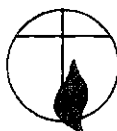


przegląd powszechny

9/865/93

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 Oszejca SJ
Krzysztof Renik
Wojciech Roszkowski
Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

za rok 1993 132000zł
za II półrocze 60000 zł
cena egzemplarza 16000 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 23 VIII 1993 r.

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

Spis treści

Wybór i wybory

223

Postawa, jaką chrześcijanin zajmuje wobec ważnych spraw swego życia, także wobec wyborów parlamentarnych, świadczy o jego wyborze podstawowym – o postawie względem Boga.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ

Najstarsze imię laicyzmu

226

Tam, gdzie kończy się apostołskość katolicyzmu, rozpoczyna się integralizm. W integralizmie religijność, szczególnie symbole i język religii, podlegają instrumentalizacji, stają się pretekstem do kultywowania tradycji pozareligijnych. Przede wszystkim jednak integralizm charakteryzuje się duchem konserwacji wartości religijnych, mającym swe źródło w niedowierzaniu Bogu. Dlatego integralizm jawi się jako zlaicyzowana forma religijności i ukryta forma odbóstwienia.

Klaus Mertes SJ

Fundamentalizm i religia

236

Problem fundamentalizmu ma rdzeń religijny. Nie tkwi on jednak w tym, że człowiek z poczucia metafizycznego braku usiłuje stworzyć sobie w religii bezwarunkową, duchową bądź moralną prawdę. Religie monoteistyczne są czymś więcej niż „metafizyką” ukierunkowaną na zaspokojenie potrzeb w postmodernistycznym wieku braku sensu. Właśnie opierając się na istocie religii można teologicznie określić, czym jest fundamentalizm i jak dalece różni się on z istotą religii.

Artur Ekert, Jan Jędrzejewski

Głową w urnę

255

Nie tylko ludzkie ułomności, żądze i namiętności prowadzą do zgrzytów w mechanizmach władzy. Każdy model sprawiedliwego wyboru czy podziału władzy kryje w sobie wewnętrzne sprzeczności. Czy proporcjonalny system dzielenia miejsc w parlamencie jest rzeczywiście sprawiedliwszy od większościowego? Czy można tak zaprojektować system wyborczy, aby uniknąć paradoksalnych i nieoczekiwanych rezultatów?

Piotr Jasiński S.J

Czy zbawi nas leseferyzm?

273

Liberalizm gospodarczy jest wyrazem wiary w ludzkie zdolności, nie tylko produkcyjne, w ludzką zdolność do rozpoznawania, co jest dobre dla każdego z nas i dla społeczeństwa jako całości, oraz w ludzką przedsiębiorczość. Chociaż nie ma sposobu, aby każdego z nas ochronić przed popełnianiem błędów, negatywne skutki błędów popełnianych przez jednostki są tym mniejsze, im bardziej liberalny jest system gospodarczy, w ramach którego one działają.

Władysław A. Serczyk

Ukraina między Wschodem a Zachodem, czyli jeszcze raz o tym samym

289

Ukraina zawsze ciążyła ku Zachodowi, w mniejszym lub większym stopniu stając się jego znaczącym fragmentem. Miało to znaczenie również dla Zachodu, który przez ukraińskie współuczestnictwo doskonalił swe wyobrażenia o zintegrowanej Europie. Wydaje się, że w dotychczasowych ocenach przynależności ziem ukraińskich do określonego kręgu kulturowego najwięcej kłopotu sprawiało wielowiekowe pozbawienie Ukrainy własnej państwowości. Dzisiaj ten czynnik przestał istnieć.

Michał Jagiełło

Ukraińskie zwierciadło (I)

302

Ukraina to specyficzne zwierciadło, w którym przeglądają się polskie mity, legendy, a także mistyfikacje. Warto spojrzeć w to lustro, nawet jeśli nie daje ono szansy na wierne odbicie rzeczywistości. Nie jest wykluczone, że również Polska stanowi dla Ukraińców tak ważny punkt porównawczy, jak to jest w naszym przypadku w odniesieniu do wschodniego sąsiada.

Claude Chastagner

Sprzeczne tendencje rocka

324

Od czasu swego powstania w 1954 r. w USA rock utrzymuje ambiwalentny lub wrogi stosunek wobec sfery religijnej. Niektórzy widzą w nim formę pogaństwa, dla innych jest on nową religią, wyrównującą braki Kościołów tradycyjnych. Jakie jest znaczenie nowych ambicji rocka: dążenia do pokoju na świecie i ochrony przyrody, walki z głodem?

ks. Krzysztof Pawlina

Troska polskiego Kościoła o młodzież

334

Młodzież skupia na sobie uwagę wychowawców i polityków, a także stanowi troskę Kościoła, który chce, aby młodzi odczytywali i urzeczywistniali sens swojego powołania. Akcentowanie personalizmu duszpasterskiego wydaje się obecnie najlepszą ochroną duszpasterstwa młodzieży przed deformacją zarówno w kierunku jednostronności i masowości jak i zbytniego indywidualizmu. Nowa sytuacja prawna przynagla do opracowania nowych programów i permanentnej formacji katechetów świeckich i duchownych oraz duszpasterzy.

Metoda problemowa we współczesnej katechezie 349

Agnieszka Nożyńska-Demianuk

Przeniesienie na grunt katechetyczny osiągnięć polskich dydaktyków staje się potrzebą chwili. Współczesna dydaktyka katechetyczna zwraca się ku metodzie problemowej, przesuwając akcent z wiedzy o prawdach religijnych i moralnych na osobiste zaangażowanie się młodzieży w wiarę.

**Czy polskość może być przeszkodą
na drodze rozwoju cywilizacyjnego?** 355

Jerzy Gaul

Wartości narodowe trzeba tak odmierzać, aby zachowując tożsamość umieć znaleźć swe miejsce w coraz bardziej integrującym się świecie

Sesje - Sympozja

Z. Kubacki SJ: Modernizm - konserwatyzm 361

(Forum „Kultura i niepodległość”, Kraków, 12-13 VI 1993 r.)

Z. Kubacki SJ, K. Mądel SJ: Prawda a prawo 364

(Międzynarodowa konferencja „Chrześcijaństwo i demokracja”, Warszawa, 26-27 VI 1993 r.)

Sztuka

K. Paluch Staszkiel: W kręgu antycznych mitów 367

(Wystawa rzeźb Igora Mitoraja „Głowy i fragmenty”, Galeria Kordegarda w Warszawie, 7 VI - 17 VIII 1993 r.)

Teatr

J. Godlewska: Dwie letnie premiery 370

(Teatr Współczesny w Warszawie „Awantura w Chioggi” Carla Goldoniego, reżyseria - Maciej Englert; Teatr Powszechny w Warszawie, „Na szkle malowane” Ernesta Brylla, reżyseria - Krystyna Janda)

Film

A. Pietrzak: Egzystencjalne pytania 373

(„Myszy i ludzie” Gary’ego Sinise’a; „Homo faber” Völkera Schlöndorffa)

Książki**A. Szymborska: Zostać z niczym 376**

(Wisława Szymborska, „Koniec i początek”; „Lektury nadobowiązkowe”)

J. Kolbuszewski: „Nie-miejsce” czy Utopia? 379

(Stanisław Vincenz, „Outopos. Zapiski z lat 1938–1944”)

Noty i informacje o nowościach wydawniczych 382**Z życia Kościoła 385**

Sommaire

Choisir et élire

223

L'attitude que le chrétien adopte à l'égard des questions essentielles de sa vie – et les élections législatives en sont – témoigne de son choix fondamental – son attitude envers Dieu.

*Antoni Jarnuszkiewicz SJ***Le plus ancien des noms du laïcisme**

226

Là où finit le caractère apostolique du catholicisme, commence l'intégrisme. Dans l'intégrisme, le fait religieux (en particulier les symboles et le langage religieux) se fait instrumental et devient prétexte pour cultiver des traditions non religieuses. Mais par-dessus tout, l'intégrisme se caractérise par un esprit de conservation des valeurs religieuses procédant de l'incrédulité envers Dieu. Voilà pourquoi l'intégrisme apparaît comme une formule laïcisée du sentiment religieux et comme une forme occulte de dédivinisation.

*Klaus Mertes SJ***Fondamentalisme et religion**

236

Le problème du fondamentalisme est d'essence religieuse. Toutefois, il ne consiste pas en ce que l'homme – par le fait d'une carence métaphysique – cherche à se constituer dans l'enceinte de la religion, une vérité inconditionnelle – spirituelle ou morale. Les religions monothéistes sont quelque chose de plus qu'une „métaphysique” axée sur la satisfaction d'un besoin propre au siècle postmoderniste de l'absurde. C'est au contraire, en se fondant sur ce qui constitue le fond du fait religieux qu'il est possible de définir théologiquement ce qu'est le fondamentalisme et combien il est sur une autre longueur d'ondes que la religion.

Artur Ekert, Jan Jędrzejewski

La tête contre l'urne

255

Les défaillances humaines, les passions et les convoitises ne sont pas seules à provoquer des accrocs dans le fonctionnement des rouages du pouvoir. Chaque modèle d'élection ou division équitable du pouvoir recèle des contradictions internes. Les „proportionnelles“ sont-elles vraiment plus équitables que les „majoritaires“? Est-il possible de concevoir un système électoral propre à nous faire éviter le paradoxe des résultats inattendus?

Piotr Jasiński SJ

Le „laisser faire“ est-il notre salut?

273

Le libéralisme économique traduit la foi dans les facultés humaines, non seulement productives; dans le discernement par l'homme de ce qui est bon pour chacun de nous et pour la collectivité en tant que tout, enfin, dans l'esprit d'entreprise. Et bien qu'il n'y ait pas moyen de nous prémunir contre l'erreur, les conséquences néfastes des erreurs commises par les individus sont d'autant moins grandes que plus est libéral le système politique dans le cadre duquel ils opèrent.

Władysław A. Serczyk

L'Ukraine entre l'Est et l'Ouest (un retour à la charge)

289

L'Ukraine a toujours gravité vers l'Occident, en devenant plus ou moins un fragment qui compte. Ceci n'était pas non plus sans signification pour l'Occident qui, par le ralliement ukrainien, a pu affiner l'idée qu'il se faisait d'une Europe intégrée. Il semble que ce qui, jusqu'ici, rendait particulièrement difficile le remplacement de l'Ukraine dans une aire culturelle précise, c'était l'inexistence d'un État ukrainien, inconvénient maintenant surmonté.

Michał Jagiello

Le miroir ukrainien (I)

302

L'Ukraine est un miroir très particulier où se mirent des mythes, des légendes et des mystifications d'invention polonaise. Il vaut la peine de consulter ce miroir, même si l'image qu'il renvoie est quelquefois défigurée. Il n'est pas exclu qu'au même titre la Pologne constitue pour les Ukrainiens un point important de repère et de mise en regard.

Claude Chastagner

Tendances contradictoires dans le rock

324

Depuis son éclosion en 1954 aux Etats-Unis, le rock maintient une attitude ambivalente ou hostile à l'égard de la sphère religieuse. D'aucuns y voient une nouvelle forme de paganisme, pour d'autres, c'est une religion nouvelle comblant les lacunes des Eglises traditionnelles. Quelle est la portée des nouvelles ambitions du rock: paix mondiale, protection de la nature, lutte contre la faim?

abbé Krzysztof Pawlina

La sollicitude de l'Eglise polonaise pour les jeunes

334

Les jeunes focalisent l'attention des éducateurs et des hommes politiques; ils constituent aussi un objet de sollicitude de l'Eglise dans son désir de les voir déchiffrer et mettre en oeuvre le sens de leur vocation. Insister sur le personnalisme pastoral semble être à l'heure présente le meilleur moyen de préserver la pastorale des jeunes des écueils d'une optique de masse et d'un individualisme à outrance, l'une comme l'autre relevant de l'excès. La nouvelle situation juridique presse à mettre au point de nouveaux programmes de catéchisation et de formation permanente à l'intention des catéchistes, ecclésiastiques et laïcs, ainsi que des prêtres en charge de pastorale.

La méthode par problèmes en catéchèse d'aujourd'hui

349

par Agnieszka Nożyńska-Demianiuk

Appliquer à catéchèse les acquis de pédagogues polonais se fait urgent. La didactique catéchétique d'aujourd'hui recourt à un enseignement par problèmes, en déplaçant l'accent de la connaissance des articles de foi et de morale vers un engagement personnel des jeunes dans la foi.

Le caractère national polonais peut-il se mettre en obstacle sur la voie de développement?

355

par Jerzy Gaul

Les valeurs nationales, il faut les administrer avec mesure, de manière à savoir garder son identité et trouver sa place dans un monde qui va s'intégrant.

Comptes rendus

361

Wybór i wybory

Mówiąc o wyborach myślimy – zwłaszcza w obecnym miesiącu – przede wszystkim o jednym. Chodzi o decyzję co do nowego parlamentu. Wielu jest z góry przekonanych, że jego kształt będzie istotnie nowy w porównaniu z poprzednim – przynajmniej o tyle, że zmienią się w nim proporcje i rozkład sił politycznych. Wpłynie na to nie tylko nowa ordynacja wyborcza, ale i zmieniający się nastrój społeczeństwa, który ujawni się najpełniej w samych wyborach. Jak? Zanim stanie się to wyraźne, warto zwrócić uwagę na ogólniejszy sens wyborczego aktu.

Ostatnia faza monopartyjnej „komuny” przyzwyczaiła nas do tego, że nawet (albo zwłaszcza!) w braku struktur autentycznie demokratycznych wybory mogą być pod jednym względem wolne – jako odmowa uczestnictwa. Tego rodzaju wolność mówienia „nie” odegrała ważną rolę w uwalnianiu się od totalitarnej władzy. Jednak po jej obaleniu czy ustąpieniu dawna postawa już nie wystarcza. Owszem, również dzisiaj „wolno” jest nie brać udziału w wyborach. W tym sensie można dalej korzystać z „wolności”, która stała się zdobyczą komunizmu... Byłoby to w istocie znakiem, że w naszym kraju i społeczeństwie niewiele się zmieniło. Ale czy to prawda? Z pewnością nowa jest sytuacja naszej wolności. Trudno zaprzeczyć, że mamy obecnie do wyboru o wiele więcej możliwości. Nie ułatwia to podjęcia decyzji, która nie da się już sprowadzić do prostego „nie” wobec jednej tylko wizji rzeczywistości. To jeszcze jeden znak, że przestaje wystarczać to, co dotąd uważaliśmy za naszą zdobycz. Potrzeba nowej, pełniejszej wolności – na miarę nowych wyborów.

Trzeba przyznać, że sama kampania wyborcza niezbyt sprzyja podjęciu decyzji. Bo czy ułatwia sprawę przedstawianie rzeczywistości w barwach czarno-białych – tak, jak gdyby tylko wybór określonej partii miał przynieść społeczeństwu lepszą przyszłość? Wyborcza retoryka przychodzi najłatwiej tam, gdzie można wykorzystać niezadowolenie różnych grup społec-

cznych, łudząc mirażem prostych, nazbyt uproszczonych rozwiązań. Cóż na to poradzić? Wyrażenie swego niezadowolenia przez oddanie głosu na partię najwięcej obiecującą, a nie przez „zwykłą” odmowę udziału w wyborach jest nową możliwością, która stanowi cenę demokracji. Koszta nieodpowiedzialnej decyzji wyborczej mogą być duże. Jednak całkowitym brakiem odpowiedzialności byłoby uchylanie się od wyborów, co przecież także byłoby decyzją – najgorszą z możliwych.

Wielość możliwości jest zawsze wyzwaniem, trudnym zadaniem dla naszej wolności. Podjęcie odpowiedniej decyzji w sposób prawdziwie wolny pozostaje ostatecznie dziełem jednostki. Każdy musi rozważyć rozmaite racje i argumenty wskazujące kierunek wyboru. Sam kierunek można określić nieco dokładniej, choćby tak, jak to uczynili biskupi polscy w swojej odezwie z czerwca br. Pamiętamy ich apel *do wszystkich, aby w poczuciu odpowiedzialności za budowanie instytucji demokratycznych, a w konsekwencji dobra wspólnego narodu i państwa, wzięli udział w najbliższych wyborach*. Przypomnijmy też wskazanie episkopatu, że *katolicy nie mogą wybierać takich kandydatów lub opowiadać się za takimi programami, które są wrogie dobru narodu, społeczeństwa i państwa, niezgodne z zasadami moralności chrześcijańskiej, ludzi szukających własnych zysków i korzyści (...)*. *W przeciwieństwie do poprzednich wyborów parlamentarnych mamy większe możliwości rozeznania ludzi i programów i ich krytycznej oceny, w jakiej mierze stanowią one realizację wyżej określonych zasad. (...) Wobec konsolidacji tendencji postkomunistycznych nie wolno nam zapominać o bolesnych doświadczeniach niedawnej przeszłości.*

Wskazówki te nie wystarczają oczywiście do jednoznacznego wyboru określonej partii, choć ostatnia uwaga zaleca przynajmniej ostrożność wobec ugrupowań i polityków, którzy nie odcięli się od przeszłości i nadal korzystają z dziedzictwa komunizmu. W tej sytuacji znowu jest łatwiej wskazać na „nie”, aniżeli sprecyzować „tak” wobec określonej propozycji. Kościół nie może narzucać wyboru żadnej z partii, tym bardziej że – jak przypominał Papież – sam jest *ponadpartyjny, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna partia polityczna nie ma prawa reprezentowania Kościoła* (z przemówienia Jana

Pawła II do biskupów polskich w Rzymie, 15 I 1993). Ostateczny wybór należy zatem do jednostki, która winna go podjąć w zgodzie ze swym sumieniem, kierując się nie tylko „nastrojem” czy emocjami, lecz zdrowym rozsądkiem i odpowiedzialnością za skutki podejmowanej decyzji.

W demokratycznym państwie wybory na płaszczyźnie społecznej opierają się na jednostkowym akcie wyboru. Jego głębszy sens wiąże się dla chrześcijan z tym fundamentalnym wyborem, w którym ludzka wolność może się zrealizować najpełniej. Jest to – jakże by inaczej – wybór odnoszący się do Boga, a ściślej, skoro myślimy o chrześcijaństwie, do Boga wcielonego w Jezusa Chrystusa. Wybór najistotniejszy i dlatego najbardziej tajemniczy. Sama bowiem obecność Jezusa – nie ograniczonego do swej ziemskiej postaci sprzed 2 tysięcy lat, lecz żyjącego i działającego również dzisiaj – jest wielką tajemnicą wiary. W tym sensie okaże się kiedyś, że człowiek mógł opowiedzieć się za Chrystusem także w sytuacjach, kiedy o Nim nie myślał albo w ogóle o Nim nie słyszał (por. Mt 25,37 nn. 44 nn.). Nie ma sytuacji „obojętnej”, nie odnoszącej się do Niego. Pozostaje tylko albo-albo. Dlatego Jezus mógł powiedzieć: *Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie, a kto nie zbiera ze Mną, rozprasza* (Łk 11,23). A jednak... żeby się nam – chrześcijanom – nie wydawało, że mamy na Niego „monopol”, sam Pan dodaje: *Kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami* (Mk 9,40).

Postawa, jaką chrześcijanin zajmuje wobec ważnych spraw swego życia, świadczy o jego wyborze podstawowym – o postawie względem Boga. Otwarcie się na Jego działanie jest potrzebne zwłaszcza w momentach decydujących. Należą do nich – musimy przywyknąć do tej myśli – także wybory parlamentarne, skoro od ich przebiegu zależy w istotny sposób kształtowanie naszej społecznej rzeczywistości. Jeśli nie wiemy, co czynić, otworzmy się na Tego, który *przychodzi z pomocą naszej słabości* (Rz 8,28). W Jego świetle – przychodzącym dzięki modlitwie – można najpełniej rozeznaczyć wagę poszczególnych argumentów i podjąć właściwą decyzję.

J.B.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ

Najstarsze imię laicyzmu

Największą siłą polityczną jest mistyka.

Péguy

Po formalnym upadku komunizmu w strukturach politycznych i ekonomicznych objawiła się sfera wolności w sprawach publicznych, która wymaga zagospodarowania i na różne sposoby jest stopniowo zagospodarowywana. W tej wciąż nowej sytuacji powstaje konkretne pytanie, jak dziś w sprawach publicznych ma się odnajdywać chrześcijanin. I pojawia się równie konkretna odpowiedź: Ma ze swojej natury „stać się tym, czym jest“, czyli być po prostu apostołem; w konsekwencji zaś unikać dwu skrajności: obojętności i integralizmu.

O unikaniu obojętności przypomniał Ojciec Święty w nawiązującej do soborowego dekretu „*Ad gentes*“ encyklice „*Redemptoris missio*“ z 7 XII 1990 r. – niezwykle istotnej, choć przemilczanej przez środki społecznego przekazu. Jan Paweł II sygnalizuje w niej szczególną redukcję obecną we współczesnym myśleniu o chrześcijaństwie, często wewnątrz samego Kościoła, a mianowicie wątplenie w niepowtarzalność Chrystusa. Konsekwencją tego wątplenia jest redukcjonowanie chrześcijaństwa do etyki, do wartości moralnych oddzielonych od osoby Chrystusa i Jego sakramentalnej obecności. Zatem troska o pokój, sprawiedliwość, ratowanie świata stworzonego w ramach doczesności, lecz wszystko to zamiast troski o zbawienie przez odkupienie według ewangelicznej logiki ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. W rezultacie następuje dekadencja samej wiary; zmienia się ona w amorficzny, niewiele właściwie różniący się od deizmu teizm, w ramach którego religia nie jest już rozumiana jako święta historia zbawienia. Kon-

sekwentnie zanika liczenie na Opatrzność, czyli na stałą, bezpośrednią obecność Boga wśród nas. Mistyka staje się mistycyzmem, zaś wiara ideologią religijną¹, w której następuje oddzielenie Boga od Chrystusa i zapomnienie o Trójcy jako podstawowej (wraz z miłością) metafizyce Boga, zapomnienie na rzecz traktowania Chrystusa, objawienia Trójcy i Kościoła jako tylko prowizorycznego zjawiska w jakiejś uniwersalnej religijności.

W kontekście tej ostatniej redukcji kard. Godfried Danneels, arcybiskup Brukseli, zatytułował wywiad udzielony w styczniu 1992 r. włoskiemu tygodnikowi „Il Sabato” w paradoksalny sposób: „Prawdziwym zagrożeniem dla wiary jest... religia”². Kard. Danneels jest skądinąd autorem znanego listu pasterskiego o New Age. Właśnie taka redukcja żywej wiary religijnej do religii zideologizowanej – czyli do ideologii kryjącej się za atrapami religijności – przybiera najczęściej kształt zakamuflowanej obojętności religijnej właściwej integrznowi. Tak oto skrajności nakładają się na siebie.

W przeciwstawieniu apostolskości i integrznu nie chodzi oczywiście o Kościół w ogóle, ze swej istoty apostolski, lecz o konkretne sytuacje historyczne, w których poszczególni ludzie czy nawet całe społeczności przeżywają religię poza apostolskością³. Tam bowiem, gdzie kończy się apostolskość naszego katolicyzmu, łatwo zaczyna się dynamika, którą można nazwać tylko integrzmem. W integrzmie religijność, a szczególnie symbole i język religijny, podlegają instrumentalizacji, stają się pretekstem do kultywowania tradycji pozareligijnych, nieraz bardzo nobliwych (najczęściej moral-

¹ Por. komentarz do encykliki *Centesimus annus* (1991): M. Zięba OP, *Wiara czyli nie-ideologia*, w: „Tygodnik Powszechny” nr 39 (27 IX 1992).

² Por. „Więź” nr 5/1992, s. 61–63.

³ Por. Vaticanum II, *Dignitatis humanae*, 12: „W życiu Ludu Bożego, pielgrzymującego przez zmienne koleje ludzkich dziejów, nieraz pojawia się sposób postępowania nie dość zgodny z duchem ewangelicznym, a nawet mu przeciwny”.

nych), lecz już po prostu niereligijnych. Jednak sama instrumentalizacja języka i symboli religijnych nie byłaby jeszcze integryzmem. Integryzm ma przede wszystkim innego niż apostolski ducha, ducha defensywnego, ducha konserwacji wartości religijnych nie z powodu zawierzenia ich Boskiej mocy, lecz konserwacji obronnej, mającej w gruncie rzeczy swoje źródło w niedowierzaniu samemu Bogu. Dlatego integryzm jawi się jako najstarsze imię złaicyzowanej religijności i ukryta forma odbóstwienia. Ojciec Święty mówił o tym problemie także później (6 VI 1991) we Włocławku: *Ewangeliczna wrażliwość i czujność ochronią nas przed emocjami i wzburzeniem, które łatwo mogą prowadzić do ksenofobii czy jakiejś nietolerancji, sprzecznych z duchem Ewangelii*, w konsekwencji więc do integryzmu i fundamentalizmu, do klerykalizmu i fanatyzmu⁴. Przyjrzyjmy się dynamice tego zagrożenia.

Najczęstszym kształtem tego ducha defensywnego jest rodząca się z niepewności roszczeniowość – przybierająca często paranoidalne wymiary – będąca przeciwieństwem apostolskiej hojności płynącej z zażyłości z Wszechmocnym. Integrysta zamiast być świadkiem Boskiej miłości, która zbawia, staje w obronie tego, co uznaje – najczęściej zresztą słusznie – za wartości religijne, i walczy o nie nieraz do ostatniej kropli krwi swoich adwersarzy, których traktuje jak chwasty czy kąkol w pszenicy. Jezus przestrzegał przed przedwczesnymi osądami ludzi. Integrysta słusznie sądzi, że rolą Kościoła jest, jak to ujął Martin Luther King, nie tyle i nie tylko być rodzajem *termometru*, lecz rodzajem „termostatu“, który nie tylko obojętnie rejestruje temperaturę, ale ocenia, czy jest normalna, i sprawia, że gdy odchyli się od normy, zostanie doprowadzona do porządku; czyli że owszem, rolą Kościoła jest rodzaj obrony wartości świętych, przede wszystkim przez dawanie im świadectwa. Lecz nie każda sakralność, nie każde *sacrum* jest *sanctum*, by użyć eksploatowanego przez ks. Tischnera rozróżnienia. Istota zła ideologii totalitarnych po-

lega właśnie na sakralizacji przemocy, na nieobecności sanctum, czyli osobowej Boskiej świętości. Polega właśnie na tworzeniu bożków i bałwochwalczych kultów, nawet tak ładnie ubranych jak „prometejski marksistowski humanizm“, który w naszych czasach uwiódł mnóstwo myślących ludzi, czy współcześnie lansowany demokratyczny anomiczny humanitaryzm, dla którego żadna prawda nie jest święta, nawet prawda miłości. Integrysta właśnie nie do końca wierzy we wszechmoc miłości, w jej absolutną świętość, we wszechmoc *Boga, który jest miłością* (1J 4,8.16) i sam czuje w sobie potrzebę czy wolę mocy albo imperatyw obrony wartości religijnych⁴. Tak utożsamia się z swym Kościołem, że nie pozostawia w nim już miejsca nawet Bogu; ideałem filozoficznym byłby dla niego jakiś aksjologiczny Parmenides. Nie Bóg jest dla niego Zbawicielem, lecz to on jawi się jako obrońca i zbawiciel. Zamiast bronić wartości Boskich będąc ich świadkiem, apostołem, próbuje ich bronić defensywnie, jakby to nie szabat był dla człowieka, lecz człowiek dla szabatu. Pozorna „niewidzialność“ miłości niepokoi integrystę, który głównie w materialności konkretnego pokłada całą swoją nadzieję. Trudności integrysty są podobne do trudności wielu pierwszych chrześcijan, którzy szukali darów Ducha Świętego w charyzmatach materialnie wymiernych (zob. 1Kor 12), a których apostoł Paweł przestrzega

⁴ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46: „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej“.

⁵ Zob. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Inaczej niż myślenie według wartości, czyli o kategorycznej imperatywności i konwencjonalnego dialogu do etyki*, „Edukacja Filozoficzna“ 1991, s. 65–70.

przed brakiem tego co najważniejsze: *Choćbym całą majątność swoją rozdał ubogim i ciało swoje wydał na spalenie za innych, a miłości bym nie miał – nic mi nie pomoże* (1Kor 13,3). To niewidzialna miłość sprawia, że konkretna pomoc drugiemu może być gestem świętym i rodzącym świętość. Gdy natomiast zamiast miłości jest np. równie przecież mało konkretna litość, pomoc – mimo swojej niewątpliwej użyteczności – upokarza drugiego. Upadek kultury chrześcijańskiej zaczyna się wraz z nieobecnością miłości zlekceważonej za jej „niewidzialność”. Dlatego słusznie mówimy, że kultura prawdziwie chrześcijańska jest zbudowana na cywilizacji miłości.

Chrześcijaństwo jest w swej istocie odwrotnością integralizmu. Autor listu „Do Diogneta” (tekst z II w.) tak pisze o sposobie życia chrześcijan: *Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swojej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecie samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. (...) Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich*

częściach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w ciele mieszkają, a jednak nie są ze świata. Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny.

Najczęściej jednak w życiu publicznym, w konkretnych sytuacjach, w których się ono krystalizuje, nie jest łatwo wytyczyć wyraźną granicę pomiędzy integryzmem a autentyczną troską o wartości religijne. Dlatego myślę, że warto we wszystkich takich delikatnych sytuacjach *badac* – jak to nazywa apostoł Jan (1J 4,1) czy, jak mówi św. Ignacy Loyola, *rozeznawać duchy*, czyli rozróżniać zatroskanie o sprawy Boże płynące ze zwątpienia i prowadzące do obronnego zamykania się w sobie i w homonomicznym świecie istot podobnych do siebie, w swoistym getcie, od troski apostołskiej uwrażliwiającej i otwierającej na to co inne, co heteronomiczne. W chrześcijaństwie jest obecny dynamizm, będący odwrotnością integrystycznych roszczeń do obrony i kontrolowania sytuacji przez panowanie nad nią, dynamizm służby, nie tylko swoim, będącej istotą apostołskości, dynamizm, którego istotą jest pragnienie dzielenia się z innymi dobrą nowiną o zbawieniu. O ile integryzm zamyka się w moralizmie, jest w gruncie rzeczy defensywnie moralizatorski, czyli w konsekwencji ukazuje tylko literę etosu miłości, o tyle żywe chrześcijaństwo jest ze swej istoty mistyczne – bowiem to sam Bóg, Duch Święty jest obecny wśród nas i ożywia nasze sumienia czy serca i Kościoł. Każda natomiast lękliwa obrona wikła w logikę obcą miłości, sprowadza tym samym religijność do ideologii, a miłość do moralizmu, do wartości rozumianych jedynie według litery. Bez apostołskiego ducha religijność obumiera, degeneruje się, przeradza w namiastkę religijności, w ideologię właśnie. Bóg Ojciec posłał Boga Syna, by w trudzie przepowiadania Ewangelii, prześladowania, męki i śmierci krzyżowej przyniósł nam zbawienie. Nie oszczędził

ani Jezusa, ani siebie, ani Ducha Świętego uczestniczących w losie Jezusa. Bóg wydał się w nasze ręce świadom, że zostanie zhańbiony i zniszczony w tym, co jest ludzkim losem. Nie ukrył się przed nami pod pozorem nienarażania na niebezpieczeństwo tego co święte. Jest to dynamika dokładnie odwrotna od defensywnych aspiracji roszczeniowych. Jezus przychodzi, by służyć, nie by Mu służono. *Nie podnosi głosu*, jest mu obca arogancja kogoś, kto dysponując mocą czy wszechmocą mógłby siłą narzucić swoje panowanie. *Nie złamie trzciny nadłamaną, nie zadusi tłącego się knotka*. Nie upokorzy swoją mocą. Wprost przeciwnie – umywa nogi w cichej posłudze. Przychodzi bez cienia triumfalizmu. Nie sądzi sądem potępienia. Sąd Jezusa jest sądem zbawienia, a sprawiedliwość (dikaiosine) jest usprawiedliwieniem, czyli sprawiedliwością miłości. Zagubionych zaprasza do powrotu, nie szantażuje, nie naciska – pod pozorem wychowywania – żadną społeczną czy tym bardziej administracyjną przemocą. Nie znaczy to, że nie stawia wyraźnych drogowskazów dla odróżnienia drogi od bezdroża. Wprost przeciwnie, Jezus wyraźnie dąży do jasnego nazywania zła złem, a dobra dobrem. Lecz nie upokarza ludzi zagubionych na bezdrożach, szukających czy niedojrzałych w swoim zawierzeniu miłości. Nawet synowi marnotrawnemu urządza uroczyste przyjęcie, obdarza pierścieniem zapraszając do pełnego powrotu z bezdroży. Sędzia sprawiedliwy znaczy Zbawiciel, a Jego sąd jest przebaczeniem, czyli wzięciem na siebie skutków naszych win, zagubień i niedojrzałości, tak by nie powróciły i nie zniszczyły nas. Jezus jest bezbronny do granic ostatecznych, niewrażliwy na kpiny adwersarzy kuszących, by zstąpił z krzyża. Bezbronnością tą świadczy moc i bezpieczeństwo przekraczające logikę doczesnych i chwilowych gier, z ich wygranymi i przegranymi. Świadczy absolutną wolność. Nie „bawi się w chowanego” z adwersarzami. Uczeń Jezusa jak dobry pasterz zostawia beztrosko 99 owiec na pastwisku, mimo niebezpie-

cznych wilków grasujących przecież zawsze, i idzie szukać jednej zagubionej owcy. Integrysta na zagubienie owcy reaguje raczej wzmożonym lękiem – zagrożony jest jego stan posiadania. Najchętniej zaprowadziłby owce do twierdzy otoczonej drutem kolczastym, z dala od pastwiska, by żadna przypadkiem się nie zagubiła zmniejszając już i tak nadwerżone jego zasoby. Nie obchodzi go jedna zagubiona owca. Jej wartość liczy się w procentach w stosunku do całości i ona jest tylko jakimś procentem jego dóbr. Integrysta broni kolektywu za cenę zaniechania starań o kogoś jedyne; broni abstrakcyjnego dobra ogólnego za cenę poświęcenia dobra wspólnego.

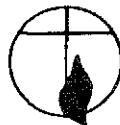
Czy dzisiaj katolicyzm każdego z nas i naszych wspólnot potrafi się obronić przed integryzmem? Ta wystylizowana postać integrysty występuje w nas najczęściej jako równoległy wątek obok świętości, często choćby tylko jako pokusa. Myślę, że autentyczna bliskość z Bogiem nie potrzebuje obrony, sam Bóg poradzi sobie z zagrożeniem i nie ma co na zapas przed tym także zagrożeniem zamykać się w twierdzy czy okopach. Życie Trójcy Świętej jest czymś odwrotnym od okopów twierdzy. Miłość Boga otwiera zupełnie życie Trójcy Świętej dla nas, biorąc na siebie cały trud naszego dojrzenia do świętości, do autentycznej religijności, czyli zażyłości z Bogiem. Natomiast myślę, że zjawisko nieautentycznej czy płytkiej religijności zawsze w życiu społecznym będzie towarzyszyć religijności dojrzałej, najczęściej jednak właśnie jako etap rozwoju. Zjawisko, które nazywa się „parafiańszczyzną”, to często czy najczęściej niedojrzałe formy religijności, paradoksalnie występujące tam, gdzie istnieje żywa religijność – tam bowiem właśnie występują też jej formy niedojrzałe, i zawsze, póki ona będzie żywa, występować będą właśnie jako etapy rozwojowe. Żywa, choć często paternalistyczna, obecność księdza we wspólnocie wiernych – jak w naszej polskiej parafialnej kościelności – odideologizowuje na bieżąco wiarę, czyli wpro-

wadza profetyczne świadectwo świętości desakralizujące wszystko to, co nie jest samym Bogiem, wszystko, co nie jest żywym teologalnym doświadczeniem. Znamieniem Kościoła społecznie martwego jest zarówno zanik powołań zakonnych i kapłańskich, czyli w istocie zanik ducha misyjnego, apostołskiego, jak i brak niedojrzałych form religijności, także tej – swego czasu tak krytykowanej – ludowej czy folklorystycznej. W religijności społecznie obumierającej pozostają tylko formy zмумifikowane. Warto więc, by nasza reakcja na niedojrzałość czyjejs (a także własnej) religijności była też apostołska, a więc nie moralizatorska, czyli nie na miarę byle jakiego porządku „moralnego” (jak np. zamieniona w ideologię moralność faryzejska tak gwałtownie krytykowana przez Jezusa), lecz dobra po Bożemu, mistyczna, ufna w zbawczą codzienną obecność Boga wśród nas. Nowożytny i współczesny otwarty ateizm jest przeważnie utkany z buntu przeciw namiastkom świętości, przeciw fałszywemu świadectwu o Bożej miłości, która zbawia. Dlatego świadectwo codziennej ufności we wszechmoc Boga przebywającego wśród nas i świadectwo bezbronności będącej owocem tego zawierzenia miłości jest od pierwszych dni chrześcijaństwa jedyną skuteczną odtrutką na pokusy ideologizacji religii i jedynym godnym wolności – stworzonej na obraz i podobieństwo Boże – sposobem pomocy w dojrzewaniu religijności do Jezusowej pełni. Ufność, że to nie my bronimy Boga i Jego wartości, lecz że jest dokładnie odwrotnie – to On wszechmocną *miłością* rozwiązuje to, co związane jest lękiem.

Na koniec zacytujmy za Ojcem Świętym z „Redemptoris missio” (60) fragment kazania (n. 13, PL 194, 1793) Izaaka de Stella, który pisze, że *tylko miłość powinna rozstrzygać, czy coś ma być wykonane, czy zaniechane, zmienione czy nie zmienione. Miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy dążyć. Cokolwiek się szczerze uczyni dla niej i zgodnie z nią, nigdy nie będzie niewłaściwie. Miłość oczywiście taka,*

jak Jezusowa. *Kochaj i rób, co chcesz* – ale kochaj jak Jezus. *Tylko miłość – i to co z niej utkane – jest godne wiary*. Tylko miłość bowiem uzdalnia do myślenia dalej niż analogie świata homonomicznego, tylko miłość uzdalnia do rozumienia tego co prawdziwie inne i w tym sensie racjonalne inaczej niż racjonalność homogenizująca. Tu rodzi się upodobanie mistyków do języka apofatycznego (akcentującego różnicę między Bogiem a stworzeniem) i stała obecność w opisie doświadczenia teologalnego tego, co nazywa się filozofią i teologią negatywną. Bóg i Jego miłość wymykają się homogenizującym pojęciom. Formuły dogmatyczne rodzą się z żywego doświadczenia miłości, lecz opisują owo doświadczenie w sposób nieraz paradoksalny, by uwyżyć jego wyjątkowość niesprowadzalną do niczego nieboskiego i tą swoją enigmatycznością otaczają *ni*by Cherubini z ognistymi mieczami gorszące dla Żydów i [głupie] dla Greków szaleństwo Miłości Boga i nie dopuszczają do żadnego kabalistycznego czy hegeliańskiego szturmu na miłość⁶.

⁶ H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary*, Znak, Kraków 1991, s. 276.



Klaus Mertes SJ

Fundamentalizm i religia*

Dylemat, przed jakim stoi zachodnioeuropejskie społeczeństwo dobrobytu, Günter Kunert opisał w następujący sposób: *Katastrofa polega na tym, że materialne zaspokojenie nie pozostawia miejsca na odczucie tej jakości, jaką jest niedosyt. W chwili gdy odczuwam brak miłości bliźniego, brak moralności czy niedosyt w sprawach duchowych, stają przede mną dwie możliwości. Albo spycham je do podświadomości, albo też próbuję w jakikolwiek sposób podjąć ich wyzwanie... Wydaje się, że alternatywą jest tu wybór między diabłem a Belzebubem. Z jednej strony możemy zaspokajać nasze potrzeby w sferze materialnej i w ten sposób stwarzać „zaspokojone społeczeństwo”, takie jakie znamy z własnego doświadczenia. Nie ma już miejsca na duchowy wymiar, ponieważ to, co służy do odbierania go zostało odcięte. Dlatego nie ma ani wojen religijnych, ani stosów... Albo zatem stajemy się sycc i pokojowi, albo z drugiej strony będziemy fundamentalistami i rozbijemy łeb naszym sąsiadom¹.*

Spółeczeństwo dobrobytu nie zostawia żadnej przestrzeni, w której byłoby możliwe zaspokojenie tęsknot religijnych. Jednocześnie nie udaje mu się doprowadzić do zagłuszenia owego poczucia braku moralności i niedosytu w sprawach duchowych przez zaspokojenie potrzeb materialnych. Gdyby jednak do owego odczucia niedostatku duchowego i moralnego próbowało się podejść nie w sposób materialny, ale religijny, to w tym samym momencie zostałoby się fundamentalistą. Cóż począć, kiedy nie można zaprzyjaźnić się ani ze szczęściem „mrugającego człowieka” (Nietzsche), ani z religijno-fundamentalistyczną odpowiedzią na tęsknotę za

* *Fundamentalismus und Religion*, „Stimmen der Zeit” 1/1993, s. 53–64.

moralnie i duchowo Bezwarunkowym? Prawdopodobnie nie pozostaje nic innego, jak tylko upierać się i trwać w tym dylemacie oraz cierpliwie go znosić.

W perspektywie Kunerta problem fundamentalizmu wydaje się równoznaczny z problemem religijnego rozumienia siebie i świata w społeczeństwie dobrobytu na Zachodzie. Czy więc dziś nie jest tak, że religia w sposób zasadniczy jest podejrzewana o fundamentalizm?

Problem fundamentalizmu ma rdzeń religijny. Nie tkwi on jednak w tym, że z poczucia metafizycznego braku człowiek usiłuje stworzyć sobie w religii jakąś bezwarunkową, duchową bądź moralną prawdę². Taki jest raczej model zachowań, za pomocą którego totalitarne ideologie próbowały w tym stuleciu reagować na „śmierć Boga“. Jednak religie, przynajmniej monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo, islam), są przecież czymś innym aniżeli tylko „metafizyką“ ukierunkowaną na zaspokojenie potrzeb w postmodernistycznym wieku braku sensu. Poza tym właśnie opierając się na istocie religii można teologicznie określić i dokonać rozeznania, czym jest fundamentalizm i jak dalece różni się on z istotą religii.

Pasja religijna i realny symbol

Podstawą religii, a w każdym razie religii judeo-chrześcijańskiej, jest historia zbawienia, a więc historyczne wydarzenia, w których świadomość wierzącego ma swe oparcie. Pasja religijnej świadomości rozpala się w obliczu określonych czynów, nie zawsze ukierunkowanych na zaspokojenie potrzeb, w obliczu samookreślających się i tym samym na zawsze ustalonych wolnych czynów boskiej Osoby. Historyczne wydarzenia, a także związane z nimi wspomnienia i przedmioty stają

¹ G. Kunert, *Gespräch mit H. Maaz*, w: „Die Zeit“, 29 XI 1991.

² Ciągłe jeszcze jest to wzorcem nowożytnej krytyki religii: Religia jako projekcja pochodząca z poczucia braku.

się *realnym symbolem*³ obecności Boga. Podstawowe problemy, wokół których toczą się dziś spory zarówno na płaszczyźnie wewnątrzreligijnej jak i wewnątrzteologicznej, wiążą się z tym, że wymiana między osobami (także między Osobą boską a człowiekiem) dokonuje się w symbolu realnym. Jednocześnie ów symbol jest w najwyższej mierze sprawą delikatną, a wskutek tego nieustannie narażoną na fundamentalistyczną pokusę.

To, że religijna pasja rozpala się w obliczu *realnych symboli*, staje się jasne wówczas, gdy są one pojmowane jako środek komunikacji i wymiany. Język bowiem nie tylko oznacza przedmioty lub treści, ale język również działa: w obietnicy, w wyroku sądowym, w pociesze i w kłamstwie. Podobnie istnieją działania, które mówią⁴ i to w sensie mowy czynnej. John Irving w swej powieści „Modlitwa za Owena”⁵ przedstawia przykład wywołujący szczególne wrażenie, a dotyczący problemu, który tu poruszamy. Celem unaocznienia przytoczymy krótkie streszczenie odnośnego fragmentu.

Owen Meany i John Wheelwright są dwoma chłopcami i przyjaciółmi. John jest nieślubnym dzieckiem mieszkającym ze swą matką i babką. Owen zaś, jedyne dziecko swych rodziców, czuje się o wiele bardziej zadomowiony u swego przyjaciela i jego matki niż w własnym domu. Właśnie matka jego przyjaciela kocha go całkiem szczególnie. Obaj młodzi ludzie są zapalonymi zbieraczami kart baseballowych i sami również chętnie grają w baseball. Również pancernik-maskotka, którą kiedyś ofiarował Johnowi jego przyszyły ojczym, należy do najbardziej ulubionych zabawek obu chłopców. Ponieważ Owen jest szczuplutkim, niedużym chłopcem, uważa się go za słabego gracza baseballowego. I oto pewnego dnia chłopcy grają w baseball. Poza boiskiem stoi matka Johna. Właśnie nadchodzi kolejka do bicia dla Owena. Tym razem ma on szczęście i słabymi ramionami uderza piłkę we właściwym punkcie. Piłka długim łukiem leci nad boiskiem, opada i ląduje dokładnie na skroni matki jego przyjaciela, która pada

martwa. Owen nieumyślnie zabił matkę przyjaciela. John z daleka słyszy jego głos: *Przykro mi*. Trener kładzie mu ręce na oczy, by nie musiał patrzeć na zwłoki matki.

Następnego dnia John widzi, jak ciężarówka ojca Owena zatrzymuje się przed jego domem. Owen wyskakuje i pod drzwiami domu kładzie wielką, starannie zapakowaną paczkę. John odczekuje, aż tamten odejdzie, wnosi paczkę do domu i rozpakowuje ją. Paczka zawiera cały zbiór kart baseballowych jego przyjaciela. John razem z narzeczoną swej matki, Danem, długo rozważa, co to oznacza, a nawet więcej, jak powinien na to zareagować. Początkowo mniema, że powinien zwrócić Owenowi paczkę. Jednak w rozmowach z Danem staje się dla niego jasne, że to nie wystarczy. Powinien on raczej zwrócić Owenowi paczkę i do niej dołożyć coś takiego, co właśnie dla niego jest tak cenne, jak dla Owena karty baseballowe. Poza tym Owen musi o tym wiedzieć. Z ciężkim sercem decyduje się więc dołożyć pancernika-maskotkę. W napięciu i z niepokojem oczekuje teraz, jak zareaguje Owen.

Co tu się wydarzyło? Dwa przedmioty, karty baseballowe i pancernik-maskotka, nabrały znaczenia. Przez wymianę przedmiotów obaj chłopcy mówią coś do siebie. To, co sobie mówią, nie da się oddzielić od wymienianych wzajemnie przedmiotów. Owen komunikuje siebie swemu przyjacielowi Johnowi i John odpowiada mu czyniąc to samo. Wydarzenie jest wielowymiarowe. Tkwi w nim decyzja, prośba o wybaczenie, zadośćuczynienie, przebaczenie, ból, pożegnanie i jeszcze wiele innych. Bez przedmiotów, które są wymieniane, nie dokonałoby się nic z tego, do czego dochodzi

³ K. Rahner, *Teologie des Symbols*, w: „Schriften“, IV, s. 285 nn.

⁴ E. Nordhofen zaproponował pojęcie „Handlungssprechen“ (mówienie działające); „Merkur“ 1/1992, s. 51.

⁵ J. Irving, *Modlitwa za Owena*, tłum. M. Iwińska i P. Paszkiewicz, Warszawa 1993.

między przyjaciółmi w chwili wymiany. I tak przedmioty stają się realnymi symbolami.

Trudne do określenia umiejscowienie symbolu sprawia, że staje się on podatny na nadużycia. W przypadku gdyby John nie zwrócił kart baseballowych, to ich wartość kolekcjonerska w ciągu lat wzrosłaby, a Owen mógłby zdecydować się, że chce mieć je z powrotem. Starałby się zdegradować ów realny symbol do czystego znaku: „Przecież były to tylko karty baseballowe, a moja przyjaźń do ciebie nie może przecież być od nich uzależniona”. Owen kłamałby twierdząc, że siebie samego i swój stosunek do Johnny’ego zakomunikował całkowicie w postaci symbolu. Zacząłby dyskutować, a nawet próbowałby oddzielić znak od rzeczywistości, jaką oznacza. W ten sposób unicestwiłby realny symbol. „Ważniejsze przecież było to, co ja naprawdę myślałem!” Johnny miałby mniej możliwości bronić się za pomocą argumentów. W końcu mógłby tylko stwierdzić: „Przecież mi je podarowałeś”. Patrząc powierzchownie Owen przekazał Johnny’emu rzeczywiście „tylko” karty baseballowe. Ale to coś głębszego, co zostało podarowane razem z prezentem, nie może nawet przez niego zostać oddzielone od tego daru. Z drugiej strony nie da się tego czegoś głębszego zamknąć tylko w podarunku. Ostatecznie patrząc powierzchownie da się stwierdzić tylko sam fakt, że Owen podarował Johnny’emu karty baseballowe. To, co zawiera się w podarunku, nie daje się stwierdzić, wymierzyć i rozporządzić jak jakiś rzeczywisty fakt. Johnny zwróciłby więc Owenowi karty baseballowe, ponieważ czułby, że nie może zatrzymać tego „co podarowane” w prezencie, ale w takim przypadku przyjaźń zostałaby unicestwiona.

Przyjmując inne założenie, Johnny nie zwraca Owenowi kart baseballowych. Mógłby powiedzieć: „Mam prawo do tego, co mi podarowałeś. Zdecydowałeś się, to teraz nie możesz się wycofać”. Owen musiałby wtedy skapitulować wobec prawa własności Johnny’ego. W tej sytuacji Johnny zachowałby tylko sam przedmiot.

To, co zostało podarowane przez zewnętrzny przedmiot, a mianowicie przyjaźń, prośba o przebaczenie, wybaczenie, pożegnanie, krótko mówiąc nowe życie, byłoby zniszczone w okamgnieniu. Nawet sama próba wyartykułowania prawa do posiadania przedmiotu symbolizującego przyjaźń zniszczyłaby ją. Byłoby stracone to, co się posiadało, dlatego właśnie, że chciałoby się zabezpieczyć sobie posiadanie przyjaźni przez wysuwanie żądań.

Podobnie rzecz się ma z realnym symbolem. Jeśli oddziela się oznaczaną rzeczywistość od oznaczającego przedmiotu, to jedno i drugie nie jest tym, czym było. W przypadku gdy oznaczona rzeczywistość zostaje ograniczona do oznaczającego przedmiotu, to również jedno i drugie nie jest tym, czym było poprzednio. Sprowadzenie symbolu do czystej zewnętrzności zawsze jest możliwe, ponieważ ma on zawsze zewnętrzny wymiar. Ale równie dobrze można chcieć treść znaku, „inscape” (Gerald M. Hopkins), zamknąć i zabezpieczyć trzymając jakby w więzieniu. W obu przypadkach nie może się to udać. Zewnętrzny znak jest nierozłącznie związany z treścią, a treść znika, kiedy zewnętrzny znak chce ją uwięzić. Przy niewłaściwym obchodzeniu się z symbolem ujawnia się, że zawsze chodzi w nim o coś, co porusza najbardziej czułe struny tych, którzy się do niego przyznają i co prowadzi do wybuchu ich namiętności. W więzi stwarzanej przez realny symbol chodzi przecież o całość egzystencji osób mających w nim udział oraz o ich wzajemne odniesienia.

Realne symbole historycznych religii (kraj, lud, historia, pismo, sakrament) są w ich własnym rozumieniu miejscami realnej obecności i udzielania się, komunikacji Boga. Dzieje się to dokładnie w tym jedynym w swoim rodzaju miejscu pomiędzy więzią z Nim a niemożliwością rozporządzania Nim. Z jednej strony nie wolno samoudzielania się drugiej osobie w symbolu oddzielić od niego tak, iż pozostałby on „tylko” znakiem. Z drugiej strony nie wolno, by osoba została tak

zniewolona przez przedmiot, poprzez który udziela się, że symbol nie jest już żadnym „znakiem” czegoś od niego różnego.

W takim umiejscowieniu tkwi cała kruchość symbolu. W symbolu mamy to, co dla nas rzeczywiście stanowi wartość, a mianowicie udzielanie się i oddanie drugiej osoby. Bez symbolu nie mamy nic, co dla nas jest cenne. A przecież tego, co dla nas rzeczywiście cenne nie otrzymujemy przez samo posiadanie symbolu. To coś pozostaje wolne, może odejść. W symbolu istota rzeczy nie da się tak zabezpieczyć jak tekst w komputerze. Właśnie tak jest z ziemią obiecaną, z Pismem, z sakramentami, z ludem Bożym.

Pokusa fundamentalistyczna

Pokusa fundamentalistyczna wyrasta prawdopodobnie z tego problematycznego i zarazem nieuniknionego umiejscowienia symbolu religijnego. Wynika ona z obawy przed niemożliwością rozporządzania tym, kto się udzielił w symbolu. Przecież pokusa fundamentalistyczna jest tylko próbą przykucia, jakby łańcuchem, osoby drugiego, nawet samego Boga, do symbolu, do historycznych danych, do obrzędowości, do litery. Religijny fundamentalizm jest współczesną odmianą ucieczki w religijność magiczną. Religijne symbole stają się gwarantami zbawienia, a określony porządek społeczny królestwem Bożym na ziemi, do którego trzeba maszerować zwartym szykiem, w którym określone języki stają się mową Bożą itd. Kto nie działa razem, kto zwleka, kto się nie nagina do płaskiej alternatywy między Bogiem i szatanem, między teonomią i autonomią, między teokracją i demokracją, ten wypada ze zbawczej wspólnoty. Bóg pojmowany w jego osobowej wolności jest wygnany. Zna się Jego Imię oraz formuły, które należy szeptać we właściwym porządku, by sprowadzić Bożą obecność. Największym wrogiem fundamenti-

stów jest ten, kto podważa i odbiera im pewność posiadania Boga, jaką zdobyli dzięki swym formułom i praktykom. Ktoś taki zostaje wypędzony ze wspólnoty czystych jako odszczepieniec i jest stracony dla nadziei zbawienia. „Partia Boga“ nie toleruje żadnej innej partii obok siebie, ponieważ jej wrogowie są wrogami Boga.

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Nie unika się fundamentalistycznej pokusy przez samo nabranie dystansu wobec realnego powodu wywołującego pokusę. Jej powód tkwi przecież w tym, że osoba w swej wolności wiąże się, lub rzeczywiście związała, z określonymi zdarzeniami historycznymi w jakimś historycznym wydarzeniu lub w działaniu mającym do czynienia z przedmiotami. „Erec Israel“ nie jest dla Żyda jakimś krajem obok innych, chleb Eucharystii nie jest dla chrześcijanina „tylko“ chlebem, Koran nie jest dla muzułmanina księgą jedną z wielu.

Feuerbach, po tym jak dostatecznie długo studiował Hegła, doszedł do wniosku, że Palestyna jest zbyt wąska i ciasna. Bóg się nie przywiązuje. Bóg jest wszędzie i nigdzie, w zaświatach, które nie są niczym związane i nie wiążą. Bóg zostaje wypędzony z historii i ze społeczeństwa. Faust kryje swą ucieczkę przed istotą rzeczywistości, a fobię wobec niej ukrywa za hymnicznym językiem. A przecież Małgorzata pytała prawdopodobnie tylko o to, czy Faust chodzi w niedzielę do kościoła. Nathan wynosi się ponad historyczne wydarzenia i ponad podstawy monoteistycznych religii, uznając je za nieistotne. Ważna jest tylko „miłość“. Ale owa „miłość“ jest wieczną (bardzo wymagającą) możliwością, która nigdy nie staje się całkowicie rzeczywistością. Nie jest ona związana z historią, nie posługuje się nią, by uczynić z niej realny symbol swego spełnienia, swej realnej obecności. Co więcej, wygląda na to, że splamiłaby się, gdyby stała się konkretna. Pozostaje czysta tylko jako moralny wymóg, jako abstrakcyjna utopia. Czyż więc może dziwić, że właśnie współczesność odbiera historyczną i związaną z osobą mowę Boga, jak to jest

w chrześcijańskiej tradycji, jako coś bezwstydnego, a co więcej, jako coś obrażającego Go?

Ucieczka przed fundamentem historii wypędza Boga w nicłość. Bóg, który nie wkracza w podwaliny historii, jest czystą możliwością wszędzie nieobecną i niewartą zainteresowania. Osoba, która nigdy nie daje się „poznać” w działaniach i postanowieniach rozumianych w sensie biblijnym, jest nicością. Tak więc w tęskniącej za religijnością epoce „postmodernizmu” wyłania się rozwiązanie pośrednie, które można by określić mianem polifundamentalizmu⁶. Jest się wszędzie, gdzie się jest i to całkowicie, a dalej skacze się znowu w następną możliwość całkowitej obecności. Przykładem jest don Giovanni⁷. Bohater ten, wiecznie autentyczny, uważa się za całkowicie otwartego dla wszelkich innych możliwości, w których okaże się znowu całkowicie autentyczny. Jest zdecydowanie otwarty, dostępny dla wszelkich opcji. Dla polifundamentalisty gra i powaga schodzą się w jedno. Pielęgnuje on intensywną kulturę „przeżyć”. Postmodernistyczny człowiek, umęczony, przerażony skutkami nowożytności, doprowadzony do rozpacz z powodu jej abstrakcyjnej, a przecież tak przemożnej ingerencji w przyrodę i we wszystko, co tylko może ona ujarzmić i opanować, poszukuje od nowa jedności z tą przyrodą. Przez rozumienie całości świata oraz przez wkroczenie do innych kultur i do nowych czasów usiłuje on uleczyć rany, które nowożytność zadała ciału świata i ludzkiej duszy. To co nigdzie nieobecne staje się czymś wszechdostępnym, ponieważ można je znaleźć wszędzie tam, gdzie się je intensywnie przeżywa, gdzie doświadcza się jedności i zjednoczenia. Jakość doznań przeżytych na jakiejś sesji, jakości przeżycia jakiejś więzi, transu, jakiegoś doświadczenia medytacyjnego staje się miernikiem służącym do oceny jakości religii. Postmodernizm jest tak samo wielokulturowy jak wieloreligijny, polimityczny i politeistyczny.

Fundamentalizm i monoteizm

Tęsknota za „wymiarom religijnym“ zaznaczająca się w zachodnioeuropejskim postmodernizmie w znamienity sposób nie wychodzi chrześcijaństwu na dobre. Raczej wpada ono razem ze swym rodzeństwem, monoteistycznymi religiami, w środek już nie ateistycznej, ale religijnej krytyki. Rzeczywiście. Ani dystans wobec wiążącej normy religijnego symbolu, ani nieustanna zmiana symboli nie leży na linii tradycji judeochrześcijańskiej, ponieważ właśnie w niej objawienie Boga jest związane z konkretnymi wydarzeniami: z określonym ludem, z określoną osobą, z określonymi zdarzeniami historycznymi, określonymi świętymi działaniami, widzialnym kształtem, etyką, prawem, sposobem życia.

Przy okazji sporu o dopuszczenie irańskich wydawnictw do Targów Książki we Frankfurcie w 1991 r. w prestiżowym piśmie można było przeczytać następujące słowa: *Skąpany we krwi własnych współplemieńców teokrata obiecywał Królestwo Boże temu, kto zamordowałby Rushdiego wypełniając jakby półboskie zadanie. Było to wypowiedzeniem wojny przez religijny fundamentalizm (a rzymskokatolicka ortodoksja wyraziła zrozumienie) duchowi poezji, fantazji Oświecenia oraz wolnościowej idei tolerancji. Cywilizowane narody europejskie były całkowicie zgodne w swym sprzeciwie wobec tego rodzaju barbarzyństwa udającego pobożność*⁶.

Gilles Kepel nadał swemu błyskotliwemu, treściwemu, wyczerpującemu dziełu o nowym fundamentalizmie następujący tytuł: „Zemsta Boga: radykalni muzułmanie, chrześcijanie i żydzi w ofensywie“. Trzy wydarzenia z lat siedemdziesiątych są dla Kepela prze-

⁶ Rozróżnienie pomiędzy fundamentalizmem, fundamentofobią i polifundamentalizmem zostało wywołane artykułem J. Spletta, *Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie*, w: H. Kochanek, *Die verdrängte Freiheit*, Freiburg 1991, s. 72-82.

⁷ Tamże, s. 78.

⁸ FAZ, Michael Naumann, 19 IX 1991.

błyskami nadchodzącej nowej epoki. 1977, 1978, 1979: w tych trzech latach dochodzi kolejno w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie do decydujących przemian. I tak, w maju 1977 r. w wyborach parlamentarnych Partia Pracy doznaje ogromnej porażki i po raz pierwszy w historii państwa izraelskiego zostaje odsunięta od rządów. Pierwszym ministrem zostaje Menachem Begin... We wrześniu 1978 r. konklawe wybiera polskiego kardynała Karola Wojtyłę na papieża katolickiego kościoła... Rok 1979, który zgodnie z islamską rachubą czasu zapoczątkowuje wiek XV, zaczyna się powrotem ajatollaha Chomeiniego do Teheranu w lutym, z czym łączy się ogłoszenie republiki islamskiej⁹.

Ten sam model myślenia powtórzył się w dyskusji o aborcji. Wartykule wstępnym pewnego renomowanego tygodnika zostało napisane: *Wielki moralny spór nad § 218 o podstawowe prawa, zamiast rozpalic się, został zalany gadaniną niczym wodą. Oczywiście nie biorąc pod uwagę bezkompromisowej fundamentalistycznej grupy Wernera i kilku nieprzejednanych wypowiedzi o charakterze emancypacyjnym*¹⁰. A przecież krótko przedtem Zachód, na poły potajemnie lub całkiem jawnie, wyrażał swe przyzwolenie na wyrzucenie na śmietnik najwspanialszych praw demokracji, by uniemożliwić w Algierii przejście władzy przez islamskich muzułmanów. Eskalacja wydaje się nie do uniknięcia.

Powstaje nowa linia podziałów. Po zaniknięciu wschodnio-zachodniego przeciwieństwa kultura zachodnioeuropejska doszła do tego, że stwarza sobie nowego wroga, a jest nim to, co ciągle nazywa w sposób coraz bardziej beztronski i dowolny fundamentalizmem. Przyczepienie etykiety wrogowi prowadzi do intelektualnego zejścia do bunkra przede wszystkim wobec religii monoteistycznych. Każda mentalność „bunkra” ma oczywiście swoją odwrotną stronę, którą jest agresja. Wspiera ona dokładnie te siły religijne, które ze swej strony zawsze tkwiły w szafiach antymodernistycznej nienawiści wobec kultury zachodniej. Kogoś poszukującego

na płaszczyźnie religijnej mentalność ta zawsze popycha w ręce fundamentalistów, gotowych do tego, by upodobnić się do obrazu wroga, jaki się przed nimi kreuje. Niezwykle zagmatwana sytuacja.

Aspekty fundamentalizmu w pochrześcijańskiej Europie

W społecznej i kulturowej „sytuacji meteorologicznej” Europy Zachodniej fundamentalizm pokazuje różne oblicza.

FUNDAMENTALIZM JAKO RACHUBA WŁADZY. W religijności fundamentalistycznej symbol staje się fetyszem. Zabezpieczenie symbolu i jego wprowadzenie w kulturę i społeczeństwo jako najwyższy cel usprawiedliwia takie środki, które poza nim nie dałyby się usprawiedliwić. Łatwo dostrzec, jak mało ma to wspólnego z duchem Jezusa. Właśnie z powodu zbawienia Jezus odmawia sobie prawa do użycia nadzwyczajnych środków mocy w celu przeprowadzenia swego wyłącznego prawa do prawdy. Z tego powodu słusznie rodzą się podejrzenia, gdy we wspólnocie wierzących lub w społeczeństwie, jakieś grupy „występują” jako tajemne loże albo też właśnie nie „ujawniają się”, ale działają i „ryją” potajemnie, kreśląc sobie strategię przejęcia władzy, która to strategia stanowi cel grupy „wybranych”, „wprowadzających w życie” prawdę, „miłość”, czy jeszcze coś innego.

FUNDAMENTALIZM JAKO DZIEDZICTWO TRADYCJI. W związku ze sporem o tradycjonalizm w Kościele katolickim Hans Urs von Balthasar pisał tak: *Trzeba sobie uświadomić prawdziwy sens katolickiej tradycji w obliczu „wiecznie wczorajszych”. To nie przekazywanie ciągle tego samego, na podobieństwo łańcucha robotników podających sobie cegły, ale coś niestychanie żywego, co ma swój ostateczny początek w oddaniu Syna*

⁹ G. Kegel, *Die Rache Gottes*, s. 19 nn.

¹⁰ G. Hoffmann, w: „Die Zeit”, 3 X 1991.

*przez Ojca ludziom, co ma swe ostateczne źródło w samoodaniu się Chrystusa Kościołowi, w przekazaniu tego przez apostołów swym następcom, zawsze z krwią serca Osoby Przekazującej*¹¹.

Tradycjonalizm dlatego właśnie skłania się ku fundamentalizmowi, bo choć jego sposób argumentowania stale opiera się na tradycji, to jednak zaprzecza on żywotnemu nurtowi tradycji. Zasiada na swoich zdaniach jak na ceglach i nie przekazuje ich dalej. Dla takiego sposobu pojmowania tradycji misja dokonuje się tak, jakby to było rzucanie ceglami w okna wystawowe innych kultur. W rzeczywistości jednak tradycjonalistyczny fundamentalizm sprzeciwia się zadaniu wypełnienia posłannictwa Chrystusa. Tego, co uważa, że posiada jako „prawdę“, nie przekazuje w ręce innych w sposób wolny i pełen zaufania.

MONOPOLIZACJA ETYKI. Już w mowach proroków objawienie Boskiego prawa nie było w wyłącznej służbie Izraela, ale w służbie zbawienia całego świata, któremu jest dostępny wewnętrzny, moralny sens prawa. Wszystkie ludy pielgrzymują ku górze Syjon, ponieważ tam głosi się prawo i sprawiedliwość (Iz 2,1–5). Również w rozumieniu chrześcijańskim Bóg wypowiada swe prawo nie tylko w sercach chrześcijan, ale w sercach wszystkich ludzi (Rz 2,14–16). Prowadzenie poszukiwań w dialogu z niechrześcijanami odnośnie do poznania tego co moralnie *zgodne z prawdą*¹², przez chrześcijanina jest postrzegane jako akt posłuszeństwa wobec Boga, który przecież jest nie tylko Bogiem chrześcijan, żydów czy muzułmanów, ale Stwórcą całego wszechświata. Powszechność Boga ukazuje się właśnie w powszechności elementu etycznego i to całkiem inaczej niż w etyce politeistycznej, która z góry nie chce być niczym więcej jak tylko etyką jakiegoś lokalnego kultu, jakiegoś narodu lub jakiegoś indywiduum.

Skoro wszyscy ludzie, a nie tylko chrześcijanie są, patrząc teologicznie, równorzędnymi partnerami w poszukiwaniu tego co etycznie zgodne z prawdą, to także

chrześcijanie nie mogą ograniczać się wyłącznie do tego, by zmonopolizować poznanie moralnej prawdy w posłannictwie Jezusa i w tradycji Kościoła w ten sposób, jakby to był etyczny standard życia dla chrześcijanina. Jeśli tak się dzieje, to wyłaniają się dwie konsekwencje. Albo całe społeczeństwo musiałoby znów stać się chrześcijańskie i w ten sposób byłoby także dla chrześcijan polityczno-etycznie możliwe do przyjęcia. Albo też od siebie samego jako wierzącego żądałoby się zachowania Dekalogu, Kazania na Górze, miłości Bożej, zwrócenia się ku ubogim, ale umyślnie milczałoby się o tym w społeczności niechrześcijańskiej, ponieważ nie uważałoby się jej za adresata Jezusowego przepowiadania. Albo uprawia się rechrystianizację społeczeństwa, albo wycofuje się ze społeczeństwa, by żyć chrześcijaństwem w małym kręgu ludzi tak samo usposobionych.

Znowu okazuje się, że „wola Boga“, jako religijny wyraz elementu etycznego, znajduje się w stanie zawieszenia porównywalnym z usytuowaniem realnego symbolu i narażonym na takie same pokusy jak ten symbol. Kiedy zawładnie się „wolą Boga“ to „świat“ jest albo pozostawiony na upadek, albo zmuszony do popadnięcia w niewolę „partii Boga“.

FUNDAMENTALIZM JAKO INTEGRYZM. Postrzeżona na II Soborze Watykańskim¹³ ścisła zależność między wierzącymi i niewierzącymi za pośrednictwem elementu etycznego wraz z jego teologicznym znaczeniem w przeważającej mierze nie znajduje żadnego echa w „zachodniej myśli“. To „zachodnie myślenie“ o wiele bardziej zgłębia rozdział Kościoła i świata oraz religii i opinii publicznej w coraz to nowych aspektach. Podział Kościoła, powstały wskutek wojen wyznaniowych w Euro-

¹¹ H.U. v. Balthasar, *Fundamentalismus – Häretische Gruppen in der Kirche?* w: „Katholischer“ wyd. W. Beinert, Regensburg 1991.

¹² Zgodnie ze sformułowaniem wypowiedzianym na II Soborze Watykańskim, *Gaudium et spes*, 16.

¹³ Por. tamże.

pie, uczynił z bezwyznaniowości państwowego i społecznego rozumu polityczną konieczność w celu zachowania wewnętrznego pokoju w Europie. Jednak wraz z jednością religijnych i politycznych instytucji zawaliło się także to, co dotąd integralnie było ze sobą zespolone, a więc lewa i prawa tablica Dekalogu, dzień świąteczny i dzień pracy, mistyka i polityka, sfera prywatna i publiczna, osoba i społeczeństwo, prawa i obowiązki, konsensus i wielość. Odtworzenie owej jedności w porządku politycznym, w razie konieczności nawet za cenę politycznej wolności, jest właśnie celem owych religijnych grup, które można by określić mianem „integrystycznych fundamentalistów“, w sposób oczywisty mając na myśli np. owe tradycjonalistyczne grupy, które do dziś nie akceptują wolności religijnej.

Skoro integrystyczna droga odtworzenia zniszczonej jedności jest wykluczona, to czyż na dłuższą metę nie pozostaje chrześcijaństwu tylko takie przeznaczenie, że wystawi się ono na sprzedaż jak jedna z wielu ofert w supermarkecie możliwości, a nawet samo będzie się w ten sposób pojmowało? Postmodernistyczna kultura ze swej strony wywiera przemożny nacisk na religie, by dopasowały się do świata. Kultura ta czyni z katolickich Polaków konsumentów coca-coli, a z Biblii kopalińię pytań quizowych. Zadowoliliby się ona takim chrześcijaństwem, które sprowadzone do talk-shows stałoby do dyspozycji jako element rozrywkowy i jako coś egzotycznego w wielobarwnym spektrum możliwości.

Poza fundamentalizmem

Program fundamentalistycznego integryzmu nie rozwiąże problemu zniszczonej jedności pomiędzy społeczeństwem a religią. Do tego celu jest on teologicznie zbyt problematyczny, a z punktu widzenia politycznego osadzony w autorytarnym rozumieniu państwa, które neguje wolność wiary i sumienia poszczególnej osoby,

a w konsekwencji pluralizm jako wyraz wolności. Pozostaje jednak zawikłany problem, w jaki sposób, będąc człowiekiem religijnym, można uznać pluralizm, nie będąc jednocześnie zmuszonym złożyć w ofierze lub uprzywatnić zobowiązania obecnego we własnym rozumieniu wiary. Na zakończenie, obok zaprezentowanego modelu fundamentalistycznego, zaznaczmy z chrześcijańskiej perspektywy dwa elementy, w które musi być dziś zaangażowana religijna pasja.

ODMIENNOŚĆ RELIGII i tego, co ona poświadcza, powinny być zabezpieczone przed niebezpieczeństwem propozycji, jaką kieruje postmodernizm pod adresem religii, propozycji polegającej na zniknięciu w prywatności lub w supermarkecie świata. Być może sytuacja religijna Europy jest dziś porównywalna z sytuacją Izraela, który bronił się przed propozycjami religijnymi otaczającego świata przede wszystkim dzięki swym prorokom. Pierwotny sens zakazu malowania obrazów zyskuje znowu na aktualności. Ani męskie cechy Baala, ani kobiece bogini Isztar, ani cykliczne powtarzanie się śmierci i zmartwychwstania w naturze nie wywierały zbyt wielkiego wrażenia na Izraelu, choć były atrakcyjne. Mojżesz tłucze złotego cielca, miesza jego proch z wodą i zmusza lud do picia jej, a więc do wypicia tego co przemijające, a co zrodziło się z wnętrza człowieka jako wymysł ukierunkowany na zaspokojenie potrzeby (Wj 32,20). Ze swej strony nie czyni on tego z raz na zawsze zabezpieczoną „wiedzą” o „swym” Bogu. Kiedy Mojżesz chce ujrzeć Boga, wolno mu spojrzeć tylko na Jego plecy (Wj 33,23), a więc dopiero wtedy, kiedy już Pan *w całej swej piękności* (Wj 33,19) przeszedł nad rozpadliną skały.

O Bogu nie da się mówić ani na sposób fundamentalistycznej jasności, ani na sposób polifundamentalistycznej dowolności. Choć fundamentalizm jest w stanie podważać różnorodność mowy Bożej, a polifundamentalizm jedynność i wyjątkowość „monomitu” (Odo Mar-

quard), ostatecznie jednak oba te kierunki są tego samego rodzaju. Ten, którego imienia wzbraniał się wypowiadać Izrael, staje się kimś, kim się dysponuje, kogo „doświadcza się” dzięki duchowym lub rytualnym technikom, kogo działania da się przewidzieć na podstawie struktur i praw. Pasja religijna mogłaby się ujawnić jako namiętny sprzeciw wobec rozporządzalności Bogiem, jako opowiedzenie się za Jego odmiennością.

Ale przecież nie idzie „tylko” o odmienność Boga. Monoteizm Izraela obudził w historii ludzkości uwrażliwienie na jedyną w swoim rodzaju odmienność człowieka. Człowiek jest obrazem Boga (Rdz 1,26), właśnie przez to, że nie może być on zawarty i wyrażony w jakimś obrazie. Osoba nie może zostać sprowadzona do czegoś ogólnego, do trwałych praw natury, do losowo zdeterminowanej psyche albo do roli społecznej. Kto wypowiada o człowieku ogólniki, ten ujrział tylko jego cień. Opowiedzenie się za odmiennością stworzenia jest wskazane wówczas, gdy redukuje się to stworzenie „tylko” do teorii, ogranicza się je do roli albo środka do jakiegoś wyższego celu.

Dopiero przez postrzeżenie odmienności człowieka ujawnia się znaczenie historii jako rzeczywistego miejsca spotkania międzyosobowego, o ile oczywiście historia nie jest miejscem wiecznie tych samych wydarzeń, lecz pojmuje się ją jako miejsce ciągle czegoś nowego. Fundamentalizm zamyka się ostatecznie przed historią i przed historycznością zbawienia ukazującą się w realnym symbolu. Choć w sposób sekciarski wyznaje on nowość, to nie potrafi prawdziwie ocenić tego, co się wydarzyło i objawiło w historii, kręci się ciągle w tym samym miejscu. Wyjście z tego zaułka nie będzie mogło polegać na tym, by odebrać historii jej właściwe znaczenie tworząc mity, bawiąc się wymianą religijnych scenarii lub też odbierając historii właściwą jej powagę eklektycznym, indywidualnie złożonym zestawem różnych propozycji religijnych; w historii chodzi przecież o całość ludzkiego życia.

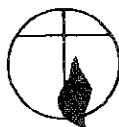
ANTROPOLOGIA Pisma Świętego jest FUNDAMENTEM jego ETYKI. Miejsce (godność) wszystkich ludzi osadzone w woli Stwórcy polega na tym, że nie mogą być oni podporządkowani żadnym wartościom czy celom. Element etyczny nie jest więc równoznaczny z impulsami, potrzebami, życiowymi interesami poszczególnych osób, ale stoi ponad nimi. Nie może on też zostać kiedykolwiek usunięty na korzyść jakichkolwiek interesów. Pluralizm w etyce nie może więc polegać na tym, by zasadę samej etyki – godność stworzenia – przedstawiać jako jedną z wielu propozycji.

Kiedy Pismo mówi o człowieku jako o obrazie Boga, to wskazuje na uniwersalną jakość ludzkiego bytowania. Ukazuje ją tam, gdzie człowiek nie jest potężny, nie ma osiągnięć i zdrowia: jak *dziecko* i *niemowlę* (Ps 8,3), jak *robaczek Izrael* (Iz 41,14), jak wdowa i sierota, w krzyku cierpiącego ludu (Wj 3,7), w spojrzeniu człowieka, który wpadł między zbójców (Łk 10,30). Troska o drugiego człowieka, *śmiertelna trwoga drugiego* (E. Levinas), altruistyczna sympatia wobec cierpiącego są tymi miejscami ludzkiego doświadczenia, w których kończy się prywatność. Od tej sytuacji nie uwolni się także kultura pochrześcijańska. Widok okaleczonej godności ludzkiej nie oszczędza nikomu wstrząsu i wezwania, by *nawrócił się* (Mk 1,15) i *poszedł* (Łk 10,34) do cierpiącego drugiego człowieka.

Nawet wówczas, gdy w sposób zawiniony przez człowieka godność ludzka została przegrana, to w sytuacji konfliktu woła ona o zaangażowanie wszelkiej pasji, a nawet życia (J 3,16), a w końcu prowadzi ku tajemnicy i w samo centrum religii chrześcijańskiej, a mianowicie do krzyża, będącego „realnym symbolem” absolutnego zaangażowania się Boga w historię. W spotkaniu z Ukrzyżowanym zaczyna *płonąć serce* (Łk 24,32; por. Jr 20,9 b) i spotkanie to roznieca pasję religijną. Praktyka, duchowość i teologia bliskości oraz naśladowania krzyża mogłyby stać się odpowiedzią na postmoderni-

styczny i fundamentalistyczny nacisk dopasowania się do świata. Miałyby one wystarczająco dużo środków i wytrwałości, by zburzyć bastiony powstałe między fundamentalizmem i postmodernizmem.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ



Artur Ekert, Jan Jędrzejewski

Głową w urnę

Divide et impera

Wybory wolne, powszechne, bezpośrednie, równe, proporcjonalne, tajne – ale czy zawsze aby jednoznaczne i sprawiedliwe? Choć wyrażane w preambułach ordynacji wyborczych intencje są nieodmiennie chwalebnie proste, zrozumiałe i pełne deklaracji o służebnej roli władzy wobec wybierającego ją społeczeństwa, to jednak doświadczenia historii uczą, iż rzeczywistość życia politycznego nie jest bynajmniej tak prosta jak pobożne życzenia wielu mężów stanu. Nie tylko historia, ale i coraz częściej matematyka uczy, że to co pozornie proste i sprawiedliwe może prowadzić do zaskakujących rezultatów. To nie tylko ludzkie ułomności, żądze i namiętności prowadzą do zgrzytów w mechanizmach władzy, odsuwając rzeczywistość od wymarzonego ideału. Problem w tym, iż każdy model sprawiedliwego wyboru czy też rozdziału władzy kryje w sobie wewnętrzne sprzeczności. Idealnego modelu nie ma i być nie może! W tym artykule chcemy zasiał w duszy Czytelnika pewien niepokój i skłonić go do zastanowienia się nad sposobem, w jaki grupa osób powinna wybierać i kontrolować przedstawicieli, którzy w jej imieniu będą następnie podejmować decyzje. Innymi słowy przyjrzymy się tu dokładniej bolączkom demokracji.

Choć demokracja jako taka nie jest bynajmniej wynalazkiem ery nowożytnej (chciałoby się rzec: „już starożytni Grecy...”), idee współczesnej demokracji przedstawicielskiej nie liczą sobie w zasadzie wiele więcej niż 200 lat. Jeśli pominąć przykłady średniowiecznej demokracji stanowej i wywodzących się z niej częściowo

tylko demokratycznych systemów panujących przez stulecia np. w Anglii czy w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, to mówiąc o nowoczesnych systemach wyborczych wystarczy w zasadzie ograniczyć się do okresu rozpoczętego rewolucją francuską. Idea reprezentacji proporcjonalnej, którą przeanalizujemy, jest jeszcze młodsza: zaczęła ona świtać dopiero w połowie XIX w., kiedy to prawnicy i socjologowie zaczęli dokładnie analizować naturę i konsekwencje panującego dotąd powszechnie systemu większościowego. Jakie były przyczyny, dla których naukowcy i politycy zebrani na konferencjach zorganizowanych we wrześniu 1864 r. w Amsterdamie i w sierpniu 1885 r. w Antwerpii opowiedzieli się za systemem proporcjonalnym jako najsprawiedliwszą metodą dzielenia miejsc w parlamencie? Czy aby system proporcjonalny jest rzeczywiście sprawiedliwszy od większościowego? A co to w ogóle znaczy „proporcjonalny”? Może możliwe są inne rozwiązania? Dlaczego...

Powoli, powoli. Pozwól, drogi Czytelniku, że – zamiast atakować rzeczywistość od razu w całej jej złożoności – zaczniemy od prostych modeli i przykładów. Obiecujemy jednak, że uzbrojeni w tę elementarną wiedzę powrócimy pod koniec tego artykułu do praktyki dnia codziennego.

Sprawiedliwy wybór

Nad problemem sprawiedliwego wyboru łamano sobie głowę od lat. Satysfakcjonujące rozwiązanie znano jedynie w przypadku wyboru jednego z dwóch kandydatów – ten, za którym opowie się większość głosujących, powinien zostać zwycięzcą wyborów. Jeśli, co jest mało prawdopodobne przy dużej liczbie głosujących, obaj kandydaci otrzymają dokładnie tyle samo głosów, można zalosować; wystarczy po prostu jeden rzut monetą. Niestety, kiedy kandydatów jest więcej niż dwóch, sprawy zaczynają się komplikować.

Dla rozgrzewki umysłu zaczniemy od prostego przykładu, który – pomimo swej prostoty – pokazuje istotę paradoksów wyborczych. Trzech kandydatów, których możemy nazwać A, B i C, ubiega się o posadę w poważnej firmie. Po rozmowach z kandydatami i zapoznaniu się z ich kwalifikacjami, trzech dyrektorów zarządzających firmą musi wybrać jednego z nich. Niestety, dyrektorzy różnią się w ocenie kandydatów tak, że każdy ma inną listę preferencji. Dyrektor Abacki na pierwszym miejscu stawia kandydata A, potem B, na końcu zaś C. Dyrektor Babacki przedkłada B nad C i C nad A, natomiast dyrektor Cabacki woli C od A i A od B. Tak więc mamy trzy różne indywidualne listy preferencji: A B C, B C A i C A B.

Każdy z dyrektorów jest logicznie konsekwentny w swoich preferencjach. Jeśli np. dyrektor Abacki woli A od B i B od C, to na pewno woli A od C. Rzecz w tym, że o ile indywidualne preferencje są logicznie konsekwentne, to preferencje grupy wyprowadzone z indywidualnych preferencji jej członków podług pewnego systemu wyborczego wcale nie muszą być logicznie konsekwentne. Popatrzmy, co może się zdarzyć.

Jeśli dyrektorzy zdecydują najpierw wybrać pomiędzy A i B, a następnie pomiędzy zwycięzcą tego głosowania i C, wybory wygra kandydat C. W pierwszej turze zostanie bowiem wybrany A (głosami Abackiego i Cabackiego za i głosem Babackiego przeciw), a w drugiej turze C wygra z A (za C będą głosować Babacki i Cabacki, za A – tylko Abacki). Cabacki głosując uczciwie według swoich preferencji w pierwszej turze poprze kandydata A, natomiast w drugiej zagłosuje przeciw A na korzyść C. Oczywiście najbardziej niezadowolony będzie Abacki, bo przecież C jest na ostatnim miejscu jego listy. Dlatego też Abacki może się skusić na „zagrywkę taktyczną” – jeśli przypuszcza, jaki jest rozkład preferencji u Babackiego i Cabackiego, może w pierwszej turze poprzeć nie A, ale B. Głosując w ten sposób zapewni zwycięstwo kandydatowi B, a nie C.

Założmy jednak, iż dyrektorzy głosują uczciwie. Warto zauważyć, że jeśli zadecydują się najpierw wybierać pomiędzy A i C, a potem pomiędzy zwycięzcą i B, wybory wygra B. Natomiast jeśli w pierwszej turze będą wybierać pomiędzy B i C, a w drugiej pomiędzy zwycięzcą pierwszej tury i A, wybory wygra A. Tak więc każdy z kandydatów może wygrać wybory, a zależy to tylko od sposobu, w jaki dyrektorzy będą selekcjonować kandydatów. Zauważmy też, iż wiele innych metod selekcji po prostu nie da definitywnego rezultatu; np. przydzielanie punktów za miejsca na listach indywidualnych czy też proste głosowanie większościowe nad każdym kandydatem przyniosą remis. Symetria rozkładu indywidualnych preferencji nie daje przewagi żadnemu z kandydatów.

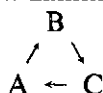
Indywidualne preferencje Abackiego, Babackiego i Cabackiego są (odpowiednio od góry do dołu):

$$A \rightarrow B \rightarrow C \quad (1)$$

$$B \rightarrow C \rightarrow A \quad (2)$$

$$C \rightarrow A \rightarrow B, \quad (3)$$

natomiast preferencje dyrektorów razem jako grupy wyborców układają się w zamknięty cykl postaci:



Trójka dyrektorów rozważanych razem jako grupa nie jest logicznie konsekwentna w swoich preferencjach; grupa ta woli A od B, B od C, ale też C od A!

Czy można zatem tak zaprojektować system wyborczy, aby uniknąć paradoksalnych rezultatów? Niestety nie! Ta odpowiedź wynika z twierdzenia Kennetha Arrowa, które stanowi jedno z najciekawszych odkryć na pograniczu politologii i matematyki. Arrow, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii (1972), pokazał, że każdy system wyborczy może przy pewnym rozkładzie indywidualnych preferencji wyborców doprowadzić do zupełnie nieoczekiwanych i paradoksalnych rezultatów.

Nie będziemy tutaj analizować dogłębnie twierdzenia Arrowa, ale postaramy się jednak, na kolejnym przykładzie, pokazać Czytelnikowi paradoksy, jakie mogą się pojawić w nieco bardziej złożonych sytuacjach. Pamiętajmy, iż u źródła tych paradoksów tkwi problem analogiczny do tego, z jakim spotkali się nasi trzej dyrektorzy.

Tym razem wyobraźmy sobie, iż grupy 55 członków Partii Gruchania i Leżenia na Lewym Boku chce wybrać jednego przywódcę z grona 5 kandydatów, których oznaczmy jako A, B, C, D i E. Każdy z 55 członków ma swoje preferencje, które może wyrazić układając sobie listę rankingową kandydatów w kolejności od kandydata jego zdaniem najlepszego do najgorszego. Takich list można ułożyć dużo (dokładnie $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$), dlatego też uprościmy nasze rozważania i założymy, że wielu członków ułożyło taką samą listę, tak że jest tylko 6 różniących się od siebie list. Poniżej, w tabelce, przedstawiamy te listy w postaci sześciu kolumn, zaznaczając u góry liczbę członków popierających daną listę. Jak wynika z pierwszej kolumny tabelki, aż 18 wyborców uważa, że najlepszy jest kandydat A, po A najlepszy jest B, po B – C, D i E; podobnie też interpretujemy pozostałe kolumny.

18	12	10	9	4	2
A	E	D	B	C	C
B	C	E	D	E	D
C	B	C	C	B	B
D	D	B	E	D	E
E	A	A	A	A	A

Zakładając, że głosujący trzymają się ściśle swoich preferencji, zapytajmy, który z kandydatów wygra wybory. Otóż wygrać może KAŻDY, a zależy to wyłącznie od sposobu, w jaki zostanie przeprowadzone głosowanie!

Rzeczywiście – oto pięć różnych, sprawiedliwych jak

się wydaje, systemów wyborczych, dających zwycięstwo kolejno A, E, D, B i C.

– W systemie większościowym ten, kto otrzyma najwięcej głosów, zostaje wybrany. Wygrywa A, mimo iż głosowała na niego mniej niż jedna trzecia ogółu (18 głosów), a reszta (37 głosujących) uznała go za najgorszego kandydata.

– Można najpierw wybrać dwóch kandydatów o największej liczbie głosów, czyli w naszym przypadku A i E, a następnie głosować jeszcze raz, wybierając jednego z nich większością głosów. Jak widać z tabelki, w drugiej turze wygra E, stosunkiem głosów 37 do 18, gdyż tylko 18 głosujących (pierwsza kolumna tabelki) woli A od E, wszyscy zaś pozostali (patrz pozostałe kolumny tabelki) uplasowali E wyżej od A na liście preferencji, więc będą głosować za E, który zbierze w sumie $12+10+9+4+2=37$ głosów.

– Można przeprowadzić kilka głosowań i w każdej turze odrzucać najsłabszego kandydata. W naszym przykładzie w pierwszej turze odpadnie C (tylko $4+2=6$ głosów), w drugiej turze z 6 osób głosujących na C 4 będą głosować na E, a 2 na D. Druga tura da zatem następującą kolejność: A (18 głosów), E ($12+4=16$ głosów), D ($10+2=12$ głosów) i B (9 głosów). Po odrzuceniu B kolejne głosowanie znów zmieni kolejność: D (21 głosów), A (18 głosów) i eliminujemy E (16 głosów). W ostatniej turze zwycięży D (37 do 18 głosów).

– Każdy głosujący może przyznać kandydatom pewną liczbę punktów zależną od miejsca na jego osobistej liście preferencji. Jeśli za pierwsze miejsce kandydat dostanie 5 punktów, za drugie 4 punkty, za trzecie 3, za czwarte 2 i wreszcie za ostatnie miejsce na liście tylko 1 punkt, to po zsumowaniu punktów okaże się, że przy tej ordynacji wygrywa B, który zgromadzi największą liczbę punktów (191).

– Można też rozważyć ordynację „każdy z każdym”, czyli porównywanie parami. W naszym przypadku prowadzi to do 10 głosowań–wyborów jednego z dwóch

kandydatów. Jeśli znajdziemy jednego kandydata, który wygra ze wszystkimi pozostałymi, uznamy go za zwycięzcę. Ten system nie zawsze przynosi rozstrzygający rezultat, gdyż nie zawsze taki kandydat istnieje. W naszym przypadku nie ma problemu. Pozostawimy Czytelnikowi, jako proste ćwiczenie, pokazanie, iż zwycięzcą będzie C.

Więc właśnie – pięciu kandydatów i KAŻDY z nich może zostać wybrany, a wszystko zależy tylko od tego, jaką ordynację wyborczą się zastosuje. Pięć przedstawionych powyżej ordynacji wyborczych bynajmniej nie zostało wymyślonych na siłę, niektóre z nich są lub były stosowane w praktyce – w wyborach do parlamentu Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej (wersja wyboru kandydata A), w obecnych ordynacjach prezydenckich w Polsce i we Francji (wersja wyboru kandydata E) albo też przy wyborze prezydenta w II Rzeczypospolitej (wersja wyboru kandydata D). Każda ordynacja wydaje się sprawiedliwa, a jednak wszystkie nie mogą być jednocześnie sprawiedliwe, gdyż prowadzą do wyboru różnych kandydatów. Więc cóż to znaczy, że ordynacja jest SPRAWIEDLIWA?

W 1951 r. wspomniany już K. Arrow sformalizował problem sprawiedliwego wyboru, postulując kilka elementarnych własności, które powinien mieć każdy dobry, czyli sprawiedliwy, system wyborczy. System taki m.in. powinien:

- prowadzić zawsze do jakiegoś rezultatu – wyboru jednego z kandydatów – dla wszystkich możliwych rozkładów indywidualnych preferencji;

- zapewnić korelację pomiędzy indywidualnymi preferencjami a rezultatem wyboru – np. jeśli WSZYSCY głosujący wolą kandydata A od kandydata B, to kandydat B nie może wygrać wyborów;

- eliminować elementy dyktatury, tj. nie dopuszczać do sytuacji, w których dana jednostka – dyktator – preferując kandydata A od kandydata B przez sam akt

głosowania doprowadza, niezależnie od rozkładu preferencji innych wyborców, do zwycięstwa A nad B;

– zapewnić przechodniość preferencji – np. jeśli WSZYSCY głosujący wolą A od B i WSZYSCY głosujący wolą B od C, to C nie powinien wygrać z A.

Arrow następnie pokazał, iż nie ma systemu, który spełniałby wszystkie te warunki jednocześnie. W ten sposób zrujnował on marzenia filozofów i politologów przez wieki szukających idealnego, sprawiedliwego i odpornego na manipulacje systemu wyborczego!¹ Powinniśmy zatem szukać jedynie systemów bliskich ideałowi, systemów optymalnych dla danych warunków politycznych i tradycji historycznych. Cały czas musimy wszakże pamiętać, że nawet najbardziej optymalny system może w pewnych warunkach zaskoczyć nas paradoksalnym wynikiem. Prawdopodobieństwo takiego paradoksalnego rezultatu rośnie dosyć szybko wraz ze wzrostem liczby kandydatów oraz (ale już wolniej) wzrostem liczby głosujących. Sprawiedliwy wybór opiera się matematycznej precyzji.

Proporcjonalnie – ale jak?

Problem sprawiedliwego wyboru nie kończy się na opisanych trudnościach. W praktyce mamy wielokrotnie do czynienia z wyborami raczej partii politycznych niż poszczególnych kandydatów, co często, przy założeniu, że skład parlamentu powinien odzwierciedlać rozkład opinii wśród wyborców, prowadzi do problemów związanych z proporcjonalnym rozdziałem mandatów. Na przykład, jeśli dana partia otrzyma 12,5% głosów, a w parlamencie jest 460 miejsc, to należny jej przydział wynosi dokładnie 57,5 miejsca, a zatem, ze względu na biologiczną niepodzielność posłów, należy owej partii przyznać 57 albo 58 mandatów.

Od dwóch stuleci szukano sposobu na sprawiedliwą reprezentację proporcjonalną. Politycy i matematycy wymyślili mnóstwo metod, lepszych lub gorszych,

z których żadna jednak nie była wolna od wad. Kongres Stanów Zjednoczonych kilka razy w swej historii zmieniał zasady ustalania proporcjonalnej reprezentacji poszczególnych stanów w Izbie Reprezentantów, zawsze jednak pojawiały się jakieś problemy lub paradoksalne rezultaty. Przyjrzyjmy się niektórym stosowanym w praktyce metodom.

Rozważmy sytuację, w której kraj został podzielony na okręgi wyborcze i każdemu okręgowi przydzielono pewną liczbę mandatów. O mandaty ubiegają się partie polityczne, na które głosują wyborcy w danym okręgu. Najprostszą metodą wydawałoby się po prostu podzielenie liczby oddanych głosów przez liczbę mandatów do obsadzenia – w ten sposób np. w okręgu 6-mandatowym, w którym głosowałoby 1765 wyborców (skomplikowana arytmetyka, ale przyda się w późniejszych rozważaniach), każde zdobyte przez daną partię 295 głosów oznaczałoby 1 mandat. Proste, wydawałoby się – ale zwodne! W takiej sytuacji przecież głosy na pewno rozłożą się w taki sposób, że po obsadzeniu w opisany sposób tylu mandatów, ile będzie możliwe, pozostanie jeszcze kilka wolnych miejsc i cała masa głosów, które pozostaną na koncie poszczególnych partii jako „reszty”. Co wtedy? Spójrzmy na prosty przykład zilustrowany tabelką.

Partia	Liczba głosów	Liczba obsadzonych mandatów	Reszta
A	1000	3	115
B	430	1	135
C	210	0	210
D	125	0	125

¹ Dowód twierdzenia Arrowa nie jest trywialny – sam Arrow zresztą pomylił się w pierwszej opublikowanej wersji, dlatego też bardziej dociekliwego Czytelnika odsyłamy do poważniejszej literatury (np. *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, Macmillan, Londyn, 1987).

Można znaleźć wiele metod rozdziału wakujących mandatów, żadna jednak nie jest w pełni skuteczna i sprawiedliwa. Można np. posłużyć się metodą z pozoru najprostszą – pozostające do rozdziału mandaty przydzielić po prostu kolejno tym partiom, których „reszty” są największe. W naszym przykładzie 2 podlegające obsadzeniu mandaty otrzymają partie B i C – w sumie więc partia A będzie reprezentowana przez 3 posłów, partia B przez 2 posłów, partia C otrzyma 1 mandat, partia D zaś nie będzie miała w parlamencie reprezentacji z danego okręgu. Porównajmy to z liczbą oddanych głosów – proporcjonalnie? Chyba nie całkiem; partia A, która uzyskała absolutną większość głosów w okręgu, nie ma absolutnej większości w przydzielonych mandatach.

Inna metoda polega na „przymierzeniu”, jaka – w przypadku przyznania danej partii następnego mandatu – byłaby średnia liczba głosów przypadająca na 1 uzyskany mandat, a następnie przyznaniu pozostających mandatów kolejno tym partiom, których średnie byłyby największe. W naszym przypadku, co pozostawiamy do obliczenia Czytelnikowi, dodatkowe mandaty uzyskałyby partie A i B, co dałoby w efekcie wynik wyborów: A – 4 mandaty, B – 2 mandaty, C – 0 mandatów, D – 0 mandatów. Proporcjonalność? Chyba nieco lepsza niż w przypadku „metody największych reszt”, choć porównanie parlamentarnej reprezentacji partii B i C nie pozwala być całkowicie zadowolonym również z „metody największych średnich”; podczas gdy pierwsza z nich preferuje partie niewielkie, jak w naszym przypadku partia C, druga jest korzystna dla partii dużych, jak partia A. Gdzie więc szukać sprawiedliwości?

Spróbujmy zatem podejść do sprawy jeszcze inaczej – przez obliczenie, ile głosów (średnio) przypadałoby na 1 mandat w zależności od tego, ile miejsc w parlamencie dana partia by uzyskała. Dzieląc liczbę głosów przez kolejne liczby naturalne i przypisując partiom

kolejne mandaty według malejących ilorazów otrzymujemy:

Partia	1 mandat	2 mandaty	3 mandaty	4 mandaty	5 mandatów
A	1000*	500*	333,3*	250*	166,7
B	430*	215*	143,3	107,5	71,7
C	210	105	70	52,5	42
D	125	62,5	41,7	31,25	25

Jak Czytelnik łatwo sprawdzi, okazuje się, że tabela ta pokazuje faktycznie inny zapis „metody największych średnich” (wartości podkreślone to wspomniane „następne średnie” poszczególnych partii; gwiazdki oznaczają przyznane mandaty), zastosowanej po uprzednim przyznaniu czterech pierwszych mandatów metodą prostego podziału. System ten, nazywany od nazwiska propagatora metodą d’Hondta, jest stosowany np. w jego ojczystym kraju, Belgii, oraz w Szwajcarii.

Może jednak, zamiast dzielić uzyskane głosy przez kolejne liczby naturalne, wprowadzić, celem „dowartościowania” partii słabych, inne dzielniki? Taką metodę, zaproponowaną przez Francuza A. Sainte-Laguë’a, proponuje podział sumy uzyskanych głosów przez kolejne liczby nieparzyste – w porównaniu z metodą d’Hondta każdy kolejny mandat danej partii staje się w ten sposób „trudniejszy” od poprzedniego, i dlatego preferujący duże partie efekt „metody największych średnich” zostaje ograniczony. W naszych przykładowych wyborach, jak Czytelnik obliczy sam, jeden z mandatów partii A przechwyci partia C, wynik więc będzie taki sam, jak przy metodzie największych reszt. W praktyce system Sainte-Laguë’a jest stosowany np. w krajach skandynawskich.

Wszystkie opisane wyżej metody mogą oczywiście być – i w praktyce są! – w najrozmaitszy sposób modyfikowane. Na przykład w dotychczasowym systemie wyborczym we Włoszech mandaty, które nie zostały

obsadzone w okręgach, tworzą nową pulę, rozdzielaną na podstawie wyników uzyskanych przez poszczególne partie w skali całego kraju. W Niemczech z kolei, gdzie okręgi są jednomandatowe, istnieje dodatkowo pewna centralna pula mandatów, które są rozdzielane w taki sposób, by skorygować ewentualne odchylenia od zasady proporcjonalności wynikające ze stosowania w okręgach systemu większościowego. Obydwa te kraje wprowadzają przy tym na różne sposoby zasadę progu procentowego głosów oddanych w skali całego kraju, który to próg partia musi przekroczyć, by w ogóle uczestniczyć w podziale wakujących mandatów z puli ogólnokrajowej. Efektem tej zasady jest oczywiście skoncentrowanie siły w rękach dużych partii. Mogą one w ten sposób uzupełnić swą reprezentację parlamentarną i stworzyć szanse uzyskania mandatów tym spośród ich czołowych działaczy, którym nie powiodło się „w pierwszej instancji“, czyli w okręgach. Tak rozumiany próg, przez funkcjonowanie wyłącznie w zakresie przydziału mandatów z puli ogólnokrajowej, nie eliminuje oczywiście nigdy bezpośrednich zwycięzców z okręgów, nawet gdy reprezentują oni partie bardzo niewielkie czy też w skrajnych przypadkach tylko samych siebie.

Inaczej jest, gdy zasada ogólnokrajowego progu zostaje rozciągnięta również na obsadę mandatów w okręgach. Oznacza to, że warunkiem dopuszczenia partii do podziału mandatów w dowolnym okręgu jest uzyskanie przez nią określonej progiem liczby głosów w skali całego kraju. Tego typu prawo wyborcze preferuje duże partie o zasięgu ogólnokrajowym w sposób najbardziej chyba wyraźny i poniekąd bezlitosny. Partie mniejsze są wówczas eliminowane nawet pomimo że w konkretnych pojedynczych okręgach mogą osiągać bardzo dobre rezultaty, z odnoszeniem pyrrusowych wówczas zaledwie zwycięstw włącznie. Wyobraźmy sobie, że w opisanym powyżej przykładzie partia A jest organizacją o charakterze wyłącznie regionalnym i nie wystawia

kandydatów w żadnym z pozostałych okręgów wyborczych kraju (załóżmy, że okręgów łącznie jest 20). Jeśli każdy okręg wyborczy liczy sobie, podobnie jak ten z naszego przykładu, 1765 wyborców, którzy wszyscy uczestniczą w głosowaniu, to partia A uzyska w skali całego kraju zaledwie 2,83% głosów (1000 na 35 300 ogółem). Jeśli więc próg niezbędny do wejścia do „puli mandatowej” wynosi np. 5%, to partia A, pomimo uzyskania w naszym konkretnym okręgu aż 56,7% głosów, w ogóle nie wejdzie do parlamentu. Jeśli partie B, C i D w skali całego kraju przekroczą wymagany próg, to podzielą one pomiędzy siebie wszystkich 6 mandatów z tego okręgu – przy zastosowaniu metody d’Hondta partia B zabierze ich 4, a partie C i D po jednym. Paradoks to zadziwiający, ale jak najbardziej możliwy, także w praktyce – uważny Czytelnik dostrzeżę oczywiście, że powyższy przykład bierze za podstawę przepisy aktualnej ordynacji wyborczej do Sejmu RP z 28 V 1993 r. Metod na „proporcjonalny” rozdział miejsc w parlamencie jest tyle, ile krajów i ordynacji wyborczych, co jest najlepszym dowodem na to, że w kwestii proporcjonalnego systemu wyborczego trudno o ideał. Powiedzmy zresztą wprost: ideał ten po prostu nie istnieje! Historia z twierdzeniem Arrowa znowu się powtarza. W 1980 r. dwóch matematyków amerykańskich, M.L. Balinski i H.P. Young, pokazało, że problem sprawiedliwej proporcjonalnej reprezentacji nie ma rozwiązania, zaś tak wszelkie istniejące już metody, jak i te, które będą zaproponowane w przyszłości, jakiegokolwiek będą, mogą zawsze doprowadzić do paradoksalnych rezultatów².

Balinski i Young, podobnie jak Arrow, określili trzy pożądane właściwości każdej sprawiedliwej proporcjonalnej reprezentacji. Pierwsza własność dotyczy zaokrąglania części ułamkowych i zakłada, że jeśli dokładny

² M.L. Balinski i H.P. Young, „Proceedings of the National Academy of Sciences U.S.A.”, 77, 1 (1980).

przydział miejsc wynosi np. 57,4, to rozsądne zaokrąglenia stanowią tylko dwie sąsiadujące liczby naturalne, czyli 57 albo 58, nie zaś 56 czy 59. Druga własność zakłada, że przy ustalonej metodzie rozdziału miejsc żadna partia czy ugrupowanie nie powinno stracić mandatu, jeśli zwiększy się liczba miejsc w parlamencie. Trzecia własność żąda, aby sposób rozdziału miejsc nigdy nie doprowadził do sytuacji, w której partia czy ugrupowanie traci miejsce mimo uzyskania wzrostu poparcia ze strony wyborców. Balinski i Young udowodnili następnie, że trzy pożądane własności są wzajemnie sprzeczne. W ten sposób kolejny mit filozofów, politologów i matematyków został obalony. Dwa stulecia poszukiwań idealnej metody proporcjonalnej reprezentacji były z góry skazane na niepowodzenie.

I coś z tego wynika?

Twierdzenia Arrowa oraz Balinskiego-Younga prowadzą do smutnej konkluzji: musimy zrezygnować z idealnej ordynacji wyborczej, musimy zrezygnować z idealnej reprezentacji proporcjonalnej. I coś nam zatem pozostaje?

Badania nad systemami wyborczymi nadal są prowadzone. Różne grupy analizują różne strony zagadnienia: a to się bada formalne założenia, przy jakich dana ordynacja wyborcza nie będzie dawać skrajnie paradoksalnych rezultatów, a to się analizuje w sposób opisowy zachowanie wyborców, a to się stosuje matematyczne metody teorii gier. W praktyce kraje demokratyczne znajdują system wyborczy w sposób ewolucyjny, przez sekwencje prób, błędów i ulepszeń. Trudno o obiektywne kryteria oceny takiego systemu, często bowiem wyrasta on z tradycji historycznych i kulturalnych danego narodu czy państwa. Nie oznacza to jednak, że im dłużej system ewoluuje, tym mniej w nim paradoksów. Państwo brytyjskie, które chlubi się naj-

starszą demokracją w Europie, jest tu dobrym przykładem.

System wyborów do Izby Gmin jest klasycznym przykładem systemu większościowego, w którym każdy okręg wyborczy – wszystkie są jednomandatowe – stanowi niejako odrębną całość, z której mandat poselski otrzymuje po prostu ten kandydat, który zdobył największą liczbę głosów. W rezultacie system większościowy uniemożliwia jakiegokolwiek uzależnienie rozdziału mandatów od proporcji oddanych głosów, czy to w skali okręgu, czy całego kraju. W skrajnym przypadku można sobie wyobrazić, że partia A zyska w każdym okręgu po 20 000 głosów, partia B zaś, też w każdym okręgu, po 19 999 głosów. W efekcie do parlamentu dostaną się wyłącznie przedstawiciele partii A, popierani przez minimalnie więcej niż połowę wyborców; partia B, choć cieszy się tylko minimalnie mniejszym poparciem, znajdzie się całkowicie poza parlamentem.

Taki skrajny przypadek jest oczywiście czysto teoretyczny, choć np. wspomnienie naszych własnych wyborów do Senatu w 1989 r. (w warunkach ordynacji większościowej przy 2–3 mandatach w okręgu) pokazuje, że życie nie różni się czasem zbyt wiele od abstrakcyjnych teorii. Na ogół wszakże praktyka polityczna, sprzyjająca w warunkach systemu większościowego tworzeniu się dwóch dużych partii (w W. Brytanii – Partii Konserwatywnej i Partii Pracy) celem zapobieżenia rozdrabnianiu się poparcia wyborców, różnicuje geografie wyborczą i w efekcie łagodzi skutki matematycznych skrajności – bynajmniej jednak nie do tego stopnia, by wyeliminować ewidentne paradoksy. Bywały w historii W. Brytanii przypadki, np. w latach 1951 i 1974, gdy na skutek szczęśliwego rozłożenia się głosów („małe przewagi” zamiast dużej koncentracji poparcia w niewielkich rejonach) wybory wygrywała ta z dużych partii, którą poparło w głosowaniu mniej wyborców niż jej rywalkę. Z drugiej strony niewielkie szanse mają

w systemie większościowym partie średnie i małe (jak np. w warunkach brytyjskich Partia Liberalno-Demokratyczna); nawet gdy popiera je, w skali całego kraju, dość znaczny procent wyborców, to jednak w poszczególnych okręgach mają one niewielkie szanse, by z np. 20-procentowym poparciem przebić się przez barierę stworzoną przez partie większe, z poparciem w granicach 40%. Z kolei małe, ale silnie skoncentrowane ugrupowania, jak np. partie nacjonalistyczne w Szkocji i Walii, mogą – dzięki lokalnie dużej sile przebicia – zapewnić sobie miejsca w parlamencie, pomimo że w skali całego kraju popiera je minimalny zaledwie procent głosujących.

Inne kraje, takie jak Włochy, Izrael czy też (bliska ciału koszula!) Polska w latach 1991–93 borykały się i borykają ze zgoła innymi problemami – systemy proporcjonalne powodują na ogół daleko idące rozdrobnienie partii politycznych i powstawanie w parlamencie masy drobnych ugrupowań i frakcji, co w efekcie prowadzi do trudności w sformowaniu koalicji rządowej, jej niestabilności, a w konsekwencji do częstych kryzysów gabinetowych. Obserwatorzy włoskiej sceny politycznej są już od dawna przyzwyczajeni do faktu, że rzadko który rząd tego kraju utrzymuje się przy władzy dłużej niż przez rok; podobnej lekcji udziela historia lat 1919–26 i 1991–93 w Polsce.

Czy jednak wprowadzenie zasady progu musi zawsze być skuteczną odpowiedzią na wynikające ze stosowania ściśle proporcjonalnej ordynacji rozdrobnienie parlamentu i słabość powstających w takim parlamencie koalicji? Przykład powojennych Niemiec może rzeczywiście potwierdzać istnienie takiej prawidłowości; wydaje się jednak, że warunkiem zadziałania tego stabilizującego efektu zasady progu jest uprzednie zaistnienie w danym kraju klarownego systemu partyjnego, w którym kilka dużych i średnich partii dzieli między siebie głosy zdecydowanej większości wyborców i w konsekwencji miejsca w parlamencie, małe zaś partie po pro-

stu wskutek braku reprezentacji parlamentarnej schodzą na margines sceny politycznej. Na taki obrót rzeczy potrzeba jednak czasu; w sytuacji kraju takiego jak Polska, cechującego się znacznym stopniem nieustabilizowania i fragmentacji życia politycznego, wprowadzenie systemu proporcjonalnego z wysokim centralnym progiem narzuconym również poszczególnym okręgom może prowadzić do różnych niepożądanych efektów.

Przede wszystkim możemy mieć do czynienia z sytuacją, w której znaczące w odczuciu społecznym siły polityczne (a takimi niewątpliwie są we współczesnych polskich warunkach partie uzyskujące w badaniach opinii publicznej poparcie rządu 5%) mogą wskutek minimalnie słabszego wyniku wyborczego znaleźć się całkowicie poza parlamentem i w konsekwencji stworzyć znaczącą opozycję pozaparlamentarną, z definicji dążącą do zmiany istniejącego systemu politycznego i dlatego potencjalnie niebezpieczną dla całości systemu demokracji parlamentarnej w ogóle.

Próba obrony przed wyeliminowaniem z życia parlamentarnego kraju mniejszych partii i stronnictw może być oczywiście – i jest! – tworzenie przez nie koalicji wyborczych. Trudno jednak przypuszczać, by te doraźne w charakterze alianse, o ile w ogóle przekroczą podniesiony dla nich w stosunku do pojedynczych partii próg głosów, utrzymały się na dłuższą metę w warunkach ostrej konfrontacji wewnątrzparlamentarnej; znacznie bardziej prawdopodobny wydaje się ich szybki rozpad, prowadzący w efekcie do rozdrobnienia parlamentu w sposób wcale nie odbiegający od tego, przeciwko któremu wprowadzenie zasady progu miało stanowić antidotum.

Trzecią wreszcie słabością systemu proporcjonalnego z wysokim progiem jest praktyczne wyeliminowanie z gry politycznej elementu regionalnego (nowa ordynacja do Sejmu RP czyni tu wyjątek dla mniejszości narodowych), a także silnych, choć nie związanych z żadną większą partią indywidualności politycznych. Obydwa

te zjawiska mogą w odczuciu społecznym być postrzegane, nie bez racji zresztą (vide przytoczony powyżej przykład), jako niesprawiedliwość czy wręcz kpina z demokracji.

Wnioski? Cóż, demokracja nie jest łatwa, i to niezależnie od miejsca, czasu i warunków, w których ma funkcjonować; Winston Churchill powiedział kiedyś nawet, że choć jest to najgorszy system rządów, to jednak nikt nie wymyślił jeszcze niczego lepszego! Może więc warto odłożyć ad acta teoretyczne rozważania i polityczno-ideologiczne spory, które i tak nie doprowadzą – bo doprowadzić nie mogą – do stworzenia idealnego systemu rządów; czeka przecież na rozwiązanie cała masa znacznie bardziej praktycznych i pilnych problemów. To już jednak wykracza poza ramy naszego artykułu...³

³ Niniejszy artykuł jest zmodyfikowaną i zaktualizowaną wersją tekstu opublikowanego wcześniej w czasopiśmie „Wiedza i Życie” (wrzesień 1992).



Piotr Jasiński SJ

Czy zbawi nas leseferyzm?

Jeśli popatrzyć na wskaźniki makroekonomiczne, to w cztery lata po desygnowaniu Tadeusza Mazowieckiego na premiera Polski sytuacja w Europie Środkowej i Wschodniej może się wydać prawie beznadziejna. Zmniejszenie się produktu krajowego i spadek produkcji przemysłowej są chyba bezprecedensowe. W Polsce w 1990 r. PKB był mniejszy o 11,6% niż w roku poprzednim, a w 1991 skurczył się on o dalsze 7,6%. Na Węgrzech 1991 r. PKB spadł o 9,8%, a w Czechosłowacji o prawie 16%. Produkcja przemysłowa zmniejszyła się w Polsce w latach 1990 i 1991 o odpowiednio 24% i 12%. Na Węgrzech i w Czechosłowacji spadek wyniósł około 21% w 1991, a w pierwszych trzech kwartałach 1992 r. odpowiednio 13,1 i 19,3%. Inflacja ciągle jest jeszcze bardzo wysoka, a dochody realne spadają. Z drugiej strony widoczne są również oznaki mogące stanowić powód do optymizmu: chociaż 38-procentowy wzrost cen od kwietnia 1992 do kwietnia 1993 r. nie może być ani powodem do chwały, ani czymś, z czym trzeba się pogodzić, to jednak nie wolno zapominać, że w 1989 r. wysokość inflacji wyniosła 700%, a w styczniu 1990 r. – 78,3%. Realne wynagrodzenia mogły być spaść, ale jak obliczyć wartość czasu traconego poprzednio na stanie w kolejkach po niskiej jakości towar? A braki należą przecież do przeszłości. Czy rzeczywiście powinniśmy popadać w rozpacz dlatego, że zaprzestano produkcji towarów, których nikt nie chciał kupować, lub które kupowano wyłącznie z braku wyboru? Czy stanowi to spadek produkcji, czy zmniejszenie marnotrawstwa? Czy osobom, które założyły prawie 1,5 mln prywatnych firm się nie poprawiło? Czy nie jest lepiej, że mogą oni w znacznie większym

niż poprzednio stopniu korzystać z owoców swojej pracy? Czy od liczby bezrobotnych nie należałoby tak naprawdę odjąć tych, którzy pracują – i zarabiają! – w tzw. szarej lub nawet czarnej strefie gospodarki? Nawet fakt, że gasterbeiterami nie są już Polacy w Niemczech i innych krajach Europy Zachodniej, ale Ukraińcy i Rosjanie w Polsce, może być interpretowany jako powód do optymizmu, oczywiście pod warunkiem że ograniczą oni swoją aktywność do pracy i handlu.

Te, jak się wydaje, retoryczne pytania, nie mają sugerować, że wszystko jest już w porządku, że – używając piłkarskiego porównania – reformatory i transformatorzy polskiej gospodarki mogą już zejść z boiska, udać się do szatni i zawiesić buty na kołku. Nie, jest jeszcze mnóstwo problemów do rozwiązania i byłoby naiwnością oczekiwać, że czterdziestokilkuletniego dziedzictwa realnego socjalizmu można się pozbyć w cztery lata. Częścią jednak ich rozwiązywania jest uświadomienie sobie samym i przypominanie innym po pierwsze, że wiele zmieniło się na lepsze i że niezadowolenie z tempa poprawy nie powinno być brane za objaw pogorszenia się sytuacji; a po drugie, że istnieje ścisły związek między zdecydowaniem, z jakim proces transformacji został zapoczątkowany w rozmaitych krajach, a osiągniętymi wynikami. Innymi słowy, nie jest przypadkiem, że to właśnie w Polsce jako pierwszej zaczęły się powiększać i produkt krajowy, i produkcja przemysłowa.

Jeśli chodzi o problemy do rozwiązania, rekonstrukcja systemu instytucji, bez których nie mogą działać mechanizmy rynkowe, oraz przyspieszenie i dokończenie prywatyzacji wydają się najważniejszymi i najpilniejszymi zadaniami. Do listy problemów trzeba dodać deficyt budżetowy, zadłużenie zewnętrzne, pojawiające się długotrwałe bezrobocie, regionalną restrukturyzację, ciągle jeszcze wysoką stopę inflacji i w związku z tym wysoki nominalnie koszt kredytów, a także reprivatyzację oraz reformę sposobu finansowania i organizacji służby zdrowia, oświaty i systemu emerytalnego.

Wspólnym zaś mianownikiem tych wszystkich trudności jest to, że muszą one być rozwiązane środkami politycznymi, a jednocześnie polityka w ogóle, a partie polityczne w szczególności są chyba największą przeszkodą na drodze do zakończenia sukcesem powrotu do kapitalizmu. Jeden bowiem wymiar polskiej rzeczywistości polityczno-gospodarczej nie zmienił się – ścisły związek między polityką i gospodarką, a czasami nawet prymat polityki nad gospodarką, przetrwał upadek komunizmu w niezłym zdrowiu.

Obok tych dwóch wymiarów zmian dokonujących się w Polsce i w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej trzeba uwzględnić jeszcze jeden, a mianowicie wymiar etyczny, bez którego trudno byłoby do końca zrozumieć proces, który doprowadził do zakończenia panowania komunizmu w tej części świata. Oczywiście niezdolność starego systemu do zaspokojenia ludzkich potrzeb i aspiracji była niesłuchanie istotna, lecz ważną rolę odegrało również odrzucenie starego systemu politycznego ze względu na wykorzystanie w nim ideologii marksistowskiej oraz ze względu na jego totalitarny charakter. To z kolei jest jeszcze jednym z powodów, dla których trudności, jakie trzeba rozwiązać w procesie transformacji systemowej, wzrastają eksponentalnie: nie tylko system polityczny i gospodarczy zmienia się jednocześnie, ale musi również nastąpić dostosowanie mentalności społecznej do wolnego rynku i demokracji oraz akceptacja wartości, które je legitymizują i które umożliwiają ich funkcjonowanie.

Powyższe stwierdzenia odnoszą się w zasadzie, w mniejszym lub większym stopniu, do wszystkich krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Dwa czynniki wyróżniają jednak sytuację w Polsce. Po pierwsze tradycja oporu wobec władzy komunistycznej była o wiele silniejsza i wielu członków elit brało udział w rozmowach Okrągłego Stołu po stronie solidarnościowej; po drugie Polska była pierwszym krajem, w którym komuniści utracili władzę. Z drugiej strony komuniści byli chyba

Jedynym czynnikiem jednoczącym ruch społeczny, jakim bez wątpienia była „Solidarność“, która swoim parasolem obejmowała tak różniące się ugrupowania polityczne, jak socjaliści i prawicowi nacjonaści. Nie powinno więc było być niespodzianką, że po dojściu do władzy ruch ten rozpadł się tak szybko, niezależnie od tego kto ponosi winę – lub zasługę – za dodanie kropli, która przepełniła miarę. Partie polityczne – zarówno te tzw. postsolidarnościowe jak i poza-okrągło-stołowe oraz zupełnie nowe – zaczęły wyrastać jak grzyby po deszczu i wynikiem pierwszych wolnych wyborów był bardzo rozdrobniony i podzielony parlament, w którym co najmniej pięć partii było potrzebnych do utworzenia większościowego rządu i o którym nigdy nie było wiadomo, ile partii jest w nim reprezentowanych.

Tego rodzaju rozdrobnienie wydawało się przesadne, nawet jeśli przyjęło się za standard inne społeczeństwa posttotalitarne. Sytuacja w Czechosłowacji, a teraz w Czechach i na Słowacji, oraz na Węgrzech wydaje się zatem o wiele bardziej do przyjęcia. Sytuację w Polsce pogarszał fakt, że trudno było określić wyborców poszczególnych partii, a podziały między tymi ostatnimi były w większym stopniu spowodowane osobistymi animozjami niż różnicami programowymi. Ponieważ demokracja nie jest celem samym w sobie, naprawdę ważny w tym kontekście jest wpływ, jaki transformacja polityczna ma na transformację gospodarczą. A skoro rola państwa w tym drugim procesie jest ogromna, to słabość państwa, tzn. zarówno władzy ustawodawczej jak i wykonawczej, może w praktyce okazać się ważnym hamulcem przemian gospodarczych, zaś gdy te będą się przeciągały, można się również spodziewać negatywnego sprzężenia zwrotnego.

Jedynym jasnym elementem tego ciemnego obrazu jest to, że nieskuteczność rządu Olszewskiego nie pozwoliła mu zepsuć tego, co osiągnął Balcerowicz, a rząd Suchockiej musiał godzić tyle sprzecznych interesów, że nie był w stanie zrobić czegoś bardzo niewłaściwego.

W dłuższej jednak perspektywie czasowej niektóre przynajmniej problemy będą musiały znaleźć lepsze rozwiązania niż tylko siedzenie, czekanie i kłócenie się, zatem dopiero wybory stwarzają szansę na przełom, który wydawał się niemożliwy. Nie ma jednak gwarancji, że szansa ta zostanie wykorzystana.

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, wynika, że ogólnego kierunku przemian nie można i nie powinno się kwestionować. To, czego rzeczywiście potrzeba narodom Europy Środkowej i Wschodniej, to gospodarka rynkowa, w której procesy gospodarcze są wynikiem indywidualnych decyzji podejmowanych w ramach prawnych, ustanowionych i egzekwowanych przez państwo. Absolutna konieczność i pilność prywatyzacji wynika ze związku, jaki istnieje między tymi decyzjami a własnością prywatną, która zarówno pełni rolę bodźca (korzystanie z owoców lepszego wykorzystania tego, co się posiada) jak i warunkuje rzeczywistą odpowiedzialność za podejmowane akcje (niewłaściwe decyzje mogą doprowadzić do utraty tego, co się posiada), nie mówiąc o stabilizującym wpływie własności prywatnej na system polityczny. Inny problem, który wzbudzał tak wiele zainteresowania wśród ekonomistów, to znaczy, czy transformacja systemowa powinna być stopniowa, czy też jak najwięcej należy zrobić za jednym zamachem, rozwiązał się nie tyle w toku teoretycznych dyskusji, ile w wyniku uwarunkowań istniejących w poszczególnych krajach oraz w następstwie wydarzeń, których tak na prawdę nikt nie kontrolował (chyba jedynie strategiczne decyzje Vaclava Klausea nie były do końca zdeterminowane przez okoliczności). Pozostawia to jednak nie rozwiązany problem polityki gospodarczej w okresie transformacji systemowej. Innymi słowy odpowiedzi wymaga tytułowe pytanie tego artykułu: Czy zbawi nas leseferyzm? Czy zbawi nas gospodarczy liberalizm?

Oczywiście zarówno kontekst, w jakim tego rodzaju wybawienia się oczekuje, jak i nasze rozmaite wyobra-

żenia i uprzedzenia niezmiernie komplikują zadanie dokładnego zdefiniowania użytych wyżej terminów. Nie zmienia to jednak faktu, że najprostsza odpowiedź na powyższe pytania brzmi: liberalna polityka gospodarcza, liberalizm gospodarczy już zbawiły Środkową i Wschodnią Europę, a przynajmniej te kraje, które zgodnie z tymi zasadami kształtowały swoją politykę gospodarczą. Co więcej, zakres wolności gospodarczej musi zostać zwiększony, aby nie zmarnować dotychczasowych osiągnięć oraz zapewnić w przyszłości wzrost gospodarczy i wzrost stopy życiowej narodów Europy Środkowej i Wschodniej. Szczególne znaczenie mają działania promujące przedsiębiorczość i wolny handel. Z drugiej zaś strony wydaje się, że wzrost protekcjonizmu i interwencjonizmu, niezależnie od tego, czy się będzie nazywało go polityką przemysłową, czy też nie, będzie jedynie przedłużał cierpienia przebywania w czyścicu gospodarki, która nie jest ani rynkowa, ani planowa.

Tego rodzaju odpowiedzi wskazują na pierwszy i najważniejszy aspekt wolności gospodarczej, a mianowicie na jej względny charakter. Wszelka wolność – i wolność gospodarcza nie jest tutaj wyjątkiem – zawsze istnieje tylko do pewnego stopnia. Jest jej zawsze albo mniej, albo więcej, już chociażby z tego powodu, że jesteśmy istotami żyjącymi w świecie materii i w historii. Dlatego też nigdy nie jest ona absolutna ani też nie można jej zupełnie wykorzenić, nawet jeśli korzystanie z niej, jak to np. miało miejsce z wolnością gospodarczą w okresie stalinizmu, będzie całkowicie nielegalne.

W przypadku Polski, chociaż od momentu śmierci Stalina, a zwłaszcza po Październiku, sfera wolności gospodarczej stopniowo się poszerzała, prawdziwy punkt zwrotny nastąpił pod koniec lat osiemdziesiątych. Odwrócenie procesu kolektywizacji rolnictwa, spółki polonijne, które można było tworzyć od 1976 r., przywrócenie kodeksu handlowego w 1985 r. oraz ustawa o działalności gospodarczej z grudnia 1988 r. były kolej-

nymi etapami procesu, który Jadwiga Staniszkis nazwała *de-artykulacją socjalistycznego sposobu produkcji*. Prawdziwa eksplozja prywatnej przedsiębiorczości rozpoczęła się jednak w 1989 r. i nie ma chyba wątpliwości, że otwarcie gospodarki na różnego rodzaju formy przedsiębiorczości oraz daleko idąca redukcja ograniczeń administracyjnych, po tym jak Tadeusz Mazowiecki został premierem i sformował rząd we wrześniu 1989 r., naprawdę wybawiły polską gospodarkę od totalnego rozpadu spowodowanego połowicznością reform podejmowanych przez ostatnie rządy komunistyczne. Ich wysiłki były po prostu za bardzo ograniczone czynnikami ideologicznymi i geopolitycznymi oraz działaniami ich związkowych przeciwników. „Solidarność” przecież nie tylko nie miała pomysłu na to, jak urządzić Polskę, jak przekształcić jej gospodarkę z planowej w rynkową, ale i była czynnikiem zdecydowanie przyspieszającym pograżanie się polskiej gospodarki w coraz bardziej chaotycznym kryzysie. Co więcej, można wątpić, czy związkowcy tak naprawdę chcieli pełnokrwistego kapitalizmu, a nie tylko, jak to ktoś powiedział, socjalizmu z lepiej zaopatrzonymi sklepami i większą ilością pieniędzy. Ich odmiana nazwana przez Jana Winieckiego *antykomunistycznymi bolszewikami* przetrwała do naszych czasów i jej przedstawicieli można od czasu do czasu zobaczyć na ulicach większych miast.

Niezależnie od tego, w jakim stopniu słuszna jest powyższa interpretacja, posuwanie się w dół wzdłuż krzywej w kształcie litery „J” było bolesnym doświadczeniem i chociaż Polacy – podobnie jak i inni mieszkańcy Europy Środkowej i Wschodniej – jeszcze długo będą cierpieć pod brzemieniem komunistycznego dziedzictwa, jednak nie nastąpiło odejście od większości elementów planu Balcerowicza i wyniki tego są widoczne: Polska jest pierwszą ex-nakazowo-rozdzielczą gospodarką, w której nie tylko produkcja przemysłowa, ale i produkt krajowy zaczęły rosnąć w 1992 r. Produk-

cja przemysłowa wzrosła o 4,2%, czemu towarzyszył na dodatek 12-procentowy wzrost wydajności. Wzrost produktu narodowego brutto ocenia się na 1%, i to pomimo tragicznych wręcz wyników w rolnictwie oraz faktu, że pewne elementy planu Balcerowicza próbowano rozводnić. Chociaż wyniki prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych są – na razie – źródłem wielu rozczarowań, to sektor prywatny wytwarza już prawie połowę PKB. Eksport na Zachód prawie się podwoił od 1989 r. Wzrost i osiągnięte wyniki widać nawet w oficjalnej statystyce, która przecież jest daleka od doskonałości; chwalenie się wzrostem produkcji nie tylko nie gwarantuje ministerialnych premii, ale i zmusza do płacenia wyższych podatków, a jednocześnie szara i czarna strefa gospodarki ciągle rosną i następuje to m.in. na skutek wycofywania się z działalności oficjalnej.

Ponieważ nikt chyba nie zaprzeczy, że realizacja planu Balcerowicza zasadniczo zwiększyła zakres wolności gospodarczej, powyższe przykłady nie tylko wskazują, że tego rodzaju wolność sama w sobie zasługuje na rozszerzanie, ale i że jak najwięcej należy uczynić za jednym zamachem. Właśnie w tym kontekście porównanie stanu gospodarki Polski i innych krajów Europy Środkowej i Wschodniej dostarcza odpowiednich dowodów.

Analiza tych doświadczeń w świetle tego, co wiemy na temat ludzkiej wolności w ogóle, pozwala dostrzec kolejny istotny aspekt wolności gospodarczej, a w konsekwencji również liberalizmu gospodarczego. Mianowicie to co możliwe determinuje zakres, w jakim można sensownie mówić o tym, co wolno, co dozwolone, a zatem o zwiększaniu lub zmniejszaniu czyjejś wolności. Z tego właśnie powodu zwiększaniu wolności gospodarczej musi towarzyszyć tworzenie, a dokładniej mówiąc rekonstrukcja ram prawnych, które określają to co możliwe (dozwolone) i których przepisy dotyczące zawierania i przestrzegania umów, przepisy wprowadzone i egzekwowane przez państwo, są bardzo waż-

nym elementem i przykładem. Tylko tego rodzaju ramy prawne mogą ograniczyć arbitralność biurokratycznych interwencji w mechanizmy rynkowe oraz ad hoc protekcjonizm napędzany różnymi, mniej lub bardziej wyraźnie artykułowanymi, interesami grupowymi. Nie bez znaczenia są w tym kontekście paradoksy polskiej rewolucji kapitalistycznej: to, że – po pierwsze – wygrali ją ci, których stanowiska pracy, zwłaszcza w przemyśle ciężkim i w górnictwie, są najbardziej zagrożone. Ich rozczarowanie rozwojem wypadków jest jak najbardziej uzasadnione. Po drugie, chociaż rolnictwo było zawsze uważane za wyspę normalnej ekonomiki na morzu planowych absurdów, rolnicy nie stali się entuzjastami robienia tego, na co mają ochotę; wolne ceny zmniejszyły marnotrawny popyt, zaś towary importowane odsłoniły nieefektywność produkcji i niską jakość jej owoców.

Uogólniając możemy powiedzieć, że biurokratyczne interwencje i protekcjonizm zarówno ograniczają wolność gospodarczą jak i uniemożliwiają skuteczne działanie mechanizmów rynkowych. Wyeliminowanie tych wyraźnie dysfunkcyjnych czynników wymaga wobec tego, aby jak najwięcej wolności gospodarczej zostało wcielonych i znalazło swój wyraz w samych zasadach, zgodnie z którymi jest prowadzona działalność gospodarcza, w którym to przypadku przychodzi nam z pomocą pojęcie państwa prawa. Rechtsstaat polega bowiem nie tylko na stosowaniu w procesie stanowienia prawa właściwych procedur, ale i na określeniu, jakie rodzaje dziedzin życia jednostki i społeczeństwa powinny być regulowane przez prawo. Krótko mówiąc liberalna polityka gospodarcza powinna być dopełniona proliberalnym prawotwórstwem.

Osiągnięcie celu, jakim jest stworzenie spójnego, stabilnego i możliwego do wyegzekwowania zbioru praw dotyczących rozmaitych rodzajów działalności gospodarczej, jest bez wątpienia jednym z głównych zadań, jakie stoją przed rządami Europy Środkowej i Wschod-

niej. To jednak jeszcze nie wszystko. W dyskusji na temat liberalizmu gospodarczego i jego zbawiennych skutków nie może bowiem zabraknąć ogólniejszej refleksji na temat roli, jaką państwo powinno odgrywać w gospodarce. I właśnie kiedy weźmiemy pod uwagę państwo, procesy polityczne oraz rynek głosów wyborczych, nasza wiara w liberalizm gospodarczy powinna być najsilniejsza. Czyż mamy prawo wierzyć, że cokolwiek dobrego wyniknie z arbitralnych interwencji polityków w procesy i mechanizmy gospodarcze? Naszą nieufność wobec doraźnego wpływania na procesy gospodarcze przez polityków lub biurokratów powinien dodatkowo zwiększyć fakt, iż centralna administracja państwowa w Polsce jest dziwną mieszkanką, po pierwsze, starej nomenklatury, której nie było można – ani potrzeba? – zastąpić innymi ludźmi, po drugie, dawnych działaczy opozycyjnych, którzy mieli nimi kierować, a jednocześnie coraz aktywniej szukali wyborców dla swoich naprędce zakładanych partii politycznych, i po trzecie – zagranicznych doradców, którzy mieli pomagać, ale których pomoc często trudno było odróżnić od po prostu wydawania pieniędzy danych przez rządy krajów, z których pochodzili. Co gorsza, trudno się spodziewać, aby sytuacja w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej była lepsza, ponieważ ruchy opozycyjne były tam zwykle o wiele słabsze niż w Polsce, i dlatego grupa ludzi wiarygodnych i kompetentnych, którzy mogliby objąć stanowiska w administracji centralnej i lokalnej, jest o wiele mniejsza. Z drugiej jednak strony jest tam, z tego samego zresztą powodu, o wiele mniej osób, które chciałyby wycierpiane prześladowania zamienić w tytuły do posad na szczytach hierarchii rządowej i gospodarczej.

Uświadomiwszy sobie, jaką to dziwną mieszkankę tworzą ci, którzy rządzą obecnie Europą Środkową i Wschodnią – a jest to nieodłącznie związane z problemem dekomunizacji czy też po prostu wyrównywania rachunków lub zemsty, politycznej bądź innego rodzaju

– nie można jednocześnie zapominać, że zdolności produkcyjne każdej biurokracji i każdego systemu politycznego są ograniczone i że czas marnowany na wymyślanie polityki przemysłowej, dla której ciągle jeszcze brak godnych zaufania kryteriów, czy też negocjowanie subsydiów dla kopalni i cel na jogurt mógłby być lepiej wykorzystany, gdyby przeznaczyć go na rozwiązywanie takich problemów, jak reprivatyzacja czy świadczenia socjalne. Ich rozwiązywanie jest zarówno wyrazem liberalnej polityki gospodarczej jak i okazją do rozszerzenia sfery gospodarczej – a tym samym ludzkiej – wolności.

Powyższe rozważania na temat roli państwa w wolnorynkowej gospodarce oraz sytuacja w krajach Środkowej i Wschodniej Europy sugerują, że za prowadzeniem liberalnej polityki gospodarczej przemawia również jej z natury pragmatyczny charakter. W krajach o ustabilizowanej gospodarce rynkowej każdy przypadek interwencjonizmu, nawet jeśli decyduje o nim danie posłuchu hałaśliwej propagandzie tych, którzy oczekują korzyści, przy jednoczesnym zlekceważeniu milczącej większości, która na tym straci – ci pierwsi to zwykle producenci, ci drudzy to najczęściej konsumenci – poprzedza mniej lub bardziej szczegółowe przebadanie jego konsekwencji oraz mniej lub bardziej otwarte pertraktacje. W praktyce, aby coś takiego przedsięwziąć, są potrzebne zarówno skryształizowane grupy interesów jak i akceptowane przez wszystkich uczestników mechanizmy negocjacyjne. Obu tych elementów ciągle jeszcze brakuje w Europie Środkowej i Wschodniej, lub też występują tam w niedostatecznym stopniu właśnie dlatego, że w tych krajach transformacji podlega jednocześnie system polityczny i gospodarczy, co często tworzy po prostu błędne koło wzajemnych uwarunkowań i sprzężeń zwrotnych. Już samo to powinno wystarczyć za ostrzeżenie, ale w rzeczywistości jest jeszcze gorzej. Argumenty na rzecz interwencjonizmu zakładają bowiem koncepcję rządu, który działa na

rzecz dobra wspólnego, podczas gdy w praktyce o wiele słuszniejsze byłoby wzięcie pod uwagę sugestii i ostrzeżeń autorów teorii wyboru publicznego. Innymi słowy, zaakceptowawszy, że politycy nie maksymalizują bezinteresownie dobrobytu społecznego ani też nie są doskonale poinformowanymi i pozbawionymi słabości stróżami interesu publicznego, powinniśmy uważać, aby nie powiększać sfery, w której – niezależnie od rzeczywistości gospodarczej i możliwych do przeprowadzenia kalkulacji – ostatnie słowo należy właśnie do polityków. Pod tym nagłówkiem można umieścić zarówno przypadki zwykłej korupcji jak i sytuacje, w których ministrowi rolnictwa wydaje się, że jego zadaniem jest obrona interesów rolników, a nie realizacja polityki państwa i reprezentacja interesu publicznego wobec nich. Ponieważ jednocześnie tradycja myślenia, że to rząd powinien zaspokajać rozmaite – mniej lub bardziej usprawiedliwione – potrzeby i żądania, zamiast polegania przede wszystkim na własnych wysiłkach, ma się ciągle jeszcze bardzo dobrze, wybór liberalnej polityki gospodarczej, która ogranicza zarówno liczbę interwencji jak i ich możliwy przedmiot i zakres, jest w rzeczywistości wyborem pragmatycznym.

O Wielkiej Brytanii powiedziano kiedyś, że z faktu, iż jest ona otoczona morzem, nie wynika, że jest samotną wyspą. W jeszcze większym stopniu dotyczy to Polski. Ani ona, ani żaden inny kraj Europy Środkowej i Wschodniej nie jest samotną wyspą. W ciągu ostatnich trzech lat Polska zmieniła przecież wszystkich swoich sąsiadów i zamiast NRD, Czechosłowacji i ZSRR graniczymy obecnie z RFN, Czechami, Słowacją, Ukrainą, Białorusią, Litwą i Rosją. Ta bezprecedensowa zmiana kieruje z kolei naszą uwagę na międzynarodowy kontekst prowadzenia liberalnej polityki gospodarczej w jakimkolwiek pojedynczym kraju. W przypadku Polski jest to tym bardziej ważne, iż nasza gospodarka, podobnie jak i inne gospodarki typu radzieckiego, była

względnie zamknięta. Udział handlu zagranicznego w produkcji krajowym był niski, konkurencja, jakiej by musieli stawić czoło krajowi producenci, prawie nie istniała, a jeśli chodzi o kursy walut, to nie tylko było ich wiele, ale i obliczano je na podstawie absurdalnych założeń. Co więcej, nasza waluta nie była wymienialna, handlowaliśmy, a raczej wymienialiśmy towary, przede wszystkim w ramach RWPG, a głównym powodem eksportu na Zachód było zarobienie dewiz, które były potrzebne do finansowania koniecznego importu. Po wrześniu 1989 r. większość tych absurdów zniknęła: złotówka stała się (wewnętrznie) wymienialna, państwowy monopol w handlu zagranicznym został zniesiony, cła zostały zmniejszone (aczkolwiek niestety tylko czasowo), a wkrótce potem upadek RWPG wyzwolił nas z ograniczeń nakładanych przez dwustronne, wieloletnie umowy. Kraje członkowskie zaczęły płacić sobie nawzajem za towary prawdziwymi pieniędzmi. A najważniejsze jest to, że świat się nie zawalił. W rzeczywistości stało się coś odwrotnego. Liberalizacja handlu zagranicznego w Polsce jest jednym z największych sukcesów, i to zarówno sama w sobie jak i w porównaniu z innymi krajami przechodzącymi transformację systemową. Jednak, ponieważ nasza względna przewaga leży w produkcji rolniczej oraz w wyrobach takich przemysłów, jak hutniczy czy lekki, znaleźliśmy się w kłopotach uderzając głową w ścianę EWG-owskiego protekcjonizmu. Jednocześnie nasi rolnicy, zdemoralizowani przykładem tego, co „The Economist” nazwał kiedyś zwariowaną polityką rolną (Crazy/Common Agriculture Policy, w skrócie CAP), nie tylko zaczęli się domagać ograniczenia importu produktów żywnościowych, ale i minimalnych cen gwarantowanych, zamiast się zabrać za przystosowywanie ich sektora gospodarki do wymagań wolnego rynku. Rząd zaś patrzył bezradnie, jak blokowano drogi i przejścia graniczne.

Powinniśmy byli wiedzieć, że eurokraci nie są fana-

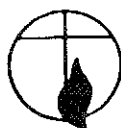
tykami wolnego handlu, ale rozdzwięk między deklaracjami polityków a biurokratyczną rzeczywistością brukselskich korytarzy władzy jest trudny do strawienia nie tylko dla nas. Prowadzi to z kolei do wniosku, że gdyby liberalna polityka gospodarcza była prowadzona nie tylko przez Polskę, ale i przez jej sąsiadów, przez co należy rozumieć nie tylko EWG, ale i kraje najpierw trójkąta, a teraz czworokąta wyszehradzkiego, to prawdopodobieństwo zbawienia poprzez wolność gospodarczą byłoby o wiele większe.

Te rozważania na temat liberalizmu gospodarczego rozpoczęliśmy od kilku refleksji na temat wolności osoby i w podobny sposób warto je chyba zakończyć. Liberalizm gospodarczy wydaje się bowiem bardzo realistycznym wyborem z punktu widzenia zakładanych w nim cech natury ludzkiej. Z jednej strony przypomina nam, że jesteśmy leniwi i dlatego potrzebujemy bodźców i presji z zewnątrz, aby w pełni wykorzystać nasze możliwości. W kategoriach ekonomicznych to ogólne spostrzeżenie tłumaczy się na twierdzenie, że bardzo trudno – jeśli nie niemożliwe – osiągnąć efektywność gospodarczą bez konkurencji, w procesie której, niezależnie od motywacji jednostek, tylko najlepsi przetrwają, a ostatnie słowo należy do konsumentów. To właśnie dlatego John Hicks, jeden z najwybitniejszych ekonomistów tego stulecia, powiedział kiedyś, że najważniejszą korzyścią płynącą z bycia monopolistą jest spokojne życie. Ceną jednak, jaką społeczeństwo musi płacić za spokojne życie niektórych swoich członków, jest nie tylko to, że marnuje się zasoby (niska efektywność produkcyjna), ale i to, że nie trafiają one tam, gdzie mogą być najlepiej wykorzystane (tzn. efektywność alokacyjna jest również niska). W jeszcze większym stopniu dotyczy to informacji, które każdy z nas posiada i których jak najlepsze wykorzystanie jest warunkowane, jak nam o tym przypomina Szkoła Austriacka, zakresem wolności gospodarczej.

Z drugiej strony liberalizm gospodarczy jest wyrazem wiary w ludzkie zdolności, produkcyjne i nie tylko, w ludzką zdolność do rozpoznawania, co jest dobre dla każdego z nas i dla społeczeństwa jako całości, oraz w przedsiębiorczość. I chociaż nie ma sposobu na to, aby każdego z nas ochronić przed popełnianiem błędów, negatywne skutki błędów popełnianych przez jednostki są tym mniejsze, im bardziej liberalny jest system gospodarczy, w ramach którego one działają.

Chrześcijanie byli zwykle dość nieufnie nastawieni do wszelkich form liberalizmu i to samo można powiedzieć o nauce społecznej Kościoła, niezależnie od stopnia obowiązywalności, jaki jej przypisujemy. W artykule, który te uwagi kończą, świadomie została użyta terminologia religijna: zbawienie poprzez leseferyzm czy też wiara w gospodarczy liberalizm. Oczywiście nie można ich, zwłaszcza na tych łamach, brać dosłownie. Równie błędne byłoby jednak sugerowanie czytelnikom, zwłaszcza wierzącym, że liberalizm jest jeszcze jedną pseudoreligią, a tym samym zagrożeniem dla ich wiary, dla wiary wyznawanej przez wspólnoty, do których należą. Wręcz przeciwnie. Zarówno brany sam w sobie jak i oglądany z punktu widzenia transformacji systemowej, liberalizm gospodarczy jest – ze względu na przedstawione powyżej argumenty – akceptowalną propozycją programu dla chrześcijan angażujących się w politykę oraz w działalność gospodarczą. Ponieważ zaangażowanie się w sprawy społeczne i poczucie odpowiedzialności za świat jest nieodłączne od bycia chrześcijaninem, który w realizacji swojego powołania powinien się kierować realizmem tak antropologicznym jak i, żeby tak powiedzieć, polityczno-gospodarczym, można nawet powiedzieć, że mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko akceptowalnością – liberalizm gospodarczy jest dla chrześcijan pewnego rodzaju imperatywem. Istnieje jednak obawa, że i w nadchodzących wyborach niektórzy z nas staną wobec dylematu, czy

głosować na partię, która przynajmniej werbalnie – bo metody działania to już czasami zupełnie inna sprawa – opowiada się za wartościami bliskimi osobom wierzącym, nie mając jednak tak naprawdę nic – lub „mniej niż zero” – do zaproponowania w sferze polityki gospodarczej.



Władysław A. Serczyk

Ukraina między Wschodem a Zachodem, czyli jeszcze raz o tym samym*

Mimo kilku już publikacji na powyższy temat, tytuł wydaje się przeczyć zdrowemu rozsądkowi. Usytuowanie między Wschodem a Zachodem w tradycyjnym rozumieniu oznacza przecież umieszczenie kogoś lub czegoś na granicy dwóch kręgów cywilizacyjnych, w najlepszym zaś przypadku na pograniczu wpływów dwóch Kościołów względnie tylko dwóch obrządków: grecko-bizantyjskiego i łacińskiego. Jeśli popatrzeć na problem z tego punktu widzenia, okaże się, że na takim właśnie pograniczu nie leży ani cała Ukraina, ani też (jak chcieliby moi niektórzy Rodacy) cała Polska, lecz jedynie zachodnie ziemie jednej oraz wschodnie drugiej z wymienionych.

Z takiego postawienia kwestii wynika wniosek o wyjątkowym znaczeniu – stwierdzenie, że ani Ukraina, ani Polska, nie powinny rościć sobie pretensji do odgrywania szczególnej roli czy to w przeszłości, czy też obecnie. Dzięki temu już na wstępie można uniknąć kłopotów terminologicznych, historycznych i innych, tak dotychczas komplikujących sprawę.

Mimo to jednak warto raz jeszcze zastanowić się nad elementami tworzącymi wielki układ wzajemnie ząbiających się struktur, znany pod nazwą Europy Środkowo-Wschodniej, i nad miejscem w niej Ukrainy.

Pytanie pierwsze, na które w tym przypadku należy odpowiedzieć, brzmi: Kiedy uformowała się owa euro-

* Referat wygłoszony podczas sesji naukowej *Polsko-ukraińskie spotkania: historia, język, literatura*, zorganizowanej przez Katedrę Ukrainistyki UW w dn. 25–27 V 1993 r. z okazji 40-lecia jej działalności.

pejska środkowo-wschodnia wspólnota i czy nie należałoby raczej mówić wyłącznie o Europie WSCHODNIEJ? Czy rzeczywiście już w chwili wytworzenia się na tym terytorium państwa czeskiego, polskiego, ruskiego, węgierskiego i innych stanowiły one czynnik równoważny na przykład państwu niemieckiemu? Czy nie należałoby myśleć o Niemczech jako jednym z samodzielnych składników kontynentu europejskiego, na co wówczas nie mogło się zdobyć jeszcze żadne z nowo powstałych państw wchodnioeuropejskich? Czy więc nie powinniśmy ich traktować podobnie jak organizmy istniejące na Półwyspie Bałkańskim czy nawet – Iberyjskim? Krótko mówiąc: Czy na naszym postrzeganiu przeszłości, nb. zarówno polskiej jak i ukraińskiej, nie ciąży przypadkiem kompleks niższości wynikający z poczucia ciągłego niedowartościowania? Czy nie chcemy nieustannie demonstrować swojej odmienności od kultur azjatyckich, stanowiących w naszym rozumieniu coś prostackiego oraz znacznie gorszego i prymitywniejszego od, w naszym rozumieniu, dojrzałego śródziemnomorskiego kręgu cywilizacyjnego?

Czy można już mówić o wspólnocie środkowo-wschodniej Europy w okresie wczesnośredniowiecznym? Czy jej istnienie zostanie brutalnie przerwane przez najazd mongolski, czy też dopiero powstanie ona później, w XV, XVI, a może nawet XVII stuleciu? Jakie jest odniesienie do niej świata pojałtańskiego? Czy jego granice przesunięte na zachód aż do Łaby, gdy mowa o Europie Wschodniej, pokrywają się chociażby w sensie kulturowym z wcześniejszym rozgraniczeniem kręgów cywilizacyjnych?

Pytanie drugie, o równie podstawowym znaczeniu, to pytanie, jak rozumieć pojęcie „pomostu“, którym chciałaby być obecnie i w przyszłości Ukraina, zamierzająca w tym względzie skutecznie, jak się wydaje, konkurować z Polską... Czy pomost oznacza jedynie konstrukcję graniczną, jak most, przez który przetaczać się będą pojazdy wyładowane wytworami materialnymi i duchowymi?

wymi Zachodu i Wschodu, zaś on sam poza swoją funkcją czysto techniczną żadnej innej roli nie spełnia i spełniać nie chce, bo nie ma takich ambicji? A może na „pomocie” tym dokonywać się będzie przetwarzanie i wzbogacanie produktów przekazywanych w obydwie strony?

Jeśli będziemy się trzymać tradycyjnego punktu widzenia, z którego wynika istnienie Europy wpływów łacińskich i greckich, wówczas okazać się może, iż – w zależności od okresu historycznego – ziemie ukraińskie będą należeć raz do jednego, raz do drugiego kręgu kulturowego, zaś kiedy indziej będą stanowić rzeczywisty pomost między nimi. Wydaje się bowiem, że nie ulega wątpliwości, iż Rzeczpospolita jako całość ewoluowała wyraźnie w kierunku Zachodu i jego wpływów. Elementy orientalne, względnie występujące gdzieś – nigdzie pierwiastki moskiewsko-mongolskiej surowości, nie decydowały o charakterze całości, podobnie jak elementy kultury islamskiej w bycie narodowym Słowian południowych. Tak więc, gdy większość ziem ukraińskich znalazła się w składzie Rzeczypospolitej, a ukraińskie elity gospodarcze, polityczne i duchowe uległy wyraźnej i szybkiej polonizacji, rozwój cywilizacyjny Ukrainy odbywał się w coraz większym stopniu według wzorów zachodnich. Ani pojawienie się bractw, ani tym bardziej założenie Akademii Kijowskiej zakładającej bardziej zachodni niż „grecki” model kształcenia nie może być rozpatrywane wyłącznie jako zjawisko swoiste wyłącznie ziemiom położonym między Bugiem a Dnieprem, czy nawet jeszcze dalej w kierunku wschodnim. Ukraina podówczas BYŁA częścią Europy Zachodniej.

Można się zastanawiać oczywiście, czy jej szczególne położenie nie powodowało, że proces ten zaczął się wcześniej, czego dowodem mógł być fenomen Lwowa, początkowo miasta o wyraźnie niemieckim charakterze, dopiero później przybierającego cechy kosmopolityczne, jak każdy z wielkich ośrodków handlowych.

Osobiście nie wykluczam tej możliwości, bowiem przemiany obserwowane na ziemiach ukraińskich, dokonujące się już po unii lubelskiej, nie odbywały się PRZECIW jakimkolwiek już istniejącym elementom kulturowym, lecz je wyraźnie WZBOGACAŁY, jakby spełniając rolę katalizatora ukrytych dotychczas procesów.

Jak się wydaje, to unia brzeska spowodowała powolne przesuwanie się Ukrainy na Wschód. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zabiegi Moskwy odegrały w tym przypadku także znaczną rolę. Niemniej jednak swoistym paradoksem jest fakt, że próba rozszerzenia wpływów łacińskich na kulturę duchową kraju, który ciążył wyraźnie właśnie ku Zachodowi, doprowadziła ostatecznie do wyraźnej i szybkiej zmiany orientacji. Jak widać, przymuszanie ludzi do działania przeciw własnej tradycji i do niszczenia już ukształtowanej duchowości prowadzi do skutków odmiennych od założonych pierwotnie.

Powstanie Bohdana Chmielnickiego stanowiło natomiast ten czynnik, tym razem politycznej natury, który przyspieszył, a następnie utrwalił, proces rozszerzania się wpływów Wschodu. Jeszcze w okresie przejściowym duchowni wykształceni w Akademii Kijowskiej, tacy jak np. Teofan Prokopowicz, zasiewali łacińskie ziarna na moskiewskim gruncie, ale uzyskiwali jedynie to, że rosyjskie oddziaływanie na Ukrainę stawało się skuteczniejsze, było bowiem obleczone już w inne, nie bizantyjskie czy też orientalne, szaty. Władze rosyjskie, od chwili gdy Ukraina znalazła się w granicach imperium, nie miały wątpliwości, że ma ona pozostać na zawsze tylko jego częścią, ukształtowaną w identyczny sposób, jak inne przyłączane do niego prowincje. Ukraina miała się stać Wschodem.

Od momentu klęski Mazepy i całkowitego załamania się jego planów ziemie ukraińskie były traktowane w ten właśnie sposób. Carowie demonstracyjnie traktowali zarówno kraj jak i zamieszkałą w nim ludność w sposób „przedmiotowy“, nie dopuszczając do ujawnia-

nia się ich, opartej na tradycji, „podmiotowości“. Czy-nili tak Piotr I, Elżbieta, Katarzyna II, Mikołaj I, a także Aleksander II. Mimo to odmienny sposób myślenia, obyczajowość, ciążenie ku Zachodowi, wreszcie załączki odrodzenia narodowego, tak wspaniale rozwijającego się w XIX i na początku XX stulecia, przetrwały. Co więcej, budziły one coraz zacieklejsze przeciwdziałanie ze strony władzy, słusznie widzącej w nich realne zagrożenie dla całości imperium. Ale „Mała Rosja“ nie chciała być Rosją i pozostawała nadal Ukrainą.

Warto przy tym zauważyć, że spory o nazwy różnych fragmentów ziem ukraińskich zawsze nosiły wyraźny podkład polityczny. O ile bez większych sprzeciwów przyjęto termin „Galicja Wschodnia“, nawiązujący (co prawda w sposób sztuczny) do dawnego księstwa haliczkiego, nie wspominając już o „Ukrainie Zachodniej“, to termin „Małopolska Wschodnia“, lansowany przez władze Rzeczypospolitej Polskiej w okresie międzywojennym, nigdy nie został zaaprobowany przez ukraińskich mieszkańców województw kresowych. Ową „Małą Polskę“ traktowali oni na równi z niegdysiejszą „Małą Rosją“...

Tego rodzaju traktowanie Ukrainy stało się zresztą swoistą normą postępowania wszystkich władz nieukraińskich, bez względu na to, jaką reprezentowały one orientację polityczną oraz – jaki system ustrojowy. Nie inaczej przecież poczynił sobie Rząd Tymczasowy wdając się w otwarty konflikt z Centralną Radą, nie wspominając już o władzach sowieckich. To Lenin był autorem wyjątkowo cynicznej noty, w której zawarł jednocześnie uznanie prawowitości Centralnej Rady oraz kilkupunktowe ultimatum grożące jej wojną w razie niespełnienia podyktowanych warunków, nb. wyraźnie naruszających jej suwerenność. Pisał więc m.in.: *Czy Rada zobowiązuje się nie przepuszczać w przyszłości bez zgody naczelnego dowódcy (sowieckiego – uw. W.A.S.) żadnych jednostek wojskowych kierujących się nad Don, Ural lub w inne okolice? Czy Rada zobowiązuje się do*

udzielania pomocy wojskowym rewolucyjnym w ich walce z kontrrewolucyjnym powstaniem kadecko-kaledinowskim? Czy Rada zobowiązuje się do zaprzestania wszelkich prób rozbrajania pułków radzieckich i robotniczej Gwardii Czerwonej na Ukrainie i do niezwłocznego zwrotu broni tym, którym została ona odebrana? W razie nieotrzymania w ciągu 48 godzin zadowalającej odpowiedzi na te pytania Rada Komisarzy Ludowych będzie uważała, że Ukraińska Rada znajduje się w stanie otwartej wojny z władzą radziecką w Rosji i na Ukrainie (sic!)¹.

Incydent ten można by traktować wyłącznie jako przejaw sowieckich poczynań imperialnych, gdyby nie ówczesna i późniejsza zaciekłość przejawiana właśnie w stosunku do Ukrainy. Zaobserwujemy ją zarówno w miesiącach poprzedzających ostateczne ukształtowanie się ZSRR, jak też w latach „ukrainizacji”, jak wreszcie – w latach tzw. wielkiego głodu, wywołanego i rozszerzanego przez odpowiednie decyzje władz. Nowa władza bez zastrzeżeń akceptowała wschodnią pokorę, uległość i służalczość przejawianą wobec silniejszego, ba! na tych zjawiskach oparła sprawność działania własnych funkcjonariuszy i przystosowała je do lansowanej doktryny państwowej. Na Ukrainie jednak owe „elementy Wschodu” okazały się zbyt słabe. Dążenie do niepodległości opartej na wzorach demokracji zachodniej było czynnikiem znacznie silniejszym. W XX w., gdy Ukraińcy uzyskiwali możliwość rzeczywistego samookreślenia, stawali wyraźnie po zachodniej stronie europejskiej bariery cywilizacyjnej, bez kłopotu i bez najmniejszych zahamowań odrzucając wzorce narzucone przez Moskwę, i to zarówno te carskie, jak i bolszewickie.

Rzecz jasna, można i należy zastanawiać się dzisiaj, do jakiej tradycji winna się zwrócić obecnie Ukraina i czy w ogóle powinna nieustannie w dziejach poszukiwać najwłaściwszego modelu postępowania?

Podobnie, jak się to dzieje w wielu krajach, które dopiero odzyskały niepodległość, lub zaczęły budować

swoją suwerenną państwowość od nowa, także na Ukrainie obserwujemy próby krytycznego spojrzenia na własną przeszłość. Rewizja poglądów narzucanych dotychczas historiografii narodowej idzie w kierunku udowodnienia swoistości i niepowtarzalności drogi, którą naród przebył przez stulecia. Jest to zjawisko naturalne i przypomina wielkie dzieło życiowe Michała Hruszewskiego rozpoczęte w 1904 r. esejem zatytułowanym „Tradycyjny schemat historii »ruskiej« i problem racjonalnego układu dziejów Słowiańszczyzny Wschodniej”². Jak pamiętamy, Hruszewski starał się w nim udowodnić, że dzieje Ukrainy-Rusi stanowią kontynuację Rusi Kijowskiej, a jej rozwój odbywał się w sposób całkowicie odmienny od historii Rosji, mającej odrębne korzenie oraz opartej na innej tradycji państwowej.

Poglądy Hruszewskiego odżywają dzisiaj także w wyidealizowanej i jakby pisanej na nowo historii Kozaczyzny, w której hetmanom ukraińskim przypisuje się czyny, jakie miały się stać ich samodzielnym udziałem w obronie kraju przed napastnikami (np. Konaszewicz-Sahajdaczny), względnie też przy omawianiu ich poglądów unika się spraw mogących naruszyć świetlany obraz bohatera (Mazepa). Znikają dawni bohaterowie, a pojawiają się nowi. Postać Bohdana Chmielnickiego nie przybiera już nadludzkich rozmiarów, Karmeluk został wycofany z narodowego Panteonu, zaś ich miejsce zajęli Iwan Pidkowa i Pyłyp Orłyk. Imię tego ostatniego w okresie radzieckim, podobnie jak imię Mazepy, było synonimem zdrady ukraińskich (czytaj: rosyjskich) interesów narodowych.

Państwo radzieckie i propagowana przez nie polityka imperialna nie dopuszczały myśli, że Ukraina czy też którakolwiek inna z sowieckich prowincji może się odwoływać do tradycji państwowej samodzielności, do

¹ W.I. Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 35, Warszawa 1988, s. 140–141.

² M. Hruszewskij, *Zwyczajna schema „ruškoji” istoriji i sprawa racjonalnoho układu schidnoho słowianstwa*, w: *Sbornik statiej po słowianowiedniju*, t. 1, Sankt Pietierburg 1904.

własnej myśli narodowej, języka, obyczaju, a nawet – religii. Między innymi dlatego też tak prześladowany był na Ukrainie Zachodniej Kościół greckokatolicki, w którym znajdował oparcie ukraiński ruch narodowy.

Również w tym przypadku system autorytarny zapragnął złączyć Ukrainę ze Wschodem, bowiem Zachód w tym czasie oznaczał nie określony krąg cywilizacyjno-kulturowy, lecz odpowiedni system polityczno-ustrojowy – demokrację parlamentarną typu zachodniego. Można więc rozumieć dzisiejsze próby ściślejszego wiązania dziejów Ukrainy z historią Europy Zachodniej i z jej wzorcami rozwoju jako *sui generis* działanie polityczne. Występujące przy tym manipulowanie historią nie musi jednak wcale oznaczać, że tzw. prawda obiektywna zmusiłaby do wyprowadzenia w ostatecznym rezultacie wniosku o treści całkowicie przeciwstawnej do tego, który wynika ze wspomnianej wyżej manipulacji.

W referacie Ihora Szewczenki o Ukrainie między Wschodem a Zachodem, wygłoszonym w czasie obrad I Światowego Kongresu Ukrainoznawców w Kijowie, w sierpniu 1990 r.³, znajdziemy interesujące rozważania na temat pojawiania się na Ukrainie WPLYWÓW Zachodu i Wschodu. Autor (w znacznie mniejszym stopniu zajmując się sprawą jej przynależności do wschodniego względnie zachodniego kręgu cywilizacyjnego) zauważył nawet, że owe wpływy docierały zazwyczaj na Ukrainę przez różnego rodzaju pośredników, dzięki czemu ziemie ukraińskie stały się, być może wbrew autorskiemu zamierzeniu, jakimś pomostem pomostów łączących Wschód z Zachodem. Sądzę, że nie jest to pogląd w pełni uzasadniony.

Nie ulega dla mnie wątpliwości, że wspomniane próby budowania *de novo* niemal całej historii Ukrainy, generalna rewizja dotychczasowych ocen przeszłości oraz czy to kreowanie nowych bohaterów, czy też wydobywanie starych z mroków niepamięci, są procesami powszechnie akceptowanymi przez społeczeństwo.

Trudno się temu dziwić, chociaż można podejrzewać, że wynikają one z kompleksu niedowartościowania. Przez wiele lat usiłowano pozbawić naród ukraiński własnej historii, a los rzucał go raz ku zachodniemu, kiedy indziej ku wschodniemu kręgowi cywilizacyjnemu. Nie istniał, jak na przykład w Polsce, tak silny wyróżnik przynależności kulturowej, jak język łaciński, będący nie tylko językiem liturgicznym, lecz również językiem oświeconych elit, pozwalającym na bezpośredni dostęp do zachodnioeuropejskiego dorobku dziejowego.

Czy jednak w tej sytuacji należy dopiero *ex post* określić miejsce Ukrainy w Europie? i czy dopiero w zależności od uzyskanego wyniku wyznaczać jej rolę w integrującej się Europie?

Należy pamiętać, że co prawda z geograficznego punktu widzenia pojęcie Europy równe jest de Gaulle'owskiej politycznej wizji Europy „od Atlantyku po Ural“, ale jej wymiar historyczny podlegał w ciągu minionych stuleci nieustannym zmianom. Mogło się więc zdarzyć, że kraj pozostający nieustannie w jednym kształcie, nagle, ze względu na zmianę kształtu Europy historycznej, raz pozostawał w jej granicach, a kiedy indziej z niej wychodził. Wystarczy przypomnieć ziemie zasiedlone przez Słowian Zachodnich, którzy swoje miejsce nie tylko na Zachodzie, ale wręcz – w Europie, znaleźli dopiero w chwili, gdy zaczęły powstawać na tych terenach narodowe organizmy państwowe. Tymczasem Europa historyczna miała już za sobą całą starożytność i połowę epoki średniowiecza.

Z Ukrainą sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż – jak starałem się to udowodnić – zmieniała ona w przeszłości swoją przynależność do określonego kręgu kulturowego, a wobec przyjęcia zastrzeżenia o zmienności granic Europy historycznej, zdarzało się nawet, że

³ I. Ševčenko, *Ukraine between East and West*, w: „Harvard Ukrainian Studies“, vol. XVI, nr 1/2, June 1992.

pozostawała poza nią, tak jak zresztą zdarzało się to i z państwem polskim, krajami skandynawskimi etc.

W tej sytuacji wypada więc sformułować pytanie inaczej: Czy wyraźne w przeszłości ciążenie Ukrainy ku zachodowi Europy powodowało trwale skutki cywilizacyjne, czy też stanowiło wyłącznie rezultat określonej koniunktury politycznej, kierunku rozwoju oraz zmysłów politycznych państw sąsiednich, względnie przypadkowego nawet zbiegu okoliczności?

Jak sądzę, odpowiedź nie powinna stanowić trudności.

Już Ruś Kijowska była wyraźnie zorientowana na rozszerzanie kontaktów z Zachodem. Niezapomniany Iwan Łysiak-Rudnycki napisał wręcz: *Polityczny bizantyzm pozostawał zjawiskiem całkowicie obcym dla Rusi Kijowskiej. (...) Na Rusi przedmongolskiej – jak na średniowiecznym Zachodzie, a w przeciwieństwie do Bizancjum i Moskwy – władza państwowa i kościelna nie uległy złączeniu, lecz pozostawały rozdzielone, a każda z nich pozostawała autonomiczną we własnej sferze. Państwowość Kijowa nosiła wyraźne piętno ducha wolności. Składały się na nie: ład społeczny oparty na zawartej umowie, poszanowanie praw i godności jednostki, ograniczenie monarchicznej władzy księcia przez radę bojarską i wiec ludowy, samorząd społeczności miejskich oraz terytorialna decentralizacja mająca kształt quasi-federacyjny. Ten duch umiłowania wolności, w swej istocie europejski, pozostał cechą właściwą również dla ukraińskich organizacji państwowych w epokach późniejszych⁴.*

Łysiak-Rudnycki wyprowadzał jednak ze swych rozważań inny wniosek, niż można by się było spodziewać, bowiem nie opowiedział się jednoznacznie za przynależnością ziem ukraińskich do świata zachodniego, lecz stwierdził: *Ukraina leżąca pomiędzy światami kultury grecko-bizantyńskiej i zachodniej oraz pełnoprawny członek ich obu – starała się w swej historii zjednoczyć obydwie tradycje w żywą syntezę. Było to wielkie zadanie i trudno zaprzeczyć, że Ukraina nie zdołała go w pełni*

rozwiązać. Ukraina zbliżała się do tej syntezy w wielkich epokach własnych dziejów, za Rusi Kijowskiej oraz za Kozaczyzny XVII stulecia. Mimo to, chociaż epoki te wypełnione były potencjalnymi możliwościami oraz częściowymi osiągnięciami, w obu wypadkach nie dokonano ostatecznej syntezy, zaś Ukraina upadła pod ciężarem nadmiernego nacisku zewnętrznego jak również wskutek wpływu wewnętrznych sił odśrodkowych⁵.

Uczony otworzył w ten sposób drogę dla nowych poszukiwań, a mianowicie ustalenia korelacji między czynnikami zewnętrznymi a wewnętrznymi w dziejach Ukrainy, a także określenia, które z obserwowanych w przeszłości zjawisk odgrywały rolę konstruktywną, które zaś prowadziły do destrukcji.

W każdym razie Łysiak-Rudnyćkij wyznaczył dla Ukrainy rolę międzykulturowego pomostu w dziejach i, jak się można dorożumiewać, taką też rolę widział dla niej w przyszłości. Współcześnie jednak do roli tej pretenduje kilka organizmów państwowych i może się zdarzyć, że zbudowany pomost będzie wiódł donikąd, bowiem żadne z państw wchodnioeuropejskich nie będzie się chciało przyznać do przewagi elementów Wschodu w jego tradycji, kulturze i cechach ustrojowych.

Zgadzając się z Łysiakiem-Rudnyćkim, że o pozycji Ukrainy wielokrotnie decydowali jej sąsiedzi, a więc tzw. czynnik zewnętrzny, uważam, że zawsze ciążyła ona ku Zachodowi, w większym lub mniejszym stopniu stając się jego znaczącym fragmentem. Co więcej, miało to znaczenie nie tylko dla samej Ukrainy, lecz również dla Zachodu, który przez ukraińskie współuczestnictwo wzbogacał swój dorobek kulturalny, w szczególności zaś doskonalił własne wyobrażenia o zintegrowanej Europie. Właśnie dzięki owemu „światu pogranicza“ pojawiały się myśli o przywróceniu jedności świata chrześcijańskiego, o konieczności rozszerzenia zakresu

⁴ I. Łysiak-Rudnyćkij, *Miż istorijeju i politykoju. Statii do istoriji ta krytyky ukrajinśkoji suspilno-politycznoji dumky*, München 1973, s. 15.

⁵ Tamże, s. 16.

wymiany handlowej. Jednocześnie Europejczykom łatwiej było zrozumieć prawdziwy Orient – Wschód, z którym spotykali się na targach we Lwowie czy Kijowie.

Czy więc dzisiaj Ukraina winna być jedynie pomostem do Zachodu, eklektyczną lub nawet organiczną syntezą dwóch kręgów cywilizacyjnych? Czy nie lepiej byłoby, gdyby – jak w przeszłości – pozostała nadal jednym z ważnych elementów świata zachodniego?

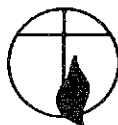
Z punktu widzenia interesów obydwu stron: Zachodu oraz jego części – Ukrainy, ze względu na zgodność dalszego rozwoju ziem ukraińskich z ich tradycją historyczną, odpowiedź może być tylko jedna. Ukraina winna opowiedzieć się za pełnym i równym z innymi udziałem we współtworzeniu uniwersalnych wartości europejskich.

Kontynuacja starego podziału na nierzymskie „barbaricum” oraz cywilizowany świat łacińskiej reszty nie miała sensu już nawet w późnym średniowieczu, a nasze dzisiejsze doświadczenia historyczne znacznie przekroczyły wiedzę XVI- i XVII-wiecznych podróżników niemieckich, włoskich czy angielskich, którym już po przekroczeniu Wisły, Odry, a niekiedy nawet i Łaby, wydawało się, że trafili do krainy prymitywu, zaś nieznanomość języka miejscowej ludności stawiała się przeszkodą nie pozwalającą na dokładne poznanie rzeczywistego stanu rzeczy.

W cieniu świątyń zwieńczonych cebulastymi kopułami toczyło się równie bogate życie duchowe jak w cieniu strzelistych katedr gotyckich, a istniejące od czasów kijowskich więzi z Zachodem przeistoczyły się w świadomą jedność od chwili zetknięcia się z napastnikami mongolskimi w pierwszej połowie XIII w. Inne było wprowadzenie rozumienia czasu, inną przykładano wagę do symboliki religijnej, inaczej też traktowano proces zdobywania wiedzy dokumentowany formalnymi stopniami naukowymi. Ale zasadnicze różnice występują często między dziećmi jednych rodziców, co

więc dopiero mówić o społeczeństwach mieszkających w znacznej od siebie odległości!

Jak się wydaje, najwięcej kłopotu w ocenie przynależności ziem ukraińskich do określonego kręgu kulturowego sprawiało wielowiekowe pozbawienie Ukrainy własnej państwowości. Zaciążyło ono na wielu syntezach jej dziejów. Dzisiaj czynnik ten przestał istnieć. Znowu więc nadszedł dobry czas zarówno dla historyków jak i polityków.



Michał Jagiełło

Ukraińskie zwierciadło (I)

Po raz kolejny w naszych dziejach spoglądamy na wschód wyczuwając, że przyszłość Polski jest związana nie tylko z demokracjami świata zachodniego, ale także z tymi organizmami państwowymi, które odradzają się lub wręcz tworzą na gruzach moskiewskiego i zarazem bolszewickiego imperium. Po raz pierwszy jednak mamy za sąsiadów trzy suwerenne państwa: Litwę, Białoruś, Ukrainę. Także Rosję, o której nie można zapomnieć i której nie wolno nam lekceważyć. Podstawowym wyzwaniem naszej polityki wschodniej jest właśnie ustanowienie partnerskich stosunków z Wilnem, Mińskiem i Kijowem przy równoczesnym liczeniu się z Moskwą. Jest to trudne co najmniej z dwu powodów. Być może Rosja pogodziła się z utratą Litwy, jest jednak mało prawdopodobne, by zrezygnowała z możliwości różnorodnego oddziaływania na Białoruś i Ukrainę. Między Polską i Rosją możliwe są zatem napięcia wypływające z samego faktu naszych bezpośrednich kontaktów ze wschodnimi sąsiadami. Mogą też powstawać napięcia między Polską i owymi sąsiadami mającymi określone doświadczenia historyczne z nami. Największym bodaj błędem naszych przodków było przekonanie, że ci na wschodzie marzą o polskiej dominacji. Przekonanie o naszej misji na kresach Rzeczypospolitej było tak powszechne i tak trwałe, że litewskie, białoruskie i ukraińskie dążenia niepodległościowe z końca XIX w. traktowane były z reguły jako zdrada matki.

Do znanych obciążen historycznych trzeba dodać problemy typowe dla terenów pogranicza: z jednej strony wyostrzone poczucie tożsamości, z drugiej zamykanie się w kategorii „tutejszy“, bez jednoznacznej identyfikacji narodowej czy państwowej. Dzisiejsza wschodnia

granica Polski przebiega przez tereny krzyżowania się wpływów Zachodu i Wschodu, katolicyzmu i prawosławia – gdzie polskość wchodziła w kontakt z wpływami ruskimi, litewskimi, a także niemieckimi i rosyjskimi. Były oczywiście i inne: żydowskie, tatarskie, ormiańskie – ale one nie mają znaczenia dla stosunków z Litwą, Białorusią i Ukrainą.

Krzyżowanie się wpływów dało w efekcie sytuację trudną do obiektywnego opisu w kategoriach „rdzenności”, bowiem wszystko tu jest przemieszane: języki, religie, narodowości. Ani używany na co dzień język, ani wyznawana religia nie są ostatecznymi wyróżnikami narodowymi, nie mówiąc już o przynależności państwowej. Nie na wiele zdaje się także przywoływanie historii w odniesieniu do ziem przechodzących z rąk do rąk, a czasem wpadających w trzecie ręce. Historia, język, religia i kultura powinny być rozpatrywane we wzajemnym powiązaniu i z uwzględnieniem stanu świadomości narodowej i państwowej ludzi zamieszkujących opisywane ziemie. Karygodnym błędem jest rzutowanie stanu świadomości narodowej ukształtowanego w XIX czy XX w. na stosunki sprzed wielu stuleci odznaczające się właściwą tamtym czasom identyfikacją na czterech poziomach: regionalnym, narodowym, wyznaniowym i państwowym. Nie trzeba dowodzić, że natężenie owej identyfikacji na poszczególnych poziomach było zależne od czasu, miejsca i okoliczności, w jakich znajdowali się mieszkańcy pogranicza. Chłop wszędzie był chłopem, a pan wszędzie był panem. Litewskie i ruskie rody wchodząc w stan szlachecki uzyskiwały równouprawnienie ze szlachtą polską, a zatem miały możliwość współrzędzenia Rzeczpospolitą Wielu Narodów. Nie idealizując naszej przeszłości, powiedzieć przecież trzeba, że wpływy polskie na wschodzie nie byłyby możliwe bez czynnego udziału miejscowych wielmożów dostrzegających osobiste szanse w związkach z Koroną. Jasne jest, że litewscy panowie i ruscy bojarzy nie pytali swych współbraci niższych stanów

o zdanie, ale tak toczył się światek... Warto pamiętać, że Polska przesuwiała się na wschód w wyniku porozumień dynastycznych, umów między Koroną i Litwą i włączania ziem wschodnich w obręb Rzeczypospolitej. Nieodzowna unifikacja ustrojowa i prawna *nie była* *wszakże aktem agresji* – słusznie stwierdza Henryk Litwin¹. Dotyczyło to nie tylko Litwy, ale także tzw. województw inkorporowanych, które włączono do państwowości polskiej na zasadzie swego rodzaju unii.

Faktem jest jednak, że Litwini na dobrą sprawę nigdy nie pogodzili się z utratą państwowości, a na wschodzie przez wieki przetrwała tradycja kijowska i litewska, do której nawiązywali przodkowie dzisiejszych Białorusinów i Ukraińców. Odrębności te były oczywiste dla mieszkańców Korony i traktowano je życzliwie, oczywiście pod warunkiem że nie zagrażały stabilności wielkiego państwa.

Polska począwszy od pierwszych Piastów przesuwiała się ku wschodowi. Pod koniec X w., kiedy Kraków nie był jeszcze w rękach Mieszka I, na wschodzie kwitło Wielkie Księstwo Kijowskie. Światopełk, Włodzimierz i Jarosław Mądry byli władcami, z którymi liczyli się sąsiedzi. Przyjęcie w 988 r. chrześcijaństwa za pośrednictwem Bizancjum włączyło Kijów w nurt dziejów Europy w jej wschodnim odłamie. W tym czasie życiowej przestrzeni poszukiwali Węgrzy i Czesi, a także – co oczywiste – Polacy.

Wiele przemawia za tym, że na pograniczu Mieszkowego państwa i Rusi siedzieli Lędzianie – plemię należące do rodziny polskiej. Najstarszy latopis ruski, zwany „Powieścią lat minionych” – lub „Kroniką Nestora” – podaje, że w 981 r. *Poszedł Włodzimierz ku Lachom i zajął grody ich: Przemyśl, Czerwień i inne grody, które są i do dziś dnia pod Rusią*. Zapis ten bywa czasem traktowany jako koronny dowód polskiego pierwszeństwa na tamtych terenach, przez innych zaś jest używany w charakterze dowodu na prężność państwa ruskiego wchodzącego na „ziemię niczyją”. Jerzy Strzelczyk, pod-

sumowując różne interpretacje zapisu z „Kroniki Nestora”, stwierdza, że *pogląd o przynależności Małopolski Wschodniej do państwa Mieszkowego opiera się na kruchych podstawach*².

Były jednak widocznie jakieś podstawy urobienia od nazwy jednego plemienia określenia Polaków w ogóle. Węgierskie Lengyel, litewskie Lenkas, bizantyjskie Lendzanenoi, ruskie Lach – wywodzą się od pogranicznych Łędzian. Odnotować to trzeba dla porządku wywodu wystrzegając się wysnuwania z faktu uznania Łędzian za jedno z polskich plemion – daleko wybiegających w przyszłość wniosków. Poprzestańmy na stwierdzeniu, że Polska ciążyła ku wschodowi napotykając w tym pochodzie ludzi innej mowy i innej wiary. Trwało to tak długo, że liczące się warstwy rusińskie stawały się pełnoprawnymi obywatelami Rzeczypospolitej – płacąc za to określoną cenę. Polska nie zachowywała się inaczej niż typowe mocarstwo tamtych czasów w analogicznej sytuacji; chodziło o rozszerzenie wpływów terytorialnych i politycznych różnymi metodami – asymilacja miejscowych elit i włączenie ich w nurt polskich spraw to sposób cywilizowany, jak na tamte lata.

Dopowiedzmy, że w pewnym momencie liczba Polaków w miastach i warowniach, w kościołach i pałacach była tak duża, iż proces polonizacyjny toczył się niejako samoczynnie. Sukcesem Rzeczypospolitej było wytworzenie nie tylko w elitach, ale także u szerszego ogółu poczucia więzi z monarchią, a co za tym idzie i lojalności wobec państwa. Interesująca byłaby książka wydobywająca wspólnotę działań Polaków i Rusinów–Ukraińców. Przypomnijmy choćby 1621 r., kiedy to pod Chocimiem ważyły się losy Polski. Przeciwno wielkiej armii tureckiej sułtana Osmana II stanęło wtedy 25 tys. wojska wystawionego przez Koronę i Litwę, dowodzonego przez hetmana wielkiego litew-

¹ H. Litwin, *Narody Pierwszej Rzeczypospolitej*, maszynopis, s. 5.

² J. Strzelczyk, *Mieszko Pierwszy*, Wyd. ABOS, Poznań 1992, s. 78–79.

skiego Jana Karola Chodkiewicza, i 30 tys. sprzymierzonych Kozaków Zaporoskich pod hetmanem Piotrem Konaszewiczem-Sahajdacznym. Nawet w okresach największych napięć między obu narodami nie brakowało tych, którzy stawali pod polskimi sztandarami i służyli Polsce pracą i żołnierskim trudem. Wyznawali oni w praktyce zasadę łączenia sprawy ukraińskiej ze sprawą polską. Okazało się bowiem, że umowa zawarta przez Bohdana Chmielnickiego w Perejesławiu nie przyniosła wolności Ukrainie; rok 1654 rozerwał Ukrainę na dwie części, osłabił Rzeczpospolitą wzmacniając niebywale Rosję. Nie jest przesadą twierdzenie, że w Perejesławiu narodziło się moskiewskie imperium.

Historia potoczyła się tak, że Ukraina weszła do polskiej i rosyjskiej legendy wywierając wpływ na świadomość – a może nawet i podświadomość – pokoleń Rosjan i pokoleń Polaków. A co na to Ukraińcy? Część lgnęła do Polski, część uznała się za Małorusów nierozzerwalnie związanych z wielkoruską Moskwą, część po prostu broniła zaciekle swej wolności; niezależnie czy wolności chłopskiej, czy kozackiej. Rusini-Ukraińcy zostali rozdarci między Rosję i Polskę, prawosławie i katolicyzm, a w końcu między religię „polską” – rzymski katolicyzm i „ukraińską” – grekokatolicyzm. Swe pieczenie piekli tam Austriacy i Niemcy, komuniści w bolszewickim uniformie i nacjonałści nienawidzący każdego, kto stapał po ukraińskich stepach.

Prawdopodobnie bylibyśmy razem, gdyby w odpowiednim momencie polskie warstwy rządzące dostrzegły w Rusinach tworzący się samodzielny pod każdym względem naród. Trzeba było tylko – bagatela! – rozpoznać na Ukrainie Ukraińców. Przeszkodziła w tym nasza legenda stepów, kresowych stanic i ludu, który bezsensownie buntuje się przeciwko swemu przeznaczeniu, a nawet kąsa rękę polskiego pana.

Lachem stawał się każdy, bez względu na narodowość i wyznanie, każdy wchodzący w obręb stanu szlacheckiego. Te pierwsze buntury miały zdecydowanie wię-

cej motywacji psychologicznych i ekonomicznych – żądanie wolności osobistej i życiowej przestrzeni – aniżeli narodowych. Szlachta ciemniła chłopstwo i chłopstwo co jakiś czas podnosiło bunt. Były to plebejskie rewolty, a nie powstania narodowowyzwoleńcze. Co jakiś czas Ukraina stawiała w ogniu, a rzeki spływały krwią. Buntownicy rżnęli Lachów i Żydów. Chmielnicyzna, koliszczyzna, rzeź humańska – to etapy naszych wzajemnych stosunków. Bywało, że przodkowie dzisiejszych rdzennych mieszkańców Ukrainy walczyli między sobą. Hetmani z lewego brzegu wielkiej rzeki walczyli o wpływy z hetmanami prawego brzegu. Dodajmy do tego podziały będące skutkiem Unii z 1596 r., a będziemy mieli w telegraficznym skrócie uchwyconą wyjątkowo skomplikowaną sytuację ziem, na których kształtował się naród ukraiński. Narodowa świadomość wyrasta na podłożu swoistej „podświadomości narodowej” będącej wartością dodatkową szczęśliwego zetknięcia się trzech elementów uznawanych przez daną grupę za swoje: ziemi, którą można objąć wzrokiem, mowy używanej na co dzień i wiary wyznawanej od pokoleń. Mieszkańcy dzisiejszej Ukrainy mieli ziemię, do której przyznawali się także inni, mieli język wypierany przez wpływy polskie z jednej, a rosyjskie z drugiej strony i mieli dwie Cerkwie: prawosławną ciężącą ku Rosji i grekokatolicką wprowadzoną przy pomocy Polaków.

Z biegiem lat utworzyły się jakby dwa różne kraje: część wschodnia trwająca przy prawosławiu i zapadająca się w rosyjskość oraz część zachodnia, przeważnie unicka i coraz bardziej świadoma swej narodowej odrębności. Dramat polegał na tym, że Polacy byli gotowi przyznać miano Ukraińców mieszkańcom wschodniej części, zaś tych z zachodu wciąż traktowali jako Rusinów na wiek wieków włączonych w polską strefę wpływów i zależności. Stanisław Witkiewicz należał do nielicznych odważających się uszanować narodowościowe dążenia ludów zamieszkujących wschodnie tereny daw-

nej Rzeczypospolitej. Nie wolno nam – pisał S. Witkiewicz – *być ani tak podłymi, ani tak głupimi, żebyśmy choć przez jedno drgnienie myśli byli temu dążeniu Litwinów i Rusinów przeciwni*. Upłynęło ponad pół wieku i Juliusz Mieroszewski powiedział, że *Ukraińcy, gdyby im odebrano Lwów, byłiby bardziej pokrzywdzeni niż my, którzy utraciliśmy Lwów*.

Z wielowiekowej wspólnej historii możemy wybierać różne wątki. Nie wolno ani zamazywać trudnych okresów z przeszłości, ani wypierać się czynów popełnianych przez naszych przodków. Oglądając się wstecz myślimy przecież o teraźniejszości i przyszłości. Taka była tonacja wszystkich wystąpień prezydenta Lecha Wałęsy podczas oficjalnej wizyty na Ukrainie w maju 1993 r. Prezydent Rzeczypospolitej oddał hołd strzelcom siczowym i polskim obrońcom Lwowa, złożył kwiaty Mickiewiczowi i Szewczenko, Konopnickiej i Iwanowi France, modlił się w katedrze rzymskokatolickiej i grekokatolickiej, mówił o Polakach na Ukrainie i Ukraińcach w Polsce jako o dzieciach obu narodów i kultur apelując, by jedni i drudzy pamiętali o swych podwójnych zobowiązaniach.

Dojmujące poczucie krzywdy

Źródłowe opracowanie Mikołaja Siwickiego pt. „Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich”³ to próba ujęcia tematu w ciągu tysiąca lat. Tom I został doprowadzony do 1939 r., tom II kończy się na 1944 r. Autor zapowiada tom III. Po lekturze dwu tomów uzasadnione jest stwierdzenie, że autor pisał swe dzieło w poczuciu dojmującej krzywdy; jest to głos Ukraińca żyjącego w przekonaniu, że Polska była głównym wrogiem Ukrainy. Co gorsza, przekonanie to M. Siwicki obudowuje faktami wyrwanymi z kontekstu dziejów oraz komentarzami dyskwalifikującymi go jako historyka.

Książkę otwiera „Przedmowa” zaczynająca się nastę-

pująco: *Polsko-ukraińskie stosunki społeczno-polityczne można lapidarnie określić tak: Polacy przez długie wieki gnębili Ukraińców, a kiedy ucisk osiągał szczytu, Ukraińcy rżnęli Polaków. Odwdzięczając się pięknym za nadobne, Polacy mordowali Ukraińców.* Można i tak widzieć polsko-ukraińskie dzieje, ale żal, że trzeba podejmować polemikę na takim poziomie. Boleję nad tym, a jednak piszę o tym opracowaniu nie chcąc, by milczenie strony polskiej zostało odebrane jako pełna zgoda na wywody autora. Poza tym uważam, że nie wolno nam dać się wpędzić w milczenie pełne zapiekłej urazy; historycznym nakazem jest poważna rozmowa między Polakami i Ukraińcami, nie wolno nam tego zaprzepaścić. I jeszcze jeden wzgląd uzasadniający zajmowanie się „Dziejami konfliktów polsko-ukraińskich”: Ukraina to specyficzne zwierciadło, w którym przeglądamy się nasze polskie mity, legendy, a także mistyfikacje – warto spojrzeć w to lustro, nawet jeśli nie daje ono szansy na wierne odbicie rzeczywistości. Nie jest wykluczone, że również Polska stanowi dla Ukraińców tak ważny punkt porównawczy, jak jest to w naszym przypadku w odniesieniu do wschodniego sąsiada. A zatem – rozmawiajmy. Najgorsze byłoby milczenie naładowane żalem, poczuciem krzywdy, w końcu utajoną agresją.

Autor grzeszy wielokrotnie używając i nadużywając określeń, wytworzonych w XIX i XX w., do opisu sytuacji sprzed wielu setek lat, kiedy panowały właściwe tamtym czasom pojęcia narodu, państwa, niezależności, a nawet wolności osobistej. Przyjęcie tezy, iż już w średniowieczu istniał ukształtowany w państwo naród ukraiński, którego największym przeciwnikiem był polski ekspansjonizm – aż prowokuje do długich i złośliwych komentarzy. Zostawmy to! Powiedzmy jednak, że określenia „okupacja” czy „eksterminacja” są nadużyciem przy rzetelnym opisie polskiej obecności na ziemiach dzisiejszej Ukrainy w okresie Piastów, Jagiel-

³ Nakładem autora, Warszawa 1992, t. I ss. 316, t. II ss. 334.

lonów i w ogóle Rzeczypospolitej szlacheckiej. Autor, co prawda, wspomina półgębkiem o inkorporacji, o parlamentarnych metodach utrwalania przez Polskę swych wpływów, o polonizowaniu się rusińskich wielmożów, a nawet o tym, że licząca się część Rusinów-Ukraińców miała wszczepione *mocne poczucie lojalności* wobec króla – ale nie wyciąga z tego właściwych wniosków. Woli brnąć w zaślepieniu pisząc, że naród polski *był narzędziem szlacheckiej polityki eksterminacyjnej podobnie jak później naród niemiecki u Hitlera...* Dowiadujemy się też, że polityka możnowładców doprowadziła do *straszliwego wypaczenia psychiki narodu polskiego* itd. Opisując działania polskich władz na wschodzie w okresie międzywojennym w stosunku do narodowo usposobionych Ukraińców autor pozwala sobie na komentarz zbijający z nóg: *Czy można się dziwić* – pyta retorycznie – że niebawem polskich oficerów, policjantów i urzędników państwowych czynnych między innymi na wschodzie *bolszewicy wystrzelali w Katyniu?*

A jednak trzeba uważnie przebrnąć przez tę książkę. Nawet przez zdania, które porażają brakiem wycucia, a może nawet świadomym jętrzeniem stosunków między Ukrainą i Polską. Trzeba czytać nie tyle poronione często komentarze, ile przede wszystkim wydobyte przez autora dokumenty z polskich archiwów. Jest tych dokumentów ponad 120 i powstały w latach 1937–1944. Obrazują one wycinek „sprawy ukraińskiej” widzianej oczyma ludzi zajmujących się tą kwestią w sposób operacyjny.

Dokumenty ujęte w tomie pierwszym powstały na ogół w Lublinie i Przemyślu w kręgach oficerskich i urzędniczych zajmujących się zagadnieniami ukraińskimi. Autor dokonał wyboru dokumentacji zgodnie z przyjętą tezą, że wszystkiemu winni byli Polacy. Interesujące byłoby przecież spojrzenie na działania wszystkich uczestników nadciągającej tragedii. Cytowane dokumenty powinny być zderzone z dokumentacją obra-

zującą podejmowanie decyzji przez Ukraińską Organizację Wojskową (UWO) przekształconą w 1929 r. w Organizację Ukraińskich Nacjonalistów (OUN). Autor prześlizguje się przez niewygodne dla siebie sprawy i nie jest to niedopatrzenie, lecz konsekwencja tezy, iż Polacy byli na zachodnich ziemiach dzisiejszej Ukrainy najeźdźcami i okupantami, a więc walka z nimi była nakazem ukraińskiego patriotyzmu. Motywacja patriotyczna – zda się mówić autor – uzasadnia stosowanie zasady, że cel uświęca środki użyte do jego urzeczywistnienia.

Konflikt interesów

Pod koniec I wojny światowej zaświtała nadzieja nie tylko na odrodzenie się państwa polskiego, ale także na własne państwa Litwinów, Białorusinów i Ukraińców. Słowa prezydenta USA Woodrowa Wilsona: *Należy stworzyć niezawisłe państwo polskie, które winno obejmować terytoria zamieszkane przez ludność niezaprzeczalnie polską* – dawały ogólną wytyczną dla tych, którzy zarządzili ówczesnym światem, nie rozstrzygając niczego. Konflikt interesów polskich i ukraińskich był wpisany w logikę historii. Zarzewie tego konfliktu odnajdujemy przed wiekami, w fakcie traktowania przez polskie czynniki Kozaków niezgodnie z ich oczekiwaniami. Nie ma oczywiście pewności, że uznanie Kozaków za pełnoprawną szlachtę kultywującą swe tradycje, język, kulturę i religię w strukturze Rzeczypospolitej odmieniłoby bieg dziejów naszej części Europy. Nie jest wykluczone, że Rusin nigdy nie pogodziłby się z Lachem, stale żyjąc w podejrzeniu, iż polscy panowie chcą naród rusiński w proste chłopów obrócić. Smutne, że nigdy nawet nie spróbowaliśmy być rzeczywistymi partnerami Rusinów–Ukraińców.

Fatalny okres zaborów spowodował, że ogromna większość Polaków pielęgnowała w sobie zmitologizowany obraz Rzeczypospolitej – dobrej matki dla ludów

wchodzących kiedyś w skład wielkiego państwa. To prawda, Rzeczpospolita była matką nie gorszą niż inne potęgi tamtego czasu. Niewiele jednak z tego wynikało dla naszych stosunków z patriotycznie, a często także nacjonalistycznie, nastawionymi Litwinami, Białorusinami i Ukraińcami. Oni chcieli być u siebie i na swoim. W ten sposób doszło do konfliktu racji, który był konfliktem równoprawnych wartości. Polacy żyli od dawna właśnie na części terenów, które bez wątpienia były zasiedlone „od zawsze” przez ludność miejscową i to „miejscową” w jeszcze większym stopniu, niż tamtejsi Polacy. Wielkie miasta jak Wilno i Lwów słusznie były uważane za ośrodki polskości, choć znajdowały się w otoczeniu o znacznie mniejszym nasyceniu polsnością. Dotyczy to szczególnie Lwowa.

Jeszcze bardziej zawikłane były dzieje ziemi i losy ludzi w rejonach nadbużańskich. Podlasie i Chełmszczyzna to ziemia cerkwi prawosławnych i kościołów katolickich, zaś po 1596 r. katolickich w wydaniu łacińskim i unickim. Unię wprowadzano, co prawda, na sposób jak na owe czasy humanitarny, co nie znaczy, że pochylano się z troską nad każdą duszyczką. Część prawosławnych cerkwi zamieniono na cerkwie unickie, a z biegiem lat przybywało świątyń budowanych przez unitów i dla unitów. Unia zakorzeniła się na dobre. Po upadku Rzeczypospolitej prawosławie zyskało potężnego sprzymierzeńca w caracie. W 1839 r. na Prawobrzeżnej Ukrainie zniesiono Unię i świątynie unickie przejęło tryumfujące prawosławie. W najgorszej sytuacji byli ludzie zmuszani do porzucenia swej wiary i przeżywający często konflikty sumienia. Byli i tacy, którzy nie poddali się presji płacąc za to wysoką cenę.

Polska opinia publiczna sympatyzowała z unitami gnębionymi przez cara; Chełmszczyzna była zresztą uznawana za ziemię polską, i to bez najmniejszych zastrzeżeń. I oto ta ziemia miała przypaść Ukrainie na mocy układu podpisanego w lutym 1918 r. w Brześciu przez Austrię i Niemcy z Centralną Radą Ukraińską,

utworzoną niespełna rok wcześniej przez grono ukraińskich polityków. W Polsce zawrzało. Powszechnie odebrano to jako próbę kolejnego rozbioru... Ostatecznie Chełmszczyzna znalazła się w granicach naszego państwa, ale incydent ten bez wątpienia podsycił nastroje niechętne Ukraińcom.

A tymczasem wśród Ukraińców trwały spory polityczne o pożądany model ustrojowy i kształt terytorialny przyszłego państwa. Powstała właśnie Zachodnio-Ukraińska Republika Ludowa nie wyobrażała sobie ukraińskiego państwa bez Lwowa i jego okolic. Tego samego Lwowa, który należał do paru symbolicznych dla Polaków miast! Na początku listopada 1918 r. w mieście rozgorzały zażarte walki Ukraińców z Polakami. Obie strony miały poczucie moralnej racji i obie miały piekący żal do przeciwnika. Polacy zarzucali Ukraińcom zdradę i działania podstępne, Ukraińcy chcieli po prostu wyrzucić „przybyszów” za San. A okrzyk *Lachy za San!* ma swą odległą i krwawą historię.

Heroiczne walki o Lwów weszły do kanonu polskiego bohaterstwa kształtując na całe dziesięciolecia polski wizerunek zdradzieckiego i okrutnego Ukraińca.

Lwów pozostał przy Polsce. Zachodnio-Ukraińska Republika Ludowa przestała istnieć. Garstka polityków stworzyła rząd emigracyjny i z Wiednia zagrzewała rodaków do oporu przeciwko polskiej dominacji.

Konferencja pokojowa w Wersalu w czerwcu 1919 r. przekazała Galicję Wschodnią w tymczasowy zarząd polski, zobowiązując Warszawę do zapewnienia Ukraińcom równych praw z pozostałymi mieszkańcami Polski, a także do wprowadzenia samorządu.

Wybuch wojny polsko-bolszewickiej wprowadził nowe elementy we wzajemnych stosunkach; u boku polskiego żołnierza znaleźli się sprzymierzeni z nami petlurowcy. Józef Piłsudski i Simon Petlura reprezentujący Ukraińską Republikę Ludową próbowali czynnie nawiązać do idei jakiejś formy bliskiej politycznej współpracy Warszawy i Kijowa. W kwietniu 1920 r. podpi-

sano nawet w Warszawie układ polsko-ukraiński, który mógł się stać zalążkiem partnerskich relacji między nami. Ale w Rydze w marcu 1921 r. Moskwa wymogła na nas faktyczny podział ziem ukraińskich. Ukraińcy nie mogli i wciąż nie mogą nam tego zapomnieć.

Na mocy ryskich porozumień musieliśmy rozwiązać formacje atamana S. Petlury umieszczając je w obozach internowania. To wtedy J. Piłsudski, zażenowany, wypowiedział słynne *Przepraszam!* – skierowane do internowanego sprzymierzonego ukraińskiego wojska. Ten sam Piłsudski nie wyobrażał sobie w tym czasie, aby Rusini-Ukraińcy, mieszkańcy Galicji Wschodniej, mogli być gorzej traktowani przez Rzeczpospolitą niż przez Austrię.

Rada Ambasadorów w 1923 r. zobowiązała Polskę do wielu działań na rzecz mniejszości ukraińskiej; przede wszystkim do wprowadzenia autonomii terytorialnej dla Galicji Wschodniej. Nigdy nie doszło do realizacji tego zobowiązania. Zamiast tego województwa lwowskie, tarnopolskie i stanisławowskie obejmujące wschodnią część Galicji oraz tzw. tereny mieszane, Wołyn i południowe Polesie – stały się areną konfrontacji polsko-ukraińskiej. Zwolennicy jakiejś formy autonomii koniecznej dla terenów wschodnich topnieli z roku na rok. Przybywało natomiast tych, którzy opowiadali się za kolonizowaniem i polonizowaniem.

Po stronie ukraińskiej można wyróżnić co najmniej cztery typy postaw: ugodowców lojalnych wobec państwa polskiego, narodowców wykorzystujących legalne możliwości działania, nacjonalistów nie stroniących od przemocy i wreszcie komunistów orientujących się na ZSRR. Drogę legalną wybrało Ukraińskie Zjednoczenie Narodowo-Demokratyczne (UNDO) powstałe w 1925 r. i stawiające sobie za strategiczny cel zjednoczenie całego narodu. Jerzy Tomaszewski („Rzeczpospolita wielu narodów“, 1985) przyrównuje taktykę UNDO do postępowania Polaków w Wielkopolsce pod zaborem pruskim. Chodzi tu o podobne podejście do pracy

organicznej, do działań u samych podstaw samoorganizującego się społeczeństwa. Pod wpływem UNDO znajdowały się liczne spółdzielnie, a także zasłużona „Proswita” i „Ridna Szkoła”. Nie do przecenienia było poparcie udzielane narodowcom przez duchowieństwo grekokatolickie.

Mimo możliwości legalnego działania i posiadania swych przedstawicieli w parlamencie narodowcy nie mogli wylegitymować się osiągnięciami na miarę rozbudzonych ambicji społeczności ukraińskich. Zdobyte z końca XIX i początku XX w. oraz krótkotrwałe, ale doniosły symbolicznie fakt zaistnienia własnej państwowości, były nie do wymazania; przejawiało się to w powszechnym, przynajmniej w Galicji Wschodniej, poczuciu narodowej odrębności i konieczności zjednoczenia kiedyś wszystkich Ukraińców we własnym państwie. Niestety, ambicje narodowców nie znajdowały należytego zrozumienia po naszej stronie. Co gorsza, faktem stawało się to, czego nie wyobrażał sobie Marszałek: w niektórych dziedzinach Polska oferowała Ukraińcom mniej, niż wywalczyli kiedyś od Austrii.

Piłsudczycy coraz jawniej realizowali endecki projekt rozwiązania kwestii ukraińskiej. Zaczęło się to od ograniczenia szkolnictwa w języku ukraińskim, a skończyło na akcji kolonizacyjnej i usuwaniu zbędnych, zdaniem władz, cerkwi.

Oczywiście, nie ma dymu bez ognia. Błędem naszym było upieranie się przy pomysle wchłonięcia województw wschodnich, zamiast poszukiwania form współżycia z mniejszością ukraińską, które satysfakcjonując ją choć częściowo, dawałyby nadzieję na wzrost postaw obywatelskiej lojalności wobec Rzeczypospolitej. Tragycznym błędem części Ukraińców, szczególnie tych o nastawieniu nacjonalistycznym, było uznanie państwa polskiego za okupanta, z którym trzeba walczyć także z użyciem terroru.

Już w 1919 r. powstała organizacja terrorystyczna „Wolja” przekształcając się w dwa lata później w Ukraiń-

ską Organizację Wojskową (UWO), ta zaś stała się trzonem powstałej w 1929 r. organizacji Ukraińskich Nacjonalistów (OUN). Mimo wystąpień metropolity Andrzeja Szeptyckiego potępiającego terror z pozycji chrześcijańskich – metoda ta znajdowała dość licznych zwolenników. Nacjonaści nawiązali do niedobrych tradycji sprzed wieków, kiedy to próbowano rozwiązywać konflikty interesów przez użycie siły. Nie mając dostatecznej siły, by przeciwstawić się państwu polskiemu z otwartą przyłbicą, wybrano skrytobójstwo. Już kiedyś, na początku XX w. zamordowano namiestnika galicyjskiego, Andrzeja Potockiego. Teraz zabito Tadeusza Hołówkę (1931) i Bronisława Pierackiego.

Wróćmy w tym miejscu do M. Siwickiego, który powiada, że na działalność władz polskich wobec narodowego ruchu ukraińskiego odpowiadano akcjami, *jak zamach na prezydenta Stanisława Wojciechowskiego w 1924 roku i kuratora Sobińskiego w 1926, zamachy bombowe na instytucje państwowe, napady na urzędy pocztowe, sabotaże na kolejach i telegrafii oraz masowe palenie majątków obszarniczych, zwłaszcza stert ze zbożem po żniwach 1930 r.*

Sprawy zaszły tak daleko, że zagrożona była stabilność państwa. Nasza reakcja na postępowanie skrajnych ukraińskich nacjonalistów jeszcze dołała oliwy do ognia; ani więzienia, ani akcje pacyfikacyjne nie mogły przynieść uspokojenia. Spirala niechęci, wzajemnych uraz i poczucia zdrady z jednej, a piekącej krzywdy z drugiej strony zbliżała się do niebezpiecznego punktu.

Atmosferę zągęszczały nasze planowe działania mające na celu uzyskanie liczebnej przewagi na terenach wschodnich uznanych na żywotnie ważne dla Polski. Sposób parcelacji dużych majątków, kolonizacja, zamknięcie szkół z językiem ukraińskim, jawna niechęć do duchownych grekokatolickich nie kryjących się z ukraińskością, usuwanie Ukraińców podejrzanych o sprzyjanie nacjonalistom nawet z podrzędnych stanowisk – podsycali tylko napięcie. To prawda, że działały terro-

rystyczne bojówki nacjonalistów ukraińskich, że istniało zagrożenie komunistyczne, nie tylko poprzez sam fakt istnienia ZSRR, ale i poprzez działalność Komunistycznej Partii Zachodniej Ukrainy; ale gorzką dla nas prawdą jest to, że niezwykle skomplikowana „kwestia ukraińska” rozwiązywana była topornie – najłatwiej wydawało się uznać cały ten splot trudnych zagadnień za knowania nacjonalistów i komunistów, bez głębszej analizy rzeczywistych przyczyn wzrostu postaw wrogich Polakom.

M. Siwicki komentując jeden z dokumentów pochodzący z 1935 r. i odnoszący się do Chełmszczyzny pozwala sobie na postawienie niemal znaku równania między polonizacją wspomnianej Chełmszczyzny i fizycznym niszczeniem Polaków na Wołyniu. Zacytujmy: *Autorytatywne stwierdzenie przedstawiciela dowództwa okręgu wojskowego, że „państwo polskie... musi na terenie Chełmszczyzny zlikwidować całkowicie zagadnienie mniejszości ukraińskiej” było niemal identyczne z wyrokiem śmierci UPA na wołyńskich Polaków w latach 1943–44, gdyż tu i tam chodziło o likwidację grupy narodowościowej jako całości. Różnica polegała na tym, że eksterminacja dokonywana przez UPA była warunkową („wyjazd z ukraińskiej ziemi albo śmierć”), państwo zaś wyjścia alternatywnego nie dawało, bo nie miało. Żyjąc na własnej ziemi Ukraińcy MUSIELI ulec duchowej zagładzie, stać się Polakami.*

Wywód autora jest obciążony paroma błędami, których wytykanie i prostowanie faktów historycznych zajęłoby zbyt dużo miejsca. Powiedzmy tylko, że Polska nie mogła zrezygnować z Chełmszczyzny. Mogła natomiast próbować szukać dróg porozumienia z mniejszością ukraińską. Polscy znawcy zagadnienia nie mają wątpliwości, że za wzrost napięcia między Ukraińcami i Polakami współodpowiedzialna jest fatalna polityka narodowościowa prowadzona szczególnie po śmierci Marszałka.

Polityka wzmacniania polskości

Polityka narodowościowa w II Rzeczypospolitej była wypadkową wewnętrznych procesów politycznych w łonie obozu rządzącego. Generalnie rzecz ujmując otoczenie Piłsudskiego miało lepsze rozeznanie potrzeb mniejszości narodowych niż zwolennicy Romana Dmowskiego. Konieczność gry z narodowcami, a może i własne przekonanie niektórych z osobistości mieniących się duchowymi spadkobiercami Marszałka spowodowały usztywnienie postawy naszego rządu wobec postulatów ukraińskich. Nigdy zresztą reakcja na owe postulaty nie była stała; zmieniała się nie tylko w zależności od wypowiadających się na ten temat, ale przede wszystkim była zależna od czasu i od terenów, które były obiektem politycznego zainteresowania. Wystarczy wymienić Galicję, Chełmszczyznę i Wołyń, by uzmysłowić sobie nieodzowne rozróżnienia, które musiały być zauważane przez Warszawę tak w odniesieniu do polskiej obecności na każdym z wymienionych obszarów, jak i w kontekście „sprawy ukraińskiej”.

Warto więc poświęcić parę zdań Wołyniowi, gdzie panowały wyjątkowo złożone stosunki narodowościowe tworzone przez Ukraińców, Polaków, Żydów, Niemców i Czechów. Polaków było mniej niż 20%, ale trzymali w rękę wszystkie nitki miejscowej władzy. Po przewrocie majowym wojewodą wołyńskim został Henryk Józewski. *Nie było w Polsce lepszego kandydata* – komentuje Siwicki wyraźnie zafascynowany postacią wojewody. Henryk Józewski pochodził z Kijowa, był komendantem tamtejszego okręgu Polskiej Organizacji Wojskowej, a wreszcie wiceministrem spraw wewnętrznych w rządzie S. Petlury (1920). Uważał się, nie bez racji, za męża zaufania obu narodów. Jego program zasadzał się na uznaniu konieczności odbudowy niepodległej Ukrainy ze stolicą w Kijowie i z pozostawieniem Wołynia w granicach Rzeczypospolitej. *Odrzucając endecki plan asymilacji narodowej, czyli przymusowej polo-*

nizacji ludności autochtonicznej, nierealny ze względu na szybkie formowanie się ukraińskiej świadomości narodowej, Józewski przedstawił projekt asymilacji państwowej. Polegał on na ukształtowaniu wśród miejscowej ludności tak mocnego uczucia lojalności do państwa polskiego, aby nie zechciała ona odrywać się od Polski nawet po reaktywowaniu samodzielnej Ukrainy za Dnieprem.

Wojewoda zaproponował i wcielił w życie tzw. korдон sokałski, czyli swego rodzaju granicę między Galicją i Wołyniem zatrzymującą niepożądane wpływy galicyjskich narodowców ukraińskich a głównie nacjonalistów. Likwidacji uległy organizacje ukraińskie o galicyjskim rodowodzie, nawet tak zasłużone, jak „Proswita”. W ich miejsce tworzono nowe, polsko-ukraińskie, mające oddziaływać w duchu propolskim i propaństwowym, ale z zachowaniem miejscowego, także ukraińskiego, kolorytu. Rozpoczęto intensywne szkolenie młodzieży ukraińskiej i polskiej przeznaczanej do wspólnej pracy we wszystkich dziedzinach życia społecznego i gospodarczego.

Program wojewody i on sam nie wszystkim przypadł do gustu. Część Ukraińców zarzucała mu zapędy polonizacyjne, tym groźniejsze, że ubrane w interesującą formę, licząca się część wpływowych polityków polskich oskarżała Józewskiego o świadome sprzyjanie ukraińskiemu separatyzmowi. Był to bowiem czas precyzowania tzw. polityki wzmocnienia polszczyzny na wschodzie, w którą osobiście zaangażował się marszałek Edward Rydz-Śmigły. Pod koniec 1935 r. określono generalne założenia polityki polonizacyjnej z uwzględnieniem odpowiednio kontynuowanej parcelacji, kolonizacji wojskowej, systematycznego ograniczania szkolnictwa ukraińskiego, wzmocnienia separatyzmu Bojków, Łemków i Huculów, namawiania Ukraińców do emigracji oraz ograniczania wpływów duchownych grekokatolickich. Józewski bronił siebie i „programu wołyńskiego” w obszernym sprawozdaniu spisany w 1936 r. Znalazły się tam gorzkie zdania, że w wielu

wypadkach społeczeństwo polskie utrudnia asymilację państwową ludności ukraińskiej przez niechętny do tej ludności stosunek, nawet wtedy, kiedy ze strony ukraińskiej spotykamy się z przejawami życzliwości do Polski.

W rozważaniach ogólnych wojewoda dowodzi, że na Wołyniu polskość spotyka się z tym, *co polskim z pochodzenia nie jest*. Spotkanie to może przysporzyć Polsce siły, może też zakończyć się klęską. To drugie możliwe będzie wtedy, *kiedy obywatel pochodzenia nie-polskiego stanie się wrogiem Polski i wszystkiego co polskie...* Sprawy ukraińskiej – powiada Józewski – nie wymyślili ani Austriacy, ani Niemcy, ani Rosjanie. Niestety, *przeciętna świadomość polska nie jest w stanie zrozumieć, że wzrost świadomości narodowej ludności ukraińskiej Wołynia jest naturalnym procesem rozwoju tego społeczeństwa...*

Autor tych zdań musiał pożegnać się ze swym urzędowym stanowiskiem i odejść z Łucka ustępując pola zwolennikowi po prostu polonizacji. Był to bowiem czas Komitetów Koordynacyjnych mających wprowadzać w życie „politykę wzmacniania polskości”. Jednym z zadań Komitetów Koordynacyjnych, grupujących przedstawicieli różnych organizacji zainteresowanych umacnianiem polskości na wschodzie, była tzw. rewindykacja religijna. Ponieważ Kościół grekokatolicki stawał się coraz wyraźniej ostoją narodowej myśli ukraińskiej, powstał pomysł, by przeciągać do Kościoła rzymskokatolickiego możliwie wielu Rusinów – jak z uporem mawiano. I rzeczywiście nasiliły się przypadki odchodzenia od cerkwi unickich i przechodzenia do świątyń łacińskich. Według autorów i wykonawców akcji „rewindykacji dusz” było to przywracanie polskości i rzymskiemu katolicyzmowi zbłąkanych polskich dusz, które w toku dziejów zatraciły pierwotne poczucie narodowe i zapomniały o swej przyrodzonej wierze lub wyznaniu. Przy tej okazji doszło zresztą do różnicy zdań między Stolicą Apostolską i rządem polskim wspieranym po cichu przez część rodzimych hie-

rarchów. Rzym wciąż pokładał nadzieje nie tylko w Kościele grekokatolickim, ale także w neounii, widząc w tym szansę na przejęcie jakiejś grupy wyznawców prawosławia. Ślad owych kontrowersji pozostał w sformułowaniu jednego z cytowanych przez M. Siwickiego dokumentów odnoszących się do Chełmszczyzny. Czytamy w nim: *W tej chwili potrzebni są tam zakonnicy, Misjonarze lecz nie Jezuici*. Jest to zrozumiałe z punktu widzenia sporządzającego dokument: jezuici opowiadali się za „neounią”, od zawsze bliska im bowiem była zasada głoszenia Ewangelii zgodnie z kulturą danego ludu. Jezuici starali się praktykować, na ile im pozwalano, zasadę poszanowania kultury lokalnej, w którą wchodził Kościół.

Trudno dziś dociec, ile w tym zorganizowanym przechodzeniu na wyznanie rzymskokatolickie było auten-tycznej potrzeby wiernych, ile zaś było bierności ludzi pogranicza popychanych raz do jednego, innym razem do drugiego wyznania. Jest to delikatne zagadnienie i nie umiem go precyzyjnie opisać. Faktem jest, że przechodzący na wyznanie rzymskokatolickie stawali się jak gdyby lepszymi od grekokatolików – tak przynajmniej widziały ten problem odnośne władze. Nie trzeba było mieć przesadnie rozbudowanej wyobraźni społecznej, by przewidzieć nowy rodzaj konfliktów na ziemiach objętych tą akcją. Spychanie grekokatolików na pozycje obywateli podejrzanych politycznie nie wróżyło nic dobrego.

W przywoływanych przez Siwickiego dokumentach sporo miejsca poświęcono *pracy nad strzelcami greko-kat. pochodzenia szlacheckiego*, jak to zapisano w jednym ze sprawozdań. W zamysłach autorów koncepcji rewindykacyjnej chodziło o przyciągnięcie do polskości szlachty zagrodowej wyznania grekokatolickiego i identyfikującej się jako Rusini. W rzeczywistości – dowodzone – są to potomkowie rdzennie polskiej szlachty rzymskokatolickiej rozptylającej się w ciągu wieków wśród miejscowej ludności. Sporym nakładem pracy

i pieniędzy prowadzono więc działania wychowawcze i uświadamiające głównie za pośrednictwem wojska.

W sprawozdaniu z 1936 r. czytamy: *Młody rocznik szlachty podkarpackiej niewiele różni się od rocznika starszego. Jest to element zaniedbany. Duży procent analfabetyzmu, kompletny brak uświadczenia obywatelsko-narodowego, słabo opanowany język polski jest najlepszym tego dowodem. Znajdujemy też następujące zalecenie: Po kilku pierwszych miesiącach pobytu i wychowania w pułku postawić sprawę wyraźnie, że choć są wyznania gr. kat. to jednak są oni szlachtą polską, a więc z krwi i kości Polakami, gdyż nie są oni z ruskich bojarów, a szlachtą z końca 14 i początku 15 wieku, gdy powstał herb „Sas” i gdy królowie Polski (Władysław Jagiełło) herb ten i ziemię im nadali. Radzono bagatelizować kwestię przynależności podopiecznych do wyznania grekokatolickiego wychodząc z założenia, że najważniejsze jest określenie się szlachty za polskością; kwestia wyznania rozstrzygnie się niejako sama.*

Większość starszego rocznika jest zupełnie przekonana i przechodzi kolejno dzień w dzień na obrządek rz. kat. – melduje z zadowoleniem dowódca jednego z pułków zajętych pracą „rewindykacyjną”. Zdaje sobie jednak sprawę, że część szlachty zmieniająca wyznanie nie jest dostatecznie mocno utwierdzona w swych decyzjach. Dlatego też: Nad wszystkimi strzelcami szlachty podkarpackiej, którzy w pułku wykazali chęć pracy i przeszli na obrządek rz. kat., winna być roztoczona nadal opieka po wyjściu z wojska. Nakazem chwili było więc budowanie kościołów za wszelką cenę, odpowiednia praca nad wójtami, tworzenie organizacji utrzymujących stały kontakt ze świeżo pozyskanymi duszami. Przede wszystkim należało ograniczać wpływy duchownych grekokatolickich orientacji ukraińskiej. Niektórzy z nich posuwali się nawet do używania ambony w celu wyrażania sprzeciwu wobec akcji rewindykacyjnej. Nie tylko zresztą oni. Nie brakowało głosów polityków warszawskich i działaczy zaangażowanych w pracy na wschodzie

krytycznie odnoszących się do konkretnych pociągnięć w tej materii. Jeden ze starostów głośno stwierdzał – ku oburzeniu piszącego sprawozdanie – że owa szlachta to są po prostu *Rusini, których on „przekupywać nie będzie”*.

Większość jednak mniej lub bardziej chętnie wypełniała rozkazy i zalecenia. Argumentowano, że *odzyskanie tych dusz dałoby silny wzrost procentu na korzyść elementu polskiego w najbardziej ruskich powiatach, że jest to element żywy, z temperamentem, i raz odzyskany dla polskości staje się ruchliwym, gorliwym jak prawdziwy neofita*.

O tym, że „odzyskiwanie dusz” przy pomocy aparatu państwowego, w tym wojska i policji, stawia częstokroć jednostki przed konfliktem sumienia oraz że upokarza grekokatolików, szczególnie Ukraińców – starano się nie mówić. Machina puszczona w ruch szła rozpędem. Na początku 1939 r. przygotowano projekt uchwały Rady Ministrów w *sprawie akcji zmierzającej do wzmocnienia elementu polskiego w Małopolsce Wschodniej*.

Wśród Ukraińców, nawet tych nastawionych ugodo-
dowo, narastała gorycz. Nacjonaliści ładowali się nie-
nawością.



Claude Chastagner

Sprzeczne tendencje rocka*

Od czasu swoich narodzin w Stanach Zjednoczonych w 1954 r. rock utrzymuje ambiwalentny lub wrogi stosunek wobec sfery religijnej, a może także etycznej. Niektórzy widzą w nim nowoczesną formę pogaństwa¹, powrót do niebezpiecznych praktyk plemiennych². Dla innych jest on nowym rodzajem kultu, nową religią łagodzącą braki Kościołów tradycyjnych³. W końcu może on być analizowany jako areligijny, nie niosący ani żadnego zdecydowanego przesłania, ani też nie proponujący wyraźnego zaangażowania⁴.

Po intensywnych badaniach i wieloletnim doświadczeniu organizowania koncertów, nie wydaje się nam, by rock był muzyką sataniczną, którą zapamiętane zwalczają pewne stowarzyszenia amerykańskie. Z drugiej jednak strony jego niedawne zaangażowanie humanitarne nie było poszukiwaniem modelu etycznego. W niniejszym artykule spróbujemy znaleźć wyjaśnienie jego ambiwalencji, badając jego działanie, głębokie struktury, a także znaczenie rytualne. Jednocześnie będziemy unikać uogólnień pamiętając, że rock jest najpierw muzyką i że dla części swojej publiczności jest często jedynie rozrywką, zabawą, rytmem lub co najwyżej emocją równie przelotną jak intensywną. Niemniej zamierzamy go analizować w przypadkach, w których angażuje on całkowicie.

Religijne początki, zaangażowanie humanitarne

Rock ma swe korzenie w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii – w krajach o kulturze protestanckiej, naznaczonej przez purytańską moralność i obecność elementu religijnego. Wielu muzyków rockowych pierw-

szego pokolenia, podobnie jak i większość czarnoskórych artystów, należy do różnych Kościołów. Ich wrażliwość muzyczna została ukształtowana pod wpływem gospel i spirituals. Niektórzy, jak np. Jerry Lee Lewis lub M.C. Hammer, byli alumnami seminarium, najbardziej żarliwi (Al Green, Little Richard) poświęcali się na przemian kaznodziejstwu i koncertowaniu. Struktura spektaklu umożliwia skądinąd podobieństwa do ceremonii religijnych, szczególnie jeśli chodzi o rytmy baptystów czy zielonoświątkowców. Artyści i kaznodzieje nadają taką samą ważność tańcowi jak i muzyce; przez postępujące *accelerando* / *crescendo* oddziałują na aktywność uczestników, powodując ich wejście w trans. Techniki wokalne również są podobne: łkania (wails), głębokie pomruki (growls), niezmiernie wysoki krzyk i śpiew (falsetto), jęki i onomatopeje. W tekstach funk czy rap (Prince, „Lovesexy”; Public Enemy, „It takes a nation to hold us back”) można odnaleźć nawoływanie do zaangażowania się charakterystyczne dla przemówień religijnych.

Niektórzy artyści są zaniepokojeni ową bliskością rocka i religii. Granica pomiędzy *sacrum* i *profanum* jest zbyt niewyraźna. Czy muzyka powinna jedynie propagować słowo Boże? Czyż nie może ona dawać także rozrywkę?

Współczesny rock przywiązuje coraz większą wagę do wartości humanitarnych. Za przykładem koncertu „Live Aid” na rzecz Etiopii z 1985 r. wielu artystów zaczęło używać swoich pieniędzy i zdolności w celu mobilizowania tłumów i środków społecznego przekazu do walki przeciw narkotykom, rasizmowi, apartheid-

* *Tendances contradictoires dans le rock*, „Etudes”, nr 11/1991, ss. 495–503.

¹ J.-P. Régimbal, *Le rock'n'roll, viol de la conscience par les messages subliminaux*, éd. Saint-Raphaël, Québec 1983.

² A. Bloom, *L'Ame désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale*, Julliard 1987.

³ H.-J. Gagey, *Qu'est-ce qui pourra sauver l'amour?* „Recherches de science religieuse”, 75/2, 1987.

⁴ P. Mayol, *Des attentes eucharistiques?* „Catéchèse”, styczeń–marzec 1990.

dowi, zanieczyszczeniu środowiska itp. To zaangażowanie może przybrać wymiar religijny. Tak ma się rzecz w przypadku M.C. Hammera („We pray“ z albumu „Please Hammer don't hut'Em“), U2, The Christians oraz Take 6. Grupy rap jasno określają przesłanie religijne. Muzyk tej orientacji przedstawia się jako prorok upominający w sposób apokaliptyczny białych lub przynoszący swojemu ludowi przesłanie nadziei. Na marginesie, częstotliwość odniesień do Allaha (Public Enemy, Ice-T) potwierdza, że islam znalazł swoje miejsce we wspólnotach murzyńskich.

Zerwanie

Jednak ważność elementu religijnego nie powinna przesłonić faktu, iż rock zerwał, ogólnie rzecz ujmując, ze swoim dalekim purytańskim przodkiem. Kultura anglosaska zachowuje ślad transcendentnej koncepcji relacji z Bogiem, której ani zmysły, ani cielesność nie mogą niepokoić. W tej tradycji ciało jest przypomnieniem upadku, znakiem stawania się (niedoskonałości), nieodwracalności czasu, podczas gdy dusza tęskni za wiecznością Edenu. Rock jest cielesny; wcielenie następuje przede wszystkim przez głos. W rocku jest on daleki od klasycznych kanonów; ślady używek, alkoholu czy narkotyków są tutaj akceptowane. Na wszystko może on sobie pozwolić: na szept, krzyk czy wrzask; może przypominać współżycie seksualne, narodziny lub śmierć. Rock jest muzyką tłumu. Przyciąga ciała, które się dotykają, popychają i przywierają do siebie. Zarówno na scenie jak i na sali ważną rolę odgrywa gorąco i zapach potu. Tłumy rocka są w ruchu: rzadko w pozycji siedzącej, falują w rytm muzyki lub tańczą, czasem z domieszką przemocy.

Wcielenie to także seksualność. Powściągliwości czy umiarkowaniu zalecanym przez Kościoły protestanckie rock przeciwstawia prowokacyjną postawę swoich gwiazd, teksty podsuwające skojarzenia erotyczne, zmys-

łowe tańce: seks. Odrzuca też cierpliwość czy wyrzeczenie, często kojarzone z chrześcijaństwem. W „When the music's over” Jim Morrison wypowiada się jako rzecznik pewnego pokolenia twierdząc, że chce całego świata, i to natychmiast: *We want the world and we want it now!* Pokolenia, które wzrastały w cieniu rocka, są wymagające – chcą korzystać z dóbr społeczeństwa konsumpcyjnego; codzienna przyjemność z dnia na dzień. Żądania muzyków rocka zmieniały się w czasie; chociaż w 1991 r. „posiadanie” świata stało się łatwiejsze niż w 1967, to jednak wymaganie Morrisona pozostaje nie zaspokojone, a frustracje nie zmienione... Jakie zatem, w tych warunkach, jest znaczenie nowych ambicji rocka: pokoju na świecie, ochrony przyrody, walki z głodem?

Jaki stosunek do bliźniego?

Czy zaspokojenie potrzeby wspólnoty, realne lecz powierzchowne, jakie proponuje rock, nie stawia nas przede wszystkim w ambiwalentnym stosunku do bliźniego? Głos rockowego wokalisty podsuwa pierwsze wskazania. Częstotliwość, z jaką spotyka się głosy wysokie, sprzed mutacji, sugeruje odrzucenie wieku dorosłego, nostalgię za utraconym rajem dzieciństwa. Przez to odrzucenie uobecnia się dążenie do lepszego świata, czystego i niewinnego, pojawia się pewien duchowy ideał, w którym głos przekracza ograniczenia ciała. Wydaje się, że mocna afirmacja ciała w rocku służy jego sublimacji, przejściu do innego wymiaru; staje się ono bowiem punktem wyjścia do prostej metafizyki, która dokonuje pojednania pomiędzy ciałem i duszą poszukując pewnego pokoju, pewnej relacji do drugiego, która wznosi się ponad rzeczywistość materialną, jednocześnie nadużywając jej. Fizyczna bliskość, jaką rock umożliwia, nie jest jedynie zmysłowym zaspokojeniem czy powierzchownym podnieceniem; przez zbliżenie się do drugiego koi ona głęboki, nie wyrażony lęk.

Powtórzenia wyrażają z największą ostrością wolę inności. Zawodzenia gitar lub syntetyzatorów, uparcie powracające refreny, jednostajność wszechobecnego rytmu – rock jest muzyką powtórzeń. Jednak te powtórzenia nie powodują powrotu tego samego; za każdym razem jest wprowadzane pewne niewielkie wzburzenie, pewne rozproszenie sensu. Struktury rytmiczne, melodyczne czy językowe nie są tworzone na podstawie jednoznacznych i dyskretnych znaków, które pozwoliłyby na zadomowienie się w podobnym (już znanym). Cykl wiecznego powrotu jest kołem, którego centrum stanowi różność. Skoro powtórzenie powoduje coś innego niż powrót tego samego, możliwe jest otwarcie się na inność. Paradoksalna stawka powtórzeń, którą Norbert Elmalih definiuje jako *nieustanne zapytywanie, niedokończenie, niezaspokojenie, stałą cechą pragnienia drugiego, niestabilność sensu, niepewne ciągle-przychodzenie (jak przyszłość), jednym słowem drugi jako horyzont...*⁵

Jednakże owo poszukiwanie drugiego nie może dotrzeć do kresu. Wydaje się, że zanim dojdzie do zawiązania się relacji pomiędzy jednostkami, zanim twarz drugiego zostanie spostrzeżona jako jedyna i niepowtarzalna, obietnica dosyć nieokreślonego wsparcia wspólnotowego uniemożliwia usiłowania etyczne skierowane na inność drugiego. Relacje pozostają krótkotrwałe i powierzchowne. Spojrzenia czy gesty w czasie trwania koncertu są jak proste, nieangażujące kontakty, pokrępiące, ale odcięte od jakiegokolwiek pragnienia drugiego w jego konkretnym wymiarze. Relacje, które stają się serdeczne przez wspólnie dzieloną pasję, są zdominowane przez anonimowość. Zachowania naśladowcze, w jakie rock obfituje – widoczne w gestykulacji, w ubiorze, w technikach muzycznych czy praktykach werbalnych – podkreślają nieodpartą skłonność publiczności do tworzenia jednolitej wspólnoty czy też samowystarczalnej monady. Drugi jest więc jedynie znakiem, który jest powtarzany, kopiowany lub powielany. Mamy tu do czynienia z wymieniałością jedno-

stek, z obiegowością postaw. Instynkt stadny przeciwstawia się autonomicznemu bytowi. Co więcej, zjawisko naśladownictwa zdradza się niezaspokojenia, wskazuje na brak powodujący zazdrość. To nieukożone rozdarcie wyklucza jakąkolwiek nadzieję autentycznej relacji. Drugi jest osiągalny tylko przez moje „ja” spełnione, usatysfakcjonowane; może on się pojawić jedynie poza wszelką potrzebą. Wyjście naprzeciw radykalnej inności wymaga *zdecydowanej wielkoduszności*, która nie liczy na wdzięczność.

Rock rozdarty przez te sprzeczne dążenia ukazuje swe podwójne oblicze przemocy i pokoju. Pokój, który ma uniwersalne aspiracje, gdy utwory takie, jak „Give peace a chance”, „Imagine”, stają się hymnami, śpiewanymi wspólnie przez pacyfistów całego świata, począwszy od wojny w Wietnamie, a skończywszy na tej w Zatoce Perskiej. Konkretniej rzecz ujmując rock umożliwia zjednoczenie tłumów, tworzenie się wspólnot. Homeopatyczna dawka przemocy muzycznej pozwala uspokoić najbardziej agresywnych (jak miało to miejsce w małej miejscowości na południu Stanów Zjednoczonych, gdzie Jerry Lee był zmuszony na początku zabezpieczyć się przed „barbarzyńcami” grając pod osłoną krat). Umożliwia ona uspokojenie, uznanie i integrację wobec wspólnot z marginesu społecznego. Tak się dzieje w przypadku mniejszości etnicznych i grup rap czy reggae, bezrobotnych i UB 40 czy grup Nothern Soul, homoseksualistów i Franky Goes To Hollywood, Tom Robinson czy Communards. W Jerozolimie mieszane grupy Palestyńczyków i Izraelczyków dają świetny przykład pokojowego oddziaływania rocka. Natomiast w Stanach Zjednoczonych artyści tacy, jak Bruce Springsteen, John Cougar Mellencamp, Huey Lewis czy Bob Seger, przywracają godność wspólnotom „bia-

⁵ N. Elmalih, *Répétition et réinscription: le problème et ses enjeux*, w: „Autrement Dire”, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, nr 2, 1985.

łych drugiej klasy“ znajdujących się w kłopotach, bezrobotnym, farmerom, kombatantom z Wietnamu.

Jednak to pokojowe działanie nie jest w stanie prześlonić przemocy, jaką rock może wyzwolić. Należy ją wziąć pod uwagę, nie przeceniając jednocześnie jej znaczenia i rozmiarów, oraz pamiętając że jest ona charakterystyczna także dla innych manifestacji, gdzie obecne są tłumy (sport, polityka). Może ona przybrać postać rabunków (jak podczas pierwszych koncertów rock'n'roll – lub później – Rolling Stones, Doors, Sex Pistols) czy też walk pomiędzy rywalizującymi ugrupowaniami (modes przeciwko rokersom w latach sześćdziesiątych, Włosi i Portorykańczycy w czasie fali disco, punkowie i skinhaedzi przeciwko muzykom indyjskim i pakistańskim, przeciwko hipisom i homoseksualistom). Do tej przemocy należy także, w skrajnym przypadku: zabójstwo niebezpiecznego widza w Alamont w 1969 r. dokonane przez służby porządkowe; jedenastu zabitych w czasie zamieszek podczas koncertu Who w Cincinnati w 1979 r. Wydarzenia te ukazują podwójne oblicze rocka: dążenia etyczne i skupienie się na sobie wspólnot, pokój i przemoc. Owa dwoistość może być bez wątpienia odczytana w perspektywie funkcji rytualnej, którą rock spełnia dla wielu swoich fanów.

Rytualna przemoc, katharsis

Postacią szczególnie ambiwalentną jest artysta. Muzycy są przedmiotem intensywnego uwielbienia. Kolekcjonuje się przedmioty, które stanowiły niegdyś ich własność, stara się do nich zbliżyć lub ich dotknąć. Stają się oni idolami, wyzwalają frenetyczną manię, boskie szaleństwo starożytnej Grecji. Czasem uwielbienie to przybiera spokojniejsze formy: artysta staje się inspiracją w dziedzinie gustu muzycznego lub w sposobie ubierania się, modelem ideologii czy sposobu zachowania się. Zawsze jednak pozostaje jednostką wyjątkową, niepowtarzalną, do której należy się zbliżyć.

Niekiedy ową sakralizację tworzą sami muzycy rockowi, którzy nadają swoim koncertom formę ceremonii (Jim Morrison, Jimi Hendrix), lub przyznają się do inspiracji pochodzącej z prymitywnych kultów (szamanizm, woodoo). Niektórzy zachowują się jak prorocy mówiąc o przesłaniu i misji, którą mają wypełnić wobec swego ludu (Bob Marley, Grandmaster Flash).

Pewna część artystów chciała wyraźnie odciąć się od tego fenomenu uwielbienia. John Lennon był jednym z pierwszych, gdy śpiewał kpiarsko o sobie jako o *bohaterze klasy robotniczej*. Inni, jak np. Bob Geldof odpowiedzialny za koncert „Live Aid“, Bono z U2, Sting czy Bruce Springsteen, przez swoje zachowanie i sposób ubierania się starają się być zwykłymi ludźmi. Nawet Prince wyśmiewa z ironią błogie uwielbienie, jakim otacza go publiczność. Mimo jednak podobnych wysiłków, artyści nie mogą całkowicie odrzucić owego fenomenu uwielbienia, który jest wskaźnikiem ich popularności.

Niekiedy przemoc może się obrócić przeciw samemu artyście. Zaczyna się ona od miłości, od pragnienia wyłączności, które manifestują z pasją najbardziej zdecydowani fanowie. Nie wiadomo jednak, czy chodzi o miłość, czy o nienawiść. Prasa włącza się w ryt ofiarniczy zdecydowanie prześladowając artystę lub skazując go na zapomnienie. Agresja fizyczna przejawia się w wyśmiewaniu, przedrzeźnianiu, rzucaniu kamieni lub puszek po napojach. Artysta może próbować przenieść tę agresję na przedmioty. W tym przypadku tłum wyładowuje swą agresję, podczas gdy artysta zostaje ocalony: zniszczeniu ulegają zwierzęta, balony, ceglane mury, ale przede wszystkim instrumenty, które przez metonimię ofiarniczą (gitara, uprzywilejowany instrument rocka, jest postrzegana jako przedłużenie ciała muzyka) są składane w ofierze za wszystko, tzn. za samego muzyka.

Zdarza się, że nienawiść prowadzi do śmierci, czego przykładem może być zabójstwo Johna Lennona. W tym przypadku fan sam niszczy swojego idola. John

Lennon próbował nie przyjąć tej roli, niestety taka decyzja była nie do przyjęcia dla jego wielbicieli. Gwiazdor nie może wycofać się z własnej woli. Jego odrzucenie lub śmierć jest sprawą tłumu...

Do rytualnego wymiaru rocka należy także śmierć przez samobójstwo, przedawkowanie czy zatrucie alkoholowe, które stało się udziałem dziesiątek innych muzyków. Tym razem śmiertelnością bronią są stresy, stałe oczekiwanie, brak intymności życia prywatnego, na które skazany jest artysta. Jego własny obraz siebie jest różny od tego, jak spostrzega go publiczność. Pomiedzy mitem a rzeczywistością, pomiedzy boskim bohaterem i człowiekiem z codziennego życia pojawia się rozłam. Coś się załamuje w kruchych osobowościach, nie przygotowanych na tę rolę. Nieumiarkowany sukces, potem jego brutalne zniknięcie, wysiłki, by utrzymać się na szczycie, pogarda i zapomnienie – za wszystko to trzeba zapłacić. Nie licząc już moralnych osądów, jakie niesie prasa, czy też policyjnych represji, których ofiarami są często muzycy rocka, a które rozciągają poczucie winy na całe społeczeństwo. W tej sytuacji łatwo znaleźć kozła ofiarnego; gwiazdor płaci cenę uśmierzenia lęków i napięć całej wspólnoty.

Wybór ofiary lub idola przez tłum nie jest przypadkowy. Charakteryzuje się on przez szczególne znaki, różnicę w odniesieniu do normy. Jednak dystans nie powinien przekroczyć pewnej miary. Zbyt wielka różnica uniemożliwiłaby oczyszczenie, nie byłoby związku ze wspólnotą. Artysta jest przede wszystkim człowiekiem nieprzeciętnym, utalentowanym, człowiekiem o nieporównywalnej urodzie lub charyzmacie. Niekiedy jakaś cecha fizyczna zaznacza jeszcze lepiej tę różnicę: niski wzrost Prince'a, wystająca dolna warga Micka Jaggera, zajęcza warga Shane McGowana, różnobarwne oczy Dawida Bowie. Te różnice fizyczne są ważnym atutem – dotyczą one elementu charakterystycznego dla całej wspólnoty ludzkiej, a mianowicie ciała, które spełnia podwójne wymaganie bliskości i oddalenia.

Ambiwalentna interpretacja seksualności

Seksualność, tak ważna w tym kontekście, jest również naznaczona fundamentalną ambiwalencją. Podczas gdy seks jest w centrum uwagi, różnice płci są zacierane. Seks-symbol rocka jest często męski; uwodzi on w sposób wyraźnie seksualny, przez podniecające pozy, omdlewający głos i spojrzenie tradycyjnie kojarzone z kobiecym uwodzeniem. Artyści rocka nie zadowolają się zamianą ról; mieszają znaki seksualnej tożsamości. Mick Jagger podobnie jak Prince afirmują swą męskość przez pokaźne mięśnie, obcisłe spodnie, żeńskie towarzystwo, jednak owa męskość współistnieje z dwuznacznym makijażem, ubraniami, grą bioder czy ust.

Seksualność jest również związana z przemocą. Jest ona przelaną krwią (poród, menstruacje, gwałt), ale także może spowodować rozlew krwi (zemsta, porwanie, rywalizacja). Prowokacja seksualna odgrywa ważną rolę w rocku: obnażanie organów płciowych na scenie, symulacja gestów masturbacji wywołują histerię lub potępienie, miłość lub nienawiść...

Ogólnie rzecz biorąc, pomimo starań niektórych muzyków, można stawiać sobie pytanie, czy rock nie przeczy tworzeniu się prawdziwej relacji z drugim. Czy w rocku drugi nie pozostaje jedynie współnikiem, którego wzroku unika się w ciemności sali? Czy nie uczestniczy się w tej samej przemocy, która stara się znieść napięcia własne i grupy? Relacja ta zdaje się jedynie jakimś tymczasowym „my“, zbiorowością zwróconą w tym samym kierunku, zebraną wokół elementu trzeciego – artysty. Tymczasem prawdziwy pokój możemy odnaleźć jedynie wtedy, gdy zwracamy się w kierunku drugiego i jego spojrzenia.

tłum. Tomasz Kot SJ

ks. Krzysztof Pawlina

Troska polskiego Kościoła o młodzież

Młodzież skupia na sobie uwagę wychowawców i polityków. Dzięki młodzieży i przez nią również *Kościół odczytuje swoją drogę ku przyszłości, widzi w niej odbicie i przypomnienie owej radosnej młodości, którą Duch Chrystusa stale go ubogaca* („Christifideles laici“, 46). Kościół świadomy swego posłannictwa troszczy się o to, by każde pokolenie młodych właściwie odczytywało i urzeczywistniało sens swojego powołania.

Do rozwoju osobowego potrzebne są określone warunki. Po II wojnie światowej władze PRL, wykonując posłuszenie wskazania partii komunistycznej, uzurpowały sobie wyłączne prawo do wychowania młodzieży eliminując z tej funkcji rodzinę, Kościół katolicki i religię. Stojące przed partią zadanie budowy socjalizmu oznaczało przede wszystkim wygranie walki o świadomość młodych. Taka sytuacja ogólnie rzecz biorąc trwała prawie do 1989 r. Jakie działania podejmował Kościół w sytuacji ograniczania jego działalności, ateizacji młodego pokolenia, aby młodzież mogła właściwie odczytywać swoją młodość i urzeczywistniać ją zgodnie z Ewangelią?

Katolickie stowarzyszenia młodzieży

Duszpasterstwo młodzieży przed II wojną światową działało w ramach Akcji Katolickiej. Znajdujące się w jej strukturach stowarzyszenia obejmowały zarówno studentów jak i młodzież szkół średnich i zawodowych. Ta forma działalności duszpasterskiej została jednak ograniczona podczas wojny. Po 1945 r. katolickie stowarzyszenia młodzieży nie tylko nie mogły się rozwijać,

ale nawet istnieć. Pomimo trudności organizacje te próbowały działać zgodnie ze statutem Zjednoczenia Młodzieży Polskiej. W ramach Akcji Katolickiej powstały tzw. cztery kolumny: Katolickie Stowarzyszenie Mężów, Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej. Najwyżej w hierarchii stowarzyszeń stał Katolicki Związek Młodzieży Męskiej i Żeńskiej mający swoją siedzibę w Poznaniu. Władze diecezjalne były zobowiązane do tworzenia stowarzyszeń parafialnych. Działalność stowarzyszeń zmierzała do wychowania ludzi wiernych społecznej nauce Kościoła, świadków Chrystusa pogłębiających swą wiedzę o Bogu i postępujących zgodnie z zasadami Ewangelii. Troską duszpasterską otoczono przede wszystkim młodzież pracującą, ponieważ ona pierwsza była poddawana indoktrynacji. Działalność duszpasterska w ramach KSMM i KSMŻ nie trwała jednak długo. W miarę postępowania indoktrynacji marksistowskiej praca w organizacjach katolickich stawała się prawie niemożliwa.

Pomimo piętrzących się trudności społeczno-politycznych już we wrześniu 1947 r. zwołano w Poroninie konferencję, na której utworzono Międzystowarzyszeniowy Komitet Katolickich Stowarzyszeń Młodzieży z tymczasową siedzibą w Poroninie. Po kongresie zjednoczeniowym organizacji młodzieżowych, który odbył się w lipcu 1948 r., sytuacja organizacji katolickich stała się jeszcze trudniejsza. Pod koniec 1948 r. Komitet Międzystowarzyszeniowy przestał działać. 5 VIII 1948 r. rząd PRL wydał dekret zmieniający niektóre przepisy o stowarzyszeniach. Katolickim stowarzyszeniem służącym celom religijnym i wyznaniowym nakazywano stosowanie przepisów prawnych z 1932 r. (Dz.U.RP, nr 94, poz. 808 z 1932 r.). W ten sposób zagwarantowano sobie prawo do administracyjnej kontroli wszystkich zrzeszeń i organizacji, od których zażądano m.in. imiennej rejestracji członków. W związku z rządowym dekre-

tem z 4 XI 1949 r. Episkopat Polski zawiesił działalność katolickich stowarzyszeń i organizacji. Nie spowodowało to oczywiście automatycznego rozwiązania KSMM i KSMŻ. Działały one nadal, ale już nieoficjalnie. W niektórych diecezjach (np. krakowskiej) praca duszpasterska w ramach KSM była prowadzona niemal do 1952 r. Narastający terror administracji państwowej sparaliżował jednak działania innych organizacji katolickich, pozbawiając wiernych możliwości stowarzyszania się i tworzenia wspólnot religijnych.

Sytuacja taka trwała prawie 40 lat. Dopiero w 1989 r. Kościołowi przywrócono dawne prawa. System komunistyczny panujący w naszym kraju pozostawił jednak ślady zarówno w świadomości jak i stylu życia wielu. W powoływaniu nowych katolickich stowarzyszeń młodzieży na przeszkodzie stanęły: brak doświadczenia w zakresie organizacji życia religijnego wśród młodzieży jak też jej duszpasterzy; niechęć do zorganizowanych form życia społecznego, wynikająca ze zmuszania młodzieży do wstępowania w szeregi organizacji socjalistycznych; postawa bierności i konsumpcyjny styl życia, będące spuścizną po rządach komunistycznych. Pomimo trudności podjęto próby budowy nowego ładu społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego na fundamencie organizacji kierujących się zasadami Ewangelii. W 1989 r. reaktywowano Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, mające działać pod patronatem Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Młodzieży. Władzę krajową tworzyły: Krajowy Zjazd, Zarząd Krajowy, Krajowa Komisja Rewizyjna i Krajowy Sąd Koleżeński. Podobną strukturę organizacyjną zamierzano zachować w ramach diecezji. Zarząd diecezjalny miałby prawo powoływania kół parafialnych oraz tworzenia struktur w szkołach, instytucjach oświatowych i wychowawczych, a także w innych środowiskach skupiających młodzież katolicką. Opiekę nad nią miał sprawować moderator krajowy. 2 V 1990 r. Konferencja Episkopatu zatwierdziła jego statut. Początek

jego działalności miał mieć charakter eksperymentalny. W tym celu wyznaczono 3 diecezje: krakowską, tarnowską i przemyską. Na ich terenie miano zdobywać pierwsze doświadczenia. Wyniki prac miały być przedstawiane na forum Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Młodzieży. Obecnie prawie w każdej diecezji powołano już referenta do spraw katolickich stowarzyszeń młodzieży.

Duszpasterstwo harcerzy

Podjętą próbę przedstawienia organizacji duszpasterstwa harcerzy w okresie powojennym, trzeba choćby wycinkowo sięgnąć do jego początków. Genezy należałoby się dopatrywać w ruchu skautowskim, zainicjowanym przez brytyjskiego generała, Roberta Baden-Powella. Głoszone przez niego idee znalazły pozytywny oddźwięk najpierw w krajach Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, a później w Europie i w Polsce.

Powell powiązał model wychowania świeckiego z ideałami religijnymi. W swoich publikacjach podkreślał niejednokrotnie, że *każdy skaut powinien należeć do jakiegoś wyznania religijnego i brać udział w jego obchodach*. Takie właśnie potraktowanie wartości religijnych sprawiło, że zasady wiary i ich pielęgnowanie w życiu stawały się nieodłącznym atrybutem formacji skautów. Duszpasterze w sposób naturalny znaleźli więc swoje miejsce w tym ruchu. Z biegiem czasu spontanicznie utworzone duszpasterstwo skautowe zaczęło przyjmować formy stałej służby, wplecionej w struktury organizacyjne ruchu. Polski skauting, zwany harcerstwem, był ściśle związany z wartościami narodowymi. Dążenia niepodległościowe i żywa wiara społeczeństwa polskiego w pewnym sensie zdecydowały o specyfice naszego harcerstwa.

Po II wojnie w ruchu harcerskim usiłowano zaszczerpić idee marksistowskie. Następowiała destabilizacja harcerstwa, a zatem i jego duszpasterstwa. Mimo to

zarówno instruktorzy jak i młodzież bronili się przed indoktrynacją ideologiczną na różne sposoby. W listopadzie i grudniu 1945 r. konferencje programowe ZHP domagały się uzupełnienia przysięgi o słowa mówiące o służbie Bogu. Dopiero 17 V 1947 r. Komisja Oświatowo-Kulturalna Biura Politycznego upoważniła ministra oświaty, S. Skrzyszewskiego, do mianowania ks. W. Ławrynowicza naczelnym kapłanem. 7 VI 1947 r. tzw. Tymczasowa Naczelna Rada Harcerstwa uchwaliła tekst Regulaminu Duszpasterstwa ZHP. W ten sposób ostatecznie została ukształtowana struktura organizacyjna tego duszpasterstwa. Wraz z umacnianiem się ideologii marksistowskiej i wprowadzeniem laickiej koncepcji wychowania młodzieży ograniczano jednak działalność duszpasterską wśród harcerzy. Gdy zawiodły próby skomunizowania harcerstwa, władze państwowe w 1950 r. podjęły decyzję o rozwiązaniu ZHP. Pociągnięto to za sobą również likwidację funkcji naczelnego kapłana. W miejsce ZHP utworzono tzw. Organizację Harcerstwa Młodzieży Polskiej. Mimo to, choć nielegalnie, ZHP działał dalej, a wraz z nim duszpasterstwo harcerzy.

Wydarzenia 1956 r. na Węgrzech i w Poznaniu dały początek odwilży ideologicznej. Wykorzystując dogodną sytuację A. Kamiński – wraz z innymi działaczami harcerstwa – podjął próbę utworzenia nowej organizacji, która istniałaby obok OHZMP. Jednak władze nie chciały dopuścić do utworzenia niezależnej struktury harcerskiej. A. Kamińskiego i jego współpracowników zaproszono do udziału w ogólnopolskim zjeździe łódzkim (8 X 1956), na którym, przy tworzeniu nowego związku, zamierzano odwołać się do autorytetu przedwojennego harcerstwa. Pomimo sprzeciwu Kamińskiego utworzono Organizację Harcerską Polski Ludowej, która przekształciła się w ZHP o socjalistycznym obliczu. Organizacja ta w swej deklaracji określała się jako Związek Socjalistycznej Młodzieży, nad którym ideową opiekę miała sprawować PZPR. W takiej sytuacji praca

duszpasterska w strukturach formalnych była niemożliwa. Nie znaczy to, że duszpasterstwo harcerzy przestało istnieć. Zjazd łódzki spowodował jednak pewną dezorganizację ruchu harcerskiego. Obecność A. Kamińskiego i innych na zjeździe w Łodzi sugerowała społeczeństwu, iż powstały ZHP jest organizacją opartą na ruchu skautowskim. Rzeczywistość wyglądała jednak inaczej – ZHP był organizacją socjalistyczną.

Prymas S. Wyszyński 22 III 1957 r. zorganizował w Warszawie zjazd kapelanów harcerzy. Miało powstać kolegium kapelanów harcerzy poza oficjalnymi strukturami ZHP. Rok 1957 obfitował w dość częste spotkania tzw. księży harcerzy, którzy w połowie tego roku utworzyli Komisję ds. Harcerskich, podlegającą bezpośrednio Konferencji Episkopatu Polski. Jednym z głównych jej zadań było doinformowanie, w pierwszej kolejności duchowieństwa, a później rodziców, jakie właściwie harcerstwo proponuje się młodemu pokoleniu. Komisja podjęła także próbę zapoznania duchowieństwa z metodami pracy w młodzieżowych formacjach harcerskich. W tym celu powołano więc ośrodek informacji, referat prasowy oraz referat skautingu katolickiego, a przy Komisji ds. Harcerskich utworzono referat dla księży i seminarzystów. Natomiast przy referatach młodzieży w kuriach diecezjalnych tworzone funkcję tzw. księdza harcerza, który miał się zajmować animowaniem pracy wśród członków ZHP. Przy seminariach duchownych tworzone Kleryckie Kręgi Harcerskie, których zadaniem było przygotowywanie przyszłej kadry kapelanów harcerzy.

Ożywiona działalność krajowego duszpasterstwa harcerzy nie trwała jednak długo. Ponowne umocnienie się władzy komunistycznej, po przełomie 1956 r., spowodowało ograniczenie rozwijającej się struktury Krajowego Duszpasterstwa Harcerzy. Już pod koniec 1957 r. prymas S. Wyszyński na zjeździe księży harcerzy mówił o piętrzących się trudnościach i zastanawiał się nad inną pracą wśród młodzieży. Najbliższe miesiące prak-

tycznie sparaliżowały normalną pracę duszpasterską kapelanów harcerzy. Duszpasterstwo ograniczało się do sporadycznych spotkań drużynowych i harcerzy z księżmi. Można zatem powiedzieć, że ogólnopolskie duszpasterstwo harcerzy na długie lata przestało działać.

Odnowa społeczna zapoczątkowana w 1980 r. przez „Solidarność” nie ominęła ZHP. Wyrazem wewnętrznej przemiany w świadomości instruktorów ZHP, działających nadal przeważnie w większych ośrodkach miejskich, było powołanie Kręgu Instruktorów Harcerskich im. A. Małkowskiego – „KIHAM”. Ten odnowicielski nurt przypominał stare wartości i ideały przywołując jednocześnie jedno z głównych założeń ruchu skautowskiego, jakim jest służba Bogu. Jednak okres wolnego kształtowania postaw obywatelskich nie trwał długo. Stan wojenny wprowadzony w grudniu 1981 r. spowodował, że działalność Związku i innych organizacji została na pewien czas zawieszona. Po przywróceniu działalności ZHP środowiska skupione w „KIHAM”, nie mogąc jawnie kontynuować swojej działalności, stworzyły nowy nurt działający w strukturach ZHP, zwany Ruchem Harcerskim. Działające tam drużyny, przyjmując Prawo i Przyrzeczenie Harcerskie z 1936 r., oparły się na strukturach duszpasterstwa harcerzy. Oficjalnie była to organizacja o obliczu socjalistycznym, w rzeczywistości jednak realizowała ideały harcerstwa przedwojennego. Każda z nich miała swojego kapelana, który zapewniał opiekę duszpasterską niemal na wszystkich szczeblach organizacji.

Kolejnym etapem w historii harcerstwa i duszpasterstwa harcerskiego było powstanie w 1985 r. Polskiej Organizacji Harcerskiej, która określa się jako religijna. Utworzono również organizacyjną strukturę kapelanów.

Pod koniec 1989 r. działało już 5 niezależnych organizacji harcerskich: ZHP-1918, ZHP-1956, ZHR-1989, POH-1985, SHK-Zawisza-1987. Żadna z nich nie wy-

kluczała działalności duszpasterskiej, jednak miejsce dla kapelanów w swej strukturze organizacyjnej przez statutowy zapis zagwarantowały właściwie jedynie POH i SHK-Zawisza.

Na szczególną uwagę zasługuje Krajowe Duszpasterstwo Harcerskie powstałe w 1980 r. w środowisku krakowskim. Działa ono do dzisiaj, a na jego czele stoi bp K. Górny. Specyfika tego duszpasterstwa polega na tym, że choć stoi ono ponad wszystkimi organizacjami harcerskimi, nie ma jednak prawa ingerencji w ich wewnętrzne struktury. Opieką otacza zarówno wszystkich kapłanów współpracujących z młodzieżą jak i drużyny harcerskie. Jego rola polega na koordynowaniu wszelkich działań duszpasterskich harcerzy („Krajowe Duszpasterstwo harcerzy i harcerek“, Kraków, w: „1980“, s. 4, mps). Dzięki swemu ponadorganizacyjnemu statusowi KDH ma szansę stać się siłą integrującą wszystkie opcje harcerskie w Polsce.

Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży

Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży (KDM) zostało powołane w 1957 r. i bezpośrednio podlegało swojemu twórcy, prymasowi S. Wyszyńskiemu. Podzielono je na dwie sekcje: Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży Męskiej (duszpasterz ks. W. Malinowski) i Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży Żeńskiej (ks. J. Pawlik). Tworząc struktury organizacyjne duszpasterstwa młodzieży prymas szczególnie brał pod uwagę sytuację polityczną panującą w kraju. Kiedy prowadzenie działalności duszpasterskiej wśród młodzieży w organizacjach harcerskich okazało się niemożliwe, prymas zaproponował inną formę pracy: *Jeśli nie można pracować z młodzieżą w organizacjach, to należy prowadzić różnego rodzaju ruchy duszpasterskie*. W ten sposób kard. Wyszyński starał się zapobiec niszczeniu przez władze pracy Kościoła w tym zakresie.

Jak można wnioskować z zebranych dokumentów,

krajowi duszpasterze młodzieży byli ludźmi z charyzmatem i skupili wokół siebie duchownych, którym praca z młodzieżą była bliska. Odwołując się właściwie tylko do dobrej woli stworzyli grupę, która stanowiła główny ośrodek duszpasterstwa młodzieży. Oficjalnie KDM organizowało osobne zjazdy dla duszpasterzy młodzieży męskiej i żeńskiej. W tzw. konferencjach zimowych mogli uczestniczyć wszyscy księża pracujący z młodzieżą. Konferencje wiosenne organizowano wyłącznie dla diecezjalnych duszpasterzy młodzieżowych. W trakcie ich trwania przedstawiano koncepcje pracy z młodzieżą wypracowane w węższym gronie, informowano o sytuacji moralno-duchowej młodzieży i prezentowano zalecenia Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do pracy z młodymi. Do 1967 r. w konferencjach brały udział tylko osoby duchowne. Całość pracy KDM spoczywała więc na kapłanach. Dopiero 1969 r. A. Stanowski zaproponował, aby w konferencjach uczestniczyli także świeccy. Od tego czasu jest ich coraz więcej.

KDM jeszcze na początku 1958 r. podejmowało próby stworzenia ośrodka badań nad młodzieżą. Zamierzano też powołać Centralę Krajowego Duszpasterstwa z siedzibą w Warszawie. Choć plany stworzenia Krajowej Centrali Młodzieżowej można określić jako zaawansowane, to jednak do powstania takiego ośrodka nie doszło. Jednakże potrzeba jego istnienia była na tyle silna, że w praktyce nieformalnym centrum koordynacyjnym stał się Kraków. Młodzieżowy ośrodek krakowski przez długie lata pełnił funkcję służebną wobec KDM. Podobna rola, szczególnie w latach osiemdziesiątych, przypadła młodzieżowemu centrum prowadzonemu przez księży salezjanów w Warszawie.

Po trzyletniej przerwie w działalności KDM spowodowanej stanem wojennym nastąpiła reorganizacja tego duszpasterstwa. 16 VI 1984 r. Konferencja Episkopatu Polski powołała do istnienia Podkomisję Episkopatu ds. Duszpasterstwa Młodzieży, która stała się reprezen-

tantem duszpasterstwa młodzieży w Polsce i za granicą. W 1987 r. Podkomisja została podniesiona do rangi Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Młodzieży. Jej przewodniczącym został były protektor KDM bp W. Bobowski, a wiceprzewodniczącym – ks. Z. Bochenek, obydwaj z diecezji tarnowskiej. Komisja Episkopatu ds. Duszpasterstwa Młodzieży stała się organem naczelnym, a KDM – organem wykonawczym. Komisja nie była organizmem samodzielnym, który mógłby ustalać programy pracy i kierować duszpasterstwem młodzieży. Brak centralnego ośrodka młodzieżowego utrudniał kontakt oraz był przyczyną różnego rodzaju nieporozumień w KDM. Od 1983 r., kiedy to bp. W. Bobowskiemu zlecono protektorat nad KDM, a później mianowano go przewodniczącym Komisji ds. Duszpasterstwa Młodzieży, taki krajowy ośrodek duszpasterstwa powstał w Tarnowie.

Początkowo Krajowe Duszpasterstwo Młodzieży miało się zajmować tylko młodzieżą starszą, a więc tą, która ukończyła już szkołę średnią i młodzieżą pracującą. W praktyce wyglądało to inaczej. Duszpasterstwo Młodzieży Męskiej rozszerzyło zakres pracy i zajęło się właściwie duszpasterstwem masowym młodzieży męskiej, specjalnymi grupami zawodowymi i środowiskowymi. Zadaniem Krajowego Duszpasterstwa było też inicjowanie prac wśród młodzieży, wprowadzanie nowych metod i wskazywanie środków, za pomocą których można byłoby realizować wytyczone cele. Jak już wcześniej wspomniałem, od 1969 r. do udziału w konferencjach i sympozjach zapraszani byli również eksperci, np. socjologowie, pedagodzy, a także przedstawiciele duszpasterstw specjalistycznych. Po zakończeniu takiego ogólnopolskiego zjazdu KDM sporządzało sprawozdanie, które przedstawiano Konferencji Episkopatu Polski. Był to swego rodzaju raport o stanie moralno-duchowym młodzieży i trudnościach związanych z jej kształtowaniem. W tym miejscu należy dodać, że informowanie o sytuacji młodzieży przez długi czas ogra-

niczało się do opowieści osób pracujących z młodzieżą. Pewnego rodzaju dystans i nieufność do badań socjologicznych, jakie można zauważyć w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych sprawiły, że przedstawianie niebezpieczeństw, problemów i sytuacji młodzieży opierało się przede wszystkim na intuicji i doświadczeniu duszpasterskim księży. Dopiero od 1969 r. dzięki sugestii świeckich uczestniczących w pracach KDM, w większym stopniu zaczęto się odwoływać do badań socjologów, co z kolei umożliwiało lepsze poznanie sytuacji młodzieży.

Pewna zmiana nastąpiła w 1984 r. Do zadań KDM zaliczono m.in.: rozpoznawanie religijno-moralnej sytuacji młodzieży, szczególnie zagrożeń i oczekiwań ludzi młodych; wskazywanie metod i form oddziaływania duszpasterskiego; dostarczanie pomocy duszpasterskich do pracy z młodzieżą; stwarzanie korzystnego klimatu wokół sprawy zaangażowania świeckich i pomoc w przygotowaniu ich do tej pracy; reprezentowanie w kraju i za granicą spraw polskiego duszpasterstwa młodzieży. Według regulaminu zasadniczym celem Komisji miała być pomoc w zakresie organizowania duszpasterstwa młodzieży. Komisja, aby sprostać zadaniom, nawiązała współpracę z różnymi ośrodkami młodzieżowymi i instytutami badań socjologicznych. Raz do roku organizowała trzydniowe sympozjum duszpasterstwa młodzieży. Odkąd krajowe duszpasterstwo młodzieży męskiej i żeńskiej zostały połączone w jeden organizm, sympozjum uwzględniło specyfikę tematyki obydwu grup. Aktualne problemy podejmowane przez KDM przedstawiano diecezjom w czasopiśmie „Wzrastanie”; do 1989 r. było ono przeznaczone dla ośrodków duszpasterstwa młodzieżowego, a od 1989 r. stało się pismem adresowanym do młodzieży uczącej się w technikach i szkołach zawodowych, przede wszystkim zaś do młodzieży pracującej.

Postulaty

Niezmiernie potrzebne wydaje się powołanie do życia Krajowego Centrum Młodzieżowego, które mogłoby skupiać krajowe ośrodki grup nieformalnych, katechetycznych oraz zespoły ludzi pracujących na rzecz poszerzającego się kręgu młodzieży nieprzystosowanej społecznie. Jego zadaniem byłoby także prowadzenie działalności animacyjno-koordynacyjnej, inspirowanie badań i poszukiwań naukowo-pastoralnych, organizacja sympozjów, zjazdów, konwersatoriów itp. Taka restrukturalizacja spowodowałaby z pewnością usprawnienie pracy duszpasterskiej z młodzieżą, szczególnie w zakresie koordynacji działań, oraz pozwoliłaby wypracować wspólną koncepcję duszpasterstwa młodzieży. Mogłaby ona stać się inspiracją do opracowywania różnego rodzaju pomocy, np. podręczników katechetycznych, przeznaczonych zarówno dla młodzieży jak i kapłanów itp.

Doświadczenia duszpasterskie minionych lat wskazują, iż nie każdy duchowny pracujący w parafii ma cechy potrzebne do pracy z młodzieżą. Niezbędne wydaje się więc stworzenie ponadparafialnych ośrodków młodzieżowych na wzór duszpasterstw akademickich. Takie ośrodki, nie przekreślając sensu prowadzonej na miarę możliwości pracy z młodzieżą w poszczególnych parafiach, inspirowałyby działalność duszpasterską w ramach jednego miasta czy regionu i byłyby miejscem formacji dla tej młodzieży, która nie jest związana z duszpasterstwem parafialnym.

Ogólnie rzecz biorąc należy stwierdzić, że w Polsce nie wypracowano dotąd globalnej koncepcji duszpasterstwa młodzieży. Początkowo programy pracy z młodzieżą wypracowywały Diecezjalne Referaty Młodzieżowe dla swoich diecezji. Od 1984 r. czyniło to KDM podczas Ogólnopolskiej Pielgrzymki Młodzieży na Jasną Górę, ogłaszając roczny program pracy. Wydaje się, iż w przyszłości zaistnieje potrzeba, niezależnie od sta-

łych programów duszpasterskich Komisji ds. Duszpasterstwa Ogólnego, opracowywania oddzielnych programów dla duszpasterstwa młodzieży, które byłyby źródłem odniesienia dla ruchów młodzieżowych i wspólnot. Dotychczas większość zaleceń bądź programów KDM była formułowana z dość dużym opóźnieniem, co powodowało, że miały one najczęściej charakter zaradczy, defensywny, wybiórczy i doraźny. Stąd ich mała skuteczność. Przy zmianie tego stanu rzeczy niezbędne jest utworzenie ośrodków badawczych oraz przygotowanie kompetentnej kadry fachowców, która podjęłaby się pracy z młodzieżą.

Przyjmując, że zadanie formowania osobowości młodego człowieka jest wciąż słuszne i aktualne, trzeba postawić pytanie o to, jak powinno wyglądać nowe duszpasterstwo, jak zgodnie z myślą Jana Pawła II reewangelizować społeczeństwo i jak docierać do młodzieży z Dobrą Nowiną. Wydaje się, że własne doświadczenie religijne jest tu kluczem i warunkiem odradzania w wierze. Prawda i wiara coraz częściej staje się dla młodych ludzi czymś wewnętrznym obcym. Zarysowuje się potrzeba przeorientowania tradycyjnych działań duszpasterskich z rzeczowych na relacje międzyosobowe. Samo głoszenie Ewangelii już nie wystarczy. Niezbędne jest bowiem żywe świadectwo wiary w każdej sytuacji życiowej.

Rozwój duszpasterstwa specjalistycznego w okresie posoborowym stworzył nieograniczone pole aktywności nie tylko świeckich, ale i duchownych. Niekiedy jednak nieroztropność i nieumiejętność wyważenia potrzeb sprawia, że księża angażują się całkowicie w jedną z form pracy duszpasterskiej, zaniedbując inne. Powstaje zatem problem zachowania pewnej równowagi oraz włączania prężnie działających ruchów i wspólnot w posługę wobec całej parafii, aby w ten sposób animować i jednocześnie stwarzać klimat doświadczenia religijnego dla szerokiego grona wiernych, a szczególnie dla młodzieży.

Wydaje się, że młodzież jutra nie będzie narzekać na brak możliwości wyboru, jak to miało miejsce w czasach komunizmu, lecz na ich nadmiar. Co więcej, należy przewidywać, iż młode pokolenie zostanie dotknięte „chorobą“, która przejawia się w: materializmie praktycznym, dla którego najważniejsze są warunki ekonomiczne, a człowiek zostaje podporządkowany pracy przynoszącej konkretne zyski materialne; immoralizmie kwestionującym istnienie stałych praw moralnych oraz przeceniającym wartości ciała, popędów, pieniędzy, różnych doraźnych korzyści i przyjemności (konsumizm); intelektualizmie, przejawiającym się w przecenianiu rozumu; irracjonalizmie sekt i prądów współczesnych odrzucających z kolei rozum; estetyzmie, dla którego sztuka staje się religią; fanatyzmie, apoteozującym własne dobro, np. naród, partię, religię itp. Wynika z tego konieczność permanentnej formacji sumienia młodzieży. II Sobór Watykański poucza o potrzebie formacji sumienia i o konieczności postępowania zgodnie z jego głosem (KDK 16). Człowiek z uformowanym sumieniem wspierany łaską Bożą będzie umiał ocenić, co jest prawdziwą wartością i wybierać z wielości propozycji świata to co najwartościowsze, najważniejsze i zgodne z prawem Bożym.

W formacji sumienia dużą rolę odgrywa duszpasterstwo indywidualne, które w okresie powojennym nie było wiodącą formą pracy z młodzieżą. Chodzi o duszpasterstwo, które opiera się na współpracy z konkretnym człowiekiem. Z psychologicznego punktu widzenia okres dojrzewania jest czasem najintensywniejszego kształtowania osobowości, ale i czasem największych kryzysów i prób. Właśnie wtedy powstaje silne zapotrzebowanie młodzieży na przyjazną bliskość drugiego człowieka, zwłaszcza jego dojrzałości psychicznej, religijnej i moralnej. Propozycja zwrócenia większej uwagi na duszpasterstwo indywidualne zakłada, że będzie ono zharmonizowane z innymi formami duszpasterzowania współwystępującymi w pracy z młodzieżą, gdyż wszyst-

kie one nie tylko nie wykluczają się, ale wręcz wzajemnie dopełniają. Akcentowanie personalizmu duszpasterkiego jest w obecnych czasach najlepszą ochroną duszpasterstwa przed deformacją zarówno w kierunku jednostronności i masowości jak i zbytniego indywidualizmu.

Nowa sytuacja prawna przynagla do opracowywania nowych programów, podręczników oraz permanentnej formacji dydaktycznej, pastoralnej i duchowej katechetów, nie wyłączając również osób duchownych. Można mieć nadzieję, że w ramach odnowy polskiej katechezy zostanie również podjęta dyskusja nad katechezą młodzieży pozaszkolnej.

W dyskusji wokół katechezy ważną sprawą pozostaje określenie charakteru nauczania religijnego w szkole. Biorąc pod uwagę naturę katechezy, wyrażoną przede wszystkim w takich dokumentach Stolicy Apostolskiej, jak „Ogólna instrukcja katechetyczna” i adhortacja apostołska „*Catechesi tradendae*”, należy stwierdzić, iż katecheza jest dziełem całej wspólnoty kościelnej i potrzebuje jej do uzyskania tożsamości. Do jej zaistnienia konieczny jest związek z liturgią parafialną oraz sakramentami. Dlatego katecheza szkolna dla młodzieży wierzącej powinna stanowić podbudowę intelektualną, a dla niewierzącej – okazję do zrozumienia objawienia, istoty wiary oraz szansę poznania kultury chrześcijańskiej. W parafii niezbędna jest katecheza sakramentalna, w szczególności przygotowująca dzieci i młodzież do I komunii św., sakramentu bierzmowania i małżeństwa. Staje się to o tyle ważne, że sakrament bierzmowania jest często przyjmowany przez młodzież tylko ze względu na wymóg posiadania stosownego dokumentu, który trzeba okazać przed zawarciem związku małżeńskiego. Złożona kondycja polskiej rodziny może być też inspiracją do nowych przemyśleń nad przyszłą formą katechezy sakramentalnej. Być może dalsza dyskusja na ten temat pozwoli na dopracowanie charakteru nauczania religijnego w szkole i pobudzi do szukania nowych form katechezy inicjacyjnej.

Metoda problemowa we współczesnej katechezie

Obecnie w dobie społecznego kryzysu religii, nastawień często antyklerykalnych, choć nie antyfideistycznych, pojawia się problem prawidłowego, od strony metodycznej, katechetycznego wychowania młodych ku pełnej wierze. W najważniejszym momencie formowania się światopoglądu powstaje u młodzieży, co potwierdzają psychologowie, nie tylko potrzeba identyfikacji z autorytetem, ale ogólny ferment myślowy. Pojawiają się wahania i wątpliwości, można zaobserwować skrajność poglądów, do tego dochodzą problemy odpowiedzialności moralnej, chęci zrozumienia siebie i innych. Truizmem byłoby twierdzenie, iż ogromny wpływ na kształtowanie osobowości ma wówczas nauczyciel, katecheta. Na drodze prowadzącej do odkrywania sensu życia przez pryzmat wiary wielu młodych spotyka rozczarowanie. Odpowiedzi jest dużo, ale często dzieje się tak dlatego, iż postulaty dydaktyki katechetycznej oraz współczesne teorie pedagogiczne nie są w pełni, a czasem w ogóle, wykorzystywane w pracy katechetycznej. Współczesna katecheza, szczególnie na poziomie szkolnictwa średniego, w praktyce zbyt rzadko bywa prawdziwym spotkaniem nauczanych i nauczających, rzadko też staje się procesem osobowego dialogu uwzględniającego indywidualny i wspólnotowy wymiar duchowej formacji. Wciąż niewielu katechetów potrafi w dostatecznym stopniu zrealizować pierwszy cel – rozbudzić oraz rozwijać wielostronną i wieloczynnościową aktywność swych wychowanków: emocjonalną, intelektualną czy praktyczną. Wysuwanie dziś na pierwszy plan postulatu aktywizacji oraz domaganie się jego konsekwentnej realizacji metodycznej może trochę przypominać program wyważania otwartych drzwi. W dziejach myśli pedagogicznej znajdziemy bowiem przykłady licznych koncepcji twórczych zmierzających w kierunku wielostronnej aktywizacji (wspomnieć trzeba tu o O. Delacroy, twórcy tzw. metody ośrodków zainteresowań, czy o szkole twórczej H. Rowida). Żądanie to zdaje się jednak w pełni uzasadnione, gdy patrzymy na obecną sytuację, a raczej praktykę szkolnej katechezy od strony jej realizacji metodycznej. Wyzwolenie twórczej energii, aktywności intelektualnej u młodzieży, niechętnie asymilującej wiedzę otrzymaną w formie wykładu, może się stać niezwykłym impulsem we współczesnym poszukiwaniu i wybieraniu

wiary. Przeniesienie na grunt katechetyczny osiągnąć polskich dydaktyków staje się potrzebą chwili.

Współczesna dydaktyka katechetyczna uwzględniając swe specyficzne zadania zwraca się ku metodzie problemowej, której istotnym celem jest wyzwolenie aktywności badawczej ucznia zmuszającej go do stawiania sobie pytań-problemów, do formowania hipotez i weryfikowania ich w toku różnorodnych operacji umysłowych i praktycznych. Reforma dydaktyki katechetycznej poczyniła olbrzymie postępy, odchodząc nie tylko od dawno przestarzałej metody pytań i odpowiedzi, ale też od stosowania metod podających, co tym samym pozwoliło katechizowanym na samodzielne niejako dorabianie się wiedzy. Trzeba też zauważyć, iż reforma teoretyczna pozwoliła na przyswojenie i kontynuację najlepszych koncepcji dydaktycznych Wincentego Okonia, kontynuatora idei Deweya. Znana z prac amerykańskiego pedagoga metoda prowadząca do odkrywania przez młodzież nowych prawd na drodze tzw. pięciu stopni formalnych (począwszy od zetknięcia ucznia z jakąś trudnością aż do ustalenia odpowiedzi jak wyjaśniającej) została znacznie skrócona przez W. Okonia. Przystosowano ją do potrzeb dydaktyki katechetycznej w latach osiemdziesiątych, kiedy to zespół redakcyjny podręczników metodycznych „Bóg z nami” i „Katechizmu religii katolickiej” podjął zadanie wydania serii nowych podręczników dla młodzieży. W 1986 r. ukazał się podręcznik katechezy uczniów kl. I szkół ponadpodstawowych, noszący tytuł „Spotkania z Chrystusem”. Rok wcześniej nakładem warszawskiej ATK ukazały się materiały katechetyczne dla ucznia pod tym samym tytułem. Obecnie są już wydane kolejne części podręcznika. Dlaczego wspominam o podręcznikach? Otóż podstawowym celem nowego programu katechizacji stało się przesunięcie akcentu z wiedzy o prawdach religijnych i moralnych na osobiste zaangażowanie się młodych w wiarę. Tak pojęte wychowanie religijne ma więc stawiać przed oczami nie tylko ideał, ale i rzeczywistość, a w konsekwencji zapoznawać młodzież z najbardziej palącymi problemami współczesnego człowieka. W samej strukturze podręczników tkwi więc zachęta do intelektualnego wysiłku, idea aktywizowania, stawianie katechizowanym konkretnych i interesujących poznawczo zadań, które proponuje się rozwiązać metodą problemową.

Z moich doświadczeń katechetycznych wynika, iż na gruncie katechezy metoda problemowa dobrze spełnia dwie ważne funkcje: wprowadza w proces twórczego myślenia oraz podtrzymuje zaangażowanie emocjonalne i zainteresowanie. Oczywiście, aby uczeń dostrzegł w zaproponowanym mu temacie pociągającą go wartość, aby przewa-

zyła pozytywna motywacja, ważna jest umiejętnie przedstawiona propozycja tematyczna – wychodząca naprzeciw zapotrzebowaniom młodych.

Na postawę religijno-moralną współczesnej młodzieży wpływa dziś wiele wewnętrznych i zewnętrznych uwarunkowań. Do problemów zaniku więzi rodzinnej i braku poczucia bezpieczeństwa dochodzą nowe, wynikające ze zmian ustrojowych i gospodarczych. Pluralizm dzisiejszego społeczeństwa, obserwacja postaw konsumpcyjnych, a przede wszystkim wyznawany powszechnie przez młodych kult pieniądza przy jednoczesnej krytycznej ocenie dotychczasowych autorytetów prowadzą do zachwiania podstaw wiary. Zupełnie niezrozumiały staje się też w tym wymiarze problem cierpienia. Katecheza mająca charakter problemowy nie może więc uciec od tych pytań.

Autorzy polecanych przeze mnie podręczników proponują katechetom w 95% schematów katechez uaktywnienie wychowanków przez stwarzanie im różnorodnych sytuacji problemowych. Czasem może to być przedstawienie wyników badań ankietowych na interesujący młodzież temat, innym razem ekspozycja wizualna, pogadanka czy refleksja nad przedstawionym obrazem, zdjęciem. Wykorzystanie tych propozycji miałoby na celu sprowokowanie do dalszej aktywnej dyskusji.

W 1990 r. nakładem Wydawnictwa Salezjańskiego ukazał się nowy, ciekawy, 5-tomowy cykl „Materiałów katechetycznych” dla szkół średnich w opracowaniu ks. Henryka Łuczaka, świadczący o zaakceptowaniu i docenieniu metody problemowej w pracy katechetycznej. Ks. H. Łuczak proponuje uczniom do rozważań zestaw pytań problemów moralnych, egzystencjalnych oraz tematów dotyczących Kościoła. Ocenić te wszystkie propozycje pod względem dydaktycznej poprawności, a przede wszystkim praktycznej przydatności dla młodzieży byłoby niemożliwe, chociażby dlatego, że są to tylko schematy katechez i jako takie należy je traktować. Trzeba jednak zauważyć, że wszystkie dotyczą problemów już gotowych, sformułowanych przez katechetę. Problem, jak wynika z moich doświadczeń, powinien być stawiany spontanicznie przez katechizowanych, co bardziej mobilizuje do jego rozwiązania niż gotowe pytania z podręcznika. Ci, którzy będą mieli możliwość podjęcia samodzielnej analizy sytuacji problemowej, stają się intelektualnie aktywni i zaangażowani w pracę nad jej rozwiązaniem. Zwiększa się przy tym efektywność nauczania.

O różnorodności skali problemów i wątpliwości w świadomości religijnej Polaków świadczy poczta duszpasterska prowadzona od kilkunastu lat przez o. J. Saliję OP w miesięczniku „W drodze”. Jej

trzeci tom zatytułowany „Poszukiwania w wierze” był znakiem nowych czasów i nowych wątpliwości – pojawiają się bowiem wśród młodych katolików pytania związane z wejściem w naszą przestrzeń duchową grup buddyjskich i hinduistycznych, a także różnych odłamów chrześcijańskich. Problemy te w niewielkim stopniu jednak można rozwiązać w listach. Korespondencja staje się wymownym symbolem nie tylko istniejącego w społeczeństwie kryzysu religii, ale też przykładem niedostatecznego wykorzystania możliwości, które stwarza problemowy charakter katechezy. W jej toku bowiem młodzież powinna się nauczyć szerszego formułowania swych wątpliwości, tutaj także nie tylko powinna dowiadywać się prawdy, ale kształtować samodzielność myślenia i działania, by móc wykorzystać zdobytą wiedzę w nowych, nie znanych jej jeszcze sytuacjach.

Wydaje się, że problemowy tok nauczania, zawierający dużo pierwiastków badawczych, jest dziś szeroko stosowany w dydaktyce szkolnej. Nauczyciele i wychowawcy postulują przy tym łączenie pewnych przedmiotów ogólnokształcących w bloki programowe (np. język polski z historią), wiedząc, iż wiele trudności można rozwiązać opierając się na całościowym zasobie wiedzy na dany temat. Myślę, że również w zakresie pracy katechetycznej korzystne wyniki uzyskalibyśmy dążąc do korelacji nauki religii z innymi przedmiotami szkolnymi, np. historią, językiem polskim. Rzeczywiście funkcjonowanie takiej korelacji daje się niekiedy zauważyć w liceach, szczególnie katolickich, co wyzwała większe możliwości w szukaniu hipotez rozwiązania problemu, a także łączy w ściślejszej współpracy katechetę z nauczycielem. Możliwości pełnej współpracy jest wiele. Nie można przy tym zapominać, iż ostatecznym celem metody problemowej będzie przetworzenie egzystencjalnego doświadczenia ludzkiego w doświadczenie religijne, jak też zrozumienie znaczenia owego przeżycia dla wiary. Ważny jest też etap zrozumienia Pisma Świętego jako środka właściwej interpretacji doświadczenia. Metoda problemowa może pomóc uświadomić młodzież wierzącą, szczególnie negatywnie nastawioną do Kościoła, iż dzisiejszy człowiek musi sobie zdawać sprawę z tego, w co wierzy, oraz umieć wyjaśnić i obronić prawdy wiary. Dlatego ważne jest odsyłanie młodzieży do konkretnych tekstów biblijnych, zalecanie ich analizy, wspólne wyciąganie wniosków i porównywanie. W trakcie rozwiązywania problemu młody człowiek odkrywa wezwanie skierowane do niego, które zmusza go do zajęcia określonej postawy. Z moich doświadczeń katechetycznych wynika ponadto, iż podstawę do czynnego udziału młodzieży w wypracowaniu treści katechezy winno stanowić Pismo Święte,

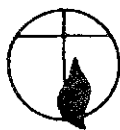
depozyt naszej wiary. Posłużenie się nim w trakcie odczytywania tekstu wprowadza w atmosferę słuchania Bożego Słowa, skupia uwagę uczniów.

W zależności od rodzaju środowiska, grupy młodzieżowej warto proponować inne formy korzystania z tego „źródła” katechezy, zawsze w celu wszechstronnej konfrontacji usłyszanej prawdy Bożej z aktualnymi problemami środowiska. Na tej podstawie powstaje model tzw. katechezy indukcyjnej, która wychodząc od sytuacji życiowej katechizowanego stara się przybliżyć życiu prawdę zawartą w biblijnym przesłaniu, ułatwić jej zakorzenienie we współczesności. Te zadania katecheza będzie realizować, gdy prowadzący odejdzie od stosowania metody wykładowej jako jedynej. Jak pisze Czesław Kupisiewicz, *wskaźniki recepcji treści przekazywanych za pomocą wykładu nie są wysokie i wahają się w granicach od 20–50%.* W szkole podstawowej zastosowanie metody problemowej jest z pewnością trudne. Myślę, iż główną ku temu przeszkodę będzie stanowić ograniczona zdolność abstrakcyjnego, pojęciowego myślenia. Pomimo to katecheci mogą się starać rozmawiać z dziećmi, dyskutować na tematy interesujące daną grupę wiekową. Drogą prowadzącą do rozwiązywania postawionych tu problemów może być jakakolwiek indywidualna działalność twórcza, chociażby opowiadanie oparte na życiowych doświadczeniach. Katechetyka musi bowiem stosować takie środki, aby nade wszystko dziś *stać w służbie osobowego spotkania między Bogiem a człowiekiem.*

Katechizacja dzieci i młodzieży jest obecnie jedną z form powszechnej wielokierunkowej ewangelizacji prowadzonej zarówno przez osoby duchowne jak i wykształcony teologicznie laikat. Zalety nauczania problemowo-zespołowego nie powinny się więc zamykać w granicach działalności katechetycznej. Obecnie widać potrzebę zastosowania tej metody także w tworzących się grupach wspólnotowych osób dorosłych, w parafialnych ruchach neokatechumenalnych i działalności oazowej. Stanie się ona cenną pomocą w organizowaniu oraz sposobie przekazywania wiedzy i doświadczenia religijnego podczas wspólnotowych konferencji przedmażeńskich czy nawet spotkań par niesakramentalnych. Praca tą metodą umożliwi dorosłym już ludziom prawdziwe przeżycie osobowego dialogu, stworzy motywację oraz będzie sprzyjać głębszemu zjednoczeniu duchowemu. Wspólne odkrywanie Chrystusa i Kościoła „żywych” problemów stojących przed dorosłymi jako dar i jednocześnie zadanie i domagających się rozwiązania może być wielkim indywidualnym przeżyciem dla uczestników tych spotkań. Samodzielne dojście do źródeł prawdy prowadzi

często do uświadomienia sobie zła tkwiącego w sobie, do zmiany życia i wejścia na drogę prawdziwej wiary. Należy więc dziś szczególnie dążyć do wykorzystania dużego dorobku dydaktycznego w zakresie metodyki z jak najlepszym skutkiem dla katechizowanych, którzy przychodząc na spotkania ze swymi wątpliwościami natury etycznej, światopoglądowej oczekują od nas, katechetów, nie tylko wiedzy, ale też umiejętności praktycznego przybliżenia jej do życia.

Agnieszka Nożyńska-Demianiuk



Czy polskość może być przeszkodą na drodze rozwoju cywilizacyjnego?

W renesansie nacjonalizmów, które dotknęły tak Europę Zachodnią jak i Środkowo-Wschodnią, Polacy również mają swój udział. Zaczęło się niewinnie, od sukcesów w ostatnich wyborach partii odwołujących się do wartości narodowych (z wyjątkiem ekstremalnego Stronnictwa Narodowego), a skończyło na pogromie Cyganów w Mławie i zabójstwie kierowcy niemieckiego w Nowej Hucie oraz innych ekscesach skinów. Mogłoby się wydawać, że jedynym naszym problemem jest przerost polskości. W końcu idea narodowa odegrała znaczącą rolę w historii Polski i nie na darmo występowali przeciw niej tak zaborcy, jak i później komuniści. Powrót do wartości narodowych po długoletniej dominacji sloganów internacjonalistycznych jest zrozumiały, sprzeciw budzi forma ich restytucji. Akty agresji wobec obcych świadczą o wciąż nie przezwyciężonych pozostałościach plemiennej świadomości ukształtowanej w trakcie bytowania wedle komunistycznych wzorów i sięgania do najlepszych wzorów przedwojennych.

Zbyt łatwo jednak zapominamy, że na przekór owemu niezbyt fortunemu doganianiu Europy kulturę polską toczy jednocześnie odmienna choroba – ucieczka od polskości. Proces ów trwał od lat, jednym z jego przejawów była wcale niemała emigracja, z apogeum w latach osiemdziesiątych, usprawiedliwiana zrazu awersją do totalizmu i chęcią życia w normalności. Czym jednak tłumaczyć zjawisko jej kontynuacji po odzyskaniu własnego państwa, w dobie reform i wsłków powrotu do Europy? Jak interpretować tak często wyrażaną w ankietach przez młodzież chęć wyjazdu z kraju na stałe, wyartykułowaną najbardziej spektakularnie w pamiętnych okrzykach wznoszonych podczas papieskich pielgrzymek: *Weź nas ze sobą?* Czy wystarczy się powołać na trudne warunki materialne młodego pokolenia, gdy towarzyszy temu zadziwiająca łatwość ucieczki nie tylko z Polski, ale także od polskości, obserwowana również na krajowym podwórku w opadaniu nastrojów patriotycznych oraz lekceważeniu symboli i instytucji narodowych? Co sądzić o uczniach szkół średnich

studiujących intensywnie języki obce, zafascynowanych obcą kulturą, choćby niemiecką, i mających wszystko co polskie w głębokiej pogardzie? Powyższe zjawiska dają wystarczające przesłanki do postawienia tezy, że z polskością dzieje się coś niedobrego. Czy uprawomocnione jest jednak twierdzenie, że polskość może być przeszkodą na drodze rozwoju cywilizacyjnego?

Weryfikacja powyższych tez w laboratorium emigracyjnym wypadła pozytywnie. Wśród emigrantów dawały się słyszeć głosy, że lepiej nie uczyć dzieci języka polskiego, bo wtedy trudniej im się będzie asymilować. Dochodziło do groteskowych zmian nazwisk. Ucieczka od atrybutów polskości dotyczyła nie tylko języka i nazwisk, ale także wiary katolickiej i tradycyjnych obyczajów. Inną cechą charakterystyczną dla Polaków na obczyźnie jest częste zrywanie kontaktów ze współrodakami w celu jak najszybszego wtopienia się w miejscową społeczność. Jest to postępowanie o tyle dziwne, że jedną z wyróżniających cech cywilizacji zachodniej jest właśnie kultywacja więzi narodowych. Zachowanie Polaków odbiega od taktyki innych nacji, które w grupie, tradycji, podtrzymywaniu więzi ze starą ojczyzną poszukują oparcia i siły. I tak latynoscy imigranci w południowych stanach amerykańskich zachowują wspólnotę języka i kultury, w czym wspiera ich wzajemna pomoc: robienie zakupów w sklepach latynoskich, wizyty u lekarza rodaka, słuchanie hiszpańskojęzycznej rozgłośni, czytanie hiszpańskiej gazety lokalnej. Z podobnym modelem postępowania spotykamy się wśród narodów o odmiennej proveniencji cywilizacyjnej, np. u Koreańczyków i Chińczyków, którzy w Stanach Zjednoczonych osiągnęli niemałe sukcesy ekonomiczne. Pomimo że wielu polskich emigrantów nie wyparło się tradycji, nie usuwa to podejrzeń, że w polskości tkwi jakiś balast, który, mówiąc ogólnie, nie ułatwia udziału w awansie cywilizacyjnym.

W kraju obserwujemy również wiele tendencji budzących niepokój i – generalnie rzecz biorąc – pokrywających się z zachowaniami emigrantów. Z niektórych badań wynika, że Polacy są w mniejszym niż kiedyś stopniu patriotami. Walery Pisarek, językoznawca PAN, stwierdza: *Dla różnych grup naszych rodaków mniejsze znaczenie ma dzisiaj bycie Polakiem. Mówię to na podstawie przeprowadzanych badań. Szczególnie dwudziestolatkowie i młodszy rzadziej niż przed dziesięciu laty uznają ojczyznę – a zatem i ojczysty język – za coś szczególnie wartościowego* („Życie Warszawy”, 21 X 1992). Mała dbałość o czystość języka i zaśmiecanie go najrozmaitszymi zapożyczeniami stoi na antypodach postępowania np. Islandczyków, którzy zadali sobie niemało trudu, przewertowali stare sagi, aby wyszukać w nich nazwy

na prawie wszystkie nowinki, w tym telewizję, telefon, inflację, komputer, a nawet pizzę („Newsweek”, 2 XI 1992).

Ucieczka od polskości sprzyja zjawisko odchodzenia od katolicyzmu, właśnie katolicyzmu, a nie religii, gdyż potrzeba wiary jest silnie odczuwana wśród odstępców, którzy ją zaspokajają w innych, często dość egzotycznych wyznaniach i wspólnotach, np. Hare Kriszna lub bahaitów. Bagatelizowanie tej sprawy przez katolickich duchownych budzi żal, bo jeśli nawet jest to zjawisko marginalne, nie świadczy dobrze o pasterzu, gdy przechodzi do porządku dziennego nad utratą choćby jednej owcy. Katolicyzm na skutek znanych okoliczności historycznych stał się nośnikiem idei narodowej. To sprzężenie zaowocowało stereotypem Polaka-katolika, który niesie rozliczne niebezpieczeństwa, m.in. znacjonalizowania chrześcijaństwa. Trudno wtedy mówić o Kościele jako *organizacji wzajemnej miłości* (określenie prymasa S. Wyszyńskiego). Wśród wiernych do głosu dochodzi nierzadko poczucie pogardy i wrogości w stosunku do innych wyznań i narodów. Postawa taka nie sprzyja awansowi cywilizacyjnemu; nie pomaga bowiem ani w robieniu interesów i może być przeszkodą na drodze do cywilizacji biznesu, która przyjęła za zasadę maksymę cesarza Wespazjana: *Pecunia non olet*, ani tym bardziej we współpracy, co z kolei przekreśla udział w budowie cywilizacji miłości. A przecież katolicyzm, czyli powszechność, ze swej istoty winien być łącznikiem, jak to ujął ks. J.S. Pasierb z *głównym łądem prawdziwej cywilizacji*. Do tego wszakże potrzebna jest większa doza ekumenizmu, który stanowczo zbyt powoli dociera na niższe szczeble wspólnot katolickich w Polsce.

Ucieczka od polskości obserwowana wśród młodego pokolenia jest oznaką nie tylko pogłębiania się przepaści międzygeneracyjnej, ale także kulturowej. Najwyraźniej pewne tradycyjne wartości przekazywane w procesie wychowawczym przestały być zrozumiałe lub stały się za mało atrakcyjne dla młodzieży. Rozumienie polskości przez starsze, i te przedwojenne, i te powojenne pokolenia, jest utrzymane w duchu tradycyjnym. Z większości wypowiedzi w ankiecie na temat ojczyzny (która choć nie tożsama z polskością, pozostaje z nią w głębokim związku), rozpisanej w 1992 r. przez „Tygodnik Powszechny”, wynika, że dla większości respondentów polskość jest domeną przeszłości. Genezę takiej interpretacji wyjaśnia wypowiedź Tomasza Jastruna z okazji Wszystkich Świętych: *Polska żyje nadal na grobach pokoleń, które zostały zamordowane. Celebracja śmierci połączyła się więc ze sprawą narodową. A cmentarze stały się miejscem manifestacji i podtrzymywania pamięci. Święto pamięci o tych, co odeszli, stało się*

więc również świętem krzywd, ale i zwycięstwa pamięci. Pamięci nie tylko o ludziach, ale o tragicznych zdarzeniach i takich pokoleniach. Dlatego Polska, kraj, któremu zagrodzono przyszłość, odwróciła się ku przeszłości („Życie Warszawy“, 3 XI 1992). Polskość oznaczała pewien stan gotowości, mobilizacji do poświęceń, ofiary i cierpienia. Na dodatek trzeba to było robić w wielkim, często tragicznym stylu rejtanowskim. Ci, którzy nie umieli lub nie chcieli wcielić się w tę rolę, albo uciekali z Polski, albo w mniejszym lub większym stopniu dopasowywali się do narzuconego systemu politycznego, co na swój sposób było inną formą ucieczki. Paradoks polskości polega na tym, że dostępu do niej zwykle odmawia się niektórym chętnym poddania się mobilizacji. Udział w tym zaszczytce mogą mieć tylko Polacy, ale już nie Żydzi, Niemcy czy Ukraińcy, choćby byli nie wiadomo jak spolonizowani, co świadczy o tym, że potoczne rozumienie polskości bazuje bardziej na fundamencie etnicznym – w czym przypominamy, o ironio! Niemców – niż państwowo-kulturalnym na wzór francuski.

Stanu gotowości nie można było utrzymać permanentnie, wcześniej czy później przychodziło zawieszenie broni, a najczęściej kapitulacja. Demobilizacja sprzyjała na swój sposób ucieczce od polskości i trudno się temu dziwić, skoro kraj tonął wtedy w chaosie, potępieńczych swarach i służalczości. Określenie „Polaczek“ było nie tylko epitetem i miało swoje głębsze uzasadnienie. Polska historia lubi się powtarzać i przed paru laty po okresie mobilizacji antykomunistycznej przyszło zawieszenie broni. Demobilizacja po zwycięstwie okazała się równie mało budująca jak po klęsce. Doszło do osławionej „wojny na górze“, wzajemnych oskarżeń, obcinania kombatanckich kuponów. Trudno się dziwić, że elity polityczne mają tak niskie notowania wśród młodych ludzi, skoro prowadzą swoistą antyreklamę polskości.

Zapatrzenie w przeszłość, niegdyś będące warunkiem przetrwania polskości, w dobie cywilizacji postprzemysłowej nie zdaje egzaminu, bo nie stwarza perspektyw dla młodego pokolenia, czego dowodem jest kontestacja licznych grup młodzieżowych. Szczęśliwie narody podobno nie mają przeszłości i być może dlatego nie traktują ojczyzny jako *wielkiego zbiorowego obowiązku*, lecz widzą w niej miejsce realizacji swoich marzeń i ambicji, aby sprostać wyzwaniom współczesności. Chęć Polaków do podjęcia takiego wyzwania, jak pokazują badania socjologiczne, nie jest wielka. W świadomości zbiorowej naszych rodaków nie zaistniała jeszcze konieczność osadzenia polskości w codzienności, w pracy dla siebie i odzyskanego państwa. Na tę ułomność Polaków zwrócono uwagę dawno temu, m.in. Norwid

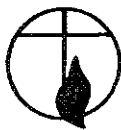
pisał o wielkości Polaków w narodzie i nicości w społeczeństwie. Polskość musi mieć nie tylko wymiar narodowy, ale także społeczny i państwowy. W tej pierwszej sferze coś się ostatnio zaczyna zmieniać na lepsze. Sukces Akcji Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy zorganizowanej przez Jerzego Owsiaaka na rzecz dzieci z wrodzonymi wadami serca dowodzi, że następuje zmiana w systemie wartości młodego pokolenia – od narodowych ku społecznym. Jest to jednak kolejna akcja zorganizowana odgórnie. Ktoś rzuca pomysł, agituje, zbiera datki, ale co po akcji? Chodzi o tak głęboką zmianę postaw i zachowań, żeby poszczególni ludzie z własnej inicjatywy pamiętali o potrzebujących pomocy współobywatelach, wykorzystując w tym celu ulgi podatkowe, to zaś wymaga zaufania do instytucji państwowych, a z tym w Polsce nie jest najlepiej. Zaszkodziła im ponownie nasza przeszłość. Naród polski nie powstał tak jak inne narody zachodnioeuropejskie za sprawą państwa, lecz przeciw niemu. W konsekwencji nawet wśród Polaków postrzegających się jako patriotów występuje swoiste rozdzielenie. Zwraca na nie uwagę Lena Kolarska-Bobińska omawiając wyniki badań CBOS z marca 1992 r.: *Obowiązek Polaka jest rozumiany w naszym społeczeństwie w sposób tradycyjny, jako walka i narażanie życia za ojczyznę. Ojczyzna i państwo przez wiele lat były całkiem odmiennie postrzegane: ta pierwsza była nasza, polska, bliska serca, to drugie – obce, narzucone, nieprzyjazne. Za ojczyznę warto było ginąć: państwo z pełną świadomością i premedytacją oszukiwano, między innymi nie płacąc podatków* („Życie Warszawy“, 21 X 1992). Nie ma jednak innej drogi do normalności niż działania przez struktury systemu społeczno-politycznego. Rewolucja nie jest normą, lecz anomalią rozwojową cywilizacji zachodnioeuropejskiej. W systemie demokratycznym można przeprowadzić zasadnicze zmiany z państwem, a nie przeciw niemu. Tak właśnie uczynili Amerykanie podczas ostatnich wyborów prezydenckich, oddając władzę w ręce nowej generacji polityków.

To, czy polskość będzie, czy nie będzie przeszkodą na drodze cywilizacyjnego rozwoju, zależy nie tylko od jej treści, ale także od celu transformacji cywilizacyjnej. Jeśli określimy go na sposób konserwatywny, próbując wskrzeszać cywilizację sarmacką, kultywującą wyłącznie odrębności i niemądre fobie, to z pewnością wystarczy do tego tradycyjnie pojmowana polskość, a więc również nasz patriotyzm, nie-rzadko chorobliwy czy wręcz szaleńczy, który szczegółowo analizowała Maria Janion. Wspomniana autorka dostrzega w ciemnej strefie polskiego patriotyzmu także cenne wartości, bo przecież tkwić przez wieki między Rosją a Niemcami, niczym kamieniami, usiłującymi

zetrzeć Polskę na proch, i nie załamać się, i nie ulec, do tego trzeba było zaiste wielkiej odwagi, wytrwałości, czasami nawet szaleństwa i obłądu. Cóż jednak począć z taką formą wyrażania polskości w sytuacji odzyskania własnego państwa, zmiany koniunktury międzynarodowej, możliwości integracji z Europą i pojednania z Niemcami i Rosją? O jaką polskość chodzi członkom Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich, którzy w liście do prezydenta Lecha Wałęsy domagają się odzyskania Lwowa i innych dawnych polskich terytoriów? Czy z takim bagażem można wejść w XXI w. i nie robiąc sobie wrogów zdobywać przyjaciół czy choćby partnerów? Czy możemy być *narodów natchnieniem*, jeśli tak szybko wyzbyliśmy się dziedzictwa solidarności, podziwianego na całym świecie?

Jeśli marzy się nam cywilizacja XXI w., nie ma innej drogi jak wznoszenie zrębów społeczeństwa postindustrialnego, a to oznacza otwartość na świat, umiejętność współpracy, innowacyjność itp. Aby osiągnąć takie cele, trzeba zdjąć z polskości odium przeszłości, patriotycznych szaleństw, straceńczych szarż, a nasycić ją treścią, która jest siłą każdego nowoczesnego narodu – umiejętnością pracy i współpracy na co dzień, a nie od święta i okolicznościowych rocznic. Orientacja na teraźniejszość i przyszłość to drogowskazy, które pozwalają wyznaczać szlaki polskości prowadzące w XXI stulecie. Wartościowym członkiem wspólnot europejskich i światowych z pewnością nie będzie człowiek całkowicie wykorzeniony z kultury swoich ojców. Wartości narodowe trzeba jednak odmierzać z aptekarską precyzją, aby zachowując tożsamość umieć znaleźć miejsce w coraz bardziej integrującym się świecie. Jeśli uda się nam w takim duchu przeformułować polskość, to wówczas być może przestaniemy tracić młodych ludzi, którzy zbyt często na emigracji swoją pracę i energię poświęcają dla rozwoju innych narodów, zamiast pożytkować je dla dobra ojczyzny.

Jerzy Gaul



sesje · sympozja

MODERNIZM -
KONSERWATYZM

*Kultura
i niepodległość*

Kraków, 12-13 VI 1993 r.

Forum zorganizowane przez dwumiesięcznik „Arka”, Klub Myśli Społeczno-Politycznej „Tradycja i Przyszłość” oraz Klub Polityczny Dla Rzeczypospolitej zgromadziło bardzo licznych intelektualistów i polityków centroprawicowych. Punktem wyjścia spotkania była konstatacja kryzysu kultury i świadomości polskiej, którego przyczyną – zdaniem jednego z organizatorów – jest monopol władzy środowisk lewicowo-liberalnych. Dlatego należałoby stworzyć nową centroprawicową propozycję opartą na wartościach i symbolach tradycyjnych i konserwatywnych, przedstawianych w nowy, atrakcyjny sposób. To spotkanie miało więc być pierwszym krokiem na drodze do przygotowania stałych form współdziałania środowisk intelektualnych i kulturalnych centroprawicy. Forum miało przede wszystkim mieć charakter intelektualnej refleksji. Kontekst zbliżających się wyborów i obecność czołowych polityków partii centroprawicowych (Jarosław Kaczyński, Jan Olszewski, Antoni Macierewicz) sprawiły, że nie brakowało wypowiedzi o charakterze politycznym.

Dwa aspekty tego spotkania – intelektualno-refleksyjny i polityczno-propagandowy – najbardziej mnie uderzyły. W wielu wypowiedziach – takie przynajmniej mam wrażenie – te dwa wątki występowały jednocześnie. Próba ich rozdzielenia i uporządkowania będzie więc miała charakter subiektywny i arbitralny. Trudno zresztą zrelekcjonować wszystkie wypowiedzi. Wygłoszono kilkanaście referatów.

Przykładem intelektualno-refleksyjnej prezentacji myślenia konserwatywnego była wypowiedź Ryszarda Legutki *Rozterki intelektualisty w niepodległej Polsce*. Zdaniem referenta w obecnej III Rzeczypospolitej toczy się „bitwa” o słowa, pojęcia i teorie. Ci, którzy ją wygrywają, nadadzą bieg polskiej kulturze. „Walka” toczy się między dwoma środowiskami: liberalno-modernistycznymi i tradycyjno-konserwatywnymi. Te pierwsze głoszą, że pewna tradycja, mająca swe źródła w filozofii greckiej i kulturze chrześcijańskiej, już przeminęła. Nastąpiły nowe czasy. Wiąże się to ze wzrastającym procesem sekularyzacji. Ten stan świadomości, typowy dla Zachodu, dociera także do nas, do Polski. Nasi moderniści, czy Europejczycy – jak ich niektórzy nazywają – atakują polski tradycjonalizm i jego wady. Widzą w nich przeszkodę dla Polski światłej, nowoczesnej, o którą z całym zaangażowaniem walczą. Takie nastawienie jednoczesnej miłości i nienawiści do polskiej tradycji Legutko określił jako typowe dla intelektualistów. Jego zdaniem różnica między naszymi intelektualistami a tymi z Zachodu polega na tym, że dla tych ostatnich

modernizm był naturalną reakcją na wcześniejszą sytuację cywilizacyjną, natomiast u nas ma on kształtować niejako odgórnie naszą cywilizację. Z drugiej jednak strony istnieje realne zapotrzebowanie na modernizm. Nikt bowiem – zauważył mówca – nie każe z pistoletem w ręce kupować ludziom „Gazety Wyborczej” czy „Wprost”. Co na to polscy konserwatyści? Zdaniem R. Legutki w Polsce jest bardzo mało intelektualistów konserwatywnych. Konserwatyzm został oddany w ręce dziennikarzy i polityków. Oba te zawody cechuje powierzchowność, a w przypadku polityków pojawia się także instrumentalizm w wykorzystaniu idei konserwatywnych. Klasyczny konserwatysta to człowiek zdystansowany wobec tych dwu grup zawodowych. W Polsce jednak jest inaczej. Polski konserwatyzm rozplywa się w ideologii partii centroprawicowych.

Po wysłuchaniu tego referatu nasuwa się pytanie o możliwość dialogu między konserwatystami i modernistami. Skoro w społeczeństwie polskim istnieje zapotrzebowanie na modernizm, to czy konserwatyści nie powinni dokładniej przyrzeć się temu zjawisku, by, zanim je potępia, dostrzec w nim ewentualne pozytywne aspekty? Jak to zrobić? Myślę, że jedyną drogą jest dialog obu środowisk oraz wzajemna chęć zrozumienia się i akceptacji swojej inności. Myśl ta nasunęła mi się po wysłuchaniu dwu innych referatów. O. Maciej Zięba zwrócił uwagę na zjawisko zanikania kultury religijnej wśród polskiej młodzieży szkolnej. Nieznajomość tradycji religijnej w sensie kulturowym stwarza duże

trudności w zrozumieniu historii własnego kraju. Śmiechy grupy młodzieży na filmie „Chłopi”, w momencie kiedy Boryna czyni znak krzyża na chlebie, są dla o. Zięby dowodem na to, że młodzież nie rozumiała tego znaku i traktuje go w sposób magiczny. Dlatego formacja religijna w sensie kulturowym nie powinna oburzać modernistów, nawet jeśli jest agnostykiem lub ateistą. Można się tu powołać na wypowiedź Leszka Kołakowskiego: *Nauczanie dzieci to jest także wychowanie w wartościach i symbolach ich cywilizacji. (...) Dzieci (...) muszą być wdrażane w wartości kulturalne, które są różne w różnych cywilizacjach i które w pewien sposób definiują, co jest dobre, a co złe.* Innym punktem wyszczególnionym przez prelegenta była kwestia nauczycieli, którzy nie odgórnie, z piedestału autorytetu, lecz przez atrakcyjność ich osobowości będą formować i wychowywać młodzież, a nie tylko przekazywać informacje. I to rozróżnienie, moim zdaniem, modernista może zaakceptować. Bardziej konfliktowy jest problem nauczania etyki czy religii w szkole. Dla niektórych nauczanie o trwałości małżeństwa to ideologizacja szkoły. A czy wprowadzenie dystrybutorów przerwy do szkół we Francji i USA – pytał Maciej Zięba – nie jest ideologizacją szkoły? Czy można tu mówić jedynie o technice, czy także o pewnej etyce, która determinuje właśnie takie posunięcia?

W referacie o wartościach chrześcijańskich w świecie polityki Piotr Ł. Andrzejewski mówił, że nie powinny być one – jak to miało miejsce po jednej i po drugiej stronie bariery

podziałów politycznych – wykorzystywane jako instrument w walce politycznej. Jego zdaniem (a jest on tym, którzy zgłosili projekt wpisania do ustawy o radiu i telewizji poprawki o respektowaniu wartości chrześcijańskich) istotne są prawa człowieka. Uważa on, że wynikają one właśnie z wartości chrześcijańskich i z prawa naturalnego. Zależność ta jest właściwa chrześcijańskiej interpretacji praw człowieka. Nie wszyscy tę zależność uznają. Czy jednak konserwatyści nie powinni najpierw szukać tego, co łączy (prawa człowieka), a dopiero później mówić o tym, co dzieli (interpretacja ich pochodzenia)?

Te trzy wypowiedzi poniekąd najbardziej „na zimno” przedstawiały aspekty myśli konserwatywnej. W innych takie pojęcia, jak „wartości chrześcijańskie”, „tradycja”, „naród”, „tożsamość narodowa” itd. również się pojawiały. Jednak albo mówiły one bardziej o lewicy niż o podstawach myśli konserwatywnej (Anna Rażny, „Homo sovieticus?” Barbara Radziejowska, „Prawdy zniekształcone, czyli mitologia lewicy”), albo myślenie kategoriami politycznymi zajmowało w nich dużo więcej miejsca. I tak Krzysztof Kąkolowski mówiąc o formacji zwanej postkomunizmem wysunął tezę – później w dyskusji kontestowaną – że jednym z celów wprowadzenia przez lewicę ustawy o aborcji jest zmniejszenie liczby urodzeń w Polsce i załamanie polskiej jedności etnicznej. Jego zdaniem równoczesne z legalizacją aborcji popieranie napływu cudzoziemców do Polski zmniejszy polską jedność etniczną i osłabi centroprawicę, gdyż cudzoziemcy bę-

dą chętniej głosować na lewicę niż na partie konserwatywne.

Według innego referenta, Janusza Goćkowskiego, polskie elity polityczne winny mniej uczyć się od średniowiecznych rycerzy, a więcej od Joanny d'Arc, która reprezentowała sposób myślenia walki: przeciwnika należy pokonać, a nie zastanawiać się, czy środki, którymi się posługuje, są zgodne z etyką rycerską. Kiedy to usłyszałem, pomyślałem o słowach Prymasa, który 10 VI br. w uroczystości Bożego Ciała przypomniał, że w walce politycznej cel nie może uświęcać środków.

Jeśli chodzi o inne wypowiedzi – polityków, referentów i dyskutantów – jednym ze słów najczęściej powtarzanych była „dekomunizacja”. Wszyscy zabierający głos byli przekonani, że dekomunizacja jest czymś dobrym i koniecznym dla naszego kraju. Dyskutowano natomiast nad kryteriami i sposobami jej przedstawienia i przeprowadzenia. Czy dekomunizacja, tak jak przedstawiają ją politycy centroprawicowi, należy do kanonów polskiego myślenia konserwatywnego? Z taką tezą nie zgodził się polityk Partii Konserwatywnej Kazimierz Ujazdowski.

Opuściłem to dwudniowe forum z pytaniem: Czy spotkanie konserwatysty – modernisty należy przedstawiać w kategoriach „bitwy”, gdzie silniejszy wygrywa, nie pozostawiając miejsca słabszemu, pokonanemu? Obawiam się, że według tej zasady będzie dokonywać się wrześniowa kampania wyborcza. Marzy mi się natomiast to, o czym niedawno mówił kard. Józef Ratzinger: *Pragniemy, aby podstawowe wartości chrześcijańskie i wartości liberalne, które*

dominują w dzisiejszym świecie, mogły się ze sobą SPOTKAĆ I WZAJEMNIE SIĘ WZBOGACAĆ.

Zbigniew Kubacki SJ

PRAWDA A PRAWO

Chrześcijaństwo i demokracja

Fundacja im. Stefana Batorego
Redakcja miesięcznika „Res Publica
Nowa“

Warszawa, 26–27 VI 1993 r.

PAŃSTWO I KOŚCIÓŁ. W wystąpieniu otwierającym konferencję kard. Franz König (Wiedeń) przypomniał, że Pismo Święte nie zajmuje w tej kwestii jednoznacznego stanowiska. Często przytaczany tekst Mt 22,21 wskazuje jedynie na różnice między porządkiem doczesnym i nadprzyrodzonym. Przyznał także, że do końca XIX w. słowo „demokracja“ wzbudzało nieufność w Kościele katolickim. O jej przyczynach mówili inni uczestnicy konferencji. Zdaniem socjologa, Jose Casanovy (New School for Social Research, Nowy Jork), XIX-wieczny liberalizm domagał się, żeby Kościół i religia zniknęły z życia publicznego państwa, stając się jedynie prywatną sprawą obywateli. Z drugiej zaś strony Kościół katolicki przez odmowę akceptacji wolności religijnej i zasady rozdziału Kościoła od państwa nie ułatwiał dialogu z liberalizmem. Wszyscy uczestnicy sesji – być może poza Krzysztofem Pomianem – byli zgod-

ni, że konflikt katolicyzmu z liberalizmem należy do historii. Decydującą rolę odegrała tu ewolucja samej demokracji i II Sobór Watykański. Niemal wszyscy uczestnicy sesji mówili też, że zasada rozdziału Kościoła i państwa nie oznacza, iż religia ma być sprowadzona jedynie do sfery prywatnej. Pytania i różnice poglądów dotyczyły jedynie sposobu obecności Kościoła w życiu publicznym. Czy Kościół ma spełniać rolę paternalistyczną prowadząc „za rękę“ słabe państwo demokratyczne? Czy też ma być raczej głosem, który wskazując na pewne zasady, nie oddziałuje bezpośrednio na formułowanie praw, lecz kształtuje ludzkie sumienia? Czy Kościół ma moralne prawo żądać od państwa, by moralność chrześcijańska była prawnie usankcjonowana?

PRAWDA A PRAWODAWSTWO. René Rémond (Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paryż) stwierdził, że w każdym z państw odpowiedź na powyższe pytania brzmi inaczej, stanowi bowiem kwestię trudną i nigdzie do końca nie wypracowaną. Trudność wynika z napięcia istniejącego między prawem, na którym opiera się system demokratyczny, a prawdą stanowiącą fundament każdej z religii. W wystąpieniu podsumowującym Leszek Kołakowski (All Souls College, Oksford) powiedział, że prawo liberalne nie deklaruje, co jest prawdą, co złem, a co dobrem. To bowiem jest domena religii. Państwo nakłada na swych obywateli kary za niektóre czyny, nie dlatego, że są one grzechami, lecz dlatego, że gdyby je dopuścić, życie społeczne byłoby niemożliwe. W państwie demokratycznym, mówiąc

Ernst-Wolfgang Böckenförde (uniw. we Fryburgu), religia nie stanowi gleby, na której opiera się państwo. Prawo państwowe reguluje jedynie niektóre stosunki międzyludzkie, a nie przekonania religijne czy metafizyczne odnoszące się do prawdy. Böckenförde wyjaśnił motywy niedawnego rozstrzygnięcia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego (którego sam jest członkiem) o nielegalności przerywania ciąży. Decyzja ta miała podstawy czysto prawne, nie zaś takie, które odwoływałyby się do prawdy i moralności. Art. 2 niemieckiej konstytucji mówi o prawnej ochronie życia, a prawo to przysługuje także dziecku nie narodzonemu. *Prawda – mówił prelegent – istnieje w przekonaniu o prawdzie. Przekonania zaś są różne. Dlatego prawo ma pozwalać wszystkim ludziom na dążenie do prawdy według własnych przekonań.*

Do tych poglądów nawiązał ks. Józef Tischner (PAT i UJ, Kraków) mówiąc o pojęciu państwa katolickiego. Tu w *hierarchii wartości wyższe miejsce przysługuje słusznemu porządkowi i cnocie niż indywidualnej wolności*. Pojęcie to, funkcjonujące w okresie przedsoborowym, wyrażało przekonanie, że wywieranie nacisku na bliźnich celem respektowania cnót utożsamia się ze służbą królestwu Bożemu. *Czy prawda nie ma większego znaczenia niż prawa większości?* Zdaniem ks. Tischnera to pytanie pojawia się na nowo w Polsce.

Dyskusję o napięciu między prawem a prawdą uporządkowała nieco wypowiedź Paula Ricoeura (uniw. w Chicago i Paryżu). Mówił on o sprawiedliwości, która przed prawdą gwarantuje wolność religijną.

Sprawiedliwość to równość przed prawem. Każda religia, każde przekonanie o prawdzie jest równouprawnione w systemie demokratycznym. Ricoeur także jest zdania, że pytanie o prawdę nie leży w gestii państwa. Państwo prawa winno wyznać niejako swoją niekompetencję w dziedzinie prawdy. Wymaga to prawdziwej ażeby zarówno od wierzących jak i niewierzących. Postawa ta pozwala uniknąć totalitaryzmu, w którym jedna religia lub filozofia życia narzuca innym swoją prawdę. Pojawia się jednak wtedy inne ryzyko – ryzyko relatywizmu. Ustrzec może przed nim jedynie pogłębienie własnej wiary. Zdaniem Ricoeura istnieją takie prawa, gdzie wybór dokonuje się nie między dobrem i złem, lecz między złem a czymś gorszym. *Czymś złym jest wojna, jednak gorsze byłoby nieprowadzenie jej przeciw Hitlerowi*. W podobnych kategoriach Ricoeur ocenił problem aborcji. Kościół – podkreślił francuski filozof – nie może narzucić swojej moralności. Może tylko tak kształtować sumienia, aby w procesie demokratycznym moralność znalazła swoją akceptację prawną.

WOLNY RYNEK I CHRZEŚCIJAŃSTWO. Czy każdy zysk jest godziwy? Czy katolicyzm może wytworzyć na potrzeby rynku weberowską etykę protestancką? – te pytania Marcina Króla („Res Publica Nowa”) zakresliły kolejną, ekonomiczno-religijną płaszczyznę debaty. Zdaniem Ralfa Dahrendorfa (St. Anthony's College, Oksford) zasadne jest wyróżnienie trzech socjologicznych etapów gospodarki wolnorynkowej. Okres pierwszy, obejmujący stulecie minione oraz pierwszą połowę obecnego, to

czas *kapitalizmu ascetycznego*, który potrafił z zaoszczędzonych dóbr tworzyć nowe rynki. Etap drugi odnosi się do lat 70. i zostaje nazwany hedonistycznym, z uwagi na dominujące w społeczeństwie tendencje do natychmiastowej konsumpcji. Wreszcie lata 80., ostatnia faza przemian, została określona jako *cassino-credit capitalism*. Tu rozbudowane usługi powodują przemiany mentalności części społeczeństwa: konsumpcję na kredyt, trwałe uzależnienie pewnych grup ludności od pomocy społecznej, szerzenie się chorób cywilizacyjnych i ogólny regres. Ta diagnoza skłania do postawienia znaku zapytania przed tezami von Hayeka o naturalnej zdolności kapitalizmu do generowania wolnorynkowej moralności.

Piotr Nowina-Konopka (UD) apelował o sformułowanie etyki demokracji uwzględniającej osobliwości wschodnioeuropejskie i typowo polskie, o. Maciej Zięba (PAT, Uniw. Poznański) proponował rozmowę o Ratzingerowskim *minimum etycznym* lub o J. Actona koncepcji *ordered liberty*. (Problemy te nie doczekały się rozwinięcia w dyskusji.) O. Zięba przypomniał diagnozę wolnego rynku zawartą w „*Centesimus annus*”, która upatruje zagrożeń dla rozwoju człowieka nie w samej ekonomii, lecz w kulturze. Znanie nieomagi moralności ekonomicznej (nieposzanowanie własności, praw autorskich, zobowiązań podatkowych, lęk przed zmianami strukturalnymi i czysto fiskalne rozumienie sprawiedliwości społecznej) stanowią wyzwanie dla wszystkich. Sekularyzacja sfery gospodarczej – wyjaśniał o. Zięba – to nic innego, jak brak religijnego opisu, a skutkiem tego jest brak

zaangażowania ze strony chrześcijan. Słaba recepcja „*Centesimus annus*” w Polsce najlepiej świadczy o poważnym „zsekularyzowaniu” ekonomii przez samych chrześcijan.

KOŚCIÓŁ I DEMOKRACJA W POLSCE. Na wstępie dwa mało pocieszające akcenty. Oba dotyczą działalności hierarchii katolickiej. Jej bowiem – niemal wyłącznie – poświęcono uwagę w dyskusji kończącej sesję. Otóż M. Król, mając w pamięci słowa kard. Ratzingera o nadziei wzajemnego ubogacenia chrześcijaństwa i liberalizmu płynącej z każdego ich spotkania, przypomniał głosy pojedynczych biskupów z ostatnich miesięcy. Jeden z nich utożsamiał liberalizm z diabłem, a z diabłem – wnioskował M. Król – nie ma dyskusji... Akcent drugi to nieobecność na konferencji zapowiadzianych przedstawicieli episkopatu. Dla Krzysztofa Pomiana był to kolejny argument do tezy, że Kościół polski (rozumiany jako organizacja) dąży do sprawowania bezpośredniej władzy.

Wyliczanie cudzych grzechów, najczęściej pod nieobecność „winowajcy”, nabrało tempa w wypowiedzi Adama Michnika. Listę obejmującą ostentację księdza Cybuli, wyklinanie z *ambon* „*Gazety Wyborczej*”, fałszywy *model historii Polski w listach pasterskich*, etc. zamknęła konkluzja o postępującym integryzmie *opartym na pewnych wariantach tomizmu i chrześcijańskiej nauki społecznej*. Po tych cierpkich słowach równie żywiołowo zareagował Stefan Niesiołowski (ZChN). Stwierdził, że *demokracja nie musi być chrześcijańska, co nie znaczy jednak, że może być po prostu laicka*. Spokojniejsze w formie i treści było wystąpienie Tadeusza

Mazowieckiego (UD). Potwierdził, że interwencje Kościoła w politykę są faktem, niemniej faktem jest również instrumentalizacja zwrócona przeciwnie – posługiwanie się Kościołem do celów politycznych. Przyznał też, że zachodni model współżycia Kościoła i państwa nie jest jedyny, a w Polsce byłby on dla Kościoła pewnym ograniczeniem.

Najwięcej emocji wywołało wystąpienie o. Jacka Salija. Mówił on o zagrożeniach, jakie niesie z sobą demokracja, o jej *nowomowie*. Polega ona na skorumpowaniu takich kluczowych pojęć, jak miłość, prawda, wolność, dialog, pluralizm, tolerancja czy nawet demokracja. I tak miłość jest raczej egocentryzmem niż oddaniem się drugiej osobie. Wolność raczej anarchią niż odpowiedzialnością. Tolerancja nie jest poszanowaniem obcego, lecz stała się akceptowaniem błędu. Dlatego przysługą, jaką Kościół może oddać demokracji, jest przypominanie prawdy o człowieku. Jedni uczestnicy sesji odebrali tę wypowiedź jako typową dla paternalistycznej postawy Kościoła wobec demokracji, inni zwrócili uwagę na fakt, że przedstawiona przez mówcę nowomowa nie jest opisem demokracji, lecz jej zagrożeń i wypaczeń. W panelu poświęconym sprawom polskim zabrakło głosu o pozytywnym i twórczym zaangażowaniu Kościoła na rzecz demokracji.

Zbigniew Kubacki SJ
Krzysztof Mądel SJ

sztuka

W KRĘGU ANTYCZNYCH MITÓW

Rzeźby Igora Mitoraja

Głowy i fragmenty

Galeria Kordegarda
Warszawa, 7 VI – 17 VII 1993 r.

Klasyczna rzeźba antyczna, w migawkowym przypomnieniu, to idealne wyobrażenia bóstw i herosów greckich wykutych w marmurze lub odlanych w brązie, które do naszych czasów dotrwały jako dzieła uszkodzone, czasem wręcz w postaci fragmentów lub destruktywów. Te uchodzące za wcielenie piękna: Afrodyta z Knidos – prototyp niezliczonych nagich bogiń – czy posagi Apolla do dziś imponują perfekcyjnym warsztatem, naturalnością gestu, harmonią proporcji.

Ich idealne piękno jest jednak może przede wszystkim wyrazem pragnienia ładu, olimpijskiego spokoju i pogody trwania jakby poza czasem, których życie Greków w V i IV w. było w istocie pozbawione. Pełne napięcie, konfliktów zbrojnych, poczucia zagrożenia i niepewności losu w przejmujący sposób odsłania grecki dramat. Rzeźba zataja.

Ludzki, a nawet tragiczny wyraz nada im dopiero czas, te dwa i pół tysiąca lat historii rozproszenia, destrukcyjnego oddziaływania wilgoci, nieodpowiednich warunków przechowywania, barbarzyńskiego niszczenia.

czenia. Podobne do nich są rzeźby współczesnego artysty, Igora Mitoraja, który od blisko 20 lat tworzy swoje własne lapidarium antyku, przez antyczną, spatynowaną i niekompletną formę wypowiada przeżycia i doznania człowieka współczesnego.

Na międzynarodowym targowisku sztuki pojawił się w 1976 r. wystawiając w małej, ale prestiżowej galerii paryskiej La Hume swoje rzeźby o ostentacyjnie antycznej proveniencji. Został dostrzeżony od razu. Na tle wyuzdanej wynalazczości sztuki awangardowej jego rzeźby przywołując pamięć o genialnym dzieciństwie sztuki europejskiej uderzały formalnym umiarkowaniem i pogłębionym wyrazem. Obecnie, po sukcesach odniesionych na świecie, rzeźby Mitoraja zostały pokazane na jego pierwszej wystawie indywidualnej w Polsce.

Fenomen I. Mitoraja polega na tym, że w akademii nie uczył się rzeźbienia ani malowania. W krakowskiej ASP terminował tylko w pracowni malarstwa prowadzonej przez Tadeusza Kantora. Przed wyjazdem z kraju, tuż po studiach, zdążył jeszcze pokazać swoje obrazy na dwu wystawach zbiorowych.

W Paryżu pojawił się w 1967 r. z przysłowiowymi 20 frankami w kieszeni, aby pochodzić po muzeach, zobaczyć na własne oczy arcydzieła znane mu tylko z reprodukcji. *Aby zobaczyć Giocondę* – jak pisze w swojej „Autobiografii”. Jak większość cudzoziemców miał się początkowo zająć przypadkowych. Aby przeżyć. Uczył się, zwiedzał, rozmyślał i zaczął rzeźbić. Uprawianie rzeźby to jednak kosztowne zajęcie. Na szczęście

w sukurs przyszło mu powodzenie już pierwszej wystawy. Pozwoliło mu ono na rok wyjechać do Meksyku.

Oddalenie od Europy, napór wrażeń, jakich dostarcza sztuka meksykańska, umocniły w nim przekonanie o przynależności do kręgu kultury śródziemnomorskiej. Po kolejnych wystawach w Ameryce, Japonii, w krajach Europy Zachodniej, w tym zwłaszcza we Włoszech (w 1984 r. miał tu wielką wystawę w Zamku Anioła w Rzymie), krytycy sztuki okrzyknęli go nowym Michałem Aniołem.

Z Włochami był już wtedy związany od 1978 r. Miał swoją pracownię w Pietrasanta koło Carrary słynącej z kamieniołomów białego marmuru wydobywanego tu od czasów antycznych. Latami przebywał w tych okolicach Michał Anioł osobiście wybierając marmur na swoje rzeźby, a później także detale architektoniczne bazyliki Św. Piotra, której budową kierował przez ostatnie 17 lat życia. Doglądał odkuwania odpowiednich bloków ze skały, wstępnej ich obróbki, transportu. Pietrasanta dzisiaj to miasteczko warsztatów ciężkiej pracy kamieniarskiej i odlewnictwa w brązie, do którego ściągają artyści z całego świata ze względu na wysokie kwalifikacje tutejszych rzemieślników. Są i fachowcy od terrakoty i mozaiki. Mitoraj posługując się wszystkimi tymi technikami. Rzeźbienie rozpoczyna od modelowania w gipsie. Do realizacji wybiera materiały trwałe. Udział w powstaniu jego prac mają pomocnicy. Dotyczy to zwłaszcza prac większych, bowiem sięgają one czasem wielokrotnego powiększenia naturalnej wielkości figur, torsów,

głów czy grup figuralnych. Największą, jaką pokazał w Kordegardzie, to „Aphrodisios” o wymiarach 160 × 135 × 55 cm, ale tworzy znacznie większe.

Niezależnie od zastosowanego materiału i wielkości pracy osobiście czuwa nad efektem końcowym, czytelnie szczegóły, na gotowe prace sam nanosi patyny o sobie tylko znanej recepturze. Podobny jest w tym do perfekcyjnych Greków, do kochających detale Etrusków, do drobiazgowo opracowującego szczegóły swoich rzeźb młodego Michała Anioła. Ale jest inny od Michała Anioła dojrzałego, porzucającego często pracę nad rzeźbami, które nie rokowały spełnienia jego oczekiwań. Mitoraj tworzy dzieło niekompletne CELOWO.

Przez formę nie dokończoną, przez fragment całości i destrukcję wypowiada się jako artysta, który efekt zniszczenia i kalektwa uznaje za walor estetyczny, za emocjonalnie nośną wartość dzieła. W tej romantycznej postawie twórczej mógłby się spotkać zarówno z XVIII-wiecznymi budowniczymi ruin, z poglądami Norwida i Rilkego na temat ocalałych dzieł antyku, a w pewnym sensie i z praktyką Kantora.

Efekt artystyczny uzyskany przez zderzenie idealnie pięknej formy lub jej fragmentu – w wirtuozerii wykonania nie liczącej się z oporem materii – z działaniem destrukcyjnym unaocznia najjaskrawiej na wystawie wielka głowa „Gorzkiej Ziemi” (1990) odlana w brązie, której powierzchnia zryta jest głębokimi wżerami, pokryta zielonkawo ziemistą patyną.

Antyk w wersji Mitoraja to również maska. Odnosi się to do prac

sygnalizujących sytuację zniewolenia, niemożności komunikacji, narzuconej ślepoty pod postacią torsów obandażowanych, głów z przepaskami na oczach lub ustach, spętanych rąk. W Kordegardzie przykładem tej serii rzeźb są „Kobiety I” z 1989 r., grupa złożona z trzech torsów: pierwsza ma szczelnie obandażowaną głowę, druga głęboką ranę na policzku, trzecia puste oczodoły i odciętą czaszkę. Pod maską tego uniwersalnego języka przemocy ujawniają one doznania artysty z tej części Europy, choć oficjalnie jest niechętny manifestowaniu narodowej martyrologii.

Więści o artyście docierały dotąd do kraju sporadycznie. Jakby istniała blokada informacyjna na jego temat. Obszerniejsze omówienia po prostu nie przechodziły. Dopiero w 1991 r. prace jego trafiły na głośną wystawę „Jesteśmy” w warszawskiej Zachęcie, zorganizowaną przez Elżbietę Dzikowską i Wiesławę Wierchowską. Obecna, w autorskiej galerii Danuty Wróblewskiej, stanowi pokaz sygnały wielkiej wystawy retrospektywnej, do której przymierzają się Muzea Narodowe w Warszawie, Krakowie i Poznaniu.

Międzynarodowy rozgłos Mitoraja zaowocował wieloma poważnymi zamówieniami i zakupami jego prac. Prócz osób prywatnych nabywcami ich są korporacje przemysłowe, konsorcja banków, rady wielkich miast. Ostatnio odlaną w brązie fontannę „Centaur” zrealizował artysta na zamówienie rady miasta Mediolanu. Film video ilustrujący powstanie tej rzeźby autorstwa E. Dzikowskiej i T. Halika towarzyszył omawianej

wystawie i na indywidualne życie można było go obejrzeć.

O uznaniu, honorach i finansowym powodzeniu artysta mówi rzeczowo: *Nie szukałem sukcesu, ale możliwości dalszej pracy.* O swoim sukcesie, w wywiadzie udzielonym Ewie Prządce dla radiowej dwójki, mówi równie lakonicznie: *To sprawa dużej pracy.*

Krystyna Paluch Staszkiel



DWIE LETNIE PREMIERY

Teatr Współczesny w Warszawie

Awantura w Chioggi *Carla Goldoniego*

przekład – Jerzy Jędrzejewicz
reżyseria – Maciej Englert
scenografia – Marcin Stajewski
premiera w czerwcu 1993

Istnieje obiegowa opinia, że nic się tak szybko nie starzeje, jak komedie. Jest to oczywiście stwierdzenie z gruntu fałszywe, najprawdopodobniej ukute przez teatralnych nierobów, zwolenników łopatologicznej dosłowności. Przez osobników, którym konwencja epoki przesłania istotę rzeczy i którzy poprzestają na

skonstatowaniu odmienności stylów, a rezygnują z dotarcia do nie zmieniających się treści. Reżyserzy tego typu przy realizacji jakiejś klasycznej komedii wybierają zazwyczaj najłatwiejsze drogi; decydują się albo na mniej czy bardziej prymitywne uwspółcześnienie, albo na tzw. stylizację, z założenia odczuwającą postaci sztuki.

Maciej Englert stara się unikać podobnych chwytów, opatrność wyposażała go zresztą w rzadki zmysł, który pozwala mu odcyfrować naturę komizmów pochodzących z najrozmaitszych epok i krajów. Najnowszym tego dowodem jest ostatnia premiera Współczesnego, „Awantura w Chioggi”, którym to przedstawieniem Współczesny włączył się w międzynarodowe obchody 200. rocznicy śmierci Goldoniego. Stylizacji, lub inaczej – teatralizacji, podlega tu głównie warstwa najbardziej zewnętrzna, czyli scenografia akcji. Dekoracja – placyk w portowym miasteczku, horyzont, na którym widnieją łodzie przycumowane do nabrzeża – jest w prostej linii praprawnuczką typowych zestawów scenograficznych dawnego teatru, zwanych wolną okolicą. Świadomy żart, zabarwiony chyba odrobiną nostalgii, a podkreślany kurtynką z gazy, która chwilami przesłania scenę i staje się sygnałem, że oto oglądamy obrazek z dawnej epoki teatralnej.

Całe przedstawienie ma wyrazistą konwencję, ale kształt ten nie jest efektem natrętnych, formalizujących zabiegów, lecz rezultatem starannie wyreżyserowanych relacji pomiędzy postaciami i zabawnych pomysłów, współkomponujących so-

czysty wizerunek Chioggi i wyznaczających rytm życia miasteczka.

Na tym tle rozgrywa się akcja, o której sam Goldoni pisał w swoich pamiętnikach, że jest *bez znaczenia*, bowiem sukces zawdzięczała sztuka przede wszystkim *odmalowaniu natury*, czyli sportretowaniu *licznego i hałaśliwego ludku rybaków, majtków, kobiecinek, których jedynym miejscem spotkań towarzyskich jest ulica*.

W przedstawieniu Englerta bohaterowie Goldoniego są także malowani z natury – z ludzkiej natury, która specjalnie nie zmieniła się, i dlatego nie potrzeba tu żadnych aktualizujących „grepsów”, scenicznych przypisów, które przybliżyłyby dzisiejszej widowni te postacie. Uczucia, pasje, które nimi kierują, są całkowicie zrozumiałe i w dużej mierze dzięki temu tak śmieszają publiczność. Większość aktorów bezbłędnie wpasowała się w styl spektaklu, tworząc postaci wiarygodne, choć przecież budowane w sposób daleki od naturalizmu – udało się, krótko mówiąc, utrzymać równowagę pomiędzy jaskrawym komizmem, nie przeradzającym się w groteskę, a realizmem. Na prawdziwy podziw zasługuje umiejętność wygrawania prześmiesznych aktorskich wariacji, dla których punktem wyjścia jest przecież zwykłe jedna tylko charakterystyczna cecha bohatera; myślę tu przede wszystkim o rolach Krzysztofa Kowalewskiego, Bronisława Pawlika, Adama Ferencego, Agnieszki Suchory, Ewy Gawryluk, Joanny Jeżewskiej, Marii Mamony. Osobno trzeba wspomnieć o Marcinie Tróńskim w znakomitej roli Woźnego Sądowego, będącego postacią żywcem wyjętą z *commedia del*

arte. Spośród aktorów rozczerowanie budził właściwie jedynie Henryk Bista jako Koadiutor, postać mająca być *porte-parole* autora (Goldoni był w Chioggi urzędnikiem kancelarii sądowej). Tego reżyserskiego pomysłu nie udało się jasno wyartykułować na scenie, a Bista wypadł po prostu nijako; to potknięcie jednak nie miało wielkiego wpływu na reakcje premierowej widowni.

Wbrew wcześniejszym przepowiedniom pesymistów, „Awantura” we Współczesnym nie okazała się więc nużącą jubileuszową celebrawą na cześć encyklopedycznej figury, lecz przeciwnie – autentycznym holdem, złożonym wielkiemu autorowi komedii. Komedii, jak to się pięknie mówi, „wiecznie żywych”.

Teatr Powszechny w Warszawie

Na szkle malowane

libretto – Ernest Bryll
muzyka – Katarzyna Gärtner
reżyseria – Krystyna Janda
scenografia – Maciej Preyer
premiera w lipcu 1993

Debiut reżyserski znakomitej aktorki, która w dodatku sama zdobywa pieniądze na produkcję spektaklu; takie wieści wzbudziły sensację i nic dziwnego, że „Na szkle malowane” na długo przed ukończeniem zostało uznane za wydarzenie. Premierowy wieczór najwyraźniej potwierdził oczekiwania większej części widowni. Publiczność brawami witała przeboje, śpiewane niegdyś przez Niemena, Rodowicz, Frąckowiak, „Skaldów”, na zakończenie

domagała się niezliczonych bisów, a wreszcie urządziła entuzjastyczną owację na stojąco. Malkontenci znaleźli się w zdecydowanej mniejszości – muszę się jednak przyznać, że do nich należę.

Rama inscenizacyjna śpiewogry została przez Krystynę Jandę zgrabnie wymyślona; rzecz dzieje się współcześnie (co sygnalizują elementy kostiumów), w gospodzie góralskiej, w której przed śnieżną zawieją chronią się kolejne postaci. Tam to, w czasie zabawy, ożywa legenda o Janosiku, a biesiadnicy przyjmują rolę bohaterów ludowej opowieści. Założenie zachęcające, gorzej z realizacją. Wszystko miało być, jak się wydaje, naładowane energią, temperamentem, ale ta żywiołowość nie była dostatecznie kontrolowana i w efekcie na scenie panował zwyczajny bałagan, Janda zdecydowanie nie poradziła sobie z konstrukcją scen. Całość w warstwie wizualnej sprawiała wrażenie obrazu dziwnie pozbawionego perspektywy, płaskiego. Można by przypuszczać, że takie właśnie było zamierzenie, że miało się to kojarzyć z malownicą na szkle, jednakże wydawało się raczej skutkiem nieumiejętności niż rezultatem zamysłu artystycznego.

Ponadto zabrakło w tym przedstawieniu oryginalności, teatralnych niespodzianek, w scenografii, układach choreograficznych królował chwacki, cepeliowski banał. Dotyczy to również gry, można było przewidzieć wszystkie środki aktorskie, jakie zostaną użyte. Nawet Janda jako Anioł, nawet Dorota Stalińska jako Diabeł nie przeskoczyły granicy poprawności, mimo że akurat Stalińska skakała w sensie dosłownym

i jako gimnastyczka zaprezentowała się nieźle. Jednakże zespołowi udawało się przeważnie unikać kiczu – wyjątek stanowił Emilian Kamiński, który jako Janosik zaprezentował coś, co można by nazwać grafomanią aktorską czystej wody.

Przedstawienie to ma jednak niewątpliwą zaletę: jest mianowicie bezpretensjonalne, nie zostało nafaszerowane podtekstami i podszyte drugim dnem, dlatego ta porażka artystyczna – bo trzeba użyć takiego sformułowania – nie budzi irytacji, a jedynie szczery żal, że coś się w świetnym zwykłym Powszechnym nie udało.

Tyle zatem przynajmniej dobrego, że Janda nie usłuchała Brylla i nie zabrała się do nadymania przesłań, które autor podsunął jej w liście opublikowanym w programie. *Trzeba więc, żeby ludzie poczuli się panami-zbójnikami. To bardzo ważne, ta zadziorność, która ginie, bo przemieniamy się w niewolników* – stwierdzał obecny ambasador RP w Irlandii po zaprezentowaniu malowniczego obrazu upadku duchowego Polski, jaki się w ostatnich latach dokonał. I apelował do reżyserki: *Zrób, żeby te nasze biedne kundlące się, coraz żłośniejsze i strachające się Starachowice, Długosidlą, Ostrowie Mazowieckie poczuły się hyrnie i godnie jako potomkowie Harnasiów.* Oryginalna ta propozycja dla narodu w teatrze została zlekceważona, ale poza nim znajduje zwolenników; przewodniczący „Samoobrony” już się przecież publicznie obwołał Janosikiem. Bryll zawsze dobrze wie, czego ludziom naprawdę potrzeba.

Joanna Godlewska



EGZYSTENCJALNE PYTANIA

Myszy i ludzie

Gary'ego Sinise'a

Homo faber

Völkera Schlöndorffa

Zestawienie obok siebie dwóch bardzo różnych od strony fabularnej filmów: „Myszy i ludzie” G. Sinise'a i „Homo faber” V. Schlöndorffa nie jest bynajmniej przypadkowe. Obydwa są ekranowymi adaptacjami utworów głośnych współczesnych prozaików: pierwszy – noweli Johna Steinbecka, drugi – powieści Maxa Frischa. Zwykle literacki pierwowzór prowokuje do porównań książki i filmu, prowadzi do spływających uogólnień i krzywdzących opinii. Aby uniknąć pochopnych wniosków, zasięgnijmy rady profesjonalisty. Maryla Hopfinger w książce „Adaptacje filmowe utworów literackich” napisała m.in.: *Adaptacja filmowa jest swoistym przekładem. To odczytanie, interpretacja utworu literackiego, który jest jej podstawą, poprzez filmowy system znaków. Pamiętać jednak należy, że wieloznaczność struktur językowych w ogóle, a struktur literackich w szczególności – już tylko to – stwarza możliwość różnych przekładów. Z punktu widzenia teorii przekładu każdy utwór literacki może być*

przekładowi, to jest adaptacji, poddany, chociaż stopień obiektywnych trudności adaptacyjnych bywa różny. W tym ujęciu niepotrzebne są pytania o to, jakie utwory literackie nadają się do filmowej adaptacji, czy jakie elementy dzieła literackiego decydują o jego filmowości. (...) Zatem adaptacje filmowe nie są „drugim nurtem” literatury, nie są także „pograniczem” filmu i literatury. Adaptacja jest filmem, swoistym układem filmowych znaków i powinna być w kategoriach filmowych rozpatrywana. Każda jest specyficzną interpretacją utworu literackiego. A zatem po rozstrzygnięciu wątpliwości przyjrzyjmy się dwóm filmom, dwóm interpretacjom o równie wysokim poziomie artystycznym.

Historia „Myszy i ludzi” od pierwszych kadrów wprowadza nas w klimat opowieści Steinbecka. Lata 30., Kalifornia, na piaszczystej drodze w spiekocie południowego słońca spotykamy dwóch najemnych robotników rolnych, którzy zdążają na farmę, aby się zatrudnić przy żniwach jęczmienia. Idą zmęczeni upałem: sprytny, zwinny, energiczny George (Gary Sinise) i jego podopieczny Lennie (John Malkovich): upośledzony umysłowo osiłek, krzepki jak niedźwiedź i dobrotliwy jak dziecko. Stanowią osobliwą parę, mniejszy decyduje za większego, rozkazuje mu i próbuje obronić przed niebezpieczeństwem. Duży jest całkowicie uzależniony od towarzysza i bezgranicznie mu ufa. Właściwie obaj są prostakami, którzy nie znają niczego poza harówką w polu i życiem w zatłoczonym baraku, ale nie rezygnują z marzeń o własnym kawałku ziemi. Autorem wizji szczególnej przyszłości jest George.

Lennie słucha go chciwie i wciąż prosi o powtarzanie: jak zbudują małą chatę, będą uprawiać ogród, a olbrzym doczeka się hodowli i pielęgnacji własnych królików.

O tym, że ta idylliczna wizja jest zupełną utopią, wiemy już od chwili, gdy słyszymy ją po raz pierwszy. *Nikt nigdy nie trafia do nieba* – mówi jeden z bohaterów i trudno nie przyznać mu racji. Nie ma nieba dla tego, kto nieświadomy swej niezwykłej siły dusi mysz, szczeniaka, w końcu przyprawia o śmierć żonę gospodarza. Nie ma też nieba dla tego, kto w odruchu litości wymierzy karę zabójcy. Fatalistyczna atmosfera opowieści narasta i prowadzi aż do tragicznego finału. Nie ma raju dla zabójców. Sen o własnej ziemi pozostanie nie zrealizowany i dla George'a, bo, jak zauważa autor przedmowy do noweli Jarosław Sokół: *Café świat bohaterów Steinbecka (...) położony jest przecież na wschód od Edenu, w krainie przyznanej Kainowi, w pobliżu miasteczka, którego nazwa brzmi zawsze Soledad (hiszp. = samotność)*. Ostatnia scena filmu przedstawia matową twarz George'a jadącego pociągiem gdzieś w nieznanym kierunku. Kain próbuje uciec od siebie samego, chociaż wie, że ucieczka jest niemożliwa. Film podążający wiernie tropem poetyckiej narracji wyróżnia się popisami aktorskimi – znakomitą, pełną ekspresji kreacją Malkovicha i nie mniej interesującą, podaną oszczędnymi środkami rolę Sinise'a. Obaj przyczyniają się do tego, że ta właśnie interpretacja Steinbeckowskiej prozy potrafi głęboko poruszyć widownię.

Z równie udanym „przekładem literackim” mamy do czynienia

w przypadku filmu „Homo faber”. Reżyser, V. Schlöndorff, w chwili gdy podejmował się ekranizacji powieści Frischa, miał za sobą adaptację „Błaszanego bębenka” (wg G. Grassa) i „Miłości Swanna” (wg M. Prousta). Te doświadczenia zaowocowały przy nowym filmie. Co prawda tekst literacki okrojono w scenariuszu do głównego wątku, ale przez eliminację „podwójnego epilogu” (w książce pisarz pointuje losy Sabeth i Fabera, w filmie – tylko dziewczyny) film nie traci dramatycznego napięcia.

Tytułowy „Homo faber” to inaczej pracoholik, inżynier w sile wieku, budowniczy wielkich tam, który wierzy jedynie w nieomyślność techniki, w prawdę racjonalnych matematycznych obliczeń i rachunku prawdopodobieństwa. Logika i prawa mechaniki są dla niego narzędziami poznania i rozumienia świata. Walter Faber rozstał się z własną przeszłością: w 1936 r. pozostawił w Zurychu pierwszą miłość, Hannę, pół-Żydówkę w pierwszych miesiącach ciąży, po to, by objąć prestiżowe stanowisko na Bliskim Wschodzie. Od tej pory pochłonęły go coraz to śmielsze projekty, podróże służbowe, konferencje i wykłady. Po 20. latach przypadek sprawił, że powrócił do wspomnień. Na jednej z tras zepsuł się samolot, doszło do przymusowego lądowania na meksykańskiej pustyni, a towarzyszący podróży okazał się bratem jego przyjaciela ze studiów, Joachima. W taki zupełnie nie zaplanowany sposób Faber „cofa się” w czasie: odnajduje nieżywego przyjaciela na gwatemalskiej plantacji, wsiada na statek do Europy, gdzie poznaje młodą, fascy-

nującą dziewczynę, Sabeth, towarzyszy jej w zwiedzaniu Włoch.

Nasza podróż przez Włochy – mogę tylko powiedzieć, że byłem szczęśliwy, bo i dziewczyna, jak myślę, była szczęśliwa mimo różnicy wieku – opowiada Faber w powieści. – Mężczyłto mnie tylko jej zapotrzebowanie na sztukę, jej mania oglądania wszystkiego. Ledwośmy znaleźli się we Włoszech, nie było miejscowości, w której nie musiałbym się zatrzymać: Piza, Florencja, Siena, Peruggia, Arezzo, Orvieto, Asyż. Nie jestem przyzwyczajony do podróży tego typu (...) Co mnie interesowało: budowa dróg, mosty, nowy model fiata, nowy dworzec w Rzymie, nowy pociąg – torpeda, nowa maszyna do pisania „Olivetti”. – W muzeach nie mam co robić. Podróż i romans ukażą zderzenie dwóch osobowości: europejskiego dziedzictwa kultury, zachłanności na piękno utrwalone w sztuce, przekazanej dziewczynie przez matkę, i amerykańskiego kultu zdobyczy cywilizacji, będącego pasją Fabera.

Temu właśnie człowiekowi, dla którego muzea były zbiorami martwych kamieni, a imiona starożytnych mistrzów pustymi dźwiękami, los zgotował prawdziwie antyczną tragedię. Romans z własną córką i jej śmierć spowodowaną niegroźnym ukąszeniem węża i banalnym upadkiem ze skały. W zakończeniu filmu Faber siedzi ponownie w poczekalni wielkiego lotniska, ciemne okulary zasłaniają mu oczy, odrętwiały w bólu nie pojmując własnych wyborów, nie rozumie swojego życia i swojego świata. *Mój błąd: że my technicy usiłujemy żyć bez śmierci. Dosłownie: traktujesz życie nie jako pewną postać, ale jako zwyczajne*

sumowanie, dlatego nie masz żadnego stosunku do czasu, bo nie masz żadnego stosunku do śmierci (...) Życie nie jest materią, nie można go opanować techniką.

Ta adaptacja, podobnie jak i poprzedni omawiany tu film, swój sukces zawdzięcza w znacznej mierze aktorstwu. Znakomita rola Fabera, Sama Sheparda, przeistoczenie człowieka pozornie pozbawionego uczuć w kogoś, kto cierpi przywalony ich ciężarem, i równie dobra rola młodzieńczej, pełnej radości Sabeth – Julie Delpy, oraz w tle jej matki – Barbary Sukowej – gwarantują filmowi powodzenie u publiczności. „Homo faber” to film, w którym twórcom udaje się znaleźć złoty środek, ominąć pułapkę łzawego melodramatu i nie zanudzić powieściowym dyskursem. Czyli – stworzyć rzetelne, urzekające liryzmem kino.

Oba filmy zbliża do siebie literackie podłoże scenariuszy i rys tragiczny zawarty w wątkach fabularnych. Łączy je także coś niezmiennie rzadkiego i cennego w kinie ostatnich lat – interpretacyjna otwartość, zaproszenie widzów do własnych przemyśleń. Autorzy wydania noweli Steinbecka, Kantor Wydawniczy SAWW z Poznania, rozpoczynając od „O myszach i ludziach” serię Arcydział Literatury Światowej, napisali we wstępie: *Literatura w tej czy innej formie towarzyszy człowiekowi niemal od zarania dziejów i jeśli odrzucić z niej wszystko, co stanowi znak czasu, zawsze próbuje rozstrzygać podstawowe problemy egzystencji. (...) Bohaterowie arcydział bywają skrajnie wysublimowanymi intelektualistami i artystami* (M. Proust, T. Mann, M. Frisch – dop. A.P.) *mor-*

dercami (A. Camus, F. Dostojewski), żołnierzami (J. Hasek, J. Heller), wreszcie zwykłymi szarymi ludźmi drepzczącymi pod odrapanymi murami najbrzydlivszych uliczek Dublina (J. Joyce) lub najemnymi robotnikami rolnymi na zapadłych farmach (W. Faulkner, J. Steinbeck) (...) Jednak te wszystkie rozmaite i różnorodne książki łączy jedno: króciutki, zawarty najczęściej między wierszami błysk geniuszu, który pozwala przez chwilę poczuć, że oto stoimy wobec tajemnicy ludzkiej egzystencji i podglądamy strukturę wszechświata. Że oto ktoś ukazał nam właśnie swoisty – zamknięty i kompletny – system filozoficzny, który bez skomplikowanych terminów, logicznych zabiegów i prób niwelowania nie dających się pogodzić przeciwieństw odpowiada na podstawowe pytania o byt, o sens, o wartość.

Kiedy dzieje się tak, że w ślad za literaturą te same egzystencjalne pytania próbuje wizualnie wyrazić film, a reżyserom nie brakuje owego niezbędnego błysku geniuszu, mamy wówczas do czynienia z arcydziełami kina. W moim przekonaniu do tego zaszczytnego miana mogą aspirować oba zaprezentowane tu filmy.

Anna Pietrzak

książki

ZOSTAĆ Z NICZYM

Wisława Szymborska

Koniec i początek

Wydawnictwo a5, Poznań 1993, ss. 41

Lektury nadobowiązkowe

Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, ss. 249

Każdy, dla kogo poezja Wisławy Szymborskiej stanowi istotny punkt na mapie współczesnej poezji, ma swoje ulubione wiersze, niektóre zna na pamięć, cytuje ich fragmenty jak najzłotsze ze złotych myśli. Bo jest w tych wierszach taka kondensacja wiedzy o świecie, o ludzkiej naturze, o tym, co najbardziej warte naszej uwagi i troski, że nie sposób przejść obojętnie obok emocjonalnego i intelektualnego bagażu tej poezji. Już tytuły poszczególnych zbiorów czy osobnych wierszy – „Radość pisanja”, „Sto pociech”, „Wszelki wypadek”, „Miłość szczęśliwa”, „Wielka liczba” – funkcjonują jak hasła, poza którymi ukrywa się całe mnóstwo znaczeń, skojarzeń, aluzji i symboli. Moim ulubionym „szymborskim” wierszem jest „Zdumienie” z tomu „Wszelki wypadek”, utwór zawierający elementarne i wszechogarniające zarazem przesłanie tej poezji:

*Czemu w zanadto jednej osobie?
Tej a nie innej? I co tu robię?*

*W dzień co jest wtorkiem? W domu
[nie w gnieździe?
W skórze nie łusce? Z twarzą nie
[liściem?
Dlaczego tylko raz osobiście?*

W tych pytaniach jest już wszystko to, co powtarzane później na różne sposoby wyraża całą żarliwość poznawczą poetki, całą jej przekorę, dowcip i niewymuszone współczucie dla wszelkiego żywego „bycia”. Inteligencja, intelektualny dystans do przedmiotu badań z jednej strony, głęboka empatia dla podmiotu w przedmiocie z drugiej, to dwa bieguny poznania i samopoznania kształtujące świat poetycki W. Szymborskiej. Poetka powiedziała w jednym z wywiadów: *Chciałabym, żeby w wierszu zmieściły się obok siebie – a nawet rosły z sobą – rzeczy wzniosłe i trywialne, smutne i komiczne (...)* Poszczególne rzecz rzucona na stertę innych niewiele znaczy, ujrzana oddzielnie, wygląda zupełnie inaczej. Nagle okazuje się, że natura nawet jednej rzeczy jest dziwnie skomplikowana. Poezja musi przekroczyć oczywistość, musi dawać jej inny wymiar. Łączenie przeciwieństw i kult szczegółu, te dwie zasady zawsze stanowiły główne wyznaczniki poetyckiego programu Szymborskiej. Z tomu na tom, z wiersza na wiersz przybiera tematów, pomysłów, nie zmienia się zasadnicza struktura pojęciowa tej poezji. Powoli staje się ona lustrem epoki w jej podstawowych przejawach. Tłum zdominowuje jednostkę, człowiek zdominowuje przyrodę, poszczególne ludzkie istnienie desperackimi aktami samoświadomości broni się przed utratą siebie. Funkcja świadomego istnienia – myśl

– określa jego sensy: *Duszycko, tylko wątpiąc w zaświaty / szersze masz perspektywę („Nad Styksem“)*. W innym miejscu autorka podaje w wątpliwość nawet istnienie duszy: *Wśród tych pejzaży dusza się przechadza, / znika, powraca, zbliża się, oddala / raz pewna, raz niepewna swojego istnienia – / podcza gdy ciało jest i jest i jest / i nie ma gdzie się podziąć*.

W poezji Szymborskiej jest wszystkiego po trochu, jakby poetka pragnęła w złożonym wizerunku współczesnego człowieka – pojedynczego i zbiorowego zarazem – utrwalić uniwersalną prawdę o swoim czasie, wiedząc jednocześnie, że całą prawdę powiedzieć się nie da. Gdyby po ostatecznej ziemskiej katastrofie ocalała gdziekolwiek zdolność rozumienia słów, prawda o XX-wiecznej cywilizacji przetrwałaby w tych wierszach jak w myślącej pigułce. Tytuł nowego zbioru – „Koniec i początek” – sugeruje zakres poznawczych penetracji. 18 utworów z tego zbioru to rozbite na wersy mini-studia filozoficzne. *Moje znaki szczególne / to zachwyt i rozpacz* – mówi poetka w wierszu „Niebo” otwierającym zbiór. Takie jest więc dla niej emocjonalne tło istnienia. A co się liczy w sferze faktów? To na przykład, że siedzi się *pod drzewem, na brzegu rzeki, w słoneczny poranek*. I to, że przez ręce przelatuje cień motyla. *Na taki widok zawsze opuszcza mnie pewność, / że to co ważne / ważniejsze jest od nieważnego*. Kiedy czytamy nowe wiersze Szymborskiej, przyjmujemy cały bagaż jej życia. Tonacja i tematyka utworów z „Końca i początku” przypomina ostatnie zbiory Iwaszkiewicza, Jas-

truna, Anny Kamieńskiej, Zbigniewa Herberta. W „Mapie pogody“, „Wyspie“, „Milczeniach“, „Elegii na odejście“ czy „Rovigo“ na plan pierwszy wybija się intensywne przeżywanie chwili bieżącej i wspomnianie przeszłości, przywoływanie bliskich zmarłych, jak gdyby starzy poeci odnajdując radość w konkretnych chwilach własnej starości, dzielili się nią z tymi, których już nie ma, będąc w pewnym sensie już bliżej nich niż własnego życia. Dominantą stylistyczną późnych wierszy wspomnianych poetów jest maksymalna prostota. Styl Szymborskiej nigdy nie był nadmiernie skomplikowany przy całym swym wyrafinowaniu i finezji wyrazu. Upodobanie do aforyzmów i paradoksu narzucało poetce formę pytań i antynomii, logika przestania nigdy jednak nie traciła na jasności i precyzji. Forma filozoficznej opowieści, zawsze lubiana przez Szymborską, w najnowszym zbiorze zyskuje maksymalną klarowność. Jakby nawet zdziwienie, najistotniejsza kategoria poznawcza tej poezji, ustąpiło miejsca czemuś w rodzaju niepewnej pewności. *Tak wiele jest Wszystkiego, / że Nic jest całkiem nieźle zasłonięte* – stwierdza poetka w wierszu „Rzeczywistość wymaga“, który mówi o tocącym się wciąż życiu, mimo wszystkich dziejowych tragedii i wszystkich powszednich śmieszności. W wierszu „Jawa“ poetka zwierza się z poczucia uciążliwości tego co rzeczywiste: *To nie sny są szalone, szalona jest jawa, / choćby przez upór z jakim trzyma się / biegu wydarzeń*. Zmęczenie rzeczywistością przejawia się coraz śmielszym zaglądaniem pod jej podszewkę. W nowych wierszach Szymbor-

skiej następuje jakby nobilitacja owego Nic, które pisze się z dużej litery, a które jest podejrzane o znaczenie większe, niż to przypisywane WSZYSTKIEMU w naszym ziemskim pojęciu. Śmierć ciągle do końca nieoswojona w wyobraźni poetki, nabiera jednak myślowych znamion nie tyle alternatywy, ile nieuniknionej konsekwencji. Przypadek rządzący życiem, jedyne właściwie *constants* naszego istnienia, przestając być gwarantem ludzkiej szczęśliwości odstania coraz większe obszary iluzji, radość płynąca z poczucia istnienia jest co prawda *rozjaśniająca*, ale też *złudna*. Skoro *mamy zostać z niczym*, lepiej zawczasu przyzwyczajać się do tej myśli. W wierszu „Wersja zdarzeń“ będącym próbą przekornego opisu historii ludzkości poetka wkracza bezpośrednio na tereny eschatologii. *Pobyt poza wiecznością*, czyli tu i teraz, budzi oczywiście podziw i rozczulenie, kiedy patrzy się na życie z tamtej perspektywy, ale też pespektywa „powrotu“ skłania do ostatecznej refleksji:

*Kilkoro
wyruszyło już nawet z powrotem.
Ale nie w naszą stronę.
I jakby coś pozyskanego? niosąc?*

Poetka nie rozstrzyga o istocie ewencjonalnego „zysku“. Sugeruje tylko może wyraźniej niż we wcześniejszych wierszach istnienie granicy ziemskiego doświadczenia, poza którą rozciąga się Wielka Niewiadoma. Nie jest to ani *wielka liczba*, ani *liczba Pi*, ale jako coś wymykającego się ludzkiemu poznaniu paradoksalnie koronuje ludzką drogę. W wierszu „Miłość od pierwszego wejrzenia“ poetka dystansuje się do wszel-

kiej pewności: *Piękna jest taka pewność, / ale niepewność piękniejsza*. Tym samym przyznaje niewiedzy prymat nad wiedzą, podobnie jak czynią to wszyscy wielcy myśliciele ze świętymi na czele.

Kończąc te uwagi o nowych wierszach W. Szymborskiej chciałabym parę słów poświęcić „Lekturom nadobowiązkowym“, których kolejne wydanie ukazało się prawie równocześnie z „Końcem i początkiem“, a które stanowią, moim zdaniem, istotny przyczynek do wewnętrznego portretu poetki. Otóż, tak jak jej wiersze jawią mi się jako lustro epoki, tak te króciutkie noty o książkach z różnych dziedzin są jakby lustrem osobowości ich autorki. Różnorodność i niekonwencjonalność jej lektur znajdująca przeciwieństwo odbicie w tematycznym zróżnicowaniu poezji z wielką mocą ujawnia podwójne dno wrażliwości poetki. Powodująca nią bowiem pasja poznawcza – mająca do dyspozycji nieprzeciętną inteligencję, poczucie humoru, ironię, zmysł przekory – często przeradza się tutaj w postawę bezgranicznej czułości dla wszystkiego, co istnieje, niezależnie od stopnia samoświadomości danej istoty. Napisałam już, że dar empatii to ważna cecha osobowości poetki. Współczucie dla wszelkiego życia nie jest jednak dla niej tylko nakazem rozumu czy rygorem moralnym, jest raczej immanentną koniecznością współcierpienia. Jak gdyby to, co filozofowie i mistycy zalecają jako ostateczny cel świadomego istnienia, a co ma się spełniać poprzez wiedzę i miłość, poetka otrzymała a priori, w jakimś nadprzyrodzonym akcie boskiej wspałałości, by mogła sama

z siebie czuć i rozumieć to, co dla większości ludzi bywa niekiedy zakryte na zawsze. Mottem do „Lektur nadobowiązkowych“ mogłoby być zdanie Rilkego zacytowane przez Szymborską przy okazji komentarza do poradnika pt. „Ptaki pokojowe“: *To, z czym walczymy, jest tak małe, jak wielkie jest to, co walczy z nami*. Lektura felietonów Szymborskiej jest zabiegiem terapeutycznym. Przenikliwość i ciepło, jakie promieniają z tych króciutkich, arcydzielnich stylistycznie zapisków, wyzwała w nas nadzieję, że może nie wszystko, nad czym tak się uparcie mozolimy w tym ułomnym, ulotnym życiu, idzie na marne.

Adriana Szymańska

„NIE-MIEJSCE“ CZY UTOPIA?

Stanisław Vincenz

Outopos

Zapiski z lat 1938–1944

Wydawnictwo Dolnośląskie
Wrocław 1992, ss. 205, ilustr.

Zdobywszy zasłużony w Polsce rozgłos w 1936 r., zaraz po wydaniu „Na wysokiej połoninie“, Stanisław Vincenz w Polsce powojennej z mocy cenzuralnych zakazów rychło stał się pisarzem całkowicie nieobecnym. Pamiętała o nim tylko starsza gwardia miłośników Czarnohory, Pokucia, Karpat Wschodnich, słowem – Huculszczyzny, tej, jak ją Vincenz nazywał, *ostatniej wyspy Atlantydy*

słowińskiej. Tylko nielicznym udało się przełamać znowę milczenia po jego śmierci (1971) – tu godzi się podkreślić zasługę Andrzeja Ziemińskiego – przypomnienie jednak pisarza dokonało się o wiele później. Po wydaniu przez Znak w 1979 r. zbioru esejów Vincenza „Z perspektywy podróży” wydarzeniem literackim stało się wydanie najpierw „Prawdy starowieku”, później zaś całości „Na wysokiej połoninie”. Edycja tego dzieła przyjęta została bardzo dobrze. Nakład został rychło wykupiony, krytycy zaś przyznali Vincenzowi wybitne, zasłużenie zresztą, miejsce w literaturze polskiej XX w. Rychło jednak stało się tak, że szeroka czytelnicza fascynacja Vincenzem ustała, natomiast bardzo szybko rozwinęły się literaturoznawcze badania nad twórczością Vincenza, koncentrujące się zresztą wokół jego opus magnum, czyli – oczywiście – „Na wysokiej połoninie”. Kolejne konferencje poświęcone pisarzowi (KUL, Lublin 1987, Budapeszt 1988, Wrocław 1989) oraz indywidualne wysiłki pewnych badaczy (świetna np. praca Aleksandra Madydy o roli folkloru w pisarstwie Vincenza) przyniosły ogromny postęp w zakresie wiedzy o tym pisarzu (zob. „Świat Vincenza. Studia o życiu i twórczości Stanisława Vincenza”, Wrocław 1992), uprzytomniły jednak zarazem, że „hermeneutyczny” styl nieustających (bo i dzisiaj ciągle się je podejmuje) analiz tego pisarstwa prowadzi, w gruncie rzeczy, do powtarzania tych samych konstatacji, które stają się z wolna banałami, teoretycznie tylko przynosząc chwałę prawdziwie wielkiemu pisarzowi, którego szersza literacka

publiczność całkowicie jednak zaakceptować nie potrafiła. Vincenzowi zaczęła, zaraz po jego „powrocie”, zagrażać rola akademickiej „wielkości”...

Z tych pewnych ograniczeń najlepiej bodaj zdawał sobie sprawę Jan A. Choroszy, inspirator wrocławskiej konferencji poświęconej Vincenzowi, tym zasłużony dla kultury polskiej, że sprowadził z Lozanny do wrocławskiego Ossolineum całość archiwum Vincenza. I nie było to także rzeczą przypadku, że właśnie J. A. Choroszy, inicjator fundacji PRO VINCENZ, wydał z autografu „Outopos” – notatnik Vincenza z lat 1938–44.

Notatniki wielkich pisarzy to mają do siebie, że stanowią fascynującą lekturę „samą w sobie”, jednocześnie zazwyczaj bywają swoistymi kluczami, otwierającymi tajemne wrota do zrozumienia różnych tajemnic warsztatu twórczego danego autora. W przypadku „Outoposu” prawda ta potwierdza się w dwójnasób. Widać jawnie, że J.A. Choroszy dobrze wiedział, co czyni, decydując się na wydanie tego notatnika z czasów wygnania Vincenza z jego huculskiej ojczyzny i z czasów jego pobytu na gościnnych Węgrzech. Tu bowiem badacz Vincenza odnajdzie, by tak rzec, jawnie zadeklarowaną postawę pisarza wobec kwestii najważniejszych, fundamentalnych, takich jak natura, życie i śmierć. Tu mamy także obraz – bodaj najpełniejszy – literackich fascynacji Vincenza, z „Outoposu” też dowiadujemy się, kogo, jak i po co (!) czytał, co znajdował w dziełach Dantego i we współczesnej mu na przykład... prasie. Tu wreszcie w sposób jawnie

deklaratywny – rzec by można w postaci czystych definicji – Stanisław Vincenz określił pewne prawdy i prawa, których artystyczne przetworzenie badacz i czytelnik znajdą w pisanych później dalszych częściach „Wysokiej poloniny”. Tu zdefiniował – swoimi i cudzymi słowami – co rozumie przez istotę dialogu, tu wyjaśnił, czym jest dla niego to przedziwne *pismo światowe*, którego znamiem są kształt krajobrazu i oblicze natury.

Tak odczytywany „Outopos” staje się znakomitym kluczem do literackiej twórczości Vincenza. Publiczne zaistnienie tego intymnego notatnika nie unicestwia wprawdzie rezultatów dotychczasowych dociekań nad prozą Vincenza, wskazuje jednak na to, jak w sporej części są one ciągle czy ułamne, czy fragmentaryczne. Tak więc dla badaczy pisarstwa Vincenza wydanie „Outoposu” jest tyleż wyzwaniem, ile zarazem – otwarciem nowych zadań i postawieniem nowych celów. Jest zatem wydanie „Outoposu” jakby otwarciem nowego zupełnie etapu w badaniach nad pisarstwem Vincenza i stworzeniem dla tych badań nowej zupełnie perspektywy.

To dla badaczy. Ale „Outopos” Vincenza, choć w ogromnej części składa się z wypisów, cytatów wynotowanych z innych autorów, jest także – zaiste jest – fascynującą lekturą, by tak rzec, autonomiczną. Nie tylko dlatego, że głównym znamiem zapisów Vincenza jest ich autentyczna szczerość. Vincenz o sobie, swoich przeżyciach, zdarzeniach z własnej biografii, wyjątkowo wówczas dramatycznej, pisze przecież niewiele. Rzecz w tym, że owe

notatki i zapiski z wygnania – głównie z wygnania – dają tyleż obraz wielkości człowieka, który je czynił, ile dla czytelnika stają się drogowskazem intelektualnym i moralnym.

Uprzytomnić więc warto przede wszystkim zdumiewającą aktualność tego, co Vincenz wypisywał z cudzych dzieł i co z własnych myśli odnotowywał. To właśnie dziś wcytać się trzeba w to, co pisał on przed laty o antysemityzmie i zagładzie Żydów, o przyrodzie i sensie jej istnienia dla człowieka, o wartości dialogu jako jedynej możliwej formie porozumienia się między ludźmi. Zdumiewającą też aktualność ma to, co Vincenz w swym notatniku zapisał o roli „wiedzy książkowej”, zatem wtórnej, w sposobie tworzenia wyobrażeń o świecie. Na pozór konserwatywny, na pozór zanurzony w Dantem, Homerze, w Thoreau, w swojej Krzyworówni i w Platonie, jawi się tu Vincenz jako spokojnie trzeźwy metodolog-pedagog, nauczający, nie CO myśleć trzeba, lecz JAK myśleć należy, by nie zbłądzić w poznawaniu świata, w jego doświadczaniu, a zatem w ludzkiej swojej egzystencji. Tak widziany „Outopos” staje się, jakby niespodziewanie, lekcją i nauką wartości – niezawodnych.

Na czele swego notatnika położył Vincenz słowo: „Outopos”. Komentator trafnie zauważył, że ta zbitka „nie” i „miejsce” jest zestawieniem, z którego wywodzi się grecki termin „utopia”. Trafne to było nazwanie: notatnik z wygnania dotyczył spraw, które weszły w krąg myśli pisarza, gdy znalazł się na miejscu obcym – nie swoim. Każde wygnanie jest przeniesieniem w „nie-miejsce”, i tak

było z Vincenzem. On naprawdę wiedział, że te swoje notatki zapisuje na nie swoim miejscu, które jest przestrzenią nie jego, lecz cudzego, węgierskiego na przykład życia. Zarazem jednak, może i za sprawą tych właśnie zapisków, przenosił się myślą do jakiejś idealnej krainy bytu, w której czyste wartości zostawały nieskażone i w której życie, kultura, język miały swój pełny sens. Czy „nie-miejsce“ notatnika stawało się w ten sposób jakąś idealną utopijną krainą?

Tę fascynującą książkę ładnie wydało Wydawnictwo Dolnośląskie, ale z jej pełną czytelnością marnie by było, gdyby nie rzetelne, wnikliwe, dokładne, wręcz wspaniałe opracowane komentarze i objaśnienia. Redakcja tekstu i opracowanie tych komentarzy oraz objaśnień są ogromną zasługą J.A. Choroszego. Dał on tu przykład znakomitej roboty edytorskiej w takim stylu, z jakim dziś, niestety, coraz rzadziej mamy do czynienia. Dlatego akcentując ogromną ważność tej książki zapomnieć nie wolno, że to właśnie J.A. Choroszy miał ogromną zasługę w pięknym udostępnieniu skomplikowanego systemu notatek i zapisków, jakie wyszły spod pióra wielkiego pisarza.

Jacek Kolbuszewski

Jerzy Laskowski, *Małżeństwo wspólnotą miłości*

Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1993, ss. 216

Zmarły niedawno ks. Jerzy Laskowski SJ podjął bardzo ważny

temat ujawniającego się kryzysu małżeństwa. Rozpatrując ten problem autor szczególną wagę przywiązuje do dojrzałego i odpowiedzialnego wyboru współmałżonka oraz właściwej motywacji zawarcia małżeństwa. Wzajemną więzią małżonków jest miłość. Autor rozpatruje różne jej przejawy, przedstawia złożony charakter, związek miłości i czystości, osobowy wymiar miłości itd. W kolejnych rozdziałach podkreśla konieczność wzajemnego przystosowania się w małżeństwie. Omawia przy tym przyczyny powstawania konfliktów i sposoby ich rozwiązywania. Szczególną uwagę poświęca utrzymywaniu dialogu w małżeństwie, podając formy i czynniki sprzyjające jego prowadzeniu. Autor zwraca uwagę na niepokojący wzrost postaw konsumpcyjnych, niekorzystnie rzutujący na styl życia i zachowań współczesnego małżeństwa. Podjęmuje także problem szacunku dla poczętego życia, omawiając stanowisko Kościoła wyrażone w tej sprawie oraz szeroki oddźwięk społeczny związany z prawnym uregulowaniem ochrony życia poczętego. W aneksie zamieszczono tekst „Karty praw rodziny“.

Książka została opracowana przy uwzględnieniu przeprowadzonych przez autora badań psycho-socjologicznych. Wnioski z tych badań zostały wzbogacone refleksjami z Pisma Świętego i z nauczania współczesnych papieży. Publikacja może być wykorzystana przez duszpasterzy, katechetów, nauczycieli i rodziców jako pomoc dydaktyczna, może także stanowić pomoc dla wspólnot i grup parafialnych w ich refleksji nad rodziną. (Wacław Wasilewski)

ks. Stanisław Kowalczyk, *Filozofia Boga*

RW KUL, Lublin 1993, wyd. III popr.
i poszerz., nakł. 1500+25, ss. 352

Wznowiona synteza wieloletnich wykładów autora podejmuje próbę zintegrowania dorobku augustynizmu i tomizmu w dziedzinie teodycei, uwzględniając także niektóre wątki filozofii współczesnej.

Karl Lehmann, *Jezus Chrystus zmartwychwstał. Medytacje*

tlum. Karol Lewicki
Wyd. TUM, Wrocław 1993, wyd. I, ss. 84

Czołowy teolog niemiecki rozważa egzystencjalną siłę krzyża i zmartwychwstania.

ks. Mieczysław Maliński, *Dlaczego chrześcijanie nie są żydami*

Wyd. TUM, Wrocław 1993, wyd. I, ss. 184

Podstawą religii żydowskiej, jak i chrześcijańskiej, jest Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Inna jednak jest chrześcijańska interpretacja Pisma i ona stanowi przedmiot książki.

Danuta Mostwin, *Odkrywanie Ameryki*

Norbertinum, Lublin 1992, wyd. I, nakł. 3000 egz., ss. 546

Autorka – powieściopisarka, socjolog, profesor uniwersytetów amerykańskich (od 1945 r. na emigracji). Książka to zbiór opowiadań dawnych i nowych, drukowanych w kwartalniku „Akcent”.

Józef Neuner SJ, *W drodze z Chrystusem. Biblijny przewodnik trzydziestodniowych rekolekcji oparty na „Ćwiczeniach Duchownych” Św. Ignacego Loyoli*

WAM, Kraków 1992, ss. 306

Autor, austriacki jezuita, wykładowca teologii dogmatycznej, ekspert Vaticanum II, prezentuje rekolekcje ignacjańskie dla kapłanów i studentów teologii.

John Powell SJ, *Miłość bez warunków*

tlum. Edward Szynal
Wyd. TUM, Wrocław 1993, wyd. I, ss. 111

Profesor Loyola University, wykładowca i przewodnik duchowy, wiedzę psychologiczną i myśl religijną scala w jednolitą refleksję nad rozwojem duchowym człowieka.

ks. Józef Pyrek SDS, *Pośredniczko nasza...*

Wyd. Salwatorianów, Kraków 1992, ss. 88

Celem książki jest ułatwienie dostrzeżenia roli Maryi w zbawczym dziele Chrystusa.

ks. Józef Pyrek SDS, *Po wszystkie dni. O współnocie życia z Bogiem dzięki wierze, nadziei i miłości*

Wyd. Salwatorianów, Kraków 1993, ss. 80

Autor próbuje odpowiedzieć na pytania, jak żyć w jedności z Bogiem miłując Go w każdej sytuacji.

ks. Stanisław Pyszka SJ, *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*

WAM, Kraków 1993, ss. 68

Autor, wykładowca chrześcijańskiej nauki społecznej, w 262 pytaniach i odpowiedziach prezentuje materiał.

Henryk Rak, *A jednak może być pokonany. Ruch Anonimowych Alkoholików a człowiek uzależniony*

WAM, Kraków 1993, ss. 150

Zasadniczy problem pracy to sprawa niesienia pomocy uzależnionym (wpływ rodziny, lekarzy, Kościoła, AA).

Jacques Serr, Olivier Clément, *Modlitwa serca*

Wyd. Kerygma, Lublin 1993, ss. 104

Rekolekcje J. Serra dla osób świeckich dotyczące codziennego praktykowania modlitwy i wykład o. Clémenta dla mnichów umieszczający modlitwę w kontekście historycznym, teologicznym, eklezjalnym i sakramentalnym.

Elżbieta Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*

Wyd. Znak, Kraków 1992, wyd. IV, ss. 300

Książka rozważająca kwestie rozwoju człowieka językiem potocznym, wspieranym psychologią, lecz w sposób swobodny, nie związany z żadnym kierunkiem.

Wiesław Jan Wysocki, O. Anicet z Frydłądu kapucyn 1875–1941. *Studium biograficzne*

Wyd. OO. Franciszkanów, Niepokalanów 1992, wyd. I, nakł. 2000 egz., ss. 272

Od 26 I 1992 r. w diecezji włocławskiej toczy się proces kanonizacyjny 92 męczenników, którzy zginęli z rąk nazistów niemieckich. Bohater tej książki, Sługa Boży, o. Anicet Kopliński, jest jednym z nich.

Marian Zdziechowski, *O okrucieństwie*

Wyd. Znak, Kraków 1993, wyd. I, ss. 68

Autor, podobnie jak moderniści, nie umiał wytłumaczyć panowania zła i protestował przeciwko niemu, ale nie prowadziło to do zerwania z religią. Książka jest przypomnieniem filozofii religijnej autora i świadectwem jego zmagania wewnętrznych.

ks. Stanisław Ziemiański SI, *Śpiewam i gram Boga*

WAM, Kraków bdw., ss. 115

Pieśni i piosenki (z nutami) powstałe w okresie odnowy posoborowej.

Dar ludzkiego życia - Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki Humanae vitae

red. bp Kazimierz Majdański, Tadeusz Styczeń SDS
KUL, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1991, wyd. I, nakł. 10 000 egz., ss. 284

Materiały z kongresu na tytułowy temat (Lublin, Szczecin, Warszawa, jesień 1988).

Z życia Kościoła

1. O WYBORACH. Zebrani 12 VI 1993 r. na 262. Konferencji Plenarnej Episkopatu biskupi polscy skierowali do wiernych słowo pasterskie w sprawie wrześnieowych wyborów do parlamentu. W dokumencie sygnatariusze zwracają uwagę przede wszystkim na *moralny obowiązek udziału w wyborach oraz podają zasadnicze kryteria wyboru. (...) Każdy obywatel jest zobowiązany uczestniczyć w wyborach, czyli zdecydować o kształcie dobra wspólnego, w którym realizuje się integralne dobro każdego człowieka. Jest to tym bardziej obowiązek człowieka wierzącego. Nie można być dobrym katolikiem, nie będąc dobrym obywatelem. Nieuczestniczenie w wyborach jest brakiem odpowiedzialności za dobro wspólne narodu i społeczeństwa i stanowi poważny grzech zaniedbania* – oświadczyli biskupi. (W niemal identycznych słowach wypowiedzieli się pod koniec maja biskupi hiszpańscy. Oni również wezwali wszystkich katolików do udziału w wyborach nazywając grzechem zaniedbania *nieuzasadnione nieuczestniczenie.*)

Wśród kryteriów, którymi winni kierować się katolicy w dokonywaniu wyborów, biskupi polscy wyszczególnili *zasadę dobra wspólnego. Na dobro wspólne w skali państwa składa się między innymi dobro wszystkich grup społecznych, zwłaszcza rodzina, jako najbardziej podstawowa komórka społeczna. Uwzględnić tu trzeba słuszną płacę, to znaczy taką, która wystarczy na godziwe jej utrzymanie, zabezpieczenie opieki zdrowotnej i należytego poziomu oświaty, a także zatrudnienie jak największej liczby pracowników.* Inne kryteria to wiarygodność, kompetencje, prawość, gorliwość w służbie dobru wspólnemu i sumiennosc kandydatów. *Katolicy powinni głosować na tych, którzy prezentują programy pozytywne. Natomiast nie powinni wybierać tych, którzy ograniczają się do krytyki i negacji.*

Kluby Inteligencji Katolickiej także wypowiedziały się na temat wyborów. Zebrane na Jasnej Górze 13 VI 1993 r., wydały oświadczenie, w którym m.in. zwracają się do swoich członków i całego społeczeństwa o powszechny udział w nadchodzących wyborach. Sygnatariusze podkreślają, że wyborcy winni się kierować *zasadą dobra wspólnego, zapoznać się z programami wyborczymi, osobami kandydatów i oddawać głosy zgodnie z własnym sumieniem.*

2. KONKORDAT. 1 VI 1993 r. Rząd Polski zaaprobował projekt konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. 28 VII 1993 r. w Warszawie w Urzędzie Rady Ministrów miał miejsce akt podpisania konkordatu. Stolicę Apostolską reprezentował nuncjusz papieski w Polsce apb Józef Kowalczyk, Polskę – minister Spraw Zagranicznych Krzysztof Skubiszewski. Dokument składa się z preambuły i 29 artykułów. Konkordat reguluje sytuację Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce oraz stosunki między Stolicą Apostolską a państwem. Konkordat jest uroczystą umową międzynarodową zawartą między dwoma suwerennymi, niezależnymi i autonomicznymi podmiotami prawa międzynarodowego.

Jak podkreśla preambuła, obie strony stoją na gruncie poszanowania prawa międzynarodowego, opowiadają się za poszanowaniem podstawowych swobód i praw człowieka oraz za wyeliminowaniem wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych. W art. 1, w duchu II Soboru Watykańskiego, podkreśla się, że *Państwo i Kościół katolicki są – każde w swojej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego*. Komentując przyjęty dokument min. Skubiszewski powiedział, że *patrząc od strony państwowej istotne w konkordacie jest zaangażowanie się Stolicy Apostolskiej i Kościoła na rzecz porządku publicznego, który jest w Polsce. To jest ten element bardzo istotny. Niejako włączenie Kościoła w to wszystko, co teraz w Polsce w sensie państwowym się dzieje*.

Konkordat uznaje swobody religijne, potwierdza osobowość prawną Kościoła katolickiego, zapewnia mu prawo do tworzenia struktur i wolność sprawowania kultu oraz swobodne i publiczne pełnienie misji bez względu na obrządek. Zapewnia także o nieingerencji władz świeckich w życie wewnątrzkościelne. M.in. podkreśla się, że *mianowanie i odwoływanie biskupów należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej*. Konkordat potwierdza nauczanie religii w szkole jak i jej dobrowolność zgodnie z *wołą zainteresowanych*. Precyzuje, że *w sprawie treści nauczania i wychowania religijnego nauczyciele religii podlegają przepisom i zarządzeniom kościelnym, a w innych sprawach przepisom państwowym*. Nauczyciele uzyskują od biskupa diecezjalnego *misję kanoniczną upoważniającą do nauczania religii. Cofnięcie tego upoważnienia oznacza utratę prawa do nauczania religii*. Nowością jest artykuł mówiący, że ślub kościelny – pod pewnymi warunkami – będzie miał takie samo znaczenie prawne jak ślub cywilny. Małżeństwo kanoniczne może mieć od chwili jego zawarcia skutki cywilne,

jeśli w ciągu 5 dni zostanie zgłoszone i zapisane w Urzędzie Stanu Cywilnego. Oznacza to, że ślub kościelny nie znosi ślubu cywilnego, lecz upraszcza procedurę. Ksiądz nie staje się urzędnikiem stanu cywilnego, a parafia nie zastępuje tegoż urzędu. Konkordat nic nie mówi o rozwodach. Bp Pieronek stwierdził, że *zawarcie związku kościelnego nie przekreśla możliwości rozwodu, gdy idzie o jego skutki cywilne orzeczone przez sąd*. Konkordat nie reguluje kwestii finansowych Kościoła. Mówi jedynie, że *przyjmując za punkt wyjścia w sprawach finansowych instytucji i dóbr kościelnych oraz duchowieństwa obowiązujące ustawodawstwo polskie i przepisy kościelne Ukladające się Strony stworzą specjalną komisję, która zajmie się koniecznymi zmianami*. Dokument wejdzie w życie z chwilą przyjęcia go przez Sejm i prezydenta.

3. KOŚCIÓŁ A POLITYKA. Francuski Kościół reformowany i Kościół katolicki opowiedziały się przeciw nowemu, przyjętemu w II poł. maja przez Zgromadzenie Narodowe Francji, kodeksowi narodowości, według którego urodzone we Francji dzieci imigrantów będą pozbawione prawa do otrzymania automatycznie obywatelstwa francuskiego. *Potrzebujemy was, aby wspólnie przygotować przyszłość pokoju i braterstwa* – oświadczył w komunikacie zaadresowanym do imigrantów bp Pierre Joaton, przewodniczący Komisji Episkopatu Francji ds. Migracji. Kościół katolicki chciał w ten sposób wyrazić swoją solidarność z imigrantami, w momencie gdy *nowe przepisy prawne (...) mogą stwarzać wrażenie, że wskazuje się na was jako przyczynę wszelkiego zła dziejącego się w kraju*. Podobne oświadczenie wydał francuski Kościół reformowany. Charles Pasqua, minister Spraw Wewnętrznych, skrytykował wypowiedzi obu Kościołów. Powołując się na zasadę rozdziału Kościoła od państwa powiedział: *Nie żyjemy w Arabii Saudyjskiej, nie ma pomieszania rządów między Kościołem a państwem. (...) To że Kościół czuje się zaniepokojony, to jego sprawa. Nie ma on żadnego prawa wydawać żadnych oskarżeń. (...) Nie potrzebuję, by przypominano mi zasady moralne*.

14 czerwca, otwierając prace komitetu Episkopatu Francji, jego przewodniczący bp Duval podkreślił: *W chwili kiedy nasze społeczeństwa znajdują się w trudnych sytuacjach i napotykają nowe problemy, biskupi są wezwani do uczestnictwa w toczącej się debacie i do powiedzenia tego, co Objawienie chrześcijańskie pozwoli nam zrozumieć na temat sensu człowieka i zasad życia społecznego*. Bp Duval dodał, że misją Kościoła jest bycie blisko tych, którzy są głodni, nadzy, chorzy, uwięzieni czy są cudzoziemcami.

4. KOŚCIÓŁ KATOLICKI ZA EKUMENIZMEM. 8 VI 1993 r. Watykan opublikował nowe „Dyrektorium ekumeniczne”. Dokument ten, liczący ponad 100 stron, w duchu II Soboru Watykańskiego zachęca do ekumenizmu na szczeblu Kościoła powszechnego i lokalnego. „Dyrektorium” nawiązuje do poprzednich dokumentów tego typu wydanych w 1967 i 1970 r. Obecne wydanie jest wzbogacone o sformułowania nowego „Kodeksu Prawa Kanonicznego dla Kościoła Łacińskiego” (1983) i „Kodeksu Prawa Kanonicznego dla Kościołów Wschodnich” (1990), uwzględnia także „Katechizm Kościoła Katolickiego” (1992). Zatwierdzone w marcu br. przez Jana Pawła II „Dyrektorium” zostało przedstawione 8 czerwca przez kard. Edwarda Idrisa Cassidygo, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Kardynał podkreślił, że nowe „Dyrektorium” ma przede wszystkim charakter pastoralny. Zachęcając do ekumenizmu wskazuje na dziedziny jego realizacji. Dokument składa się z pięciu rozdziałów.

W rozdz. I, bazującym na nauczaniu II Soboru Watykańskiego, są podane zasady doktrynalne, na których winien się opierać dialog ekumeniczny. Pojęciem centralnym jest słowo „koinonia” (wspólnota). Celem ruchu ekumenicznego jest, by zawiązała się pomiędzy wszystkimi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi owa wspólnota, która wymaga także *pełnej widzialnej jedności*. Nie oznacza to jednak, że ma zostać zniwelowana wszelka różnorodność *duchowości, dyscypliny, rytów liturgicznych czy przedstawiania prawd objawionych. Różnorodność w Kościele jest wymiarem jego katolickości*. „Dyrektorium” podkreśla, że w ruchu ekumenicznym należy przezwyciężyć dwa niebezpieczeństwa – indyferentyzmu i prozelityzmu.

W bardzo ważnym rozdz. IV podane są praktyczne wskazówki dotyczące relacji katolików z chrześcijanami innych wyznań. Zwraca się uwagę na wspólną modlitwę, liturgię niesakramentalną oraz uczestniczenie w sakramentach, szczególnie w Eucharystii. Katolicy, którzy uczestniczą w nabożeństwach innych Kościołów i wspólnot kościelnych, mogą śpiewać psalmy i wykonywać gesty wspólne danemu Kościołowi. Jeśli zostaną o to poproszeni, mogą przemawiać. Ponieważ między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi istnieje duża jedność w dziedzinie wiary oraz ze względu na to, że obydwa Kościoły posiadają prawdziwe sakramenty – zwłaszcza kapłaństwa i Eucharystii – *dlatego ilekroć wymaga tego konieczność albo prawdziwe dobro duchowe i przewiduje się uniknięcie niebezpieczeństwa indyferentyzmu, każdy katolik – jeśli spotkanie z duchownym katolickim jest niemożliwe – może otrzymać rozgrzeszenie, Eucharystię*

i sakrament namaszczenia chorych od duchownego prawosławnego. Podobnie ksiądz katolicki w wypadku konieczności może udzielić tych trzech sakramentów wiernym należącym do Kościoła prawosławnego, o ile o nie poproszą i zezwala na to dyscyplina danego Kościoła prawosławnego. Co do innych Kościołów i wspólnot kościelnych wspólne dzielenie się życiem sakramentalnym jest o wiele trudniejsze. Wyjątkową sytuacją jest niebezpieczeństwo śmierci, zaś warunkiem – niemożność otrzymania tych sakramentów od duchownych własnego Kościoła oraz wyznanie wiary w realną obecność Chrystusa w Eucharystii.

Aplikacja wskazań i norm „Dyktorium” została powierzona biskupom i konferencjom episkopatu.

Konrad Raiser, sekretarz generalny Rady Ekumenicznej Kościołów, oświadczył, że z zadowoleniem przyjął „Dyktorium ekumeniczne” Kościoła katolickiego.

5. KONGRES EUCHARYSTYCZNY. W dniach 7–13 VI 1993 r. odbywał się w Sewilli 45. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny. Uczestniczyło w nim ponad 1400 biskupów, księży i osób świeckich. Jego zamknięcia dokonał Jan Paweł II, który w tym czasie odbywał swoją IV pielgrzymkę duszpasterską po Hiszpanii. W swoim przemówieniu papież podkreślił związek między Eucharystią a sprawiedliwością: *Niesprawiedliwość jest przeciwna ideałowi wspólnoty życia i miłości. (...) Nie można otrzymywać ciała Chrystusa i czuć się oddzielonym od tych, którzy są głodni i spragnieni, wyzyskiwani lub cudzoziemcami, w więzieniu lub chorymi.* Ponadto Jan Paweł II przypomniał, że nie może być interkomunii przed pełną jednością Kościoła. *Mam na myśli szczególnie tych braci z innych Kościołów chrześcijańskich, którzy pragną otrzymać świętą Eucharystię: Kościół jest świadom tego wszystkiego, co przez chrzest łączy nas z tymi ukochanymi braćmi, jednak wie także, że komunія eucharystyczna jest znakiem pełnej jedności eklezjalnej w wierze.* Kolejny, 46. Kongres Eucharystyczny, odbędzie się we Wrocławiu w 1997 r.

6. KOŚCIOŁ – PAŃSTWO W CZECHACH. 1 VI 1993 r. cztery partie rządzącej koalicji w Czechach doszły do porozumienia w sprawie legislacji stosunków państwo – Kościół w tym kraju. Przyjęto nowe prawo określające statut Kościołów w państwie, uregulowano problem podatków oraz przyjęto poprawkę do prawa dotyczącego ochrony zabytków. Nie uregulowany pozostał problem zwrotu majątku kościelnego: gruntów rolnych, lasów i budynków. Instytucje Kościoła

katolickiego ustaliły, że nie będą żądać ziemi czy budynków, które są już w rękach prywatnych, oraz tych budynków, które należą do służby zdrowia, oświaty, chyba że sam Kościół będzie prowadzić taką działalność.

Mimo tych ustaleń debata nt. miejsca Kościoła katolickiego w życiu publicznym Czech jest nadal żywa. Komentując transmitowaną 5 lipca przez czeską telewizję uroczystość świętych Cyryla i Metodego premier Vaclav Klaus oświadczył: *Kościół katolicki zaczyna odgrywać rolę, która jest po prostu nieadekwatna do miejsca, jakie zajmuje on w czeskim społeczeństwie. Bardzo szybko zareagował Episkopat Czech. W specjalnie wystosowanym liście biskupi piszą: Nasze miejsce i rolę w społeczeństwie określa konstytucja, a nie poglądy jakiegokolwiek przedstawiciela życia publicznego.*

7. PROBLEM ŻONATYCH KSIĘŻY W CZECHACH. Pod koniec czerwca przebywał z wizytą w Belgii czeski bp Fridolin Zahradnik, ojciec trojga dzieci, konsekrowany na biskupa w tzw. Kościele podziemnym. Zahradnika nie przyjął żaden z biskupów belgijskich. Nie wyrażono także zgody na odprawienie przezeń mszy św. Stolica Apostolska nakazała Zahradnikowi podporządkowanie się prawu kościelnemu.

W wywiadzie dla czeskiej gazety „Lidove Noviny” niemiecki teolog Bernard Häring stanął w obronie około 160 księży i 18 biskupów, którzy potajemnie przyjęli święcenia i wielu z nich ma żony i dzieci. Häring powołuje się na przykład pastorów luterkańskich czy anglikańskich, którym po przejściu na katolicyzm Stolica Apostolska zezwoliła na wykonywanie funkcji księdza katolickiego, mimo że wielu z nich miało żony i dzieci. *Dlaczego nie można przyjąć podobnego rozwiązania dla sytuacji czeskiej?* – pyta Häring. Ponadto w tym samym wywiadzie teolog niemiecki opowiedział się przeciw obowiązkowemu celibatowi księży w Kościele katolickim rytu łacińskiego. Jego zdaniem jedynie celibat jako *charyzmat, jako dar Ducha Świętego* znajduje swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym, natomiast obecne prawo jest *czystym zaleceniem ludzkim.*

oprac. Z.K.

