolicę prymasowską w Gnieźnie 16 XI (1948 r.), czyli w dniu poświęconym liturgicznie

Matce Miłosierdzia z obrazu ostrobramskiego, widział w tym znak, aby w swej modlitwie i posłudze pasterskiej pamiętać nieustannie także o ludziach za wschodnią granicą. W ostatni Wielki Piątek swego życia (17 IV 1981), złożony śmiertelnym cierpieniem, łączył się z *męką ludów, które już od trzech pokoleń cierpią od zbrodniarzy*, dodając: *To jest moja nocna modlitwa od szeregu lat*. Czas pokazał, że po śmierci Prymasa jego modlitwa została wysłuchana.

Inne głosy polskich teologów na kongresie dotyczyły mariologicznej refleksji Prymasa Tysiąclecia. Przytoczę te, które dały mi najwięcej do myślenia. Przy całej stałości cechującej maryjną myśl Kardynała można w niej zauważyć elementy znamiennej ewolucji. Wiąże się ona z odnową, którą w całym Kościele zapoczątkował II Sobór Watykański. W dziedzinie mariologii istotne znaczenie miała decyzja Soboru, aby nauczanie o Matce Bożej przedstawić nie w osobnym dokumencie, lecz jako część konstytucji o Kościele. Decyzja zapadła nieznaczną większością głosów i została uznana za moment przełomowy w dziejach mariologii: miejsce tzw. teologii przywilejów, koncentrującej się na osobie Maryi w relacji do Chrystusa, zajęło spojrzenie na Matkę Bożą w łączności z Kościołem. Właśnie na tym tle zdumiewa postawa Prymasa, któremu tak często, zwłaszcza na Zachodzie, zarzucano ciasny tradycjonalizm. On sam, a wraz z nim także polscy biskupi przyłączyli się w soborowym głosowaniu do części „postępowej”, wpływając tym samym istotnie na wynik głosowania, które przy ich odmiennej postawie dałoby przeciwny rezultat...

Wiadomo, jak ważną rolę w pobożności wielkiego Prymasa odgrywała idea oddania się w niewolę Matce Najświętszej. Także pod tym względem jego poglądy stopniowo się rozwijały przechodząc od indywidualizmu, który cechował maryjne oddanie się w duchu św. Ludwika Grignion de Monforta, do wymiaru społecznego, obecnego zarówno w Ślubach Jasnogórskich jak i w oddaniu się w niewolę za wolność całego Kościoła. Dopełnieniem tej ewolucji jest postawa Jana Pawła II: był on wprawdzie gotów bronić idei oddania się w niewolę Maryi, jednak jako papież wołał słowo „niewola” zastąpić innym – „zawierzenie”. Wreszcie można wskazać w poglądach Prymasa Tysiąclecia element, który ciągle czeka na pogłębienie. W związku z niektórymi jego wypowiedziami o niepokalanym poczęciu można odnieść wrażenie, że tajemnica ta niezbyt do niego przemawiała. Widział w niej znak odosobnienia Maryi, zauważając: *Dlatego też wielkość, wspaniałość i zadanie Maryi nie wyrażają się w Niepokalanym Poczęciu, bo to jest przywilej wyjątkowy...* Ważniejsza była dla

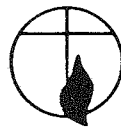
niego tajemnica macierzyństwa: *Maryja jest samotna w swoim Niepokalanym Poczęciu, ale jako Matka jest po prostu obłączona*. Trudno nie zauważyć, że wielki Prymas różnił się w swym ujmowaniu niepokalanego poczęcia od św. Maksymiliana, który potrafił dostrzec właśnie w tej tajemnicy głębię postrzeganą przez Prymasa raczej w Bożym macierzyństwie. Czy zatem szukając pełniejszego spojrzenia na Maryję nie stajemy przed pytaniem, w jaki sposób ujęcia obu największych świadków pobożności maryjnej naszego wieku – w Polsce i zarazem na całym świecie – nie sprzeciwiają się sobie, lecz dopełniają?

Ostatnie pytanie prowadzi do fundamentalnego dzisiaj problemu nowej ewangelizacji. Nie wystarczy wskazać na bliskość nowego tysiąclecia chrześcijaństwa czy na to, że jubileusz przyjścia Jezusa Chrystusa wiąże się z jubileuszem oczekiwania („nowego Adwentu”), któremu patronuje Matka – Jego i nasza. Nie wystarczą też próby powtórzenia aktów i akcji, które tak wiele uczyniły dla Kościoła dzięki duszpasterskiej posłudze św. Maksymiliana i sługi Bożego Stefana. Nowa ewangelizacja wymaga odnowionej teologii maryjnej. Wielcy czciciele Niepokalanej Matki Bożej są nadal przykładem – nie do kopiowania, tylko do skupienia sił w jednym kierunku, tym samym, który wskazuje Maryja na początku Ewangelii, mówiąc nam o swoim Synu: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5).

Słowa Matki Bożej w Kanie są znakiem Jej wiary. Dzięki Niej mogła się objawić moc Boża działająca w Synu – podobnie jak wiara Maryi stała się początkiem Wcielenia Boga, tak też zapoczątkowała Jego objawienie w życiu publicznym. Dlatego Pismo Święte błogosławi Maryję właśnie za Jej wiarę: *Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana* (Łk 1,45). Nie jest przypadkiem, że w nauczaniu i działaniu Jana Pawła II nowa ewangelizacja obejmuje zarówno wskazanie na wiarę Maryi jak i zawierzenie, które ma być *przyjęciem Jej do siebie* (por. J 19,17), jakby nowym wcieleniem Jej wiary. Tak, to wiara jest pierwszym znakiem Niewidzialnego, który dzięki niej i płynącemu z niej działaniu człowieka może się stać widzialny. Tak jest w każdej dziedzinie ludzkiego życia. Bez wiary nie byłoby możliwe odkrycie Nowego Świata przez Kolumba. Dobrze pojęli to ci, którzy w miejscu, z którego wyruszał na odkrywczą wyprawę, postawili pomnik – nie odkrywcy, ale ożywiającej go i prowadzącej wiary – Fe Descubridora (Wiary Odkrywcej). Pojął to również inny wielki odkrywca nowego świata, tym razem w dziedzinie nauki. Werner Heisenberg w swej autobiografii „Część i całość” tak pisał: *Gdyby ktoś zapytał o to, na czym polegała wielkość czynu Krzysztofa Kolumba w odkryciu Ameryki, to trzeba*

byłoby odpowiedzieć, że nie na idei wykorzystania kulistości Ziemi do znalezienia zachodniej drogi do Indii; idea ta była już rozważana przez innych (...) Najtrudniejsza w tej wyprawie odkrywczej była natomiast na pewno decyzja oddalenia się od wszystkich znanych dotąd lądów i żeglowania tak daleko na zachód, że posiadane zapasy nie wystarczyłyby już na drogę powrotną. Podobnie w nauce można zdobyć naprawdę nowy ląd chyba tylko wtedy, gdy w decydującym momencie jest się gotowym do porzucenia podstaw, na których opiera się dotychczasowa nauka, i jakby do skoku w pustkę. Trzeba się na to odważyć – także w nowej ewangelizacji, w nowej teologii – jakby widząc Niewidzialnego (Hbr 11,27).

Jacek Bolewski SJ



sesje · sympozja

**DLACZEGO, PO CO I JAK
NA NOWO EWANGELIZOWAĆ?**

*Nowa ewangelizacja
odpowiedzią
na wyzwania
obecnego czasu*

KUL, Lublin, 27–28 VIII 1992 r.

Nowa ewangelizacja jest dziełem, którego nowość nie dotyczy treści Ewangelii ani ponadczasowego depozytu wiary, ale które jest *nowe w swym zapale, nowe w metodach, nowe w sposobach wyrazu*. Ta charakterystyka Jana Pawła II z 1983 r., pojawiła się parę razy w auli KUL pod koniec sierpnia 1992 r. Tematykę poszczególnych wystąpień na sesji Duszpasterskich Wykładów Akademickich można ująć w schemat: „nowa ewangelizacja a...”, gdzie druga część obejmowała życie polityczne, zagadnienia religijne, społeczne, filozoficzne, teologiczne, świadectwa praktyków ewangelizacji, problematykę środków społecznego przekazu. Grono mówców było zróżnicowane: prymas J. Glemp, duchowni i świeccy profesorowie teologii, filozofii i socjologii, ludzie czynnie ewangelizujący. W sumie 10 osób z Polski, Szwajcarii, Włoch i Brazylii, nie licząc uczestników dyskusji.

Idea nowej ewangelizacji, o której często się mówi w ostatnich doku-

mentach kościelnych, odnosi się przede wszystkim do końcowej dekady XX w., a także głównie – choć nie tylko – do kontynentu europejskiego: jego wschodniej i zachodniej części. Podejmują tę ideę różne spotkania światowe i europejskie (np. rekolekcje biskupów), pisma (m.in. biuletyn „Nowa ewangelizacja 2000”), organizacje („Lumen 2000”), fundacje i szkoły (istnieje ponad 100 szkół ewangelizacji na 6 kontynentach). zdaniem kard. J. Glempa *nowa ewangelizacja staje się programem duszpasterskim Kościoła*.

Treść wystąpień można uporządkować według 4 zasadniczych pytań: Jaka jest aktualna sytuacja wiary? Jakie są przyczyny takiej sytuacji? W jakim stopniu nowa ewangelizacja stanowi odpowiedź na współczesne zagrożenia wiary? Jak przeprowadzić nową ewangelizację?

Ks. W. Piwowarski (KUL) omawiał społeczno-polityczne oraz religijno-kościelne tło nowej ewangelizacji. W dzisiejszej Polsce, podobnie jak w Europie Zachodniej, można zaobserwować zjawisko spontanicznej sekularyzacji związanej ze społecznym i politycznym pluralizmem. Dzisiaj, jak pisał Jan Paweł II w „Pastores dabo vobis”: *Niepotrzeba zwalczać Boga, ludzie myślą, że mogą się obejść bez Niego*. Jak Kościół powinien się odnaleźć w tej sytuacji? Zmieniło się jego miejsce w społeczeństwie – jest jednym z „segmentów” społeczeństwa pluralistycznego. Wyniki badań socjologicznych wskazują, że w Polsce obniżył się społeczny autorytet Kościoła, utrzymuje się natomiast jego autorytet religijno-moralny. Jednak wyniki dotyczące „ogólnonarodowej” płaszczyz-

ny funkcjonowania religii w Polsce kontrastują z innymi, wskazującymi na selektywność podejścia do prawd wiary i moralności u ponad połowy katolików w Polsce. Nawet nie wszyscy „katolicy” wierzą w istnienie Boga.

M. Gogacz (ATK) analizował nurt antyhierarchiczny w Kościele i antyklerykalizm w ogóle. U niektórych katolików, w tym teologów, pojmowanie kapłaństwa jest wysoce niewystarczające. Kapłaństwo sakramentalne jest mylone z powszechnym kapłaństwem wszystkich wierzących, zaś rola księdza często zostaje sprowadzona do płaszczyzny społeczno-socjologicznej.

„Szanse i problemy nowej ewangelizacji na Zachodzie (jako animacja i przestroga dla Polski)” szeroko omówił ks. K. Koch z Lucerny (Szwajcaria). Istnieje głęboki rozdział między Ewangelią a współczesną kulturą zachodnią. Wskutek tego mamy do czynienia z biegunowo przeciwnymi sposobami rozumienia nowej ewangelizacji. Pojmowaniu reewangelizacji jako próby *powtórznego totalistycznego zawładnięcia* kulturą towarzyszą skojarzenia z *reislamizacją* a nawet z *aryzacją*. Na przeciwnym biegunie znajduje się rozumienie nowej ewangelizacji jako *wolnościowego proklamowania Ewangelii*. Z kolei na płaszczyźnie odniesienia do Vaticanum II idea nowej ewangelizacji bywa pojmowana jako kontynuacja Soboru, ale też jako próba naprawienia destrukcji, którą – zdaniem wielu – Sobór spowodował. Idea nowej ewangelizacji bywa różnie deformowana, bowiem pojawiła się w kulturze głęboko zsekularyzowanej. Ks. Koch był jednak zdania,

że należy dziś mówić nie tyle o sekularyzacji kultury (według M. Webera – sekularyzacji nieodwracalnej), ile raczej o religijności *postmodernistycznej*. Religijność nie zanikła, przeciwnie, wyraźnie się odradza, ale jako religijność pozawyznaniowa i pozakościelna (np. New Age). I to właśnie – według prof. Kocha – jest prawdziwym wyzwaniem dla współczesnego chrześcijaństwa.

Diagnoza aktualnej sytuacji wiary i kultury była stawiana przez wielu mówców. Chyba najdogłębniejszą przedstawił ks. T. Styczeń (KUL). Tytuł jego wykładu brzmiał: „Reewangelizacja Europy sprawą reedukacji sumienia”. Ks. Styczeń prowokował wyobraźnię słuchaczy stawiając np. pytanie, co powiedziałby Arystoteles, gdyby był obecny na Synodzie Biskupów Europy. Arystoteles w „Etyce nikomachejskiej” mówił o niewystarczalności samodzielnego osądu moralnego, wskazywał na konieczność uważnego wpatrywania się w przykład *dobrych ludzi*. Innymi słowy: subiektywny głos sumienia „po prostu” to zbyt mało; trzeba, by sumienie było jeszcze *prawe*, by odkrywało obiektywną prawdę o rzeczywistości, a zwłaszcza o człowieku. Może to czynić, patrząc na doskonale dobrego człowieka – Boga – Jezusa Chrystusa. Tymczasem w Europie panuje powszechna choroba sumienia, spowodowana zachwianiem harmonii między wolnością a prawdą w ogóle, szczególnie zaś prawdą o człowieku. Europie, chorej na subiektywizm, potrzebna jest przede wszystkim naprawa sumień. Nie jest to możliwe bez właściwego rozumienia wolności. Zarówno Wschodnia jak i Zachodnia

Europa traktuje wolność przeważnie jako *moc do prawdotwórstwa*. Jeżeli człowiek zostaje uznany „twórcą” prawdy w swoim „twórczym” sumieniu, prowadzi to do Sartre’owskiego: *piekło to drudzy*. Wszelako prawdziwą jedność solidarnej Europy, która ma być wspólnym domem, można zbudować tylko na prawym sumieniu, gdy obiektywna prawda decyduje o użyciu wolności, a nie odwrotnie.

Wobec takiego stanu wiary, powiązanego ze stanem współczesnej kultury, i wobec przedstawionej diagnozy – czym jest nowa ewangelizacja? jakie ma szanse становienia rzeczywistej odpowiedzi na współczesne zagrożenia wiary i zagrożenia człowieka? Nowa ewangelizacja jest *znakiem czasu* (wykład ks. L. Szafrąńskiego). Powiedzie się, jeżeli będzie autentycznym przepowiadaniem Ewangelii – całej Ewangelii, nie okrojonej na miarę złudnych „potrzeb” człowieka z końca XX w. Wielu mówców podkreślało konieczność zaczynania reewangelizacji od samych chrześcijan, duchownych i świeckich.

W jaki sposób można dziś autentycznie przepowiadać Chrystusa? Kard. Glemp mówi o ramowych stosunkach między państwem a Kościołem, umożliwiających działalność religijną od strony prawnej i organizacyjnej. Zwrócił przy okazji uwagę na niewykorzystanie przez polskich teologów i duszpasterzy oryginalnej *polskiej teologii polityki*, zawartej w listach episkopatu. Z kolei ks. bp T. Pieronek omówił założenia, cele i dotychczasowy przebieg II Synodu Plenarnego w Polsce jako sposobu przeprowadzania nowej ewangeliza-

cji w naszym kraju. Synod jest ogromną szansą odnowy polskiego Kościoła, a zwłaszcza parafialnych wspólnot wiary, gdzie wciąż dominuje rozdział na duchownych i świeckich oraz powierzchowny, „usługowy” charakter Kościoła.

Ks. T. Zasępa (KUL) podjął temat ewangelizacji przez środki społecznego przekazu. Jest to, jak dotąd, bardzo zaniedbany obszar oddziaływania, a braki dotyczą prasy, telewizji i radia. Przekaz wiary powinien obejmować całą racjonalną działalność człowieka.

Dwa wystąpienia na sesji miały charakter bezpośrednich świadectw praktyków ewangelizacji. Ks. A. Pietrzak, misjonarz z Brazylii, mówił o eklezjalnych wspólnotach podstawowych w Ameryce Łacińskiej jako modelu nowej ewangelizacji. Natomiast dr S. Gennarini (Włochy), jeden z liderów wspólnot neokatechumenalnych, mówił o doświadczeniu ewangelizacyjnym tych wspólnot. Oba świadectwa przekonywały, że przez współczesny świat przechodzi ferment autentycznej wiary. Ewangelia jest głoszona i rosną wspólnoty ludzi żyjących Chrystusem.

Krzysztof Hudzik

PRZEDSIĘBIORSTWO, KSZTAŁCENIE, KWALIFIKACJE

IV Międzynarodowa Konferencja Les Entretiens Condorcet

Paryż, 22–24 IX 1992

Francja ma najbardziej interesujący i w najdrobniejszych szczegółach określony przepisami prawnymi system kształcenia ustawicznego dorosłych zarówno w skali kraju jak też regionu, branży i zakładu pracy. Zasady te zostały określone w ustawie z dnia 16 VII 1971 r. w sprawie organizacji kształcenia zawodowego. Po nowelizacji tej ustawy w 1984 r. na nowo określono cele i formy kształcenia, instytucje szkolące, zasady zawierania umów z tymi instytucjami, udział pracodawców w kształceniu, zakres pomocy materialnej dla osób kształcących się itp. Zgodnie z tą ustawą zakłady pracy i instytucje szkolące składają każdego roku ministrowi pracy, zatrudnienia i kształcenia zawodowego oraz ministrowi finansów sprawozdania z działalności merytorycznej i finansowej.

Francuskie rozwiązanie systemowe ma za zadanie ułatwienie osobom pracującym i poszukującym pracy zdobywanie nowych lub uzupełnianie dotychczasowych kwalifikacji zawodowych i doskonalenie zawodowe.

Temat tegorocznej konferencji: „Przedsiębiorstwo, kształcenie, kwalifikacje”, został wybrany pod wpływem licznych sugestii ze strony przedsiębiorstw i instytucji szkolących w związku z pojawiającymi się

coraz częściej problemami dotyczącymi organizacji i efektywności kształcenia oraz właściwego wykorzystywania funduszy szkoleniowych w zakładach pracy.

Na konferencję, podobnie jak w latach ubiegłych, składały się obrady plenarne i praca w grupach roboczych. Oprócz wystaw i obrad głównych odbywających się w Centrum Kongresowym de la Vilette, różne ministerstwa, organizacje szkolące i organizacje pracodawców, stowarzyszenia itp. zorganizowały liczne spotkania tematyczne, seminaria i wystawy na terenie całego Paryża. Trzeba podkreślić, iż konferencja „Les Entretiens Condorcet” poświęcona problemom kształcenia zawodowego nie ma odpowiednika w Europie.

Konferencję otworzyła Martine Aubry, minister pracy, zatrudnienia i kształcenia zawodowego Francji, która w swoim wystąpieniu zwróciła uwagę na fakt, iż podstawowym warunkiem konkurencyjności przedsiębiorstw są nie tylko nowoczesne technologie, ale przede wszystkim właściwe zarządzanie kwalifikacjami pracowników i ciągłe doskonalenie zawodowe. Przedsiębiorstwa zmuszone do restrukturyzacji, jeżeli są dobrze zarządzane, mogą pogodzić reorganizację wewnętrzną ze szkoleniem pracowników i przekwalifikowaniem osób zmuszonych opuścić zakład pracy. Jest to jeden z ważnych elementów polityki socjalnej państwa i przedsiębiorstwa.

Warto tu dodać, że w 1990 r. francuskie przedsiębiorstwa przeznaczały średnio 3,2% funduszu płac na kształcenie i doskonalenie zawodowe swoich pracowników, w tym przedsiębiorstwa zatrudniające ponad

2000 pracowników przeznaczają 5% funduszu płac. W szkoleniu w 1990 r. wzięło udział ponad 3 mln pracowników i byli to częściej mężczyźni (68%) niż kobiety (32%). Średni czas trwania szkolenia wynosił 77 godzin. Szkolenie oferowało ponad 23 tys. organizacji szkolących, większość ofert składały organizacje prywatne (79,4%).

W swoim wystąpieniu min. Aubry zwróciła także uwagę na fakt, że mimo ogólnie dobrych rozwiązań wiele elementów systemu funkcjonuje źle. Z perspektywy 20 lat od chwili ustanowienia prawa w 1971 r. warto zauważyć, iż 50% przedsiębiorstw zatrudniających więcej niż 10 pracowników wypełnia wprawdzie swoje zobowiązania finansowe wobec Funduszu Kształcenia, nie organizuje jednak żadnego szkolenia dla swoich pracowników. Wskaźnik ten wynosi 70% dla przedsiębiorstw zatrudniających mniej niż 20 pracowników. Przytoczone dane mogą być dla nas źródłem refleksji nad faktem, że nawet dobre rozwiązania systemowe nie gwarantują sukcesu w toku ich realizacji. Jest to tym bardziej ważne, że proponujemy francuski system finansowania kształcenia zawodowego jako rozwiązanie modelowe.

W pierwszym dniu obrad wprowadzeniem do dyskusji była wymiana doświadczeń i poglądów przedstawicieli kadry kierowniczej przedsiębiorstw, związków zawodowych i organizacji szkolących z Kanady, Japonii i Szwecji oraz pracowników naukowych z uniwersytetów francuskich. Rozmawiano na temat roli i zadań kształcenia w zakładzie pracy i znaczenia obowiązkowej edukacji

szkolnej. Podczas dyskusji starano się odpowiedzieć na pytania: W jaki sposób przekazać nowo zatrudnionym pracownikom wiedzę techniczną, organizacyjną i kulturową związaną z przedsiębiorstwem? Jakie są sposoby i formy współpracy między systemem szkolnym a przedsiębiorstwem? Jakie są w różnych krajach oczekiwania w stosunku do edukacji szkolnej?

Zdobywanie i uzupełnianie kwalifikacji zawodowych w Japonii wiąże się przede wszystkim z potencjalnymi możliwościami kandydata i jego sylwetką zawodową. We Francji czynnikiem decydującym o podjęciu kształcenia jest brak kwalifikacji. Dla przedstawicieli Kanady istotnym problemem jest ciągle powracanie do Taylorowskiego spojrzenia na pracownika. Mówiono, iż 50-letnie dziedzictwo taylorizmu utrudnia odkrycie na nowo pracownika i jego potencjalnych możliwości. Dyskusję podsumowano formułując następujące cele edukacji zawodowej: przydatność dla przedsiębiorstwa, poprawa pozycji w społeczeństwie, polepszenie obrazu samego siebie.

Podczas konferencji obrady toczyły się w kilkudziesięciu grupach roboczych (było 41 grup), dlatego trudno jest nawet skrótowo opisać wszystkie poruszone tam zagadnienia. Skoncentruję się na problemach, które są u nas mało znane lub słabo zbadane.

Zagadnieniem zasługującym na uwagę jest, moim zdaniem, zdobywanie i ocena kwalifikacji podczas wykonywania pracy zawodowej. Obserwacje zachowań pracowników w krajach Europy Zachodniej prowadzą do stwierdzenia, że kariera zawodowa

staje się głównym motorem rozwoju. U podstaw tego zjawiska leży fakt, iż coraz częściej płace pracowników są uzależniane od zdobywania nowych, aktualizowania już posiadanych lub uzupełniania kwalifikacji zawodowych. Praca staje się głównym elementem życia, dlatego wykonywanie pracy ciekawej, ubogacającej zawodowo i osobowościowo oraz dobrze płatnej jest stawiane na pierwszym miejscu, gdy poszukuje się zatrudnienia. W związku z tym u ludzi młodych obserwuje się niechęć do wykonywania niektórych zawodów, szczególnie tych, które są związane z produkcją przemysłową. W tej sytuacji istotne staje się prowadzenie takiej polityki zarządzania przedsiębiorstwem, aby zmiany organizacyjne połączyć z rozwojem kwalifikacji zawodowych. Uczestnicy dyskusji byli przekonani o tym, że nie można prowadzić dobrej polityki edukacyjnej w przedsiębiorstwie nie pracując nad zmianą organizacji pracy.

W dyskusji podkreślano, że kwalifikacje, które dziś należy kształcić, to: umiejętność organizowania sobie pracy, umiejętność analizy jakościowej swojej pracy, współpracy z innymi i znajomość tego, co robią inni, umiejętność wykorzystania posiadanych informacji. Mówiono także o tym, że umiejętności tych nie można nabyć tylko w pracy czy w szkole. Kształtuje je zarówno sam uczeń czy pracownik jak i jego otoczenie. Dużą rolę w kształtowaniu tych umiejętności odgrywa dziś organizacja pracy, którą rozumie się znacznie szerzej niż tylko jako podział zadań zawodowych.

Wiele mówiono o trudnościach metodologicznych związanych z de-

finiowaniem i pomiarem kwalifikacji. Podkreślano, iż ocena kwalifikacji zawodowych nabytych w miejscu pracy musi mieć miejsce, gdyż jest ona narzędziem w rozwoju kariery zawodowej.

Warto też zwrócić większą uwagę na problematykę dotyczącą współpracy w zakresie kształcenia zawodowego między różnymi partnerami. Są to dla nas bardzo ciekawe problemy, ponieważ budujemy właśnie taki system współpracy i wieloletnie doświadczenia innych krajów mogą nam pomóc w uniknięciu wielu błędów. Podczas obrad plenarnych i w dyskusji nt. współpracy przedsiębiorstwa z partnerami społecznymi podkreślano, że udział wielu partnerów społecznych, skądinąd potrzebnych, w organizowaniu i finansowaniu kształcenia pracowników powoduje ogromne rozproszenie celów i środków finansowych. Konsekwencją tych działań jest obniżenie jakości kształcenia. Wiele osób opowiadało się za dominującą i koordynującą rolą przedsiębiorstwa w przygotowaniu i doskonaleniu zawodowym.

Interesująca była także dyskusja nad zagadnieniem: „Władza źródłem impulsu dla kształcenia zawodowego”. Podkreślano, że każde państwo zmaga się z dwoma wielkimi problemami, które często są ze sobą w sprzeczności. Są to potrzeby społeczne i wymagania techniki oraz ekonomii. Dlatego rozwiązywaniu problemów kształcenia powinno towarzyszyć takie spojrzenie, które uwzględni wymagania przedsiębiorstwa z jednej strony oraz społeczną politykę państwa z drugiej. Wskazywano na potrzebę wielkiej, europejskiej dy-

skusji nt. etyki pracy, solidarności i pomocy tym, którzy nie mogą pomóc sobie sami.

Na koniec warto przytoczyć wypowiedź dyrektora TASK FORCE, H.J. Jonesa, który w wywiadzie udzielonym z okazji konferencji „Condorcet” wskazał 6 wyzwań dla krajów Wspólnoty Europejskiej w zakresie kształcenia zawodowego:

- prowadzenie takiej polityki kształcenia, jaka gwarantuje mobilność zawodową;

- wyposażenie każdego w niezbędny kapitał, przez który rozumie się podstawowe kwalifikacje zawodowe, umiejętności organizacyjne i przedsiębiorczość;

- nowa organizacja pracy będąca głównie wynikiem wprowadzenia nowego przepływu i przetwarzania informacji;

- niekorzystna sytuacja demograficzna, która wskazuje na konieczność ciągłego kształcenia i zmiany kwalifikacji osób już pracujących;

- „deficyt kwalifikacji” - zjawisko narastającego bezrobocia przy jednoczesnym braku rąk do pracy w niektórych zawodach;

- umocnienie roli małych i średnich przedsiębiorstw w kreowaniu nowych miejsc pracy i rozwoju regionalnym.

Konferencja „Les Entretiens Condorcet” była miejscem wymiany poglądów, weryfikacji hipotez, poznania nowych rozwiązań organizacyjnych i finansowych, miejscem, gdzie można było poznać innowacje w zakresie kształcenia zawodowego.

Elżbieta Drogosz-Zabłocka

teatr

WHISKY I DIOR

Teatr Powszechny, Mała Scena

Okruchy czułości

Neila Simona

przekład - Magdalena Ciesielska,
Włodzimierz Kaczkowski
scenografia - Marcin Stajewski
reżyseria - Włodzimierz Kaczkowski
premiera 10 XI 1992

Teatr „Scena Prezentacje”

Julio, jesteś czarującą Gilberta Sauvajona

przekład - Ewa Bonacka,
Barbara Molska
scenografia - Marcin Stajewski
kostiumy - Teresa Różyłło
reżyseria - Romuald Szejd
premiera 27 XI 1992

Może kogoś zdziwić, że spośród sporej liczby premier, które w listopadzie odbyły się na warszawskich scenach, zdecydowałam się omówić dwa przedstawienia plasujące się w pobliżu teatru bulwarowego. Naturalnym odruchem recenzentkim byłoby przecież raczej wybór „Onych” Witkacego czy „Śmierci komiwojżera” Millera. Jednakże - pomijając nawet to, że żadna z tych, by tak rzec, poważniejszych premier nie okazała się istotnym wydarzeniem artystycznym - owe „bulwarówki”

skłaniają do paru uwag o charakterze ogólniejszym.

Tego typu repertuar stanie się niedługo, jak jest na całym świecie, codziennością polskich teatrów. Już się nią powoli staje. Nie jest to powód do specjalnej radości, ale nie ma też potrzeby lamentować. Należy przyjąć do wiadomości, że ogromna część widowni (także niektórzy niedawni grymaśni koneserzy) pragnie dziś przede wszystkim spędzić w teatrze przyjemny wieczór, że domaga się sztuk nazywanych – trochę pogardliwie – użytkowymi. Naturalna to zresztą reakcja po latach, gdy teatr, nie bez głębokich racji, pełnił rolę wielkiego zbiorowego obowiązku twórców i widzów. Gdy panował swego rodzaju terror doniosłych, a jeszcze lepiej – najdonioślejszych, problemów. To wówczas z ust znanego recenzenta padło pytanie kuriozalne, choć znamienne dla tamtej atmosfery wokółteatralnej: *Po co właściwie mamy wystawiać dziś „Śluby panieńskie”?*... Teraz publiczność, prawem odwetu, szuka w teatrze wytchnienia i miernym pomysłem wydaje się próba wmawiania jej, że powinna się wstydić swoich upodobań. Raczej należałoby dbać o to, by znów nie zostały zlekceważone proporcje i by tym razem z kolei teatr bulwarowy nie wyeliminował teatru ambitniejszego.

W każdym razie dzisiaj problem nie dotyczy już tego, czy dawać sztuki użytkowe, ale tego, jakie pozycje wybierać i jak je grać.

W przeszłości nie znajdziemy wielu wskazówek. Nasza dramatopisarska tradycja nie jest w tej dziedzinie ani bogata, ani chlubna. W 20-leciu międzywojennym mieliśmy trochę

autorów tego rodzaju sztuk, jednak ta produkcja wyglądała przeważnie żałośnie. Nieco lepiej było z przedstawieniami. Pracowało sporo niezłych profesjonalnych reżyserów, wyspecjalizowanych w repertuarze codziennym, wielu znakomitych aktorów doskonale znających prawidłą gatunku. Po wojnie wszystko to, przepraszam za wyrażenie, diabli wzięli. Polska sztuka użytkowa zniknęła, obce pojawiały się sporadycznie, ludzie teatru, z nielicznymi wyjątkami, zapomnieli, jak się do czegoś takiego należy zabierać.

Teatr polski startuje zatem w tej specjalności niemal od zera i musi co rychlej zacząć intensywnie ćwiczyć. A ponieważ na rodzimy repertuar nie możemy jeszcze przez jakiś czas liczyć – pozostaje import. Jest z czego wybierać, do dyspozycji są sztuki zachodnioeuropejskie, amerykańskie, starsze i nowsze, najrozmaitszych odcieni: melodramaty, komedijki, farsy.

„Okruchy czułości“, na które zdecydował się Teatr Powszechny, napisał renomowany broadwayowski dostawca, od ponad 30 lat prezentujący w każdym sezonie nową pozycję. Można powiedzieć – prawdziwy fachowiec.

Sztuka opowiada o przyjaźni trojga ludzi pokrzywionych psychicznie. Alkoholiczka Evy (Jadwiga Jankowska-Cieślak) jest marną piosenkarką, do tego zawiedzioną w miłości, Jimmy (Kazimierz Kaczor) – równie marnym aktorem i poza tym homoseksualistą, a Toby (Monika Sołubianka) to niegdysiejsza piękność, opętana obsesyjnym strachem przed starością.

Akcja rozpoczyna się w chwili, gdy Evy wraca do domu po kuracji

odwykowej i zamierza rozpocząć nowe życie. Wszystko zresztą ma się jakby ku lepszemu: Jimmy zdobył wreszcie rolę, Toby zaś została w końcu obdarzona przez ukochanego dostateczną porcją czułości. Już wkrótce jednak życie znów okaże się okrutne: Jimmy straci rolę, ukochany porzuci Toby, Evy – daremnie szukająca pracy i miłości, przybita problemami przyjaciół – znów zacznie pić.

Ze streszczenia sztuka ta może się wydać niezwykle przynębiająca. W rzeczywistości ponurość zdarzeń jest rozjaśniana przez nader dowcipny dialog i humor sytuacyjny; komizm cały czas walczy z dramatyzmem. Simon chciał, zdaje się, połączyć komedię z melodramatem, żeby można się było pośmiać i popłakać. Niestety, widownia śmieje się, ale na płacz wcale nie ma ochoty. Dzieje pechowej trójki nie wywołują żadnego wzruszenia.

Sporo w tym winy aktorów; postaci nie rozwijają się podczas akcji tak, byśmy z zapartym tchem i współczuciem mogli obserwować, jak się stopniowo staczają. Evy od początku do końca jest naznaczona piętnem tragicznym, Jimmy cały czas wydaje się równie komiczny w swojej nieporadności, Toby sprawia wrażenie niezmiennie groteskowe. Metamorfozy psychologiczne realizują się wyłącznie w wypowiedzanych kwestiach i w sygnalizujących zmiany nastroju, dość ogranych chwytach reżyserskich – jako to ściemnianie albo rozjaśnianie reflektorów.

Nie tylko do teatru jednak należy mieć pretensje. W pewnej mierze zawiódł i sam majster, Simon. Waga poruszanych problemów nie mieści

się w wybranej przez niego formie dramatopisarskiej. Cały czas odczuwa się niewspółmierność formy i treści. Upraszczając: nasza tradycja przyzwyczaiła nas – myślę, że słusznie – do akceptacji okrutnego, bezwzględnego komizmu w grotesce, ale trudniej nam się zgodzić na śmiech z osobistych ludzkich nie-szczęść ukazanych w sposób ze wszech miar realistyczny. Wobec czego widownia, której nie pomogli ani autor, ani teatr, najwyraźniej poczuła się zmuszona do dokonania wyboru. Wybrała, nie bacząc na przeszkody, zabawę. Połowiczny to sukces dla teatru i zarazem ostrzeżenie na przyszłość, że nie wszystkie konwencje mogą się u nas przyjąć.

W „Prezentacjach” nie było podobnych problemów. Sztuka „Julio, jesteś czarująca” Sauvajona (wg powieści Maughama „Teatr”) została nazwana przez prasę *komedią roman-tyczną*. W potocznym odbiorze oznacza to rzecz o miłości. Przedstawienie jest istotnie ciepłą a jednocześnie błyskotliwą i brawurową historią erotycznych perypetii pary sławnych aktorów. Dla obojga liczą się w życiu tylko dwie sprawy: teatr i ich związek, zanim to sobie jednak w pełni uświadomią, muszą przejść przez zdrady i rozstanie. Żadne z tych zdarzeń nie nabiera jednak wszstuce wymiarów tragicznych, wszystko rozgrywa się w tonacji komediowej, choć podszytej niekiedy sentymentalnym westchnieniem.

Po drodze serwuje się widowni garść tzw. głębszych refleksji na temat istoty teatru i relacji pomiędzy osobistym życiem aktora a jego pracą. Są to spostrzeżenia dość banalne, jednak podane w formie zręcznych

paradoksów, często zaprawionych niełej próby sarkazmem – nie wywołują szczególnej irytacji.

Ewa Wiśniewska umiejętnie wygrywa wszystkie tony i półtony, z jakich składa się postać Julii. Znakomicie podaje dowcipy, nie podporządkowuje im jednak precyzyjnie, konsekwentnie rysowanej postaci bohaterki. Leszka Teleszyńskiego, który gra męża Julii, dawno nie widziało się w tak dobrej roli. Jest arcyzabawnym Narcyzem, w którym z wolna dopiero budzi się zrozumienie tego co najważniejsze. Równie zabawna i wiarygodna aktorsko jest Hanna Stankówna jako bogata snobka, uwodzicielka męża Julii. Pewne rozczarowanie budzą tylko najmłodsi aktorzy. Są najwidoczniej bezradni. Nie umieją budować komizmu bez szarży, a gdy z szarżowania rezygnują – stają się nijacy.

Widownia bawi się świetnie w ciągu całego przedstawienia. Na premierze zabawa rozpoczęła się nawet wcześniej, już przy wejściu na salę. Wręczano tam wszystkim paniom eleganckie torebeczki z małym flakonikiem perfum od sponsora przedstawienia, czyli od firmy „Christian Dior”. Ten gest podkreślał niejako dodatkowo charakter wieczoru, beztroskę i elegancję. Za tym właśnie, gdy idzie się do teatru dla rozrywki, tęskni się najbardziej.

Nie zostałam przekupiona perfumami; po prostu jeśli obliczone na kasę przedstawienia proponują do wyboru albo woń przetrawionej whisky, albo zapach wody Doria – wybiorę raczej to drugie. Może nawet nie będę w tym odosobniona.

Joanna Godlewska

książki

KRONIKA ZAGŁADY

Roman Bąk

którzy by mogli powiedzieć

Inicjatywa Wydawnicza T.F.C.
Poznań 1991, ss. 103

Zaskakujące i zasmucające jednocześnie jest wrażenie anachroniczności, jakie wywołują dziś wiersze o tematyce martyrologicznej powstałe tuż po 13 Grudnia i w ciągu następnych lat. Utwory poetyckie o stanie wojennym wydawane 5, 7 lat temu budziły zrozumienie i aprobatę także wtedy, zdarzało się, kiedy nie były arcydziełami. Sytuacja polityczna i doświadczenia społeczne ostatnich trzech lat odmieniły na tyle naszą mentalność i ważliwość artystyczną, że całkiem inne miary przykładamy do niegdysiejszych spełnień twórczych. Herbertowskie *trzeba dać świadectwo* z „Przesłania Pana Cogito”, hasło, które kształtowało postawy paru pokoleń poetów w minionych dziesięcioleciach, czyta się już dzisiaj bez owego patriotycznego dławienia w gardle i dreszczu jednoznacznie nienawistnych emocji. Kiedy w 11. rocznicę Grudnia czytamy: *którzy by mogli wybaczyć / ich nie ma*, czujemy fałszywą niezręczność kategoryczności tego oskarżenia. Herbert wydał ostatnio dwie książki poetyckie, które traktują zupełnie o czym innym, dotyczą spraw kondycji

ludzkiej rozumianej uniwersalnie, odbiegają zasadniczo od ograniczonej do narodowej klęski, zdrady i walki z potworem politycznego terroru tematyki „Raportu z oblężonego miasta“ (1983). Przywołuję tę klasyczną pozycję minionego okresu z racji jej rangi artystycznej i zapowiedzi rychłego oficjalnego u nas wydania. Bo tak naprawdę może tylko te Herbertowskie wiersze, powściągliwe w wyrażaniu patriotycznego bólu i celne w piętnowaniu komunistycznych absurdów, ostaną się spośród strof poświęconych naszej nie ostrygłej jeszcze historii ostatnich dziesięcioleci... Reszta to okolicznościowe, publicystyczne deklaracje?

Tego rodzaju generalizowanie jest z pewnością krzywdzące dla wielu poetów, którzy po Grudniu usłyszeli w sobie głos narodowego sumienia, a w osaczającej ich grozie stanu wojennego zobaczyli nie tylko *ogromny pysk nicości* („Potwór Pana Cogito“), ale głównie porażające moralną ohydą szczegółowe zbrodnie: rozstrzelanie górników z kopalni „Wujek“, skatowanie na śmierć Grzegorza Przemyka, bestialski mord na ks. Popiełuszcze, aresztowania, internowania i inne szykany wojennego reżimu. O tych właśnie zbrodniach mówi R. Bąk w książce złożonej z wierszy pisanych w ciągu niemalże 10-lecia: od Grudnia 1981 do grudnia 1989. Jest to więc kronika zagłady w podwójnym znaczeniu: kulminacji zagłady narodowej suwerenności i początków zagłady systemu, który uprawomocnił polityczne zbrodnie. Poczucie anachronizmu tej poezji wynika przede wszystkim z nadmiaru szczegółów: szczegółowe daty, szczegółowe postacie dramatu,

szczególne odniesienia skazują tę wiersze na kronikarski odbiór. Martyrologię najnowszą uzupełniają zdarzenia z przeszłości, w dedykacjach sąsiadują ze sobą Janusz Korczak i brat Albert, Józef (Rafał) Kalinowski i Ojciec Święty. Osobny rozdział stanowi cykl wierszy polemizujący z poezją Rafała Wojaczka, duchowego męczennika pokolenia, które stworzyło ruch „Solidarności“.

Kompozycyjnie zbiór składa się z trzech części. Pierwsza to suplement do debiutanckiego tomu poety pt. „ulica gdzie sprzedają zapałki“. W uzasadnieniu decyzji ponownego opublikowania niektórych utworów autor podaje dawne ingerencje cenzury i potrzebę uporządkowania edytorskiego chaosu spowodowanego tamtych cięciami. Wiersze młodego poety entuzjastycznie przyjęte w latach 80. przez niektórych krytyków straciły dziś na ekspresji, nadal wszakże znaczące wydają się refleksje Bąka-ironisty, jak ta np. z wiersza „wielkie słowa“: *w każdej chwili jednak / można zmienić definicję czystości* tam, gdzie *patrzą sobie na brudne ręce*, albo to przesłanie z wiersza do rozstrzelanych górników: *doczekacie się chłopcy pomnika / doczekacie się chłopcy co z tego*. Balladowa stylistyka wczesnych wierszy R. Bąka znalazła kontynuację w wierszach późniejszych wchodzących w skład cyklu „ballada o nocnym sklepie“. Tytułowy wiersz tego cyklu stanowi liryczną kulminację stanów narodowej rozpacz i upokorzenia: *Nie mogę uwierzyć że bym nie miał głowy / że mogli mi ją odjąć i zęby wyszczerzyć // moje. Nie mogę uwierzyć że bym nie miał Polski – skarży się poeta nie chcąc zapomnieć historii.*

Idea świadczenia przenika wszystkie wiersze tego cyklu. Właśnie tu znajduje się „list (do Grzegorza Przemyskiego)” oraz wiersz „ukrzyżowanie” i poemat „popielec” poświęcone pamięci ks. J. Popiełuszki. Konkluzją tych gorzkich, pełnych bolesnego zdumienia i niepokodzenia rozważań nad istotą niezawinionego cierpienia jest ironiczny dwuwiersz: *ojczyzna pewnie to jest taki dół / niesyty wołający jeszcze*. W tym cyklu znajduje się też poemat „opisanie krawędzi” opatrzone podtytułem – „przekład z Rafała Wojaczka”. Barokowa poetyka goniących się, spiętrzonych fraz kryjących hermetyczne sensy lub zamierzone nonsensy, poetyka, którą poeta posługuje się z wyraźnym upodobaniem, ujawnia w tym poemacie konkretny, Wojaczkowy rodzaj. To przecież Wojacek poprzez zagmatwane obrazy i piętrzące się metafory, poprzez obsceniczne ekstazy i patriotyczne deklamacje wykrzykiwał swój ludzki ból, swoją niezgodę na konformizm istnienia. R. Bąk wskazując na Wojaczka jako na swego duchowego mistrza podpisuje się i pod jego krzykiem protestu, i pod ideą współcierpienia wyznawaną przez autora „Innej bajki”. Własną solidarność z moralnymi ideałami tragicznie zmarłego poety Bąk wyraża wprost słowami naznaczonymi świadomością poetyckiego ryzyka: *jakkolwiek błędny byłby śpiew a gardło zdarte / krzyczałem naznaczony nie znanym mi / stygmatem*.

Nowe wiersze zawarł poeta w cyklu zatytułowanym „przechodząc do porządku dziennego”. Ton rezygnacji, rozczarowania, poczucia klęski sugerowany tym tytułem znajduje

potwierdzenie w tonacji poszczególnych utworów. R. Bąk nie wymienia tu już konkretnych bohaterów grudniowych i pogrudniowych tragedii, ale przez przywoływanie imion-symboli wielkich męczenników i świętych – Tobiasza, św. Augustyna, J. Kalinowskiego, brata Alberta, Korczaka – mierzy się z odwiecznym mitem cierpienia i walki z niepojętością przeznaczenia pojedynczych istnień i całych narodów. W wierszu „szyf syn sofroniska” mówi: *Panie czy mnie wołałeś / tatwo byłoby / wyprzeć się nie słyszeć (...) odwrócić się odejść i potem już nigdzie / donikąd nie iść*. Błęźniercza nuta żalu, wyrzut czyniony Bogu wynika z sumy doświadczeń nazbyt ciężkich dla zwyczajnego ludzkiego życia. Nawet dla życia uwniośnionego w miocie. *Chciałbym znów umieć mówić* – wyznaje poeta w innym miejscu. Wiersze z ostatniego cyklu są często krótsze, rwane, konwulsyjnie spięte zdania poświadczają wyznaną przez poetę niewiarę w ocalającą siłę słowa. Niewiara ta osiąga przejmujący wyraz w wierszu kończącym zbiór – „walka jakuba”: *jak teraz, w parę / słów, ubrać to – walczyłem? / z kim walczyłem? o co? jak przysiąc / – biłem się na śmierć*. Kronika zagłady jest pisana przez pozostałego przy życiu świadka. I tu kończy się jej anachroniczna wymowa. Kiedy przestaje być listą dedykacji i symboli zbiorowej pamięci, a zaczyna mówić w pierwszej osobie. Kiedy poprzez zgiełkliwy lament historii przebija się pojedynczy, osobiście wzruszony głos:

*ja przecież wierzę że człowiek to
[jest ktoś taki]*

*kto podejdzie i powie że nie trzeba
[się bać
że wszystko to niepotrzebne co płacz
rodzi co ciężkie siada na dłoni
[i wierzę*

*wierzę że człowiek to jest ktoś
[z kim można mówić*

I ja wierzę, że poeta, mimo
wszystko, tej wiary nie utracił.

Adriana Szymańska

CZASY ROZKŁADU DOMINIUM

Stanisław Bieniasz

Rekonstrukcja

SAWW, Poznań 1991, ss. 126

W minionym roku ukazały się w kraju nakładem „Czytelnika” i poznańskiego Kantoru Wydawniczego SAWW dwie powieści Stanisława Bieniasza, pisarza przebywającego od czasów stanu wojennego na emigracji, którego nazwisko nie powinno jednak brzmieć obco w uszach polskiego czytelnika, szczególnie pochodzącego ze Śląska. Tu bowiem pisarz rozpoczął po studiach swoje terminowanie literackie, publikując i wystawiając – na śląskich scenach, a także w Teatrze TV – pierwsze dramaty. Ze Śląskiem wiąże się też w bardziej lub mniej bezpośredni sposób akcja i problematyka obydwu wydanych w Polsce powieści, z których pierwszą, zatytułowaną „Ucieczka”, omawiałem przed jakimś cza-

sem na tych łamach (w „PP” 2/1992 – przyp. red.).

Nie będę ukrywał, że „Rekonstrukcja” wydaje mi się znacznie głębszym i doskonalszym pod względem artystycznym utworem od dość jednak konwencjonalnej, prowadzonej przez typowego „wszechwiedzącego” narratora „Ucieczki”. Próbowałem w owej recenzji na łamach „PP” dowieść, że mniej przemawiają do nas proponowane przez autora literackie uniwersalia i symbole zakodowane w treści, zaś bardziej – konkrety i realia, czyli chore elementy różnorodnych struktur prezentowanej w książce peerelowskiej rzeczywistości. Szczególnie celna wydaje się w „Ucieczce” socjoanaliza i charakterystyka przedstawicieli warstwy gorliwych egzekutorów narzuconego Polsce systemu politycznego – a więc cynicznych satrapów partyjnych i milicyjnych, służbistów z ORMO i zakładowych związków, szarych posłusznych urzędników. Sugestywne oraz wiarygodne jest z pewnością przedstawione w wiodącym wątku powieści curriculum vitae bohatera – utalentowanego i wartościowego, lecz słabego psychicznie młodego inteligenta, którego moloch peerelowski bezlitośnie wykorzystuje, wysysa i w końcu, kiedy ostatecznie zawodzi się na wierności Ryszarda, wypłuka, unieszkodliwia; największy bój bohater stacza zresztą ze sobą, ze swoją nieodpornością, nieumiejętnością oparcia się pokusom totalitaryzmu, a także mającą związek z tymi przyczynami chorobą alkoholową. Jestem więc skłonny odczytywać „Ucieczkę” nie tyle w planie sugerowanej przez Bieniasza we wstępie paraboli (czyli porównania Zabrze, w którym

przebiega akcja, do Camusowskiego Oranu), ile w myśl bardziej skromnej realistycznej konwencji.

Inaczej „Rekonstrukcja“, która przenosi nas na wyższe, bardziej wysublimowane piętro percepcji literackiej... Oszczędne, podane niemal reportersko zdania trafiają tu w sedno – prawie jak metafory, zaś skondensowany, quasi dokumentarny zapis osiąga w ostatecznym rezultacie wymiar symboliczny. „Rekonstrukcja“ jest próbą maksymalnie dokładnego, detalicznego odtworzenia interesującego narratora epizodu z niedawnych dziejów kraju – mianowicie losów pary małżeńskiej rozdzielonej fizyczną i umowną granicą po wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego. On korzystając ze swobód 1981 r. wyjeżdża w celach zarobkowych do Niemiec, ona zostaje i po 13 grudnia traci z nim kontakt; potem on próbuje na wszelkie sposoby – posuwając się nawet do głódówki pod polską ambasadą w Niemczech – sprowadzić ją do siebie... Jakże to nam znane, jak typowe dla tamtych czasów rozkładu peerelowskiego dominium – a jakże mało wciąż wykorzystane, przetrzymane przez naszą współczesną literaturę. Los rozdzielonych przez bieg politycznych wydarzeń – jak się okaże, na tragiczne zawsze – Stefana i Joanny przemawia tu sam za siebie: najwyższym kunsztem intrygi i inwencją operuje historia, którą trzeba tylko pieczołowicie zrekonstruować w całej jej bezdusznej grozie i ironii. Przypominają się w tym miejscu losy podobnie rozdzielonych – przez polityczne zaszłości u naszych południowych sąsiadów – par bohaterów Milana Kundery, choć proza Bie-

niaśza – podobnie enigmatyczna w autorskich diagnozach i dociekaninach – stroni od typowego dla autora „Żartu“ poczucia *lekkości bytu*, inspiruje ją raczej powaga dramatu dziejów. Z troską o szczegóły, niuanse, a także klimat społeczny i nastroje poszczególnych postaci powieść odtwarza tragiczny splot wydarzeń doprowadzający osamotnioną po wyjeździe Stefana, zdaną na własne siły w zmaganiu z mechanizmami totalitarnymi Joannę do psychicznej zapaści, manii prześladowczej i w końcu bezsensownego samobójstwa. Bezsensownego, bo następuje ono w momencie, kiedy Joanna dzięki uporowi i przedsiębiorczości Stefana uzyskuje już paszport – tyle że wcale nie cieszy się możliwością wyjazdu z kraju, wręcz przeciwnie – chrośliwie się tego obawia.

Trudno kogokolwiek konkretnie obwiniać o tę śmierć, o rozpaczliwy skok przez okno zagonionej – w końcu pod wpływem swoich przywidzeń – Joanny. Stefan, jak zaznacza narrator, *nie wysuwał oskarżeń pod niczym adresem. Joanna była chora i jej śmierć nastąpiła wskutek choroby. Jeśli jednak Stefan miał udział w tym, że jej uległa, to nie mniejszą winę za to ponosiły warunki, w jakich wypadło jej żyć po jego wyjeździe. Przyznawał chętnie, że jak na wojnę były to warunki znośne (...) lecz nie zmieniło to faktu, że z jego krajem w tej mutacji politycznej, jaka przypadała na jego czasy, łączył go grób jego żony...* Przecież Joannie chyba rzeczywiście tylko się wydawało, że jest śledzona na każdym kroku, że ktoś na nią czyha; przecież oficerowie milicji naprawdę chcieli jej pomóc – wiedząc, że obawia się nie ich, a jakie-

gość domniemanego zabójcy – tylko czy mogli mieć w tym czasie wojennym głowę do ochrony kobiet przed gwałcicielami? Przecież jej gehenna była w dużej mierze wynikiem posuwającej się choroby psychicznej. Ale to nie zmienia faktu, że Joanna naprawdę wyskoczyła przez okno i że ten grób zawsze będzie się wiązał w pamięci Stefana z Polską tamtego czasu.

Mieczysław Orski

GDY ZACZYNAŁA SIĘ EPOKA

Jacques Attali

1492

Gallimard, Paris 1991, ss. 459

Rok 1492 najbardziej kojarzy się z podróżą Krzysztofa Kolumba na drugą stronę Atlantyku i w mniejszym stopniu z wygnaniem Żydów z Hiszpanii oraz zdobyciem Grenady przez Ferdynanda i Izabelę. W poruszającej nowej książce zatytułowanej „1492” Jacques Attali stojący obecnie na czele Europejskiego Banku Odbudowy i Rozwoju przypomina, że był to także rok innych kluczowych wydarzeń, które miały ukształtować nowoczesny świat. Być może – sugeruje – w równym stopniu jak europejska kolonizacja obu Ameryk, zasadnicza w swym znaczeniu miała się okazać ewolucja zachodząca w innych częściach świata: posianie ziarna pod Reformację, wyłanianie się przyszłej Rosji, schyłek saharyj-

skiego imperium w Afryce Zachodniej oraz powolne kostnienie Chin.

6 VIII 1492 r., gdy „Nina”, „Pinta” i „Santa Maria” zmierzały w kierunku Wysp Kanaryjskich, w Rzymie zwołano konklawe, aby wybrać następcę papieża Innocentego VI. W przemówieniu otwierającym obrady hiszpański kardynał Bernardo Lopez de Carvajal ostro skrytykował Kościół rzymski i określił go jako instytucję pilnie potrzebującą duchowej odnowy. Jednakże po czterech rundach głosowania kardynałowie wybrali nie reformatora, lecz pochodzącego z Hiszpanii Rodrigo Borgię, który 8 lat wcześniej bez powodzenia próbował kupić tron papieski po śmierci Sykstusa IV.

Borgia jako Aleksander IV stał się uosobieniem tego, co wielu historyków określa mianem złego papieża: rozwiązłego, spiskującego i skorumpowanego. Pod jego berłem Kuria Rzymska zaczęła ewoluować w kierunku świeckiego królestwa – co wielu wiernych uznało za niewłaściwe – z katastrofalnymi konsekwencjami dla jedności Kościoła. W roku wyboru Borgii Marcin Luter miał 9 lat i uczył się łaciny, którą miał się później posłużyć do napisania 95 tez przybitych na drzwiach kościoła w Wittenberdze.

Polityczna mapa Europy w 1492 r. była godna uwagi nie tylko ze względu na przemiany zachodzące wewnątrz Kościoła i rosnące wpływy Hiszpanii, Anglii i Francji, lecz także z uwagi na zasięg władzy dynastii Jagiellonów, koncentrującej się wokół terenów obecnej Polski i Litwy. Gdy umierał Kazimierz IV Jagiellończyk, on i członkowie jego rodziny sprawowali władzę lub byli uznawani

za suwerenów Prus, Polski, Litwy, Czech, Węgier, Chorwacji, Bośni, Mołdawii oraz dużej części Białorusi i Ukrainy, włącznie z potężnym Kijowem.

Jak pisze Attali, biegły w aranżowaniu koligacji dynastycznych Kazimierz dominował nad Europą Wschodnią i zaabsorbowany wojnami na swych zachodnich rubieżach nie przywiązywał większej wagi do najazdów dokonywanych przez ambitnych książąt moskiewskich. Gdy zmarł 7 VI 1492 r., sławiono go jako *dobrego i sprawiedliwego*, w odróżnieniu jednak od władców Hiszpani, Anglii i Francji (tworzących podwaliny pod przyszłe państwa narodowe), Kazimierz pozostawił po sobie niespójne, etnicznie zróżnicowane królestwo. Gdy się okazało, że jego następcy nie byli w stanie utrzymać tych zwaśnionych elementów, region ten skupił na sobie zainteresowanie nowych pretendentów do władzy: Prus, Austro-Węgier i najważniejszej z czasem Rosji – następczyni Moskwy.

W tym samym czasie na drogę powolnego upadku zaczęły wkraczać także inne imperia, których inicjatywę osłabiła inercja. W Afryce Zachodniej władcy Singhay na terenie dzisiejszego wschodniego Mali podbili miasta i stacje postoju karawan włącznie z Timbuktu – ośrodkiem handlu złotem i solą. Właśnie wtedy, w 1492 r., Sonni Ali Ber, który władał imperium Songhay, utonął w Nigrze powracając z wyprawy wojennej. Jego następcy nadal rozszerzali wpływy Songhay w XVI w., lecz z czasem znaleźli się w izolacji w głębi kontynentu, w miarę jak Portugalia ustanawiała swoje placówki

na wybrzeżu Afryki Zachodniej. Stabilne, lecz statyczne imperium Songhay rozpadło się w 99 lat po śmierci Sonni Ali Bera, gdy resztki państwa zostały splądrowane przez najeźdźców marokańskich posługujących się bronią palną przeciwko dzidom i strzałom.

Najbogatsze i najstabilniejsze imperium świata w 1492 r. znajdowało się w Azji – były to Chiny okresu dynastii Ming. Od 1405 do 1433 r. chińskie flotylle składające się z setek wojennych dzonek, przy których karawele Kolumba były łupinami, rozciągnęły władzę imperium daleko poza jego wybrzeża, docierając do Azji Południowo-Wschodniej, Afryki Wschodniej i na wyspy Indonezji. Jednakże w 1492 r. kontrola nad polityką zagraniczną znajdowała się już w rękach konfucjańskich biurokratów, którzy narzucili surowy izolacjonizm. Minister wojny Liu Daxia nakazał zniszczenie cennych map nawigacyjnych, aby powstrzymać Chiny przed wdawaniem się w zagraniczne awantury, które – jego zdaniem – zanieczyściłyby jedynie ich kulturę poprzez kontakt z *barbarzyńcami*. Władzę nad Państwem Środka sprawował dziewiąty cesarz dynastii Zhu Youtang, syn niewolnicy, nie uznawany przez poprzedniego monarchę aż do nieuchronnego kryzysu wokół sukcesji. Jego rządy charakteryzowała stagnacja, zaś dynastia, urzeczona wspomnieniami własnej chwały, weszła w okres schyłkowy, zakończony jej obaleniem przez rebeliantów i najeźdźców mandżurskich 150 lat później.

Pytania, co by było, gdyby... są oczywiście bardzo ciekawe. Co sta-

łoby się, gdyby reformator został papieżem, zamiast Rodrigo Borgii? Czy w przyszłości zaistniałby Związek Radziecki, gdyby Jagiellonowie utworzyli państwo narodowe na swym olbrzymim terytorium? Czy silne zachodnioafrykańskie imperium mogłoby powstrzymać europejskich kolonizatorów? Co stałoby się, gdyby wyczyny portugalskich, holenderskich i hiszpańskich podróżników zostały udaremnione przez Chiny uznające Ocean Indyjski i wschodni Pacyfik za swoją strefę wpływów? I – gdyby to wszystko się wydarzyło – jakie miałyby to konsekwencje dla Nowego Świata otwartego dla Europy przez rok 1492? To pytania, na które w książce Attalego nie ma odpowiedzi. Autor jednak zachęca, by się z nimi zmierzyć.

Roman Warszawski

Szaropolskie srebro. Wiersze księży
wybór, oprac. i postowie ks. Jan Sochoń,
wstęp Stefan Sawicki
Wyd. Archid. Warsz., Warszawa 1992, wyd. I, ss. 364

Pierwsza polska antologia poezji kapłańskiej prezentuje wybór utworów prawie wszystkich piszących obecnie księży. Przedstawia 26 poetów, poczynawszy od autorów już znanych (jak: J.A. Ihnatowicz, J.S. Pasierb, J. Twardowski) do tych, którzy dopiero zadebiutowali wydając co najmniej jedną książkę poetycką (S. Kobielus, K. Kozłowski, J. Szymik). Układ tomu jest alfabetyczny, całość zaopatrzona w noty biograficzne.

Czy istnieje poezja kapłańska? Na podstawie jakich kryteriów można ją wyodrębnić? Na tak postawione pytanie autor wstępu odpowiada, że zebrane w wyborze teksty są bardziej poezją chrześcijan niż księży, zaś zewnętrzne kryterium doboru tekstów wskazuje na twórców zbliżonych do siebie wspólnotą powołania, stanowiąc sygnał *nowej obecności Kościoła na terenach kultury (...)* *Ale i nowej obecności kultury w Kościele, który stał się – w sytuacjach zagrożenia – jej wiernym i skutecznym obrońcą.* Autorzy, dopowiada S. Sawicki, *dalecy od poezji dewocyjnej, która obciążała i deformowała nieraz świadomość chrześcijan, stanowią ważne ogniwo dialogu, jaki prowadzi Kościół ze współczesnością.* Zaś ks. J. Sochoń uzupełnia w posłowiu: *Poezja jest ważnym środkiem poznania. Dzięki niej możemy budować, czyli przydzielać poprzez kulturę miejsce Bogu, a więc sakralizować świat.*

Filozofia, religia i sztuka stanowią, w tak wyznaczonej perspektywie, jedną płaszczyznę poszukiwań.

Antologia zbierając twórczy dorobek polskich kapłanów stawia zarazem pytania socjologiczne, kulturowe, estetyczne i poznawcze. (emma)

IJA LAZARI-PAWŁOWSKA *Etyka. Pisma wybrane*

wybór, oprac. i red. nauk. Paweł J. Smoczyński

Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków 1992, ss. 491

Jest to pierwszy tom z serii dzieł, które będą się ukazywać pod wspólnym tytułem „Biblioteka Etyczna”. Pomysł tej serii zrodził się w latach 70., a pierwszą książką miały być wtedy pisma etyczne Tadeusza Kotarbińskiego.

Autorka, I. Lazari-Pawłowska, córka Rosjanki i Włocha, urodziła się w Rosji, a do Polski przybyła w końcu lat 20. Studiowała filozofię i socjologię na Uniwersytecie Łódzkim, któremu pozostała wierna do dziś jako pracownik naukowy. Jej profesorami byli Janina i Tadeusz Kotarbińscy oraz Maria i Stanisław Ossowsky.

Zainteresowania naukowe prof. Lazari-Pawłowskiej dotyczą metodologii nauk oraz szeroko rozumianej etyki. Reprezentuje nurt tzw. niezależnej myśli etycznej. Interesują ją problemy metaetyki ze szczególnym uwzględnieniem struktury metodologicznej systemów normatywnych;

problematyka systemów wartości kultur pozaeuropejskich, zwłaszcza kultury moralnej Indii; prace prezentujące i analizujące programy moralne, z położeniem akcentu na problematykę idei humanizmu w etyce.

Treściowy układ prezentowanego tomu odpowiada zainteresowaniom naukowym autorki. Oto jego części: „Etyka i metaetyka”, „Z badań nad kulturą Indii”, „Wielcy moralisci XX wieku”, „Sylwetki polskich etyków”. Niektóre prace skrócono, inne – z braku miejsca – musiano pominąć. Książkę uzupełnia nota biograficzna i bardzo obszerna bibliografia prac naukowych I. Lazari-Pawłowskiej. (HS)

JÓZEF AUGUSTYN SJ *Kwadrans szczerości. Wprowadzenie do modlitwy codziennego rachunku sumienia*

Wyd. Maszachaba, Kraków 1992, ss. 104

Omówienie ignacjańskiego rachunku sumienia z ćwiczeniami, które mogą być traktowane jako wprowadzenie do codziennej, przedłużonej modlitwy osobistej.

KS. FRANCISZEK GRUDNIOK *Utajonemu Bogu. Medytacje eucharystyczne*

Wyd. Wrocł. Księg. Archid., Wrocław 1992, wyd. I, nakł. 7000 + 350 egz., ss. 168

Refleksje dotyczące duszy i jej stosunku do Boga oraz historii Chrystusa przewijającej się w życiu każdego człowieka.

ŚW. JAN CHRZYSTOM *Dialog o kapłaństwie*

przeł. ks. Wojciech Kania, wstęp ks. kard. Henri de Lubac SJ, ks. Marek Starowieyski, oprac. ks. Marek Starowieyski
Wyd. Maszachaba, Kraków 1992, ss. 152

Klasyczny dialog jednego z najwybitniejszych Ojców Kościoła (IV w.) nt. wielkości chrześcijańskiego kapłaństwa.

SOPHIE KOULOMZIN *Nauka religii w szkole*

przeł. Jerzy Betlejko
Bractwo Młodzieży Prawosł. w Polsce, Białystok 1992, ss. 18

Broszura z serii „Biblioteka Bractwa”, dotycząca przekazywania prawosławnym dzieciom wiedzy o Bogu, Piśmie Świętym, Cerkwi, modlitwie.

KS. HENRYK ŁUCZAK *Odpowiedzialność chrześcijańska*

Wyd. Wrocł. Księg. Archid., Wrocław 1992, wyd. I, nakł. 5000 + 350 egz., ss. 246

Książka podejmuje problem spełniania powołania chrześcijańskiego. Jej celem jest pogłębianie znajomości moralności i ukazanie możliwości przekształcenia rzeczywistości ziemskiej w duchu ewangelicznym.

ANDRZEJ SŁOMIANOWSKI *Jak Misia umierała*

„Aneks”, Londyn 1992, ss. 82

Opowieść o młodej kobiecie chorej na raka, jej walce z chorobą i pojednaniu ze śmiercią.

MICHEL QUOIST *Między Człowiekiem a Bogiem*

przeł. Elżbieta Sujak
Wyd. Wrocł. Księg. Archid., Wrocław 1992, wyd. IV, nakł. 5000 + 350 egz., ss. 248

Rozważania nad ludzkim i chrześcijańskim powołaniem człowieka i świata zebrane pod tytułami: „Człowiek i jego życie”, „Człowiek wśród swych braci”, „Człowiek i jego życie w Chrystusie”.

LUISE RINSER *Troje dzieci i gwiazda*

przeł. Krzysztof Jachimczak, ilustr. Aleksandra Michalska-Szwagierczak
Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 94

Książka dla dzieci, opowiadająca o przygodach dzieci Trzech Królów, które – prowadzone przez tajemniczą gwiazdę – podejmują wędrówkę śladami swych ojców.

BP KAZIMIERZ ROMANIUK *Listy do kleryka*

Wyd. Wrocł. Księg. Archid., Wrocław 1992, wyd. II, nakł. 5000 + 350 egz., ss. 152

Książka adresowana do tych, którzy myślą o wstąpieniu do seminarium i przed podjęciem ostatecznej decyzji chcieliby poszerzyć swą wiedzę o instytucji przygotowującej do kapłaństwa.

ZOFIA ZARĘBIANKA *Człowiek rośnie w ciszy*

Agencja Wyd. Zebra, Kraków 1992, ss. 64

Tomik poetycki autorki zajmujący się także krytyką literacką i pracami badawczymi nad XX-wieczną liryką religijną.

List do redakcji

Jeszcze o Jerzym Gabryelskim

W artykule „Jerzy Gabryelski – stracona szansa polskiego kina” („PP” 7–8/1992, ss. 151–159), Wiesław Stradomski przypomina postać reżysera, o którym niewiele można przeczytać w podręcznikach historii rodzimego kina, a który wstawił się choćby realizacją pierwszego filmu o Śląsku i górnikach, „Czarne diamenty”, z 1939 r. Dobrze, że o tym człowieku i świetnym artyście Stradomski pisze, niedobrze, iż popełnia stare błędy, które – zdawałoby się – zostały raz na zawsze wyjaśnione i sprostowane.

Błędne jest twierdzenie, że scenariusz „Czarnych diamentów” opracował Jan Fethke. Kiedy bowiem Gabryelski podpisywał umowę na realizację filmu, został zobowiązany do tego, aby nazwisko Fethkego umieścić w czołówce, rzekomo dlatego, że film będzie się lepiej sprzedawać u publiczności, jeśli wśród autorów znajdzie się ktoś, kto już jest człowiekiem znanym. I reżyser się na to zgodził dla dobra całego przedsięwzięcia. Ponieważ jednak „Czarne diamenty” nigdy się przed wojną na ekranach nie znalazły, nie obowiązuje nikogo dotrzymywanie obietnicy i gwoili prawdy należy raz na zawsze powiedzieć, że Fethke nie pracował przy filmie ani sekundy. Błąd zaś bierze się z tego, że traktuje się umowny zapis na taśmie celuloidowej za rzecz świętą i nie sprawdzone wiadomości wędrują po świecie. Tak postąpił W. Stradomski powołując się na czołówkę „Czarnych diamentów”, choć informacje na ten temat uzyskał od Wiktorii Gabryelskiej, żony reżysera. Mógł je też znaleźć w moich artykułach, bo pisałem o Gabryelskim wielokrotnie.

Gorzej, gdy W. Stradomski powtarzając stare błędy popełnia w swym artykule nowe. Sugeruje np. że pomiędzy Jerzym Gabryelskim a Józefem Lejtesem trwał osobliwy wyścig o to, który z nich nakręci wcześniej pierwszy film o górnikach, bo obaj rzekomo pracowali jednocześnie nad zbliżonym tematem. Gabryelski kręcił wspomniane „Czarne diamenty”, zaś Lejtes – „Inżyniera Szerudę”. Skąd u Stradomskiego wziął się ów wyścig sportowy? Zapewne stąd, że Gustaw Morcinek odmówił współpracy Gabryelskiemu, zaangażował się zaś we współpracę z Lejtesem. Jeśli tak było, nie działo się to jednocześnie, lecz w różnym czasie. Rzecz jednak w tym, że Morcinek wcale nie

współpracował z Lejtesem. Gabryelskiemu odmówił, bo przeczytawszy tekst scenariusza do „Czarnych diamentów“ uznał go za zbyt radykalny w wymowie, wówczas zaś znany pisarz kokietował wojewodę śląskiego, Michała Grażyńskiego, pilsudczyka, człowieka ostrożnego, jeśli chodzi o konflikty polsko-niemieckie.

W momencie gdy Gabryelski zaczął kręcić w Świętochłowicach „Czarne diamenty“, jeden z jego operatorów, Stanisław Lipeński, jeździł z materiałami do Warszawy celem dokonania laboratoryjnej obróbki. Wtedy właśnie, w czasie jednej z podróży, napotkał J. Lejtesa i opowiedział mu o tym, co robi z Gabryelskim. Pokazał mu też materiały. Zawistny Lejtes postanowił sam nakręcić film o górnikach, gdyż w przededniu wojny temat ten wydał mu się atrakcyjny. O konkurencję się nie martwił, gdyż jako autor wielu wziętych filmów mógł załatwić u kierowników kin, żeby wzięli jego film, nie zaś Gabryelskiego. Zwrócił się do Morcinka, aby ten pozwolił mu adaptować jego powieść „Inżynier Szeruda“, na co autor się zgodził. Na tym współpraca obu panów się skończyła. Lejtes nigdy nie ukończył filmu. Zdjęcia przerwała wojna. W tym czasie „Czarne diamenty“ były już dawno skolaudowane i wyznaczono je na pierwszy Festiwal Filmów Fabularnych w Cannes, który także z powodu działań wojennych się nie odbył.

Z uwagi na to, iż organizatorzy owego festiwalu zastrzegali się, by zgłaszać jedynie filmy nigdy przedtem nie wyświetlane, „Czarne diamenty“ nie zostały pokazane w kinach. Później zaś było to niemożliwe. Jednak kopia wysłana do Francji ocalała. Dlatego też film, mimo późniejszej zmywy wokół osoby reżysera, szczęśliwie przetrwał do naszych dni. I można mu było zrobić, po 42 latach od jego narodzin, uroczystą premierę. Miała ona miejsce w Katowicach, w kinie „Światowid“, lecz nie 2 II 1981 r. – jak podaje W. Stradomski – a 2 XII tegoż roku. Być może jest to zwykły błąd korektorski, jednak gwoździem należy go poprawić, gdyż takie właśnie błędy są szczególnie złośliwe. Ich żywot jest też najdłuższy.

Niechlujnej korekcie można by też przypisać inny jeszcze błąd, tak jaskrawy, że uchwytny dla każdego czytelnika. Kiedy W. Stradomski pisze o scenariuszu J. Gabryelskiego, poświęconym królowej Jadwidze, wiadomo powszechnie, że nasza wspaniała monarchini zdecydowała się poświęcić i wziąć ślub nie z księciem Jogałłą lecz Jagiełłą. Może warto przy okazji powiedzieć, że nie tylko kard. Adam Sapieha interesował się pomysłem filmu o Jadwidze. J. Gabryelski pisał ze Stanów Zjednoczonych do Andrzeja Wajdy z prośbą o pomoc przy realizacji filmu, ale zyskał jedynie odpowiedź: „Kogo to w Polsce

obchodzi". Działo się to w początkach lat siedemdziesiątych, a opinia Wajdy jest pewna, bo może ją potwierdzić W. Gabryelska.

Powróćmy do kwestii zasadniczej. Dlaczego autor „Czarnych diamentów” został skazany na milczenie, wykreślenie z kart historii? Odpowiedź jest prosta. Był autorem ocalałych materiałów filmowych o powstaniu warszawskim. Ówczesne władze filmowe nakazały mu, by je oddał. Nie w celu opracowania ich na potrzeby ekranu. W założeniach władz powstanie warszawskie miało zniknąć ze świadomości społecznej na zawsze. Materiały filmowe Gabryelskiego były potrzebne po to, żeby z nich wyłowić żyjące postacie i aresztować jako *zaplute karły reakcji*. Odmowa Gabryelskiego była równoznaczna z aresztowaniem reżysera przez NKWD, a nie przez polski Urząd Bezpieczeństwa, jak się to często mylnie podaje.

Podczas kilkumiesięcznego pobytu reżysera w więzieniu dowiedział się on o wszystkich machinacjach z jego taśmami filmowymi z powstania od rosyjskich oficerów śledczych. Wypuszczony na wolność postanowił przemycić je za granicę. To z kolei pociągnęło jego emigrację w poszukiwaniu cennego trofeum, które znalazło się w niewłaściwych rękach.

Z etykietą aresztanta NKWD Gabryelski nie mógł w Polsce pracować. A w każdym razie postarali się o to ówcześni dyktatorzy filmu z Aleksandrem Fordem na czele.

Jest dziennikarskim obowiązkiem wydobyć z niepamięci dobrego imienia Jerzego Gabryelskiego, upowszechnienie jego dorobku artystycznego. Czyniąc to pamiętajmy, żeby nie popełniać błędów i nieścisłości, jakie się nagromadziły wokół jego osoby.

Janusz Skwara



Uwag kilka do „Jeszcze o Jerzym Gabryelskim“

Kryzys piśmiennictwa związanego ze sztuką filmową, wywołany ograniczeniem liczby czasopism zajmujących się tą dziedziną twórczości, sprawił, że każdy pretekst jest dobry, aby podrywać na ten temat. Z tego wynikają różnego rodzaju „sprostowania“, niejednokrotnie osiągające rozmiary sporych artykułów, w których pewne rzeczy powtarza się innymi słowami, a inne – mało istotne – dodaje bez poważniejszej potrzeby.

Ustosunkowując się do wypowiedzi p. Janusza Skwary „Jeszcze o Jerzym Gabryelskim“ pragnę wyjaśnić, co następuje. O tym, że scenarzystą „Czarnych diamentów“ miał być nie Jan Fethke, jak to wykazuje czołówka tego filmu, lecz sam reżyser, słyszałem od jego żony, p. Wiktorii Gabryelskiej, do czego został zobowiązany w wyniku machinacji producentów. Fethke należał przed wojną do nielicznych zawodowych scenarzystów i cieszył się zrozumiałym autorytetem w branży kinematograficznej. Ponieważ od lat już nie żyje, jedyną osobą mogącą wiedzieć o tej kombinacji, jeśli miała ona miejsce, pozostaje obecnie jedynie p. Gabryelska, której też zaproponowałem złożenie odpowiedniego oświadczenia, ponieważ dla filmologa, przy braku innych dokumentów, obowiązujące są nazwiska podane w czołówce filmu. Żałuję, że w tym celu posłużyła się osobą trzecią.

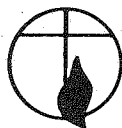
Co się zaś tyczy rzekomego błędu *wyścigu między Jerzym Gabryelskim i Józefem Lejtesem* o pierwszeństwo w zrobieniu tuż przed wojną filmu o podobnej tematyce, to faktem jest, że filmy obu reżyserów realizowano w tym samym czasie, o czym zresztą pisał i sam J. Skwara. Trudno tu mówić o jakimś wyścigu sportowym, o niczym takim bowiem nie pisałem, lecz zrozumiałej wówczas konkurencji, w której debiutujący reżyser pragnął jak najszybciej ukończyć film, po którym sobie wiele obiecywał. I nie przynosi mu to żadnej ujm. Skąd więc oburzenie autora polemiki?

Wreszcie aluzja dotycząca *niechlujstwa korekty*, której autor sprostowania przypisuje *jeszcze inny jaskrawy błąd*. Gdyby zechciał prze-

czytać scenariusz filmu o królowej Jadwidze, który miał w swych rękach, gdyż to za jego pośrednictwem zwracałem go p. Gabryelskiej, przebywającej wówczas w Ameryce, zauważyłby, że Gabryelski pisał w nim o ślubie królewny z księciem litewskim Jogallą, posługując się tym właśnie archaizmem.

Wymiar krzywd, jakie spotkały naszego utalentowanego rodaka, nie budzi wątpliwości i starałem się to podkreślić w szkicu o nim, przytaczając odpowiednie fakty i dokumenty. Dobrze się stało, że można o tym obecnie otwarcie pisać.

Wiesław Stradomski



Z życia Kościoła

1. W wywiadzie udzielonym miesięcznikowi „W drodze” (nr 10/1992) bp JÓZEF ŻYCIŃSKI WYPOWIEDZIAŁ SIĘ NT. KOŚCIOŁA W POLSCE. Stwierdził, że obawiałby się, *gdyby wynikiem obecnych przemian była głęboka polaryzacja wewnątrz Kościoła*. Jego zdaniem należy unikać tego, co ma miejsce np. w Kościele amerykańskim: *z jednej strony mamy tam pachnące prowincją i ociekające żółcią lokalne publikacje na poziomie „Dzwonka Niedzielnego”. Motywem przewodnim zawartych w nich artykułów jest oplakiwanie świata, który minął, oraz demonstrowanie stylowego zgorznienia współczesną cywilizacją; z drugiej strony, pojawia się „National Catholic Reporter”, w którym agresja kieruje się w stronę Papieża i hierarchii, zaś pogon za plotką i sensacją eliminuje wszelkie odniesienie do Ewangelii*. Rozwinięcie tych obaw można znaleźć w atykułe „Daleko od Herberta”, opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” (4 X 1992). Autor ostrzega w nim przed dwiema skrajnymi wizjami: spisku masonów i spisku klerykałów: *Każdego miesiąca – pisze bp Życiński – poczta przynosi stos absurdałnych pseudochrześcijańskich publikacji, które ktoś pieczołowicie przygotował do druku i płaci za ich opublikowanie. Ulubionym motywem przewodnim podanych tekstów pozostaje szatan i masoni. (...) Rodzone w tramwaju a podsycane w prasie brukowej pomówienia i plotki mają potem swe salonowe rozwinięcie. Umożliwiają one prostą klasyfikację duchowieństwa*. Obawy ks. Życińskiego dotyczą zagrożenia nie tylko ubóstwem ekonomicznym i dewastacją kulturową w skali makro, lecz również nadmiarem żółci w indywidualnych kontaktach.

2. 16 X 1992 r. odbyła się w Warszawie, w kościele Wszystkich Świętych PIERWSZA OGÓLNOPOLSKA SESJA II SYNODU PLENARNEGO. Po mszy inauguracyjnej zabrał głos bp Tadeusz Pieronek, zastępca sekretarza Konferencji Episkopatu Polski i sekretarz II Synodu Plenarnego. W interesującym referacie przedstawił genezę Synodu, jego specyfikę i cele.

Synod został zapowiedziany po III pielgrzymce papieskiej w 1987 r. Inicjatywa wyszła od Episkopatu, *ale to wcale nie świadczy* – stwierdza bp Pieronek – *że to środowisko było do synodu od początku całkowicie przekonane*. W styczniu 1989 r. rozpoczęły się prace ko-

misji, która przygotowała dokumenty robocze. W pracach trwających do stycznia 1991 r. uczestniczyło ponad 200 osób, w tym 30 świeckich. Dokumenty wydano na uroczyste otwarcie synodu przez Jana Pawła II podczas jego IV pielgrzymki do Polski. Należy podkreślić duszpasterski charakter synodu, w odróżnieniu od synodów ustawodawczych. Po pierwsze synod nie ograniczy się do wydawania przez hierarchię praw i dekretów; po drugie pragnie zaangażować w swoje prace jak największą liczbę świeckich. Wymaga to długotrwałej pracy, zmierzającej do pogłębienia w społeczeństwie świadomości, czym jest Kościół. Dlatego zasadnicze prace podejmą niewielkie zespoły złożone głównie z osób świeckich, działających w parafiach, ruchach kościelnych itp. Upowszechnienie świadomości, że świeccy tak samo jak duchowni tworzą Kościół i są za niego odpowiedzialni, stanowi najważniejszy cel prac synodu. Bp Pieronek mówił o trudnościach, jakie muszą przezwyciężyć obie strony. Eklezjologia II Soboru Watykańskiego nie dzieli Kościoła na „nauczający” i „słuchający”, lecz postrzega go jako wspólnotę (communio). Od tej eklezjalnej świadomości zależy przyszłość wiary w Polsce. Dogłębne studiowanie Pisma Świętego i dokumentów soborowych ma się przyczynić do ukształtowania takiej świadomości w społeczeństwie.

3. Podczas trwającego na Jasnej Górze II Krajowego Kongresu Misyjnego (16–18 X 1992) NIE TYLKO MÓWIONO O INKULTURACJI, ALE MOŻNA BYŁO JEJ DOŚWIADCZYĆ. Hasło kongresu to słowa Jana Pawła II z encykliki „Redemptoris missio”: *Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana!* Jak bogate i różnorodne mogą być formy przekazu wiary, świadczy chociażby sam program kongresu oraz towarzyszących mu imprez. Oprócz nabożeństw, spotkań modlitewnych, wykładów i dyskusji miały miejsce projekcje filmów o tematyce misyjnej, wystawa pt. „500 lat ewangelizacji Ameryki Łacińskiej”, spotkania z misjonarzami z różnych kontynentów, przegląd zespołów artystycznych.

Niewątpliwym wydarzeniem kongresu był występ zespołu religijnego z Indii, który w formach klasycznego świątynnego tańca hinduistycznego przedstawił „Biblijną historię zbawienia”. Występ ten wywołał oburzenie u lidera Stronnictwa Narodowego, Macieja Giertycha, który 28 września rozesłał list ostrzegawczy do biskupów ordynariuszy diecezji, w których miał wystąpić zespół. Dlaczego o. Francis Barboza SVD – założyciel i główny aktor 9-osobowego zespołu – wybrał taki sposób głoszenia Ewangelii, dowiadujemy się z artykułu opublikowanego w „Niedzieli” (nr 41, 11 X 1992). *Dla mieszkańców*

Indii – czytamy w artykule Wojciecha Świątkiewicza – taniec świątynny i kultowy jest elementem życia bóstwa, a zarazem językiem, w którym bóstwo to objawia się ludziom. Hindus tańcem wyraża swą modlitwę, która go w całości porywa. Wkłada on w taniec religijny całą swoją istotę, rozwija w nim najwyższą sztukę i piękno swojej kultury i przeświadczony jest, że taniec od bóstwa pochodzi i do bóstwa prowadzi. Dla o. Barbozy taniec stał się modlitwą, celebracją życia, i wszystkiego co w nim dobre (...) Swoje posłannictwo traktuje on jako działalność pastoralną, w ten sposób trafia do serc mieszkańców Indii i przepowiada Ewangelię.

4. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu opublikowała po polsku wydaną 22 II 1992 r. INSTRUKCJĘ DUSZPASTERSKĄ „AETATIS NOVAE” o przekazie społecznym w 20. rocznicę ogłoszenia instrukcji „Communio et progressio”. *Środki przekazu – czytamy – mogą być używane zarówno do głoszenia Ewangelii, jak i do wypierania jej z ludzkich serc. Zasada, którą powinno kierować się państwo w kontroli środków przekazu, nie może odnosić się jedynie do zysku, lecz powinna to być zasada służby społeczeństwu oraz większej odpowiedzialności publicznej. Dlatego autorzy instrukcji domagają się, aby środki przekazu uwzględniały całościowy rozwój osoby, obejmujący kulturowy, transcendentny i religijny wymiar człowieka i społeczeństwa i przyczyniły się do jego kształtowania. W rozdz. III czytamy, że dobre wykorzystanie środków przekazu wymaga oparcia się na zdrowych wartościach i podejmowania mądrych decyzji przez jednostki, instytucje prywatne i publiczne oraz społeczeństwo jako całość. Kościół zaś nie rości sobie prawa do narzucania (...) decyzji i wyborów, lecz stara się (...) dopomagać w ich podejmowaniu, wskazując na właściwe kryteria etyczne i moralne, wpływające zarazem z wartości ludzkich i chrześcijańskich. Takimi wartościami są np. solidarność i integralny rozwój człowieka. Ich przeciwieństwo to: sekularyzm, konsumpcjonizm, materializm, dehumanizacja oraz brak zainteresowania tragicznym losem ubogich i opuszczonych. Zatem jest ważne, aby osoby pracujące zawodowo w świeckich środkach przekazu (...) wypełniały swe odpowiedzialne zadanie kierując się wartościami moralnymi i wolą służenia ludzkości.*

5. W kontekście napięć w dialogu i nieporozumień między Kościołem katolickim a rosyjską Cerkwią prawosławną Papieska Komisja ds. Rosji wystosowała 1 VI 1992 r. dokument nakreślający ZASADY APOSTOLATU NA TERENACH WPN. Dokument ten został rozesłany

episkopatом europejskim oraz tym wspólnotom kościelnym, które wysyłają księży, zakonników i siostry zakonne na te tereny. Przekazano go również patriarchom Kościołów prawosławnych. Podstawową kwestią poruszaną w dokumencie jest zarzucany Kościołowi katolickiemu prozelityzm. *Tak zwany prozelityzm, czyli jakiegokolwiek nacisk wywierany na ludzkie sumienia, jest całkowicie czymś różnym od apostołatu, bez względu na to, kto i w jakiej formie by go stosował.* Z tego też względu autorzy dokumentu podkreślają, że działania Kościoła katolickiego na terenach WPN nie mają na celu tworzenia jakiegokolwiek konkurencji wobec Cerkwi prawosławnej. Mimo to podkreśla się, że *gdyby jednak z powodu pewnych okoliczności pojawiły się różnice zdań co do konieczności jakiejś duszpasterskiej inicjatywy, którą biskup lub administrator apostolski uznałby za niezbędną dla niewielkiego nawet pożytku wiernych katolickich, a środki dialogu zostałyby już wyczerpane, biskup ten czy administrator będzie mógł działać według swego własnego sumienia.*

6. Na Filipinach toczy się DYSKUSJA WOKÓŁ ANTYKONCEPCJI. Rząd filipiński prezydenta Fidela Ramosa, protestanta, podjął program kontroli urodzeń. Programowi temu sprzeciwił się episkopat katolicki. Podczas spotkania z biskupami 27 VII 1992 r. F. Ramos przypomniał im cel, jaki sobie wyznaczył: stworzyć warunki ku temu, aby Filipiny dołączyły do krajów Azji Południowo-Wschodniej i stały się „tygrysem” ekonomicznym.

Prez. Ramos opiera swój program na akcji edukacyjnej, która pozostawia małżonkom wolny wybór. Akcja ma być wspierana przez konkretne działania. *Będziemy sprzedawać prezerwatywy i pigułki antykoncepcyjne po niskiej cenie* – oświadczył Juan Flawier, sekretarz stanu ds. zdrowia.

Podczas gdy Kościół katolicki otwarcie kontestuje politykę rządową, przywódcy dwu innych wyznań chrześcijańskich – Iglesia di Cristo (Kościół niezależny) i filipiński Kościół Zjednoczonego Chrystusa (protestancki) – publicznie poparli politykę rządową. Kontrolę nad wzrostem demograficznym kraju uważają oni za konieczność. Popierają więc nowy program planowania rodziny, pozostając przy tym przeciwnikami aborcji jako środka ograniczającego dzietność.

7. 30 IX 1992 r. WŁADZE ROSYJSKIE ZAREJESTROWAŁY JEZUITÓW W ROSJI. Formalna nieobecność jezuitów datuje się od 1820 r., kiedy to wypędził ich Aleksander I. Faktycznie natomiast także potem pracowali oni na Syberii. Nielegalnie pracowali również przez cały okres

komunizmu. Rekrutowali się głównie spośród rosyjskich Niemców z okolic Karagandy. Zakres ich prac był jednak bardzo ograniczony, a obowiązująca tajemnica sprawiała, że np. rodzina bpa Wertha dopiero w momencie jego konsekracji dowiedziała się, że ma w swoim gronie jezuitę.

Przed nowo zatwierdzonym Niezależnym Regionem Rosyjskim, którego przełożonym został o. Stanisław Opiela, b. prowincjał wielkopolsko-mazowiecki, otwierają się nowe możliwości pracy duszpasterskiej. Powrót jezuitów do Rosji nie oznacza jednak ani triumfalizmu, ani prozelityzmu Kościoła katolickiego i zakonu jezuitów. W wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej” (17–18 X 1992), o. Opiela powiedział: *Nie chcemy „łowić dusz”, nie będziemy np. niewieźącym sugerować, jaką konfesję w końcu wybiorą, będziemy się cieszyć, jeśli przystąpią do Cerkwi. Chcemy po prostu dopomagać w odnalezieniu drogi. Będą to ośrodki raczej religijno-kulturalne – na początek w Moskwie i w Nowosybirsku. Obecnie w Niezależnym Regionie Rosyjskim pracuje 27 jezuitów: w Moskwie, Nowosybirsku, na Białorusi, w Kazachstanie, Kirgistanie, Tadżykistanie i na Ukrainie. Jezuita działający na Litwie tworzą osobną prowincję.*

8. Podczas wizyty w Republice Dominikańskiej z okazji 500. rocznicy ewangelizacji Ameryki (9–14 X 1992), w przemówieniu otwierającym IV Konferencję Ogólną Biskupów Ameryki Łacińskiej, JAN PAWEŁ II DOKONAŁ PRZEGLĄDU GŁÓWNYCH PROBLEMÓW, PRZED JAKIMI STOI KOŚCIÓŁ W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ. Mówiąc o *nowej ewangelizacji* przypomniawszy, że *nie oznacza ona nowej Ewangelii, lecz wciąż odnawiane głoszenie wiary w Jezusa Chrystusa. To nie kultura – mówił dalej – jest miarą Ewangelii, ale Jezus Chrystus jest miarą wszelkiej kultury i wszelkiego ludzkiego działania.* Dlatego nie należy brać w nawias tego, co w Ewangelii nie odpowiada mentalności dzisiejszego świata.

Jednak najwięcej uwagi Jan Paweł II poświęcił kluczowemu tematowi dwu poprzednich konferencji (Medellin 1968 i Puebla 1979), a mianowicie *opcji preferencyjnej na rzecz ubogich*. Papież jasno opowiedział się za jej kontynuacją. Powiedział jednak, że chodzi tu o *opcję, która nie będzie ani jedyną, ani wykluczającą.* Wskazał również na potrzebę zmiany mentalności ludzkiej i struktur społecznych, by wyrównać przepaść między bogatymi a biedakami, między krajami bogatymi i ubogimi. Papież poddał krytyce *niesprawiedliwość zinstytucjonalizowaną*, przypomniawszy także, że *sprawiedliwość jest jednym z najważniejszych wymogów Ewangelii.* Dlatego chciałby, aby w nieda-

lekiej przyszłości odbyło się spotkanie episkopatu całego kontynentu amerykańskiego celem *podjęcia problemów związanych ze sprawiedliwością i solidarnością*.

9. PATRIARCHA MOSKWI I CAŁEJ ROSJI, Aleksiej II, ZGODZIŁ SIĘ NA MIĘDZYNARODOWĄ POMOC KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO KOŚCIOŁOWI PRAWOSŁAWNEMU w katechezie i formacji, pod warunkiem że w Rosji *nie będzie uprawiany prozelityzm*. Miało to miejsce podczas audiencji udzielonej o. Werenfridowi van Straaten, założycielowi stowarzyszenia „Pomoc Kościołowi w potrzebie”.

Na pytanie, czy Jan Paweł II będzie mógł przybyć do Rosji, Aleksiej II odpowiedział, że *papież będzie mile widziany, jeśli stosunki między Kościołami katolickim i prawosławnym będą takie same, jak były pod koniec Soboru Watykańskiego II*. Patriarcha wyraził także swoje obawy co do tego, że katolicy, protestanci i wszelkiego rodzaju sekty mogą próbować wypełnić pustkę spowodowaną upadkiem komunizmu w Rosji.

10. 28 października, na zakończenie IV Ogólnej Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej, zostało wydane OŚWIADCZENIE DLA LUDÓW AMERYKI ŁACIŃSKIEJ I KARAIBÓW. Biskupi wskazują *podstawowe linie nowej ewangelizacji*. Mając na względzie dramatyczne warunki życia, w jakich znajduje się większość ludności, biskupi nawołują, aby ewangelizacja *stała się konkretną akcją, która pomogłaby owej ludności w pokonaniu problemów*. *Myślimy w sposób szczególny – mówią biskupi – o tych wszystkich, którzy cierpią (...) którzy są ofiarami niesprawiedliwości, o zepchniętych na margines życia społecznego (...) o tych, którzy nie mają własnej ziemi, o bezrobotnych, o bezdomnych, o kobietach, których prawa nie są uznane. Istnieją jeszcze inne formy opresji: gwałt, pornografia, przemyt i konsumpcja narkotyków, terroryzm, uprowadzanie osób, i wiele innych naglących problemów*. Dlatego biskupi domagają się od twórców pluralistycznego społeczeństwa takiej zmiany metod, jaka respektowałaby etyczne wymagania Ewangelii. W kontekście kapitalizmu liberalnego wskazują, że nauka społeczna Kościoła stanowi istotną część chrześcijańskiego posłannictwa. Zwracają się też do świeckich pragnąc, aby nowa ewangelizacja stawała się coraz bardziej ich dziełem.

11. 30 X 1992 r. w obecności członków Papieskiej Akademii Nauk, JAN PAWEŁ II ZREHABILITOWAŁ GALILEUSZA. Uznał *krzywdy*, jakie Kościół katolicki wyrządził uczonemu, zaś samo skazanie go przez

inkwizycję w 1633 r. nazwał *tragicznym nieporozumieniem*. *Problemem, jaki postawili teologowie tamtej epoki – powiedział – była możliwość pogodzenia heliocentryzmu i Pisma Świętego. Większość z nich nie umiała tego uczynić. Paradoksalnie, Galileusz, posiadając szczerą wiarę, okazał się tu bardziej przenikliwy od swoich przeciwników – teologów.*

oprac. Z.K.

Ogłoszenie

Komitety Organizacyjny XVII Międzynarodowego Ekumenicznego Festiwalu Twórczości Sakralnej SACROSONG '93 (16–19 IX 1993) ogłasza konkurs na utwory korespondujące z mottem Festiwalu: *Dasz światło życia idącym za Tobą* (por. J 8,12).

Organizatorzy proszą o nadsyłanie prac poetyckich do końca marca br., a utworów muzycznych do 31 V 1993 r. Czas trwania utworów nie powinien przekraczać 3 min., zaś wszystkie utwory winny być dotychczas nie publikowane.

Utwory wszystkich kategorii oceni międzynarodowe jury przyznając Puchar Przechodni Kardynała Karola Wojtyły oraz inne nagrody i wyróżnienia.

Bliższych informacji udziela:

Biuro Fundacji Sacrosong
ul. Jesionowa 16
30-221 Kraków
tel./fax 36 55 14

Konto Fundacji:

Bank Przemysłowo-Handlowy, IV Oddział w Krakowie
złotówkowe: 323415-2596-132-3
dewizowe: 2596-151-3787-USD 3795-DM