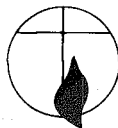


przegląd powszechny

5/861/93

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ
Wacław Oszajca 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 22 IV 1993 r.

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

Spis treści

Duch jedności

177

Chrześcijański duch jedności musi być otwarty na wielość, która istnieje w samym Bogu. Jej szczególną postacią jest Duch Święty jednoczący ludzi w jednym języku – miłości.

Okres przedpolityczny

180

Rozmowa Grzegorza Dobroczyńskiego SJ i Zbigniewa Kubackiego SJ z wicepremierem Pawłem Łączkowskim, prawnikiem, socjologiem przemysłu z Poznania. Odpowiadając na pytania dotyczące stanu polskiej polityki i rozproszenia partii, także chrześcijańskich (wicepremier jest założycielem Partii Chrześcijańskich Demokratów), stwierdza, że w Polsce trwa normalny proces tworzenia struktur politycznych, swoisty okres przedpolityczny, zaś ruch chrześcijański jest zróżnicowany na całym świecie, jako że skupia i socjalistów, i liberałów przyznających się do chrześcijaństwa. Mówiąc o koalicji rządowej nie neguje istniejących różnic ideowych, wskazuje jednak na elementy wspólne w podejściu do gospodarki: budowanie społecznej gospodarki rynkowej, otwartość na Europę i związki kapitału, eksponowanie prawa własności.

Tadeusz Przeciszewski

Propozycje Światowej Unii Chrześcijańskich Demokratów

197

Międzynarodówka Chrześcijańsko-Demokratyczna planuje na wrzesień 1993 r. ogólnoswiatową konferencję ideologiczną w Chile. Opracowany przez nią dokument wstępny zawiera realistyczną ocenę okresu postkomunistycznego, wskazując m.in. na przesuwanie się centrów władzy ze sfery politycznej do ekonomicznej, zwiększające się zróżnicowanie świata na Północ i Południe, patologie społeczne. Mimo to dokument jest ogólnikowy i hasłowy, brakuje w nim odniesień do społecznej nauki Kościoła i ustosunkowania się do programu zachodniej socjaldemokracji.

Aniela Dylus

Czy moralność jest w gospodarce dobrym rzadkim?

212

Gospodarka sama w sobie nie jest obciążona szczególnym deficytem moralności. Natomiast pewne gospodarcze układy strukturalne i niektóre fazy rozwoju gospodarczego sprzyjają obniżaniu się poziomu etosu. Chodzi m.in. o złe prawo i okresy spadku koniunktury.

Jerzy Gaul

Chiny: w poszukiwaniu paradygmatu neokomunizmu?

227

Chiny przeżywają obecnie okres największego rozwoju po II wojnie światowej. W firmach prywatnych powstaje tam już ponad 50% produkcji przemysłowej, zlikwidowano tendencje inflacyjne, zaś gospodarka jest zaliczana do najdynamiczniejszych na świecie. Wielu zachodnich ekspertów uważa, że Chiny nie będą mogły się rozwijać w dotychczasowym tempie bez reform demokratycznych. Czy jednak takie formułowanie problemu nie jest wyrazem europocentryzmu?

ks. Włodzimierz Sedlak

Nie będę dyndał przy frędzlach życia

241

Ks. Włodzimierz Sedlak (ur. 1911), uczony, autor 170 prac z zakresu paleobiologii i dziedzin pokrewnych, jest przede wszystkim twórcą bioelektroniki – kontrowersyjnie przyjmowanej teorii, która akcentując elektromagnetyczną istotę życia próbuje odpowiadać na pytania o naturę życia i świadomości. Najbardziej znane jego książki to „Homo electronicus” (1980) i „Życie jest światłem” (1985). Na ogół niechętny dziennikarzom zechciał jednak rozmawiać z Mariuszem Gorzką o swym życiu, kapłaństwie i drodze naukowej. Wywiadu nie zdążył autoryzować. Zmarł 17 II 1993 r.

Węgierski syndrom

252

Rozmowa Jerzego Uszyńskiego i Roberta J. Nowaka z Sándorem Sárą, wybitnym węgierskim reżyserem filmowym (m.in. „Drzazga za paznokciem” 1987, „Bezlitosne czasy” 1991). Wraz z rozmówcami rozważa on trudne dzieje swego narodu i ich wpływ na współczesną świadomość Węgrów, która to tematyka znajduje odbicie w jego filmach dokumentalnych i fabularnych. Opowiada też o sytuacji swych rodaków żyjących obecnie w Chorwacji i Rumunii. Węgierski los – mówi Sára – oznacza, że można wybierać tylko między mniejszym i większym złem, aby przetrwać.

Sándor Sára i jego filmy

263

Janusz Gazda

Sára należy do pokolenia artystów, których dzieciństwo przypadło na czas II wojny światowej, a młodość – na wczesne lata 50. Bolesne doświadczenia na dały ich utworom piętno historyzmu, zrodziły postawę badacza historii swego kraju i jej mechanizmów, w które zostaje wplątany pojedynczy człowiek.

Niebieski znak

266

Jacek Bolewski SJ

Pospieszne i wyłączne wiązanie przemian dokonujących się na wschodzie Europy z Matką Bożą Fatimską nie oddaje całego sensu wizji z 1917 r. Rozważania teologiczne prowadzą do wniosku, że znak z nieba związany z Matką Bożą umacnia nadzieję powszechnego zbawienia.

Historia ludobójstwa

279

Michał Horoszewicz

Kanadyjska monografia ludobójstwa przygotowana przez historyków i socjologów zawiera rozważania teoretyczne, różne ujęcia typologiczne i materiał analityczno-historyczny.

*Bogusława Latawiec***Tulipan, kowal, pszczoła, moje palce (fragment poetycki)**

288

Sesje – Sympozja*K. Mądel SJ: Spory liberałów z katolikami* 289

(Symposium nt. „Liberalizm i katolicyzm dzisiaj”, Fundacja im. F. Naumanna i KUL, Lublin, 10–12 XI 1992 r.)

Sztuka*K. Paluch Staszkiel: Sprawa Pruszkowskiego* 292

(„Witold Pruszkowski /1846–1896/. Wystawa monograficzna”, Poznań–Warszawa–Kraków, listopad 1992 – czerwiec 1993)

R. Rogozińska: Powrót do wartości 295

(Galeria u Jezuitów, Poznań)

Teatr*J. Godlewska: Czechow Grzegorzewskiego* 298

(Teatr Studio w Warszawie, „Wujaszek Wania” Antoniego Czechowa, reżyseria – Jerzy Grzegorzewski)

Książki*A. Szymańska: Wskrzeszanie światła* 300

(Bogusława Latawiec, „Powidok”)

A. Pietrzak: Poezja powrotów i pożegnań 303

(Bonifacy Miązek, „Powrót do domu. Wiersze”)

M. Orski: Między autentyzmem a groteską 306

(Janusz Rudnicki, „Można żyć”)

M. Jagiełło: Problem wolności 308

(ks. Jan Sochoń, „Wizje ateizmu Étienne Gilsona”)

J. Gaul: Wykorzystać historyczną przerwę 311

(Andrew Targowski, „Chwilowy koniec historii”)

K. Tarka: Katolicyzacja czy klerykalizacja? 314

(Krzysztof Krasowski, „Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa: postulaty, realizacja”)

S. Obirek SJ: Matka Boża a historia 317

(Richard Nebel, „Santa Maria Tanantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Konntinuität und Transformation in Mexico“)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 319

List do redakcji

O parafii irkuckiej (Anna Zamek-Gliszczyńska) 321

Odpowiedź (Zofia Lech) 324

Z życia Kościoła 328

Sommaire

Un esprit d'unité

177

L'esprit chrétien d'unité doit être ouvert sur la pluralité qui existe en Dieu Lui-même, et qui est figurée par le Saint-Esprit opérant l'union entre les hommes par le langage de la charité.

Une période prépolitique

180

Entretien de Grzegorz Dobroczyński SJ et Zbigniew Kubacki SJ avec le vice-premier ministre Paweł Łączkowski, juriste et sociologue du milieu industriel. Répondant à des questions portant sur l'état actuel de la vie politique en Pologne, l'atomisation des partis politiques, chrétiens inclus (M. Łączkowski étant fondateur de l'un d'entre eux, le Parti des Démocrates chrétiens), ce dernier affirme qu'en Pologne l'on assiste à un processus normal de création de structures politiques, et que le pays traverse une période prépolitique. Quant au mouvement démocrate chrétien, il est différencié aussi à l'échelle mondiale, dans la mesure où il regroupe et les socialistes et les libéraux qui se réclament du christianisme. Parlant de la coalition gouvernementale actuelle en Pologne, le vice-premier ministre ne nie pas les différences idéologiques en son sein, mais insiste sur une approche commune par ses différentes composantes, de problèmes économiques tels que l'édification d'une économie de marché à sensibilité sociale, l'ouverture sur l'Europe et la circulation des capitaux, la mise en exergue du droit de la propriété.

Tadeusz Przeciszewski

**Les propositions de l'Union Mondiale
des Démocrates Chrétiens**

197

L'Internationale Démocrate Chrétienne projette pour septembre 1993 une conférence idéologique mondiale au Chili. Le document préparatoire qu'elle a mis au point en vue de cette conférence, donne une appréciation réaliste de la situation qui est propre à la période postcommuniste, en soulignant notamment le déplacement des foyers de pouvoir de la sphère politique vers la sphère économique, une disparité croissante entre le Nord et le Sud et des pathologies sociales. Il n'empêche que ce document est pétri de généralités et de mots de passe; ce qui lui fait défaut ce sont des références à la doctrine sociale de l'Eglise et une prise de position sur le programme de la social-démocratie occidentale.

Aniela Dylus

La morale est-elle en économie une denrée rare?

212

En tant que telle, l'économie n'est pas plus spécialement grevée d'un défaut de morale. Néanmoins certaines configurations structurelles, de même que des formes de croissance économique favorisent un abaissement de morale collective; il s'agit notamment de lois viciées et des périodes de déconjoncture.

Jerzy Gaul

La Chine: en quête d'un paradigme du néo-communisme?

227

La Chine traverse à l'heure présente la période de sa plus haute croissance après la seconde guerre mondiale. Le secteur privé y entre pour plus de la moitié de la production industrielle, les tendances inflationnistes sont écartées et l'économie chinoise compte parmi les plus dynamiques du monde. Nombre d'experts occidentaux estiment que le moment viendra où, sans réformes démocratiques, la Chine ne saura pas maintenir son taux actuel de croissance. La question est de savoir si ce point de vue ne pèche pas par europocentrisme.

abbé Włodzimierz Sedlak

Je ne vais pas pendiller dans les franges de la vie

241

Disparu le 17 février dernier, l'abbé Włodzimierz Sedlak (né en 1911), scientifique, auteur de 170 études de paléobiologie et de disciplines apparentées, est principalement fondateur de la bioélectronique, une théorie prêtant à controverse qui, tout en accentuant le principe électromagnétique de la vie, cherche à répondre aux interrogations que pose le problème de la nature de la vie et de la conscience. Les plus connus parmi ses ouvrages sont „Homo electronicus” (1980) et „Życie jest światłem” (La vie est une lumière) (1985). Très réticent face à la presse, il a néanmoins accepté de se faire interviewer par Mariusz Gorzka pour notre revue, et de lui parler de sa vie, de son sacerdoce et de son activité de chercheur. La mort ne lui a pas permis de voir le texte de son interview avant la publication.

Le syndrome hongrois

252

Entretien de Jerzy Uszyński et Robert J. Nowak avec Sándor Sára, cinéaste hongrois marquant (entre autres „Une écharde sous l'ongle“ 1987, „Des temps impitoyables“ 1991). Avec les animateurs de l'entretien, il reconsidère l'histoire difficile de la Hongrie et l'impact qu'elle a eu sur la conscience des Hongrois d'aujourd'hui, problématique qui trouve son reflet dans les documentaires et les longs métrages signés Sándor Sára. Il parle aussi de la situation de ses compatriotes vivant en Croatie et en Roumanie. Le destin hongrois – déclare le cinéaste – se choisit entre le mal et un moindre mal, pour survivre.

Sándor Sára et ses films

263

par Janusz Gazda

Sándor Sára est de la génération d'artistes dont l'enfance s'est passée pendant la seconde guerre mondiale, et la jeunesse – au début de la décennie 1950. Des expériences douloureuses ont marqué les oeuvres de cette génération d'une empreinte d'historisme; elles ont stimulé une attitude investigatrice face à l'histoire de leur pays et de ces mécanismes dans lesquels l'individu se trouve enchevêtré.

Un signe céleste

266

par Jacek Bolewski SJ

Rattacher hâtivement et à titre exclusif les changements qui s'opèrent à l'Est aux apparitions de la Sainte Vierge à Fatima, est loin de rendre tout le sens des visions de 1917. La réflexion théologique débouche sur la conclusion que le signe du Ciel sous les traits de la Sainte Vierge affermit l'espoir du Salut universel.

Une histoire du génocide

279

par Michał Horoszewicz

Ce livre canadien d'histoire du génocide, ouvrage d'historiens et de sociologues, offre au lecteur une réflexion théorique, différentes approches typologiques et une analyse de faits historiques.

Bogusława Latawiec

La tulipe, le forgeron, l'abeille, mes doigts (extraits poétiques)

288

Comptes rendus

289

Duch jedności

Czy demokracja wyklucza jedność? Obserwując nie tylko rozmaitość, ale wręcz rozbitcie poszczególnych ugrupowań w naszym życiu publicznym, można by dojść do pesymistycznego stwierdzenia, że jedność jest niemożliwa. Najwyraźniejszy obraz rozbitcia społeczeństwa prezentuje polski parlament, obraz dodatkowo unaoczniony w (krzywym?) zwierciadle środków przekazu. Podziały przebiegają na wszystkich polach. Po części można to wytłumaczyć potrzebą reakcji na poprzednią sytuację, kiedy jedność była narzucona z zewnątrz – zarówno w samej partii komunistycznej jak i u zjednoczonej przeciwko niej opozycji. Do tego dochodzi powszechny indywidualizm Polaków. Nie bez wpływu na istniejący stan jest wreszcie stopień skomplikowania problemów do rozwiązania. Co począć, kiedy konkurujących opcji jest wiele i nie daje się dla nich znaleźć parlamentarnej większości?

Jedność jest wartością – jest dobrem, do którego należy dążyć. Można dodać, że jest wartością chrześcijańską. W tym przypadku daje się znaleźć głębsze uzasadnienie. Jedność nie może wykluczać wielości, skoro najważniejsza prawda chrześcijańskiej wiary mówi o Bogu, że jest Jeden – we Wspólnocie (Trójcy) Osób. Jak świadczyć o tej prawdzie? Jako pierwszy zaświadczył o niej Jezus Chrystus. Nie tylko w słowach i znakach swojego życia, które miały wykazać, że *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* i dlatego: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (J 10,30; 14,9). Przede wszystkim gorszące i jakby wykluczające jedność z Ojcem doświadczenie śmierci Jezusa miało się stać – w świetle Jego zmartwychwstania – kluczowym doświadczeniem, *experimentum crucis* Jego jedności z Ojcem w Duchu Świętym. Zmartwychwstanie jest świadectwem o Jezusie jako Synu Bożym i zarazem o dwóch pozostałych Osobach Boskiej Trójcy: o działaniu Ojca przewyżającym śmierć i o działaniu Ducha Świętego, który ożywia Ciało Chrystusa – wspólnotę Kościoła.

Warto się zatrzymać przy tym ostatnim świadectwie związanym z zesłaniem Ducha Świętego. Pokazuje ono najwyraźniej, że celem Bożego działania jest właśnie to, aby pośród ludzkiej wielości mogła się objawić głębsza jedność – prawdziwie Boska jedność w wielości. Nowe doświadczenie kontrastuje z innym, o którym zaświadczył Stary Testament. Już dawniej bowiem ludzie marzyli o jedności. Jednak próba realizacji tych marzeń prowadziła do otrzeźwienia. Taki jest sens biblijnego opowiadania o wieży Babel (Rdz 11,1-9). Budowana wieża miała uchronić przed rozproszeniem, czyli być znakiem jedności. Można się domyślać, że wyobrażano sobie tę jedność podobnie jak w totalitarnej Babilonii, która była pierwowzorem wieży Babel – jako jedność narzuconą siłą (militarno-techniczą). Biblijny obraz pokazuje zatem, dokąd tego rodzaju próby prowadzą: grzeszne dążenie do jedności demaskuje się w końcu jako przyczyna nie mniej grzesznej wielości. Jej dodatkowy znak – wielość języków – wskazuje przede wszystkim na niemożność porozumienia się. Przysłowiowe pomieszanie języków jest przykładem wielości przeżywanej jako zło. W tej perspektywie doświadczenie Zielonych Świątek staje się nowym znakiem. Język, którym przemawia przez apostołów Duch Święty, staje się zrozumiały dla wszystkich (Dz 2,6n.). Dawna wielość związana z grzechem daje się przezwyciężyć w nowej jedności – we wspólnocie otwartej na dar Chrystusowego Ducha.

Znakiem tej wspólnoty jedności ma być Kościół. Od początku było jednak widać, że jego jedność jest zagrożona przez grzech, wprowadzający podziały. Tak było wśród pierwszych chrześcijan (1 Kor 3,1 nn.). Z biegiem czasu, ze wzrastaniem Kościoła narastały także podziały – najpierw między Wschodem i Zachodem (XI w.), później w obrębie zachodniego Kościoła (XVI w.). A dzisiaj? Przy całym wysiłku związanym z ruchem ekumenicznym i przy ogólnej tendencji do zjednoczenia, zwłaszcza w Europie, brakuje jedności nie tylko w świecie, ale i w Kościele. Na Zachodzie, np. w USA czy w Holandii, wśród samych katolików istnieje ogromna polaryzacja: jedni są ultraprogresywni, inni szukają rozwiązania jedynie w ultrakonserwatywnej reakcji. A w Polsce? Różnice i podziały są na razie zauważalne nie tyle w samym Kościele, ile bardziej

w postawach polskich katolików wobec świata – np. polityki. Katolicy należący do różnych partii różnią się zdaniem np. na temat ustawy antyaborcyjnej czy zapisu o wartościach chrześcijańskich. Same różnice niekoniecznie są złem, skoro przejawia się w nich złożoność problemów. Zło zaczyna się raczej tam, gdzie katolików o innych poglądach z góry odsądza się od wiary, zarzucając wręcz, że nie są godni zwać się katolikami...

Co czynić w tej sytuacji? Fundamentalne doświadczenie z początków Kościoła poucza: trzeba się otworzyć na język Ducha Świętego, który może być zrozumiały dla wszystkich. To język Bożej miłości. Mówiąc konkretniej, chodzi o postawę otwarcia na jedność, której podstawą może być nie narzucanie własnych poglądów innym, lecz raczej cierpliwe zjednywanie dla Jednego także przedstawicieli odmiennych postaw. Bo miłość jest przede wszystkim cierpliwa (1 Kor 13,4). Ponad różnicami, nawet tymi, które są przejawem ludzkiej grzeszności, wypatruje niezużycie tego, co łączy. Im głębiej zwraca się ku Jednemu we Wspólnocie Osób, tym bardziej staje się zdolna do przyjęcia i pojęcia wielości – w jedności. Uczy spojrzenia, którego nie przyciąga zło. W gruncie rzeczy dobro pociąga głębiej, poddanie się mu wymaga mniej wysiłku aniżeli zadawanie się czy walka ze złem. Wiedzieli o tym już średnio-wieczni scholastycy głoszący zasadę: *Bonum diffusivum sui* (dobro samo z siebie się rozprzestrzenia).

Życie w państwie demokratycznym nie musi być zagrożeniem dla jedności. Uczy jednak, że jedność jest nie tylko dana, ale i zadana. Niesie przebudzenie z marzenia o jedności łatwej, nie wymagającej wysiłku. Otwiera na prawdę, którą przynosi chrześcijaństwo. Prawda jest jedna – nie jednolita ani jednobrzmiąca, lecz według pięknego określenia H.U. von Balthasara – symfoniczna. Jest współbrzmieniem wielu głosów szukających prawdy – w tej pełni, do której prowadzi jedynie Duch Święty – Duch Prawdy (J 16,13). Nie można jej narzucić siłą. Jedynie On może to uczynić – mocą miłości.

J.B.

Okres przedpolityczny

Z wicepremierem Pawłem Łączkowskim,
przewodniczącym Komitetu Społecznego Rady Ministrów,
członkiem Partii Chrześcijańskich Demokratów,
rozmawiają Grzegorz Dobroczyński SJ
i Zbigniew Kubacki SJ

— *Zacznijmy od portretu czy może autoportretu polityka, polityka nowej generacji elit, która obecnie sprawuje władzę w Polsce. W różny sposób zmierza się do polityki, np. przez własny wybór lub pod presją okoliczności zewnętrznych. Tak też było z wieloma ludźmi w naszym kraju. Myślę o okresie sprzed przełomu, kiedy takie wybory kosztowały bardzo wiele, i myślę o przełomie, który wielu zaskoczył, wytrącił z ich zajęć dydaktycznych, naukowych czy działalności publicystycznej i wtrącił w sferę polityki. Tak więc ta nowa generacja składa się z bardzo różnych osób. W jaki sposób Pan wszedł w sferę działania politycznego: z wyboru czy z konieczności?*

— Myślę, że nie do końca był to mój własny wybór, aczkolwiek nikt mnie nie zmuszał. Będąc aktywny politycznie zostałem wytypowany przez moje macierzyste środowisko akademickie, środowisko poznańskie, jako kandydat na posła w 1989 r., co mnie trochę zaskoczyło. Rywalizacja była dość silna. Sporo osób ubiegało się o jeden z pięciu mandatów. Jakoś się znalazłem w tej piątce i w ten sposób trafiłem do Sejmu, który ukształtował się po wyborach czerwcowych 1989 r. Muszę powiedzieć, że do końca nie zdawałem sobie sprawy z tego, na jaką ścieżkę wkraczam. Wydawało mi się, tak jak chyba większości z nas, że idziemy do Sejmu po to, żeby przede wszystkim wykazać się pewną dozą odwagi i chęcią przygotowania demokratycznych wyborów za 4 lata. Wtedy wydawało mi się zupełnie oczywiste, że trzeba będzie, pozostając w mniejszości, wykazać się pewną twardością i zrobić wszystko, żeby w 1993 r. doprowadzić do wyborów na pod-

stawie demokratycznej ordynacji. Szybkość zmian uświadomiła nam, że uczestniczymy w grze o zupełnie inną stawkę. Dopiero wtedy zaczęło się kształtować świadome działanie polityczne.

Można mówić o przygotowaniu zawodowym do pełnienia tego rodzaju roli. Wydaje mi się, że nie byłem w najgorszej sytuacji, dlatego że jestem prawnikiem z wykształcenia i przez wiele lat zajmowałem się socjologią gospodarki i przemysłu. Prowadziłem badania, które wymagały myślenia o problemach ekonomicznych i społecznych w skali państwa, i myślę, że bardzo mi się to przydało. Oczywiście to był wstęp. Życie potoczyło się szybciej.

W październiku 1989 r. zostałem wiceprzewodniczącym OKP i tym samym jednym z zastępców prof. Geremka, co dostarczyło mi bardzo wielu doznań i stanowiło szczególną szkołę myślenia politycznego. Uczestnicząc w codziennej pracy OKP szybko uświadomiłem sobie, iż okres, w którym jednym głosem odpowiadamy na pytanie, czego nie chcemy, dobiega końca. W odpowiedziach na temat przyszłego kształtu Polski różniliśmy się znacznie. Do dziś pamiętam szok wywołany referatem jednego z prominentnych członków prezydium OKP, w którym nawoływano do współpracy z „reformatorskim skrzydłem PZPR”. Nie z takimi zamiarami przychodziliśmy do Sejmu. Należałem do grona osób, które w ramach OKP wiosną 1990 r. postanowiły dokonać wyraźnego samookreślenia. Wydawało się nam to konieczne ze względu na brak klarowności Klubu jako całości. W ten sposób stałem się jednym ze współzałożycieli Grupy Demokratów Chrześcijańskich OKP, a następnie jej przewodniczącym. Zaskakujący był atak, który na nas przeprowadzono. Z jednej strony próbował nas brać pojedynczo na rozmowy dyscyplinujące Adam Michnik, a z drugiej strony Jarosław Kaczyński miał do nas pretensje, że wyskoczyliśmy przed szereg i nie poczekaliśmy na zakładane przez niego PC. Później, kiedy doszło do rozłamu i z OKP wyszła grupa założycieli dzisiejszej Unii Demokratycznej, pozostałem wraz z kolegami w Klubie Parlamentarnym. Wydawało się nam, że dalsze rozbijanie OKP i tworzenie własnej struktury parlamentarnej jest nieuczciwe wobec wyborców. Dziś wiem, że to był błąd i założona przez nas Partia Chrześcijańskich Demokratów

straciła wtedy sporą szansę. Powołanie do życia w grudniu 1990 r. własnej formacji politycznej, która miała naszym zdaniem wypełnić dość istotną lukę w obozie postsolidarnościowym, było wkroczeniem na nową drogę. Okazuje się, że tak się wchodzi w politykę.

— *A jak się zostaje wicepremierem?*

— W sposób dość zaskakujący. Po wyborach, po kryzysie związanym z blokadą podczas tworzenia rządu premiera Olszewskiego, byłem jednym z gorących rzeczników poszerzenia podstawy tego rządu o liczące się ugrupowania o rodowodzie solidarnościowo-niepodległościowym. Wydawało się, że w tym sejmie konieczna jest taka mobilizacja, zgodna ze starym żeglarskim zawołaniem: „Wszystkie ręce na pokład”. Sądziłem, że należy znaleźć minimum programowe łączące nas wszystkich. Szczególnie interesował mnie program gospodarczy, który umożliwiłby przeprowadzenie Polski przez najgorsze zakręty transformacji gospodarczej. Dlatego PChD popierając rząd Olszewskiego była jednym z tych ugrupowań, które starały się działać na rzecz przyciągnięcia do tego rządu trójki innych ugrupowań o rodowodzie solidarnościowym. Mam na myśli PPG, UD, KLD. Gdybym miał wymienić dwa największe błędy, jakie popełniliśmy po 1989 r., to bez wątpienia najistotniejszym było zmarnowanie pierwszego półrocza 1990 r. Zaś nieposzerzenie rządu Olszewskiego o te 3 ugrupowania stawiałbym na drugim miejscu. To byłaby zupełnie inna Polska, gdyby szeroki rząd koalicyjny, z którym mamy do czynienia dziś, już bez Olszewskiego, powstawał na bazie tamtego rządu. Byłoby to odwrócenie pewnych proporcji i tendencji. W moim przekonaniu propozycja z rządem Pawlaka była niefortunna. Absolutnie nie mogę się pogodzić z tym, jakoby zostały wy-czerpane możliwości sprawcze obozu, z którym po raz pierwszy przyszedłem do Sejmu. Stale wierzę, że mimo różnic łączący nas jednak poczucie odpowiedzialności za proces zmian. Ta wiara kazała mi jeszcze raz przystąpić do negocjacji, mimo nie-udanego doświadczenia z Olszewskim. Tym razem było to już lato 1992 r. i pierwsze skrzypce w negocjacjach odgrywały PC i UD. To te dwa ugrupowania, właściwie ponad głowami pozo-

stałych, wynegocjowały zasadę podziału stanowisk w przyszłym rządzie. Nie ma co ukrywać – zależało nam na tym rządzie, choć nie obiecywaliśmy sobie eksponowanych stanowisk dla PChD. Bardzo konstruktywną rolę odgrywał też w rozmowach dzisiejszy wicepremier Goryszewski z ZChN. Do ostatniej chwili zabiegałem o to, aby nie dopuścić do odejścia PC, i do dziś nie wiem, jaka kalkulacja towarzyszyła decyzji Kaczyńskiego. Myślę, że zawiedli najbliżsi doradcy o ogromnych ambicjach. Brak PC spowodował konieczność dodatkowych negocjacji, w wyniku których świeżo upieczona koalicja zaproponowała mi dość zgodnie zajęcie się sprawami społecznymi i politycznymi. Byłem zaskoczony, ale przystałem na to.

— *Z tego, co Pan mówi, wnoszę, że mimo twardości, która Pana charakteryzowała w latach osiemdziesiątych, reprezentuje Pan postawę kompromisową. Moje pytanie dotyczy Pańskich kryteriów kompromisu, osiągnięcia tzw. minimum programowe- go. Jakie są te kryteria?*

— Przede wszystkim muszę powiedzieć, że w ogóle skłonność do kompromisu musi cechować człowieka starającego się zajmować polityką. Natomiast oczywiste jest, że jednym z kluczowych elementów wiarygodności polityka są zawsze granice kompromisu. Nie jest, nie może być politykiem ktoś, kto jest skłonny do każdego kompromisu. Cenię ludzi, którzy mają dwie cechy: po pierwsze dobrze wiedzą, czego nie robią, i o których ja wiem, czego nie robią. Po drugie cenię osoby, które mają szacunek dla siebie. Jedno z drugim się wiąże. Twierdzę, że ktoś, kto nie ma szacunku dla siebie, nie ma także szacunku dla innych i jest trudnym partnerem.

W moim przekonaniu przy tak zróżnicowanych ugrupowaniach politycznych kompromis może dotyczyć jedynie programu gospodarczego. Natomiast prawie niemożliwe jest szukanie wspólnego pola w sferze ideowej, ideologicznej. Tu różnice są ogromne. Nigdy nie będziemy w stanie wytworzyć w ramach dzisiejszego obozu postsolidarnościowego takiej struktury politycznej, która by miała identyczną tożsamość gospodarczą i tożsamość ideową.

A i w kwestiach gospodarczych można wskazać tylko parę

punktów, które są wspólne. Po pierwsze budujemy system społecznej gospodarki rynkowej. Drugim elementem jest otwartość na innych. Oznacza to, że budujemy Polskę jako kraj europejski. Oczywiście są tu między nami różnice. Generalnie jednak widzimy siebie w Europie, widzimy siebie w strukturze obronnej NATO i tam upatrujemy szansy swego bezpieczeństwa. Trzeci element to gospodarka otwarta, bez ksenofobicznych reakcji na związki kapitału, taka, która stara się wyrównywać w górę w stosunku do innych krajów europejskich. Po czwarte zgodziliśmy się co do tego, że bardzo istotnym elementem w postrzeganiu problemów gospodarki jest eksponowanie prawa własności. Własność jest szczególną wartością i na niej opieramy gospodarkę. Zgodziliśmy się także co do tego, że nie budujemy państwa o strukturze centralistycznej. Oznacza to, że reforma samorządowa będzie kontynuowana, że coraz większy będzie udział samorządu lokalnego, terytorialnego w zarządzaniu krajem. To wszystko zostało uzgodnione jeszcze w okresie przygotowań do zawarcia wielkiej ugody wokół rządu Olszewskiego. Natomiast na podstawie doświadczeń z czasu konstruowania rządu Hanny Suchockiej powiedzieliśmy sobie bardzo wyraźnie, że będziemy dążyli do wypchnięcia poza rząd sporów o charakterze ideowym. Pozostawiamy to stronnictwom politycznym i parlamentowi. Okazuje się – to doświadczenia z ostatnich tygodni – że przeplatanie się elementów ideologicznych z gospodarczymi jest tak silne, że zaczynamy natrafiać na kłopoty.

— *Na przykład w kwestiach budżetowych.*

— Właśnie. Nawet w bardzo konkretnych sytuacjach, jak chociażby organizacja służby zdrowia, wyraźnie ujawniają się silne różnice: Czy to ma być system zaopatrzeniowy, oparty na scentralizowanym budżecie, czy system oparty na zdecentralizowanych ubezpieczeniach zdrowotnych? Bardzo silnie przecinają się tu elementy ideologiczne z ekonomicznymi. Jest to również sprawa stosunku do rodziny, pomocy dla bezrobotnych. Z jednej strony jest formuła pomocy pasywnej, a więc: jak najwięcej środków na zasiłki, na pomoc, na wydłużone zasiłki, na przyznawanie zasiłków bez względu na rzeczywisty

stan ekonomiczny poszczególnych kategorii osób. Z drugiej strony – formuła poszukiwania środków na aktywizację zawodową. Widzimy tu zupełnie różne rozłożenie akcentów. Pociąga to za sobą bardzo doniosłe skutki. Chociażby wtedy, kiedy dochodzi do tworzenia prawa. To właśnie tu pojawiają się elementy ideowe, których nie da się oderwać od gospodarczych. Skrajnie trudne okazało się poszukiwanie konsensusu przy programie prywatyzacji. Do dziś zresztą nie umiem się pogodzić z tym, że tak się opóźnia rozwiązanie sprawy reprivatyzacji.

— *Wymienił Pan całą paletę problemów. Z pewnością do momentu głosowania nad budżetem był jeden główny temat, nad którym Pan również musiał intensywnie pracować wraz z całym zespołem rządowym. Które z problemów leżą w Pana bezpośredniej kompetencji? Jakie konkretne działania zamierza Pan podjąć? Uczestniczy Pan w pracach Komitetu Społecznego Rady Ministrów. W sferze Pańskich zainteresowań jest również reforma służby zdrowia.*

— To wynika z mojego usytuowania w rządzie. Jest ono bardziej określone poprzez fakt, że jestem przewodniczącym Komitetu Społecznego Rady Ministrów, niż przez to, że jestem wiceprezesem Rady Ministrów.

Tak więc ze względu na moje przewodniczenie Komitetowi Społecznemu przychodzi mi koordynować prace tzw. resortów budżetowych. Najczęściej sprowadza się to do pełnienia roli cierpliwego negocjatora pomiędzy ministerstwami reprezentującymi nieco nazbyt wyraziście swoje własne punkty widzenia. To olbrzymi problem władzy, to utrzymujące się traktowanie Polski jako federacji resortów, które jakoś nie są skłonne do myślenia kategoriami globalnymi, nie potrafią kierować się interesem kraju jako całości. Jestem człowiekiem bardzo wyrozumiałym, ale pewien typ urzędników jestem gotów eliminować z pracy w administracji z całą bezwzględnością. Chodzi mi o tych wszystkich, którzy przejawiają wyłącznie troskę o stałość swojego „władztwa“.

Na gruncie Komitetu Społecznego były recenzowane i wypracowywane ostateczne wersje wszystkich działań rządu w za-

kresie pomocy społecznej, bezrobocia, szkolnictwa, bezpieczeństwa wewnętrznego państwa, granic i straży granicznej, zmian w funkcjonowaniu wymiaru sprawiedliwości i służby zdrowia. Oczywiście podstawowe prace są wykonywane przez stosowne ministerstwa, a większość wysiłków Komitetu Społecznego jest skierowana na ułatwienie i przyspieszenie procedur tzw. uzgodnień międzyresortowych niezbędnych w poprawnym procesie legislacyjnym. Zrozumiałe, że kierowanie Komitetem nie wyczerpuje moich obowiązków. Sporo czasu zajmuje mi działalność interwencyjna oraz kontakty z organizacjami, poczynając od związków zawodowych, a kończąc na stowarzyszeniach mniejszości narodowych i organizacjach polonijnych.

Zupełnie szczególne miejsce zajmuje w mojej pracy promowanie niektórych pomysłów lub konkretnych rozwiązań budzących podyktowane egoizmem opory resortów. Takim niezwykle aktualnym przykładem może być wprowadzanie ubezpieczeń zdrowotnych czy porządkowanie stosunków pomiędzy Ministerstwem Edukacji a tzw. szkolnictwem resortowym. Nie są to często działania zbyt efektywne i nadające się na pierwsze strony gazet, ale z pewnością bardzo potrzebne jako elementy porządkowania absurdalnych rozwiązań organizacyjnych i finansowych. Muszę przyznać, że ten rodzaj pracy nie zawsze prowadzi do powiększenia grona moich przyjaciół.

— *Chciałbym, abyśmy wrócili do jednego z punktów, które Pan wymienił jako zasadnicze. Chodzi o otwartość na Europę. Jest to pojęcie dosyć mgliste, taki wytrych, którego każdy używa, ale nie wiadomo, co to właściwie znaczy. Co dla Pana znaczy europejskość, otwartość na Europę?*

— Rzeczywiście jest to istotny problem. Myślę, że w ogóle jest to istotne dla wszystkich Europejczyków, ale dla nas, dla których Europa otwarła się nie tak dawno, jest to kwestia kluczowa. Kiedy mówię o otwarciu na Europę, o dążeniu do tego, żeby być państwem europejskim, to wskazuję na ogólny kierunek marszu. Obawiam się bowiem, że w Polsce żywe są tendencje, których nie zawahałbym się nazwać ksenofobicznymi. Po prostu obawa przed nieznanym powoduje chęć zamknięcia się, wyizolowania. Godzimy się, że idziemy ku Europie, że

jesteśmy otwarci. Wcale to jednak nie znaczy, że wszyscy idą tą samą drogą. Mój marsz do Europy jest marszem do Europy ojczyzn. Jest to marsz z zachowaniem integralnych elementów naszej tożsamości narodowej. Jestem przekonany, że nasze doświadczenia mogą być kopalnią wiedzy i samowiedzy również dla Europy. Nie mamy powodów, by do Europy wczłogiwać się na kolanach. Samo sformułowanie „powrót do Europy” jest dla mnie irytujące. Proszę popatrzeć, jak okazało się ono chybione propagandowo. Środowiska, które próbowały szantażować społeczeństwo mówiąc, że Europa nas nie przyjmie, zrezygnowały z tego szantażu. Według mnie powinna być to Europa ojczyzn, która zachowuje swoją tożsamość narodową, która się dobrze przygląda, kto z jakimi wartościami przyszedł. Jest to Europa oparta na tych kanonach, które ją stworzyły, a nie na tych, które usiłuje się jej narzucić jako szczególną zdobycz ostatnich lat.

— *Jakie kanony stworzyły Europę, a jakie próbuje się jej narzucić?*

— Myślę, że kanony, które stworzyły Europę, są zupełnie oczywiste. Moją Europą jest Europa chrześcijańska, co wcale nie oznacza, że jest to Europa nietolerancyjna. Właśnie Europa chrześcijańska jest także – a może przede wszystkim – tolerancyjna. Naprawdę nie widzę dla nikogo zagrożenia wartościami chrześcijańskimi; te wartości stanowią podglebie bycia Europejczykiem, bycia w Europie. Nie wiem, czy trzeba specyfikować chrześcijańskość Europy, czy trzeba wymieniać te kanony. Myślę, że są one wyjątkowo klarownie opisane i zdefiniowane. Mało tego, jako wzorzec postępowania, wzorzec moralny są bardzo głęboko zakorzenione w nas. Jest oczywiście pewien szczególny problem tożsamości narodowej, który na pewno jest jednym z kluczowych problemów europejskich. Ale znowu, po XIX w., który wyraźnie miał tendencję to glajchszaltowania, XX w. stał się wiekiem odkrywania tożsamości narodów, poszukiwania korzeni. To, co się dzieje we Francji, w Belgii, Hiszpanii to właśnie poszukiwanie korzeni, identyfikowanie się z tymi strukturami narodowymi, które są najgłębiej zakotwiczone w świadomości poszczególnych jednostek.

Chciałbym bardzo wyraźnie powiedzieć, że jest mi zupełnie obce działanie eksponujące naród w kategoriach nacjonalizmu. Natomiast uważam, że poczucie przynależności do wspólnoty narodowej jest człowiekowi po prostu niezbędne. I to są dwie różne sprawy. Moje poczucie przynależności do narodu nie jest elementem wartościowania innych. Natomiast źle jest, jeżeli usiłuje się z tego stworzyć element hierarchizowania. Źle jest również wtedy, kiedy usiłuje się to rozmydlić, zatrzeć, z bliżej nie znanych mi powodów.

Jest jeszcze jeden problem dotyczący przede wszystkim tych, którzy roszczą sobie prawo do przewodzenia innym, prawo do brania na siebie odpowiedzialności za innych. Zawiera się ten problem w stosunku polityków do własnego narodu, do tych, którymi pragniemy kierować. Myślę, że nikt nie wyraził tej sprawy lepiej niż wybitny polityk chadecki Wojciech Korfanty, który chyba w 1929 r. pisał: „Naród do szczęśliwości i potęgi mogą doprowadzić tylko ludzie, którzy mu ufają, wierzą w jego siły, są przekonani o jego szlachetności o jego przyszłości i zwycięstwie”. Myślę, że jest to jedno z najważniejszych posłań dla współczesnych polskich polityków.

— *Wiele zależy od tego, co z tym potencjałem zrobią ludzie sprawujący władzę. Giulio Andreotti zapytany kiedyś przez dziennikarzy, czy władza deprawuje człowieka, odpowiedział: tak, deprawuje tych, którzy jej nie mają. Co czyni z człowiekiem władza, zwłaszcza władza w sferze polityki?*

— Myślę, że władza nie musi specjalnie demoralizować. Jednak wymaga ona dystansu wobec siebie samego. Nie powinno się dawać zbyt wiele władzy tym, którzy go nie mają. Myślę, że tym, co w szczególny sposób określa możliwości działania człowieka, któremu dano władzę, jest poczucie odpowiedzialności. W Polsce to poczucie odpowiedzialności jest w zadziwiający sposób niszczone. Świadomie to mówię. W Polsce mamy do czynienia z niszczeniem poczucia odpowiedzialności działaczy stronnictw politycznych i partii, przedstawicieli władzy. Z czego się to bierze? Z tego, że mamy do czynienia z daleko posuniętym krytycyzmem wobec elit władzy, który niestety zatrzymuje się na poziomie kategorii generalnych. Obowiązuje

nieszczęsny dychotomiczny podział na „my” i „oni”. Przy czym osoby, które z punktu widzenia rzeczywistych funkcji powinny być wymieniane jako „oni”, bardzo łatwo ustawiają się na pozycjach „my”, np. niektóre ugrupowania opozycyjne wobec rządu czy niektórzy politycy. Jeszcze gorzej wygląda to wtedy, kiedy za pomocą generalizujących kategorii typu: „posłowie śpią”, „posłowie nie przychodzą na obrady”, „posłowie mówią głupoty”, w publicystyce atakuje się polityków, parlament, rząd. W ten sposób niczego się nie załatwia, poza stresem poczucia odpowiedzialności. Jeszcze nigdy nie spałem na obradach, staram się mówić jak najmniej głupot i chętnie usłyszę, kiedy się mnie za nie skrytykuje. Natomiast zupełnie nie poczuwam się do odpowiedzialności za głupoty, które wypowiada poseł z partii wobec mnie opozycyjnej. Cały czas generalizujemy, a generalizując nie wprowadzamy elementu kontroli społecznej, która jest niezbędna w życiu politycznym. Jeżeli podejmuje się tego typu krytykę, to należy wskazać, która partia ma np. program antyrodzinny albo antyrobotniczy. Jeżeli się tego nie robi, poczucie odpowiedzialności się rozmywa. Prowadzi to do takich sytuacji, w których tworzy się przekonanie, że będzie się odpowiadało przed Bogiem i historią, a nie przed ludźmi dziś, tu i teraz. Ja chciałbym być rozliczany z moich własnych działań. Lubiłbym być oceniany według działań stronnictwa, które reprezentuję.

— *Powróćmy do punktu ciężkości pomiędzy ideami, które są – jak Pan powiedział – bezkompromisowe, a działaniem politycznym, które jest wyborem między dobrymi a złymi kompromisami. Tutaj dwie sprawy, o których dużo się mówiło: dyskusja nad ustawą o wartościach chrześcijańskich w środkach przekazu i dyskusja nad ustawą o prawnej ochronie dziecka poczętego. W sferze idei nie ma kompromisów. Czy są one możliwe w sferze działania politycznego?*

— Powiem coś, co jest mi bardzo trudno powiedzieć. Oczywiście głosowałem za tym, aby w ustawie o środkach społecznego przekazu umieścić zapis o wartościach chrześcijańskich. Mam jednak wewnętrzne przekonanie, że nic w ten sposób nie osiągnęliśmy, poza wytworzeniem pewnego napięcia społecz-

nego. Jako prawnik muszę powiedzieć bardzo jasno: tak sformułowany zapis jest typowym przykładem zapisu nieostrego, nieegzekwowalnego jako norma prawna. On może być najwyżej wykorzystywany w sporach politycznych. Wszyscy mamy świadomość tego i nie powinniśmy udawać, że jest inaczej. Zapis ten wsparł poniekąd ludzi głoszących zagrożenie klerykalizacją, sugerujących nadmierne wpływy Kościoła w Polsce. Tak więc w gruncie rzeczy nic nie załatwiamy za pomocą tego zapisu. Takie jest moje uczciwe wewnętrzne przekonanie. Natomiast ochrona życia jest akurat sprawą nie nadającą się do kompromisów.

— *Czy można zatem powiedzieć, że jeśli chodzi o kwestię wartości chrześcijańskich, to jest Pan przeciwny ich zapisowi?*

— Powinniśmy się troszczyć o to, aby te wartości były obecne w życiu publicznym. A więc cel – zgoda. Tylko czy ten zastosowany środek cokolwiek przynosi na drodze do realizacji tego celu? Tu mam poważne wątpliwości. Gorącość serca podpowiada nam rozstrzygnięcia, które wywołują napięcia, natomiast nie rozwiązują problemu. Bardzo wiele z tych deklaracji jest słusznych. One jednak nie załatwiają problemu, poza „podłożeniem się” przeciwnikowi. Wolałbym, aby więcej było twardego realizmu, żeby te działania, które są podejmowane, nie powiększały dziwu społecznego, jaki w tej chwili w Polsce jest możliwy – tego, że w Polsce niestychanie łatwo byłoby zorganizować olbrzymie stronnictwo katolickich wrogów Kościoła. To jest problem. Niektóre działania polityczne poszerzają szeregi tego stronnictwa. A więc naszą powinnością jako polityków przyznających się do chrześcijaństwa, do katolicyzmu, jest dbanie o to, żeby w życiu publicznym te normy były rzeczywiście normami obowiązującymi. Nie należy jednak dobierać środków, które stanowią jedynie fajerwerk.

— *A więc czy w jakiejś mierze potwierdza Pan linię krytyki wypowiedzianej wobec polityków odwołujących się do wartości chrześcijańskich – że w ich działaniu jest wiele sztandarowości, a ciągle za mało pracy organicznej?*

— Tak. Z tym że nie zgadzam się na generalizowanie. Chcę

powiedzieć bardzo wyraźnie, że ugrupowanie, które współtworzyłem i z którym się w pełni identyfikuję, a więc PChD, konsekwentnie we wszystkich materiałach programowych odcina się od formuły uprawiania polityki pod sztandarami chrześcijańskimi. Wszędzie bardzo dobitnie mówimy jedno: kiedy mówimy o sobie, że jesteśmy Partią Chrześcijańskich Demokratów, traktujemy to jako nałożenie sobie, że jesteśmy Partią Chrześcijańskich Demokratów, traktujemy to jako nałożenie sobie pewnych ograniczeń określających, że w naszej działalności politycznej będziemy się kierowali tymi zasadami. Natomiast nie oczekujemy z tego tytułu żadnych wyróżnień i nie mamy ciągot do tego, co w wielkim skrócie można by nazwać „działalnością misyjną”. Nie chcemy aspirować do roli jedynych mających receptę na prawdziwy świat wartości. Jeżeli będziemy potrafili zachowywać się przyzwoicie i działać wedle tych norm, to przez wykształcenie pewnego sposobu uprawiania polityki będziemy dawali świadectwo. To jest nasza rola. Nie jest natomiast naszą rolą wyręczanie Kościoła w jego działaniach ani dokonywanie na prawo i lewo osądów moralnych. Jest tu bardzo cienka i delikatna granica pomiędzy powinnością każdego katolika – powinnością uczestnictwa w powszechnym dziele zbawienia – a pewną wstrzeźmiewczością w tym zakresie jako polityka. To jest problem, który przed nami stoi. Proszę nie pytać o rozwiązanie, bo go nie mam.

— *W związku z tym w jakiej mierze nauczanie Kościoła w kwestiach moralnych dotyczących życia społeczno-gospodarczego i życia osobistego Panu, jako politykowi, pomaga, a w jakiej przeszkadza?*

— Myślę, że można mówić tylko o pomaganiu. Nie potrafiłbym znaleźć żadnego punktu, w którym nauczanie Kościoła mi przeszkadza. Albo przyjąłem pewną doktrynę, albo ją odrzucam. Czyli mi pomaga. Utrwała mnie w wielu ocenach, w wielu przekonaniach. Natomiast oczywiste jest, że czasem chciałoby się, żeby to nauczanie było bardziej zinstrumentalizowane. Są to jednak egoistyczne ciągoty. Chciałbym mieć gotowe recepty. Nie ma gotowych recept i to są właśnie te stałe problemy z przekładaniem nauczania Kościoła na rzeczywisty

stość życia społecznego i osobistego. Droga jest wytyczona, poszczególne kroki trzeba jednak stawiać samemu.

— *A jak Pan widzi rolę Kościoła w życiu społecznym w Polsce?*

— Kiedy tak bardzo złośliwie mówię o stronnictwie katolickich wrogów Kościoła, to poniekąd udzielam odpowiedzi.

Jestem absolutnie przekonany, że żyjemy w bardzo niedobrym momencie, w którym próbuje się kwestionować prawo do obecności Kościoła w życiu publicznym. Jest to sprawa regulacji prawnej. Wydaje mi się, że konstytucja włoska ma najkorzystniejszy zapis. Mówi ona, że państwo i Kościół to dwie suwerenne i autonomiczne instytucje, działające wprawdzie w dwu porządkach, ale współpracujące ze sobą w interesie ogółu. Myślę, że taki zapis powinien się znaleźć w przyszłości w konstytucji polskiej. Jestem przeciwnikiem zapisu o rozdziale państwa i Kościoła. Głosi on prawie to samo, ale jest obarczony zaszłością, które sprawiają, że jest odbierany jako dyskryminujący. Obecność Kościoła w życiu publicznym z czasem będzie narastać, a nie maleć. Nie sądzę, żeby miała w Polsce powstać partia kościelna. Nie sądzę, żeby na dłuższą metę dały się utrzymać rzesze polityków, którzy próbują uprawiać politykę zza sutanny. Nie sądzę, żeby możliwy był rozwój życia politycznego, w którym realizuje się bezpośrednio dyktando Kościoła. Natomiast udział Kościoła w życiu publicznym musi następować przez właściwe dla Kościoła struktury. Wiadomo np., że Kościół nie może przechodzić do porządku dziennego nad bardzo istotnymi problemami społecznymi, jak bezrobocie, opieka nad rodziną, edukacja. Musi zatem nastąpić rozbudowanie pewnej infrastruktury, która jest potrzebna do działania. Nie widzę powodu, żeby np. nie powstawały miejsca pracy dla bezrobotnych kreowane przez Kościół. Myślę też, że udział Kościoła w życiu publicznym będzie się zwiększał przez wypowiedzi Kościoła na temat aktualnej sytuacji. Kościół ma prawo do oceniania sytuacji społecznej, politycznej i do mówienia pełnym, własnym głosem. Jest to niezbędne choćby ze względu na to, że jako wierny chcę wiedzieć, co w danej sprawie myśli i jak ją ocenia hierarchia kościelna. Ja

mam do tego prawo i hierarchia kościelna ma prawo do tego, żeby się do mnie zwrócić z własną oceną. Oczywiście każdy list episkopatu można odczytywać jako wtrącanie się Kościoła w porządek świecki, ale jest to wyjątkowo błędna interpretacja.

— *A jak należy to odczytywać?*

— Po prostu jako wypowiedź głosu nauczycielskiego. To jest dla mnie zupełnie oczywiste. Ja jako wierny oczekuję tego. Idąc do kościoła, sięgając po pisma mam prawo wiedzieć, jak ocenia tę sytuację hierarchia mojego Kościoła. Uważam, że absolutnie nie wolno dać sobie wydrzeć tego prawa.

— *W niedawnym wywiadzie dla „Słowa” dość sceptycznie wyraził się Pan na temat możliwości powstania mocnych partii w klasycznym stylu. W Polsce w ogóle panuje stan rozproszenia. Prześcignęliśmy chyba model włoski. Podobnie jest wśród chrześcijańskich. Czy jakiegokolwiek dążenie do wspólnego działania jest możliwe? Jeżeli tak, to na jakich zasadach? Co może być wspólnym mianownikiem partii politycznych, które wpisują do swego programu lub nazwy wartości chrześcijańskie?*

— Tu by trzeba sobie pewne sprawy uporządkować. Po pierwsze, czy rzeczywiście jest tak, jak chcą w większości środki przekazu, że w Polsce mamy do czynienia z zupełnie wyjątkowym i nigdzie na świecie niespotykanym rozdrobieniem politycznym? W moim przekonaniu nie. Nie przekroczyliśmy progu śmieszności ani nie jesteśmy dziwakami. Po prostu w Polsce trwa normalny proces tworzenia struktur politycznych. Nie ma jeszcze ukształtowanego systemu partyjnego, nie ma ukształtowanych partii politycznych. To jest taki okres przedpolityczny. Ale i w tym okresie przedpolitycznym zachowujemy umiar. Co komu przeszkadza, że w sądzie w Warszawie zarejestrowało się 150 partii? Czy to jest źle czy dobrze, że powstała dodatkowa grupa 20 osób, które myślą w ogóle o kraju? To jest po prostu okres dojrzewania politycznego. Dlatego sprzeciwiam się tanim weryfikacjom Polaków i Polski, które odwołują się do chęci szybkiego uporządkowania sceny. Najlepiej tak: oni na lewo i na prawo, a my pośrodku. A jeszcze lepiej, gdyby i ci z prawej, i ci z lewej też byli nasi. To

jest pierwszy element, któremu należy się sprzeciwić. Dobrze wiemy, że prawiąc te złośliwości nie mówię rzeczy abstrakcyjnych, lecz – niestety – opisuję realia.

— *Tak, ale ordynacja wyborcza może promować albo hamować ten proces. Bo przy pułapie procentowym może dochodzić do koalicji, do tworzenia silniejszych partii.*

— Tu właśnie dotykamy drugiej kwestii. Jest to problem wymuszonego montowania pewnych ugrupowań. Czy lepiej jest, gdy życie polityczne toczy się na ulicy, czy w parlamencie? Uważam, że nawet od pyskówki politycznej jest parlament. To tu kształtuje się życie polityczne. Niedobre są natomiast wymuszone centralizacje. Największą wadą polskiego parlamentu jest nie to, że są tam przedstawiciele 29 komitetów wyborczych. Z tych 29 komitetów wyborczych ukształtowało się 16 klubów i kół poselskich. Wszystko mogłoby się toczyć zupełnie normalnie, gdyby nie to, że ani jeden z tych tzw. dużych klubów nie jest jednorodny, bo nie jest uformowany na podstawie kryteriów programowych. Większość partii powstała w wyniku sympatii i związków towarzyskich. Mamy do czynienia z sytuacją, w której niewiele da się załatwić. Nawet jeśli się coś uzgodniło z kierownictwem klubu parlamentarnego, to w danym klubie są jeszcze 3 inne frakcje, które mówią „nie”. Jest to efekt takich przedwczesnych tendencji scalających. To w kategoriach generalnych.

— *A jak to wygląda wśród ugrupowań chrześcijańskich?*

— Często są one atakowane za to, że ruch chrześcijański jest tak zróżnicowany. Trzeba sobie uświadomić fakt, że socjaliści, zwłaszcza socjaldemokracja, bardzo szybko wypracowali jednolite centra doktrynalne na świecie. W chadecji, jako w jednym z nurtów chrześcijańskich, nie ma takiego jednolitego centrum. Nigdy go nie było. W tej chwili mamy w Polsce do czynienia z niesłychanie bogatym spektrum ruchów chrześcijańskich. Gdyby wziąć pod uwagę stosunek do problemów gospodarczych, musielibyśmy powiedzieć, że w Polsce mamy wszystko. Mamy ugrupowania od klasycznego socjalizmu chrześcijańskiego po prawicę, po ugrupowania neoliberalne. To są realne różnice. Nie jest to tylko podział wynikający z rywaliza-

cji o stołki. To są elementarne różnice programowe pomiędzy socjalistami i liberałami przyznającymi się do chrześcijaństwa. Tak samo jest w ruchu międzynarodowym. Istnieją olbrzymie różnice między organizacjami odwołującymi się do socjalizmu chrześcijańskiego występującymi w Ameryce Łacińskiej czy lewym skrzydłem chadecji włoskiej a organizacjami ordoliberalnymi czy odwołującymi się do społecznej gospodarki rynkowej typu CDU. Z punktu widzenia programu gospodarczego są to różnice olbrzymie. To samo jest w Polsce. Dlatego nie wierzę, żeby można było szybko znaleźć jakieś jednolite formuły polityczne porządkujące tę scenę. W ogóle wydaje mi się, że epoka wielkich partii, wielkich struktur partyjnych mija. Myślę, że rozwój życia politycznego w Polsce zawsze będzie przypominał sytuację we Francji, gdzie mamy do czynienia z wielostopniowością. Istnieje tam blok wyborczy oparty na partii-matce, do której są podoczepiane mniejsze ugrupowania, często o charakterze lokalnym, ale mające dużo do powiedzenia na danym terenie. Całość stanowi dość luźną formułę zjednoczoną generalną wizją, ożywiającą się i współdziałającą ze sobą w czasie kampanii wyborczej. W Polsce już w tej chwili kształtują się takie bloki. Jeden to na pewno jest blok socjaldemokratyczny. Drugi to będzie blok o charakterze prawicowo-konserwatywnym. Jak się w tym ulokują ruchy chrześcijańskie? Czy polski nurt chrześcijańskiej demokracji potrafi być istotnym elementem bloku prawicowego albo czy może być samodzielnym blokiem wyborczym? Czy też zostanie on wtopiony w struktury prawicy i centro-prawicy? Jako PChD próbowaliśmy działać na rzecz zbudowania samodzielnego bloku chrześcijańsko-demokratycznego w Polsce. Dlatego pojawił się na początku 1991 r. pomysł powołania Polskiego Kongresu Chrześcijańskiej Demokracji. Wszystko, co udało nam się zrobić, to wypromować ten Kongres na tyle, że został uwzględniony w międzynarodówce chadeckiej jako obserwator. Później przyszło załamanie. Okazało się, że różnice są niestychanie istotne, że istnieje ogromne zróżnicowanie co do programu gospodarczego. W tej chwili już z większym sceptycyzmem patrzę na możliwość stworzenia bloku chadeckiego. Jednocześnie doszło do pewnych działań na terenie parlamentu, gdzie pojawiła się Konwencja Polska. Pojawiła się jako wyraz

utruty wiary, że da się stworzyć samodzielny blok chadecki i że w związku z tym tę chadecję trzeba wprowadzić do szerszego bloku prawicowego. Czy w jednym i drugim przypadku jest to zamknięta droga, tego nie wiem. Należy na to patrzeć jak na normalny proces dojrzewania i poszukiwania. Przecież dwa pokolenia wychowano w awersji do wszystkiego co prawicowe. Mówiono, że prawicowe to wsteczne. A więc jest tu bardzo wiele do nadrobienia. Istnieje potrzeba myślenia w kategoriach współpracy ze sobą.

Proste nawoływanie do jedności chrześcijan w tym przypadku jest nieskuteczne. Mamy bowiem do czynienia z chrześcijanami, którzy bardzo różnie wobrażają sobie np. kształt ekonomiczny państwa. Myślę, że powstaną dwa nurty. Myślę, że ZChN-owi prędzej czy później uda się stworzyć obóz ludowy. ZChN upatruje partnera w Porozumieniu Ludowym, czyli w strukturach wyrosłych na bazie Solidarności Rolników Indywidualnych. Z drugiej strony, co z nurtem chadeckim w Polsce? Przy tych wszystkich różnicach, szczególnie w zakresie programu gospodarczego, jest jedna płaszczyzna, która powinna się stać podstawą bloku wyborczego ugrupowań chrześcijańskich. Chodzi o działanie na rzecz rodziny. Może ono być prowadzone z różnych pozycji. Ale postrzeganie problemów rodziny jako problemów fundamentalnych z punktu widzenia interesu społecznego powinno być tym wspólnym punktem dla wszystkich nurtów chrześcijańskich. Twierdzę, że jeśli nie uda się stworzyć łączącego wszystkie ugrupowania chrześcijańskie ruchu na rzecz rodziny, to innych płaszczyzn równie dobrze nadających się do integracji nie ma.

— *Czym dla Pana jest polityka? Zawodem, pasją czy jeszcze czymś innym?*

— Zawodem. W tej chwili zawodem. Jest to zawód bardzo silnie angażujący. Momentami jeszcze chętnie bym uciekł i wrócił do starego zawodu. Natomiast po czterech latach nie można udawać, że nie jest to zawód.

Tadeusz Przeciszewski

Propozycje Światowej Unii Chrześcijańskich Demokratów

Wczesną jesienią 1992 r. Chrześcijańsko-Demokratyczne Stronnictwo Pracy (ChDSP) otrzymało obszerne opracowanie dotyczące przyszłej konferencji ideologicznej Międzynarodówki Chrześcijańsko-Demokratycznej¹. Uchwalenie nowej formuły ideologicznej ma nastąpić na ogólnoświatowej konferencji we wrześniu 1993 r. w Chile. Poprzednie znaczące precyzacje stanowiska ruchu chrześcijańsko-demokratycznego nastąpiły w dwu „Manifestach” z 1976 r. – Międzynarodówki Światowej oraz Unii Europejskiej.

W Polsce ostatni rozwinięty program odpowiednika tego ruchu, w postaci Stronnictwa Pracy został wstępnie przyjęty w lipcu 1944 r., a następnie uchwalony na II Kongresie w lipcu 1945 r. Teza 1. tego programu stwierdzała, że SP jest obozem politycznym polskiego świata pracy i stawia sobie za zadanie budowę Polski sprawiedliwej społecznie. Skrócone programy, uchwalone na III Kongresie wiosną 1990 r. i na IV Kongresie w lutym 1992 r., miały charakter ogólnoideologiczny, bez bliższego określenia środków realizacji przyjętych programów oraz ich adresatów społeczno-ekonomicznych. W odróżnieniu od tych ogólnych ujęć bieżące prace Rady Programowej ChDSP (nowej formy SP powstałej na III Kongresie) starały się nawiązać do programu z lat 1945–46. Znalazły one wyraz w trzech

¹ *Platform draft for the forthcoming C.D.I. ideological conference, Rome 1992.* Prezydium Komitetu Przygotowawczego składa się w całości z przedstawicieli chadecji włoskiej. Przedstawicielami Polski w składzie Międzynarodówki są W. Siła-Nowicki i S. Gebhardt.

kolejnych wersjach dokumentów programowych: z grudnia 1990 r. oraz z kwietnia i sierpnia 1991 r. Ostatni z tych dokumentów ukazał się w skróconej wersji w 1992 r. jako broszura pt. „Społeczna gospodarka rynkowa”. Oprócz niego Rada Programowa przygotowała na IV Kongres projekt całościowego programu ChDSP, który jednak, ze względu na zbyt późne jego dostarczenie, nie stał się przedmiotem obrad. Rozwinięcie i aktualizacja tych opracowań zbiorowych nastąpiły w licznych pracach indywidualnych². Wszystkie te dokumenty stanowią podstawę niniejszej próby ustosunkowania się do projektu Międzynarodówki Chrześcijańsko-Demokratycznej (MChD).

Dokument programowy MChD

Dokument MChD składa się z czterech rozdziałów.

Pierwszy obrazuje zmiany dokonujące się w świecie od jesieni 1989 r. i wylicza ich pozytywne i negatywne aspekty. Do pozytywnych zalicza globalizację i współzależność procesów zachodzących we współczesnym świecie oraz postęp w równouprawnieniu kobiet; do negatywnych – kryzys rządzenia (polityki), nacjonalizm, regionalizm i fundamentalizm religijny. W dokumencie stwierdza się, że idea rozwoju nie może być ograniczona do materialnego wzrostu gospodarczego z pominięciem etyczno-kulturowych podstaw demokracji. Niepokojącym zjawiskiem jest przesuwanie się centrów władzy ze sfery politycznej do ekonomicznej. Stosunki między rządzącymi i rządzonymi ograniczają się do wyborów. Demokracja partyjna okazuje się oligarchią. Groźnie zwiększa się zróżnicowanie na bogate i biedne kraje oraz klasy społeczne. Załamywanie się więzi rodzinnej i innych form organizacji społecznej zaostreza nierównowagę czy wręcz katastrofa ekologiczna. Kryzys państwa opiekuńczego zmusza do prze-myślenia na nowo idei nowego państwa społecznego przy aktywnym udziale społeczeństwa. Pomimo upad-

ku komunizmu typu radzieckiego nie zmniejszają się inne zagrożenia, związane z nierównomiernością rozwoju w świecie. Nowe formy materializmu niszczą wartości duchowe, szczególnie religijne. Prowadzi to do patologicznych reakcji w postaci gwałtu, nietolerancji i fundamentalizmu. Ten ostatni włącza do sfery sacrum zbyt wiele, nie zostawiając autonomii sprawom świeckim oraz indywidualnej wolności. Społeczeństwo staje się coraz bardziej społeczeństwem wiedzy; z jednej strony jest to jego wielką zaletą, ale z drugiej niesie groźbę manipulacji przez grupy kontrolujące wiedzę.

Jak widać diagnoza jest bardzo realistyczna i wcale nie optymistyczna.

Drugi rozdział dokumentu MChD dotyczy wartości i kierunków. Chrześcijańska Demokracja uznaje za naczelny proces personalizacji i partnerstwa, jak najpełniej uwzględniający godność człowieka, zaś jako główny cel wyznacza sobie dążenie do sprawiedliwości, która powinna być realizowana w wolności. W dokumencie mówi się, że demokracja nie może być ograniczona tylko do wymiaru politycznego, lecz wymaga zwycięstwa sprawiedliwości we wszystkich jej przejawach, przy uwzględnieniu zasady pomocniczości. W szczególności sfery ekonomicznej nie można ograniczać do rynku. Zadaniem polityki jest podporządkowanie sfery ekonomicznej sferze społecznej, zaś ta ostatnia powinna się przyczyniać do samorealizacji człowieka. Największym błędem polityki jest ograniczanie jej do środków realizacji, z pominięciem celów i zadań.

² T. Przeciszewski, *Społeczna gospodarka rynkowa. Podstawy teoretyczne oraz próba konkretyzacji koncepcji w aktualnych warunkach polskich*, w: *Społeczna gospodarka rynkowa. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej*, Instytut Ekonomii Akademii Ekonomicznej w Katowicach, Katowice 1991, s. 101–119; tegoż, *Społeczna gospodarka rynkowa. Akcjonariat menedżerski*, „Życie Gospodarcze” 1992, nr 32; tegoż, *Program „Pracy Polskiej” obroną interesów ludzi pracy w zgodzie z dobrem narodu i rodziny*, „Szczerbiec” 1992, nr 10; tegoż, *Chrześcijańskie formacje polityczne przed przełomem. Relacja świadka i współuczestnika*, maszynopis; i in.

Trzeci rozdział dokumentu zajmuje się procesami demokratyzacyjnymi i stwierdza, że o ile demokracja szybko się rozpowszechnia, o tyle przeżywa głęboki kryzys. Ważnym jej zadaniem staje się tworzenie ciał redukujących konflikty, racjonalizujących aspiracje społeczne oraz zachęcających do dobrowolnej partycypacji w procesach politycznych. Tymczasem rozwój powinien być rozumiany jako proces zmian, którego ostatecznym celem jest doskonalenie człowieka. Rozwój powinien obejmować dziedzinę ekonomiczną, społeczno-kulturalną, polityczno-instytucjonalną i fizyczno-przestrzenną. Z kolei polityka nie może być ujmowana tylko jako walka o władzę i pieniądze. Winna ona stwarzać warunki rozwoju narodów oraz likwidować ubóstwo i nędzę, przy czym problem likwidacji głodu w Trzecim Świecie może uzasadniać politykę ograniczania przyrostu naturalnego, ale tylko środkami zgodnymi z etyką chrześcijańską.

Nowy porządek międzynarodowy stanowi treść ostatniego rozdziału prezentowanego dokumentu. Porządek ten winien się opierać na wolności, solidarności i sprawiedliwości. Niezbędny jest proces rzeczywistej internacjonalizacji zamiast dotychczasowej władzy supermocarstw w stosunkach międzynarodowych. Realizacja nowego ładu powinna się odbywać na trzech szczeblach: globalnym, międzynarodowo-regionalnym i narodowym. Głównym celem polityki staje się współzależność rynku i wydajności ekonomicznej oraz sprawiedliwości społecznej i indywidualnej wolności, co wymaga współpracy także na płaszczyźnie międzynarodowej. Solidarność ekonomiczna i naukowo-techniczna została ostatnio osłabiona na skutek nawrotu tendencji liberalno-konserwatywnych, ze szkodą dla krajów Trzeciego Świata. Uzasadniona pomoc dla demokratyzujących się krajów Środkowej i Wschodniej Europy nie może się odbywać kosztem Południa, które cierpi m.in. z powodu pogarszających się warunków wymiany. Powstaje problem zatrzymania na miejscu ludności bied-

nego Południa, aby nie nastąpiła jej przyspieszona emigracja do krajów bogatej Północy. Pozostaje do uregulowania kwestia zadłużenia zagranicznego, przy uwzględnieniu jego zamiany m.in. na programy ochrony środowiska naturalnego. Konieczne jest określenie sposobów integracji międzynarodowej – aż do środków przymusu wojskowego oraz ponadnarodowego systemu podatkowego – na rzecz finansowania międzynarodowych programów solidarności.

Dokument wymienia na zakończenie 10 zasad nowego ładu światowego: prawo do życia; pokój; ontologiczna równość osób i równe szanse rozwoju; zasady pokoju i demokracji; międzynarodowa i wewnętrzna sprawiedliwość społeczną; solidarność; priorytet człowieka przed państwem i systemem państw; pierwszeństwo rodziny wobec innych struktur społecznych; pierwszeństwo narodów wobec państw i instytucji międzynarodowych, z uznaniem narodowych tożsamości i tradycji; pierwszeństwo praw człowieka wobec jakiegokolwiek systemu władzy.

Niedostatki dokumentu MChD

Z powyższego przeglądu zawartości omawianego dokumentu wynika jego ogólnie wysoki poziom, szczególnie w zakresie diagnozowania oraz formułowania generalnych haseł, celów i zadań MChD. Zarówno w ocenie jak i tym bardziej w określaniu wartości pozytywnych i sposobu ich realizacji razi nadmierna ogólnikowość i hasłowość ujęcia poszczególnych zagadnień. Brakuje zarówno wskazania na ruchy oraz kierunki społeczne i polityczne, które uważa się za bliskie sobie, jak i polemiki z ruchami, które uznaje się za przeciwnie, przy wskazaniu na podobieństwa i różnice w stosunku do ich programów.

Za pierwszy i najważniejszy mankament dokumentu należy uznać brak odniesienia do społecznej nauki Kościoła i całości chrześcijańskiej myśli społecznej. Tezy

dokumentu idą niewątpliwie w kierunku podobnym do wykładni społecznej nauki Kościoła, jednakże ta ostatnia zawiera ujęcia odważniejsze i konkretniejsze niż dokument MChD. Dotyczy to zwłaszcza krytycznego ustosunkowania się do liberalizmu jako tradycyjnej ideologii i kierunku politycznego współczesnego rozwiniętego kapitalizmu. Aby uniknąć gołosłowności chce się odwołać do encyklik społecznych Jana Pawła II: „*Sollicitudo rei socialis*” i „*Centesimus annus*”. Subtelna różnica między nimi polega niewątpliwie na tym, że o ile jeszcze w 1987 r. papież ustosunkowywał się wysoce krytycznie do samego kapitalizmu, to w 1991 r. już tylko raczej do jego wersji materialistyczno-liberalnej (por. SRS 21 i 37 oraz CA 33 i 35). Jako odniesienia do koncepcji społecznej gospodarki rynkowej w „*Centesimus annus*” można wymienić m.in. propozycję określenia zmodyfikowanego modelu kapitalizmu mianem gospodarki przedsiębiorczości, rynku czy po prostu wolnej (nr 42), stwierdzenie, że państwo powinno kierować funkcjonowaniem rynku (nr 52), a także że w szczególnie trudnych sytuacjach państwo może pełnić różne funkcje zastępcze, czyli głębiej ingerować w gospodarkę niż w warunkach normalnie funkcjonującej gospodarki rynkowej krajów wysoko rozwiniętych (nr 48). Wynika z tego drugi słaby punkt dokumentu MChD, mianowicie brak ustosunkowania się do koncepcji społecznej gospodarki rynkowej, która powstała przecież w kręgach chrześcijańsko-demokratycznych na terenie RFN. To samo dotyczy tzw. teologii wyzwolenia, powstałej w kręgach chadeckich Ameryki Łacińskiej.

Trzecia słaba strona dokumentu MChD łączy się z brakiem szczegółowego ustosunkowania się do programu współczesnej zachodniej socjaldemokracji. Interesującą próbą takiej konstruktywnej dyskusji z programem socjaldemokracji, jest stanowisko współczesnego liberalizmu społecznego. Za najbardziej pionierski przykład można tu uznać oryginalną doktrynę demo-

kracji francuskiej i nowej klasy średniej, sformułowaną przez V. Giscard d'Estainga w latach 1974–76³. Istotą tego programu było uznanie celów zachodniej socjaldemokracji, czyli dążenia do realizacji zasady sprawiedliwości społecznej przez system rozbudowanej polityki społecznej. Jednocześnie program odrzucał niektóre środki realizacyjne socjaldemokracji, wiążące się ze zbyt daleko idącą rolą państwa w gospodarce, a zwłaszcza z rozbudową sektora publicznego gospodarki. Za szczególnie istotny postulat programu d'Estainga może być uznane dążenie do określenia swoistego maksimum socjalnego, utrzymywanego w pewnej relacji do minimum socjalnego lub dochodów średnich – głównie za pomocą pośrednich instrumentów systemu podatkowego.

O ile doktryna d'Estainga eksponuje bardziej cele, to inna zachodnia teoria szeroko pojętego liberalizmu społecznego, amerykańskiego autora, Daniela Bella, łączy się także z pewnymi środkami realizacji. Chodzi tu o głośną teorię społeczeństwa postindustrialnego⁴. Strona praktyczna teorii Bella, ważna dla programu MChD, kładzie nacisk na środki obrony interesów słabszych ekonomicznie mniejszości społecznych: ogólną interwencję, ekonomiczną i społeczną państwa i innych władz publicznych; istnienie przedsiębiorstw użyteczności publicznej; społeczny kierunek działalności przedsiębiorstw, polegający na podejmowaniu przez nie działalności na rzecz pracowników; oraz rozwój planowania społecznego, uzupełniającego kierunki działalności ekonomicznej przez programowanie socjologicznej kategorii zmian społecznych (związanych przede wszystkim z tzw. awansem społecznym, czyli zmianami w strukturze pionowej społeczeństwa).

³ Pierwszy zarys koncepcji V. Giscarda d'Estainga został sformułowany w pracy *Democratie française*, Paris 1977 i rozwinięty w publikacjach: *L'Etat de la France* (1981) i *Deux Français sur trois* (1987).

⁴ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York 1973 (por. też rozmowę Romana Warszawskiego z D. Bellem pt. *Świat, czyli deska fakira*, „PP” 10/1992, s. 25 nn. – dop. red.).

Propozycje własne

Pierwsza zmiana powinna się łączyć z odejściem od obiektywnej formuły chrześcijańskiej demokracji na rzecz subiektywnej – ruchu chrześcijańskich demokratów. W końcowej części drugiego rozdziału dokumentu MChD znajduje się słuszna teza, dotycząca własnej słabości, a nawet zdrady przez chadecję tego, czym być powinna. Katolicy francuscy, związani z personalizmem, już dość dawno proponowali nazwanie swej formacji politycznej ruchem postępowych katolików (z G. Bidault na czele), a nie postępowo-katolickim. (W Polsce jedna z nowych i małych partii chadeckich przyjęła prawidłową nazwę Partii Chrześcijańskich Demokratów.) Zmiana taka miałaby na celu przyznanie się do własnej słabości, ale w sposób konstruktywny. Uważamy się za chrześcijańskich demokratów i chcemy nimi być, ale czy nasze partie w całości, a tym bardziej nasze działania w okresie sprawowania rządów lub współrządzenia okażą się chrześcijańsko-demokratyczne, osądzi dopiero historia i Opatrzność.

Druga propozycja w sferze ogólnoiologicznej wymaga konkretyzacji stanowiska w kategoriach pozawyznaniowych, tj. bez używania określeń „katolicki” i „chrześcijański”. Tu z kolei, przez analogię do stanowisk socjaldemokracji i socjalliberalizmu, można zgłosić wniosek o przyjęcie stanowiska personalizmu społecznego, czyli socjalpersonalizmu. Sam personalizm jest to uznanie transcendentalnej godności człowieka oraz jego duchowego rozwoju i doskonalenia za cel nadrzędny i ostateczny rozwoju społeczeństw. Ponieważ cel ten może być również formułowany z akcentem konserwatywnym i liberalno-demokratycznym, związanym ze stanowiskiem mniejszościowych warstw i klas silniejszych ekonomicznie, musimy zaakcentować aspekt społeczno-socjalny związany z różnymi kręgami, przeważający liczbowo we współczesnym świecie. W omawianym dokumencie wspomina się o persona-

lizmie, ale bez jego konkretyzacji w formie personalizmu społecznego.

Następnym krokiem winno być przyjęcie koncepcji społecznej (ekospołecznej) gospodarki rynkowej. W omawianym dokumencie jest sporo stwierdzeń bliskich tej koncepcji (konieczność przemyślenia idei nowego państwa społecznego, nieograniczanie sfery ekonomicznej do rynku, współzależność rynku ze sprawiedliwością społeczną i wolnością), ale o niej samej nie wspomina się. Konkretna forma realizacyjna społecznej gospodarki rynkowej narodziła się w latach 1947–48 w RFN, w kręgach tamtejszej chadecji (CDU). Jej specyficzny kształt realizacyjny wiązał się z realiami kraju wysoko rozwiniętego, w którym dominującą pozycję uzyskuje szeroko pojęta klasa średnia (ze szczególnym uwzględnieniem tzw. nowej klasy średniej, tj. opartej na niematerialnym kapitale wykształcenia, kwalifikacji i wiedzy). W dokumencie MChD powinno nastąpić daleko idące uogólnienie koncepcji społecznej gospodarki rynkowej wyróżniające kilka jej wariantów w zależności od poziomu rozwoju kraju i jego punktu startu (kapitalistycznego czy postsocjalistycznego). Najbardziej generalnym problemem jest tu pogodzenie tradycyjnej idei chadecji w postaci formuły centrum społeczno-ekonomicznego i politycznego z sygnalizowanym wyżej akcentem społecznym, wyrażającym się w dążeniu do reprezentowania interesów większości społeczeństwa – na danym poziomie rozwoju. Zaczynając od krajów najslabiej rozwiniętych, można zaproponować trzy takie formuły centrum, a mianowicie: centrum dwubiegunowe, gospodarczo-ideologiczne; centrum korporacyjne, równowagi klasowej i arbitrażu społecznego; centrum ekonomiczno-klasowe, dominacji punktu widzenia i interesów szeroko pojętej klasy średniej. Szczegółowe rozwiązania centrum dwubiegunowego, odnoszącego się do krajów spóźnionych w rozwoju, oznaczałyby na biegunie społeczno-ekonomicznym preferencję dla interesów większości społeczeństwa, klas i warstw najslab-

szych ekonomicznie, tj. pracowników najemnych, robotników fizycznych i pracowników umysłowych oraz ubogich chłopów i bezrobotnych. Realistyczne drogi wyjścia to: mniej kontrowersyjne, przeważające rozwiązania prywatno-rynkowe, pod warunkiem udzielenia tym krajom rzeczywistej i dostatecznej pomocy przez kraje wysoko rozwinięte: bardziej kontrowersyjne rozwiązanie, oparte na równorzędnej roli sektora publicznego gospodarki, pracującego również w warunkach rynkowych, tj. w formie przedsiębiorstw tzw. skomercjalizowanych (tj. o systemie zarządzania podobnym, jak w prywatnych spółkach akcyjnych).

Przeciwagę dość radykalnego bieguna społeczno-ekonomicznego musiałby stanowić drugi biegun o szeroko pojętym charakterze ideologicznym. Wyrażałby się on w wyprowadzeniu równie konkretnych wniosków z chrześcijańsko-demokratycznej platformy personalizmu społecznego. Wnioski te sprowadzić można do dwu głównych. Po pierwsze w odniesieniu do celów rozwojowych – jako odejście od naśladowania modelu konsumpcji krajów rozwiniętych, silnie materiałowo-, energo- i transportochłonnego, w konsekwencji zanieczyszczającego środowisko naturalne i składającego się łącznie na konsumeryzm, czyli praktyczny materializm konsumpcyjny. W związku z tym wyjściowa formuła społecznej gospodarki rynkowej winna uwzględniać aspekt ekologiczny. Po drugie w zakresie postaw i obowiązków moralnych obronie słabszej ekonomicznie większości społeczeństwa musiałoby towarzyszyć ścisłe egzekwowanie jej obowiązków pracowniczych i obywatelskich. Jest to bardzo ważny problem, nie pozwalający na ograniczanie programu chadecji do aspektu społeczno-ekonomicznego.

Te dwa istotne punkty programu chadecji różniłyby jednocześnie formułę centrum dwubiegunowego od programu typowej zachodniej socjaldemokracji. Specyfika istnienia znacznej roli sektora publicznego w krajach postsocjalistycznych zbliżałaby ich stanowisko do for-

muły centrum dwubiegunowego krajów Trzeciego Świata, aczkolwiek sam poziom ich ogólnego rozwoju można uznać za pośredni lub bliższy poziomowi krajów średnio rozwiniętych.

Formuła centrum korporacyjnego odpowiadałaby najbardziej typowym krajom średnio rozwiniętym. O ile w dawniejszych tezach nauki społecznej Kościoła i programów chadecji kładziono nacisk na ścisłą formułę korporacyjną, to obecnie mówi się ogólniej o instytucji arbitrażu społecznego oraz o jego podbudowie ideologicznej w postaci solidaryzmu narodowego. Podstawą tej formuły centrum jest znaczny już rozwój klasy rodzimych kapitalistów i przedsiębiorców, których organizacje powinny negocjować z przedstawicielami organizacji związków zawodowych poziom płac, warunków pracy, zatrudnienia i spraw socjalnych. Trzecim partnerem tych negocjacji powinna być oczywiście strona rządowa.

Na zasadzie zbliżonej do formuły centrum korporacyjnego, budowano partie chadeckie począwszy od okresu międzywojennego. Będąca celem takiej formuły sytuacja równowagi klasowej, nie zawsze była przestrzegana. Często dochodziło do przewagi przedstawicieli kapitału nad przedstawicielami pracy najemnej, co prowadziło do paternalizmu i odchodzenia partii chadeckiej od formuły centrum społecznego w kierunku centroprawicy lub nawet prawicy społecznej. Skutkiem tego było opuszczanie szeregów chadecji i chrześcijańskich związków zawodowych przez wielu robotników i innych słabszych ekonomicznie pracowników najemnych. Zyskiwały na tym partie i związki zawodowe o tradycyjnym nastawieniu lewicowym i antyreligijnym (lub co najmniej indyferentno-laickim), co prowadziło najogólniej do sygnalizowanego procesu dechrystianizacji szerokich kręgów społeczeństw zachodnich. Przedstawiane tu propozycje mają na celu przewyciężenie tego grzechu.

Bolesne kontrowersje podlegają naturalnemu złagodzeniu w ramach trzeciej formuły – nowoczesnego cen-

trum ekonomiczno-klasowego, charakterystycznego dla krajów wysoko rozwiniętych. W dyskusjach prowadzonych w RFN mówi się o łagodzeniu ostrości kwestii społecznej tzw. pierwszej, starej lub tradycyjnej, polegającej na obronie interesów robotników fizycznych i innych słabych ekonomicznie pracowników najemnych, a więc pracy. Znaczenia nabiera druga lub nowa kwestia społeczna, związana z trudnościami, jakie przeżywa rodzina – w postaci jej dezintegracji lub wręcz patologii społecznej, rosnącej liczby ludzi niepełnosprawnych, uzależnionych od różnych używek oraz starych i niepełnych.

Można powiedzieć, iż zaplecze społeczne koncepcji społecznej gospodarki rynkowej w krajach wysoko rozwiniętych w sposób najbardziej interesujący przedstawił V. Giscard d'Estaing, łącząc ją z szeroko pojętą klasą średnią, przy szczególnym uwzględnieniu tzw. nowej klasy średniej. Jednocześnie odnotowuje on, występujący we wszystkich krajach wysoko rozwiniętych, proces deproletaryzacji klasy robotników fizycznych. Polega on głównie na uzyskiwaniu przez nią trwałej własności nieprodukcyjnej (jak sprzęt gospodarstwa domowego, samochody osobowe oraz własność mieszkaniowa, ze szczególnym uwzględnieniem domów jednorodzinnych w krajach anglosaskich). Te zmiany społeczne mogłyby skłaniać do optymistycznych wniosków, iż sam wzrost gospodarczy bezkonfliktowo prowadzi do łagodzenia dawnych zagrożeń i konfliktów społecznych. W rzeczywistości problem jest o wiele trudniejszy. Im kraje stają się bogatsze, tym większy odsetek swego produktu narodowego powinny przeznaczać na pomoc dla krajów biedniejszych, co utrudnia im rozwiązywanie własnych problemów (np. aktualny konflikt między republikanami i demokratami w USA). Nie wystarczą same typowe rozwiązania liberalno-rynkowe, gdyż kraje i warstwy społeczne słabsze ekonomicznie i technicznie nie mogą się obyć bez racjonalnej, ale często i radykalnej, pomocy państwa. Jest to sytuacja

podobna do tego, co czyniły USA i Niemcy od połowy XIX w., formułując założenia tzw. szkoły narodowej w ekonomii w celu obrony przed liberalnym leseferyzmem ówczesnej W. Brytanii i Francji.

Konkluzje polityczne i społeczno-ekonomiczne

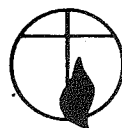
Pierwsza konkluzja dotyczy konieczności zachowania aspektu ideologicznego w funkcjonowaniu współczesnych systemów politycznych i ustrojowych, które nie mogą być ograniczone do sfery społeczno-ekonomicznej (jak to ma miejsce w większości współczesnych programów liberalnych i socjaldemokratycznych). Interesów żadnych klas i warstw społecznych nie można popierać w sposób typowo klasowy, czyli bezwarunkowy, lecz należy żądać od nich w zamian poddania się odpowiednim obowiązkom – a więc uwzględniać aspekt moralny. Przedmiotem nieograniczonej eksploatacji nie może być środowisko naturalne. Podobnie istotne aspekty moralne dotyczą tradycyjnej problematyki rodzinnej i nowszej międzynarodowej, łączącej się z tematyką integracji w skali regionalnej i ogólnoswiatowej.

Przy słusznym i coraz bardziej niezbędnym akcentowaniu aspektu ideologiczno-moralnego przez ruch chrześcijańskich demokratów jednocześnie należy mieć świadomość, iż może być on zdradzony przez własne partie. Problem ten można rozwiązać i w tym zakresie przedkładane są następujące propozycje: tworzenia w ramach partii chadeckich równorzędnych torów (pracowniczego i właścicielskiego) celem dyskusowania spornych rozwiązań; tworzenia opozycyjnych partii chadeckich wraz z powstaniem ponadpartyjnego forum uzgadniania stanowisk (z udziałem np. arbitra kościelno-wyznaniowego); rezygnacji ze sztandaru chadecji na rzecz tworzenia frakcji chrześcijańskich w innych partiach (przy uzgadnianiu stanowiska chrześcijańskich demokratów w ramach organizacji kościelno-wyznaniowych, jak np. międzywojenna Akcja Katolicka).

Następna konkluzja powinna dotyczyć głównych wartości, celów i łączących się z nimi haseł wyborczych, jakie powinny się składać na społeczną (ekospołeczną) przeciwwagę wobec samego mechanizmu gospodarki rynkowej. Katolicki kodeks społeczny, będący próbą kodyfikacji założeń społecznej nauki Kościoła, grupował powyższe wartości i cele w cztery kompleksy: rodziny (R); pracy, czyli środowiska ekonomiczno-zawodowego (P); narodu jako społeczności i gospodarki (N); wspólnoty międzynarodowej (WM). Takie uszeregowanie jest zgodne z zasadą pomocniczości, będącą pewną odmianą samego pojęcia demokracji. Program ideologiczny MChD wysuwa na czoło następujące wartości, cele i hasła wyborcze: wolność, solidarność, sprawiedliwość. Wolność może być ujmowana jako symbol wolności ekonomicznej czy gospodarki rynkowej lub jako szersza całość, obejmująca także wynikające z ideologii personalizmu obowiązki moralne, warunkujące realizację wolności. Wśród tych ostatnich za najważniejsze można uznać obowiązki pracownicze i obywatelskie, można je także uzupełnić o tradycyjne – rodzinne, oraz nowoczesne – ekologiczne i wobec wspólnoty międzynarodowej. Solidarność i sprawiedliwość można z kolei uznać za składające się na społeczną przeciwwagę rynku w postaci szeroko pojętej interwencji państwa. Gdy chodzi o solidarność, należałoby uwzględnić obronę interesów narodu i gospodarki narodowej oraz troskę o właściwy przebieg procesów integracyjnych w skali ponadnarodowej. Z kolei w ramach sprawiedliwości trzeba by uwzględnić wartości obrony pracy, w sensie pracy najemnej oraz rodziny, w rozumieniu tzw. drugiej, czyli nowej kwestii społecznej.

Gdyby na powyższe wartości, cele i hasła wyborcze, składające się na społeczną przeciwwagę gospodarki rynkowej, spróbować spojrzeć od strony zróżnicowania ich priorytetów w zależności od poziomu rozwoju kraju, to nasze własne poszukiwania w Polsce doprowadziłyby do następujących ustaleń. W odniesieniu do kra-

jów słabo rozwiniętych powinna to być kolejność N-P-R-WM. Wartości R i WM można ująć syntetycznie jako wartość R – rozwój. Formuła uproszczona brzmiałaby więc N-P-R (naród, praca, rozwój). W odniesieniu do krajów wysoko rozwiniętych – formuła ta mogłaby być odwrotna, tj. R-P-N (rozwój, praca, naród). Ze względu na rozwiązanie większości problemów tradycyjnej kwestii społecznej i uwzględnienie interesów narodowych, główna uwaga może być w tych krajach zwrócona na rozwój, łączący się z nową kwestią społeczną, dotyczącą szeroko pojętych trudności funkcjonowania współczesnej rodziny oraz budową wspólnot międzynarodowych. Sytuacja krajów o średnim poziomie rozwoju charakteryzowałaby się odpowiednio pewną syntezą pierwszej i drugiej formuły.



Etyka i rynek

Aniela Dylus

Czy moralność jest w gospodarce dobrem rzadkim?

Moralność jest dobrem rzadkim, dlatego należy obchodzić się z nim ostrożnie i wymagać jedynie wówczas, kiedy mimo ustanowienia stosownego porządku pozytywnego nie da się zrezygnować z subiektywnego wysiłku jednostek.

Oswald von Nell-Breuning

Motto tych rozważań, zaczerpnięte z pism niekwestionowanego autorytetu katolickiej nauki społecznej, zawiera jednoznaczne stwierdzenie, że moralność jest dobrem rzadkim. Cytowane zdanie dotyczy przy tym wszystkich obszarów życia społecznego, nie wyłączając gospodarki. W związku z tym pytanie zawarte w tytule wydaje się zbędne. Wielopłaszczyznowy sens przytoczonego cytatu, niejednoznaczność pojęcia moralności oraz wiele uproszczeń i nieporozumień, które także tu i teraz narosły na styku: moralność – gospodarka, uzasadnia jednak poprzedzenie pytania „jak?” (moralność jest w gospodarce dobrem rzadkim) – pytaniem „czy?”

W ujęciu socjologicznym na moralność składają się faktyczne poglądy, postawy i zachowania moralne jakiejś grupy oraz składających się na nią jednostek, czyli etos tej grupy. Z tego punktu widzenia tytułowe pytanie jest pytaniem o etos życia gospodarczego. Czy rzeczywiście jest on w gospodarce dobrem (bardzo) rzad-

kim? Czy jego poziom jest – przeciętnie – niższy niż w innych dziedzinach życia ludzkiego? Czy negatywne zjawiska moralne nieodłącznie towarzyszą procesowi gospodarowania?

Nie da się na te pytania odpowiedzieć w sposób nie-różnicowany, prostym „tak” lub „nie”. Poszukując odpowiedzi warto się przyjrzeć niektórym cechom gospodarki i pewnym faktom z życia gospodarczego przemawiającym za oraz przeciw niskiemu poziomowi etosu w tej dziedzinie. Można przy tym analizować gospodarkę w ogóle oraz w pewnych układach strukturalnych, fazach rozwojowych, aż do bardzo konkretnego tu i teraz.

Etos życia gospodarczego

Przekonanie o niższym od przeciętnego poziomie etosu w gospodarce wiąże się ze starą liberalistyczną tezą, jakoby altruizm był zastrzeżony dla sfery pozaekonomicznej, natomiast rynek ze swej istoty wymagał egoizmu. Uzasadnieniem tej tezy była antropologiczna koncepcja Homo oeconomicus: człowieka jednowymiarowego, skoncentrowanego na użyteczności ekonomicznej i zysku, na realizacji własnego interesu w maksymalnym wymiarze. Teoretycznie już dawno rozprawiono się z takim skrajnie liberalistycznym obrazem gospodarki i podmiotu gospodarującego. Nierzadko jednak funkcjonuje on nadal w świadomości zbiorowej. Co więcej, niektóre przeciwnie gospodarce rynkowej kręgi pięknoduchów świadomie nie weryfikują tego schematu. Wygodnie ustawiają ją sobie jak chłopca do bicia, chórem potępiając jej pragmatyzm i brudne geszefty. Najczęściej zarzuca się jej, że mobilizuje do szukania siebie i do bezwzględności („bezlitosny kapitalizm”). Przecież filarami systemu rynkowego są: zasada maksymalizacji zysku oraz mechanizm konkurencji. Włączenie się w grę rynkową nie pozostawia przy tym wyboru, musi oznaczać akceptację obowiązujących tu

reguł. Właśnie w pogoni za sukcesem wyzwala się jakoby chciwość, skąpstwo, pożądlivość, bezwzględność. Rozbudzenie tych cech ma zresztą warunkować wygraną. Żądza zysku i władzy stopniowo ale bezlitośnie wciąga w swe tryby wszystkich, którzy podjęli wyzwanie rynku, niszczy ich osobowość oraz staje się źródłem nieszczęść społecznych.

Czy jednak naprawdę interes własny, konkurencja i sukces, współokreślające gospodarkę rynkową, z etycznego punktu widzenia z góry deprecjonują ten obszar zaangażowania człowieka?

ZASADA INTERESU WŁASNEGO. Niewątpliwie nie do przyjęcia jest już dziś naiwna wiara starych liberałów, że nie należy się obawiać ewentualnego konfliktu interesów gospodarczych, gdyż kierowany „niewidzialną ręką” rynek samoczynnie wyrówna wszelkie sprzeczności i w rezultacie automatycznie ukształtuje się dobrobyt powszechny. Jak wiadomo, rzeczywistość społeczno-gospodarcza pierwszej fazy liberalizmu nie zwerifikowała tego optymizmu. Cechowały ją przecież *wołające o pomstę do nieba* niesprawiedliwości społeczne (por. „Rerum novarum”). W określonych warunkach ustrojowych, a zwłaszcza przy braku lub niedostatku państwowych regulacji tworzących ramy porządkujące procesy gospodarcze, interes własny – jako motor rozwoju gospodarczego – rzeczywiście może się wynaturzyć w stałe szukanie siebie.

Uporządkowana gospodarka stawia jednak tamę takim wynaturzeniom, pozwala uzgodnić działanie dla interesu własnego z działaniem na rzecz dobra wspólnego. Etyka chrześcijańska realistycznie dopuszcza interesowne działanie nie tylko na zasadzie mniejszego zła. Przecież dobrze rozumiana miłość własna ma tu być miarą i kryterium tego, co się słusznie należy bliżniemu. Oczywiście, utożsamienie miłości samego siebie z gospodarczym interesem własnym byłoby zbyt wielkim uproszczeniem. Jednak prawdziwie kocham

siebie również wówczas, kiedy podejmują działalność gospodarczą kierując się troską o byt materialny własny i swoich najbliższych. Trudno przecież ten zrozumiały sam przez się obowiązek nazwać egoizmem.

Owo interesowne działanie ma niejedno oblicze – zależnie od funkcji danego podmiotu gospodarującego. Przedsiębiorcy lokują swój kapitał – opierając się na starannie przeprowadzonym rachunku ekonomicznym – tam, gdzie spodziewają się największych efektów. Zrozumiałe, że dbają najpierw o rentowność swoich jednostek gospodarczych, o zyski dla siebie, o miejsca pracy, odpowiednie zarobki i zaplecze socjalne dla swoich pracowników. Pracownicy słusznie domagają się płacy proporcjonalnej do swych kwalifikacji, umiejętności, wydajności. Gospodynie domowe starają się racjonalnie wydatkować dochód, którym dysponują. Podejmując decyzje: co, gdzie i kiedy kupować, „interesownie” biorą pod uwagę najpierw dobro rodziny, a nie np. trudności jakiegoś handlowca¹.

Społeczno-etyczny wymiar takich interesownych działań nie jest bezpośrednio uchwytne. Potwierdza go dopiero namysł nad całością współzależności gospodarczych. Otóż zachowania rynkowe poszczególnych jego podmiotów pełnią dla pozostałych jego uczestników funkcję informacyjną. Przez swą siłę nabywczą poszczególne jednostki sygnalizują handlowcom i producentom co, gdzie i kiedy znajdzie zbyt, jakie kierunki produkcji rozwijać, a jakie likwidować. Na podstawie tych sygnałów podejmuje się decyzje alokacyjne². Pośrednim rezultatem interesownego porządku gospodarki rynkowej jest więc koordynacja podaży i popytu. Oczywiście i tutaj zdarza się produkcja nie trafiona. Skomplikowany, nieprzejrzysty, ciągle ewoluujący system re-

¹ Por. O. Schlecht, *Ethische Betrachtungen zur soziale Marktwirtschaft*, Tübingen 1983, s. 9.

² Por. W. Lachmann, *Ethik und Soziale Marktwirtschaft*, w: *Wirtschaftswissenschaft und Ethik*, H. Hesse (red.), Berlin 1988, s. 282.

lacji gospodarczych utrudnia bowiem niekiedy prawidłowe odczytanie niezliczonych informacji rynkowych. Jednakże działania oparte na interesie własnym stanowią nie przewodzią trafnych decyzji.

W tym kontekście motywowane ewentualnym altruizmem fałszywe sygnały rynkowe, jeśli ich skala jest odpowiednio duża, wpływają zakłócająco na funkcjonowanie całości. Takie skutki mogą też wywoływać bezpośrednie interwencje gospodarcze państwa, najczęściej powodowane względami społeczno-etycznymi. Wobec ścisłego powiązania sfery gospodarczej ze społeczną nie można ich wprowadzić z góry, dogmatycznie wykluczać. Jednak każda taka ingerencja, zwłaszcza dotycząca subwencjonowania niektórych gałęzi czy struktury cen, musi uwzględniać ów zakłócający całościowo efekt. Na dłuższą metę, ustalone odgórnie, sztuczne ceny wcale nie łagodzą jakiegś potrzeby społecznej. Ubocznym efektem takich decyzji bywa bowiem najczęściej marnotrawstwo oraz pogłębienie trudności.

Interes własny okazuje się zatem nie tylko uprawnionym motywem działania gospodarczego, ale i zasadą porządkującą systemu rynkowego. Podobną rolę społeczno-ekonomiczną pełni zasada konkurencji.

ZASADA KONKURENCJI. W konieczności poddania się jej regułom upatruje się niekiedy zagrożenia dla etosu. Rzeczywiście, konkurencja nie ujęta w cugle regulacji prawnych sprzyja nie przebiegającej w środkach ostrej walce, bezwzględnie niszczącej przeciwników. W sytuacji „dzikiej konkurencji” na porządku dziennym są przeróżne praktyki lichwiarskie, oszukiwanie na jakości, nierzetelna reklama czy wyzysk siły roboczej. Są one jednak rezultatem nie tyle nadmiaru wolności konkurencyjnej, ile jej niedostatku. Towarzyszą bowiem przede wszystkim tendencjom monopolistycznym w gospodarce, kiedy to pewne podmioty, dzięki swemu uprzywilejowanemu stanowisku, uzyskują niezaskuszoną przewagę nad innymi. Ponieważ kon-

kurencja pozostawiona samej sobie zawiera, jak zauważył Wilhelm Röpke, tendencje do samounicestwienia – na państwie prawa spoczywa zadanie tworzenia systemu konkurencji. Chodzi o to, aby nie dopuścić do opanowania rynku przez potężne jednostki gospodarcze, zdolne do eliminowania konkurentów (nie tylko najsłabszych) oraz do uzyskiwania zysków monopolowych i spekulacyjnych. Niektóre państwa świadome wagi tych zadań już pod koniec XIX w., aby ochronić uczestników rynku, wydały przepisy przeciwko nieuczciwej konkurencji³. Odpowiednie ustawodawstwo antymonopolowe musi umożliwiać, w interesie pozostałych uczestników rynku, kontrolę tworzących się monopolii, oligopolii, karteli.

W ramach takiego instytucjonalnie chronionego systemu konkurencja pełni wiele pozytywnych funkcji społeczno-gospodarczych. Wpływa mobilizująco na przedsiębiorczość poszczególnych podmiotów gospodarujących. Czasem dopiero dzięki konkurencji ujawniają się ich wspaniałe możliwości i zdolności. Niewątpliwie istnienie mądrych, aktywnych rywali sprzyja własnemu rozwojowi. Współzawodnictwo o sukces i zyski zaspokaja silną u niektórych jednostek potrzebę gry, ryzyka, hazardu – kanalizując ją w kierunku społecznie użytecznym. Najważniejsza gospodarczo jest jednak selekcyjna funkcja konkurencji. Sukces osiągają najlepsi: najbardziej przedsiębiorczy, prężni, pracowici. Prawidłowy porządek konkurencyjny wyklucza natomiast, a raczej minimalizuje, pozagospodarcze kryteria tej selekcji: nomenklaturowe, polityczne, rasowe, religijne, nacjonalistyczne itp. Jedynie względy sprawiedliwości społecznej uzasadniają przyznanie pewnych preferencji najsłabszym – nie ze swej winy – uczestnikom rynku, np. inwalidom, wielodzietnym pracownikom, ofiarom klęsk żywiołowych. W sposób oczywisty konkurencja

³ Np. w Niemczech odpowiednią ustawę ogłoszono w 1896 r., a jej przepisy zostały zastrzone w 1909 r. Por. H. Schneider, *Theorie der ökonomischen Grenzmal*, Tübinger Dissertation (ms.) 1956, s. 57.

jest warunkiem istnienia dynamicznego rynku. Jest motorem rozwoju gospodarczego, sprzyja wynalazczości i przyczynia się do ogólnospołecznej efektywności. Wiele konkurujących ze sobą podmiotów oznacza też pożądaną pluralizm sposobów postępowania, a wyklucza uniformizm godzący w interesy odbiorców. Wbrew powszechnemu mniemaniu, konkurencja wcale nie musi być przy tym grą sumującą się na zero. Zyski tych, którym się powiodło, niekoniecznie bywają uzyskiwane kosztem strat innych. Bez wątpienia prowadzi ona natomiast do silnego zróżnicowania ekonomicznego i społecznego⁴. Wprawdzie owe nierówności, jako efekt różnego stopnia konkurencyjności podmiotów, są w gospodarce jak najbardziej uzasadnione i mobilizują do dalszego wysiłku, jednak ich akceptacja bywa powodem kolejnych zastrzeżeń kierowanych pod adresem etosu gospodarki rynkowej.

ZASADA SUKCESU. W gospodarce rynkowej przede wszystkim osiągnięcia, efektywność sukcesu decydują o wynagrodzeniu poszczególnych uczestników rynku. Rynek zaś niekiedy wręcz po królewsku honoruje uzyskane wyniki, zwłaszcza te, które są efektem jakiegoś nietypowego talentu czy rzadkich umiejętności. Natomiast nie poparte efektami najlepsze nawet intencje i dobra wola, nie znajdując ceny, przegrywają na rynku. Nic dziwnego, że zwolennicy etyki usposobienia zgłaszają tu swoje zastrzeżenia. Nierzadkie są przecież ogromne dysproporcje między wynagrodzeniem rynkowym a dobrymi chęciami i faktycznym wysiłkiem danego podmiotu. Niektórzy, wspomagani łutem szczęścia, ale zupełnie uczciwie, zarabiają szybko, łatwo i dużo; inni angażując wielki nakład sił całe życie pozostają na dorobku. Trudno jednak poprawiać tę logikę rynkową! Absurdalne byłoby np. sztuczne podnoszenie ceny na wyprodukowany w pocie czoła bubel, który przegrywa z towarem wysokiej jakości. Można natomiast i należy uzupełnić podział owoców według zasa-

dy sukcesu neutralną efektywnościowo redystrybucją. Różnice osiągnięć nie do końca zależą bowiem od jednostek i od ich odpowiedzialnego działania. W związku z tym nie mogą być absolutnym i jedynym kryterium wynagrodzenia. Ludzi niezdolnych do sukcesu (niezdolnych w ogóle, jeszcze nie lub już nie) nie można pozostawić ich własnemu losowi lub na całkowitej łasce rodziny. Państwo społeczne słusznie koryguje więc czysto rynkowy podział środków. Owa korekta nie może jednak zawieszać słusznej w swej istocie zasady na rzecz takiego wyrównywania przychodów, które demobilizuje do podejmowania działalności gospodarczej i tym samym osłabia dynamikę gospodarki. Im równiej rozdzielone są dochody, tym ich poziom jest niższy. Takie „równanie w dół” nie może więc być celem żadnej rozsądnej polityki społecznej⁵.

Pozostając na właściwym miejscu, tj. w obszarze gospodarki, i będąc tam głównym kryterium podziału owoców, zasada sukcesu pełni ważne funkcje społeczno-ekonomiczne. Wnosi pozytywny wkład do porządku całości. Jeśli jednak stanie się centrum ogniskującym wszystkie dążenia i pragnienia jednostki oraz jedynym kryterium oceny innych – wywoła szkodliwe dla poziomu etosu efekty. Zdominowanie całego życia wolą sukcesu, zdobywanie ciągle więcej, a często i za wszelką cenę działa bowiem dehumanizująco. Bieg życia wyznaczają wówczas: wieczny pośpiech, ciągłe porównywanie siebie z innymi, chęć dorównania im i prześcignięcia. Zazwyczaj z takim stylem życia wiąże się wielokrotnie piętnowane w nauczaniu społecznym Kościoła zjawisko konsumizmu. Jest to taka koncepcja życia, która ignorując integralną wizję człowieka odwołuje się głównie do jego wymiaru materialnego i instynktownego. Przez odpowiednie techniki reklamowe

⁴ Por. W. Lachmann, dz. cyt., s. 283–285; G. Brakelmann, *Eine irenische Formel. Ordnungspolitische Fundamente der Sozialen Marktwirtschaft*, w: *Moderne Zeiten – soziale Gerechtigkeit?* U. Claussen (red.), Bochum 1989, s. 76.

⁵ Por. O. Schlecht, dz. cyt., s. 14–17.

wywołuje się lub utrwała nawyki konsumpcyjne i style życia obiektywnie niegodziwe. Jaskrawym przykładem konsumpcji sztucznej, szkodliwej dla zdrowia i godności człowieka, może być narkomania i pornografia (por. CA 36).

Te negatywne zjawiska niewątpliwie towarzyszą efektywnej gospodarce (w tzw. gospodarce niedoborów pozostają ukryte albo ich skala jest niewielka). Co więcej, wywoływanie ciągle nowych potrzeb sprzyja ekspansji rynkowej. Niemniej konsumizm jest problemem pewnego systemu etyczno-kulturowego – takiego, w którym absolutyzuje się produkcję i konsumpcję (por. CA 39). Natomiast nie wiąże się on w sposób konieczny z gospodarką rynkową, rozumianą za Nell-Breunin-giem jako *system środków dla samorealizacji człowieka*.

Dostosowanie się do obowiązujących w gospodarce rynkowej reguł gry, takich jak: interes własny, konkurencja, sukces, wcale nie musi przesądzać o niższym od przeciętnego poziomie etosu w jej obrębie. Jednym z powodów uporczywego utrzymywania się takiego przesądu jest, jak się wydaje, niewłaściwa miara, którą przykłada się do jej oceny. Zarówno makrosystem całej gospodarki, jak i poszczególne jej mikrosystemy przede wszystkim winny stanowić przedmiot zainteresowania etyki społecznej. Oznacza to, że o wartości danego działania w jej obrębie można orzec dopiero po uwzględnieniu wszystkich jego skutków: bezpośrednich, pośrednich i ubocznych, krótko- i długofalowych, pozytywnych i negatywnych. Działanie, które według kryteriów etyki indywidualnej, z punktu widzenia skutków wynikających z bezpośrednich relacji typu „ja – ty“, bywa zbyt pośpiesznie oceniane jako pazerne, bezwzględne, przebiegłe czy nawet nieludzkie (np. związana z restrukturyzacją jakiegoś przedsiębiorstwa albo i całej gospodarki narodowej redukcja zatrudnienia), po uwzględnieniu wszystkich jego efektów, także dalekosiężnych, może się okazać dobroczynne z perspektywy podstawowego celu gospodarowania, tj. efektywności i zaspokojenia potrzeb.

W gospodarce jako takiej trudno doszukać się cech, które determinowałyby jakiś szczególny deficyt moralności w jej obrębie. Natomiast niewątpliwie pewne gospodarcze układy strukturalne i niektóre fazy rozwoju gospodarczego sprzyjają obniżaniu się poziomowi etosu.

Stan etosu

w kontekście nieprawidłowych struktur gospodarczych

Nie warto już dzisiaj podejmować wyczerpującej analizy etosu gospodarczego okresu realnego socjalizmu. Każdy widzi do jakich spustoszeń w tej dziedzinie doprowadziły struktury planistycznej i administrowanej centralnie gospodarki. Pewne analogiczne tendencje wiążą się ze strukturą państwa opiekuńczego, o czym nie pamiętają, jak się zdaje, ci wszyscy, którzy przerażeni trudnościami i koniecznością samodzielnego ich przezwyciężenia głośno nawołują do rozszerzenia zakresu centralnej opiekuńczości. W państwie opiekuńczym, jak wiadomo, zakres redystrybucji dóbr i usług jest bardzo szeroki. Określone dobra, dodatki, zapomogi, zasiłki, zniżki, wczasy, sanatoria, darmowe bilety itp. przechodzą wówczas nie przez rynek, ale dochodzą do obywatela „z przydziału”. Zakres kompetencji decyzyjnych aparatu biurokratycznego jest wówczas niezwykle szeroki. Jeśli taka sytuacja łączy się jeszcze z „gospodarką niedoborów”, jeśli permanentnie brakuje wszystkiego – otwiera się szerokie pole dla korupcji. U adresatów zaś opiekuńczości nie tylko następuje zanik samodzielnosci, ale i głębokie przeświadczenie o uprawnieniu do owej opieki. Stopniowo kształtują się postawy roszczeniowe i rosną wymagania.

Obniżaniu się poziomowi etosu w gospodarce sprzyja złe prawo. Nawet najlepsze ustalenia prawne nie są w stanie ująć wszystkich niuansów rzeczywistości społeczno-gospodarczej, a poszczególne paragrafy mają „szerokie oczka”. Tym bardziej dotyczy to prawa stanowionego pośpiesznie i nieudolnie. Złe prawo to nie tylko zbyt wielkie luki lub zupełny brak regulacji praw-

nej jakiegoś obszaru, ale także nadmiar prawa, związany z usiłowaniami wtłoczenia porządku gospodarczego w sztywny pancerz niezliczonych przepisów, instrukcji, środków administracyjnych, regulaminów. Taka drobiazgowa regulacja wywołuje wręcz odwrotny skutek. Jeśli tylko hamuje ona prawidłowe funkcjonowanie gospodarki, szuka się sposobów, aby ominąć nieżyłociowe normy, tym bardziej że niejednokrotnie pozostają one w sprzeczności względem siebie. Pokusa wyrwania się ze zbyt ciasnego kręgu norm pojawia się przy tym niezależnie od związanych z tym korzyści. Jeśli często nawet sami prawnicy nie są w stanie zorientować się w gąszczu regulacji, to tym bardziej dotyczy to praktyków życia gospodarczego. Kształtuje się więc przeświadczenie, że aby podjąć jakąkolwiek decyzję, aby w ogóle cokolwiek przedsięwziąć, najlepiej przystąpić do działania bez nadmiernego zastanawiania się nad jego legalnością. Ludzie przestają traktować prawo na serio. Następuje upadek kultury prawnej społeczeństwa. Także refleksja etyczna wydaje się wówczas niepotrzebnym skrupulanctwem, a to już sprzyja relatywizmowi etycznemu, a na dalszą metę – obniżaniu się etosu⁶.

Moralność staje się w gospodarce dobrem rzadkim również w okresach spadku koniunktury. W warunkach długotrwałej niestabilności stosunków rynkowych i przy napiętej walce konkurencyjnej pozbawieni skrupułów uczestnicy gry rynkowej mają znacznie większe perspektywy uzyskania nadzwyczajnych zysków niż uczciwi i rzetelni. Podobnie jest wówczas, gdy nie ma na rynku prężnej konkurencji albo gdy klienci nie mają wystarczającej znajomości rynku. Depresja gospodarcza, czasy inflacji i w ogóle stan kryzysu (który dla jednych oznacza niedostatek kapitału, trudności kredytowe, nadmierny nacisk podatkowy, groźbę bankructwa, dla innych zaś – głównie niebezpieczeństwo bezrobocia) zawsze sprzyja wątpliwym moralnie praktykom najbardziej przebiegłych jednostek lub wąskich grup.

Chociażby w warunkach wysokiej stopy inflacji, a tym bardziej hiperinflacji, wśród szerokich kręgów społeczeństwa następuje zachwianie poczucia bezpieczeństwa, uleganie szerzącym się nastrojom niepewności, a nawet paniki. Towarzyszy temu zwykle wzrost demoralizacji i przestępczości⁷.

Ramy strukturalne, w których toczy się życie gospodarcze, mogą więc sprzyjać negatywnym zjawiskom w dziedzinie etosu. Ujawnia się wówczas tendencja do spadku jego poziomu, czyli tendencja do moralności krańcowej⁸. Nie polega ona na jawnym łamaniu prawa, ale na stopniowym zbliżaniu się do krańca tego co jeszcze dozwolone, na świadomym oscylowaniu wokół granicy: zwyczajowo, moralnie i prawnie dopuszczalnego. Odsobnione początkowo próby „równania w dół”, jeśli zostaną uwieńczone wymiernym sukcesem – przybierają na sile, znajdują chętnych naśladowców, co w końcu nie pozostaje bez wpływu na ogólny poziom etosu. Obowiązujące dotychczas w gospodarce jeszcze tolerowane minimum moralne wskutek dalszych ostrożnych prób jego przekraczania przesuwają się coraz niżej. I tak, niczym reakcja łańcuchowa, następuje erozja gospodarczego standardu etycznego.

Dolną, nieprzekraczalną już dalej granicą moralności krańcowej jest granica prawa. Działający według tego schematu nie chce zyskać etykiety przestępcy. Przecież gdyby można było postawić mu zarzuty prawne, utraciłby całą przewagę, którą zyskał. Prawo jednak trak-

⁶ Por. G. Briefs, *Laissez-faire Pluralismus. Demokratie und Wirtschaft des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1966, s. 69–70.

⁷ Por. H. Schneider, dz. cyt., s. 72–72; G. Briefs, *Zum Problem der „Grenzmoral“*, w: tegoż, *Ausgewählte Schriften*, t. 2: *Wirtschaftsordnung und Sozialpartnerschaft*, Berlin 1980, s. 53; E. Nawroth, głos w dyskusji nt. *Kościół – gospodarka*, w: *Kirche – Wirtschaft*, F.M. Schmölz (red.), Innsbruck–Wien 1989, s. 183; W. Schöllgen, *Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau*, Düsseldorf 1946, s. 22.

⁸ Jako pierwszy scharakteryzował to zjawisko Briefs. Szerzej na ten temat por. A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1992.

tuje on czysto formalnie. Chodzi mu tylko o zachowanie pozorów praworządności, natomiast bezwzględnie i w sposób dobrze przemyślany wykorzystuje wszelkie luki prawne. Nie czuje się też związany tymi wymogami przyzwoitości, wierności, zaufania czy nawet regułami fair play w walce konkurencyjnej, których nie da się ująć w precyzyjne normy prawne. Właśnie w obszarze między etosem a prawem otwiera się szerokie pole do popisu dla przeróżnych spryciarzy żerujących na niewiedzy, roztargnieniu i podatności na sugestie innych. Wolniej lub szybciej zmierzają oni do granicy tego co prawnie dopuszczalne, przekraczając po drodze coraz niżej ustawione poprzeczki społeczno-moralnej przyzwoitości.

Dzięki takiemu postępowaniu osiąga się określone korzyści. Właściwie tylko w nadziei ich osiągnięcia podejmuje się ryzyko przekraczania norm społecznych. Zgodnie z zasadą gospodarczości najmniejszy możliwy nakład moralności ma gwarantować największą możliwą korzyść ekonomiczną. Posługując się terminologią marginalizmu ekonomicznego ów nadzwyczajny zysk podmiotu gospodarczego pozbawionego hamulców moralnych można nazwać rentą różniczkową. Osiąga się ją zawsze kosztem innych. Najbardziej przebiegły tylko dlatego uzyskuje nadzwyczajne zyski, że udało mu się kogoś przechytrzyć, oszukać i wykorzystać. Renta różniczkowa powstaje tu więc tylko dzięki istnieniu przeciwnych par: oszukujących i oszukiwanych, wykorzystujących i wykorzystanych. Ofiarami są przy tym najczęściej ludzie solidni, pracowici, skromni. Oczywiście, w uporządkowanej gospodarce nieetyczne postępowanie pociąga za sobą określone koszty ekonomiczne, np. związane z utratą renomy wśród klientów czy konkurentów oraz z nieformalnymi sankcjami przez nich podjętymi, chociażby bojkotem towarów pochodzących od nieuczciwego producenta. Dlatego można się zgodzić z wysuniętą kiedyś tezą Johanna Messnera o koincydencji – na dłuższą metę – tego co gospo-

darcze z tym co moralne: *W dążeniu do celów gospodarczych środki niemoralne są równocześnie nieekonomiczne*⁹. Jednak w pewnych gospodarczych układach strukturalnych, przynajmniej przejściowo, mogą powstać warunki, w których nieetyczne poczynania będą nagradzane ekonomicznym sukcesem.

Uzyskiwanie przez pionierów moralności krańcowej nadzwyczajnych korzyści z góry stawia pozostałych uczestników gry rynkowej w gorszej sytuacji wyjściowej. Prędzej czy później staną oni przed alternatywą: albo zaakceptować ten stan, albo samemu zastosować środki wprawdzie wątpliwe moralnie, ale gwarantujące sukces. Podlegają przy tym swego rodzaju naciskowi, popychającemu ich ku temu drugiemu. Oczywiście niekoniecznie muszą mu ulec, ale jeśli pozostaną osamotnieni i jeśli na szali muszą postawić rentowność swego przedsiębiorstwa, konkurencyjność produkcji, utrzymanie się na rynku czy nawet podstawy swojej egzystencji – z trudem odepchną pokusę naśladowania marginalnych praktyk.

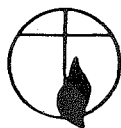
Jeśli przez dłuższy czas koszty nonkonformistycznej wierności tradycyjnemu etosowi są aż tak wysokie, do świadomości wielu uczciwych, solidnie gospodarujących przedsiębiorców czy handlowców wkrada się niepewność co do sensowności etycznego działania. Przeświadczenie, że nie warto być uczciwym, paraliżuje zaś moralne siły oporu i prowadzi do dalszej erozji etosu. Jego skutki dotyczą też sfery społecznej. Następuje zanik szacunku wobec wyższych wartości moralnych, natomiast antywartości wywołują coraz mniej oburzenia. Coraz trudniej wstrząsnąć opinią publiczną, a społeczeństwo ogarnia kryzys moralny. Procesy destrukcyjne następują tym szybciej, im więcej ujawniono przypadków skorumpowania osobistości wysoko postawionych w hierarchii społecznej: członków rządu, deputowanych parlamentu, intelektualistów. Szaremu obywa-

⁹ J. Messner, *Sozialökonomik und Sozialethik*, Paderborn 1927, s. 39.

telowi naśladowającemu takie postępowanie łatwiej wtedy przezwyciężyć resztki oporów moralnych.

Negatywne skutki erozji etosu naruszają podstawy porządku gospodarczego. Skoro sukces nie staje się udziałem kogoś bardziej gospodarczego i przedsiębiorczego, ale bardziej przebiegłego, niesumiennego i pozabawionego skrupułów, selekcyjna funkcja wolnej konkurencji zostaje zupełnie wypaczona. Obraz rynku zostaje zafałszowany. Podejmując decyzje alokacyjne nie można już być pewnym trafności wyboru. W takim układzie następuje sparaliżowanie twórczych inicjatyw i zahamowanie postępu. Brak więc perspektyw rozwoju gospodarczego.

Występowanie podobnych zjawisk obserwuje się także wówczas, gdy gospodarka zostaje zdominowana przez zorganizowane grupy interesu. Egoizm indywidualny jednostkowych podmiotów gospodarczych zostaje wówczas zastąpiony egoizmem grupowym. Poszczególne związki, zrzeszenia, kartele, trusty osiągają dodatkowe korzyści kosztem innych, słabszych grup społecznych i kosztem niezorganizowanych podmiotów gospodarczych. Ze względu na zorganizowaną siłę poszczególnych związków możliwość wywierania przez nie nacisku na instancje polityczne w celu realizacji partykularnych interesów i wynikającą z tego groźbę dla dobra wspólnego jest wskazane, aby nie lekceważyć tej „związkowej” odmiany erozji etosu.



Jerzy Gaul

Chiny: w poszukiwaniu paradygmatu neokomunizmu?

W Europie panuje przekonanie o definitywnym upadku komunizmu. Jak bardzo ograniczony i w gruncie rzeczy europocentryczny jest ten punkt widzenia, uzmysławia fakt pomijania kontynentu, na którym leżą trzy państwa o ustroju socjalistycznym: Korea Północna, Wietnam i Chiny. O ile kondycja tych pierwszych nie jest rewelacyjna, o tyle najludniejszy kraj świata, Chiny, przeżywa okres największego rozwoju po II wojnie światowej. Sukcesy gospodarcze towarzyszy chińskich w coraz większym stopniu przyciągają uwagę Rosji, znajdującej się w głębokim kryzysie gospodarczym i politycznym. Chaos byłego ZSRR kontrastuje z pomyślną sytuacją Chin, dla których stabilizacja i *socjalistyczna gospodarka rynkowa* są od pewnego czasu nowymi dogmatami. Zbigniew Brzeziński sformułował prognozę, że Chiny wejdą w XXI w. pod rządami komunistów, ale nie będą skomunizowane. Co to mogłoby oznaczać w praktyce? Czy rzeczywiście chińscy komuniści unicestwią stary system w zamian za przywileje w nowym, już zdekomunizowanym? Czy reszta społeczeństwa wyrazi zgodę na tę transakcję? Czy raczej mamy do czynienia z procesem narodzin neokomunizmu? Nie można bowiem abstrahować od faktu, że wszelkie zmiany postępują z błogosławieństwem Chińskiej Partii Komunistycznej, a ściślej – jej pragmatycznego skrzydła z Deng Xiaopingiem na czele, które odniosło, jak się wydaje, ostateczne zwycięstwo w walce z kontynuatorami linii maoistowskiej.

Punkt startu chińskich reform był wyjątkowo niekorzystny. Do klasycznych błędów socjalistycznej industrializacji (zbyt duża akumulacja, forsowny rozwój przemysłu ciężkiego, niskie nakłady na sektor środków konsumpcji, przeinwestowanie) doszły błędy maoizmu. Wielki skok (1959–61), czyli przyspieszone wprowadzenie komun ludowych na wsi, nadmierny nacisk na wytop żelaza i stali, uspołecznienie rękodzieła i przemysłu lekkiego, zakończył się dewastacją gospodarki i spadkiem produkcji przemysłowej i rolniczej, a nawet koniecznością importu zbóż. W latach 1961–65 zdołano nieco uporządkować gospodarkę, jednak rewolucja kulturalna (1966–76), i później rządy Hua Guofenga (1976–79), kontynuatora linii lewackiej, doprowadziły do kolejnego kryzysu. Dopiero w 1979 r. zwyciężyła linia pragmatycznego Deng Xiaopinga i zatwierdzono kurs porządkowania, reorganizacji i ulepszania gospodarki.

Zmiany rozpoczęto od wsi zniszczonej maoistowską polityką wielkiego skoku. Wprowadzono system kontraktowy, dzięki czemu produkcja znowu opierała się na indywidualnych gospodarstwach rodzinnych. Po zapłaceniu podatków i wywiązaniu się z zakontraktowanych dostaw rolnicy indywidualni mogli sprzedawać nadwyżki na rynku. W 1984 r. reformy rozszerzono na handel i przemysł. Kontrola nad przedsiębiorstwami państwowymi przesunęła się ze szczebla rządowego na poziom władz lokalnych. W miejsce określonych kontyngentów wyznaczono różnego rodzaju wskaźniki. Podobnie jak w rolnictwie, także w handlu i przemyśle wprowadzono zasadę kontraktacji, inspirowaną tym samym innowacyjność i produkcję nadwyżek.

Dorobek Chin po kilkunastu latach reform jest imponujący. Przytoczmy tylko najważniejsze dane. W firmach prywatnych i joint ventures powstaje już ponad 50% produkcji przemysłowej. Tendencje inflacyjne wygaszono w 1990 r. do 2% rocznie, chociaż w kolejnych latach zanotowano niewielki wzrost (w ub. roku 5,5%). W 1992 r. Chiny osiągnęły rekordowy poziom wzrostu

produktu narodowego brutto – 12%, co stawia je w rzędzie najbardziej dynamicznych gospodarek na świecie. Gdyby przyjąć zapowiadane na ten rok 8,5% jako prognozę na najbliższe lata, to i tak w ciągu dziesięciolecia produkt narodowy brutto zostałby podwojony. Nie brak więc opinii, że na początku XXI w. Chiny staną się największą potęgą gospodarczą świata, prześcigając Stany Zjednoczone i Japonię („Newsweek“, 15 II 1993).

Kołem zamachowym chińskiej gospodarki są zagraniczne inwestycje. W latach 1989–90 osiągały poziom 3–3,5 mld USD rocznie, w 1991 r. przekroczyły 4 mld, zaś w roku ubiegłym – 7 mld. Pieniądze płyną ze wszystkich stron świata, jednak główną rolę odgrywa zaangażowanie Hongkongu i Tajwanu, ułatwione powiazaniami kulturowymi i rodzinnymi. Biznesmeni z Hongkongu inwestują miliardowe sumy w budowę fabryk komputerów, urządzeń przemysłowych i użyteczności publicznej. Początkowo koncentrowali się na prowincjach nadmorskich, np. Guangdong i Fudjian, gdzie były najlepsze warunki. Ostatnio inwestorzy z dobiegającej swego kresu enklawy brytyjskiej, patrząc perspektywicznie, budują przyczółki dalszej ekspansji w prowincjach centralnych. Przykładem może być miasto Wuhan w prowincji Hubei. W tym znanym od stuleci ośrodku handlowym, położonym nad rzeką Jangcy, powstają nowe mosty, lotnisko, autostrady, gigantyczny terminal kontenerów. Wszystko z myślą o podboju wewnętrznego rynku chińskiego i wykorzystaniu surowców Państwa Środka („Newsweek“, 8 III 1993).

Jedną z lokomotyw chińskiego rozwoju jest produkcja eksportowa. Od 1990 r. bilans handlu zagranicznego jest dodatni, chociaż wykazuje pewną tendencję zniżkową (1990 – ponad 8 mld USD, 1991 – 8 mld, 1992 – ponad 6 mld). W eksporcie poczesne miejsce zajmują tak różne wyroby, jak zabawki, tekstylia czy elektronika. Nadwyżka w obrocie ze Stanami Zjedno-

czonymi wyniosła w ubiegłym roku 18 mld dolarów. Amerykanie mieli większy deficyt tylko w handlu z Japonią. Trzeba jednak podkreślić, że w promowaniu eksportu stosuje się również niedozwolone środki. W eksporcie uczestniczy chiński Gułag: więźniów zmusza się do produkcji niedrogich dóbr, znajdujących zbyt za granicą, co przynosi Pekinowi około 100 mln dolarów rocznie. Według oficjalnych danych w obozach pracy przebywało na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych 1,2 mln więźniów. Organizacje obrony praw człowieka szacują ich liczbę na 10 mln. Skala zjawiska jest więc ogromna. Omawiana praktyka spotkała się z wyjątkowo nieprzychylną reakcją Waszyngtonu i może doprowadzić do poważnych reperkusji we wzajemnych kontaktach.

Ścisła kooperacja południowych Chin z Hongkongiem i Tajwanem doprowadziła do powstania nieformalnej Chińskiej Strefy Ekonomicznej. Na ów regionalny blok handlowy przypada już 4,5-procentowy udział w światowym handlu (skala wielkości porównywalna z udziałem Francji czy Wielkiej Brytanii). Połączenie tajwańskiego kapitału i technicznego oraz menedżerskiego know-how, chińskiej taniej siły roboczej i surowców naturalnych, ze zręcznymi pośrednikami finansowymi i handlowymi z Hongkongu, ułatwia Chinom przejście od gospodarki planowej do rynkowej i daje nieograniczone szanse dalszej ekspansji.

Pomimo ogromnych sukcesów rozwój Chin nie przebiega zupełnie gładko. Istnieje odwrotna strona zwierciadła, w której znajduje odbicie negatywna strona reform rynkowych: bezrobocie, korupcja, nepotyzm, przestępczość, nierówności. Te ostatnie mają wymiar zarówno społeczny jak i regionalny. Pomimo swego ogromu terytorialnego i populacyjnego Chiny są etnicznie i kulturowo mało zróżnicowane, około 95% ludności kraju stanowią Hanowie, czyli rdzenni Chińczycy (do wyjątków należy zaanektowany Tybet). Rozwój gospodarczy spowodował zróżnicowanie majątkowe

społeczeństwa. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż warunkiem sukcesów gospodarki rynkowej jest zmiana postaw i promowanie indywidualnej przedsiębiorczości. Liczne badania socjologiczne wykazały, że stabilność systemu rośnie w miarę tego, jak kształtują się mechanizmy umożliwiające awans zdolnym jednostkom. Ponieważ Chinom zależy w dobie obecnej nade wszystko na stabilizacji, tolerowane są indywidualne kariery. W Chinach pojawili się więc milionerzy, co jest ogromnym przełomem, gdyż w tradycji chińskiej jednostka zawsze znaczyła niewiele. Liczyła się tylko rodzina i klan. Wielu dzisiejszych bogaczy wywodzi się ze wsi, jak np. Yu Zuomin, szef zarządu wielkiej korporacji w małym miasteczku Dagi w północnych Chinach. Jest to prawdziwe imperium przemysłowe, składające się z 225 fabryk i 28 joint ventures, produkujące stal, odzież, żywność. Yu, jak przystało na prawdziwego biznesmena, podróżuje mercedesem kierowanym przez szofera i nosi garnitury Pierre'a Cardina. Poprzednio był przywódcą miejscowej gromady i ledwie przez 6 lat uczęszczał do szkoły podstawowej. Takich jak on jest niemało. Odpowiedź na pytanie, czy to jeszcze nomenklatura, czy już kapitaliści, pozostawiam Czytelnikom. Jak zniosą tę eksplozję bogactwa przeciętni Chińczycy, przyzwyczajeni przez komunistów do egalitaryzmu? Z pewnością będą ją tolerować, póki będzie wzrastał ich poziom życia. Co się jednak stanie, gdy dojdzie do stagnacji i recesji, nieodłącznego elementu gospodarki rynkowej? Bogactwo kłuje w oczy, zwłaszcza gdy w głowie kołaczą się jeszcze slogany komunistycznej propagandy.

Innym przejawem zróżnicowania jest postępująca w Chinach regionalizacja. Generuje ją sprzeczność interesów między centrum i peryferiami, między prowincjami lepiej i gorzej rozwiniętymi. Podczas gdy na północy ponad 50% produkcji pochodzi wciąż z państwowego sektora przemysłowego, na południu jest to już tylko około 30%. Dynamiczny rozwój firm prywatnych do-

prowadził do silnego zróżnicowania dochodów. Produkt narodowy na głowę mieszkańca jest obecnie szacowany w Chinach na 370 USD rocznie. Jednakże w kilku prowincjach nadmorskich, mających specjalne strefy ekonomiczne (np. Guandong ze strefą Guangzhou kooperującą z Hongkongiem), mieści się w przedziale od 400 do 600 USD, w Pekinie, Szanghaju i Tianjinie przekracza 600 USD. Do rekordzistów należy miasto Shenzhen na granicy z Hongkongiem. Roczny dochód na głowę mieszkańca wynosi 2000 dolarów. Bogactwo przyciąga biednych. Trwa więc exodus ze wsi do miast, z prowincji biednych do bogatych, czemu władze próbują przeciwdziałać za pomocą środków administracyjnych.

Wszyscy komentatorzy zastanawiają się, co się stanie po śmierci Denga, gdyby doszło do przedłużającej się walki o władzę i zapanował chaos. W tej sprawie może mieć coś do powiedzenia chińska tradycja. Pomimo dominacji azjatyckiego biurokratyzmu, scentralizowanym Chinom nieobce były okresy rozbicia dzielnicowego. Upadek centralnej władzy i dynastii powodował zazwyczaj powstanie kilku niezależnych królestw, często gwałtownie się zwalczających. Groźnym memento może być przykład komunistycznej Jugosławii, której podział nastąpił po części na tle ekonomicznym. Bogatsze republiki – Słowenia i Chorwacja – pragnęły się odłączyć od mniej rozwiniętych regionów.

Rozwijające się Chiny są targane nie tylko sprzecznościami drapieżnego kapitalizmu zakłętego w magiczną formułę socjalistycznej gospodarki rynkowej. Marsz Państwa Środka ku pomyślności powstrzymują hamulce zaciągane i przez komunistów, i przez wielowiekową tradycję cesarskich Chin. Bardzo często dochodzi wręcz do sprzężenia elementów tego podwójnego dziedzictwa. Jednym z najważniejszych grzechów ustroju komunistycznego była inercja biurokracji. Kasta urzędnicza, nie miała już poprzednio, rozrosła się w latach osiemdziesiątych jeszcze bardziej: z 13 do 31

mln. Z jednej strony jest to grupa nie przygotowana zawodowo do przeprowadzenia reform rynkowych, z drugiej jej uwikłanie w walkę polityczną owocuje strategią zaniechania. Chińscy burokraci średniego szczebla, zdając sobie sprawę, że zaawansowani wielkowiecy przywódcy partyjni wkrótce ustąpią, a schedę przejmą po nich inni, nie kwapią się do działania, bo boją się trafić przez pomyłkę do niewłaściwego, czyli przegranego obozu. W zachowaniach współczesnych burokratów daje także o sobie znać tradycja. Azjatycki burokratyzm określał dzieje Chin przez długie wieki. Konsekwencje zdominowania systemu społecznego przez państwo reprezentowane przez urzędników i doradców, najczęściej konfucjanistów, okazały się negatywne. Eliminowano konkurencję, nierzadko fizycznie, palono niewygodne księgi, stworzono uprzywilejowaną kastę, prawdziwą monopolistyczną. Chińscy komuniści nie byli więc na tym polu takimi nowatorami, za jakich chcieli uchodzić. Dostarczyli jednak mimowolnie jeszcze jednego dowodu na rzecz tezy, że zło jest w pełni powtarzalne.

Rola komunistów w procesie przemian jest dwuznaczna. Wspominaliśmy już o zwycięstwie pragmatycznej, nastawionej na reformy linii Deng Xiaopinga. Na XIV Zjeździe Komunistycznej Partii Chin nastąpiła długo oczekiwana zmiana warty. „Młodzi” (50- i 60-letni) uczestnicy zjazdu popierani przez Denga przypuścili gwałtowny atak na starych towarzyszy. W miejsce wielu weteranów i konserwatystów wybrano działaczy z inkubatorów chińskiego kapitalizmu: Szanghaju oraz prowincji Guandong, Tianjin, Szangdong. W owym „buncie książątek” wzięli udział członkowie rodzin starych funkcjonariuszy partyjnych: dzieci, wnuki, bratankowie, siostrzeńcy. Sojusz „książątek” i Denga nie jest przypadkowy. Schorowany Deng chce mieć pewność, że wizja ewolucyjnych reform będzie kontynuowana, gdy jego zabraknie. Pomysł stopniowego wprowadzania kapitalizmu i uwłaszczania nomenklatury jest

atrakcyjny dla młodszych aparaczyków, którzy widzieli Zachód i nie mają nic przeciwko przeniesieniu niektórych jego rozwiązań do Chin, pod warunkiem że będą mogli korzystać z dobrodziejstw nowego systemu. W quasi-kapitalistycznej rzeczywistości rej wiodą spółki i firmy zarządzane przez funkcjonariuszy partyjnych, pochodzących z nawet tak szacownych organizacji komunistycznych, jak Centralna Szkoła Partyjna czy Chińska Federacja Kobiet. Owe aktywności trudno się dziwić, gdyż istnieją wymarzone wprost warunki, aby wykorzystać swoją pozycję do czerpania osobistych korzyści. Któż, jeśli nie aktywiści partyjni, ma lepszy dostęp do informacji czy znajomości wśród urzędników wydających zezwolenia i koncesje?

Przyzwyczajenie do życia we wspólnocie, wobec niewątpliwego nadszarpnięcia partyjnych więzi wskutek uczestnictwa w grze rynkowej, znalazło nowy wyraz. Odtworzony został system władzy klanowej sprzed komunistycznej rewolucji w 1949 r. W układzie tym władzę polityczną dziedziczy się z mocy urodzenia i przynależności do uprzywilejowanych rodów. Mogłoby to spowodować w przyszłości, że tylko potomkowie komunistów będą uczestniczyć w sprawowaniu władzy. Mentalność klanowa odrodziła się również na niższych szczeblach społeczeństwa chińskiego, zwłaszcza w rejonach wiejskich. Klany mają niekiedy tak silną pozycję, że skuteczniej kontrolują gospodarkę niż urzędnicy. mentalność klanowa często destabilizuje sytuację, gdyż konflikty między rywalizującymi klanami przeradzają się niemal w wojnę domową, w której musi interweniować milicja.

Ideologia komunistyczna, czyli marksizm-leninizm-maoizm, jest powszechnie uważana za główną przeszkodę na drodze dalszego rozwoju. Pomimo rozpoczęcia reform w 1979 r. partia nie zrezygnowała z walki o utrzymanie fasady ideologicznej. Po części ułatwiła to strategia Denga, który oddał konserwatystom władzę nad armią, administracją i mass mediami, dla siebie

zachowując sprawy gospodarcze. Oficjalnie utrzymano nietknięte cztery zasady Chińskiej Partii Komunistycznej: przewodnią rolę partii, system socjalistyczny, władzę proletariatu oraz marksizm-leninizm. Zarzucono natomiast zasadę kontynuowania rewolucji pod dyktando proletariatu. W zamian za to podjęto temat „socjalizmu na modłę chińską”. Deng oświadczył, że planowanie niekoniecznie musi być socjalistyczne, a rynek kapitalistyczny; gospodarka rynkowa może być też domeną społeczeństwa socjalistycznego. Formułę socjalistycznej gospodarki rynkowej najlepiej określa inne znane powiedzenie Deng: *Nieważne, czy kot jest biały, czy czarny, jeśli skutecznie łapie myszy*. Partyjna prasa dokonuje karkołomnych wysiłków, aby wytłumaczyć dokonujące się przemiany. Można więc znaleźć przykłady utrzymane w duchu dawnej retoryki: *Najlepszym sposobem zapobieżenia zmianie socjalizmu w kapitalizm jest właśnie wprowadzenie większej liczby elementów kapitalistycznych*; czyli wszystko zmienić, aby nic się nie zmieniło. Narastającej fali konsumpcjonizmu miała dać odpór, zainicjowana w latach osiemdziesiątych, akcja budowy *socjalistycznej cywilizacji duchowej*. Deng Xiaoping dał następującą definicję tego terminu: *To, że musimy budować państwo socjalistyczne, nie oznacza, że musimy budować jedynie wąskiego stopnia cywilizację materialną, lecz oznacza również, że musimy także budować wysokiego stopnia cywilizację duchową. W tym, co nazywamy cywilizacją duchową, mieści się natomiast nie tylko pojęcie oświaty, nauki, kultury, ale również myśl, teoria, ideały, przekonania, morale, dyscyplina i komunistyczna rewolucyjność*. Zdając sobie sprawę ze słabości retoryki marksistowskiej partia ima się różnych sposobów, m.in. próbuje wykorzystać patriotyzm Chińczyków. W oficjalnych przemówieniach i artykułach prasowych coraz częściej mówi się o ojczyźnie, potrzebie budowy silnych Chin, zewnętrznym zagrożeniu, do czego wykorzystuje się np. sprawę zakupu nowoczesnej broni zachodniej przez Tajwan. Do łask wróciły również

wartości zapożyczone od konfucjanizmu: miłość ojcowska i synowska, szacunek dla rodziców i osób starszych, piękno ducha i języka, dyscyplina wewnętrzna. Dzieje się tak oczywiście nie bez przyczyny. Konfucjanizm stworzył bogaty arsenał środków przydatnych do utrzymywania społeczeństwa w ryzach. Głoryfikował przecież ideał zjednoczonego i scentralizowanego państwa, a zasada hierarchiczności i autorytetu miała obowiązywać tak w państwie jak i w rodzinie.

Pozycja ideologii komunistycznej jest podkopywana z różnych stron. Wspominaliśmy już o konsumeryzmie i innych wzorach zachodniego stylu życia. Ich upowszechnianie się w Państwie Środka jest efektem kontaktów z cudzoziemcami oraz dostępu do środków masowego przekazu: anten satelitarnych, dziennika CNN, czasopism itp. Wielce symptomatyczny jest renesans religii, zwłaszcza tych, które przyszły z Zachodu. Szczególny wzrost popularności przeżywa katolicyzm, a autorytet Kościoła odgrywa niepoślednią rolę w wielu społecznościach lokalnych. Zjawisko to miało swoje antecedeny w przeszłości. Na Biblii opierał się ruch Tajpingów, wykorzystujących idee chrześcijańskie do walki z rozkładającą się władzą dynastii mandżurskiej w połowie XIX w. Niepokój partii budzi fakt odrodzenia religijności na wsi, której cierpliwość, posłuszeństwo i poświęcenie były podstawą panowania komunistów. Co ostatecznie weźmie górę w tym ideologicznym starciu? Zwulgaryzowany liberalizm czy też jakaś neokomunistyczna hybryda powstała z połączenia populistycznych haseł socjalistycznych i tradycyjnych wartości?

Wielu zachodnich ekspertów uważa, że Chiny nie będą mogły się rozwijać w dotychczasowym tempie bez reform demokratycznych. Powstaje jednak pytanie, czy sposób sformułowania tego problemu nie jest przypadkiem wyrazem europocentryzmu? Czy w Chinach nie można go wyrazić w innej formie? A przede wszystkim, czy demokracja ma wystarczającą liczbę zwolenników

w społeczeństwie chińskim? W tradycji zachodnioeuropejskiej legitymacją dla władzy jest przestrzeganie wolności obywatelskich. W Chinach natomiast powszechnie akceptowaną normą było posłuszeństwo wobec władzy. Z jednej strony legizm głosił pochwałę społeczeństwa zorganizowanego na wzór obozu wojskowego, z drugiej konfucjanizm uświęcał ład hierarchii społecznej i cnoty władzy, zarówno cesarza, głowy „wielkiej rodziny“, czyli państwa, jak i ojca, głowy „małej rodziny“. Konfucjanizm głosił równocześnie zasadę wykonywania tego, co do każdego należy. Lud, który nie miał żadnych praw politycznych, miał uprawiać ziemię, płacić podatki, służyć w armii i uczestniczyć w najważniejszych kultach. Wobec takiego dziedzictwa nie dziwi głęboko zakorzeniony w społeczeństwie chińskim szacunek i zaufanie do władzy. Ta z kolei z całą mocą egzekwuje swoje prawa. Gwałtowną reakcję władz na wydarzenia na placu Tiananmen można „zrozumieć“, jeśli pamiętamy o obowiązującej zasadzie hierarchii. W systemie scentralizowanym nie ma miejsca na zmiany oddolne. Przemiany może inicjować tylko władza. Po przywróceniu porządku i odzyskaniu pełnej kontroli nad sytuacją, wbrew żywionym na całym świecie obawom, podjęto dzieło reform z nie mniejszym niż dawniej rozmachem. Nie da się ukryć, że upadek komunizmu w Europie Wschodniej był błogosławieństwem dla ekipy Li Penga. Pozwalał bowiem usprawiedliwiać polityczne represje troską o konieczność utrzymania stabilności w ponad miliardowym państwie w trakcie eksperymentów z reformami wolnorynkowymi.

Jednym z mierników stosunku władz Chin do demokracji może być nerwowa reakcja gubernatora Chrisa Pattena na propozycję przeprowadzenia reform politycznych w Hongkongu, który – jak wiadomo – w 1997 r. ma powrócić do Chin. Jeśli jednak i na ten problem spojrzymy z perspektywy omówionej powyżej zasady autorytetu, to okaże się, że negatywna reakcja Pekinu została podyktowana dążeniem do utrzymania nienaru-

szzonego monopolu władzy centralnej. Wiadomo bowiem skądinąd, że władze eksperymentują z samorządem na szczeblu lokalnym. Od 1988 r. odbyły się parokrotnie wybory w kilku dystryktach wiejskich. W niektórych mogli kandydować ludzie niezależni, w innych lista obejmowała tylko przedstawicieli partii. W sumie komuniści potrafili sobie zapewnić kontrolę we wszystkich wioskach objętych eksperymentem demokratycznym, jakkolwiek do władz weszły również osoby nie związane ze starymi układami. Założenia polityki chińskiej w interesującej nas kwestii opierają się najwyraźniej na bacznej obserwacji dróg rozwoju innych państw tego regionu, a zwłaszcza azjatyckich tygrysów – Hongkongu, Tajwanu czy Korei. Kraje te zanotowały zaskakujące sukcesy ekonomiczne w ramach modelu autorytarnego. Domagając się śmiałych reform Deng zakładał najwyraźniej, że przyszła legitymizacja władzy komunistycznej będzie zależeć nie od ideologii, lecz od pomyślności gospodarczej. Bagatelizowanie potrzeby reform demokratycznych dobrze oddaje wypowiedź jednego z lokalnych działaczy: *Jeśli ludzie są zadowoleni, to do czego potrzebna jest demokracja?* Władze centralne mają ułatwioną sytuację, ponieważ zasięg ruchu dysydenckiego jest niewielki, a na dodatek rozsadza go kontrowersja wokół stosunku do przemian dokonujących się w Chinach: poprzeć reformy Denga, czy też nie? Dai Xing, dziennikarka aresztowana po wypadkach na placu Tiananmen, twierdzi: *Musimy popierać Denga: jest jedynym wielkim człowiekiem, jakiego mamy.* Z opinią tą zgadza się wielu intelektualistów, a także biznesmenów, którzy tradycyjnie są apolityczni. Ostrożność zalecają również zachodni inwestorzy, zwłaszcza Japończycy. Trzeba pamiętać, że władza w Chinach jest silnie spersonifikowana, bardziej opiera się na osobach niż instytucjach. Po erze Mao Zedonga przyszły czasy Deng Xiaopinga. Jak na razie nie widać więc powodów, które mogłyby doprowadzić do radykalnego przyspieszenia reform politycznych. Co

się jednak stanie, gdy nawyk ślepego posłuszeństwa zostanie złamany na gruncie nowoczesnego przedsiębiorstwa, zwłaszcza prywatnego, propagującego nowatorstwo, innowacyjność, samodzielność? Rozwiązania tego problemu mogą być różne, nie zawsze zgodne ze standardami europejskimi. W końcu nawet japońska demokracja ma swoją specyfikę.

Na pytanie „co tam panie w polityce?” można odpowiedzieć z pełnym przekonaniem, że „Chińczycy trzymają się mocno”. Komuniści dzierżą władzę polityczną żelazną ręką, tym mocniej, im bardziej śmiałe są reformy polityczne. Jest to strategia w pełni logiczna z punktu widzenia interesów rządzącej grupy społecznej. Przyjmując wysuniętą przed laty tezę prof. Leszka Nowaka o trójdzielnej podstawie władzy komunistów, o ich panowaniu można mówić dopóty, dopóki mają monopol przynajmniej w jednej dziedzinie: gospodarce, polityce lub ideologii. W Chinach najlepszą gwarancją władzy komunistów jest utrzymanie dotychczasowego systemu politycznego i kontrola nad aparatem przymusu. Tym bardziej że słabość ideologicznego oddziaływania na społeczeństwo jest coraz wyraźniejsza. Można więc zaryzykować tezę o wykluwaniu się w Chinach jakiejś formy neokomunizmu. Silna gospodarka i silna policja nie jest pomysłem szczególnie oryginalnym, lecz daje pewną szansę na utrzymanie władzy. Aby lepiej zrozumieć system neokomunizmu, jeśli możemy go tak nazwać, rozpatrzmy, na zasadzie kontrastu, przypadek byłego ZSRR. Pozornie tamtejsze przemiany biegły podobnym torem. Wystąpiły jednak zasadnicze różnice. W Chinach zmiany rozpoczęły się od gospodarki, w ZSRR od polityki i ideologii. W Chinach panuje autorytaryzm, w Rosji quasi-demokracja. Fakty te mają istotne znaczenie dla dalszego losu reform gospodarczych. Chińczycy mogą je kontynuować bez obawy utraty władzy. W Rosji po głośności i pieriestrojce ostatnim bastionem wpływów nomenklatury stała się właśnie gospodarka. Znalazło to swój wyraz w przyha-

mowaniu reform gospodarczych, których ponowne podjęcie mogłoby nastąpić za cenę przywrócenia rządów autorytarnych. W przeciwnym razie byłby to definitywny koniec władzy nomenklatury.

Na zakończenie tej z konieczności pobieżnej retrospekcji dziejów Chin w ostatnich kilkunastu latach trudno się powstrzymać przed przywołaniem akcentu polskiego. Na tle chińskich sukcesów gospodarczych zanotowanych w pamiętnych latach osiemdziesiątych śmiesznie brzmią argumenty polskich komunistów, którzy rzekomo nic nie mogli zrobić. Generał Jaruzelski za wzór dla Polski stawiał... Bułgarię i wygłaszał tyrady o obronie socjalizmu jak niepodległości. Jeśli spojrzeć się na to wszystko z dzisiejszej perspektywy, trzeba powiedzieć, że w sumie dobrze się stało, iż polskich generałów ogarnął strach przed zmianami. Z eksperymentami bywa różnie, nigdy nie jest wykluczony „sukces“, a udowodnienie, że to kompletne oszustwo, zwykle zajmuje trochę czasu.



ks. Włodzimierz Sedlak

Nie będę dyndał przy frędzlach życia

Ks. Włodzimierz Henryk Sedlak urodził się 31 X 1911 r. w Sosnowcu. Po święceniach kapłańskich pracował w szkolnictwie podstawowym (1935–44), a w latach 1945–59 był prefektem w szkole zawodowej i liceum ogólnokształcącym.

W 1949 r. rozpoczął studia z zakresu antropologii na UMCS w Lublinie. W rok później – również na kierunku pedagogicznym z fizyką i chemią. Doktoryzował się w 1951 r. Od 1960 r. pracował naukowo na KUL-u. Habilitował się w 1966 r. W rok później został kierownikiem Katedry Biologii Teoretycznej na tymże Uniwersytecie. W 1974 r. otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego w 6 lat później – zwyczajnego.

Opublikował ponad 170 prac z zakresu paleobiologii, paleontologii i paleofizyki prowadząc badania nad kambryjskim środowiskiem życia w Górach Świętokrzyskich („Rola krzemu w ewolucji biochemicznej życia“, 1967; „Bioplazma“ /red./, 1976). Przede wszystkim jest twórcą bioelektroniki, teorii, która może służyć pomocą w odpowiedzi na pytania o naturę życia i świadomości („Bioelektronika“, 1967, 1977, 1979; „U źródeł nauki – paleobiochemia“, 1973; „Homo elektronicus“, 1980; scenariusze filmów naukowych: „Bioelektronika“, „Elektroniczne tajemnice życia“, 1983). Część swych doświadczeń duchowych i naukowych zawarł w książce „Życie jest światłem“ (1985).

Był uczonym bardzo kontrowersyjnym. Budził podziw i niechęć. Jednak nie obojętność.

Teksty drukowane poniżej (śródtytuły pochodzą od redakcji) to wypowiedzi ks. Włodzimierza Sedlaka do przygotowanego z Nim wywiadu, którego niestety nie zdążył już autoryzować. Zmarł 17 II 1993 r.

Mariusz Gorzka

Sedlak mnie zaskoczył. Nie tak wyobrażałem sobie ujrzeć księdza i naukowca, który lata całe spędzał w Górach Świętokrzyskich szukając, jak legendarni poszukiwacze złota, Światła w minerałach. Lata zrobiły swoje. Twarz jednak nie tak bardzo wyrzeźbiona przez życie, bardziej ręce. No i chore nogi, które – widać to wyraźnie – zaczynają się buntować.

Zaczęło się od człowieka

Zaczęło się od człowieka, bo do Boga inaczej się nie dochodzi, jak przez człowieka, przez własne człowieczeństwo. I to jest otwarta via. Albo można być człowiekiem, albo niczym. Padliną i tyle. Nienawidzę wszelkiego szablonu. Ani w duszpasterstwie, ani w kaznodziejstwie, ani w rekolekcjach, ani w pracy naukowej. Ja mogę się mylić, ale muszę powiedzieć to, co mam do powiedzenia... Jeśli Pan Bóg dziś ma jeszcze zrobić interes na Sedlaku, mówiąc po kupiecku, to ja gotów jestem go wykonać. Ale jeżeli nie, jeżeli jestem zbyt czyny, to nie będę dyndał przy frędzlach życia. To Pan Bóg zaczął, a nie ja.

Było mi dobrze, choć nie było przy czym. Dwie morowe siostry, potem dopiero urodziła się trzecia. Jestem zdania, że czego dziecko nie ma w okresie dzieciństwa, tego mu nikt, nawet katolicki ojciec i matka, później nie przekaze. Trzeba u dziecka posiać jakieś ideały prócz lodów, soków, owoców. No, jak się hoduje wieprzki to tak, należy to dać przede wszystkim.

Dziecko musi mieć świat bajki. Moim światem bajki była 4 lata ode mnie starsza siostra Edyta, fantastyczny bajarz o zaczarowanej królewnie. Słuchaliśmy jak idioci. Dziecko musi mieć wyobraźnię. Einstein powiedział, że uczeni i narody bez wyobraźni są niepełne. Pisałem pamiętnik już od 12. roku życia. Kiedy miałem 10 lat, matka kupiła mi podręcznik chemii za 2 tys. marek, który zresztą mam do dzisiaj. Nie wiem, jak ona sobie dawała radę. Ojciec pracował w Starachowicach dla

lepszego chleba. W jedną stronę jechał, a z pracy – nie musiał się spieszyć do domu – szedł na piechotę. Ale o tym dowiedziałem się po jego śmierci. Czytałem ostatnio – po dziesiątkach lat – moje pamiętniki, bo Skarżysko-Kamienna robiąc o mnie wystawę chciała pamiątki. Wyczytałem, że moja mama składając mi powinszowania życzyła, żebym był wielki. Zapomniałem o tym.

Nie było w Polsce nędzy z upodleniem siebie kosztem drugiego człowieka. Tak Pan Bóg nas stworzył, tacy jesteśmy i cieszymy się z tego co mamy. Ponieważ do rzeki Kamiennej miałem dwie ulice, spędzałem tam bardzo dużo czasu. 12 razy się chłopak kąpał. Do dzisiaj został mi kult do rzeki Kamiennej. Kamienna rzeka rodzi kamiennych ludzi. I tu mi się zawiązał węzełek. Muszę odkuć na świecie to, czego nie miałem, a z czego nie cierpiałem.

Nie ma na świecie rąk nieskalanych, a jak nie ręce, to umysł. Nie wiem, co gorsze. To Pan Bóg zaczął, a nie ja. Pierwszy cud stwierdzony przez komisję lekarską to było uzdrowienie niemowlęcia z drugiego zapalenia płuc. Kwalifikowało się sto na sto na śmierć. Lekarze stwierdzili, że dziecka nie da się uratować. Jedyne, co pozostało, to ratować matkę. Moja chora matka modliła się, żeby to konsylium się wyniosło. Rano ojciec idzie do pracy przez kopalnię, spotyka lekarza. Jak tam się czuje żona? – zapytał. – Lepiej niech się pan zapyta, jak się czuje syn. To ja nie zacząłem, to zaczął Pan Bóg. Dlaczego mając 3 lata celebrowałem w ornacie mszę przy stoliczku, też nie wiem. Dlatego nie lubię rzymskich szat liturgicznych.

Dzisiaj, na starość, wiem, że miałem wielki kapitał duchowy. Moje dzieci z krucjaty w Trzmielowie – pierwsza moja parafia, gdzie byłem 4 lata – były cudowne. Dzieci, potrzebuję milion zdrowasiek – mówię do nich. – Dobrze, ale jak to będziemy wiedzieli? – Prezes, sekretarz wezmą kartki, napiszą, ile cząstek zmówiliście. W końcu zmówili dla mnie dwa miliony. A było to

tuż przed wojną. Miałem dwa miliony w rezerwie. A Pismo Święte zacząłem czytać od seminarium. W tej chwili rozpocząłem czytać 22. raz. Mam w nim zanotowane dokładnie odkąd dokąd. 22 razy od Genesis do Apokalipsy. Nie ma u mnie służalczości. Na kolana to mogę przed Bogiem. A co ja mam do stracenia. Nic. A do zyskania wszystko. Pracy i modlitwy nie liczę.

Kapłaństwo i bioelektronika

Jako chłopak wyżywałem się zbierając minerały, mamie zdemontowałem złotą nakrywkę z zegarka, bo brakowało mi złota w tablicy metali. Chodziłem do gimnazjum matematyczno-przyrodniczego. Prawa kieszeń spodni była na chleb, lewa na chusteczkę. Do prawej nie kładłem nic, bo chleba nie pakowałem w papier. Skąd go wezmę? Ale za to kieszeń jest czysta. Tylko do chleba. Jak mi jest dobrze albo jak mam chandrę, wtedy kroję sobie razowego chleba. Chleb razowy, świeży, tak jak go Pan Bóg stworzył, a chłop upiekl w piekarni.

Zajmowałem się techniką. Miałem swoje laboratorium (przynajmniej na zaopatrzeniowca bym się nadał). Była u nas niemiecka encyklopedia po przyjacielu ojca, a to był zabór pruski (przez 4 lata byliśmy w Sosnowcu) pod Niemcami, a tak Austria i Rosja. 17 grubyh tomów. Szczeniak lat 10, 12 nie czytał niczego innego, tylko ten leksykon. A tam maszyny, dynamo-prądnice. Chodziłem oczywiście na korepetycje z polskiego i niemieckiego. Potem szkoła. Do przedostatniej klasy nie odrabiałem w ogóle lekcji, a 1 września nie pisałem planu. Nie będzie mi na pewno potrzebny! Książki? A co ja będę matce wydawał pieniądze? Kompletne nieuctwo.

W klasie maturalnej (to był rok 1928) uciekłem do dominikanów. Na miesiąc przed maturą. A dominikanów zapamiętałem z wycieczki szkolnej do Krakowa. Dominikanie z popiersiem Leszka Czarnego. Był tak

cholerny patriotyzm. Nieraz czekałem na pociąg z węglem: bo to było nasze, nasze! Przyjaciel mnie odprowadził do Suchedniowa, żeby nikt nie widział, do którego pociągu wsiadam. Skarżysko to miasto kolejarzy. Rano Stefek oddał list mamie (mam go w oryginale do dzisiaj). Zapytali mnie tam głupio, niefachowo: Metrykę masz? – Nie mam. Nie wiedziałem, że będzie potrzebna. – A może legitymację szkolną, świadectwa? – O ile wiem z Ewangelii, to Pan Jezus nie żądał świadectwa ani żadnego dokumentu. – Wiesz co, jedź do domu, zdasz maturę, przyjdiesz. Zdechnę jak pies, a nie pojedę. Miałem dwie kromki – posmarowane – zjadłem. Kiedy przyjechałem o 3.00 nad ranem, drzwi domu nie były zamknięte na haczyk. Dawniej można było tak zrobić, dzisiaj nie wolno!

Ks. Głębiński, bardzo inteligentny, po studiach w Innsbrucku, mój prefekt powiedział mi: Włodziu, jesteś indywidualistą, w zakonie będzie tobie źle. Tam twój idealizm zniszczą. Idź do seminarium. Dziękuję Bogu za takiego prefekta. Symbolem wytrwałości jest dla mnie parowóz, nie lokomotywa elektryczna. Te obracające się, opętane koła to jest napęd człowieka. Parowóz jest moim ideałem. I naprzód, i naprzód. Wziął się stąd, że służąca – jeszcze było nam dobrze – jak Waldek nie chciał spać, to go postraszyła wściekłym parowozem. Zaraz usypiał. Ale parowóz przeszedł transformację i co innego znaczy.

Do Skarżyska-Kamiennej przyjechaliśmy, gdy miałem 9 lat. Był okres, zwłaszcza lata 1921–22, kiedy nie było co jeść. Przeżyłem nędzę, skrajną nędzę, i może dlatego dzisiaj nienawidzę wszelkiego nowobogactwa. Zawsze powtarzam, że dba się o to, co się u siebie ceni. U jednych to jest brzuch, u innych – ale tych coraz mniej – głowa. Spędziłem tam moje lata młodości, zdałem maturę i 5 lat, jako kleryk, przyjeżdżałem na święta do domu, do mamy. Uczyłem się obserwując świat, przyrodę. Uczyło mnie Skarżysko, na co dzień. I tak kształtuje się wyobraźnia.

To wszystko przydało się później. Jak montuję bioelektronikę, to nie tylko dlatego dochodzę do wniosków, że akurat te dwie próbówki pasują. Bez wyobraźni nie ma żadnej nauki. Gdy człowiek coś odkrywa, dochodzi do czegoś latami, to musi czuć, przeżywać, być w tym zanurzony. Musi wiedzieć „to-to”. I owo „to-to” musi być w nim zawarte eschatycznie, ku przyszłości.

Nie chciałem widzieć żadnej dziedziny od tyłu, to znaczy być niżej od problemu. To nie w moim guście. Jak się biorę za problem, to muszę z nim wygrać. Niestety łączy się to z cichym posądzeniem przez innych o duractwo. Dostawałem dobre ciągi za bioelektronikę od moich przyjaciół, umiłowanych w swoim zdaniu i własnych fotelach. Ale po pewnym czasie doszedłem do wniosku, w czym problem. Chłopaczki się nie uczą, a ja od sympozjum do sympozjum wiedziałem, o co chodzi, co podkreślić, co wydobyć, w jaki sposób logicznie ustawić. I się rozwijałem. Pamiętam następującą sytuację. Na jednym z sympozjów głosi referat profesor X, członek PAN i stwierdza: Co nowego u Sedlaka? Nic. Przecież w chemii też są elektrony. – A tu cię mam – myślę. Nic nie powiedziałem. Żał mi się go zrobiło. Nie można być świnią. Przecież elektrony są inne w półprzewodnikach, a inne w chemii. Te w chemii robią przebudowę związku chemicznego, te w półprzewodnictwie mogą pracować latami i nie tracą elektronów, bo przychodzą nowe, elektrony kwantowe.

Czytałem dużo. Często całymi nocami, bo szkoda mi było czasu. Teraz czytam tylko to, co mnie posuwa naprzód. Na przykład na temat teorii krzemowego życia, z powodu której wali się całe sympozjum w Sztokholmie. Czasami przeczytałem całą książkę, żeby zdobyć jeden szczegół z fizjologii krzemu. To była sprawa kompletnie obca w 1958 r., kiedy publikowałem pracę habilitacyjną.

Do doktoratu konieczna była rekomendacja. Dostałem ją od ks. Pastuszki. I usłyszałem, że nie trzeba mieć doktoratu. Dlaczego ksiądz się doktoryzuje? Dlatego, żeby mnie nie kopali. Ja nie miałem nic do stracenia.

Nie zależało mi na stanowiskach ani na układach. Bardziej na sprawiedliwości ludzkiej. Czy ona jest możliwa? Jest. Jak będą księża sprawiedliwi, jak będą matki i ojcowie sprawiedliwi, nauczyciele. Niestety 5 miliardów ludzi to wcale nie jest 5 miliardów osobników. Byłem bardzo krytyczny. Może to się bierze stąd, że zauważałem więcej niż inni. W moim pamiętniku jest notatka 12-letniego chłopaka po śmierci księdza: umarł, ale nie wszyscy księża są dobrzy. O 20-letnim Bogdanie, koledze, który umarł na gruźlicę: nauczył mnie wiele złego, nie był dobry.

Uczyć o Bogu

Nie jestem tchórzem w walce. Nawet w gimnazjum bardziej się popłakałem, niż usprawiedliwiałem. Powiedziałem „przepraszam“. A tak to będzie mnie jeszcze nauczyciel podejrzewał o kłamstwo, o to, że coś kombinuję. Po co tłumaczyć? Ja nie czuję swojej potęgi, ja czuję swoją słabość. Mnie nigdy nie będzie kosztowało powiedzieć „przepraszam“. Robiłem to w szkole wobec dzieci z drugiej klasy, jak coś było nie tak.

Bardzo dużo nauczyłem się od dzieci i młodzieży. Kiedy ma się naście lat, to się obserwuje ze zdwojoną uwagą. Uczyłem religii przed wojną i po wojnie, za czasów stalinowskich. Do Radomia przyszedłem w 1952 r. A ponieważ prefekci wybierali najlepsze szkoły, godzinówki zostawały mnie. Zresztą nie tylko. Biegało się więc od podstawówki do technikum. To były ciężkie czasy. Ale moją naczelną zasadą było to, żeby w szkole uczyć o Bogu. Nie można więc było zrobić żadnego fałszywego kroku. Nie robiłem w szkole własnej sprawy.

Kiedyś odwiedza mnie ktoś ze szkoły: Niech ksiądz przyjdzie, bo mamy godzinę szkolenia ideologicznego, a moglibyśmy zrobić religię. Sedlak, mówię sobie, nie bądź idiotą. Przyszli ci ludzie, którzy coś montują, a jutro dostanę klapsa ze szkoły. Albo inny przykład: przychodzę do szkoły mianowany przez kuratora. Trzech panów nie podaje mi ręki, nie wita się, nie żegna. Tymi,

myślę sobie, muszę zaopiekować się najszybciej. Przerwa – ja między nimi, rozmawiałem, dyskutowałem. Ja jestem takim samym nauczycielem jak ty, ta sama władza mnie mianowała. Nie minęło 2 miesiące, byli u mnie w domu. I władza ich za to nie wyrzuciła ze szkoły. Może oni tak samo jak ja przeżywali ten czas. I tylko trzeba było z nimi być. A finał? Byłem ostatnim prefektem, którego zatwierdziło kuratorium w Radomiu. Reszta zwolniona. Wyobrażam sobie, że to mogło budzić podejrzenia. Ale uczyłem w szkole o Bogu i to się dla mnie liczyło. Bo to jest najważniejsze dla księdza: uczyć o Bogu tak, by inni tego chcieli słuchać, chcieli pójść do spowiedzi, przychodzić na mszę św., na rekolekcje. Ja tego wszystkiego doświadczałem. A to, że nie podobało się takiej czy innej władzy, to nieważne. Choć to, że mnie zostawili, mogło być celowe.

Ale takich nieporozumień przeżyłem wiele. Pamiętam, jak na konferencji dekanalnej ks. Ślaga mówił o ewolucji. To była w latach pięćdziesiątych sensacja, o tym nie wolno było mówić. A ks. Ślaga na to (był moim pierwszym magistrantem), że nie opowiada niczego innego, jak to, o czym się mówi na seminariach Sedlaka. Biskup Klepacz wziął go w obronę. To były doświadczenia, które uczyły. Jak po czymś takim mogłem być akceptowany? Jestem ledwie tolerowany. Bo Sedlakowi nie można już zaszkodzić.

Duch i intelekt

Mój kapitał duchowy i intelektualny? Te dwa miliony zdrowasiek, Pismo Święte, różaniec. Anioł Pański był wszędzie, w samolocie, w areszcie. I nie walczę w obronie swojego interesu. Ja też lubię grające kolumny, też bym się przejechał samochodem. Ni cholery, żaden kolega nie zaprosił. Samochodów do jasnego groma na podwórku, na którym dawniej spacerowałem. Jeszcze księżowskim samochodem nie jechałem. Sedlak pewnie jakby nie był kretynek, miałby przynajmniej opla.

Przed każdą pracą odmawiałem zdrowaśkę i „Stolico Mądrości“. I wiem, że pełnię dzieła nie moje. Baalów to jest dużo, są niebezpieczni, dopóki nie upadną z postumenciku, a nazywają to ludzie oryginalnością. Nie, to nie o to chodzi.

Ale w swoim życiu spotkałem też świętych, np. w Trzmielowie ks. Julka Czyżewskiego, po obozie koncentracyjnym, umarł w opinii świętości. Pogrzeb był prawdziwym świętem. Bo to był prawdziwy człowiek i kapłan. Nauczył mnie patrzeć na siebie, na ludzi. On cały był manifestacją człowieczeństwa i świętości.

Dużo się nauczyłem od ks. Paciaka. Był malarzem, wtedy niezrozumiałym i dziwnym. Nieobrotny w słowie. Nie ze swej winy. W 15. roku życia przeszedł elementarz. Organista go uczył. Paciak nie potrafił się bronić. Mówił półsłówkami, półzdaniami. Biedny Paciak uchodził za idiotę. Ponieważ był prostolinijny. Mieszkaliśmy w jednym domu. To były dziwne czasy. Także partia nie chciała, żeby było dobrze. Ale Paciakowi nie można było zaszkodzić. Był ponad tym. Dziś dyrektor muzeum w Radomiu powiada: świat zaczyna rozumieć Paciaka. Musiałem wiele spornych spraw załatwiać. Jakoś z uśmiechem, z taktem się udawało.

W sytuacji ze światem jestem jak Pan Jezus, gdy najlepsi fachowcy uderzali w najlepszy dogmat twierdząc, że trzeba ratować Pana Boga, bo się źle dzieje na świecie. Lubię jedną karuzelę, ale kilka i każda w inną stronę – nie! Zresztą nie pytam o inżyniera takiego mechanizmu. Bo go nie ma.

Co jest potrzebne Kościołowi?

Co jest potrzebne Kościołowi, by swoje odnowione miejsce jak najszybciej odnalazł? Ja siedziałem całe wakacje w domu, w parafii. Nie wyjeżdżałem, gdy tylko była wolna chwila. Warowałem jak ten pies. Bo to są moi ludzie, moja parafia. Jako ksiądz mam tutaj swoje podstawowe obowiązki. Na Boże Narodzenie nie wyjeżd-

działem na ferie, bo miałem jasełka, musiałem je najpierw wyreżyserować, potem być z dziećmi i rodzicami. W wolnych chwilach czytałem i uczyłem się. W seminarium przeczytałem wszystkich polskich poetów. Robiłem wypisy dla stylu. Nie jestem wcale taki zapalony do ideałów współczesnego duszpasterstwa. A dzisiaj, gdy religia w szkole, jak nauczyciel religii może powiedzieć, że nie kocha (swojej!) szkoły? Przecież to moja szkoła. Nie lubię tego duszpasterstwa i kapłaństwa z Panem Jezusem w opłu. Jak patrzę na to dzisiejsze duszpasterstwo, to widzę wielki stół Kościoła, który się podnosi, jest coraz to piękniejszy, z hebanowego drewna, a kapłaństwo mu się obsuwa do motoryzacji, do jedyne go celu. Zobaczyłem, zrozumiałem. Pan Bóg nie jest do dyskusowania, tylko do wykonania. Reprezentuję tu radykalizm katolicki. A gdzie się podziały wszystkie urzędowe autorytety? Gdzie one są?

W ciągu miesiąca moja szkoła była moja. Byłem autorytetem. Prawda potrafi się bronić, gdy umie się nią obracać. Byłem autorytetem w konfesjonale, na ambonie. To jest mój obowiązek. Tak, być jasnym, mówić prawdę, nie kłaniać się daremnie, ponieważ bałwochwalstwo jest zabronione w chrześcijaństwie. I nigdy nie być na stopie wojennej z głupim. I praca pozytywna. Przy tym cholerna odwaga.

A świat? Widzę, jak to wszystko dyszy przy fotelach, z którymi związane są pieniądze. Gdy się przeżyło taką „kwarantannę dobrobytu“, jak ja przeżyłem, to z pewnością można posiadać autorytet na temat braku chleba.

Prawda o sobie

Normalne życie? Lepiej będzie naturalne. Czyli związane z własną naturą, moją. Ale to nie ma nic wspólnego z prawem natury. Jeżeli jestem słaby i mdły, nie pcham się na stanowisko, bo tam nie trzeba tak słabego jak ja. Za logikę to ja odpowiadam. A jeżeli jej nie umiem? No cóż, to z czasem wyjdzie. Odwaga do myś-

lenia o sobie, ale i prawda. Praca, ale i wiedza, że to potrafię, na tym się znam, a tamtego nie umiem, a więc nie zrobię prędkiej czy później dobrze. Straty poniosą inni i ja również.

Uśmiechać się, ale nie tylko gębą. To prawdziwość. Ale jak ktoś chce osiągnąć swoją formację przez dwa tygodnie, to niech chleb wypieka. Po to, żeby mieć osobowość, trzeba w nią wsadzić całe życie. A kto szybko ją liczy, to na pewno jest ona blisko, tylko czegoś innego... Sedlak zaczął od niczego. Nie liczyłem nigdy pracy. Jak się zmieścić z lekturą Biblii, różańcem od czasów sztabackich, literaturą fachową? Stoimy na idiotycznym stożku. Gdy mamy szerokie podstawy, to bez zastanowienia machamy nogami w powietrzu. Ale stożek diabli biorą. Przewraca się. A że przy okazji trochę podstawę uszkodzi, to się drugą wyhebluje albo starą dopasuje. Nie machania tutaj potrzeba, przy byle jakim podmuchu. Tu potrzeba samotności i mistyki. I choć to może boleć, to jednak jest to droga do tego, by się wyzbyć osobistej pychy.

Najnowsza książka to parę lat na pustyni intelektualnej. To będzie niedługo, jak Bóg da ukończyć, 22. moja książka. Obrona wiary. Książka musi posiadać moment apologetyczny. Idzie nowe chrześcijaństwo, a nie sprzedawczyki sałaty ze 100% marżą. Kościół będzie potrzebował apologii. Na razie jeszcze jest za mało intelektualny. To się stanie potem. Będzie przewracał strony. Chodzi tylko o to, by nie analizowali tego typowi szewcy intelektualni, bo niewiele skorzystają. Ale jak będzie interpretował po swojemu, to będzie miał z tego pożytek.

Jeśli się przeszło wszelkie stopnie upokorzenia, wdeptania w ziemię, kiedy się miało wszystkich przeciw sobie i tyle dziwów widziało, już nic nie jest w stanie rozdać pychy i nie ma też sposobu, by głębiej upokorzyć.*

* Włodzimierz Sedlak, *Życie jest światłem*, I.W. Pax, Warszawa 1985.

Węgierski syndrom

Z Sándorem Sárą

rozmawiają Jerzy Uszyński i Robert Jerzy Nowak*

— *Jest Pan reżyserem o dużym dorobku dokumentalnym. Także w Pana filmach fabularnych odczuwa się temperament dokumentalisty. Interesująca byłaby rozmowa z Panem na temat historii i losu węgierskiego.*

Oba nasze kraje były krajami historycznie wielkimi, lecz w pewnym momencie ta wielkość, która ukształtowała mentalność narodową, skończyła się. Później przyszła niewola i czas jakby braku własnej historii. Następnie zarówno Polska jak i Węgry powróciły na historyczną scenę, ale ich obszar się znacznie zmniejszył. W XX w. oba kraje odgrywają raczej drugorzędną rolę w polityce. W mentalności narodowej pozostały jednak pewne cechy z poprzednich okresów. Czy są to cechy pozytywne, czy negatywne? Jak Pan ocenia ciężar tradycji węgierskiej?

— W przypadku Węgrów istnieje dodatkowy ciężar. Po I wojnie światowej byliśmy zmuszeni podpisać niesprawiedliwe traktaty pokojowe, w wyniku których utraciliśmy 2/3 terytorium i – co gorsza – 1/3 ludności węgierskiej znalazła się poza granicami ojczyzny. Oprócz 10 mln Węgrów, mieszkających na obecnym terytorium Węgier, jest jeszcze 5 mln w różnych krajach, głównie sąsiednich. Taką karę i taką tragedię bardzo trudno zaakceptować i przetrwać.

Dwa dni temu brałem udział w spotkaniu Światowego Związku Węgrów. W jednym z punktów porządku dziennego przedstawiciele mniejszości węgierskich z innych krajów referowali swoją sytuację. To nie były wypowiedzi długie, lecz bardzo tra-

* W zorganizowaniu rozmowy oraz jej tłumaczeniu pomógł rozmówcom István Krasztel.

giczne. Wypowiadali się ludzie z Siedmiogrodu – mówili o tym, że nie mają własnych szkół i uniwersytetów. O tym, że zakazane są węgierskie napisy i zabronione publiczne używanie języka. Potem Węgrzy z Wojwodiny, która należy do Serbii – o tym, że zabierają ich do wojska. Wielu młodych ludzi ucieka przed poborem, nie chcąc brać udziału w bratobójczych walkach. W konflikcie między Serbami i Chorwatami po obu stronach frontu są przecież Węgrzy. Zmusza się ich, by strzelali do siebie podczas wojny, która ich nie dotyczy. Teraz Serbowie chcą zabrać tych poborowych do Kosowa – będzie następny konflikt, z którym Węgrzy nie mają nic wspólnego.

Węgrzy żyjący w Chorwacji opowiadali o wejściu Serbów. Wioski o tysiącletniej tradycji, założone jeszcze za czasów Arpadów, likwidowano. Nic nie zostało. Na miejsce tych, którzy uciekli na Węgry, natychmiast przesiedlono Serbów. Trudno uwierzyć, że dzisiaj takie rzeczy mogą się jeszcze wydarzyć. Jedynie w Słowenii Węgrzy żyją normalnie, mają szkoły, licea. Ale tam mieszka ich tylko 8000.

Sytuacja jest tragiczna. Ma też wpływ na stan świadomości. Naród powinien być jak jedna rodzina, bo przecież składa się z rodzin. Należałoby więc pomóc prześladowanym, stanąć w ich obronie. Przynajmniej ich wysłuchać. W ciągu ostatnich dwóch lat, czyli od czasu, gdy istnieje w miarę niezależny rząd węgierski, po raz pierwszy premier Jozsef Antall powiedział publicznie, że czuje się duchowo premierem 15 mln Węgrów. Uważam to za zupełnie naturalne. Ale w tym momencie i Rumuni, i Słowacy podnieśli krzyk, że nacjonalistyczne, Horthy-stowskie Węgry mają imperialistyczne zamiary. W wypowiedzi premiera było zaś tylko tyle, że Węgrzy mieszkający poza granicami są naszymi braćmi i w jakiś sposób powinniśmy się nimi opiekować.

— *Przytaczając wypowiedź Jozsefa Antalla dotknął Pan pewnego drażliwego punktu. Wielkie, historyczne narody, które utraciły wiodącą pozycję, często próbują coś odzyskać w aktualnej polityce. Jeśli popatrzeć na Horthyego i okres międzywojenny, to czy nie była to – w pewnym sensie – próba odzyskania historycznej siły i potęgi? Być może powersalski kryzys świadomości*

spowodował, że Węgrzy stanęli po stronie Niemców w II wojnie światowej.

— Nie. Po prostu Węgrzy nie mogli się znaleźć po innej stronie. Było to uwarunkowane politycznie.

— *O tym mówię, o ciężarze tradycji.*

— Nie ciężar tradycji, lecz polityki. To trzeba wyraźnie rozdzielać. Ponieważ ani Francuzi, ani Anglicy nie chcieli pertraktować z Węgrami i wokół Węgier stworzyli tzw. małą ententę: sojusz Jugosławii, Rumunii i Słowacji. Proszę zwrócić uwagę na te państwa, bo to istotna kwestia psychologiczna.

Istnieje pewna anegdota. Po podpisaniu traktatu w Trianon zemdłał szef dyplomacji węgierskiej jak i rumuńskiej. Pierwszy, bo nie uwierzył, że tyle może utracić. Drugi – że tyle może wygrać. Aż trudno sobie wyobrazić, że po ogłoszeniu tez Wilsona o prawie narodów do samostanowienia można było tyle milionów ludzi skazać na życie poza granicami własnego kraju. To było traumatycznym wstrząsem. Dochodzi do niego izolacja polityczna. Gdy spojrzeć na to z psychologicznego punktu widzenia, to może się okazać, że właśnie wyrzuty sumienia zapędziły sąsiadów Węgier do jednego obozu. Czuli oni w głębi serca, że to, co dostali, było bezprawne i niezasłużone. Może dlatego do dziś Rumuni i Słowacy nieustannie budują państwo narodowe, chcą zlikwidować wszystkie mniejszości, stworzyć monolit. Przyjrzyjmy się Rumunom. Najpierw zmusili Izrael do wykupywania Żydów. Tych było najmniej. Potem sprzedali RFN-owi Sasów żyjących od XII w. w Siedmiogrodzie. Tych liczy się na setki tysięcy. Ale 3 mln Węgrów Budapeszt nie jest w stanie wykupić. Więc robią, co mogą, by ich wynarodowić.

Wracając do kwestii sojuszu z Niemcami. Gdy zaczęła się II wojna światowa, Czechosłowacja rozpadła się, na Słowacji powstał rząd Tiso, a Niemcy atakując Polskę chcieli przeprowadzić swe wojska przez nasz kraj. Wtedy rząd w Budapeszcie powiedział: nie. Później wielu uciekinierów z Polski schroniło się na Węgrzech. Owszem, do marca 1944 r. Horthy był sojusznikiem Niemiec – lecz niezbyt pewnym. Zachował autonomię. Hitler manipulował zarówno Horthym, jak Antonescu, Tiso

czy Pavloviciem. Horthyemu jednak nigdy nie ufał. Zresztą miał swoje przecieki i wiedział, że pertraktował on z Anglosasami. Państwo Horthyego nie było faszystowskie. W ogóle partia faszystowska była nielegalna na Węgrzech do października 1944 r., czyli prawie do końca wojny. Szalasi objął władzę w październiku dzięki specjalnym oddziałom Skorzenyego (tego samego, który zorganizował ucieczkę Mussoliniego), dzięki wojskom niemieckim. Do tego momentu Szalasi siedział w więzieniu, a partia strzałokrzyżowców była nielegalna.

— *Horthy uprawiał więc swego rodzaju realpolitik.*

— Na procesie w Norymberdze figurował tylko jako świadek. Nie był na ławie oskarżonych. Nawet Stalin powiedział: „Dajcie mu spokój“.

— *Wkroczyliśmy w problematykę XX w., który silnie się odcisnął na mentalności węgierskiej. Charakterystyczna dla tego stulecia jest seria fałszywych wyborów, przed którymi postawiła Węgrów historia. Fałszywych – gdyż nie były to wybory między dobrem a złem, lecz pomiędzy mniejszym i większym złem.*

— W zasadzie tak.

— *Widzę paralelę z losem polskim, ale tylko częściową. Zarzykowałbym stwierdzenie, że Polacy jako jeden z niewielu narodów w Europie znaleźli się w luksusowej – z punktu widzenia moralnego – sytuacji. Z praktycznego nie, ale z moralnego tak. Ponieważ nikomu krzywdy nie uczynili, natomiast bronili się przed największymi szaleństwami tego stulecia. Z jednej strony – przed faszyzmem niemieckim, z drugiej – przed komunizmem radzieckim. Węgrzy mają mniej luksusową sytuację, ponieważ jednak stali po stronie Niemiec. Ale z powodów racjonalnych, a nie ideologicznych.*

— Węgrzy mogliby dokonać wyboru takiego jak Polacy, lecz otrzymaliby od Niemców to samo co Polacy.

— *Czy ta sytuacja z czasów II wojny światowej zupełnie nie ma wpływu na dzisiejszą świadomość Węgrów?*

— W jakim sensie?

— *Np. pan Robert Nowak głosi dość ciekawą tezę, że Polacy ze względu na swą czystą sytuację moralną (która w pewnym sensie ujawniła się w czasie powstania warszawskiego, kiedy walczyliśmy przeciw Niemcom, lecz po to, by obronić się przed Rosjanami) nie mieli po wojnie kaca moralnego, ale za to byli ostrożni...*

— *(R.J.N.) Bo się wykrwawiliśmy...*

— *Za to Węgrzy mieli kaca moralnego z powodu bierności w czasie wojny i może dlatego w 1956 tak radykalnie przeciwstawili się wielkiemu mocarstwu. Zresztą najnowszy Pana film, „Bezlitosne czasy“, mówi właśnie o tej bierności.*

— To sprawa bardziej skomplikowana. Akcja filmu rozgrywa się w marcu 1945 r. To ważne. Ponad połowa kraju była już wtedy zajęta przez Rosjan, a walki toczyły się po zachodniej stronie Dunaju. Dla wszystkich było jasne, że Niemcy tę wojnę przegrali. Zabrali wszystko, co mogli zabrać, i wycofywali się. Jedynym pytaniem było wówczas, jak przeżyć to wszystko? Jak przetrwać? Nikt przecież nie chciał – co ważne – uciekać z Niemcami. Wielu węgierskich żołnierzy dotarło do granicy, tam złożyli broń, lecz nie chcieli uciekać do Austrii. Mój film opowiada więc o specyficznym momencie dziejowym.

— *Ale jest również metafora.*

— Tak. Węgierskiego losu, oznaczającego, że można wybierać tylko między mniejszym i większym złem. Bohaterom zupełnie nic nie daje to, że odkładają broń i nie chcą walczyć. I tak dochodzi do dramatu. Oni, sami będąc dezterterami, muszą wyłapywać innych dezterterów.

— *(R.J.N.) Po prostu dla Węgrów nie było innego wyjścia. Proszę zauważyć, dla nich zamiana okupacji Niemców na okupację Rosjan była wpadnięciem z deszczu pod rynnę. Za chwilę rządy Rakosiego okażą się najgorszą dyktaturą w historii tego kraju.*

— Zastanawiano się podczas kolaudacji scenariusza, czy film nie przedstawia zbyt negatywnego obrazu Węgrów. Jako

ludzi, którzy za wszelką cenę chcą przeżyć i którzy zawsze się wycofują, uciekają. Ale jeśli nie ma innych możliwości... Węgrzy żyli pod panowaniem Turków 150 lat. Skrywali się – mówiąc metaforycznie – w błotach i lasach. Nieraz skrywali się w szuwarach i – by ich nie zauważono – spod wody przez trzcinę czerpali powietrze potrzebne do życia. Nauczyli się, jak można przetrwać. Oczywiście, istnieje także abstrakcyjna moralność. Myślę jednak, że mamy tu do czynienia z pewnym wzorcem realnym – moralność sprowadza się do nakazu przeżycia. Oczywiście, możemy przytoczyć również liczne bohaterские czyny, zarówno z czasów walk z Turkami jak i z Austriakami lub Rosjanami. Podobne przykłady znajdziemy w historii każdego narodu. Jednak Węgrzy w ciągu ostatnich stuleci musieli przede wszystkim przeżyć. I Turków, i Austriaków, i Rosjan.

— *Która tradycja jest dziś silniejsza według Pana? Etos pięknych, choć może nieskutecznych gestów? Czy przetrwanie? To podobne do dylematów kultury polskiej.*

— Chociaż Węgrzy mieli tylko przeżyć, zawsze istniała również druga tradycja, o czym świadczy choćby rok 1956. W końcu było to po II wojnie światowej pierwsze w Europie Środkowej starcie zbrojne z imperium radzieckim.

— *Starać się przetrwać czy dążyć do niezależności? Co ma większe znaczenie?*

— Zważmy. Cierpienia do pewnego momentu, a potem następuje wybuch, zryw. Jest to sprawa mentalności. W 1968 r., w okresie tzw. Praskiej Wiosny, często spotykaliśmy się z filmowcami czechosłowackimi, którzy mówili nam: „Wy, Węgrzy, z nadmiernymi emocjami, lecz bez rozumu porwaliście się w 1956 r. na Związek Radziecki, my teraz pokażemy, że można to zrobić inaczej, rozsądnie“. Wkrótce przyszło nam zobaczyć efekty tych działań. Po 1956 r. na Węgrzech miały miejsce straszne represje, ludzi mordowano, zamykano w obozach. Ale nigdy nie doszło do tego, co się stało w Czechosłowacji po upadku Praskiej Wiosny, gdy wszystkich zmuszano do składania deklaracji wierności wobec nowego reżimu. Nasze

społeczeństwo nie zaakceptowało nowej władzy, której eksponentami byli Kadar, Aplo, Dögei. Ich nazwiska układano w swoisty kalambur, który na polski można przetłumaczyć jako „drobne ścierwa Kadara“. Może dlatego zyskaliśmy miano najweselszego baraku w obozie socjalistycznym.

Mówi się, że człowiek ukąszony przez żmiję jest ostrożny, gdy później ma do czynienia z jaszczurką. Dotyczy to również Rosjan. Często bywałem w latach sześćdziesiątych w ZSRR i pewne moje spostrzeżenia potwierdzali także inni koledzy. Opinia, jaka tam panowała o wydarzeniach węgierskich, była dokładnie odwrotna niż ta, którą starała się nam narzucić propaganda. Według zwykłych ludzi w ZSRR to my wygraliśmy rok 1956, a nie ZSRR.

— (R.J.N.) *Małe narody – myślę np. o Węgrach i Polakach – mają często w historii ograniczone pole wyboru, czasem wybór jest w ogóle niemożliwy. A za każdy wybór trzeba płacić, i to drogo. Nie zgadzam się więc z tymi historykami, którzy głoszą, że ruchy wolnościowe i powstania zbyt drogo nas kosztowały. Byliśmy konsekwentni na naszej drodze powstańczej do 1944 r. Później unikaliśmy wprowadzić powstań zbrojnych – wyjątek stanowi Poznań 1956 r. – lecz mimo to byliśmy ostrym cierniem dla Rosji. Lata 1956, 1968, 1970, 1980 – to była ta „polska zaraza“. Mając do wyboru powstanie i kompromis – wybieraliśmy powstanie. Ale przecież kompromisy z Rosją byłyby trudniejsze niż z Austrią.*

Ponieważ znana jest tylko cena polskich powstań, to w historiografii stawały się one często negatywnym argumentem. Nie mówiono natomiast, ile kosztowałyby ewentualne kompromisy. Dlatego nieustannie powoływałem się na przykład Węgier. Węgrzy robili powstania tak jak my – Bocskay, Bethlen, Thököly, Raköczy, wielka wojna niepodległościowa Kossutha 1948–49. Potem poszli na kompromis. I czym za to zapłacili? Owszem, zyskali rozwój gospodarczy, kulturę fin de siècle'u. Ale narodowo zapłacili ogromnie dużo. Kossuthowi do końca życia – mimo że doszło do unii austro-węgierskiej – nie pozwolono wrócić do kraju. A później zapłacono pokojem w Trianon. To był wynik poróżnienia się Węgrów z wszystkimi sąsiadami i związania

tylko z jednym. Cytując Laszlo Nemetha: „Węgry weszły do jednej trumny z nieboszczką Austrią“. To ogromna cena. Także w czasie II wojny światowej, gdy uznano, że droga powstańcza jest zbyt kosztowna i należy ugodzić się z Niemcami, Węgry zapłaciły ogromną cenę. Pozostawiono ich w orbicie wpływów radzieckich.

Na tym tle jest ciekawe, że gdy w 1956 r. Węgry powróciły do tradycji niepodległościowej, to potem oficjalna historiografia i publicystyka starała się tę tradycję zniszczyć, wykpić, przeczernić. Szkoła Erika Molnara, jednego z oficjalnych tuzów, zaczęła się nagle rozpisywać o tym, jak bardzo postępowi byli Austriacy i jak zacofana była szlachta węgierska. Która nie potrafiła zrozumieć swoich cywilizatorów. Teraz, oczywiście, synonimem postępu mieli być Rosjanie i ZSRR.

Podobnie w Polsce – po 1956 i po 1980 r. – akcentowano, że powstania narodowe były niepotrzebne, że należało dogadać się z Rosją. Nikt nie napisał, jak straszna byłaby to cena. Rosja rozumiała kompromis tylko jako całkowitą kapitulację. Przygotuję teraz książkę, która jest wyborem polskiej myśli politycznej. Nawet Adam ks. Czartoryski, czołowy zwolennik orientacji prorosyjskiej, pisał w nie opublikowanej do dziś korespondencji: „Zaden Rosjanin nie był nam życzliwy. Nie było od tego wyjątków“.

— Stosunki polsko-rosyjskie nigdy nie były równoprawne. Dodatkowo nakładało się na nie zestawienie dwóch różnych etosów inteligenckich, zderzenie tradycji rzymskiej i bizantyjskiej. Takie właśnie zderzenie obserwujemy dzisiaj w Jugosławii. My natomiast byliśmy wprawdzie w ciągłym konflikcie z Austrią, ale konflikt ten nie miał aż tak głębokiego, kulturowego charakteru. Podpisując umowę z Wiedniem w pewnym sensie zawarliśmy małżeństwo z Europą. Z tego punktu widzenia traktat w Trianon był zupełną anomalią. Monarchia Austro-Węgierska, mimo wszystkich wad, była ziarnem Zjednoczonej Europy. Nawet Francja od czasów rewolucji nie była z punktu widzenia problemów narodowościowych tak demokratycznym państwem. Austro-Węgry były naprawdę wielonarodowe. Wiem, że Polacy mają uraz na punkcie zaborów. Proszę jednak zwró-

cić uwagę, że mieszkańcy Galicji mogli w każdej chwili udać się np. z Krakowa do Fiume lub do Wiednia. Mogli pracować, gdzie chcieli. A jednocześnie mieli u siebie autonomię. Traktat w Trianon zniszczył to wszystko. I w pewnym sensie spowodował II wojnę światową.

Różne przykrości cierpią nie tylko małe narody, ale także wielkie. Na przykład, 16 mln Rosjan znalazło się obecnie w sytuacji mniejszości narodowej. Wspaniały felietonista i mój przyjaciel, Sandor Csory, opowiadał, że przyszedł do niego ambasador rosyjski w Budapeszcie i godzinami wypytywał, jak to jest być mniejszością i co można zrobić dla rodaków za granicami. To nie żart. Rosjanie po prostu nie są do tego przygotowani.

— *Niegdyś Węgrzy, podobnie jak Polacy, także znajdowali się na pograniczu Europy. Była to jednak granica ze światem islamu. Z Rosjanami nie mieli szczególnie złych doświadczeń, jeśli nie liczyć kilku incydentów.*

— Bliżej zetknęliśmy się z Rosjanami zaledwie dwukrotnie. Po raz pierwszy, gdy pomagali Austrii stłumić powstanie węgierskie 1849 r. Pojawili się w roli bezpośredniego wroga, jak niegdyś Turcy, i zarazem w roli wielkiego mocarstwa.

— *Policjanta Europy.*

— I to głęboko zapadło w świadomość. Większość Węgrów ma do dziś odczucie, że powstanie stłumili nie Austriacy, lecz Paskiewicz. Podczas I wojny światowej znowu zetknęliśmy się z Rosjanami. Kilkaset tysięcy jeńców wojennych, którzy znaleźli się na wschodzie, otarło się o rewolucję październikową. Był to raczej epizod, o którym zapominano. Zdarzało się, że do jednej wioski powracali żołnierze z różnych frontów. Opowiadali o walkach. Ani Włochów, ani Rosjan nie uważali za swoich wrogów. To po prostu nie była nasza wojna. Nie mieliśmy nic przeciwko żadnemu z tych państw. Natomiast po II wojnie światowej, gdy Rosjanie okupowali kraj, naród przeżył to głęboko. Według szacunków radzieckich (!) 600–900 tys. Węgrów przeszło przez różnego typu obozy. Proszę pamiętać,

że w kraju żyje 10 mln ludzi. 200 tys. więźniów nigdy nie wróciło z tych obozów. Armia Czerwona, przechodząc przez kraj, rabowała wszystko, co mogła, gwałciła kobiety. To ciągle żyje w pamięci.

— *Był jeszcze epizod 1919 r. Związany nie tyle z Rosjanami, ile z komunistami inspirowanymi przez bolszewików.*

— To był wielki błąd polityczny młodego państwa. Hrabia Karolyi, który przewodził demokratycznemu rządowi, przekazał władzę komunistom, którzy siedzieli wówczas w więzieniach. Podobna rzecz chyba nigdzie więcej się nie wydarzyła.

— *(R.J.N.) Nie winiłbym Węgrów aż tak bardzo. To był błąd, ale popełniony w rozpacz, do której zapędził ich Zachód. Ciągłe dyktowano Węgrom warunki pokojowe, planowano odebrać 2/3 terytorium. I wtedy komuniści zaczęli obiecywać, że Armia Czerwona tuż, tuż... a kiedy wkroczy, to sprawa granic zostanie zupełnie inaczej – po myśli Węgrów – rozwiązana.*

— Było to wynikiem niewłaściwej analizy sytuacji politycznej. Zresztą, po tym epizodzie zostało niewiele śladów w mentalności węgierskiej. Bela Kun i jego Republika Rad służyli raczej do straszenia niesfornych dzieci.

— *Jednakże niektórzy historycy, pisarze czy filmowcy, nawet tak wybitny twórca filmowy jak Miklos Jancso, próbowali straszyć społeczeństwo tymi siłami, którym udało się pokonać radziecką republikę Beli Kuna.*

Współczesna świadomość narodowa Węgrów została ukształtowana przez wiele czynników. Doświadczenia XX-wieczne były określone przez nadzieję na samodzielność i przez zupełnie nowy rodzaj zniewolenia. Na zakończenie naszej rozmowy przychodzi mi do głowy pewne porównanie. Tylko w dwóch hymnach narodowych państw europejskich znajdujemy już na samym początku pewną negatywną ocenę sytuacji, będącą wyrazem tragicznych losów. Hymn polski zaczyna się od słów „Jeszcze Polska nie zginęła, póki my żyjemy“, co od razu zakłada, że trzeba dokonać wielkiego, nadludzkiego wysiłku, by naprawdę nie zginęła. Na-

tomiast hymn węgierski zawiera tragiczne wołanie: „Boże, skoro spuścisz na Węgry tak wiele nieszczęść, to może wreszcie ulitujesz się nad nimi“.

— Sądzę, że w jednym i drugim przypadku przesłanie jest jednak optymistyczne.

Warszawa, 1 XII 1992 r.



Sándor Sára i jego filmy

Sándor Sára (ur. 1933 r.), reżyser, operator i scenarzysta, jest jednym z najwybitniejszych filmowców węgierskich. Jest autorem zdjęć do ponad 30 filmów innych reżyserów, twórcą (reżyserem) ponad 20 filmów i seriali dokumentalnych oraz 6 filmów fabularnych (m.in. „W górę rzucony kamień” 1968, „Drzazga za paznokciem” 1987, „Bezlitosne czasy” 1991). Do wielu realizowanych przez siebie utworów robił również zdjęcia.

Należy do pokolenia artystów, których dzieciństwo przypadło na czas wojny, a młodość – na wczesne lata pięćdziesiąte. Bolesne doświadczenia historyczne tego okresu nadały ich utworom wyraźne piętno historyzmu, zrodziły postawę badawczą wobec historii własnego kraju i ogólniejszych mechanizmów, w które zostaje wpłątany pojedynczy człowiek i w starciu z nimi ponosi najczęściej klęskę. Węgry, niewielki kraj, trzykrotnie mniejszy od Polski, wyobcowany z Europy przez nieprzekraczalną barierę językową – sugestywnie manifestuje swoje istnienie i odrębność, nie pozwala Europie i światu zapomnieć o sobie. A czyni to także przez swoją sztukę filmową, która od ponad ćwierć wieku odnosi sukcesy artystyczne na prestiżowych festiwalach międzynarodowych.

Na Węgrzech często cytuje się fragment wiersza romantycznego poety Mihályego Vörösmartyego: *Tu musisz żyć i umierać, błogosławiąc swój los*. Przyjaciół Sándora Sáry, reżyser Ferenc Kósa, z którym razem zrobili kilka filmów, tak komentował kiedyś ten cytat oraz historyzm kina węgierskiego: *W węgierskiej historii przelano tyle krwi, że tego nie da się opowiedzieć normalnym językiem. Była I wojna światowa, była rewolucja, potem był faszyzm, potem II wojna światowa, kiedy to pewnego dnia zginęło 200 tys. ludzi. Po wojnie wielu ludzi wyemigrowało* (dziś Kósa dodałby z pewnością, że wielu ludzi zginęło po wojnie także w obozach – przyp. J.G.), *potem był rok 1956. W ciągu ostatniego półwiecza liczba ludności naszego kraju zmniejszyła się o połowę. Jeśli ktoś dobrze to wszystko przemyśli, to wtedy koniecznie przyjdzie mu na myśl krew. A jeśli krew... to przynajmniej jeszcze to, co mamy robić, jak próbować analizy i syntezy naszych doświadczeń*.

Artyści w swych dziełach często przemawiają językiem symboli, wkraczają w sferę mitologiczną świadomości społecznej, dzięki czemu

potrafią niestychanie sugestywnie i obrazowo, za pomocą wyrazistego skrótu, zasugerować to co najbardziej charakterystyczne dla historycznej sytuacji człowieka w określonym czasie i miejscu. Podczas spotkania w jednym z polskich dyskusyjnych klubów filmowych z innym reżyserem węgierskim, Miklósem Jancsó, zabrał głos Andrzej Wajda, próbując rozszyfrować symboliczno-poetycki podtekst plastyki filmowej Jancsó, podtekst, który funkcjonuje nie tylko w filmach tego twórcy, ale również – w niewiele zmienionej postaci – w innych utworach węgierskich: *Cały czas, kiedy tu rozmawiamy – mówił Wajda – rysuję sobie na kartce film Miklósa Jancsó, to, co dla mnie jest jego skrótem. A wygląda on tak. Pierwszy obrazek: pusto, płaska równina po horyzont; takie są Węgry. Drugi obrazek: od kamery zaczyna biec człowiek, biegnie w głąb krajobrazu, ucieka. Od strony kamery pojawia się teraz drugi człowiek z karabinem. Ustawia się powoli, nie widać jego twarzy, zwrócony jest w kierunku krajobrazu. Powoli i spokojnie celuje, strzela, zawsze trafia. Pada uciekający. Strzelający wycofuje się. I czwarty obrazek: leży człowiek na pustej równinie. W czterech obrazkach zawarta jest historia, geografia i wszystko, co można opowiedzieć o kraju, o którym Miklos opowiada. Kraj jest płaski, nie ma gdzie się schować, człowiek ucieka zawsze przed siebie, ale tam nie ma nic, ani drzewa, ani domu, ani kamienia. Ten, który na niego poluje, wie, że ma czas, że zdąży go zabić i kiedy strzela, zawsze trafia. Ciekawe, że uciekający nigdy się nie odwraca, nie zaczyna atakować strzelającego. Nigdy też, jak powiedziałem, nie widzimy twarzy tego, który strzela, to nie jest ważne, to los się zjawia, tak musi być. Nie ma tu żadnej obrony, każdy musi przejść przez ten kraj.*

W przedstawionym niedawno przez Sándora Sárę w Warszawie filmie „Bezlitosne czasy” (powstałym na podstawie powieści „Szkola uników” Miklósa Domahidyego, pisarza węgierskiego mieszkającego w Szwajcarii) przez ten równinny kraj wędruje pięciu ludzi w mundurach – szeregowcy i jeden podoficer. Jest marzec 1945 r., wojna ma się ku końcowi, zbliża się Armia Czerwona, wypierając wojska niemieckie. Pięciu Węgrów w mundurach tuła się po własnej ziemi, nie mogąc znaleźć bezpiecznego oparcia. Mają dość wojny, nie chcą strzelać, nie chcą zabijać i nie chcą być zabijani przez innych. Podrabiają codziennie jakieś dokumenty, które mają zaświadczyć, że ich przemieszczanie się jest zgodne z rozkazem dowództwa, ale nigdzie na dłużej nie mogą się zatrzymać, bo każdy z ich chwilowych gospodarzy boi się ryzyka ukrywania dezertów. Ocierają się o normalne życie wiejskie (świniobicie, uczta, smakowanie wina, rodząca się

miłość) i widać, jak bardzo są do tego życia stworzeni, nie ma jednak dla nich możliwości zatrzymania się nigdzie na stałe, muszą się błąkać od wsi do wsi po szarych drogach, wśród płaskich pól, nagich drzew i krzewów późnozimowego, beżśnieżnego pejzażu, w którym jako symbol ładu i upragnionego spokoju stoją równo obok siebie węgierskie domostwa o czysto pobielonych ścianach (czarno-biała fotografia podkreśla szarość, zwykłość, codzienność tego rodzimego pejzażu). Dwaj z nich zginą z rąk niemieckich, dwaj inni zostaną zastrzeleni (z bliska, w sposób nasuwający porównanie z czynnością tępienia chwastów) przez żołnierzy radzieckich. Wkroczenie tych ostatnich jest ukazane w filmie jak najazd Wandali, którzy kradną, gwałcą, zabijają i później pijani leżą pokotem na poboczach dróg.

Reżyser Sára pokazał także w Warszawie, jako uzupełnienie „Bezłitosnych czasów“, swój krótkometrażowy film poetycko-dokumentalny, rodzaj trenu żałobnego – „Pro Patria“ (z 1969 r.): sugestywny montaż starych kronik z czasów I wojny światowej. Obrazy świętowania zwycięstw, radosnego odprowadzania żołnierzy odjeżdżających pociągami na front są zestawiane ze scenami walk. Sekwencja nieruchomych, sielankowych fotografii, na których piękni mężczyźni, a właściwie młodzieńcy w mundurach, pozuja zadowoleni do zdjęć, sąsiaduje z obrazami poboju, zblizeniami martwych ciał żołnierskich, a po tych obrazach następuje montaż uroczystych i podniosłych scenek odsłaniania pomników. Zdjęcia robione w 1969 r. ukazują fragmenty cmentarzy, zblizenia zniszczonych nagrobków i pomników. W filmie znalazł się także fragment starej kroniki rejestrującej autentyczną scenę egzekucji dezerterskiej; tę kronikę reżyser rozfazuje, to znaczy rozciąga w czasie, rozczłonowuje, robi w niej zblizenia poszczególnych osób, powtarza niektóre epizody kilkakrotnie; m.in. widzimy, jak dowódca plutonu egzekucyjnego podchodzi do przyszłych ofiar, dotyka ich i odpowiednio, równo ustawia nad dołem, aby za chwilę wydać rozkaz zastrzelenia ich.

Oba filmy Sándora Sára (można je nazwać pacyfistycznymi), niezależnie od swych wartości uniwersalnych, mają także aktualne przesłanie publicystyczne, szczególnie związane z sytuacją na Bałkanach, na terytorium leżącym nie tak daleko od granic węgierskich.

Janusz Gazda

Intuicje maryjne

Niebieski znak

Jaki jest sens mówienia o niebieskim znaku – z nieba? W Ewangeliach mówią o nim przeciwnicy Jezusa. Domagają się od Niego znaku, który by uwierzytlił Jego Boskie pochodzenie. Znana jest Chrystusowa odpowiedź: *Wieczorem mówicie: „Będzie piękna pogoda, bo niebo się czerwieni”, rano zaś: „Dziś burza, bo niebo się czerwieni i jest zasępione”. Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie? Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza (Mt 16,2–4).*

Ambiwalencja znaków

Sens Jezusowej odpowiedzi jest wieloraki. Odwołując się najpierw do potocznego doświadczenia Chrystus zwraca uwagę, że sam wygląd nieba jest niejednoznaczny – jego czerwień znaczy co innego wieczorem i rankiem. Interpretacja nieba zależy od czasu... Dlatego właśnie czas winien skupiać uwagę, szczególnie czas, który sam Jezus łączy z początkiem swojej działalności w słowach: *Czas się wypełnił – przybliżyło się Boże królowanie* (por. Mk 1,15). Jest to czas otwierania się nieba – na ziemi. Niebo jako Boski wymiar rzeczywistości przybliża się w Jezusie do ludzi tak bardzo, że ci, którzy w Jego imię żyją i umierają, przeżywają prawdę wyrażoną przez pierwszego świadka-męczennika Szczepana: *Widzę niebo otwarte* (Dz 7,56; por. J 1,51).

Jakie są jednak znaki czasu otwartego w Jezusie – Boskiej wieczności w ludzkim czasie? Jego przeciwnicy odrzucają nie tylko świadectwo Szczepana, nie widząc tego, co on sam dostrzegał, natomiast widząc w jego słowach znak bluźnierstwa. Podobną postawę zajęli już wcześniej ci, którzy prześladowali Chrystusa. Oczekiwali znaków według własnych wyobrażeń, scharakteryzowanych dobitnie na początku Ewangelii jako szatańskie pokusy. Miały to być niejako magiczne sztuczki, obliczone na wzbudzenie podziwu – nie wiary... Wyobrażano sobie, że znaki Bożej mocy winny być tak wyraźne i jednoznaczne, żeby zmuszały do przyjęcia Boga. Tymczasem logika Bożego objawienia w Chrystusie jest inna: nie znaki mają budzić wiarę, lecz

odwrotnie – dopiero wiara otwiera oczy na znaki, które Bóg daje człowiekowi. Właśnie dlatego Ewangelie tak bardzo podkreślają, że Jezus uzależniał swoje znaki od wiary. Już pierwszy znak, jakim było głośne wydarzenie w Kanie Galilejskiej, zakładał wiarę w Jezusa – wyrażoną w postawie Jego Matki.

Taki jest zatem pierwszy sens przytoczonej wyżej odpowiedzi Jezusa na pytanie o *znaki z nieba*. Nic z tych znaków, których oczekują Jego przeciwnicy, nie będzie dane – nic, prócz znaku Jonasza. Co to znaczy? Trzeba najpierw zauważyć, że w jednej z wersji ewangelicznego przekazu, jest powiedziane: nic, żaden znak... i na tym koniec (Mk 8,12). Jak gdyby sama odmowa znaku miała być... znacząca! Na tym tle wzmianka o znaku Jonasza stanowi dodatkowy komentarz odsłaniający nowe znaczenia. Według Łukasza chodzi o wskazanie na samego Chrystusa wzywającego do nawrócenia: *Jak bowiem Jonasz był znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak będzie Syn Człowieczy dla tego plemienia. (...) Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni dzięki nawoływaniu Jonasza się nawrócili, a oto tu jest coś więcej niż Jonasz* (Łk 11,30.32). Natomiast według Mateusza znakiem Jonasza jest Chrystus jako Ten, który przez śmierć przeszedł do nowego życia w zmartwychwstaniu: *Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi* (Mt 12,40).

Czy można znaleźć jeden, głębszy sens w tej wieloznaczności? Najbardziej zadziwiające jest może to, że starotestamentowa opowieść o Jonaszu kryje jeszcze inne znaczenia – dodatkowe światło zwrócone ku tajemnicy Chrystusa... Na przykład słowa: *Weźcie mnie i rzućcie w morze, a przestaną się burzyć wody przeciw wam, ponieważ wiem, że z mojego powodu tak wielka burza powstała przeciw wam* (Jon 1,12). W odniesieniu do Chrystusa słowa te znaczą, że wrzucenie Go w otchłań śmierci było tajemniczym sposobem na uśmierzenie zła, które właśnie w Jego śmierci dosięgło „szczytowego dna“. Ale wymiar najbardziej zagadkowy znaku Jonasza kryje się jeszcze głębiej. Jonasz głosi Niniwitom bliskość końca: *Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona* (Jon 3,4). Tymczasem głoszony koniec nie przyszedł – pod wpływem proroka dokonało się bowiem nawrócenie słuchaczy i odwrócenie przez Boga zapowiedzanego zła. A w przypadku Jezusa? Także On głosił koniec, czekający tych, którzy nie przyjmą Jego nauki: *Jeżeli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie* (Łk 13,5). Zapowiadał też wieczną mękę dla swoich przeciwników. Czy jednak świadectwo krzyża nie rzuca nowego światła na

Jego wcześniejsze słowa? Czy właśnie z myślą o krzyżu nie zapowiadał: *A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę WSZYSTKICH do siebie* (J 12,32). Czy Jego modlitwa za krzyżujących samego Boga ludzi: *Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią* (Łk 23,34), nie usprawiedliwia nadziei, że również wobec największych grzeszników nie gniew, ale miłosierdzie będzie ostatnim słowem Boga? Czy właśnie w tej perspektywie nie tkwi najgłębszy sens Pawłowego pytania: *Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej* (Rz 8,31) – pytania, na które ten sam apostoł odpowiada nieco dalej: *Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie* (Rz 11,32)?

Ta głębsza perspektywa, w której Jezus – znak Jonasza – odsłania się ostatecznie jako znak nadziei na powszechność Bożego miłosierdzia, staje się zatem wyraźna, jeśli uwzględnić PEŁNIĘ znaku zarysowanego już w Starym Testamencie. Ten sam kierunek wskazuje zresztą oba wymiary wyrażone przez ewangelistów. Co znaczy bowiem połączenie głoszonej przez Chrystusa Ewangelii z Jego zstąpieniem do *łona ziemi*? Znamienne jest, że to połączenie zostało dokonane już w późniejszych pismach Nowego Testamentu. Chodzi o prawdę, którą w chrześcijańskim wyznaniu wiary wyrażają słowa, że Chrystus *zstąpił do piekieł*¹. Już Pismo wspomina bowiem o tym, że *nawet umarłym głoszone Ewangelię*, odnosząc to do wydarzenia śmierci Chrystusa jako zejścia do sfery ciemności (szeolu), która dotąd wydawała się odcięta od Boga (J P 3,19; 4,6). Nie brakowało też Ojców Kościoła, którzy właśnie w tym wydarzeniu widzieli najgłębsze uzasadnienie chrześcijańskiej nadziei na ostateczne zwycięstwo Bożego miłosierdzia – dla wszystkich².

Znak na niebie

Największy znak dany z nieba – tajemniczy znak Chrystusa kryjący się i odkrywany w znaku proroka Jonasza – zadziwia nie tylko wielością znaczeń, ale także pozwala się domyślać głębszej jedności, trudnej wszakże do wysłowienia. Nie inaczej jest z innym znakiem – związanym z postacią Maryi. Można w Niej odkryć niespodziewany znak nadziei³. W tym miejscu zatrzymam się na szczególnym wymiarze tego znaku, nie tyle ziemskim, ile właśnie – niebieskim.

Mówi o tym Księga Apokalipsy. Pośród wielu swych wizji dotyczących końca przedstawia w kolejnym miejscu, że *Świątynia Boga w niebie się otworzyła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni, a nastąpiły błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad*

(Ap 11,19). O ile we wcześniejszych doświadczeniach Chrystusowych świadków otwieranie się nieba było znakiem ukrytym, dostępnym jedynie dla wierzących, o tyle tutaj łączy się ono z widzialnymi znakami, dokładnie takimi, jakich oczekiwali przeciwnicy Jezusa... Ale na tym nie koniec. Oto kolejna wizja: *Potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. A jest brzemienna. I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia. I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia* (Ap 12,1–3)...

Nie jeden znak zatem, ale dwa. Oba zjawiają się na niebie, choć tylko pierwszy zasługuje na miano niebieskiego – danego przez samego Boga w Jego otwieraniu się na świat. Drugi znak jest jednoznaczny. Rozjaśniają go dalsze określenia: *wielki Smok* pojawia się jako *wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię*. W końcu nie utrzymał się na niebie: *został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie* (Ap 12,9). A co z pierwszym znakiem?

Niebieski znak nie daje się sprowadzić do jednej tylko formuły. Znaczenie, które najbardziej się upowszechniło w chrześcijańskiej Tradycji, wskazuje na Maryję. Wydawało się to najprostsze, skoro dalej obraz Niewiasty cierpiącej *bóle i męki rodzenia* został uzupełniony wzmianką o Jej dziecku: *I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody będzie pał różgą żelazną. I zostało porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu* (Ap 12,5). Jest oczywiste, że mowa tutaj o Jezusie Chrystusie. Czy zatem Niewiastą, która Go rodzi, nie musi być Maryja? Zarazem jednak trudno nie dostrzec, że narodzenie Chrystusa zostało przedstawione w symbolicznym skrócie: Jego „porwanie” do Boskiego tronu wiąże się nie tyle z Jego ziemskim początkiem, ile z tajemnicą wniebowstąpienia jako niebieskim ukoronowaniem Jego przejścia przez życie i śmierć do pełni życia. Dlatego również Niewiastę należy pojmować w podobnej perspektywie – w świetle pełni, objawionej wraz z dopełnieniem Chrystusowego dzieła. W tym świetle Niewiasta przybiera dalej wyraźnie rysy Kościoła, kiedy po odejściu Syna do nieba mówi się o niej, że *zbiegła na pustynię, gdzie miejsce ma przygotowane przez Boga*. To aluzja do rozpro-

¹ Por. na ten temat więcej: J. Galot, *Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią*: „PP” 4/1993, s. 14 nn.

² Por. W. Hryniewicz OMI, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1989; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991.

³ Por. *Niespodziewany znak nadziei*, „PP” 3/1993, s. 466 nn.

szenia na skutek prześladowań, które stały się udziałem wierzących w Chrystusa. Zresztą dalej mówi się jeszcze wyraźniej o walce, w której Smok prześladowuje Niewiastę *z resztą jej potomstwa, z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa* (Ap 12,17).

Ale i to nie koniec. Przyjmując w myśl powyższego, że Niewiasta oznacza zarówno Maryję jak i wspólnotę Kościoła, trzeba jeszcze cofnąć się do wspólnego korzenia obu postaci jednego znaku – do symbolu *reszty*, który zresztą przewinął się już w ostatnich przytoczonych słowach Apokalipsy. W Starym Testamencie mianem reszty określano wierną Bogu pozostałość narodu wybranego, który w swej większości okazał się niewierny Przymierzu zawartemu ze swym Panem – Jahwe. Owa reszta była przedstawiana jako Niewiasta – Bogu Oblubienica, Dziewica, Córa Syjonu. Z niej właśnie miał się narodzić oczekiwany Mesjasz-Chrystus – ostateczny znak Bożego królowania *jako w niebie, tak i na ziemi*. Znak tej dziewiczej reszty i jej cudownej płodności, która była owocem samego Boga, krył się także w prorockim obrazie *różdżki z pnia Jessego* (Iz 11,1 nn.). Z reszty, pozostałej z drzewa genealogicznego ojca Dawida, Bóg wzbudzi w cudowny sposób nowe potomstwo – Mesjasza-Chrystusa, nowego Dawida. Najczystsza postacią tej reszty będzie Maryja – dziewicza Matka Syna Bożego. A zarazem Ona sama stanie się znakiem przejścia, niejako *ciasną bramą*, przez którą wspólnota starotestamentowej *reszty* przeszła w *pełnię czasu*, aby przeobrazić się w nowotestamentową wspólnotę Chrystusowego Ciała – Kościoła.

Ziemskie echa niebieskiego znaku

Tajemniczy znak ukazany w Apokalipsie nie przestał intrygować. Jego wieloznaczność, zwłaszcza jedność rysów maryjnych i kościelnych, prowadziła do interpretacji, w których przeważał bądź jeden, bądź drugi wymiar. O ile wcześniej dominował aspekt kościelny, o tyle później – zwłaszcza od średniowiecza – uwaga zaczęła się skupiać na maryjnej interpretacji Niewiasty. W tym duchu apokaliptyczny znak przeobrażał się stopniowo w obraz Niepokalanej. Księżyc pod Jej stopami stał się znakiem nie tylko zmienności świata, ale jego grzechu, którego dodatkową postacią stał się deptany przez Niewiastę wąż. Ten obraz utrwalił się dzięki widzeniom wskazującym na tajemnicę niepokalanego poczęcia – najpierw w Paryżu na rue du Bac (1830 r.), następnie w Lourdes (1858 r.). W tym miejscu chciałbym się jednak zatrzymać przy widzeniach, które nastąpiły jeszcze później – w Fatimie.

Fatimskie wizje trzeba uznać nie tylko za ostatnie, ale również za najgłośniejsze w naszych czasach wielkie widzenia Matki Bożej. Ich spektakularny charakter wiązał się z przepowiedniami dotyczącymi wydarzeń politycznych. Widzenia powtarzały się co miesiąc od 13 V do 13 X 1917 r. Były to lata I wojny światowej, do której zresztą nawiązuje najważniejsze widzenie z 13 lipca. Ostatni żyjący świadek wizji – Łucja – tak przekazuje słowa Maryi: *Jeśli robi się to, co ja wam mówię, wiele dusz zostanie uratowanych, nastanie pokój na świecie. Wojna się skończy. Ale jeżeli nie przestanie się obrażać Boga, to (...) rozpocznie się druga, gorsza. Kiedy ujrzycie noc oświetloną przez światło nieznane, wiedźcie, że to jest wielki znak, który wam Bóg daje, że ukarze świat za jego zbrodnie, przez wojnę, głód i prześladowania Kościoła i Ojca Świętego. Żeby temu zapobiec, przyjdę, by żądać poświęcenia Rosji memu Niepokalanemu Sercu i ofiarowania Komunii św. w pierwsze soboty jako zadośćuczynienia. Jeżeli ludzie spełnią me życzenia, Rosja się nawróci i zapanuje pokój. Jeżeli nie, Rosja rozszerzy swoje błędne nauki po świecie, wywołując wojny i prześladowania Kościoła. Sprawiedliwi będą męczeni. Ojciec Święty będzie bardzo cierpieć, wiele narodów zostanie zniszczonych, na koniec zatryumfuje moje Niepokalone Serce. Ojciec Święty poświęci mi Rosję, która się nawróci, a dla świata nastanie okres pokoju⁴.*

Dodam od razu, że powyższe dane można uznać za bardziej zewnętrzny (także powierzchowny) aspekt fatimskich widzeń. Zatrzymując się wszakże przy tym wymiarze trzeba przyznać, że istotnie zawiera on wiele zaskakujących odniesień do rzeczywistości politycznej. Najbardziej uderzały już od początku wzmianki o Rosji. Zaskakujące było to, że w tym właśnie czasie (październik 1917 r.) dojrzała w ukryciu rewolucja, która na długie lata miała zdeterminować dzieje ludzkości. Dzieci z Fatimy nie tylko nie mogły o tym wiedzieć, ale i samo pojęcie odległej Rosji było im dotąd obce. Dopiero wybuch rewolucji i jej konsekwencje pozwoliły dostrzec, że przynajmniej ta część fatimskich widzeń nabrała dramatycznej aktualności. Później nadeszła również druga zapowiadana wojna światowa. Wtedy Ojciec Święty zdecydował się na krok, w którym można było dostrzec przynajmniej częściowe spełnienie fatimskich życzeń. 31 X 1942 r. Pius XII oddał cały świat Niepokalanemu Sercu Maryi.

W kolejnych latach pamięć o Fatimie nie wygasła. W Kościołach Zachodniej Europy trwały modlitwy o nawrócenie Rosji, jednak jedyną zmianą, którą można było zaobserwować, była rosnąca potrze-

⁴ *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, zebrał ks. L. Kondor, Fatima, b.r.w., s. 79.

ba nawrócenia również na Zachodzie. W Polsce nabożeństwo fatimskie było tępione przez władze komunistyczne – ze względów aż nadto zrozumiałych... Z jakim skutkiem? Wybór krakowskiego metropolity na Stolicę Apostolską był szokiem i spowodował przyspieszenie wydarzeń. Kolejnym szokiem był zamach na Papieża w pamiętnym dniu (13 V 1981 r.), który był zarazem rocznicą wydarzeń fatimskich. Sam Ojciec Święty podkreślił ten związek, kiedy w pierwszą rocznicę zamachu odbył pielgrzymkę dziękczynną do Fatimy. Jego dziękczynienie było świadectwem, że w niepojętych zamiarach Boga wydarzenia nasilonego zła stają się drogą ku większemu dobru. W następnych latach promieniowanie fatimskiej tajemnicy wyraźnie się potęgowało. 25 III 1984 r. Jan Paweł II dokonał poświęcenia świata Niepokalanemu Sercu Maryi. Miało to miejsce na dziedzińcu bazyliki Św. Piotra przed figurą Matki Bożej Fatimskiej, która została sprowadzona do Rzymu. Akt ten, do którego dołączali się następnie poszczególni biskupi z wielu krajów, został uznany za spełnienie życzeń z 1917 r. W wydarzeniach kolejnych lat – od pojawienia się Gorbaczowa aż po przypieczętowanie końca Związku Radzieckiego w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi 1991 r. – przyszło dodatkowe potwierdzenie, że zmiany w Rosji zapowiedziane w orędziu fatimskim stają się faktem⁵.

Jednak zbyt pospieszne i wyłączone wiązanie przemian dokonujących się obecnie na Wschodzie z Matką Bożą Fatimską nie wystarcza. To prawda, że wszystko może być znakiem Bożego działania w świecie dla kogoś, kto patrzy w świetle wiary. Co więcej, działanie płynące z wiary staje się źródłem Bożych znaków, które inaczej nie byłyby możliwe. Ale nawet wiara nie może się zatrzymywać na zewnętrznych wydarzeniach i na ich nadprzyrodzonej (historiozbawczej) interpretacji. Z jednej strony nie wyklucza ona spojrzenia, które ocenia wydarzenia jako wynik różnych przyczyn naturalnych: ekonomicznych, społeczno-politycznych. Z drugiej strony spojrzenie wiary kieruje się przede wszystkim ku Bogu. W końcu liczy się On sam, nie dawane przez Niego znaki. Dlatego zgodnie ze słowami i z Duchem Jezusa nie wolno się przywiązywać do znaków, choćby najgłośniejszych. Należy raczej nie ustawać w otwieraniu się na tajemnicę Boga, który działa w ukryciu, cicho i spokojnie. Nie przecząc zatem, że również w opisanych wyżej zbieżnościach wydarzeń można dostrzec ziemskie echa niebieskiego znaku Niepokalanej, pragnę przejść do głębszego wymiaru fatimskich tajemnic.

Elementy jawień fatimskich

Jawień? Potocznie mówi się, zresztą nie tylko w przypadku Fati-my, o objawieniach maryjnych. Jednak w teologii pojęcie objawienia jest zarezerwowane dla Boga i Jego działania w świecie. Nawet w odniesieniu do zmartwychwstałego Chrystusa Pismo mówi o Jego ukazywaniu się, pojawianiu czy zjawianiu. Także spotykane nierzadko mówienie o objawieniach prywatnych może stwarzać mylne wrażenie, że Pan Bóg objawia w nich coś, czego jeszcze nie było w Jego wcześniejszym objawieniu danym w pełni – w Jezusie Chrystusie. Można by mówić o zjawieniach, ale one mogą się kojarzyć ze zjawami – sennymi. Skoro zaś chodzi o jawę, nie o sen, czy nie należałoby mówić właśnie o jawieniach?

Co zatem było w fatimskich jawieniach najważniejsze? Elementy, które są najbardziej znane, dotyczą Ojca Świętego, nawrócenia Rosji; do tego dochodzi zachęta do modlitwy różańcowej. Znany jest również fakt, że z jawieniami wiąże się szczególna tajemnica, która dotąd jeszcze nie została ujawniona. Wolno przyjąć, że właśnie to co tajemnicze jest najgłębiej związane z objawieniem tajemnicy samego Boga, a przeto – najważniejsze. Dlatego warto przyrzeć się tym elementom fatimskich jawień, których tajemniczość została najwyraźniej podkreślona.

Najpierw uderza stopniowy charakter jawień – i jawiącej się tajemnicy. Poszczególne etapy następowały miesiąc po miesiącu, a świadkowie mówili o nich nie od razu. Dopiero pod wpływem powtarzających się apeli władz kościelnych tajemnice powierzone dzieciom były odsłaniane, zwłaszcza przez jedno z nich – Łucję, która miała najdłużej przeżyć i dawać świadectwo. Z czterech spisanych przez nią i opublikowanych relacji wynika, że w każdej pojawiają się nowe, istotne szczegóły o kolejnych jawieniach. Widać nadto, że dzieci od początku miały świadomość tajemniczości, która skłaniała je do zachowania milczenia. Później potrafiły dokładniej rozróżnić to, co niejako spontanicznie uznały za trudne do przekazania, od tego, co w samych jawieniach zobowiązywało je do milczenia. Tajemnica wiązała się ze światłem, o którym świadczyła obecność Maryi. Już za pierwszym razem, 13 maja, dzieci doświadczyły: *Zjawienie dało nam spokój i ogromną radość, która nam nie przeszkadzała w mówieniu o tym, co zaszło. Jeżeli jednak chodzi o promienie, które*

⁵ Więcej na ten temat: Cz. Ryszka, *Zbrodnicze plany rozbiły się o Maryję, Fatimę i Jasną Górę*, „Jasna Góra” 10/1992, s. 17–24.

*splýwały do nas z rąk naszej Pani, i wszystko, co się z tym łączyło, czuliśmy wewnętrznie coś, co nam nakazywało milczenie*⁶.

Co się kryło i stopniowo odsłaniało w tym świetle? Istotne elementy tajemnicy można odnaleźć już w pierwszym jawieniu. Wspomniane promieniowanie z rąk Maryi było poprzedzone krótkim dialogiem. Kiedy Pani zapytana o swe pochodzenie odparła, że jest z nieba, dzieci chciały wiedzieć, czy również tam pójdą. Zostały zapewnione, że tak, po czym spotkały się z pytaniem, czy są gotowe ofiarować się Bogu dla nawrócenia grzeszników. Na „tak“ z ich strony Pani z kolei odpowiedziała, że będą musiały wiele wycierpieć, ale *łaska Boża będzie waszą siłą*. Właśnie podczas wypowiedzania słów o łasce otworzyła po raz pierwszy ręce, przekazując nam światło tak silne, jak gdyby odbłask wychodzący z Jej rąk. *To światło dotarło do naszego wnętrza, do najgłębszej głębi duszy i spowodowało, żeśmy się widzieli w Bogu, który jest tym światłem, wyraźniej niż w najlepszym zwierciadle* (s. 115). Dzieci miały zatem świadomość, że światłem łaski z rąk Maryi jest sam Bóg; jedno z nich (Franciszek) powie później wyraźniej, że *najpiękniejszy był Pan Jezus w tym świetle, które nasza Pani włożyła nam do serca* (s. 94). Otrzymane światło wyjaśnia nadto szczególną miłość dzieci, zwłaszcza Hiacynty, *do Pana Jezusa, do cierpień i do grzeszników, dla zbawienia których tak bardzo się poświęcała*. Bo w świetle łaski dzieci przeżyły nie tylko miłość Boga zapewniającą im samym zbawienie, ale także słowa Maryi o grzesznikach, za których mają składać ofiary z miłości do Jezusa, gdyż *dużo dusz idzie do piekła* (s. 20 n.).

Już w pierwszym jawieniu można przeto wyróżnić trzy elementy: 1) postać Maryi, która przybliży dzieciom 2) światło Boga – źródło nadziei na niebo, oraz odsłania 3) ciemną rzeczywistość grzechu. Są to elementy jednej tajemnicy, powtarzające się także w kolejnych jawieniach i jednocześnie coraz wyraźniej odsłaniające głębszy wymiar swej jedności. W kolejnym spotkaniu z Matką Bożą, 13 czerwca, dzieci doświadczają z Jej rąk tego samego światła, *które jest Bogiem* (s. 95). Tym razem odsłaniają się nowe szczegóły. Pierwszy element związany z postacią Maryi znajduje teraz konkretyzację w tajemnicy Jej Niepokalanego Serca. W momencie, w którym najstarsza, Łucja, słyszy słowa: *Moje Serce Niepokalane będzie twoim schronieniem i drogą*, pojawia się drugi element, znowu w postaci promieni światła wychodzących z dłoni Maryi. *W nim widzieliśmy się jak gdyby pogrążeni w Bogu* (s. 116). Swoje własne świadectwo Łucja uzupełnia słowami małego Franciszka, który widząc późniejsze reakcje ludzi na zachętę Pani do odmawiania modlitwy różańcowej dodawał: *A cóż by to było, gdyby tak się dowiedzieli, że nam pokazała Boga w swoim*

Niepokalanym Sercu, w tym tak wielkim świetle. Ale to jest tajemnica. Tego im nie powiemy. Lepiej, żeby nikt o tym nie wiedział (s. 95). Ten drugi, znowu najbardziej tajemniczy i Boski element jawienia, jest teraz wyraźnie związany z tajemnicą Niekpokalanego Serca. Jak? Serce jawi się dokładniej jako *otoczone cierniami, które wydawały się je przebijać*. Łucja komentuje: *Zrozumieliśmy, że było to Niekpokalane Serce Maryi, znieważone przez ludzkie grzechy, które pragnęło zadośćuczynienia. To (...) mieliśmy na myśli, kiedyśmy mówili, że Matka Boska wyjawiała nam w czerwcu tajemnicę. Nasza Pani nie rozkazała nam tego zachować jako tajemnicy, ale odczuwaliśmy, że Bóg nas do tego skłania* (s. 116 n.).

Czerwcowe doświadczenie ukazało przeto głębsze powiązanie tajemnicy Bożego światła z dwoma pozostałymi elementami: z postacią Maryi w Jej Niekpokalanym Sercu i z mrokiem grzechu, którego śladem były ciernie w Sercu... Samo światło miało teraz utwierdzić w nich *poznanie i miłość szczególną do Niekpokalanego Serca Maryi, tak jak to było w dwóch innych wypadkach odnośnie do Boga i do Tajemnicy Trójcy Przenajświętszej* (s. 81). Najważniejsze jest zatem ciągle tajemnicze światło samego Boga, które naświetla tym razem szczególnie element tajemnicy odnoszący się do Maryi. Trzeci element związany z ludzkim grzechem pozostaje na razie w tle, przejawiając się jedynie pośrednio. Pod tym względem kolejne jawienie z 13 lipca przynosi znowu coś nowego. W nim bowiem najwięcej miejsca zajmuje właśnie element tajemnicy związany z grzechem, więcej – z piekłem. Ale czy rzeczywiście piekło jest tutaj najważniejszym elementem?

Trzeba najpierw zauważyć, że w swojej relacji o trzecim jawieniu Łucja jest szczególnie powściągliwa. Już we wcześniejszym wspomnieniu powiedziała: *Był to dzień, w którym Najświętsza Panienka objawiła nam tajemnicę* (s. 51). Mówiąc zaś bezpośrednio o przeżyciach tego dnia zaczęła od uwagi, że *tajemnica składa się z trzech odmiennych części. Z tych dwie teraz wyjawię. Z dalszych słów wynika, że pierwszą częścią tajemnicy była wizja piekła. Pani nasza pokazała nam morze ognia, które wydawało się znajdować w głębi ziemi. Po przejmującym opisie piekielnych katuszy demonów i dusz została odślonięta druga tajemnica, która odnosi się do nabożeństwa Niekpokalanego Serca Maryi. Kiedy mianowicie dzieci przerażone pierwszą wizją podniosły oczy ku Bożej Matce, Ona powiedziała z dobrocią i smutkiem: „Widzieliście piekło, dokąd idą dusze biednych grzeszników. Aby ich ratować, Bóg chce ustanowić na świecie nabożeństwo do mego Nie-*

⁶ *Siostra Łucja...*, dz. cyt., s. 93 n. Następne cytaty z tych relacji oznaczam w tekście przez podanie w nawiasie numeru strony.

pokalanego Serca. Jeśli robi się to, co ja wam mówię, wiele dusz zostanie uratowanych, nastanie pokój na świecie (s. 78 n.). I ostatnie słowa, przytoczone już wyżej, przechodzą w znane zapowiedzi dotyczące świata, Ojca Świętego i Rosji...

A trzecia, nie ujawniona część tajemnicy? Wiadomo, że Łucja zgodziła się na jej sformułowanie dopiero pod koniec 1943 r.; jej zapis został umieszczony w tajnym archiwum watykańskim (s. 86). Jest ona zatem znana papieżom i przynajmniej niektórym ich współpracownikom⁷. Czy można o niej powiedzieć coś więcej na podstawie opublikowanych relacji Łucji? Wydaje się, że tak...

Serce fatimskiej tajemnicy

O czym Łucja milczy? Szukając odpowiedzi przypomnę najpierw, że już w pierwszym jawieniu można było wyróżnić trzy elementy tajemnicy. Dwa z nich, odsłonięte dodatkowo w czerwcu, zostały wymienione również w najpełniejszym jawieniu z lipca: tajemnica Maryi skonkretyzowana w Jej Niepokalanym Sercu i tajemnica grzechu w perspektywie piekła. Na tle wcześniejszych jawień uderza zatem fakt, że w relacji o doświadczeniu lipcowym brakuje wzmianki o trzecim elemencie, który już wcześniej okazał się najważniejszy. Nie ma mowy o tajemniczym świetle, którym jest sam Bóg – najwyższa tajemnica wiary. Nie ma mowy? Nie całkiem... Owszem, Łucja nie mówi o nim w miejscu, gdzie z wyraźną intencją przemilczenia trzeciego elementu tajemnicy rozpoczyna od powyższej wzmianki o piekale. Kiedy jednak po kilku miesiącach opisuje te same fakty w kolejnej relacji, w jej opisie pojawiają się nowe elementy.

Przede wszystkim pojawia się wzmianka, której dotąd brakowało – o tajemniczym świetle. Staje się jasne, że właśnie to światło poprzedziło wizję piekła opisaną wcześniej bez żadnego wstępu. Wychodząc od słów Maryi o konieczności ofiar za grzeszników z miłości do Jezusa i o potrzebie zadośćuczynienia *za grzechy popełnione przeciwko Niepokalanemu Sercu Maryi* Łucja dodaje *Po tych ostatnich słowach rozłożyła znowu ręce jak w dwóch poprzednich miesiącach. Promień światła zadawał się przenikać ziemię i zobaczyliśmy jakby morze ognia* (s. 117). Można tu znaleźć pierwszą istotną wskazówkę – przenieście prerażającej wizji piekła było dla dzieci możliwe jedynie dzięki Bożemu światłu, które tej wizji towarzyszyło. Znamienne jest, że również dzieci wyraźnie o tym zaświadczyły. W tym świetle dane im było już wcześniej zapewnienie, że ich udziałem będzie niebo. Dlatego Łucja mogła zauważyć z myślą o piekielnej wizji: *Dzięki niech będą Matce Najświętszej, która nas przedtem uspokoiła obietnicą, że*

nas zabierze do nieba. Bo gdyby tak nie było, sądzę, że bylibyśmy umarli z lęku i przerażenia (s. 79).

Kolejne świadectwo o tajemniczym świetle samego Boga w trzecim, kulminacyjnym jawieniu odsłania się w słowach małego Franciszka. Zostały one przytoczone przez Łucję, choć (naturalnie!) nie w tej relacji, w której szczególnie zważała na zachowanie dyskrecji, ograniczając się do dwóch elementów tajemnicy. W innej, wcześniejszej relacji tak mówi o reakcji swego towarzysza na doświadczenie z lipca: *W czasie trzeciego objawienia Franciszek był najmniej przejęty wizją piekła. Choć zrobiła na nim wielkie wrażenie. Największe wrażenie na nim zrobił i całą uwagę skupił Bóg, Trójca Przenajświętsza w tym świetle ogromnym, które nas przenikało do głębi duszy. Po tym powiedział: „Myśmy płonęli w tym świetle, które jest Bogiem i nie spaliliśmy się. Jakim jest Bóg, tego nie można by powiedzieć. Tego właśnie nikt nie zdoła wypowiedzieć. Ale jaka szkoda, że On jest taki smutny. Gdybym Go mógł pocieszyć” (s. 96).*

Czy zatem centrum, najbardziej ukryte wewnątrz tajemnicy fatimskiej, nie jest związane z tą właśnie wizją Bożego światła? Ale co można dostrzec czy przeczuć w tym świetle? Częściowo zostało to już powiedziane: najpierw dzieci doświadczyły w nim bliskości Boga i nadziei na niebo, później zaś dane im było przeżyć piekło. Ścisłe powiązanie obu tajemnic nie jest przypadkiem. Nie tylko w tym sensie, który dostrzegły same dzieci zdając sobie sprawę, że przeżycie piekła nie byłoby możliwe bez wcześniejszego doświadczenia Boskiej rzeczywistości nieba. Przerazająca wizja rodziła pytanie, które nurtowało zwłaszcza Hiacyntę: *Dlaczego nasza Pani nie pokazuje piekła grzesznikom? Gdyby je widzieli, nie grzeszyliby, aby się tam nie dostać.* Pragnie zadać to pytanie samej Maryi, ale w czasie dalszych jawień już o tym nie pamięta (s. 80). Jednak pod względem teologicznym odpowiedź nie jest trudna. Jedynie w świetle Bożej miłości można podjąć cały (bez)sens grzechu jako śmiertelnej postawy zamknięcia w obliczu życiodajnego światła. Tylko tak można pojąć to, co pozostaje niepojęte – jak można chcieć wiecznego odcięcia od miłości – Boga...

Ale pojęcie piekła, dane dzieciom w niebieskim świetle z rąk Niepokalanej, to jeszcze nie wszystko. Znakiem właściwego pojęcia, głębszego spojrzenia na piekielną zagadkę miała się stać modlitwa, przekazana dzieciom do stałego odmawiania w łączności z różańcem.

⁷ Obecnie ma do niej dostęp m.in. kard. Ratzinger jako prefekt Kongregacji ds. Doktryny Wiary, por. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kard. J. Ratzingerem rozmawia V. Messori*, Kraków-Warszawa 1986, s. 92 nn. Prowadzący rozmowę dziennikarz próbuje tu sugerować, że „sekrety fatimskie ma treść „w najwyższym stopniu niepokojącą, apokaliptyczną, zwiastującą straszne cierpienia”.

Modlitwa ta słusznie została uznana za serce fatimskiej tajemnicy. Wyraża się ona w słowach: *O mój Jezu, przebacz nam nasze grzechy, zachowaj nas od ognia piekielnego, zaprowadź wszystkie dusze do nieba, i pomóż szczególnie tym, którzy najbardziej potrzebują Twojego miłosierdzia*⁸. Co uderza w tej modlitwie? Groźba piekła jest na tyle silna, że należy się modlić o zachowanie przed zagrażającym złem. Jednak nie groza, ale nadzieja jest źródłem ożywiającym modlitwę. Nadzieja bezgraniczna, w której sama Niepokalana nakazuje prosić Syna, by zaprowadził do nieba WSZYSTKIE dusze! W modlitwie ożywionej tą nadzieją nikt, żaden grzesznik nie jest *spisany na straty*. Dlatego w sposób konsekwentny dzieci, które są przekonane o istnieniu piekła, mogą się modlić nie tylko o zachowanie OD niego, ale i o wyrwanie Z niego: *Niepokalone Serce Maryi, nawróć grzeszników, wybaw dusze z piekła* (s. 82).

Czy zatem można się pokusić o wyraźniejsze sformułowanie ukrytego serca fatimskiej tajemnicy? Jaka jest prawda łącząca w jedno trzy elementy: 1) tajemnicę Niekpokalanego Serca Maryi jako widzialnego znaku 2) światła, którym jest ostatecznie sam Bóg obejmujący swoją miłością wszystko, 3) nawet piekielną sferę całkowitego oddalenia od Niego? Głębokie pojęcie Bożego miłosierdzia, które zawiera się w elementach trój-jedyniej tajemnicy, nie może być niczym innym, jak refleksem Ewangelii – nie złej, ale Dobrej Nowiny. W jej świetle apostoł mógł wyrazić swoją nadzieję, że nic i nikt nie zdoła nas odłączyć od miłości Chrystusowej (por. Rz 8,31). Najwyższym znakiem chrześcijańskiej nadziei jest sam Chrystus. Czy jednak w miarę wpływu ludzkich dziejów nie odsłania się coraz wyraźniej, że dodatkowym znakiem z nieba jest właśnie Maryja w tajemnicy Jej niepokalanego poczęcia? Fatimskie jawienia budzą intuicję, że niebieski znak obejmujący Matkę Bożą jest znakiem nadziei powszechnego zbawienia. Dyskrecja, która zobowiązywała dzieci, nie musi obowiązywać w równym stopniu teologów, skoro ich zawodem i medium nie jest milczenie, lecz słowo. Sama Niepokalana skłania do głębszego wnikięcia w tajemnicę zbawienia, które w Niej – w Jej niepokalanym poczęciu – objawiło swój początek⁹.

Jacek Bolewski SJ

⁸ Taka wersja modlitwy jest odmawiana w polskich kościołach. Jeśli idzie o miejsce modlitwy w jawieniach fatimskich, por. *Siostra Łucja...*, dz. cyt., s. 117, 80.

⁹ Więcej na ten temat por.: *Niebo – niepokalany początek*, „PP” 12/1992, s. 467–479.

Historia ludobójstwa

Frank Chalk, Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, Montreal Institute for Genocide Studies, Yale University Press, New Haven, London 1990, ss. XVIII + 461

Nowe słowo dla pradawnej zbrodni wykonywanej od starożytności po współczesność wprowadził do prawno-międzynarodowej leksyki amerykańskiej Rafał Lemkin w 1944 r. Nazwa „ludobójstwo“ przeszła też do języka potocznego, odnosząc się do niechwalebnych postępowań i zamysłów, choćby nie występowała w nich intencja zabijania. Kanadyjska monografia ludobójstwa – przygotowana przez historyka Chalka i socjologa Jonassohna (dalej o autorach: Ch.-J.), profesorów Concordia University w Montrealu i dyrektorów Montreal Institute for Genocide Studies – przypomina, że w przeszłości wielkie masakry leżały poza horyzontem przekonań o triumfującej sprawiedliwości, a niewidoczny pozostawał los milionów istot, które zmarły śmiercią nienaturalną jako bezbronni niekombatanci. Z reguły to zwyczajcy spisywali historię podbojów, ofiary zaś masowej zagłady zwykli przyjmować swą niedolę jako oczywisty rezultat doznanej klęski. Ludobójstwo było przemilczane: koncepcja praw ludzkich stosunkowo niedawno przeniknęła do społeczeństw zachodnich; tradycja Oświecenia uznająca człowieka za zasadniczo dobrego i rozumnego przyczyniała się do negowania czynów zagłady, podobnie jak wzrost nacjonalizmów; rzeź ludów innej rasy, religii czy narodowości rzadko uczulała czyjąkolwiek świadomość; aż po ostatnie czasy w szerzącym się i „samonałożonym“ zaprzeczaniu zbiorowym uczestniczyli też historycy. Po II wojnie światowej rozziw między praktyką a ideałami okazał się zbyt wielki, by wspierać intelektualne podstawy podobnego negowania. Norymberga wzbudziła zainteresowanie dziejami zbrodni na ludności cywilnej. *Wreszcie, nawet naukowcy uświadomili sobie ubóstwo studiów badających i analizujących zjawisko ludobójstwa w historii.*

Wedle Lemkina ludobójstwo to zaplanowane i skoordynowane unicestwienie grupy narodowej, religijnej czy rasowej przez czyny zmierzające do podkopania podstaw niezbędnych dla jej przeżycia jako grupy, a obejmujące niszczenie instytucji polityczno-społecznych, kul-

tury, języka, poczucia narodowego, religii i bytu ekonomicznego. Konwencja Narodów Zjednoczonych z 9 XII 1948 r. (tekst w: E.J. Osmańczyk, „Encyklopedia spraw międzynarodowych i ONZ”, Warszawa 1974, s. 505 n.) do ofiar ludobójstwa zalicza grupy etniczne, narodowe i religijne, wszakże – w wyniku zakulisowych kompromisów, a na wniosek delegata, niestety, polskiego (tak Ch.-J., s. 10) – pomija *grupy polityczne i inne*, co miało pierwotnie odnosić się do klas społecznych. Ta jedyna międzynarodowo uznana definicja ludobójstwa ma niezaprzeczalne znaczenie symboliczne – bez żadnych skutków praktycznych; jej sformułowania są tak zwężone, że – jak wykazano w „Wall Street Journal” (24 II 1986) – nie mogła ona objąć żadnych czynów ludobójczych popełnionych od jej przyjęcia. Ponadto *sojusznicy sprawców ludobójstwa współdziałają w ich osłonie, rozszerza się więc zbiorowe zaprzeczanie*.

W gruntownym przeglądzie literatury niemal wyłącznie anglojęzycznej rozważono – i aprobujać, i krytycznie – typologie pochodzące od 11 socjologów z lat 1949–87. I tak, opierając się na stopniu niewspółmierności między władzą sprawcy a ofiarą Dadrian (1975) dostrzega ludobójstwa: kulturowe, zmierzające do asymilacji (zatem właściwie etnobójstwo sprowadzające się do zagłady kultury bez zabijania jej wyrazicieli); utajone, a raczej nie zamierzone czy nierozmyślne (bombardowanie, epidemia podczas inwazji); mściwskie, jako ukaranie wycinka mniejszości, która rzuciła wyzwanie grupie dominującej; utylitarne, w celu przejęcia zasobów ekonomicznych; „optymalne” wreszcie, zmierzające do całkowitego wymazania grupy. Fein (1983, 1988) wprowadza kategorię ludobójstwa ideologicznego, wymierzonego w grupę uznaną za wroga w hegemonicznym micie państwowym, i wskazuje, że sprawcami ludobójstwa mogą być poszczególne zbiorowości, nie tylko państwa i inne autorytety. Kuper (1981, 1985) upatruje ludobójstwa: przeciw ludom indygenным (proces kolonizacji), przeciw ludom zakładniczym (Holocaust), w dwupoziomowej strukturze dominacyjnej po dekolonizacji – w walkach o władzę, secesję, autonomię czy równość między grupami etnicznymi, rasowymi lub religijnymi; uwzględnia ponadto ludobójstwa popełniane przez władze despotyczne. Bauer (1984) wysuwa *swoiste kontinuum zła mogące prowadzić od „masowego mordu” w ostatnich czasach, przez „ludobójstwo” do „Holocaustu” („Szoah”)*; odnoszące się do znacznej większości spisanych przypadków ludobójstwo to: selektywne wymordowanie elit, wyeliminowanie kultury narodowej, zniewolenie, zniszczenie życia ekonomicznego, zdziesiątkowanie biologiczne; Holocaust natomiast – *zaplanowane, z powodów ideologi-*

*cznych czy pseudoreligijnych, unicestwienie fizyczne wszystkich członków grupy narodowej, etnicznej lub rasowej – odnosi się jedynie do zagłady Żydów, do rzezi Ormian w 1915 r. (różnice mniej istotne od podobieństw) i do ewentualnych poczynañ analogicznych w przyszłości. Smith (1987) do uprzednich dopisuje monopolistyczne, wywodzące się z żądzy zagarnięcia władzy, oraz rozszerza ideologiczne jako *inspirowane pragnieniem nałożenia specyficznego zamysłu zbawienia czy oczyszczenia na całe społeczeństwo, a występujące powszechnie w XX w.**

Wyłączwszy etnobójstwo jako nie związane z masową rzezią, własna definicja Ch.–J. uznaje ludobójstwo za formę jednostronnego zabijania masowego, przez które państwo czy inna instancja dąży do zniszczenia grupy, określonej – jako grupa i jako jej członkostwo – przez samego sprawcę. Jednostronność wskazuje, że grupa zagrożona nie dysponuje siłą zbrojną mogącą przeciwstawić się machinie zbrodni – powstanie w getcie warszawskim czy ormiańska obrona miasta Wan służyły bardziej obwieszczaniu solidarności ofiar niż pokonaniu przestępcy. Masowość zabijania oznacza, że wszystkich członków grupy ustala się jako ofiary, aczkolwiek całkowita zagłada grupy wyznaczonej występuje bardzo rzadko. Kluczowym punktem ma być zdefiniowanie represjonowanej grupy przez samego sprawcę, także – jego ustalenie członkostwa grupy jako dobrowolnego (poszczególni Ormianie mogli się wyratować w 1915 r. przyjmując islam) lub utrwalonego (nazistowska formuła Żyda wykluczała jakąkolwiek indywidualną decyzję); umożliwia to uwzględnienie grup czy to nie rozważanych uprzednio w Konwencji NZ jako potencjalne ofiary (umysłowo opóźnieni i homoseksualiści w III Rzeszy, mieszkańcy miast w Pol-Potowskiej Kambodży), czy też istniejących jedynie w imagacji sprawcy (demoniczne czarownice w Europie Zachodniej, „wrogowie ludu” w strukturach stalinizmu). Musi występować dążenie do zagłady, która nie może stanowić rezultatu nie zamierzonego. Dla przypadków niszczenia grupy jako takiej przez wybicie części jej członków i podporządkowanie reszty – wysuwa się określenie „ludobójcze masakry”.

Ch.–J. proponują 4-stopniową typologię ludobójstwa wedle motywów sprawcy. Po pierwsze **ELIMINOWANIE** prawdziwego czy potencjalnego **ZAGROŻENIA**; prawdopodobnie było to przyczyną najdawniejszych ludobójstw – niektóre wygasłe cywilizacje zniknęły w następstwie zagłady po przegranej wojnie (zapewne Wyspa Wielkanocna, premaoryska Nowa Zelandia). Po drugie **TERRORYZOWANIE** rzeczywistych czy potencjalnych **WROGÓW**; rozważając to Ch.–J.

przesuwają się od Asyryjczyków jako *biegłych praktyków*, przez Mongołów Czyngis-Chana i Zulusów króla Czaki, aż do sztucznie wytwarzanych głodów sowieckich na Ukrainie czy w Etiopii. Po trzecie UZYSKIWANIE BOGACTW ekonomicznych; przypuszczalnie ujawniło się to również w starożytności, w nowożytności zaś wraz z zamorską ekspansją Europy od końca XV w. Po czwarte UPRAWOMOCNIANIE PRZEKONAŃ, teorii, ideologii; szlak wiedzie od przesładowań chrześcijan w czasach rzymskich, przez różne czyny z niejednej krucjaty i nękania Morisków oraz Marranów w Hiszpanii, aż przede wszystkim po obecny *wiek ludobójstwa ideologicznego*. W trzech pierwszych odmianach grupy „wyznaczone” znajdują się poza społeczeństwem-sprawcą, tym samym uznawano je za *nie w pełni ludzkie*; w odmianie ostatniej grupa represjonowana mieści się w obrębie tegoż społeczeństwa, należy ją więc pierwiej wyodrębnić i odcłowieczyć, stawiając poza siatką wzajemnych zobowiązań: *Prowadzenie masowego zabijania jest niezwykle trudne dla przeciętnych ludzi*.

Chyba z reguły występuje więcej niż jeden powód ludobójstwa, przeto autorzy proponują przypisywanie każdemu przypadkowi motywu dominującego. Jednakże taka „hierarchizacja” motywów może być subiektywna – niekoniecznie więc miarodajna. W sztucznym głodzie ukraińskim Ch.–J. dostrzegają intencję terroryzowania; a przecież kilkuletniego ludobójstwa w jednym rejonie (nie chodzi tam bowiem o wcześniejszy głód na Powołżu) nie powinno się motywacyjnie wyodrębniać z całości ludobójczego czasu „imperium zła” – poczynawszy od 1917 r. co najmniej do 1956 r. to jeden ciąg ludobójstwa jak najbardziej ideologicznego, choć nie wykluczającego motywacji pobocznych.

W badaniach nad ludobójstwem wyłaniają się niemałe trudności: historyczne przekazy nie dotrwały albo ich nie prowadzono czy nie odnaleziono; gdy istnieją, wywodzą się od ofiary albo od sprawcy – rzadko od obu stron, a wówczas bywają tak odmienne, że z trudem pozwalają ustalić, co w istocie się wydarzyło; zdarzają się też przekazy o starożytnych ludobójstwach, jakie w ogóle nie wystąpiły.

22 studia dokumentalne zmierzają do zilustrowania zróżnicowanych ludobójstw czy ludobójczych masakr od biblijnej starożytności po Kambodżę i Timor Wschodni. Na ogół po autorskim wprowadzeniu – czasem gruntownie zarysowującym złożoność sytuacji polityczno-społeczno-kulturowej danego kraju – przychodzą fragmenty stosownie dobranego dzieła (niekiedy dwóch, a dla Holocaustu nawet sześciu); parokrotnie autorzy poprzestają na własnym rozszerzonym szkicu.

Teraz idź i pobij Amaleka! (...) nie miej nad nim litości! Zabijaj: od mężczyzny do niewiasty, od dziecka do niemowlęcia... Wypełniając ten nakaz Samuelowy, Saul „cały naród zgładził mieczem” (1 Sm 15,3.8). Najwyraźniej nie było to wydarzenie niezwykle – różniące się w wielu aspektach starożytne religie bliskowschodnie wymagały od swych wyznawców wytępienia niewiernych i wrogów. W tych i analogicznych przypadkach Ch.–J. widzą pierwsze zarejestrowane ludobójstwa. Rozważają postępowanie Ateńczyków na wyspie Milos, rzymskie *neurozy lęku* wobec Kartaginy, częstotliwość i gruntowność masowych eksterminacji w ekspansji mongolskiej. W Japonii rozległe prześladowania chrześcijańskiej społeczności w latach 1611–39 spowodowały – w następstwie wymyślnie prowadzonych egzekucji, także apostazji – zmniejszenie jej z 300 do 100 tys., w ukryciu przechowujących swą wiarę; chrześcijaństwo uważano za niezgodne z hierarchią feudalną, a etycznie sprzeczne z regułami kasty wojowników: *Była to wiara potencjalnych wrogów Japonii.*

Ludobójstwa kolonialne można ukazać na trzech przypadkach. Inwazja Ameryk od 1492 r. *rozpoczęła kres wielu rdzennych ludów zachodniej półkuli*; obok ludobójstwa w ścisłym pojmowaniu czynnikami destrukcyjnymi były: choroby przeniesione z Europy, działania militarne, niszczenie tradycyjnych form życia. W Ameryce Środkowej i Południowej Kościół katolicki, mimo wszelkich swych uchybień, potrafił niekiedy skutecznie osłaniać Indianina przed czynami konkwistadorów i dyspozycjami Madrytu; analogii brakło na Północy, gdzie u purytańskich kolonistów i żołnierzy brytyjskich występowała nieskrępowana wrogość do Indian (korzystniej wyglądali Francuzi i Holendrzy): tragicznie zapisuje się kaznodzieja z 1638 r. zarządzający w swej kongregacji dziękczynienie Bogu, *ponieważ dziś wystaliśmy sześćset dusz pogańskich do piekła*. W XIX w. USA stosowały raczej politykę etnobójczą, jednak zawsze gotowe do wkroczenia na szlak ludobójczy celem złamania oporu indiańskiego; potrafiono zwoływać oddziały ochotników w celu *polowania na Indian*: w 1869 r. powstało – znane współczesnym antysemitom warszawskim rozpisującym się na monumencie Umschlagplatz – hasło: *Jedyny dobry Indianin to martwy Indianin*. Ostatnia Tasmanka zmarła w 1876 r.; w ciągu jej 73-letniego życia Anglicy zetknęli się z jej ludem, który upokorzyli, upodlili – dla rozrywki potrafiono konno polować na ludzi – i wreszcie wyniszczyli; dzieje tej ludobójczej zaborczości gospodarczej ukazuje szkic o walorach wręcz literackich. W eksterminacji ludu Herero – uznanego za *ekonomicznie bezużyteczny i beznadziejnie prymitywny*, wyłączony ze strefy ludzkich powinności – współczesny rasizm nie-

miecki ujawnił się w pełni. Wywłaszczanie doprowadziło do wielkiego buntu z lat 1904–07: *Herero woleli umierać z bronią w ręku niż czekać w rezygnacji na odebranie ostatnich posiadłości* – działali przeciw Niemcom-mężczyznom, nigdy przeciw kobietom, dzieciom i misjonarzom. Wypędzono ich na pustynię, zapobiegając dojściu choćby do źródeł wody – nie wypuszczono kobiet i dzieci, by nie pomniejszać niemieckich zasobów wody oraz żywności. Sztab Generalny mógł odnotować: *Jałowa Omaheke miała dokończyć to, co rozpoczęła armia niemiecka – zagładę narodu Herero*.

6 studiów dokumentalnych odnosi się do ludobójstw ideologicznych. XVIII-wieczne krucjaty przeciw katarom – krwawe i okrutne, podobnie jak wszystkie wojny religijne – starły ruch, w który były wymierzone, ale ostatecznie osłabiły papieżstwo; napotykanе wówczas trudności doprowadziły do założenia Inkwizycji, która rzadko popełniała ludobójstwo, jednakże – zdaniem Ch.-J. – przyniosła nieobliczalne szkody Kościołowi: *Opracowywała i udoskonalała techniki, jeszcze dziś stosowane przy gnębieniu ludzi za ich rzeczywiste czy domniemane przekonania*. W późniejszych „polowaniach na czarownice” (obwinianie z tego tytułu mężczyzn było bardzo rzadkie) po raz pierwszy grupę urojoną prześladowano na podstawie urojonego oskarżenia: ściganie czarownicy jako istoty całkowicie złej i wrogiej to bardzo ekonomiczna metoda moralnego oczyszczania społeczeństwa. Barbarzyństwo i zbędne represjonowanie w imię dobra publicznego są we wszelkich reżimach stałą pokusą dla lękających się utraty władzy. „Polowania” te są prekursorskie w odniesieniu do ideologicznych rzezi XX w. i mają wiele wspólnego z współczesnymi „torturowannymi” kulturami politycznymi Ameryki Łacińskiej.

Ludobójstwo Ormian w 1915 r. było pierwszym współcześnie takim czynem motywowanym ideologicznie. Liberalni MłodoTurcy przeobrazili się w skrajnych szowinistów dążących do ustanowienia nowego ładu i rozwiązania kwestii ormiańskiej przez wyeliminowanie narodu; utrata europejskich prowincji przyniosła Stambułowi zniknięcie wielonarodowości i wieloreligijności – Ormianie zostali jedyną wielką mniejszością chrześcijańską, przy tym o niemałych osiągnięciach i zwartości. Warunki wojenne zwiększyły tureckie poczucie zagrożenia, wytworzyły przegrodę dla zewnętrznych potęg i umożliwiły skrajność posunięć administracyjnych: straty Ormian na skutek egzekucji, wycieńczenia, zagłodzenia i epidemii zbliżają się do 1,5 mln. Nie przekonuje ujęcie najbardziej dotąd rozległego ludobójstwa – w Związku Sowieckim. Zaskakująco błahe wprowadzenie nie zapewnia ogarnięcia całości; rozważono „zadysponowany” głód na Ukrai-

nie z lat trzydziestych, straty partyjno-wojskowe oraz liczby ofiar więziennie-obozowych z Wielkiej Czystki – co jednak nie przynosi analizy istotnych procesów „odczłowieczania” w więzieniach oraz obozach, nie zarysowuje też sowieckiej ideologii i psychologii ludobójstwa. Referat Chruszczowa pozostaje niewątpliwym symbolem historycznym – czy jednak łagrowe masakry zakończyły się na etapie XX Zjazdu kompartii?

W szerokiej kategorii ludobójstw Holocaust wyróżnia się pedanterią podstawowego zamysłu, daleko posuniętą skutecznością wykonawstwa i „węgielnym” ustaleniem Żydów jako rasy nie-ludzkiej czy antyrasy, którą należy całkowicie unicestwić, aby uratować Niemcy oraz rasę aryjską przed skażeniem i wyginięciem. Nawet weterani antysemityzmu nie byłiby w stanie wyobrazić sobie nazistowskiego scenariusza zagłady. Niemieckie osiągnięcia naukowo-przemysłowo-administracyjne zapewniły Hitlerowi sprawne narzędzie wykonawcze: machina masowego mordu wymagała świetnie przygotowanych profesjonalistów w zakresie kolejnictwa, dyplomacji, prawa, ekonomii, antropologii, medycyny – i również chemii środków toksycznych. Ch.–J. wskazują, że od 5 X 1938 r. niemieckie paszporty dla Żydów stemplowano literą „J” (Jude), bowiem zapragnął tego szef helweckiej policji dla obcokrajowców celem ograniczenia napływu Żydów do Szwajcarii; że w Niemczech nie powstały getta, bowiem służba bezpieczeństwa uznała za korzystniejsze przebywanie Żydów wśród Niemców, z których każdy mógł służyć jako pomocniczy policjant śledzący Żyda. Studium obejmuje także *zapomniane dzieci Holocaustu*: Cyganów-Romów, już w 1935 r. uznanych za „obcych” na równi z Żydami; skądinąd nazistowskie autorytety „rasowo-genealogiczne” potrafiły dojść do kłopotliwej konstatacji, że niektórzy Romowie (Sinti) są bardziej „aryjscy” niż jakiegokolwiek inne ludy Europy.

Biorąc pod uwagę ludność zaledwie 7-milionową oraz czas „akcji” ograniczony do lat 1975–78, zgładzenie 1–2 mln Kambodżan może się okazać proporcjonalnie „szczytowym” ludobójstwem. Utopiści-doktrynerzy, po części wykształceni w Paryżu i pod wpływem bardzo stalinowskich komunistów francuskich, podjęli „przebudowę społeczną”: co zakazane – musi być wycięte, co zbyt długie – należy skrócić do właściwego wymiaru. „Podlud” to administracja państwowa, służba zdrowia, nauczycielstwo, intelektualisci, duchowni. *Ludobójstwo w Kambodży przedstawia wybuch jadowitego zabijania ideologicznie motywowanego – to doskonałe wdrożenie ideologii posunięte do skrajnej granicy jej wewnętrznej logiki.*

Słowo końcowe wskazuje, że w dawniejszych odmianach ludo-

bójstw sprawcze państwo uzyskiwało znaczne korzyści przy minimalnych „kosztach”. Inaczej w odmianie ideologicznej: *Ludobójstwa represjonujące część ludności kraju-sprawcy nakładają na społeczeństwo-sprawcę ogromne koszty spłacane przez cały łańcuch pokoleń. (...) Potencjalne korzyści ideologiczne pozostają zawsze nie zrealizowane.*

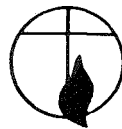
Warto zwrócić uwagę, że w odniesieniu do Żydów naziści przywoływali wirusy i pasożyty, sięgali do strefy „stworów nieczystych”: szczurów, karaluchów; nie inaczej postępował antysemityzm francuski z ostatniego dwudziestolecia XIX w.; z kolei kapitan Winthrop w 1675 r. wzywał Boga do wytępienia Indian, zestawianych ze szczurami i myszami, z mrowiem much i wszy. Odczłowieczanie – jakże częste w XX w. – przez rasy nie-ludzkie, antyrasy, podludy, przez wymyślne nazewnictwo oskarżycielskie choćby w procesach politycznych PRL z lat wczesnopięćdziesiątych, nie zawsze wiązało się z intencją ludobójczą: w stosunku do Żydów występowało w Średniowieczu na Zachodzie, a u schyłku XIX w. także u nas (A. Cała, „Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim 1864–1897”, Warszawa 1989, s. 339).

Zastanawiają dysproporcje: Holocaust wypełnił 53 strony, zagłada Ormian – 41, sprawy indiańskie – 34, Związek Sowiecki natomiast jedynie 33. Pominięto niedawno zidentyfikowane *ludobójstwa francusko-francuskie*, w tym znamienne rzezie popełniane w Wandei – w miażdżącej ich krytyce Babeuf użył w 1794 r. po raz w ogóle pierwszy określenia „populicide”, zatem właśnie „ludobójstwo”; jedynie w aneksowym dopisku wymieniono ludobójstwo w Gwinei Równikowej – zasługujące na rozważenie, gdyż jej przywódcę właśnie z tego tytułu osądzono i stracono. W sumarycznym przeglądzie historycznym można było pomieścić rozleglejszy zestaw ludobójstw czy ludobójczych masakr. Tabełacyjne ujęcie przedkładanych typologii ludobójstwa pozwoliłoby łatwo uchwycić podobieństwa i odmienności. Zdumiewa bezskorowidzowa nonszalancja – czyżby to już reguła zaatlantycka? 33-stronicowy zestaw bibliograficzny o bardzo przejrzystym układzie obejmuje pozycje niemal wyłącznie anglojęzyczne (tylko 2 niemieckie i 22 francuskie); w odniesieniu do imperium mongolskiego wymienia 55-stronicową rozprawę, zasługującą na przytoczenie: „Mongol Invasion of Poland in the Thirteenth Century”, pióra Shinobu Iwamuru z Wydziału Badań Orientalnej Biblioteki w Tokio – i to z 1938 r.

Omawiana monografia przynosi teoretyczne rozważenie ludobójstwa, różne ujęcia typologiczne i wielką ilość materiału analityczno-historycznego. Ten wnikliwy przewodnik po tragicznych i odwiecznych kartach dziejów ludzkości ostrzeża przed jakąkolwiek niedo-

puszczalnością ekstremalno-ideologiczną. Wciąż zbyt mało bada się u nas najciemniejsze aspekty XX w. – równocześnie zaś uniwersytet w Montrealu może posiadać *wydziałowy warsztat nad masową zagładą w historii* oraz Montrealski Instytut Studiów nad Ludobójstwem. Polska edycja – choćby częściowa – dzieła Ch.–J. wydaje się wielce pożądana i chyba możliwa do realizacji.

Michał Horoszewicz



BOGUSŁAWA LATAWIEC

Tulipan, koral, pszczoła, moje palce

Powinnam ratować cebulę tulipana przypadkowo wyrwaną z ziemi. Zrobić to prędko, nim zaschną korzenie, aby nie musiała wypuszczać nowych. Ważę ją na dłoni. W tym roku nie zakwitnie. I kiedy już leci szerokim łukiem – wiem na pewno, że rozdziobią ją sroki.

Koral – między szparami podłogi – sucha kropla wyniesiona z morza, obca krew z oddychającej gdzieś rafy. Trzeba schylić się i wydobyć go z mroku, oczyścić. Nie zrobię tego (ból kręgosłupa). Któregoś dnia zmiażdżę go butem. Umrze w drewnie.

Pszczoła zawirowała pod lampą. Otworzyć okno. Wynieść ją na wolne powietrze. Nie zabijać tych przerażonych skrzydeł, nawet żądła! Dlaczego uderzam złożoną gazetą w środek odwołku? Celnie.

Nasze palce są jak bicze boże,
jak plagi biblijne...
Czyżby zemsta nad naturą za to,
że wymyślono nas niby owoc
bez pestki?
Bez szansy nawet w najżyźniejszej ziemi.

Poznań, marzec 1992 r.

sesje · sympozja

**SPORY LIBERAŁÓW
Z KATOLIKAMI**

***Liberalizm i katolicyzm
dzisiaj***

Fundacja im. Friedricha Naumanna
i KUL
Lublin, 10–12 XI 1992 r.

Katolicyzm i liberalizm – grono blisko 50 uczestników konferencji pojęła aktualny w Polsce temat z zamiarem, jak sądzę, przedstawienia różnorodności zjawisk, nie zaś odnajdywania wspólnej płaszczyzny refleksji. Rozbieżności uwidocznił już język dyskutantów. Trudności wynikały nie tyle z odmiennych opcji politycznych, ile z krańcowej odrębności sposobów myślenia. Spierali się ze sobą ateści i duchowni, filozofowie i politycy, prawnicy i pragmatycy, Polacy, Niemcy, Szwajcarzy... jako że habet natio rationes sua. Wydaje się, że główny nurt sporu niósł tylko jedno pytanie: Czy dialog jest w ogóle możliwy? Przedstawię, bez roszczeń do obiektywizmu, główne poziomy tego nurtu.

Próba zestawienia wartości podstawowych liberalizmu i chrześcijaństwa ujawniła najgłębsze antagonizmy, jako że tyczyła sfery najgłębszej. Trafnie ujął te rozbieżności W. Chudy (Lublin) wskazując na odmiennie koncepcje prawdy obu „systemów”. Liberalizm, mimo że historycznie jest reprezentowany najczęś-

niej przez wyznawców praxis, czerpie z filozoficznej tradycji sceptycyzmu, od sofistów począwszy. Dla współczesnego liberała–polityka, zdaniem N. Eimera (poseł do Bundestagu, FDP), szukanie obiektywnej prawdy jest złudne; relatywistyczny świat fizyki Einsteina i Plancka bierze w nawias namiętne jej poszukiwanie, które było udziałem całej filozofii od Platona po Hegla. Sceptycyzm poznawczy wyzwała człowieka od idei prawdy absolutnej, która unicestwia wolność i płodzi znane z dziejów ludzkości totalitaryzmy. *Przeczytałem „Państwo” Platona i byłem przerażony!* – uzasadnia N. Eimer. Ta czysto negatywna wolność ideologów wczesnego liberalizmu uczy się jednak od Berlina i Lowsa „konkretu” i stosując klasyczną definicję prawdy przestaje być czysto Millowską wolnością „o-ile-nie-szkodzę-dru-giemu”. Trzeba jednak zaznaczyć, że rozumienie wolności J.S. Milla zadeklarował obecny na konferencji przedstawiciel KLD.

Prawda katolicyzmu ma wymiar uniwersalny. Teologia i antropologia odczytują prawdę obiektywną w doświadczeniu człowieka i w doświadczeniu Boga. Ta prawda, *ezoteryczna* (Barbara Stanosz, UW) dla neopozytywisty, dla każdego wierzącego jest oczywista (W. Chudy). A ponieważ ujawnia się z rzeczywistości nie jako *intersubiektywny język nauk*, lecz jako autonomiczna hierarchia wartości, możliwa jest wolność. Możliwa jest bowiem auto-determinacja wobec wartości. Istotny jest tu stopień poznania prawdy (rozum) i stopień samodzielności wyboru (wola). Prawda liberała zawiera się po części w prawdzie wierzącego, tak jak subiek-

tywność może być cieniem obiektywności. Liberał boi się obiektywności jako ideologii totalnej. Z tych samych powodów wierzący boi się subiektywizmu. Liberał przyjmuje fundament subiektywności, tzn. *obiektywną nieobiektywność*. Jego wolność jest dla wierzącego auto-determinacją „ślepcą” wydanego w ręce innych. W ręce demokracji choćby. Ks. M. Zięba OP (Kraków) podkreślił, iż tak rozumiana wolność może się doszukać przeciwnika nie tylko w ideologii, ale i w państwie, Kościele, rodzinie czy obyczajach, zdając się przy tym na „prawo silniejszego”.

Odrębną płaszczyznę symposium wyznaczyło porównanie praktycznych opcji liberalizmu do katolickiej nauki społecznej. Refleksji gospodarczej i społeczno-politycznej nad obu kierunkami towarzyszyła zawsze perspektywa historyczna. Tu dominował pogląd, że relacje między liberalizmem a katolicyzmem zmieniły się w ciągu ostatnich stu lat na lepsze. Antyliberalne stanowisko Leona XIII wyrażone w encyklikach „*Liber tas*” „*Diuturnum illud*” przywołał B. Szlachta (UJ) ukazując je w kontekście XIX-wiecznych filozofii. Papież wyklina liberałów, którzy stoją na stanowisku filozoficznego naturalizmu. Są równie niebezpieczni jak socjaliści: negują Boga, skłaniają się ku anarchii w polityce i nihilizmowi w moralności. Zastępowanie praw Bożych przez wolę większości budzi sprzeciw Kościoła skierowany ku przedstawicielom idei utylitaryzmu i historycyzmu (Paine, Godwin, Price) oraz deizmu – opcji wówczas dominujących w filozofii społecznej. Leon XIII krytykuje także tzw. ka-

tolicki liberalizm, który pozwala odstępować od praw Bożych w życiu publicznym, a Kościół taktuje jako jedno ze stowarzyszeń prywatnych.

Aktualne stanowisko Kościoła katolickiego wobec zagadnień społecznych referowano powołując się przede wszystkim na „*Gaudium et spes*” i „*Centesimus annus*”. Katolicka nauka społeczna opisuje strukturę wspólnoty ludzkiej triadą: PERSONALIZM – POMOCNICZOŚĆ – SOLIDARNOŚĆ. Istotną rolę pełni tu pojęcie DOBRA WSPÓLNEGO, które jest zawarte w prawdzie o stworzeniu i sprawiedliwości i reguluje zależności w obrębie wspomnianej triady. Referujący uzupełniali te kategorie o niezbędne warunki: wolność w wymiarze politycznym i gospodarczym nie jest wyjęta spod oceny moralnej; wolność jest darem, ale i zadaniem; wolność immanentnie łączy się z prawdą i odpowiedzialnością (M. Zięba OP). O ile wartości socjalno-kulturalne tworzy ekonomia rynkowa, zaś istotne wartości antropologiczne – instytucje, to właściwą harmonię tych dwu poziomów może zapewnić jedynie trzeci, nadrzędny poziom wartości religijnych, który funduje niższe poziomy (A. Andragona, Barcelona). Często powoływano się tu na L. Actona, O. Nell-Breuninga, I. Berlina, M. Novaka.

Liberałowie również starali się odnaleźć punkty wspólne z katolicyzmem. Autorem interesującej tezy był R. Nef (Zurych). Jego zdaniem do powyższej triady można dojść nawet z tak odległego punktu, jak rewolucja 1789 r. Egalité, fraternité et liberté doskonale odpowiadają podstawowym cechom liberalizmu:

różnorodności, dobrowolności i otwartości. R. Nef posunął się w swych analizach do stwierdzenia pełnej zbieżności celów katolika i liberała. Ten pierwszy chce wprowadzać Boży pokój na ziemi walcząc o sprawiedliwość. Drugi zaś dąży do powszechnej sprawiedliwości walcząc o pokój. G. Schwarz (dziennikarz „Neue Zürcher Zeitung”) także odwołał się do pokoju, który dla liberała ma konkretny wymiar – kontroli i równowagi rynku. Kodeks moralny religii jest dla rynku bardzo ważny. Zastrzeżenia wzbudziło jednak mętne jego zdaniem pojęcie dobra wspólnego. Czy nie jest to jakiś flirt Kościoła z socjalizmem?

Tezy te spotkały się z ostrą krytyką. W jakiej relacji wzajemnej pozostają dobrowolność, różnorodność i otwartość? Są hierarchicznie uporządkowane jak w katolickiej nauce społecznej, czy pojawiają się na zasadzie zależności rynkowej: produkcja – biznes – konsumpcja? Interwencjonizm państwowy, zdaniem liberałów, jest dopuszczalny tylko w celu przywrócenia równowagi rynkowej. Ani wymóg solidarności z ubogimi, ani przyznawanie się do *strukturalnego grzechu*, który wyłącza całe społeczeństwo z gry rynkowej, nie wchodzi w rachubę.

W interakcji liberalizmu i katolicyzmu pozostaje jeszcze trzeci nurt, najbliższy powierzchni zjawisk, który otwiera pytanie o rolę Kościoła w procesie przemian społecznych. Zarówno fakty jak i ich interpretacja budziły żywe emocje uczestników spotkania. Często pojawiał się wątek z najnowszej historii Polski, zwany ironicznie kombatanckim. Ocena społecznych funkcji Kościoła kato-

lickiego w epoce późnej PRL silnie spolaryzowała dyskutantów. Stawała się skrajna: Nie gloryfikujmy Kościoła z lat 80.; myśmy używali wtedy krzyża, bo nic innego nie było... (politycy UD); Kościoła krytykować nie wolno; to, co się robi w prasie to skandal... (księża z KUL).

Natomiast pytanie o rolę Kościoła w dynamizowaniu przemian gospodarczych nie budziło tak wielkich kontrowersji i niestety szybko zostało porzucone. Ks. R. Sirico (Grand Rapids) uzasadnił istotną zgodność katolickiej nauki społecznej z dynamiką wolnego rynku. Zarówno poglądy scholastyków (szkoła w Salamance i jej teorie monetarne), teorie współczesnej austriackiej szkoły ekonomicznej (np. techniki zysku społecznego, konsumpcja jako społeczne posiadanie własności), tezy Virginia School of Public Choice (samodzielny interes podporządkowany strategicznie wspólnemu), wreszcie idee monetaryzmu M. Friedmanna oraz synteza doktryny katolickiej i kapitalizmu M. Novaka ze wskazaniem na kulturę jako niezbędny (obok przedsiębiorczości) element demokratycznego państwa – oto teorie gospodarowania zbieżne z nauką społeczną Kościoła.

Ostatnią z „gorących kwestii” było zagadnienie funkcjonowania Kościoła w demokratycznym państwie. Przyjmowana przez wszystkich zasada autonomii państwa i Kościoła nie daje się łatwo przełożyć na język prawa. Rozwiązania konstytucyjne naszych sąsiadów i ich orzecznictwo sądowe podkreślają awyznaniowość i niekompetencję państwa wobec Kościołów (M. Pietrzak, UW), nie pomagają to jednak w rozwikłaniu

sporu o kształt naszych norm prawnych, ochronę życia i miejsce religii w szkole. O ile polscy liberałowie (F. Kaczmarek, poseł KLD) deklarowali konsekwentną neutralność w tych kwestiach, to niepokojące sprzeczności wykazywało stanowisko niektórych naukowców i polityków (J. Lech, FSL UD). Tu awyznanowość państwa (niepromowanie ani religii, ani ateizmu) oznaczała całkowite usunięcie katechizacji z budżetu państwowego (więc jednak ateizm!?), zaś afirmacja praw obywatelskich nie pozwalała ani na „katolicki fundamentalizm” w konstytucji, ani na ograniczanie istniejącego prawa do aborcji. Ta strona sporu otwarcie wyznała niemożność USTALENIA CZY DEDUKCJI obiektywnej definicji człowieka i jego praw (!).

Trudno o optymistyczne akcenty w podsumowaniu. Sądzę wszakże, iż debata przedstawicieli tak różnych formacji i profesji była reprezentatywną próbą stanu ducha i myśli w Polsce. Istotne rozbieżności dzielące katolików i liberałów komunikowano znacznie precyzyjniej, niż dzieje się to w mediach. Wydaje się, że dzięki inicjatywie Fundacji Naumanna strony i te bliskie, i te odległe od siebie lepiej się zrozumiały.

Krzysztof Mądel SJ

sztuka

SPRAWA PRUSZKOWSKIEGO

*Witold Pruszkowski
(1846–1896)*

Wystawa monograficzna

**Muzeum Narodowe w Poznaniu,
listopad 1992 – styczeń 1993
Muzeum Narodowe w Warszawie,
marzec–kwiecień 1993
Muzeum Narodowe w Krakowie,
maj–czerwiec 1993**

Twórczość Witolda Pruszkowskiego zajmuje w dziejach naszego malarstwa szczególne miejsce: trwałe i podrzędne. Do dziś nie ukazała się ani jedna poświęcona mu monografia, a rozproszony po muzeach i zbiorach prywatnych w kraju i za granicą jego dorobek był przypomniany po 1935 r. tylko pojedynczymi pracami na tematycznych wystawach zbiorowych.

Wielka wystawa retrospektywna zorganizowana w 1992 r. przez Muzeum Narodowe w Poznaniu miała na celu ujawnienie SPRAWY Pruszkowskiego, którego prekursorskie dzieło, wyprzedzające o dziesięciolecie sztukę Młodej Polski, nie doczekało się dotąd rzetelnej analizy i uznania. Wystawie autorstwa młodej poznańskiej historyczki sztuki, Anny Suchockiej, towarzyszy pięknie wydany „Katalog”, zawierający prócz studium wymienionej autorki esej Jerzego Malinowskiego poświę-

cony Pruszkowskiemu–symboliście. Wraz z przedmową Agnieszki Ławniczakowej, kuratora Galerii Sztuki Polskiej MN w Poznaniu stanowi to profesjonalne wprowadzenie do tej największej z dotychczasowych prezentacji twórczości mało znanego artysty.

Był jednym z wielu uczniów Jana Matejki w założonej i kierowanej przez niego Szkole Sztuk Pięknych w Krakowie. Jednym z kilku wybitnych, którzy na oczach tłumu bałwochwalców i miernych naśladowców mistrza oraz ku jego bolesnemu zdumieniu rozsadzili swoją twórczością ciasne ramy programowe Matejkowskiej uczelni. W. Pruszkowski, J. Malczewski, S. Wyspiański, najmłodszy z nich W. Weiss, przedwcześnie zmarły (1879) Maurycy Gottlieb – każdy na swój sposób okazał się niewierny pełnokrwistej, bohaterskiej wizji dziejów narodowych, przeciwstawiając jej własną, treściowo bardziej uniwersalną, a w zmieniającej się rzeczywistości także bliższą wrażliwości nowych pokoleń odbiorców. Musiało się tak stać, ponieważ prócz krakowskiej uczelni mieli oni okazję studiować także w ówczesnych centrach sztuki europejskiej: w Paryżu, Monachium, Wiedniu, gdzie się zetknęli z wielką sztuką dawną w muzeach, ale i z aktualnymi kierunkami, a także – co nie mniej ważne – z zapowiedziami dopiero rodzących się, które pod koniec wieku wykrystalizowały w poszczególnych szkołach narodowych w zróżnicowany obraz sztuki modernizmu.

Pruszkowski urodził się w Berszadzie na Ukrainie, w rodzinie adwokata zatrudnionego w charakterze

plenipotentą magnackiego majątku Moszeńskich. Dzieciństwo spędził w Odessie i Kijowie. W 1860 r. rodzice wraz z piątką dzieci przenieśli się do Francji, początkowo do Dieppe, gdzie Witold uczęszczał do gimnazjum, a w 1866 r. do Paryża. Tu przyszedł malarz rozpoczął edukację artystyczną u Tadeusza Goreckiego, wziętego portrecisty, zięcia Adama Mickiewicza. Rezultaty nauki do tego stopnia przekonały rodziców o talencie syna, że w 1868 r., mając na względzie także kształcenie pozostałych dzieci, przenieśli się do Monachium. W otoczeniu licznych artystów polskich, którzy się tu osiedlili i mieli swoje pracownie lub okresowo studiowali, w życzliwej Polakom atmosferze stolicy Bawarii i Królewskiej Akademii dojrzewał wszechstronny talent Pruszkowskiego. Studia malarskie u Aleksandra Wagnera ukończył po 4 latach ze srebrnym medalem.

Nie mniej ważne od poznania arkanów warsztatu okazały się dla jego przyszłej twórczości kontakty z rówieśnikami, którzy przybyli do Monachium po upadku powstania styczniowego (Adam Chmielewski, Stanisław Lipiński), a z którymi dzielił fascynację polską poezją romantyczną, podziw dla Grottgera, pragnienie powrotu do kraju. Dla Pruszkowskiego zachętę do wyjazdu stanowiła także myśl o dokończeniu edukacji w majsterszuli będącego wówczas u szczytu powodzenia Matejki. Do Krakowa przyjechał jako artysta uformowany, z bagażem zachwyty dla monachijskiego malarstwa nastroju i scen fantastyczno-baśniowych. Wyróżniał wtedy twórczość Moritza von Schwinda i szwajcar-

skiego romantyka, Arnolda Böcklina, co znajdzie wyraz w jego późniejszej twórczości.

Rzecz warta odnotowania: 26-letni Pruszkowski rozpoczął studia u Matejki w tym samym 1872 r., w którym za osobistą namową mistrza zapisał się na uczelnię 18-letni uczeń gimnazjalny Jacek Malczewski. Biografia artystyczna obydwu tak odmiennych charakterem malarzy będzie obfitować w niedalekiej przyszłości w zbliżenia, momenty przyjaznej rywalizacji posuniętej do wymiany tematów i tytułów prac, a nawet wspólnego malowania w pracowni Malczewskiego. Już w czasie studiów znaleźli się w opozycji do oczekiwań mistrza. W przypadku Pruszkowskiego była ona cicha i długo jej nie ujawniał. Jej wyrazem było namalowanie w ciągu 4 lat nauki jednego tylko, co prawda wielkiego, obrazu o tematyce historycznej, a właściwie legendarnej, zatytułowanego „Ofiarowanie korony Piastowi“, z trudem mieszczącego się w Matejkowskiej konwencji. W przypadku Malczewskiego demonstracja była jawna i posunęła się aż do zerwania z Matejką.

Warto nadmienić, że to Malczewski, rzucając na papier już w 1877 r. pierwsze szkice do „Śmierci Ellenai“ inspirowane poematem „Anhelli“ Słowackiego oraz tworząc swoje pierwsze realistyczne aż do weryzmu obrazy z życia zesłańców na Sybir, wyprzedził o 2 lata słynny obraz Pruszkowskiego „Śmierć Anhellego“. Oryginał obrazu znajduje się obecnie w muzeum w Irkucku. Na wystawie pokazano jego kopię wykonaną w 1898 r. przez Feliksa Vichockiego. Odwrotnie rzecz się miała z tematyką i motywami fantastycznymi.

W tym samym 1877 r. Pruszkowski ukończył pracę nad „Rusałkami“. Ten temat pojawi się u Malczewskiego dopiero w 1888 r., a fantastyczne postacie faunów i harpii – jeszcze później.

Tuż po studiach u Matejki Pruszkowski otrzymał z klasztoru cystersów w Mogile pod Krakowem zamówienie na wykonanie polichromii w kaplicy Matki Boskiej. Malowidło się nie zachowało, ale zbliżenie do tematyki religijnej zaowocowało powstaniem w tym roku i później niekonwencjonalnych obrazów, z których na wystawie znalazły się: „Chrystus“ (1876), „Madonna“ (ok. 1890) i artystycznie nowatorska „Wizja“ z odrealnioną postacią Matki Boskiej Częstochowskiej prowadzącą za sobą zbity korowód postaci w strojach historycznych przez kosmiczne odmęty. Obraz stanowi ilustrację do poematu „Przedświt“ Zygmunta Krasińskiego. Jego zadziwiająca nowoczesność w sposobie malowania przesądziła o tym, że znalazł się i na plakacie, i na okładce obydwu wersji „Katalogu“.

Zetknięcie się artysty z autentycznym życiem wsi podkrakowskiej otwiera w jego twórczości nurt przedstawień ludowych, czego przykładem na wystawie są: „Sielanka“ (1880), „Przy studni“ (1882) i zaginiona, pokazana w postaci barwnej chromolitografii „Niedziela Zielna“ (1883). Wyprzedza je w czasie ludowo-fantastyczna tematyka takich obrazów, jak: „Kwiat paproci“ (1875), wspomniane „Rusałki“ (1877), „Smok podwawelski“ (1884).

W 1882 r. Pruszkowski zdecydował się osiąść wraz z żoną i synkiem na wsi na stałe. W Monikowie pod

Krakowem zbudował dom i pracownię, aby z dala od miasta skupić się na malowaniu, na pracy nad tematami anhelicznymi. Szczególnie subtelne, zjawiskowe efekty osiągał w technice pasteli, którą zastosuje także do pejzaży, widoku sadow i pojedynczych drzew – obrazów nasyconych intensywnym liryzmem.

Prawdziwym mistrzem był w sztuce portretowej. Przykładami malarzkiego kunsztu i finezji w charakterystyce psychologicznej modeli są na wystawie portrety: „Kazimierz Bartosiewicz” (1876), „Żona artysty” (1877), „Stefania Fedorowiczowa” (1878 i 1879), „Aleksander Gierymski (ok. 1889) oraz „Autoportret” (ok. 1893). Serię wizerunków swoich współczesnych, których wykonał ponad 100, uzupełnia kilka przykładów efektownych portretów rysunkowych naturalnej wielkości, wykonanych najskromniejszą techniką, a mianowicie węglem. Są to portrety: „Matka” (1886), „Michał Bałucki” (ok. 1890) i portret brata artysty, Władysława (1891).

W pełni sił twórczych, w 47. roku życia nieszczęśliwy wypadek wytrącił mu pędzel z ręki. Kopnięty przez konia w prawy policzek bezskutecznie leczył ranę. Nie pomagały operacje i wyjazdy do renomowanych lekarzy. Umarł po trzech latach walki z chorobą, w czasie ucieczki na południe, po drodze, w przygodnym szpitalu budapesztańskim. I tam został pochowany.

Pozostawił po sobie także niewielki dorobek pisarski, z którego najbardziej interesujące wydają się eseje na temat sztuki. W opiniach na temat malarstwa Matejki i zadań szkoły krakowskiej oraz twórczości

niektórych współczesnych mu malarzy uderza trafność ocen i trzeźwa świadomość ważności sztuki w społeczeństwie zniewolonym. Unikając politycznego zaangażowania a tym samym konieczności opowiedzenia się za pozostającymi w konflikcie stronnictwami uznał malowanie za osobisty, patriotyczny obowiązek.

Krystyna Paluch Staszkiel

POWRÓT DO WARTOŚCI

Galeria u Jezuitów

Poznań

Na szczęście już dawno mamy za sobą czasy jawnie manifestowanej niechęci Kościoła, szczególnie jego hierarchii, do sztuki współczesnej, która jeszcze w latach 40. naszego stulecia wydawała się *zniekształceniem i znieprawieniem zdrowej sztuki*, *kłóciła się z przyzwoitością, skromnością i pobożnością chrześcijańską*, a nawet *obrażała uczucia prawdziwie religijne* (Pius XII). II Sobór Watykański stworzył nowe podstawy odniesień pomiędzy Kościołem a sztuką, które za Janem Pawłem II można określić jako stosunek zrozumienia, otwarcia, dialogu. Kontynuowanie owego dialogu, z różnych przyczyn niełatwego i napotykającego wiele przeszkód, doprowadziło jednak do powstania niejednej interesującej inicjatywy. Jednakże daleko jeszcze w tej dziedzinie do ideału, a oczekiwania obu stron – twórców

i przedstawicieli Kościoła – często sprzeczne, pewnie jeszcze długo pozostaną w sferze pobożnych życzeń. Największe trudności sprawia, jak zwykle, praktyka, co widać zwłaszcza w sztuce kościelnej. Warto więc poświęcić uwagę tym działaniom, które zmierzają już nie tylko do łagodzenia powstałych napięć i kontynuowania rozmowy, ale konkretyzują się w postaci wymiernych przedsięwzięć. Do takich niewątpliwie należy otwarcie w Poznaniu w grudniu ubiegłego roku Galerii u Jezuitów.

Galeria powstała przy Ośrodku Kultury Chrześcijańskiej, którego twórcą i kuratorem jest ks. Władysław Wołoszyn SJ. Jej siedzibę stanowią piękne barokowe sale klasztoru OO. Jezuitów przy ul. Dominikańskiej. Wielkie walory ekspozycyjne tych przestronnych, zabytkowych wnętrz idą w parze z doskonałym usytuowaniem całego kompleksu: w centrum Starego Miasta, tuż przy Starym Rynku, a tym samym Galerii Arsenał, (dawnie BWA), w niewielkiej odległości od Muzeum Narodowego i Wyższej Szkoły Sztuk Plastycznych. Patronat nad galerią sprawuje Związek Polskich Artystów Plastyków, jej dyrektorem artystycznym jest Ryszard K. Przybylski, badacz literatury i krytyk artystyczny. Galeria u Jezuitów mogła rozpocząć działalność dzięki przychylności i zaangażowaniu księży jezuitów, grupy artystów i historyków sztuki tworzących Radę Artystyczną, a także dzięki pomocy Fundacji Kultury, MKiS, Urzędu Miejskiego w Poznaniu i ZPAP.

Zarówno kontekst, w jakim pojawiła się ta galeria (Ośrodek Kultury

Chrześcijańskiej), jak też jej usytuowanie w przestrzeni sacrum, a więc w sferze w szczególny sposób wyłączonej z codzienności, będą miały istotny wpływ na specyfikę tego nowego miejsca prezentacji artystycznych. Wystawiać się tu będzie sztukę o wysokich walorach artystycznych, równocześnie intencjonalnie otwartą na Tajemnicę, na to wszystko co ponadczasowe, co przekracza horyzonty bezpośredniego doświadczenia. Może to być również twórczość zawierająca różne odniesienia do świata wobec niej zewnętrzne, często dramatycznych problemów współczesności, uwrażliwiona na urodę natury, kondycję człowieka, a więc na owo „Ty“, które w chrześcijaństwie jest obliczem Boga. Preferowana będzie też sztuka dająca wyraz niepokojom metafizycznym, stawiająca pytania o charakterze egzystencjalnym, wyrastająca z poszukiwania głębszego wymiaru rzeczywistości, sensu, prawdy. Także wówczas, gdy bywa świadectwem dumnej niezgody człowieka na własny los i perspektywę unicestwienia, na dwuznaczność ludzkiej kondycji, kiedy wyraża zagubienie, rozpacz czy bezradność, gdy ukazuje brzydotę czy występki. Piękno jest dziś bowiem często *kategorią wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzeczności, w jego zabląkaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek sensu. Wydaje się, że to jest owo aktualne ecce homo. (...) Zło jest realnością. Bez realności zła nie sposób pojąć realności dobra* (Jan Paweł II).

Tak rozumiana sztuka stwarza, jak się zdaje, niezmiernie rozległą przestrzeń wolności twórczej, i to

zarówno w zakresie środków formalnych jak i tzw. zawartości duchowej. Nieprzypadkowo powołano się tu na słowa Jana Pawła II. Jego stosunek do kultury, w tym także do sztuk plastycznych, któremu dał wyraz w wielu homiliach, przemówieniach i dokumentach, ma wielką moc inspirującą. Jest świadectwem ogromnej otwartości na różne przejawy sztuki, na wielką dziś różnorodność w zakresie stosowanych środków artystycznych oraz treści, ale równocześnie zawiera wyraźne dążenie do przywrócenia w sztuce wartości humanistycznych. Człowiek widziany we wszystkich swych wymiarach jest bowiem jedynym ontycznym podmiotem kultury i pierwszym, najważniejszym, przedmiotem oraz ostatecznym celem wszelkich działań kulturowych. *Sztuka – zdaniem Papieża – nie może być podporządkowana kryterium sensacji, nowości czy doraźnego sukcesu – ale licząc się z wymogami etyki, musi służyć budowaniu życia bardziej ludzkiego. Człowiek jest sobą przez prawdę i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy. Sztuka powinna być w tym pomocna, pomocna w poznaniu świata, który otacza człowieka, a także tajemników własnego człowieczeństwa.*

Rodzi się oczywiście pytanie, czy dziś, w ogóle istnieje taki rodzaj sztuki, o której prezentację zabiegać będą twórcy galerii, a jeśli nawet tak, to czy taka sztuka jest komukolwiek rzeczywiście potrzebna? Czy w sytuacji gruntownych przemian i przewartościowań w obrębie kultury, wobec gwałtownego spadku prestiżu sztuki i jej społecznego znaczenia, kiedy współczesny odbiorca odczuwa co

prawda głód podniet, ale nie docieka znaczenia treści wymagających identyfikacji, czy w obliczu tych i wielu jeszcze innych zjawisk istnieją ludzie, którzy – jak mówi Papież – *potrzebują sztuki dla interpretacji świata i życia, dla rozjaśnienia epokowych wydarzeń, dla ujęcia wielkości i głębi istnienia (...), aby zwrócić się ku temu, co przewyższa sferę samej użyteczności?* Czy powołanie do życia tak uprofilowanej galerii nie jest jedynie wyrazem tęsknoty kilku idealistów, którzy nie mogąc się odnaleźć w sytuacji pogłębiającego się rozpadu i chaosu wartości na próżno tropią zbiegłych bogów i w tym czasie nad wyraz marnym usiłują zabalsamować trupa pewnego typu sztuki, który znajduje się w stadium zbyt już daleko posuniętego rozkładu? Gruntowna odpowiedź na każde z postawionych tu pytań wymagałaby wnikliwej analizy wielu zjawisk. Nie jest to możliwe ze względu na charakter tej wypowiedzi, mającej na celu prezentację zamierzeń galerii. Wystarczy być może przypomnieć o kilku zjawiskach. Pierwszym z nich niech będzie krytyka obiektywnych wartości nauki, której zdobycze oparte na tzw. racjonalnym obiektywizmie naukowym coraz częściej uważa się za wyraz duchowego ubóstwa. Coraz też powszechniej, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, obserwuje się syndromy tzw. choroby sensu. Wielu ludzi zaczyna poszukiwać wartości ponadmaterialnych, co powoduje wzrost podaży rozmaitych „usług duchowych” o bardzo zróżnicowanym charakterze (np. New Age).

W sztuce, po zaleniu wyszczególnienia, burzeniu wszelkich możliwych ograniczeń, brutalnym unice-

stwierzeniu tradycyjnych wartości, kryteriów, odniesień, przyszedł czas na różnego rodzaju działania zmierzające do *reaktywowania dzieła, do przywrócenia sztuce jej funkcji ekspresyjnych, do odrzucenia autoanalizy, autoteliczności, autonomii formalnego czy też „językowego” eksperymentu*. W dziedzinie malarstwa pojawiają się malarze zarówno „nowi” jak i „starzy”, zarówno „neorealiści” jak i „neoekspresjoniści”, „figuracyści” i „postabstrakcjoniści”, malarze mniej lub bardziej „dzicy”, „gwałtowni” czy też odwrotnie „spokojni”, „hedoniści”, artyści protestu z jednej strony, z drugiej zaś konformiści; jednakże *MALARZE, twórcy posługujący się pędzlem i farbą, a nie maszyną do pisania, aparatem fotograficznym, komputerem itp.* (P. Piotrowski, „Kryzys awangardy czy kryzys sztuki”, „PP” 5/1987). Arogancka ucieczka twórców w świat autotelicznych i coraz bardziej ezoterycznych wartości „sztuki samej w sobie” czy też „nie-sztuki”, mająca ją uchronić przed zaangażowaniem w sprawy wobec niej zewnętrzne, zdaje się, dobiega końca. Jeszcze tylko epigoni awangardy bronią dzielnie dawno już utraconych pozycji. Niejedno doświadczenie wskazuje także, że w niektórych środowiskach istnieje żywa potrzeba kontaktu ze sztuką ważną także ze względów egzystencjalnych i równocześnie budzącą zachwyt kunsztem artystycznym, czystym pięknem formy. Nie łudźmy się, że ta potrzeba nosi jakiegokolwiek znamiona powszechności. Nie pragniemy przecież uproszczonych formuł, zhomogenizowanej, lekko strawnej, łatwej do przełknięcia papki, lecz sztuki wymagają-

cej od widza dojrzałości, wrażliwości estetycznej, intelektualnego i duchowego wysiłku.

W Galerii u Jezuitów odbyły się już dwie wystawy. Pierwsza była poświęcona prezentacji rzeźb Ewy Twarowskiej-Siody oraz malarstwa Stanisława Rodzińskiego (grudzień 1992). Na drugiej (w styczniu) pokazano kompozycje przestrzenne Anny Goebel oraz rysunki Jerzego Piotrowicza.

Renata Rogozińska



teatr

CZECHOW GRZEGORZEWSKIEGO

Teatr Studio w Warszawie

Wujaszek Wania

Antoniego Czechowa

przekład – Jarosław Iwaszkiewicz
kostiumy – Krystyna Kamler
muzyka – Stanisław Radwan
reżyseria i scenografia –
Jerzy Grzegorzewski
premiera 20 III 1993

Kilkadziesiąt lat temu widziałem w Monachium jedną z jego sztuk, tych sztuk mówionych szeptem, które żyją tylko wycuciem rzeczy bliskich śmierci, już niemożliwych, a jeśli jeszcze istniejących, to fikcyjnie, jak byt

klasy ziemiańskiej, i w których wszystkie dramatyczne spięcia i efekty zostały zastąpione najsilniejszą i najsubtelniejszą intensywnością lirycznego nastroju, nastroju końca i pożegnania – napisał o „Wujaszku Wani” Tomasz Mann w „Eseju o Czechowie”. Ten fragment zapewne nieprzypadkowo został zacytowany w programie do spektaklu Teatru Studio.

Grzegorzewski zdecydował się bowiem na zabieg drastyczny; tak okroił tekst sztuki, że z akcji, zdarzeń i dialogów zostały właściwie tylko strzępy. Nie jest to procedura, którą, gdy chodzi o wielki repertuar klasyczny, ocenia się przychylnie. Ale Grzegorzewski, prawdziwy artysta teatru, dokładnie wiedział, o co mu chodzi. I w dodatku udało mu się zrealizować powzięty zamiar. Zrobił mianowicie przedstawienie, które jest sugestywnym, syntetycznym wizerunkiem Czechowowskiego świata. Bo kiedy intryga sztuki zeszyła na dalszy plan, głównym bohaterem stała się rzeczywistość otaczająca postaci Czechowa. A właściwie atmosfera tej rzeczywistości, ów, zaakcentowany przez Manna, *nastój końca i pożegnania*.

Na wielkiej, zagarniającej część widowni scenie dominują szarość, czerń i biel. Widzimy jednocześnie salon, jadalnię, podwórze, ogród, zaznaczone symbolicznie paroma elementami scenograficznymi, takimi jak kanapa, stół, szopa, pojedyncze drzewka. W tym ponurym pejzażu, w monotonnym, nie zmieniającym się świetle toczy się życie wypełnione dojmującą nudą i poczuciem bezsensu. Wszystko dzieje się powoli, ospale, każdy ruch wymaga niemal

fizycznego wysiłku. Każde chwilowe ożywienie – wszystkie są znakomicie pomyślane teatralnie – szybko przygasa i akcja sceniczna znów zastyga w kolejnym żywym obrazie. Rytm pór dnia wyznacza pojawianie się i znikanie samowaru, który za każdym razem jest niesiony z uroczystym, prawie religijnym przejęciem przez korowód domowników. (Ten chwyt wydaje się zresztą zarazem kpiną Grzegorzewskiego z nadużywania zazwyczaj w przedstawieniach tego rekwyty, uważanego przez wielu reżyserów za kwintesencję rosyjskiego „kolorytu lokalnego“.)

Znakiem rozpoznawczym egzystencji, rozgrywającej się na tle takiej rzeczywistości, jest porażka. Nie monumentalnie brzmiąca klęska, ale właśnie porażka – która jest efektem niemożności, niedookreślenia, duchowej stagnacji. W świecie stworzonym przez Czechowa i Grzegorzewskiego nic się nie uda: ani miłość, ani bunt, ani nawet zabójstwo. Wszystko się rozmywa, wszystko w końcu staje się farsą.

Właśnie farsą. Bo w przedstawieniu to, co jest tak przygnębiające, jest jednocześnie nieodparcie śmieszne. I w dużej mierze dzięki temu cocktailowi tonacji spektakl staje się przewrotną grą teatru z publicznością. Niwelując bowiem konsekwentnie całą rodzajową stronę sztuki, dosłowną obyczajowość konfliktów i dialogów Grzegorzewski uwspółcześnił Czechowa i, by tak rzec, odebrał mu ściśle określoną narodowość. Otworzył granice, które oddzielały nas, obywateli innej epoki i innego kraju, od Czechowowskiego świata. Siłą teatralnej sugestii po prostu nas w ten świat wciągnął. Ale w momen-

tach, kiedy się tej magii całkowicie poddajemy, zaczynamy się czuć niemal postaciami z „Wujaszka Wani” i jesteśmy gotowi żalić się nad sobą – Grzegorzewski wprowadza jakąś sytuację ostro komediową, która budzi z hipnozy, wyzwała dystans krytycyzmu i autokrytycyzmu.

Mówię cały czas o Grzegorzewskim, nie wspominając o aktorach. Może dlatego, że jednostkowe losy bohaterów tak naprawdę specjalnie nas nie obchodzą. Te postaci stały się bowiem jedynie komponentami, elementami rysowanymi w sceniczną rzeczywistość. Tylko tyle. I aż tyle – bo przecież oznacza to, że aktorzy okazali najwyższą w tym zawodzie lojalność i poświęcenie. Rezygnując z własnych popisów, podporządkowali się całkowicie reżyserowi i jego wizji. W tych ostro zakreślonych granicach spektakl jest zagrany znakomicie; postaci są szkicowane zdecydowaną kreską, każda ma właściwie tylko jedną dominującą cechę, ale jest to cecha przemawiająca do wyobraźni widza, a co więcej, stanowi niezbędny punkt na mapie Czechowowskiej rzeczywistości. Zamknięty w sobie, cichy, misio-waty Wania Zbigniewa Zamachowskiego, zadufany egocentryk Sieriebriakow Włodzimierza Pressa, piękna, zrezygnowana Helena Joanny Trzepiecińskiej, zapity, opętany manią „ekologiczną” Astrow Wojciecha Malajkata, zapatrzona w Sieriebriakowa Wojnicka Anny Milewskiej, pełna goryczy, skrywająca miękkość pod surowością Sonia Aleksandry Justy (znakomity debiut sceniczny!), poczytywy kretyn Tielegin Andrzej Blumenfelda i kochana niania Wiesławy Niemyskiej, i głupawy parobek

Pawła Iwanickiego – wszyscy oni są w tym przedstawieniu konieczni. Nieobecność któregośkolwiek z nich zburzyłaby artystyczny kształt spektaklu.

A jest to spektakl naprawdę znakomity. Niejednoznaczny, przewrotny, trochę okrutny i zarazem pełen współczucia. Konstruowany precyzyjnie i z rozmachem. Dawno nie mieliśmy w warszawskich teatrach takiego przedstawienia.

Joanna Godlewska

książki

WSKRZESZĄCIE ŚWIATŁA

Bogusława Latawiec

Powidok

Wyd. Polska Encyklopedia Niezależna
PEN, Warszawa 1992, ss. 64

Poezja Bogusławy Latawiec jest poezją trudnych pytań. Tom „Powidok” budzi zrazu pewien opór lekturowy, bo przy pierwszym czytaniu pozostawia uczucie nadmiaru czy rozproszenia tematu. Jego kompozycja zdaje się pozbawiona rozpoznawalnego ładu. Poetka datuje poszczególne wiersze i trudno od razu zrozumieć, dlaczego po wierszach z 1990 r. wraca pod koniec książki do utworów z Grudnia ’81. Dlaczego cyklu „Biało-czerwony szlaban” nie

umieściła, zgodnie z chronologią zdarzeń i aktów twórczych, na początku tomu? Czy to przypadek, kompozycyjna inwersja bez znaczenia? A może zepchnięcie tematu na margines spraw głównych? Prawie każdy polski poeta ma w swoim dorobku wiersz lub cykl wierszy z okresu stanu wojennego, wyrażający wprost lub pośrednio emocje i napięcia z tamtego czasu. Pisząc kilka miesięcy temu o poezji Romana Bąka zwróciłam uwagę na nadużywanie w jego utworach patriotycznych motywów. Pisałam też o godności i uniwersalności „Raportu z oblężonego miasta” Zbigniewa Herberta. Nie można wszakże wykluczyć faktu, że w świadomości i wyobraźni wielu poetów tamte doświadczenia pozostawiły urazy o wielokrotnych odbiciach. I że niektórzy z nich nie wiedzą co począć z obciążającym ich strofą patriotycznym balastem. Biorąc pod uwagę psychologiczne aspekty wydarzeń politycznych „Powidok” można uznać za wielowymiarowy dokument liryczny epoki przełomu, epoki, w której sprawy publiczne na tyle zdominowały uniwersalne doznania egzystencjalne, że stały się ich swoistą kodą. Tak właśnie zinterpretowałam kompozycyjne założenia zbioru wierszy B. Latawiec po wczytaniu się w jego treść. Cykl wojenny to najdosadniejszy wyraz czasu, który minął, a którego pamięć ciągle jest bolesna. *Nastuchujemy z oczami pełnymi krwi. / Chodzą w nich uparcie jak po celach – czerwone powidoki, nasi przyjaciele, którzy zniknęli.* Przesunięcie na koniec zbioru wierszy o narodowej tragedii uwypukla ją i uwiarygodnia jej psychiczne konsekwencje.

Powidok – pojęcie z dziedziny sztuk plastycznych utrwalone w praktyce i teorii W. Strzemińskiego, a przeniesione na grunt poezji przez J. Przybosa – od dawna już funkcjonuje w sztuce w oderwaniu od pierwotnych struktur znaczeniowych. Stało się synonimem wszystkiego, co jest następstwem zjawisk wcześniejszych, uogólnieniem konsekwencji nie tylko zmysłowych, lecz także mentalnych i intelektualnych określonych zdarzeń, postaw, przeżyć. B. Latawiec przywracając pojęciu powidoku jego sens niejako kliniczny roznieca wokół niego dodatkowe metafizyczne światło. Poetycka magia jej wierszy nie tylko zatrzymuje minione zdarzenia w kadrze pamięci, ale oprómienia je ponadto nieuchwytną aurą niepojętego, która ostatecznie decyduje o wartości przeznaczenia wszelkiego bytu. W tych wierszach dokonuje się niepostrzeżenie przesunięcie reflektora świadomości z tego co realne, widoczne, trwałe na to co nadprzyrodzone, zakryte, egzystujące w świetle innym niż dostępne codziennemu doświadczeniu, co dzieje się jakby za kulami istnienia stanowiąc jednocześnie o jego istocie. Już pierwszy wiersz zbioru zaczynający się od słów: *Nawet kiedy klęczę w białej dłoni kościoła*, wprowadza w magiczny świat podwójnej rzeczywistości, gdzie trudno wybrać tę nadrzędną: czy jest nią widzialne i rozpoznawalne innymi zmysłami żywe oblicze stworzenia, czy niesłyszalny głos Boga? Poznawczy dualizm, antynomiczne współistnienie materii i ducha określają zakres penetracji podmiotu lirycznego „Powidoku”, począwszy od żywiołu życia i wyraża-

jącego go języka, przez przeciwstawienie dotykального – niedotykalnemu, żywego – nieżywemu, rozpoznawalnego – niepoznawalnemu. Symboliczne ujęcie tego dualizmu czy tej antynomii znajduje się w wierszu „Odbicie”: *Cień gołębia uderzył / w otwarty słownik filozofów (...)* *Pomnożony oddycha podwójnie / między lipami i we wnętrzu biblioteki (...)* *Ptaka cudownie rozbity / na duszę żywą / i ciało niespodziane.*

Owo cudowne rozbicie stanowi zasadę poetyckiej kreacji w całym „Powidoku”. Pary powiązań: konkretna sytuacja i jej imaginacyjny awers, zdarzenie bieżące i jego wspomnieniowa kalka, przedmiot i jego odbicie w liniach papilarnych ludzkiej dłoni, czy odwrotnie – ślad ręki na przedmiocie, to niektóre z komponentów wielowarstwowej tkanki poezji B. Latawiec. Kiedy się czyta uważnie wiersz po wierszu, materia słów nabierając ciężaru opisywanego świata staje się jednocześnie lotna i przejrzysta, jakby poetce udało się na użytek poszczególnych aktów twórczych pogodzić tkwiące w naturze świata sprzeczności. Nawet tę najbardziej dramatyczną – dobro i zło. Dwa wiersze z początku zbioru, „Twarz” i „Chłopiec do bicia”, zawierają tę właśnie sprzeczność upersonifikowaną w postaciach ich bohaterów. „Chłopiec do bicia” jest wyznaniem ofiary, głosem bezbronnego wobec wyrafinowanej przemocy oprawcy. „Twarz” to – sięgając po aluzję do języka filmu – krótki wiersz o świętości. Wiersz o męczeństwie ks. Popiełuszki. Nie ma on wymowy okazjonalnej ani ekspresji okolicznościowego epita-fium. Jest osobistym wyznaniem

bólu, ale też nadziei i wiary w wartość cierpienia. Czytając te dwa utwory B. Latawiec odruchowo sięgałam myślą do równoległej lektury, która (czy tylko przez zbieg okoliczności?) stała się filozoficznym komentarzem do tej poezji. To „Szczeliny istnienia” Jolanty Brach-Czainy (PIW 1992), a szczególnie rozdział „Nietykalność” z tej książki. Autorka rozważa w nim sens cierpienia niezawinionego, cierpienia zadawanego z premedytacją, z samej potrzeby czynienia zła. W przenikliwej analizie znaczenia cierpienia zadanego zbrodniczo wyodrębnia jako osobny rodzaj poświęcenie życia dla spraw stawianych nad nie: *śmierć Sokratesa, Chrystusa, powstańcy, obrońcy, kamikadze – roznieca wartości arbitralnie wybrane, roziskrza je na chwilę ponad porządkiem istnienia, w który i tak zapasć muszą i w nim zgasnąć.* Jerzy Popiełuszko zginął jako obrońca, apostoł wolności, ale Grzegorz Przemek i inni młodzi i starsi zakatowani czy rozstrzelani w czasie stanu wojennego byli ofiarami bezkarnego bestialstwa. B. Latawiec pisząc o nich w „Chłopcu do bicia” i innych wierszach z tamtego okresu zadaje to samo pytanie o sens cierpienia, nad którym mozoli się autorka „Szczelin istnienia”. Jej odpowiedź jest jakby bezpośrednią reakcją na dramatyczne pytanie poetki: *Odpowiedz mi / raz mi wreszcie odpowiedź czy zawsze mam być tylko / chłopcem do bicia?* J. Brach-Czaina konkluduje bowiem: *Doświadczenie okrucieństwa i upodlająca śmierć podsuwają gotowy dowód bezpośredni cenneści naszego istnienia. Mógłby ktoś twierdzić, że przekonanie o cenneści istnienia łatwiej zdobyć w sprzy-*

jąjących okolicznościach i że mocniejsze mają dowody wybrańcy losu szczęśliwego, gdyby nie fakt, że tak zdobyte przekonanie dotyczy jedynie owych pomyślnych okoliczności, a nie samego istnienia od okoliczności niezależnego. Tymczasem zdarzenie w pełni negatywne rozświetla wartość samego istnienia właśnie wydzieranego. I dalej: *Jednocześnie samo istnienie objawia swą nietykalność. Okazuje się bowiem, że wartość odejmowana przyrasta. Im gwałtowniejsze są próby odebrania istnieniu wartości, im większa intensywność tragicznego doświadczenia, tym bardziej okazuje się ona nienaruszalna.*

W metafizyce powidoku znajduje obrazową sublimację ta właśnie trudna prawda o wartości odbieranego istnienia. B. Latawiec odkrywając ją na użytek swojej poezji włącza się w wielogłosowy chór znanych z imienia i anonimowych ludzkich Hio-bów, a także ich po franciszkańsku traktowanych mniejszych braci – zwierząt. Współczucie i hołd okazywane wszelkiemu życiu, także temu już dotykalnie nie istniejącemu, stwarzają w jej wierszach przestrzeń dla światła promieniującego z istnienia właśnie jako jego niezniszczalny, nieskończony „powidok”. Poetka tak mówi o bliskim zmarłym: *Poza dotknięciem jesteś, poza czasem / wszystkich moich kolejnych zegarów (...) a jednak trwasz / ostro / jak światło którego nie można zgasić.* Światło tej poezji otwiera się więc na wymiar, który wszyscy współtworzymy – żyjąc. Obok dialektyki: przedtem – teraz, istnieje tu bowiem ta istotniejsza dialektyka: teraz – potem. To z tej przestrzeni „pomiedzy” świecą nasi umarli. To ku niej

zbliża nas łaska wiary:

wierzę – powtarzasz uparcie – w nagłe
[materii uchylenie
w przesmyk
tak drobny jak ziarno oka
[szczelina żrenicy
między ślepym korzeniem mózgu
a światła wskrzeszeniem
[z martwych

(/.../ „Ziemia skoczyła mu do twarzy“)

W akceptacji nietrwałości wymiernych form istnienia, w refleksji nad tajemnicą cierpienia, w pytaniu o nieśmiertelność śmierci, o iskrę krwi która gasnąc rodzi zakodowany jest głęboko chrześcijański walor tej poezji.

Adriana Szymańska

POEZJA POWROTÓW I POŻEGNAŃ

Bonifacy Miązek

Powrót do domu

Wiersze

Księgarnia Św. Jacka
Katowice 1992, ss. 80

Twórca, którego losy zawiodły na emigrację, najczęściej w rodzinnym kraju pozostaje nie znany. Nie znany, bo nieobecny, niedostępny dla publiczności. Do takich niezasłużenie nieobecnych należy (na stałe mieszkający i pracujący w Wiedniu) polski ksiądz-poeta Bonifacy Mią-

zek. Dotąd jego nazwisko pojawiało się jak meteor w antologiach poezji religijnej, czasem w prasie literackiej. Dzisiaj, po wydaniu przez katowicką Księgarnię Św. Jacka tomiku wierszy, ich autor próbuje zagościć na dłużej w pamięci i wyobraźni czytelników. Zresztą temu symbolicznemu powrotowi towarzyszy także gorzkie poczucie niemożności spełnienia:

powrócić dokąd?

*I tam już czas ślady po mnie wymiata
i tutaj jestem bezdomny.*

(„Powrót do domu“)

Bezdomność jest, być może, najtrudniejszym rodzajem samotności. Poeta szuka obrony przed nią: *Do tego domu wracam często, / do tych drzew wracam, / do łąk pachnących wieczorem i dymiących / jak kościelne kadzidło. // Powracam / więc jestem. I wtedy powstają wiersze* („O pisaniu wierszy“).

Prawdziwym domem dzieciństwa i młodości poety była ziemia radomska i sandomierska. Tu ukończył liceum pedagogiczne, studia teologiczne, otrzymał święcenia kapłańskie i rozpoczął pracę wikarego. W Wiedniu osiedlił się w wieku 30 lat. Tam podjął studia z dziedziny literatur słowiańskich, historii sztuki i filozofii, zamknął je doktoratem, a następnie habilitacją. Od 1984 r. kieruje studiami z zakresu literatury polskiej w wiedeńskim Instytucie Sławistyki. Na obczyźnie dał się poznać jako wnikliwy badacz, którego staraniem było i jest poszerzanie wiedzy o literaturze polskiej w niemieckim kręgu językowym. Niektóre jego prace mają walor pionierski, inne są solidnymi podręcznikami dla austriackich studentów. Rozprawa doktorska

„Die lyrische Beschreibung im Nachkriegsschaffen Kazimierz Wierzyńskis“ rozpoczyna cały cykl dalszych szkiców i opracowań. Ona sama, napisana w 1972 r., 3 lata po śmierci Wierzyńskiego, była jedną z pierwszych (obok prac Marii Dąskiej) pogłębionych analiz twórczości tego poety. Niestety, wydana drukiem przez Gerda Leber Verlag, ma dość istotne usterki wydawnicze (nie zamieszczono przekładów wierszy Wierzyńskiego na niemiecki, nie opatrzone publikacji wprowadzeniem ani posłowiem dla niemieckiego odbiorcy). Następne książki B. Miążka, takie jak ogłoszony w 1983 r. w Londynie tom „Teksty i komentarze“ oraz opublikowane w 1984 r. w Wiedniu opracowanie „Polnische Literatur 1864–1914. Darstellung und Analyse“, są na szczęście wolne od tego typu potknięć edytorskich. Zwłaszcza ostatnia książka jest godna baczniejszej uwagi. Miążek–historyk literatury zawarł w niej nie tylko rzetelny opis pozytywizmu i modernizmu, ale odważył się też na przedstawienie własnych, niekonwencjonalnych, obalających stereotypy opinii. I tak Wyspiański jest dla niego twórcą nowoczesnego teatru europejskiego, Przybyszewski – kimś więcej aniżeli tylko prowokatorem młodopolskiego fermentu, zaś Roztworowski – niedocenionym dramaturgiem, który mimo operowania mistrzowskim dialogiem scenicznym dopiero czeka na swojego odkrywcę. „Polnische Literatur“ ks. Miążka to pozycja wyjątkowa, która wyparła używane dotychczas do celów dydaktycznych angielskojęzyczne opracowania Cz. Miłosza, a zatem jest warta opublikowania również w języ-

ku polskim. Jak mi wiadomo, autor nadal nie rozstaje się z warsztatem historyka literatury – w przygotowaniu jest kolejna niemieckojęzyczna książka o czasach i twórczości Jana Kochanowskiego.

Własna poezja B. Miążka jest rodzajem wytchnienia, odpoczynku od ścisłej, naukowej prozy, zapisem osobistych przeżyć. Tomik, który leży przede mną, jest małego niczym intymny pamiętnik, a zarazem pełen wyrazu, przepełniony rozterkami wyborów moralnych, świadectwem służby kapłańskiej i poszukiwaniem Boga, który ocala nadzieję w chwilach zwątpień. Można odnaleźć nuty wyraźnie biograficzne (wiersze: „Kiedy jeszcze...”, „Alumnom sandomierskim”, „Na 25. rocznicę kapłaństwa”), echa dramatycznych zdarzeń z polskiej historii („List do Hebrajczyków”, „Psalm oświeceniowy”, „Monte Cassino”) i wreszcie wzruszające szczerością wyznania. Właśnie w tych wyjętych spod serca westchnieniach kapłana drży najczystszy ton liryczny, daleki od patosu, pokorny i bardzo ludzki:

*Uśmiechnij się
że do konfesjonału przychodzę bardzo
[wczorajszy,
że nie lubię nudnych pokut,
że zawsze znajdę wygodny kąt,
choć w koło tyle cierpienia.*

(„Na ulicy Reindorf“)

W słowach poezji ukazuje się lustrzane odbicie rachunków sumienia i zachwian w hierarchii wartości: *nie bądź w gorącej wodzie / mówią cicho licząc niedbale brewiarze / i brzydkie zwyczaje / prawdziwe piekło zaczyna się w sferze / kiedy już nic nie można* („Strofa z morałem“). I jeszcze:

Uklęknij / w twoim życiu ważniejsza jest czarna sutanna i uśmiech / na lekcjach katechizmu – niż wiersze („Rachunek sumienia“).

Przez twórczość liryczną B. Miążka przewijają się różne motywy. Odbija się w niej urzekająca uroda świata, znajduje się miejsce dla najprostszej modlitwy, nadchodzi też pora zbliżenia do tajemnicy śmierci („Spacer po cmentarzu“).

Poetycki „powrót do domu“ następuje późno, po życiu przeżytym *pod obcym latawcem nieba*, w poczuciu pustki, która towarzyszy każdemu, kto odprowadza na cmentarz bliskich z rodziny i przyjaciół:

*Znajomi odeszli pod parafialny
[kościół,
Młodych z trudem poznaje.
Pusto tutaj
Coraz puściej robi się przy mnie,
Coraz chłodniej i coraz przestrzenniej.
(„Pusto tutaj“)*

Jest to powrót – pożegnanie, poeticka utopia, utkana z nostalgii, tęsknoty i łez: *W swoim kufrze wziąłeś ziarna złej tęsknoty / będą rosły w obce noce gorzką ciszą / więc cóż teraz? / Schył kościoła jasny gotyk nad drogami / niech ogrody każdej wiosny listy piszą / do widzenia / zostań z Bogiem moja ziemio* („Pożegnanie“).

Wiersze ks. B. Miążka – poezja emigranckich powrotów i zadumanych pożegnań – mogą się stać bliskie każdemu. Warto po nie sięgnąć, nie tylko aby zanurzyć się we wrażliwym, duchowym świecie, ale także aby znaleźć dla siebie ziarno otuchy w chwilach trudnych rozstań.

Anna Pietrzak

**MIEDZY AUTENTYZMEM
A GROTESKĄ**

Janusz Rudnicki

Można żyć

Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław
1992, ss. 252

Janusz Rudnicki nie lubi siebie. Nie lubi siebie za to, co pisze, za to, że pisze, i nawet za to, jak żyje, nie lubi też siebie za swoją przeszłość, choć sam mógł mieć – jak każda młoda osoba dojrzewająca w końcowym okresie Peerelu – raczej znikomy wpływ na kształt swojego życia; wszystko, co mu się w tej przeszłości nie podoba, było przecież bezpośrednio czy pośrednio wywołane przez obiektywne czynniki historyczne. Dla wielu innych osób podobne świadectwa biografii stanowiłyby zapewne (dla iluż zresztą stanowią) przedmiot dumy i próg odbicia do własnej autokreacji w życiu zbiorowym: autor związany z podziemiem był jednym z ostatnich więźniów zwolnionych z internowania, a potem w zasadzie zmuszonym do wyjazdu na Zachód. J. Rudnicki uważa, że nie ma się czym chwalić, wręcz przeciwnie: (...) *kombatancki dzisiaj kanał, internat, od początku i prawie do końca. Po czym, a jakże, wyjazd do Niemiec. Nic bardziej banalnego. I jakby było mało, taki ktoś jeszcze pisze*. W swoim odautorskim słowie Rudnicki wymienia dalsze względy, z których powodu mógłby przestać się darzyć sympatią za późniejsze kartki życiorysu, już w Niemczech: *Ramki gotowe; emigracyjny skowyt za brakiem własnego*

miejsca, serwowany przeważnie w gęstym patriotycznym sosie. Oto sunie pisarz następny, starą dreżyną po zardzewiałych torach. Nie, wszystko, tylko nie to. Można by te gorzkie i samokrytyczne słowa uznać za element gry autorskiej, obliczonej na sprowokowanie czy skokietowanie czytelnika, gdyby nie to, że w prozie Rudnickiego (dodajmy od razu – jednej z najlepszych propozycji naszej nowej prozy) wszystkie elementy tej samooceny znajdują potwierdzenie i odbicie, a nawet w pewnym stopniu są wykładnią artystyczną tej samooceny. Innymi słowy, program poznawczo-estetyczny narratora tomu „Można żyć” wiele, zdaje się, zawdzięcza poczuciu niezrealizowania się, nieznalesienia swojego miejsca na ziemi przez autora, który siebie za to, i nie tylko za to, nie lubi.

Jak więc widać, J. Rudnicki od chwili swego wyjazdu do Niemiec jest wyraźnie podszyty mizantropem, a może był nawet mizantropem od urodzenia; do takiego wniosku uprawnia wiele autorefleksji narratora (występującego w pierwszych trzech opowiadaniach, najważniejszych i najlepszych, jako właśnie „Janusz Rudnicki”, ewentualnie „Rudniki”, bo tak wymawiają to polskie nazwisko Niemcy). Jeżeli np. „Rudniki” zobaczy przed sobą na ulicy psa, to z góry wie, że ten pies przepuści wszystkich innych przechodniów, a jego obszczeka: *Na mnie zawsze szczekają, a w najlepszym przypadku warczą psy*. Kiedy zaś np. w sklepie spożywczym bohater ma do wyboru kilka kolejek do kas, nigdy mu się nie zdarza, by nie wybrać tej, która posuwa się najwolniej: *Dlaczego ja zawsze zostaję z tyłu, kiedy inni*

posuwają się do przodu? – skarży się. Nagromadzenie całej serii takich niekorzystnych dla bohatera przypadkowych przeciwności losu staje się punktem wyjścia narracji pierwszego opowiadania zatytułowanego „Odwiedziny”: dojeżdżający samochodem na dworzec w Hamburgu (po przybyciu z kraju matkę), „Rudniki” jest już na takim „topie” psychicznym, że niemalże sam prowokuje lawinę spadających nań nieszczęść, takich jak pogryzienie przez psa prowadzącego ślepca, spóźnienie się na pociąg, „zaaresztowanie” samochodu przez policję wskutek złego zaparkowania itp., itd. Oczywiście charakter tych nieszczęść jest względny i nas, czytelników, skłania raczej do uśmieszków; jednak bohater w sam przejazd samochodem, na oczywiście zakorkowanej drodze i na oczywiście najwolniejszym z pasów, wkłada tyle nerwów, napięcia i energii wewnętrznej, ile komu innemu przysporzyłby dojazd czołgiem na pierwszą linię frontu. I kiedy jadący przed „Rudnikiem” samochód staje nagle, oczywiście przed zapalonymi właśnie z przodu zielonymi światłami, *następuje chwila, której nadałbym miłośnik satysfakcji, to jest, my wiemy, że nastąpi coś ostatecznego; moja ręka spoczywa już na właściwym miejscu i teraz następują po sobie trzy krótkie spazmatyczne uktucia, w sam rdzeń kręgowy adresata, i zaraz po tym wściekłym ostrzeliwaniu przychodzi to jedno, długie, wściekle zatopienie.*

Znajdujemy bohatera zatem od pierwszych stron w stresie tudzież oplakany stan psychiczny – notoryczne malkontenctwo i masochistyczna autokrytyka wywierają

widoczny wpływ na jego sposób bycia i zarazem na strategię narratora. Oczywiście nie są to stany aprioryczne; w trakcie dalszej lektury poznajemy motywy oraz przesłanki złego samopoczucia i w ogóle dzieje duchowego „prasowania” bohatera przez dwa systemy polityczno-społeczne, na jakie skazał go los. W tym bowiem rzecz, oto młody, wrażliwy i pełen dobrych zamiarów wobec życia trafił, jak to postrzega i przedstawia, z deszczu pod rynnę, czyli z obszaru dyktatury proletariatu (oczywiście w farsowym już polskim wydaniu) w „kanał” dyktatury reklamy – takim to eliptycznym określeniem narrator „Można żyć” pointuje otaczającą go nową rzeczywistość. Rzeczywistość społeczeństwa ubezwłasnowolnionego, sterowanego – podobnie jak polskie, tylko na inną modłę – odgórnymi impulsami, kierującego się stadnymi reakcjami, podporządkowanego w dużej mierze bezdusznemu trybowi vegetacji. Narrator z pasją i zauważalną satysfakcją oddaje się zajęciu karykaturowania tej rzeczywistości – egoistycznej, mechanicznej, komunikującej się w języku zbiorowo zaakceptowanej obłudy i ułudy – a przy tym, co już demonstrowałem, nie zostawia suchej nitki i na sobie: ofierze, choć i zarazem współobywatelu tego świata. Dodaje to wiarygodności roztoczonemu w jego prozie światobrazowi, który rozpina się między biegunami autentyzmu i groteski...

Wydawałyby się te tendencje trudne do pogodzenia – a jednak autentyczne inspiracje tej prozy są niekwestionowalne, wsparte gwarancją narratora, który co rusz przypomina

o tożsamości swego bohatera z autorem, czyli Januszem Rudnickim, a potem „Rudnikiem” piszącym właśnie te czytane przez nas opowiadania (ten element postmodernistycznej gry narracyjnej jest tu z pewnością, z big-lem wykorzystany). Równocześnie trudno odebrać tej prozie tkwiącą u jej podstaw intencję groteskowości, jak i to, że w ogóle świat przetworzony przez aparat poznawczy i wyobraźnię narratora tych opowiadań odmienia się na naszych oczach – tknięty w swym ostatecznym kształcie czarodziejską pałeczką groteski. Jak z tym czarodziejstwem godzi się realizm autentycznego przeżycia? Otóż rzecz w tym, że życie – takie, jakie ogarnia i zagarnia „Rudnickiego” – jest w jego percepcji samo w sobie groteską. Groteską na każdym kroku – i nie trzeba się specjalnie wysilać, żeby się o tym przekonać: wystarczy uważniej się przyjrzeć własnemu zachowaniu w kolejce sklepowej, w korku ulicznym, w mołochu jakiejś instytucji albo na przykład na plaży nudystów. Bez owego misterium groteski TAKI ŚWIAT byłby nie do zniesienia dla „Rudnickiego”. I w zasadzie nie trzeba się tu nawet specjalnie wysilać, żeby wyposażyć rzeczywistość w elementy satyryczne i absurdalne. Bardziej niż ona sama tego czynić nie trzeba, wystarczy złapać ją in flagranti: jest ona przecież zupełną karykaturą Boskich zamiarów.

Mieczysław Orski

PROBLEM WOLNOŚCI

ks. Jan Sochoń

Wizje ateizmu Étienne Gilsona

Agencja Wydawnicza Katolików
„MAG”, Warszawa 1992, ss. 312

Jest to monografia nt. ateizmu w filozoficznej interpretacji Étienne Gilsona, napisana jako rozprawa doktorska pod kierunkiem s. prof. dr hab. Zofii J. Zdybickiej SJK. Książkę recenzowali, prócz wymienionej, ks. prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec OP i ks. bp prof. dr hab. Bronisław Dembowski. Te świetne nazwiska onieśmielają publicystę porównującego się nie tylko na lekturę monografii, ale także na publikację kilkunastu zdań wokół „Wizji ateizmu”. Być może swoistą okolicznością łagodzącą dla piszącego te słowa będzie przerzucenie części „winy” na ks. Jana Sochoń, które dał nam rozprawę naukową będącą zarazem osobistą wypowiedzią pisarza i artysty. Jeśli dzieło naukowe jest nasycone emocją godną dzieła sztuki, jeśli rozprawa filozoficzna jest skonstruowana niczym dobrze skrojony dramat sceniczny, jeśli tematyka monografii dotyka niemal fizycznie zagadnienia wolności człowieka – czy należy się dziwić, że nie będąc filozofem ani teologiem ośmielałam się jednak na pisanie?

Książka została podzielona na 4 rozdziały: „Étienne Gilson wobec rzeczywistości”, „Poszukiwanie podstaw ateizmu filozoficznego”, „Ateizm filozoficzny i jego rozumienie” oraz „Krytyka ateizmu filozoficznego”.

Temat główny monografii i jej bohater, Étienne Gilson (1884–1978), zostały obudowane przez ks. Sochońa refleksją nad bytem. I nie mogło być inaczej, skoro rzecz idzie o wizję ateizmu tkane na tomistycznej kanwie. Zastanawiając się nad istotą bytu musimy opowiedzieć się za jedną z możliwych metod traktowania rzeczywistości. Jest ich wiele, choć wywodzą się od dwóch przeciwnych koncepcji: bezpośredniego smakowania rzeczywistości oraz pośredniego doznawania rzeczywistości. Zwolennicy pierwszej są przekonani, że trzymają byt w garści – traktując to w kategoriach materialnych i zarazem metafizycznych; zwolennicy drugiej krążą wokół zagadnienia bytu w przeświadczeniu, że już owo krążenie jest wartością...

Neotomizm i szczególnie wywodzący się z tomizmu personalizm był interesującą próbą wykorzystania wybranych elementów pochodzących z obu koncepcji, choć z wyraźną przewagą pierwszej. Szlak wytyczał tu m.in. Gilson i ks. Sochoń idzie tropem swego bohatera. Wolno chyba powiedzieć, że w tym przypadku bohater naukowego opracowania jest zarazem mistrzem i intelektualnym przewodnikiem zajmującego się nim autora.

Ks. Sochoń powtarza za swym bohaterem, że kryzys rozumienia bytu stał się pożywką dla postaw ateistycznych bądź ateizujących. Wielokrotnie stwierdza, że religia jest naturalną potrzebą człowieka nierozdzielnie łączącą się z jego rozumem i kulturą (językiem). Wrodzona człowiekowi afirmatywna postawa wobec rzeczywistości uzyskuje swe zwieńczenie w metafizyce. *Podstawowy jest*

bowiem „cud rzeczywistości“, dostępnej w poznaniu zmysłowym, a ze strony człowieka zdziwienie wobec jej istnienia – pisze poetycko. Najpiękniejsze partie rozprawy dotyczą, moim zdaniem, wątku rozumienia świata jako wartości samej w sobie i równocześnie najpewniejszej drogi do poznania Boga.

Pojawia się w końcu pewnik, że to właśnie tomizm umożliwia *właściwe rozpoznanie rzeczywistości*. Tomizm szanujący surowość bytu, trzymający w garści rzeczywistość istniejącą obiektywnie, tomizm będący busolą człowieka związanego z Bogiem a wędrującego przez świat. Odnosi się wrażenie, że gdyby ludzkość kroczyła wiernie za św. Tomaszem, nie byłoby w ogóle problemu ateizmu. Ale ateizm istnieje. *Przynależy do krajobrazu czasów nowożytnych, kiedy odkryto podmiotowość człowieka, jego autonomię w stosunku do świata i Boga* – przypomina ks. Sochoń.

Ateizm zaistniałby w każdej sytuacji, nawet w społecznościach całkowicie zdominowanych przez tomizm; jest bowiem paradoksalną reakcją człowieka na problem własnej godności, niezależności i wolności. Bakcył bezbożnictwa drzemie w każdym dziecięciu Bożym doznającym rzeczywistości. Słusznie się mówi, że ateizm to fałszywa religia, to terroryzm ustanawiający człowieka i ziemię horyzontami etycznymi. Zaczęło się to dość dawno, wtedy gdy rozpoczął się proces zrywania osobowych więzi z Bogiem. Gilson, a za nim ks. Sochoń wymieniają długą listę filozofów, począwszy od Kartezjusza, którzy przyczynili się – nieświadomie lub programowo – do powstania klimatu sprzyjającego po-

stawom ateizującym. Jest coś niepokojącego już w samym fakcie stawiania tak wielu myślicieli pod tomistycznym pręgierze. Jeśli jednak przyjmiemy, że bez uznania twardego rozróżnienia ISTOTY od ISTNIE-NIA nie ma prawdziwej metafizyki, bez metafizyki zaś nie ma filozofii realistycznej – ostrość sądów przestaje nas zdumiewać. Tu naprawdę chodzi o zrozumienie bytu. Dlatego Gilson atakuje „pseudoagnostyków” (mając na myśli np. P. Teilharda de Chardin), którzy *wprowadzają niebezpieczne mitologie na miejsce teologii naturalnej, której nawet nie rozumieją*. Dlatego dystansuje się od teologii procesu jakby w obawie, że idąc tym śladem dojdzie się do kresu, do stwierdzenia, że *był jest bytem – w stawianiu się!*

Monografia ks. Sochonia jest nalaadowana emocją będącą pochodną trudnego do pojęcia, ale przecież istniejącego od wieków szamotania się w sieci utkanej ze szlachetnych nici: podmiotowości, godności, wolności. Wciąż są ludzie, którzy powiadają za Wolterem, że ateizm to wybór wartości godnych człowieka nowoczesnego. Nigdy nie jest „wadą ducha”, lecz zasługującą na szacunek nadzieją. Podobnie myślą także ci, którzy uznają Boga za konieczny element (przyczynę) *samodziejącego się świata*. Postawy godnościowe sprawiają, że część chrześcijan w skrytości ducha ustanawia partnerstwo między sobą i Bogiem; partnerstwo faktycznie uzależniające jeden podmiot od drugiego.

Jak to dzieje się, że człowiek walcząc o swą wolność i podmiotowość tak często zaciemnia, a nawet zatracca, realne, bytowe znaczenie pojęcia

Boga zastępując je pojęciami mało ostrymi? Jest dostatecznie wiele dowodów potwierdzających ten wielki paradoks nowożytnych dziejów, że dążenie do samowyzwolenia się człowieka z różnorodnych alienacji kończy się nowym rodzajem zniewolenia. A jednak...

Według Gilsona jest wiele rodzajów ateizmu: naukowy, proletariacki, roztargnienia i obojętności, praktyczny, filozoficzny oraz wolnomyslicielstwo, laicyzm i poganizm. Rzecz można, iż nikt nie jest wolny od ateistycznych pokus, albowiem każdy z nas tęskni do wolności. Egzystencjalizm i personalizm tomistyczny wciąż mogą być pomocne w pogodzeniu postulatów wolności człowieka z jego uznaniem osobowego Boga. *Chodzi tu o fundamentalną godność bycia człowiekiem jako istoty stworzonej, w swoim myśleniu i poprzez swoje myślenie, na podobieństwo Boga. W związku z tym wartość człowieka nie tkwi w jego „możliwościach twórczych”, ale w samym indywidualnym istnieniu osoby.*

Może warto przyjąć tę prawdę.

Michał Jagiełło

WYKORZYSTAĆ HISTORYCZNĄ PRZERWĘ

Andrew Targowski

Chwilowy koniec historii

Nowe Wydawnictwo Polskie
Warszawa 1991, ss. 233

Po 3-letnim smakowaniu wolności coraz lepiej pojmujemy fakt, że sama w sobie daje ona niewiele, jest tylko zadaniem do wypełnienia, możliwością nasycenia naszego życia wartościami. Żeby były to raczej wartości pozytywne, potrzebujemy skali porównawczej, a także krytycznego podejścia do dokonań własnych i cudzych. Spojrzenie na cywilizację i kulturę Polski znad jeziora Michigan, obecnego miejsca zamieszkania Andrzeja Targowskiego, profesora informatyki, który w 1980 r. wyjechał z kraju, dostarcza takich możliwości. Aby przyspieszyć nasz powrót do Europy, potrzebna jest, zdaniem autora, nie tylko znajomość naszych obciążeń z przeszłości oraz wiedza o tym, co się w ostatnim półwieczu wydarzyło na Zachodzie i zadecydowało o wysokim poziomie życia, lecz także orientacja w kierunkach jego rozwoju w bliższej i dalszej przyszłości.

Targowski przyjmuje geopolitykę jako punkt wyjścia rozważań. Stwierdzenie, że położenie Polski między Niemcami a Rosją powoduje liczne zagrożenia, z pewnością nie jest odkrywcze. Znacznie ciekawsze są propozycje postępowania z naszymi sąsiadami, których nie możemy zmniejszyć, lecz którzy sami mogą się

przekształcać (vide zjednoczenie Niemiec i powstanie łańcucha niezależnych państw oddzielających nas od Rosji). Naszą strategię winny kształtować nie emocje i nie najlepsze wspomnienia z przeszłości, lecz chłodna kalkulacja wsparta refleksją teoretyczną. Targowski przypomina koncepcję Anglika, H. Mackindera (początek naszego wieku), który podzielił świat na cztery strefy: ląd-serce, obejmujący Europę Wschodnią i Zachodnią oraz centralną Azję; lądy-marginesy, obejmujące Europę Zachodnią i południowo-wschodnią Azję; pustynie, czyli Bliski Wschód i północną Afrykę; oraz wyspy i zewnętrzne kontynenty, obejmujące Amerykę i Oceanie. Mackinder twierdził, że historia świata jest i będzie wynikiem presji ludzi zamkniętych w Europie Wschodniej i Zachodniej oraz centralnej Azji. Proponował więc utworzenie kordonu sanitarnego między Rosją i Niemcami, który po epizodzie międzywojennym ponownie udało się odtworzyć, aby przeciwstawić się ekspansji lądu-serca. Koncepcję Mackindera zmodyfikował w 1944 r. Amerykanin N. Spykman wprowadzając koncepcję lądu-obrzeża dla rejonu lądu marginalnego, którego opanowanie ma decydować o kontroli nad światem. Akceptując tę wizję Targowski wyciąga następujące wnioski dla Polski: ląd-serce jest naszym łożyskiem, dlatego obłaskawienie Rosji, czyli jej demokratyzacja i dobrobyt, powinno być priorytetem naszej strategii. Z drugiej strony jedyną szansą naszego rozwoju jest powrót do Europy i zachowanie styczności z lądem-obrzeżem, gdyż tam bije źródło współczesnej i przyszłej dynamicznej

cywilizacji. Autor zapomina dodać, że droga na Zachód wiedzie przez Niemcy, drugi ważny wyznacznik naszego położenia geopolitycznego. Strategia rozwoju Polski musi więc uwzględnić szansę i zagrożenia płynące ze strony ponownie zjednoczonego sąsiada.

Jednym z czynników sukcesu cywilizacji zachodniej były pryncypia liberalnej demokracji. Ich zwycięstwo w konfrontacji z komunizmem stało się przesłanką do twierdzenia o końcu historii. Targowski uważa, że można mówić o chwilowym końcu historii, gdyż *liberalna demokracja jest w pewnym sensie, według stanu dzisiejszej wiedzy, punktem szczytowym historycznego procesu szukania równowagi i zadowolenia społecznego*. Czy w praktyce jest możliwe utrzymanie na dłuższą metę stabilizacji ideologicznej? Na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco, jeśli liberalne ramy porządku społeczno-gospodarczego będą na tyle szerokie, że dadzą się wypełnić rodzimą tradycją. Targowski przypomina o wielkiej roli czynnika kulturowo-świadomościowego w rozwoju społecznym, zlekceważonego przez marksizm i komunizm. Do sukcesów kapitalizmu przyczyniła się na Zachodzie protestancka etyka pracy i oszczędzania, natomiast na Dalekim Wschodzie istotnym dopełnieniem wolnego rynku i własności prywatnej było dziedzictwo religii, pokory i cierpliwości oraz szacunku dla więzi rodzinnych. Przed Polakami staje zatem zadanie przygotowania podłoża moralnego pod pomyślny rozwój gospodarczy, w czym jesteśmy szczególnie zapóźnieni. Znacznie łatwiej pójdzie nam z innym

elementem współczesnej cywilizacji – wolnością poruszania się i swobodą przepływu informacji, co w dużym stopniu udało się nam już osiągnąć.

Wiadomo nie od dzisiaj, że liberalna demokracja, oprócz niewątpliwych zalet, ma liczne braki. Głosząc hasła wygodnego życia wytwarza swoistą pustkę duchową, którą starają się wypełnić na powrót tradycyjne religie. Targowski bierze w obronę system liberalnej demokracji przed oskarżeniami o promowanie nihilizmu i relatywizmu: *Państwo powinno być sprowadzone do roli katalizatora oraz umiarkowanego organizatora życia gospodarczego i kulturalnego, a także stróża wolności ruchu i słowa, równości wszystkich, która powinna wykluczyć, historycznie zdyskredytowaną, dominację ideologii, ludzi i ich organizacji. Natomiast religii powinniśmy pozostawić zadanie krzewienia humanistycznego systemu wartości*. Jak bardzo trudnym zadaniem jest ułożenie modus vivendi między państwem i Kościołem, ideologią i wiarą, przekonaaliśmy się na własnej skórze. Wypada mieć nadzieję, że i na tym polu można dojść do rozsądnego kompromisu. Targowski zastrzega się, że przyjęcie tezy o chwilowym końcu historii nie oznacza automatycznego uwolnienia świata od wojen i ludzkiej tragedii. Jest bowiem kilka nie rozwiązanych zagadek, z których może wynikać wiele złego. Należy do nich rozwój wydarzeń w byłym ZSRR, sposób przewyciężenia kryzysu surowcowego przez kraje liberalnej demokracji, wreszcie zachowanie ludzi w z informatyzowanej gospodarce. Możemy tylko mieć nadzieję, że nowy światowy porzą-

dek uchroni nas przed „ostatecznym” końcem historii, czyli Apokalipsą.

Z porównania czterech aspektów rzeczywistości Polski i krajów zachodnich: gospodarki, ekologii, edukacji i kultury, wynikają niewesołe wnioski. Do poziomu Europy brakuje nam lat 50, a może 200 i więcej – twierdzi Targowski. Chociaż można się spierać o szczegóły, warto pamiętać o dzielącej nas przepaści cywilizacyjnej. Szczególnie groźna jest luka edukacyjna. Przemiana cywilizacyjna na Zachodzie polega m.in. na przejściu od gospodarki przemysłowej do usługowo-informatycznej. W cywilizacji informatycznej wiedza jest nie mniej ważna niż kapitał. Przykład Japonii pokazuje, że sukces gospodarczy wiąże się ze strategią twórczego stosowania wiedzy, akumulowania nowej formy bogactwa, jakim jest wiedza i wykorzystywanie jej przy produkcji nowych wyrobów. Jeśli mamy przetrwać w światowej ekonomii, musimy zmienić system edukacji, odpowiednio płacić za pracę umysłową i walczyć z piractwem w sferze praw autorskich. Najmniejsza luka kulturowa między Polską a Zachodem występuje przede wszystkim w sztuce. Tutaj najwcześniej nastąpiło odblokowanie postawy twórczej dzięki wyzwoleniu się z mecenatu totalitarnego państwa, w czym, przypominamy, w dużym stopniu pomógł Kościół katolicki.

Spółeczeństwo polskie jest w trakcie zasadniczych zmian, wielu ludzi odczuwa liczne dolegliwości. Na pocieszenie można im powiedzieć, że podobne kłopoty mają ludzie w różnych częściach świata, nawet w Ame-

ryce. Wielu naszym rodakom trudno to sobie wyobrazić, ponieważ stworzyli wyidealizowany obraz Zachodu. Wystarczy jednak zapoznać się z wizją społeczeństwa amerykańskiego na 2000 r., wydrukowaną w „Kalamazoo Gazette” w 1990 r., aby się przekonać, jak bardzo podobną marzenia Amerykanów i Polaków. Ci pierwsi również mają swoje problemy ze śmieciami i bezrobociem, narkotykami i alkoholizmem, szkołami publicznymi i przestępczością. Dowodzi to, do jakiego stopnia poprawa warunków życia jest wspólną potrzebą ludzi bez względu na poziom dobrobytu. Przed każdym społeczeństwem stają określone wyzwania. Silną stroną amerykańskiego społeczeństwa – podkreśla autor – jest zdolność definiowania problemów, informowania o tym ogółu i organizowanie się w celu ich rozwiązania. Tego właśnie Polacy winni się uczyć od Amerykanów.

Amerykańska społeczność również znajduje się u progu zasadniczych przekształceń, a co najważniejsze chce zmian, czego dowodem był wybór Billa Clintona na prezydenta. W jakim kierunku będzie się rozwijać ostatnie supermocarstwo? Targowski twierdzi, że realna „utopia”, którą przyjdzie realizować Amerykanom będzie „Konspiracją Aquarius” (tytuł książki Marilyn Ferguson). Jej celem ma być przejście z wieku konfrontacji i konkurencji w wiek współżycia i miejsca dla każdego. Popieraniu indywidualnego człowieka w zdecentralizowanym i pluralistycznym społeczeństwie muszą służyć odpowiednio zmodyfikowane metody. Jeśli w starym systemie zwykle polegano na tech-

nokratycznym stawianiu celów i ich rozwiązywaniu za pomocą biurokracji, to w przekształconym społeczeństwie sformułowanie nowej wizji i jej realizacja musi być wyrazem oddolnego zaangażowania społeczeństwa. Strategia samopomocy i liczny udział ochotników, co ma miejsce, jak zapewnia Targowski, od początku lat 80., wiedzie do koncepcji tzw. małego rządu, która polega na poziomej dystrybucji władzy i jej dzieleniu z wybieralnymi instytucjami. W środowisku współwładzy ma zaniknąć podział na dawną lewicę i prawicę. Koncepcja Radykalnego Centrum, w którym mogą współpracować liberałowie i konserwatyści, jest interesująca. Nie ulega wątpliwości, że największa luka cywilizacyjna w Polsce w porównaniu do Zachodu występuje właśnie w kulturze współżycia społecznego. Jej przezwyciężenie wydaje się kluczem do sukcesów w coraz bardziej przyspieszającym świecie.

Jerzy Gaul

KATOLICYZACJA CZY KLERYKALIZACJA?

Krzysztof Krasowski

Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej

Myśl o ustroju państwa: postulaty, realizacja

Pol. Dom Wyd. „Ławica”
Poznań 1992, ss. 283

Miejsce Kościoła katolickiego w życiu publicznym, jego wpływ na

kształtowanie stosunków społecznych i prawno-politycznych jest zagadnieniem, które wywołuje obecnie wiele emocji i rozbieżnych sądów. Praca Krzysztofa Krasowskiego jest próbą spojrzenia na powyższe kwestie z perspektywy historycznej. Autor przybliżył działalność publiczną oraz koncepcje i poglądy episkopatu katolickiego w II Rzeczypospolitej na ówczesne zagadnienia społeczno-gospodarcze i narodowościowe oraz ukazał postulowany przez Kościół model Polski katolickiej i próby jego realizacji. Praca została oparta na bogatym materiale archiwalnym. Autor wykorzystał zarówno źródła państwowe jak i kościelne, prasę katolicką oraz liczne opracowania, artykuły, zbiory listów pasterskich, pism i wypowiedzi biskupów polskich z lat 1918–39, a także literaturę przedmiotu.

Istotne miejsce w opracowaniu zajęły kwestie natury prawnej, dotyczące statusu biskupa w II Rzeczypospolitej i Konferencji Episkopatu Polski. Autor ukazał kryteria doboru kandydatów oraz zasady i praktykę obsady urzędów biskupich. W konkordacie zawartym w 1925 r. między Polską i Watykanem ustalono, iż wybór arcybiskupów i biskupów należy do Stolicy Apostolskiej. Jednak przed ostateczną nominacją papież zgodził się zwracać do prezydenta RP, by się upewnić, że nie ma on zastrzeżeń natury politycznej co do osoby kandydata na urząd biskupi. Przed objęciem urzędu kandydat miał też składać przysięgę na ręce prezydenta, w której była mowa m.in. o *zupełnej lojalności* wobec legalnego rządu. Pertraktacje między władzami polskimi a Waty-

kanem przebiegały z reguły bezkonfliktowo.

Omawiając pojęcie i genezę krajowych Konferencji Episkopatu (pierwszą taką konferencję zorganizowali biskupi belgijscy w 1830 r.) Krasowski podkreślił, iż ewolucyjny proces jej powstawania wywołuje wiele rozbieżności co do daty pierwszego o takim charakterze zebrania biskupów. Autor przyjął jednak, iż za pierwszą Konferencję Episkopatu Polski należy uznać zjazd biskupów w Gnieźnie w sierpniu 1919 r. Do 1939 r. zwołano ogółem 36 sesji plenarnych, w trakcie których podejmowano zagadnienia życia religijnego i wewnątrzkościelnego oraz ustalano zadania i postępowanie Kościoła w życiu publicznym kraju. Choć uchwały Konferencji nie wiązały ordynariuszy w sposób obligatoryjny, to jednak zauważalny jest wzrost ich znaczenia i rangi. W latach 30. każdorazowa enuncjacja ordynariusza w sprawach wykraczających poza granice diecezji musiała być zgodna z uchwałami Konferencji i wytycznymi poszczególnych komisji episkopatu. Sprawiało to, iż mimo istniejących różnic pomiędzy poszczególnymi biskupami episkopat w ocenie opinii społecznej czy sfer rządowych *mógł uchodzić za zwarty monolit*.

Biskupi wzięli aktywny udział w ogólnonarodowej debacie nad kształtem ustrojowym państwa polskiego. Władze kościelne podkreślały m.in., iż w przygotowywanej konstytucji powinien być wyraźnie zaznaczony katolicki charakter państwa, a obowiązujący system prawny powinien się opierać na doktrynie katolickiej. W kwestiach szczegółowych

postulowano np. pełnienie naczelných stanowisk w państwie wyłącznie przez katolików, umieszczenie krzyża w sali obrad sejmu, senatu i wszystkich instytucji państwowych, stworzenie przez państwo szkoły wyznaniowej dla katolików. Uchwalona w marcu 1921 r. konstytucja odbiegała od postulatów episkopatu, nie na tyle jednak, by miała się spotkać z zasadniczo negatywną oceną. W konstytucji zaznaczono również, że Kościół katolicki zajmuje *naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań*. Państwo przyznawało mu ponadto prawo rządzenia się własnymi prawami. Autor trafnie zauważył dominujący w polskim episkopacie, jak i w całym Kościele, nurt tradycjonalistyczny i konserwatywny, jeśli chodzi o zagadnienia natury religijnej, ale i społecznej czy politycznej. Odzwierciedleniem tego był np. negatywny stosunek do reformy rolnej, a szczególnie przymusowego wywłaszczenia bez odszkodowania.

W wyborach do parlamentu episkopat nie popierał oficjalnie żadnej konkretnej partii, często jednak biskupi i księża apelowali do wiernych, by głosowali na ugrupowania katolicko-narodowe, przede wszystkim Narodową Demokrację i Chrześcijańską Demokrację. Biskupi zaznaczali również, że udział w wyborach jest nie tyle prawem, ile moralnym obowiązkiem katolika. Omawiając wyniki wyborów do sejmu autor zaznaczył, iż w 1922 r. najwięcej głosów (29%) zdobyły partie zblokowane w Chrześcijańskim Związku Jedności Narodowej, pogardliwie nazywanym przez przeciwników „Chje-ną”. Może dziwić, iż Krasowski konsekwentnie używa tego pejoratywnie-

go określenia. Posługiwanie się epitetami w opracowaniach naukowych nie powinno przecież mieć miejsca.

Ograniczanie roli i funkcji klasycznych partii politycznych począwszy od II poł. lat 20. przyczyniło się do zintensyfikowania prac episkopatu nad powołaniem Akcji Katolickiej, zakończonych ostatecznie w 1930 r. Autor określił Akcję Katolicką jako *masowy ruch katolicki, poddany scentralizowanemu kierownictwu episkopatu, który miał przyjąć na siebie funkcje reprezentanta i obrońcy interesów Kościoła*.

Okres od zamachu majowego do śmierci Piłsudskiego (1926–35), a szczególnie I poł. lat 30., były czasem największych konfliktów między władzami kościelnymi a państwowymi. Biskupi zarzucali władzom państwowym tolerowanie propagandy antyreligijnej, odsuwanie Kościoła od wychowania publicznego. Nie bez wpływu na taką ocenę, jak zauważa autor, pozostawały powiązania wielu biskupów ze Stronnictwem Narodowym, które po 1926 r. znalazło się w zdecydowanej opozycji wobec rządu, a z drugiej strony socjalistyczna przeszłość Piłsudskiego, któremu zarzucano indyferentny stosunek do religii, jeśli nie wprost *bezbożnictwo*. Największy rozgłos zyskał w tym okresie sprzeciw Kościoła wobec projektów laicyzacji prawa małżeńskiego. Zdecydowana opozycja Kościoła sprawiła, iż rząd nie zdecydował się na przesłanie projektu do sejmu. Począwszy od 1934 r. w obozie rządowym górę zaczęła brać koncepcja współpracy z episkopatem i unikanie otwartych konfliktów. W efekcie *po 1935 r. biskupi zaprzestali publicznych wystąpień*

przeciwko rządzącemu obozowi, poddyktowanych odmienną orientacją polityczną, a ton krytyki skupiał się tylko na niektórych dziedzinach życia społecznego i gospodarczego. Jednak teza o *daleko idącej współpracy państwa z Kościołem* w II poł. lat 30. byłaby dużym *uproszczeniem*. Okres ten przyniósł znaczną intensyfikację wypowiedzi i działań Kościoła w kwestiach społeczno-gospodarczych. Dla episkopatu, który zdecydowanie potępiał totalitaryzm komunistyczny i nazistowski, krytycznie wypowiadając się również o liberalizmie społecznym, ideałem i punktem docelowym była Polska katolicka, kraj, w którym wszystkie dziedziny życia jednostki, społeczeństwa i państwa byłyby podporządkowane normom nauki katolickiej. Religia miała ogarniać całe życie rodzinne, społeczne i polityczne. W tym sensie publicyści katoliccy pisali o *totalizmie religijnym, totalizmie katolickim*.

Jeśli chodzi o kwestie wyznaniowe i narodowościowe, najwięcej kontrowersji narosło wokół stosunku Kościoła katolickiego do Żydów, którzy stanowili ówczesnie 10% ogółu ludności Polski. Biskupi podkreślając samoizolację bądź sympatie komunistyczne Żydów zaznaczali przede wszystkim, iż jako nacja o zupełnie odmiennej etyce zagrażają oni realizacji koncepcji Polski katolickiej. Potępiając podżeganie do czynnych antyżydowskich gwałtów bądź teorie rasistowskie, Kościół katolicki (a wraz z nim i episkopat) postulował rywalizację na polu gospodarczym czy kulturalnym. W latach 30. dość powszechnie wysuwano postulat ich emigracji do Palestyny. Krawski zaznaczył również, że popu-

larne były poglądy sugerujące, iż Żydzi zmierzają do podporządkowania sobie wszystkich dziedzin życia społeczno-gospodarczego w Polsce i utworzenia nad Wisłą własnego państwa *Judeo-Polonii* (chyba raczej quasi-państwa, autor potraktował te opinie zbyt dosłownie). Aktywny udział Kościoła katolickiego w życiu publicznym II Rzeczypospolitej, będący kontynuacją na gruncie polskim pewnej tradycji, miał przynieść, jak zaznaczył autor, „katolicyzację”, a nie „klerykalizację” Polski. Kościół nie aspirował do bezpośredniego rządzenia (poprzez biskupów) w państwie. Postulowanym celem było natomiast oparcie się rządzących, świeckich katolików, na doktrynie katolickiej. Można by więc nieco upraszczając stwierdzić, iż Kościół chciał „rządzić” nie poprzez swych ludzi, ale przez ideologię.

Prezentowana praca jest pierwszą, tak obszerną, próbą spojrzenia na działalność publiczną i koncepcje społeczno-polityczne Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej. Dziś ponownie toczy się dyskusja na temat miejsca Kościoła w życiu społecznym, kulturalnym, gospodarczym czy politycznym. Łatwo zauważyć, że jeśli chodzi o generalia, to pojawiają się nawet te same co przed ponad pół wiekiem postulaty (katolicyzacja) bądź zarzuty (klerykalizacja).

Krzysztof Tarka

MATKA BOŻA A HISTORIA

Richard Nebel

Santa Maria Tanantzin Virgen de Gwadelupe Religiöse Komtinituität und Transformation in Mexiko

Immense, 1992, ss. 372

Książka Richarda Nebela, świeckiego teologa niemieckiego, została przyjęta jako rozprawa habilitacyjna na katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Würzburgu w 1990 r. i wydana w ramach serii „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” jako jej 40. tom.

Jest to dzieło naukowe, napisane z typowo niemiecką pedanterią i rygoryzmem, jednak poruszona przez nie problematyka znacznie wykracza poza zainteresowania specjalistów. Dotyczy bowiem sprawy tak pasjonującej, jak przenikanie się kultur, różnych typów religii i religijności. problem został pokazany na konkretnym przykładzie meksykańskiego sanktuarium maryjnego w Gwadelupie.

Całość składa się z trzech części i dodatku. Po wstępie uzasadniającym wybór tematu i omawiającym dotychczasową literaturę przedmiotu autor przedstawia w części I historyczny i kulturalny kontekst kultu – „Objawienia w Gwadelupie i ich historyczny kontekst”. Typowo hiszpańska pobożność maryjna przeniesiona na grunt meksykański została wzboğa-

cona rodzimymi elementami stając się przykładem twórczej inkulturacji: *Matka Boża z Gwadelupy łączy różne warstwy kultury i odgrywa wyjątkową rolę jako symbol tożsamości kulturowej; naród meksykański postrzegał siebie jako „dzieci z Gwadelupy”* (s. 127). Więcej nawet, Dziewica z Gwadelupy stała się symbolem, który łączył rodzinę, politykę i religię, kolonialną przeszłość i współczesną niezależność, elementy indiańskie, hiszpańskie i meksykańskie, Europę i Amerykę (s. 130).

Część II, „Objawienia w Gwadelupie i ich literacki kształt”, przynosi skrupulatną analizę literacką opowiadania objawień z wykorzystaniem współczesnych metod krytyki literackiej i pozwala autorowi na wyciągnięcie zaskakującego wniosku, że jest to relacja naznaczona silnym antropocentryzmem – pochodzi ona od ludzi i jest przeznaczona dla ludzi. Matka Boża objawia się nie po to, by bronić własnej sprawy, Boga czy oficjalnej religii chrześcijańskiej, ale by wstawiać się za Macehualtintli, słabym i upokorzonym człowiekiem (s. 197). A całość ma charakter teologii dialogu (s. 198–200) z zastaną tradycją. Do tego stopnia, że *jak w innych kręgach kulturowych mówimy, iż chrześcijaństwo uległo hellenizacji, latynizacji, germanizacji czy słowianizacji, tak w przypadku Gwadelupy można mówić o jego meksykanizacji* (s. 200).

W III części, „Objawienia w Gwadelupie i refleksja teologiczna” R. Nebel łączy interesujące nas wydarzenie w szerszy horyzont refleksji teologicznej. W zachowanym przekazie tekstowym można wyróżnić trzy wymiary: *Przed wszystkim ma-*

my tu do czynienia z teologią dogmatyczno-moralizującą, która pozwala w przesłaniu z Gwadelupy odkryć potwierdzenie dogmatów chrześcijańskich dotyczących Boga i Maryi oraz podstawowych wartości moralnych, które znajdujemy w Ewangelii. Teologia „wyzwolenia” może odkryć w opowiadaniu Nican Mopohua (oryginalne brzmienie objawień) przesłania, którego celem jest wyzwolenie zepchniętych na margines Indios; tak oto przesłanie z Gwadelupy staje się „przesłaniem wyzwolenia”, które ubogim i pozbawionym praw meksykańczykom i mieszkańcom Ameryk głosi nadzieję. Trzecim wymiarem jest wreszcie ewangelizacyjny kształt teologicznego rozmyślenia, które pozwala dostrzec w Nican Mopohua model autentycznej ewangelizacji narodu meksykańskiego (s. 213).

Analizując znaczenie sanktuarium w Gwadelupie i związanego z nim kultu autor zastanawia się nad związkami istniejącymi pomiędzy refleksją teologiczną a tzw. pobożnością ludową. Przypomina też słowa Jana Pawła II, który w kazaniu wygłoszonym w czasie swojej wizyty w Meksyku w 1979 r. wskazał na daleko idące podobieństwa pomiędzy religijnością maryjną w Polsce i Meksyku (s. 242).

Całość uzupełnia dodatek, w którym znajdujemy oryginalny tekst objawień w Gwadelupie, bogatą bibliografię oraz indeksy miejsc i imion występujących w tekście. Książka Nebela stanowi znakomity przyczynek do badań nad „teologią praktyczną” i jej zakorzenieniem w konkretnej kulturze. Może stanowić wzór do podobnych badań również u nas. Sanktuarium maryjne w Częstoch-

wie mogłoby stanowić dobry punkt wyjścia podobnej pracy.

Stanisław Obirek SJ

Józef Augustyn SJ, *Wprowadzenie do sakramentu pojednania*
Wyd. M., Kraków 1992, ss. 48

Sakrament pokuty i rachunek sumienia w opracowaniu jezuity. Pomoc dla tych, którzy chcą owocnie i świadomie korzystać z tego sakramentu.

Jacek Bolewski SJ, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*
Wyd. Pusty Obłok, Warszawa 1993, ss. 224

Książka ukazuje drogę doświadczenia religijnego, w którym przejście przez nicność i pustkę okazuje się nieuchronne, o czym świadczą przykłady rozmaitych postaci iluminacji. Świadectwo wyrażone w religii, sztuce, nauce łączy postawa, w której chrześcijańska tradycja Zachodu otwiera się na spotkanie z religiami Wschodu.

Carlo Maria Martini, *Lud w drodze. Medytacje*
WAM, Kraków 1992, ss. 120

Rekolekcje biskupa Mediolanu wygłoszone dla księży, a dotyczące odczytywania Dziejów Apostolskich oraz zawierające punkty do medytacji i kontemplacji tajemnicy Kościoła.

Brat Efraim, *Deszcze jesienne*
Wyd. M., Kraków 1992, ss. 138

Książka opowiada o powstaniu i początkach francuskiej Wspólnoty Błogosławieństw – wspólnoty kontemplacyjnej osób duchownych i rodzin.

Włodzimierz Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*
Wyd. TUM, Wrocław 1993, wyd. II poszerzone, ss. 408

Książka zwraca uwagę na głęboki kryzys ekologiczny, który dotyczy również początków życia i sfery płciowej człowieka.

Henryk Grynberg, *Kadisz*
Wyd. Znak, Kraków 1992, ss. 142

Tom prozy laureata wielu prestiżowych nagród literackich, mieszkającego obecnie w USA.

R. Kern, *Humor Ojców pustyni*
Wyd. „Kerygma”, Lublin 1993, wyd. III, ss. 94

Mało znane teksty przeznaczone dla tych, których nie gorszy skojarzenie: święty i humor.

ks. Seweryn Rosik, *Wezwania i wybo-ry moralne. Refleksje teologiczno-moralne*
RW KUL, Lublin 1992, wyd. I, nakł. 3000 + 25, ss. 426

Refleksja nad przeznaczeniem i powołaniem człowieka oraz realizacją moralności, dotycząca pytań ważnych dla współczesnego człowieka.

Werner Steinmann, *ABC Starego Testamentu*

ilustr. Friedel Steinmann

Wyd. „Kerygma”, Lublin 1992, ss. 100

Książka ukazuje w zrozumiałej formie najważniejsze postacie, pojęcia i nazwy ST. Jest zaopatrzona w wykaz haseł, tablice chronologiczne i mapy.

ks. Józef Witeska, *Moje wspomnienia (1899–1989)*

Wyd. Lumen, Warszawa 1992, nakł. 2000 egz., ss. 93

Autor, zasłużony kapłan Archidiecezji Warszawskiej, opisuje swoje dziecię, zaś jego pamiętniki obrazują zarazem znaczenie i pracę Kościoła.

Zofia Zarębianka, *Poezja wymiaru sanctum. Kamieńska, Jankowski, Twardowski*

Wyd. TN KUL, Lublin 1992, wyd. I, ss. 210

Praca prezentująca na przykładzie trojga poetów zagadnienie metod rozpoznawania kategorii sacrum w utworze poetyckim i rozmaite realizacje artystyczne w obrębie tego samego uniwersum wartości.

Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne pod red. ks. Felika Gryglewicza

RW KUL, Lublin 1992, wyd. II popr. i rozszerz., nakład 5000 + 25 egz., ss. 398

Zbiór prac autorów polskich i obcych omawiających kluczowe tematy teologiczne czwartej Ewangelii.

Muza chrześcijańska. T. II Poezja łacińska starożytna i średniowieczna wstęp, red. i oprac. ks. Marek Starowieyski
Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. I, ss. 562

Antologia łacińska poetów chrześcijańskich od III do XV w., zaopatrzona w noty o autorach i obszernie przypisy.

Zeszyt z ćwiczeniami do katechizacji według podręcznika. Część I – Bóg z nami

oprac. Elżbieta Dziwosz

WAM, Kraków 1992, ss. 70 – ilustr.

Zbiorek zajęć dla ucznia I kl. szkoły podstawowej pomyślany jako pomoc katechetyczna.

List do redakcji

O parafii irkuckiej

Gdańsk-Oliwa, grudzień 1992 r.

Szanowna Redakcjo,
przeglądając z opóźnieniem nr 9/1992 Waszego pisma trafiłam na artykuł Zofii Lech „Parafia irkucka“. Napisany jest barwnie i sugestywnie, czytałam go z wielkim zainteresowaniem i coraz większą przykrością. Roi się tu od błędów i przekłamań. Autorka powołuje się także na mój artykuł, wydrukowany w „Przeglądzie Powszechnym“ (2/1991), toteż poczułam się zobowiązana do napisania sprostowania chociaż w kilku najważniejszych kwestiach.

Zaraz na wstępie (s. 341) jest informacja o zasięgu terytorialnym parafii irkuckiej. Była to faktycznie *największa parafia świata* i nie trzeba w sposób sztuczny i nieprawdziwy rozszerzać jej granic. Zresztą zasięg terytorialny zmieniał się wraz ze wzrostem liczby wiernych i zakładaniem kolejnych parafii we Wschodniej Syberii. Bałamutna jest informacja, że *dekanat irkucki obejmował kościoły i kaplice na terenie guberni irkuckiej i jenińskiej, w obwodzie jakuckim i w okręgu zabajkalskim*. Dekanat to istnienie co najmniej kilku parafii. W momencie utworzenia dekanatu irkuckiego – 7 parafii i 4 filie. Jako pierwsza wyodrębniła się z parafii irkuckiej parafia zabajkalska, z siedzibą początkowo w Nerczyńsku, potem w stolicy okręgu, Czycie. Stało się to już w latach czterdziestych XIX w. A już na pewno nie należały do tej parafii w 1901 r. Władywostok i Chabarowsk.

Dokładniejszych informacji o obsadzie parafii syberyjskich, proboszczach i wikariuszach, kościołach i kaplicach udzielały coroczne sprawozdania diecezjalne „Ordo Divini Officii ad usum Dioecesis Mohyloviensis“. Według tego najbardziej chyba wiarogodnego źródła następcą zmarłego w grudniu 1894 r. ks. Krzysztofa Szvernickiego – niezwykle zasłużonego, oddanego pracy duszpasterskiej – od 1895 r. był ks. Józef Rózga, a nie wymieniony na s. 346 ks. Siekierzyński¹.

Kolejne nieporozumienia dotyczą kościoła w Irkucku, najstarszego, ale jednego z wielu na Syberii. W moim artykule nie było mowy

¹ *Ordo Divini Officii et missarum pro Archidioecesi Mohyloviensis*, na rok 1895.

o zbudowaniu przez jezuitów *skromnej kaplicy*. Zbyt krótko tu przebywali, a prowadzili prawdziwie pionierską działalność. Funkcję kaplicy pełnił wtedy pokój w małym, drewnianym domu, w którym mieszkali². Budowę pierwszego kościoła w Irkucku i na Syberii zainicjował i dzięki pomocy finansowej z kraju zrealizował bernardyn, ks. Modest Romaszewski (niestety, zupełnie w artykule pominięty). W ciągu kilku lat zebrał potrzebne fundusze i w 1826 r. przystąpiono do budowy. Kościółek był niewielki, drewniany na kamiennym fundamencie. Mieścił się w najstarszej części miasta, w sąsiedztwie pięknych XVIII-wiecznych cerkwi, Spaskiej i Soboru Bogojawieńskiego³. W tym czasie w mieście istniało już 15 cerkwi. Kościół był usytuowany w tym samym miejscu, gdzie dzisiaj stoi neogotycka budowla trzeciej z kolei, po przebudowach i pożarach, świątyni katolickiej – od roku znowu irkuckiego kościoła parafialnego. Dawny pl. Tichwiński nosi obecnie nazwę pl. Kirowa. Relacje pamiętnikarzy z lat trzydziestych i czterdziestych XIX w. przekazywały pozytywne opinie o wyglądzie, starannym utrzymaniu i uroku tego pierwszego kościółka. Jednakże na początku lat pięćdziesiątych nie tylko wymagał on remontu kapitalnego, ale wobec stale wzrastającej liczby katolików-zesłańców (żołnierzy, urzędników, kupców) zaistniała konieczność powiększenia świątyni. Uroczystość poświęcenia odbyła się 25 XI 1856 r.⁴ Kościół ten spłonął doszczętnie w czasie wielkiego pożaru Irkucka w 1879 r. Wtedy ks. Szvernicky rozpoczął budowę nowego, ale już nie drewnianego, lecz z cegły, na fundamentach kamiennych. Autorem projektu tego kościoła (a nie, jak pisze Autorka artykułu, kościoła z 1856 r.) był J. Tamulewicz. Neogotycki kościół pw. Wniebowzięcia NMP konsekrowano w 1884 r. Autorem wnętrza był W. Koperski. W 1896 r. zakupiono nowe organy. Projekt kolejnej ich wymiany w 1914 r. nie został już zrealizowany⁵. Drugim miastem Wschodniej Syberii, gdzie zbudowano duży, murowany kościół, była Czyta. Konsekrowany w 1876 r. pw. Św. Piotra i Pawła, był centrum drugiej, także bardzo rozległej parafii. Na początku XX w. powstały liczne kościoły filialne, m.in. w Streteńsku, Wierchnoudińsku, Sliudiance, Usoliu, Zimie, w wielu miejscach istniały kaplice i oratoria, czasami przez krótki czas⁶.

Warto też chyba wymienić zapomnianych przez Autorkę proboszczów irkuckich. Po trzech pierwszych: Dezyderiuszu Haciskim, Krzysztofie Szvernicky i Józefie Rózdze, następni nie pozostawali tak długo na tej bardzo trudnej placówce. Przez 2 lata (1906–07) proboszczem był ks. Henryk Humnicki, 2 następne lata – bardzo barwna postać, ks. Fryderyk Żyskar. Potem funkcję proboszczów pełnili

księża Paweł Bulwicz i Józef Wierzbicki, do zwycięstwa bolszewików proboszczem był ks. Kazimierz Wańkowicz⁷. Stałe zmniejszanie się terytorium parafii – bo należy podkreślić, że granice parafii nie pokrywały się z granicami guberni – zawsze wiązało się ze wzrostem liczby katolików oraz księży podejmujących tu pracę. Przemierzanie olbrzymich przestrzeni, nawet wówczas gdy pojawiła się kolej, w tamtych warunkach klimatycznych i geograficznych wymagało dużego poświęcenia. Liczba parafian irkuckich (z parafii, nie dekanatu) w przededniu I wojny światowej wynosiła 5000, pracowało 3 księży. Po 1905 r. i ukazie tolerancyjnym zakres obowiązków powiększył się o nauczanie religii dzieci i młodzieży katolickiej w 6 szkołach irkuckich, gdzie uczyło się ich najwięcej.

Wreszcie uwaga końcowa na marginesie artykułu p. Lech. Parafia bynajmniej nie przestała istnieć po zwycięstwie bolszewików na Syberii w 1920 r. Na mocy porozumień traktatu ryskiego większość Polaków wróciła do kraju. Wielu katolików z różnych przyczyn jednak pozostało. Wśród nich, mimo trudności i represji, pracowali nadal katolicy księża, księgi parafii irkuckiej były prowadzone aż do 1936 r.⁸ Kościół irkucki, ogołocony z wyposażenia wnętrza, pełnił funkcję studia kroniki filmowej, po renowacji w latach siedemdziesiątych stał się salą koncertową. Od 1991 r. znowu pełni funkcję świątyni katolickiej, restaurowany jest też drewniany kościół filialny w polskiej wsi na północ od Irkucka, Wierszynie. Parafia irkucka nie należy więc tylko do historii.

Śluszne jest stwierdzenie, że konkordaty regulowały stosunki Stolicy Apostolskiej z Rosją, ale wystarczy przyjrzeć się zmiennym kolejom wzajemnych relacji w XIX i na początku XX w., aby dojść do wniosku, że w niewielkim stopniu wpływały na życie syberyjskich parafii. Władze państwowe nie traktowały Kościoła na tym specyficznym

² Główny Archiw Irkutoj Oblasti, fond 297, nr 1, k. 33.

³ *O duchowieństwie rzymsko-katolickiego wyznania a osobliwie o kościołach w miastach gubernskich Irkucku i Tomsu*, w: *Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej*, t. V, Wilno 1824, s. 758-759; M. Moroszkina, *Jezuici w Rosji s carstwowania Jekatieriny II i do naszego wremieni*, t. 2, Petersburg 1870, s. 441.

⁴ Informacje w artykule podpisanym pseudonimem ks. Jerzy z Zacharyaszek, *Kościół w Irkucku*, opublikowanym w „Pamiętniku Religijno-Moralnym”, t. 32, Warszawa 1857, są niezwykle cenne, wkraśl się jednak błąd merytoryczny – autor nie wiedział, że chodzi o rozbudowę, a nie budowę kościoła.

⁵ B. Szostakowicz, *Polskiej kościoł*, „Sibirskaja Prawda”, 5 XI 1988.

⁶ *Kościół Katolickie obrządku łacińskiego na obszarze Rosji (1772–1914)*, w: *Sacrum Poloniae Millennium*, t. 2, Rzym 1955, s. 476, a zwłaszcza interesująca mapa, sporządzona przez ks. Czesława Kulikowskiego.

⁷ *Directorium divini officii...* od 1906 r.

⁸ GAIO, fond 297, znajduje się tu komplet ksiąg metrykalnych.

terenie jako instytucji zagrażającej ich interesom. Wręcz przeciwnie, działalność duszpasterska w dużym stopniu była finansowana z budżetu gubernialnego, a podczas podróży ułatwiano docieranie do wiernych w odległych zakątkach. Kontakt z duchownym i przeżycie religijne uważano za formę resocjalizacji. Należy pamiętać, że do 1920 r. większość wśród syberyjskich katolików stanowili zesłańcy kryminalni. Kościół nie stanowił też zagrożenia dla Cerkwi, która miała prawnie zagwarantowany przywilej wyłączności na działalność misyjną. Tolerowany był podobnie jak kościół luterański, także działający na terenie guberni irkuckiej.

Prosiłabym o wydrukowanie tych uzupełnień i sprostowań. Rzetelność informacji w tak szacownym piśmie, jak „Przegląd Powszechny“, jest sprawą ważną. Zagadnienie działalności Kościoła katolickiego we Wschodniej Syberii będzie częścią przygotowywanej przeze mnie pracy habilitacyjnej.

Z wyrazami szacunku

Anna Zamek-Gliszczyńska

Odpowiedź

1. Sprawa pierwotnego terytorium parafii irkuckiej i nowych parafii wydzielonych z jej terytorium. Wszystko, co napisałam w artykule, jest zgodne z faktami. Parafia to nie tylko kościół parafialny, kaplice, domy modlitwy... Parafia to również określony teren, na którym mieszkają wierni żyjący w określonych warunkach klimatycznych, społeczno-ekonomicznych itp. Historyk nie może lekceważyć wiedzy geograficznej. Syberia jest ogromnym krajem i wypada przybliżyć Czytelnikowi położenie miast, wsi, kolonii. Robi się to przez określenie ich miejsca na mapie. Dlatego granice i obszar parafii irkuckiej zostały przedstawione opisowo. Szkoda, że A. Zamek-Gliszczyńska nie określiła, jakie błędy zostały tu popełnione. Na czym polega owa *sztuczność* i *nieprawdziwość* granic? Gdzie są w moim artykule (por.

„PP“ 9/1992, s. 341) błędy np. odnośnie do Czyty? Ks. K. Szvernicki we „Wspomnieniach z podróży“ napisał: *Czyta założona jako miasto w 1851, rozbudowana wieś Czytyjskim Ostrogiem nazwana. Szybko się budowała, jako że wszystkie subsydia Kraju Zabajkalskiego tam się znajdowały (...) Katolików dość, ale kościoła jeszcze nie ma.* I kończy wnioskiem: *Byłoby dobrze, aby Czyta stała się rezydencją.* Był to rok 1860!

2. Dekanaty na Syberii. Moja wypowiedź dotycząca dekanatu irkuckiego jest poprawna, wiernie przepisana z dokumentu, a nawet dokumentów. Patrz: „Wiadomości Archidiecezjalne“, Petersburg 1909, nr 7–11, artykuł ks. Z. Łazińskiego pt. „Wizytacja kanoniczna k-łów na Syberii“; „Wiadomości Archidiecezjalne“, Petersburg 1910, nr 9, s. 231; „Podręczna encyklopedia kościelna“, 1913, t. XXXVII–XXXVIII, s. 269, hasło „Syberya“. Gdzie zatem wystąpiły te *bałamutne informacje*? Co znaczy zdanie, że *dekanat to istnienie co najmniej kilku parafii. W momencie otworzenia dekanatu irkuckiego – 7 parafii i 4 filie*? Czy te parafie nie istniały na konkretnych ziemiach? A filie czy nie były pod opieką parafii, ba, czy nie wchodziły w jej skład korzystając z pewnej samodzielności?

3. Kim był ks. Józef (nie Jerzy!) z Zacharyaszek? Był księdzem, był pracowitym korespondentem metropolii mohylewskiej. Publikował w pismach syberyjskich, rosyjskich, polskich. To jemu w większości zawdzięczamy wiedzę na temat duchowieństwa, kościołów i wiernych na Syberii. Był przyjacielem ks. Szvernickiego (zob. „Pamiętnik Religijno-Moralny“, 1859, s. 74–75). To ks. Józef z Zacharyaszek przyjmował korespondencję od ks. Szvernickiego podróżującego w *krajach amurskich, w prow. irkuckiej i gub. irkuckiej* (26 III 1859 – 25 I 1860). Właśnie ks. Józef opracował dla „Pamiętnika Religijno-Moralnego“ z 1861 r. „Wyjątki z dziennika podróży odbytej przez ks. K. Szvernickiego“. Wniosek prosty – adwersarz powinien ustosunkować się do owego *pseudonimu*, o którym pisze w przypisie nr 4.

4. Sprawa kościołów w Irkucku. Informacja o *skromnej kapliczce* jezuitów nie pochodzi z artykułu A. Zamek-Gliszczyńskiej. Jeśli przyjąć za prawdziwe informacje zawarte w „Podręcznej encyklopedii kościelnej“, w hasło „Marceli Kamieński, o. jezuita, ur. w Mścisławiu na Białej Rusi“ (1909, t. XVII–XVIII, s. 219), to w artykule A. Zamek-Gliszczyńskiej jest błąd. Ten sam błąd wystąpił (przez przypis) w moim artykule. Jeśli przyjmiemy za prawdę informacje z „Podrę-

cznej encyklopedii kościelnej“ (t. XXXVIII–XXXVIII), to życiorys o. Kamieńskiego wygląda zgoła inaczej i błędu nie ma. Komu zatem wierzyć? Jeśli się przyjmie, że „Encyklopedia“ jest pewnym źródłem, to jezuita był w Irkucku od 1811 do 1821 r. (mimo wydalenia ich w 1820 r.), a więc 10 lat. Gdzie zatem wypełniali swe obowiązki duszpasterskie wobec wiernych Irkucka i okolic, pomijając zielone ołtarze w terenie? Ks. Józef z Zacharyaszek, autorytet w tych sprawach, tak napisał w artykule pt. „Kościół w Irkucku“: kościół *śmiało może być zaliczany do rzędu pierwszych przybytków Bożych w archidiecezji mohylewskiej. Chociaż fundacja kościoła w Irkucku sięga tylko bytności tam xx. jezuitów, bo jak wyczytałem w piśmie urzędowym, kościół bliski był opadkowi* („Pamiętnik Religijno-Moralny“, 1857, t. XXXII, s. 566–572). Ks. Józef z Zacharyaszek wymienia dwie daty poświęcenia irkuckiego kościoła: 25 XI 1856 i 25 XI 1857. Przyjęłam tę drugą, jako że nie była to restauracja, lecz przebudowa. Takie prace nie mogły być wykonane w ciągu miesiąca. W związku z odbudową, a właściwie budową kościoła spotkałam nazwisko inż. Samulewicza (Tamulewicza). Szkoda, że A. Zamek-Gliszczyńska nie podała właściwego nazwiska.

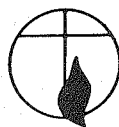
5. Kolejni proboszczowie w Irkucku. Publicysta, a nawet historyk, nie ma obowiązku wyliczać wszystkich proboszczów. Wylicza tych, którzy jego zdaniem najbardziej na to zasługują. Również wszystko to, co przekracza 1914 r., nie dotyczy mego artykułu.

6. Polacy na Syberii. A. Zamek-Gliszczyńska pisze: *Należy pamiętać, że do 1920 r. większość wśród syberyjskich katolików stanowili zesłańcy kryminalni*. Dobrze, że nie przeczyta tego Jarosław Sobieszczański, żyjący jeszcze a niewidomy bratanek wybitnego przemysłowca i wielkiego patrioty – Ignacego Sobieszczańskiego, właściciela kopalń węgla w Czeremchowie. Polacy uznawali Irkuck za „małą Polskę“. W mieście przebywali inżynierowie, lekarze, kupcy, rzemieślnicy. Polacy na Syberii to twórcy kultury i techniki. Szli na Syberię zesłańcy polityczni. Od 1882 r. szukali tam miejsca dla siebie rolnicy wyrzuceni z Prus. Tak więc z określeniem „zesłańcy kryminalni“ nie można się zgodzić, tym bardziej że prawo carskie nie rozgraniczało więźniów politycznych i kryminalnych.

7. Sprawa powrotu Polaków z Syberii. Nie tylko *na mocy porozumień traktatu ryskiego większość Polaków wróciła do kraju*, ale już wcześniej nasi rodacy różnymi drogami wracali do Polski (m.in. przez Japonię, USA, Kanadę).

8. Funkcjonowanie Kościoła katolickiego w imperium rosyjskim. W świetle znanych dokumentów nie wydaje się oczywiste, aby Kościół katolicki na Syberii mógł się swobodnie rozwijać. Gdyby nie było konkordatów, to i Kościół nie pojawiłby się na żadnej z ziem cesarstwa rosyjskiego. Wystarczy przypomnieć szum wokół „Ugody kościelnej” z 1882 r. Wiele pisał na ten temat Jan Igiński (Despot-Zenowicz). Nie lekceważyłabym konkordatów zawartych między Stolicą Apostolską i caratem. Jest to jednak zbyt obszerny temat, by można się z nim uporać w wypowiedzi takiej jak niniejsza.

Zofia Lech



Z życia Kościoła

1. 11 II 1993 r., podczas sesji zorganizowanej przez warszawski KIK, bp TADEUSZ PIERONEK wypowiedział się NT. STOSUNKÓW PAŃSTWO-KOŚCIÓŁ W POLSCE. Podsumowując czas powojenny stwierdził: *W tamtym okresie brakowało całościowego i ustawowego uregulowania stosunków państwo-Kościół.* Jako niestabilną określił także sytuację po 1992 r. Projekt konwencji przesłany 25 X 1991 r. przez nuncjusza apostolskiego w Polsce do MSZ ma na celu ustalenie płaszczyzny stosunków między państwem a Kościołem: *Taka stała płaszczyzna, a więc prawo, którego nie zmienia się łatwo, jak zwykłej ustawy, pozwoliłaby Kościołowi i jego instytucjom rozwinąć działalność długofalową w różnych sektorach życia: w szkolnictwie, dziełach charytatywnych, w szpitalnictwie, w środkach przekazu i innych.* Mimo iż moment nie jest najlepszy, bp Pieronek liczy na zawarcie porozumienia. *Właśnie dlatego, że na styku państwo-Kościół istnieje mnóstwo zagadnień wspólnych, potrzebna jest stała i harmonijna współpraca.* Odnośnie deklaracje Krzysztofa Skubiszewskiego i Hanny Suchockiej z okazji jej wizyty w Watykanie w październiku ub.r., bp Pieronek ocenia jako godne odnotowania.

2. Jak informuje dziennik „La Croix” (10 i 11 II 1993) FORMACJA RELIGIJNA ŚWIECKICH WE FRANCJI nigdy nie była tak głęboka jak obecnie. Praktycznie każda diecezja posiada własny instytut formacji teologicznej dla świeckich. W różnych miejscach różnie ona wygląda. W Aix-en-Provence proponuje się świeckim 2-letnią formację biblijną, teologiczną, duchową, która przygotowuje ich do posługi duszpasterskiej w diecezji. Oficjalnie delegowani przez biskupa świeccy podejmują pracę w duszpasterstwach młodzieży, w katechizacji, w szpitalach. W innych instytutach prowadzi się otwarte sesje, w których uczestniczą osoby pragnące pogłębić swoją wiarę. Formację prowadzą nie tylko księża, ale i sami świeccy. Zróżnicowanie dotyczy również formy przekazu myśli teologicznej. W niektórych instytutach dokonuje się to na zasadzie wykładów. W innych jest to dialog opierający się na pytaniach uczestników i dokumentach przygotowanych przez grupę koordynującą formację. Owoce tego typu działalności są liczne: służy ona pogłębianiu osobistej wiary; powoduje zbliżenie

i lepszą współpracę świeckich i kleru; sprawia, że świeccy bardziej angażują się w życie wspólnoty, podejmując zadania naznaczone im przez hierarchię Kościoła.

Większa świadomość przynależności do Kościoła i odpowiedzialność za jego losy ożywiła we Francji dyskusje na temat eklezjalnego statusu stałych pracowników świeckich. Chrześcijanie, kobiety i mężczyźni, podejmują zadania czysto duszpasterskie. Najczęściej osoby te nie dążą do otrzymania święceń kapłańskich, ponieważ albo żyją w małżeństwie, albo Kościół uważa, że nie mogą być wyświęcone z uwagi na ich stan czy płeć. Powstaje jednak pytanie o ich tożsamość eklezjalną.

3. Podczas wizyty papieża w Afryce (3–10 II 1993) zostały przedstawione „DOKUMENTY ROBOCZE” („Instrumentum laboris”, 120 ss.) SYNODU DLA AFRYKI, który odbędzie się 10 IV 1994 r. w Watykanie. Wkrótce potem Rada Sekretariatu Synodu wystosowała list do wszystkich biskupów kontynentu, zapraszając ich do prac przygotowawczych na terenie diecezji. W pracach mają być tematy naszkicowane w „Instrumentum laboris”. Główny temat Synodu – ewangelizacja – zostanie poruszony w pięciu aspektach: głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu, inkulturacja, dialog międzyreligijny, sprawiedliwość i pokój, komunikacja.

Głoszenie Dobrej Nowiny w duchu II Soboru Watykańskiego – czytamy w „Dokumentach roboczych” – wymaga otwartości na znaki czasu. Znaki pozytywne to: dojrzałość Kościołów lokalnych, duch wspólnoty, poszukiwanie prawdy, świadomość odpowiedzialności społecznej, odnowa biblijna i katechetyczna, zaś negatywne to tendencje synkretyczne, brak personelu, rozwój islamu, rozwój sekt, rozwiązłość moralna. Kościół jest przedstawiony jako *rodzina Boża*. Określenie to – nawiązujące do tradycyjnych wartości afrykańskich – wskazuje, że w dziele ewangelizacji każdy ma swoje miejsce i rolę do odegrania. Dokument wspomina o znaczącej roli katechetów w dziele ewangelizacji na kontynencie afrykańskim. W tym kontekście postawiono pytanie co do ich stałego diakonatu.

Ewangelizacja bardzo ściśle wiąże się z inkulturacją. Ponieważ chrześcijaństwo to logika wcielenia, wiara w Jezusa Chrystusa winna być zakorzeniona w życiu i kulturze osób, które Go przyjmują. W dzieło inkulturacji powinni się włączyć wszyscy i winno ono dotyczyć wszystkich sposobów wyrażania wiary: Biblii, liturgii, duszpasterstwa, teologii. Jest to również problem dialogu z religiami i tradycyjnymi wierzeniami. Obraz przedstawiający inkulturację to *Chry-*

stus, który w nowym tańcu i w nowym rytmie swego bębna prowadzi wspólnotę. Problem dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego (szczególnie z islamem, który przeżywa w Afryce epokę rozkwitu) to kolejny punkt wyszczególniony w „Dokumentach roboczych”. Według niektórych prognoz w 2000 r. wśród 393 mln chrześcijan Afryki katolików będzie zaledwie 30%.

Następnie dokument mówi o pracy na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Ewangelizacja to nie tylko przemiana serc, ale i zmiana struktur społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych. Niestety, prace na rzecz humanizacji w niektórych państwach afrykańskich określa się jako katastrofalnie niezadowolające.

Komunikacja to ostatni temat dokumentu. Podkreśla się konieczność w dziele ewangelizacji korzystania z tradycyjnych form przekazu kultury: teatru, legend, opowiadań, przysłów, tańca, bębnow...

„Dokumenty robocze” to syntetyczna odpowiedź na „Lineamenta” biskupów afrykańskich. Jedyne problem, który nie został w nich poruszony, to kwestia samowystarczalności finansowej Kościoła afrykańskiego.

4. 23 II 1992 r. Watykan opublikował dokument Jana Pawła II zatytułowany „EUROPAE ORIENTALIS”, powołujący do istnienia nową komisję do spraw Kościołów Europy Wschodniej. Ma ona zastąpić istniejącą od 1925 r. komisję „Pro Rusia”. Kompetencje nowego organu obejmują Kościoły zarówno rytu łacińskiego jak i innych rytów wschodnich. Celem komisji jest promowanie misji apostołskiej Kościoła katolickiego we wszystkich jej aspektach. Najważniejszy jest dialog ekumeniczny z Kościołami prawosławnymi.

5. Na zakończenie 58. Konferencji Plenarnej Episkopatu (koniec lutego) BISKUPI HISZPAŃSCY OPOWIEDZIELI SIĘ ZA *PRAWDZIWĄ EUROPA DUCHA*. W opublikowanym dokumencie biskupi przypominają, że chrześcijanie w sposób szczególny są odpowiedzialni za budowanie wspólnej Europy. Nie powinna to jednak być Europa tworzona jedynie przez siły kapitalizmu liberalnego.

Dokument wyszczególnia blaski i cienie aktualnej sytuacji w Europie: *Wartości, takie jak wolność, demokracja, prawa człowieka, sprawiedliwość, ekologia, godność kobiety oraz: nacjonalizmy, ksenofobie, rasizm, antysemityzm, czystki etniczne.* Z religijnego punktu widzenia do głównych problemów zalicza się sekularyzację, dechrystianizację, prywatność wiary i spadek przynależności eklezjalnej. Dokument przestrzega przed *pokusą eurocentryzmu* i zamknięciem się Europy na

świat, szczególnie na kraje najbiedniejsze. Mówiąc o nowej ewangelizacji biskupi podkreślili, że oprócz rozwoju ekonomicznego Europy jest potrzebna odnowa obywatelska, cywilna i duchowa.

W innym dokumencie – „Sto pytań i odpowiedzi na temat obrony życia ludzkiego i postawy katolików” – opublikowanym przez komisję episkopatu do obrony życia, biskupi hiszpańscy, w kontekście kontrowersji politycznych w tym kraju, jednoznacznie wypowiadają się przeciw legalizacji eutanazji.

6. Wyślany 2 II 1993 r., a ogłoszony do publicznej wiadomości 26 II 1993 r. LIST JANA PAWŁA II DO ARCYBISKUPA SARAJEWA Vico Pulicja O BOŚNIACZKACH ZGWAŁCONYCH PRZEZ SERBÓW wywołał wiele emocji i głosów krytycznych. Papież zwraca się przede wszystkim do wiernych i księży, by *zaopiekowali się matkami, żonami i młodymi kobietami, które – z powodu nienawiści rasowej i brutalnych pragnień – zostały zgwałcone*. Słowa, które wywołały najwięcej emocji, brzmią: *Nawet w sytuacji tak bolesnej trzeba będzie im pomóc w odróżnieniu haniebnego aktu przemocy, dokonanego przez ludzi bez rozumu i sumienia, od rzeczywistości nowych istot ludzkich, które przecież otrzymały życie. Te nowe istoty są obrazem Bożym i jako takie muszą być szanowane i kochane nie inaczej aniżeli każdy inny członek rodziny ludzkiej. W każdym razie należy bardzo jasno podkreślić, że bez względu na to, jak straszne jest to, co się stało, dziecko, które ma się urodzić, nie ponosząc za to żadnej odpowiedzialności, jest niewinne i w żaden sposób nie może być uważane za agresora*. Papież mówi o tym, aby otoczyć opieką owe kobiety i ich rodziny, pomagając im *przemienić akt gwałtu w akt miłości*. O pomoc zwraca się do całego Kościoła. *Jestem pewien – mówi – że inne Kościoły, nie tylko w Europie, lecz na całym świecie, znajdą sposób, aby pomóc osobom i rodzinom poddanym tak trudnym warunkom materialnym, psychologicznym i duchowym*. Rzecznik prasowy Watykanu, Joaquim Navarro Valls, oświadczył, że list jest *wezwaniami sumienia do sumienia*. *Ojciec Święty bardziej niż do bośniackich kobiet, zwraca się do nas wszystkich, prosząc o wsparcie moralne, materialne, duchowe i ludzkie*.

oprac. Z.K.

Do Czytelników „Przeglądu Powszechnego“

Pragniemy poinformować, że stanęliśmy wobec konieczności kolejnego urealnienia ceny naszego miesięcznika. Proponujemy tym razem odmienne rozwiązanie. Aby dodatkowo zachęcić do prenumeraty „PP“, nie zmieniamy jej kosztów. Cena prenumeraty za II półrocze wynosi zatem nadal – 60 000 zł. Natomiast cena pojedynczego egzemplarza w wolnej sprzedaży będzie wynosiła w II półroczu – **16 000 zł**. Prenumeratorów zagranicznych prosimy o dodatkową opłatę na porto. Blankiet wpłaty na prenumeratę zamieszczamy na ostatniej stronie tego zeszytu. Dziękujemy za zrozumienie.

Redakcja

