

przegląd powszechny

5/885/95

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, Jan Kieniewicz,
Andrzej Koprowski SJ, Wacław Osajca 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

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji 48-91-31 w. 211

49-02-39

tel. administracji 48-91-31 w. 214

48-09-78

PRENUMERATA

roczna 27,50 zł (275 000 zł)

za II półrocze 12,50 zł (125 000 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

ODBIJALNIA OFICYJNA
PRZEGLĄDU POWSZECHNEGO
spółna cywilna

02-532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61, tel. 48-91-31, 49-02-39

Numer zamknięto 18 IV 1995 r.

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

Spis treści

Świadomość historii 137

Anna Radziwiłł

Świadomość historyczna w Polsce po 1989 r. 139

Fenomenem okresu po 1989 r. stał się fakt, że autentyczny przełom nie został przeżyty jako przełom, nie zaistniał w polskiej świadomości jako zwycięstwo. Próba odpowiedzi na pytanie o genezę tego zjawiska wydaje się ważna dla zrozumienia tego, co się dzieje w Polsce w ostatnich latach.

Wojciech Roszkowski

Historia a polityka w Polsce postkomunistycznej 149

W postkomunistycznym świecie historiografia jest równie bezradna jak do niedawna. Jeszcze nie oczyściła się z poprzedniej ideologii, a już się ją znowu traktuje jak instrument walki politycznej. Radykalni antykomuniści jakby wierzyli, że wszystkie ludzkie słabości wynikają z komunizmu. Postkomuniści z kolei starają się zatrzeć obraz dawnego systemu. Pogłębia się relatywizm i indyferentyzm moralny. Nadziei być może należy szukać w pragmatyzmie młodego pokolenia.

Konstytucja – kiedy i jaka? 157

5 XII 1994 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja dotycząca konstytucji Rzeczypospolitej i została opublikowana w nrze 4/1995. Zaproszony na nią Ryszard Bugaj (Unia Pracy), nie mogąc przybyć na spotkanie, nadesłał swoją wypowiedź.

Jan Kieniewicz

Hiszpańskie Centrum i Przejście do demokracji (dokończenie) 159

Przejście do demokracji stworzyło UCD jako formację reprezentującą centrum i aspirującą do swoistej równowagi. Jednakże polityków przywiązanych do tej wizji i mających zasługi w przekształceniu Hiszpanii zawiodła intuicja. Centrum i prawica przegrały wybory w 1982 r. Rola partii Centrum dobiegła kresu wraz z Przejściem. Przed dojrzałą demokracją w Hiszpanii znowu staje pytanie o perspektywę kontynuacji i zerwania.

Nie lubię szuflad dla ludzi...

170

Rozmowa Aleksandry Ziółkowskiej-Boehm z Markiem Jaroszewiczem, polskim architektem zamieszkałym i pracującym od 1945 r. w USA. Opisuje on swoją drogę życia i pracy twórczej (m.in. z Eero Saarinenem) oraz pedagogicznej (w Detroit i na Florydzie). Mówi także o Karcie Machu Picchu, którą współtworzył, oraz o tendencjach w architekturze amerykańskiej i światowej.

Marek Budziarek

Poczucie i wyznanie winy

Wokół oświadczenia przewodniczącego Episkopatu Niemiec w związku z obchodami 50. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu

180

W związku z obchodami 50. rocznicy wyzwolenia obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau bp Karl Lehmann za pośrednictwem Polskiego Radia określił winę za uczynione zło i obarczył nią chrześcijan niemieckich. Jest to godne najwyższego szacunku. Aktualne jednak pozostaje zagadnienie roli i miejsca w tym względzie hierarchii kościelnej oraz jej stanowiska wobec nazizmu. Problem wybierania „mniejszego zła” jest wciąż otwarty.

Jarosław Macała

Polska prasa katolicka wobec narodowego socjalizmu przed 1939 r.

190

W prasie katolickiej lat 30. szczególnie potępiano totalitaryzm Rzeszy, rasizm oraz pseudoreligię germańską. Wielkie obawy budziła ekspansja niemiecka: ideologiczna i terytorialna. Jednakże pojawiały się też głosy uznające za pozytywne takie cechy narodowego socjalizmu, jak antykomunizm, antysemityzm i podniesienie gospodarki niemieckiej.

Janusz Wróbel

Wojenne losy ludności cywilnej ewakuowanej z ZSRR w 1942 r.

200

Rocznicowe obchody związane z II wojną światową uświadamiają nam, że pokolenie Polaków, którzy doświadczyli jej okrucieństw, przechodzi do historii. Losy rodaków rzuconych do odległych krajów na Bliskim i Środkowym Wschodzie, do Indii, Afryki, Meksyku i Nowej Zelandii to jeden z ciekawszych rozdziałów naszych dziejów najnowszych.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Mass media między wolnością a odpowiedzialnością

211

Jeżeli prasa, radio i telewizja są środkami społecznego komunikowania, promują autentyzm poznającego człowieka oraz społeczny rozwój w duchu odpowiedzialności. Jeśli natomiast redukują siebie do środków politycznego przekazu, są powodem degeneracji społecznej i zaprzeczeniem wolności.

*Paweł Kosiński SJ***Kościół i mass media – zaproszenie do dialogu 221**

Dialog ze środkami komunikacji społecznej wymaga od Kościoła i teologów głębokiej znajomości ich celów, metod i zasad działania. Mimo różnych punktów wyjścia w ocenie działalności mediów wszyscy, którzy są włączeni w proces komunikacji, podkreślają priorytet człowieka.

*Kazimierz Dziewanowski***Europa Środkowa na kozetce u psychoanalityka 231**

Pytanie o odrębności mentalne poszczególnych narodów ma dziś doniosłe znaczenie. Każdy z krajów Europy Środkowo-Wschodniej ma wyraźną sylwetkę psychiczną i cierpi na pewne psychiczne dolegliwości.

Sesje – Sympozja**K. Mądel SJ: Encykliki ewoluujące 236**

(Konferencja nt. „Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od »Rerum novarum« do »Centesmus annus«», Katedra Historii Myśli Ekonomicznej i Historii Gospodarczej Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 23–24 IX 1994 r.)

Sztuka**K. Paluch Staszkiel: Daniel Chodowiecki Preis 1994 238**

(Wystawa polskich artystów grafików i rysowników, Berlin, Akademia Sztuki, 30 X – 27 XI 1994 r., Gdańsk, Ratusz Głównego Miasta, 27 I – 7 III 1995 r.)

Wystawy**T. Grodecki SJ: Białe plamy na rubieżach cywilizacji antycznych 240**

(Wystawa „Na rubieżach cywilizacji antycznych. Kultura przeworska od II w. p.n.e. do V w. n.e.”, Muzeum Archeologiczne w Warszawie, 9 XII 1994 r. – 31 XII 1995 r.)

Teatr**J. Godlewska: Nie spełnione marzenia 242**

(Teatr „Scena Prezentacje” w Warszawie, „Billy kłamca” Willisa Halla i Keitha Waterhouse’a, reżyseria – Romuald Szejda; Teatr Współczesny w Szczecinie, „Bez czułości” Clare McIntyre, reżyseria – Anna Augustynowicz)

Film**A. Pietrzak: Świadeństwo Faustyny 244**

(„Faustyna” Jerzego Łukaszewicza)

Książki**A. Szymańska: Bard rodzinnego miasta 245**

(Eugeniusz Kasjanowicz, „Aleksandria”)

P. Urbański: Jeszcze nie, a już przecie 247

(Jakub Z. Lichafski, „Hermann Broch”)

Z życia Kościoła 251

Sommaire

Prendre conscience de l'histoire

137

Anna Radziwiłł

La conscience historique en Pologne après 1989

139

Le phénomène de l'après 1989 c'est que tournant authentique n'a pas été vécu comme tel et ne s'est pas gravé comme victoire dans la conscience des Polonais. Tenter d'en définir la genèse, voilà qui apparaît important pour comprendre ce qui s'est passé et se passe en Pologne depuis les quelques dernières années.

Wojciech Roszkowski

Histoire et politique en Pologne postcommuniste

149

Dans le monde postcommuniste, l'historiographie est tout aussi démunie que jusqu'il y a peu. Elle n'a toujours pas secoué l'emprise de l'idéologie précédente, et la voici une nouvelle fois instrument de lutte politique. C'est comme si les radicaux de l'anticommunisme radicaux croyaient que toutes les faiblesses humaines venaient du communisme. Les postcommunistes, pour leur part, cherchent à estomper le relief de l'image du système qui n'est plus. Le relativisme et l'indifférentisme éthiques y trouvent, bien entendu, leur compte. Ce qui offre de l'espoir c'est, peut-être, le pragmatisme des jeunes.

Une Constitution – à quand et ce qu'elle sera?

157

Un débat sur la Constitution dont doit se doter la Pologne, a eu lieu le 5 décembre de l'année dernière à la rédaction de notre revue. Nous en avons publié le sténo dans le cahier 4/1995. Invités à y prendre part mais empêché d'y participer physiquement, M. Ryszard Bugaj (Union du Travail), nous a fait parvenir une contribution écrite.

Jan Kieniewicz

Le Centre espagnol et le Passage à la démocratie (fin)

159

La transition à la démocratie a donné naissance à l'UCD comme formation centriste et aspirant à être un facteur d'équilibre. Cependant, l'intuition a fait défaut aux hommes politiques attachés à cette conception et ayant bien mérité de la transformation de l'Espagne. Le centre et la droite ont perdu les élections de 1982. Continuation ou rupture? – voilà le dilemme auquel se trouve confronté une démocratie de maturité en Espagne.

Je n'aime pas les tiroirs étiquetés pour les hommes... 170

Entretien (recueilli par Aleksandra Ziółkowska-Boehm) avec Marek Jaroszewicz, architecte polonais vivant et travaillant depuis 1945 aux États-Unis. Il décrit son itinéraire de vie et d'activité d'architecte (notamment avec Eero Saarinen) et d'enseignant (à Detroit et en Floride). Il parle notamment de la Charte Machu Picchu dont il est le coauteur et des tendances de l'architecture américaine et mondiale.

Marek Budziarek

Le sens et l'aveu d'une faute

**Autour de la déclaration du président de l'Épiscopat allemand
à l'occasion du cinquantième de la libération
du camp d'Auschwitz**

180

À l'occasion du cinquantième de la libération du camp de concentration allemand d'Auschwitz-Birkenau, Mgr l'évêque Karl Lehmann, président de l'épiscopat allemand, a fait, par la Radiodiffusion Polonaise, une déclaration de la faute du mal commis, en en chargeant les chrétiens allemands, ce qui mérite estime et respect. La question qui demeure toujours en suspens c'est cependant la part de cette faute qui incombe à la hiérarchie de l'Église et sa position face au nazisme. Le problème du choix d'un „moindre mal” reste toujours ouvert.

Jarosław Macała

**La presse catholique polonaise
face au nazional-socialisme avant 1939**

190

La presse catholique des années 1930 condamnait plus particulièrement le totalitarisme du III^e Reich, le racisme et la pseudoreligion germanique. Toutefois, se faisaient également entendre des opinions déclarant favorables de tels aspects du nazional-socialisme que l'anticommunisme, l'antisémitisme et le redressement de l'économie allemande.

Janusz Wróbel

**Les vicissitudes de guerre de la population polonaise
évacuée d'URSS en 1942**

200

La célébration des anniversaires se rattachant à la Seconde Guerre Mondiale nous fait prendre conscience que la génération des Polonais qui en a enduré les atrocités, passe dans l'histoire. Le sort des Polonais jetés par le destin vers les pays lointains du Proche et du Moyen Orient, L'Inde, L'Afrique, le Mexique et la Nouvelle Zélande, constitue l'un des chapitres les plus intéressants de notre histoire récente.

Grzegorz Dobroczyński SJ

Les mass media entre la liberté et la responsabilité 211

Si la presse, la radio et la télévision sont des moyens de communication sociale, elles oeuvrent pour la promotion d'une authenticité de l'homme axée sur son effort cognitif, et son épanouissement social dans un esprit de responsabilité. Si, par contre, les mass media se bornent au rôle de transmission politique, ils entraînent une dégénérescence sociale et une dénégarion de la liberté.

Paweł Kosiński SJ

L'Église et les mass media – invitation au dialogue 221

Un dialogue avec les communications sociales demande à l'Église et aux théologiens une profonde prise de conscience des objectifs poursuivis et des méthodes et des règles d'action. Malgré des différences de points de départ dans l'évaluation des media, tous ceux qui sont impliqués dans le processus de communication, soulignent la priorité de l'homme.

Kazimierz Dziewanowski

L'Europe centrale en séance chez le psychanalyste 231

L'interrogation sur les particularités mentales des différents peuples est de nos jours d'une grande importance. Chacun des pays du Centre-Est de l'Europe dénote un profil psychique nettement prononcé et souffre de maux psychiques précis.

Comptes rendus

236

Świadomość historii

Pewien mędrzec wschodni w swoich modlitwach prosił niezmienne Boga, by oszczędził mu życia w interesującej epoce. Ponieważ nie jesteśmy mędrkami, Bóg nas nie oszczędził i żyjemy w interesującej epoce. Słowa A. Camusa wygłoszone w Szwecji po otrzymaniu literackiej Nagrody Nobla (1957) są przekorne. Sugerują niejako, że czasy wielkich przemian i przejść nie dają się pogodzić z postawą mądrości. Jakby uczestnicy ważnych wydarzeń sami nie byli świadomi wielkości i znaczenia tego, co się dokonuje – jak gdyby tocząca się historia przerastała swych własnych „aktorów”, działaczy. Może istotnie tak jest, tak się dzieje... Jednak przekorne słowa mogą być przyjęte jako pokorne świadectwo głębszej prawdy. Czy mądrość nie polega właśnie na tym, by w okresie znaczących zmian włączyć się w nie z poczuciem, że są one znakiem poza-ludzkiej „reżyserii” – nie tyle tajnych sił, knujących dziejowy spisek, ile raczej tajemniczej Opatrzności? Jej działanie może być prawdziwie wyzwalające. Im bardziej człowiek je przyjmuje, tym bardziej sam staje się podmiotem działania w istocie przemieniającego.

Trudno zaprzeczyć, że w ostatnich (ilu?) latach byliśmy świadkami znacznego przyspieszenia historii. Czy dokonujące się przemiany objęły również relację do samej historii? Wcześniej bardzo nas ona interesowała, zwłaszcza w Polsce. Jednak zainteresowanie naszą narodową i państwową przeszłością spełniało w „minionym okresie” określoną funkcję. Było rodzajem ucieczki od teraźniejszości. Skoro nie wolno było wypowiadać się publicznie w sposób otwarty na temat aktualnych problemów, pozostawała możliwość omawiania ich w postaci zastępczej, w historycznym kostiumie dawnych epok, gdzie można było się doszukać analogii do współczesności. Wiązało się to z upraszczaniem – zarówno historii, interpretowanej wybiórczo i funkcjonalnie, jak i teraźniejszości, postrzeganej schematycznie jako kolejny przejaw stałego „mechanizmu” dziejów. Brakowało otwarcia się na autentycznie nowy, nie dający się przewi-

dzień wymiar przyszłości. Nic dziwnego, że w tej perspektywie „zacięcie się” starego mechanizmu było niespodzianką. Proces historii odsłonił się jako dziedzina wolności. W tej otwartej przestrzeni – u Boga – *nie ma nic niemożliwego* (Łk 1,37). Ale chociaż tego doświadczyliśmy, łatwiej przychodzi przyjąć – jak to się czyni obecnie – że w gruncie rzeczy nie było żadnej wielkiej zmiany. Dlaczego? Czy nie dlatego, że nadal uciekamy od teraźniejszości – od danej nam wolności – tęskniąc za przeszłością „małej stabilizacji”, stagnacji wolności?

Tymczasem świadomość historii nie musi oznaczać odwracania się od teraźniejszości czy jej upraszczania. Świadczy o tym chrześcijańskie pojmowanie czasu i dziejów. Przeszłość liczy się tu jako żywe, stale obecne wspomnienie – uobecnienie działania Boga, nigdy nie ustającego. Ten, który JEST, objawia się zarazem w ciągle nowych wydarzeniach – jako Przechodzący i Przechodzący (por. Ap 1,8). W ten sposób przyszłość jest przychodzeniem samego Boga, a przeszłość – stale obecnym znakiem Jego przejścia, paschy. Ale najistotniejsza jest Jego obecność – teraźniejszość. Skupienie się na niej decyduje o wszystkim. Bo dzięki temu człowiek otwiera się na *moment wieczny* (Cz. Miłosz) obecności i działania Boga. W Bożym „dzisiaj”, przeżywanym dzień po dniu, ludzkie dzieje w świecie mogą się stać Jego dziejami.

W świadomości chrześcijańskiej historia łączy się zatem z pełnią czasu, którą w naszym świecie zapoczątkował Jezus, Bóg-Człowiek. Ta pełnia jest Jego obecnością, obejmującą przeszłość i przyszłość. Dlatego nie musimy się lękać przyszłości, nawet jeśli – po ludzku – może się ona wydawać groźna i niepewna. Nieustannie przypomina o tym Jan Paweł II, wielki świadek i „aktor” Bożej historii w naszych czasach. Wdzięczność za dar jego życia i szczególnego powołania znajduje w obecnym miesiącu dodatkowy motyw – 75. rocznicy urodzin. 18 V 1920 r. upamiętnił się najpierw jako dzień tryumfального powrotu J. Piłsudskiego do Warszawy po zdobyciu Kijowa. Historyczny tryumf był krótki. Ważniejsze okazało się nie zauważone w owym czasie narodzenie syna w rodzinie Wojtyłów. Ta łaska pozostaje dalej aktualna.

J.B.

Anna Radziwiłł

Świadomość historyczna w Polsce po 1989 r.

Wydawało się, że historia została czasowo zawieszona z powodu nieprzewidzianych okoliczności, jak część muzeum, na której drzwiach napisano: Zamknięte z powodu odnawiania – zauważyła Claistopka Hope w swojej książce „Moskwa! Moskwa!” poświęconej charakterystyce okresu pieriestrojki. W jakiejś mierze słowa te pasują do Polski po 1989 r., ale dotyczą raczej postaw wobec historii niż samej historii. Może się wydawać, że to nasza świadomość historyczna została „zamknięta z powodu odnawiania”, warto tylko zadać pytanie, czy istotnie dokonuje się w niej swoisty remont-odnowa, czy zmiana sprowadza się do zamknięcia?

Rok 1989 w naszej świadomości historycznej

Gdy się chce podkreślić wagę jakiegoś wydarzenia, określa się je jako wydarzenie na miarę historyczną; gdy się pragnie uwydatnić znaczenie przemian nazywa się je historycznymi. Tak więc historyczność oznacza doniosłość, wyjątkowość. Zmiana historyczna dotyczy nie tylko naszej, jednostkowej sytuacji, ale całej rzeczywistości, w której żyjemy. Właśnie taki historyczny przełom dokonał się w 1989 r. w Polsce i w tej części Europy, w której Polska leży. Zmiany, które zaczęły się w tym roku, objęły stosunki polityczne, gospodarcze i społeczne, Polska stała się państwem niepodległym, wystąpiły nowe zjawiska w obyczajowości i kulturze. „Przeminęła postać dotychczasowego świata.”

Ale fenomenem okresu po 1989 r. stał się fakt, że ten autentyczny przełom nie został przeżyty jako przełom, nie zaistniał w naszej świadomości jako „zwycięstwo”, zrealizowanie upragnionych celów. Wystąpiła zasadnicza nieadekwatność między

tym, co się rzeczywiście dokonało i dokonuje, a odbiciem tego w naszej świadomości. Nina Assorodobraj pisała o żywej *historii*, o kształtowaniu się *świadomości historycznej* w procesie *włączania przeszłości do aktualnej świadomości społecznej*. Wydaje się, że przełom 1989 r. nie stał się, w tym znaczeniu, „żywą historią”, jest nieobecny w naszym potocznym myśleniu o przeszłości.

Operowanie uogólnieniami dotyczącymi wyobrażeń i pragnień zbiorowych wymaga ogromnej ostrożności, szczególnie gdy się mówi o sytuacji, jaka istniała w Polsce przed 1989 r., gdy formy wyrażania poglądów były ograniczane tak z powodu cenzury i ewentualnych represji, jak i z powodu wymogów swoistej solidarności w przeciwstawianiu się polityce władzy. Można jednak domniemywać, że stosunkowo znaczna część społeczeństwa chciała tego, co się składa na pojęcie niepodległości i demokracji, a więc np. wolnych wyborów, zniesienia cenzury, niezależności od ZSRR. Trudniejsza jest odpowiedź, czy równie znaczna część pragnęła np. gospodarki wolnorynkowej i powrotu prywatnej własności, gdyż nie mieściło się to w granicach wyobraźni. Ale dążenie do tego, żeby polska gospodarka choć częściowo upodobniła się do zachodniej, i narzekanie na absurdy socjalistycznej gospodarki były chyba powszechne. Powszechny był także brak akceptacji i niechęć do tego, co określano jako „socjalizm realny” lub, rzadziej, jako komunizm. Zakres i treść pożądanego celu nie był do końca sprecyzowany, niezadowolenie rzadko prowadziło do podjęcia aktywnej walki z istniejącym porządkiem, ale przecież pragnienie jego zmiany było w świadomości obecne. Więc co wpłynęło na to, że gdy nastąpiło autentyczne spełnienie pragnień, nie uznano tego za przełom, za zwycięstwo, a jeżeli nawet, to było to *zwycięstwo bez radości*, według wyrażenia Michała Boniego? Do zrozumienia tego wystarczy stwierdzenie, że powodem był głęboko zakodowany w społeczeństwie nawyk stałego krytykowania i narzekania, choć rzeczywiście trudno przeżywać radość w kraju, w którym przez długie lata najpowszechniejszą formą ekspresji patriotyzmu i wolności była krytyka wszystkiego i „bycie przeciw” wszystkiemu. Późniejsze koszty „zwycięstwa”, „błędy i wypaczenia” następnych lat także nie mogą stanowić dostatecznego wyjaśnienia. Pytanie bowiem dotyczy

tego, dlaczego nie cieszyliśmy się wtedy i nie cieszymy się teraz z tego, co – jak się wydaje – uznawaliśmy i uznajemy za dobre i pożądane, czyli z odzyskania wolności i niepodległości; dlaczego w naszej świadomości historycznej rok 1989 nie zajął miejsca podobnego jak 1918 r., niezależnie od późniejszych wydarzeń.

Być może zmiana była zbyt szybka i zbyt głęboka – nie byliśmy do niej przygotowani, a jednocześnie zbyt rozciągnięta w czasie i powolna – jej kontury mogły się wydawać zatarte. Oba te stwierdzenia, tylko pozornie sprzeczne, uważam za prawdziwe.

Wielki przełom roku 1989 nie był przełomem spektakularnym, zabrakło warstwy symbolicznej. Dla charakterystyki naszych odczuć raczej należałoby używać formy nieosobowej: „tak się jakoś porobiło”, niż np. określić: „zwyciężyliśmy”, „zrobiliśmy”. Zmiany, które się dokonały, nie miały w naszej świadomości określonego kierunku, nie utożsamiały się z realizacją naszych pragnień, być może także z tego powodu, że te nasze pragnienia były dość nieokreślone. Zastanawiam się, czy w przyszłości zostanie ustanowione święto państwowe dla upamiętnienia wydarzeń 1989 r. typu święta 11 listopada, czy 22 lipca i jak takie święto będzie się nazywać. Czy będzie to rocznica – powtórnego odzyskania niepodległości? zmiany ustroju, końca „socjalizmu realnego”? początku rewolucji gospodarczej? przywrócenia kapitalizmu? powstania Rzeczypospolitej, a jeżeli tak, to której – Trzeciej czy Czwartej? Jaki dzień zostanie przydzielony temu świętu? Przecież w 1989 r. nikt nie roznosił sztandarów, nie bił Zygmunt na Wawelu, a także, jeżeli sięgnąć do innej tradycji, nie oddano strzału z żadnej „Aurory”, nie szturmowano żadnego Pałacu Zimowego. Nie powstało uniwersum symboli, znaków, które ułatwiłoby zinterioryzowanie w naszej świadomości historycznej doniosłości wydarzeń 1989 r. Nic dziwnego, że żywsze są symbole skoku przez płot i materaca ze styropianu niż symbole czasu zwycięstwa.

Można powiedzieć, że często zdarza się, iż wydarzenia historyczne zaskakują ludzi, że rzadko można mówić o pełnym przygotowaniu intelektualnym i emocjonalnym do wielkiej zmiany, ale myślę, że w naszym przypadku wystąpiły dodatko-

we czynniki powodujące, że przełom 1989 r. nie stał się „żywą historią”.

Niewątpliwie pewną rolę odegrało swoiste „samoograniczanie zwycięstwa”. Bowiem, tak jak w okresie 1980-81 mówiło się o samoograniczającej się rewolucji, tak samo można określić sposób konsumowania zwycięstwa czy raczej przełomu w 1989 r. Nie chodzi tu o ocenę postępowania ówczesnych polityków – dla niniejszych rozważań ważne jest stwierdzenie faktu, że tak, a nie inaczej dokonywał się przełom, nie zaś ustalanie zasług lub win kogokolwiek.

Drugim czynnikiem wpływającym na „uniwyrażnienie” tego, co się dokonało w 1989 r., był fakt, że niemal wszyscy dotychczas realizujący, a także deklarujący całkowicie odmienne zasady życia politycznego i gospodarczego, zaczęli niemal z dnia na dzień, jak gdyby nigdy nic, głosić nowe, przeciwstawne dotychczasowym, poglądy. Oto okazało się, że akceptujący dotąd ograniczoną suwerenność, znacjonalizowaną gospodarkę, brak swobód obywatelskich i system kierowniczej roli jednej partii, deklarują się jako zwolennicy pełnej niezależności Polski, demokracji parlamentarnej i gospodarki rynkowej. Znowu zostawmy na boku spór o to, czy to zjawisko okazało się w konsekwencji dla Polski korzystne, czy szkodliwe. Dla naszej świadomości stało się ono na pewno źródłem dezorientacji i przedłużenia poczucia „niereczywistości”. Być może taką wolę ułatwiło głębokie zakłamanie języka politycznego w systemie „realnego socjalizmu”. Przecież i wtedy mówiono o demokracji, tyle że rozumiano ją jako monopol władzy PZPR, o niepodległości – rozumianej w podtekście jako braterski sojusz z ZSRR, wreszcie o tym, że obywatelom powinno „żyć się dostatniej” – na skutek rozwoju gospodarki socjalistycznej. Tak więc, gdy słuchało się wypowiedzi dotychczasowych decydentów, można było dojść do wniosku, że oto, tak jak wielokrotnie zdarzało się w czasach „realnego socjalizmu”, odbyło się kolejne plenum KC, ustalono nowe, obowiązujące na nowym etapie i „w nowej sytuacji historycznej” hasła, poprzedni program stał się nieaktualny i linia partii znowu jest nienaruszona, a że prowadzi w całkowicie innym niż dotąd kierunku... o tym przypominają tylko wrogowie. Paradoksalnie można znaleźć pewne analogie do schematów myślowych charakterystycznych dla okresu po

1945 r. „Zwycięzcy mają słuszość”, trzeba się zgodzić z „obiektywnym procesem historycznym” i dostosować do niego swoje poglądy i system wartości, nie narażając zarazem własnych interesów – zdawali się mówić dotychczasowi decydenci. Towarzyszyły temu, wyrażane w bardziej czy mniej ukrytej formie, sugestie, że to właśnie ci decydenci byli autorami dokonującego się przełomu. A więc rewolucyjna przemiana „się zrobiła” i nie bardzo wiadomo, kto ją „zrobił”.

Następnym czynnikiem, który zaciążył nad recepcją wydarzeń roku 1989 były konsekwencje 13 grudnia 1981 r. W okresie przed 1989 r. przez wiele lat mieliśmy do czynienia z systemem w stanie rozkładu. Tak jak niewyraźne były, szczególnie na ostatnim etapie, kontury systemu zwanego socjalizmem realnym lub komunizmem, tak niewyraźne dla naszej świadomości stało się jego obalenie i kontury nowego systemu.

W dziejach często występuje impas osiągniętych celów, spełnionych dążeń. Można dostrzec pewne analogie przeżyć zbiorowych i perturbacji świadomości społeczeństwa polskiego po 1989 r. i po 1918 r. wystarczy przeczytać „Przedwiośnie” Stefana Żeromskiego. Przed społeczeństwem stało wtedy takie samo pytanie jak obecnie, pytanie o to, jak od protestu i walki przejść do postaw twórczości i pracy. Także pojawiło się rozczarowanie, gdy cud niepodległości nie przyniósł cudu odrodzenia, odrodzenia stosunków międzyludzkich, życia politycznego i społecznego, gospodarki. Ale to rozczarowanie nie rzutowało na ocenę dokonań z 1918 r. i nikt nie negował, że dokonał się wtedy przełom, i to przełom wielki i radosny w odczuciu większości społeczeństwa. Zmiany, które zaczęły się w 1989 r., były znacznie głębsze niż w 1918 r., przeorywały wszystkie dziedziny życia każdego z nas, spełniały wiele celów, które deklarowaliśmy jako swoje, a jednak nie znalazły miejsca w naszej świadomości historycznej ani jako przełom, ani jako zwycięstwo. Wydaje się, że grozi to głębokim zafałszowaniem obrazu przeszłości.

Świadomość historyczna w epoce „normalności”

Historia wstrząsnęła naszym życiem w 1989 r., choć nie umiemy lub nie chcemy tego tak nazwać, i... źle na tym wy-

sza; historia rozumiana jako nasza świadomość historyczna, a także taki zakres wiedzy o przeszłości, jaki jest dostępny większości przez media, szkołę i przekaz międzypokoleniowy.

Wydaje się, że po 1989 r. zmienił się, szczególnie wśród młodszego pokolenia, pogląd na użyteczność wiedzy o przeszłości, zmniejszyła się potrzeba poznawania historii. Sprowadzanie tej zmiany do stereotypu przeciwstawiającego postawę pozytywistyczną romantycznej byłoby nie tylko uproszczeniem, ale i nieprawdą. Słusznie zauważył Tadeusz Łepkowski, że różnice między mitami szabli i dwururki a mitami młota i obrabiarki były w gruncie rzeczy niewielkie, a styl myślenia i odczuwania w Polsce ostatnich 200 lat można nazwać romantykwistycznym.

Wydaje się, że właśnie w obecnym okresie ten romantykwistyczny styl i język mówienia o historii zarówno w wersji stricte romantycznej, jak i pozytywistycznej, przestał wystarczać, a nowego jeszcze nie stworzono. *Pozbawiamy młodych ludzi ojczyzny zwłaszcza wówczas, gdy usiłujemy im narzucać jej anachroniczny obraz, w anachronicznym stylu i poetyce, w niezgodzie z współczesnym światem* – pisał Krzysztof Wolicki. W potocznej, „opozycyjnej” wersji historii, przed 1989 r., wzorce języka „romantycznego”, uniwersum romantyczne, wizja walki i cierpienia narodu – przeważały. Mogło się wydawać, że „czas się zatrzymał”. Po 1989 r. język romantyczny, czy romantykwistyczny może pozostać jednym z języków, ale nie może pełnić roli jedynego możliwego.

Przez wiele lat historię traktowano w Polsce w dużej mierze instrumentalnie. Być może jest to zjawisko naturalne, ale w polskim wydaniu wystąpiło chyba w wyostrej formie. Wiedza o przeszłości była przedmiotem zakłamywania i odkłamywania, zwalczania i narzucania, poszczególne oceny bywały nakazywane lub zakazywane. Jedną wizję przeszłości kształtowano w oficjalnej propagandzie, drugą, odrębną, tworzone i kultywowano w domach i kościele. Jednak wspólne było to, że historia była potrzebna, argumenty historyczne i wizje przeszłości były ważnym instrumentem w „walce o duszę”, a także dla utrzymania własnej tożsamości. Dwie wersje historii nabierały życia we wzajemnym sporze i przeciwstawianiu. Wydaje się, że obecnie,

mówiąc paradoksalnie, przeszłość straciła na aktualności, została złożona do lamusa, wróciła do pracowni uczonych. Aktualnie brzmi stwierdzenie Johna le Carré, który analizując bezradność świata wobec fenomenu końca komunizmu napisał: *Historia nie rozjaśnia drogi naprzód, lecz – niczym światło na rufie statku – oświetla jedynie z tyłu ślad na wodzie.*

W 1988 r., podczas swej sławnej telewizyjnej debaty z ówczesnym przewodniczącym OPZZ Alfredem Miodowiczem, Lech Wałęsa powiedział, że różnica między społeczeństwem zachodnim a polskim polega m.in. na tym, że tam przedmiotem zainteresowań i pragnień są najnowsze typy samochodów lub komputerów, a u nas takie cele, jak sprawiedliwość i wolność, a więc o ile bogatsze i ciekawsze jest nasze życie. Wydaje się, że obecnie stosunkowo często głoszona jest teza odwrotna: że w dążeniu do normalności i nowoczesności powinniśmy budować świat pozbawiony imponderabiliów, świat, w którym jest miejsce tylko na życie prywatne. Nieufność do ideologii, obawa nietolerancji, zasada pluralizmu utożsamianego z relatywizmem, wreszcie kult normalności – prowadzą do *terroryzmu bezideowości*, jak to określał Stefan Kisielewski. Człowiek „prywatny”, nie widzący czy nie chcący widzieć związków między swoimi losami a losem zbiorowości i sprawami życia publicznego, staje się człowiekiem nie odczuwającym potrzeby znajomości i przeżycia historii. Zjawisko to dotyczy przede wszystkim dziejów najnowszych. Wiedzy o okresie powojennym nie dostarcza, w większości przypadków, szkoła, gdyż albo nie starcza na to czasu, albo brak chęci lub umiejętności nauczycieli; rzadko także znajduje ona miejsce w przekazie międzypokoleniowym. Banałem jest stwierdzenie, że wszelkie przełomy historyczne zwiększają dystans między pokoleniami. Wiadomo też, że każde ważne wydarzenie pozostawia po sobie pokolenie kombatanów. Przez długie lata przyjmowano, że młodzi wysłuchują opowieści kombatanckich, by przejąć pałeczkę sztafety międzypokoleniowej, by nieść ją dalej w swoim tempie, na swój własny sposób, ale po tym samym torze. Wydaje się jednak, że obecnie sztafeta biegnie już po zupełnie innym torze, a być może i w innym kierunku, a poprzednicy nie mają nic do przekazania. Mamy do czynienia z dwoma jednoczesnymi procesami: kombatanzi „zawłaszczają” przeszłość, a młode pokolenie chętnie ją

oddaje, uwalnia się od niej. Uczestnicy wydarzeń z coraz większą trudnością porozumiewają się z „odbiorcami” – spadkobiercami wydarzeń. Dotyczy to nie tylko kombatanatów, ale i świadków. Zresztą wielu świadków niechętnie wraca do swoich perełowskich dziejów. Tak więc niedawna przeszłość staje się obca, mało znana, a wiedza o niej wielu młodym wydaje się niepotrzebna. Obraz przeszłości pochodzący tylko z na wpół świadomej pamięci zbiorowej, która kształtuje się jak wiadomo na podstawie tego, co pamiętamy, o czym zapomnieliśmy i cośmy wymyślili, staje się niejasny i często zafałszowany. Dzieje najnowsze zaczynają stanowić własność naukowców, kombatanatów i polityków. W oczach młodych historia najnowsza jawi się jako historia „cudza”, historia „ich” – starszego pokolenia lub wyalienowanych elit politycznych. Wspólnym dziedzictwem, naszą historią jest w większym stopniu Grunwald czy powstanie kościuszkowskie, a w ostateczności Piłsudski, niż Październik 1956 i Sierpień 1980. Następuje niedobre sprzężenie – młodzi nie lubią historii najnowszej i nie interesują się nią, ponieważ nie lubią świata polityki i nie interesują ich przeżycia starszego pokolenia. A ta niechęć do polityki i niezrozumienie starszych pogłębiają się na skutek m.in. nieznajomości i niezrozumienia dziejów najnowszych. W ten sposób nasz droga do kultury demokratycznej staje się coraz dłuższa i trudniejsza. Podczas manifestacji zorganizowanej przez „Solidarność” w maju 1994 r. uczestnicy skandowali: *Komuniści to faszysty*, a w chwilę później: *Kapitałiści to komuniści* – kompletna dezorientacja i głupota naprawdę nie są dobrą metodą wpływania na polepszenie sytuacji w Polsce.

W każdej epoce hagiografowie i szydery, apologeci i rewizjoniści toczą między sobą spór o zbiorowy ogląd przeszłości. Zmieniają się tylko proporcje ich wpływu. Nie potrafię określić, czy obecnie przewagę ma wielkie rozczarowanie wobec mieszanek patriotyczno-religijno-solidarnościowej, bunt przeciw hasłu „Bóg, honor, ojczyzna”, czy też potrzeba utrwalania poczucia wspólnoty, poszukiwania wzorców, dumy z własnej historii. Być może po prostu króluje obojętność, nie pozostawiająca miejsca ani na kontestację, ani na kult tradycji narodowej.

W środowiskach opiniotwórczych mamy do czynienia z dwiema propozycjami ideowymi, operującymi dwoma języka-

mi. Takie wartości, jak pluralizm, tolerancja, prawa mniejszości i prawa człowieka dominują w jednej, a takie jak dobro wspólne, wartość tradycji, obowiązek patriotyczny – w drugiej. Dla pierwszej charakterystyczna jest niemal alergiczna obawa przed słowem „naród”, dla drugiej równie silna jest obawa przed utratą tożsamości narodowej. Każda z propozycji inaczej rozkłada zarówno obawy, jak i przywiązania. Ci drudzy mówią o pierwszych z pogardą: „Europejczycy”, pierwsi określają drugich jako „prawdziwych Polaków”, w czym zawiera się oskarżenie o nacjonalizm. Żadna z propozycji nie odrzuca wartości chrześcijańskich, ale każda umieszcza je w zupełnie innym kontekście. Oczywiście spór tych przeciwstawnych opcji rzutuje też na ogląd przeszłości, na formę przekazu historycznego. *Przeciętny Polak miota się między strachem przed zaściankownością i parafianstwą a wizją utraty narodowej tożsamości* – stwierdził Janusz Tazbir. Można dodać, że także między obawą przed posądzeniem o Ciemnogród i nietolerancję a oskarżeniem o relatywizm moralny i zatracenie wartości.

W systemie „socjalizmu realnego” polityka władz grała rolę swoistego bezpiecznika, szczególnie w zakresie tak dzisiaj kontrowersyjnych kwestii, jak stosunek do narodu i do roli Kościoła rzymskokatolickiego w życiu publicznym. Patriotyzm „opozycyjny”, integralnie połączony z protestem przeciw monopolowi politycznemu PZPR, nie mógł grozić przekształceniem się w nacjonalizm. Pozycja Kościoła jako instytucji przeciwstawiającej się panującemu systemowi, zwalczanej czy w każdym razie ograniczanej przez władze, nie zostawiała miejsca ani na triumfalizm środowisk kościelnych, ani na antyklerykalizm. Władza „zawłaszczała” antykościelność, a także do pewnego stopnia nacjonalizm (np. w latach sześćdziesiątych). Dlatego mogło się wydawać, że w społeczeństwie nie ma tego typu postaw. Także stąd bierze się, być może, takie zaskoczenie oglądem różnorodności postaw społeczeństwa, gdy mogły się one ujawnić po 1989 r. „Socjalizm realny” powodował też, że tendencje i konflikty charakteryzujące społeczeństwa Europy Zachodniej wyglądały w warunkach Polski przed 1989 r. dość egzotycznie. Spory lewicy i prawicy, ruchy „zielonych”, pacyfistów i feministek, różne formy kontestacji młodzieżowej, choć oczywiście docierały do Polski, w gruncie rzeczy przez wielu

ludzi były traktowane jako odległe i mało aktualne albo podlegały swoistym przekształceniom. Na przykład nie było do końca wiadomo, czy odmowa służby wojskowej wynika z nastawień pacyfistycznych, czy ma wyrażać protest przeciw obowiązowi przysięgi na wierność Układowi Warszawskiemu. Niebezpieczeństwo konsumpcjonizmu w warunkach istniejącej gospodarki braków jawiło się jako mało groźne i trochę śmieszne.

Te wszystkie bezpieczniki obecnie przestały działać. Znaleźliśmy się w sytuacji człowieka, który odzyskał wzrok. Przed 1989 r. oczywiście także istniały sprzeczności interesów, różnice poglądów, walka o władzę i kłótnie polityków, a także nędza i bogactwo – istniały, ale żyły „życiem ukrytym”, a teraz je zobaczyliśmy, widzimy na co dzień. To bardzo trudne doświadczenie. Informacja o świecie stała się dostępna w o wiele szerszym zakresie, a więc ukazało się w całej jaskrawości skomplikowanie problemów współczesnej cywilizacji.

W obliczu tego wielkiego wyzwania, jakim jest natłok często sprzecznych, a w każdym razie nie tworzących spójnej całości informacji, w obliczu coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości poczucie przynależności do wspólnoty i umiejętność pewnego dystansu wobec teraźniejszości, rozszerzenie kręgu doświadczeń ułatwiające zrozumienie otaczającego świata – potrzebne są jak powietrze. A właśnie taką szansę daje bliższe obcowanie z przeszłością. Właśnie historia uczy, że zmiana może nie naruszać ciągłości. Ludzie bez wyczucia historii, bez przeszłości, ludzie znikąd są zawsze o coś ubożsi, bardziej samotni, gorzej rozumieją siebie, innych i otaczającą rzeczywistość, a więc i łatwiej poddają się poczuciu lęku i frustracji. Bez historii jest trudniej i smutniej żyć, a także bardziej niebezpiecznie. Stajemy się bardziej bezradni wobec zmieniającego się świata.

Historia pozwala na szeroki oddech, na łączenie cnoty cierpliwości z aktywnością, a pewnej pokory wobec świata i zakresu możliwości człowieka z wiarą w sens działania. Może więc warto naszą świadomość historyczną, nie tyle „zamykać z powodu odnawiania”, ile raczej przygotowywać do otwarcia.

Wojciech Roszkowski

Historia a polityka w Polsce postkomunistycznej

Życie społeczne postkomunistycznej Polski jest zdominowane przez atmosferę sierocińca. Dawni komuniści¹ są sierotami po systemie, który ich wychował, który mniej lub bardziej aktywnie tworzyli i z którego łaskawości korzystali. Do przeszłości sięgają bądź niechętnie, gdyż mogą w niej znaleźć jakieś niezbyt prawe łoże, bądź szukają w niej potwierdzenia swych dawnych wyborów. Straciwszy jedną, jedynie słuszną ideę, wahają się między cynizmem, którego nabyli w ostatnim okresie komunizmu, hedonizmem, który przyjęli jako cel życia zastępujący szczęście przyszłych pokoleń, lub odmiennymi od wiary komunistycznej uproszczonymi wyjaśnieniami tego świata, na przykład mętnym nacjonalizmem, psychotroniką, bioenergetyką, New Age itd. Łatwo nienawidzą, choć często w sposób dość wyrafinowany. Stracili kontrolę nad historią i instynktownie czują, że tkwi w niej bestia, która może ich pożreć. Wedle słów Niccolo Machiavellego *państwo odzyskujące wolność stwarza sobie zaciętych wrogów, a nie oddanych przyjaciół*.

¹Przez komunistów rozumiem osoby aktywnie kształtujące system polityczny panujący w krajach bloku radzieckiego przed 1989 r. Wielu z nich twierdzi, że nie byli komunistami, że nie wierzyli w komunistyczną utopię, a jedynie sprawowali władzę z pobudek pragmatycznych. Również neutralni krytycy dawnego systemu twierdzą często, że ci, co Polskę i innymi krajami bloku rządili, nie byli komunistami w sensie ideowym. Problem terminologii jest rzeczywiście zawiły i sporny. Jeśli jednak przez kilkadziesiąt lat utrzymywano, że komunizm da się zrealizować, to, dopóki nikt nie wymyśli lepszej nazwy, system utrzymujący się na tej utopii trzeba nazywać umownie komunistycznym, a ludzi nim rządzących – komunistami. Jeśli system ten opierał się na złudzie, przeinaczeniu słów lub grze pozorów, to komunistą będzie w moim przekonaniu człowiek, który z różnych pobudek ten sposób myślenia o nierzeczywistej rzeczywistości akceptował, a nawet jest w stanie go dziś bronić.

Przeciwnikami jego będą wszyscy, którzy ciągnęli korzyści z rządów tyrana i tuczyli się bogactwami władcy².

Nowa klasa kapitalistów, bardzo często pochodzenia nomenklaturowego, również nie zna swych rodziców. Jeszcze parę lat temu ludzie ci musieli ukrywać swe skłonności do robienia pieniędzy lub robili je dzięki przyzwoleniu i ochronie reżimowych patronów, których co najwyżej można by nazwać ojczymami kapitalizmu. Komunizm był trudną szkołą, ale wykształcił u wielu obecnych przedsiębiorców przebiegłość i bezwzględność, która się dziś przydaje. Symboliczną postacią może tu być Mariusz Świtalski, prezes „Elektromisu”, który został wychowany w domu dziecka i pociągnął za sobą cały krąg kolegów z tego środowiska³.

„Wielkoprzemysłowa klasa robotnicza” straciła oparcie w przywilejach, jakich państwo komunistyczne nie szczędziło jej w celu usprawiedliwienia swojej polityki gospodarczej. Chłopi przestali być panami na rynku żywności i wzdychają do dawnych czasów, w których byli ideologicznie niesłuszni, ale żyli na ogół lepiej. Dawna inteligencka opozycja straciła wspólnego wroga i oślepiona światłem wolności nie potrafi sobie znaleźć miejsca, miotając się między polityką, biznesem i opozycją wobec nowego systemu. Nowa klasa polityczna powstaje powoli. W ciągu prawie pół wieku rządów komunistycznych dawne partie, a nawet ideologie, nie tylko zostały zniszczone i w dużej mierze zapomniane, ale także nie dadzą się zaszcześcić ponownie w zmienionych warunkach społecznych i cywilizacyjnych. Nowe partie tworzy się na zasadach więzi osobistych lub stosunku do niedawnej przeszłości, a nie według kryteriów reprezentatywności lub ideologii. Przerzucanie mostów w dalszą przeszłość polityczną zazwyczaj zawodzi. Nie ma bowiem prostego powrotu do politycznej spuścizny dziadków i pradiadków, tym bardziej że i ona kształtowała się w dużej

²N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, w: *Księżę*, Warszawa 1987, s. 132.

³M. Bosacki, M. Gorzeliński, P. Najsztub, P. Pacewicz, *Państwo Elektromis*, „Gazeta Wyborcza”, nr 9 z 10 IV 1994.

mierze pod wpływem doraźnych problemów Polski międzywojennej.

Mentalność współczesnych Polaków zawiera dość silny pierwiastek fatalizmu kształtowany przez dziesięciolecia władzy komunistycznej, która nie tylko przedstawiała się jako spełnienie dziejowej konieczności, ale wydawała się nie do usunięcia. Z jednej strony umysłowość Polaków uformował więc materialistyczny determinizm i lekceważenie roli osoby, bezradnej wobec „procesów historycznych” i „ogólnych prawidłowości”. Z drugiej strony ugruntował się silny sprzeciw wewnętrzny wobec narzucanego od góry wzorca kolektywistycznego, niechęć do tego, co społeczne lub wspólne, oraz ucieczka w indywidualizm i egoizm. Kolejne rozczarowania komunistyczną wizją dobra wspólnego zaowocowały dość powszechnym odrzuceniem tej zasady, czego wyrazem jest i dziś wyraźna troska o materialne dobra jednostki i lekceważenie jakości dóbr użytkowanych wspólnie. Pouczającego przykładu dostarcza schludny na ogół widok naszych mieszkań oraz straszliwie zdewastowane klatki schodowe bloków mieszkalnych.

Innym elementem spuścizny niedawnej historii jest zawiść. Michael Novak nazwał ją zjawiskiem groźniejszym niż nienawiść, gdyż ta ostatnia rzadko ukrywa się pod różnymi zwodniczymi postaciami⁴. Zawiść natomiast występuje dziś często w Polsce pod postacią dążenia do równości i sprawiedliwości. Zawiść nie powstrzymuje nikogo przed dążeniem, by posiadać więcej niż inni, ale zachęca do działania przeciw tym, którzy mają więcej. Choć postawy zawiśne są typowe dla społeczeństw w stanie stagnacji, gdzie postęp jest grą o sumie zerowej, a więc gdzie powodzenie jednych oznacza niepowodzenie drugich, Polacy nauczyli się odruchu zawiści tak silnie, że reagują w sposób określany jako „polskie piekło” nawet w sytuacjach, które nie oznaczają sumy zerowej.

Sieroty są ludźmi szczególnymi. Często nie znają rodziców i żywią do nich uczucia dalekie od miłości. Rzadko potrafią

⁴ *Kapitalizm, czyli docenić głowę. Rozmowa z Michael Novakiem*, „Tygodnik Powszechny”, 30 VIII 1992.

zachować równowagę między sobą samym i otoczeniem społecznym. Znają niewiele zasad. Do podstawowych reguł wychowania domu dziecka należy nieufność, nakaz zaradności bez względu na koszty i chęć rekompensaty za doznane krzywdy. Nie znając swego pochodzenia, sierota nie ma poczucia przynależności, nie lubi i nie potrzebuje historii.

Przeciętny Polak nie ma większych luk w wiedzy historycznej niż przeciętny obywatel innych krajów. Problem nie tkwi w prostym braku wiadomości, lecz w efektach ideologizacji nauki historii oraz w reakcjach psychologicznych na „białe plamy” w świadomości historycznej. Przez dziesięciolecia uczono Polaków historii w sposób perswazyjny. Najpierw poznawali oni interpretację, a potem fakty, najpierw dowiadawali się, kto miał rację, a dopiero później – w jakiej kwestii. Poza stałymi elementami ideologii, takimi jak „postępowe siły socjalizmu” lub „wielki Kraj Rad”, wiele się zmieniało. Za Bieruta rzeczywistość polityczną nazywano „dyktaturą proletariatu”, za Gomułki i Gierka – „demokracją socjalistyczną”, a za późnego Jaruzelskiego – „socjalizmem realnym”. Niezmienne było to, że obowiązywała jedna, oficjalna wykładnia historycznej słuszności.

Zmieniające się ekipy często spychały swych poprzedników w niebyt lub zaliczały ich do kategorii podlegających krytyce. Komuniści polscy wierni tradycji marksistowskiej i radzieckim patronom, traktowali etykę jako zjawisko zmienne historycznie. Dlatego też zmiany ocen historycznych przedstawiano jako uprawnione. „Na obecnym etapie” te czy inne zjawiska mogły być tłumaczone odmienne, byle uzyskały oficjalną sankcję władz. Dla komunistów, którzy dążyli do monopolu informacji i opinii, historia była narzędziem politycznym. Kto kontrolował historię, kontrolował pamięć i ludzkie odruchy. Rezultatem nie był tylko brak rzetelnej wiedzy lub deformacja wiedzy, ponieważ to zdarza się i gdzie indziej. Rezultatem był zawsze jeden, oficjalny standard deformacji. W tych warunkach wyrosło całe pokolenie dworskich historyków, dla których sąd historyczny w sposób oczywisty podlegał zmianom wraz ze zmianami rządzących ekip, a którzy dziś sądzą, że wystarczy dokonać prostego zabiegu usunięcia słów „socjalistyczny” lub „kapitalistycz-

ny”, by uzyskać nową jakość naukową, mało tego – sądzą, że wszyscy czynią podobnie.

Oczywiście, w komunizmie istniały także obszary historii zakazanej. W przypadku historii Polski były to obszary dość rozległe w porównaniu z historią niektórych innych krajów. Trudno tu wymienić je wszystkie, ale tytułem przykładu warto wspomnieć ocenę wojny polsko-radzieckiej, istotę paktu Ribbentrop-Mołotow, inwazję 17 IX 1939 r., Katyń itd. W tych przypadkach ludzi uczono co wiedzieć mogą, a czego nie⁵. W dziele tym nauka historii była wspierana instytucjami przymusu lub nawet terroru, zwłaszcza na początku „Polski Ludowej”. Kłamstwo miało efekt zastraszający według powiedzenia płka Józefa Duszy z UB, że *dziś my piszemy historię (...) na waszych skórach i kościach*⁶.

Nauka historii zawierała obok elementu zakazu liczne nakazy. Wszyscy mieli wiedzieć, że rewolucja październikowa była „wielka i socjalistyczna”, lub że „manifest lipcowy” był spełnieniem marzeń pokoleń Polaków o sprawiedliwości społecznej. Szczególnym polem podobnej nauki historii były obchody rocznicowe. Kiedy władze uznały, że jakaś rocznica jest „politycznie słuszną”, zaczynano nie kończące się zabiegi nakazujące. W 1973 r. na przykład niektórzy Polacy mogli dojść do przekonania, że Kopernik był chyba komunistą, skoro władzom tak zależy na jego chwale.

Reakcją psychologiczną na te zabiegi było najczęściej odrzucenie albo indyferentyzm. I dziś taka reakcja przeważa, choć zmieniły się daty rocznicowe. Zmienił się też na ogół sposób ich świętowania, choć gorliwość w przywracaniu prawdziwej świadomości historycznej skłania nieraz do przesady i powoduje dawne efekty. Niebezpiecznym rezultatem ubocznym obecnej gorliwości w wyjaśnianiu prawdy jest nieufność szarego człowieka oraz częsta konkluzja, że prawda musi leżeć gdzieś po-

⁵ W efekcie w 1994 r. dla 56% Polaków data 17 IX 1939 r. nie oznaczała nic konkretnego, podczas gdy data 1 IX tegoż roku była dość powszechnie utożsamiana z początkiem II wojny światowej, „Życie Warszawy”, 17 IX 1994.

⁶ A. Steinsbergowa, *Widziane z ławy obrończej*, Paryż 1977, s. 57.

środku między dawną manipulacją a obecną informacją, która jest tak nowa, że nie może być w pełni wiarygodna. W efekcie dzisiejsi Polacy balansują stale między tanią gloryfikacją przeszłości i jej odrzuceniem. Historia nadal nie uczy obywateli, co i jak należy robić, ale kto miał rację, a kto nie.

Innym skutkiem komunistycznych lekcji historii jest niespójność świadomości historycznej. Nawet jeśli dziś wszyscy już wiedzą, że ZSRR deportował na wschód setki tysięcy Polaków, z których bardzo wielu zginęło w okrutnych okolicznościach, większość nie zawaha się użyć określenia „wyzwolenie” do opisu tego, co się z Polską stało w 1945 r. Wielu Polaków nie dostrzeże zapewne sprzeczności w tym, że – zgodnie z dawniejszą wiedzą – Polska „socjalistyczna” rozwijała się szybciej niż państwa „kapitalistyczne” oraz że w rezultacie tego procesu zostaliśmy w tyle za nimi.

Zły przykład dali nie tylko dworscy historycy komunistyczni. Niedawni przywódcy opozycji intelektualnej w dużej mierze zignorowali znak czasu. Wierząc w zbawcze moce ewolucji, nie określili oni prawdziwej „grubej linii” między komunizmem i nowymi czasami. Kryteria oceny przeszłości uległy rozmyciu i dziś coraz częściej nie wiadomo właściwie, dlaczego komunizm należało obalić. Przywódcy intelektualni nie powinni się dziwić, że społeczeństwo polskie ma krótką pamięć. Wynika ona nie tylko z obawy byłych komunistów przed poniesieniem odpowiedzialności za przeszłe czyny, ale także z gotowości nowych elit nie tylko do wybaczenia, lecz również do zapomnienia⁷.

Inną przyczyną zamętu w świadomości historycznej jest swoiste przesycenie historią i trudność jej oceny. Złożoność i natłok problemów dziejowych w Polsce trudno ogarnąć. Mieliśmy w XX w. bardzo złą historię. Im więcej się o niej wie, tym trudniej uniknąć wrażenia, że właściwie trudno było uniknąć tragedii, jakie Polaków spotkały. Istnieje też kwestia odpowiedzialności, która w tych warunkach nabiera szczególnej

⁷W pełni zgadzam się w tym miejscu z E. Wnukiem-Lipińskim, *Recydywa PRL – z naszą pomocą*, „Gazeta Wyborcza”, 5 VII 1994.

ostrości. Jeżeli nie można było uniknąć tragedii, to czy można było zmniejszać jej rozmiary i w związku z tym czy należało w niej brać udział? Od kryminalistów, którzy zabijali i torturowali niewinnych rodaków w imieniu obcego mocarstwa, poprzez różne stopnie wtajemniczenia i współodpowiedzialności, aż do fachowców, którzy płacili partyjną cenę za to, że mogli działać – znamy cały ten wachlarz różnych stopni uwikłania w system komunistyczny i trudności ich oceny. Jeśli odrzucamy odpowiedzialność zbiorową, a sumienie indywidualne zawodzi, to jakie jest wyjście?

Polacy są dziś zmęczeni przeszłością i niezdolni do rozwiązania jej kwadratur koła. Pragną żyć „normalnie”, bez konieczności dokonywania trudnych wyborów i wartościowania. Pamięć o tragediach i cierpieniach poprzednich pokoleń jest nieprzyjemna, burzy pragnienie „normalności” i zakłóca dążenie do szczęścia. Spotykają się tu dwie tendencje. Jedna, to powszechny dziś konsumeryzm. Konsumpcja i przyjemność stały się nowymi bożkami. Druga dotyczy szczególnie społeczeństw postkomunistycznych, a polega na chęci materialnej rekompensaty za biedę, wyrzeczenia i upokorzenia z niedawnej przeszłości,

W postkomunistycznym świecie historiografia jest podobnie bezradna, jak do niedawna. Jeszcze nie oczyściła się z ideologicznych ech, a już traktuje się ją na nowo jako instrument walki politycznej. Radykalni antykomuniści często zdają się wierzyć, że wszystkie ludzkie słabości wynikają z komunizmu. Zapominają, że człowiek jest istotą ułomną, nawet jeśli się go trzyma z dala od komunizmu. Postkomuniści z kolei starają się zatrzeć obraz dawnego systemu. Mało tego, dowodzą, że to oni, świadomi celów reformatory, zliberalizowali system i zamienili go w wolnorynkowy kapitalizm. Dopiero wtedy ludzie z „Solidarności” zaczęli wszystko psuć, aż trzeba było wyborów z września 1993 r., by sprawy wróciły we właściwe ręce⁸, a SLD mogło obronić naród przed zakusami totalitarnego Kościoła.

⁸Taką wymowę ma pismo Jerzego Wiatra. Por. np.: J. Wiatr, *Poland Five Years after the Turning Point*, „Perspectives”, Institute of International Relations, Prague 1994, nr 3, s. 65-69.

Edmund Wnuk-Lipiński nazywa ten trik „substytucją”. Polega on na tym, że puste miejsce w świadomości, zajmowane dotąd przez partię – wszechmocną organizację sterującą wszystkim, zastąpiono, za sugestią Jerzego Urbana i jemu podobnych autorów, Kościołem⁹. Pozostało wielkie materii pomieszanie.

Niektóre z obecnych elit politycznych potrzebują historycznych korzeni, inne dążą do zatarcia przeszłości. W obu przypadkach nie ma nic lepszego niż odrobina selektywnej lekcji historii. Z małą pomocą nożyczek można dowodzić, że za wszystko odpowiedzialni są komuniści, Żydzi lub nacjonaści. W popularnych wydawnictwach można dobrze sprzedać trudno sprawdzalne rewelacje. Ludzie je chętnie kupią, gdyż proste wyjaśnienia historii są atrakcyjne. Jednakże takie lekcje historii pogłębiają jedynie sierocy relatywizm i indyferentyzm moralny oraz grożą narastaniem anomii. Promyk nadziei drzemie, być może, w pragmatyzmie części młodego pokolenia, jeśli przyjmie ono naukę historii, że nic nie przychodzi łatwo.

⁹E. Wnuk-Lipiński, dz. cyt., J. Gowin, *Humanizm zamknięty*, „Tygodnik Powszechny”, 28 VIII 1994; H. Pająk, *Urbana „Nie” w wojnie z Kościołem katolickim*, Lublin 1993.



Konstytucja RP – kiedy i jaka?

5 XII 1994 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja dotycząca konstytucji Rzeczypospolitej i została opublikowana w nrze 4/1995. Zaproszony na nią Ryszard Bugaj (Unia Pracy), nie mogąc przybyć na spotkanie, nadesłał swoją wypowiedź.

RYSZARD BUGAJ: Prace nad konstytucją trwają istotnie bardzo długo – zbyt długo. Polska ciągle dysponuje tylko fragmentem nowych uregulowań konstytucyjnych i strzępem pozostałych z dawnej konstytucji komunistycznej. Przyczyny opóźnienia są oczywiście różne. Decydujące znaczenie miało dotychczas rozbicie w parlamencie. Obecne kluby koalicyjne w Zgromadzeniu Narodowym mają dwie trzecie głosów i mogą uchwalić konstytucję. Trzeba jednak pamiętać, że jest to w znacznym stopniu układ sił będący następstwem ordynacji wyborczej, która dała SLD i PSL ogromną premię za zajęcie pierwszego i drugiego miejsca w wyborach. Myślę, że stanie się bardzo źle, jeśli koalicja zechce wykorzystać tę arytmetyczną większość do podyktowania tekstu konstytucji. Uważam, że wszystkie ważne a zarazem sporne kwestie powinny być poddane pod ocenę narodu w tzw. referendum częściowym. Najlepiej, gdyby odbyło się ono w tym samym terminie co wybory prezydenckie. Pozwoliłoby to na skoncentrowanie dyskusji w kampanii wyborczej wokół modelu ustrojowego państwa polskiego.

Środowisko, do którego należę, chciałoby, by w warstwie aksjologicznej konstytucja odwoływała się do wartości liberalnych i lewicowych. Liberalnych – w kwestiach ładu politycznego i lewicowych – w kwestiach społecznych i ekonomicznych. Oznacza to, że akceptujemy socjalne państwo prawne, które wysoko lokuje zarówno takie wartości, jak równość wobec prawa i szerokie prawa polityczne obywateli, jak też uznanie dla zasady sprawiedliwości społecznej i ochrony mniejszości. W tej perspektywie nie mieści się natomiast przyznanie szerokiej władzy jakiegokolwiek jednostce, choćby najbardziej demokratycznie wyłonionej. W pełni akceptujemy zasadę podziału władz i wzajemnego ich równoważenia się. Ważnym założeniem jest przeświadczenie, że realnie (a nie tylko prawnie)

interpretowana zasada równych szans stanowi najważniejszą gwarancję stabilności instytucji demokratycznej. Zatem jest to podejście, które odrzuca tezę stawiającą w bezwzględnej opozycji równość i wolność.

Wydaje się, że w polskich warunkach, gdy ciągle jeszcze tradycje demokratyczne są skromne, należy wybrać ustrój parlamentarny i przyjąć, że odpowiedzialność rządu przed parlamentem i konieczność posiadania przez rząd zaufania większości parlamentarnej powinny stanowić główny element systemu politycznego. Urząd prezydenta powinien być modelowany w taki sposób, by prezydent pełnił przede wszystkim funkcje arbitra i reprezentanta autorytetu państwa. Zakładałoby to pewne umniejszenie kompetencji, które dziś (nie zawsze w zgodzie z uregulowaniem wynikającym z małej konstytucji) ma prezydent. Oczywiście ważnym składnikiem muszą być sądy mające solidne gwarancje niezawisłości. Stosunki między państwem i Kościołem powinny być uregulowane w zgodzie z zasadą światopoglądowej neutralności i rozdzielenia państwa od Kościoła, a zarazem współdziałania tych niezależnych podmiotów. Oczywiście powinny być zawarowane gwarancje wolności misji Kościołów, a także zasada równych praw dla wszystkich Kościołów. Uregulowanie praw Kościoła katolickiego mogłoby nastąpić także w drodze konkordatu.

W sferze społeczno-gospodarczej należy z jednej strony ustanowić jednoznaczne gwarancje własności, a z drugiej szerokie prawa pracownicze. Warunki funkcjonowania podmiotów gospodarczych należących do różnych sektorów własnościowych powinny być równe. Podstawowe prawa socjalne powinny być gwarantowane w konstytucji tak, by nie zmieniały się wraz z politycznymi koniunkturami. Prawa te powinny obejmować świadczenia w zakresie edukacji i służby zdrowia (na standardowym poziomie), dostępne bez względu na dochód obywatela i jego rodziny. Rodziny, a w szczególności dzieci, powinny być objęte specjalną ochroną. Natomiast w takich kwestiach, jak mieszkalnictwo, kultura, państwo powinno być zobowiązane w konstytucji do działania wspierającego na rzecz zaspokojenia potrzeb obywateli. Państwo powinno być także obligowane do działań zmierzających do zapewnienia dostępności pracy maksymalnie dużej części obywateli, którzy jej potrzebują.

Jan Kieniewicz

Hiszpańskie Centrum i Przejście do demokracji (dokończenie)

Sens Przejścia

Wybory 15 VI 1977 r. stały się triumfem Unii Centrum Demokratycznego, jej lista zdobyła 34,3% głosów i 165 mandatów. Był to rezultat połączenia prestiżu postaci z dawnej opozycji z uznaniem dla reform rządu Suareza. Pierwszą partią opozycji stała się PSOE (28,5% i 118 mandatów). Komuniści (PCE – 9,25% i 20 mandatów) i prawica (AP – 8,42% i 16 mandatów) ponieśli porażkę. Wynik wyborów oznaczał akceptację dotychczasowego kierunku reform. Wskazywał zarazem na istotny problem wewnętrzny największej obecnie siły parlamentarnej. UCD była koalicją wyborczą i musiała się zdecydować, czy będzie pluralistyczną partią kadrową, czy scentralizowaną partią masową. W parlamencie 57 miejsc zajęli ludzie premiera, chadecy – 48, podczas gdy liberałów było 22, a socjaldemokratów 18. Pozostałe 19 miejsc zyskali przedstawiciele ugrupowań regionalnych. W procesie kształtowania się partii do I Kongresu w październiku 1978 r. i nowych wyborów z marca 1979 r. będzie dominował nurt prezydencki. Było to zgodne z interesem przeprowadzanych reform.

Drugi etap Przejścia opierał się nadal na negocjowaniu kolejnych kroków, wewnątrz partii i w parlamencie. Uzyskany konsens należało utrzymać przynajmniej do końca procesu konstytucyjnego. Wprawdzie wybory potwierdziły brak poparcia dla tendencji skrajnych i zaufanie dla działań w obrębie istniejącego prawa, ale teraz czekała hiszpańską demokrację batalia o kształt konstytucji. Trzeba przy tym pamiętać, że sytuacja gospodarcza nadal się pogarszała, a lewicowy i nacjonalistyczny terroryzm wystawiał na próbę cierpliwość i lojalność wojska i policji.

Kontynuując postępowanie amnestyczne, normalizując zachowania aparatu represji i utrwalając gwarancje swobód obywatelskich, rząd musiał nieustannie brać pod uwagę reakcje realnych sił. Równowaga między akceptacją dla demokracji a potrzebą zagwarantowania interesów grupowych była absolutnym priorytetem.

Pierwszym obszarem nowego, poszerzonego konsensu miała się stać konstytucja. Komisja konstytucyjna wyłoniła 1 sierpnia grupę siedmiu deputowanych, którzy do końca roku przygotowali projekt. Z ramienia UCD byli to Gabriel Cisneros Laborda, Miguel Herrero y Rodriguez de Miñón i José Pedro Pérez-Llorca y Rodrigo. Poza tym Gregorio Peces-Barba Martinez z PSOE, Manuel Fraga Iribarne z AP, Jordi Solé Tura z PCE oraz Miguel Roca y Junyent jako reprezentant Katalończyków. Debaty nad projektem toczyły się na różnych forach komisji do lata 1978 r., kiedy plenum Kongresu obradowało podczas dwunastu sesji od 4 do 21 lipca 1978 r. Towarzyszyły temu negocjacje zakulisowe między rządem a opozycją, w których z UCD brał udział najbliższy współpracownik premiera Fernando Abril Matorrell i numer dwa w PSOE Alfonso Guerra. Obie izby aprobowaly tekst 2 listopada, a 6 grudnia został on przyjęty w ogólnonarodowym referendum. Król sankcjonował konstytucję 27 XII 1978 r. na uroczystym posiedzeniu obu izb Korteżów. Mimo znakomitej i błyskawicznej pracy „ojców konstytucji” proces przebiegał w ogromnym trudzie. Tekst ostateczny może się wydawać i długi i nadmiernie szczegółowy, ale udało się osiągnąć zgodę ponad podziałami partyjnymi i stworzyć konstytucję dla wszystkich Hiszpanów. Była to pierwsza konstytucja ponadpartyjna i otrzymała masowe poparcie w referendum. Z chwilą jej wejścia w życie Przejście do demokracji można uważać za zakończone.

Proces konstytucyjny wymagał konsensu szerszego niż tylko w obrębie sił parlamentarnych. Król Juan Carlos apelował o taką postawę w przemówieniu na otwarciu Korteżów. Tymczasem bowiem trudności gospodarcze wzmagały niezadowolenie społeczne zagrażające pokojowej ewolucji. Wicepremier Enrique Fuentes Quintana i minister gospodarki Fernández Ordoñez przedstawili program sanacji gospodarki nastawiony na zdławienie

nie inflacji przez ograniczenie wydatków z budżetu. Chodziło o to, by nie pogorszyć sytuacji przez wzrost bezrobocia. W tej sytuacji rząd widział potrzebę zawarcia paktu z opozycją parlamentarną i siłami społecznymi. Były to tzw. Pakty z Moncloa.

Tworzył je cały kompleks negocjacji na różnych szczeblach, poczynając od decydującego porozumienia między premierem Suarezem a przywódcą komunistów Santiago Carrillo. Rozmowy prowadzone między 8 a 27 X 1977 r. dotyczyły trzech bloków zagadnień i w konsekwencji mówi się o trzech paktach. Pakt narodowy zawierały siły polityczne, pakt społeczny obejmował stosunki między pracodawcami a pracującymi, wreszcie pakt konstytucyjny dotyczył stosunków międzypartyjnych. Ostatecznie Pakty z Moncloa nie zostały ani w pełni podpisane, ani też do końca wprowadzone w życie. W sferze faktów zaistniał tylko pakt społeczny umożliwiający rządowi przeprowadzenie niezbędnych reform. Związki zawodowe i związane z nimi siły polityczne zgodziły się ograniczyć rewindykacje pracownicze w zamian za posunięcia porządkujące stosunki fiskalne i zmierzające do ograniczenia nadal wysokiej inflacji. Konsens świadczył o zrozumieniu potrzeby wielostronnych ograniczeń niezbędnych, by dopełnić transformacji.

Pozytywne następstwa zawartego paktu były wyraźne. W ciągu 1978 r. inflacja spadła z 24,6% do 16%, deficyt handlowy z 9 do 1 mld USD, zaznaczył się ponowny wzrost wpływów z turystyki. Natomiast bezrobocie utrzymało się na poziomie około 10%, inwestycje nie postępowały i odczuwano trudności z kredytem. Zgoda na podejmowanie niepopularnych kroków związanych z redukcją sektora publicznego czy zrównoważeniem budżetu miała jednak i swoją ciemną stronę. Reformatorom liberalnym chodziło nie tylko o eliminację ograniczeń administracyjnych dla działalności gospodarczej, ale przede wszystkim o zmianę mentalności. Zależało im na osłabieniu społecznej wiary w zdolność państwa do pobudzania gospodarki wedle życzenia. Zarazem transformacja miała upowszechnić świadomość, że z wolnością jest związane ryzyko, co wymaga akceptacji np. większej elastyczności w stosunku do kwestii zatrudnienia. Tymczasem rząd Suareza był naciskany w kierunku zwiększenia ingerencji państwa w gospodarce tak przez

związki zawodowe jak organizacje przedsiębiorców. Obie strony były przyzwyczajone do odgórnych regulacji.

Pakty z Moncloa były nie tylko istotnym krokiem na drodze do uzyskania konsensu w okresie przygotowania konstytucji. Tkwiły w nich dwa elementy o dalekosiężnych konsekwencjach. Pierwszym była zgoda polityczna na prowadzenie zasadniczych spraw państwa przez zakulisowe rokowania. Drugim stała się świadomość realnych sił, zwłaszcza ekonomicznych, o możliwości i celowości kontynuowania transformacji przez inną konfigurację rządową. Oba elementy ujawniły się w ostatniej fazie Przejścia, w latach 1979-82. Środowiska pracownicze wyobrażały sobie, że socjaliści zechcą i potrafią przywrócić dawny poziom świadczeń socjalnych i poczucie bezpieczeństwa. Pracodawcy liczyli z kolei na większy zakres protekcjonizmu. Przedstawiciele wielkiego kapitału uznali wreszcie, że kontynuacja przekształceń będzie wymagać tak dużych wyrzeczeń, że zdoła je przeprowadzić tylko rząd socjalistyczny. Wybory w 1979 r. nie pokazały jeszcze tej zmiany nastawień, układ sił w parlamencie pozostał bez zmian. Potem jednak przyszedł okres coraz silniejszych ataków na Adolfo Suareza i jego politykę. Prowadziły ją siły opozycyjne z prawa i z lewa, prasa i kapitał. W końcu niebezpiecznie narastało rozczarowanie do Suareza w siłach zbrojnych. W tych warunkach ogromne niebezpieczeństwo stwarzał wewnętrzny konflikt w UCD.

Kryzys

Uznałem Przejście za formułę zmiany ustrojowej dokonanej w trybie negocjacji i gwarantującej swego rodzaju równowagę między elementami kontynuacji a czynnikami zerwania. To Przejście w sposób świadomy realizowali ludzie z UCD, która na pierwszym Kongresie w październiku 1978 r. postanowiła przekształcić się w partię polityczną. Ta logiczna i konieczna decyzja nie zapewniła jednak Unii koherencji niezbędnej w fazie pokonstytucyjnej. Do 1979 r. można mówić o równowadze sił i zbieżności interesów między premierem Suarezem i jego ludźmi oraz grupą liberalno-chadecką, którą coraz wyraźniej reprezentował Joaquín Garrigues Walker. Jego przedwczesna

śmierć stała się dotkliwym ciosem dla tendencji pluralistycznej w UCD.

W schyłkowej fazie Przejścia zaznaczyło się w UCD coś głębszego niż naturalne rywalizacje personalne. Był to zaostrzający się spór wewnątrz partii o rozumienie centrizmu jako orientacji politycznej. Suarez i jego akolici ze względu zapewne na swe korzenie frankistowskie obawiali się przede wszystkim posądzenia o skłonności prawicowe. Charakterystyczne było więc podkreślanie postępowości partii, poczucie bliższości ze środowiskami socjaldemokratycznymi oraz przekonanie, że nie ma wroga na lewicy. Tymczasem wszystko wskazywało na to, przynajmniej od początku 1980 r., że dekompozycja UCD przyniesie zwycięstwo socjalistom. W miarę jak rosła wiara Suareza w decydującą rolę własnej charyzmy, bliższe spełnienia było przekonanie socjalistów, że UCD poza Suarezem nie ma żadnego oparcia. Po ogłoszeniu wyników wyborów w nocy z 1 na 2 II 1979 r. Felipe Gonzalez powiedział: *Ta legislatura nie dotrwa do końca i wykończymy politycznie Adolfo Suareza, ponieważ UCD nie istnieje, to tylko Suarez. W następnych wyborach, które rychło nadejdą, nie tylko wygramy, ale zmieścimy. Ten kraj chce zmiany...* Były to prorocze słowa, choć na ich spełnienie przyszło poczekać do października 1982 r.

Atak przeciwko Suarezowi prowadzono jednak z nie mniejszą zjadłością z prawa. UCD jako formacja centrowa, łącząca opozycję antyfrankistowską i reformistów starego porządku, miała duże trudności w spełnieniu nadziei na ciągłość pomimo zmiany. Demokracja nie przeprowadzała czystek i stworzyła szansę dla znacznej części dawnego aparatu. Zarazem jednak część osobistości dawnego systemu musiała się odsunąć, a wielu ludzi czuło się źle, nie tyle z demokracją, ile z jej objawami w życiu codziennym. Musiało minąć nieco czasu, zanim „prawicę nostalgiczną” zastąpiła w świadomości społecznej „prawica cywilizowana”. Było to dziełem Sojuszu Ludowego (AP) prowadzonego przez Manuela Fragę i efektem dekompozycji UCD niezdolnej do odegrania roli partii centroprawicowej. Wydawało się, że rząd Suareza po 1979 r. łatwiej znajduje wspólny język z lewicową opozycją niż z prawicową skłonnością własnych członków. Ataki prawicy przeciwko Suarezowi

wywodziły się z przekonania, że zdradził on interesy grup dominujących w okresie dyktatury i nie jest w stanie przeciwstawić się postępowi lewicy.

Po 1979 r. było oczywiste, że skończył się okres negocjowania zgody niezbędnej do przeprowadzenia reform. Walka polityczna wróciła w swe naturalne koleiny. Prawica zarzucała Suarezowi nadmierną skłonność do rozwiązań socjaldemokratycznych w gospodarce. Uważała, że destabilizujący kraj terroryzm ETA jest prowokowany przez pobłażliwość rządu i osłabienie autorytetu sił porządkowych. Nie podobała się na prawicy linia popierania komunistów przeciwko socjalistom. Komunistyczna Partia Hiszpanii widziała rywala przede wszystkim w PSOE i wolała utrzymywać przy władzy rząd niezbyt ustabilizowanej wewnętrznie UCD. Kompromis z komunistami, tak ważny w latach 1977-78, nie okazał się potem korzystny dla orientacji centrowej.

Kryzys, jaki ujawnił się w UCD w 1979-80 r., został spowodowany przede wszystkim przez czynniki wewnętrzne. Już w czasie I Kongresu ścierali się ostro zwolennicy modelu scentralizowanego z adherentami pluralizmu ideowego. Bardzo często było to postrzegane jako efekt niechęci licznej grupy przywódców wywodzących się z byłej opozycji do nadmiernej personifikacji partii w osobie Suareza, przewodniczącego partii i szefa rządu. Nie negując aspektów ambicjonalnych, trzeba dostrzec, że był to w istocie spór o koncepcję partii Centrum. Ludzie związani z Suarezem chętnie podkreślali, że historyczna rola UCD polega na przewyciężeniu konfrontacji ideologicznej rozszarpującej od 150 lat kraj na „dwie Hiszpanie”. Ta wizja była przez pewien czas spoiwem różnych orientacji dostrzegających bezpłodność radykalizmów i archaiczność podziałów na lewicę i prawicę. W takiej atmosferze dojrzewały rozwiązania praktyczne Przejścia. Następnie jednak z doświadczeń Przejścia usiłowano wyprowadzić ideologię.

W UCD jakby nie dostrzegano, że Centrum jest raczej pojęciem socjologicznym niż rzeczywistością polityczną. Istniał elektorat Centrum przyjmujący pozytywnie rozwiązania umiarkowane okresu Przejścia. Nie istniały podstawy do kształtowania idei Centrum jako równego dystansu od lewicy i prawicy.

W praktyce UCD skłaniała się ku rozwiązaniom lewicowym, nie mając szans na rywalizację o głosy z socjalistami. W efekcie od 1980 r. socjaldemokraci wyraźnie przechylają się ku orientacji Suareza. Formalnie kryzys dotyczył koncepcji partii, w której rozbudowa liczebna musiała prowadzić do zwiększenia roli biurokracji. W rezultacie zwolennicy utrzymania tożsamości nurtów ideowych i pluralizmu w kierownictwie kolegialnym byli postrzegani jako ciężący ku prawicy.

Odradzenie się podziału na lewicę i prawicę było efektem wewnętrznego rozdarcia UCD i przyczyniło się do załamania roli tej formacji. Stało się to widoczne podczas dyskusji nad wotum nieufności 28 V 1980 r. Dla wielu obserwatorów jest to zamknięcie okresu Przejścia. Niewiele wcześniej Suarez rekonstruował swój gabinet, z którego odeszło kilka postaci reprezentatywnych dla opcji chadecko-liberalnej. Dyskusja podważała wizerunek charyzmatycznego premiera, dowodząc istnienia alternatywy przywódczej w postaci Felipe Gonzaleza. Było już jasne, że ogólnonarodowy konsens się wyczerpał. Natomiast w UCD porażka zaostriżyła spór o kierunek i sposób poszerzenia platformy parlamentarnej rządu.

Spór o kształt partii nie był zjawiskiem oderwanym, pochodną ambicji politycznych przywódców. Wynikał z zasadniczej kontrowersji co do kształtu państwa. Sukcesja przesądziła o monarchii, pozostawała kwestia, czy państwo będzie scentralizowane, czy uwzględni aspiracje autonomiczne regionów. Spór o to sięgał głęboko w wiek XIX, a w XX w. był jedną z przyczyn wojny domowej. Wyjaśnia to wagę a zarazem delikatność kwestii autonomicznej. Liberalowie w UCD byli od początku za rozwiązaniem autonomicznym i osiągnięciem kompromisu politycznego z ugrupowaniami regionalnymi (przede wszystkim katalońską *Convergencia Democrática* i *Partido Nacional Vasco* w Euskadi). W samej UCD środowiska regionalne miały początkowo spory wpływ. Kompromis udało się osiągnąć w procesie konstytucyjnym, na tym etapie konsens obejmował także opozycję. W latach 1979-80 spór dotyczył trybu i tempa wprowadzania rozwiązań autonomicznych.

Tacy politycy UCD, jak Emilio Attard, J. Garrigues, A. Fontan czy M. Herrero przyczynili się walcie do pozytywnych

rozwiązań kwestii statutów autonomicznych Katalonii i Euskadi w 1979 r. Ale potem okazało się, że nie mają poparcia w kierownictwie partii, w którym przeważała linia ostrożna reprezentowana przez Abrila Matorrella, Ariasa Salgado i Martina Villa. Chodziło im o to, by proces spowolnić w obawie przed osłabieniem państwa, chaosem administracyjnym i kontrowersjami na tle podziału wpływów podatkowych. W rezultacie powstało wrażenie, że UCD chce się wycofać i interpretować konstytucję na niekorzyść aspiracji regionów. W efekcie UCD przegrała wybory parlamentarne w Katalonii i Euskadi (9 i 23 III 1980) i poniosła druzgoczącą klęskę w referendum na temat autonomii Andaluzji (28 II 1980). Już w fazie kryzysu UCD przegrała dokumentnie wybory parlamentarne w Galicji (20 X 1981) i w Andaluzji (23 V 1982).

UCD była podzielona przez wiele innych kwestii, takich jak reforma szkolnictwa czy prawo o rozwodach. W efekcie zaczęto spierać się o ocenę własnej, nie tak przecież długiej historii. Liberalowie przeciwstawiali się tu krytykom socjaldemokratów, podkreślając, że historyczną zasługą UCD jest wprowadzenie w Hiszpanii fundamentów państwa prawnego. Rozłam zaostrzył się jesienią 1980 r. podczas przygotowań do II Kongresu UCD. Ukształtował się wtedy nieformalny „nurt krytyczny”, w którym przewodzili Fontan i Lavilla. Utrzymywali, że UCD jeszcze ma szanse stać się partią na miarę potrzeb Hiszpanii. Oznaczało to, wedle sformułowania M. Herrero, zwrócenie uwagi na potrzebę odnalezienia naturalnego elektoratu. „Nurt krytyczny” miał dość silną pozycję w grupie parlamentarnej i zdołał np. przeprowadzić kandydaturę M. Herrero na jej rzecznika. Natomiast w całej partii zdecydowaną większość miał „nurt oficjalny”, do którego przyłączyli się socjaldemokraci z Fernandez Ordoñezem i zwolennicy Martina Villa.

Koniec Przejścia i rozpad UCD

Zanim jednak doszło do Kongresu, cios śmiertelny zadał partii sam Adolfo Suarez, składając 29 I 1981 r. rezygnację z funkcji premiera i przewodnictwa UCD. Suarez chciał, by jego decyzja nie wyglądała na wymuszoną i dlatego zanim ją

przedstawił królowi, dyskutował ją z najbliższymi współpracownikami 25 stycznia. Jednakże o przyczynach tego posunięcia spekuluje się aż do dziś. Kongres UCD odbył się więc w bardzo nie sprzyjających okolicznościach w Palma de Mallorca 6–8 II 1981 r. i przyniósł dotkliwą porażkę zwolennikom „nurtu krytycznego”. Przewodnictwo partii objął Augustin Rodriguez Sahagun, na stanowisko premiera zgłoszono kandydaturę Leopoldo Calvo-Sotelo. Formalnie rzecz ujmując, był to sukces linii umiarkowania, ale najwyraźniej zabrakło woli, by partię Centrum utrzymać przy życiu.

Schyłkowa faza Przejścia zamyka się 23 II 1981 r. W trakcie debaty nad inwestyturą Calvo-Sotelo do sali posiedzeń Kongresu wtargnął ppłk Antonio Tejero de Molina z oddziałem Guardia Civil. Na oczach widzów rozpoczął się trwający wiele godzin żałosny spektakl archaicznego i nieudolnego spisku. Próba nie tyle może przejęcia władzy, ile przywrócenia roli politycznej wojskowemu załamała się kompletnie po stanowczym wystąpieniu telewizyjnym króla Juana Carlosa. Ani geneza, ani ostateczny cel próby zamachu stanu nie zostały do końca wyjaśnione pomimo śledztwa i procesu. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie był on tylko rezultatem niezadowolenia w siłach zbrojnych w związku z odsunięciem od polityki, spadkiem nakładów finansowych i perspektywami modernizacji. Zamach stanu 23 lutego otwiera okres zakończony zwycięstwem wyborczym socjalistów 28 X 1982 r. W tym czasie Przejście można uważać za okres zamknięty, aczkolwiek trwał proces reform demokratycznych. Fazie tej towarzyszył rozpad UCD jako partii politycznej.

Zanim resztki UCD definitywnie przegrały wybory, okres 1981-82 był wypełniony coraz ostrzejszymi konfliktami i zerwaniami. Początkowo próbowano odtwarzać partię od wewnątrz. W lipcu 1981 r. grupa deputowanych (M. Herrero, Oscar Alzaga, E. Attard, F. Alvarez de Miranda) utworzyła „platformę umiarkowaną” skłaniającą się do zawarcia koalicji wyborczej z Sojuszem Ludowym. W listopadzie 1981 r. wyszli z UCD socjaldemokraci, by w lutym 1982 r. powołać nową partię o nazwie Akcja Demokratyczna. W styczniu 1982 r. do Sojuszu Ludowego przeszli Miguel Herrero i Ricardo de la

Cierva, w lipcu 42 deputowanych stworzyło Demokratyczną partię Ludową (PDP), której przewodził Alzaga. UCD kierowana do jesieni 1981 r. najpierw przez Calvo-Sotelo, a następnie przez Lavillę, skupiała się coraz ściślej wokół idei wierności ideałom okresu Przejścia. Tym dramatyczniejszy był moment, w którym 31 VII 1982 r. Adolfo Suarez powołał do życia własną partię – Centrum Demokratyczno-Społeczne (CDS). Partia ta przez 10 lat broniła swego istnienia, aż wreszcie została zgnieciona w konfrontacji między PSOE a Partido Popular. W wyborach 1993 r. znalazła się poza parlamentem.

Okres rządów Leopoldo Calvo-Sotelo nie mieści się już w formule Przejścia. Dokonał on niejednej rzeczy ważnej, jak np. wprowadzenia Hiszpanii do NATO, ale należy już do innego etapu historii Hiszpanii, etapu pełnej demokracji. Utrzymanie partii nie było możliwe, a z czasem coraz liczniejsi sądzili, że nie jest celowe. Mimo to rozmiar klęski poniesionej w wyborach 1982 r. zaskoczył wielu.

Dla zrozumienia roli odegranej przez UCD w procesie Przejścia jak i przyczyn jej rozpadu istotne będzie zwrócenie uwagi na korzenie tej partii. Był to nie tylko wynik kompromisu między częścią demokratycznej opozycji a reformatorsko nastawionymi ludźmi frankistowskiego aparatu władzy. Wszyscy właściwie wyrosli w doświadczeniu Movimiento, jedynej struktury politycznej frankizmu. Doświadczenie to było obecne tak samo w tendencjach centralistycznych, jak i w poszukiwaniu autonomii dla rozbieżnych nurtów ideowych. Ślady doświadczenia Movimiento były dostrzegane zresztą także w rywalizujących z UCD partiach lewicy (PSOE) i prawicy (AP). Te dwie formacje zdołały jednak narzucić sobie dyscyplinę. Nie jest rzeczą przypadku, że kontynuująca linię AP Partia Ludowa (PP) potrzebowała wielu lat, by skutecznie podporządkować wewnętrzne ambicje interesowi partii. Dopiero wtedy stała się realną alternatywą dla socjalistów.

UCD nie umiała przeprowadzić tego typu operacji. Sam Adolfo Suarez zwierzył w swoją zdolność zdobywania głosów i opanowywania rozbieżności. Krytycy Suareza zarzucali mu niezdolność do wyjścia poza formuły okresu Przejścia i złudne przekonanie o zdolności konkurowania z lewicą w konstruowa-

niu wizji postępowej modernizacji. W 1977 r. społeczeństwo przyjęło pozytywnie powstanie UCD wraz z jej mglistym i niespójnym programem. UCD było nie tylko formacją Przejścia, ona legitymizowała równocześnie wewnętrzne przetworzenie i powierzchowny kameleonizm. Przejście prowadzone przez UCD pozwalało na zachowanie dobrego samopoczucia wszystkim osieroconym przez śmierć dyktatora. Dla bardzo wielu linia Adolfo Suareza oznaczała awans przez zmianę pokoleniową. Przejście było zarazem ogólnonarodowym zapomnieniem, próbą wymazania z hipoteki bliższej i dawniejszej przeszłości. Dlatego Carrillo gorliwie popierał Suareza, przejście do demokracji w wersji UCD pozwalało także komunistom odciąć się od przeszłości. Hasło myślenia o przyszłości i rezygnacja z rozliczania przeszłości były fundamentami Przejścia. Za tę łagodną zbiorową amnezję UCD zapłaciła wysoką cenę.

Przejście do demokracji stworzyło UCD jako formację reprezentującą centrum i aspirującą do swoistej równowagi. Polityków przywiązanych do tej wizji i mających niekwestionowane zasługi w przekształcaniu Hiszpanii w pewnym momencie zawiodła intuicja. Toteż rozpad UCD był pełen gorzkości. W wyborach 1982 r. UCD zdobyła już tylko 10 mandatów, a CDS 2 miejsca w Kongresie. Socjaliści z 46% głosów mieli 202 mandaty i większość absolutną, którą utrzymali do 1993 r. Koalicja AP-PDP zdobyła 25,3% głosów i 106 mandatów. Centrum i prawica nie znalazły wspólnego języka w 1982 r., otwierając drogę do miażdżącego zwycięstwa lewicy. W 1993 r. socjaliści zdołali utrzymać władzę wobec niezdolności Partii Ludowej i CDS do zawarcia aliansu wyborczego. Rola partii Centrum dobiegła kresu wraz z Przejściem. Przed dojrzałą demokracją w Hiszpanii staje znowu pytanie o perspektywę kontynuacji i zerwania.



Nie lubię szuflad dla ludzi...

Z architektem Markiem Jaroszewiczem –
współautorem światowej Karty Machu Picchu,
rozmawia Aleksandra Ziółkowska-Boehm

— *Pana matka, Zofia z Hulanickich, była znaną przed wojną pianistką koncertową, ojciec, Władysław Jaroszewicz, był komisarzem rządu na Warszawę. To jemu powierzono odpowiedzialność za ewakuację rządu Rzeczypospolitej. Pan też wtedy opuścił Warszawę. Jak Pan zapamiętał ten okres?*

— Mój ojciec został wyznaczony przez ówczesnego premiera Sławoja Składkowskiego na koordynatora ewakuacji rządu z Warszawy. Ja po złamaniu nogi w styczniu 1939 r. byłem tymczasowo zwolniony z wojska i pełniłem funkcję bezpłatnego sekretarza mojego ojca. To ja odebrałem telefon z biura premiera nakazujący mojemu ojcu zorganizowanie ewakuacji rządu. Ojciec miał się zająć bezpieczeństwem, komunikacją, apro wizacją itd. Uformowano wielką karawanę samochodów, którymi jechało się głównie w nocy. Samochody miały niebieskie światła albo w ogóle jechały bez świateł, wolno posuwając się w tumanach kurzu bocznymi drogami. Jechaliśmy z ojcem w pierwszym samochodzie, na czele tej karawany.

— *W czasie wojny ukończył Pan studia architektoniczne w Szwajcarii. Jak dotarł Pan do Szwajcarii?*

— Początkowo byłem instruktorem w szkole podoficerskiej koło Poniers, potem zostałem zastępcą dowódcy plutonu zwiadu przy 6. Pułku Strzelców Pieszych. Nasza dywizja dozbrajała się i ćwiczyła tuż za linią Maginota. Walczyliśmy, aż nam się skończyła amunicja i wyczerpały zapasy żywności. Wówczas wycofaliśmy się do Szwajcarii. Po przekroczeniu granicy, zgodnie z konwencją genewską, rozbrojono nas i internowano. Na początku 1941 r. rząd polski w Londynie zawarł ze Szwajcarią umowę, na mocy której internowani, którzy byli studentami

przed wojną, mogli kończyć studia na tutejszych uczelniach. Tak zacząłem studiować architekturę (na którą dostałem się w lecie 1939 r. na Politechnikę Warszawską). W styczniu 1945 r. otrzymałem dyplom inżyniera architekta. Zezwolono nam także na pracę w Szwajcarii, tym bardziej że zabierano nam 3/4 pensji jako spłatę długu za studia. Przeniosłem się do Berna, gdzie pracowałem w Zarządzie Kolei Federalnych. Projektowałem dworce.

— *W Szwajcarii w 1945 r. wziął Pan ślub z Krystyną Brzezi-cką. Pani Krystyna ma swoją niezwykle piękną kartę życiorysu: żołnierz Armii Krajowej, uczestniczka powstania warszawskiego jako sanitariuszka w 1. Pułku Szwoleżerów zgrupowania Baszta. Jak doszło do spotkania w Szwajcarii?*

— Spotkanie z nią to niezwykle i romantyczna historia. Przed wojną przyjaźniliśmy się bardzo, w pierwszych latach wojny nawet korespondowaliśmy ze sobą. Krysia deportowana po powstaniu do obozu w Niemczech ucieka z niego i przechodzi, głównie piechotą, przez południowe Niemcy, Sudety, część Austrii do Bawarii. Stamtąd napisała do mnie kartkę, z której zrozumiałem, że ma zamiar przedostać się do Szwajcarii. To jej się udało. Została przesłana z dużą grupą uciekinierów z Niemiec do miejscowości Winterthur, gdzie mieścił się obóz, w którym ja byłem internowany. Nasze spotkanie nastąpiło w 12 godzin po jej przybyciu do Szwajcarii. Było prawie cudem i uważam je za nasze przeznaczenie. Pobraliśmy się w sierpniu 1945 r.

— *Wkrótce po ślubie przybyliście Państwo do USA. Jak wyglądały początki w tym kraju?*

— Mój ojciec przesłał nam jako prezent ślubny bilety samolotowe na przelot z Paryża do Nowego Jorku. Przylecieliśmy w końcu kwietnia 1946 r. Wkrótce potem dotarliśmy do ojca na Florydę. Znalazłem pracę w niedużym biurze architektonicznym. Mój ojciec rok później zachorował i zmarł. Po śmierci ojca postanowiliśmy opuścić Florydę, tym bardziej że bardzo źle znosiliśmy upały. W tamtych latach klimatyzacja była rzadkością, a ja fatalnie reagowałem na tropikalny klimat Florydy

po latach spędzonych w Szwajcarii. Przyjechaliśmy do Nowego Jorku, gdzie przez kilka miesięcy intensywnie szukałem pracy. Wracali wtedy zwolnieni z wojska amerykańscy żołnierze i oni mieli pierwszeństwo. Udaliśmy się wówczas do Detroit, do znajomego mojego ojca.

— *W Detroit miał Pan szczęście pracować u słynnego architekta pochodzenia fińskiego, Eero Saarinen.*

— Pamiętam, jak w książce telefonicznej szukałem adresów biur architektonicznych i jak zobaczyłem nazwisko Eero Saarinen. Powiedziałem sobie, skoro Detroit jest dobre dla niego, to będzie dobre i dla mnie. Postanowiłem też, że będę u niego pracować. Dopiero jednak w 1949 r., kiedy już miałem kilka nagród, a moje projekty były zamieszczane w światowych pismach architektonicznych, spotkałem Saarinenę i wtedy sam zaproponował mi pracę. W sumie przepracowałem u niego 4 lata i były to najbardziej intensywne i twórcze lata w moim życiu. Ludzie, którzy wtedy pracowali u niego, w późniejszych latach trzęśli całą architekturą w USA. Byliśmy wszyscy bardzo „międzynarodowi”. Ja byłem z Polski, Kevin Roche z Irlandii, Cesar Pelli z Argentyny. Pozawierałem wówczas przyjaźnie i kontakty, które mi bardzo pomogły w moim późniejszym życiu zawodowym. Przyjaźnie te trwają do dziś. Nasz zespół pomagał tworzyć nowoczesną architekturę. Pracownia Saarinenę była wtedy jedną z najciekawszych w całym świecie, nasze projekty publikowano we Francji, w Niemczech, Szwajcarii, Hiszpanii, Włoszech, Ameryce Południowej. Miały one wpływ na myślenie architektoniczne w bardzo odległych miejscach świata. Po kilku latach pracy zacząłem mieć kłopoty ze zdrowiem. Pracowałem po 70–75 godzin tygodniowo, łącznie z sobotami i niedzielami, od rana do późnej nocy. Wówczas rozstałem się z Saarinenem. Pozostawaliśmy w dobrych, przyjaznych stosunkach do jego śmierci w 1961 r. W tym czasie zostałem naczelnym projektantem w firmie Victor Gruen Associates, gdzie projektowałem pierwsze na świecie centra handlowe. Później byłem naczelnym projektantem w firmie specjalizującej się w projektach szkół i uniwersytetów – tam otrzymałem większość moich nagród.

— *Dlaczego zajął się Pan także pracą dydaktyczną?*

— Od wielu lat wykładałem na University of Detroit. Zamierzałem około 50. roku życia zająć się na dobre dydaktyką. Kiedy otrzymałem pracę dyrektora szkoły architektury w Oklahoma State University w Stillwater, wprowadziłem tam wiele zmian, reform. To się odbiło echem w innych stanach. Amerykańscy profesorowie to w większości teoretycy; mają stosunkowo małe albo i żadne doświadczenie praktyczne. W 1976 r. wygrałem konkurs na stanowisko dziekana University of Florida w Gainesville. Do konkursu przystąpiło 79 kandydatów z całych Stanów, 8 z Europy. W Gainesville też wprowadziłem reformy i zmiany. Po 5 latach nasza szkoła architektury znalazła się w czołowej dziesiątce w kraju. W 1986 r. ustąpiłem z pozycji dziekana: miałem już swoje lata i chciałem trochę zwolnić tempo, jednak wykładałem dalej jako profesor tej uczelni. Trudno mi było rozstać się całkowicie z pracą. W 1990 r. otrzymałem złoty medal Florida Association of Architects, najwyższe odznaczenie w dyspozycji stowarzyszenia, którego prezesem byłem w 1985 r.

— *Jest Pan jednym z 23 architektów z całego świata współautorów Karty Machu Picchu.*

— Karta Machu Picchu miała za zadanie uwspółcześnić Kartę Ateńską z 1933 r., której głównym autorem był Le Corbusier. Zjazd naszej grupy odbył się w grudniu 1977 r. w Peru (w Limie, Cusco i Machu Picchu) i trwał 12 dni. Karta Machu Picchu została opublikowana w 22 językach w 1978 r., dodając do Karty Ateńskiej m.in. problemy związane z ochroną środowiska, światowym kryzysem energetycznym, wielkimi ruchami ludności ze wsi do miast itd. Jestem także autorem tłumaczenia z oryginalnego tekstu hiszpańskiego na angielski, z którego z kolei tłumaczono ją na inne języki. Międzynarodowa Unia Architektów (UIA) odznaczyła Kartę i jej autorów nagrodą Jean Tschumi na światowym zjeździe UIA w Mexico City w 1978 r.

— *W związku z tą nagrodą został Pan zaproszony przez przedstawicieli SARP do wzięcia udziału w Komisji Planowania*

następnego zjazdu UIA w Warszawie w 1981 r. Należał Pan do oficjalnej delegacji USA na Kongres i wszedł do jego prezydium. Jak ocenia Pan poziom studiów architektonicznych w Polsce?

— Na pewno polscy studenci lepiej rysują niż ich amerykańscy koledzy. Mają więcej zajęć z rysunku, od pierwszego do ostatniego roku. Zdają egzamin wstępny z rysunku, więc przychodzą już przygotowani. Poziom polskiej architektury jest wysoki, absolwenci polskich uczelni wygrywają międzynarodowe konkursy. Wiele dobrego słyszałem o politechnice w Krakowie, Poznaniu i w Warszawie.

— O architekturze Warszawy wygłosił Pan odczyt w Smithsonian Institution w Waszyngtonie w 1984 r. Jak zapamiętał Pan Warszawę przedwojenną i jak Pan widzi Warszawę obecną? W jakim kierunku powinno pójść jej rozbudowanie?

— Odczyt w Smithsonian otwierał serię prelekcji poświęconych wielkim miastom świata – wielkim nie w sensie rozmiarów, ale w sensie wpływu na historię. Warszawę mojej młodości (maturę w gimnazjum im. Stefana Batorego zdałem w 1938 r.) pamiętam jako miasto żywe, tak oświetlone, że prawie wszędzie można było w nocy czytać gazetę. Tłum na ulicach można było spotkać aż do pierwszej, drugiej w nocy. Warszawa to dla mnie wczesna młodość, a to specjalny okres w naszym życiu. Nowa Warszawa straciła swój dawny charakter. Odbudowano ją na zasadach Corbusiera, które dzieliły miasto na części: handlową, przemysłową i mieszkalną. W rezultacie każda z tych części według teorii Corbusiera żyje własnym życiem, zamiera w pewnych godzinach, wyludnia się. Taki charakter ma także śródmieście Nowego Jorku w okolicy Wall Street, gdzie wieczorami zamiera ruch i ulice są zupełnie martwe. W tym sensie rozbudowy stolicy nie lubię, choć zdaję sobie sprawę, że wiele elementów tej odbudowy dyktowały warunki ekonomiczne. Nie lubię wielopiętrowych szuflad dla ludzi, gdzie okolice są nie zagospodarowane, nie wykończone ogrodami, wiele jest błota i nieporządku. Sprawia to bardzo smutne wrażenie. Żeby miasto było żywe, trzeba je budować tak jak jest zbudowany w większości Paryż. Na parterze są

sklepy, następnie jedno lub dwa piętra są przeznaczone na biura, przychodnie lekarskie, adwokackie itd. A następne piętra to mieszkania. W rezultacie ulica jest pełna w dzień i w nocy, tętni życiem, ludzie wychodzą wieczorami do restauracji czy do kina. Obecnie w Stanach rozwija się budownictwo w kierunku „multiuse-construction”, różnorodności użytkowania. Dla mnie współczesna Warszawa poza osią królewską Stare Miasto – Belweder właściwie jest miastem obcym. Charakter ulic, ich szerokość jest inna niż w latach przedwojennych. Odbudowa Starówki i osi królewskiej, choć była kosztowna i krytykowana, uratowała piękny i unikatowy charakter tej części miasta. W jakim kierunku powinna pójść zabudowa stolicy? Chciałbym, aby właśnie zastosowano metodę Paryża, aby całe miasto mogło żyć o każdej porze dnia, aby dzielnice nie zamierały.

— *Porozmawiajmy o architekturze amerykańskiej. Gdy się widzi, jak szybko powstają budynki w USA, zastanawia ich technika budowy. Niemal na naszych oczach, w ciągu kilku tygodni powstają lekkie konstrukcje, które potem obudowuje się i wyglądają solidnie. W Europie domy są budowane na wiele pokoleń, w Ameryce uderza jakby prowizoryczność i tymczasowość. Czy to tylko złudzenie, czy tak jest naprawdę?*

— To nie złudzenie, ale prawda wynikająca z odmiennego podejścia do życia społeczeństwa Amerykanów i Europejczyków. Kto w Polsce namówiłby warszawianina, by się przeniósł do Radomia? Jak się człowiek w jakimś miejscu urodził, to 90 osób na 100 tam pozostaje. Rodziny są chowane w grobach rodzinnych na cmentarzach. Amerykanie są narodem w nieustannym, wręcz gorączkowym ruchu. Statystyki mówią, że przeciętna rodzina przeprowadza się co pięć lat. Nie ma tego przywiązania do gniazda rodzinnego, które było dość charakterystyczne w Polsce przedwojennej. Wyjątek stanowi kilka starych rodów osiadłych od pokoleń w tych samych domach w Virginii, Connecticut czy Massachusetts, ale są to nieliczne przypadki.

Rozwój technologii budownictwa w Stanach jest wynikiem warunków i stosunków ekonomiczno-społecznych. Wszędzie w świecie na koszt budowy – czy to wieżowca w centrum

miasta, czy domu prywatnego – składają się dwa zasadnicze elementy: koszt materiałów budowlanych oraz robocizny. Koszt robocizny w USA był i jest bardzo wysoki. (Chociaż stawki płacy robotniczej w uprzemysłowionych krajach Europy Zachodniej i Japonii często prześcignęły Amerykę.) Otóż ten wysoki koszt robocizny nakazuje przyspieszenie samego procesu budowy, m.in. unikania pracochłonnych materiałów. W Stanach 2/3 ogólnego kosztu budynku pochłania robocizna, a tylko 1/3 to cena materiałów. Ta proporcja w krajach np. Trzeciego Świata jest dokładnie odwrotna: robocizna jest tania i można tam używać pracochłonnych materiałów; byleby były tanie i produkowane lokalnie. Wobec powyższego, amerykańscy budowniczowie zmuszeni są do używania materiałów stosunkowo lekkich, łatwych do przetransportowania, które mogą być zainstalowane w budynku paroma uderzeniami młotka, przekręceniem klucza czy śrubokrętu.

— *Bodaj najwybitniejszym architektem amerykańskim jest Frank Lloyd Wright, wystawy jego projektów są wciąż pokazywane w różnych miastach amerykańskich. Jego budynek „Fallingwater” w Pensylwanii uważany jest za jedną z najpiękniejszych rezydencji w USA. Jakie jest Pana zdanie na temat jego prac? Czy architekt tej miary mógłby pojawić się dzisiaj?*

— Poznałem Wrighta na kilka lat przed jego śmiercią, w 1959 r., kiedy przyjechał z odczytem do Detroit. Jego projekty były niestychanie subiektywne, bardzo indywidualne. Niewiele jego pomysłów twórczych rozprzestrzeniło się w Ameryce. To, co zostało z jego budownictwa, to sprawa łączenia zewnętrznego otoczenia domu z wnętrzem. Całe ściany szklane wpuszczały jakby widok ogrodu do domu. W Ameryce był on architektem kontrowersyjnym i nie cieszył się takim ogromnym uznaniem jak w Europie. Pierwsze monografie poświęcone jego pracom były wydane w Niemczech i przez długi czas był on popularniejszy w Europie niż w Ameryce. Teraz się to zmieniło, wystawy poświęcone jego pracom pojawiają się w różnych miastach amerykańskich. Został doceniony przez rodaków, choć do końca był przedmiotem sporów. W moim pojęciu był to jeden z bardziej popularnych, twórczych architek-

tów. Jeden z jego projektów to Muzeum Guggenheima w Nowym Jorku, który jest do dzisiaj bardzo kontrowersyjnie odbieranym budynkiem: taka wielka, betonowa spirala, właściwie wielki korkociąg. Jego słynny budynek w Pensylwanii, willa „Fallingwater”, jest mniejszy niż się zdaje z zewnątrz, pokoje są ciasne i małe. Gdy nasza grupa w liczbie 30–35 osób zwiedzała ten dom, z trudem się zmieściliśmy. Dla Lloyd Wrighta charakterystyczne jest to, że zmienia on wysokość stropów, sufitów, żeby podkreślić kontrasty z niskim wejściem. Jego „Fallingwater” to jest natchnienie, to jeden z moich ulubionych projektów. Jest dziś równie piękny jak w latach czterdziestych, gdy go wybudowano. Pewność siebie Wrighta ilustruje następująca anegdota. Otóż zeznawał on w sądzie jako świadek. Sędzia zapytał go, czy to prawda, że jest on największym architektem świata. Wright bez wahania odpowiedział „tak”. Gdy usiadł, żona wymawiała mu brak skromności. A on na to: „A co miałem innego odpowiedzieć, przecież zeznawałem pod przysięgą”.

— *Jakie są tendencje rozwoju architektury w USA?*

— Przez ostatnie 50 lat nastąpiło ogromne ułatwienie komunikacji między ludźmi. Gótyk potrzebował 200 lat, by przewędrować z Normandii do Polski, zmieniając po drodze kamień na cegłę, o którą w Polsce było łatwiej. Zmiany w projektowaniu i stylach architektonicznych wymagały pokoleń albo i wieków. Dziś telewizja, filmy i pisma zawodowe docierają szybko i wszędzie i rozprzestrzeniają błyskawicznie nowe prądy, tendencje i idee. Wiemy, jak się myśli i buduje w Europie, Japonii i Chinach, granice znikły, a pomysły czerpie się zewsząd. Obecne tendencje zatem jest niebywale trudno zdefiniować, bo dzięki tempu rozprzestrzeniania wiadomości, zmieniają się dosłownie co kilka lat. Mam wrażenie, że główny wpływ na dalszy rozwój architektury będą miały warunki społeczno-ekonomiczne, i w Ameryce, i na świecie. Niestety, nie jest to przyjemne stwierdzenie, ale łatwość i szybkość budowy, nieduże koszty eksploatacji i utrzymania budynków, maksymalna taniość rozwiązania – wszystkie te elementy nałożyły obrożę i łańcuch na szyję talentu, wyobraźni, a także eksperymentowania, z którego rodzi się postęp. Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że maszy-

ny, komputery – chociaż usprawniają pracę – wywołują pewną mechanizację myślenia i „usztynwiają” rezultaty.

— *W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych pobudowano wiele budynków, które teraz świecą pustkami. W Dallas 35% powierzchni budynków w centrum miasta jest nie zajęta, jak wobec tego wygląda najbliższa przyszłość miast w USA?*

— W początkach lat osiemdziesiątych przyszła recesja ekonomiczna, firmy zaczęły zwalniać pracowników, niektóre miejscowości podupadły. Pobudowano za dużo budynków, szczególnie to widać na Południu, które przyciągało ludzi ze względu na lepszy klimat, tańsze budownictwo, klimatyzację. W ciągu ostatnich 20 lat wiele osób przeniosło się na Południe. Odpowiedziano na ten ruch, wiele budowano i teraz takie miasta, jak Tampa, Miami, Dallas, Houston, mają biurowce, gdzie całe piętra świecą pustkami. Wybudowano zbyt wiele, a ekonomia się załamała. Podobnie jest w Europie, gdzie obecnie jest duże bezrobocie, Japonia też jest w głębokiej recesji i nie widać poprawy. Obecne bezrobocie w USA nie tyle dotyczy robotników, ile „middle management”, średnich specjalistów. Takim ludziom najtrudniej jest znaleźć pracę. Za 2–4 lata wszystko ruszy do przodu; zjawisko to powtarza się w Ameryce od początku historii. Sinusoida ekonomiczna, „boom and bust” powtarza się cyklicznie co kilka lat. Są już symptomy tego, że ekonomia wraca do normy.

— *Jakie jest Pana zdanie na temat amerykanizacji i trudności z nią związanych?*

— Każdy inaczej je przeżywa. Kiedy losy powojenne w 1946 r. rzuciły mnie i żonę na ten kontynent, powzięliśmy decyzję, że skoro wpadliśmy między wrony, to będziemy krakać jak i one – albo i lepiej. Mój zawód pozwolił mi wejść w środowisko amerykańskiej inteligencji zawodowej i świadomie nad tym pracując, nigdy tego związku nie zaprzepaściliśmy. (Mamy oczywiście także wielu przyjaciół Polaków, są to stosunki bliskie i serdeczne.) Moje kontakty z pracy zawodowej zaowocowały związkami osobistymi i towarzyskimi. Mimo że tubylcy nadużywają słowa „friend”, mówiąc tak o kimś, kogo

mogliby najwyżej nazwać znajomym, prawdziwe przyjaźnie z Amerykanami, raz nawiązane, są na zawsze. W naszym przypadku wiele z nich trwa już ponad 40 lat.

Na zakończenie rozmowy z Panią, nie mogę się powstrzymać od pewnych ogólnych komentarzy na temat: Amerykanie a Polacy (czy ogólniej: imigranci). Życie w Ameryce jest w niektórych aspektach lepsze, ale w innych gorsze niż np. w Polsce. Jest na pewno zasadniczo INNE. Jeżeli do tej INNOŚCI podchodzi się z uprzedzeniami, zamiast z ciekawością i chęcią zrozumienia, to takie podejście jest z góry skazane na niepowodzenie i rozczarowanie. Gdy jedzie Pani do Pekinu, widzi Pani ludzi skośnookich, inaczej ubranych. Zakłada Pani, że mają inną kulturę, zwyczaje, nawyki. Jak się przyjeżdża do Ameryki, widzi się ludzi wyglądających podobnie, ubierających się podobnie i zakłada się, że są podobni. Tymczasem różnica jest tak duża, jak między Europą i Chinami czy Ameryką i Chinami. I z tego niewiele osób przyjeżdżających do Ameryki zdaje sobie sprawę. Wszyscy próbują się doszukać podobieństw, a to jest niefortunne podejście. Amerykanie są tak inni jak Chińczycy. Mają 200 lat demokracji i demokracja amerykańska jest najstarsza w świecie. Konstytucja szwajcarska była wzorowana na amerykańskiej, była przegłosowana w 1847 r., przeszło 50 lat po konstytucji amerykańskiej. Szwajcaria się chwali, że jest „najstarszą demokracją w świecie”, co jest nieprawdą. Niejednokrotnie nasi znajomi Polacy zadawali nam pytanie: Co wy w tych Amerykanach widzicie towarzysko? Zapominają przy tym, że jeżeli się szuka odpowiednika własnego poziomu, zainteresowań, to go można znaleźć. Procent PRAWDZIWEJ inteligencji amerykańskiej jest prawdopodobnie równie znikomy jak i polskiej. Większość imigrantów ma do tej niewielkiej grupy zazwyczaj utrudniony dostęp. My z żoną nigdy nie doznaliśmy od tubylców innego zainteresowania niż sympatia, na pewno żadnych przejawów antypolskich nie doświadczyliśmy. Nie zmieniłem nazwiska i w czasie gdy byłem dziekanem uniwersytetu na początku każdego roku szkolnego z miejsca mówiłem, że nie tylko muszą umieć moje nazwisko wymówić, ale także je napisać – bo inaczej nie będzie dyplomu! Reakcją był zawsze wybuch śmiechu, ale skutkowało: 1800 studentów i 90 profesorów nigdy się nie pomyliło.

Marek Budziarek

Poczucie i wyznanie winy

Wokół oświadczenia

Przewodniczącego Episkopatu Niemiec
w związku z obchodami 50. rocznicy
wyzwolenia obozu w Oświęcimiu

Stosunki polsko-niemieckie w ostatnich trzech wiekach nie należały do najlepszych. Akty prawdziwej solidarności między naszymi narodami w I poł. ubiegłego stulecia należały do rzadkości. Najczęściej dominował duch pruskiego imperializmu, próby dominacji protestantyzmu nad katolicyzmem, niekiedy nawet akty bezprawia i przemocy. Zwłaszcza I poł. obecnego stulecia ukazała różnice w pojmowaniu współistnienia państw starego kontynentu, odpowiedzialności za naród, ekspansywności kulturalnej, politycznej oraz militarnej. W ich efekcie toczono zażarte boje podczas wielkiej wojny oraz wywołano totalną wojnę światową, w trakcie której obłądła polityka rasistowska determinowała działania jednych, a drugich skazała na bezpośrednią eksterminację.

Prawdą jest, że na drodze do pojednania polsko-niemieckiego barier było zawsze wiele. Tworzyła je historia w czasach dawnych i najnowszych, wznosili je ludzie najczęściej świadomie zadając ból, cierpienie oraz śmierć. Współczesne dzieje obu państw i narodów wskazują jednak na konieczność rzetelnej oceny przeszłości, określenia zakresu odpowiedzialności za popełnione zło oraz wyrażenia w sposób jednoznaczny winy. To z kolei musi prowadzić do niwelowania różnic, szukania sposobów pokonywania istniejących barier, wychodzenia naprzeciw z wyciągniętą ku pojednaniu ręką.

Bez wątpienia tragiczna przeszłość nie może zatruć współistnienia i wzajemnego odnoszenia się w teraźniejszości. Byliśmy i jesteśmy skazani na sąsiedztwo, jak również na szukanie sposobów przerzucenia mostów nad mogiłami milionów naszych bliskich zamordowanych za winy nie popełnione lub poległych w imię najszlachetniejszych celów. W nie tak odległej przeszłości dróg do pojednania nie było

jednak aż tak dużo. Zdeterminowani byliśmy takimi, a nie innymi układami politycznymi, przynależnością do wrogich sobie paktów systemowych i militarnych, a zwłaszcza mieliśmy w pamięci tragedię wojny, okupacji oraz następstw po ich zakończeniu. Bez określenia zakresu winy, zdefiniowania krzywd i jednoznacznego rozliczenia się z przeszłością nie można było budować przyszłości.

Orędzie pokoju

Szybkie zrozumienie tych zagadnień, wyciągnięcie wniosków politycznych, przetworzenie ich na język społecznych zachowań, podjęcie próby zmiany mentalności ludzi należało do działań światłych polityków i osób cieszących się autorytetem moralnym. Od końca lat pięćdziesiątych daje się zauważyć czynienie drobnych kroków w tej mierze, przede wszystkim ze strony niemieckiej. Polski partner był ostrożniejszy. Uwarunkowania polityczne i emocjonalne były ogromne, co wcale nie znaczyło, iż działań tych nie należało podejmować. Już w 1960 r. Centralny Komitet Katolików Niemieckich starał się szukać porozumienia i partnerskiej wymiany z Polską. Oczywiście w takim stopniu, w jakim pozwalały na to władze socjalistycznego państwa. Jesienią 1965 r. Kościół ewangelicki wydał specjalny memoriał w sprawie granicy na Odrze i Nysie. Wywołał on w RFN żywą dyskusję, a jednocześnie był pierwszym publicznym przezwyciężeniem wrogości politycznej przez integrację europejską.

Bez wątpienia przełomem w tym zakresie były listy polskiego i niemieckiego episkopatu w 1965 i 1966 r., w związku z uroczystościami Milenium Chrztu Polski. Akcja, która wówczas wywołała historię propagandową całego aparatu partyjnego PRL-u, przyniosła zbagiennienie skutki polityczne w niespełna 5 lat później. Podpisanie w grudniu 1970 r. traktatu polsko-niemieckiego z jednej strony było konsekwencją otwartości obu stron wyrażonej w listach biskupów, z drugiej zaś strony otworzyło drogę stopniowemu pojednaniu i normalizacji wzajemnych stosunków. Ich zwieńczeniem zaś stał się podpisany jesienią 1990 r., przez premiera Tadeusza Mazowieckiego i kanclerza Helmuta Kohla traktat o przyjaźni i dobrym sąsiedztwie. Natomiast przemówienie prezydenta RFN Romana Herzoga podczas uroczystości z okazji 50. rocznicy wybuchu powstania warszawskiego było wzruszającym oddaniem hołdu polskim bohaterom, jak również publicznym wyrażeniem skruchy wobec wszystkich ofiar hitlerizmu.

Akty publiczne i oficjalne czynione na najwyższym szczeblu rządowym oraz państwowym były oczywiście niezwykle ważne z punktu

widzenia prawno-politycznego, jak również kościelnego. Ale mentalności człowieka nie można zmienić uchwałą, rozporządzeniem, ministerialnym dokumentem. Ona musi być osobista, powiedziałbym wewnętrzna. Ta rodziła się powoli ale systematycznie – przynajmniej po stronie niemieckiej. Wyrazem tej postawy jest również oświadczenie przewodniczącego Episkopatu Niemiec wydane w związku z obchodami 50. rocznicy wyzwolenia obozu koncentracyjnego w Auschwitz-Birkenau. Za pośrednictwem Polskiego Radia bp Karl Lehmann wskazał zakres zbrodni dokonanej przez Niemców na niewinnych obywatelach okupowanej przez nazizm Europy. Określił winę za uczynione zło i obarczył odpowiedzialnością za nią chrześcijan i katolików niemieckich. A do Polaków skierował znamienne słowa: *Prosimy naród Polski o przebaczenie za poniesione ofiary i za hańbę, jaka została rzucona z racji przestępstw dokonanych na jej terytorium.*

Po raz pierwszy z ust najwyższego przedstawiciela hierarchii Kościoła katolickiego w Niemczech w sposób tak zdecydowany padło jednoznaczne przyznanie się do popełnionej w przeszłości zbrodni. Publiczne wyznanie winy w miejscu tak symbolicznym, jak Oświęcim-Brzezinka, jest godne najwyższego szacunku. Rodzi jednak pytanie, czy rzeczywiście i w jakim zakresie niemieccy katolicy ponoszą odpowiedzialność za akty przemocy administracji hitlerowskiej. Nadal aktualne jest zagadnienie roli i miejsca w tym względzie hierarchii kościelnej, jak również jej stanowiska wobec nazizmu. Problem wybierania „mniejszego zła” lub „bicia się w cudze piersi” pozostaje otwarty.

Oportunizm, kapitulacja, czy bezradność?

W styczniu 1933 r. Adolf Hitler w sposób całkowicie legalny przejął władzę kanclerską w Republice Weimarskiej. W dwa miesiące później NSDAP odniosła druzgoczące zwycięstwo w wyborach do Reichstagu. Bez wątpienia niemiecka mniejszość katolicka nie ponosiła odpowiedzialności za awans polityczny nazizmu. W okręgach katolickich partia hitlerowska nie miała szans na wygranie wyborów. Zwyciężyła natomiast na północnych i wschodnich obszarach Niemiec, gdzie przeważała ludność wyznania protestanckiego. Ponadto trzeba pamiętać, że katolickie Centrum i Bawarska Partia Ludowa nie wmaszerowały do historii III Rzeszy w rytm nazistowskich werbli i fanfar. Czy jednak katolicy (stanowiący co prawda mniejszość w państwie niemieckim, ale w układach politycznych zajmujący wcale nie marginesową pozycję) zrobili wszystko by utrudnić umoc-

nienie się władzy Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotników? Zapewne nie. Zresztą nawet nie próbowali tego uczynić. Bez walki oddali swe pozycje na arenie politycznej, co oczywiście skwapliwie wykorzystali nazistowscy przeciwnicy.

Postawa katolików niemieckich w 1933 r. była dwuznaczna i nacechowana pewną dezorientacją. Stanęli oni bowiem wobec faktu legalnego przejęcia władzy przez ruch nazistowski, uprzednio co prawda potępiony przez najwyższe władze kościelne, ale stanowiący siłę państwowotwórczą, której – według nauki katolickiej – należało się posłuszeństwo. Nadto, jak inni obywatele niemieccy, żyli nadzieją realizacji prawdziwej wspólnoty narodowej. Szybko ulegli również propagandzie hitlerowskiej dotyczącej najgłębszych pokładów świadomości narodowej. Co więcej, system wartości w katolicyzmie i narodowym socjalizmie miał pewne cechy wspólne – by przypomnieć takie pojęcia, jak naród, więź narodowa, solidaryzm, czy wierność wobec państwa. Wspólny był również (oczywiście z zupełnie innych motywów) front przeciw marksizmowi i liberalizmowi. I choć istniały różnice – i to w podstawowych kwestiach – to jednak na razie ich nie dostrzegano.

Ponadto 28 III 1933 r. biskupi wycofali się z uprzednio oficjalnie wyrażonych ostrzeżeń skierowanych przeciw narodowemu socjalizmowi. To z kolei wywołało ulgę, ale i krytykę. Zwłaszcza działaczy politycznych i związkowych, których organizacje zostały poddane przez aparat hitlerowski albo nazistowskiemu „ujednoliceniu”, albo likwidacji. Co więcej, podpisanie 20 VII 1933 r. konkordatu pomiędzy Rzeszą Niemiecką a Stolicą Apostolską nawet wątpliwych utwierdziło w przekonaniu, że nie będzie aż tak źle, jak by się mogło wydawać. Nazistowskie hasła zjednoczenia wszystkiego co niemieckie stopniowo przyciągały patriotycznie i postępowo nastawionych katolików. Na wiosnę 1933 r. zaczęły nawet powstawać drobne organizacje katolickie mające przerzucać mosty między katolicką częścią narodu a ruchem nazistowskim.

Były to jednak bardziej iluzje samych katolików niż poważne i realne uczestniczenie w życiu politycznym stworzonym z dyktatu nazistów, pobożne życzenia, które rozbiły się niebawem o pragmatyzm narodowych socjalistów. O niewiedzy trudno mówić, zwłaszcza że problemy te sygnalizowali w oficjalnych enuncjacjach niektórzy hierarchowie katolicy. Innymi słowy, już na początku istnienia III Rzeszy społeczeństwo katolickie przeżywało poważny dylemat: akceptować, czy negować narodowy socjalizm, funkcjonowało pomiędzy nadzieją i obawą, poczuciem rezygnacji a ufnością nie wiadomo

jaką. Nie była to jednak postawa typowego oportunizmu społecznego. Czy jednak poddano się całkowicie wszystkim naciskom reżimu hitlerowskiego?

Okres pomiędzy 1935 a 1937 r. to czas wyjątkowych zmagani administracji hitlerowskiej ze wszystkimi przejawami publicznej działalności katolików. Procesy dewizowe wytaczane duchownym, walka ze szkołą wyznaniową w Bawarii, wezwania do występowania z Kościoła rzymskokatolickiego, dekonfesjonalizacja całego życia publicznego oraz najróżniejsze kampanie oszczerstw miały podkopać autorytet moralny Kościoła i wbić klin między duszpasterzy a wiernych. Czy się to udało nazistom? Okazuje się, że nie. Z danych statystycznych wynika, że mimo totalnej propagandy nazistowskiej katolicyzm nie doznał większego uszczerbku. Znamienne jest również to, że istniała pełna świadomość prowadzenia walki nie z katolicyzmem politycznym, ale z religią jako taką. Dlatego też stanowisko katolików bawarskich wobec istnienia i funkcjonowania szkoły wyznaniowej wyrażone w tzw. kościelnych plebiscytach szkolnych było jednoznaczne. Natomiast spontanicznie organizowane akcje protestacyjne chłopów oldenburskich, które doprowadziły w listopadzie 1936 r. do powrotu krzyży do szkół, wskazują na istnienie możliwości społecznego oddziaływania i wpływania na postępowanie lokalnych władz hitlerowskich.

Publiczne wyrażanie swoich przekonań i postaw absolutnie nie ograniczało się do jednego tylko terytorium czy jednej grupy społecznej. O niezłomnej wierności chrześcijańskim ideałom świadczyło także powszechne uczestnictwo w wielkich imprezach religijnych. Bamberska uroczystość z okazji 700-lecia konsekracji katedry (9 V 1937), czy akwizgrańska pielgrzymka relikwii (w dwa miesiące później) zaktywizowały kilkaset tysięcy katolików z całego państwa reprezentujących wszystkie warstwy niemieckiego społeczeństwa. To na pewno nie był milczący protest. Jak na warunki III Rzeszy były to wydarzenia zupełnie niecodzienne i w sposób zdecydowany rozbijające obowiązujący stereotyp rozentuzjazmowanych Niemców aktywnie uczestniczących tylko w nazistowskich zlotach, z podniesionymi rękami pozdrawiających Führera i powiewających chorągiewkami ze swastyką.

Bez wątpienia postawy katolików niemieckich w tym okresie nie można określić mianem kapitulantstwa. Masowe pielgrzymki, procesje eucharystyczne i manifestacje wiary (ich uczestnicy bardzo często byli narażeni na kary administracyjne oraz szykany hitlerowskich władz partyjnych) były nie tylko publicznym wyrażeniem dezaprobaty

wobec antykościelnych aktów administracji nazistowskiej. Miały jeszcze jeden dodatkowy i znaczący motyw. Stanowiły także wyraz niezadowolenia z zachowań niektórych hierarchów. Zwłaszcza tych, którzy wykazywali daleko posuniętą wstrzemięźliwość wobec hitlerowskiej władzy. Z dezaprobatą przyjmowano realizowany przez episkopat „kurs odprężenia”, czego wyrazem było choćby świadome śpiewanie kolędy „Pasterze zbudźcie się!” Powszechnie bowiem odczuwano osamotnienie i pozostawienie na pastwę nieprzejechanemu i agresywnemu wrogowi.

Sytuacja ta jeszcze bardziej się skomplikowała po wybuchu wojny światowej. Organizacje i związki katolickie początkowo zostały poddane ścisłej kontroli, a następnie zlikwidowane, kler był silnie inwigilowany, a kazania nadzorowane. Hitler miał pełną świadomość akceptacji swych narodowych celów w czasie toczących się działań wojennych. Kult wodza zdobywał ciągle stronników, a miłość do zagrożonej ojczyzny przysparzała mu zwolenników nawet wśród episkopatu katolickiego. Co miał zatem zrobić uczciwy patriota w sytuacji, kiedy hierarchia – oficjalnie negująca reżim i protestująca przeciw nadużyciom administracji hitlerowskiej – zobowiązywała go do lojalnego wypełniania obowiązków obywatelskich? Jakie należało zająć stanowisko wobec totalitarnych władz państwowych w sytuacji, kiedy biskupi niedwuznacznie nakazywali poddać się kicrownictwu państwa, którego politykę potępiali? Węzeł gordyjski, który mało kto mógł rozwiązać!

Katolików w dużym stopniu cechowała więc postawa przetrwania. Pojawiają się jednak w tym miejscu pytania zasadnicze. Dlaczego społeczeństwo katolickie tak aktywne przed wybuchem wojny, negatywnie oceniające koniunkturalizm episkopatu i jednoznacznie przeciwstawiające się antykościelnym aktom administracji hitlerowskiej tak biernie zachowało się w trakcie wojny totalnej, a nawet w niej uczestniczyło? Z jakich powodów nie podjęto nieprzejechannej walki o prawa mniejszości narodowych? Co skłaniało społeczeństwo niemieckie do milczenia w czasie realizowanego ludobójstwa? Gdzie się podziały chrześcijańskie ideały i katolickie zasady współżycia? Bez wątpienia terror zastosowany przez reżim hitlerowski był wielki, równie liczne były ofiary. Ale Otto Schimek był jeden. W 1948 r. podczas 72. Katholikentagu odbywającego się w Moguncji Theophil Herder-Dorneich wypowiedział cierpkie, ale jakże prawdziwe słowa: *Większość dorosłych rozumnych katolików wie o swojej osobistej winie. Wielu było zaślepionych, nie rozróżniało już świadomości narodowej Niemców od pragnienia władzy. Serca wielu z nas były zatwar-*

działe wobec niewinnie cierpiących, a wielu wykazywało brak odwagi.

Opozycja, serwilizm, czy szukanie modus vivendi?

Ogromna dezorientacja katolików niemieckich wobec władzy nazistowskiej była w dużym stopniu spowodowana chwiejną postawą Episkopatu Niemiec. Ta zaś wyływała z dwuznacznej reakcji hierarchów niemieckich na sukcesy polityczne nazistów. Co prawda przed 1933 r. Konferencje Biskupów w Freising i w Fuldzie niejednokrotnie publikowały wskazówki pastoralne dla duchowieństwa, w których znajdowały się ostrzeżenia przed narodowym socjalizmem, jednak sama NSDAP w sposób jednoznaczny nie została zaszeregowana do wrogich wierze organizacji. Episkopat i duchowieństwo diecezjalne podejmowali oczywiście polemikę z teoretykami nazizmu, wspierała ich w tym działaniu prasa katolicka i katolickie organizacje. Nawet w przyjętym 17 VIII 1932 r. przez Fuldajską Konferencję Biskupów odrzuceniu „błędów nazizmu” (chodziło przede wszystkim o niepojętą rasizm Hitlera i jego pretorianów) wspomniano, że w przypadku osiągnięcia przez niego władzy przed Kościołem otworzyłyby się *najciemniejsze perspektywy*. Jednakże reakcja biskupów niemieckich była nadal dwuznaczna. Nadto zamieszanie to pogłębiał brak jasności w doktrynie nazistowskiej, mniejszość zaś katolickich zwolenników Führera zawsze powoływała się na walkę partii narodowo-socjalistycznej z *bezbożnym marksizmem i bolszewizmem*, co oczywiście mieściło się w zakresie ówczesnej nauki kościelnej.

Kiedy w 1933 r. zgodnie z konstytucją został powołany do życia gabinet Adolfa Hitlera, episkopat znalazł się w kłopotliwej sytuacji. Potępiany dotąd ruch nazistowski przejął legalnie władzę w państwie, a jego przywódca niemalże natychmiast po objęciu urzędu kanclerskiego przedstawił kilka przyjaznych obietnic wobec chrześcijaństwa i wyraził nadzieję uregulowania stosunków ze Stolicą Apostolską. Nowy kanclerz, chcąc zneutralizować, a następnie wyeliminować nieufność Kościoła wobec siebie, nakazał wyciszenie antykościelnych ekscesów swych bojówkarzy z SA, uspokajał pojednawczymi przemówieniami, w końcu zaproponował rokowania konkordatowe. Episkopat nie tylko przyjął oferty kanclerza III Rzeszy, ale zupełnie bezpodstawnie wycofał się z negatywnej oceny całego ruchu nazistowskiego (czego wyrazem był list pasterski obu Konferencji Episkopatu z maja 1933 r.). Ekspresowe tempo przygotowania i podpisania konkordatu przesłoniło nawet tak ważne akty administracji hitlerowskiej, jak

likwidacja partii katolickich i represje zastosowane wobec działaczy katolickich.

Niestety, od samego początku rządów Hitlera przedstawiciele episkopatu niemieckiego nie mogli wypracować jednolitej linii działania wobec systemu nazistowskiego. Zwłaszcza wówczas, kiedy administracja hitlerowska na drodze faktów dokonanych i rozporządzeń ustawowych niedwuznacznie dawała do zrozumienia, że chce wyprzeć oddziaływanie kościelne z życia publicznego, zaś postanowienia konkordatowe zamierza pozostawić na papierze. Z jednej strony arcybiskup fryburski Konrad Gröber, nie oglądając się na nikogo, wyszedł z propozycjami wobec władzy państwowej. Z drugiej strony arcybiskup monachijski kard. Michael Faulhaber uspokajał swymi kazania-
mi adwentowymi (1933) katolicką społeczność zdezorientowaną akcją abpa Gröbera i niewypełnianiem postanowień konkordatowych. Hierarcha z Monachium zaczął rozwijać „siłę sprzeciwu”, z kolei ordynariusz berliński Conrad von Preysing domagał się zamiany „protestu milczącego” na protest publiczny. Kard. Adolf Bertram z Wrocławia był innego zdania. Uważał, że przyzwoitość nakazuje zastosowanie oręża petycji wobec nieustępliwości państwowej administracji. Wtórował mu bp Wilhelm Berning z Osnabrück, który nieustannie pertraktował i negocjował wszystko i ze wszystkimi.

Zdecydowane stanowisko hierarchy z Monachium i Berlina było tonowane, albo nawet neutralizowane, pojednawczym kursem hierarchów z Wrocławia i Osnabrück. Można nawet powiedzieć, że polityka niedrażnienia zdominowała episkopat niemiecki. Nie należało podejmować żadnych działań, by nie zaogniać napięć kościelno-politycznych. Wychodzono z założenia, iż nie można dopuścić do ostrej walki, w efekcie której duchowni mogliby być aresztowani, a wierni pozbawieni opieki duszpasterskiej. Jak ognia bano się zdecydowanej, jednoznacznej i publicznej akcji antynazistowskiej. Z kolei administracja rządowa, nieustannie obserwująca zachowanie się księży Kościoła niemieckiego, miała świadomość istnienia różnych możliwości oddziaływania Kościoła oraz przeciwstawiania się akcjom strony państwowej. Tych akcji się obawiano. Zwłaszcza w czasie wojny, kiedy prowadząc wojnę na dwa fronty starano się niwelować wszelkie zagrożenia wewnętrzne.

Episkopat niemiecki miał skuteczny oręż walki, ale jakże rzadko go wykorzystywał. Publiczny protest bpa Clemensa Augusta von Galena z Münster w związku z prowadzoną przez władze państwowe akcją eutanazji pokazał, że nawet w obliczu totalnego terroru można zdecydowanym i bezkompromisowym działaniem odwrócić bieg

wypadków. Akcja dezaprobaty rozpoczęta na ambonie nie tylko spowodowała falę społecznego protestu, autentycznego poparcia akcji hierarchy z Münster, ale doprowadziła nawet do wstrzymania (w sierpniu 1941) mordowania nieuleczalnie i umyślowo chorych. Niestety, nie uczyniono tego w chwili rozpoczęcia, a następnie realizacji „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”, masowych aresztowań duchownych i osadzania ich w obozie koncentracyjnym w Dachau, czy wreszcie likwidacji Kościoła na terenach anektowanych do III Rzeszy. Co prawda dystansowano się od akcji antyżydowskich, ale nigdy nie wyrażono bezkompromisowego sprzeciwu. Wstawiano się za zagrożonymi deportacją, jednakże była to reakcja na skutki, nie zaś przeciwstawianie się przyczynom organizowanej na skalę przemysłową zagłady. W tych tragicznych chwilach kard. Bertram w góry stwierdził, że nie zrobi się w tej mierze nic wielkiego. Wychodził z założenia, iż należy ratować to co cenniejsze w ważnych dziedzinach kościelnych. Powszechnie więc obowiązywała zasada wyboru mniejszego zła, co oczywiście nie było zgodne ani z Dekalogiem, ani nauką Chrystusa zawartą w Dobrej Nowinie.

Nie protestowano w 1933 r., kiedy likwidowano katolickie Centrum i Bawarską Partię Ludową, nie było w 1938 r. jednoznacznej akcji w obronie bpa Joannesa B. Sprolla usuniętego z Rottenburga, więc jak można było w sposób zdecydowany reagować w 1942 r. na transporty Żydów wysyłanych do obozów zagłady czy protestować wobec likwidacji struktur kościelnych w okupowanej Wielkopolsce? Spod pióra kard. Bertrama wyszło wiele petycji do najwyższych władz hitlerowskich (w tym również wiernopoddańcze telegramy do Hitlera). Jego sufragan bp Heinrich Wienken przeprowadził wiele rozmów z dygnitarzami nazistowskimi. Niestety nie było większych efektów tych działań. Zaś nieustanne spory wewnątrz samego episkopatu i zbyt duża próżność samych księży Kościoła jeszcze bardziej utrudniały funkcjonowanie niemieckiego Kościoła hierarchicznego. Bez wątpienia brak reakcji episkopatu na antykościelną politykę władz hitlerowskich, niezdecydowanie wobec rasistowskich i ludobójczych metod postępowania wobec niearyjskiej ludności okupowanej Europy były konsekwencją zmiany kursu biskupów niemieckich wobec nazizmu na wiosnę 1933 r. W odpowiednim momencie nie zareagowano, w późniejszym czasie zdecydowane akcje były już niemożliwe. Zawahano się na początku, bano się później.

* * *

Tak naprawdę to katolik i obywatel III Rzeszy był autentycznie zagubiony. Nie miał miejsca, gdzie mógłby się udać po wsparcie

moralne, chcąc przyjąć postawę opozycyjną wobec ideologii i wynikającej z niej koncepcji ojczyzny oraz płynących stąd konsekwencji w konkretnych warunkach rosnącego w siłę nazizmu toczzonej wojny i stosowanego ludobójstwa. Można oczywiście przyjąć termin „dostosowanie” na określenie miejsca katolików i Kościoła w państwie Adolfa Hitlera. Ale zdecydowanie należy odrzucić sugestię, jakoby katolicyzm niemiecki kolaborował z władzami hitlerowskimi.

W tym miejscu godzi się wspomnieć o ofiarach reżimu nazistowskiego wśród wiernych i duchownych niemieckich. Tylko w diecezji münsterskiej naliczono 246 ofiar śmiertelnych i 673 dotkniętych różnymi formami prześladowania. Sam wymiar sprawiedliwości skazał na śmierć blisko 200 mężczyzn, tak świeckich, jak i kapłanów. W obozie koncentracyjnym w Dachau osadzono 447 księży, wśród nich aż 411 kapłanów Kościoła rzymskokatolickiego. Kilkuset innych z różnych diecezji i zgromadzeń zakonnych poddano nazistowskim sankcjom administracyjnym. W samej archidiecezji paderbońskiej prawie połowa duszpasterzy podlegała represjom policyjnym. Większość tych ofiar pozostanie anonimowa, ale takie postacie jak Claus von Stauffenberg, Helmut von Moltke, Joseph Wirmer, Otto Müller, Nikolaus Gross, Bernhard Latterhaus, prof. Kurt Huber, Willi Graf czy wreszcie karmelitanka Edyta Stein, ks. Bernhard Lichtenberg z Berlina, kapłan-męczennik dr Max Joseph Metzger oraz duszpasterze z Lubeki: Hermann Lange, Johannes Prassek, Eduard Müller, nie mogą być zapomniani. Ich bezprzykładne bohaterstwo wobec uosobionego zła jest wyjątkowe.

Kościół niemiecki bynajmniej nie milczał wobec jawnego gwałcenia chrześcijańskiego porządku moralnego. Ale skuteczność jego pasterzy była prawie żadna. Polityka podań kard. Bertrama i negocjacji bpa Berninga stanowiła zupełnie nieszkodliwy środek protestu wobec hitlerowskich władz administracyjnych, policyjnych i partyjnych. Postawa hierarchów niemieckich w III Rzeszy jeszcze raz pokazała, że w systemie totalitarnym nie ma alternatywy w postępowaniu Kościoła wobec władzy. Odrzucenie reżimu było jedyną skuteczną metodą obrony własnej tożsamości. Szukanie modus vivendi, stabilizacji w nowym układzie politycznym pchało hierarchów w objęcia totalitarnej władzy. Dlatego w chwilach kryzysowych nie reagowano tam gdzie należało, milczano tam, gdzie należało krzyczeć. Może dlatego pół wieku później pojawiło się poczucie nie spełnionego obowiązku.

Jarosław Macała

Polska prasa katolicka wobec narodowego socjalizmu przed 1939 r.

Temat stosunku Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej do narodowego socjalizmu nie doczekał się do tej pory gruntownych badań. Wiele zagadnień traktowano w literaturze w sposób uproszczony. Istnieje zatem potrzeba zasygnalizowania niektórych ważkich wątków tego problemu.

Kościół katolicki w Polsce zaczął dostrzegać oraz analizować program i metody działania nazistów w Niemczech na początku lat trzydziestych, wraz z pierwszymi poważnymi sukcesami hitlerowców na arenie politycznej Republiki Weimarskiej. W tym okresie omawiany temat był obecny głównie na łamach prasy kościelnej i katolickiej, z niepokojem obserwującej następstwa kryzysu ekonomicznego, politycznego i społecznego Niemiec. Wszelako episkopat i pisma katolickie w tym czasie zdecydowanie więcej uwagi poświęcały zagrożeniom ze strony wolnomyślicieli i komunizmu, uważanego za głównego wroga religii i Kościoła.

W charakterystykach hitleryzmu przed „Machtübernahme” podkreślano jego wrogość wobec demokracji i republiki niemieckiej, niepopularnej zresztą w opinii katolickiej w Polsce. Eksponowano również chorobliwy antysemityzm i antykomunizm nazistów. Jednak najmocniej podkreślano wrogość narodowego socjalizmu wobec chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego. Informowano wiernych w Polsce o potępieniu nazizmu przez biskupów niemieckich za nacjonalizm, nienawiść i terror w stosunku do przeciwników politycznych. Za najbardziej sprzeczny z doktryną katolicką uważano rasizm, napiętnowany w 1928 r. dekretem Świętego Oficjum. Propagowana przez Adolfa Hitlera i Alfreda Rosenberga teoria wyższości rasy germańskiej była uważana za swego rodzaju kult, pseudoreligię i równocześnie za jądro ideologii hitleryzmu. Z niej wynikało eksponowane przez nazistów uwielbienie państwa i jego siły oraz nienawiść do innych narodów¹.

¹Zob. np. J. Pietrzak, „Przegląd Powszechny” – pismo katolickiej elity intelektualnej wobec hitleryzmu, „Sobótka”, nr 2/1984, s. 284-286.

Zasadnicze sprzeczności katolicyzmu i hitleryzmu, wraz z eksponowanymi coraz głośniej od końca 1931 r. w prasie katolickiej przypuszczeniami o rychłym przejściu władzy przez führera NSDAP, prowadziły do konkluzji, że *jeśli hitleryzm dojdzie do władzy, to podejmie nową i zaciętą walkę z Kościołem*². Kolejnym niezwykle ważnym wątkiem w publicystyce katolickiej był stosunek nazistów do Polski i mniejszości polskiej w Rzeszy. Pisano obszernie o antypolskiej i rewizjonistycznej propagandzie NSDAP w Rzeszy, zwłaszcza podczas licznych kampanii wyborczych. Podobnie sporo miejsca zajmowała niechęć nazistów do mniejszości polskiej w Niemczech. Jeśli chodzi o stosunek hitlerowców do Polski, to nie było tutaj złudzeń: *Oto zapowiadają walkę bezwzględną na wschodzie aż do zniszczenia państwa polskiego*³. Jednakowoż pocieszano czytelników, zaniepokojonych wzrostem tendencji rewizjonistycznych i antypolskich w Rzeszy: *Mają jednak Niemcy słabą stronę: swoje stosunki wewnętrzne. Są one zaognione i dopóki nie nastąpi w Rzeszy spokój, dopóty Niemcy nic przeciw nam nie mogą przedsięwziąć*⁴. Przy całej negatywnej postawie wobec hitleryzmu katolickim dziennikarzom wyraźnie imponował dynamizm i skuteczność tego ruchu, zwłaszcza na tle ostro krytykowanej działalności politycznych organizacji katolików w Rzeszy. Dlatego pojawiały się także głosy, że *Hitler docenia, jeśli nie ściśle ideowo, to chociaż praktycznie znaczenie obrony religii i jej praw. Ponadto niewątpliwie w porównaniu z katolickim *laissez faire* i bezhołowiem, jest on i jego ruch czymś wartościowym. Umie on, niekoniecznie uciekając się do brutalnej siły, wymóc to, czego katolicy ze wszystkimi swymi papierowymi protestami nie potrafią*. Jednakże konkluzja tych rozważań, iż *Hitler nie zasługuje może na tak zupełne potępienie*⁵, była raczej odosobniona w prasie katolickiej.

Przejęcie władzy przez Adolfa Hitlera w Niemczech 30 I 1933 r. wyraźnie wzmogło zainteresowanie kół katolickich nazizmem. Wcielanie w życie w Rzeszy założeń narodowego socjalizmu było bacznie obserwowane w Polsce. Praktyka funkcjonowania hitleryzmu dostarczała sferom katolickim wiele materiału do głębokich i wielostronnych analiz tego systemu. Niemcy pod rządami hitlerowców określa-

²A. van Dyle, *Hitleryzm a religia*, „Przegląd Powszechny” (dalej „PP”), t. 196, 1932, s. 45.

³„Przewodnik Katolicki” nr 23, 5 VI 1932.

⁴Tamże, nr 4, 22 I 1933.

⁵„Przegląd Katolicki” nr 42, 30 X 1932.

no jako państwo totalne (obok faszystowskich Włoch i bolszewickiej Rosji). Wymienione kraje charakteryzowały się wspólnymi cechami jak: *identyfikacja państwa z rządzącym stronnictwem, zniesienie wolności przekonań, zasada wodzostwa, egalitaryzm*⁶. Inną cechą totalizmów była *otwarta lub zamaskowana nienawiść do chrześcijaństwa, brak miłosierdzia, a apoteoza przemocy jako podstawowej siły organizacyjnej świata*⁷. Rozwój totalizmu nastąpił wskutek błędów poprzedniej epoki – liberalizmu i socjalizmu. Nazizm charakteryzowała reakcja drobnomieszczańska przeciw komunistom i Żydom, skrajny nacjonalizm, rasizm, tzw. Führerprinzip, potrzeba jedności – po doświadczeniach rozartej namiętnościami Republiki Weimarskiej. Stąd też reakcja przeciw podziałowi wyznaniowemu – stworzenie jedności religijnej na nowej, narodowej płaszczyźnie. Wreszcie istotny był kult siły, zawsze mocny u Niemców. Totalizm uznawano za sprzeczny z podstawowymi pryncypiami chrześcijańskimi. Odwoływano się tutaj głównie do zasadniczych tez listu pasterskiego kard. Augusta Hlonda „O chrześcijańskie zasady życia państwowego” z 1932 r. Akcentowano, że Kościół odrzuca *bezduszny totalizm. Kościół głosi* – podkreślano – *że obie władze, duchowna i świecka, we właściwym sobie zakresie są suwerenne. Z tym nie może pogodzić się totalizm, usiłujący opanować duchową osobowość człowieka bez reszty, wpada więc w zatarg z Kościołem. Dodawano, że Kościół wprawdzie uznaje wszelkie ustroje państwowe od autokratycznych do demokratycznych, ale o tyle, o ile nie są one sprzeczne z prawami Bożymi*⁸.

Wspomniane postrzeganie totalizmu ściśle łączono z analizą „biblii” narodowego socjalizmu tj. „Mein Kampf” Hitlera i „Mythus des XX. Jahrhunderts” Rosenberga. Szczególną uwagę zwracano oczywiście na rasizm jako *wiarę w przewagę biologiczną oraz psychiczną rasy germańskiej, przeznaczoną do władania światem*. Szukano jego korzeni w XIX-wiecznej filozofii niemieckiej, choć nie tylko (nawet w starożytności). Podkreślano, że *Hitler przejął gotową teorię rasizmu*

⁶ A. Zajdlicz, *Kryzys kultury niemieckiej a Polska*, „Przegląd Katolicki”, nr 13, 28 III 1937.

⁷ A. Kliszewicz, *Totalizm współczesny i jego podłoże*, „Ateneum Kapańskie”, 44, 1939, z. 1; A. Niesiołowski, *Perspektywy totalizmu*, „PP”, t. 215, 1937; tegoż, *Religia wspólnoty narodowej*, „PP”, t. 219, 1938.

⁸ J. Rawicz, *Nie można dwóm panom służyć*, „Przegląd Katolicki”, nr 43, 7 XI 1937.

w ujęciu dotychczasowych teoretyków tego kierunku. Natomiast nowością jest podjęcie przezeń próby przebudowy całego życia społeczno-państwowego na zasadach nowej ideologii. W opinii katolików ideologia Hitlera odrzuca autonomię życia duchowego i prawa biologiczne rozciąga na wszystkie dziedziny życia. Totalizm państwowy Hitlera był ściśle powiązany z jego biologiczną koncepcją człowieka – bezwzględną walką o byt państw, zwycięstwem silniejszego. Dla wodza III Rzeszy naród jest źródłem wszelkiego autorytetu, władzy, prawa i własności. Do tego jedynie słuszne i prawdziwe jest to, co służy interesom ruchu [nazistowskiego], bo innej prawdy nie ma. Jednak idee Hitlera w porównaniu z twierdzeniami Rosenberga określono jako umiarkowane⁹. Dlatego mit Rosenberga jest totalistyczny doktrynalnie i życiowo. Rosenberg całą historię świata i ludzkości w dziele swoim przekształca na walkę ras i krwi, na zmaganie się rasy nordyckiej i krwi germańskiej z prądami idącymi od południa i wschodu. Cokolwiek w dziejach świata było jasne, skryształizowane, mocne, zdecydowane, cokolwiek zrywało się do walki o wolność i honor – to wszystko nosi na sobie piętno rasy nordyckiej¹⁰. Przerażenie zaś budziła rosnąca popularność tych idei wśród Niemców. Dlatego konstатовano, że fenomenalna zdolność do racjonalizowania każdego absurdu jest specjalnością niemiecką nie od wczoraj!¹¹

Wspomniane wyżej założenia hitlerowskiego rasizmu Kościół katolicki poddawał szczególnie ostrej krytyce. Łączono ją ściśle z głoszonym przez nazizm kultem krwi i rasy oraz pogańskiego Wodana, czyli neopogaństwem. Określano narodowy socjalizm jako pseudoreligię, w której miejsce Boga zajmuje rasa i naród. Moralność tej religii piętnowano jako opętaną, okrutną, potworną. Akcentowano też, że neopoganizm zdołał też już wytworzyć sobie rodzaj obrzędowości czy liturgii. Nie brakło też głosów o tym, iż wyższość niektórych ras jest mitem w sensie naukowym. Wreszcie kwestionowano rasizm ze stanowiska religii i moralności chrześcijańskiej, bowiem człowieka widzi tylko w wymiarze zoologicznym i materialistycznym, a przecież o wartości człowieka decyduje nie rasa, lecz duch. Pisano wprost, że

⁹ J. Pastuszka, *Filozoficzne i społeczne idee A. Hitlera (Rasizm)*, „Ateneum Kapitańskie”, t. 40, 1937, z. 4; t. 41, 1938, z. 1. K. Krotowski, *Spowiedź publiczna kancle-rza Niemiec*, „PP”, t. 203, 1934, itd.

¹⁰ S. Sobalkowski, *Religia krwi, rasy – ubóstwienie narodu jako nowe niebezpieczeństwo naszych czasów*, „Ruch Katolicki”, nr 11/1938.

¹¹ A. Zajdlisz, dz. cyt.

*katolik nie może się godzić z zasadami i praktyką rasizmu, bowiem jest to obłęd sprzeczny z popędem społecznym człowieka i wprowadzający w stosunki międzynarodowe zarzewie i ognisko nieustannych niepokojów i wojen, a nie łączy ludzi jako braci i synów jednego Boga*¹².

Po takim przedstawieniu głównych założeń ideowych nazizmu nie dziwi, że walkę chrześcijaństwa – czy konkretniej katolicyzmu w Niemczech – z narodowym socjalizmem przedstawiano jako nieuchronny konflikt dwóch światopoglądów, którego *przedmiotem jest panowanie nad ludzkimi duszami*. Dodawano, że *hitleryzm zupełnie zdecydowanie i agresywnie sięga po to władztwo dusz, słowem wkra- cza na teren, który należy do Kościoła*¹³. Prasa katolicka, duchowieństwo i biskupi wielokrotnie potępiali walkę hitleryzmu z Kościołem katolickim w Niemczech (nowy Kulturkampf), przy czym informacje o takich praktykach w Rzeszy wyraźnie narastają po 1935 r. Wskazywano na to, że postępowanie hitlerowców stanowi wyraźne złamanie konkordatu Rzeszy z Watykanem z 20 VII 1933 r., który spotkał się z mieszаныmi ocenami wśród polskich katolików. Polska opinia katolicka nie wątpiła, że walka ta skończy się zwycięstwem Kościoła, a wręcz umacnia duchowieństwo i katolików niemieckich. Nie brakło jednak informacji wskazujących na poparcie wielu wier- nych w Rzeszy dla narodowego socjalizmu, którzy *dążą do wewnętrz- nego pogodzenia światopoglądu katolickiego z ideologią narodowo- socjalistyczną*, czyli do czegoś niemożliwego. Wszelako odporność katolików niemieckich na nazizm uważano za znacznie wyższą niż protestantów.

Tematem zajmującym wiele miejsca w wypowiedziach polskich kół katolickich była sprawa antysemityzmu nazistów, związanego z stosun- kiem do chrześcijaństwa, przesiąkniętego rzekomo wpływami żydow- skimi. Pisał m.in. wprost ks. Nikodem Cieszyński. Suponował on, że hitleryzm głosił, iż *rasie nordyckiej winno się też udać wielkie dzieło oczyszczenia chrześcijaństwa z pierwiastków żydowskich, podobnie jak jej się udało wyświecić wpływy żydowskie z polityki, sztuki i w ogóle z życia publicznego. Ponieważ Stary Testament przesiąk- nięty jest tą żydowszczyzną, należy go w ogóle odrzucić jako czynnik*

¹² Tamże.

¹³ Z. Wądołowski, *Hitleryzm a Kościół katolicki*, „Przegląd Katolicki”, nr 29, 17 VII 1938.

*niepożądany i wprost szkodliwy w wychowaniu narodu*¹⁴. Jednak samo szykanowanie i prześladowanie Żydów w III Rzeszy spotykało się z różnymi opiniami w polskich kołach katolickich, nie kryjących swej niechęci do Żydów. Uważano w nich początkowo, że hitlerowski rasizm jest skierowany głównie przeciw Żydom, którzy zdegenerowali rasę nordycką. Jeden z duchownych pocytywał wręcz za zasługę nazistom, że *porwali się na bój z judaizmem i jakkolwiek ich nauka rasistyczna przeholowała, to jednak chrześcijańskim społecznościom zwrócili uwagę na główny korzeń zła współczesnego, strzelający z bogobójczej rasy*¹⁵. Inny ksiądz pisał: *Trudno nie przyznać słuszności twierdzeniom Hitlera, że Żyd pozostał obcym ciałem w organizmie narodów europejskich*. Jednak w odróżnieniu od hitlerowców akcentował, że *tajemnica tego wrogiego nastawienia do kultury europejskiej leży nie w krwi, ale w psychice żydowskiej, urabianej przez długie stulecia*¹⁶. Pojawiały się wręcz w I poł. 1938 r. opinie, iż prześladowania Żydów w Niemczech nie są wcale tak dotkliwe, jak przedstawia je propaganda żydowska na świecie. Wywołały one bowiem nie tylko *oczyszczenie atmosfery niemieckiej, ale i żydowskiej*. (...) *Te represje mają oczywiście charakter akcji antyagenturowej raczej niż typowo antysemitycznej*¹⁷. Natomiast po „Kristallnacht” za sukces hitlerowców uznano *złamanie wpływów finansjery żydowskiej i jej wyzysku – a co ważniejsze sparaliżowanie Żydów w ich destrukcyjnej i demoralizującej robocie w społeczeństwie*. Postępowanie nazistów wobec Żydów przekładano oczywiście na grunt polski i wzywano do konkretnego zajęcia stanowiska *wobec przewagi w życiu gospodarczym i destrukcyjnych wpływów w życiu duchowo-moralnym ze strony żydostwa*¹⁸. Pojawiały się jednak i bardziej wstrząsliwe głosy. Publicysta jezuickiego „Przeglądu Powszechnego” przestrzegał, że *prawa przeciw Żydom nie są przejawem specjalnego antysemityzmu (...), lecz tylko pierwszym zastosowaniem ogólnej rasistowskiej zasady*. Podkreślał też, że rasizm zakłada zagładę innych

¹⁴ N. Cieszyński, *Roczniki Katolickie na Rok Pański 1936* (za lata 1934 i 1935), t. XIII, Poznań 1936, s. 257.

¹⁵ Tenże, *Roczniki Katolickie na Rok Pański 1937*, t. XIV, Poznań 1937, s. 237.

¹⁶ J. Pastuszka, *Filozoficzne i społeczne idee A. Hitlera (Rasizm)*, „Ateneum Kapłańskie”, t. 41, 1938, z. 1.

¹⁷ J. St. Czarnecki, *Los Żydów w Italii i Niemczech*, „Przegląd Katolicki”, 14, 3 IV 1938.

¹⁸ S. Sobalkowski, dz. cyt.

narodów (zatem potencjalnie i Polaków), bowiem nie przewiduje asymilacji obcych nacji¹⁹. Przed stosowaniem brutalnych zasad hitlerowskiego antysemityzmu w Polsce przestrzegali też wiernych niektórzy biskupi, choć doceniali oni rozmiary problemu żydowskiego w kraju²⁰.

Polska opinia katolicka z uwagą obserwowała też przejawy „Gleichschaltung” całego życia społeczno-politycznego i kulturalnego w Rzeszy. Za szczególnie niebezpieczne uważała rosnące wpływy nazistów na wychowanie i kształcenie młodego pokolenia, kosztem m.in. Kościoła katolickiego. Takie postępowanie hitlerowców powodowało, że z wątpliwym optymizmem trzeba myśleć o chrześcijaństwie młodzieży niemieckiej dnia jutrzejszego, a wraz z tym o przyszłości niemieckiego katolicyzmu²¹.

Wszystkie wymienione wyżej płaszczyzny postrzegania hitlerowskich Niemiec były konfrontowane z tym, co reprezentował drugi wielki totalitarny sąsiad Polski – Rosja bolszewicka. O ile w pierwszym okresie po 1933 r. za znacznie groźniejszy dla Polski i Kościoła uważano komunizm, to później oceny te zmieniają się. Podkreślano, że *jakkolwiek narodowy socjalizm ma dużo wspólnych cech z reżimem bolszewickim, z winy swojego materializmu i totalizmu, to jednak różnice są tak wielkie, iż utożsamianie jednego kierunku z drugim świadczyłoby o nieznajomości rzeczy*. Zatem należało odeprzeć zarzuty, iż *narodowy socjalizm to nic innego, jak brunatny bolszewizm*. Podstawową przesłanką dla lepszego traktowania nazizmu było to, że w Niemczech mimo prześladowań Kościoła katolicki funkcjonował, a w bolszewickiej Rosji nie. Wielką rolę grał tu też antykomunizm hitlerowców. Były również takie opinie, które powołując się na identyczne argumenty wskazywały, że bolszewizm i nazizm to *owoce z jednego drzewa*²². Inny z publicystów katolickich zauważał, że nie ma istotnych różnic w metodach działania obydwu totalizmów, a *głęboka przepaść między światopoglądem hitlerowskim a chrześcijańskim*

¹⁹ M. Bruckus, *Narodowy socjalizm i los narodów nie-niemieckiej krwi*, „PP”, t. 222, 1939.

²⁰ K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa: postulaty, realizacja*, Warszawa – Poznań 1992, s. 177.

²¹ A. Gutkowska, *Uciśk katolicyzmu w Trzeciej Rzeszy*, „Przegląd Katolicki”, nr 12, 25 III 1934; Z. Załęski, *Położenie katolicyzmu w Trzeciej Rzeszy*, tamże, nr 18, 2 V 1937; *O rząd nad duszami młodych*, „Przewodnik Katolicki”, nr 16, 22 IV 1934.

²² *Dalsze niesłychane wybryki władz niemieckich wobec Polaków*, „Gość Niedzielny”, nr 44, 31 X 1937.

[jest] nie mniejsza niż między komunizmem a katolicyzmem. Jednak niebezpieczeństwo od strony narodowego socjalizmu jest tym większe, że całą walkę z chrystianizmem prowadzi on na płaszczyźnie uczucia narodowego, które szczególnie dzisiaj owtądło masami²³. W miarę zaostrzania się stosunków polsko-niemieckich zaczęła przeważać opinia o totalizmie hitlerowskim jako znacznie groźniejszym dla państwa polskiego.

Przedstawione wyżej rozważania sugerują, iż polska opinia katolicka miała jednoznacznie negatywny stosunek do nazizmu w Niemczech. Tak jednak nie było, o czym świadczył choćby wspomniany już problem antysemityzmu. Jeden z publicystów katolickich konstatował, iż nie ulega wątpliwości, że Hitler pchnął powojenne Niemcy naprzód na polu politycznym, ekonomicznym, socjalnym i kulturalnym²⁴. Kolejny bardziej konkretnie rysował osiągnięcia nazizmu: *Obudzenie i zjednoczenie świadomości narodowej, poczucie mocy i siły narodowej; duma z tego poczucia widna na twarzy każdego Niemca – nie ulegający wątpliwości, wzmagający się dobrobyt, możliwość zdobycia pracy, nędzy naprawdę nie widać (...) kultura rosnąca w oczach i porządek*²⁵. Inny jeszcze podkreślał, jak wiele dobrego hitleryzm zrobił dla młodzieży niemieckiej, mimo poddawania jej totalnej indoktrynacji w duchu nazizmu. Dość powszechnie doceniano pewne pozytywne elementy w rasizmie. Gdyby idea rasistowska – pisano – w ujęciu przyrodniczym znalazła zastosowanie w naukach historycznych, w socjologii, w higienie społecznej itp., jej wpływ byłby pożądany²⁶. Podkreślano też, iż naziści zwrócili uwagę innych społeczeństw na to, jak ważną rolę w życiu odgrywają sprawy rasy, krwi i narodowości, co miało oczywiście swój polski podtekst. Jako jeden z największych pozytywów narodowego socjalizmu wymieniano nienawiść do komunizmu i walkę z nim. Twierdzono, że zajmując postawę antykomunistyczną, narodowy socjalizm niemiecki przyczynił się do powstrzymania niebezpieczeństwa bolszewickiego Europy. Pod tym względem zasłużył się całej ludzkości²⁷.

²³ Z. Wądołowski, dz. cyt.

²⁴ N. Cieszyński, *Roczniki Katolickie na Rok Pański 1938*, t. XV, Poznań 1938, s. 241.

²⁵ S. Sobalkowski, dz. cyt.

²⁶ J. Pastuszka, dz. cyt.

²⁷ *U źródeł pangermanizmu A. Hitlera*, „Przegląd Katolicki”, nr 13, 27 III 1938; A. Romer, *Pax Germanica i Pax Romana*, tamże, nr 7, 14 II 1937; N. Cieszyński, *Roczniki Katolickie na Rok Pański 1937*, dz. cyt., s. 237.

Na koniec wypadła również wspomnieć, jakie stanowisko zajmował Kościół katolicki wobec stosunków polsko-niemieckich. Niemców uważano zawsze za ten naród, który nie pogodził się z układem sił po I wojnie światowej, w tym z istnieniem państwa polskiego. Pokazywano to analizując zbrojenia i politykę zagraniczną Hitlera oraz jej rezultaty. Akcentowano silne nastroje antypolskie i rewizjonistyczne w Niemczech, które dyskutowali także naziści. Dlatego z zaskoczeniem przyjęto podpisanie deklaracji polsko-niemieckiej z 26 I 1934 r. W opinii prymasa Hłonda układ ten stwarzał pewne możliwości na poprawę stosunków między obu narodami. *Przy odrobinie dobrej woli – podkreślał – oba narody zdołają przezwyciężyć uprzedzenia nacjonalistyczne*²⁸. Ostrożny optymizm objawiały też pisma katolickie, choć motywowały podpisanie układu przez Hitlera chęcią uporania się z problemami wewnętrznymi. Stąd pytanie: Na jak długo starczy Niemcom tej chęci?²⁹ Wspomniana deklaracja świadczyła o tym, że *państwa nacjonalistyczne łatwiej dogadają się ze swoimi sąsiadami*³⁰. Jednak baczne obserwowanie polityki nazistowskich Niemiec rychło przekonało koła katolickie, iż nie zmieniły się tam rewizjonistyczne i antypolskie nastroje. Do czasu po prostu je lepiej kamuflowano. Dowodziły tego choćby szykany wobec mniejszości polskiej w III Rzeszy. Z niepokojem też obserwowano hitleryzację mniejszości niemieckiej w Polsce, czemu Kościół próbował się intensywnie przeciwstawiać. Przestrzegano również polskie społeczeństwo przed prostym importowaniem idei i metod nazistów do Polski, szczególnie tych rasistowskich, pogańskich i antychrześcijańskich. Wreszcie w gorących miesiącach 1939 r. wzywano katolików do obrony ojczyzny przed zagrożeniem niemieckim, rozumiejąc nieuchronną wojnę jako starcie dwóch obozów o odmiennych wartościach³¹.

Stosunek Kościoła katolickiego w Polsce do nazizmu koncentrował się wokół kilku zasadniczych problemów. Za niezgodny z etyką chrześcijańską uważano totalitaryzm, który zapanował w Rzeszy. Szczególnie ostro potępiano rasizm oraz pseudoreligię germańską,

²⁸ Archiwum Archidiecezjalne Poznań, *Acta Hlondiana*, t. II, cz. 2, s. 231-234.

²⁹ „Przegląd Katolicki”, nr 5, 4 II 1934; „Przewodnik Katolicki”, nr 6, 11 II 1934; nr 10, 11 III 1934.

³⁰ A. Romer, *Nacjonalizm międzynarodowy*, „Przegląd Katolicki”, nr 5, 30 I 1938.

³¹ „Przewodnik Katolicki”, nr 20, 14 V 1939; nr 33, 13 VIII 1939; nr 34, 20 VIII 1939; W. Wrzesiński, *Sąsiad. Czy wróg? Ze studiów nad kształtowaniem obrazu Niemca w Polsce 1795-1939*, Wrocław 1992, s. 707.

prowadzącą do neopoganizmu. Ten światopogląd uważano za nie do przyjęcia z punktu widzenia katolika. Z tego też powodu z sympatią i poparciem odnoszono się do walki Kościoła katolickiego w Niemczech z hitleryzmem, do końca wierząc w zwycięstwo religii katolickiej. Atakowano też wiele negatywnych zjawisk w życiu wewnętrznym III Rzeszy, które były skutkiem rządów NSDAP. Wielkie obawy budziła ekspansja niemiecka – zarówno ideologiczna, jak i terytorialna. Upatrywano w niej nie bez racji zagrożenie dla państwa polskiego. Nie oznaczało to, że w nazizmie widziano tylko czarne barwy. Zdarzały się też głosy o pozytywnych cechach narodowego socjalizmu: antykomunizm, antysemityzm, odrodzenie narodu niemieckiego, podniesienie gospodarki kraju po kryzysie itd. Przeciwwstawiano się infiltracji idei hitlerowskich w Polsce, gdyż mogły spowodować one osłabienie katolicyzmu i spójności społeczeństwa. Stałą troską napawał też opinię katolicką antypolski i rewizjonistyczny kurs w polityce niemieckiej, który dostrzegano mimo pewnego kamuflażu po 1934 r. Wreszcie w 1939 r. Kościół katolicki stanął zdecydowanie do przygotowań wojennych kraju przeciw nazistom, u których wtedy zaczęto dostrzegać już tylko negatywne cechy.



Janusz Wróbel

Wojenne losy ludności cywilnej ewakuowanej z ZSRR w 1942 r.

Wiosną i latem 1942 r. z ZSRR ewakuowano armię polską dowodzoną przez gen. W. Andersa. Okoliczności polityczne, które doprowadziły do ewakuacji, a także jej przebieg i późniejszy szlak bojowy II Korpusu zostały dobrze ukazane w literaturze przedmiotu. Mało natomiast pisano o dalszych losach ludności cywilnej, która opuściła imperium Stalina wraz z wojskiem. Podczas pierwszej, wiosennej fali ewakuacji (marzec – kwiecień 1942) z terytorium ZSRR wyjechało około 12500 cywilów. W kilka miesięcy później, w sierpniu – wrześniu, granice ZSRR przekroczyło około 25500 osób. Łącznie z Krasnowodzka do irańskiego portu Pahlevi ewakuowano około 38000 osób. Ponadto drogą lądową z Aszhabadu do Meszhedu wyjechało dodatkowo około 2500 osób, co podnosi łącznie liczbę ludności cywilnej, której zezwolono na opuszczenie ZSRR, do 40500 osób¹.

Główny szlak ewakuacji polskiej ludności cywilnej ze Związku Radzieckiego prowadził do Iranu, ale kraj ten nie był przewidziany na miejsce jej stałego pobytu. Polacy nie mogli czuć się tu bezpiecznie, gdyż północna część Persji była okupowana przez Armię Czerwoną, co groziło powstawaniem konfliktów w miarę pogarszania się stosunków polsko-rosyjskich. W grę wchodziło także niebezpieczeństwo ze strony wojsk niemieckich, które latem 1942 r. podjęły wielką ofensywę na południowym odcinku frontu wschodniego. W rękach Hitlera znalazła się cała Ukraina, a czołówki Wehrmachtu dotarły do Kaukazu. Wojska niemieckie czyniły też postępy w północnej Afryce. Pojawiło się tym samym realne niebezpieczeństwo, iż Bliski i Środkowy Wschód staną się teatrem wojennym.

Rząd polski na uchodźstwie, nie dysponując własnym terytorium, w kwestii znalezienia miejsca dla ewakuowanych z ZSRR cywilów

¹Archiwum Akt Nowych w Warszawie, *Poselstwo Rzeczypospolitej Polskiej w Teheranie*, sygn. 42,43.

musiał zdać się całkowicie na sojuszników zachodnich, głównie W. Brytanię. 7 VII 1942 r., a więc w okresie między pierwszą a drugą falą ewakuacji, polskie MSZ zostało zaproszone przez Foreign Office do rozmów w sprawie dalszego losu przybyłej z wojskiem ludności cywilnej. W ich trakcie obie strony zgodziły się, że powinna ona opuścić możliwie szybko Iran, rozważano też sprawę lokalizacji osiedli uchodźczych w posiadłościach brytyjskich. Od początku było jednak jasne, że przemieszczenie kilkudziesięciu tysięcy ludzi, głównie kobiet i dzieci, będzie operacją skomplikowaną, kosztowną i długotrwałą. Najpierw należało przecież udzielić uchodźcom niezbędnej pomocy aprowizacyjnej i medycznej, aby poprawić ich kondycję i stan zdrowia, uczynić zdolnymi od odbycia kolejnej wyczerpującej podróży. Równie poważnym problemem było zorganizowanie transportu, co wymagało odpowiedniej liczby ciężarówek, wagonów kolejowych i statków morskich. W sytuacji gdy do rejonu, o którym mowa, zbliżały się od wschodu i północy wojska niemieckie, a Indiom zagrażali Japończycy, było oczywiste, że transport wojenny będzie miał pierwszeństwo przed cywilnym. Nieuniknione było więc przeciąganie się ewakuacji w czasie, co zapowiadało dłuższy pobyt części uchodźców w Iranie.

Pierwszym miejscem pobytu Polaków na ziemi perskiej była baza ewakuacyjna w Pahlevi, na wybrzeżu Morza Kaspijskiego, składająca się z kilku rejonów zakwaterowania, oddzielnych dla wojska i cywilów. Ludność cywilną kierowano bezpośrednio ze statków do rejonu nr 1 „Brudnego”, gdzie następowała dezynfekcja mająca zapobiec wybuchowi epidemii. Następnie przenoszono przybyszów do rejonu nr 2 „Czystego”, gdzie przebywali w prowizorycznych szałasach lub pod namiotami do czasu przetransportowania w głąb Iranu².

W cieniu ewakuacji odbywającej się na szlaku Krasnowodzk – Pahlevi odbywały się wyjazdy na trasie Aszhabad – Meszhed, przetartej już na przełomie lat 1941–42 przez polską ekspedycję z Indii wiozącą pomoc materialną dla rodaków w ZSRR. W powrotnej drodze zabrała ona grupę dzieci, które umieszczono w Indiach.

Do najpilniejszych zadań stojących przed Brytyjczykami i władzami polskimi, reprezentowanymi w Iranie przez Poselstwo RP i Delegaturę Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, należało zorganizowa-

² Hoover Institution on War, Revolution and Peace w Stanford, CA (dalej: HI), *Polskie Siły Zbrojne*, box 2, *Sprawozdanie ppłk inż. S. Lechnera z działalności Obozu Ewakuacyjnego Nr 1 w II fali ewakuacji w Pahlevi, Teheran 12 XI 1942.*

nie obozów dla ludności cywilnej. Baza w Pahlevi nie nadawała się do tego celu, gdyż była zbyt prymitywna, a ponadto trudno tam było dowieźć z południa niezbędne zaopatrzenie. Zdecydowano więc utworzyć obozy przejściowe w stolicy Iranu, Teheranie, gdzie spodziewano się zapewnić ludności cywilnej odpowiednie warunki bytowe. Ogółem utworzono tam 4 obozy oznaczone numerami 1, 2, 3 i 5. Obozy nr 1 i 2 zlokalizowano w Doshan Tappeh, około 8 km od Teheranu. Obóz nr 3 utworzono w Yousufabadzie położonym na otaczających stolicę Iranu wzgórzach, a obóz nr 5 w samym Teheranie przy ul. Shimran Road³.

Obozy uchodźców polskich znajdowały się także poza Teheranem – w Ahwazie, Meszhedzie i Isfahanie. Ośrodek w Ahwazie miał charakter tranzytowy. Założono go w lipcu 1942 r. na terenie koszar armii perskiej. Przejściowy charakter miał też obóz w Meszhedzie położonym w północno-wschodniej części Iranu, niedaleko granicy z ZSRR. Umieszczono w nim najpierw dzieci ewakuowane z Aszhabadu przez ekspedycję z Indii, później przebywały tam następne grupy uchodźców z ZSRR.

Odrębnego potraktowania wymaga osiedle dzieci polskich w Isfahanie, założone w 1942 r. i funkcjonujące do 1945 r. U jego początków leżała inicjatywa Kościołów: anglikańskiego i rzymskokatolickiego, zamierzających udzielić pomocy sierotom ewakuowanym z *nie-ludzkiej ziemi* ZSRR. Najpierw grupą przybyłych do Isfahanu dzieci zaopiekował się pastor z lokalnej misji angielskiej, później transporty ulokowano w konwencie francuskich siostr szarytek i domu szwajcarskich ojców salezjanów. Stolica Apostolska na koszty ich utrzymania przeznaczyła na początek 12 tys. dolarów. Ogółem w Isfahanie zamieszkało około 2,5 tys. Polaków, w większości dzieci i ich opiekunów.

Większość uchodźców polskich wyjechała z Iranu jeszcze podczas wojny. Według danych brytyjskich, do końca 1943 r. opuściło państwo szacha 23775 osób, które odpłynęły statkami z portu w Khorramshahr do Afryki i Indii. Wraz z wojskiem wyjechało 8265 osób, drogą lądową do Indii z Meszhedu 675, a indywidualnie 522, łącznie 33237 osób. Jeżeli nie liczyć zmarłych, na miejscu pozostało 9221 osób, z czego 3933 w Teheranie, 2388 w Isfahanie, 2834 w Ahwazie i 66 w Meszhedzie⁴.

³E. Wróbel, J. Wróbel, *Rozproszeni po świecie. Obozy i osiedla uchodźców polskich ze Związku Sowieckiego w latach 1942–1950*, Chicago 1992, s. 69–72.

⁴Tamże, s. 90.

Uchodźcy z ZSRR znaleźli schronienie również w odległych, egzotycznych Indiach. Jak już wspomniano, najwcześniej dotarła tu grupa polskich sierot ewakuowanych przez ekspedycję PCK zorganizowaną w Bombaju przez konsula E. Banasińskiego przy pomocy Anglików i Hindusów. Po krótkim pobycie pod Bombajem dzieci przeniesiono do Bałachadi koło Jamnagar, na terenie Księstwa Navanagar, rządzonego przez przychylnego Polakom maharadzę Jam Saheba. Mimo ułokowania w Indiach polskich sierot, władze kolonialne nie zamierzały w przyszłości kierować tu transportów polskich uchodźców. Było to o tyle zrozumiałe, że Indiom zagrażała inwazja wojsk japońskich, a Anglicy mieli tu dość kłopotów z opozycją polityczną i ogromem problemów socjalnych. Okazało się jednak, że opóźnienia w przygotowaniu osiedli w koloniach afrykańskich zmusiły władze brytyjskie do wyrażenia zgody na tymczasowe osiedlenie polskich cywilów w Indiach. Pierwsza grupa uchodźców przybyła z Iranu do Karaczi (obecnie Pakistan) już w końcu sierpnia 1942 r. Ułokowano ją najpierw w obozie służącym poprzednio muzułmańskiemu pielgrzymom, a następnie w odległym o 12 mil od miasta obozie Country Club Camp. Z czasem do dyspozycji przybyszów oddano jeszcze amerykański obóz wojskowy w Malir, oddalony od Karaczi o 15 mil.

Wzrastająca liczba Polaków kierowanych z Iranu skłoniła władze brytyjskie do utworzenia stałego osiedla polskiego w Indiach, które miało funkcjonować do końca wojny. U schyłku 1942 r. zdecydowano przejąć na czas wojny 5000 sierot oraz 5000 matek z dziećmi. Sieroty zamierzano kierować do istniejącego już osiedla w Bałachadi, a matki z dziećmi do księstwa Kolhapur lub też w okolice Bombaju. Władze polskie chętnie przystały na ten projekt, widząc w nim szansę utworzenia nowego, dużego osiedla, w którym można by skoncentrować większość Polaków przebywających w Indiach. Osiedle to powstało w Valivade w pobliżu miasta Kolhapur, w odległości 300 mil na południe od Bombaju i 100 mil od Morza Arabskiego. Prace nad jego budową rozpoczęto prawdopodobnie w pierwszych tygodniach 1943 r., a przyjazd pierwszych uchodźców nastąpił 11 VI 1943 r. W końcu sierpnia Valivade liczyło już 2526 mieszkańców narodowości polskiej. Okresowo przebywało tu nawet 5000 osób.

Przegląd osiedli polskich w Indiach Brytyjskich należy zakończyć wzmianką o ośrodku w Panchgani, gdzie funkcjonowało sanatorium dla chorych na płuca oraz szpitalu PCK w Bombaju. Ogółem w połowie 1943 r. przebywało w Indiach 5576 uchodźców polskich z ZSRR. Blisko połowa skupiła się w Valivade. W Bałachadi i w Panchgani przebywało odpowiednio: 554 i 480, a w Bombaju 30 osób. W obo-

zach tranzytowych pod Karaczi oczekiwało na dalszy transport 2428 osób⁵.

Najwięcej osiedli skupiających ewakuowaną z ZSRR ludność cywilną powstało w Afryce. O decyzji umieszczenia na Czarnym Lądzie Polaków z ZSRR brytyjskie MSZ poinformowało przedstawicieli rządu gen. W. Sikorskiego 8 VIII 1942 r. Na miejsce pobytu uchodźców wybrano Brytyjską Afrykę Wschodnią. Nie podano jeszcze wówczas nazw miejscowości, do których zamierzano ich skierować, zapewniono jednak, że osiedla powstaną na terenach wysoko położonych, o łagodnym i zdrowym klimacie. Rząd polski zaakceptował decyzje władz angielskich i rozpoczął przygotowania do utworzenia na terenie Kenii, Ugandy i Tanganiki polskich placówek dyplomatycznych i opiekuńczych. We wszystkich tych krajach powstały konsulatory, a w Nairobi Delegatura MPiOS obejmująca swym zasięgiem całą Afrykę⁶.

Pierwszy transport uchodźców polskich z ZSRR dotarł na kontynent afrykański 27 VIII 1942 r. i bezzwłocznie został skierowany w głąb lądu. Ogółem w Afryce Wschodniej powstało 6 stałych osiedli. 4 z nich utworzono na obszarze Tanganiki. Największe było osiedle w Tengeru, położone około 15 mil od Aruszy, ważnego ośrodka administracyjnego u podnóża góry Meru. W środkowej części kraju, w obiektach przeznaczonych pierwotnie dla włoskich jeńców wojennych w Kondoa, powstało kolejne polskie osiedle, sąsiadujące z siedzibą misji ojców pasjonistów. Dalej na południe położone było osiedle w Ifunda, zbudowane na terenach prywatnej posiadłości lorda Edgestona – Dalton, który oddał ją do dyspozycji władz kolonialnych. Natomiast na południowych krańcach Tanganiki, w kompleksie górskim Njombe, powstało osiedle Kidugala.

W sąsiadującej z Tanganiką Ugandzie utworzono dwa osiedla, jedno w centralnej części kraju w Masindi, drugie w Kojja nad jeziorem Wiktorii. W Kenii, gdzie były najlepsze warunki klimatyczne, wbrew pierwotnym planom, na skutek oporu tamtejszych władz kolonialnych, początkowo nie doszło do założenia stałego osiedla polskich

⁵ III, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP, box 192, *Raport W. Styburskiego dla J. Stańczyka, Ministra Pracy i Opieki Społecznej, z dotychczasowej organizacji uchodźstwa polskiego na terenie Indii z 16 V 1943 r.*; E. Wróbel, J. Wróbel, dz. cyt., s. 113.

⁶ HI, Rada Narodowa RP, box 7, *Przemówienie ministra E. Raczyńskiego na posiedzeniu Komisji Spraw Zagranicznych Rady Narodowej 25 IX 1942*; tamże, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP, box 187, 189.

uchodźców. Dopiero w początkach 1945 r. zorganizowano w Rongai niewielki ośrodek szkolny prowadzony przez siostry nazaretanki.

Poza osiedlami stałymi w Afryce Wschodniej istniały obozy przejściowe wykorzystywane w okresach przemieszczeń Polaków do stałych osiedli i podczas ich likwidacji, w latach powojennych. Niewielkimi skupiskami ludności polskiej były stolice trzech wymienionych krajów, gdzie mieściły się konsulaty RP i liczne placówki opiekuńcze.

Ogółem, w Afryce Wschodniej, według stanu na 1 VII 1944 r. przebywało ponad 13000 uchodźców z ZSRR. W ciągu następnego półrocza ich liczba wzrosła do 18000⁷.

Kilka tysięcy uchodźców polskich z ZSRR znalazło schronienie także w Afryce Południowej: Rodezji Północnej, Rodezji Południowej i Unii Południowej Afryki. Pierwszy transport dotarł do tego regionu w połowie lutego 1943 r. Polacy zeszli na ląd w mozambickim porcie Beira, skąd przewieziono ich do Rodezji. Osiedla uchodźcze były rozrzucone od pogranicza Rodezji Północnej i Tanganiki na północy do południowych krańców kontynentu. W pobliżu jeziora Tanganika powstało osiedle polskie w Abercorn, a w środkowej części Rodezji Północnej, tuż przy granicy z Kongiem Belgijskim utworzono duże osiedle w miejscowości Bwana Mkubwa. Skupiska polskie powstały także w Fort Jameston przy granicy z Nyasą, inną kolonią angielską, oraz w dwóch największych miastach kraju: Lusace i Livingstone. Niewielkie grupki uchodźców zamieszkały w misjach polskich ojców jezuitów i kilku innych miejscowościach, gdzie przebywali już Polacy ewakuowani tu z Cypru.

W Rodezji Południowej utworzono osiedla polskie w miejscowościach Marandellas i Rusape położonych w pobliżu granicy mozambickiej oraz w centrum kraju, w Gatoomie. Dalej na południe, w Digglefold, powstało natomiast osiedle szkolne. Ogółem w obu Rodezjach, według stanu z 1944 r. zamieszkiwało około 4300 Polaków⁸.

W Unii Południowej Afryki powstało tylko jedno skupisko polskie w miejscowości Oudtshoorn. Początki starań o umieszczenie polskich dzieci w UPA sięgają wiosny 1942 r. Miejscowe władze długo nie wyrażały zgody na przyjazd Polaków, lecz połączone naciski dyplomacji brytyjskiej, amerykańskiej i polskiej przełamały początkowe opory. Ostatecznie rząd marszałka J.Ch. Smutsa zdecydował się przyjąć 500 sierot polskich ewakuowanych z ZSRR. Na miejsce ich po-

⁷ HI, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP, box 187, 192, 195,, 585.

⁸ H. Zins, *Polacy w Zambezji*, Lublin 1988, s. 77-78.

bytu wyznaczono część obozu wojskowego pod Oudtshoorn w Kraju Przylądkowym. Polacy przybyli jednym transportem morskim na statku „Dunera”, który zawinął do Port Elizabeth w początkach kwietnia 1943 r.⁹

Uchodźcy z ZSRR znaleźli gościnę nie tylko w koloniach i dominiach brytyjskich, ale także w odległym Meksyku. Z inicjatywą przeniesienia dużej grupy Polaków na kontynent amerykański wystąpiła dyplomacja angielska, poszukująca możliwości zaangażowania innych rządów w rozwiązywanie problemu polskich uchodźców. Poufne sondáže Foreign Office przyniosły wstępną zgodę Meksyku na przyjęcie Polaków. Oficjalne porozumienie w tej sprawie zawarł jednak dopiero premier RP, gen. W. Sikorski, podczas swej wizyty w Meksyku w ostatnich dniach 1942 r. Rząd M.A. Camacho zgodził się przyjąć uchodźców, ale pod warunkiem że nie będą oni ciężarem dla miejscowych władz, a wszelkie koszty związane z ich pobytem pokryje Polska i jej sojusznicy. Początkowo planowano umieścić w Meksyku 28000 uchodźców, lecz ostatecznie zdołano tu przetransportować około 1500 osób, które zamieszkały w osiedlu utworzonym w zrujnowanej hacjendzie Santa Rosa w pobliżu miasta Leon. Zorganizowano je na podobnych zasadach jak inne skupiska polskie w Afryce, Indiach i Iranie, warunki bytowe były jednak tu lepsze, a to dzięki przyznaniu przez USA znacznych kredytów na remont, rozbudowę i utrzymanie osiedla. Ponadto amerykańska organizacja charytatywna National Catholic Welfare Conference podjęła się finansowania życia kulturalnego, sportu i rekreacji, a Rada Polonii Amerykańskiej – szkolnictwa i służby zdrowia. Na wysokości zadania stanęła też polska administracja osiedla, która potrafiła właściwie sporytkować przyznane środki¹⁰.

Kilkuset uchodźców z ZSRR – głównie dzieci – trafiło do Nowej Zelandii. Gdy w czerwcu 1943 r. do portu w Wellington wpłynął amerykański transportowiec wojska „Hermitage”, wiozący pierwszą grupę Polaków do Meksyku, wywołało to duże zainteresowanie miejscowego społeczeństwa. Potrafili to doskonale wykorzystać dr A. Wodzicki – konsul RP w Nowej Zelandii, i jego żona M. Wo-

⁹ HI, *Dom Polskich Dzieci w Oudtshoorn*, box 1, *Sprawozdanie ks. F. Kubieńskiego za czas od 10 kwietnia do 31 maja 1943 r.*

¹⁰ Archiwum Muzeum Polskiego w Ameryce (Chicago), *Santa Rosa – Meksyk, Sprawozdanie delegata A. Laudyn-Chrzanowskiego z działalności Rady Polonii Amerykańskiej w Meksyku w okresie od 1 VII 1943 r. do 31 VII 1948 r.*; E. Wróbel, J. Wróbel, dz. cyt., s. 205-241.

dzicka – delegatka PCK. Nieoficjalne sondáže czynione głównie przez Marię Wodzicką wykazały, iż rząd premiera P. Frasera jest skłonny nie tylko poprzeć szerszą akcję charytatywną na rzecz polskich uchodźców, ale również przychylnie ustosunkować się do projektu założenia kolonii dziecięcej z polskim personelem wychowawczym. Do oficjalnych rozmów w tej sprawie doszło w połowie grudnia 1943 r. Nowozelandczycy zgodzili się na przyjęcie 700 dzieci i towarzyszących im wychowawców. Na miejsce ich pobytu wybrano obóz w Pahiatua, gdzie poprzednio przebywali internowani na czas wojny obywatele państw faszystowskich. Polacy dotarli do Nowej Zelandii 1 XI 1944 r. po długiej i męczącej podróży morskiej. Od początku doświadczyli niezwykle życzliwości władz i mieszkańców tego kraju, dzięki czemu wyposażenie osiedla w Pahiatua i warunki bytowe należały do najlepszych spośród stworzonych uchodźcom polskim w latach II wojny światowej¹¹.

Uchodźcy polscy mieszkający na Bliskim i Środkowym Wschodzie, w Indiach, Afryce, Meksyku i Nowej Zelandii, mieli tam przebywać tylko do czasu wyzwolenia kraju spod okupacji niemieckiej, a następnie powrócić w ojczyste strony. Takie było stanowisko zarówno administracji krajów, w których przebywali, jak i rządu polskiego w Londynie. Nic zatem dziwnego, że nie czyniły nic, co mogłoby ułatwić mieszkańcom osiedli adaptację w miejscach tymczasowego osiedlenia. W niewielkim tylko stopniu prowadzono naukę języków obcych i szkolenie uwzględniające potrzeby miejscowego rynku pracy. Niestety polityczne realia w powojennej Europie przekreśliły te plany. Kresy wschodnie, skąd pochodziła zdecydowana większość uchodźców, znalazły się w granicach ZSRR, Polska, mimo że formalnie suwerenna, znalazła się w radzieckiej strefie wpływów, a władza w Warszawie spoczęła w rękach komunistów. Rozproszeni po świecie uchodźcy polscy stanęli przed dylematem: Powrócić do kraju, czy też pozostać na emigracji?

Sytuację uchodźstwa polskiego dodatkowo skomplikował fakt wycofania uznania dla rządu londyńskiego przez mocarstwa zachodnie, co nastąpiło w początkach lipca 1945 r. Konsekwencją tego była likwidacja agend rządu emigracyjnego, zwłaszcza konsulatów i delegatur ministerstw, które sprawowały dotąd funkcje opiekuńcze w stosunku do obywateli polskich. Odtąd pełną odpowiedzialność za osied-

¹¹ K. Skwarko, *Osiedlenie młodzieży polskiej w Nowej Zelandii w 1944*, Londyn 1972, s. 42-63.

la polskie w Azji i Afryce przejęli Brytyjczycy, w Meksyku – Amerykanie, a w Nowej Zelandii i UPA miejscowe rządy.

W praktyce niewiele się jednak zmieniło, gdyż i poprzednio środki na utrzymanie uchodźców pochodziły w dużym stopniu ze źródeł angielskich i amerykańskich. Co więcej, polski personel kierowniczy zachował swe stanowiska, pełniąc teraz funkcje doradcze przy instytucjach brytyjskich. Życie codzienne toczyło się wedle utartych już wzorów, chociaż wszędzie wkraśniało poczucie tymczasowości i niepewności co do dalszych losów osiedli i ich mieszkańców.

Uchodźcy pozbawieni oparcia we własnym państwie tworzyli komitety reprezentujące ich interesy wobec władz niedawnych sojuszników i organizacji międzynarodowych. W Afryce 30 IV 1946 r. utworzono Polski Komitet Obywatelski z siedzibą w Nairobi, który stawiał sobie zadanie obrony praw politycznych i społecznych tych wszystkich, którzy postanowili nie wracać do kraju. Jednym z pierwszych posunięć PKO było wystosowanie memorandum na ręce Głównego Sekretarza Konferencji Gubernatorów Afryki Wschodniej. Zawierało ono stwierdzenie, że: *Większość uchodźców polskich w Afryce nie uznaje tzw. tymczasowego rządu warszawskiego i uważa wszystkich członków tej administracji za agentów Rosji, których celem jest zawładnąć Państwem Polskim. W konkluzji zadeklarowano: Większość polskich uchodźców w Afryce nie wróci do Kraju w obecnych warunkach i tak długo, dopóki Polska nie będzie cieszyć się zupełną wolnością i niezależnością, wolą oni żyć w innych, prawdziwie demokratycznych państwach*¹². Podobne stanowisko zajęli mieszkańcy innych osiedli uchodźczych. Nic więc dziwnego, że podjęta przez rząd w Warszawie akcja repatriacyjna nie przyniosła spodziewanych efektów.

Polska Misja Repatriacyjna działająca od kwietnia 1946 r. w Kairze zdołała zorganizować powrót do kraju zaledwie kilku tysięcy osób, głównie tych, którzy mieli bliskie rodziny na obszarze Polski w jej nowych granicach. Większość zdecydowała się pozostać na emigracji. W ciągu kilku powojennych lat osiedla uchodźcze powoli pustoszały, a ich mieszkańcy przenosili się do Anglii, gdzie przebywali już żołnierze II Korpusu Polskich Sił Zbrojnych. Połączone w ten sposób rodziny rozpoczęły nowy, trudny rozdział emigracyjnego życia, powoli pokonując barierę językową i zdobywając pozycję zawodową w nowym środowisku. Wielu trafiło do innych demokraty-

¹² *Polacy w Afryce*, „Polak w Indiach”, II połowa VI 1946.

cznych krajów Zachodu, głównie do USA, które szerzej otworzyły się na falę europejskiej emigracji. Wyjeżdżano również do Australii, Kanady i państw Ameryki Południowej. Tylko nieliczni pozostali w krajach, gdzie w czasie wojny znajdowały się osiedla uchodźców. Na miejscu pozostała znaczna część młodzieży polskiej z osiedli Pahiatua i Oudtshoorn w Nowej Zelandii i Unii Południowej Afryki (dziś RPA). W ramach niewielkich kwot imigracyjnych trochę Polaków zostało w Afryce, zwłaszcza w obu Rodezjach. Większość mieszkańców meksykańskiej hacjendy Santa Rosa wyjechała dzięki pomocy Polonii amerykańskiej do USA, część pozostała jednak w Meksyku i osiedliła się tam na stałe.

Rozproszeni po świecie uchodźcy z czasem wrosli w życie społeczeństw krajów, w których przyszło im mieszkać. Na ogół zachowali jednak sentyment do dawnej ojczyzny, popierali dążenia niepodległościowe rodaków w kraju, do dziś przechowują pieczołowicie pamiątki z Polski.

W ostatnich latach, w związku z okrągłymi rocznicami powstania osiedli uchodźczych, odbyły się liczne obchody.

W lipcu 1992 r. w Warszawie miał miejsce Światowy Zjazd Koła Polaków z Indii, w którym uczestniczyły 152 osoby z Polski, Anglii, Kanady, USA, Australii, Włoch i Belgii. Zaprezentowano wówczas kilka referatów dotyczących życia uchodźców polskich w Indiach i ich dalszych losów w okresie powojennym. Zorganizowano również ciekawą wystawę fotograficzną. Zjazd stał się nie tylko okazją do wzruszających spotkań po wielu latach, ale także do podróży na Kresy, do miejsc, skąd przed ponad półwieczem zostali deportowani w głąb ZSRR.

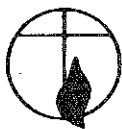
W 1993 r. odbyły się natomiast uroczystości rocznicowe w Meksyku w związku z 50. rocznicą założenia osiedla uchodźców w Santa Rosa. Do Leon przybyła liczna grupa Polaków USA (głównie z Chicago i okolic) oraz innych regionów Meksyku. W obchodach, na które złożyły się nabożeństwa, koncerty i spotkania koleżeńskie, wzięli udział przedstawiciele władz meksykańskich, Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej oraz miejscowego duchowieństwa. Uroczystości spotkały się z dużym zainteresowaniem prasy meksykańskiej, która obszernie relacjonowała ich przebieg. Z wielkim uznaniem podkreślano, iż Czesław Sawko, znany przemysłowiec z Chicago (przed laty mieszkaniec Santa Rosa) ofiarował na potrzeby tamtejszego sierocińca 25000 dolarów. Uroczystości w Meksyku miały głównie charakter religijny, a z Watykanu nadeszło błogosławieństwo Ojca Świętego dla jego uczestników. W piśmie nadesłanym z Sekretariatu Stanu Stolicy

Apostolskiej znalazły się także oto słowa: *Ojciec Święty modli się, aby przykład Polaków przybyłych na te ziemie pięćdziesiąt lat temu był zachętą dla obecnego i przyszłych pokoleń do odważnego wyznawania Chrystusa, przywiązania do Kościoła i do umiłowania Polski.*

Religijny charakter zamierzano również nadać obchodom rocznicowym w RPA, połączonym ze zjazdem byłych mieszkańców osiedla polskiego w Oudtshoorn. Niestety, zabójstwo Chrisa Haniego pokrzyżowało plany organizatorów. Zjazd odwołano, chociaż część zaproszonych gości przyjechała już do RPA. Mimo wszystko część programu udało się zrealizować. Katedra w Oudtshoorn otrzymała od Polaków wotum dziękczynne w postaci obrazu Czarnej Madonny jako wyraz wdzięczności dla Kościoła, który okazał uchodźcom taką pomoc w latach wojny i po jej zakończeniu. Ponadto w Johannesburgu wydano okolicznościową publikację pt. „Przetrwaliśmy – We have survived” autorstwa ks. prał. Jana Jaworskiego¹³.

Rocznicowe obchody w ostatnich latach uświadamiają nam w coraz większym stopniu, że pokolenie Polaków, którzy doświadczyli okrucieństwa wojny, przechodzi powoli do historii. Losy naszych rodaków, których wojna rzuciła do odległych, egzotycznych krajów, stanowią jeden z najciekawszych rozdziałów najnowszych dziejów narodu polskiego. Mimo sporego już dorobku krajowej i emigracyjnej historiografii jest to wciąż wdzięczny temat dla badaczy.

¹³Z. Dudek-Mościcka, *Światowy Zjazd Koła Polaków z Indii z lat 1942–1948*, Warszawa 25–26 VII 1992 roku, „My, Sybiracy”, nr 4/1993; E. Wróbel, J. Wróbel, *Pierwsze osiedle uchodźców polskich w Meksyku*, „Przegląd Katolicki”, nr 23/1993; J. Jaworski, *Przetrwaliśmy – We have survived*, Johannesburg 1993.



Grzegorz Dobroczyński SJ

Mass media między wolnością a odpowiedzialnością

Tytułowe sformułowanie tematu można rozumieć dwojako. Owo „między” może być dychotomicznym, dialektycznym przeciwstawieniem albo też wskazaniem na postępujący proces „od – do”. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z koniecznością opisania zmagania się wpływów i wykluczania wektorów; mass media byłyby elementem przetargu, polem „bitwy o...” W drugiej sytuacji rozwinięcie problemu byłoby próbą diagnozy, JAK proces urzeczywistniania się wolności w tej konkretnej dziedzinie, jaką są mass media, znajduje ujście i kres w przestrzeni odpowiedzialności.

Wspomniana dwoistość stanowi istotną trudność. Nie ukrywam jednak, że bardziej istotne wydaje mi się podjęcie drugiej z wymienionych kwestii. Należy zauważyć, że – takie jest przynajmniej moje zdanie – w debacie na temat mass mediów, która toczy się w naszym życiu publicznym, mamy raczej do czynienia z dominantą pierwszego podejścia. Bywa nawet, że pojęcia „wolność” oraz „odpowiedzialność” stają się hasłami o silnym zabarwieniu politycznym, hasłami sztandarowymi, skupiającymi z jednej strony niemal wyłącznie zwolenników „niezależności” i „pluralizmu”, a z drugiej – głównie przedstawicieli różnie artykułowanego pragnienia poddania dziedziny mass mediów „społecznej” (co nie zawsze jest tożsame z etyczno-moralną) kontroli. Aby nie sięgać daleko wstecz, wystarczy przypomnieć, jak dalece uległy te pojęcia upolitycznieniu w toku debaty nad „Ustawą o Radiofonii i Telewizji” bądź też przy okazji dyskusji nad projektem ustawy o tajemnicy państwowej. Tak dalece, że dziś jest już bardzo trudno mówić o naszym kraju na temat mass mediów, nie wzbudzając emocji politycznych. A jednak warto podjąć próbę innego spojrzenia niż tylko polityczne.

Mass media jako „czwarta władza” wiążą się oczywiście ze sferą polityki i byłoby naiwnością ignorowanie tego wymiaru, jednakże jest to wszakże tylko JEDEN z aspektów dyskursu. Co więcej, ustawiczne ograniczanie się do wymiaru politycznego jest wchodzeniem w zaufek bez wyjścia.

Przestrzeń dyskursu trzeba chyba zacząć kreślić przez samą zmianę używanych pojęć. Mówimy „mass media”, „środkie przekazu”. Używając tych określeń stajemy daleko od rzeczywistości, którą chcielibyśmy opisać, a na pewno jeszcze dalej od takiego jej stanu, który miałby nas zadowalać jako odbiorców radia, telewizji i czytelników prasy. Termin „mass media” jest tłumaczony na język polski jako „media masowe”. Czyniąc to, opisuje się tylko FRAGMENT zjawiska – masowość. Często także używa się terminu „środkie przekazu” – w sposób nie tylko bardziej nieszczęśliwy, lecz także obciążony bardzo ujemną hipoteką. „Przekaz” oznacza wszakże relację jednostronną „od – do”. Jest zespołem treści emitowanych przez nadawcę i biernie przyjmowanych przez odbiorcę. W ciągu 45 lat po wojnie mieliśmy do czynienia z doświadczeniem „masowego przekazu” treści wyraźnie zdefiniowanych i przykrojonych nie tylko według światopoglądu nadawców, ale także rysujących ramy, w jakich wolno (lub nie wolno) było nam się poruszać tak w sferze życia politycznego, jak i społecznego, kulturalnego czy nawet duchowego, religijnego i wewnątrzkościelnego. Na szczęście nasz język jest na tyle bogaty, aby wynaleźć inne określenia. W języku angielskim znajdujemy pojęcie „social communications media”. Wchodzi ono powoli także do języka polskiego – „środki społecznego komunikowania”. Gdy mówimy o środkach komunikowania, zauważamy nie tylko nadawcę i autora, ale także odbiorcę – czytelnika, widza, słuchacza – myślimy o interakcji istniejącej między nimi. Myślimy także o opinii publicznej, o jej kształtowaniu przez nadawcę, ale także o jej wpływie na nadających.

Wydaje się, że warunkiem możliwości zaistnienia procesu dojrzewania ku odpowiedzialności jest ewolucja, która wyzwoli myślenie ludzi prasy, radia, telewizji, a także ich odbiorców, czytelników i słuchaczy, od schematu pojmującego media jako „narzędzia przekazu”, i stworzenie modelu realizowania w nich idei społecznego komunikowania. Realizacja takiego programu zakłada także odejście od politycznej jednowymiarowości refleksji ku jej antropologiczno-etycznemu pogłębieniu.

Polityczna geneza problemu – polityczny kontekst dnia dzisiejszego w Polsce

Trudność leży w tym, że problem wolności mediów ma de facto genezę polityczną. Walka o wolność prasy od samych początków była walką z rządową cenzurą. Była to walka o wolność W OPOZYCJI DO.

Znane jest stwierdzenie Thomasa Jeffersona z 1787 r.: *Gdyby przyszło mi decydować, czy powinniśmy mieć rząd bez gazet, czy gazety bez rządu, bez wahania wybrałbym to drugie*. Chciał przez to powiedzieć, że żarliwa wymiana poglądów w tych publikacjach ma istotne znaczenie dla demokracji. Znalazło to – jak wiadomo – ostateczny wyraz w pierwszej poprawce do konstytucji amerykańskiej (1791), która głosi m.in., że: *Kongres nie ustanowi żadnego prawa (...) ograniczającego wolność słowa lub prasy*. Jefferson mówił o niewielkiej liczbie (ok. 30) niezbyt obszernych tygodników prezentujących często stronicze stanowiska w kwestiach bieżących.

Pierwsza „prawdziwa” amerykańska gazeta powstała w 1704 r. („Boston News-Letter”), a jej redaktorem był listonosz miejski John Campbell. Wraz z narastaniem sentymentów antyangielskich i niepodległościowych prasa amerykańska rozwijała się coraz bardziej i na szlaku jej rozwoju należy wymienić „New York Weekly Journal”, którego wydawca John Peter Zenger został postawiony w 1734 r. w stan oskarżenia za publikowanie pamfletów na gubernatora, sir Williama Cosby’ego. Sąd uznał Zengera niewinnym, gdyż uznano, że *prawda faktów* była wystarczającym powodem wydrukowania zaskarżonych tekstów. Dlatego rok 1734 Amerykanie uznali za załazek tradycji wolnej prasy. Innym przykładem politycznego wymiaru problemu wolności prasy u samych jej początków jest sprawa Thomasa Paine’a. Jego pełne pasji pisma propagujące idącą niepodległości od korony brytyjskiej uczyniły go bodaj najwybitniejszą „osobowością medialną” rewolucji 1776 r. W 1792 r. postawiono go in absentia przed londyńskim sądem za publikację książki „Prawa człowieka. Część druga”. Według oskarżenia, będąc *złym, złośliwym, oszczerzym (...) człowiekiem*, napisał i opublikował fałszywe oszczerstwo dotyczące króla, parlamentu i królestwa oraz rewolucji angielskiej XVII w., przeciwstawiając ją rewolucji francuskiej i amerykańskiej¹. Czterogodzinna mowa obrończa wybitnego adwokata Thomasa Erskine’a z 18 XII 1792 r. nie wywarła na sędziach wrażenia. Obawiano się nawet o życie adwokata. Jednakże po wyjściu z sądu został on powitany owacjami i uznany za bohatera przez tłum londyńczyków, krzyżujący: *Niech szlag trafi Toma Paine’a, ale niech żyje Erskine i wolność prasy*². Zwyciężył głos opinii publicznej broniącej politycznych wolności.

¹Na ten temat zob. J. Keane, *Media a demokracja*, Londyn 1992, s. 9 nn.

²Tamże, s. 11.

Wraz z dynamiką rozwoju prasy problem jej wolności poszerzył swój wymiar. W XIX w. rewolucja techniczna czyni z prasy prawdziwe medium masowe. W 1833 r. Benjamin Day wydaje pierwszą gazetę za jednego pensa, „New York Sun” (dotąd 6 centów), która znajduje popularnego adresata. Joseph Pulitzer (1847-1911), węgierski emigrant, publikuje „St. Louis Post-Dispatch” i „New York World” zwalczając korupcję polityków i osiąga sukces wydawniczy – 250 tys. egzemplarzy gazety „New York World” w 1886³.

Cytowane wcześniej słowa Jeffersona inaczej brzmią w kontekście, w jakim były wypowiedziane, a inaczej w perspektywie skali zjawiska masowego, z jakim mamy do czynienia dzisiaj. Prasa (jak i inne media) obroniona przed rządowym wpływem stała się poważnym czynnikiem politycznym. Jednakże właśnie dlatego i z tym większą siłą narzuca się konieczność rozpatrzenia problemu wolności mediów w innym kluczu niż wyłącznie polityczny. Jak stwierdzi J. Keane⁴, problem wolności mediów jest charakterystyczny dla cywilizacji europejskiej i północnoamerykańskiej; gdziekolwiek osiedlali się też Europejczycy, tworzyli media według własnych wzorców kulturowych. Inaczej rzecz przedstawiała się w innych cywilizacjach: w imperium osmańskim drukowanie po turecku czy arabsku było w ogóle zakazane do 1727 r., w Japonii prasa i broszury były zdecydowanie apolityczne, a periodyki informacyjne pojawiły się tam dopiero w latach sześćdziesiątych XIX w. pod wpływem Zachodu; w Chinach natomiast, gdzie pisma informacyjne znane są już od VIII w., prasa była uważana wyłącznie za narzędzie umacniania władzy i legalizację rządzących biurokracji.

W Europie publikacje prasy uzyskiwały coraz większy wpływ na przemiany społeczne i polityczne, aby w połowie XIX w. poprzedzać wszystkie ważniejsze reformy. Świadomość takiego oddziaływania medium, czyli świadomość jego KOMUNIKATYWNOŚCI, budzi pytania o ocenę wartościującą, czyli pytania o odpowiedzialność.

³Pulitzerowski model „rozwinął” inny wydawca, William Randolph Hearst (1863-1951), kształtując wydawane przez siebie pisma „San Francisco Examiner” i „New York Journal”. Hearst jest uznawany za „inspiratora” dziennikarstwa sensacyjnego – yellow journalism. Przeciwwstawieniem tego typu dziennikarstwa stała się prasa „poważna”, której szlankarowym przykładem na terenie amerykańskim jest „The New York Times”. Kształt nadał mu Adolph S. Ochs, nabywca tytułu w 1896 r. O skali rozwoju prasy w USA w ciągu minionego stulecia świadczy fakt, że obecna liczba tytułów gazet sięga ok. 1700; najnowszy trend to gazety supermarketów (tabloids), z których wiodący obecnie „National Enquirer” osiąga nakład 4 mln egz.

⁴J. Keane, dz. cyt., s. 12.

Europejska Konwencja Praw Człowieka z 4 XI 1950 r. mówi, że *każdy ma prawo wolności słowa* (art. 10). Prawo to zawiera wolność wyrażania opinii, przyjmowania oraz przekazywania informacji bez ingerencji władz, a także niezależnie od istniejących granic państw. W ustępie 2 art. 10 dodaje się jednak, że wolność ta, *ponieważ niesie z sobą zadania i odpowiedzialność, może podlegać (...) ograniczeniom (...) przewidzianym przez prawo konieczne w społeczeństwie demokratycznym, stosownie do interesów bezpieczeństwa państwa, integralności terytorialnej, bezpieczeństwa publicznego, zapobiegania (...) przestępstwom, ochrony obyczajów i moralności, ochrony dobrego imienia i praw innych osób, konieczności przeciwdziałania ujawnienia informacji zdobytych w zaufaniu bądź zabezpieczenia autorytetu i bezstronności sądów*.

Ustęp 2 art. 10 nie jest jednak akceptowany bezspornie przez przedstawicieli świata mediów. Na przykład reprezentanci Światowego Komitetu Wolności Prasy (World Press Freedom Committee) w czasie warszawskiego seminarium KBWE na temat wolności mediów w listopadzie 1993 r. w kilku wypowiedziach stwierdzili, że pojęcia takie, jak „odpowiedzialność”, „etyka zawodowa”, stanowią zakamuflowany sposób wprowadzania cenzury. Opublikowana przez Komitet w 1992 r. Karta Wolnej Prasy głosi m.in.: niedopuszczalność wszelkiej cenzury; konieczność istnienia niezależnych mediów; niedopuszczalność rządowej ingerencji w media niezależne; niedopuszczalność ograniczenia dostępu do technicznych środków druku, publikacji, częstotliwości RTV; potrzebę otwarcia granic dla dziennikarzy; konieczność zapewnienia ich bezpieczeństwa osobistego⁵. W Karcie nie pojawia się żaden ślad problemu odpowiedzialności; natomiast w tegorocznym wydaniu Karty zamieszczono wypowiedzi autorytetów świata dziennikarskiego, z których jasno wynika, że takie *zabezpieczenie wolności* wiąże się ściśle z postrzeganiem nadrzędnych zadań prasy jako *politycznego mechanizmu regulacji w systemie demokratycznym, stróża demokracji* itd., a więc nade wszystko kolejnego czynnika siły lub władzy⁶.

Trend ujawniony w Karcie jest obecny także w „światopoglądzie” ludzi mediów w naszym kraju. Zauważmy, że przemiany, w jakich uczestniczymy, to m.in. wyzwalanie mediów, prasy, radia i telewizji spod cenzury państwowo-rządowej, która określała tak system, orga-

⁵H. Grunwald i in., *Voices of Freedom. Leading Texts on the Nature and Importance of a Free Press*, Reston, Virginia 1993 r., s. 36 n.

⁶Tamże, s. 14, 15, 17, 20.

nizację działania, jak również bardzo precyzyjnie treści przekazu (por. Czarna Księga Cenzury PRL). Wolność mediów w tym kontekście staje się także na pierwszym miejscu problemem wolności „od” takiej cenzury. Środowiska dziennikarskie wewnętrznie „złamane” przez lata nienormalnej pracy w sposób naturalny postrzegają problem wolności właśnie tak. Jakikolwiek dyskurs na temat granic wolności zyskuje dodatkowy efekt posądzenia o POLITYCZNY wpływ i POLITYCZNĄ manipulację. Możemy się z tym stanem rzeczy nie zgadzać, ale nie możemy go nie postrzegać ani ignorować, a tym bardziej nie doceniać! Nie wolno ignorować faktu, że to, co należałoby nazwać kryteriami odpowiedzialności za PUBLICZNE media, długo jeszcze może być odbierane jako „państwowe reguły ograniczeń”. Jeżeli głosy na temat takich kryteriów pochodziłyby czy pochodzą ze środowisk związanych z Kościołem, mogą być rejestrowane jako „kościelne” lub „konfesyjne” ingerencje w wolność mediów, analogicznie jak „ingerencyjne” odbierane są wszelkie inne ustawodawcze próby regulacji w tej dziedzinie. Reakcje te wzmacniają stwarzany dodatkowo przez „wnioskodawców” klimat polityczny.

W podsumowaniu opisu początków historycznego dyskursu o wolności prasy Keane pisze słowa, które – jak sądzę – stosują się także do naszej sytuacji: *WOLNOŚĆ WYPOWIEDZI CZY PRASY (słynne określenie z pierwszej poprawki) oznaczała WOLNOŚĆ NEGATYWNĄ, wolność jednostek i grup do wyrażania swoich poglądów bez uprzedniego zewnętrznego ograniczenia, a podległą jedynie ustalonym przez rząd prawom, które gwarantują wolność wyrazu w równym stopniu wszystkim. Wolność prasy była uważana za epicką, heroiczną walkę jednostki przeciwko władzy politycznej, walki, w której środki komunikowania widziano jako bierny czy neutralny kanał, w którym krążą informacje o świecie. Ten paradygmat „przepływu informacji” nie brał pod uwagę tego, że środki komunikowania same są kształtowane przez ludzi żyjących w danym czasie i przestrzeni i dlatego – siłą rzeczy – „ukierunkowaną” informacją (...) Nie wzięto pod uwagę, że „informacja” ma sama w sobie strukturę symboliczną, że jej „kody” podlegają ciągłej interpretacji przez poszczególnych obywateli, którzy są – z kolei – kształtowani przez same kody⁷. Wydaje się więc, że zacieśnianie problemu wolności mediów do wymiaru politycznego redukuje i spłaszcza spojrzenie na same media. Jeśli natomiast media widzimy jako środki społeczne oraz środki społecznego komunika-*

⁷J. Kean, dz. cyt., s. 32.

nia, nie możemy stawiając problem wolności uciec przed kwestią odpowiedzialności.

Interesująca w tym kontekście jest wizja przedstawiona w instrukcji „Aetatis novae” z 22 II 1992 r. Daje nam ona pojęcie o tym, jak bardzo twórczy i inspirujący dla środków społecznego komunikowania może być wkład refleksji teologicznej i filozoficzno-antropologicznej. Znajdujemy w instrukcji krytyczne stwierdzenia: *Publiczne środki przekazu mogą być narzędziem ideologicznej i politycznej manipulacji, ale także nie uregulowana prawnie komercjalizacja i prywatyzacja środków przekazu może mieć daleko idące konsekwencje. W praktyce – i to często na skutek oficjalnej polityki – odpowiedzialność z wykorzystanie przestrzeni radiowej jest bardzo ograniczona. Istnieje skłonność do mierzenia sukcesu według kryterium zysku, nie zaś służby. Dążenie do zysku i reklamy wywiera nadmierny wpływ na treść społecznego przekazu: popularność góruje nad jakością, która spada do poziomu najniższego wspólnego mianownika (...)* Niemniej, rozwiązanie problemów wynikłych z nie uregulowanej prawnie komercjalizacji i prywatyzacji nie należy szukać w państwowej kontroli środków przekazu, lecz w uporządkowaniu tej dziedziny zgodnie z zasadą służby społeczeństwu oraz większej odpowiedzialności publicznej (nr 5)⁸. Instrukcja zauważa też pozytywnie, że – jak mówi o tym wcześniejszy dokument kościelny „Communio et Progressio” z 1971 r.: *Komunikowanie to coś więcej niż samo tylko przekazywanie idei czy wyrażanie uczuć, TO PRZED W SZYSTKIM DAWANIE SIEBIE W MIŁOŚCI* (nr 8, podkr. G.D.).

Środki komunikowania społecznego mają potężny wpływ na człowieka nie tylko dlatego, że fascynują nowością, techniczną błyskotliwością. To, do czego one apelują, jest najgłębszym popędem ludzkiego ducha.

Antropologia i komunikowanie⁹

Nasze odniesienie do świata nie jest bierną recepcją i percepcją (intuicją), ale ma charakter interpretacji. Skoro tak jest, to każdy

⁸Znamienne, że polski tłumacz tekstu w wydaniu „Osservatore Romano” nr 6/1992, pozostał przy starych, utartych sposobach przekładu kluczowych pojęć: „communicatio”, „instrumenta”, „communicationis” etc., oddaje jako „przekaz”, „środki przekazu”, zamiast, zgodnie z oryginałem, „komunikowanie”, „środki komunikowania” itd.; por. AAS 84/1992, s. 447-468.

⁹Por. mój tekst, *Teolog w radiu*, „PP” nr 6/1993, s. 372-391.

z nas ma egzystencjalnie do czynienia z problemem komunikowania, czyli z problemem relacji między stanem faktycznym rzeczy a tym, co poznajemy¹⁰. Nie mamy do czynienia z prostym PRZEKAZEM. Co więc poznajemy, kiedy poznajemy?

Istnieje mit, który w mniejszym czy większym stopniu wszyscy dzielimy, że poznanie to ogląd rzeczy jakimi one są¹¹. Tymczasem prosta obserwacja z pola komunikacji obala ten mit; ileż to razy rodzice tłumaczą dziecku: „Czyż nie widzisz tego czy tamtego... dla czego nie robisz, jak ci każe?”

Poznanie jest strukturą złożoną. Składa się z aktów percepcji (ale sama percepcja to jeszcze nie poznanie – mogę však patrzeć do woli na znaki chińskie i nie dowiem się, co napisano), czyli fazy doświadczenia; z aktów pojmowania, czyli fazy rozumienia (która nie wyczerpuje jeszcze samego poznania, bo rozumiejąc coś, nie wiem, czy nie rozumiem źle); i z aktów sądu, czyli fazy refleksji¹². Dopiero gdy wypowiem sąd – poznaję. Temu sądowi dajemy egzystencjalne potwierdzenie, gdy zapada decyzja, w której za sądem idzie czyn – świadectwo prawdzie...¹³

Jedną z konsekwencji jest przewartościowanie wyobrażenia o przekazie treści i wartości, jakie każdy z nas w sobie nosi. Jeśli wyznajemy teorię, że poznanie to bezpośredni ogląd – wystarczy to samo, co my oglądamy, pokazać drugiemu. Jeśli natomiast poznanie jest złożoną strukturą, to aby coś drugiemu przekazać, trzeba: dać mu uczestniczyć w moim doświadczeniu; wprowadzić go w moje rozumienie mojego doświadczenia, aby gdy mówię „A”, on nie rozumiał „B”, i odwrotnie; doprowadzić do tego, że będzie on dzielić moją ocenę prawdziwości interpretacji doświadczenia; poznana prawda tak go zafascynuje, że i on podejmie podobne jak ja decyzje i może wraz ze mną rzuci się w przygodę, której wyników żaden z nas nie potrafi przewidzieć.

W tym procesie poznania uczestniczy cały człowiek: jego inteligencja i uczucie, fantazja i zmysł estetyczny. Tak właśnie działają media, czyli środki komunikowania społecznego. Nie są one pasyw-

¹⁰B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Londyn 1958², s. 63.

¹¹B. Lonergan, *Understanding and Being. An Introduction and Companion to „Insight”*. The Halifax Lectures of Bernard Lonergan, Nowy Jork 1980, s. 197; tegoż *Insight*, dz. cyt., s. 253, 320, 321, 372, 406, 412-416, 425, 496, 581-583, 634-635, 646.

¹²B. Lonergan, *Insight*, dz. cyt., s. 272.

¹³Tamże, s. 610.

nym lustrem odbijającym rzeczywistość. Bazują one na „naturalnej strukturze” ludzkiego poznania:

- reporter zbiera w terenie dane albo agencja śle depesze do redakcji (doświadczenie);
- redaktor dyżurny analizuje doniesienia reportera lub depesze agencyjne, dokonuje ich selekcji według kryteriów znaczenia, ważności, aktualności, stara się zrozumieć istotę zdarzenia, krytycznie zestawia stanowiska stron itd. (pojmowanie);
- wydawca redaguje informację, która ukazuje się w wydaniu gazety lub dzienniku radia bądź telewizji, formułując ją tak, aby przykuwała uwagę, chwytiała za serce, kształtowała pogląd na świat (sąd);
- pod wpływem posiadanych informacji czytelnicy, widzowie, słuchacze decydują, oceniają innych ludzi – nie tylko polityków – oraz podejmują konkretne działania przystąpienia do partii, organizacji, grupy lub grupy...

Wolność i odpowiedzialność

W perspektywie refleksji antropologicznej w kontekście przemożnego wpływu mediów elektronicznych „rozbudzających” dynamizmy ludzkiego ducha ukazuje się po części chociaż rozmiar tego, czym jest ODPOWIEDZIALNOŚĆ środków społecznego komunikowania. Jest to po pierwsze odpowiedzialność za użytek z rezerwowanej dla siebie wolności:

Czy wolności dostępu do źródeł informacji odpowiada pełnia prezentacji posiadanej wiedzy, bez przemilczania istotnych aspektów wydarzeń i procesów (doświadczenie)?

Czy wolności opinii odpowiada pełnia zrozumienia zjawisk, bez skrzywiania tego rozumienia przez uprzedzenia, przesady czy interesy grup lub jednostek (pojmowanie)?

Czy wolności publikacji odpowiada taka gwarancja możliwości publikacji, że dominacja monopolistów finansowych lub partyjno-politycznych nie zablokuje faktycznej wolności słowa (osądu zdarzeń)?

Czy ostatecznie swoim działaniem przyczynią się, czy przeszkodzą w autentycznej autokreacji struktur życia kulturowego, społecznego i politycznego ludów i narodów (działanie)?

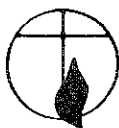
Jest to jednak odpowiedzialność nie tylko za użytek z wolności własnej, ale także odpowiedzialność za świat, który współkształtują środki społecznego komunikowania, będące przecież nie tylko środkami jego odzwierciedlenia, lecz również kreacji. Ta odpowiedzialność jest odpowiedzialnością za postęp w tym świecie lub za upadek.

Postęp rodzi się dzięki autentyczności poznającego podmiotu. Upadek – wskutek nieautentyczności, której źródłem jest zaniedbanie nakazów: bądź uważny, bądź inteligentny, bądź rozsądny, kochaj. Nieautentyczność zaś jest alienacją jednostek i społeczeństw. Jeżeli prasa, telewizja i radio realizują to, co należy do ich najgłębszej natury, i są ŚRODKAMI SPOŁECZNEGO KOMUNIKOWANIA, promują autentyzm poznającego podmiotu ludzkiego oraz społeczny rozwój w duchu odpowiedzialności. Jeżeli redukują siebie do ŚRODKÓW POLITYCZNEGO PRZEKAZU, są powodem degeneracji społecznej i zaprzeczeniem wolności, bez względu na częstotliwość wypowiedzania przez dziennikarzy słowa „wolność”.

Do tego problemu ustosunkowuje się też nauczanie Kościoła w „Aetatis novae” na tle surowej oceny świata mediów: *Niektóre problemy w tej dziedzinie są wynikiem świadomej polityki oraz struktury samych środków przekazu; wymierzony dla przykładu pozbawianie pewnych grup czy klas dostępu do środków przekazu, praktykowane w niektórych krajach systematyczne ograniczanie elementarnego prawa do informacji czy wreszcie szeroko rozumiane zjawisko opowania środków przekazu przez elity gospodarcze, społeczne, polityczne.*

Wszystko to pozostaje w sprzeczności z podstawowymi celami i z właściwym charakterem środków społecznego przekazu, których swoista i istotna rola społeczna polega na współdziałaniu w realizacji prawa człowieka do informacji, na urzeczywistnianiu sprawiedliwości przez dążenie do wspólnego dobra i na pomaganiu jednostkom, grupom i narodom w ich poszukiwaniu prawdy. Środki społecznego przekazu spełniają te podniesione zadania, kiedy pobudzają wymianę myśli i informacji między wszystkimi klasami i sferami społeczeństwa i kiedy dają sposobność publicznej prezentacji wszelkich poważnych opinii¹⁴.

¹⁴ „Aetatis novae”, nr 14. I w tym wypadku zachowałem tekst dosłowny polskiego przekładu, podtrzymując jednak wcześniejsze zastrzeżenia co do sformułowań o „środkach przekazu”.



Paweł Kosiński SJ

Kościół i mass media – zaproszenie do dialogu

Dialog z kulturą współczesną, a szczególnie ze środkami komunikacji społecznej, wymaga od Kościoła i od teologów prawdziwej i głębokiej znajomości ich celów, metod i zasad działania. Ważne jest przy tym, aby zrozumieć, co się dzieje, zanim gotowy produkt mediów trafi do odbiorcy w postaci programu, artykułu, książki, obrazu, banku danych komputerowych itd. Tylko w ten sposób ocena działalności środków społecznego przekazu może być prawdziwa. Mówimy tu o mediach jako takich, choć często będziemy brali za przykład telewizję, która jest mass-medium par excellence.

Uwarunkowania

Środki społecznego przekazu funkcjonują w społeczeństwie, które podlega bardzo szybkim przeobrażeniom. Sytuacja mediów w różnych krajach zależy w dużym stopniu od sytuacji politycznej i od systemu politycznego, jaki odgrywa tam największą rolę. W tej sprawie nie ma rozwiązań jednolitych. Systemy najbardziej sztywne występują w krajach, gdzie środki społecznego przekazu są poddane surowej cenzurze i gdzie ich funkcjonowanie w dużej mierze zależy od przesłanek ideologicznych. Media są tam państwowe (np. w Chinach i w niektórych państwach arabskich). W innych krajach istnieje system mieszany sieci telewizyjnych państwowych i prywatnych, z różnorodną autonomią (niektóre państwa Europy Zachodniej, ostatnio także kraje Europy Wschodniej). Znajdziemy także systemy całkowicie komercyjne, prywatne (w USA i w Holandii).

Uwarunkowania działalności środków społecznego przekazu nie są tylko zewnętrzne, polityczne czy społeczne. W pewnym stopniu działalność tę kształtuje także sytuacja tych, którzy uczestniczą aktywnie w procesie komunikacji, czyli przygotowują programy, produkują je, piszą scenariusze, występują w programach itd. Aktorzy, pisarze, dziennikarze szukają pracy w tym szczególnym rodzaju przedsiębior-

stwa, które nie dysponuje nieograniczoną liczbą miejsc pracy. Kontrakt czasem zależy nie tyle od talentu i indywidualnego przygotowania, ile od uwarunkowań zewnętrznych, takich jak uroda, powiązania z osobami, które już pracują w mediach. Z kolei producenci i reżyserzy rzadko chcą ryzykować obsadzając w popularnych rolach kogoś nieznanego, nie sprawdzonego, kto mógłby narazić na szwank popularność programu. W ten sposób wytwarza się pewien zamknięty krąg ludzi, którym powierza się ważne prace czy ważne funkcje w strukturze mediów. Nie od rzeczy byłoby wspomnieć tu także o zakusach politycznych ukierunkowywania działalności mediów. Telewizja musi zatem łączyć sztukę, kulturę i wymagania rynku.

Oczekiwania

Media są swego rodzaju forum, na którym przeplatają się, a czasami zderzają oczekiwania różnych grup zainteresowanych produkcją, dystrybucją, funkcjonowaniem i wpływem na środki społecznego przekazu.

Od środków komunikacji społecznej wymagamy dzisiaj szybkiej informacji, nie cenzurowanej, o wielu wydarzeniach, opierającej się przede wszystkim na faktach, prezentowanej w sposób niestronniczy. W mediach szuka się tego, co może służyć uczeniu się, poznawaniu czegoś nowego. Sposób korzystania z mediów zależy od ilości czasu wolnego, poziomu wykształcenia i możliwości ekonomicznych odbiorcy. Środki społecznego przekazu w ten sposób stają się jedną z usługowych agend społecznych.

Poszczególne sieci telewizyjne i wszystkie korporacje mediowe mają także własne oczekiwania. Producenci są zainteresowani wytwarzaniem i sprzedażą swoich produktów. Są zainteresowani korzyścią. Kto inwestuje w produkcję programów czy filmów, czy jakiegokolwiek formy komunikacji, chce czerpać z tego dochód. Nie chodzi tylko o zdobycie pieniędzy. Dochód to także możliwość wpływania np. na miejsca pracy, promocję jakiegoś partykularnego tematu, wylansowanie jakiegoś produktu lub nie, a nawet możliwość wpływania na to, kto będzie pracował na tym polu¹.

¹Por. M.G. Cantor, J.M. Cantor, *Prime-time television. Content and control*, Newbury Park – London – New Delhi, 1992², s. 62, 109-110.

Kryteria

WYBÓR TEMATÓW. Aby zrozumieć, na jakiej podstawie odbywa się dobór tematów dla programów prezentowanych w mediach, trzeba zapytać, jakimi kryteriami posługiwano się przy ich wyborze. Nie interesują nas zbytnio kryteria o charakterze ideologicznym czy idealistycznym, ale raczej te, które mają realny wpływ na podejmowane decyzje, na wybór aktualnych tematów i sposobu ich prezentowania².

Program telewizyjny przedstawia wiele różnego rodzaju wizji świata, prezentuje wiele stylów życia, pracy, relacji, miłości, życia rodzinnego i prywatnego itd. Zasadniczo ukazuje życie w dostatku, powszechny dobrobyt. Historie prezentowane w telewizji nie są przyuczaniem do różnego rodzaju relacji, ale można się z nich „nauczyć” sposobów postępowania i odpowiadających im kryteriów oceny moralnej. *W telewizji, jednakże, najważniejsze historie nie są zwerbalizowane – są to historie i mity ukryte w bezustannym przepływie obrazów. Te obrazy sugerują mity – i w ten sposób pomagają nam skonstruować nasz świat i wartości – w ten sam sposób jak te opowiadania funkcjonowały w kulturze oralnej. (...) Te nowe mity tkwią w sercu współczesnej (...) kultury i uzmysławiają wielką, choć obosieczną, siłę dzisiejszej kultury obrazu*³.

Telewizja pozostaje fantazją. Chce, abyśmy uwierzyli w świat idealny, kładzie go nam przed oczy, ale ten świat jest wzięty jakby w nawias; sprawia wrażenie, jakby prezentował świat rzeczywisty, ale de facto w telewizji nie ma wspólnoty, nie ma państwa, ani Kościoła. Wydaje się, że działalność społeczna i relacje uczuciowe mają większe znaczenie niż wszystko inne. Rodzina jest często prezentowana w sposób idealistyczny⁴.

KRYTERIA PRACY. Słowem-kluczem na określenie tychże może być EFEKTYWNOŚĆ na wszystkich poziomach. Termin „komercyjny”, który czasami stosujemy do telewizji, wywiera wielki wpływ na wszystkich,

²Najlepszym sposobem na to, aby się przekonać o takich właśnie kryteriach, byłoby przyjrzenie się poszczególnym produkcjom mediów i próba odpowiedzi na takie pytania, jak: jakie wartości są tam ukazane jako najważniejsze? jakie wartości są negowane czy podawane w wątpliwość? jakie wartości są przemilczane? jaka jest wizja człowieka, szczęścia, miłości, relacji międzyludzkich, obowiązków i praw, zarówno indywidualnie, jak i społecznie?

³F.J. Davis, *The power of images: creating the myths of our time*, „Media & Values”, nr 57/1992, s. 4-5.

⁴Por. M.G. Cantor, J.M. Cantor, *Prime-time television*, dz. cyt., s. 34-35.

którzy obracają się w kręgu produkcji i transmisji telewizyjnych. Wszystkie dostępne elementy powinny doprowadzić do powstania niekontrowersyjnego programu⁵, który mógłby przyciągnąć uwagę jak największej liczby odbiorców. W ten sposób powiększa się także możliwość sukcesu dla reklam poprzedzających czy wprowadzanych w trakcie programu. Efektywności wymaga się także od filmów i prasy. Oczywiście, nie zawsze jest możliwe przygotowywanie programów na najwyższym poziomie. Ważne jest jednak, aby spektakl był dobry (profesjonalny), jasno sformułowany i dobrze zaprezentowany. W realizacji bardzo dużą rolę odgrywa czynnik ekonomiczny, czas, środki do dyspozycji, koszt produkcji. Efektywność jest niezbędna dlatego, że żaden program nie może być transmitowany, jeśli nie przyciąga wystarczającej liczby odbiorców⁶.

Jakby niechcący żyjemy w świecie, który jest zafascynowany statystykami słuchalności, oglądalności, wskaźnikami popularności, statystykami ekonomicznymi itd. Telewizja tak mocno związana z handlem nie daje zbyt wielu możliwości ucieczki od kultury kapitalistycznej, tak bardzo mocno oddziałującej w dzisiejszym świecie. Czasami wydaje się, jakbyśmy byli uzależnieni od tych „magicznych numerków” występujących w badaniach socjologicznych czy badaniach popularności, które warunkują nasze decyzje, także na polu komunikacji.

Oddziaływanie

Oddziaływanie mediów to prawdopodobnie najbardziej zapalny punkt polemik odnoszących się do środków społecznego przekazu. Ocena działalności mediów zależy w dużym stopniu od oceny ich wpływu na społeczeństwo.

Istnieje wiele sposobów opisywania i oceniania działalności środków społecznego przekazu. Zasadniczo można wyróżnić dwie generalne tendencje: *BEHAWIORYZM* dosyć szeroko identyfikuje analizę mediów z pewnym typem wiedzy społecznej, podkreślając możliwość zmierzenia liczby odbiorców i wpływu na ich zachowanie przez kontrolowane eksperymenty i badania o charakterze socjologicznym;

⁵Przynajmniej do momentu, kiedy spór, czy skandal nie przyczynią się do zwiększenia popularności programu.

⁶Por. J.W. Ravage, *Television: The Director's Viewpoint*, Boulder (Colorado) 1978, s. 9-10, 148.

KRYTYCYZM próbuje analizować media z punktu widzenia teorii społecznych i artystycznych, podkreślając potrzebę wolności w twórczości (...). Jest on „skoncentrowany na kulturze” w sensie szerokim, biorąc pod uwagę instytucje, kontekst historyczny, poziomy estetyczne i efekty grupowe⁷.

W ocenie wpływu mediów na publiczność bierze się pod uwagę cztery zasadnicze elementy: ile ludzie wiedzą rzeczywiście o danym wydarzeniu; jaka jest waga danego zdarzenia; liczbę informacji, jaka dociera o tym wydarzeniu za pośrednictwem mediów; ile o tym wydarzeniu ludzie dowiadawali się ze środków społecznego przekazu, a ile przez osobiste kontakty.

Kiedy mówimy o oddziaływaniu mediów, trzeba zawsze pamiętać, że one są tylko jednym z elementów szerszej rzeczywistości społecznej. Z tego powodu nie zawsze jest łatwo odróżnić przyczynę zmian od ich skutków. Media zmieniają społeczeństwo, lecz także same są przez nie zmieniane. Do niedawna mało kto podawał w wątpliwość problematykę rosnącej dominacji mediów nad naszym życiem. Ci, którzy zajmowali się krytyką mediów, swoje zainteresowania kierowali przede wszystkim na treść, np. liczbę scen przemocy czy seksu w programach. Natomiast teraz można powiedzieć, że media nie tylko oddziałują na naszą kulturę, ale są jej nieodłączną częścią. Można wyłączyć aparat, ale nie można uciec od wpływu, jaki media wywierają na nasze życie⁸.

Zmiana przyzwyczajeń społecznych nie może być jednak powodowana przez jakiś jednostkowy program, choćby był bardzo dobrze przygotowany, kompleksowy i perfekcyjny w prezentacji. Trwałe skutki wywiera NIEUSTANNY I POWTARZAJĄCY SIĘ PRZEPŁYW OBRAZÓW I PRZYKŁADÓW POSTAW.

Telewizja zajmuje specjalne miejsce wśród współczesnych środków komunikacji. Niektórzy oskarżają ją o to, że stworzyła „symboliczne środowisko”, które ZAMIENIA DOŚWIADCZENIE OSOBISTE NA PRZESŁANIA O RZECZYWISTOŚCI. Czasami wydaje się, że ekran telewizyjny jest jedynym otwartym oknem na świat. Często mówi się, że media są niebezpieczne dla tradycyjnych wartości i instytucji⁹. Nie można

⁷M.R. Real, *Super Media. A cultural studies approach*, Newbury Park – London – New Delhi 1989, s. 44-45.

⁸Por. R. Silver, *Media culture. Why we can't „just say no”*, „Media & Values”, nr 57/1992, s. 2.

⁹Por. D. McQuail, *Mass communication theory. An introduction*, London – Beverly Hills – New Delhi 1983, s. 158, 203-210.

jednak za wszystko winić środków społecznego przekazu. Negatywne skutki oddziaływania mediów nie mogą być tylko im przypisane. Na złe użycie mediów często ma wpływ brak odpowiedniego wykształcenia w rodzinach, a także zły przykład rodziców¹⁰.

Odpowiedzialność

Jeśli pytamy, kto jest odpowiedzialny za treść przekazywaną przez środki społecznego przekazu, musimy sobie zadać przede wszystkim pytanie, kto czerpie najczęściej korzyści z tych programów. Istnicją trzy grupy osób, które z nich korzystają: odbiorcy (biorąc to, co uważają za korzystne), sieci telewizyjne (które pragną wypracować jakiś zysk, np. sprzedając swoją produkcję, oferując możliwość reklam itd.) oraz personel zatrudniony w mediach (przez zarobki i ciągłość pracy). Te trzy grupy osób są odpowiedzialne za treść programów. W tle systemu funkcjonowania środków społecznego przekazu znajduje się zestaw wartości kulturowych i społecznych, najbardziej dominujących. We współczesnym społeczeństwie trzeba produkować, sprzedawać i konsumować. Nie jest łatwo wyzwolić się z tych „imperatywów”. Także sztuka w pewnym sensie chyli głowę przed wymaganiami rynku i stara się zwracać do jak największej liczby odbiorców. Struktura produkcji i promocji jest taka, że wszystko musi przynosić zysk. Odrzuca się wszystko, co mogłoby spowodować deficyt finansowy¹¹.

Mówiąc o odpowiedzialności, nie możemy pominąć odpowiedzialności odbiorców. Oni bowiem mogą w znaczący sposób wpłynąć na treść prezentowanych przez media materiałów. Mogą oni także za pośrednictwem stowarzyszeń, grup nacisku wywierać presję na prawodawcę, aby opracował odpowiednie prawo. Odbiorcy mogą wyrażać swoją opinię w sondażach, w konkretnych wyborach, w różny sposób mogą wywierać presję na sieci telewizyjne itd. Trzeba też troszczyć się o utrzymanie jak najwyższego stopnia wrażliwości, konsekwentnie i odpowiedzialnie dobierając programy oraz odpowiedzialnie wychowując młode pokolenie. Duża odpowiedzialność za korzystanie ze środków społecznego przekazu przez młodzież spoczywa na

¹⁰ Por. H. Newcomb, R.S. Alley, *The producer's medium. Conversations with Creators of American TV*, Oxford – New York 1983, s. 250-251.

¹¹ Por. J.W. Ravage, *Television: The Director's Viewpoint*, dz. cyt., s. 91.

dorosłych. To oni są bowiem dla młodych punktem odniesienia – czy to w naśladowaniu, czy w postawie buntu.

Kodeksy etyczne mass mediów

By lepiej zrozumieć problematykę środków komunikacji społecznej, trzeba wspomnieć o kodeksach etyki zawodowej odnoszących się do mass mediów. Porównując kodeksy etyczne mass mediów w różnych krajach¹², zauważamy, że różne czynniki miały wpływ na ich powstawanie: prawne (wielka presja prawna na powstawanie tych tekstów), ekonomiczne, polityczne, społeczne (np. normy, tabu, zwyczaje), religijne (za lub przeciw tym wartościom), kulturalne lub etniczne, psychologiczne (kodeks etyczny jako wynik mechanizmu racjonalizacji lub aspiracji), antropologiczne (kodeksy etyki zawodowej jako swego rodzaju autokomunikacja poszczególnych grup), archetypiczne (kodeksy etyczne mające rolę bardziej symboliczną niż funkcjonujące jako regulacja w danej dziedzinie), lingwistyczne, narodowe (tożsamość narodowa i relacja do innych), uczuciowe lub osobiste, globalne (walka klas) lub transcendentne (przeznaczenie Boże)¹³.

Wartości etyczne najczęściej wspomniane w owych kodeksach to: prawo do wolności słowa i prawo do bycia informowanym, prawo do zachowania dobrego imienia, szacunek dla pluralizmu społecznego, prawo do repliki, obrona młodych. Mają one przede wszystkim odniesienie do wartości ogólnych. Zasadniczo nie pretendują do tego, aby dawać rozwiązania dostosowane do każdej konkretnej sytuacji. Prawie wszystkie kodeksy koncentrują się na sprawach ogólnych, odnoszących się do wartości, takich jak prawda, wiarygodność, obiektywność, uczciwość, dokładność itd. I chociaż postulują wolność, odpowiedzialność i prawdę, podobnie jak w systemach politycznych lub filozoficznych, to nie próbują dokładniej analizować tych terminów i ich implikacji. Większość kodeksów pozostawia na boku szerszy kontekst polityczny, filozoficzny i lingwistyczny, w którym występują te sprzeczności. Mimo to odkrycie uczuć powszechnych, praw i przeświad-

¹²Interesujący zbiór i porównanie kodeksów etyki zawodowej pochodzących z różnych krajów możemy znaleźć w pracy zbior., *Communication Ethics and Global Challenge*, New York 1989.

¹³Por. T.W. Cooper, *Methodological Challenges: Comparison of Codes and Countries*, w: *Communication Ethics and Global Challenge*, dz. cyt., s. 227-241.

czeń, które już są obecne, powiększa prawdopodobieństwo dojścia do wzajemnego zrozumienia, tolerancji. Jest to możliwe, pomimo że prawda, odpowiedzialność i wolność mogą mieć różne oblicza.

Podobieństwa występujące w kodeksach etycznych w sferze mass mediów odnoszą się zasadniczo do czterech głównych obszarów: podstawowych norm ogólnych co do problematyki mediów (wiarygodność, obiektywność itd.); poszanowania podstawowych praw ludzkich (do intymności, do dobrej sławy itd.); deontologii specyficznej dla środków komunikacji społecznej i poszczególnych zawodów w tej sferze (unikanie korupcji, uczciwość w zdobywaniu informacji itd.); zobowiązań mediów – chociaż nie są obecne we wszystkich kodeksach (prawo do repliki, odpowiedzialność społeczna, zakaz pornografii itd.)¹⁴.

Cel działalności mediów w nauczaniu Kościoła

Kościół ma pozytywny stosunek do mediów, choć proponuje krytyczną ocenę ich samych oraz ich wkładu w dzisiejszą kulturę. Wysoka technologia używana w środkach komunikacji społecznej po części przyniosła pożytek i jej wykorzystanie powinno być przesiąknięte wartościami i właściwymi wyborami osób wprzęgniętych w proces komunikacji. Kościół nie zamierza narzucać żadnych decyzji i wyborów, ale wskazuje kryteria etyczne i moralne, które należałoby zastosować do oceny tego obszaru, np.:

- solidarność i całościowy rozwój człowieka, którym przeciwstawia się sekularyzm, konsumpcjonizm, materializm, dehumanizacja i brak troski o ubogich. Te przeszkody mogą być powiększone przez działalność mediów, lub do nich mogą się dołączyć jeszcze inne;

- wolność;

- szacunek dla godności człowieka;

- propagowanie autentycznej kultury ludów przez odrzucenie *wszelkich form monopolizacji i manipulacji* („Aetatis novae” /AN/ 12-13).

Specyficzna rola mediów, w ujęciu Kościoła, polega na GWARANTOWANIU PRAWA DO INFORMACJI, NA PROMOCJI SPRAWIEDLIWOŚCI PRZEZ POSZUKIWANIE DOBRA WSPÓLNEGO. Prawo do informacji winno być rozwijane przez pomoc jednostkom, grupom i społecznościom

¹⁴Por. R.A. White, *Social and Political Factors in the Development of Communication Ethics*, w: *Communication Ethics and Global Challenge*, dz. cyt., s. 42-43.

w ich poszukiwaniu prawdy i w ułatwianiu wymiany wiadomości i idei. By spełnić to zadanie, media powinny cieszyć się wolnością. Nie mogą być poddane zbyt wielkim wpływom ze strony grup ekonomicznych, społecznych i politycznych. Wolność komunikowania nie może także zależeć od szczęścia, wykształcenia czy władzy politycznej. *Prawo do komunikowania jest prawem wszystkich* (AN, 14-15).

Wolność komunikowania i prawo do informowania nie mogą jednak wchodzić w konflikt z innymi prawami. Prawda informacji musi gwarantować dobre imię jednostki i społeczeństwa, winna ochraniać życie prywatne (intymność) rodziny i jednostki, musi szanować tajemnicę zawodową i tę, której wymaga dobro wspólne („Katechizm Kościoła katolickiego” /KKK/, 2488-2492; „Communio et progressio” /CP/, 42).

Kościół zachęca tych, którzy przygotowują programy, aby proponowali rzeczy wartościowe dla człowieka ujętego całościowo, z drugiej strony stara się uwrażliwić odbiorców, aby korzystali z mediów w sposób odpowiedni. Wśród publiczności szczególne miejsce zajmują ci, którzy są wrażliwi na przekazywane treści, a nie są w stanie obronić się, jeśli media są wykorzystywane w sposób tendencyjny i niesprawiedliwy. Wystarczy pomyśleć o dzieciach, młodzieży, o osobach szczególnie wrażliwych lub w jakikolwiek sposób zagrożonych, jak np. osoby z zaburzeniami psychicznymi. Odbiorcy programów powinni wziąć na siebie odpowiedzialność za swoje decyzje moralne i wybór rozrywek. Tutaj szczególnego znaczenia nabiera wychowanie, które musi być przekazane przede wszystkim w rodzinach. Rodzice powinni dać swoim dzieciom jasny przykład życia rodzinnego i wszystkiego, co się odnosi do życia człowieka (por. „In anni recenti” /IAR/, 24-26).

Bardzo ważną rolę odgrywają władze cywilne. One winny się troszczyć o rozwój komunikacji, sprzyjając pozytywnym jej tendencjom. Wszelkie ograniczenia w tej dziedzinie powinny wynikać tylko z troski o dobro wspólne, zatem cenzura winna być stosowana tylko w ekstremalnych przypadkach. Prawodawstwo powinno się opierać na zasadzie pomocniczości, z pominięciem wszelkich nacisków o charakterze ekonomicznym, politycznym czy ideologicznym. Szczególną troską powinien być otoczony pluralizm, zawsze jednak z poszanowaniem godności i wartości jednostek i grup. Trzeba także stworzyć gwarancje wolności religijnej w dostępie do mediów (KKK, 2495, 2498; „Inter mirifica”, 12; CP, 86-91; IAR, 28).

Komunikacja ze swej istoty nie jest chrześcijańska czy nie chrześcijańska. Może być tylko zdrowa lub chora. Komunikacja jest proce-

sem – nie rzeczą ani osobą – który jest jednym z elementów społecznego i ekonomicznego porządku na świecie. Jest częścią tego organizmu. Nowy porządek ekonomiczny jest nierozdzielny z nowym porządkiem światowym w dziedzinie mediów (NWICO – New World Information and Communication Order), postulowanym na XXI Sesji Generalnej UNESCO w Belgradzie w 1980 r. Elementy tego nowego porządku to m.in. demokratyzacja źródeł komunikacji i informacji, także wzmocnienie struktur, aby kraje Trzeciego Świata nie były poszkodowane w dostępie do korzystania ze środków komunikacji społecznej.

Mimo różnych punktów wyjścia w ocenie działalności mediów, wszyscy, którzy są włączeni w proces komunikacji, podkreślają priorytet człowieka, chęć odpowiadania w pełni i w sposób adekwatny na jego głębokie pragnienia i oczekiwania. Wszystko, co się robi w mediach jest dla człowieka. Z tego powodu wydaje się uzasadniony optymizm w stosunku do mediów, choć nie brakuje podstaw do krytycznej oceny ich działalności. Ten optymizm powinien charakteryzować wszystkich, którzy w sposób krytyczny podchodzą do korzystania z mediów i chcą przyłożyć rękę do budowania lepszego społeczeństwa przez własny wkład intelektualny, organizacyjny itd. Optymizm w stosunku do mediów, choć czasami podważany przez negatywne skutki ich działań, opiera się przede wszystkim na zaufaniu do człowieka. Trudności i słabości, których może on doświadczać, sprawiają, że ma on możliwość przyjmowania w sposób coraz bardziej bezwarunkowy zbawienia oferowanego mu przez Boga. Na mocy tego przekonania optymizm i ufność w działalność mediów opiera się ostatecznie na zaufaniu i optymizmie, jakie Bóg żywi w stosunku do człowieka.



Notatki na marginesie

Kazimierz Dziewanowski

Europa Środkowa na kozetce psychoanalityka

Czy we współczesnych systemach „demokracji masowej”, przez niektórych nazywanej demokracją telewizyjną, rosnącą rolę odgrywają kompleksy, fobie, depresje, nerwice i inne zjawiska z pogranicza psychologii i psychiatrii? Czy obok polityków i działaczy społecznych równorzędne miejsce zajmą niebawem psychologowie społeczni i polityczni? Niektórzy są o tym przekonani.

Co najmniej od trzech stuleci ludzie nauczyli się sądzić, że bieg dziejów i polityki zależy głównie od kilku czynników. Wśród nich najczęściej wymienianym była ekonomia. Uważano, że o wszystkim decyduje rywalizacja o dostęp do surowców i władanie nimi, panowanie nad żyznymi terytoriami, kontrola szlaków handlowo-komunikacyjnych, a wreszcie chęć zdobycia nowych rynków. Przekonanie o rozstrzygającym wpływie ekonomii na historię i politykę – charakterystyczne zwłaszcza dla marksizmu – było również podzielane przez wiele innych kierunków myślenia, które dopuszczały jednak także istnienie innych czynników.

Przedstawiciele innych filozofii i kierunków myślenia nie akceptowali tak jednostronnego i mechanicznego spojrzenia na dzieje ludzkości. Ostatecznie wystarczyło przyjrzeć się biegowi świata, by dojść do wniosku, że choć sprawy gospodarcze odgrywały zawsze wielką rolę, to jednak w kształtowaniu dziejów uczestniczą także inne, potężne siły. Na przykład religia (pamiętamy wojny religijne w Europie, czy wielki marsz islamu na zachód, północ i południe); ambicje osobiste poszczególnych władców i całych dynastii (Aleksander Wielki, Napoleon, Karol Wielki, Ludwik XIV, Habsburgowie, Burboni, Romanowowie i wielu innych); ambicje ideologiczne (faszyzm, hitleryzm, komunizm); nacjonalizm i ideologie głoszące przewagę jednych narodów nad innymi; wreszcie rasizm.

Tak więc uważa się powszechnie, że liczba czynników wpływających na kształtowanie się losów państw i narodów jest większa i nie

da się sprowadzić tylko do przyczyn ściśle ekonomicznych. Arnold Toynbee w swojej teorii „wyznań i odpowiedzi” wylicza ich dużo więcej, wśród nich geografię, klimat, odległość do światowych centrów itd. Podobnie zapatruje się na sprawę słynny historyk francuski Fernand Braudel. Nie można wreszcie pominąć roli przypadku, w czym pewną rolę odgrywa czasem „nos Kleopatry”.

Chciałbym wszelako zająć się tutaj czymś jeszcze innym, z czego uczeni socjologowie, historycy i politologowie, a także co bystrzejsi z polityków zaczynają sobie zdawać sprawę dopiero od niedawna, głównie w wyniku doświadczeń Dwudziestego Wieku. Czymś co znajduje się dopiero w stadium początkowym i czego zwolennicy działają na razie nieco intuicyjnie.

Mowa o psychologii społecznej i politycznej. Bardzo to jeszcze słabo zdefiniowane dziedziny, więc niemało uczonych lekceważy je. Mimo to budzą one rosnące zainteresowanie. Trudno przecież zaprzeczyć, że w postępowaniu ludzi postawionych w obliczu doniosłych wyzwań, groźnych kryzysów, zagrożeń, trudnych decyzji – występują pewne prawa i cechy wspólne. A jeśli tak – to może dałoby się lepiej zbadać reguły rządzące w podobnych sytuacjach zachowaniem dużych grup ludzkich, może nawet narodów? I nie chodzi tylko o podobieństwa, bo z tym łatwiej, ale również o różnice.

Można by zatem postawić wiele dodatkowych pytań. Czy istnieje coś, co można by nazwać mentalnością narodów? Jak wpływa na to historia? A jak położenie geograficzne, klimat, zasoby naturalne, charakter przeważających zajęć gospodarczych? A religia, kultura, dzieje języka? Liczebność i charakter sąsiedztwa? Emigracja i imigracja? Pytania można mnożyć i każdy przyzna, że nie są to kwestie bez znaczenia.

Właściwości współczesnego świata, rozpowszechnienie się systemów demokratycznych, wzajemna zależność, rosnąca wymiana handlowa i kulturalna, eksplozja środków przekazu, globalne powiązania polityki – to wszystko sprawia, że pytanie o odrębności mentalne poszczególnych narodów ma dziś donioślejsze znaczenie, niż kiedykolwiek przedtem.

W wielonarodowych organizmach państwowych, jak monarchia habsburska, imperium brytyjskie, czy wcześniej imperium osmańskie, żyły obok siebie wielce różniące się wspólnoty językowe, etniczne, religijne, kulturowe itp. Były one często całkiem odmienne, a jednak nieraz przez stulecia nie było między nimi konfliktów, a jeśli były, to nie musiały od razu prowadzić do rozpadu państwa. Dziś, wobec nowoczesnej technologii informacji i podróżowania, utrzymanie tego rodzaju organizmów państwowych przestaje być możliwe, chy-

ba że jest oparte na zgodzie zainteresowanych – a to jest trudne.

Zrozumiałe więc, że pytanie o cechy, właściwości, odrębności, czy też osobliwości charakteru wielkich wspólnot ludzkich przestaje być czysto teoretyczne, lecz staje się przedmiotem zainteresowania ludzi uprawiających politykę.

* * *

Wydarzenia lat 1989-91, upadek komunizmu i systemu jałtańskiego, postawiły na porządku dziennym sprawę współpracy pomiędzy suwerennymi teraz państwami naszego regionu geograficznego. W obliczu nowych wyzwań zdaliśmy sobie sprawę, że mamy bardzo wiele wspólnego. Wspólne są nasze doświadczenia historyczne w tym stuleciu (a i dawniej), mamy podobne problemy ekonomiczne i polityczne, otwierają się przed nami podobne szanse. Wszyscy w tym samym czasie przechodzimy głęboką transformację.

W naturalny sposób pojawiła się więc myśl o współdziałaniu. Taki był rodowód Grupy Wyszehradzkiej. Wspólnie staraliśmy się usunąć pozostałości poprzedniego systemu, który siłą pozbawił nas niezawisłości. Polska, Czechosłowacja (wówczas jeszcze istniejąca) i Węgry zajęły wspólne stanowisko zarówno wobec kwestii rozwiązania Układu Warszawskiego i wycofania wojsk sowieckich, jak i w sprawie zjednoczenia Niemiec. Później wspólnie zapoczątkowaliśmy proces zbliżenia ze Wspólnotą Europejską i z NATO.

Wstęp zapowiadał wiele, później jednak zaczęły się trudności. W każdym kraju sprawy potoczyły się zgodnie z jego odrębnymi właściwościami. I chociaż nadal istnieje współpraca i stosunki są dobre, to jednak nie są one już tak ciepłe, jak były na początku. Prawdopodobnie jest to zjawisko naturalne. Każdy z naszych krajów jest przecież odmiennym fenomenem narodowo-polityczno-gospodarczo-kulturalnym. Każdy też jest indywidualnym pacjentem dla psychologa.

Jeżeli spojrzeć na Europę Środkowo-Wschodnią z odległej perspektywy, np. amerykańskiej albo brytyjskiej, a nawet japońskiej, widzi się region zatłoczony narodami, które mają na pozór bardzo dużo wspólnego. Są niezbyt liczne, ich przeszłość jest splątana mnóstwem nici i to już od ponad tysiąca lat. Wyznają tę samą lub niemal tę samą religię i mają bogatą, niemal identyczną kulturę. W ostatnich dwu stuleciach wyrzucały z siebie, na podobieństwo wulkanu, potoki emigracji zasilającej zachodnie kraje uprzemysłowione. Były też zawsze bardzo wojownicze, wszak tam właśnie zaczęły się dwie

wojny światowe. Jest to więc rejon wysoce konflikto-geny, niebezpieczny, wymagający bacznej uwagi.

Trudno temu zaprzeczyć. Kiedy zaś przyglądamy się temu rejonowi my, którzyśmy tutaj się urodzili i żyjemy, spostrzegamy także coś jeszcze innego. Pewną cechą wspólną łączącą zamieszkujące tu narodowości i nadającą im charakter, którego istota powinna stać się przedmiotem badań psychologów społecznych i politycznych.

Każdy z krajów Europy Środkowo-Wschodniej ma wyraźną sylwetkę psychiczną i cierpi na pewne psychiczne dolegliwości. W sumie nazwałbym to neurozami środkowoeuropejskimi. Fachowców od psychologii i chorób psychicznych proszę o wybaczenie: korzystam tutaj z przywilejów publicysty, który chcąc zwrócić uwagę na ważne zjawiska życia społecznego, ma prawo do pewnych hipotez i to nawet wtedy, gdy wkracza w dziedziny, w których nie jest specjalistą.

Wiadomo, że w społeczeństwach środkowoeuropejskich spotyka się pewne zawirowania mentalne, które zwykle tłumaczy się jako skutki doświadczeń historycznych, choć wszyscy zdają sobie sprawę, że nie jest to tłumaczenie wystarczające. I tak np. wiadomo (potwierdza to statystyka), że Węgrzy są skłonni do pesymizmu i depresji, co sprawia, że w tym nielecznym, a tak utalentowanym narodzie stale notuje się wysoką liczbę samobójstw. Wiadomo też, że mieszkańcy Austrii wyróżniają się talentami artystycznymi i intelektualnymi, zwracają uwagę wysoką kulturą codziennych stosunków między ludźmi, często ujmują serdecznością i dobrym wychowaniem, lecz z drugiej strony w ich psychice tkwią głęboko ukryte moce rasizmu, nietolerancji, prawicowego, a czasem też lewicowego radykalizmu, różne fobie, nieraz szaleństwo.

Ja wiem, że lepiej unikać takich uogólnień. Są one zbyt łatwe, trudne do udowodnienia, często krzywdzące. A jednak rozpowszechnione dziś badania socjologiczne w zestawieniu z doświadczeniami historycznymi poszczególnych narodów skłaniają do namysłu. I tylko o to tutaj chodzi.

Niemcy... Bez wątplenia jeden z najbardziej uzdolnionych narodów na świecie, społeczeństwo ogromnych wartości: wielkiego poczucia odpowiedzialności, wspaniałego stosunku do pracy, posłuszeństwa wobec prawa, wielkich zasług dla kultury i nauki, zdolności do poświęceń i ekspiacji. A jednak... Historia Europy nie mało ucierpiała w rezultacie niestabilności psychiki niemieckiej – z jednej strony skłonnej do ulegania kompleksowi niższej wartości, do obrażania się na świat, żywienia poczucia, że świat Niemców krzywdzi i odpycha; z drugiej zaś strony podlegającej wybuchom niszczącej agresji, niena-

wiści, irracjonalnej żądzy niszczenia. Wszak już w czasach antycznych znano pojęcie „furor teutonicus”...

Czesi: wyposażeni w wiele zalet zbliżających ich do Niemców, zdyscyplinowani, pracowici, twórczy. Jednocześnie świadomi swej słowiańskości, której woleliby się pozbyć, uciec od niej, zapomnieć. Uciec, czym prędzej stąd uciec... Włączyć się w Europę Zachodnią, nie tylko by uzyskać poczucie bezpieczeństwa (czego pragną również Polacy), ale by uciec od Wschodu, nie być już zmuszanym do związków z nim i uczestnictwa. Jakże wyraźnie widać te uczucia w postawie wielu czeskich polityków, również premiera Klausa. To właśnie było główną przyczyną ich wstrzemięźliwości, a nawet niechęci wobec Grupy Wyszehradzkiej, a także łatwej zgody na rozwód ze Słowacją.

I wreszcie Polacy. Naród uparty w stawianiu oporu, zdolny do poświęceń w walce, także do wydajnej i twórczej pracy, gdy skłania ich do tego wyraźna korzyść lub ambicja osobista. Jednocześnie chaotyczny i często warcholski, pełen kompleksów, zawistny o cudze sukcesy, trudny we współpracy. Co pewien czas, w dniach wielkich zmaganiań, skupiamy na sobie uwagę świata, a później budzimy jego zdziwienie, niechęć, a nawet odrazę.

Przede wszystkim zaś lamentujemy. „Nam się należy, ale nic z tego nie będzie, bo i tak sprzedadzą nas i zdradzą.” Nieraz rzeczywiście nas sprzedawali, bo taki jest świat. Ale z tego nie wynika, by nam się coś należało, świat bowiem jest pełen sprzedanych.

Przeprowadzony niedawno przez sopocką Pracownię Badań Społecznych sondaż wykazał, że ponad połowa Polaków czuje się skrzywdzona. Najczęściej przez rząd (50%), przez polityków, przez rzeczywistość, przez historię, albo przez ludzi, którzy odnieśli sukces. Rzadziej przez inne narody. Przez Rosjan – 18%, przez Niemców – 17%, przez Kościół – 12%, przez Żydów – 6%.

Myślę, że w innych regionach geograficznych rzadko można spotkać podobne wyniki. Świadczą one o głębokich zaburzeniach. Wiele przyczyn sprawiło, że nie jesteśmy całkiem normalni i nie czujemy się psychicznie dobrze, ale to utrudnia poprawę naszej sytuacji.

Jesteśmy środkowoeuropejskimi neurotykami. Nie my jedni. Cały ten region od dawna pora się ze swymi neurozami. Mamy z nimi do czynienia codziennie, ale wiemy o nich mało. Nie było chyba przypadkiem, że ojciec nowoczesnej psychoanalizy Zygmunt Freud pojawił się właśnie tutaj, w Europie Środkowej, w Wiedniu. Ale on zajmował się tylko częścią problemu.

Czas już chyba na prawdziwą psychoanalizę polityczną.

 sesje - sympozja

ENCYKLIKI EWOLUUJĄCE

Ewolucja nauki społecznej Kościoła Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”

**Katedra
Historii Myśli Ekonomicznej
i Historii Gospodarczej
Uniwersytetu Łódzkiego
Łódź, 23–24 IX 1994 r.**

Trudno przecenić wagę namysłu nad wymiarem etycznym polskiej transformacji systemowej. Podczas łódzkiej konferencji starano się poszerzyć tło ideowe takiej refleksji. W obradach wzięło udział ponad 70 osób – pracowników naukowych krajowych uczelni, w tym kilku parlamentarzystów z obu Izb. Wygłoszono 12 referatów. Każdy z nich był uzupełniany wolnymi głosami bądź dyskusją.

Wprowadzenie wygłosił G. Spychalski (UŁ). Mówił o przedmiocie, celu i metodzie nauki społecznej Kościoła (NSK). Wyraża jej ewolucja przebiega od proliberalistycznej postawy Leona XIII do stosunkowo silniejszego akcentowania roli państwa u Piusa XI czy papieży posoborowych. O rozwoju problematyki praw człowieka w myśli społecznej

Kościół ostatnich 100 lat mówił ks. H. Skorowski, salezjanin (ATK). Do czasu „Pacem in terris” prawa człowieka były co prawda częściowo uwzględniane, ale usystematyzowany i pełny wykład znalazły dopiero w encyklice Jana XXIII. Odtąd znajdują się w centrum NSK. Kolejni mówcy przeszli od tego panoramicznego przeglądu do rozważań nad poszczególnymi etapami ewolucji. Referat M. Poborskiego (WSP Kielce) dotyczył relacji między kapitałem i pracą w „Rerum novarum” Leona XIII. Pojawienie się tej encykliki było momentem przełomowym; od tej chwili Kościół zaczął włączać się czynnie w rozstrzyganie konfliktów, które są do dziś (w rozmaitym stopniu) najistotniejsze dla życia społecznego. Konflikt kapitału i pracy z czasem zostaje rozstrzygnięty na korzyść pracy. W dyskusji kończącej tę część podniesiono kwestię statusu naukowego NSK i jej skuteczności społecznej. Podczas sesji popołudniowej Ł. Czuma (KUL) mówił o doktrynie społecznej Piusa XI i Piusa XII, E. Ciupak (UW) przedstawił wizję rodziny w NSK, natomiast J. Auleytner (UW) omówił stosunek polskich parlamentarzystów do NSK.

Losy zagadnień społecznych na ostatnim soborze przedstawił K. Mądel SJ mówiąc o istotnym przesunięciu akcentów – już w samym języku nauczania społecznego – od dyskursu scholastycznego do fenomenologiczno-pastoralnego. Ważną konsekwencją tej zmiany była nowa koncepcja relacji Kościół – państwo oparta na zasadzie wolności religijnej pojmowanej personalistycznie. W. Piątkowski (UŁ)

omówił zagadnienie własności w nauczaniu Jana Pawła II. Zróżnicowane formy własności powinny respektować wymogi etyczne, w tym także zasadę prymatu pracy nad własnością (Leon XIII widział w niej konsekwencję prawa naturalnego). Czy oznacza to także zróżnicowanie form gospodarki? Na to pytanie starała się odpowiedzieć J. Godłów-Legiędź (UŁ), mówiąc o stosunku NSK do rynku i liberalizmu. Jednak dystans do liberalizmu i socjalizmu w „*Sollicitudo rei socialis*” ustępuje w „*Centesimus annus*” pewnej przychylności (z zastrzeżeniami) dla mechanizmów rynkowych, które nigdy nie tkwią w próżni prawnej czy politycznej. Nie ma u Jana Pawła II pochwały interwencjonizmu, ale jest mowa o obowiązkach ciążących na państwie względem tzw. środowiska ludzkiego i naturalnego. Można więc wnioskować o „wielości trzecich dróg”, a może to być liberalizm społeczny, łączący konkurencję i współczucie (A. Smith), dopuszczający regulacje społeczne (J.S. Mill) i tzw. docelowy interes osobisty (Keynes). Inne stanowisko zaprezentował T. Przeciszewski (UMCS), gdy mówił o głównych ideach społecznej gospodarki rynkowej (SGR), wyrażając jednocześnie ubolewanie z powodu słabej w Polsce recepty osiągnięć chadecji (Muller-Armack, Erhard). Ukazał różnice w programach gospodarczych zbliżonych do SGR: silną redystrybucyjność i hasło maksimum społecznego (V. Giscard d'Estaing) oraz liberalizm społeczny z niskim wkładem samego państwa (D. Bell). Natomiast NSK nazwał trzecią drogą w sensie systemu

negocjacyjno-arbitrażowego, który sprawdza się ponoć wewnątrz niemieckiej CDU (pracownicy i przedsiębiorcy stanowią dwa skrzydła partii). Wreszcie sformułował postulaty dotyczące prywatyzacji (powszechnej) w Polsce, ale poprzedzonej komercjalizacją (akcjonariat menedżerski) i deetatyzacją (rola spółdzielczości, syndykatów). Ta propozycja spotkała się z zarzutem utopijności (A. Golec, UMCS), jak i możliwej instrumentalizacji NSK – choćby w kwestii spółdzielczości: pytano, czy jest ona jak u Milla ułatwieniem w realizowaniu prywatnych interesów, czy może quasi-spółdzielczością podobną do peerełowskiej. O innej ideologizacji myślenia wspomnieli ks. F. Mazurek (KUL), wskazując na ekskluzywne traktowanie jednej formy własności. Wygłosił on także wykład o ewolucji idei wolnościowych, jaka dokonywała się pod wpływem krytyki marksistowskiej, chrześcijańskich ruchów społecznych i syndykalizmu, wreszcie kryzysów ekonomicznych i politycznych (powstanie Sowietów). Wolność w postaci amerykańskiego konserwatyzmu (Friedmann, Buchanan, Hayek) czy tatcherizmu nie wyzbywa się systemu zabezpieczeń społecznych (są silniejsze niż w Europie Wschodniej), a w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela przybiera nawet „sklerykalizowaną” postać, zważywszy na silny jej personalizm i ideę braterstwa (rola Maritaina). W spotkaniu NSK z liberalizmem punktem zapalnym staje się prawo do pracy i wolnej inicjatywy gospodarczej. Wreszcie J. Sieg SJ (Kraków) mówił o etapach ewolucji NSK. Dla etapu dok-

trynalnego (do Piusa XII) właściwe było surowe aplikowanie wiecznych zasad moralności do zmiennej rzeczywistości społecznej (stąd paternalistyczne traktowanie wielu spraw). W okresie personalistycznym (Jan XXIII, Vaticanum II) dochodziły do głosu naturalne uprawnienia człowieka, dzięki czemu możliwe stało się „wyjście” katolików do współpracy z niechrześcijanami. Obecny etap nauczania (etap „cywilizacji miłości”) charakteryzuje się perspektywą wielokulturową i postulatem integralnego rozwoju człowieka i ludów (równoważenie rozwoju materialnego duchowym). W dyskusjach nad tym drugim powróciły spory dotyczące „trzeciej drogi”.

Konferencję zakończyły głosy z propozycjami szczegółowych tematów na kolejne spotkanie, bowiem zgadzano się co do potrzeby kontynuacji tego typu obrad.

Krzysztof Mądel SJ



sztuka

DANIEL CHODOWIECKI
PREIS 1994

*Wystawa polskich
artystów
grafików
i rysowników*

**Berlin, Akademia Sztuki,
30 X – 27 XI 1994 r.**
**Gdańsk,
Ratusz Głównego Miasta,
27 I – 7 III 1995 r.**

Powołana przez Güntera Grassa w 1992 r. Fundacja im. Daniela Chodowieckiego, mająca na celu promowanie polskich artystów w Niemczech, przyznała pod koniec ubiegłego roku swoją nagrodę po raz drugi. Do udziału w wystawie konkursowej zaproszono tym razem 30 artystów. Z okazji edycji poprzedniej zostały szerzej omówione na tych łamach („PP” nr 6/94) sylwetki: niemieckiego pisarza i wybranego przez niego polskiego patrona Nagrody. Tu przypomnijmy tylko, że obydwaj gdańszczanie opuścili wcześniej swoje rodzinne miasto, ale nie utracili z nim więzi emocjonalnej. Dlatego po Berlinie wystawa prezentowana jest także w Gdańsku.

Daty urodzenia patrona i fundatora dzieli 200 lat. Dwa wieki narastających między Niemcami i Pola-

kami konfliktów, zmagani i wrogości ze straszliwą kulminacją II wojny światowej. Dopiero w jej wyniku po stronie niemieckiej zaczęła się kształtować idea sąsiedzkiego współżycia z Polską na nowych zasadach. Dziedzina kultury okazała się najodpowiedniejszą płaszczyzną kontaktów. Działania w jej ramach wspomagały późniejszą normalizację stosunków w innych dziedzinach. Niedawno powstała fundacja Grassa stanowi jedną z ważniejszych inicjatyw na rzecz zbliżenia naszych narodów.

Na wystawę berlińską w 1994 r. zostały dopuszczone także prace malarskie. Artystką, której udało się przełamać ograniczenia regulaminowe, okazała się Maria Teresa Kuczyńska, zgodnie z zasadą konkursu jedyną jego laureatką. Mieszkająca obecnie w Australii artystka urodziła się w Elblągu. Studia w gdańskiej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych pod kierunkiem wybitnych rzeźbiarzy: Stanisława Horno-Popławskiego i Adama Smolany, ukończyła w 1971 r. Przez trzy następne lata pracowała jako asystentka w Pracowni Propedeutyki Malarstwa i Rzeźby, po czym zrezygnowała z pracy pedagogicznej na rzecz twórczości.

Zajęła się modelowaniem i wypalaniem małych form z gliny porcelanowej. Za zestaw takich prac pokazanych na międzynarodowej wystawie w Faenzie we Włoszech otrzymała w 1978 r. złoty medal. W tym samym ośrodku w roku następnym zdobyła Grand Prix. Nagrody te otworzyły jej drogę do wystaw w europejskich galeriach, pomogły wypłynąć na szerokie

wody. Zniechęcona brakiem perspektyw w kraju i duszną atmosferą pierwszych lat stanu wojennego, wyjechała do Australii.

Tu dała się również poznać głównie jako rzeźbiarka. Tym razem specjalizująca się w formach związanych z architekturą. Do najokazalszych realizacji Kuczyńskiej należy odlana w brązie grupa figuralna o wymiarach 2,5 x 4,5 m, wieńcząca portal budynku Family Court of Australia w Sydney. Zajęła się też malarstwem. Świetnie opanowany realistyczny rysunek stał się w jej malarstwie pierwszorzędnym atutem.

Na serię pięciu pokazanych w Berlinie gwaszy retuszowanych nieznacznie pastelami składają się wizerunki dużego czarnego psa oraz jedna z widokiem mrocznego starego wnętrza z jasnym prostokątem okna w perspektywie. Wszystkie cechuje nastrój powagi i nostalgii. Na chłodny ich koloryt składa się cała gama błękitów, od pruskiego po ultramarynę, skonstrastowanych z głęboką czernią cielska zwierzęcia, czarno-zielonymi formami natury w pejzażu nadmorskim oraz dużymi płaszczyznami bieli plaż czy neutralnego tła.

Prace są malowane ze swadą, szerokimi pociągnięciami pędzla syntetycznie ujmującymi formy architektury, rozległego krajobrazu nadmorskiego, wreszcie wyciągnięte, śpiące zwierzę, zwierzę kroczące ciężko na wprost patrzącego, czy w dużym zbliżeniu samego łba o sterczących uszach i zagadkowym spojrzeniu draśniętego cynobrem oka.

Polsko-niemieckie jury Nagrody w składzie: Rolf Szymanski, Maciej

Świeczewski, Johannes Grützke, Eva Poll oraz laureatka poprzedniego konkursu Magdalena Hoffmann, jednogłośnie opowiedziało się za takim szorskim, bezpośrednim przekazem „tego, co jest”, co istnieje w postaci tajemniczej i nieprzeniknionej egzystencji innej istoty żywej.

Spośród pozostałych uczestników wystawy jury zwróciło uwagę także na grafiki Jerzego Jędrysiaka z Zakopanego oraz Wiesława Szamockiego z Zalesia Górnego, wyróżniając autorów przez zamieszczenie reprodukcji ich prac w katalogu. Ogólnie wysoki poziom prac polskich artystów wieńczyły dwa nazwiska światne: Eugeniusza Geta Stankiewiczza i Andrzeja Pietscha.

Po dwu edycjach konkursu za wcześniej jeszcze na uogólnienia. Narzuca się fakt, że w obu przypadkach nagrodzono prace skoncentrowane na treściach egzystencjalnych, przekazanych za pomocą nie udziwnionych środków formalnych, mogące liczyć na szerszy krąg odbiorców. Katalog o bliźniaczej formie zewnętrznej tym razem wydano w wersji dwujęzycznej, a w reprodukcjach uwzględniono barwę prac nagrodzonych.

Przykro powtarzać zarzuty pod adresem strony polskiej, a przede wszystkim wręcz nikłą promocję wystawy w Gdańsku oraz ułokowanie jej w trudno dostępnych salach II piętra Ratusza. Wydaje się, że na znacznie większy rezonans mogłaby ona liczyć nawet w samym tylko Gdańsku, ale w sezonie letnim.

Krystyna Paluch Staszkiel

wystawy

BIAŁE PLAMY NA RUBIEŻACH CYWILIZACJI ANTYCZNYCH

*Na rubieżach
cywilizacji
antycznych
Kultura przeworska
od II w. p.n.e.
do V w. n.e.*

**Muzeum Archeologiczne
w Warszawie
9 XII 1994 r. – 31 XII 1995 r.**

Zazwyczaj, gdy myślimy o starożytności, o ludach i państwach, które tworzyły to, co określamy mianem antyku, nasza myśl biegnie najpierw ku Grecji i Rzymowi. I zazwyczaj na nich się też zatrzymuje. Granica Renu i Dunaju, odgradzająca kiedyś cywilizowany świat od czegoś wielce nieokreślonego, a nazywanego Barbaricum, jest też w naszej świadomości granicą odcinającą strefę, o której mamy jakieś mniej lub bardziej mgliste pojęcie, od wielkiej białej plamy, którą ktoś tam może i zamieszkiwał, ale właściwie kto? Nasza edukacja historyczna pozostawiła ogromny niedosyt wiedzy dotyczącej tego, co poza uznanymi cywilizacjami antycznymi działo się dawnymi czasy na naszym świecie.

Niedosyt ten jest dość dotkliwy nie tylko dlatego, że barbarzyńcy obalający Cesarstwo Zachodnie pojawiają się w Italii niczym *deus ex machina*, ale i dlatego, że owa „zadunajska” biała plama obejmuje także współczesne ziemie polskie, a kolejnym *deus ex machina* historii jest Mieszko I, który ni stąd, ni zowąd pojawił się ze swymi Polanami nad Wartą i ochrzciwszy się zapoczątkował istnienie Polski. Głodu wiedzy o pradziejach naszych ziem nie zaspokoją mapy umieszczane w popularnych atlasach historycznych wydawanych w latach 70. i 80., wedle których nad Wisłą mieszkali tajemniczy Prasłowianie. Trzeba przyznać, że głód ten od kilku lat starają się zaspokoić popularne książki Jerzego Strzelczyka – myślę tu przede wszystkim o dwóch pozycjach: „Goci – rzeczywistość i legenda” oraz „Wandalowie i ich afrykańskie państwo”. W jakiejś mierze uchyliły one rąbka tajemnicy spowijającej świat barbarzyńców, ukazując ich życie, obyczaje, wędrówki i wkład w zachodnią cywilizację.

Dlatego tym bardziej wartościową inicjatywą jest otwarta w Muzeum Archeologicznym wystawa. Mocną stroną jest już sam jej program. Choć ograniczona tematycznie do kultury przeworskiej, ukazuje ją jednak w szerokim kontekście kultur okolicznych, przede wszystkim kultury tworzonej podówczas na zachodzie przez Celtów. Szczególnie pomocne w ogarnięciu przestrzennym zasięgu tych raczej mało znanych kultur są bardzo przejrzyste mapy, ukazujące koleje rozprzestrzeniania się i rozwoju zarówno samej

kultury przeworskiej, jak i jej sąsiadów.

Drugą i chyba zarazem najmocniejszą stroną ekspozycji jest próba pokazania nie tyle odkopanych tu czy tam pozostałości po dawnych mieszkańcach naszych ziem, ile ukazania ich codziennego życia. Dzięki temu otrzymujemy rzadką możliwość swoistego uczestniczenia w powszednich czynnościach ludzi sprzed 2000 lat – możemy śledzić sposoby gromadzenia żywności, posiłki, pracę, ubiory. Przy okazji możemy zajrzeć za kulisy zajęć mniej powszednich, jak handel czy obrządek pogrzebowy. Nie zabrakło też przedstawienia bardziej męskich rozrywek, a więc sposobów prowadzenia wojny i towarzyszących jej akcesoriów. I tu należą się wielkie wyrazy uznania pracowni kopii, która niejako wskrzesiła wiele przedmiotów sprzed wieków.

W końcu trzeba powiedzieć o kolejnym i niebagatelnym walorze wystawy – nazywa ona swoich bohaterów po imieniu. A imię to może być dla wielu z nas zaskoczeniem, gdyż brzmi – Wandalowie. Jak mówią sami autorzy wystawy, jest to chyba pierwszy wypadek, gdy ktoś przedstawiając w tej formie kulturę przeworską, przypisuje ją wprost temu wschodniogermańskiemu ludowi. Nazwa ta nie budzi najlepszych skojarzeń – spustoszenie Galii w latach 407-408, zdobycie Rzymu przez Genzeryka w 455 r. czy piractwo uprawiane przez afrykańskie państwo Wandalów nie przysporzyły im sympatii. Dlatego przyjrzenie się ich codzienności, a także obawom związanym ze znacznie mniej lubianymi Hunami,

czynią Wandalów jakoś bliższymi. A warto przy okazji wiedzieć, że polscy dziejopisowie dopatrywali się niegdyś naszych korzeni właśnie u Wandalów. Dość wspomnieć średniowieczne spekulacje, czy imię owej Wandy, co to nie chciała Niemca, nie miało czasem czegoś wspólnego z poprzednimi mieszkańcami dorzecza Wisły...

Wandalowie w większości wywędrowali z naszych ziem na początku V w. W niedługim czasie usłyszała o nich Galia, Hiszpania, Afryka Północna, gdzie przez 100 lat królowie wandalscy władali państwem o dość mocarstwowych ambicjach. Tego już wystawa nie dokumentuje – ma przecież przedstawiać życie Wandalów na ziemiach polskich. Ale dwa tunezyjskie naczynia znalezione na naszych ziemiach świadczą o istnieniu więzi między tymi, którzy ruszyli na Kartaginę, a tymi, którzy pozostali nad Wisłą.

Tomasz Grodecki SJ



teatr

NIE SPEŁNIONE MARZENIA

Teatr „Scena Prezentacje”
w Warszawie

Billy Kłamca

Willisa Halla

i Keitha Waterhouse’a

przekład –

Kazimierz Piotrowski

scenografia – Marcin Stajewski

reżyseria – Romuald Szejd

premiera w marcu 1995 r.

Teatr Współczesny
w Szczecinie

Bez czułości

Clare McIntyre

przekład – Magdalena

Zawadzka-Dąbrowska

scenografia – Marek Braun

reżyseria – Anna

Augustynowicz

prapremiera polska w styczniu

1995 r.

Tytuł „Billy kłamca” znalazł już miejsce w podręcznym katalogu haseł kultury masowej XX w. Przede wszystkim kojarzy się oczywiście ze słynnym filmem Johna Schlesingera z 1963 r., ale przedtem była powieść Keitha Waterhouse’a, na-

stępnie komedia, napisana przez autora do spółki z Willisem Hallem – prapremiera, w reżyserii Lindsaya Andersona z Albertem Finneyem w roli głównej, okazała się wielkim sukcesem; potem pojawiła się nawet wersja muzyczna.

Sztukę „Billy kłamca” Romuald Szejda reżyserował już raz w 1973 r. w łódzkim Teatrze Powszechnym. Dziś postanowił do niej powrócić, uznając, jak zwierzył się prasie, że pozostała ona zadziwiająco aktualna. Przypomnę na wszelki wypadek w dużym skrócie, o co w tym utworze chodzi: bohater Billy to młody chłopak, który żyje w małym prowincjonalnym świecie, nudnym i beznadziejnie pozbawionym jakichkolwiek atrakcyjniejszych perspektyw. Billy ucieka w marzenia, a w życiu realnym przestaje odróżniać prawdę od kłamstwa, czy raczej konfabulacji, wobec czego wikał się w rozmaite konflikty i nieporozumienia z otoczeniem, które zdecydowanie odmawia uczestniczenia w jego zabawach z wyobraźnią.

Taka konstrukcja psychiczna i reakcja na rzeczywistość istotnie nie wydają się związane z jakimś konkretnym czasem czy miejscem, podobne perypetie może przeżywać każdy młody człowiek w każdej epoce. Problem jednak polega na tym, że historia tego typu może naprawdę zainteresować widza tylko wtedy, gdy zostaną spełnione dwa warunki: po pierwsze, kontrast pomiędzy szarą rzeczywistością a światem marzeń będzie artystycznie wyrazisty i uderzający, po drugie zaś tytułowy bohater wyda się sympatyczny, wrażliwy i myślący.

W przedstawieniu Szejda nie ma dławiącej codzienności, została natomiast zbudowana rzeczywistość farsowa, w której różnica pomiędzy Billym a resztą postaci właściwie się zaciera. Rodzinny dom nie jest żalosny i ponury, lecz raczej zabawny i dziwaczny. Danuta Szaflarska bardzo śmieszna jako babka, Ewa Dałkowska – matka i Krzysztof Gordon – ojciec stworzyli udanie postaci charakterystycznych, ciepłych oryginałów; Billy wydaje się raczej ich naturalnym potomkiem niż kukułczym jajem. Jan Jankowski jako główny bohater nie wzbudza wielkiego zainteresowania dla postaci, którą gra. Sprawia wrażenie małego, dość żalosego oszusta, nie zaś zbuntowanego, przyciągającego uwagę odmienca. Cały ten spektakl staje się opowieścią o komicznych, w sposób raczej mechaniczny, wypadkach pewnego mitomana. Nie ratuje sytuacji druga część, w której z założenia zapanować miała tonacja poważniejsza – fałszywie liryczne dialogi wzbudzają wyłącznie zniercierpliwienie. Najjaśniejszym punktem przedstawienia wydaje się rola Joanny Kurowskiej, która jako cnotliwa Barbara zaprezentowała nader sugestywną *vis comica*.

Tak się złożyło, że w dzień po premierze „Billy’ego kłamcy” do Warszawy zjechał teatr szczeciński; w ramach zorganizowanego przez Teatr Mały cyklu prezentacji najnowszej dramaturgii światowej pokazał angielski dramat – którego dwie główne bohaterki także nie lubią realnego świata i w rozmaity sposób przed nim uciekają.

„Bez czułości” należałoby zaliczyć do gatunku ambitniejszych,

psychologiczno-obyczajowych sztuk bulwarowych. Rzecz cała rozgrywa się w łazience, w której rozmawiają i monologują trzy współlokalki. Jedna z nich, przejęta niechęcią do samej siebie, a szczególnie do swojego ciała, pogrąża się bezustannie w rozbuchanych marzeniach o mężczyznach i seksie, druga – okaleczona jakimś bliżej nie sprecyzowanym, upokarzającym przeżyciem z dwoma lumpami w roli głównej – kryje się przed ludźmi i zewnętrznym światem. W zgrabnym, starannie wyreżyserowanym przedstawieniu szczecińskie aktorki – Beata Zygarińska, Joanna Matuszak i Anna Januszczyńska – ożywiły postacie McIntyre na tyle, na ile tekst im na to pozwolił. Nie było to zadanie łatwe, „Bez czułości” bowiem to sztuka zajmująca się osobami o mentalności pierwotniaka pantofelka. Bohaterki nie mają w życiu żadnych spraw poza facetami, ciuchami i dietą odchudzającą. Są monotematyczne, niemądre i z lekka odpychające. Dramat udaje, iż penetruje zawikłania duchowe, w istocie zaś jest po brzegi wypełniony pustką.

Ta właśnie pustka, myślowa, artystyczna i psychologiczna, stanowi cechę wspólną obu spektakli, będących wariacjami na podobny temat, choć utrzymanymi w odmiennych tonacjach. W warszawskim przedstawieniu zawinił przede wszystkim teatr, w szczecińskim – tekst, ale efekt końcowy jest podobny. Zaprezentowano widowni dwie opowieści o nieciekawych ludziach, snujących nieciekawe marzenia. Zupełnie nie wiadomo po co.

Joanna Godlewska


 film

ŚWIADECTWO FAUSTYNY

Faustyna
Jerzego Łukaszewicza

Jezu, ufam Tobie – tak brzmi podpis pod obrazem z wizerunkiem Chrystusa Miłosiernego, namalowanym na polecenie siostry Faustyny Kowalskiej w latach 30. w Wilnie. To motto zdaje się również przyświecać filmowi „Faustyna” w reżyserii Jerzego Łukaszewicza z Dorotą Segdą w roli tytułowej. Film skoncentrowany wokół biografii błogosławionej (siostra Faustyna została wyniesiona na ołtarze w 1993 r. przez papieża Jana Pawła II) został zrealizowany w skupieniu, z pokorą i pieczołowitą wiernością wobec zapisków pozostawionych w „Dzienniczku” bohaterki.

Reżyser nie przedstawia objawień młodziutkiej zakonnicy jak sprawy przesądzonej. Dziewczyna spotyka się raczej ze sceptycyzmem i rezerwą ze strony klasztornej otoczenia. Nawet spowiednika musi długo przekonywać o tym, że jej wizje są czymś więcej niż czystą imaginacją. Faustyna jest wyjątkowa – prosta dziewczyna z ludu – pracuje bez narzekania, modli się z żarliwością i ciężko choruje, traktując cierpienie jak łaskę. Te cechy są związane z jej osobą, a nie z powołaniem, inne siostry nie potrafią podążyć jej śladem. Nawet jedna z nich (tu

warta zauważenia wzruszająca rola Danuty Szaflarskiej) w spowiedzi generalnej wyznaje, że od 50 lat czeka na furcie, ale nie było jej nigdy dane spotkać Chrystusa-Wędrowca.

Faustyna w kreacji Doroty Segdy to przykład subtelności, a zarazem mistrzowskiego rzemiosła. Aktorka gra twarzą, okoloną skrzydłami kornetu, a zwłaszcza wyrazistością oczu, w których maluje się cały świat jej doznań. Od dziecięcej szczerości, zachwytu, aż po upokorzenia i ból. To naprawdę niezwykła rola.

Siostra Faustyna zmarła w wieku 33 lat na gruźlicę i została pochowana na cmentarzu zakonnym, położonym w ogrodzie Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie na Łagiewnikach. Dzieło jej życia zaowocowało pośmiertnie. Jej „Dzienniczek” okazał się pouczającą lekturą dla wszystkich poszukujących wskazówek do życia wewnętrznego. Ponadto, jak napisał w przedmowie abp Andrzej Maria Descur, ogłoszona w 1980 r. *Encyklika papieża Jana Pawła II „Dives in misericordia”* szczęśliwie skupiła uwagę Kościoła, a nawet świata laickiego, na tym przedziwnym przymiocie Bożym i jednocześnie nadzwyczajnym aspekcie ekonomii zbawienia, jakim jest właśnie Miłosierdzie Boże. Pożądanym byłoby wnikliwe studium w celu wskazania punktów stycznych między Dzienniczkiem S. Faustyny a przytoczoną Encykliką. Te punkty styczne są na pewno liczne, bo czerpią natchnienie z tego samego źródła tj. z objawienia Bożego i nauki Chrystusa.

Film „Faustyna” – skromny i refleksyjny, idący wbrew nurtom dzisiejszego kina, ma do spełnienia ważną rolę edukacyjną. Wydobywa z cienia samą postać Błogosławionej i co więcej – przybliża świadectwo jej wiary. Świadectwo, którego istotą jest objaśnianie tajników Miłosierdzia Bożego.

Anna Pietrzak

książki

BARD RODZINNEGO MIASTA

Eugeniusz Kasjanowicz
Aleksandria

Fundacja Kultury Podlaskiej
Siedlce 1993, ss. 50

Głównym źródłem inspiracji poezji Eugeniusza Kasjanowicza jest rodzinne miasto i krąg spraw z nim związanych. Miasto Siedlce traktowane jak „najbliższa ojczyzna” i „kraj lat dziecińczych” powraca wielokrotnie w strofach tych wierszy nie tylko jako bezpośrednie doświadczenie miejsca, ale też jako echo konkretnej tradycji poetyckiej czy trop stylistyczny. Bezpośrednie wpływy „mistrzów” są wprawdzie tutaj dyskretne, ślady kultury literackiej występują przecież dość wyraźnie w przywoływaniu poszczególnych poetów, w aluzjach i odniesieniach do ludzi kultury i sztuki. Tytu-

łowa „Aleksandria” to nie śródziemnomorska metropolia, lecz siedlecki park księżnej Ogińskiej. Historia i kultura minionych wieków tworzą więc kanwę, na której rozgrywa się współczesne życie poety i jego bliskich.

*Staw z wyspą
na której w roku 1783
Stanisław August Poniatowski
spożywał śniadanie*

współtworzy pejzaż dzisiejszej codzienności. A jest to codzienność bynajmniej nie idealizowana przez poetę; nie ma w niej nic z utopijnej Arkadii. Problemy miasta, jego nędze i rozpacz pokazuje Kasjanowicz z brutalną niekiedy szczerością, a jego uroki maluje z dyskretną nostalgią. Bo rodzinne miasto, zwłaszcza z dystansu dojrzałości, z miejsc odległych i zachwycających egzotyką nowości, wciąż jest obecne w uczuciach poety jako swoisty modus vivendi.

*Często myślę o ulicy Łukasińskiego
i wracam na Monte Cassino
jakbym przezwycięzał słabość
[wznosząc
ciężar dnia na następny stopień*

mówi poeta w zakończeniu wiersza „Miasto”. A w wierszu „Kamienica” czytamy:

*Chciałem kamienicę
zabrać w podróż
żeby zwiedziła inne kraje
zobaczyła swoje siostry za granicą
odechnęła Morzem Śródziemnym
lecz ona wrosła zbyt mocno
w to podwórko*

Poeta wie zatem, że rzeczy muszą trwać na swoim miejscu w przestrzeni realności i tylko magia wyobraźni sprawia, że wędrują razem z nami po ścieżkach świata.

Motyw podróży to drugi istotny znak rozpoznawczy tej twórczości. Szczególnie wiersze z cyklu „Grecja” przynoszą ciekawe spełnienia liryczne. Kasjanowicz nie tworzy bowiem w nowej sytuacji egzystencjalnej nowych miar artystycznych dla swoich doznań; on wchodząc w nową kulturę z bagażem swoich małomiasteczkowych doświadczeń i odruchów pozostaje sobą, a więc niespokojnym miejskim włóczęgą, bywalcem tawern, wypróbowanym przyjacielem w dołi i niedoli. Rzeczywistość Grecji jest paralelna do swojskiej podlaskiej prowincji. W wierszu „Nea Lefki” poeta mówi językiem siedleckiej ulicy:

*pragnę ocalić was przyjaciele
wyciągniętą ręką
dojrzewającym zapachem strof
które odstraszały złe moce*

Homerowe Harpie

*znowu siedzimy przy jednym stole
w tawernie Nikosa
by cieszyć się chwilą*

Przyjaźń, miłość, współobcowanie bliskich sobie istot to kolejny atrybut tej prostej, bezpretensjonalnej liryki. Uczucia są tutaj wyrażane tak, jak powstają – w spontanicznym uniesieniu, intymność ma wymiar bezpośredniej bliskości, jest dotykalna, ma określony kształt, smak, zapach, można ją zidentyfikować z postacią bliskiej osoby. W wierszu

bez tytułu zadedykowanym Marii
odnajdujemy liryczną zgrzebność
znaną poetom autentystom i wszel-
kim ludowym nurtom poetyckim:

*Znowu jestem
u swojej krynicy
przemawiasz do mnie
śmiesznie bliskimi minami
szczerzysz zęby
i znasz się na moich smach*

Prostota, autentyzm, zmysł kon-
kretu, świeżość emocjonalna i dy-
skretny humor opromieniają poezję
Eugeniusza Kasjanowicza światłem
najczystszej liry, sprawiając,
że stanie się ona świetną lekturą
zarówno dla koneserów sztuki po-
etyckiej, jak i jej mniej wyrafinowa-
nych miłośników. Pochwali ją więc
nie tylko Czesław Miłosz, ale także
symboliczny Zorba, którym może
być każdy z nas.

Po raz pierwszy rekomenduję na
tych łamach książkę, której właści-
wie jeszcze nie ma. Istnieje, co
prawda, i „Aleksandria” w siedle-
ckim, lokalnym wydaniu i kilka
innych zbiorów wierszy E. Kasjano-
wicza, m.in. „Itako – to ja” i „Do
ciebie” (także w wydaniach regio-
nalnych i bardzo małych nakładach),
ale – praktycznie – książki te nie są
dostępne dla szerszej publiczności
czytelniczej. „Aleksandria” w no-
wym, rozszerzonym wydaniu ukaże
się w tym roku nakładem oficyny
wydawniczej przy Stowarzyszeniu
Pisarzy Polskich i do lektury tego
zbioru serdecznie zachęcam.

Adriana Szymańska

JESZCZE NIE, A JUŻ PRZECIE

Jakub Z. Lichański
Hermann Broch

Wyd. Naukowe „Semper”,
Warszawa 1994, ss. 92

Twórczość austriackiego pisarza
Hermann Brocha (1886-1951) jest
w Polsce niestety niemal nie znana.
A jest to autor, któremu tylko przed-
wczesna śmierć przerwała drogę do
literackiej Nagrody Nobla, stawiany
na równi z największymi ekspery-
mentatorami i nowatorami pro-
zy międzywojennej: J. Joyce’em,
T. Mannem, H. Hessem, F. Kafką,
R. Musilem. Autor „Czarodziejskiej
góry” napisał o jego najważniejszym
dziele: „*Śmierć Wergilego*” *uwzględ-
niając go jako jeden z najbardziej znaczących
i najgruntowniejszych ekspery-
mentów, jaki kiedykolwiek został prze-
prowadzony na płynnym medium
powieści.* Broch jest przede wszyst-
kim autorem 4 dzieł: „Lunatyków”,
„Śmierci Wergilego”, „Niewinnych”
oraz „Kusiciela”. Po polsku prze-
czytać możemy 3 ostatnie oraz zbiór
opowiadań „Powrót Wergilego”.
Monografia Jakuba Z. Lichańskiego,
ukończona przed kilkoma już laty,
ukazuje się w dobrym momencie.
Oto poprzedziło ją drugie (po 30
latach) wydanie arcydzielnego prze-
kładu „Śmierci Wergilego”, autor-
stwa Marii Kureckiej i Witolda
Wirpszy (Wrocław 1993). Dodajmy,
że książka Lichańskiego pojawia się
niejako w przeddzień 50. rocznicy
opublikowania tej powieści (1945).

Wolno ufać, że będzie ona dobrym wprowadzeniem w pisarstwo Brocha, w świat jego wartości i niełatwej poetyki. Autor zdecydował się przedstawić Brocha – moim zdaniem bardzo zasadnie – wyłącznie jako pisarza, pozostawiając na boku jego twórczość eseistyczną i dorobek naukowy w zakresie psychologii mas (badania prowadzone w latach 40. w Princeton). Również tu należało dokonać wyboru. Dlatego Lichański analizuje przede wszystkim wymienione główne dzieła Brocha, poprzedzając to przypomnieniem klimatu intelektualnego, który ukształtował pisarza. Monografię uzupełnia wybór wypowiedzi Brocha o sobie i o sztuce oraz artystów i myślicieli o nim, a także kalendarium i bibliografia.

Jaki wizerunek pisarza wyłania się z omawianej monografii? Broch jest niewątpliwie twórcą, dla którego pisarstwo było czymś bardzo zbliżonym do uprawiania filozofii i jednocześnie świadomym nierozzerwalnych związków między etyką i estetyką: *Co dzieje się jedynie gwoli piękna – mówi Wergili – niczym jest, potępienia jeno warte... co wszelako gwoli przeczucia się dzieje, potrafi rozdzwonić serce ludzkie, aby gotowe było na nadchodzące zwiastowanie, gotowe niczym lira na wietrze rozspiewana... to jest czystość serca*. Celem sztuki jest poznanie Uniwersum. Ma ona charakter poniekąd eschatyczny, skoro jej zadaniem jest pomoc we wnikiwociu w Niepoznawalne, w którym spełnia się nasz los. Ponad obraz poetycki Broch przedkłada więc refleksję filozoficzną i historiozoficzną, a jest ona inspirowana zawsze naj-

lepszymi tradycjami myśli europejskiej.

Dzieło sztuki powinno być budowane – zdaniem Brocha – na kształt eksperymentu naukowego, a jego celem jest danie syntezy swego czasu, przedstawienie całokształtu świata. To możliwe jest już tylko w powieści, a nie w nauce. Aby proza artystyczna mogła spełnić swe zadanie poznania i ukazania integralnego człowieka, musi sięgać do pozaepickich środków wyrazu, przede wszystkim do liryki i esaju, które to formy coraz bardziej wnikają w materię powieści Brocha i przyczyniają się do kształtowania dzieła wielowarstwowego. Zadaniem jego jest – podkreślmy – przede wszystkim bycie formą poznania, a nie poruszanie emocji. Jeśli tak, ów eksperyment-dzieło sztuki mieć musi pewną tendencję, by przekazać określone treści. Nie jest wszakże owa tendencja czymś na kształt manipulacji czy ideologicznej mistyfikacji. (Przeciwko temu wypowiadają się wielokrotnie bohaterowie Brocha, przede wszystkim – Wergili.) Gwarantem tego jest etyka pisarza.

Dwie pierwsze powieści Brocha, trylogia „Lunatycy” oraz „Nieznane wielkości”, są przede wszystkim próbą zmierzenia się z problemami współczesności, rozrachunkiem z kryzysem kultury europejskiej lat 1888-1918. Są niezbędne, by później przeciwstawić mu świat wartości. Pokazuje więc artysta złudzenie, pozór wartości w życiu różnych grup społecznych, przede wszystkim drobnomieszczaństwa: zakłamanie moralne, przykrywanie zbrodni maską cnoty. Przyczyn kryzysu – to

istotne dla rozumienia jego całego dorobku literackiego i prezentowanej w nim aksjologii – upatruje Broch w zerwaniu z zachodnią, europejską tradycją kulturową i jej podstawowymi wartościami, symbolizowanymi przez idee platońskie. Tymczasem życie mieszczań zostało sprowadzone do wymiaru biologicznego, doznań fizycznych i seksualnych. Dramat rozpadu i utraty świata dawnych wartości jest podkreślany przez wielowymiarowy motyw wędrówki i podróży – w głąb własnej świadomości, a także przez motyw zagubienia, utraty poczucia jedności człowieka, świata i Uniwersum oraz świadomość anihilacji fundamentu antropologicznego i ontologicznego naszej egzystencji.

Broch nie porzeka jednak na najwnikliwszym choćby opisie i analizie kryzysu. Stara się wskazać program pozytywny, który jest zakorzeniony w przeświadczeniu o obecności w świecie Transcendencji. Przeczucie jej jest podstawą do przypomnienia tradycyjnego świata wartości humanistycznych – idei platońskich. W „Lunatykach” Broch jeszcze nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie o istotę wartości; ukaże ją w kolejnych powieściach, przede wszystkim w „Śmierci Wergilego”.

Bez wahania można ją określić summą filozoficzną i artystyczną Brocha. Oto pisarz podejmuje fundamentalne dla myślenia o literaturze pytanie o koherencję dzieła sztuki i rzeczywistości, o przystawanie do rzeczywistości prezentowanego w dziele ideału-mitu, prowadzi dyskusję na temat roli sztuki i jej znaczenia dla wspólnoty międzyludzkiej, pyta, czym jest i czym winna

być sztuka, czy dzieło może być godne istnienia po śmierci swego twórcy, a wreszcie – czy jest ono czynem poznawczym. Te pytania i problemy zostają wpisane w 18 ostatnich godzin życia Wergilego. Powieść staje się przeto swoistą wędrówką po wszystkich rejonach rzeczywistości: doczesnym piekle, czyśćcu i raju. Więcej, doprowadza do granicy Nieskończoności, wyzwala z jednowymiarowości egzystencji. Pokazuje, że – zgodnie ze starogrecką, hebrajską i hermetyczną tradycją – życie i śmierć są jedynie dwoma stronami pewnej Jedności; nie mają w sobie swego sensu, a leży on poza nimi, poza granicą przemijania, w beczasowości. Jest więc owa powieść-droga wyzwaniem od tego, co zatrzymuje człowieka przy ziemi i nie pozwala mu wejść w istniejącą realnie sferę boskości. Jest wyzwaniem od tęsknoty za tym co minione: *Pokazuje bowiem zasadniczą fałszywość takiej postawy, ponieważ prowadzi ona do akceptacji pozorów, nie dając szansy na prawdziwe wniknięcie w cel i sens życia, śmierci, nieskończoności. Autor „Śmierci Wergilego” (...) wyraża pogląd, że dzieło sztuki nie może poprzestać na utrwalaniu, ono musi zawsze być aktem poznawczym, musi przekraczać granice, by wskazywać człowiekowi cele, które nie kryją się w ciasnych opłotkach własnego ogródka (...).*

„Śmierć Wergilego” nie jest więc tylko wielkim traktatem filozoficznym, który chce być czynem poznawczym. Jest czymś znacznie więcej. Wpisane w nią pragnienie Brocha – powtarzane za Wergilem,

który osiągnął „dno bytu” i tropił śmierć aż po cienie podziemia, i Dantem – by z doświadczenia jednostkowego uczynić coś powszechnego, realizuje się najpełniej w tym, że dzieło chce zaprosić do odbycia tej samej wędrówki ku poznaniu siebie i świata, jaka stała się udziałem Poety i do uczestniczenia w tym samym, stopniowo się dokonującym, oświeceniu i zjednoczeniu z Uniwersum: *Idziem (...) pierwszy on ja za nim wtóry, / Aż obaczyłem niebios światła cudne* (Dante, „Inf.” XXXIV, 135-137).

Jest przeto dzieło Brocha również pokazaniem, jak pomimo przemijalności i cierpienia człowiek może wyrosnąć ponad doczesność, wyzwać się od jej (pozornie) jednowymiarowego charakteru, doświadczyć sensu swej egzystencji właśnie wobec rzeczywistości boskiej, dialogu z Niezgiębnym. I jest ono pełne wiary w to, że subiektywne, egzystencjalne usprawiedliwienie, ocalenie i spełnienie, które teologia nazywa zbawieniem, dokonuje się już tu, na ziemi. Dlatego pojawiają się przepiękne intuicje mesjańskie, będące zapewne tyleż składnikiem świata wartości Wergilego (stynna IV ekloga), ile pragnieniem samego pisarza, konwertyty z judaizmu na katolicyzm. Podobnie rzecz się ma z głębokim przekonaniem o przenikliwości (a może nawet – jedności, tego pisarz nie rozstrzyga) świata doczesnego i wiecznego, życia i śmierci, które są fragmentami czegoś Innego. Bo czymże jest najgłębszy sens „Kusiciela” – nie dokończonych religijnej powieści górskiej – jeśli nie epicką wizją dogmatu świętych obcowania?

Pisarstwo Brocha i jego propozycja – zarówno artystyczna, jak i filozoficzna – wydają się bardzo aktualne. Pokazują bowiem świat, w którym – po raz kolejny – rozpadły się dawne wartości, a nowe jeszcze się nie ukształtowały. My jednak jesteśmy bogatsi o doświadczenie, które przekonuje o złudnym charakterze tych nowych: stworzono ich już tak wiele i wszystkie okazywały się pozorem. Tym ważniejsza jest przeto możliwość oparcia się na wartościach dawnych, tradycyjnych, a zarazem wciąż aktualnych i żywych – na platońskich ideach rozumu i wolności, do czego zachęca autor „Śmierci Wergilego”.

Czy jednak dzieło to i inne powieści austriackiego pisarza wymagają komentarza? Myślę że tak. Ich złożona struktura artystyczna i bogactwo przemyśleń ideowo-filozoficznych są labiryntem nawet dla wytrawnego czytelnika. Monografia (czy też – zarys monograficzny) J. Z. Lichańskiego jest pierwszym w piśmiennictwie polskim obszernym studium twórczości Brocha. Pozwala uczciwie zmierzyć się ze stawianymi przez niego pytaniami, pokazuje argumentację, a zarazem punkty słabe. Wielką zaletą studium jest zwięzłość, umiejętność dostrzegania i eksponowania tego, co najważniejsze i nie zatrzymywanie się na sprawach drugorzędnych.

Piotr Urbański

Z życia Kościoła

1. BEZSTRONNOŚĆ. 4 kwietnia br. Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego przyjęła zapis Tadeusza Mazowieckiego o stosunkach państwo – Kościół. W art. 16. postanowiono, że *władze państwowe w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, gwarantując swobodę ich wyrażania w życiu publicznym*. W kolejnych ustępach zaakceptowano sformułowania z dokumentów soborowych i zapisanych w projekcie konkordatu, a mówiących, że *stosunki między państwem a Kościołem są kształtowane na zasadzie poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego*. Komisja przyjęła także, że *stosunki z Kościołem katolickim określa konkordat i ustawy, a z innymi Kościołami ustawy uchwalone na podstawie umowy zawartej przez Rząd z ich właściwymi przedstawicielami*. Zaakceptowana wersja Mazowieckiego różni się od odrzuconej wersji Cimoszewicza, w której nie ma mowy o wzajemnej niezależności i autonomii Kościoła i państwa, zaś proponowana w niej „neutralność” religijna i światopoglądowa nie dotyczyła władz państwowych. Komentując przyjętą wersję bp Tadeusz Pieronek powiedział, że *zapis jest do przyjęcia i należy się z niego cieszyć*. Sformułowania „bezstronność” na określenie stosunków państwo – Kościół użył w kazaniu pasyjnym 26 marca br. prymas Józef Glemp. Przecistawiając je określeniu „neutralność” powiedział m.in.: *...czym innym jest bezstronność państwa, bo wtedy nie oznacza bierności wobec powszechnego zjawiska, a jedynie nie wtrąca się w sprawy wewnętrzne grup wyznaniowych i ideowych*.

2. „EVANGELIUM VITAE” – to 11. encyklika Jana Pawła II. Nowa encyklika jest *medytacją na temat życia, ujętego w pełni jego wymiarów naturalnych i nadprzyrodzonych*. Jak powiedział w wywiadzie dla Radia Watykańskiego kard. Joseph Ratzinger, „Evangelium vitae” przynosi bardzo wyważoną analizę współczesności. Z jednej strony istnieje w niej wiele elementów pozytywnych, np. nowa świadomość prawa i swobód każdego człowieka oraz nienaruszalności życia ludzkiego, z drugiej zaś strony błędny indywidualizm, który podporządkowuje te wielkie zdobycze współczesnego ducha prawom czysto indy-

widualnym. Jednym z ważkich tematów poruszanych w encyklice jest zagadnienie demokracji. Z jednej strony Ojciec Święty przypomina, że Urząd Nauczycielski Kościoła widzi w niej *pozytywny „znak czasów”* (n. 70), natomiast w drugiej strony ukazuje paradoksy demokracji. Zdaniem papieża demokracja sprzeniewierza się własnym zasadom i przeradza się w system totalitarny, gdy *pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: „prawo” przestaje być prawem, ponieważ nie jest oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego* (nr 20). Encyklika akcentuje zło moralne wszystkich ataków na życie ludzkie: bezpośredniego i umyślnego zabójstwa niewinnej istoty ludzkiej, bezpośredniego przerwania ciąży i eutanazji. Choć prawo stanowione i prawo moralne nie są tym samym, dokument apeluje o budowanie prawa cywilnego w oparciu o fundament prawa naturalnego. Oznacza to, że nie wolno legalizować przerywania ciąży i eutanazji. Papież mówi o odpowiedzialności osób stanowiących prawo cywilne, a więc parlamentarzystów, którzy w przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie powinni uczestniczyć w jego kształtowaniu ani udzielać poparcia w głosowaniu. Stwierdza jednocześnie, że *jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty, absolutny sprzeciw byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy* (nr 73). Ponadto encyklika wskazuje na inne zagrożenia życia, jak: głód, niedożywienie, wojny i handel bronią, rozpowszechnianie narkotyków i nadużycia seksualne. Dokument porusza także problem antykoncepcji, sterylizacji, sztucznego zapłodnienia, diagnostyki prenatalnej, planowania rodziny, oraz zagadnienie kary śmierci. Celem encykliki jest przede wszystkim *głoszenie Ewangelii życia*. Licząca 200 stron i podzielona na cztery rozdziały encyklika jest dokumentem o charakterze doktrynalno-duszpasterskim. Jej treści zyskały pełne poparcie wszystkich przedstawicieli Kościołów lokalnych zgromadzonych na wstępnej prezentacji 13 marca br. w Watykanie. Abp Muszyński powiedział, że należy ją traktować jako *zwyczajne nauczanie Magisterium Kościoła, które obowiązuje katolików w sumieniu*. Myśl napisania tego dokumentu, mówiącego o chrześcijańskiej wizji ludzkiego życia, powstała

podczas Konstystorza Nadzwyczajnego w kwietniu 1991 r., w którym uczestniczyło 120 kardynałów. Ojciec Święty rozesłał wtedy do biskupów katolickich list z prośbą o wypowiedzenie się na temat tego zagadnienia. Wszystkie odpowiedzi podkreślały pilną potrzebę wypowiedzi Kościoła na temat wartości życia ludzkiego (APIC/KAI).

3. BISKUPI EUROPY NT. KONWENCJI BIOETYCZNEJ RADY EUROPY. 26 lutego br. prezydium Rady Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), wydało oświadczenie dotyczące będącej w trakcie przygotowań konwencji bioetycznej Rady Europy. Biskupi pochwalając inicjatywę wskazują jednocześnie na zasadnicze braki w obecnym projekcie. Ich zdaniem *obecny projekt nie może osiągnąć założonego celu, jakim jest całkowita i integralna ochrona godności osoby ludzkiej i praw człowieka w dziedzinie bioetyki*. Biskupi wyrazili swoje zaniepokojenie, iż deputowani plenarnego Zgromadzenia Rady Europy nie osiągnęli konsensusu w tak zasadniczej kwestii, jak ochrona embriionów ludzkich. Według nowego projektu badania naukowe prowadzone na embriionach są legalnie dozwolone. *Mamy tu do czynienia z poważnym naruszeniem godności życia ludzkiego, które na żadnym etapie rozwoju nie może być traktowane jak rzecz* – piszą biskupi. Biskupi domagają się również, aby konwencja jasno określała, że osoby pracujące w służbie zdrowia nie powinny być zmuszane do działań na polu bioetyki, które są sprzeczne z ich przekonaniami moralnymi i religijnymi (por. „Evangelium vitae”, nr 74). Z dużym uznaniem natomiast prezydium CCEE ocenia projekt praw dotyczących ochrony osób upośledzonych umysłowo (APIC).

4. KARA ŚMIERCI. W ostatnich kilkunastu miesiącach wielu biskupów – szczególnie amerykańskich – występowało przeciwko karze śmierci. Ostatnio przeciwko decyzji Stanu Nowy Jork o ponownym wprowadzeniu kary śmierci wystąpił arcybiskup Nowego Jorku kard. John O'Connor. Wezwał on katolików do przeciwstawienia się decyzji władz stanowych. Na początku marca decyzja ta została także skrytykowana przez watykański dziennik „L'Osservatore Romano”. W kilka tygodni później, 30 marca, przy okazji prezentacji papieskiej encykliki „Evangelium vitae” kard. Joseph Ratzinger stwierdził, że przyzwolenie na stosowanie w wyjątkowych i uzasadnionych przypadkach kary śmierci zawarte w „Katechizmie Kościoła katolickiego” zostanie usunięte, aby dostosować tekst „Katechizmu” do encykliki papieża. Encyklika stwierdza, że nie powinno się sięgać do kary śmierci *poza przypadkami absolutnej konieczności, tzn. gdy nie ma*

innych sposobów obrony społeczeństwa. Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może nie zdarzają się wcale (nr 56).

5. PŁACZĄCA FIGURKA MATKI BOŻEJ. Girolamo Grillo, biskup Civitavecchia, miasta w pobliżu Rzymu, gdzie od lutego br. ma miejsce niecodzienne zjawisko płaczącej krwią figurki Matki Bożej – publicznie stwierdził, że jest mniej sceptyczny co do cudownego charakteru tego wydarzenia, oraz że *żadne oszustwo nie kryje się za tym zjawiskiem, gdyż figurka została poddana ekspertyzom radiologicznym*. Biskup wyznaczył komisję 10 teologów, którzy mają dokładnie zbadać charakter tego zjawiska. Kard. Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji ds. Doktryny Wiary, proszony o interpretację, przypomniał, że zjawiska nadprzyrodzone mogą wzbudzić wiarę, ale nie są jej fundamentem. *Nasza wiara nie bazuje na niektórych znakach i cudach. One mogą jedynie nam pomóc (...) To, co ostatecznie liczy się dla wiary, to jest jej najgłębszy i najbardziej radykalny fundament, który polega na spotkaniu z Bogiem (APIC).*

6. LIST PAPIEŻA DO KAPŁANÓW. W liście do kapłanów na Wielki Czwartek Jan Paweł II porusza temat znaczenia kobiet w życiu kapłana. Papież przypomina, że Kościół należy najpierw rozumieć jako lud Boży, a dopiero potem jako strukturę hierarchiczną. *Wszyscy, którzy go tworzą – zarówno mężczyźni jak i kobiety – uczestniczą (...) w prorockiej, kapłańskiej i królewskiej misji Chrystusa*. Ojciec Święty przypomina rolę i znaczenie kobiet w Ewangeliach. Píše m.in.: *Słusznie tradycja wschodnia mówi o Magdalenie jako o równej Apostołom, skoro ona jako pierwsza głosiła prawdę o zmartwychwstaniu (...) Tak więc – stwierdza papież – udział w prorockiej misji Chrystusa mają oprócz mężczyzn także kobiety. I to samo odnosi się do misji kapłańskiej i królewskiej*. Poruszając problem nieudzielania święceń kapłańskich kobietom Jan Paweł II po raz kolejny stwierdza, że nie chodzi tu o dyskryminację. *Oczywiście, można by tak stawiać problem, gdyby kapłaństwo hierarchiczne określało uprzywilejowaną pozycję społeczną, w znaczeniu sprawowania „władzy”. Tak jednak nie jest: kapłaństwo służebne w zamiarach Chrystusa nie jest władaniem, lecz służbą*. Papież podkreśla, że właściwa dla kapłana postawa wobec kobiet to postawa syna i brata: *Matka i siostra, są to dwa podstawowe wymiary odniesienia kapłana do kobiet*.

oprac. Z.K.