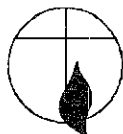


# przegląd powszechny

4/884/95

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

## WYDAWCA

*Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

## RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,  
Grzegorz Dobroczyński SJ, Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski,  
Michał Jagiełło, Piotr Jasiński SJ, ks. Helmut Juros, Andrzej Koprowski SJ,  
Wacław Oszałka SJ, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,  
Wojciech Roszkowski, Adriana Szymańska

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

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

## OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

## OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

## „PRZEGŁĄD POWSZECZNY”

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

roczna 27,50 zł (275 000 zł)  
za I półrocze 15 zł (150 000 zł)  
cena egzemplarza 2,50 zł - (25 000 zł)

## Wpłaty

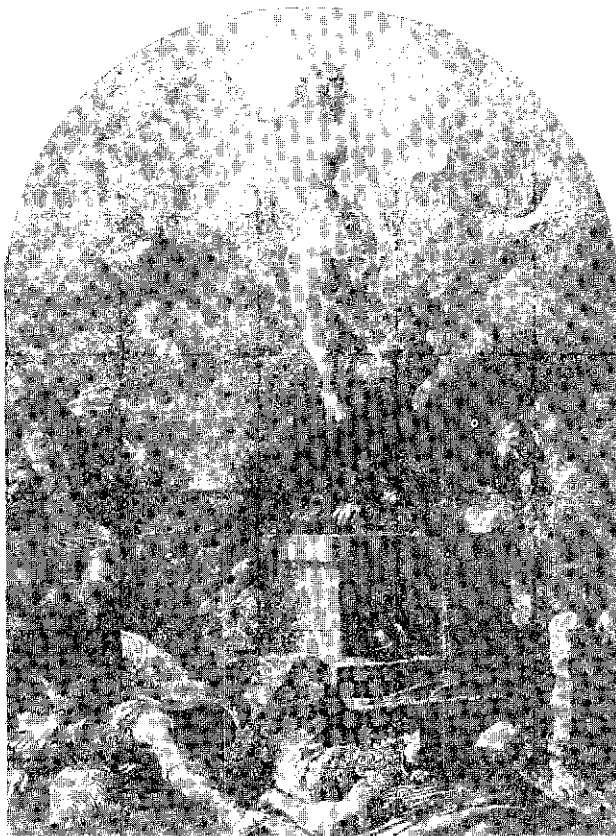
Bank PKO VI Oddział w Warszawie  
nr konta 1560-51624-136  
ul. Bagatela 15  
00-585 Warszawa

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem  
administracji „Przeglądu Powszechnego”.*

**H+H**  
DOKŁADNA OPRACOWANIE  
PRZEGŁĄDU POWSZECZNEGO  
spółka z o.o.  
00-010 Warszawa, ul. Długa 14/15, tel. 41 55 75, 44 91 15 15

Numer zamknięto 15 III 1995 r.

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



*Chrystus umarł za wszystkich po to,  
aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie,  
lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał.  
(...) Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie,  
jest nowym stworzeniem.*

2 Kor 5,15.17

Aby Jezus, który nieustannie odnawia nasze życie, uzdolnił  
nas do przyjęcia całej nowości swego Zmartwychwstania, życzy  
swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

WIELKANOC 1995

---

## Spis treści

---

|                          |          |
|--------------------------|----------|
| <b>Nowa konstytucja?</b> | <b>9</b> |
|--------------------------|----------|

---

|                                    |           |
|------------------------------------|-----------|
| <b>Konstytucja – kiedy i jaka?</b> | <b>11</b> |
|------------------------------------|-----------|

5 XII 1994 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja dotycząca stanu prac i kształtu przyszłej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. W rozmowie, którą prowadził ks. Helmut Juros (profesor nauk społecznych, ATK), uczestniczyli: Janina Zakrzewska (profesor prawa konstytucyjnego, PAN, przedstawiciel Trybunału Konstytucyjnego w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego), Stanisław Krukowski (doktor nauk prawnych, UW) i ks. Remigiusz Sobanski (profesor prawa kanonicznego, ATK).

---

*Adam Strzembosz*

|                                                      |           |
|------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Wymiar sprawiedliwości w III Rzeczypospolitej</b> | <b>31</b> |
|------------------------------------------------------|-----------|

Polska demokracja nie obrosła jeszcze tradycją, która za pośrednictwem opinii publicznej chroni nawet niepisane zasady jej funkcjonowania. Trudno wykluczyć recydywę dominacji jednego ugrupowania politycznego, a co za tym idzie – pokusę wprowadzenia rządów autorytarnych. Zatem tylko rzeczywista niezależność sądów, apolityczny skład sędziowski, szerokie kompetencje i skupienie najważniejszych funkcji w jednym, naczelnym organie sądowym – mogą zapewnić sądownictwu skuteczność w hamowaniu nadużyć.

---

*Jerzy Gaul*

|                                          |           |
|------------------------------------------|-----------|
| <b>Fantasmagorie zniewolonego umysłu</b> | <b>42</b> |
|------------------------------------------|-----------|

Istotnym niebezpieczeństwem dla demokracji w Polsce byłaby taka przebudowa systemu, która uwzględniając nowe realia gospodarcze i polityczne, zapewniałaby zarazem uprzywilejowaną pozycję ludziom z kręgu komunistycznego aparatu władzy.

---

*Jan Kieniewicz*

|                                                          |           |
|----------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Hiszpańskie Centrum i Przejście do demokracji (I)</b> | <b>54</b> |
|----------------------------------------------------------|-----------|

Hiszpańska demokracja wchodzi w wiek dojrzały – od pierwszych wolnych wyborów mija 18 lat. Po 40 latach dyktatury Hiszpanie w ciągu półtora roku rozmontowali stary system, a 3 lata po śmierci dyktatora uchwalili konstytucję obowiązującą do dzisiaj. Hiszpania stała się wzorem Przejścia – procesu politycznego polegającego na wynegocjowanej zmianie ustroju i systemu sprawowania władzy.

---

---

*Ernst Feil***Posiadanie prawdy czy pewność wiary?****Warunki dialogu między religiami**

62

Punktem wyjścia w dialogu międzyreligijnym nie może być pragmatyczna ocena pluralizmu, rezygnująca z pytania o prawdę i z góry relatywizująca stanowisko własnej religii. Otwarcie się na prawdę zakłada według chrześcijaństwa ostateczność, która uczestniczy w eschatycznym napięciu „już” dokonanego i „jeszcze nie” spełnionego objawienia w Jezusie Chrystusie.

---

*Włodzisław Duch***Buddyjskie ideały**

72

Celem życia jest dla buddystów osiągnięcie świętości rozumianej jako stan wewnętrzny, w którym człowiek żyje dla dobra innych, ciesząc się każdą chwilą przeżywaną w jedności z Podstawą Wszelkiego Istnienia. Buddyści nie nadają jej miana Boga, uznając ją za niewyraźną Tajemnicę. Nie zgłębiając jej rozumem, starają się zbliżyć do niej przez praktykę zawartą w dziesięciu wskazaniach moralnych.

---

*Anna Grzegorzczuk***Blask prawdy**

83

Dzieło Edyty Stein pt. „Byt skończony a byt wieczny” powstało w 1936 r. W czasach obecnych myśl Stein może być źródłem dla nowych programów i poszukiwań ogarniających „wyczerpaną” filozofię i „utraconą” rzeczywistość. Radykalizm Stein, określany jako „skok nad przepaścią”, jest bowiem próbą złączenia filozofii z wiarą, poznania rozumowego z intuicyjnym, bytu skończonego z wiecznym.

---

*Jerzy Machnac***Aktualność filozofii Maxa Schelera**

90

Według Maxa Schelera człowiek jest osobą – jest zdolny do aktów miłości i poznania. Odkrycie osoby w człowieku ma kapitalne znaczenie dla antropologii, socjologii i polityki.

---

*Adriana Szymańska***Ten trzeci świat****Wyobrażenia jako świadectwo prawdy  
w poezji Adama Czerniawskiego**

96

Dla Adama Czerniawskiego, polskiego poety zamieszkałego w Anglii, poezja to ów trzeci świat, powstały na granicy prawdy i iluzji. Wyobrażenia zatem jest trzecią siłą w grze o ostateczne poznanie, odkrycie sensu istnienia.

---

**Sesje – Sympozja****Z. Kubacki: Prawa socjalne 103**

(VI polsko-niemieckie sympozjum nt. „Konstytucja a porządek gospodarczy”, ATK, Warszawa, 18–19 XI 1994 r.)

**Sztuka****K. Paluch Staszkiel: Benefis polskiej fotografii 105**

(Fotografia Edwarda Hartwiga, Stara Galeria ZPAF, Warszawa, październik 1994 r.)

**Teatr****J. Godlewska: Na prowincji i gdzie indziej 108**

(XXIV Warszawskie Spotkania Teatralne, styczeń – luty 1995 r.)

**Film****A. Pietrzak: Kino czarnych 110**

(„Fresh” Boaza Yakina)

**Książki****M. Orski: O obojętności graniczącej ze zbrodnią 113**

(Witold Zalewski, „Wyspa umarłych, wyspa miłości”)

**J. Wróbel: Zstąpmy do głębi 115**

(Paweł Machcewicz, „Polski rok 1956”)

**ks. K. Martwicki: Puzzle (?) 119**

(Jean Hani, „Symbolika świątyni chrześcijańskiej”)

**S. Obirek: Jakie kazanie? 121**

(„Fenomen kazania”, praca zbior. pod red. W. Przyczyny CSsR)

**K. Tarka: Watykan – Moskwa 123**

(Hansjakob Stehle, „Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu /1917–1911/”)

**Informacje o nowościach wydawniczych 125****Z życia Kościoła 126****Sommaire****Une Constitution nouvelle?**

9

**La Constitution – à quand et ce qu'elle sera?**

11

Un débat sur l'état des travaux en vue d'une Constitution nouvelle de la République de Pologne et sur ce que sera sa nature, s'est déroulé le décembre 1994 à la rédaction de notre mensuel. A ce débat animé par M. l'abbé Helmut Juros,

professeur des sciences sociales à l'Académie de Théologie Catholique (ATK), ont pris part: Mme Janina Zakrzewska, professeur de droit constitutionnel à l'Académie Polonaise des Sciences, représentante du Tribunal Constitutionnel à la Commission Constitutionnelle de l'Assemblée Nationale, M. Stanisław Krukowski, docteur en droit (Université de Varsovie), et M. l'abbé Remigiusz Sobiański, professeur de droit canon à l'ATK.

---

*Adam Strzembosz*

### **La jurisprudence dans la III<sup>e</sup> République de Pologne** 31

La démocratie polonaise n'a pas encore amassé la mousse d'une tradition propre à en protéger – par le biais de l'opinion publique – jusqu'aux principes non écrites de fonctionnement. Il est donc difficile d'exclure une récidive de la domination d'un groupement politique, et partant la tentation d'un gouvernement autoritaire. C'est dire que seule une indépendance réelle des tribunaux, un corps apolitique de juges, de larges prérogatives et la réunion des fonctions les plus importantes dans un seul organisme judiciaire suprême, peuvent garantir l'efficacité de la jurisprudence dans sa tâche de refrènement des abus.

---

*Jerzy Gaul*

### **Les fantasmagories d'une pensée captive** 42

Ce qui constituerait un danger réel pour la démocratie en Pologne, c'est une restructuration du système qui, tout en tenant compte des réalités économiques et politiques nouvelles, garantirait une situation privilégiée aux hommes du cercle de l'appareil communiste de pouvoir.

---

*Jan Kieniewicz*

### **Le Centre espagnol et le Passage à la démocratie (I)** 54

La démocratie espagnole accède à l'âge de la majorité, 18 ans s'écoulant depuis les premières élections libres. Après les 40 années de dictature, c'est en 18 mois que les Espagnols ont démonté l'„ancien régime”, et 3 ans après la mort du dictateur, ont adopté une constitution qui reste valable jusqu'à nos jours. L'Espagne est devenue le modèle du Passage – processus politique consistant en changement négocié de système politique et de système d'exercice du pouvoir.

---

*Ernst Feil*

### **Détention de la vérité ou certitude de la foi? Conditions du dialogue entre les religions** 62

Le dialogue interreligion ne saurait avoir pour point de départ le critère pragmatique du pluralisme renonçant à la vérité et rendant par avance relatives les positions de sa propre foi. L'ouverture sur la vérité suppose, selon le christia-

---

nisme, un point extrême qui s'inscrit dans la tension eschatique entre le „déjà accompli” et le „toujours inaccompli” de la révélation en Jésus-Christ.

---

*Włodzisław Duch*

### **Les idéaux bouddhiques**

72

La finalité d'une vie c'est, pour les bouddhistes, d'atteindre une sainteté comprise comme un état intérieur où l'homme vit pour le bien des autres, dans la joie de chaque moment vécu dans l'union avec le Fondement de toute Existence. Les bouddhistes ne donnent pas à cette notion le nom de Dieu, considérant qu'elle constitue un Mystère indicible. Sans chercher à l'approfondir par la raison, ils tentent de s'en rapprocher par la pratique des dix directives morales.

---

*Anna Grzegorzcyk*

### **L'éclat de la vérité**

83

L'oeuvre d'Edith Stein sous le titre „L'être fini et l'Être éternel” date de 1936. A l'heure présente, la pensée de Stein peut servir de source à des programmes et des recherches nouveaux embrassant une philosophie „épuisée” et une réalité „perdue”. Qualifié de „saut au-dessus d'un précipice”, le radicalisme de Stein est, en effet, une tentative d'unir la philosophie et la foi, une démarche rationnelle et une démarche intuitive, l'être fini et l'Être éternel.

---

*Jerzy Machnacz*

### **L'actualité de la philosophie de Max Scheler**

90

Selon Max Scheler, l'être humain est une personne et comme tel, il est capable d'actes d'amour et de connaissance. La découverte de la personne dans l'être humain est d'une importance capitale pour l'anthropologie, la sociologie et la politique.

---

*Adriana Szymańska*

### **Ce troisième monde**

**L'imagination comme témoignage du vrai  
dans la poésie d'Adam Czerniawski**

96

Aux yeux d'Adam Czerniawski, poète polonais vivant en Angleterre, la poésie constitue un troisième monde à la limite de la vérité et de l'illusion. C'est dire que l'imagination est une troisième force dans le jeu pour une connaissance complète, la découverte du sens de l'existence.

---

## **Comptes rendus**

103



## Nowa konstytucja?

Co nowego w polskiej polityce? Nowy – przynajmniej po części – jest rząd, który wyłonił się ze starej, nie zmienionej koalicji. Czy daje to nadzieję na głębszą zmianę? Ludzie u władzy zmienili się o tyle, że część z nich została zmuszona do ustąpienia, a ich miejsce zajęli inni. Ci, którzy musieli ustąpić, chyba niewiele skorzystali z tej nauczki. Ich wypowiedzi wskazują, że uważają się oni za ofiary... ale nie własnej krótkowzroczności, lecz swych przeciwników. A czego nauczyli się ci, którym zmiana przyniosła korzyść, przynajmniej co do zajmowanego stanowiska? Pokażą to najbliższe miesiące. Zobaczymy, czy zostaną wyciągnięte konsekwencje z działań – a może bardziej z ich braku czy zaniedbania – poprzedników. Ważnym testem będzie odwołana sprawa konkordatu, gdzie zabrakło w końcu woli jej załatwienia u części koalicji mimo deklarowanej otwartości wobec Kościoła. Czy nowy premier nie poprzestanie na deklaracjach i okaże większą skuteczność w działaniu?

Ludzie żywiący nadzieję na zmianę – nadzieję tak silną w latach 1989/1990 – z pewnością otrzeźwiali. Sama trzeźwość jest oczywiście dobra. Ale także ona wymaga umiaru, a raczej – właściwej miary, by nie popaść w skrajną i przesadną postawę braku nadziei. Trzeba przyznać, że niełatwo tę miarę znaleźć i zachować. W naszym życiu politycznym ciągle dominują emocje. Przykładem z ostatnich tygodni są kwestie związane z nową konstytucją – najpierw decyzja Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, według której nowa ustawa zasadnicza nie powinna być poprzedzona preambułą. A. Kwaśniewski jako przewodniczący Komisji dodał, że problem pozostaje otwarty, gdyż Komisja jest nadal gotowa do przegłosowania formuły, *która pogodzi wszystkich*. Reakcją był List otwarty abpa J. Michalika broniący invocatio Dei i zarzucający Komisji, że *odrzucała możliwość odwołania się w preambule Konstytucji do Pana Boga jako Wartości Najwyższej*. Jeszcze więcej emocji budzi kwestia konstytucyjnego zapisu o relacji państwo – Kościół. Koalicyjna większość Komisji upiera się ciągle przy poję-

ciu „rozdziału”, występującego w stalinowskiej konstytucji z 1952 r. i dającego w przeszłości pretekst do prześladowania Kościoła. Czy taka formuła zdoła wszystkich pogodzić?

Dyskusja, którą przedstawiamy w obecnym numerze „PP”, omawia także inne problemy związane z nową konstytucją. Pojawia się tu nuta żalu, iż „godzina”, kiedy było możliwe uchwalenie konstytucji na miarę nowej sytuacji, nie została w Polsce wykorzystana. Czyżby zatem obecne trudności z pogodzeniem się co do ustawy zasadniczej oznaczały, że nie potrafiliśmy rozpoznać danego nam *czasu nawiedzenia* (por. Łk 19,44)? Brak zgody co do podstawowych wartości nie jest w naszym społeczeństwie nowy, choć dopiero w 1989 r. otworzyła się możliwość odnowionej wolności, w której wolno jest spokojnie przedyskutować istniejące różnice. Ta możliwość pozostaje ciągle nie zrealizowana. Dyskusja nad nową konstytucją mogłaby (mogła była?) stać się dialogiem – nie wzajemnym przekrzykiwaniem się – różnych racji, nie po to, by różnice zniwelować, ale by pośród rozmaitych niezgodności znaleźć fundament umożliwiający zgodne współistnienie i współdziałanie.

M.K. Sarbiewski, którego jubileusz przypada na ten rok, upowszechnił w swych rozważaniach formułę *niezgodnej zgodności* (*discors concordia*). Choć najczęściej mówi o tym w swojej poetyce, to jednak w jej świetle pojmuje także świat – w Bogu, jako ostatecznym źródle pojednania. Formuła wielkiego jezuitę nie utraciła swej aktualności. Drogę do jej realizacji wskazuje nam ten sam Apostoł, który w imieniu Chrystusa prosił: *Pojednajcie się z Bogiem*. Uzasadnieniem prośby jest pojednanie objawione w Zmartwychwstaniu. To ono daje moc *nowego stworzenia* (2 Kor 5,15-20). Nowe stworzenie jest czymś więcej niż nowa konstytucja... Dobrze jest o tym pamiętać, aby w toczącej się dyskusji zachować pogodę ducha – warunek pogodzenia się (ze sobą) w obliczu różnych racji.

J.B.

## Konstytucja RP – kiedy i jaka?

*5 XII 1994 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja dotycząca stanu prac i kształtu przyszłej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. W rozmowie, którą prowadził ks. Helmut Juros (profesor nauk społecznych, ATK), uczestniczyli: Janina Zakrzewska (profesor prawa konstytucyjnego PAN, przedstawiciel Trybunału Konstytucyjnego w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego), Stanisław Krukowski (doktor nauk prawnych, UW) i ks. Remigiusz Sobański (profesor prawa kanonicznego, ATK)\*.*

KS. HELMUT JUROS: Od czasu, kiedy w tzw. Sejmie kontraktowym powstała Komisja Konstytucyjna z Bronisławem Geremekiem jako przewodniczącym, a także komisja senacka, której przewodniczyła Alicja Grześkowiak, toczą się dyskusje i prace nad kształtem polskiej ustawy zasadniczej. Ostatecznie zgłoszono siedem projektów. Proponuję, byśmy w naszej rozmowie spróbowali odpowiedzieć na następujące pytania: Dlaczego prace nad konstytucją trwają tak długo? Jaka winna być koncepcja antropologiczno-aksjologiczna ustawy zasadniczej? Jaki ustroj winna ona wyznaczać? Jakie gwarancje społeczno-gospodarcze powinny się znaleźć w konstytucji?

STANISŁAW KRUKOWSKI: Jeśli chodzi o tzw. Sejm kontraktowy, eksponowano kwestię, czy jest on uprawniony do uchwalania konstytucji. Powstały też dwa projekty, sejmowy i senacki, a następnie w Sejmie I kadencji wokół ustawy o trybie uchwalania konstytucji pojawiły się liczne komplikacje. Gdy prace w Komisji Ustawodawczej dobiegały końca – przyznajmy nad nie najlepszym projektem – został przedstawiony projekt prezydencki, który był zasadniczo odmienny. Komisja podjęła pracę

\* Zaproszeni ponadto: Hanna Suchocka (prawnik, KUL, Unia Wolności) i Ryszard Bugaj (Unia Pracy), nie mogąc przybyć na spotkanie, nadesłali swoje wypowiedzi, które opublikujemy w „PP” nr 5/1995.

poniekąd od początku i z tych dwóch zupełnie różnych koncepcji narodziła się ustawa, mniej więcej taka, jaką w tej chwili mamy. Dodajmy, że Sejm w ogóle nie rozpatrywał poprawek Senatu, ponieważ część z nich została uchwalona większością mniejszą niż wymagane 2/3 głosów (chodziło przecież o ustawę konstytucyjną), wobec tego Sejm uznał, że Senat poprawek... nie wniósł. Muszę powiedzieć, że ja ustawę o trybie uchwalania konstytucji oceniam jak najgorzej. Po pierwsze, nie jest ona chronologiczna i można by tu wskazać wiele problemów czy wątpliwości. Komisja Konstytucyjna nie zgłosiła własnego projektu, a co by było, gdyby go zgłosiła i zostałby on odrzucony w pierwszym czytaniu? Kolejna sprawa: zupełnie nie pasujący do całości art. 3, który mówi o debacie w Sejmie; nie wiadomo, czy powinna być przed pierwszym czytaniem w Zgromadzeniu Narodowym, czy później. Obecna praktyka przyznała rację tej drugiej koncepcji. Niemniej tryb określony przez ustawę przewiduje jeszcze długie prace nad konstytucją. Przypomnijmy chociaż tyle, że po ewentualnym uchwaleniu konstytucji w drugim czytaniu prezydent RP ma prawo zgłaszać poprawki, a wtedy będziemy mieli trzecie czytanie, no i wreszcie referendum. Kiedyś pisałem opinię i zacząłem ją zupełnie poważnie tak: „W celu szybkiego uchwalenia konstytucji należy zmienić ustawę o trybie uchwalania konstytucji”.

KS. HELMUT JUROS: Nawiązując do wystąpienia H. Suchockiej podczas konferencji nt. „Konstytucja a porządek gospodarczy” (ATK, 18–19 XI 1994 r.), chciałbym zaakcentować jej myśl, że konstytucja jest nie tylko aktem prawnym, ale i politycznym i jesteśmy obecnie świadkami swoistej przepychanki polityków w tej mierze. Np. przewodniczący „Solidarności” M. Krzaklewski przekazał papieżowi projekt „Solidarnościowy”, chcąc niejako uzyskać autoryzację kościelną, zaś obecny przewodniczący Komisji Konstytucyjnej A. Kwaśniewski oświadczył, że będzie ona uchwalona jeszcze przed wyborami prezydenckimi.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Chcę powiedzieć coś heretyckiego. Mianowicie, w ogóle nie jestem przekonany co do tego, że mamy obecnie czas odpowiedni dla konstytucji. Ten czas wedle

mnie już minął. Konstytucję na ogół uchwała się wtedy, gdy następują jakieś przeobrażenia, transformacje ustrojowe, zmienia się kształt państwa i chce się go utrwalić w prawie, a naród dostrzega potrzebę konstytucji i generalnie ma jakieś wyobrażenie państwa. Otóż nie sędzę, by istniało powszechne pragnienie konstytucji w narodzie, a także nie sędzę, aby politycy mieli określoną wizję państwa, wręcz przeciwnie, dają dowody, iż mamy do czynienia z pewnym politycznym przeciąganiem liny. Istnieją zjawiska pozwalające sądzić, iż z jednej strony zmierza się ku centralizacji, z drugiej zaś widoczne są tendencje bardziej demokratyczne. Brakuje spójnej wizji państwa, wobec czego nie widzę sensu uchwalania konstytucji. Ponadto – nie żyjemy w próżni konstytucyjnej. Chciałbym też zwrócić uwagę na to, że mijają już chyba czasy wielkich, pomnikowych kodyfikacji: w przyspieszonym i nader złożonym świecie trzeba coraz częściej zadowolić się regulacjami cząstkowymi.

JANINA ZAKRZEWSKA: Myślę tak, jak ks. prof. Sobański, że nasz „czas konstytucji” minął. Mamy zresztą rozwiązania częściowe, bo mamy Małą Konstytucję. Nie mamy jednak postanowień, które dotyczyłyby praw obywateli i sądów. Zresztą tzw. kraje byłego bloku radzieckiego wprawdzie mają konstytucje, ale np. na Węgrzech nie jest to nowa ustawa zasadnicza, lecz poprawiona dawna, a w innych państwach jej znaczenie nie jest w praktyce wielkie. Uważałam, że konstytucja powinna być uchwalana wtedy, kiedy jest elementem łączenia społeczeństwa, wytwarzania wspólnoty. Teraz coś więcej niż tylko przebieg prac nad konstytucją skłania mnie do zastanowienia się, czy należy się spieszyć z uchwalaniem konstytucji. Wygląda na to, że politycy w ogóle nie przywiązują wielkiej wagi do prawa, być może więc wyobrażają sobie, że konstytucja jako prawo najwyższe nie jest społeczeństwu potrzebna, nawet politycy, którzy wywodzą się z grona dawnej opozycji demokratycznej, wydają się bardziej przyzwyczajeni do zakulisowych rozmów niż do normalnych prac parlamentarnych. Jednakże z ogłoszonych przed kilkoma miesiącami wyników badań socjologicznych wynika, że obywatele chcą mieć konstytucję i rozumieją jej znaczenie. Przyjęłabym zatem stanowisko kompromisowe:

nie należy się spieszyć z uchwalaniem konstytucji, a dodatkowym argumentem może być fakt, iż konstytucja nie powinna być elementem walki w wyborach prezydenckich. Podobnie referendum może ogromnie podzielić społeczeństwo. Uważam natomiast, że warto i należy prowadzić prace nad konstytucją, zarówno nad rozdziałem o prawach obywatelskich, jak i systemem organów państwa, biorąc pod uwagę dotychczasową praktykę. Już teraz widać, które rozwiązania Małej Konstytucji są lepsze, a które gorsze. Jednym słowem byłabym za tym, żeby się nie spieszyć, ale pracować.

KS. HELMUT JUROS: Chciałbym się ustosunkować do wypowiedzi ks. Sobańskiego. Czy faktycznie państwa odchodzą od wielkich kodyfikacji? Niemcy np. bronią swojej konstytucji i są z niej dumni, twierdzą, że była ona podstawą zjednoczenia. Zatem wydaje mi się, że konstytucja ma jednak duże znaczenie. Natomiast moment jej uchwalenia jest niezwykle ważny. Np. prof. Häberle, który miał możliwość zapoznać się ze stanem duchowym naszego społeczeństwa i pracami nad konstytucją, powiedział, że była „godzina konstytucji” i jest mu smutno, że ta godzina minęła oraz że w obecnej kondycji duchowej nie jesteśmy w stanie wypracować porządnej konstytucji.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Dla mnie дума Niemców z ich konstytucji jest zupełnie zrozumiała. Jest to dokument, który powstał na tle pewnych zaszłości i w gruncie rzeczy były to podwaliny pod wzorcowe, demokratyczne państwo, chociaż nie obeszło się bez poprawek. Poprawki wprowadza się wtedy, gdy nowa sytuacja nie wymaga zmiany całej konstytucji, albo gdy takiej zmiany nie można przeprowadzić, np. z braku przyzwolenia społecznego czy wymaganej większości parlamentarnej. Ale nawet takimi poprawkami można przeobrazić państwo, jak to uczynili Francuzi w 1958 r., kiedy to w zakresie praw obywatelskich odwołano się do konstytucji porewolucyjnej. Zmieniono wtedy system polityczny, a zachowano ustalone od dwu wieków prawa obywatelskie.

JANINA ZAKRZEWSKA: Konstytucja Francuzów czy Niemców wrosła w ich życie, pejzaż polityczny i społeczny, a my mieliśmy Konstytucję 3 Maja, która nigdy nie weszła w życie... To nie pozostaje bez śladu.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Zgodnie z nauką Kościoła, naturalne prawa człowieka istnieją nie od dwu wieków. Człowiek miał je zawsze. Gorzej było z realizacją. Nie musimy się wstydzić, mamy (odnośnie do szlachty) od 1430 r. „neminem captivabimus...” (dla mieszczan od 1791), mamy wolność religijną wyrażoną w 1573 r. („konferencja warszawska”), mamy Konstytucję 3 Maja, która jednak rok obowiązywała, mamy także superdemokratyczną konstytucję z 17 marca 1921 r. To bardzo niepełne wyliczenie. Natomiast myślę, że w świadomości społecznej, w świadomości naszego narodu uchwalenie konstytucji wiąże się z definitywnym zerwaniem z PRL. W każdym razie do września 1993 r. tak było.

KS. HELMUT JUROS: Proponuję zakończyć naszą dyskusję nad pierwszym pytaniem wypowiedzią dominikanina, profesora etyki Wolfganga Ockenfelsa, że najlepsze dyskusje o konstytucji to są te, których nie trzeba w ogóle prowadzić (domyślnie: skoro jest konstytucja – dobra!).

Przejdźmy do punktu drugiego, mianowicie: koncepcja antropologiczno-aksjologiczna konstytucji.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Podejmuję się obrony projektu NSZZ „Solidarność”. W tym projekcie mocno wyeksponowano pewne wartości, mianowicie niepodległość, prawa człowieka i solidarność. Wszystko to mieści się w szeroko pojętym nauczaniu Kościoła jako podstawie aksjologicznej konstytucji, przy czym myślą przewodnią była ochrona życia ludzkiego, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, z wyłączeniem kary śmierci, i połączenie tego ze szczególną ochroną rodziny, z pomocą socjalną dla rodziny. Preambuła nawiązuje do II Rzeczypospolitej, a więc do ciągłości politycznej i prawnej niepodległej Rzeczypospolitej, pragnąc zbudowania Polski silnej mądrością,

pracą i patriotyzmem jej obywateli, pod opieką praw przez nich tworzonych, a mających oparcie w prawie naturalnym. Rzeczpospolita uznaje i chroni naturalne prawa człowieka, a kieruje się zasadą pomocniczości.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Jeżeli pytamy o wartości aksjologiczne, to przecież nie o hasła, które są w preambule, tylko o normy, o wydźwięk praktyczny. W projekcie „Solidarności” zasady pomocniczości tak do końca nie dostrzegam.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Jeżeli np. w art. 14 stwierdza się, że rodzina i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną państwa, to rodziny znajdujące się w trudnej sytuacji materialnej mają prawo do szczególnej pomocy ze strony państwa. To jest solidarność bogatych z biednymi. To jest ochrona każdej osoby ludzkiej.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: O tym wszyscy mówią. Ja przez solidarność rozumiem solidarność tego, który mieszkanie wynajmuje, i tego, który je najmuje.

JANINA ZAKRZEWSKA: Dotknęliśmy chyba najtrudniejszej sprawy. Co to znaczy aksjologia? Czy to, że u źródeł tekstu konstytucyjnego leży jakiś system wartości, wokół którego staramy się wytworzyć zgodę narodową i stworzyć prawo? Najtrudniej jest tę aksjologię, którą wyznają twórcy konstytucji, przełożyć na konkretne postanowienia i normy prawne. Łatwo jest powiedzieć coś ogólnie, a znacznie trudniej wyrazić to właśnie w tej solidarności, żeby trzymać się podanego przykładu, między wynajmującym mieszkanie, a tym, który je wynajmuje. Można sobie wyobrazić tekst konstytucji, który w ogóle nie zawiera preambuły, ale jest oparty na pewnych wartościach, i te wartości są zawarte w konkretnych rozwiązaniach. Pierwsza sprawa to jest stosunek jednostki i państwa. Chciałabym, żeby konstytucja była tarczą ochronną dla obywatela, aby łączyła społeczeństwo, nie zaś dzieliła je. Prawa jednostki i pozycja jednostki wobec państwa leżą u źródeł tej aksjologii, którą chciałabym, żeby konstytucja wyznawała. Nie często słyszymy teraz



o personalizmie, a szkoda. Aksjologia powinna być zawarta w konkretnych uprawnieniach człowieka. Również takich, których ani parlament, ani żadna inna władza nie może człowiekowi odebrać. Natomiast prawo naturalne budzi nawet wśród teoretyków tyle dyskusji i wątpliwości, że w okresie naszych obecnych napięć społecznych bałabym się umieszczać takie sformułowanie we wstępie. Wstęp do konstytucji stanowi jej integralną część, zatem do prawa naturalnego obywatel mógłby się odwołać w sądzie, w Trybunale Konstytucyjnym, w skardze konstytucyjnej, a przecież prawo naturalne jest dziś różnie rozumiane. Dlatego wyobrażam sobie na tym etapie takie sformułowania konstytucji, które bez względu na to, czy będzie to preambuła, czy tekst artykułu, oprą konkretne sformułowania na przyjętej aksjologii, na bliskich obywatelom wartościach, tak we wzajemnym stosunku władz, jak i w rozdziale o prawach obywateli. Natomiast wstęp może być właśnie sprawą kompromisu. Znam polityków, którzy są jak najdalsi od wyznawania jakiegoś światopoglądu ateistycznego, a jednak uważają, że gdyby preambuła „w imię Boże” albo zakończenie „tak nam dopomóż Bóg” miały dzielić społeczeństwo, to lepiej ich nie umieszczać. I takich, którzy choć są niewierzący, godzą się na takie sformułowania. „Wojna domowa” o takie sformułowania – tak sobie myślę – nie byłaby chyba miła Panu Bogu. Dla mnie w każdym razie nie załatwi się aksjologii takimi sformułowaniami. Za przyjętymi wartościami muszą pójść konkretne przepisy.

KS. HELMUT JUROS: Zapisy w preambule same w sobie niczego nie załatwiają. Jeżeli ten zapis, umieszczony w niektórych konstytucjach, znajdzie odzwierciedlenie w konkretnych przepisach, można z niego zrezygnować, pod tym warunkiem że wiemy, iż władza państwowa zakłada pewne wartości, nad którymi nie panuje albo nie może nimi dysponować. Nawiązuję do pewnego faktu z ostatniej debaty nad rewizją konstytucji niemieckiej. Pod wpływem silnych obecnie tendencji indywidualistycznych mówi się wręcz, nawet lewica to mówi, że do preambuły trzeba wprowadzić element dobra wspólnego, poczucia dobra wspólnego. Z drugiej strony niedawno został opublikowany artykuł

jednego ze szwajcarskich profesorów na temat prawa europejskiego. Zastanawia się on, dlaczego nagle idea Europy chwieje się i przeżywa kryzys. Ten artykuł jest poświęcony przyszłej konstytucji europejskiej i powiada, że w układzie z Maastricht nie ma wyraźnego oddzielenia katalogu podstawowych praw, które można zaskarżyć. W europejskim trybunale konstytucyjnym nie odróżniano wyraźnie aksjologii od konkretnych przepisów wykonawczych. Profesor ów mówi, że dyskusja toczy się właściwie nad aktami wykonawczymi i idea Europy, ten punkt wyjścia, te założenia podstawowych praw zostały jakby rozmyte. Jak więc przyszła konstytucja europejska ma uzyskać akceptację przez konsensus całej społeczności europejskiej?

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Jeżeli mówimy o aksjologii i chcemy konstytucję oprzeć na jakiejś aksjologii, winna to być aksjologia, do której wszyscy się przyznają, tzn. aksjologia całego społeczeństwa, a nie jakaś jedna ideologia. Inaczej mówiąc, wymaga ona generalnej akceptacji. Spór często toczy się o słowa, wywołujące skojarzenia ideologiczne czy historyczne. Jeśli rzecz sama nie traci na tym, lepiej zrezygnować z nich. Chodzi przecież nie o to, by przeboksować tekst, lecz o konsens co do rzeczy, wartości. Trzeba na niego liczyć, wypracować go – nieraz używając terminów, które dopiero później będą doprecyzowane, wypełniane aksjologiczną treścią.

KS. HELMUT JUROS: Chciałbym postawić pytanie, czy możemy na podstawie analizy wewnętrznej konstytucji zrekonstruować te założenia aksjologiczne, co do których bylibyśmy zgodni, inaczej mówiąc czy zapis konstytucyjny dotyczący ochrony życia ludzkiego itd. dałby się zaskarżyć przed Trybunałem Konstytucyjnym. Wydaje mi się, że Trybunał Konstytucyjny musi dysponować pewnymi kryteriami, także antropologiczno-aksjologicznymi, w wykładni ustaw szczegółowych.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Piszący projekt konstytucji zawsze kierują się jakimiś założeniami aksjologicznymi. Ale byłby

ostrożny z rozszyfrowywaniem tej aksjologii, gdyż na przyjęcie określonego sformułowania wpływają również inne przesłanki. Nie śmiałbym generalnie powiedzieć, że np. za stanowiskiem co do konstytucyjnego zapisu ochrony życia od poczęcia stoi w każdym przypadku różnica w założeniach aksjologicznych. Ponadto: ustawy żyją swoim życiem, interpretuje się je dynamicznie, co w odniesieniu do wagi aksjologii przy interpretacji konstytucji znaczy, że Trybunał Konstytucyjny kieruje się nie historyczną aksjologią ustawodawcy, lecz bieżącym rozumieniem słów. Jeśli „życie” pojmuje się jako „życie od poczęcia”, to tak będzie to słowo interpretowane przez Trybunał i nie tylko. Co jest argumentem za tym, by zapisać ochronę życia poczętego, ale nie znaczy od razu, by przeciwnicy zapisu byli tym samym przeciwnikami ochrony. Mówiąc krótko: aksjologia tekstu jest wtórna w stosunku do aksjologii społeczeństwa. Zachodzi oczywiście również sprzężenie zwrotne.

JANINA ZAKRZEWSKA: Coś, co jest dobre, powinno wprowadzać pokój, nie zaś wywoływać agresję. Byłabym więc za tym, by dać takie sformułowanie, które będzie mogło być jednoznacznie odczytane przez Trybunał Konstytucyjny czy sądy. Jest ustawodawstwo zwykłe, które tę sprawę reguluje. Jeśli zaś chodzi o przepis konstytucyjny, nie jest dobrze, gdy rośnie napięcie, trwają awantury nie mające nic wspólnego z umiłowaniem bliźniego ani z ochroną dziecka.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Obawiam się, że obecne prace nad konstytucją raczej polaryzują stanowiska. Nie sprzyja to akceptacji i skuteczności ewentualnej konstytucji. Wszak nie chodzi o piękne zapisy, lecz o rzeczywistą ochronę uznawanych wartości.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Ja przyjmuję taką definicję demokracji. Demokracja to jest wola większości szanującej naturalne prawa człowieka. Czy prawo do życia nie jest naturalnym prawem człowieka?

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: To wcale nie jest definicja, tylko pewien pogląd na demokrację, z którym my się wszyscy możemy zgodzić. A co do prawa do życia: pytanie dotyczy odpowiedzialnych, rzeczywiście służących jego ochronie zapisów konstytucyjnych. Powiedziałbym: operatywnych.

KS. HELMUT JUROS: Jeżeli jednak zrezygnujemy z invocatio Dei w preambule prawnej naszej konstytucji na rzecz innej formuły, że państwo jest światopoglądowo neutralne albo świeckie, to znowu wprowadzamy zamęt ideologiczny i znowu wywołujemy spory i niepokoje społeczne, a zatem konstytucja nadal nie spełnia oczekiwań. Musimy sobie zdawać sprawę, że zapis może być powodem różnic, ale równocześnie jego usunięcie może być także wynikiem istniejących różnic światopoglądowych.

JANINA ZAKRZEWSKA: We Francji przepis o laickości czy świeckości jest naturalny, u nas jest inaczej...

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Niepokoi mnie to ideologiczne i światopoglądowe uwikłanie państwa, które chcemy budować. Niby jest zgoda, że ma to być demokratyczne państwo prawne, trudność w tym, że wizja jednych odstrasza drugich. Budowanie państwa wymaga jednak pewnej integracji, wysilek nad budowaniem państwa – wspólnego dobra, winien scalać społeczeństwo, nie dzielić. A konstytucja to ustawa najwyższej rangi, ale ustawa, nie manifest. Mówi się, że konstytucja ma powstać w wyniku kompromisu. Tymczasem winna ona odzwierciedlać podstawową zgodę na kształt polityczny państwa; kompromisowa konstytucja nie zadowoli nikogo. Dlatego uważam, że nie dojrzelismy do konstytucji.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Ideologia to pojęcie lansowane głównie przez komunistów, ja nie lansuję żadnej ideologii, ja uznaję integralność nauki Kościoła, do którego należę. A jeśli ks. Sobański uważa pokój społeczny za dobro najwyższe, dla którego można wszystko poświęcić, to ja mogę powiedzieć tylko tyle, że między ks. Sobańskim a „politykiem” Krukowskim

(który to tytuł ks. Sobański mi przypisywał w trakcie dyskusji) istnieją zasadnicze różnice. Dla mnie ciągłość między I, II i III Rzeczpospolitą to sprawa zasadnicza. Właśnie bez tego konstytucja staje się narzędziem.

KS. HELMUT JUROS: Jaki ma być ustrój państwa w konstytucji? Chodzi o ustrojową pozycję parlamentu, rządu władzy wykonawczej i prezydenta. Wiemy, że w tym punkcie istnieje bardzo wiele różnic między poszczególnymi projektami.

JANINA ZAKRZEWSKA: Poza projektem prezydenckim, wszystkie inne są za systemem parlamentarnym czy parlamentarno-gabinetowym z większą władzą wykonawczą rządu. Jeśli brać pod uwagę doświadczenia w tej mierze, jest to koncepcja słuszna. Byłabym za systemem parlamentarnym z silniejszą niż obecnie władzą rządu, z niemożnością obalania rządu bez wskazania nowego kandydata na premiera, czyli z instytucją konstruktywnego wotum nieufności, oczywiście z zakazem wnoszenia finansowych poprawek do budżetu, bez wskazania ich pokrycia, tak żeby rząd mógł rzeczywiście rządzić, a parlament sprawować swoją władzę. Tylko jak się analizuje te wszystkie zgłoszone projekty, można się zastanowić, jaka jest ich waga, skoro z nich wszystkich wypływa jedna wizja.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Dla mnie klasyczny system parlamentarno-gabinetowy to system, w którym każdy akt urzędowy prezydenta wymaga kontrasygnaty. Tymczasem, o ile wiem, nie ma ani jednego projektu, który by nie znał wyjątków od zasady kontrasygnaty i w istocie te wszystkie projekty są w mniejszym lub większym stopniu projektami jakiegoś „cohabitation”. Drugi problem to przyzwyczajanie się do tego, że prezydent jest wybierany w głosowaniu powszechnym.

JANINA ZAKRZEWSKA: Mam nadzieję, że Zgromadzenie Narodowe uchwali konstytucję zawierającą przepis o obowiązku kontrasygnaty wszystkich aktów prezydenta. Natomiast sprawa wyboru prezydenta przez naród została przedstawiona obywatelom jako ich wielkie zwycięstwo i nie wierzę, by teraz mógł on

być wybierany przez Zgromadzenie Narodowe, choć może byłoby to lepsze rozwiązanie. Żadna partia jednak nie odważy się dziś głośno tego powiedzieć.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Wobec tego trudno będzie wyobrazić sobie prezydenta, który byłby takim królem, który panuje, a nie rządzi. Muszę jednak dodać, że np. w czasie prac nad konstytucją z 17 III 1921 r. to ówczesna lewica parlamentarna głosiła, że wybór prezydenta w głosowaniu powszechnym to oczyszczenie suwerenności narodu, to umocnienie demokracji.

JANINA ZAKRZEWSKA: Niekoniecznie. Tak samo jak u nas, wybiera się prezydenta w Portugalii czy Austrii. Nie wiem, dlaczego pan prezydent Wałęsa powtarza, że skoro prezydent jest wybierany przez naród, to musi mieć największe kompetencje, które wszak i tak są duże. Prezydent Francji np., jeżeli chodzi o kontrasygnatę, jest pod tym względem w o wiele „gorszej” sytuacji niż prezydent Polski, 9 wyjątków od kontrasygnaty we Francji, to o połowę mniej niż w Polsce.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Moim zdaniem prezydent nie powinien mieć żadnych uprawnień, które wymagałyby kontrasygnaty, lecz takie, które pozwalałyby mu interweniować w sytuacji państwa państwowego. Istnienie dwóch podmiotów władzy wykonawczej rodzi sytuacje konfliktogenne. Prezydenta widziałbym wkomponowanego w system władzy jako koordynatora czy regulatora pomiędzy podmiotami jej poszczególnych pionów. Po prostu: strażnik demokracji. Z tej racji przysługiwałyby mu kompetencje w przypadkach nadzwyczajnych. Inna możliwość to postawienie prezydenta na czele rządu. To, co powiedziałem, jest zupełnie nierealistyczne, zdaję sobie z tego sprawę.

JANINA ZAKRZEWSKA: Z doświadczeń z Małą Konstytucją można wyciągnąć wnioski, bo widać, że wszędzie tam, gdzie nie rozgranicza ona uprawnień bardzo wyraźnie, pojawiają się praktyki utrudniające normalne funkcjonowanie państwa. Tylko, jak widać dziś, mało kto np. zechce ograniczyć uprawnienia

prezydenta, być może dlatego, że ma nadzieję, iż sam zostanie prezydentem.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Tutaj zaciążył fakt, że wszystkie projekty konstytucji wychodzą od sytuacji, w której należało zachować równowagę – od 1989 r. Natomiast w państwie demokratycznym równowaga zachodzi pomiędzy najwyższymi podmiotami władzy: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, i władze te oddziałują jedna na drugą jako system pewnych hamulców. Natomiast wszystkie projekty konstytucji zakładają konieczność wybalansowania równowagi między dwoma podmiotami władzy wykonawczej. Tymczasem jest wiele państw, gdzie prezydent ma minimalne uprawnienia, co nie przeszkadza mu odgrywać nader pozytywnej roli, że się odwołam do prezydenta Weizsäckera w Niemczech.

KS. HELMUT JUROS: Prof. Sobański zwrócił uwagę na konieczność zachowania równowagi między trójpodziałem władz. Chciałbym tu w tym kontekście przypomnieć wypowiedź papieża w liście do włoskich biskupów o konieczności takiej harmonii. Mianowicie tam chodziło o to, że na skutek akcji „czyste ręce” władza sądownicza zdominowała władzę wykonawczą, i papież przestrzega przed kryzysem państwa. Wydaje mi się, że moglibyśmy także tę analogię przenieść na naszą sytuację. Pojawiają się i u nas pokusy podobnych akcji, by w ten sposób sparaliżować działanie państwa, zwłaszcza w sferze władzy wykonawczej.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Przy czym ja mam pewną trudność. Do tej pory jest tak, że Sejm większością 2/3 głosów może uchylić orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego. Co w praktyce znaczy, że wtedy faktycznie uchyla konstytucję. Jak uniknąć dwóch skrajności: relatywnej łatwości przeskoczenia barier konstytucyjnych i – z drugiej strony – paraliżu Sejmu?

JANINA ZAKRZEWSKA: Niezawisła i niezależna od władzy ustawodawczej i wykonawczej jest tylko władza sądownicza, bo

władza ustawodawcza i wykonawcza muszą z sobą również współpracować. Bez współpracy nie ma normalnego funkcjonowania państwa. Natomiast władza sądownicza jest (powinna być) całkowicie niezależna i kiedy sędziowie byli tylko tymi ustami, które wypowiadają ustawy, nie było problemu. Problem pojawił się wraz z powstaniem państwa prawa i trybunałów konstytucyjnych, które nie tyle są nad parlamentem, ile decydują o tym, że są pewne zasady prawne, których parlament nie może złamać. Łączy się to ze wzmocnieniem roli konstytucji, sędziowie Trybunału Konstytucyjnego nie podlegają ustawom – podlegają konstytucji – ponieważ mogą orzekać, czy prawo jest zgodne z konstytucją. W praktyce jednak nie są oni nad parlamentem, tylko są najwyższymi strażnikami prawa i mają dbać, żeby to prawo było zgodne z konstytucją. Przecież po orzeczeniu Trybunału, nawet jeżeli jest ono, a powinno być, ostateczne, parlament może zmienić konstytucję. W Polsce nie wymaga to niestety szczególnie skomplikowanej procedury. Wydaje mi się, że w Polsce ochrona niezależności sądownictwa i niezawisłości sędziów jest bardzo ważna po 45 latach całkowitego lekceważenia prawa.

Byłam we Włoszech w okresie ostatnich wyborów i dla mnie zaniepokojenie papieża było zrozumiałe. Jeżeli jest tak, że 3/4 senatorów i 7/8 członków izby deputowanych idzie do więzienia, to może to być niebezpieczne dla państwa. Jednakże zaburzenia polityczne są tam łatwiejsze do przejścia, ponieważ gospodarka funkcjonuje normalnie. Myślę, że zaniepokojenie Ojca Świętego wywarło pewien skutek. Ale to znaczy również, że w pewnych wypadkach należy pilnować, aby władza sądownicza nie uzurpowała sobie innych ponad należnymi praw.

KS. HELMUT JUROS: Wydaje mi się, że Trybunał Konstytucyjny często jest tym czynnikiem, który nie wykorzystuje słabości parlamentu, lecz przeciwnie – przypomina mu o obowiązku podjęcia trudnych decyzji ustawodawczych.

Przejdźmy teraz do spraw społecznych i gospodarczych. W jakim zakresie powinny być one zapisane w konstytucji i jak ta sprawa wygląda w naszych projektach konstytucyjnych?



STANISŁAW KRUKOWSKI: Jestem zwolennikiem szerokiego ujęcia praw społecznych w konstytucji, tzn. tych praw, które w przeciwieństwie do praw wolnościowych nakładają na państwo pewne konkretne zobowiązania materialne, oczywiście przy zastosowaniu zasady pomocniczości. W naszych warunkach, kiedy jednostka czy osoba jest słaba ekonomicznie, podobnie jak samorządy, właśnie zasada pomocniczości będzie nakładała na państwo znaczne obowiązki w zakresie takich praw, jak ochrona pracy, zdrowia, bezpłatne nauczanie. Wyprowadzam te prawa z założenia, że – jak to ujmują encykliki – człowiek ma prawo do godnego życia. Argument, że państwa na coś nie stać, mnie nie przekonuje. Weźmy bowiem konkretny przykład konstytucji hiszpańskiej. Otóż tam jest mowa o polityce społeczno-gospodarczej, o pewnych kierunkach rozwoju. Czy to jest tylko założenie? W moim przekonaniu nie, bo gdyby się ukazała ustawa sprzeciwiająca się wytyczonemu w konstytucji kierunkowi, podlegałaby zaskarżeniu do Trybunału Konstytucyjnego.

KS. HELMUT JUROS: Czy powołując się na encykliki chciałby Pan normy etyczne zagwarantować konstytucyjnie? Co innego jest przełożyć normę etyczną na normę prawną, konstytucyjną, a co innego jest zadbać o to, aby normy i przepisy konstytucyjne nie były sprzeczne z normami etycznymi.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Niektóre zapisy, np. konstytucji niemieckiej, mówią, że własność nakłada obowiązek używania jej dla dobra ogółu. Przecież to nie są frazesy. Myślę o gwarancjach tego typu.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Generalnie jestem za możliwie najwęższym, ale sensownym ujęciem praw społecznych. W projekcie konstytucji, który przedstawiła „Solidarność”, prawa społeczne są ujęte w sposób polaryzujący, a nie solidaryzujący. Druga uwaga: musimy zdawać sobie sprawę z tego, że prawa społeczne są w gruncie rzeczy ambiwalentne; jeżeli idą za daleko, ubezwłasnowolniają człowieka. To jest stary problem wolności „od” i wolności „do”. Więcej osiąga się nie przez

szczegółowe dyspozycje wyliczane na płaszczyźnie ustawy konstytucyjnej, jak np. prawo o strajkach, lokatorach itp., ale przez generalną ochronę własności. Dalej – przez mocne przestrzeganie właśnie zasady równości wobec prawa, bo wtedy siłą rzeczy będzie chroniony także ten słabszy. Taki jest sens prawa, że zawsze chroni ono słabszych.

JANINA ZAKRZEWSKA: Ale jak w to wpisać konstytucję? Jestem przeciwniczką tego rodzaju praw socjalnych, które są wpisane do projektu konstytucji SLD i częściowo do projektu „Solidarności”. Uważam również, że podział na prawa polityczne i społeczne, z których jedne mają być pierwotne, a drugie wtórne, jest bardzo ryzykowny. Przez 45 lat słyszeliśmy, że stać nas na prawa społeczne, a nie stać nas jeszcze na prawa polityczne. Teraz mówimy o konieczności praw politycznych, zaś prawa społeczne powinny być tylko wytyczną dla ustawodawcy i nie powinny być tak konkretnie przyznawane obywatelom jak prawa polityczne. Moim zdaniem na jedne i na drugie prawa obywatel powinien móc się powołać bezpośrednio, zwracając się do sądów powszechnych, do NSA czy do Trybunału Konstytucyjnego, tylko prawa te muszą być realne. Niektóre postanowienia w konstytucji zawsze będą wyznaczać linię polityczną i społeczną dla działań państwa, jak np. zasada pomocniczości, i te nie mogą być bezpośrednio zaskarżane do Trybunału Konstytucyjnego. Natomiast w konstytucji powinno się zawrzeć konkretne postanowienia odnoszące się do praw społecznych, o takiej samej mocy jak inne. Zgadzam się tu z p. Krukowskim: co to znaczy, że państwa na prawa nie stać? Państwo jest silne pieniędzmi swoich podatników. Jeżeli państwo jest bogate, to prawa społeczne są być może nawet mniej obywatelom potrzebne. Jeżeli powiemy, że obywatelowi przysługuje prawo do pracy, to wiadomo, że może to wywoływać konflikty. Jeżeli jednak powiemy, że „państwo chroni pracę”, to jest to wytyczna dla państwa. Obywatel nie może się odwołać do sądu, ale państwo ma w pewien sposób postępować, a jeśli tego nie robi, w następnych wyborach zostaną wybrani inni parlamentarzyści. Takie prawa społeczne, jak 8-godzinny dzień pracy, coroczne płatne urlopy, bezpłatne szkolnictwo podstawowe, zostały przy-

znane w Polsce tak dawno, że ludzie z nich nie zrezygnują i nie ma ku temu powodów. Prawa do strajku byliśmy pozbawieni tak długo, że teraz nieumieszczenie go w konstytucji byłoby dla mnie wątpliwe, ale absolutnie byłabym przeciwko prawu do lokautu, nie są to na pewno równorzędne prawa.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Zdaję sobie sprawę z tego, że nie ma możliwości cofnięcia się do praw wyłącznie politycznych i podstawowych, dlatego że realia są takie, iż państwo nie tylko musi czy winno zabezpieczać przestrzeń wolności, ale też minimum warunków egzystencji. Natomiast nie podoba mi się tendencja do poszerzania zakresu praw społecznych. Zwróćmy uwagę, co się dzieje na Zachodzie. Niemcy wycofują się z praw socjalnych, niesłuchanie rozbudowanych za rządów socjaldemokracji. Podobnie jest w Szwecji. Lepsze jest często wrogiem dobrego. Dlatego uważam, że radosna twórczość w tej dziedzinie jest ogromnie niebezpieczna, a dostrzegam ją w niektórych projektach. Ambiwalencja tych praw wynika ponadto z faktu, że w pewien sposób ograniczają one wolność. Sfera wolności ma być chroniona. Jeżeli państwo troszczy się o jakość mojego życia, to zarazem wchodzi w moją sferę wolności. I wedle mnie trzeba unikać wszelkiego doktrynerstwa, tzn. skrajności czy to socjaldemokratycznej, czy to czysto liberalnej.

KS. HELMUT JUROS: Powołujemy się tu najczęściej na naukę społeczną Kościoła, ponieważ jest ona rozbudowana w zakresie sprawiedliwości rozdzielczej, podziału dóbr, a mniej zwraca uwagę na sprawiedliwość produktywną, na pomnażanie dóbr, choć jest o tym mowa już w „Centesimus annus”. Jednak ci wszyscy, którzy chcieliby wprowadzić elementy nauczania społecznego Kościoła do konstytucji, są skłonni rozbudowywać katalog praw socjalnych. Po drugie tu jest największa pokusa populizmu u polityków. Mianowicie dzisiaj partie polityczne nie są w stanie skupić wyborców wokół tradycyjnych idei, np. socjalizmu czy chrześcijaństwa, i stąd ta skłonność do rozbudowania katalogu praw socjalnych. Ostatnie badania w Niemczech udowodniły, że wszelkie zapisy z zakresu praw socjalnych mają

żywołność 11 miesięcy. Zaspokajają potrzeby, oczekiwania, roszczenia społeczne zaledwie przez 11 miesięcy. Po nasyceniu tych potrzeb, żądań, roszczeń, społeczeństwo stawia nowe wymagania.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Chodzi głównie o te prawa socjalne, które są egzekwowalne przed sądem. Być może potrzeba dziś więcej liberalizmu. Gdybyśmy wchodzili do wolnego świata 10 lat wcześniej, to wzorując się właśnie na Zachodzie mówilibyśmy inaczej. Natomiast bardzo mocno chciałbym zaprotestować przeciwko łączeniu projektu „Solidarności” z projektem SLD. Istnieje zasadnicza różnica między prawem, które zbiorowość daje człowiekowi, a prawem, które człowiek ma, zaś obowiązkiem państwa jest tylko gwarantowanie i stwarzanie warunków do realizowania go. Według SLD i według koncepcji kolektywistycznych to jest coś, co ja mam od państwa, a jeżeli ja mam od państwa, to państwo ma prawo czegoś ode mnie żądać.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Zaskarżalność w Trybunale Konstytucyjnym nie ulega wątpliwości, gdy chodzi o normy konstytucji, które dotyczą struktur państwa. Natomiast gdy chodzi np. właśnie o prawa socjalne, zresztą także wolnościowe, czy istotnie adresatem tych praw jest wprost obywatel? Czy to nie jest tak, że te prawa są pewną podstawą, wytyczną i granicą działalności prawodawczej?

JANINA ZAKRZEWSKA: W konstytucji będą sformułowania praw obywatelskich dwojakiego rodzaju. Takie, z którymi obywatel już może pójść do sądu: jeżeli będzie sformułowana norma, że np. szkolnictwo podstawowe jest bezpłatne, a ja nie będę mogła oddać dziecka do szkoły, bo w tej miejscowości, w której mieszkam, nie ma żadnej szkoły publicznej, to mogę mieć roszczenie, że nie mogę zaspokoić swojego prawa. Jeżeli konstytucja mówi, że istnieje prawo tworzenia partii politycznych, to może być wydana ustawa, która to reguluje, ale wcale nie musi być. Wystarczy konstytucja, bowiem są takie prawa, które będą wynikały z samej konstytucji, i takie, do których konieczne jest jeszcze wydanie ustawy. Ale chodzi o możliwość dochodzenia

przed sądem – to oznacza, że obywatel może się powoływać bezpośrednio na konstytucję: albo na bezpośredni artykuł konstytucji, albo na to, że na podstawie tego artykułu konstytucyjnego nie została wydana ustawa, do której ustawodawca jest zobowiązany, czyli na tzw. bezczynność ustawodawcy.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Czy wobec tego wszystkich praw wolnościowych można dochodzić przed sądem?

JANINA ZAKRZEWSKA: Można, dlatego ważne jest, jak one są zapisane w konstytucji. Na podstawie konstytucji można przecież dochodzić prawa do wolności przekonań, sumienia, wyznania, prawa do zgromadzeń.

KS. HELMUT JUROS: Proponuję, byśmy się teraz skupili na prawach ekonomicznych. W jakim stopniu konstytucja ma być gospodarczo neutralna, a w jakim może zapisać prawa ekonomiczne, zasady porządku ekonomicznego, czy nawet opowiedzieć się za określonym porządkiem gospodarczym, np. za gospodarką wolnorynkową albo za koncepcją społecznej gospodarki rynkowej? Czy to także jest uzgodnione w naszych projektach konstytucji?

JANINA ZAKRZEWSKA: Mnie się podoba sformułowanie „społeczna gospodarka rynkowa”. Byłabym za tym, żeby nie dawać zbyt wielu postanowień ekonomicznych, pewne jednak muszą być, właśnie te określające ustrój gospodarczy państwa.

KS. REMIGIUSZ SOBAŃSKI: Czy społeczna gospodarka rynkowa dopuszcza interwencjonizm państwa?

KS. HELMUT JUROS: Dopuszcza w pewnych przypadkach. Jakkolwiek element socjalny nie jest wymuszany wyłącznie przez interwencjonizm państwowy. Prof. Balcerowicz niedawno powiedział, na konferencji poświęconej społecznej gospodarce rynkowej, że określenie „społeczna” jest bałamutne i w Polsce powoduje tylko roszczenia socjalne, a zatem znowu idzie to w kierunku rozbudowywania katalogu praw socjalnych. Był on

zwolennikiem nazwy „gospodarka rynkowa”, „wolna gospodarka rynkowa”. Pytanie jednak, czy w ogóle to określenie powinno wejść do konstytucji.

JANINA ZAKRZEWSKA: W demokratycznych konstytucjach Europy Zachodniej nie ma w ogóle sformułowania „gospodarka rynkowa”: jest tam mowa o gwarancji własności, o możliwości ograniczenia własności ze względu na dobro społeczne, o ochronie pracy itp.

STANISŁAW KRUKOWSKI: Myślę, że przykład prof. Balcerowicza sygnalizuje jedno niebezpieczeństwo: są to sformułowania, które mogą być różnie interpretowane i mogą być podstawą różnego rodzaju roszczeń. Zatem, jeśli się zgadzamy, że należy unikać słów kontrowersyjnych, to prościej by było ująć tę kwestię w konkretne normy. Jeśli mówimy o prawach socjalnych i systemie gospodarczym, to przecież Polskę obowiązuje międzynarodowy pakt praw społecznych, gospodarczych i kulturalnych. To są normy obowiązujące.

KS. HELMUT JUROS: Ale ratyfikacja takich ustaw międzynarodowych nie zobowiązuje polskiej konstytuancy do włączenia ich do konstytucji.

JANINA ZAKRZEWSKA: Ponadto w tych konwencjach i umowach na ogół pod koniec jest zdanie, że te wszystkie prawa mają być wykonywane w ramach prawa danego kraju, który ratyfikował konwencję. Ponadto istnieje i musi istnieć różnica między konwencją a konstytucją. Inaczej wszystkie państwa przepisałyby konwencję i nie byłoby problemu konstytucji.

KS. HELMUT JUROS: Dziękuję wszystkim za udział w dyskusji, za ciekawe wypowiedzi, także te, które profilowały nasze poglądy i przez różne konfrontacje zmuszały nas do określenia własnych przekonań.

*Adam Strzembosz*

## **Wymiar sprawiedliwości w III Rzeczypospolitej\***

Dyskusja poświęcona przyszłej konstytucji, a więc – w jakiejś mierze – również wizji III Rzeczypospolitej, koncentruje się na relacjach między Sejmem a prezydentem i rządem oraz na sposobie uregulowania praw i obowiązków obywateli. Sądownictwem nie zajmuje się właściwie nikt. I to z dwóch powodów. Po pierwsze, działalność sądów nie wpływa bezpośrednio na układ stosunków politycznych w kraju, po wtóre nie tylko w świadomości społecznej, ale i wśród elit politycznych sądownictwo nie jest postrzegane jako rzeczywista, równorzędna trzecia władza. Wprawdzie taki charakter sądownictwa został zapisany w art. 1 Małej Konstytucji, która przyjęła – i to jeszcze wyraźniej niż Konstytucja Marcowa – trójpodział władz (w ślad za Konstytucją 3 Maja), jednak zapis ten nie wpłynął na sposób patrzenia na sądownictwo i rozumienie jego znaczenia w demokratycznym państwie.

Tymczasem sądownictwo zostało poddane najwcześniejszym i najradykałniejszym reformom instytucjonalnym. Ten segment władzy został stosunkowo łatwo „oddany” przy „okrągłym stole” i doczekał się już w grudniu 1989 r. radykalnych zmian w postaci bardzo daleko idących (i to również w stosunku do Europy Zachodniej) gwarancji niezawisłości. Konstytucyjne gwarancje niezawisłości sędziowskiej, polegające m.in. na dożywotności tej funkcji i nieprzenoszeniu sędziów, zostały oparte na rozwiniętym samorządzie sędziowskim, decydującym wraz z Krajową Radą Sądownictwa o powołaniu na stanowisko sę-

\* Artykuł jest skróconą wersją wystąpienia podczas jednego ze spotkań z cyklu *Spółeczne nauczanie Kościoła – idee europejskie – inspiracje dla Polski*, organizowanego przez Fundację „Polska w Europie”.

dziego i o awansie sędziowskim. Do samorządu sędziowskiego należy wyłącznie obsadzanie niższych stanowisk kierowniczych w sądzie i współdecydowanie o obsadzie najwyższych stanowisk kierowniczych (poza Sądem Najwyższym i Naczelnym Sądem Administracyjnym – tu decyduje Sejm wspólnie z prezydentem lub prezydent). Można zapytać, dla kogo są te gwarancje? Otóż prawie 1000 sędziów i asesorów należało do „Solidarności”. To oni opracowali projekty ustaw zapewniających pełną niezależność sądów i niezawisłość sędziów. Mimo zorganizowanych nacisków (specjalna „grupa tygrysa” w Ministerstwie Sprawiedliwości, bezpośrednie interwencje lokalnych WRON) orzecznictwo karne sądów w okresie stanu wojennego było bardzo łagodne, w wielu wypadkach – bardzo odważne. To samo dotyczyło sądownictwa wojskowego, szczególnie w niektórych województwach, np. w lubelskim. Przypadki podobne do tego z Sądem Marynarki Wojennej były odosobnione. Rozczarowanie orzecznictwem sądów w MSW było ogromne, a jego oceny druzgocące (np. komisarza wojskowego Ministerstwa Sprawiedliwości).

Jednakże trzeba pamiętać, że skoro sędzia nie ma legitymacji wyborczej, łączenie zaś obecnych sędziów z dawnymi stosunkami panującymi w państwie „realnego socjalizmu”, a także ze „złym prawem” funkcjonującym w tym państwie, jest powszechne, niezwykle jaskrawo rysuje się problem uwiarygodnienia sędziów, stworzenia wokół nich atmosfery zaufania i niezbędnego szacunku. To zaufanie do sędziów musi się opierać na sposobie ich wyłaniania, tzn. na przekonaniu, że są oni dobierani nie na zasadzie opcji politycznej, czy też przez jakiś czynnik zewnętrzny (np. ministra sprawiedliwości), lecz przez przyszłych kolegów, a awansowani wówczas, gdy ich koledzy z wyższej instancji sądowej (czasem z równorzędnej) tak postanowią – ze względu na ich kwalifikacje i postawę moralną. Inna metoda to wybór sędziów, jak to np. jest w sądach stanowych USA. Skompromitowała się ona jednak zupełnie w krajach „demokracji ludowej”. Ponadto właśnie dlatego, że w Polsce sędziowie byli powoływani na okres do emerytury (poza Sądem Najwyższym), tak bardzo się oni różnili od sędziów radzieckich, bułgarskich, tych z NRD. I odwrotnie, najgorzej zapisał się w stanie wojennym Sąd Najwyższy z sędziami „wy-



bieranymi” przez Radę Państwa na okresy 5-letnie. Oczywiście nie były to czasy normalne. Ale gdy na jesieni 1991 r. obserwowałem w USA wybory sędziów i prokuratorów stanowych, miałem także zastrzeżenia; patrzyłem na poszukiwanie poparcia demokratów lub republikanów, chęć przypodobania się opinii publicznej przez głoszenie aktualnie popularnych poglądów, większe znaczenie elokwencji i dobrej prezencji od rzeczywistej fachowości itp.

Oczywiście w Polsce nadal pozostaje otwarty problem tzw. sędziów dyspozycyjnych, wcześniej wysługujących się partii lub orzekających zgodnie z oczekiwaniami lokalnych prominentów. Mimo to sprzeciwiłem się w 1989 r. jego rozwiązaniu przez tzw. weryfikację sędziów: zdecydowana ich większość, i to nie tylko cywilistów, ale i karników, nigdy nie spotkała się ze sprawami o charakterze politycznym, a zatem nawet nie była poddana pokusie dyspozycyjności. Weryfikacja nie dałaby też wymiernych efektów (vide: weryfikacja prokuratorów), a byłaby uderzeniem w podwaliny niezawisłości sędziowskiej. Liczyłem zresztą, w atmosferze rozpoczynających się szybkich przemian, że środowisko samo się oczyści, wywierając presję na osoby kompromitujące całą korporację sędziowską. Przewidywania te spełniły się tylko w części, a późniejsze rozwiązania, równie radykalne jak niezręczne, wprowadzone ustawą z 1993 r., zostały zakwestionowane przez rzecznika praw obywatelskich. Jego zastrzeżenia podzielił Trybunał Konstytucyjny, który – jak to wynikało z uzasadnienia orzeczenia – zgodziłby się na jedno-razowe, ściśle określone w czasie, objęcie postępowaniem dyscyplinarnym sędziów dyspozycyjnych, mimo przedawnienia się ich wykroczeń, w celu „rozliczenia” przeszłości. Nim Sejm się wypowiedział w tej sprawie, doszło do wyborów 19 IX 1993 r. Nowa koalicja skwapliwie uchyliła zakwestionowane przez Trybunał przepisy, nie korzystając oczywiście z zasugerowanych przez Trybunał możliwości rozwiązania problemu sędziów dyspozycyjnych. A sugestie te szły dokładnie po linii propozycji Senatu i Krajowej Rady Sądownictwa, odrzuconych następnie przez Sejm poprzedniej kadencji... Problem więc pozostał i jest powoli rozwiązywany w sposób naturalny, co jednak nie służy wiarygodności sądownictwa, mimo że już ponad połowa sędziów została powołana w nowym trybie po przełomie

1989 r., że obsada na nowo powołanego składu Sądu Najwyższego i całkowicie nowych sądów apelacyjnych przeszła przez filtr instytucji właściwych dla państw w pełni demokratycznych.

Po tej dygresji wracamy do roli sądownictwa jako trzeciej władzy. Polega ona nie tylko na tym, że prawo jest wprowadzane w życie zarówno przez blisko 5 mln rozstrzygnięć, które corocznie wydają sądy, ale i przez samą możliwość odwołania się do sądu administracyjnego właściwie od wszystkich decyzji administracyjnych i do sądu powszechnego we wszystkich sprawach rzeczywiście dla nas istotnych. Ogromna rola sądu polega też na autonomicznym interpretowaniu prawa, na oderwaniu się przy tej interpretacji od intencji inicjatorów dawnych uregulowań i twórczym stosowaniu normy ogólnej do konkretnego, indywidualnego przypadku, ze wszystkimi jego odrębnościami i szczególnymi uwarunkowaniami. Wprawdzie polskie sądy nie tworzą prawa, ale samodzielnie je interpretując, w jakiejś mierze je przekształcają, czyniąc niejednokrotnie bardziej ludzkim, współczesnym, dostosowanym do zmieniającej się rzeczywistości, za którą prawo nie nadąża.

Rozstrzyganie sporów, ustalanie uprawnień, wymierzanie kar przez czynnik niezawisły od organów wykonawczych, nieraz wyraźnie inspirowanych w swej działalności przez partie polityczne czy inne grupy nacisku, ma ogromne znaczenie dla rządów prawa, dla powstawania państwa prawa.

Podobna jest rola sądu wobec władzy ustawodawczej. Nie może ona kształtować prawa dowolnie, już nie tylko w sposób wewnętrznie niespójny lub wręcz sprzeczny, ale też niezgodny z pewnymi pryncypiami zawartymi zwykle w konstytucji i w ratyfikowanych konwencjach międzynarodowych. Tutaj „trzecią władzę” sprawuje sąd nad prawem, wypowiadając się co do legalności i niesprzeczności norm niższych z wyższymi hierarchicznie. To hamowanie przez sądy władz wykonawczych i ustawodawczych stanowi niezbędny warunek powstawania przestrzeni dla praw człowieka i wolności obywatelskich. Jest też w tym pewna normalność wynikająca z trójpodziału władz. Dlatego np. mój stały konflikt z ministrem spraw wewnętrznych tylko częściowo wynika z różnicy poglądów, a w dużej mierze – z różnic w funkcjach. Moim zadaniem jest ochrona praw. On stara się o efektywność działania podległych mu służb. To musi

prowadzić do ostrego ścierania się racji i przy tworzeniu, i przy stosowaniu prawa. Ale ogranicza to zarazem dowolność w interpretowaniu prawa przez rządzących. Np. bez mojego wniosku do Trybunału Konstytucyjnego nie doszłoby do ograniczenia niezwykle szerokiej wykładni takich pojęć, jak „wywiad” i „kontrwywiad”, które min. Milczanowski utożsamiał z jakimikolwiek działaniami UOP-u (również z tymi, na które UOP nie ma dotąd ustawowych upoważnień: afery gospodarcze, narkotyki itp.). Z drugiej strony brak arbitra, a więc mechanizmów kontroli nad swobodną oceną dokonywaną przez administrację centralną, jakie to tajemnice państwowe mogą lub nie mogą być ujawnione sądomi, spowodował, że z zasady ujawnienia tajemnicy zapisanej w kodeksie postępowania karnego uczyniono wyjątek; i odwrotnie, tylko zupełnie wyjątkowo ujawnia się tajemnice państwowe prokuraturze i sądom, nawet wówczas, gdy chodzi o wykrycie i ukaranie sprawców zabójstw i szczególnie okrutnych prześladowań, a tajemnice pochodzą z okresu terroru stalinowskiego.

Interesy rządzących, mimo zamiany ustroju, mogą być zaskakująco podobne, dlatego prawa i wolności obywateli znajdują najpewniejsze oparcie w tych organach władzy, które nie są włączone w bieżącą politykę i mogą zachować pełną niezależność, kierując się wyłącznie prawem i sumieniem. A taką pozycję ustrojową mają sądy i sędziowie. Czy mimo to stopień ochrony praw obywatelskich nie zależy od organizacji sądów i ich usytuowania w państwie? Czy przyjęcie schematu dominującego w Europie Zachodniej musi być najlepszym rozwiązaniem dla państw postkomunistycznych, w których dopiero buduje się system demokratyczny? Takich pytań jest wiele i dlatego tak ważna jest publiczna dyskusja nad strukturą i miejscem sądów w przyszłej konstytucji, dyskusja, której w środkach przekazu właściwie nie ma.

Można mówić o dwóch modelach sądownictwa, a szczególnie jego najwyższych organów.

Pierwszy to taki, jaki ukształtował się w Niemczech, Francji, Belgii i w większości innych krajów Europy Zachodniej. Władza sądownicza została tam „poszatkowana” na określone segmenty: obok sądów rozstrzygających typowe sprawy karne i cywilne funkcjonują odrębne sądy administracyjne, socjalne,

podatkowe i inne, a na czele każdego z tych odrębnych pionów sądownictwa stoi sąd kasacyjny, uprawniony jedynie do uchylania wcześniej wydanego orzeczenia. Osobno też znajduje się Trybunał Konstytucyjny lub jego odpowiednik, czasem również Trybunał Stanu sądzący najwyższych dostojników państwowych.

Drugi model przyjęty w krajach anglosaskich i wielu krajach Ameryki, a także w Skandynawii i Szwajcarii, opiera się na założeniu jednolitego sądownictwa z sądem najwyższym na szczycie, zwykle spełniającym również funkcje sądu konstytucyjnego. Pozycja takiego sądu najwyższego jest znacznie mocniejsza niż np. Trybunału Federalnego w Karlsruhe lub Sądu Kasacyjnego w Paryżu, o którym jego pierwszy prezes, pan Draï, powiedział mi niedawno, że nie sprawuje władzy (*la puissance*) sądowej, a znacznie słabszą jej odmianę – *l'autorité*.

Powstaje więc podstawowe pytanie, jaki model sądownictwa powinna przyjąć przyszła konstytucja. Czy ten z odrębnym sądownictwem powszechnym, do którego zostanie włączony Sąd Najwyższy już tylko jako sąd kasacyjny? Czy z odrębnym dwuinstancyjnym sądownictwem administracyjnym, na którego czele znajdzie się sąd kasacyjny (w który zostanie przekształcony Naczelny Sąd Administracyjny w tej jego części, która ma siedzibę w Warszawie), z odrębnym sądownictwem wojskowym? Czy z dotychczasowym Trybunałem Konstytucyjnym i dotychczasowym Trybunałem Stanu? Czy też Sąd Najwyższy nadal pozostanie naczelnym organem władzy sądowej, rozpatrującym wszystkie skargi kasacyjne, a ponadto pełniącym wiele innych funkcji, np. w zakresie wykładni prawa, wypowiedziania się co do ważności wyborów itp., a więc zostanie zachowany obecny stan rzeczy? A może jego funkcje powinny być rozszerzone na spełniane dotychczas przez Trybunał Konstytucyjny i Trybunał Stanu, aby sąd ten stał się potężnym partnerem pozostałych władz? Jaka będzie przy modelu niemieckim relacja między Sądem Najwyższym włączonym do sądownictwa powszechnego a ministrem sprawiedliwości? Czy na pewno taka jak obecnie, a więc pełnej niezależności, również organizacyjnej, w zakresie etatowym, budżetu sądu itp.? Mocno w to wątpię! Czy już nie obserwujemy zamachu na niezależność Sądu Najwyższego w ustawie o płacach dla tzw. sfery budżetowej,

w której znajduje się propozycja uzależnienia płac sędziów Sądu Najwyższego i innych sędziów od decyzji nie prezydenta czy Sejmu, ale ministra finansów i rządu? Czy, przeciwnie, nie należałoby wyłączyć z gestii władz wykonawczych, jeśli nie budżetu dla całego sądownictwa, to przynajmniej płac sędziowskich, aby w zależności od oceny sędziów nie kształtowano w dowolny sposób ich wynagrodzeń, dodatków funkcyjnych i innych elementów płacy, które to uprawnienie władzy wykonawczej będzie można wykorzystywać do oddziaływania, chociażby pośredniego, na sądownictwo i jego pozycję wśród zawodów prawniczych?

Czy należy utrzymać obecny sposób wyboru sędziów Trybunału Konstytucyjnego, który powoduje, że jego skład personalny, przynajmniej w momencie wyborów, stanowi odbicie aktualnego układu sił politycznych wewnątrz Sejmu? Czy przeniesienie uprawnień Trybunału Konstytucyjnego do Sądu Najwyższego groziłoby – jak się często mówi – upolitycznieniem tego sądu, czy też – przeciwnie – spowodowałoby jurydyzację orzeczeń o zgodności ustaw z konstytucją, a niższych aktów prawnych z ustawami i konstytucją? Czy w przypadku zachowania Trybunału powinien on nadal zajmować się wykładnią przepisów prawa, i to w sposób powszechnie obowiązujący, a więc wiążący (czy też nie?) sądy, mimo że one podlegają tylko ustawom?

Czy należy zachować Trybunał Stanu, orzekający nie tylko o dopuszczeniu się złamania prawa przez osoby zajmujące najwyższe stanowiska w państwie (od prezydenta po kierownika urzędu centralnego), ale też i o odpowiedzialności karnej tych osób, jeżeli tzw. delikt konstytucyjny łączył się z wypełnieniem znamion czynu karalnego? W szczególności czy wybór Trybunału Stanu przez Sejm na jedną kadencję Sejmu tworzy właściwą podstawę do bezstronnego rozpoznawania deliktów konstytucyjnych, zwłaszcza gdy dotyczą osób z odmiennego, wcześniejszego układu politycznego? Czy zasiadający w tym Trybunale sędziowie są przygotowani zawodowo do ustalenia winy, a przede wszystkim do wymierzenia kary, gdy jedynie połowa musi być prawnikami, i to często o specjalnościach dalekich od wymierzania sprawiedliwości karnej? Jaki sąd, ewentualnie, powinien przejąć funkcje Trybunału Stanu – czy Trybunał Kon-

stytucyjny, jak to się przyjmuje w paru projektach konstytucji, czy też Sąd Najwyższy?

W jaki sposób należy określić Krajową Radę Sądownictwa? Czy ma to być tylko organ administracyjny, od którego decyzji można się odwołać do Naczelnego Sądu Administracyjnego, czy też organ władzy państwowej, którego uchwały nie mogą być zmienione inaczej niż przez reasumpcję wcześniejszej uchwały, dokonaną przez samą Radę? Czy skład Rady jest prawidłowy, a w szczególności, jak się należy odnieść do dążności prezydenta do uzyskania przemożnego wpływu na Radę przez obsadzenie znacznej części jej członków?

Czy obecny sposób powoływania i awansowania sędziów jest optymalny? Czy powoływanie do wyższych i najwyższych organów sądowych (sądy apelacyjne, Naczelny Sąd Administracyjny, Sąd Najwyższy) nie powinno być poprzedzone publikacją nazwisk kandydatów, w celu zebrania ewentualnych zastrzeżeń czy dodatkowych opinii? A może należałoby w tych wypadkach przeprowadzać publiczne przesłuchania i gdzie?

Czy nadal prezes Naczelnego Sądu Administracyjnego oraz prezesi Sądu Najwyższego powinni być – w sposób arbitralny – powoływani przez prezydenta spośród sędziów tych sądów, czy też powinni być powoływani przez inny organ państwowy lub spośród kandydatów przedstawionych przez zgromadzenia ogólne sędziów tych sądów? Czy nadal pierwszego prezesa Sądu Najwyższego powinien powoływać Sejm na wniosek prezydenta i jaki w tej procedurze powinien być udział innych organów (np. Zgromadzenia Ogólnego Sędziów Sądu Najwyższego, Krajowej Rady Sądownictwa itp.)?

Pytania te można mnożyć. Nie chciałbym przynajmniej części z nich pozostawić bez odpowiedzi.

Nie może, moim zdaniem, budzić wątpliwości szkodliwość działania na rzecz osłabienia pozycji sądownictwa przez dzielenie go na odrębne, wyspecjalizowane segmenty, nie powiązane z sobą jednym organem na szczeblu centralnym, który byłby właściwym partnerem dla rządu, a także – w mniejszej mierze – parlamentu. Zachowanie obecnej roli Sądu Najwyższego to minimum minimorum. Dlatego trzeba krytycznie ocenić prezydencki projekt ustawy o Naczelnym Sądzie Administracyjnym w tej jego części, w której zmierza on do uniezależnienia są-

downictwa administracyjnego od Sądu Najwyższego. Takie uniezależnienie, poza kłopotami natury prawnej (ściśle więzi między prawem administracyjnym i cywilnym mogą prowadzić do odmiennej interpretacji tych samych przepisów przez NSA i Sąd Najwyższy, przy braku mechanizmów pozwalających na uzgodnienie wykładni) osłabi wymiar sprawiedliwości jako całość. Sąd Najwyższy, ze względu na swoją bezstronność i autorytet powinien nie tylko nadal wypowiadać się co do prawomocności wyborów, ale i przyszłego referendum w sprawie konstytucji. Powinien też pełnić arbitraż wówczas, gdy władze państwowe nie chcą w postępowaniu sądowym ujawnić osób, faktów, okoliczności, powołując się na ważny interes państwa. On też jedynie powinien odpowiadać na wątpliwości prawne, chociaż wykładnia ta nie powinna być powszechnie wiążąca, szczególnie dla sądów, aby nie powracać do niechlubnych wytycznych wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej.

Należałoby też wzmocnić pozycję prezesów Sądu Najwyższego i Naczelnego Sądu Administracyjnego w stosunku do prezydenta (pamiętając o nieprzyjemnych okolicznościach odwołania z funkcji prezesa NSA prof. A. Zielińskiego). Można to uczynić przez powoływanie przez prezydenta prezesów spośród kandydatów (po trzech na jedno stanowisko) przedstawionych przez zgromadzenia ogólne sędziów tych sądów. Odwołanie prezesa przez prezydenta winno następować za zgodą odpowiedniego zgromadzenia ogólnego. Również pierwszy prezes Sądu Najwyższego, chociaż nadal powoływany przez Sejm na wniosek prezydenta, powinien być przez niego wybierany spośród trzech kandydatów przedstawionych przez Zgromadzenie Ogólne Sędziów Sądu Najwyższego. Wniosek prezydenta do Sejmu o odwołanie powinien być wcześniej zaaprobowany przez to samo Zgromadzenie Ogólne, aby uniknąć działań o podtekście politycznym. W ten sposób uniknęłoby się nadmiernej swobody, ze strony prezydenta w obsadzaniu tych stanowisk, a należy pamiętać, że sposób pełnienia funkcji przez prezesa sądu może mieć istotne znaczenie (jak to wykazała praktyka tzw. realnego socjalizmu) dla prawidłowego funkcjonowania sądu (naciski na sędziów, manipulowanie składami rozpoznającymi konkretne sprawy itp.). Na pewno należałoby rozbudować i „udramatyzować” sposób powoływania sędziów Sądu Najwyższego, a może

również do Naczelnego Sądu Administracyjnego i sądów apelacyjnych, co najmniej przez podawanie w prasie listy kandydatów oraz publiczne ich przesłuchanie przed Krajową Radę Sądownictwa, a zatem w ostatniej fazie przed powołaniem przez prezydenta. W ten sposób można byłoby ujawnić fakty dyskwalifikujące kandydatów, a dotąd nie znane, oraz podkreślić wagę tych nominacji.

Niezbędne jest też zapewnienie sędziom wysokich uposażeń, tak aby z zawodu nie odchodzili wybitni prawnicy. Tak mocno podkreślane prawo obywatela do sądu nie jest prawem do jakiegokolwiek sądu... Praca w sądzie, a szczególnie w jego wyższych instancjach, powinna być ukoronowaniem kariery prawniczej. Przechodzenie znanych sędziów na komorników to już zupełna patologia – to się nie może zdarzać w normalnym państwie, które chce być państwem prawa!

Nie ma też dla mnie żadnej wątpliwości, że sądy mogą (a Sąd Najwyższy – musi), interpretując ustawy i akty prawne niższego rzędu, czynić to w świetle podstawowych wartości znajdujących wyraz i ochronę w konstytucji oraz zawartych w konwencjach (ratyfikowanych przez Polskę) dotyczących praw człowieka i wolności obywatelskich. Oczywiście taki proces myślowy musi się łączyć z interpretacją norm konstytucyjnych. Możliwość powstania rozbieżności w tym zakresie nie jest zjawiskiem negatywnym, gdyż autorytet poszerzonych składów Sądu Najwyższego pozwoli na ujednolicenie stanowisk w kwestiach naprawdę ważnych. Nadto pełna autonomia każdego sędziego w interpretowaniu prawa (oczywiście w ramach przyjętych reguł interpretacyjnych) jest wielką wartością zasługującą na ochronę – tylko w ten sposób prawo może się rozwijać; powstają też szanse przyjęcia najtrafniejszych rozwiązań.

Są jednak kwestie wymagające wnikliwych analiz i szerokiej dyskusji. Do nich należy ewentualne przejęcie przez Sąd Najwyższy zadań Trybunału Konstytucyjnego i Trybunału Stanu. Wiele za tym przemawia. Moim zdaniem, gdyby te instytucje miały pozostać autonomicznymi organami sądowymi, musiałyby być poddane istotnym zmianom, szczególnie w zakresie sposobu powołania i kompetencji. A oto minimum zmian. Trybunał Konstytucyjny powinien się składać w połowie – jak to proponuje społeczny projekt konstytucji – z osób wskazanych przez



Zgromadzenie Ogólne Sędziów Sądu Najwyższego, a więc ciało apolityczne, którego członkowie doskonale orientują się, jacy prawnicy mają odpowiednie kwalifikacje moralne i zawodowe. Pozostałą część mógłby powoływać Senat, Sejm i prezydent. Taki skład Trybunału „odrywałby” go od układów politycznych w parlamencie, czynił bardziej fachowym, uzasadniałby „ostateczność” jego rozstrzygnięć. Trybunał należałoby też pozbawić kompetencji obowiązującego powszechnie wykładania norm prawnych, może z niewielkimi wyjątkami, np. dotyczącymi ordynacji wyborczych. Natomiast Trybunał Stanu, gdyby miał się ostać (parę projektów konstytucji proponuje przekazanie jego funkcji Trybunałowi Konstytucyjnemu lub Sądowi Najwyższemu), musiałby być inaczej wybierany, albo powinien mieć ograniczone kompetencje do wypowiedzania się w przedmiocie deliktu konstytucyjnego, bez prawa do zajmowania się odpowiedzialnością karną. To zadanie należałoby (zgodnie z zasadą równości wobec prawa) do sądów karnych, bardziej gwarantujących właściwe rozpoznanie sprawy. Można byłoby jedynie rozważyć, czy urzędujący prezydent nie powinien odpowiadać, i to tylko za poważne przestępstwa, bezpośrednio przed Izbą Karną Sądu Najwyższego (z zachowaniem instancyjności w postaci różnicowanych składów tego Sądu). Za drobniejsze przestępstwa powinien ponosić odpowiedzialność przed „zwykłymi” sądami karnymi, już po zakończeniu kadencji (bieg przedawnienia tych przestępstw zostałby zawieszony).

Polska demokracja nie obrosła tradycją, która – za pośrednictwem opinii publicznej – chroniłaby nawet niepisane zasady jej funkcjonowania. Trudno wykluczyć recydywę dominacji jednego ugrupowania politycznego i związaną z tym pokusę opanowania różnych instrumentów władzy, a w ślad za tym wprowadzenia rządów autorytarnych. Tylko rzeczywista niezależność sądów, ich niepolityczny skład sędziowski, szerokie kompetencje i skupienie najważniejszych funkcji w jednym, naczelnym organie sądowym – mogą zapewnić sądownictwu skuteczność w hamowaniu nadużyć. Warto zatem o nim poważnie pomyśleć, projektując konstytucję III Rzeczypospolitej.

*Jerzy Gaul*

## **Fantasmagorie zniewolonego umysłu**

Rozpowszechnione jest przekonanie, że pokojowa rewolucja 1989 r. zamknęła epokę komunizmu i rozpoczęła erę postkomunizmu. Ten prosty schemat często poddaje się krytyce. Jedni uważają, że schyłek komunizmu ma znacznie wcześniejszą metrykę i proces ten rozpoczęli sami komuniści; inni – że nadal nie wyzwoliliśmy się z komunizmu, a ostatnio mamy do czynienia z coraz częstszymi przypadkami rekomunizacji. Książka Andrzeja Walickiego „Zniewolony umysł po latach” daje okazję do przedyskutowania tej problematyki jeszcze raz<sup>1</sup>. Autor przypomina spory rozpoczęte w latach osiemdziesiątych, m.in. o charakter systemu panującego w Polsce i innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, ocenę stanu wojennego, taktykę opozycji. Jego często kontrowersyjne wypowiedzi zasługują na głębszą uwagę, gdyż są nie tylko świadectwem samodzielnych sądów i odwagi przeciwstawienia się utartym opiniom rozpowszechnionym w kręgach opozycji demokratycznej, ale także teoretycznych przemyśleń. Dają się one ująć w koherentny model systemu tzw. krajów demokracji ludowej. Na plus autora trzeba zapisać fakt, że proponuje on ujęcie dynamiczne: uwzględnia czynnik czasu, meandry wielkiej polityki i indywidualnych wyborów. Z autorem trzeba jednak podjąć polemikę, gdyż idzie nie tylko o ocenę przeszłości, ale także współczesności i przyszłości. Nie jest bowiem wykluczone, że klęskę komunizmu ogłoszono przedwcześnie i chociaż możliwość restauracji komunizmu jest mało prawdopodobna, istnieje groźba pojawienia się różnych hybryd neokomunizmu. Jak pokazały

<sup>1</sup>A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993. Przy następnych cytatach z tej książki podaję numer strony w nawiasie.

zwycięstwa wyborcze neokomunistów – nadal nie brakuje ludzi gotowych wierzyć w utopie i mity.

Dyskusji o procesach, które zachodziły i zachodzą w krajach postkomunistycznych, nie sposób prowadzić bez przypomnienia konstytutywnych cech tak komunizmu jak i totalitaryzmu. Istnieje na ten temat ogromna literatura przedmiotu, a mimo to nadal trwają spory o istotę obu fenomenów. Aby nie mnożyć bytów ponad miarę, sięgnijmy po uznane autorytety i przypomnijmy kluczowe momenty kontrowersji.

Wiele emocji wywołuje zakres stosowania modelu totalitarnego. Dla jednych model totalitarny opisuje rzeczywistość państw komunistycznych przez cały czas ich istnienia, dla innych (m.in. A. Walickiego, F. Ryszki) totalitaryzm był zjawiskiem ograniczonym i występował wyłącznie w tzw. czasach stalinowskich (1930–50). Zwolennicy pierwszej koncepcji, np. J. Turowicz<sup>2</sup>, powołują się często na definicję totalitaryzmu podaną przez Z. Brzezińskiego i C.J. Friedricha w 1956 r. w książce „Totalitarian Dictatorship and Autocracy”. Wspomniani autorzy wymieniają następujące cechy totalitaryzmu: dyktatura monopartii, totalna ideologia regulująca wszystkie sfery egzystencji jednostki i zbiorowości, terror fizyczny i psychiczny, monopol informacji, centralne zarządzanie gospodarką, pełna kontrola nad wojskiem i policją. Tak szeroka formuła pozwala rozpoznać wiele systemów totalitarnych – tak komunistycznych jak i faszystowskich – jakkolwiek nie ułatwia uchwycenia ich dynamiki i zmian w porządku czasowym. Generalizująca formuła robi to na podstawie bardzo zróżnicowanych kryteriów, przynależnych do kategorii ideologicznych, gospodarczych, politycznych, które w rzeczywistości występują w różnym natężeniu. Aby uprościć sprawę, oddziela się (J. Turowicz) ideologię (faszyzm, hitleryzm czy marksizm) od systemu społeczno-politycznego, dla którego rezerwuje się pojęcie „totalitaryzm”. Zabieg ten daje wymierne efekty – pozwala porównywać różne ustroje,

<sup>2</sup>J. Turowicz, *Czym jest, a czym nie jest totalitaryzm?* „Tygodnik Powszechny”, 6 III 1994.

bez względu na charakter ideologii. Nie usuwa jednak wszystkich wątpliwości, nie bierze bowiem pod uwagę czynnika czasu i przemian zachodzących w systemie komunistycznym, zwłaszcza w zakresie środków i możliwości realizacji totalnej władzy.

Stanowisko zwolenników ograniczoności stosowania modelu totalitarnego, którego wybitnym reprezentantem jest A. Walicki, wspiera się na dwóch ważnych przesłankach. Podkreśla się, że totalizm był *systemem cech stopniowalnych, które występować mogą w różnym nasileniu i to nawet w tym samym społeczeństwie i w tym samym czasie* (s. 346) i że brak pewnych cech oznacza nową jakość systemu. Walicki bowiem zakłada, że pewne elementy porządku totalitarnego w sposób szczególnie określają jego istotę i na dodatek występują wyłącznie w czasach stalinowskich. Walicki odrzuca pomysł utożsamiania totalizmu ze zwykłym monopolem władzy opartym na terrorze fizycznym. Stanowisko takie zajmuje G. Herling-Grudziński, który twierdzi, że komunizm nigdy nie miał zniewalającej mocy i że jego władza opierała się wyłącznie na terrorze i strachu<sup>3</sup>. Podobne poglądy wyznawał A. Herz, pisząc, że *motorem historii jest szaleństwo przestraszonego człowieka*<sup>4</sup>. Walicki utożsamia istotę totalitaryzmu – w czym świadomie nawiązuje do „Zniewolonego umysłu” Cz. Miłosza – z dyktaturą ideologiczną, z odebraniem wewnętrznej wolności. *Nie ma totalizmu bez efektywnego zniewalania umysłów i sumień* – twierdzi z przekonaniem. Jakie konsekwencje płyną z tego założenia? Walicki uważa, że *efektywne zniewalanie umysłów* trwało tylko do 1956 r. Po odwilży ideologia komunistyczna przestała być siłą zdolną do zniewalania sumień, istniejąc tylko w postaci szczątkowej. Po fazie totalitarnej miał się zatem pojawić nowy etap – detotalitaryzacji. Walicki przyznaje, że i na tym etapie występowały okresy zahamowań lub nawet przejściowego cofania się. *Represje, które dotknęły społeczeństwo w roku 68, nie były nawrotem komunistycznego totalitaryzmu; przeciwnie, znamio-*

<sup>3</sup>G. Herling-Grudziński, *Z dziennika pisanego nocą*, 3 marca 1994, „Tygodnik Powszechny”, 29 V 1994.

<sup>4</sup>A. Herz, *Szkice o totalitaryzmie*, Warszawa 1994.

nowały one przejście od dyktatury politycznej, sprawowanej w imię komunizmu, do zwyczajnej dyktatury policyjnej, szukającej wsparcia w ideach tradycyjnego nacjonalizmu (s. 369). W podobnym duchu interpretuje stan wojenny: *Pod rządami Generała Polska zbliżyła się do modelu postkomunistycznego autorytaryzmu. Co więcej: Ekipa generała Jaruzelskiego próbowała (...) łączyć politykę autorytaryzmu z orientacją na odideologizowane państwo prawne, a więc ze świadomym odwrotem od koncepcji totalitarnej* (s. 353).

Trudno się dziwić, że podobne wnioski napotykały opór w środowiskach opozycji, lansującej tezę o nie zmienionym totalitarnym charakterze Peerelu<sup>5</sup>. Sprzeciw był do pewnego stopnia uzasadniony. Walicki bowiem presję ideologiczną systemu raz demonizuje, raz lekceważy. Presja ideologiczna nie była wynalazkiem komunistów. Występowała wcześniej w wielu kulturach tradycyjnych i cywilizacjach sakralnych nie pozostawiających miejsca na odstępstwa od wiary i nieprawomyślności. Sławny „ketman”, odkurzony przez Miłosza i zastosowany z powodzeniem do analizy czasów stalinowskich, był wynalazkiem cywilizacji islamskiej. Novum komunistów polegało na szerzeniu nowej wiary w cywilizowanych społeczeństwach europejskich. Wcześniej to właśnie Europejczycy byli podmiotem podobnych akcji „misjonarskich”, krzewiąc wiarę – co trzeba przyznać – nierzadko mieczem. W zamierzonych czasach, np. na przełomie I i II tysiąclecia, w Saksonii i Prusach, poganie odmawiający przyjęcia chrześcijaństwa mieli do wyboru tylko śmierć. Z tego punktu widzenia komuniści byli bardziej wspaniałomyślni, co nie oznacza, że cywilizowani. W ZSRR przed śmiercią należało jeszcze trochę popracować. Nawet w ojczyźnie światowego proletariatu istniała możliwość ucieczki przed presją ideologiczną, jakkolwiek oznaczało to często przekroczenie granic archipelagu GUŁAG. Ograniczony zasięg systemu totalitarnego i względny charakter zniewolenia umysłów widać jeszcze wyraźniej w krajach satelickich, np. w Polsce. Walicki przyznaje, że *wiele środowisk było w niej całko-*

<sup>5</sup> Por. A. Michnik, *Z dziejów honoru w Polsce*, Warszawa 1985.

wicie immunizowanych na tę presję, czy to z powodu nieprzejednanej wrogości do komunizmu (co wystawiało ich na represję, ale broniło przed zabiegami indoktrynizacyjnymi), czy też w wyniku starannie przemyślanego i wynegocjowanego kompromisu, jak np. w wypadku intelektualistów katolickich, którzy zaakceptowali „nową rzeczywistość” tylko ze względów geopolitycznych, zastrzegając sobie niezależność ideologiczną (s. 347). A zatem nawet w czasach stalinowskich system nie realizował swojej totalności w pewnych kręgach społecznych.

Walicki akcentuje moment przejścia od fazy totalitarnej do autorytarnej. Sytuacja „jawnej wrogości” rządzonych do rządzących oznacza, że rządzi wyzволili się wewnętrznie, pozbywając się zarówno indoktrynacji, jak i towarzyszącego jej „ideokratycznego strachu”. Jest to więc końcem władzy nad umysłami i sumieniami, czyli śmiercią totalitaryzmu (s. 350). Mówiąc o śmierci totalitaryzmu, Walicki przyjmuje implicite, że istniał moment jego narodzin, przejścia z jakiegoś innego stanu. Niektórzy uważają, że fazę totalitarną poprzedzała faza autorytarna, która na ziemiach polskich trwała po 1948 r.<sup>6</sup> Pomimo że władzę objęli komuniści i działała propaganda, a milicja i służba bezpieczeństwa rozkręcały spiralę terroru, system przez pierwsze lata po wojnie ujawniał totalność na ograniczoną skalę. Dla niektórych wewnętrzne zniewolenie nigdy nie było problemem. Po części z powodu wspomnianej wrogości, po części dlatego, że ludzie wierzący nie odczuwali potrzeby zmiany religii, a marksizm był trudny do przyjęcia metodą rozumową. Wymagał wiary, a nawet iluminacji. Dla ludzi, którzy nie połknęli pigułki Murti-Binga, system komunistyczny nie przekroczył granicy państwa policyjnego. Dla nich totalitaryzm nie musiał umierać, ponieważ nigdy się nie narodził. Tym, którzy uwierzyli, system objawił swoje totalne oblicze od samego początku. Nie była to jednak sytuacja obiektywnej konieczności, skoro później można było się z niej wycofać. Totalizm wymagał przyzwolenia i zaangażowania, choćby udawanego, o któ-

<sup>6</sup>K. Kersten, *O użyteczności konceptu totalitaryzmu w badaniach historii PRL*, „Mówią Wieki”, nr 2/1992.

rym tyle pisze Walicki. Nie można zapominać, że system zniewalał umysły i sumienia również po 1956 r. Na polu tworzenia nowego człowieka osiągnął bodaj największe sukcesy. Homo sovieticus opisany przez ks. J. Tischnera istnieje po dziś dzień<sup>7</sup>.

Walicki pisze o błędach w pojmowaniu totalitaryzmu: „demokratycznym” – to, co nie jest demokratyczne, ma być z definicji totalitarne, a jest zaledwie autorytarne; i „liberalnym” – to, co nie jest liberalne, ma być totalne, a jest zaledwie kolektywne. Sam natomiast popełnia błąd „totalitarny” – wszystko, co nie jest totalitarne, ma być detotalitarne, a może być przecież powrotem do stanu wyjściowego systemu – czyli autorytaryzmu; i „komunistycznym” – wszystko, co nie jest komunistyczne, ma być „dekomunistyczne”, a może być próbą dezintegracji pozytywnej (określenie K. Dąbrowskiego), odzyskania swojej tożsamości w zmienionych warunkach, a więc neokomunistyczne.

Wielicki twierdzi, że detotalitaryzacji towarzyszyła dezideologizacja systemu rozpoczęta po 1956 r. Komunizm definiuje zgodnie z kanonem klasyków marksizmu. *W rozumieniu marksistowskim (a o nie przecież chodzi) gospodarka komunistyczna miała być całkowitym przeciwieństwem gospodarki rynkowej, posuniętym aż do zniesienia pieniądza, a więc – w konsekwencji – wolności konsumenta. Wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, uzasadnieniem tej utopii był nie jakiś ideał sprawiedliwości dystrybtywnej, ale pewien szczególny ideał wolności – wolności mającej polegać na racjonalnym planowaniu zbiorowego losu, a więc poddaniu całego życia ekonomicznego świadomej, planowanej kontroli* (s. 331). Konfrontując te zasady z rzeczywistością, Walicki dochodzi do radykalnego wniosku: *Jeśli w jakiejś partii, do niedawna komunistycznej, zwyciężają idee urynkowania i prywatyzacji, to należy uznać za pożegnanie z komunizmem* (s. 287).

Historia komunizmu dostarcza jednak faktów, które nakazują odnosić się sceptycznie do tez Walickiego. Pochodzą one z początków komunizmu w ZSRR, pomijanych przez autora. Okres

<sup>7</sup>J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.

od rewolucji do przełomu lat dwudziestych i trzydziestych charakteryzował się wielką różnorodnością. Po komunizmie wojennym nastały czasy Nowej Polityki Ekonomicznej – ówczesnego urnkowania i liberalizacji ekonomicznej z zachowaniem dyktatury proletariatu. Proces ten postępował z błogosławieństwem wodza rewolucji Włodzimierza Ilicza Lenina. Nikt więc nie może mieć wątpliwości co do komunistycznego charakteru systemu. Ta nagła zmiana frontu była podyktowana względami pragmatycznymi, załamaniem się gospodarki w wyniku eksperymentów z komunizmem wojennym. Podjęto więc próbę przywrócenia niektórych elementów rynkowych do gospodarki sowieckiej, zachowując wszakże monopol władzy politycznej (scenariusz ten realizują ostatnio z powodzeniem Chińczycy). Liberalizacja systemu nie przeszkodziła, aby po śmierci Lenina budowę komunizmu realizować innymi metodami, już nie tylko autorytarnymi, ale także totalitarnymi. Z pewnością obłęd doszedł do szczytu, gdy system zaczął niszczyć nie tylko przeciwników, ale także członków nowej klasy politycznej. Czy można się dziwić, że komuniści przywrócili normalny, tj. autorytarny sposób funkcjonowania systemu, gwarantujący im bezpieczeństwo i skutecznie zapewniający władzę? Czy można zatem utożsamiać – jak to czyni Walicki – odwilż zainicjowaną przez Chruszczowa z dekomunizacją? Wszak, jak autor sam podkreśla, w czasach Breżniewa nomenklatura ugruntowała wreszcie swój przywilejowany status nowej klasy społecznej – etap wieńczący budowę każdego ustroju. Czy tzw. realny socjalizm nie stanowił kwintesencji nowego systemu? A. Walicki temu przeczy (s. 345). Być może mechanizm wewnętrznego zniewolenia stracił nieco na sprawności, komuniści nie zrezygnowali jednak z ideologii, która ostatecznie zastąpiła utopię, wyrażając – w czym Walicki ma rację – interesy grupowe.

Pojawienie się interesów grupy rządzącej nie oznacza żadnego przełomu w łonie komunizmu. Komunizm od samego początku stawiał na poczesnym miejscu sprawę władzy (sławna dyktatura proletariatu). Na komunizm trzeba patrzeć nie tylko przez pryzmat idei i sposobu organizacji społeczeństwa. Komunizm to także konkretni ludzie, a w związku z tym także realne interesy grupy rządzącej. Władza komunistyczna była podzielo-



na na różne frakcje, jednak żadna z nich – wbrew późniejszej legendzie – nie zrezygnowała na czas z pryncypiów ustrojowych i ideologicznych, co się skończyło krachem systemu (Chiny są tutaj znamienym wyjątkiem). Kraje postkomunistyczne w Europie Środkowej i Wschodniej dostały w spadku wielomilionową grupę ludzi przyzwyczajonych do rządzenia, czerpania profitów z władzy i zabezpieczania swojej egzystencji ekonomicznej. Najpewniejszą metodą była dystrybucja deficytowych dóbr (działalność „czerwonych” biznesmenów z prawdziwego zdarzenia jest raczej wyjątkiem niż potwierdzeniem reguły).

System komunistyczny pozostawił w spadku nie tylko wielkorządców. Dorobił się komunistycznej klienteli. Jej obecność nie powinna budzić zdziwienia, wszak jedną z przesłanek doktryny było stworzenie nowego człowieka i zaprogramowanie go w odpowiedni sposób. Klient komunizmu potwierdza diagnozę E. Fromma i ucieka od wolności. W wolnych wyborach głosuje na „byłych” komunistów i wynosi ich z powrotem do władzy. Wielu komentatorów nie chce wyciągnąć z tego faktu odpowiednich wniosków i przyczyny zwycięstwa ludzi z dawnego aparatu władzy – tylko do pewnego stopnia słusznie – upatruje już to w błędach popełnionych przez nowe ekipy rządzące, już to w natrączywej propagandzie antykomunistycznej itp. Przypomnijmy zatem, że w pamiętnym czerwcu 1989 r. prawie 30% wyborców nie wzięło udziału w głosowaniu. Blisko dziewięciu milionom Polaków perspektywa wydarcia władzy komunistom była najzupełniej obojętna. Wytlumaczenie tego fenomenu jest tylko jedno – wolność nie stanowiła dla tej grupy żadnej wartości. Na syndrom *homo sovieticus* złożyły się również takie czynniki, jak strach, wiara w ideały sprawiedliwości i równości, znaczenie bezpieczeństwa socjalnego.

Obecność byłych komunistów i klienteli może być uznana za przesłankę dostateczną, ale nie wystarczającą do reanimacji duchów przeszłości. Za katalizator procesów społecznych uznaje się – oprócz wspólnych interesów – ideologię. Społiwem nie może być już ideologia marksizmu i leninizmu, odrzucona oficjalnie. Co zatem wypełnia powstałą pustkę? Powszechnie wskazuje się na nacjonalizm, który w Serbii został wyniesiony

do rangi wiary państwowej. Jeśli jednak zastanowimy się głębiej nad naturą tego fenomenu, dojdziemy do wniosku, że na arenę wkroczył mit, który opanował wyobraźnię wielu ludzi, dostarczając uzasadnienia dla najbardziej absurdalnych działań, usprawiedliwiając liczne zbrodnie. Pomimo wszelkich zastrzeżeń ludzie nadal wierzą w mity wyrosłe na gruzach komunistycznego porządku. Szczególnie mocno trzyma się mit krainy szczęśliwości. Któż nie chciałby się znaleźć w świecie, gdzie każdy dostanie wedle swoich potrzeb? Pomimo że nigdy go nie zrealizowano, podświadomie wielu ludzi świecie wierzy, że „za komunistów” żyło się lepiej. I gdyby nie opozycja, która sama nic nie pokazała prócz kłótni, prywaty, malwersacji, a popsuła szyki komunistom, to może w Polsce doszłoby jednak do komunistycznego cudu.

Aby odpowiedzieć na pytanie, jak wygląda neokomunizm, a więc system, w którym byli komuniści odgrywają decydującą rolę, nie są potrzebne obecnie żadne spekulacje, lecz analiza konkretnych faktów. O procesach zachodzących w krajach postkomunistycznych nie można wyrokować wyłącznie na podstawie takich krajów Europy Środkowej, jak Polska, Węgry, Czechy czy Słowacja. Doprowadziłoby to do podobnego efektu jak spoglądanie w niebo przez niewłaściwy koniec lunety. Obraz jawiłby się pomniejszony, a nie powiększony. We wspomnianych krajach za dużo lokalnej specyfiki; to skutek wolności wywalczonych jeszcze w czasach komunistycznych (prywatne rolnictwo i niezależny Kościół w Polsce, „gulaszowy socjalizm” na Węgrzech) i czteroletnich rządów opozycji demokratycznej, które – pomimo oporów – w istotny sposób zmieniły porządek społeczny, gospodarczy i polityczny. Aby uzyskać pełny obraz, trzeba uwzględnić także inne kraje komunistyczne i postkomunistyczne, od Chin, Wietnamu, Kuby, Korei Północnej po republiki byłego ZSRR i pozostałe państwa Europy Środkowej (Rumunię, Bułgarię, byłą Jugosławię), a więc zarówno te, w których nic się nie zmieniło, jak i te, w których przeprowadzono gruntowne reformy, zwłaszcza gospodarcze. Co powstaje z chaosu i kryzysu? Demokratyczny kapitalizm, jak twierdzą optymiści, powrót do komunizmu, jak utrzymują pesymiści, czy też jakaś hybryda w postaci neokomunizmu?

Rozbrzmiewające ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem rekomunizacji, jak np. S. Niesiołowskiego<sup>8</sup>, brzmią nieco na wyrost, zwłaszcza w Polsce. Niewielu byłych komunistów – wyłączając fanatyków – chciałoby pogorszyć swoją sytuację w imię przebrzmiałej ideologii. Istotne niebezpieczeństwo płynie natomiast z możliwości dokonania dezintegracji pozytywnej – na wyższym poziomie – a więc takiej przebudowy systemu, która dałaby uprzywilejowaną i dominującą pozycję ludziom z kręgu dawnego, komunistycznego aparatu władzy, a jednocześnie uwzględniałaby nowe realia tak gospodarcze (wolny rynek) jak i polityczne (demokratyczna forma rządów).

Neokomunizm nie stanowi monolitu doktrynalnego, jest zbiorem cech stopniowalnych i można się do niego zbliżyć w mniejszym bądź większym stopniu. Na jego fenomen składa się tak uporczywe trzymanie się lub przywracanie elementów starego ustroju, jak i stanowisk w nowym aparacie władzy dla byłych komunistów. O przejściu od postkomunizmu do neokomunizmu decyduje zatem stawka na centralizację, ręczne sterowanie, monopolizację, ograniczanie wolnej konkurencji i ciągoty w stronę systemu rozdzielnictwa i nakazów. Swoje interesy ludzie dawnej nomenklatury realizują w dwojaki sposób. Z jednej strony przez uwłaszczenie. Jednak ten sposób zabezpieczenia interesów („neokomunistyczna” droga do kapitalizmu), a więc przekształcenie się w biznesmenów, jakkolwiek ma miejsce, nie jest jedyny. Działanie w systemie wolnorynkowym nigdy nie daje pewności sukcesu, wymaga zręczności, w coraz większym stopniu wiedzy, i łutu szczęścia, a tego nie można zadekretować. Kusi więc eliminowanie konkurencji, zamówienia rządowe, subwencje. Może je dać państwo, pod warunkiem że na jego czele znajdują się inni „towarzysze”. O to akurat nietrudno. W większości republik byłego ZSRR władza nieprzerwanie znajduje się w rękach komunistów, w innych państwach postkomunistycznych coraz częściej zaczyna powracać. I wszystko to dzieje się na drodze demokratycznej, za pomocą kartki wyborczej. Nie ulega żadnej wątpliwości, że również demokratyczna

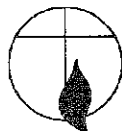
<sup>8</sup> S. Niesiołowski, *Szkoda Polski*, „Gazeta Wyborcza”, 6 V 1994.

forma rządów – tak jak wcześniej totalitarna i autorytarna – nie wyklucza władzy komunistów. Tym bardziej że zawsze istnieje możliwość i oktrojowania, i manipulacji. A na tym polu komuniści mają spore doświadczenie (wszak zachowano fasadę wyborczą przez cały czas istnienia realnego socjalizmu). Wykorzystywaniu demokratycznej formy rządów do gruntowania pozycji dawnej nomenklatury sprzyja także dziedzictwo komunizmu ciążące na mentalności społecznej (przypomniany przez Walickiego Andrzej Abramowski /s. 260/ przed laty pisał, że *rzeczywisty ustrój tkwi w ludzkich duszach*). Pogarda dla wolności może sprawić, że w Europie Środkowo-Wschodniej powstanie system polityczny, który nie będzie przystawał do zachodnioeuropejskich standardów, jeśli zapewni minimum bezpieczeństwa socjalnego.

Fenomen neokomunizmu jest daleki od krystalizacji. Istnieje zatem jeszcze ciągle szansa uniknięcia – tym razem dobrowolnego – podporządkowania się neokomunistom. Trzeba pisać i ostrzegać przed niebezpieczeństwem nie tyle powrotu Peerelu, ile wpisania się komunistów w system demokratyczny i wolnorynkowy. Będzie to bowiem oznaczać realizację nie tylko interesów poszczególnych ludzi z kręgu starej komunistycznej władzy, lecz przede wszystkim całej grupy nomenklaturowej, a to może zagrażać dobru wspólnemu, a nawet racji stanu (przykładem kompromitujące zachowanie polskiej delegacji podczas głosowania nad rezolucją potępiającą Chiny za nieprzestrzeganie praw człowieka).

Do postępów neokomunizacji przyczynili się, zapewne nieświadomie, liczni przedstawiciele opozycji demokratycznej. Jedni przez kontakty towarzyskie i publiczne afiszowanie się ze skompromitowanymi ludźmi starego reżimu, inni przez zbyt pośpiesznie dane rozgrzeszenie, bez skruchy i zadośćuczynienia. Z pewnością zaciążyła na tym „komunistyczna” przeszłość wielu działaczy opozycji. Wśród ludzi, którzy połąkni niegdyś bakcyła komunizmu, występuje znamienna prawidłowość. Ma ona doniosłe konsekwencje poznawcze, rzutuje bowiem na sposób oglądu rzeczywistości. Wcześniej (A. Walicki), czy później (A. Michnik) przechodzą oni od demonizacji komunizmu do jego lekceważenia, od podkreślania totalitarności syste-

mu do jego autorytarnej łagodności, od ciskania gromów na komunistów do zachwycania się ich europejską ogładą. Ludzie zainfekowani niegdyś komunistycznymi ideami przypominają rekonwalescentów, którym fakt odzyskania zdrowia przestania groźbę infekcji u innych. Ta zaś wcale nie minęła. Pojawiły się nowe wirusy. Komuniści wykazali zadziwiające zdolności adaptacyjne, potrafili przystąpić do gry rynkowej, wcale udatnie posługują się kartką wyborczą. To prawda, że z nawyku sięgają po wypróbowany styl sprawowania władzy, że centralizują, rozdzielają, popierają swoich. Mentalność trudno zmienić. Pozbawieni marksistowskiej ideologii, organizują wyobraźnię społeczną za pomocą mitu. Pracownicy kreują mity sprawiedliwej władzy, obrońców ludu, doświadczonych administratorów, „szanowanej i cenionej w Europie dyplomacji”. W rzeczywistości było na odwrót. Komuniści byli tyranami, złymi organizatorami, marnotrawcami społecznego dobra. Jedyne, co potrafili robić naprawdę dobrze, to dbać o własne interesy. To jednak zbyt mały kapitał, aby rościć sobie prawo do przywództwa społecznego. I nie bardzo wiadomo, dlaczego Polska miałaby kroczyć do Europy z neokomunistycznym garbem na plecach. Chyba że uwierzymy w legendę Peerelu...



*Jan Kieniewicz*

## **Hiszpańskie Centrum i Przejście do demokracji (I)**

Hiszpańska demokracja wchodzi w wiek dojrzały: mija 18 lat od pierwszych wolnych wyborów, które odbyły się 15 VI 1977 r. To dobry pretekst, by się przyjrzeć jednemu z najciekawszych zjawisk drugiej połowy XX w.: po czterdziestu latach dyktatury, ustalonej w efekcie trzyletniej wojny domowej, Hiszpanie w ciągu półtora roku rozmontowali stary system, a w trzy lata po śmierci dyktatora uchwalili konstytucję, która właściwie bez zmian obowiązuje do dzisiaj. Udało się to w atmosferze jeśli nie powszechnej zgody, to jednak zastanawiającego świat konsensu. Hiszpania zaprzeczyła stereotypom. Stała się przykładem i wzorem Przejścia (Transición), procesu politycznego polegającego na wynegocjowanej zmianie ustroju i systemu sprawowania władzy.

Hiszpańskie doświadczenie obserwowano z uwagą także w Polsce. Wyobrażano sobie, że przynosi nam ono jakąś ważną lekcję. Próbowano też interpretować zmiany zachodzące w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 r. według schematu hiszpańskiego. Jedno i drugie nie dało rezultatów, które można by zastosować w praktyce. Przedstawiając rolę i los hiszpańskiej Unii Centrum Demokratycznego nie miałem więc zamiaru wracać do tego wątku.

### **Sukcesja**

Francisco Franco zmarł 20 XI 1975 r. W trzy dni później, zgodnie z ustawą o sukcesji z 1969 r., nastąpiła proklamacja Juana de Borbón następcą szefa państwa. Koronacja Juana Carlosa, przywracając monarchię 27 listopada, była elementem

precyzyjnie zaplanowanej kontynuacji. Spodziewano się jednak, że stanie się także początkiem zasadniczych przemian. Zapowiadały to wypowiedzi króla wskazujące na świadomość potrzeby dostosowania systemu politycznego do rzeczywistości społecznej i gospodarczej Hiszpanii. Składając w Kortezach przysięgę wierności ustawom dawnego porządku powiedział jednak, że *dziś zaczyna się nowy etap historii Hiszpanii*, który nie będzie ani gwałtownym zerwaniem, ani utajonym trwaniem. Król powierzył tworzenie rządu dotychczasowemu premierowi Carlosowi Arias Navarro. Ale przewodniczącym Kortezów i Rady Królestwa mianował Torcuato Fernández de Miranda, człowieka dawnego reżymu, ale zwolennika umiarkowanej ewolucji sterowanej przez monarchę.

W nowym rządzie znaleźli się ludzie wyrażający w latach schyłkowego frankizmu potrzebę modernizacji, tacy jak Manuel Fraga Iribarne, José María de Areilza czy Antonio Garrigues y Diaz Cañabate. Obok nich najmłodsze pokolenie, skłonni do reform Adolfo Suarez i Rodolfo Martín Villa, oraz akceptowali dla dawnej klasy politycznej ludzie bliscy królowi, jak Alfonso Osorio i Leopoldo Calvo-Sotelo. Odpowiedź na pytanie „co po Franco?” została więc dana szybko i bez wahania: monarcha bierze na siebie odpowiedzialność za los kraju. Miało to oznaczać ewolucję stateczną bez przesądzania o jej formie czy ostatecznym celu.

Takie przeprowadzenie sukcesji odpowiadało ówczesnej sytuacji Hiszpanii. W 1975 r. był to kraj zasadniczo odmienny niż 15 lat wcześniej, gdy inicjowano politykę rozwoju. Wyrażało się to ogólnym podniesieniem poziomu dochodów (o 83% na rodzinę między 1964 a 1974), uprzemysłowieniem, urbanizacją i poszerzeniem kontaktów ze światem. W rezultacie ukształtowała się duża i zasobna warstwa średnia. Hiszpanie w 1975 r. niezbyt się interesowali polityką, okazując zarazem preferencję dla rozwiązań umiarkowanych. Zwolennicy przekształceń rewolucyjnych stanowili zdecydowaną mniejszość. System ustalony w epoce Franco był silny i okazywał zdolności przystosowawcze. Dominowało przekonanie, że nie wolno dopuścić do konfrontacji ideologicznej mogącej przerodzić się znowu w wojnę domową.

Wspomnienie krwawej konfrontacji lat 1936-39 towarzyszyło Hiszpanom szczególnie w dniach długiej agonii Franco. Hiszpania trwała w bezruchu. Rozległy aparat frankistowski czekał, jakby wierząc, że kontynuacja nastąpi sama przez się. Opozycja nie szykowała się do żadnych działań, widocznie przekonana, że są nieuchronne. Można było mieć wrażenie, że wszyscy woleliby zapomnieć o przeszłości. Jedyną sprawą przemyślaną była sukcesja. Dla wielu środowisk Juan Carlos wcielał nadzieję na swoisty rozejm, który doprowadzi do dialogu i ustanowienia pokoju społecznego. Hiszpania w 1975 r. nie była krajem monarchicznym, młody król do swych praw dynastycznych i legitymizacji ustrojowej potrzebował jeszcze aprobaty narodu. Miał tego dokonać prowadząc Hiszpanów do demokracji. W pierwszym półtorarocznym okresie król Juan Carlos był postacią decydującą i swoim postępowaniem pogodził z monarchią znakomitą większość społeczeństwa.

Opozycja wobec systemu ucieleśnionego w osobie generała Francisco Franco Bahamonde nie była ani silna, ani zorganizowana. Tworzyły ją niewielkie grupy skłonne do zajmowania stanowisk radykalnych. Doświadczenie konspiracyjne utrudniało im wiązanie się wzajemne oraz dochodzenie do kompromisu. O możliwości zmiany i potrzebie koordynacji zaczęto myśleć właściwie dopiero od 1973 r., gdy w zamachu zorganizowanym przez ETA zginął premier Carrero Blanco, bezkompromisowy zwolennik kontynuacji. Pierwszą formułą koordynacji stała się powołana w Paryżu w lipcu 1974 r. Junta Demokratyczna. Tworzyli ją komuniści, socjaliści Tierno Galvána, różni politycy niezależni i grupy radykalne głoszące konieczność rewolucyjnego zerwania z przeszłością. Junta przewidywała utworzenie rządu tymczasowego, pełną amnestię, legalizację partii politycznych, wprowadzenie autonomii regionów i zapewnienie swobód demokratycznych. O przyszłym ustroju zdecydowałoby referendum. Nie było jednak określone, w jaki sposób miałyby dojść do zmiany. Większość środowisk opozycyjnych podeszła do inicjatywy z rezerwą ze względu na rolę komunistów i stworzyła w lipcu 1975 r. Platformę Konwergencji Demokratycznej. Formuła ta również nie określała, w jaki sposób ma nastąpić zerwanie (*ruptura democrática*), opowiadała się za szybkimi



wolnymi wyborami i podchodziła z dystansem do kwestii restytucji monarchii. Platformę tworzyli socjaliści z PSOE kierowanej przez Felipe Gonzaleza, lewicowi chadecy Joaquina Ruiz Giméneza oraz część ugrupowań katalońskich i baskijskich.

Obie formacje były zdominowane przez lewicę, ale różniły się w istotny sposób stosunkiem do postulowanej zmiany. Hiszpańska Partia Komunistyczna była w opozycji jedyną naprawdę zorganizowaną siłą mającą duże wpływy także w środowiskach intelektualnych. Dla systemu frankistowskiego była symbolem Zła, z którym nie może być kompromisu. Rozumiał to przywódca komunistów Santiago Carrillo i przewidywał podjęcie taktyki ostrożnych kroków. Socjaliści z PSOE mieli natomiast bardzo słabą strukturę krajową i szukali swej szansy w radykalnych hasłach. Rywalizacja ugrupowań lewicowych utrudniała im stworzenie wspólnego bloku. Dopiero w marcu 1976 r. powołano Koordynację Demokratyczną (tzw. Platajunta), która okazała się ciałem mało operatywnym. Wobec rozpoczynającego się odgórnego programu zmian lewica zachowywała nieufność, ale działała w rozbiciu. Co może najważniejsze, w Hiszpanii zabrakło zaplecza społecznego dla rozwiązań radykalnych, mogących zagrozić uzyskanemu z takim trudem poziomowi życia.

W efekcie we wstępnej fazie Przejścia, aż do wyborów w czerwcu 1977 r., inicjatywę miały orientacje reformatorskie wewnątrz dawnego systemu oraz orientacje opozycyjne chrześcijańskie i liberalne. Umiarkowana opozycja demokratyczna, wielowątkowa i rozproszona, znajdowała jednak wspólną przestrzeń rozmów i negocjacji z siłami reformatorskimi frankizmu. Wspierały to działania króla Juana Carlosa, który doprowadził do powołania nowego rządu Adolfo Suareza (7 VII 1976).

### **Kontynuacja czy zerwanie?**

Parę miesięcy rządów Ariasa Navarro przekonało króla o dwu rzeczach: o niemożności utrzymania systemu bez zmian i o nieskuteczności zabiegów kosmetycznych. Nie wystarczyło mówienie o „otwarciu” reżymu. Część establishmentu frankistowskiego zdawała sobie z tego sprawę i chciała znaleźć spo-

sób kontynuacji przez wprowadzenie demokracji odgórnie. Miała to być dalsza adaptacja do zmienionych warunków społecznych i dalsze zbliżenie do wymogów europejskich, ale przede wszystkim gwarancja utrzymania władzy. Postaciami reprezentatywnymi dla tych dążeń byli ludzie tacy, jak Fraga, Areilza, Osorio czy Pío Cabanillas. W styczniu 1975 r. zawiązali Reformę Demokratyczną, która jednak nie spełniła pokładanych w niej nadziei. W latach późniejszych przywódcy tej orientacji reformatorskiej znaleźli się w różnych obozach lub odsunęli się od polityki.

Rolę decydującą w zapewnieniu ciągłości, a więc i pozycji rozbudowanego aparatu władzy i administracji, mieli spełnić ludzie młodzi, mniej zaangażowani, a dobrze wyczuwający stan opinii społecznej. Ich liderem został Adolfo Suarez, członek władz jedynej *sui generis* partii politycznej frankizmu zwanej *Movimiento*. Jego nominacja była zaskoczeniem. Spodziewano się raczej, że kierownictwo reformy zostanie powierzone komuś doświadczonemu i znanemu z przekonań demokratycznych, np. bliskiemu monarsze de Areilzie. Król Juan Carlos za radą Fernández de Mirandy wybrał jednak kogoś zupełnie nowego. Ostatecznie zdecydowała rola, jaką Suarez odegrał w przeprowadzeniu przez Kortezy ustawy o stowarzyszeniach politycznych. Demontaż systemu miał się odbywać z wykorzystaniem istniejących instytucji i bez naruszenia interesów takich grup nacisku, jak administracja, wojsko, kapitał czy Kościół.

Okazało się, że między królem a premierem istnieje bardzo dobre porozumienie co do tego, że większość Hiszpanów oczekuje wprowadzenia zmian, ale obawia się ryzyka, pragnie skorzystać z szans tworzonych przez modernizację, ale nie chce stracić. Trzeba pamiętać, że wszystko to działo się w momencie, gdy światowa recesja dotarła do Hiszpanii. Nowy premier założył, że znaczna część społeczeństwa związana z dawnym ustrojem przyjmie zmianę, o ile nie naruszy to jej interesów. Zauważył też, że opozycja jest zbyt słaba i rozproszona, by przeprowadzić reformę bez konfrontacji. Wszyscy zaś bali się przede wszystkim rozpętania walki wewnętrznej, tym bardziej że ugrupowania radykalne z lewa i z prawa wzmogły swą działalność zagrażając bezpieczeństwu. Suarez okazał się zręcznym i śmia-

łym wykonawcą reformy odgórnej, doprowadzając do samorozwiązania frankistowskich Kortezów i odważnej legalizacji partii komunistycznej (9 IV 1977).

Reforma odgórna dokonywała się jako modernizacja wykorzystująca istniejące prawo i instytucje, stopniowe wprowadzanie rozwiązań mających umożliwić wreszcie ogłoszenie wolnych wyborów. Suarez położył nacisk na postawy propanistwowe i na wyraźną wyrażaną potrzebę bezpieczeństwa. Z dużym talentem łączył elementy autorytaryzmu i interwencjonizmu z posunięciami populistycznymi w dziedzinie społecznej. Ta tendencja rządu znalazła zrozumienie i wsparcie nie tylko aparatu Movimiento i administracji. Podobnie myśleli przedstawiciele wolnych zawodów i mediów zbliżeni do chadecji, tacy jak Osorio, Landelino Lavilla czy Marcelino Oreja, tworzący ważną opiniotwórczo grupę Tácito. Linia Suareza znalazła też zrozumienie u tych przedstawicieli opozycji, którzy odrzucali myśl o zerwaniu, np. w postaci rządu tymczasowego. Byli to ludzie nieraz zdecydowanie odcinający się od reżymu Franco, ale przeciwni łączeniu się z projektami lansowanymi czy współfirmowanymi przez lewicę. Istotnym momentem wskazującym na nastroje społeczne było referendum w sprawie reformy politycznej 15 XII 1976 r. Socjaliści wezwali do absencji, która wyniosła tylko 22,6%. Natomiast 94,4% głosujących opowiedziało się za przeprowadzeniem reformy w kształcie proponowanym przez rząd. Głosów przeciwnych, reprezentujących skrajną prawicę, było ledwie 2,6%. Był to sukces dotychczasowej linii reformy i wyraźna wskazówka dla opozycji.

Określenie „umiarkowana opozycja” odnosi się naturalnie do okresu dyktatury. Obejmuje się tym pojęciem bardzo różnych ludzi o niewątpliwie demokratycznych przekonaniach, ale nieskłonnych do konspiracji czy buntu. Ich działania były nastawione przede wszystkim na tworzenie zjawisk pozytywnych, co można przyrównać do swoistej pracy organicznej. Działania te zresztą były wielokrotnie cenzurowane, odrzucane czy represjonowane, aczkolwiek w formach nieporównanie łagodniejszych niż stosowane do komunistycznych konspiracji. W tym kręgu skłonny wiązać się z linią reformy króla Juana Carlosa i premiera Suareza znaleźli się różni zwolennicy chrześcijańskiej

demokracji z Fernando Alvarezem de Miranda na czele. Byli to ludzie nie akceptujący chrześcijańskiego socjalizmu Ruiza Giméneza. Jego Lewica Demokratyczna była aktywna w Konwergencji i ostatecznie startowała w wyborach 1977 r. na własny rachunek, ponosząc całkowitą klęskę. Podobnie zresztą jak historyczna chadecja Gil Roblesa. Obok chadeków w orientacji umiarkowanej znalazła się część socjaldemokratów o zapatrywaniach liberalnych i niemarksistowskich – były to Lewica Socjaldemokratyczna Francisco Fernández Ordoñeza i Federacja Partii Socjaldemokratycznych José Ramón Lasuena.

Grupą, która wywarła bardzo wyraźny wpływ na ukształtowanie przejścia do demokracji jako procesu kontrolowanej zmiany, byli liberałowie. Środowiska liberalne pozostawały na marginesie dawnego systemu, aczkolwiek poszczególni ludzie mogli mieć różnego rodzaju powiązania. Czasami dochodziło też do konfliktów z władzą, jak na to wskazuje historia zamknięcia i likwidacji ciekawego dziennika „Madrid” (1971). Liberałowie z trudem tworzyli struktury partyjne i dopiero wiosną 1977 r. zdołali stworzyć Centrum Demokratyczne. Znaleźli się tu tacy ludzie, jak Joaquín Garrigues Walker, Antonio Fontan, Joaquín Satrustegui, Carlos Ferrer Salat czy Luis Miguel Enciso. Nie uczestniczyli w pierwszych rządach monarchii i mieli świadomość braku szans na samodzielny sukces wyborczy. To skłaniało do szukania porozumienia z reformatorami szukającymi legitymizacji. Liberałowie byli o tyle pożądanym partnerem, że mieli zrozumienie dla procesu pośredniego między prostą ewolucją a całkowitym odrzuceniem systemu.

Liberałowie byli więc środowiskiem decydującym o zasadach i metodach postępowania Centrum Demokratycznego. Jak to ujął Garrigues Walker, *Suarez może bez nas wygrać, ale nie przekona, my bez niego możemy dać świadectwo, ale nie wygramy*. W ostatniej fazie pośredniczył między różnymi środowiskami Galvo-Sotelo a 22 IV 1977 r. zawiązała się Unia Centrum Demokratycznego. Był to w tym momencie tylko sojusz wyborczy, w którym przedstawiciele dawnej opozycji starali się określić cele strategiczne: Kortezy konstytucyjne, monarchia, państwo nie wyznaniowe, zasada autonomiczna czy odpowiedzialność rządu przed parlamentem. Koalicja zawiązała

się dla osiągnięcia dwu celów: wygrania wyborów i dopełnienia transformacji ustrojowej. Jako drogę realizacji przyjęto wynegocjowane zerwanie (ruptura pactada), był to model postępowania przy tworzeniu Unii przeniesiony na płaszczyznę narodową. Pojęcie wynegocjowanego zerwania sformułował zdaje się prof. Raul Morodo, później zdeklarowany centrysta, ale wylansował Santiago Carrillo w artykule opublikowanym w „Corriere della Sera” 5 III 1976 r. Był to projekt postępowania świadomie centrowy i kompromisowy. W tworzącej się Unii liberalowie, jak zresztą i inne środowiska, musieli się pogodzić z rezygnacją z własnej tożsamości. Istotą projektu było postawienie sukcesu wyborczego nad wiernością zasadom ideowym.

Unia Centrum Demokratycznego zawiązała się niecałe dwa miesiące przed wyborami. Było więc oczywiste, że trzeba się oprzeć na ludziach ze struktur dawnego reżymu, jako dysponujących rozbudowaną siecią powiązań w terenie. Już ordynacja wyborcza przyjęta 1 marca była przykładem kompromisu między dawną opozycją a reformistami. Do Senatu przyjęto ordynację większościową z listami otwartymi, natomiast do Kongresu miała obowiązywać zasada proporcjonalności i listy zamknięte. Już w tym momencie ujawniała się przemożna rola Adolfo Suareza. Ordynacja była pomyślana jako remedium na niesłychane rozdrobnienie partyjne – w wyborach wzięło udział ponad 200 partii. Konglomerat osobistości tworzących Centrum Demokratyczne nie dysponował żadną organizacją łączącą z wyborcami. Pierwsza próba mitingu wyborczego (2 IV) zakończyła się zdaje się polityków, że muszą się oprzeć na rządzie.

W podobnym kierunku szła refleksja premiera Suareza. Unia odpowiadała zapotrzebowaniu wyborców z tzw. centrum socjologicznego na zmianę rzeczywistości, ale bezpieczną. Zapewniała też szansę zbudowania w przyszłości partii politycznej zdolnej przeciwstawić się socjalistom czy ogólniej lewicy. Wspólny też był, wydaje się, interes polityków z Centrum Demokratycznego i Suareza w tworzeniu przeciwwagi dla ugrupowań prawidlowych, które 21 X 1976 r. utworzyły Sojusz Ludowy (Alianza Popular). Adolfo Suarez, jak się wydawało, zapewniał wyborców, jego partnerzy z Centrum Demokratycznego oferowali się jako kandydaci. Okazało się to rozwiązaniem skutecznym, ale w przyszłości stało się powodem niejednego konfliktu.

*Ernst Feil*

## Posiadanie prawdy czy pewność wiary?

Warunki dialogu między religiami\*

### Modele dialogu z religiami

Często do niedawna przekonanie chrześcijan o tym, że zbawienie świata jest i dokonuje się jedynie w Jezusie Chrystusie, a więc w Kościele lub przynajmniej w wierze chrześcijańskiej, uchodzi obecnie nierzadko – ostrożnie mówiąc – za utrudniające podjęcie dialogu z religiami. Wysuwany jest argument, że nie można już na poważnie wychodzić z założenia, iż poza Kościołem nie ma zbawienia. Kto nadal upiera się przy takim poglądzie, może być posądzony o brak powagi. Dlatego też – by posłużyć się ważkim przykładem – wydaje się z góry chybione twierdzenie Dietricha Bonhoeffera z 1936 r., że zasada: „Extra Ecclesiam nulla salus” odnosi się do Kościoła Wyznawców. Stanowisko Bonhoeffera było zarazem wystąpieniem przeciwko Niemieckiemu Ewangelickiemu Kościołowi Rzeszy, który podlega nacjonalistom, a więc według Bonhoeffera był Kościołem heretyckim. Już wówczas Bonhoeffer był ostro krytykowany przez sam Kościół Wyznawców. Czyżby zatem był fantastą i marzycielem?

Owo twierdzenie, iż zbawienie można osiągnąć tylko w Jezusie Chrystusie, względnie w wierze chrześcijańskiej, a więc

\* Skrócona wersja artykułu *Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog*, „*Stimmen der Zeit*”, nr 3/1994, s. 192-202.

Mrozi

w Kościele, a co za tym idzie, wniosek, iż poza Kościołem nie ma zbawienia, określa się mianem ekskluzywizmu. Ten, kto reprezentuje ową ekskluzywną chrystologię, z góry naraża się także na zarzut nietolerancji, gdyż rości sobie pretensje do wyłączonego posiadania prawdy, a poza tym nie jest zdolny do podjęcia żadnego dialogu, bo przecież o czym miałby poważnie dyskutować, jeśli posiada prawdę, a co za tym idzie, jego partner żyje w nieprawdzie.

Poszukuje się więc nowych dróg, przechodząc do modelu inkluzywnego, który wprawdzie zakłada prawdziwość własnej drogi, lecz równocześnie dostrzega prawdę innych dróg. Inkluzywizm utrzymuje, iż istnieje prawda, którą realizuje droga własnej religii, prowadząc do prawdy ostatecznej, lecz także inne drogi zawierają prawdę; zatem wobec występowania w nich zasadniczych prawd prowadzących do iluminacji wysokiej moralności, drogi te nie przekreślają ostatecznie (wiecznego) zbawienia. Szczególnie Karl Rahner uchodzi obecnie za przedstawiciela tego poglądu.

Droga inkluzywna przywodzi na myśl trzecią pozycję konsekwentnego pluralizmu dróg, które starają się o jedną prawdę, a dokładniej mówiąc – o szukanie jej. Według zasady, iż wszędzie możliwe jest tylko poszukiwanie prawdy, a nie jej posiadanie, ludzie mogą najwyżej stwierdzić, że zarówno oni sami, jak też inni mogą się znajdować na różnych etapach drogi, lecz nikt nie dotarł jeszcze do celu. Zatem wszyscy, którzy szukają prawdy, winni przystąpić do dialogu, bez warunków wstępnych, wolnego od jakiegokolwiek roszczenia prawdy dla własnego stanowiska, by w ten sposób wspierać i przyspieszać wspólne odnajdywanie prawdy.

Droga ta mogła być także reprezentowana w teologii katolickiej. Ilustruje ją obraz, iż drogi wiodące do szczytu góry tak długo, jak długo przebiegają przez lasy, są różne, gdy jednak miną tę granicę drzew, są jednakowe albo tworzą jedną wspólną drogę. Zatem, zgodnie z tym obrazem, zasadniczo nie ma znaczenia, która droga doprowadzi nas do granicy drzew. Zazwyczaj wybiera się drogę najbliższą, by i tak później dotrzeć do tego samego celu.

Z trzech powyższych modeli tylko dwa ostatnie uważa się za godne rozważenia; przy czym trudno o ich dokładne rozdziele-

nie. Różnią się one od siebie tylko tym, że inkluzywne rozumienie własnych przekonań wychodzi od ich zasadniczej prawdziwości. Lecz zakłada już pewien stopień relatywizmu, jako że także inkluzywizm nie może i nie powinien rościć sobie pretensji do wyłączności swej „absolutnej” prawdy. Tym samym więc relatywizm pozostaje głównym problemem. Wydaje się oczywiście, iż jest on konsekwencją czysto ilościowego rozprzestrzeniania się różnych wielkich religii świata.

### „Posiadanie prawdy” – fatalna metafora

Odrzucenie ekskluzywizmu opiera się na alternatywie posiadania prawdy i szukania prawdy. Koronnym świadkiem tej alternatywy może być Karl Popper, który powołując się na Alfreda Tarskiego (1901-83), matematyka i teoretyka nauki, stwierdza: *Nauka jest szukaniem prawdy: Nie jest posiadaniem wiedzy, lecz poszukiwaniem prawdy.*

Nie należy jednak zbyt łatwo ułatwiać sobie sprawy. Przede wszystkim fatalna jest metafora posiadania. Z racji tego, że nasze wyrażanie duchowych treści ma zazwyczaj charakter metaforyczny, przenoszący z empirycznego doświadczenia na rzeczywistość duchową pojęcie, pogląd, punkt widzenia, nie dziwi fakt, że również nasz stosunek do prawdy próbujemy wyrazić w sposób obrazowy, używając jasnych początkowo określeń. Lecz wyrażenia „posiadanie”, „własność” nie nadają się do określenia tego, w jaki sposób prawda, zwłaszcza osobista, może być dana i przyswojona, gdyż w przypadku prawdy chodzi przecież zasadniczo o coś, co opiera się na zaufaniu i co nas tym samym ubogaca, obdarowuje.

Na to, jak problematyczne jest także określenie „poszukiwanie”, rozpatrywane abstrakcyjnie, wskazuje fakt, że całkowicie bezwarunkowe poszukiwanie prawdy, tzn. bez żadnych punktów oparcia, nie prowadziłoby w żadnym określonym kierunku, a więc nie mogłoby być „poszukiwaniem”, lecz umożliwiałoby najwyżej przypadkowe spotkanie prawdy. Wracając do Poppera, można zapytać, gdzie jest miara do odmierzania malejącej odległości między nową hipotezą czy nawet teorią a prawdą (co przecież także jest metaforą, która odwołuje się do przestrzennego wyobrażenia zmniejszania wcześniej istniejącej odległoś-



ci)? Skąd wiadomo, że teoria ta nie jest tylko bardziej funkcjonalna? Dlatego też warto byłoby pójść śladem nowego poznania, a lepiej mówiąc nowego założenia, chociaż faktycznie nie można stwierdzić, czy owo założenie rzeczywiście przybliży się do przedmiotu badań. Poza tym alternatywa ta opiera się na wyobrażeniach matematycznych i przyrodniczych, wychodzi bowiem z założenia, że się czegoś nie wie, lub też wie, lub przynajmniej uczyniło się już parę kroków w kierunku rozpoznania alternatywy. Jednakże wyraźnie widać, że osobiście przekazana prawda w małym stopniu odpowiada temu modelowi.

Nie wolno zbyt łatwo ułatwiać sobie przejmowania alternatywy posiadania i szukania prawdy także dlatego, że sam Popper nie rozwinął jej w sposób naiwny. W związku z tą alternatywą Popper wielokrotnie odwołuje się do Sokratesa, i to do cenionego Sokratesa platońskiej mowy obrończej (podczas gdy o wiele mniejszą sympatią darzy on Sokratesa państwa platońskiego, bo przecież Popper zdecydowanie odrzuca koncepcję państwa Platona ze względu na podejrzenie o totalitaryzm). W mowie obrończej Sokratesa odnajdujemy słynny argument o niewiedzy. Sokrates opiera się na roszczeniu, a właściwie doświadczeniu bycia mądrzejszym od innych, ponieważ wychodzi z założenia, że nic nie wie, podczas gdy inni muszą przyznać, iż tylko rzekomo coś wiedzieli. Interesujące, że Popper świadomie uzupełnia decydujące zdanie: *Wiem, że (prawie) nic nie wiem*, choć to „prawie” w nawiasie nie występuje u Platona. Ten paradoks wiedzy, że nie ma się wiedzy, Sokrates w ujęciu historycznym sformułował konkretnie przeciwko (pozornej) wiedzy sofistów, którzy uważali, że znają odpowiedź na każde pytanie. A przecież w ujęciu Platona tylko wczesne dialogi Sokratesa znalazły swój koniec w *aporii*, tzn. w ślepych zaułku. Później platoński Sokrates starał się udzielać daleko idących odpowiedzi. Sam Platon mówi potem naturalnie o swoim doświadczeniu, że to, co istotne jest niewyraźne, jak przedstawił to w sposób bezpośredni w swoim słynnym siódmym liście, pozbawionym artystycznej formy dialogów.

Również interpretacji działającego przed Sokratesem Ksenofanesa, do którego słusznie także odwołuje się Popper, nie można po prostu streścić w następujący sposób: *Nie mamy żadnego kryterium prawdy, żadnej pewnej wiedzy, lecz możemy*

*szukać i z biegiem czasu, szukając odnaleźć wiedzę. Ta parafraza Poppera jest zbyt swobodna, u Ksenofanesa brzmi to bowiem następująco: *Doprawdy, bogowie nie ujawnili wszystkiego od początku śmiertelnikom, którzy szukając wiedzy stopniowo będą ją odnajdywać.**

Będziemy musieli się więc pożegnać z tą prostą, stereotypową alternatywą posiadania i szukania prawdy. Zresztą Popper, trzymając się konsekwentnie swojej interpretacji Sokratesa, powinien włożyć w usta Ksenofanesa następujące słowa: „Nie mamy (prawie) żadnego kryterium prawdy”.

### **„Roszczenie absolutności” – nieodpowiednie wyrażenie**

Za drugą przesłankę ekskluzywizmu uważa się chrześcijańskie roszczenie absolutności. Tym samym zachodzą na siebie dwa pojęcia, które na dodatek wymagają wyjaśnienia. Pojęcie „absolut” powstało bardzo późno, dopiero w związku z niemieckim idealizmem. Główną rolę odegrał tu sformułowany przez Hegla postulat określający chrześcijaństwo (!) jako religię absolutną. Nie możemy tutaj zająć się bliżej tą problematyką, na którą zwrócił uwagę m.in. Ernst Troeltsch w swoich rozważaniach o „Absolutności chrześcijaństwa i historii religii” (1902). Musimy zadowolić się krótkim wskazaniem, że pojęcia „absolut” i „absolutność”, rozpatrywane w kontekście teologicznym, są drugorzędne i że również stwierdzenie: Bóg jest „absolutny”, niewiele wnosi. W gruncie rzeczy bowiem pojęcie „absolutny” oznacza „odłączony”, „oderwany”. Kim jednak miałby być ten Bóg, którego moglibyśmy wyraźniej zobaczyć przez pryzmat tego określenia? Również przeciwieństwo, które należy wykluczyć, mianowicie, że Bóg powinien zostać określony jako „relatywny”, tzn. „odniesiony” do świata jako swego stworzenia lub do nas, nie prowadzi do centralnego określenia Boga.

Problem powiększa to, że ktoś – chętnie dowiedzielibyśmy się, kto – sformułował „roszczenie absolutności”. „Roszczenie” jako (metaforyczne) określenie w języku prawniczym służy do tego, by móc na mocy umowy zaskarżać i wnosić żądania zwrotu swej należności. Poza tym pojęcia tego używamy w dziedzinie etyki. Ale widać wyraźnie, że termin ten wydaje się mało użyteczny dla człowieka próbującego wyjaśniać treści

teologiczne. Wiara nie przekazuje żadnych roszczeń, ani zbawienia wiecznego, ani w stosunku do innych.

### Kto z kim prowadzi dialog?

W pewnym artykule o chrześcijańskich staraniach wokół medytacji zen znalazły się dwie interesujące wypowiedzi związane z naszym tematem. Po pierwsze, zwrócono uwagę na radę pewnego Hindusa podczas spotkania z okazji 25 lat kursów medytacji w klasztorach benedyktyńskich, iż chrześcijanie nie powinni zapominać swych korzeni. Po drugie, cytowany był list pewnego księdza katolickiego, będącego zarazem nauczycielem medytacji zen, do następców jego zmarłego nauczyciela sztuki zen z zapytaniem, czy mogliby oni zaakceptować połączenie drogi zen z rzeczywistością Chrystusa. Czy można sobie wyobrazić, by nauczyciel medytacji z Dalekiego Wschodu w ogóle zainteresował się połączeniem medytacji wschodniej i zachodniej, a poza tym, by zwrócił się do chrześcijańskiego opata z zapytaniem o prawomocność swych starań?

Kiedy obecnie należy wspierać dialog religii oraz stwarzać dla niego właściwe warunki i sposoby zachowań, pojawia się oczywiście pytanie, kto sformułuje warunki tej rozmowy. Wystarczy rzucić okiem na literaturę przedmiotu, by szybko zorientować się, że prawie wyłącznie chodzi o autorów z USA, których poglądy należałoby obecnie dyskutować także u nas, jak sugerują i wyraźnie zalecają tutejsi autorzy. Obecnie większość angloamerykańskich autorów znajduje się w takiej sytuacji, że z zasady w swych instytucjach i uniwersytetach reprezentują oni li tylko naukę o religiach, gdzie są rozważane obok siebie – w sposób równoprawny – wszystkie możliwe stanowiska. Jednak rzadko chodzi przy tym o rodzimych przedstawicieli tych kultur i religii (o „native speakers” i, jak moglibyśmy powiedzieć, o „native believers”).

Jest oczywiście niezmiernie pożądane, by ci, którzy należą do tradycji zachodniej, zajmowali się innymi kulturami i przekonaniami, ponieważ problem istnieje raczej dla członków naszej znacznie zsekularyzowanej mentalności i cywilizacji, którzy nie należą już wcale lub należą tylko bardzo powierzchownie do swego pierwotnego wyznania i którzy muszą się odnaleźć

(8) w nieprzejrzystym pluralizmie wielu różnych stanowisk. Jednak ten pluralizm pragmatyczny łatwo przechodzi w pluralizm normatywny. Dyskusja wokół dialogu z innymi kulturami i przekonaniami jest w dużym stopniu zdominowana przez przedstawicieli świata europejsko-amerykańskiego, których charakteryzuje pragmatyzm i pozytywizm reprezentowany od dziesięcioleci, przede wszystkim w USA. Oni też stawiają warunki dialogu. Wychodząc od tolerancji, uważają, że pogodzenie jej z przyjęciem przez uczestnika dialogu wiążącej prawdy drugiego jest niemożliwe; spodziewają się na tej drodze przynajmniej pragmatycznego wyjścia z nieszczęsnego pluralizmu.

Nieprzypadkowo szczególnie w USA propagowano także obraz – chodzi tu naturalnie tylko o obraz – „rynku”, na którym występują obok siebie albo z sobą różne wyznania i religie, z których każda wystawia na sprzedaż swoją ofertę – wykorzystując oczywiście wszystkie środki reklamy – i oczekuje jak największego sukcesu. Ponieważ w takich „ofertach sensu” trudno dopatrzeć się czegokolwiek, co podobnie jak podstawowe artykuły spożywcze byłoby niezbędne do bezpośredniego podtrzymania życia, nikt naturalnie nie będzie zmuszony do nabycia ich za cenę życia. Obraz „rynku możliwości” mógłby być w ostatecznym wypadku obrazem kościelnego spotkania czy zjazdu, lecz nie może być obrazem charakteryzującym współistnienie różnych i w końcu ostatecznie wiążących przekonań. To, o co tutaj chodzi, nie może być wytargowane na rynku, gdyż rozgrywa się to w kościele, który jest przy rynku. Problem oczywiście pozostaje: Czy istnieje jeszcze w ogóle coś, co ma ostatecznie wiążące znaczenie?

Zamiast więc wychodzić od specyficznego dla USA pluralizmu z jego pragmatycznym odejściem od zagadnienia prawdy, będziemy musieli poszukać innej podstawy dialogu. Nie jest nią na pewno rezygnacja z ostatecznego przekonania jako przesłanka dialogu między kulturami i przekonaniami.

### Zagadnienie prawdy – zagadnieniem nieodzownym

Skoro już w przypadku informacji, a jeszcze bardziej w przypadku zaleceń etycznych zdecydowanie chodzi o to, by były one zgodne z rzeczywistością, to znaczy prawdziwe względnie

prawidłowe, tym bardziej nie można zrezygnować z pytania o prawdę w przypadku ostatecznie wiążącej wiary. Jak kruch jest jednak także u nas z prawdą, pokazuje propozycja, by określić ją jako medium społecznego subsystemu filozofii (obok pieniędzy dla gospodarki, religii dla redukcji kompleksowości). Służy ona tu – zaledwie – funkcjonowaniu społeczeństwa, przy czym nie da się już przyjąć i wskazać prawdy jako takiej. Najwyraźniej nie istnieje tutaj żadne zrozumienie prawdy, za które człowiek byłby gotów poświęcić życie.

W sytuacji, gdy ten, kto nie chce lub nie może przyłączyć się do tego modelu, określany jest mianem zwolennika „staroeuropejskiego” myślenia, powstaje pytanie, czy może jest to wyróżnienie, odnoszące się także do tego, kto, choć uważa dialog z innymi przekonaniami za niezbędny, sądzi jednak, że nie należy rezygnować z przekonania o ostateczności prawdy własnego stanowiska, i od niej też wychodzi. Ocenianie prawdy nie w znaczeniu równo-ważności z innymi stanowiskami i w konsekwencji przynależność do „starego” modelu dialogu nie muszą być przestarzałe. Biorąc pod uwagę główne prawdy chrześcijańskiego objawienia niełatwo zrezygnować z pytania o prawdę, podobnie jak przedstawicielowi innej kultury i przekonań nie można proponować, czy zgoda zażądać postawienia pod znakiem zapytania własnego stanowiska celem otwarcia się na przyjęcie dialogu.

Tym samym oczywiście poruszona została kwestia prawdy: jak można ją określać i, co jeszcze trudniejsze – jak ją osiągnąć. Nie trzeba chyba tłumaczyć, że nie można jej po prostu zdefiniować jako prawdy zwierbalizowanej. Gdy ktoś może żyć w prawdzie, do której nie doszedł na drodze refleksji (adekwatne zamknięcie prawdy w refleksji nie jest możliwe) i gdy może nie jest też w stanie udzielić odpowiedniej informacji na jej temat, gdy zwierbalizowana wiedza o Jezusie z Nazaretu nie wystarcza jako przesłanka zbawienia i gdy stosunek do Boga może stać w sprzeczności z własną świadomością i własnymi wypowiedziami, wówczas te i inne problemy nie mogą sugerować, że przyjęcie ostatecznie wiążącej prawdy jest zbędne i może być zaniechane. Można w tym miejscu zrezygnować z analizy antagonizmu, np. między świadomością i rzeczywistością. Problemy, które należałoby poruszyć, odnoszą się oczywiście

do elementu świadomego w ludzkim doświadczeniu, które przecież ze swej strony nie musi być identyczne z faktycznym stanem człowieka. Nagłe, przenikające aż do głębi zmiany we własnej sytuacji życiowej pokazują zbyt wyraźnie, jak bardzo nieadekwatnie doświadczamy całej rzeczywistości naszego życia.

Także centralne wypowiedzi nowotestamentowego orędzia, niezależnie od związanych z nimi problemów, wskazują konieczność przyjęcia zasadniczej prawdy. To, że w Jezusie Chrystusie chodzi o zbawienie świata, jest tak bardzo zakotwiczone w tym orędziu, że zaciemniałoby się centralne miejsce tekstu, gdyby nie chciało się zachować tej wypowiedzi.

To, że wszyscy, którzy nie słyszeli o Jezusie z Nazaretu lub nie usłyszeli tak, by móc w Niego uwierzyć, nie będą z tego powodu od razu pozbawieni (wiecznego) zbawienia, było treścią refleksji, którą podejmował Karl Rahner w swojej teorii anonimowych chrześcijan. Gdy nie interpretuje się jej jako wszechobejmującej teorii, lecz jako teorię o ograniczonym zasięgu, w duchu Rahnerowskiego określania teologii jako „systemu tego, co nie da się usystematyzować”, wówczas odpadają zarzuty dotyczące „wchłaniania” innych religii, jak również te dotyczące bagatelizowania znaczenia chrześcijańskiej drogi zbawienia. Nieprzypadkowo Hermann Volk jako dogmatyk w Münster ciągle zwracał uwagę na granice i ułomności systemów teologicznych, kładąc nacisk właśnie na to, iż nie są to słabości, lecz mocne strony tych systemów. W końcu w teologii nie chodzi o to, by rzeczywistość podporządkować systemowi, lecz by właśnie tę rzeczywistość możliwie systematycznie uchwycić. Takie tamowanie systematyczności występuje w teologii częściej, np. w wypadku definicji soboru trydenckiego o przeistoczeniu chleba i wina podczas Eucharystii, gdzie sobór lekceważąc terminologię scholastyczną, w której spotykamy „substancję” i „przypadłości” (*accidens*), mówi o „substancji” i „właściwościach” (*species*).

Brak już tutaj miejsca na bardziej szczegółowe odrzucenie argumentacji, że tolerancja – bez wątpienia niezbędna do podjęcia dialogu – jest możliwa tylko wtedy, gdy zrezygnuje się z przyjmowania ostatecznej prawdy. Niech wystarczy krótka wskazówka, że z tezą o wymaganej „*neutralitas*” zmagano się

już w XVII w., by wyraźnie uświadomić sobie własne bycie „nie neutralnym”, różne jednak od bycia wrogiem, jak gdyby tylko ten, kto pozostaje neutralny, mógł także zachować pokój. Tolerancja i pokojowe nastawienie mają równie mało wspólnego z ową „neutralitas”, jak zaniechanie nauki języka z odkryciem prajęzyka człowieka. Według legendy, noworodki, które miały wzrastać nie słysząc żadnej ludzkiej mowy, by w ten sposób zacząć mówić pierwotnym językiem, umarły. Przed Fryderykiem II, który próbę tę przedsięwziął dopiero w XIII stuleciu, podobny eksperyment przeprowadził według Herodota już w VI w. przed Chr. faraon Psametych II. Zgodnie z powyższym odpada argument oświeceniowy, jakoby należało zaniechać wychowywania dzieci w konkretnym wyznaniu, a także ich chrztu, by mogły wzrastać „neutralnie”, aż będą na tyle dorosłe, by same mogły wybierać i decydować.

Dla modelu prawdy wiary, który należałoby rozwinąć, można by wykorzystać nowotestamentową nowinę, że odkupienie i zbawienie dokonują się w krzyżu Jezusa Chrystusa, lecz przed końcem świata nie doszły jeszcze do historycznego spełnienia. To „już” i „jeszcze nie” może się także odnosić do owego zrozumienia zbawienia i prawdy, o której tutaj chodzi.

Tymczasem nie potrzebujemy już także teologicznie, odpierać defensywnie owych ataków, które w imię oświeceniowego rozumu ery nowożytnej kierowane są nieustannie pod adresem wiary. Także przy uzasadnianiu wiedzy nie możemy bowiem obywać się bez wiary, jak znowu widać u Karla Poppera. W końcu bardzo mocno wyraził on to, iż dzięki erze, którą można nazwać irracjonalną wiarą w rozsądek, jest przekonany o swojej teorii krytycznego racjonalizmu. Jak dalece chrześcijanin powinien być przywiązany do swych własnych przekonań przynajmniej w ten sposób? Mówiąc słowami Karla Rahnera: *Pokładam nadzieję w Bogu, że wiara przekazana przez tradycję przemieniła się w moją własną decyzję, że także w głębi mojej istoty jestem katolickim chrześcijaninem, co w końcu pozostaje tajemnicą Boga i mojej niereflektowalnej głębi, której nie mogę też wypowiedzieć przed samym sobą.* Przez to rozmowa, dialog nie dozna (prze)szkody, lecz się naprawdę rozpocznie.

tłum. Aneta Głowska

Włodzisław Duch

## Buddyjskie ideały\*

Wróciłem z Japonii na święta Bożego Narodzenia i pod choinką znalazłem m.in. „Przekroczyć próg nadziei” Jana Pawła II. Z uwagą i z nadzieją przeczytałem tę ważną książkę. Niestety, niektóre jej stwierdzenia napęłniły mnie smutkiem. Od lat obserwuję bowiem bardzo dziwną postawę Kościoła w stosunku do religii Dalekiego Wschodu. Przedstawicielom tych religii przypisuje się bowiem poglądy, których wcale nie głoszą, poglądy, które łatwo jest skrytykować i ostrzec wiernych przed ich wyznawaniem. Jest to jakieś kolosalne nieporozumienie, ciągnące się od bardzo wielu lat. Nie jestem pewny, z czego ono wynika, z pewnością jednak taka postawa nie sprzyja zrozumieniu prawdy. Błędy w książkach pisanych przez młodych zakonników czy księży można złożyć na karb ich niedoświadczenia, ale słowo napisane ręką papieża ma całkiem inny ciężar gatunkowy. Cytując jego własne zdanie: *Nie wolno tylko człowiekowi trwać w błędzie, nie usiłując się przekonać o tym, jaka jest prawda* (s. 143).

Ograniczę się tu do buddyzmu, tradycji najlepiej mi znanej, gdyż już od 20 lat jestem członkiem wspólnot buddyjskich

\* Szerokim echem odbił się protest buddystów przeciwko wypowiedziom o ich religii w książce *Przekroczyć próg nadziei* Jana Pawła II. Nie zgadzali się oni m.in. na określanie buddyzmu mianem ateizmu. Odnośne wypowiedzi papieża opierają się na faktie, że buddyzm nie mówi o Bogu. Znamienne jest jednak, że sami buddyści nie chcą być uznani za „ateistów”. To ważny znak, że swego milczenia o Bogu nie uważają za negowanie Jego rzeczywistości, jak to ma miejsce w ateizmie. Przeciw stereotypowym sądom o buddyzmie występuje także autor prezentowanych tu rozważań. Otwarcie się na tego rodzaju świadectwa pojmowania buddyzmu od wewnątrz jest potrzebne, aby język używany w dialogu między religiami nie budził nieporozumień, lecz służył coraz lepiej porozumieniu (red.).



i miałem okazję spotykać się z wieloma nauczycielami różnych tradycji buddyjskich. Co o buddyzmie pisze Jan Paweł II? Z jednej strony cytuje dokument „Nostra aetate” II Soboru Watykańskiego: *Buddyzm, w różnych swoich formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia.* Wspomina również o swoich spotkaniach z Dalaj Lmą i buddystami w Tajlandii. W świetle uwag o nasionach Słowa i stwierdzeniu, że *Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych jest prawdziwe i święte* wydawało się to obiecujące. Jednakże kolejne zdania zaskoczyły mnie zupełnie. Otóż dowiedziałem się, iż: *„Oświecenie”, jakiego doznał Budda, sprowadza się do przekonania, że świat jest zły (...) Pełnia tego zerwania to nie zjednoczenie z Bogiem, ale tak zwana nirwana, czyli wejście w stan doskonałej obojętności wobec świata.* Pogląd ten powtarza się w kilku innych miejscach książki „Przekroczyć próg nadziei”. Czy buddyzm jest naprawdę religią negacji?

Buddyście z Dalekiego Wschodu wydaje się, iż rzeczy mają się dokładnie odwrotnie: to chrześcijaństwo jest negacją życia doczesnego na rzecz nieokreślonego życia po śmierci. W kościołach panuje atmosfera powagi, nie słychać śmiechu i nie widać radości, na obrazach za to męczeństwo, krew i krzyże, Droga Krzyżowa. Krew leje się z kart Starego Testamentu za sprawą gniewnego Boga; krew leje się z kart Nowego Testamentu za sprawą Boga miłości. Trudno jest Chińczykowi czy Japończykowi zrozumieć, że Bóg go kocha, gdy właśnie nadeszło tsunami i zmyło całą jego wioskę z powierzchni ziemi. Natura w krajach azjatyckich zawsze była okrutna, a ludzie, by przeżyć, musieli sobie pomagać, stąd przekonanie o złośliwości bogów i dobrej naturze człowieka. Na Bliskim Wschodzie było odwrotnie: człowiek był rabusiem, ale nie było wulkanów, trzęsień ziemi ani innych katastrof, rzeki wylewały regularnie, użyźniając pola, a większy wylew uznano za potop, objaw gniewu Boga. W Japonii Bóg gniewa się bez przerwy, jak więc można uwierzyć, że jest miłością?

Czy można znaleźć większy kontrast niż między wykrzywionymi cierpieniem twarzami świętych męczenników i samego Chrystusa w chrześcijańskich świątyniach, a spokojnymi, uśmiechniętymi twarzami Buddy czy Kannon w świątyniach buddyjskich? A jednak, tam gdzie każdy widzi cierpienie, czytamy o radości, a tam gdzie widać radość, czytamy o cierpieniu i ucieczce od świata. Czy przykład Buddy, który po osiągnięciu nirwany nauczał niestrudzenie przez 45 lat, przykład Dalaia Lamy, który dostał za swoją działalność pokojową nagrodę Nobla, nie świadczy o tym, że nirwana nie ma nic wspólnego z doskonałą obojętnością wobec świata? Kraje Dalekiego Wschodu mają swoich świętych, ale trudno wśród nich znaleźć „doskonale obojętnych”. Nie wiem, skąd się wziął ten pogląd, ale jego uporczywe powtarzanie przez przedstawicieli Kościoła na wszystkich szczeblach hierarchii jest uporczywym trwaniem w błędzie i zamykaniem oczu na oczywistości. Błędu tego nie popełnili jedynie nieliczni mnisi, tacy jak Thomas Merton, trapiści, który na ostatnich stronach swojego dziennika pisanego w czasie wyprawy do Tajlandii napisał stojąc przed posągiem Buddy: *Nie wiem, czy w całym moim życiu miałem kiedykolwiek takie odczucie piękna i duchowej wartości łączące się jednej estetycznej iluminacji (...) Teraz wiem i zobaczyłem to, czego po omacku szukałem. Nie wiem, co jeszcze pozostało, ale teraz zobaczyłem i przebiłem się przez powierzchnię i wydostałem się poza cienie i pozory.* Jezuita Anthony de Mello w jednym z ostatnich swoich listów napisał do swojego przyjaciela (w przedmowie do „Modlitwy żaby”, cz. II): *Rzeczy takie jak te o których mówi Achaana Chaha, buddyjski nauczyciel, pochłaniają niemal całą moją uwagę i tracę upodobanie do innych spraw. Czy to złudzenie? Nie wiem, ale jeszcze nigdy w życiu nie czułem się tak szczęśliwy, tak wolny...*

O co naprawdę chodzi w buddyzmie i czy różni się on tak mocno od chrześcijaństwa? Chociaż jest to temat na całą książkę, spróbuję pokrótce uzasadnić, że poza warstwą słowną, sposobem wyrażania i symboliką, główne idee są bardzo podobne, jeśli nie identyczne. Bardzo trudno jest pisać o buddyzmie jako dobrze określonej religii, gdyż w ciągu 2500 lat od jego powstania rozwinęło się w nim wiele różnych szkół i tradycji,

często skrajnie odmiennych i głoszących zupełnie różne poglądy. Niektóre tradycje opierają się na świętych księgach (zwanych w sanskrycie sutrami), inne opierają się wyłącznie na indywidualnym nauczaniu. Tak jak i w innych religiach istnieje warstwa obrzędowa, buddyzm ludowy, specyficzny dla danej kultury, w której się rozwijał. Pomimo tych trudności są pewne elementy wspólne, pewna esencja nauk buddyjskich, którą spróbuję tu przedstawić.

Buddyzm nie jest konkurencją dla chrześcijaństwa, nie ma powodu do lęku. Nie znam żadnych badań socjologicznych w tym zakresie, lecz z moich własnych obserwacji wyraźnie wynika, że do wspólnot buddyjskich nie trafiają katolicy odciągani od swojej wiary. Trafiają do nich ludzie szukający, ludzie, którzy są zbyt krytyczni, by opierać swoją wiarę na pismach sprzed tysięcy lat czy teoretycznych konstrukcjach teologów, które można budować na tysiące sposobów (liczba sekt w religiach teistycznych znacznie przekracza tysiąc). Wiara w buddyzmie opiera się na zaufaniu do człowieka, który przez lata praktyki sam staje się „naczyniem Prawdy”. Nie ma tu autorytetów ani świętych ksiąg (choć niektóre tradycje buddyjskie takie uznają). Buddyzm nie zajmuje się spekulacjami dotyczącymi Boga (sam Budda po prostu milczał, gdy zadawano mu takie pytania), uznając, że prawdziwym problemem człowieka jest zrozumienie, kim lub też czym naprawdę jesteśmy. Cała literatura zen, jednego z najbardziej na zachodzie znanych (choć bynajmniej nie rozumianych) gałęzi buddyzmu (por. np. „Trzy filary Zen” P. Kapleau) jest skoncentrowana wokół tego tematu.

W kulturze zachodniej mówienie o religii zaczyna się natychmiast od problemu Boga. Jego istnienia i stosunku Boga do człowieka. Wiele ciekawych książek dotyczących stosunku religii do nauki w istocie nie tyle dotyczy religii, ile koncepcji Boga. Prawdziwym problemem egzystencjalnym jest nie tyle pełna tajemnic natura Boga, ile stosunek człowieka do rzeczywistości: Skąd przychodzimy, dokąd idziemy, kim jesteśmy? Gdzie jest nasze źródło, do którego wracamy? W jaki sposób możemy na te pytania znaleźć odpowiedź? Czy dążenie do zrozumienia, kim jesteśmy, jest obce chrześcijaństwu? Bynaj-

mniej! W książce „Genesee, dziennik z klasztoru trapistów” Henri Nouwen, holenderski kapłan, pyta swojego przewodnika duchowego Johna Eudes: *Kiedy się modłę, do kogo się modłę? Kiedy mówię „Panie”, kogo mam na myśli?* Eudes odpowiada mu na to: *To bardzo istotne pytanie, najważniejsze, jakie możesz postawić; w każdym razie jest to pytanie, z którego możesz zrobić najważniejsze pytanie.* Potem stwierdza z wielkim naciskiem, że jeśli naprawdę chcę podejść do tego pytania poważnie, powinienem zdać sobie sprawę, że pozostanie mi niewiele miejsca na inne rzeczy. *Z wyjątkiem chwil – powiedział z uśmiechem – gdy to pytanie tak bardzo ciebie wyczerpie, że dla odprężenia będziesz musiał poczytać sobie „Newsweeka”!* Nie jest łatwo – ciągnął dalej – postawić to pytanie w centrum medytacji, bowiem przekonasz się, że zawiera ono każdą częsteczkę ciebie samego, ponieważ pytanie: *Kto jest Panem, do którego się modłę? prowadzi bezpośrednio do pytania: Kim jestem ja, który chce się modlić do Pana? (...) Czy znajdziesz tam odpowiedź? I tak, i nie, sam się o tym przekonasz.* Pewnego dnia możesz mieć przebłysk zrozumienia, nawet jeśli nadal to pytanie będzie cię nękać i przyciągać do Boga. Ale to nie może być pytanie, które jest po prostu jednym z twoich pytań. W pewnym sensie to musi być twoje jedyne pytanie, wokół którego wszystko co czynisz, znajduje swoje miejsce. Wymaga ono podjęcia decyzji, by stało się centrum medytacji. Jeśli tak uczynisz, przekonasz się, że rozpocząłeś długą drogę. Te fragmenty mogłyby równie dobrze pochodzić z rozmowy mistrza zen z jego uczniem. To pytanie jest kluczem do bezbramnej bramy starożytnych mistrzów. To pytanie jest kluczem do Królestwa, Ogrodu niebieskiego, w którym widzimy Pana twarzą w twarz. Kim jest ten, który puka do bram Jego przybytku? Jak możemy odpowiedzieć na pytanie o naturę rzeczywistości? W absolutnym sensie o rzeczywistości nie sposób jest mówić – to zdanie napisano ponad 2000 lat temu w jednej z sutr Mahajany, tradycji, z której rozwinęła się również szkoła zen. Każdy dobry fizyk to potwierdzi: budujemy modele, konstrukcje intelektualne pozwalające na przewidywanie nowych zjawisk, ale nie mamy już złudzeń, że nasze modele są tym samym co rzeczywistość. Mapa to nie terytorium. Jedyna możliwa odpowiedź

musi być wynikiem naszego wewnętrznego doświadczenia, głębokiej introspekcji. Prowadzi to do doświadczenia religijnego, którego potwierdzenie w buddyzmie przekazywane było od 2500 lat bezpośrednio przez nauczyciela uczniom, którzy osiągnęli dostateczny wgląd w swoją prawdziwą naturę, osiągając tym samym stan umysłu, który był udziałem Gotamy Buddy przed wiekami. Doświadczenie to, pogłębiane latami praktyki, przemienia człowieka tak, że staje się on uosobieniem nauki, naczyniem Darmy, jak określali to starożytni mistrzowie.

Jeden z Ojców Pustyni, święty Marek Asceta pisał „Do tych, którzy myślą, że zbiorą zasługi dzięki dobrym uczynom”: *Jeśli kochasz prawdziwą wiedzę, poświęć się życiu ascetycznemu, bo wiedza teoretyczna uczyni cię zarożumiałym (...) Często nasza wiedza się zaciemnia, albowiem nie przykładamy się do praktyki. Jeśli zaniedbujemy całkowicie praktykę, nasza pamięć stopniowo zanika (...) Bezruch pomaga nam, nie pozwalając działać złu (...) Intelkt nie może osiągnąć bezruchu, dopóki nie zrobi tego ciało, a ściana pomiędzy nimi nie zawali się bez skupienia i modlitwy (...) Gdy intelekt zapomina o prawdziwej wiedzy, walczy z ludźmi o rzeczy człowiekowi szkodzące, jakby były pomocne (...) Wiedza każdego człowieka jest prawdziwa do takiego stopnia, do jakiego potwierdza go jego łagodność, pokora i miłość (...) Pierwszym źródłem wszelkiego zła jest ignorancja, następnym jest brak wiary. Ten cytat mógłby pochodzić równie dobrze z pism indyjskich, chińskich czy japońskich buddystów. Najważniejsza jest praktyka, a nie teoria. Pierwsza reguła Zakonu Tiep Hien, czyli Zakonu Współistnienia, społeczności buddyjskiej założonej przez wietnamskiego mnicha Thich Nhat Hanha, brzmi: *Nie podchodź batwochwalczo do żadnej doktryny, teorii ani ideologii, nawet buddyjskiej; nie czuj się nimi związany. Każdy system myślowy to jedynie drogowskaz, a nie prawda absolutna.**

Najważniejsza jest więc praktyka, a jej podstawą jest moralność i przestrzeganie wskazań, recytowanych w czasie ceremonii:

1. Postanawiam nie zabijać, lecz ochraniać wszelkie życie.
2. Postanawiam nie brać tego, co nie zostało mi dane, lecz szanować wszelkie rzeczy.

Wskazanie  
nauczyciela  
uczniom  
1. Budda  
2. Dharma  
(przekaz)  
3. Wspólnota

Wskazanie

3. Postanawiam nie być rozwiązłym, lecz żyć w czystości i powściągliwości.

4. Postanawiam nie kłamać, lecz mówić prawdę.

5. Postanawiam nie skłaniać nikogo do używania środków odurzających i zawsze utrzymywać czysty umysł.

6. Postanawiam nie oczerniać innych, lecz być rozumiejącym i współczującym.

7. Postanawiam nie chwalić się ani ganić innych, lecz pokonywać swoje własne wady.

8. Postanawiam nie odmawiać duchowej i materialnej pomocy, lecz udzielać jej obficie, gdy jest potrzebna.

9. Postanawiam nie wpadać w gniew, lecz ćwiczyć się w opanowaniu.

10. Postanawiam nie urągać Buddzie, Jego Nauce i Jego Wspólnocie (Buddzie, Darmie, Sandze), lecz otaczać je opieką i ochraniać.

Te wskazania są podstawą, a jednocześnie i końcowym efektem praktyki, opisują one bowiem naturalny sposób postępowania człowieka, który się przebudził. Każde z tych wskazań wymaga dłuższego komentarza, lecz ich duch jest jasny i w swojej istocie podobny do dziesięciu przykazań.

Ponieważ najważniejsza jest praktyka, większość buddystów ma niewielkie pojęcie o filozofii czy teorii i nie przywiązuje do nich wielkiej wagi. Podstawą rozumienia świata w buddyzmie jest prawo przyczyny i skutku: wszystkie zdarzenia mają swoje przyczyny. Prowadzi to do realizmu – do zrozumienia świata wystarczy nauka. Zło czynione przez człowieka wynika z ignorancji, z niezrozumienia, kim naprawdę jesteśmy i co daje nam prawdziwe szczęście. Zło, będące wynikiem katastrof naturalnych, jest wynikiem działania ślepych sił natury, nie pomogą tu modlitwy do sił wyższych, pomóc mogą jedynie szczepionki, obserwacje sejsmograficzne i ostrzeżenia przed tsunami.

Zen, największa buddyjska tradycja w Japonii, dzieli się na kilka szkół, wśród których najwięcej zwolenników ma tradycja Soto, wywodząca się od wielkiego reformatora religijnego z XIII wieku, Dogeną. Zen odrodził się w Japonii w znacznej mierze dzięki wysiłkom Hakuina Ekaku (1685-1768), poety, malarza i pisarza. W Japonii nazywany jest on największym

mędrce 500-lecia lub patriarchą, który odrodził zen. Hakuin pisał dużo w języku ludowym, a nie w klasycznej chińszczyźnie. Był bardzo wymagającym nauczycielem. Jego najbardziej znanym wierszem jest „Zazen Wasan”, pieśń chyba najlepiej tłumacząca w krótkiej formie, o co chodzi w buddyzmie. Zazen (forma medytacji) jest podstawową praktyką w wielu tradycjach buddyzmu, takich jak zen w Japonii, chan w Chinach czy Chogyę w Korei. Pierwsza zwrotka pieśni głosi: *Wszystkie istoty są pierwotnie Budda*. Pojęcie „Budda” w Japonii, za czasów Hakuina jak i obecnie, rozumiane było w sposób podobny do pojęcia Boga w kulturze chrześcijańskiej, jako nadnaturalnej istoty, do której należy się modlić. Pierwotnie, w Indiach i początkowo w Chinach, „Budda” oznaczało „przebudzonego” (sanskrycki rdzeń „budh” znajdujemy również a polskim słowie „budzić się”), a więc człowieka, który poznał prawdę, swoją „prawdziwą naturę”, nazywaną w związku z tym Naturą Buddy. Pytanie: czym jest nasza Prawdziwa Natura, tożsame z pytaniem „kim jestem?”, zostało przez Chińczyków zamienione na bardziej techniczne pytanie „czym jest natura Buddy?”, a potem „czym jest Budda?”. Na to pytanie w literackiej spuściźnie zen znajdujemy wiele odpowiedzi.

Chociaż pierwotnie jesteśmy Buddą, a więc mamy w sobie potencjalną możliwość urzeczywistnienia prawdy (jesteśmy stworzeni *na obraz i podobieństwo*), wędrujemy z ciemnej ścieżki na ciemną ścieżkę. Jednocześnie Hakuin stwierdza, że Prawda nie jest daleko, zbawienia nie osiąga się po śmierci, ale Prawda jest tu, w nas, wystarczy tylko się obudzić; jak ktoś, kto pośród wody krzyczy z pragnienia, mamy skarb, którego nie dostrzegamy. Szukamy zadowolenia z życia nie w samym życiu, ale w ucieczce od niego, w ucieczce w rozrywkę, alkohol, nawet w pracę, litując się nad sobą, że tak ciężko musimy pracować, robiąc przy tym często zupełnie niepotrzebne rzeczy. Rezygnujemy z miłości, z niesienia radości innym, szukając samozadowolenia i zapełnienia wewnętrznej pustki w towarzystwie kolegów, kobiet, w środkach odurzających. Przebudzenie się, urzeczywistnienie Natury Buddy i uwolnienie się z koła narodzin i śmierci jest celem buddyzmu. Narodziny i śmierć niekoniecznie trzeba interpretować jako doktrynę reinkarnacji, tak jak piekło i niebo jako istniejące poza nami światy. W jaki

sposób możemy się przebudzić, zejść z ciemnych ścieżek, nie dać się zwieść zręcznym słowom? Kolejny wiersz Hakuina wskazuje na esencję gałęzi buddyzmu zwanej Mahajaną, którą jest praktyka zazen. Mahajana (wielki wóz) jest bardzo bogatą tradycją religijną, wyrosłą z buddyzmu pierwotnego, zwanego Theravada (drogą starszych) lub Hinajana (mniejszym wozem). Mahajana nie stawia sobie za cel indywidualnego zbawienia, czyli osiągnięcia stanu nirwany, szczęśliwości w podobnym sensie, co „pójście do nieba”, lecz pracę dla zbawienia wszystkich istot przez prowadzenie ich do przebudzenia. Idealem Mahajany stał się nie Budda, ale Bodisatwa, uosobienie doskonałości (bądźcie doskonali...), człowiek, który nie wchodzi w nirwanę, lecz stara się osiągnąć ją w życiu codziennym działając dla dobra innych. Jak wejść w świat Mahajany? Dopóki się poświęcamy i odczuwamy swoje działanie jako poświęcanie się, jesteśmy od niego daleko. Jedynym wejściem w świat doskonałości, przestrzegania przykazań, jest urzeczywistnienie swojej prawdziwej natury, a metodą do tego prowadzącą jest zazen. Wówczas niezliczone dobre czyny przyjdą bez wysiłku, gdyż działając zgodnie z naszą prawdziwą naturą nie będziemy działać z myślą o zadowoleniu swojego ego, lecz działamy dla dobra wszystkich istot.

Pewnego razu mistrza Rinzai zapytano, co się z nim stanie po śmierci. Pójdę do piekła! – odpowiedział. – Jak to, mistrzu, ty pójdziesz do piekła? Dlaczego? – Bo tam są istoty, które najbardziej potrzebują pomocy. W naszych czasach dobrym przykładem takiego rozumienia życia jest Matka Teresa. Poszła do piekła Kalkuty. Wielu z nas wydaje się to ogromnym poświęceniem. Jednakże, jeśli wejdziemy w świat Mahajany – w tym momencie nazwy czy doktryny religijne nie mają żadnego znaczenia – będzie to rzecz naturalna. Nic dziwnego, że na samą myśl o tym ogarnia nas strach i wymyślamy sobie tysiące wymówek, byle tylko nie iść w tym kierunku. Niezliczone są mechanizmy ucieczki ego. Jak długo jeszcze krążyć będziemy w świecie strachu i koszmarów? Hakuin pisze:

*Jedno prawdziwe zazen zbawia nas od złego  
wymazując wszystkie grzechy popełnione w przeszłości.  
Gdzież więc te ciemne ścieżki, co mogłyby nas zwieść?  
Czysta Kraina Lotosu nie jest daleko stąd.*



Jedno prawdziwe samadi, czyli wgląd w naszą prawdziwą naturę, uwalnia nas od uwarunkowań, od złych czynów, które popełniliśmy w przeszłości. Nie oznacza to, że możemy uniknąć konsekwencji tych czynów, ale rozumiejąc w pełni konieczność poniesienia ich (*brama do jedności przyczyny i skutku otworzy się*) przyjmujemy je bez problemów. Żadna ofiara nie wymaże naszej (karmy) czyli uwarunkowań zgromadzonych przez całe życie. Dopóki patrzeć będziemy z punktu widzenia swojego ego, nasze reakcje pozostaną fałszywe, będziemy gotowi żądać oka za oko i zęba za ząb. Niełatwo jest stać się zdolnym do miłowania swoich nieprzyjaciół, nawet jeśli co niedzielę przeżywamy ofiarę z ludzkiego życia, mającą wstrząsnąć naszym sumieniem i zmusić do poważnego potraktowania przesłania Nowego Przymierza.

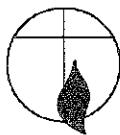
Chociaż „Czysta Kraina Lotosu”, czyli „królestwo Boże” w chrześcijańskich terminach, nie jest daleko stąd, nie można jest jej osiągnąć słuchając nakazów. Szacunek dla prawdy przynosi *błogosławieństwa na wieki*, ale drogą do niej i źródłem drogi prawego życia jest doświadczenie religijne, które osiąga się dzięki *zwróceniu się do wewnątrz i urzeczywistnieniu swojej Prawdziwej Natury*. Możliwe jest to dzięki skupieniu, praktyce kontemplacji, dzięki praktyce *zazen*.

Czym jest ta Prawdziwa Natura, Prawdziwa Jaźń? Hakuin mówi, że jest nie-jaźnią. „Urzeczywistnienie” oznacza, że nie opieramy się na teoriach, wierze w symbole, jakkolwiek wzniosłe, lecz doświadczamy tego całym sobą. Jeśli tak jest, coś możemy o tym doświadczeniu swej jaźni powiedzieć? Że jest nie-jaźnią, nie tym, co możemy opisać słowami czy zinterpretować opierając się na jakichś doktrynach psychologicznych czy religijnych. Dlatego: *staniesz ponad ego i zręczne słowa już cię nie zwiodą*. Nie dasz się już nabierać ślepcom, pragnącym cię prowadzić. Twoja droga, twój wybór stanie się prosty. Formy przestają mieć znaczenie, możesz przeniknąć ich istotę, nie będziesz przez nie ograniczony, możesz być zarówno żebrakiem jak i milionerem. Nie będąc przywiązany do formy, dlaczego miałbyś się czuć nieswojo? Kolejny wers jest bardzo istotny: *Choć przychodzimy i odchodzimy, nie opuszczamy nigdy domu*. Urzeczywistnienie prawdziwej natury określa się też jako *po-*

*wrót do domu. Wszędzie będziesz w domu!* Czym jest ten dom? Gdzie jesteś w tej chwili? Czym jest to, co słyszysz i widzisz? Dalsza część opisuje stan wewnętrzny po przebudzeniu. Myśl, która jest nie-myślą, a więc nie jest myślą skażoną przez nasze popędy, wewnętrzne uwarunkowania, lecz jest „prawdziwą myślą”, bez podziału na „moje-twoje”. Jest to stan wolności, w którym *nasz taniec i śpiew są głosem Darmy samej*, czyli głosem prawdy, głosem samej natury. *Bezczesna przestrzeń Samadi!* czyli nieskażonego stanu umysłu, stanu *dynamicznej jedności*, jak go określa Zenkei Shibayama, współczesny japoński mistrz zen.

Konkluzja wiersza jest jasna i stanowi wyraz urzeczywistnienia faktu, że pierwotnie wszystkie istoty są Buddą, a nirwana i Czysta Kraina Lotosu są właśnie tu. *Celem życia jest osiągnięcie świętości rozumianej w buddyzmie jako stan wewnętrzny, w którym żyjemy dla dobra innych, ciesząc się każdą chwilą przeżywaną w jedności z Podstawą Wszelkiego Istnienia.* Nie nazywamy jej Bogiem, nie nadajemy jej żadnego imienia, albowiem to, co jest ponad słowami, pozostaje niewyrażalną Tajemnicą. *Zamiast spędzać życie na spekulacjach, jak ją zgłębić rozumem, staramy się do niej zbliżyć przez praktykę.* Na tym polega istota buddyzmu.

Tradycje buddyjskie są niezwykle ciekawe i studiowanie ich w duchu *wszystkiego, co jest prawdą*, z pewnością może wyjść jedynie na korzyść głęboko wierzącym chrześcijanom. W każdym razie bez ich dogłębnego zrozumienia lepiej powstrzymać się od krytyki. Nie lękajcie się buddyzmu.



Anna Grzegorzczuk

## Blask prawdy

*Natura prawdy jest tematem nieopłacalnym, przypominającym w tym względzie naturę człowieka i naturę Boga.*

R. Rorty, „Contingency, Irony and Solidarity”

Aby uchwycić duchowy klimat czasów współczesnych, nie trzeba szukać lepszej wykładni interpretacyjnej niż przywołane motto. Najmodniejsze i najbardziej liczące się trendy w myśli humanistycznej prawie jednogłośnie ujawniają kryzys, jeżeli nie katastrofę, podstawowych kategorii filozoficznych. Kryzys jest tak głęboki, że już tylko ironia może go wydobyć, włożyć na warsztat badawczy filozofa i określić sposób posługiwania się nimi w jego pracy. Bez ironicznego dystansu nie wypada nawet głośno mówić o nich i mówić nimi. Prawda, człowiek, rzeczywistość, Bóg – nieopłacalne jeśli wzięte serio, tematy dla filozofii, nauki, sztuki, życia. Jako takie jawią się na skutek ich zniszczenia przygotowywanego długo i konsekwentnie przez nowożytną cywilizację Zachodu, paradoksalnie przez jej największe osiągnięcia: gloryfikację rozumu, postępu, dobrobytu, demokracji czy tolerancji. Z uwagi na nie dochodzi do utraty prawdy, tożsamości człowieka, śmierci Boga. Z największych osiągnięć rodzi się cywilizacja klęski, cywilizacja – mówiąc metaforycznie – „wypitego morza”, „wymazanego horyzontu”, czy „odłączenia słońca od ziemi”, a więc braku odniesienia do rozumu właśnie, transcendencji czy moralności. Cywilizację klęski etykietować można różnie. Najrzędniej daje się ją określić mianem ponowoczesności opiewanej przez postmodernizm, a więc mianem zwiastującym zniesienie wielkich narracji, włączających kondycję ludzką w kontekst prawdy, piękna, dobra, wiary, nadziei, miłości, absolutu, rzeczywistości, metody, teorii.

Zanik metanarracji nie tylko likwiduje czy ironizuje tradycyjną problematykę filozoficzną. Kształtuje również ponowoczesną egzystencję człowieka o postmodernistycznym sposobie bycia. Jeżeli mamy do czynienia z „wymazanym horyzontem”, nic dziwnego, że człowiek traci poczucie tożsamości, zamieniając się w „wiązkę ról”, że życie traktuje jako proces bez celu, jako ciąg epizodów, chwil,

ułamków, odcinków. Nie ma bowiem organizujących je transcendentaliów. Jest natomiast „przygodność języka”, a wraz z nim „przygodność sumienia”, tymczasowość czegokolwiek, w tym sensu, lub mocniej – jest bezsens i nicłość. Nie ma – mówiąc tradycyjnie – trwałego celu, jedności i prawdziwości bytu.

Dzieło Edyty Stein „Byt skończony a byt wieczny” powstało w 1936 r., a więc w okresie, gdy nie zanikły jeszcze wielkie narracje. Jest rok 1995. Uplynęło blisko 60 lat od jego napisania. Co może dać to dzieło w czasach, gdy *tupot naszych zachodnich derwiszów jest jedynie dalszym symptomem coraz bardziej oczywistego zmierzchu wartości, w którym żyjemy*, kiedy duże litery, które ozdabiały takie słowa, jak historia lub człowieczeństwo, zniknęły jak zaczarowane; w czasach *tracenia energii na nic, wytwarzania się ideologii działania dla działania*, patologicznej niezdolności do rozumienia symboli?<sup>1</sup>

Uważam, że właśnie teraz nadeszła pora, aby książka Stein mogła być zastrzykiem w puste pole wartości przewidziane dla nowych programów poszukiwań, ogarniających „wyczerpaną” filozofię i „utrąconą” rzeczywistość. Aby się jednak tak stało, nie można jej odczytywać w próżni lub li tylko w historycznym kontekście powstania. Trzeba skonfrontować ją natychmiast ze współczesnymi nurtami myśli humanistycznej, aby zobaczyć, czy nieopłacalne z ich punktu widzenia tematy: prawda, człowiek, Bóg – mogą ponownie ożywić pióro filozofa i egzystencję ludzką. Zabieg ten powtórzy chwyt samej Edyty Stein, która w swym dziele zreinterpretowała dotychczasową spuściznę filozoficzną przez pryzmat myślowych oczekiwań swojej epoki.

Weźmy na warsztat analityczny kategorię prawdy, podstawową dla konstrukcji „Bytu skończonego”, a organizującą tradycyjny dyskurs filozoficzny, jak i à rebours najnowsze jego mutacje. Współcześnie kategoria ta została zdekonstruowana, praktycznie unicestwiona. Po „katastrofie rozumu” można powiedzieć, że prawda została „pogrzebana”, rozmyta w symbolicznych grach językowych, w których, w skrajnych przypadkach, nawet kłamstwo: „coś jawi się, a nie jest”, można uznać przygodnie za prawdziwe, bo obowiązujące tu i teraz. Sądzi się, że ślepe i całkowicie irracjonalne zawierzenie rozumowi, szczególnie oświeceniowemu, doprowadziło do jego katastrofy, do jego rozproszenia, że konsekwencją tego faktu jest agonostycyzm

<sup>1</sup>A.J. Greimas, *Oczekiwanie nieoczekiwanego*, w: *O niedoskonałości*, Poznań 1993.

i sceptyczny relatywizm, które stanowią filozoficzną wykładnię postmodernizmu i współczesnej demokracji. Jako takie występują one – co oczywista – przeciw prawdzie<sup>2</sup>.

To duży skrót obecnego horyzontu myślowego. Ma on jednak stanowić dla nas – dzisiejszych czytelników Stein – swoiste pendant do rozważań nad jej filozoficzną propozycją; takich rozważań, które uchroniłyby ją od martwego spojrzenia historyka problemu. Aby się tak stało, trzeba wpisać „Byt skończony a byt wieczny” w ciąg tradycji, która przechowuje zagadnienie prawdy od jej starożytnego zacytnu po czasy najnowsze. Nie jest to karkołomne ani szluczne przedsięwzięcie, gdyż sama Edyta Stein sięga do źródeł i z nich wyanalizowuje filozoficzne principia, raz jeszcze, jakby nie dowierzając wszystkim ich późniejszym komentatorom. Co więcej, jej perfekcjonizm, erudycja i poliglotyzm mogą – paradoksalnie – stanowić nie najmocniejszy atut tego dzieła, gdyż nużą współczesnego odbiorcę zlaknionego właśnie skrótów myślowych, kondensacji treściowej; odbiorcę spragnionego łatwych i efektownych syntez, nawet za cenę spłaszczenia czy zakłamań. Edyta Stein nikomu ze śmiertelnych, a nawet świętych, nie wierzy. Sięga więc do oryginalnego Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Kanta... aż po Husserla, Martius i Heideggera, i próbuje dotrzeć na własną „fenomenologiczną rękę” do wiedzy, która nie jest, z perspektywy historii, zwietrzałą mądrością, lecz wytrzymuje próbę czasu. *Prawda jest tylko jedna, prawda głęboka* – powie na kartach swego dzieła.

Jednym z pierwszych, który o tym wie, jest Arystoteles. Dla Stagiryty pytanie o byt prawdziwy – twierdzi Stein – jest sensowne i rozstrzygające. O prawdziwości rozstrzyga rozum naturalny w stosunku do świata stworzonego. Ten ostatni wyczerpywalny jest w pojęciach – kategoriach uchwyczonych przez światło rozumu. Starożytność – lapidarnie konkluduje – zawierza do końca temu światłu. Średniowiecze (chrześcijaństwo, Żydzi, islam) obudowują świat ziemski nadprzyrodzonym. W tym momencie Arystotelesowski intellectus już nie wystarcza, a pojęcie prawdy ludzkiej poszerza się o kategorię objawioną (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu). Nowożytność przestaje dociekać na pierwszym miejscu bytu prawdziwego. Akcent kładzie na samo poznanie, całkowicie odcinając się od prawdy objawionej: Ary-

<sup>2</sup>Szerzej na ten temat zob. M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*, Poznań 1993; J.A. Kłoczowski, *Wypite morze*, „Znak” nr 6/1994; *Rozum po katastrofie*, „Seminaria Oriońskie”, nr 1/1993; A. Grzegorzczak, *Anioł po katastrofie* (w druku).

stotelesowskie prawdy faktu (*vérités de fait*) korzą się przed Kartezjańskimi prawdami rozumu (*vérités de raison*). Następuje ograniczenie się do naturalnego świata intelektu i doświadczenia naturalnego, a także zerwanie związku filozofii z wiarą i teologią. Podział filozofii na nowożytną i katolicką (scholastyczną) zostaje ustalony.

Zawierzenie bez reszty *cogito* będzie prowadzić do czystego epistemologizmu Kanta aż po Husserlowską, skrajną jego „przeróbkę”. Sprowadzi się ona do radykalizacji założeń kartezjańskich, a przede wszystkim do uczynienia z podmiotu filozofującego ostatecznej instancji rozstrzygającej o poznaniu. Stein charakteryzuje to w lapidarnej i syntetycznej zarazem wypowiedzi z „Bytu skończonego a bytu wiecznego”: *Ilekoć poszukując prawdy umysł ludzki poszukiwał niepowątpiewalnego i pewnego punktu wyjścia, wówczas natykał się na coś nierozdzielnie bliskiego: na fakt własnego istnienia, i dalej, w konkluzji: Istnienie świadomego Ja to fakt niepodważalny, bo w Augustyna „życiu”, Descartesa „ja myślę”, Husserla „bycie świadomym” albo w przeżywaniu – wszędzie tam tkwi przecież „ja jestem”. „Ja jestem” nie bywa dopiero z nich wynioskowane, jak zdaje się to podsuwać formuła cogito ergo sum – lecz jest w nich bezpośrednio zawarte.*

Autorka „Bytu skończonego” oddala się swą kategorią „ja jestem” od nurtu kartezjańskiego i neokartezjańskiego. Uczennicy Husserla obce jest skurczenie świata do rozmiarów transcendentálnego ego, a filozofii do czystej epistemologii. Dla niej świat nie jest stanem świadomości człowieka. Dlatego na kartach jej dzieła toczy się spór z Kartezjuszem, Kantem i Husserlem. Bezrefleksyjne „ja jestem” zdecydowanie lepiej wpisuje się bowiem w Heideggerowskie „bycie”, w jego filozofię egzystencji, z licznymi konsekwencjami tej bliskości, aczkolwiek – zaznaczmy od razu – z oryginalnym ich dookreśleniem i zdystansowaniem się do ustaleń autora „*Sein und Zeit*” jako filozofa – jak powiada – *złego sumienia*. Nickartezjanizm Edyty Stein wyraża się, co prawda, w złamaniu dualizmu podmiotowo-przedmiotowego na korzyść „czegoś” trzeciego – przedrefleksyjnego „ja jestem”, ale jest to rozwiązanie radykalne, bo w efekcie mamy do czynienia z wyjściem z czystej filozofii. Jego radykalność sama określa jako „skok nad przepaścią”, bo jest to skok będący próbą złączenia filozofii z wiarą, poznania rozumowego z poznaniem intuicyjnym, prawdy przedmiotu czy podmiotu z prawdą objawioną, czy mocniej bytu skończonego z bytem wiecznym.

Jeżeli całościowo spojrzeć na dzieło Stein, to właśnie metafora „skoku nad przepaścią” wychwytuje istotę jej filozoficznego i egzy-

stencjalnego zarazem dokonania. Nad bytem podmiotowo-przedmiotowym (istnieniem myślnym i rzeczywistym w nomenklaturze Stein), skończonym, uchwytnym pojęciowo, rozwiniętym czasowo-prze-strzennie, fenomenologicznie poznanym, istnieje byt wieczny – niezmienny, przedrozumowy, do końca prawdziwy, niewyczerpywalny, nieczłgłębiony. Byt wieczny jest Prawdą. Prawda transcendentalna natomiast – związkiem między bytami idealnymi. Prawda logiczna zaś zgodnością myśli i rzeczy, uchwyconą w umyśle (*vérité de raison*). Prawda ontologiczna – to prawda rzeczy (*vérité de fait*). Wszystkie prawdy – poza absolutną – są częściowe i znajdują ostateczne odniesienie w bycie wiecznym. Edyta Stein reinterpretując filozoficzną tradycję arystotelesowsko-kartezjańską nada *vérité de fait* i *vérité de raison* status prawd częściowych i przypisze im „skończoność”, praktyczną obowiązywalność.

Dlatego poznanie intelektualne (różne jego rodzaje, w tym fenomenologiczne) docierające do nich, jest – dla niej – tylko przygotowaniem do oglądu mistycznego, bez którego nie można uchwycić istoty bytu prawdziwego. Bowiernie poznanie filozoficzne, korzystające tylko z władzy intelektualnej – wedle ustaleń autorki – zatrzymuje się przed nim, jak przed ścianą, a samo, w skrajnych przypadkach, doprowadza, co najwyżej, do samozaprzeczenia, po nietzscheańsku powiedzielibyśmy do sytuacji „wypitego morza” – utraty rozumu.

Dlatego Stein na kartach „Bytu skończonego” mówi wprost: *Rozum stałby się nierozumem, jeśliby zechciał obstawać jedynie przy tym, co może odkryć tylko swoim własnym światłem, a zamknąłby oczy na to, co ujawni mu światło z góry. Musi bowiem podkreślić, że to, o czym mówi objawienie, nie jest całkowicie niezrozumiałe, lecz ma zrozumiały sens, którego jednak nie można pojąć ani udowodnić na podstawie faktów naturalnych; jest ono nie do „pojęcia” (to znaczy nie można go pojęciowo wyczerpać), ponieważ jest bezmierne i niewyczerpywalne, i tylko tyle za każdym razem z siebie odśłania, ile chce. Samo w sobie jest jednak zrozumiałe, a dla nas zrozumiałe jest w tej mierze, w jakiej zostaje nam udzielone światło objawienia, stanowi też podstawę dla nowego zrozumienia faktów naturalnych, dzięki czemu właśnie odśłaniają się one nie tylko jako fakty czysto naturalne.*

„Skok nad przepaścią” daje więc stempel podwójnego źródła poznania: filozoficznego i objawionego, fenomenologicznego i przez światło nadnaturalne. Łączy filozofię z wiarą dając w ten sposób pewną mutację filozofii chrześcijańskiej, ale bez teologii. W „podwójnym poznaniu” E. Stein byt skończony i byt wieczny zostają złączone, przeniknięte nawzajem; w porządek naturalny wplata się nadprzy-

rodzony, związki przyczynowo-skutkowe ustępują pierwszeństwa nadnaturalnym, prawdy rozumu zostają „przeświecone” przez prawdy wieczne. Po fenomenologicznym „zawieszeniu świata”, przez bezrefleksyjne „ja jestem”, w mistycznym oglądzie można uchwycić i przeżyć „blask prawdy” bytu nieskończonego, pojęciowo niewyczerpywalnego; bytu, który zawsze trwa w naszym „ja jestem” i bycie skończonym.

Spróbujmy wpisać to „podwójne poznanie” we współczesne myślenie humanistyczne. Zaskakujące jest to, że metafora skoku nad przepaścią wcale w jego perspektywie nas nie zaskakuje. Był on nie do pojęcia dla Romana Ingardena, który z punktu widzenia czystej filozofii rezygnację Stein z uprawiania refleksji w stylu Husserla, jaką kiedyś przyjęła i zaakceptowała, ocenił jako *tragiczny finał*, jako *ciężki wewnętrzny kryzys*, ale – dodał *szczęśliwie dla siebie rozwiązany*<sup>3</sup> (podkr. A.G.).

Dzisiaj mariaże „niewspółmiernych światów” są chlebem powszednim. Nikogo nie dziwi, w docieraniu do istoty rzeczy, łączenie opozycyjnych metod poznania: dyskursywnego i intuicyjnego. Bo, jak mówi Kołakowski – nieważny jest rodzaj absolutu epistemologicznego, jaki się przyjmuje (cogito, objawienie, czyste fenomeny, wrażenia zmysłowe, świat życia codziennego), aby ogarnąć totalność ludzkiego doświadczenia i świata. Ważna jest chęć docierania do głębi „wszystkich światów”, znamionująca odwieczne pragnienie ludzkie – poszukiwania i poznania prawdy. Dlatego też w postmodernistycznych ciemnościach, w których prawda została na różne sposoby utracona, odżywa to pragnienie. Wystarczy sięgnąć po nurt New Age, a w nim tendencje neognostyczne, które przez łączenie poznania konwencjonalnego i niekonwencjonalnego chcą dotrzeć do tajemnicy: do tego, co jest, a nie jawi się. Chwila dotarcia do niej jest osiągnięciem stanu światła świadomości kosmicznej, a więc utożsamienia się z umysłem, doświadczenia uniwersalnej, niezróżnicowanej jedności, pełni, stawiania się beczczasową rzeczywistością.

Po utracie arystotelesowsko-kartezjańskiej prawdy i jej rozproszeniu w postmodernistycznych „grach językowych” sięga się po znane od wieków pojęcie *veritas relevata* (prawdę objawioną), *veritas illuminata* (prawdę oświeconą) czy *veritas splendida* – BŁYSK PRAWDY. Swym „błyskiem prawdy” Stein zbliża się do „*Veritatis splendor*”

<sup>3</sup>R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych E. Stein*, w: *Spór o prawdę istnienia*, Warszawa 1994.

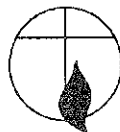


Jana Pawła II. Metafora „chodzenia w światłości” – jako dawania świadectwa moralności, prawdzie i wolności współbrzmi i współdziała w tekstach i dokonaniach obojga. Jej promieniowanie może się przyczyniać do przemieniania „cywilizacji klęski” w „cywilizację miłości”. We współczesnym pluralizmie ideowym i tolerancji tego typu przesłania odczytuje się w mass mediach jako zamach na wolność, jako totalitaryzm chrześcijański. Właśnie w środkach masowego przekazu, bo w najnowszych nurtach humanistyki słychać apel o odbudowywanie strukturalnej ramy moralności – opozycji dobra i zła, będącej refleksem opozycji światła i ciemności.

Koniecznością naukowo przygotowaną zdaje się być odnoszenie prawdy faktu, prawdy rozumu i prawdy rzeczy do bytu prawdziwego – do Światła. Coraz pewniejsze staje się, że nasze „ja” czuje Tajemnicę i staje wobec niej bezradne z całym wyrafinowanym arsenałem środków poznawczych. Jeżeli jej dotyka w prawdzie, to tylko w „błysku”, przy założeniu bytu absolutnego. Prawda i dobro, prawda i wolność wymagają się wzajemnie. Razem zmierzają ku transcendencji, która jest tajemnicą. Jako takie występują przeciwko hegemonii ludzkiego rozumu. Jego pojęcia nie wystarczają do uchwycenia sensu ludzkiego istnienia. Są one poznaniem „z drugiej ręki” przekonuje E. Stein w swym „Bycie”, a także niektóre nurty współczesnej humanistyki. Żyć czy umrzeć dla tego, co niewidzialne – to przesłanki patetycznej i radykalnej metafizyki E. Stein i E. Levinasa.

„I coś po filozofie...”<sup>4</sup> – można ironicznie zapytać. Bardzo wiele. Może on na nowo po lekturze „Bytu” podjąć nicopłacalne tematy: prawdy, człowieka i Boga i odzyskać kondycję RZECZYWISTEGO filozofa.

<sup>4</sup>Jest to tytuł książeczki C. Wodzińskiego, który w kilku esejach omawia XX-wieczną sytuację filozoficzno-egzystencjalną.



*Jerzy Machnacz*

## Aktualność filozofii Maxa Schelera

Od 2 do 5 VI 1993 r. odbywało się na uniwersytecie w Kolonii międzynarodowe kolokwium na temat „Człowiek w czasach kompromisu”. Kolokwium, w którym wzięło udział około 40 osób z Europy i Stanów Zjednoczonych, zostało zorganizowane przez Seminarium Filozoficzne oraz Instytut Socjologii miejscowego uniwersytetu w związku z 65. rocznicą śmierci Schelera (zm. 19 V 1928 r.). Organizatorzy chcieli przypomnieć i ukazać aktualność myśli filozofa, jak również spłacić dług wdzięczności jednemu z najznakomitszych umysłów uniwersytetu kolońskiego. To Konrad Adenauer, wówczas burmistrz miasta, zaprosił Maxa Schelera i ofiarował mu jedno z trzech stanowisk dyrektora Instytutu.

Nie sposób w krótkiej relacji przybliżyć wszystkich nowych i istotnych myśli, jakie pojawiły się w wygłoszonych referatach i dyskusjach po nich następujących. Można powiedzieć z całą pewnością, że 4 czerwca był kulminacyjnym dniem kolokwium, dlatego też na wykładach wygłoszonych w tym dniu skoncentrujemy naszą uwagę.

E. Ave-Lallemant jest jednym z najlepszych znawców tak dzieła Schelera, jak i całego ruchu fenomenologicznego, zwłaszcza fenomenologii monachijsko-getyngueńskiej. To on zorganizował archiwum spuścizny fenomenologów w państwowej bibliotece w Monachium, a po śmierci Marii Scheler przejął spuściznę filozofa i dokładnie ją skatalogował. W erudycyjnym wykładzie Ave-Lallemant postawił trzy tezy: polityka – jeśli ma być sensownie uprawiana – musi odkryć wyzwanie czasu i stawiać mu czoło; podstawę dla filozofii politycznej stanowi zrozumienie istoty człowieka; myśli Schelera o filozofii politycznej nic nie straciły na aktualności. Ave-Lallemant jest przekonany, że fenomenologia jako metoda kontaktu z rzeczywistością daje dostęp do istoty obecnej sytuacji. Dlatego Scheler kontynuuje i w sposób genialny rozwija możliwości fenomenologii. Już bowiem F. Brentano stwierdził, że uprawiana przez niego filozofia jest nauką o wychowaniu jednostki i społeczeństwa, gdyż *polityk nie może być ślepym empirykiem*, lecz musi mieć możliwość wglądu w istotę rze-

czy. A. Reinach uważał, że fenomenologia jest odpowiedzią na wszelkie potrzeby Niemiec i Europy. Husserl widział chorobę Europy i liczne propozycje jej uzdrowienia, niestety, żadna z nich nie była prawdziwym lekarstwem.

Scheler wychodzi w analizach sytuacji politycznej od pierwszego całościowego przeżycia ludzkości, którym było przeżycie nienawiści. Uczucie nienawiści zdominowało pierwsze dwudziestolecie naszego wieku.

Według Schelera człowiek jest osobą, jest zdolny – ze swej istoty – do aktów miłości i poznania. Odkrycie osoby w człowieku ma kapitalne znaczenie dla antropologii, socjologii i polityki. Scheler mówi o osobie w wymiarze indywidualnym (Einzelperson) i wspólnotowym. Osoba w wymiarze wspólnotowym nazywa się osobą całości (Gesamtperson). Do życia osobowego, tak w wymiarze indywidualnym jak i całości, przynależy żal – uczucie, że nie działało się tak, jak się działać powinno. Żal nie jest jednak tylko chwilowym stanem emocjonalnym, ma on charakter ontyczny. Jest coś takiego, jak żal wspólnoty-narodu, który prowadzi do prawdziwego pogodzenia się ze sobą samym i z innymi. Prawdziwy żal nie jest zapomnieniem, nie jest zepchnięciem do podświadomości tego, co było. Przeżycie prawdziwego żalu jest przeżyciem doświadczenia, że jeden (jednostka i naród) jest przez i dla drugiego. W przeżyciu żalu pojawia się fenomen solidarności ze sobą samym i z innymi.

A. Mall, urodzony w Indiach, żyjący od lat w Niemczech, analizował jeden z najbardziej kontrowersyjnych tematów w filozofii Schelera – problematykę stojącego się Boga i stojącego się człowieka (ludzkości). Scheler jest twórcą antropologii jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej. Wykształcony Europejczyk na pytanie: Kim jest człowiek? odpowiadał i odpowiada w trzech niezależnych od siebie tradycjach: judeochrześcijańskiej, grecko-filozoficznej lub przyrodniczo-naukowej. Odpowiednio do tych tradycji człowiek jest: obrazem Boga, zwierzęciem rozumnym lub ogniwem ewolucji. Nie są to jednak odpowiedzi „od strony samego człowieka”. Scheler próbuje znaleźć odpowiedź na to pytanie w samym człowieku, w jego istocie. Człowiek – według niego – nie może się nikomu i niczemu powierzyć, musi zawierzyć tylko samemu sobie. Postawa proponowana przez Schelera nie odciąża, lecz wprost przeciwnie istotowo obciąża człowieka: człowiek odpowiada za samego siebie wyłącznie przed sobą samym.

Scheler w ostatniej fazie twórczości – zdaniem Malla – świadomie nawiązuje do filozofii i religii Azji, czego dowodem jest fakt, że

u niego religia wychodzi, rodzi się z metafizyki, a nie – jak to jest w tradycji Zachodu – metafizyka rodzi się z religii. Metafizyka Arystotelesa jest teologią, rozważaniem o Nieporuszonej Poruszycielu. Bóg filozofii Schelera dzieli losy ludzkości: jej cierpienia i radości, porażki i zwycięstwa. On staje się w człowieku i przez człowieka. W tym też sensie nie może być żadnego doskonałego, tj. skończonego, wykończonego, nieporuszonego Boga.

H. von Alemann zastanawiał się nad tym, komu: Schelerowi czy Plessnerowi, należy przypisać pierwszeństwo w ugruntowaniu antropologii filozoficznej. Obaj uczeni opublikowali swoje epokowe prace w tym samym roku, postawili w nich podobne tezy. Nie jest to jednak szczęśliwy lub nieszczęśliwy – zależnie od perspektywy – zbieg okoliczności, w żadnym razie plagiat. Nie jest również tak, że Scheler przedstawił idee, które później przejął i opracował Plessner. Alemann przypomniał postać i rolę N. Hartmanna w tej sprawie, podzielił się z uczestnikami kolokwium tym, co powiedział mu sam Plessner. Scheler, już na początku lat dwudziestych, zapowiadał wydanie podstaw antropologii filozoficznej, słowa jednak nie dotrzymał. Ukazanie się antropologii filozoficznej Plessnera przeżył głęboko, załamał się, o czym wiemy z listów do różnych osób. Hartmann doprowadził do spotkania obu filozofów w kawiarni, gdzie Scheler poprosił Plessnera, aby ten w podtytule swego dzieła napisał: „Wprowadzenie do antropologii”. I Plessner przystał na to.

H. Leonardy rozpoczął od wyrażenia hołdu myśli Schelera. Scheler umarł, ale z jego śmiercią nie skończyło się myślenie. Idziemy drogą przez niego wyznaczoną. Naszym zadaniem jest oświecenie tej drogi. Jest to droga totalnego pytania o człowieka, o nową metafizykę. Leonardy uważa, że nawet w ostatniej, tzw. ateistycznej fazie twórczości, Scheler traktuje człowieka sub specie Dei. Jego idea Boga nie jest jednak ideą Boga starych systemów filozoficznych. Człowiek i Bóg są ze sobą nierozzerwalnie związani, przynależą do siebie na śmierć i życie, gdyż znajdują się w tym samym procesie stawania. W Schelerowskiej idei Boga jest prawdziwa wolność człowieka. Doświadczenie człowieka wiedzie Schelera do idei Boga, który nie jest ani dobry, ani zły, który nie nagradza i nie karze. Bóg Schelera nie jest nauczycielem wystawiającym uczniom oceny w gimnazjum życia. Scheler włączył z całą konsekwencją aktualność w filozoficzne myślenie.

Przez cały czas trwania kolokwium obecny był syn Schelera, Max Georg Scheler. Należał on też do grupy, która wystąpiła z inicjatywą założenia Towarzystwa. Nie jest to myśl nowa. W 1948 r. w Tybindze zostało założone Towarzystwo im. Maxa Schelera (należeli do

niego m.in. M. Heidegger i N. Hartmann), które postawiło sobie za zadanie przygotowanie do druku i wydanie dzieł Maxa Schelera. Zadanie było bardzo skromne, a czasy nieczmiernie trudne. Po części cele zostały osiągnięte i Towarzystwo rozwiązało się w 1952 r.

Obecne Towarzystwo im. Maxa Schelera, powołane do życia 31 VI 1993 r., ma swoją siedzibę przy Wydziale Filozoficznym uniwersytetu kolońskiego i stawia sobie za zadanie wspieranie i pielęgnowanie dzieła i spuścizny Schelera, m.in. przez badanie i rozpowszechnianie jego myśli, publikowanie pism i pism o jego filozofii, wydawanie rocznika, nawiązywanie kontaktów z innymi towarzystwami filozoficznymi i naukowymi, współpracę z Bayrischen Staatsbibliothek w Monachium, The Max Scheler Archive and Institut (Des Plaines – USA), archiwami Husserla we Freiburgu, Kolonii i Lowanium, organizowanie naukowych kolokwium i wyznaczanie tematów badań. Na prezesa Towarzystwa zgromadzeni wybrali prof. M.S. Fringsa z Chicago, wiceprezesem został prof. W. Heckmann z Monachium, skarbnikiem P. Parusel – przedstawiciel oficyny wydawniczej Bouvier z Bonn. Radę naukową Towarzystwa stanowią: E. Aye-Lallemant, P. Janssen, Er. Orth, H. Leonardy, M. Gabel i G. Pfaffenrott.

P. Parusel i M.S. Frings poinformowali uczestników kolokwium, że wydawanie „Dzieł wszystkich” Schelera wkracza w końcową fazę. Na rynku pojawiły się dwa kolejne tomy. Pierwszy („Gesammelte Werke” Bd. 13) to „Schriften aus dem Nachlass Bd. IV, Philosophie und Geschichte”, (Bouvier Verlag, Bonn 1990, ss. 292). Tom ten zawiera w pierwszej części: „Manuskrypty o polityce i moralności oraz o idei wiecznego pokoju 1926-1928” (s. 5-121), w drugiej części: „Dodatek A. Manuskrypty (fragmenty) o filozofii i historii” oraz „Dodatek B. Podstawy nauk o historii” (s. 127-238), w trzeciej części: słowo wydawcy, uwagi odnośnie do manuskryptów, uzupełnienia wydawcy, uwagi do tekstu i przypisów, wykaz bibliograficzny, pojęć i osób (s. 241-292).

Scheler jest fenomenologiem, w oglądzie istoty próbuje uchwycić i opisać *samą rzecz*, to jest: istotę działalności politycznej. Analizuje 4 typy stosunku polityki do moralności. Typ podporządkowania moralności polityce – właściwie należy mówić tylko o polityce, gdyż moralność jest wynikiem historycznych procesów i jako taka nie może wyznaczać ani ograniczać działalności politycznej; polityka jest tym, co rzeczywiście jest, wszystko jest polityką (Marks). Typ podporządkowania polityki moralności – polityka jest *stosowaną moralnością*, dlatego prawa moralne określają cele i wyznaczają środki działań politycznych; zadaniem polityki jest ustanowienie takiego stanu, ta-

kiego porządku celów, w którym interesy poszczególnego człowieka nie będą kolidowały z celami społeczności, w którym jednostka i społeczność osiągają pełne urzeczywistnienie siebie; tym, co rzeczywiście jest, jest moralność, wszystko jest moralnością (Tomasz z Akwinu). Na tle tych dwóch monistycznych typów Scheler analizuje dwa dualistyczne typy stosunku polityki do moralności. Typ, w którym nie ma łączności między polityką i moralnością – mąż stanu nie jest ograniczany, krępowany żadnymi prawami moralnymi; może, ze względu na dobro państwa, przekraczać prawa moralne; prawa polityki nie są prawami moralności – pierwsze dotyczą państwa, całości, wyznacza je racja stanu; drugie dotyczą jednostki (Machiavelli). Typ, w którym istnieje moralność prywatna i moralność państwowa – działalność państwowa nie podlega moralności prywatnej, mąż stanu działa na płaszczyźnie *obiektywnej moralności* (Hegel).

Jeśli chodzi o własną wersję stosunku polityki do moralności to Scheler uważa, że sfera polityki i sfera moralności są dwiema zupełnie różnymi rzeczywistościami, ale tak moralne jak i polityczne działanie musi bazować na niezależnej od ludzkiej (swa)woli hierarchii wartości. Polityka i moralność są ugruntowane, zakorzenione w nauce o wartościach, a tak z kolei ma swoje źródło w człowieku. Człowiek jest wartością wartości. Wartością wartości jest godność. Działalności politycznej danego państwa nie można rozpatrywać w izolacji od sytuacji w innych państwach. Dlatego Scheler wprowadza pojęcie obiektywnej zasady solidarności. Polega ona na tym, że państwo, to jest jego przywódca, nie powinno dążyć do tego, co wprawdzie jest dobre dla danej grupy, ale szkodzi całej ludzkości. Mąż stanu odpowiada za dobro państwa i szczęście całej ludzkości. Mąż stanu – według Schelera – jest sternikiem na okręcie ludzkości.

Zebrane w tym tomie pisma ze spuścizny Schelera stanowią uzupełnienie do jego prac przedstawionych we wcześniej wydanych tomach.

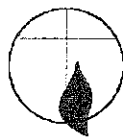
Drugi z wydanych tomów („Gesammelte Werke” Bd. 14) to „Schriften aus dem Nachlass Bd. V, Varia I” (Bouvier Verlag Bonn 1993, ss. 470). W tomie zostały przedstawione wykłady Schelera z logiki (1905/6), biologii (1908/9), filozofii socjologii, recenzje i słowa wstępne, uwagi poczynione na marginesie „Idee I” E. Husserla. Tom kończy dodatek zawierający słowo wydawcy, uwagi odnośnie do manuskryptów, uzupełnienia wydawcy, uwagi do tekstu i przypisów, wykaz bibliograficzny pojęć i osób.

Kilka słów o historii powstania tego tomu. W 1954 r. Maria Scheler podjęła decyzję wydania „Dzieł wszystkich” Schelera i zaplano-

wała je na 13 tomów. W trakcie realizacji wydawcy, M. Scheler, a później M.S. Frings, pozyskali wiele manuskryptów, które uchodziły za zaginione, lub o których wcześniej nic nie wiedzieli, odkryli takie, które tematycznie nie nawiązywały do wydawanych tomów, lub stanowiły notatki do wykładów lub z wykładów. Różnorodny charakter i różnorodność tematyczna jest powodem tego, że – jak pisze Frings w słowie wydawcy – *przedstawiony tom nosi tytuł „Varia I”*. Planowane jest wydanie „Varia II”, to jest manuskryptów odbiegających mniej lub bardziej od problematyki wydanych już tomów „Dzieł wszystkich”.

Teksty przedstawione w tomach „Varia” z pewnością się przyczynią do lepszej znajomości myśli Maxa Schelera, mają one jednak tylko charakter pomocniczy, uzupełniający.

Wydawanie „Dzieł wszystkich” Schelera weszło w końcową fazę. Zainteresowani jego myślą otrzymają wkrótce praktycznie wszystko, co napisał ten genialny filozof.



*Adriana Szymańska*

## Ten trzeci świat

Wyobraźnia jako świadectwo prawdy  
w poezji Adama Czerniawskiego

Kilkakrotnie już od chwili, gdy po raz pierwszy przeczytałam „Poezje zebrane” Adama Czerniawskiego (Wydawnictwo BIBLIOTEKA, Łódź 1993) zasiadałam do pisania o tej poezji i zawsze onieśmienie rozmiarami i bogactwem tego działu wytrącało mi pióro z ręki. Teraz, po przeczytaniu esejów poety zebranych w tomie „Muzy i sowa Minerwy” (Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994), czuję się onieśmiona podwójnie: gruntowne wykształcenie filozoficzne demonstrowane tutaj na każdej stronie, rozmach intelektualny, swoboda, z jaką porusza się Czerniawski po tematach współczesnych, sięga do antycznych źródeł, porównuje, analizuje, egzemplifikuje, a więc erudycja połączona z inwencją, ba, werwą interpretacyjną, wszystko to może przypawić o zawrót głowy niejednego adepta słowa. Charakterystyczną cechą eseistycznej twórczości Czerniawskiego jest traktowanie kultury, literatury, sztuki jako całości, wspólnego dziedzictwa naszej cywilizacji, dla której oparcie się na tradycji stanowi jedyny ratunek przed wtórnym barbarzyństwem, nieodwracalną dezintegracją człowieczeństwa. Czerniawski z emigracyjnego dystansu śledząc światowe i rodzime zjawiska kulturowe – podobnie jak czynili to kiedyś w kraju Mieczysław Jastrun w „Micie śródziemnomorskim”, Zbigniew Bieńkowski w „Modelunkach” oraz „Pieklach i Orfeuszach”, Zbigniew Herbert w „Barbarzyńcy w ogrodzie”, a ostatnio w „Martwej naturze z wędzidłem” – w dziełach sztuki, literatury i myśli europejskiej odnajduje korzenie kultury współczesnej, traktując je jako źródło nieustającej inspiracji.

Najcenniejszą wartością „Muz” jest z pewnością podzielność uwagi autora między twórczość obcą i rodzimą, a w tej ostatniej dostrzeganie w historii literatury powojennej zjawisk w skali zarówno kraju, jak i emigracji. Nie on jeden spośród pisarzy emigracyjnych stosuje w eseistyce ten rodzaj metodycznego synchronizmu, istotne jest wszakże jego szerokie i życzliwe spojrzenie na całość literatury pol-



skiej: na kartach szkiców Czerniawskiego emigracyjna kwestia – jedna literatura czy dwie – traci swoją obsesyjną drastyczność, albowiem ich twórcę interesują autentyczne wartości, a nie sztuczne, wynikłe z warunków politycznych podziały. Czerniawski zajmuje się twórczością Norwida, Różewicza, Herberta, Szymborskiej, a także Miłosza i innych poetów emigracyjnych, zwłaszcza kolegów z londyńskiej grupy „Kontynenty”, z którymi debiutował wspólnie w połowie lat pięćdziesiątych, a więc równocześnie z naszym rodzimym pokoleniem Współczesności (Herbert, Szymborska, Białoszewski). Pisząc o Brzękowskim, Ihnatowiczu, Darowskim, Sułkowskim, Czyrkowskim, Chmielowcu, nie izoluje ich poezji ani od prądów literatury światowej, ani od tradycji strictly polskiej. W wywiadzie udzielonym Iwonie Smolce w końcu 1989 r. („Londyn – Toronto – Vancouver. Rozmowy z pisarzami emigracyjnymi”, Stowarzyszenie Literackie „Kresy”, Lublin 1993) powiedział: *...jesteśmy imperium, jeśli chodzi o język, o obszar języka. I z tym trzeba się liczyć i traktować to poważnie. Dzisiaj wreszcie w Polsce dojrzano, że tak jest. Jest Gombrowicz, jest Miłosz, jest wielu innych i uważa się ich za wielkich pisarzy, i zarazem należy doceniać, że oni mają jakiś inny pogląd na świat, inaczej patrzą z Południowej Ameryki czy z San Francisco. To plus naszej literatury, że ona potrafi się jakoś rozwijać poza krajem.*

Próbowałam odnaleźć w escistyce Czerniawskiego wskazówki do interpretacji jego poezji i, jak sądzę, udało mi się trafić do niej jego własnym kluczem. Pisząc o Różewiczu (którego m.in. tłumaczył na angielski) Czerniawski zauważył: *...poezja zaprzątnięta jest niuansami, dwuznacznościami, niedookreślonymi misteriami. Co więcej, i to jest bardzo ważne, problemy, z którymi się zmagają, dotyczą różnych przejawów kondycji ludzkiej.* Różewicz, którego postawa artystyczna jest Czerniawskiemu bardzo bliska, bliższa niż kosmopolityczny ironizujący uniwersalizm Herberta, jest, w pewnym sensie, wzorem czy wręcz ideałem współczesnej sztuki poetyckiej autora „Widoku Delft”, tak jak Norwid jest jego mistrzem, można by rzec, klasycznym. Myślenie poety jest antyromantyczne i ahistoryczne, jest to raczej dialektyczne widzenie dylematów współczesności w powiązaniu z mitologią i wyobraźnią poetycką wszechczasów. Czerniawski próbuje łączyć w jednej wizji sprzeczności wyznaczone przez dualistyczną strukturę świata odbitego w lustrze umysłu, a więc związki tego, co realne z tym, co urojone, prawdy i fałszu, jawy i snu, świadomości chwili i nieogarnionego imperium pamięci projektującej marzenia przyszłości. Z jednej strony wyznaje zasadę kreacjonizmu bez granic, z drugiej dostrzega ograniczenia aktu kreacji tkwiące w samym języku. Pisząc

o poezji Ihnatowicza w pewnym miejscu wyznaje: *...nie uważam, że poeta nie powinien odsuwać się od świata i tworzyć krajobrazów wewnętrznych. Ostatecznie świat „realny” i tak istnieje bez pomocy poetów. Z kolei w tytułowym szkicu „Muzy i sowa Minerwy”, odwołując się do poglądu L. Wittgensteina – Granice mego języka oznaczają granice mego świata – solidaryzuje się z myślą filozofa, tak potwierdzając czy parafrazując ją językiem poezji: zrozumiałem znaczenie / goryczy gruzów i gry / mózgu języka wątroby i seksu / teraz wiem / czego nie da się / opisać („Wiedza”); są doświadczenia / których nigdy nie pomieszcze w granicach tego życia („Słuchając któregoś kwartetu Schuberta”).*

Dialektyczne rozpięcie na krzyżu sprzecznych doznań, wierzeń, pragnień owocuje w poezji Czerniawskiego poetyką dialogu, strukturą wiersza rozdartego, podzielonego na głosy, pytania, milczenia. Cały obszerny zbiór złożony z sześciu tomów („Polowanie na jednorożca” /1956/, „Topografia wnętrza” /1962/, „Sen cytadela gaj” /1966/, „Widok Delft” /1973/, „Wiek złoty” /1982/, „Jesień” /1989/) i cyklu wierszy nowych odczytuję jako gigantyczny spór poety z myślicielem, Króla-Ducha ze spadkobiercą tysiącleci biologicznej cielesności, zmysłowego odkrywcy rozkoszy i cierpienia z chłodną refleksją filozofa. Istotną rolę odgrywa w tym sporze przenikliwa samoświadomość poety, który z upodobaniem żongluje obrazami na pograniczu logiki i absurdu, snu i jawy, zmysłowego konkretności i urojenia, tworząc światy otwarte na wszystkie wymiary poznania i ograniczenia ludzkiej percepcji. Właśnie ostrze myśli ćwiartującej odruchy i intuicje czującego serca upodobnia wiersze Czerniawskiego do skupiających światło kryształów zanurzonych w odmętach nieprzeniknionych przestrzeni natury, lustrujących wieczną tajemnicę istnienia. On, późny uczeń Platona, wie, że tak naprawdę nigdy nie uda nam się wyjść z jaskini, bo choć świat czeka / świat chce być odkryty („Poświata”); Człowiek (...) w lustrze widzi twarz której nie poznaje // i nie wie który wizerunek jest trafny / Żyje jeszcze i żyć może długo („Nieskończenie”); widzi dwa krajobrazy / jeden jest prawdziwy jeden jest zmyślony (...) wyobraża sobie jeszcze trzeci świat / który stałby się realny / gdyby go umiał odegrać na flecie („W sprawie sprzeczności wewnętrznych klasycznej geometrii przestrzennej”).

Można uznać – idąc tropem myśli poety, że poezja jest tym trzecim światem powstałym na granicy prawdy i iluzji. Wyobraźnia stanowi więc jakby tę trzecią brakującą siłę w grze i ostateczne poznanie, o odkrycie sensu istnienia. Nie bez powodu Czerniawski napisał we wstępie do szkicu „Muzy i sowa Minerwy”: *Filozofia wyrosła*

z poezji. Najpierw przyszli magowie, kapłani, psalmiści, zaklinacze, którzy mową rytmiczną i podniosłą oznajmiali ludowi prawdy intuicyjnie we śnie lub w językach objawione. (...) Platon pierwszy domaga się odgraniczenia „natchnionych” przez bogów poetów od filozofów systematycznie dochodzących prawdy. Ale obraz poetycki, metafora bywa także punktem dojścia, a nawet zwieńczenia „poznającej” myśli filozofa, jak wspomniana już tutaj jaskinia Platona czy Hegłowska sowa Minerwy wylatująca o zmierzchu. Bohater liryczny wierszy Czerniawskiego pragnie zatem być *pierwiastkiem sprawdzalnego świata* („Fragment”), wie, że każdy z nas może być tylko sobą, z drugiej jednak strony w zakończeniu poematu „Lustra i refleksje”, z którego pochodzi powyższy cytat, sławia pytanie: *Jak się wydostać / ze szponów refleksji?* I sam sobie odpowiada:

*Spalić muzea,  
mieć pamięć motyla, zrzucić nadwagę  
pojęć i zdań, czyli stracić także  
doznania zmysłowe, kochać nieświadomie,  
być splotem narządów, reakcji, być nie sobą,  
nie wiedzieć o niczym.*

W tym samym poemacie znajduje się zdanie wyrażające tęsknotę poety za jednoczesnym, symultanicznym odbiorem świata, tęsknotę za syntezą osiągalną być może jedynie w tym akcie skrajnej determinacji: *Mieć / brulion, notować w nim wszystko*. Cóż jednak znaczy dla poety-filozofa owo WSZYSTKO, skoro *Z poezji nic nie wynika*, a równocześnie *Z upływem stuleci* (...) *W popiele zostaje poezja i prawda*, jak czytamy w poemacie „Dialektyczna atomizacja wyobraźni”. I znowu zakończenie poematu przynosi rozwiązanie, sugeruje osiągnięcie celu, a więc pojednanie przeciwieństw: *Słowa przybywają ze snu wybite / łańcuchem skute zalane cementem / a rdza je przeżre zasypie piach / znów wyzwolone wirować będą / w pustynnej erozji. Słowo jak dzwon*. Co znaczy: świat kołem się toczy, cykliczność jego faz, jego wieczny ruch stymuluje poruszenia serca, umysłu, języka.

Dwa motywy – droga i sen – zakreslają ramy poznawcze tej poezji. Motyw drogi rozumieć tu można jako synonim realności, rzeczywistości obiektywnej, motyw snu symbolizuje przestrzeń iluzji, domniemań, wyobrażeń o świecie, a więc samą istotę poezji. Jeśli zasadnicze przesłanie poetyckie Czerniawskiego rozumiemy jako spór o wartości, dialog sprzecznych racji, ostateczny sens tego przesłania kształtują nie konkluzje, odpowiedzi, ale sugestie, zaklęcia, wróżby.

Ktoś, kto jak Czerniawski zna niejedną sposob egzegezy świata, mając jednocześnie świadomość ograniczeń i narzędzi poznania, i środków wyrażania, nie buduje zamków na lodzie, nie stawia fortec na piasku, ale za pomocą dostępnych materiałów konstruuje światy potencjalne, które okazują się bardziej rzeczywiste niż jakiekolwiek inne konstrukcje. W szkicu o poezji Herberta Czerniawski powtarza za platończykami: *...idealny, niedostrzegalny przez zmysły kamień filozoficzny jest realniejszy od różnych dotykalnych kamieni. Ostatecznie właśnie chodzi o wyobraźnię* – powiedział poeta Iwone Smolce. *Poezja bez wyobraźni istnieć nie może, więc jak są jakieś takie przebiegłości, przeskoki, w metafizykę czy jakiś tam gwiazdozbiór, to dobrze się dzieje. W języku poezji ta sama prawda brzmi tak: Wyobraźnia jest deską ratunku okrętu w płomieniach („De arte poetica”). Przeskoki w metafizykę dokonują się u Czerniawskiego nienachalnie, wręcz niepostrzeżenie, gdyż jego słowa nigdy nie uwalniają się od rzeczywistych kontekstów, nie tracą semantycznej wiarygodności, są bezwstydnym zwierciadłem / naszych przewideń zauroczeń klątw obelg marzeń i łgarstw. Przestrzeń transcendencji to nie abstrakcyjna terra incognita, ale żywa miazga istnienia, ciało bezlitośnie bezbronne, heroiczny wysiłek umysłu walczącego z odwiecznym porządkiem natury. Tu nawet Bóg jest ulepiony z gliny babilońskiej na podobieństwo / człowieka i w paroksyzmie paradoksu określa swoją tożsamość: mówią o mnie myślą o mnie więc dotąd jestem („Samosąd”).*

Motyw drogi, ściśle – wędrowca w podróży życia, służy poecie do przekraczania granic poznawalnego, motyw snu służy do mieszania doświadczeń i stanów ducha w symultaniczną wizję WSZYSTKIEGO. W cytowanym już wierszu „Fragment” ze zbioru „Sen cytadela gaj” zawarł poeta kwintesencję swego niepokoju o prawdę poznania: *Czymże jest więc nieśmiertelna dusza? / Jeśli – powiada Augustyn – ponadmysłowa trwa wiecznie / jak rdzeń trójkąta, cóż o niej wiemy? (...) Jak wyobrazić rozum bez ręki, bez oczu, / któż myśląc o przekątniach nie zauważy / tuku twoich włosów, nie usłyszysz znajomych głosów / płynących z tarasu o zmierzchu w asymetrii gwiazd?* Poeta jest więc świadkiem rejestrującym odwieczny i doraźny puls świata, ale jest także iluminatorem, soczewką skupiającą i odbijającą to, co najważniejsze w skali nieskończoności, tajemnicy Kosmosu:

*Poecie  
czasem się zdaje  
że dotknął myślą  
okiem palcem*

*tajemnicy  
(...)  
Ale poeta  
któremu się zdało  
że zbliżył się do misterium  
w rzeczywistości  
wszedł w światło  
sam stał się jasny  
oślepił  
stojących zbyt blisko  
(„Tajemnica”)*

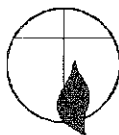
Ten wiersz należy do cyklu „Wiersze nowe” i stanowi, moim zdaniem, ukoronowanie poezji Czerniawskiego, jego wymowa wykracza bowiem poza rytualny akt kreacji, stając się epifanicznym odkryciem prawdy większej niż te, które wyraża się zazwyczaj w pojedynczym utworze. Tu poeta staje się mistykiem, rywalizując z Bogiem-Stwórcą w miłosnej projekcji świata. I może ten właśnie wiersz sprawił, że całą twórczość Czerniawskiego odbieram jako hymn na cześć sztuki czy poznania przez sztukę. Ekspresja piękna i prawdy sztuki nie jest wszakże u Czerniawskiego konsekwencją czystego estetyzmu, ucieczką w pięknoduchostwo przed żmudą egzystencji. Przeciwnie: afirmacja sztuki wynika tu wprost z akceptacji życia w jego najgłębszych, najbardziej dramatycznych przejawach. Dramat istnienia przeniesiony na poziom języka poetyckiego tworzy struktury przełamujące stereotypy poznawcze, kreuje nowy, oryginalny kod komunikacji międzyludzkiej. Tak się dzieje w każdej prawdziwej poezji. A Czerniawski darowuje nam kod łączący specyficzność, niepowtarzalność artystycznego ujęcia z uniwersalnością, totalnością przeżycia. Filozoficzny, parabolizujący „lingwistycyzm” jego poezji czerpie bezpośrednio bodźce z rytmów jego egzystencji, z kaprysów losu i historii, które wyznaczyły jego ludzki status. Opuściwszy Polskę w 1941 r. jako kilkuletni chłopak, po wojennej tułaczce osiadł w Anglii, by przez dziesięciolecia wracać stamtąd do ojczyzny tylko poprzez literaturę. Tak jak jego koledzy z grupy „Kontynenty” i inni twórcy emigracyjni w poezji znaleźli azyl utracony w życiu wraz z wykorzenieniem z rodzinnego kraju.

Poezja nie zastąpi życia – nie może też być tylko kompensacją, stając się jednak jego transformacją stwarza szansę bycia inaczej, bycia na nowo: *Jakaś przypadkowa / obserwacja przytłacza naszą / świadomość, staje się kamieniem / milowym. Tu, mówimy sobie / tro-*

*chę zdziwieni, zaczyna się / nowy świat...* („Osa w piwie”). Podsumujmy: trzy modele świata – jawa, sen i ten trzeci, najdoskonalszy jego kształt – wyobraźnia – tworzą reguły poetyckiej gry Czerniawskiego. Znakomity wiersz „Oczy szeroko otwarte” z tomu „Topografia wnętrza” – rówieśnego „Studium przedmiotu” Herberta – stanowi przykład takiej wielowymiarowej metafizycznej konstrukcji: *Czy gdy widzę misę pomarańczy, widzę / misę pomarańczy? Spoza granic / wyobraźni goni mnie stado szczurów*. Czy imaginacja poprzedza esencję, czy jest na odwrót? – zdaje się parafrazować, a może parodiować filozofa poeta. Relatywizm poznawczy to tylko jeden ze sposobów odkrywania świata, czytamy między wierszami. *Z tej i tamtej / strony moich oczu – z tej czy z tamtej?* – dopytuje się poeta-filozof. W tej fascynującej grze światła i cieni w jaskini Platona szczury wyobraźni grają swoją rolę: są niezastąpione. Tylko one potrafią doścignąć Absolut. „Poezje zebrane” zamyka wiersz „Na powrót muz” – kolejny wiersz-świadek:

*Czas w tobie płynie  
wpada do wód nieistnienia  
w których się zagubisz;  
zostaw ślad  
może ktoś zbłąkany wieczorem  
tu znajdzie schronienie;  
zostaw w oknie  
światło*

Dobrze jest poczuć się zaproszonym do wiersza. Adam Czerniawski ocala w nas wiarę nie tylko w sens sztuki, ale i w sens karmiącego ją życia.



sesje - sympozja

PRAWA SOCJALNE

*Konstytucja  
a porządek  
gospodarczy*

ATK Warszawa,  
18-19 XI 1994 r.

Dokładnie rok wcześniej ci sami organizatorzy, Wydział Politologii i Nauk Społecznych ATK oraz Fundacja Konrada Adenauera, zorganizowali sesję nt. „Konstytucyjny porządek państwa”. Zajmowano się wówczas fundamentalnymi sprawami przyszłej konstytucji RP. Była mowa o wizji człowieka i wartościach podstawowych w konstytucji, o invocatio Dei, o zapisach dotyczących demokracji bezpośredniej, ustroju państwa, stosunków między państwem i Kościołem. Obecne sympozjum dotyczyło relacji między gospodarką a polityką. Na jakich zasadach i w jaki sposób wpisać porządek gospodarczo-społeczny w całościową strukturę przyszłej konstytucji RP? By odpowiedzieć na to zasadnicze pytanie, organizatorzy zdołali pozyskać znakomitych prelegentów polskich i niemieckich z krajów uniwersyteckich i politycznych, a także przedstawicieli gospodarki, związków zawodowych i mediów.

Dwie kwestie zdominowały obrady: określenie, czym jest społeczna gospodarka rynkowa oraz próba odpowiedzi na pytanie, jak powinien wyglądać konstytucyjny zapis dotyczący praw socjalnych.

SPOŁECZNA GOSPODARKA RYNKOWA. Wszyscy referenci i wypowiadający się w debacie jednomyślnie opowiedzieli się za społeczną gospodarką rynkową. Oznacza to, że wszyscy odrzucili zarówno gospodarkę typu kolektywno-planowanego (charakterystyczną dla PRL-u), jak i indywidualistyczno-liberalną gospodarkę wolnorynkową. Różnice zdań dotyczyły interpretacji, czym jest społeczna gospodarka rynkowa. Dla prof. Petera Häberlego (uniwersytet w Bayreuth) jest ona tzw. trzecią drogą. Jego zdaniem polski konstytucjonalista powinien gwarantować wolność gospodarki rynkowej, a zarazem odpowiednim zapisem w konstytucji podkreślić, iż w życiu gospodarczym nie chodzi jedynie o zysk, ale także o sprawiedliwość społeczną. Subtelne rozróżnienie w tej kwestii wprowadził prof. Christian Watrin (uniwersytet w Kolonii). Pytał, czy w Polsce chcemy socjalistycznej gospodarki rynkowej czy socjalnej gospodarki wolnorynkowej. Socjalistyczna gospodarka rynkowa to przypadek Chin, gdzie o gospodarce decyduje jedna partia polityczna. W przypadku socjalnej gospodarki wolnorynkowej decydujące znaczenie ma demokratyczne państwo prawa. Zatem podstawowe pytanie dotyczy roli państwa: Czy państwo ma ingerować w życie społeczno-gospodarcze na zasadzie pomocniczości, czy też ma interweniować we wszystkie wymiary tego

życia, realizując w ten sposób model państwa opiekuńczego? Zdaniem Watrina konstytucyjny zapis zasady pomocniczości oraz powiązanie z nią pewnych reguł prawnych (np. zapis dotyczący maksymalnej wysokości zadłużenia państwa) ograniczyłyby bezgraniczne zakusy rozposzczelniania się ingerencji państwa.

O społecznej gospodarce rynkowej mówili także Hanna Suchocka i Tadeusz Syryjczyk. Dla tego ostatniego społeczna gospodarka rynkowa to jednoczesna akceptacja rynku i solidarności społecznej. W praktyce oznacza to, że dystrybucja nie może hamować rozwoju rynku oraz że należy unikać demoralizacji, tzn. sytuacji, w której bardziej opłacalne jest poddanie się opiece państwa niż zaangażowanie w życie gospodarcze. Zdaniem H. Suchockiej natomiast społeczna gospodarka rynkowa winna być regulowana trzema zasadami zapisanymi w przyszłej konstytucji: zasadą nienaruszalności własności (jest to jedna z istotnych zasad różniących obecny system polityczny od czasów PRL-u); zasadą wolności gospodarczej; zasadą pomocniczości, która powinna obejmować nie tylko gospodarkę. W myśl tej zasady państwo powinno się zajmować głównymi problemami gospodarczymi i nie powinno ingerować tam, gdzie jednostki niższego rzędu (np. gminy) dają sobie radę. Dla porównania, w Szwajcarii, gdzie zasada pomocniczości funkcjonuje poprzez federalizm gospodarczy, 2/3 wypracowanych pieniędzy zostaje w kantonach, a 1/3 idzie na konto federacji. W Polsce natomiast 10% pieniędzy zostaje w rękach gmin, a 90% idzie do rąk państwa.

PRAWA SOCJALNE. Nikt z uczestników nie kwestionował konieczności i zasadności konstytucyjnego zapisu dotyczącego ochrony praw socjalnych obywateli. Różnice zdań dotyczyły szczegółowości tego zapisu. Zwolennicy „optyki prawnej” (np. H. Suchocka, T. Syryjczyk, ks. R. Sobański) opowiadali się za zapisem ogólnym, tak aby – jak to określiła H. Suchocka – nie był on jedynie pobożnym życzeniem (jak to miało miejsce za czasów PRL-u czy w ZSRR), lecz czymś, co państwo mogłoby realizować. Przy dokonywaniu takiego zapisu należy wziąć pod uwagę: faktyczne możliwości państwa; przyjęte zasady prawne (np. zasadę pomocniczości); doświadczenia państw europejskich i USA. Paradoksem jest bowiem, jak stwierdził T. Syryjczyk, że w Hiszpanii, gdzie prawo do pracy jest zapisane konstytucyjnie, istnieje największe w Europie bezrobocie. Natomiast w USA, gdzie takiego zapisu nie ma, bezrobocie spada szybciej niż w wielu krajach europejskich.

Zabierający głos w dyskusji jeden z posłów SLD stwierdził, że w konstytucji należy wyraźnie zapisać pewne minimum socjalne, poniżej którego zejść się nie da. Następnie zapytał H. Suchocką, jakie konkretne prawa socjalne z projektu SLD są zbyt cenne lub bez uzasadnienia. Interesująca była także wypowiedź Stanisława Krukowskiego, który przedstawił projekt przyszłej konstytucji RP opracowany przez „Solidarność”. W omawianym projekcie wyróżnił on dwa wymiary dotyczące praw socjalnych: normatywne prawa socjalne, których każdy



obywatel mógłby dochodzić przed sądem; prawa socjalne jako kierunek (ideał), ku któremu państwo winno dążyć (np. zasada solidarności czy pomocy najuboższym). Zdaniem referenta fakt, że nie wszystkie konstytucyjne zapisy praw socjalnych będą mogły być przez wszystkich realizowane, wcale nie oznacza, iż nie należy takich praw zamieszczać w konstytucji. S. Krukowski stwierdził także, że chociaż politycznie daleki jest od SLD, to jednak w kwestiach socjalnych zapis tych praw w projekcie konstytucyjnym SLD jest mu bliższy niż ten proponowany przez H. Suchocką i innych referentów.

Wszyscy wypowiadający się zgodnie oświadczyli, że konstytucyjny zapis dotyczący odnowy praw socjalnych jest obecnie najtrudniejszym problemem społeczno-politycznym. Warto też zaznaczyć, że bardzo wielu mówców w swoich wystąpieniach odwoływało się do katolickiej nauki społecznej. Tekstem najczęściej cytowanym była encyklika Jana Pawła II „Centesimus annus”.

*Zbigniew Kubacki SJ*



sztuka

**BENEFIS  
POLSKIEJ FOTOGRAFII**

## *Fotografia Edwarda Hartwiga*

**Stara Galeria  
Związku  
Polskich Artystów Fotografików  
w Warszawie  
październik 1994 r.**

Mało które odkrycie w dziejach cywilizacji miało tylu ojców co fotografia: Bayard, Niepce, Daguerre, Talbot, Gerber, Read niezależnie od siebie około 1839 r. doszli do pomysłu utrwalania obrazów na papierze pokrytym bromkiem srebra, wywołując lawinę dalszych odkryć udoskonalających ten proces. Dziś fotografować może każdy. Wystarczy nabyć odpowiedni aparat, nakierować go na dowolny przedmiot oświetlony i nacisnąć czarodziejski guziczek, aby otrzymać gotowe barwne zdjęcie po minucie. Od fotografii artystycznej dzieli je przecież przepaść.

Na początku naszego stulecia, kiedy fotograficy uświadomili sobie skalę możliwości tego nowego narzędzia poznania i wyrazu, rozpoczął się bój o uznanie artystycznej rangi fotografii. Powołując się na jej liczne powinowactwa z malarstwem i grafiką dowodzili, że niezależnie od zmieniających się kryteriów

estetycznych prawdziwym wyróżnikiem sztuki pozostaje twórczy stosunek człowieka do postrzeganej rzeczywistości. W przypadku fotografików wymóg perfekcyjnego opanowania warsztatu stawia przed adeptem wysoką poprzeczkę. Dlatego też krąg prawdziwych mistrzów obiektywu pozostał wąski. Do światowej elity od wielu lat jest zaliczany Edward Hartwig.

Artysta ukończył 6 IX 1994 r. 85. rok życia. Z tej okazji w pomieszczeniach obu galerii ZPAF w Warszawie (Starej i Małej) otwarto 4 października wystawy jego prac: w pierwszej retrospektywny pokaz „Czas wspomnień”, stanowiący skrócony przegląd twórczości z lat 1928-94, poprzedzony częścią biograficzną z pamiątkowymi fotografiami z rodzinnego albumu; w drugiej zaś, zatytułowanej „Na bieżąco...” pokazano prace najnowsze, ilustrujące niezwykle przygodę artysty z kolorem.

Hartwig zaczął się zajmować fotografią na początku lat 20. pod okiem ojca, zawodowego fotografa, który w Lublinie otworzył atelier po ucieczce z ogarniętej rewolucją Rosji. Dzięki przychylniej wszechstronnym artystycznym zainteresowaniom młodzieńca rodzinie miał on możliwość studiowania w wiedeńskim Instytucie Grafiki. Po powrocie związał się z grupą artystów Bractwa św. Łukasza. Uczestniczył też w życiu teatralnym miasta grając drobne role w tutejszym Teatrze Miejskim.

We wstępie do pięknie wydanego katalogu omawianych wystaw Marek Grygiel zwraca uwagę na rolę, jaką w artystycznym rozwoju Hartwiga

odegrała w tamtych latach jego żona Helena. Jako członek Polskiego Związku Fotografików uczestniczyła w wielu wystawach krajowych i zagranicznych. Za swoje prace otrzymywała nagrody i wyróżnienia. Pasją fotografowania małżonkowie zarazili też swoje córki, Ewę i Danutę. Kiedy po II wojnie światowej Hartwigowie przenieśli się do Warszawy, córki współpracowały z ojcem przy niektórych cyklach jego prac, m.in. przy albumie „Kazimierz nad Wisłą” oraz poświęconych tematyce teatru.

Teatr, jego kulisy i ludzie współpracujący spektakle interesowały artystę od lat młodzieńczych. Mieszkając wtedy z rodzicami w Moskwie, miał okazję zetknąć się z głośnymi realizacjami Stanisławskiego. W powojennej Warszawie zajął się dokumentowaniem zakulisowego życia teatru. Wyborem z setek prac był wydany w 1969 r. przez Arkady album „Kulisy teatru”. W 1983 r. ukazało się jego trzecie wydanie. Hartwig utrwalił w tych pracach pełną napięcia atmosferę towarzyszącą powstawaniu przedstawień, postacie aktorów i reżyserów, garderobiane i techników na tle maszynarii nie pozbawionej osobliwej poezji i zagraconych, ciasnych pomieszczeń. Utrwalał fragmenty spektakli i sylwetki znanych aktorów: Zofii Mrozowskiej, Ireny Eichlerówny, Haliny Mikołajskiej, Jana Świderskiego.

Z pasją fotografował również sport i ludzi sportu. Za niekonwencjonalne ujęcie tematu otrzymał w 1960 r. Medal Olimpijski na wystawie towarzyszącej igrzyskom w Rzymie.

Do ulubionych motywów Hartwiga należał pejzaż. Zarówno miejski, załoczony mrowiem ludzi, jak i rozległy, ograniczony czasem do samych bruzd ziemi. Najwcześniejszą pracą, przedstawiającą staromiejski zaułek z dwiema plotkującymi dziewczynami, była na wystawie fotografia z 1928 r. zbliżona do miękkiego, lirycznego stylu Bułhaka. W pracach późniejszych, w tym także w ulubionej przez niego serii „chopinowskich” wierzby, liczba elementów rozpoznawalnych będzie ulegała coraz większej redukcji czasem po niemal całkowite ich odrealnienie.

W wstępie do wydanego w 1983 r. albumu „Wierzy” poetka Julia Hartwig, młodsza siostra artysty, napisała, że był to jego temat najulubieńszy, w który włożył *tylę serca, co artystycznej i technicznej wiedzy*. Uogólniając można powiedzieć, że harmonia między emocją a reżimem technologicznym stała się wyróżnikiem jego artystyzmu.

Mniej nastrojowe są pejzaże Hartwiga powstałe w czasie podróży zagranicznych, odbywanych często w związku z promocją wystaw zbiorowych polskich fotografików oraz wystaw własnych. Tych ostatnich miał wiele. M.in. w Paryżu (1959), Brukseli, Atenach, Amsterdamie, Turynie, Mediolanie, Padwie, Londynie, Hamburgu, Pradze, Budapeszcie, Chicago (1960-63), w Nowym Jorku (1979), znów w Londynie (1981), San Francisco (1983), Bogocie i Houston (1984), w Rydze i Tallinie (1994). Za niefrasobliwym redaktorem katalogu podaje okrojona (bez podania dat i miejsc) informację, że zapraszany był kilkakrotnie

do udziału w wystawach „10 Fotografików Świata” oraz „10 Wielkich Fotografików Świata” zorganizowanych przez FIAP (Fédération Internationale d'Art Photographique) we Włoszech.

Jako współzałożyciel ZPAF oraz członek Międzynarodowej Komisji FIAP uczestniczył wielokrotnie w obradach jury konkursów fotograficznych, mając możliwość i uczyć się i wpływać na poziom fotografii artystycznej w Polsce i na świecie.

Na dorobek Hartwiga składają się prace w przeważającej mierze czarno-białe, nie wykraczające poza klasyczną technikę bromową. Spordycznie tylko uprawiał fotografię barwną. Dopiero postęp w technologii uzyskiwania zdjęć barwnych w ostatnich latach zmobilizował go do eksperymentów z kolorem. Płonem stała się seria „kolaży” przedstawiona oddzielnie w Małej Galerii. Składają się na nią wysmakowane estetycznie fotogramy dużych formatów, na pierwszy rzut oka całkowicie abstrakcyjne. Trudne do zidentyfikowania elementy rzeczywistości, z jakich się składają, to darte plakaty z resztkami literatury, wtrąceniami to ptasiego pióra, to popękane kawałki szkła. Słowem śmietnik podniesiony do rangi godnego kontemplacji i wzruszeń estetycznych palimpsestu. Dzięki wyszukanej kompozycji oraz absolutnej wrażliwości na kolor fotografie te okazały się niezwykle atrakcyjne. Tak więc młodzieńcza pasja do eksperymentowania pozwoliła starymu mistrzowi wzbogacić swój benefis o moment prawdziwego zaskoczenia.

Krystyna Paluch Staszkiel



## NA PROWINCJI I GDZIE INDEJ

### XXIV Warszawskie Spotkania Teatralne

styczeń – luty 1995

Spotkania miały w tym roku złą prasę, pisano, że poziom był poniżej średniego, że przedstawienia okazały się zimne, nie poruszały żadnych emocji, że zawiedli mistrzowie i tradycyjnie silne ośrodki. Trudno się z większością tych ocen nie zgodzić. Spektakle z teatrów uważanych za najlepsze w Polsce istotnie rozczarowywały, obnażając przy okazji podstawowe braki i wady dzisiejszej naszej sceny.

Prezentacja „MISHIMY” ze Starego Teatru w reżyserii Andrzeja Wajdy – czterech jednoaktówek japońskiego pisarza mówiących, najkrócej to ujmując, o miłości stanowiącej pomost pomiędzy życiem a śmiercią – potwierdziła, że coś bardzo niedobrego dzieje się z aktorami krakowskimi uważanymi za najlepszych w kraju. Wielka Anna Polony, grająca tu cztery role, tylko w jednej trafiła w ton i stworzyła postać pasującą jakością wykonania do jej poprzednich kreacji. Myślę o Yasuko w „Pani Aoi” – jednoaktówce najlepiej zresztą wypadającej w tym spektaklu, w jej inscenizacji bowiem została zacho-

wana równowaga pomiędzy stylizacją a kolorytem lokalnym, egzotyką i „europejskością”, co się w innych częściach tego przedstawienia nie bardzo reżyserowi i wykonawcom powiodło. Generalnie także zawiódł Andrzej Hudziak (nieliczne dobre momenty miał w „Szafie”), po którym wciąż oczekuje się roli na miarę „Kalkwerku”. Reszta, może poza w dużych fragmentach Ewą Kolasieńską, nie zapewniała tego poziomu gry, do którego nas Stary Teatr przyzwyczaił.

I to jest podstawowy, choć nie jedyny powód skłaniający do stwierdzenia, że trudno będzie Wajdzie „Mishimę” zaliczać do swoich sukcesów. Z niezwykle delikatnie kreślonych, wyrafinowanych, a zarazem pełnych autentycznych namietności mini-dramatów Japończyka uleciał w przedstawieniu duch – czy raczej duch ów zagubił się w kakofonii konwencji i pośród ostrych, nie zawsze najgustowniejszych, środków teatralnych.

Inną słabość polskiego teatru ujawniło przedstawienie gdańskiego Teatru Wybrzeże, „ARKADIA” Toma Stopparda w reżyserii Krzysztofa Babickiego. Sztuka jest nader interesującym rebusiem, inteligentną kpina na temat badań historycznych i stanu naszej wiedzy. Rzecz rozgrywa się równocześnie w epoce Byrona i czasach współczesnych, kiedy literaturoroznawcy wpadają na trop nowego, nie znanego dotąd wątku życia poety. Widzimy więc, jak się rzeczy miały naprawdę i jak po latach mylnie interpretują je uczeni. (Tu dygresja: z zawiścią słuchałam, że odkrycie epizodu z życia poety wywołuje burzę na pierwszych stro-

nach codziennych gazet brytyjskich – co jest faktem fikcyjnym, ale w sposób naturalny prawdopodobnym w tamtej kulturze. A u nas nie ma pieniędzy na nową edycję dzieł Mickiewicza!).

„Arkadia” jest przede wszystkim sztuką konwersacyjną, o doskonale skonstruowanych dialogach, i tu się okazało, że naprawdę utalentowani i doświadczeni aktorzy polscy – Dorota Kolak, Jerzy Kiszkiś, Mirosław Baka, Jerzy Łapiński – są trochę bezradni wobec takiego gatunku. Ciekawe, że obok Jacka Mikołajczaka najlepiej radzi sobie ze słowem debiutantka, Jolanta Jackowska. Jej starsi koledzy natomiast mniej grają, a częściej jedynie mówią poszczególne fragmenty, lepiej albo gorzej (i zdecydowanie za cicho). Nie pomógł im najwyraźniej także reżyser; rozmowa rozwija się właściwie w beładnym toku, bez kontrapunktów, podkreślając specjalnie bywają jedynie bon-moty. Co więcej, Babicki pozbawił przedstawienie jakichkolwiek efektów widowiskowych, które stary majster Stoppard starannie w niej poumieszczał; wspaniały, zmieniający się w trakcie akcji ogród reprezentuje uschnięta gałąź rodem z niskobudżetowego teatru studenckiego, niezwykle zaś efektowne spotkanie postaci z obu planów czasu zostało właściwie zagrane „na biało” – czyli bez teatralnego pomysłu. Okazuje się, że przesada w żadną stronę nie jest dobra, Babickiego ganiono zwykle za inscenizacyjne rozbuchanie, teraz jednak popadł w nadmierną ascezę.

Mówiło się, że zaproszenie na Spotkania olsztyńskiej „MSZY ZA

MIASTO ARRAS” według Andrzeja Szczypiorskiego w reżyserii Janusza Kijowskiego to oczywisty błąd organizatorów. Sądzę jednak, że to niedobre przedstawienie także było w pewnym sensie pouczające. Pokazywało mianowicie, jak scena potrafi dosłownie zatupać przesłanie i sens tekstu, nie proponując w zamian nawet satysfakcji czysto estetycznej. Inscenizacja Kijowskiego wydaje się z pozoru imponująca, skomplikowana architektura teatralna jest w ciągłym ruchu, migają kolorowe światła, snują się dymy, bucha muzyka i co chwila rozgrywają się dynamiczne sceny zbiorowe. Rzecz jednak w tym, że efekty ciągle się powtarzają i na przykład przy kolejnym nieartykułowanym wrzasku skazańca zaczyna się odczuwać irytację pomieszaną z niemal fizycznym zmęczeniem. Starcie racji nie istnieje w tym przedstawieniu także dlatego, że aktorzy wydają się tylko zakomponowani jako elementy żywych obrazów, nie mają zaś większych szans – a niestety, jak sądzę, i umiejętności – stworzenia figur zdolnych zaprzątnąć widza swoimi przekonaniem i życiorysami, o przemianach ich świadomości już nawet nie wspominając.

Pisząc dla „Przeglądu” recenzję z toruńskich „PIOSENEK PRZED TRYBUNAŁEM” („PP” 12/1994 – przyp. red.), mówiłam o przesunięciach na mapie teatralnej, na której określenie „prowincja” oznacza teraz częściej dokonania teatrów tzw. wielkomiejskich, niż dotyczy spektakli z ośrodków mniejszych i najmniejszych. Tegoroczne Spotkania w dużej mierze potwierdzają taki osąd. „Piosenki” wypadły na tle trzech opisanych

wcześniej przedstawień wręcz znakomicie, a ranga doskonałego, zespołowego aktorstwa urastała jeszcze, gdy dokonywało się porównań.

Najlepszym jednak spektaklem była niewątpliwie „KLĄTWA” według Wyspiańskiego, przygotowana przez Piotra Tomaszuka i jego Towarzystwo „Wierszalin” z Supraśla. Uważam to przedstawienie za najlepsze dzieło istniejącego od czterech lat zespołu. W zeszłym roku krzywiłam się trochę na „Merlina”, w którym zaniepokoiło mnie manieryczne nieco powtarzanie stylistycznych rysów poprzednich spektakli, „Klątwa” błędu tego całkowicie unika. Jest przedsięwzięciem żarliwym i poruszającym.

Z tragedii Wyspiańskiego Tomaszuk wykroił, rezygnując z większości tekstu, pełną prostoty słowiańską tragedię o antycznym wymiarze. Atmosfera zagrożenia, nieuchronności nadchodzącego rozwiązania, przepajająca duszny od namiętności i kłęski suszy świat, jest tu budowana w sposób mistrzowski oszczędnie używanym słowem, jęklącą muzyką liry korbowej, światłem, diagnozująco-profetycznymi frazami wyśpiewywanymi przez chór. Ogromne wrażenie robi scena całopalenia dzieci – drewnianych figurek (jedynych w tym spektaklu) wrzucanych do żywego ognia, i scena symbolicznego kamienowania Młodej, granej bardzo interesująco przez Joannę Kasperek. Cały zespół – Alina Gielniewska, Aleksander Skowroński, Sylwia Mancewicz, Maciek Dużyński, Lech Olczak, Georgi Angiełow, Adam Wnuczko – wypada zresztą bardzo dobrze, nie najlepsze momenty miewa jedynie

Marck Tyszkiewicz (Ksiądz), którego ekspresja nie zawsze wywodzi się z tej samej konwencji co całe przedstawienie.

Żarliwość, o której wspomniałam, choć bardzo różna gatunkowo i niejednakową wagą przesłania owocująca, stanowi cechę wspólną spektakli z Torunia i Supraśla. Jest w nich wiara w siłę i magię teatru, pasja robienia teatru, szacunek dla własnej sztuki i dla publiczności. A także wyrazista świadomość powodu, dla którego decyzja realizacji takiego właśnie, a nie innego spektaklu, została podjęta. Czyli uczciwość intencji artystycznych – i ludzkich. Typowo prowincjonalne, całkiem niedzisiejsze przymioty.

Joanna Godlewska



KINO CZARNYCH

## *Fresh* *Boaza Yakina*

Filmu „Fresh” nie da się potraktować obojętnie. Potwierdza on nicnową tezę, że w USA u schyłku lat 90. dochodzi do głosu kino afroamerykańskie. Czyli ambitne kino czarnych, robione przez murzyńskich reżyserów i aktorów, które opisuje niejako od wewnątrz rdzenną społeczność Brooklynu, nowojor-

skiego południowego Bronxu czy South Central w Los Angeles. „Fresh” w reżyserii Boaza Yakina zdaje się kolejnym refleksem fali, której prekursorem jest – uważany już dziś za klasyka – Spike Lee.

Tu kilka słów wyjaśnienia. Spike Lee stał się niemal symbolem amerykańskiej społeczności murzyńskiej. Ma 37 lat, wychował się i ukończył studia w Nowym Jorku. Dojrzał w środowisku undergroundu lat 80. (z tej samej grupy wywodzi się Jim Jarmush). Dzisiaj ma pozycję jednego z najwyżej cenionych twórców kina w Ameryce. Przy swoich filmach zatrudnia prawie wyłącznie czarnoskórych aktorów i nie wykracza poza specyficznie murzyńską tematykę. Wszystkie jego filmy, poczynawszy od „Do the Right Thing”, „Jungle Fever”, „Mo’Better Blues”, aż po najgłośniejsze: „Malarie” i „Malkolma X”, opowiadają o losach czarnych w społeczeństwie, gdzie większość stanowią biali. Lee nie krzyczy o rasizmie, przedstawia po prostu warunki życia, konflikty i dramaty ludzi wychowanych w dzielnicach, do których biali nie mają wstępu. Mówi o ludziach takich jak on sam, różniących się kolorem skóry. Tylko tyle i aż tyle. Filmy Spike’a Lee cieszą się powodzeniem. On sam uruchomił lawinę. W ślad za nim pojawiła się cała grupa „młodych gniewnych” reżyserów, którzy wystartowali wspólnie około 1991 r.

Do czarnych reżyserów z „pokolenia ’91” należą: John Singleton, autor nominowanych do Oscara „Chłopaków z sąsiedztwa”, Mario Van Peebles, autor „New Jack City”, oraz Topper Carew, Ernest Dicker-

son, Bill Duke, Wendell Harris jr, Kevin Hooks, Matty Rich i Julie Dash, jedyna kobieta w tej grupie. Jak napisała Joanna Szczęsna („Kino” 5/94): *Czarni reżyserzy robili filmy i wcześniej. Niskobudżetowe, przeznaczone do rozpowszechniania w specjalnej sieci dystrybucji, często odnotowywane przez krytykę i nagradzane na festiwalach, zwykle lekceważone zarówno przez białą, jak i czarną widownię. Pokolenie ’91 utorowało sobie drogę do Hollywood, udowodniło, że film o czarnych może stać się też sukcesem finansowym („Chłopaki z sąsiedztwa” zarobili ponad 60 mln dolarów, „New Jack City” – około 50 mln). Dla białych i dla czarnych. Murzyni stanowią zaledwie 12% amerykańskiego społeczeństwa i aż 24% widzów kinowych. A mimo to jeszcze do niedawna producenci jak ognia unikali „czarnej tematyki”, bo wiadomo było, że to się nie sprzeda. Sprzedało się, i to nie tylko w Ameryce, ale również dało się przeszcześcić na grunt europejski, czego przykładem jest film „Fresh”.*

Fresh to przezwisko 12-letniego, czarnoskórego chłopca, który mieszka wraz z jedenaściorciem kuzynów pod opieką ciotki, chodzi do szkoły, a po lekcjach pracuje dla gangu handlarzy narkotyków. Akcja filmu skoncentrowana jest wokół jego osoby. Jednakże myli się ten, kto sądzi, że wprowadzenie młodocianego bohatera łączy się ze złagodzeniem ostrości fabuły. Chłopcu nie jest oszczędzone, zna Brooklyn z jego najciemniejszej strony. Wie, że w walce o władzę i pieniądze nie ma miejsca dla słabych. Musi się pogodzić z przypadkową śmiercią

dziewczynki z podwórka, z zabójstwem kumpla, którego próbował wciągnąć „do interesów”, wreszcie z narkomanią siostry, dla której nie ma odwrotu z nałogu. Mały przestępca (doskonała rola Seana Nelsona), choć jest bardzo inteligentny i przebiegły (świetnie gra w szachy), dźwiga na swych barkach zbyt duży ciężar jak na psychiczną i emocjonalną wytrzymałość nastolatka. Igra z przeciwnikami, zdesperowany szuka ochrony policyjnej i choć udaje mu się cało wyjść z opresji, ma poczucie przegranej. W jego świecie nie ma przyszłości. W ostatniej scenie po policzkach Fresha płyną łzy...

Film Boaza Yankina paraliżuje wprost realistyczną konwencją, daleką od ekliwiczności czy dydaktyzmu. Sceneria brudnych, zaśmieconych ulic i zatłoczonych mieszkań widziana okiem kamery Adama Hollendra jest równie przerażająca jak czający się w jej zaułkach ludzie. Dla nich agresja, przemoc i patologia są codziennością. Innego życia nie znają, ich świat to Brooklyn: getto, narkotyki i krew.

Kino czarnych nie szuka łatwej popularności i nie ma nic wspólnego z tymi, którzy odcięli się od swych korzeni (jak kornik Eddie Murphy). Wręcz odwrotnie: jego życiodajnym sokiem są historie napisane przez życie w Harlemie i innych murzyńskich dzielnicach amerykańskich miast. Siła tego kina tkwi w jego niezwykłym zaangażowaniu społecznym, w oskarżeniu, jakie formułuje wobec białych, ale i wobec czarnych, tych, którzy biernie przystają na istniejące reguły gry.

Dlaczego publiczność chce oglądać takie kino? W cytowanym wcześniej artykule J. Szczesna odpowiada: *O ile czarną widowień sprawadza do kina pokusa obejrzenia samej siebie, posłuchania dialogów we własnym języku, czyli to samo, co na koncerty muzyki rap, białych ściga na te filmy ciekawość pomieszaną ze strachem. Trudno dziś bowiem znaleźć myślącego Amerykanina, który nie zadawałby sobie pytania, jacy oni są, ci czarni chłopcy w gettach, którzy dorastają w biedzie i rozpacz, poważnie w rodzinach bez ojca (70% murzyńskich dzieci rodzi się ze związków pozamatżeńskich), wpatrzeni w telewizor, który serwuje im wciąż od nowa współczesną wersję amerykańskiego marzenia o bogactwie i potędze, wsłuchani w muzykę o niepokojącym rytmie i trudno zrozumiałych dla białego słowach.*

Co jest interesującego w tych filmach dla Europejczyków? Myślę, że to samo co dla Amerykanów – obawa przed obcymi z sąsiedztwa. Ten sam lęk mają w oczach amsterdamczycy wobec kolorowych z Surinamu, paryżanie wobec Algierczyków. Już jutro ten sam lęk może się udzielić Niemcom przed Turkami, a nam przed Rosjanami czy Ukraincami. Groźni obcy z sąsiedztwa? Strach jest zaraźliwy. I uniwersalny.

Anna Pietrzak



## książki

**O OBOJĘTNOŚCI  
GRANICZĄCEJ ZE ZBRODNIĄ**

Witold Zalewski  
*Wyspa umarłych,  
wyspa miłości*

„Agawa”, Warszawa 1994,  
ss. 298

Stary pisarz, bardzo wybitny, dobiegający kresu swej doczesnej wędrówki i spodziewający się łada chwila przewoźnika, który powiezie go ku Wyspie Umarłych, dokonuje duchowego bilansu swego pobytu na tym padole, sumuje rachunek dóbr i krzywd pozostawionych za sobą; i w ogóle, sprowokowany pytaniami przygotowującego wywiad radiowy dziennikarza, pogrąża się w mrocznej głębi osobistych wspomnień. Ten dość częsty schemat kompozycji narracyjnej w XX-wiecznej prozie europejskiej zostaje nasycony w najnowszej powieści Witolda Zalewskiego aktualną i ważną dla autora treścią („zahaczana” już w niektórych jego poprzednich książkach). Zgodnie też z poetyką nowoczesnej prozy i sterującymi nią prawami strumienia świadomości, porządkiem wspomnień, autoanaliz i diagnoz narratora nie rządzi tu chronologia obiektywna bądź subiektywna czy też hierarchia doniosłości historycznej; dociekana intencjonalnie przeszłość wydobywa się na „światło”

narracji spontanicznie, jakby bez wyraźnej zasady logicznej czy może i bez ładu, prowokowana czasem przez impresyjne sygnały teraźniejszości, czasem dopingowana przez pytania osób z otoczenia... Dopiero po pewnym czasie lektury wyłapujemy nadrzędny wątek, spinający, podbudowujący i logicznie uzasadniający całość fabularnej konstrukcji.

Jest to wątek – najogólniej mówiąc – dyskursu poznawczego, biorącego na cenzurowane sposób uczestnictwa artysty (a może i w ogóle intelektualisty) w świecie poddanym presji ustroju totalitarnego lub jego pochodnych. Swoiste preludium do tego tematu w nowej twórczości Zalewskiego stanowiła wydana jeszcze pod koniec rządów Jaruzelskiego powieść „Wysłannik” – przenosząca jednak centrum dyskusji ideowej w obręb przedwojennej rzeczywistości niemieckiej. Paul Martens, bohater utworu, nie mógł, choć bardzo tego pragnął, uciec na swojej emigracji w Tuluzie od problemów narodowych; wciągany mimo swego oddalenia – jako wielki pisarz i autorytet – w rozgrywkę dwóch głównych sił politycznych: reżimu hitlerowskiego i bezkompromisowej opozycji, starał się ile można czynić uniki, uchylać się od bezpośredniego zaangażowania. Oczywiście klika hitlerowska przebiegle wykorzystwała niezdecydowanie Martensa: raptem z przerażeniem w książce rozpoznaje on siebie w roli uległego „messera” makiawelicznego Księcia... W ten sposób – przestrzegał „Wysłannik” – najbardziej wyniosłe, postulatywne czy nawet wynikające z obojętności niezaangażowanie polityczne może w zetknięciu z wirem histo-

rii obrócić się w nie zamierzoną deklarację ideologiczną i posłużyć niecnym celom władzy. Podobnie artystowską, demonstrowaną w dodatku w krytycznym czasie okupacji niemieckiej, postawę wobec zbiorowego życia pielęgnował także bohater jednej z poprzednich powieści Zalewskiego, „Pożegnanie Twierdzy” (nasyconej silnie pierwiastkiem autobiograficznym), Czesław M. – wobec którego nie krył swej silnej niechęci narrator książki: *Dwa dni przed powstaniem* (warszawskim – M.Or.) zanotowałaś spotkanie z Czesławem M. Jego argumenty... Nie widzę luki między jego katastroficzną poezją pełną wstrętu do wojny a wyborem zawsze jakiegos względ-nego zacisza, ocaleniem rąk przed skażeniem bronią, głowy zaś przed zetknięciem z kawałkiem żelaza. Tak, integralny humanista zachował się jak przystało na wiedzionego przez dziewięć kręgów poe...

„Wysłannik”, jako powieść o mechanizmach flirtu władzy z intelektualistami oraz presji systemów totalitarnych wywieranej na uciekających do najcichszych azylów artystów, nie mógł naturalnie dziać się w socjalistycznej Polsce, w której – i w gruncie rzeczy z powodu której – był pisany. „Wyspa umarłych, wyspa miłości”, podejmując ten szczególnie pasjonujący i twórczo pobudzający pióro Zalewskiego wątek, lokalizuje go już w kraju, w schyłkowym okresie jego peerełowskiej fazy. I wybiera jako jego bohatera – jak nadmicznikiem – znowu postać pisarza, starego pisarza, który zdążył przeżyć wiele ostrych zakrętów polskiej historii XX-wiecznej – od pierwszej niepodległości po

schyłek Peercelu – na sobie ich mocno doświadczając. Materiał jego pamięci nie jest wszakże dla literata sposobem jego spożytkowania; o jego wartości i przydatności dla organizatora świata przedstawionego decyduje tu jego ranga ideowa, funkcja we wspomnianym wykładzie dyskursywnym.

Obcujemy z bohaterem, który paradoksalnie od najmłodszych lat pragnął być – i był – nade wszystko wierny owej zasadzie nadrzędności artystycznej, podporządkowując jej całą swą witalną operatywność, ale któremu schyłek życia objawił iluzoryczność, a nawet zgubność oddającej się samej sobie estetyki. Jest to bohater, któremu wydawało się zawsze, że kieruje się uczciwymi pobudkami (przecież nikomu nic złego bezpośrednio nie zrobił) i postępuje słusznie, zamykając się w swym azylu twórczym – nie zważając na rozwój wydarzeń politycznych i starając się jak najdalej ograniczać swój udział we wspólnotcie społecznej; a który oto na starość, zdopingowany raptowną samotnością po utracie żony, córki i najbliższych przyjaciół, staje przed oczywistością głęboko niekorzystnej dla siebie autorefleksji, doznaje w swym „względny zaciszu” prze-rażającej iluminacji... Bo choć jego życie upływało w atmosferze nieustającej aprobaty, zewnętrznej aklamacji i nie mąconego przez nikogo (mimo że były powody do jego zakłóceń) szacunku, było przecież jednocześnie usiane tragediami; w ramach swej sumującej ziemski pobyt iluminacji pisarz raptem odkrywa niezawinionego winowajcę wielu tragicznych nieszczęść – w so-

bie samym. Oczywiście przewrażliwiona po ostatnich przeżyciach wyobraźnia odmalowuje przesadnie złowieszczy obraz przeszłości; obiektywnie rzecz biorąc bohatera trudno uznać za jedynego czy też głównego winowajcę tragicznych wypadków, ale on sam już *wpada w popłoch. Tak, jest zbrodniarzem. Jak to możliwe? Zawsze był człowiekiem szanowanym. Sam też uważał się za kogoś przyzwoitego. A teraz widzi, jak spod gładkiej powierzchni zaczyna wylaniać się potwór. Popęłnił kiedyś morderstwo. Jak to możliwe, że przez całe lata nie znał strasznej prawdy? umiał ją zataić przed sobą samym (...)* Czuje na sobie oko niewidzialnego świadka...

Pozostawionego samemu sobie w opustoszałym labiryncie domu rodzinnego prześladowa w mroku pełne wyrzutu oczy zmarłych, córki Martusi i żony Elżbiety, która według komunikatu lekarskiego nie popełniła samobójstwa – ale przecież on sam najlepiej wie, że to nie było przedawkowanie leków; z oczu Elżbiety nie ustępuje też nigdy przez nią nie zwerbalizowany wyrzut z powodu jego winy za śmierć Pawła, wspólnego przyjaciela. A przecież Pawłowi, tak jak żoncie, bohater „nic nie zrobił”, on tylko wycofał kiedyś swój nadto lojalistyczny list do Bieruta, upraszający o ulaskawienie skazanego na śmierć swego bliskiego przyjaciela z AK, czyniąc to w trosce o przetrwanie swego dobrego imienia, niekalanie go w opinii potomnych. Był to zaś list, który – jak się po latach okaże – rzeczywiście mógł i miał (w kalkulacji partyjnych bonzów, podejmujących swój flirt z pisarzem) ocalić

Pawła... Stąd też owo posądzenie siebie po latach o „morderstwo”. A nie był to jedyny przypadek w życiu bohatera, kiedy to sztuka świadomej, pielęgnowanej w artystycznym ustroniu obojętności graniczyła z konkretem nieświadomego uczestnictwa w zbrodni... *Nagle jakby chlusnęło z mroku wyzywająco prosto w twarz. Taka jest natura obojętności, którą miał za swoją największą siłę. I nic ponadto. Ogarnął go chłód (...) przypłył z jakiejś dalekiej strefy ogromnego zniechęcenia, zimnego prądu ścinającego krew w żyłach. Tam na dole, w szufladach biurka leżą zapisane na setkach stron dowody podrabiania uczuć. Poczucie w chłodziu, dają fałszywe świadectwo. Trzeba je zniszczyć.*

Mieczysław Orski

---

### ZSTĄPMY DO GŁĘBI

Paweł Machcewicz  
*Polski rok 1956*

Ofic. Wyd. „Mówią Wieki”,  
Warszawa 1993

Odważna postawa „Tygodnika Powszechnego”, pełne wigoru „Po Prostu”, „Poemat dla dorosłych”, Klub Krzywego Koła, List 34, „Dziady” – ostatnie przedstawienie...! Dodać do tego parę rzucanych w porę legitymacji, „Piwnicę pod Baranami”, szopkę Szpotańskiego i „Komandosów”, a gmach Muzeum Opozycji w PRL będzie prawie gotowy. Prawie, bo jednak

gdzieś w oddali słychać milicyjne karabiny tłumiące opór tych, którzy ani „Tygodnika”, ani „Cichych i gęgaczy”, ani nawet „Dziadów” nie czytali. Z oddali, bo szczegółowość naszej wiedzy dotyczącej, nazwijmy to tak, opozycji ludzi pióra stoi w rażącej dysproporcji do znajomości nadziei tych, którzy w chwilach przełomu rwali bruk lub przynajmniej wiarygodnie tym grozili.

„Polski Rok 1956” Machcewicz to książka o tej właśnie Polsce – ludowej. Jej październikowe oblicze autor odtwarza przekopując się przez kilogramy ubeckich archiwaliów. To Polska anonimowych listów do radia czy władz, ulotek i skandowanych w 1956 r. haseł, rezolucji podejmowanych na niezliczonych masówkach. W czasie odwilży straszyla: „Będziemy stawiali duchowy opór temu wszystkiemu, co do nas ślepo wprowadzacie z bolszewickiego wschodu”; w Czerwcu rzuciła hasło: „Precz z partią!”, „Naród nie chce bolszewizmu!”; w Październiku: „Niech zdychają z głodu za to, że nas mordowali”. To Polska masowego ruchu, którego wizytówką nie był wcale udobruchany tłum na Placu Defilad, lecz ten nie udobruchany, w dziesiątkach dużych i małych miejscowości rozwalający Pomniki Wdzięczności Wyzwolicielom lub demolujący lokale Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej. Ochab i Gomułka, „Po Prostu” i „Nowa Kultura”, natolińczycy i puławianie ukazują się w książce Machcewicza przez ten właśnie pryzmat. Protestujący naród miał swoją wizję polityczną, w której zaprzedańcy dławili robotnika, kolektywizowali chłopą,

jeździli limuzynami i wyrzucali ze szkół religię, natomiast Polacy łączyli się w walce przeciw „ruskim”. Masowy ruch nie był wolny od naiwności, nie miał kierownictwa (ani w warunkach postbierutowskiego totalitaryzmu nie mógł go wyłonić), był słabo zorganizowany. Jego masowy i ogólnopolski charakter stanowił jednak zasadniczy powód skłaniający komunistyczną władzę do ustępstw, zasadniczą przyczynę, dla której totalitaryzmowi po 1956 r. nie odrosty już kły.

Sposób, w jaki zrewoltowany naród przyjął Gomułkę, tłumaczy – poza brakiem determinacji ZSRR, by Armia Czerwona jednocześnie zaatakowała Budapeszt i Warszawę – dłaczego „polski rok” nie zaowocował insurekcją. Wobec spodziewanej napaści „Ruchów” tow. Wiesław został uznany – jako wieloletni więzień Bieruta i komunista nacjonalistycznie odchylony – za bohatera narodowego. *W społecznej świadomości dokonywała się kreacja nowego I sekretarza jako polityka antyrdzieckiego, prawdziwego sowietożer cy. (...) Przykładowo pracownicy Zakładów im. Marcelego Nowotki w Zielonej Górze twierdzili, że Gomułka, gdy wyszedł z więzienia, to przy pierwszym spotkaniu z najbliższymi zapytał, co w Polsce robią jeszcze Sowietci (s. 182).* Stał się symbolem suwerenności ojczyzny i tą kartą grał długo, jak długo rozprzężony aparat partyjny nie został doprowadzony do porządku. Nawet wtedy wszak zachowywał się ostrożnie. Taki sam tłum, jak ten z Placu Defilad, i w tych samych dniach krzychał w Poznaniu „Precz z UB”, w Olsztynie „Wolna Polska, Wolne

Węgry”, w Giżycku „Wycofać wojska radzieckie”, w Lutosławcu „Rokossowski na Sybir” itd., itd. Ruch 1956 r. w Polsce został obezwładniony, a nie złamany siłą. Jedyne moment, w którym władze zdecydowały się na brutalną interwencję wojska – Poznański Czerwiec – nie nastrojał komunistów optymistycznie. Przez kraj przetoczyła się fala oburzenia na „przebrane w polskie mundury wojsko sowieckie”, bariera strachu została przełamana. Jednorazowy pokaz siły nie mógł powstrzymać protestu, prowadziłby natomiast do utopienia go we krwi przez interwentów.

Lekcja poznańska ilustrowała ważką prawdę. W ciągu paru godzin manifestacja zwołana pod hasłami socjalnymi przerodziła się w rewolucję Polaków przeciw Obcym. Ten schemat łatwo powielał się w reszcie kraju. Twarda postawa Gomułki i VIII Plenum wobec Chruszczowa pozwoliła komunistom (tym pro-Wiesławowym) na znalezienie się w obozie rodaków. *Przeistaczali się z „pachołków Rosji” w patriotów stojących na czele ruchu wyzwolenia narodowego skierowanego przeciw Rosjanom (...). Czynniki narodowy, podczas poznańskiej rewolty radykalizujący społeczny protest, w październiku działał moderująco, obniżając poziom politycznej konstatacji systemu* (s. 184). Po Październiku rządu PZPR zostały zaakceptowane jako rządy raczej polskie.

Źródłowa praca Machcewicz siłą rzeczy staje w opozycji do mitycznych nieco interpretacji wydarzeń 1956 r. Jako bezzasadne traktuje autor dwie opinie szczególnie rozpowszechnione w drugim obiegu lat

70.: iż przebieg Października był zdeteterminowany walką partyjnych koterii, Wielką Manipulacją oraz że rząd dusz sprawowała formacja szukająca demokratycznego socjalizmu. *Patrzenie na rok 1956 z perspektywy „Po Prostu”, wiecu na Politechnice Warszawskiej, Lechosława Goździka i milicji robotniczej na Żeraniu pociąga za sobą nieuchronną deformację obrazu wydarzeń (...). W skali masowej w sferze ideowo-symbolicznej przeważały wątki religijne i, przede wszystkim, narodowe. To one kształtowały język, w którym porozumiewały się tłumy... Nawet rewindykacje ekonomiczne często wyrażane były w języku narodowym: biedę i niesprawiedliwość społeczną przedstawiano jako efekt sowieckiego wyzysku* (s. 239-230).

Nie wszystkie lata panowania płatnych ZPR były „polskimi latami”, latami (dniami raczej) zrywów. Odtwarzanie układanki obrazującej świadomość polityczną Polaków wyłącznie za pomocą puzzli z „polskimi” latami i miesiącami zafałszuje ten obraz. Na co dzień ulicami przechadzali się normalni ludzie, a nie rozplamieni mściciele krzywdy narodowej. Ci normalni (my sami!) stanowili zapomnianą dziś florę i faunę świata „kadrowców”, „kaowców”, „walki o produkcję” i papier toaletowy, a nie elementy rozpedzonego – naprawdę, nie w ugiętych mowach z oficjalnej akademii – parowozu dziejów. Praca Machcewicz prowokuje do postawienia pytania o stan umysłów społeczeństwa między Czerwcami i Grudniami. Przykładów dwójmyślenia (oczywiście w innych

niż Orwellowski sensie) dostarcza cała historia PRL. W odniesieniu do lat stalinizmu można przypomnieć chociażby, jak trudno było, wówczas zapisać się do partii – a jeszcze trudniej się w niej utrzymać. W Wielkopolsce (jak podaje E. Makowski) PZPR, wskutek ostrych weryfikacji swych szeregów liczyła w 1956 r. mniej członków niż w 1949! A przecież co najmniej połowa organizacji partyjnej Cegielskiego wyległa w Czerwcu na ulicę, nie inaczej było w wielu innych zakładach. Z drugiej strony, późniejszy nabór do partii nie wykazywał jakiegos załamania...

Żyjemy normalnie, starając się jakoś w życiu urządzić, i nagle buch, para w ruch, ni stąd, ni z owąd masa ludzi przechodzi od naturalnego konformizmu do nienaturalnego ekstremizmu, naraża (i nieraz oddaje) życie w imię idealizmu, z którego na co dzień nabija się ile wlezie. I to jest właśnie rewolucja. Trudno jakoś zaakceptować przekonanie, w myśl którego rewolucja jedynie ujawnia drżemiące w społeczeństwie fantazje; gołym okiem można zauważyć własny dynamizm każdego procesu rewolucyjnego. Specyficzną umiejętnością naszej wspólnoty narodowej okazał się natomiast porewolucyjny konformizm. Gomułka w roli personifikacji małej stabilizacji, normalizacji okazał się nie mniej polski niż jako trybun rewolucji. Wieloletnie godzenie się z rzeczywistością, osładzaną dowcipami „politycznymi” i niedzielną sumą jest w nie mniejszym stopniu swojskie jak barykada z kontenerów na śmieci. Poza zrozumiałą chęcią świętego spokoju wiel-

ką rolę odegrały dwa czynniki: faktyczna akceptacja znacznej części socjalistycznego porządku i przekłnięcie tezy o polskim charakterze rządów PZPR – ZSL – SD. Ludzie Gomułki to komuniści, którzy w 1956 r. nie spietrali przed Ruskami; choć bronili PRL-u, a nie Rzeczypospolitej Polskiej, wystarczyłoby to, by zasłużyli na miano „naszych” w potocznej świadomości.

Wydaje się, iż dopiero stan wojenny zachwiał tym przekonaniem, na tyle skutecznie, iż generał-premier nie zdołał już się wkupić w łaski narodu. Jaruzelski bez głębszej refleksji próbował nawiązać do gomułkowskiego schematu partyjno-narodowego przywódcy, który w obronie suwerenności ojczyzny... Poprzeczka wymagań wobec władzy ustawiona jednak została zbyt wysoko. Od socjalizmu – wskutek gierkowskiego otwarcia na dobrobyt Zachodu, i od Generała – wskutek posierpniowego rozbuchania, domagano się sporo, sporo więcej niż w latach „małej stabilizacji”. Gomułkowszczyzna bis nie realizowała pragnień lat 80.

*Jan Wróbel*

## PUZZLE (?)

Jean Hani  
*Symbolika  
 świątyni  
 chrześcijańskiej*

Znak, Kraków 1994, ss. 201

„Mity, Obrazy, Symbole” to luksusowa seria wydawnicza Znak. Luksusowa nie tylko ze względu na piękno publikowanych pozycji, lecz także z uwagi na zawartość tomów. To chyba nie przypadek: mity, obrazy, symbole – a więc to wszystko, co stanowi najtrwalszą część świata kultury, religii, codzienności wreszcie – podane inaczej być nie mogą.

„Symbolikę świątyni chrześcijańskiej” („Le Symbolisme du Temple Chrétien”) Jeana Haniego spolszczył Adam Q. Laviqne. Po raz pierwszy ujrzała światło dzienne dawno, bo w 1962 r., w paryskiej oficynie Editions de la Maisnie i, jak zapewniają francuscy koneserzy dzieł wyborowych, takimże się stała. 32 lata temu, w roku otwarcia II Soboru Watykańskiego, który przyniósł m.in. „odświeżającą” konstytucję o liturgii, Hani pisał w swojej „Symbolice”: *Chcielibyśmy przywrócić naszej współczesnej wyobraźni te przedstawienia, których jej zabrakło i nadal brakuje, żeby mogła dostrzec głębką rzeczywistość symboli teologicznych, jakie Kościół podsuwa jej do kontemplacji. (...) Wychodząc od danych symboliki teologicznej opartej na Piśmie Świętym, będziemy usiłowali odszukać podpo-*

*rządkowane im symbole kosmologiczne, niekiedy sprowadzone do tych pierwszych, a niekiedy, przeciwnie, głęboko ukryte* (s. 17). Taki cel postawił sobie Hani argumentując, że sytuacja w sztuce religijnej, a w szczególności w architekturze (...) daleka jest (...) od jakiegokolwiek poprawy, a nawet pogorszyła się. Zjawisko to jest zresztą konsekwencją alarmującego kryzysu liturgii i teologii Kościoła zachodniego (s. 5). Dlatego opisanie na nowo, odszyfrowanie zaskakująco bogatej symboliki świątyni chrześcijańskiej, jest – zdaniem autora – warunkiem sine qua non jakiegokolwiek przeżywania modlitwy, Eucharystii, *świętego czasu* pośród współczesnego świata, który jawi się jako zlepek zjawisk (s. 15).

W siedemnastu rozdziałach Hani „rozbiera” znane nam i – jak się wydaje – zapoznane świątynie. Robi to jak doświadczony chirurg. Kładzie przed nami poszczególne elementy kościoła (dzwon, kropielnica, brama, ołtarz etc.), by wykazać, że kryją one w sobie nie tylko tajemnice zamysłu fundatorów i architektów, lecz coś więcej. *Po pierwsze* – pisze Hani – *każdy przedmiot, czy tego chcemy, czy nie, ma charakter symboliczny, a symbolika tkwi w naturze rzeczy, jest (...) „szyfrem rzeczy”, a co więcej, symbolika ta nakłada się – nie znosząc ich – na jego funkcje użytkowe* (s. 130). Hani, chirurg i detektyw, przywołuje słowa ks. Landriota o samej symbolice, która jest *kluczem świętej teologii, mistyki i filozofii, poezji i estetyki (...) nauką o harmonii, w jakiej pozostają różne części universum, tworząc tę wspaniałą całość, której*

każdy fragment każe domyślać się innych... (s. 16-17). Na przykład taka katedra w Troyes. Ot, jedna z wielu we Francji, gdzie – jak niesłusznie kpią złośliwcy – więcej jest katedr niż wiernych. *Zauważono* – pisze Hani – że zwornik sklepienia w prezbiterium znajduje się na tej wysokości, która, liczona jak należy w stopach i calach, wynosi 88 stóp i 8 cali, zatem 888, co jest liczbą odpowiadającą imieniu Jezusa pisanemu po grecku. (...) Liczbę 888 odnajdujemy jeszcze wokół ołtarza (symbolizującego Jezusa): sanktuarium otoczone jest ośmioma filarami, a odstęp między nimi otwierają się na siedem pięciobocznych absyd, symbolizujących promieniowanie siedmiu kościołów, o których mówi Apokalipsa (s. 39). Opisywana przez Haniego „niebieska matematyka” może się wydawać wyssana z palca, gdyby nie gematria (kto dziś o tym wie?!) – tradycyjna nauka, zajmująca się symboliczną interpretacją słów na podstawie wartości liczbowej odpowiadających im liter. Operacje odszyfrowywania znaczeń są możliwe wyłącznie w tych językach – np. semickich i greckich – w których litery mają wartość liczbową. I tak liczba 888 z katedry w Troyes jest sumą sześciu liter greckich składających się na imię IHOUOS (Jezus): I(10) H(8) S(200) O(70) U(400) i znowu S(200). Równa się... 888. Ta próbka arytmetyczno-detektywistycznych usiłowań Haniego ma służyć za wyjaśnienie, że właśnie matematyka tłumaczy (...) to, co podziwiałemu katedrę wydaje się w pierwszym odczuciu niewytłumaczalne. Subtelny nastrój budowli, quasi boska harmonia

i wrażenie doskonałości, jakie katedra stwarza, nie zależą od SUBIEKTYWNYCH intencji, religijnych uczuć lub wrażliwości artysty, jak się często współcześnie sądzi, lecz od OBIEKTYWNYCH praw platońskiej geometrii, przejętej przez organizację cechowe budowniczych. (...) Podstawą (...) była słynna „złota liczba”, albo „złoty podział”:  $1,618 = \Phi$  (s. 37). Czego to, zdaniem Haniego, dowodzi? Przede wszystkim tego, że połączenie gematrii ze „złotą liczbą” tworzy ze świątyni spetryfikowane imię Boga (s. 41) i tego jeszcze, że z największym zdziwieniem dostrzegamy ukryte i niespodziewane bogactwo zawarte w świątyniach, które w całym słowa tego znaczeniu są budowlami „inteligentnymi” (s. 44).

Lecz sama budowla, najbardziej nawet „zagadkowa” katedra, to nie cała symbolika chrześcijaństwa. Hani kończy swoje dzieło omówieniem tego, co najważniejsze – centrum i szczytu życia Kościoła – Eucharystii. Trzeba przytoczyć tu fragment, którego nie wolno popsuć żadnym komentarzem.

Już w swym aspekcie czysto zewnętrzny msza święta jest czymś zupełnie nadzwyczajnym: harmonijną syntezą wszelkich sztuk. Wokół dramatycznej poezji, stanowiącej jej Jądro (...) łączą się niczym w chór: harmonii liryka, retoryka, muzyka, a dalej skromniejsze sztuki, jak złotnictwo, modelujące naczynia liturgiczne, wytwórni wonności uczenie mieszająca aromaty, tkactwo i hafciarstwo, wytwarzające szaty liturgiczne, itd. (...) Ale istota mszy tkwi o wiele głębiej, bo przecież nie tylko syntezą wzniosłych czynności



*człowieka jest msza święta, lecz także syntezą świata, w którym rozwija się życie ludzkie. Cała natura zbiera się tu jakby dla „wielkiego dzieła” Boskiej liturgii: cztery elementy (...) są obecne podczas mszy. „Ziemia” dostarczyła święty kamień, „ogień” służy do zapalania świec i palenia kadzidła; symbolizująca nasze człowieczeństwo „woda”, zmieszana z winem w kielichu, wreszcie jest i „powietrze”, dzięki któremu kadzidło i energia boskiej Pneumy unoszą się ku niebu... (s. 183).*

„Symbolikę świątyni chrześcijańskiej” Haniego warto przeczytać i polecić przede wszystkim sobie, by siedząc gdzieś tam w pustym akurat kościele wiedzieć, że ZAWSZE wiele się w nim DZIEJE. A to dlatego, że wszystko coś symbolizuje. Po „Symbolikę” warto sięgnąć także ze względu na precyzję i pasję, z jako Hani docieka i dociera do zatartych znaczeń. Być może po lekturze książki Kościół i świat przestanie być(wa)ć nieukładalnym puzzle?

*ks. Krzysztof Martwicki*

## JAKIE KAZANIE?

### *Fenomen kazania*

pod red. W. Przyczyny CSsR,  
Kraków 1994, ss. 213

Kazanie – jego jakość, sposoby głoszenia i wpływ na kulturę – znajduje się w centrum uwagi zasadniczo dwóch ośrodków badawczych:

ATK i KUL. Pierwszy z nich wydaje tomy „Studiów z historii kaznodziejstwa i homiletyki” (t. I – 1975, t. II – 1980, t. III – 1982) zaś Towarzystwo Naukowe KUL wydało dwie pozycje: „O języku religijnym” (1988) i „Język a chrześcijaństwo” (1993). W publikacjach ATK przeważa problematyka teologiczno-homiletyczna, natomiast naukowcy z KUL koncentrują swoją uwagę na zagadnieniach językoznawczych.

Do tych publikacji dołączyli w ostatnich latach swoją serię Redemptoris Missio ojcowie redemptoryści, którzy opublikowali już 6 kolejnych tomów: pracę zbiorową „W drodze na ambonę” (1991), W. Przyczyny CSsR, „Teologię ewangelizacji” (1992), G. Siwka CSsR, „Przepowiadać skuteczniej” (1992), prace zbiorowe: „Rekolekcje dla młodzieży” (1993), „Z zagadnień współczesnej homiletyki” (1993) i wreszcie „Fenomen kazania”. Właśnie na ten ostatni tom chciałbym zwrócić uwagę czytelników.

Zasadniczo zawiera on materiały krakowskiego II Sympozjum Homiletycznego (23–24 X 1992), do których dołączono artykuły nie wygłoszone na spotkaniu. Owe dołączone prace stanowią nowość w dotychczasowej praktyce wydawniczej redaktorów serii Redemptoris Missio, jak to w przedmowie podkreśla o. W. Przyczyna CSsR, redaktor tomu: *Obecność prac autorów z uczelni niekościelnych jest wyrazem nowych czasów i zapowiedzią dalszej współpracy, która w przyszłości może zaowocować odnową polskiego kaznodziejstwa.*

Użycie czasu przyszłego jest jak najbardziej na miejscu, gdyż właśnie

prezentowana książka jest przykładem dystansu dzielącego badania podejmowane przez teologów (homiletów) z jednej strony i językoznawców z drugiej. Jeśli dochodzi do spotkania tych dwu nurtów refleksji badawczej, to dzieje się to na poziomie przypisów bibliograficznych, nie doszło jednak jeszcze do prawdziwej wymiany myśli. Pozostaje żywić nadzieję, iż w przyszłości językoznawcy nie tylko będą „dosyłać” swoje prace, ale włączą się w dyskusję w czasie kolejnych spotkań homiletów (wyjątek stanowił udział w symposium w 1992 r. Jana Miodka, jednakże jego głos, choć niewątpliwie cenny, nie wyszedł poza ramy impresji językoznawcy poirytowanego rażącymi błędami fonetycznymi i stylistycznymi współczesnych kaznodziejów).

Największą zaletą „Fenomenu kazania” jest właśnie owa konfrontacja dwóch sposobów analizowania tworzywa językowego, jakim jest kazanie. Nie sposób omawiać wszystkich zebranych w tomie artykułów, zwrócę więc uwagę na te najbardziej znaczące właśnie z punktu widzenia analizy językowej.

Ks. Edward Staniek mówiąc o „Kazaniu w starożytności chrześcijańskiej” pisze głównie o kaznodziejach: Orygenesie, Euzebiuszu z Cezarei, św. Augustynie, św. Bazyliu Wielkim, św. Grzegorzu z Nazjanu, św. Ambroży i św. Janie Chryzostomie. Ks. J. Twardy starał się zdefiniować pojęcie kazania i wyodrębnić jego rodzaje, posługując się istniejącymi polskimi podręcznikami homiletyki. O. W. Przyczyna CSsR zastanawiał się nad istotą kazania, przedstawiając je jako „Słowo Bo-

że”, swoje tezy zilustrował głównie materiałem biblijnym i nauczaniem II Soboru Watykańskiego.

Dwa artykuły, ks. J. Pracza i o. Wł. Chajma CSsR, zostały poświęcone kazaniu jako fenomenowi komunikacji międzyludzkiej. Wreszcie o. G. Siwek CSsR podzielił się bogatym doświadczeniem dydaktycznym na temat procesu tworzenia kazania.

Z refleksji językoznawców warto wrócić uwagę na artykuł P. Urbańskiego „Kazanie i retoryka”, w którym autor przypomina wielowiekowe, owocne związki obu tych dziedzin, które w ostatnich dziesięcioleciach zostały niestusznie zapomniane, na czym poważnie ucierpiało jakoś kazanie. Zaś H. Kurek w swoich rozważaniach podkreśliła wielką odpowiedzialność za słowo spoczywającą na kaznodziei. Zwróciła przy tym uwagę w swoich analizach materiału głównie mówionego na przyczyny niedomagań polszczyzny mówionej księży.

W sumie otrzymaliśmy książkę niezwykle potrzebną i trzeba żywić nadzieję, że stanie się ona początkiem rzeczywistej odnowy polskiego kaznodziejstwa.

*Stanisław Obirek SJ*

## WATYKAN – MOSKWA

Hansjakob Stehle  
*Tajna dyplomacja  
Watykanu  
Papieżstwo  
wobec komunizmu  
(1917-1991)*

Real Press, Warszawa 1993,  
ss. 377

W styczniu 1990 r., przemawiając do korpusu dyplomatycznego, Jan Paweł II stwierdził, iż watykańska polityka wschodnia *służyła stale jednej tylko misji duszpasterskiej i żadnym celom politycznym*. Teza ta jest zgodna z odwiecznym twierdzeniem Kościoła, iż celem jego misji jest głoszenie słowa Bożego i ukazywanie poszczególnym ludziom drogi do zbawienia. Wszystkie inne sfery działalności: polityczna, społeczna czy kulturalna, mają co najwyżej temu służyć. Wydaje się, iż tak właśnie należałoby rozumieć przywołane słowa papieża. Kościół upominając się o prawo do głoszenia i wyznawania wiary w Boga gotów był dla jego realizacji do kontaktów, a nawet porozumień, z ateistycznymi władzami komunistycznymi. Choć nie wyprowadza on swej misji zbawiania z tego świata, to działa na tym świecie i działa także w sferze polityki. Nie oznacza to przecież zaangażowania w walkę o uczestnictwo bądź sprawowanie władzy. Zainteresowanie Kościoła dotyczy raczej „duchowej”, nie zaś „materialistycznej” strony polityki.

Watykańska polityka wschodnia wydaje się jednym z bardziej frapujących zagadnień w działalności Kościoła. Jej przybliżenie ułatwia lektura książki niemieckiego dziennikarza i historyka Hansjakoba Stehle. Autor od 1970 r. przebywa w Rzymie jako watykański korespondent niemieckiego radia i prasy. Przygotowując swą książkę oparł się na wielu nieznanych materiałach archiwalnych, przede wszystkim kościelnej prowincji. Pozwoliły one na ukazanie skomplikowanych dziejów kontaktów Stolicy Apostolskiej z władzami sowieckimi od Lenina do Gorbaczowa, a po II wojnie światowej także z innymi państwami komunistycznymi. Istotą watykańskiej polityki wschodniej, według autora, można sprowadzić do negocjacji zamiast potępień. Wydaje się jednak, iż Stehle decydujący nacisk położył na doczesną sferę w kontaktach Watykan – Moskwa. Tak ważne dla Stolicy Apostolskiej kwestie duchowe zepchnął na margines swych rozważań. Efektem musiało być „upolitycznienie” wszelkich działań podejmowanych przez kolejnych papieży.

Mimo zasadniczych różnic ideowych dzielących Watykan i Rosję Sowiecką, do pierwszych kontaktów doszło już w początkach 1919 r. Choć powodem papieskich telegramów do Lenina było prześladowanie wiernych i duchowieństwa w Rosji, to myślano również o „nawróceniu” prawosławnej Rosji (zwłaszcza po upadku caratu). Z drugiej strony bolszewicy zabiegali wówczas o uznanie międzynarodowe (także przez Watykan). Ostatecznie 12 III 1922 r. kard. Gasparri i szef sowie-

ckiej misji handlowej w Rzymie Worowski podpisali pierwsze i do 1990 r. jedyne „Porozumienie pomiędzy Stolicą Apostolską a Rządem Sowietów”. W kontaktach państwa z przedstawicielami Kraju Rad pośredniczyła ambasada niemiecka w Watykanie. Zaangażował się w nie również lewicowy katolik i kanclerz Niemiec Wirth. Jeszcze w tym samym roku ludowy komisarz spraw zagranicznych Cziczerin, przybyły na Światową Konferencję Gospodarczą w Genewie, w swej rezydencji w pobliskim Rapallo podpisał nie tylko znany układ z Niemcami, ale także spotkał się z substytutem w sekretariacie stanu, prał. Pizzardo. W efekcie tych kontaktów do ZSRR wyjechało 13 misjonarzy z papieską misją charytatywną dla głodującej Rosji. Choć misja miała ściśle określony i ograniczony charakter, w Watykanie żywiono nadzieję, że w przyszłości możliwe będą wyjazdy nie tylko w celach charytatywnych.

Do dalszych poufnych spotkań doszło na terenie Niemiec. Uczestniczył w nich nuncjusz papieski Paccelli (przyszły Pius XII) i dyplomaci sowieccy. Próba współistnienia podjęta przez Watykan w połowie lat 20. dała jednak nikłe rezultaty. Co prawda w latach 1925-26 do Związku Sowieckiego trzykrotnie przyjeżdżał prezes Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich w Rzymie, wysłannik Piusa XI, jezuita, bp Michel d'Herbigny. Podczas tych jak najbardziej legalnych wizyt z polecenia papieża dokonał czterech tajnych konsekracji biskupich, co umożliwiała ustanowienie nowej hierarchii kościelnej. *W ten sposób –*

jak zauważył Stehle – *usiłowano metodą „konspiracyjną” urzeczywistnić cele, do których watykańska polityka rosyjska dążyła oficjalnie od 1923 r., nie osiągając ich jednak w toku rokowań z Sowiecami. I dokonało się to bez zrywania kontaktów dyplomatycznych!* Wydaje się, iż zasadne jest przypuszczenie autora, że władze sowieckie szybko zorientowały się w rzeczywistym charakterze przyjazdu d'Herbigny'ego, a dzieło, którego on dokonał z *uwagi na sposób konstrukcji – samo wystawiało się na zniszczenie.*

Spośród konsekrowanych najdłużej przetrwał (10 lat) biskup Moskwy, Francuz Nevcu. Pozostałych stosunkowo szybko aresztowano. W ocenie Stehlego misja d'Herbigny'ego, choć on sam wierzył w jej sukces, pełna była *pobożnego dyletantyzmu i politycznego romantyzmu.* Wspomnijmy tu pokrótce o dalszych losach biskupa. Oskarżony o sowiecką infiltrację w podległej mu Komisji Pro Russia (i nie tylko) ostatnie 20 lat życia z nakazu generała zakonu jezuitów spędził w odosobnieniu, a jego „dossier” jeszcze dziś należy do najściślej strzeżonych tajnych akt zgromadzenia.

W 1927 r. minęły ostatecznie czasy, w których Berlin był miejscem utajnionych kontaktów sowiecko-watykańskich, a niemiecka dyplomacja świadczyła *dobrze usługi.* Dwa lata później zachodni dyplomaci w Moskwie mogli zaobserwować i taką scenę, jak podczas Bożego Narodzenia, kiedy młodzi komuniści, ubrani w stroje liturgiczne, publicznie opluwali krzyż. Niejako w odpowiedzi na te bluźniercze czyny Pius XI wezwał wiernych na

całym świecie do *modlitewnej wyprawy krzyżowej*, a w 1937 r. potępił ateistyczny komunizm. W efekcie prześladowań, które dotknęły Kościoł katolicki w całym ZSRR w 1939 r., czynne były zaledwie dwa kościoły (w Moskwie i Leningradzie) i było tylko dwóch księży (Amerykanin i Francuz). Pewna zmiana nastąpiła po ataku Niemiec na ZSRR, gdy Stalin taktycznie i na krótko odwołał się do uczuć religijnych.

Po II wojnie światowej ZSRR rozszerzył swe wpływy na kraje Europy Środkowo-Wschodniej. Jeśli do 1947/48 r. rządy tych państw okazywały jeszcze pewien stopień tolerancji religijnej, to następne lata przyniosły zdecydowaną zmianę na gorsze. We wszystkich krajach „bloku sowieckiego” aresztowano wielu duchownych, nie cofając się nawet przed uwięzieniem najwyższych dostojników kościelnych. Ponownie w polityce wschodniej Watykanu pojawili się też tajni biskupi. Od połowy lat 50. powoli wracano jednak do dialogu. Stała dążność Kościoła do porozumienia i szukania modus vivendi, nawet z komunistami, widoczna była za pontyfikatu kolejnych papieży: Jana XXIII, Pawła VI i wreszcie Jana Pawła II. Rozmowy obu stron (niebagatelna była w nich rola kardynała Casarolego) przyczyniły się niewątpliwie do poszerzenia zakresu swobód religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Różnice pomiędzy poszczególnymi krajami były znaczne. Autor zaakcentował je choćby przez wymowne zestawienie zdjęć przedstawiających wnętrze rezydencji bułgarskiego biskupa Kokova w Płow-

diw i arcybiskupa Kominka we Wrocławiu (s. 259).

Zasadnicza zmiana nastąpiła na przełomie lat 80. i 90. Papież zdołał wówczas obsadzić kapłanami z własnego wyboru wszystkie wakuujące siedziby biskupie. Jak zauważył Stehle: *Co przez dziesięciolecia było niemożliwe, bądź co uzyskiwano jedynie w wyniku mozolnych negocjacji, stało się realnością niejako za jednym zamachem*. Nie oznacza to przecież końca watykańskiej polityki wschodniej, przed którą stają nowe formy realizacji dotychczasowych celów.

Krzysztof Tarka

---

Sergio Bastianel, Luigi di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*  
przeł. Stanisław Obirek SJ  
WAM, Kraków 1994, ss. 135

Tom z serii „Myśl Teologiczna”, prezentuje szkic historyczno-genetyczny etosu biblijnego. Autorzy śledzą dojrzewanie doświadczenia i refleksji moralnej Izraela oraz rodzącego się Kościoła.

Filon Aleksandryjski, *Pisma* (t. 2)  
przeł. Stanisław Kalinkowski  
WAM, Kraków 1994, ss. 169

Tom zawiera następujące dzieła Filona: *O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości*.

## Z życia Kościoła

1. BISKUPI NIEMIEC I FRANCJI O MIEJSCU KOŚCIOŁA W SPOŁECZEŃSTWIE. Tożsamości Kościoła w społeczeństwie poświęcili swoje ostatnie obrady plenarne biskupi niemieccy i francuscy. W wywiadzie dla niemieckiej agencji katolickiej KNA przewodniczący obu konferencji episkopatów ostrzegli przed eliminowaniem Kościoła ze społeczeństwa i próbami dostosowywania go do zsekularyzowanego świata. Abp Duval powiedział, że ponieważ zastrzeżenia zgłaszane przez Kościół często spotykają się z brakiem zrozumienia w społeczeństwie, grozi mu niebezpieczeństwo utraty kontaktu z ludźmi. Jego zdaniem, istnieje dziś *wielki problem porozumienia się* opinii publicznej z Kościołem, który musi znaleźć nowe formy komunikowania się ze społeczeństwem. Aby nauczanie Kościoła uczynić zrozumiałym, nie wystarczy mówić, ale *potrzebne są argumenty racjonalne*. Wymaga to od Kościoła wysiłku intelektualnego, gdyż człowiek współczesny chce być przekonany, a nie tylko informowany (KAI).

2. KARD. ETHEGARAY O PRZYCZYNACH EKSTREMIZMU RELIGIJNEGO. Przemawiając pod koniec stycznia br. do uczestników „Światowego Forum Ekonomicznego” kard. Roger Ethegaray, przewodniczący Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój”, powiedział, że pierwszą przyczyną ekstremizmu i fundamentalizmu religijnego na świecie jest chęć obronienia się przed zagrożeniami, jakie niesie z sobą wyzbycie się wymiaru religijnego. Największym wyzwaniem, jakie stoi przed wszystkimi religiami w epoce pluralizmu, jest konieczność otwarcia się na prawdę innych przy jednoczesnym zachowaniu własnej. Drugą przyczyną jest niesprawiedliwość społeczna.

3. KOŚCIÓŁ W CHINACH. Wierni wobec Watykanu biskupi chińscy określili mianem niekatolików biskupów i zwolenników organizacji katolickich uznawanych przez władze i nie uznających zwierzchnictwa papieża. Stwierdzenie takie znalazło się w liście pasterskim biskupów „podziemnego” Kościoła chińskiego z grudnia ub.r. *My, biskupi-członkowie Kościoła katolickiego, oświadczamy uroczyście, że Kolegium Chińskich Biskupów Katolickich oraz Kościoły uznające ich*

zwierzchnictwo stały się nowym Kościołem. Biskupi i księża należący do tego nowego Kościoła oraz Kolegium Chińskich Biskupów Katolickich, nie są już w jedności z papieżem ani żadnym biskupem pozostającym w łączności z papieżem – głosi dokument. List pasterski stwierdza następnie, że ci chrześcijanie, którzy dotychczas nie odciegli się od działalności Kolegium Chińskich Biskupów Katolickich, nie mogą być członkami Kościoła katolickiego, a związani z Kolegium duchowni nie mogą być złączeni sakramentalną więzią z Kościołem powszechnym. W liście tym biskupi Kościoła „podziemnego” określili duchownych i wiernych „oficjalnego” Kościoła katolickiego w Chinach jako schizmatyków. Ocena ta wybiega poza stanowisko Watykanu, który nie używa takiego określenia w stosunku do Kościoła „oficjalnego”, uważając, że przyczyny aktualnych podziałów w Kościele chińskim są natury politycznej, oraz że biskupi chińscy pozostają w jedności wiary z Kościołem powszechnym. Potwierdzeniem pragnienia zbliżenia między „oficjalnym” Kościołem katolickim Chin a Stolicą Apostolską była ogłoszona w lutym b.r. decyzja bpa Zong Huaidea o wysłaniu grupy seminarzystów Kościoła „oficjalnego” do Rzymu na studia przygotowujące do święceń (KAI/APIIC).

4. ZASTRZEŻENIA DO KODEKSU KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH. Kodeks Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich jest nową i poważną przeszkodą w stosunkach katolicko-prawosławnych na Bliskim Wschodzie – stwierdził abp Isidore Battikha, wikariusz patriarchy Antiochii Greków melchickich. Główny problem to rozstrzygnięcia dotyczące małżeństw mieszanych. Kodeks stanowi, że w takich małżeństwach strona katolicka winna oświadczyć o swoim zobowiązaniu do wychowania dzieci w swojej wierze i poinformować o tym partnera niekatolickiego. Tymczasem dotychczas katolicy obrządku melchickiego stosowali się do zwyczaju bliskowschodniego, wedle którego dzieci zawsze wyznawały religię ojca. W związku z tym abp Battikha poinformował, że mimo szacunku do najwyższej władzy Kościoła, Święty Synod Patriarchatu Antiocheńskiego oznajmił, że nie może uznać kanonu odnoszącego się do małżeństw mieszanych, gdyż nota ta jest sprzeczna z nową atmosferą, jaka przeważa w tych sprawach w relacjach ekumenicznych. Arcybiskup dodał, że w Syrii od wielu lat stosunki ekumeniczne między katolikami-melchitami a prawosławnymi są bardzo dobre: interkomunia jest już faktem w odniesieniu do świeckich, a nowe budynki kultu są wznoszone za obopólną zgodą. Ostatnie wytyczne Kodeksu w sprawie małżeństw mieszanych były ostro krytykowane przez hierarchię prawosławną (KAI).

5. KATOLICKIE MEDIA W EUROPIE ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ. W dniach 1–4 marca b.r. w Warszawie odbyła się konferencja poświęcona zadaniom mediów katolickich w aktualnej sytuacji Kościoła w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Udział wzięli przedstawiciele Kościoła katolickiego z Białorusi, Bułgarii, Rosji, Słowacji, Ukrainy i Polski. Jak zauważył ks. Emmanuel Payen z Francji, na tle działalności Kościoła katolickiego w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej lepiej widać strategiczną rolę i znaczenie, jakie w tym regionie odgrywa Kościół w Polsce. Podczas gdy w większości krajów tego regionu nie ma żadnej katolickiej agencji informacyjnej, a media katolickie są reprezentowane przez kilka miesięczników i tygodników oraz jedną lub dwie rozgłośnie radiowe, w Polsce – jak poinformował bp Jan Chrapek – ukazuje się ponad 500 tytułów prasy katolickiej, istnieje ponad 30 rozgłosni diecezjalnych, Radio Maryja, Redakcja Programów Katolickich TVP, liczne wydawnictwa oraz prężnie działająca Katolicka Agencja Informacyjna. O zadaniach mediów katolickich w państwach postkomunistycznych w okresie przemian polityczno-ekonomicznych i technologicznych mówił Andrzej Koprowski SJ. Jego zdaniem Kościół w państwach postkomunistycznych nie jest przygotowany do obecności w mediach. Brakuje profesjonalnych dziennikarzy katolickich, a środowisko dziennikarskie jest zlaicyzowane i walczy z Kościołem. Analizując sytuację katolickich mediów w Polsce prelegent wskazał na dwie postawy. Pierwszą cechuje mentalność oblężonej twierdzy i izolowanie się od społeczeństwa. Przeciwną do niej określił jako postawę otwarcia i dialogu ze światem oraz wpływania na niego przez swoją obecność. Według o. Koprowskiego w Polsce obie tendencje są równie silne. Podkreślił, że katolickie media nie powinny oddalać się od społeczeństwa, lecz *włączać się w budowanie społeczeństwa obywatelskiego, kształtując je zgodnie z nauką chrześcijańską* (KAI).

oprac. Z.K.