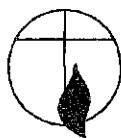


przegląd powszechny

6/898/96

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Kazimierz Dziewanowski, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros,
Jan Kieniewicz, Andrzej Koprowski SJ, Barbara Marcinik,
Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik, Wojciech Roszkowski,
Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ
Grzegorz Dobroczyński SJ
(z-ca red. nacz.)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Piotr Samerek SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wicrusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„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 33,00 zł (330 000 zł)
za II półrocze 15,00 zł (150 000 zł)
cena egzemplarza 3,50 zł – (35 000 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”.*

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 V 1996 r.

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

Spis treści

<i>Wacław Oszałka SJ</i> Na Szklaną Górę	265
--	-----

Dylematy rozwoju	267
-------------------------	-----

Rozmowa Jerzego Gaula z Ryszardem Kapuścińskim, reportażystą, autorem m.in. słynnego „Cesarza”. Odnosząc się do pytań o kryzys współczesnego świata, jego kulturę i ekonomię, o ekspansję islamu i wpływ telewizji na społeczeństwo, a także o problemy Polski, wskazuje on, że żaden postęp nie jest możliwy bez rozwoju aksjologicznego, duchowego. R. Kapuściński przypomina też, że rozwój stanowi główną wartość w kręgu cywilizacji zachodniej, podczas gdy inne cywilizacje mają odmienne kryteria wartościowania. Analizuje także trwałość komunizmu nie jako ideologii, lecz jako modelu władzy.

<i>Florian Kuźnik</i> Trudny czas przekształceń gospodarczych Kilka uwag o restrukturyzacji gospodarki województwa katowickiego	281
---	-----

Co oznacza i czego może dotyczyć restrukturyzacja Górnego Śląska? W gospodarce woj. katowickiego istnieje wiele przykładów pozytywnych dostosowań strukturalnych powstałych dzięki przystosowaniu się firm do warunków gospodarki rynkowej. Jednakże w kompleksie paliwowo-energetycznym i w hutnictwie dominujący jest udział sektora publicznego. Górnemu Śląskowi najbardziej jest zatem potrzebna polska reforma powiatowa i wojewódzka.

<i>Dariusz Kowalczyk SJ</i> Wyczerpać morze muszelką, czyli kilka refleksji o Bogu w Trójcy Jedynym	295
---	-----

Jak mówić o tajemnicy Trójcy Świętej, by pozostać wiernym objawieniu danemu nam w Jezusie, rozpraszając zarazem wątpliwości i niewiedzę wiernych? Trzeba pokory wobec Tradycji oraz otwartości na pytania, jakie niesie współczesność. Przede wszystkim zaś trzeba modlitwy – stawiania wobec tajemnicy rzeczywistości, która daje się doświadczyć jako Bóg w Trójcy Jedyny.

*Sergiusz Sterna-Wachowiak***Archeologia pierwszego świata**

304

Historia dzieciństwa liczy 200 lat, ale poprzedza ją niezwykle prehistoria pierwszego świata. Może ją odczytać tylko archeolog literatury, poszukujący przedliterackich wyobrażeń dzieci i ich rzeczywistości. Od antycznych mędrców aż po „Emila” Rousseau trwa poszukiwanie dziecka w jego świecie niewinności pomieszanej z bezwstydem. Wielkie znaczenie ma tu chrzest – mistyczny próg dorosłości, czyli odpowiedzialności i wolności wyboru.

*Jan Kieniewicz***Polska minionych dwu stuleci (dokończenie)**

320

Polska ostatnich dwu stuleci ostała się wobec zakusów likwidacyjnych dzięki procesowi tworzenia się narodu. Polacy jako naród zdołali przetrwać zagrożenie bytu materialnego i duchowego. W wolnej ojczyźnie jednak odnajdują się z trudem i nie wiedzą, czemu przypisać dojmujące poczucie dolegliwości. Jest ono związane z brakiem rozliczenia z przeszłością i brakiem jasności co do oczekiwań wobec przyszłości.

*Tomasz Antoni von Piechowski***Wiersze**

329

*Andrzej Górny***Poznański Czerwiec i czas „przeklętej” mitologii**

331

Poznański Czerwiec demaskował zakłamanie władzy. Po 1989 r. mitologia urządzania ludziom życia przez system i państwo została raczej pominięta niż programowo wycofana. Faktyczna kompromitacja tej mitologii i zarazem tęsknota do niej ludzi zagubionych w dzisiejszej rzeczywistości rozstrzygają o kształcie przemian społecznych i gospodarczych.

*Elżbieta Hałas***T.S. Eliot o etosie chrześcijańskim
w społeczeństwie ponowoczesnym**

336

Uwagę Eliota absorbował przede wszystkim kryzys kultury polegający na zagrożeniu ciągłości tradycji chrześcijańskiej i rozwoju duchowego w społeczeństwie liberalno-demokratycznym.

Z niedzieli na niedzielę (Jan Pniewski)

349

Sesje – Sympozja

A. Truskolaska: Sympozjum wczesnego ostrzegania 351

(Symposium nt. „Eutanazja: perspektywa religijno-medyczno-prawna, etyka kresu życia”, KUL, Lublin, 22–23 III 1996 r.)

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Sztuka patrzenia 354

(„Elżbieta Dzikowska: Z bliska. Fotografia” – Warszawa, Galeria Krytyków POKAZ, styczeń 1996 r.)

Teatr

J. Godlewska: Cztery dni w Szczecinie 356

(XXXI Ogólnopolski Przegląd Teatrów Małych Form KONTRAPUNKT, Szczecin, 19–22 IV 1996 r.)

W. Sulisz: Poszerzanie duszy 358

(Teatr Osterwy w Lublinie, „Wilk stepowy” Hermanna Hessego, reżyseria – Adam Sroka)

Film

A. Pietrzak: Guide, czyli przewodnik 359

(„Girl Guide”, reżyseria – Juliusz Machulski)

K. Turaj-Kalińska: Czas niedokonany 361

(„Rozważna i romantyczna”, reżyseria – Ang Lee)

Książki

A. Szymańska: Muzyka przeznaczenia 363

(Jan Sochoń, „Modlitwa z muzyką”)

B. Czwórtnóg-Jadczak: Pisać wiersze nad zatoką San Jose 367

(Jan Kowalik, „Wiersze wybrane”)

M. Orski: Narodziny w etiudach 369

(Anna Nasiłowska, „Domino. Traktat o narodzinach”)

A. Bagłajewski: Gdy mury runęły... 372

(Mieczysław Orski, „A mury runęły. Książka o nowej literaturze”)

M. Okoński: Lektura na rekołeksy 376

(Dawid Warszawski, „Obrona poczty sarajewskiej”)

S. Obirek SJ: „The New York Times” i papież 379

(Tad Szulz, „Pope John Paul II. The Biography”)

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 381

Sommaire

Wacław Oszałka SJ

Gavir la Montagne de Verre

265

Les dilemmes du développement

267

Entretien (animé par Jerzy Gaul) avec Ryszard Kapuściński, grand reporter, écrivain politique, auteur entre autres de „l'Empereur”. Interrogé sur la crise du monde de notre temps, sa culture, son économie, l'expansion de l'islam, l'influence de la télévision sur la société, et également sur les problèmes de la Pologne, Kapuściński affirme qu'aucun progrès n'est possible sans une progression axiologique, spirituelle. Il rappelle aussi que le développement constitue la valeur majeure de la civilisation occidentale, alors que les autres civilisations ont une échelle de valeurs fondée sur d'autres critères. Il analyse aussi la durabilité du communisme non pas comme idéologie mais comme modèle du pouvoir.

Florian Kuźnik

Temps difficile des transformations économiques

Quelques observations sur la restructuration

de l'économie de la voïvodie de Katowice

281

Que signifie et à quoi se rapporte la restructuration de la Haute Silésie? L'économie de la voïvodie de Katowice, la plus industrialisée de la Pologne, comporte bien d'exemples d'adaptation structurelle heureuse dus à l'adaptation des firmes à l'économie de marché. Toutefois, dans le secteur des vecteurs d'énergie (houille et électricité), de même que dans la sidérurgie, le secteur public prédomine. Pour la solution sur place de ses problèmes dans un esprit autogestionnaire, la Haute Silésie a le plus besoin de la réforme administrative dont il est tant question.

Dariusz Kowalczyk SJ

Épuiser la mer avec un coquillage

ou quelques réflexions sur Dieu Unique dans la Trinité

295

Comment parler du mystère de la Trinité en restant fidèle à la Révélation qui nous est donnée dans le Christ, et en dissipant en même temps les doutes et l'ignorance des fidèles? Il y faut de l'humilité face à la tradition et de l'ouverture aux interrogations que comporte l'époque d'aujourd'hui. Mais avant tout il y faut de la prière face au mystère de cette réalité qui se laisse éprouver comme Dieu unique dans la Trinité.

*Sergiusz Sterna-Wachowiak***L'archéologie du monde premier**

304

L'histoire de l'enfance compte 200 ans, mais elle est précédée d'une préhistoire extraordinaire du monde premier. Seul un archéologue de la littérature peut la décrypter, celui qui recherche les représentations pré littéraires des enfants et de leur réalité. Depuis les sages de l'antiquité jusqu'à „Émile” de Rousseau, se poursuit la recherche de l'enfant dans son univers d'une innocence mâtinée d'impudicité. Le baptême, ce seuil mystique de l'âge adulte, soit des responsabilités et du libre choix, y est d'une grande importance.

*Jan Kieniewicz***La Pologne des deux siècles derniers (fin)**

320

Si la Pologne des deux siècles derniers a subsisté face aux sinistres tentatives de sa liquidation, c'est grâce au processus de prise de conscience nationale par des couches de plus en plus larges de la nation. Les Polonais en tant que nation, sont parvenus à durer en dépit des menaces qui mettaient en cause leur existence matérielle et spirituelle. Mais ils ont de la peine à se retrouver dans une patrie libre et ne savent pas à quoi attribuer leur sentiment poignant de malaise. Ce malaise tient à l'omission de mettre le passé en procès et au défaut de clarté en fait d'attentes devant l'avenir.

*Tomasz Antoni von Piechowski***Poésies**

329

*Andrzej Górny***Révolte ouvrière de Poznań et une mythologie „maudite”**

331

La révolte ouvrière de juin 1956 à Poznań dénonçait l'hypocrisie du pouvoir. Après 1989, il fut passé outre à la mythologie d'organisation par le système et par l'État, de la vie des gens, alors qu'il aurait fallu délibérément en faire table rase. Une compromission de fait de cette mythologie et en même temps la nostalgie qu'elle suscite chez les gens qui ne se retrouvent pas dans les réalités d'aujourd'hui, déterminent le cours que suivent les changements sociaux et économiques.

*Elżbieta Hałas***L'ethos chrétien en société moderne d'après T.S. Eliot**

336

Ce qui retenait l'attention d'Eliot c'était la crise culturelle mettant en cause la continuité de la tradition chrétienne et le développement spirituel en société libérale et démocratique.

Comptes rendus

351

S E S J A

Szukanie Boga dzisiaj

Duchowa spuścizna kard. Henri de Lubaca SJ
w 100. rocznicę urodzin

16–18 sierpnia 1996 r.

Na sesję zapraszamy poszukujących i pragnących pogłębić swoją wiarę przez osobiste doświadczenie Boga. Przewodnikiem we wspólnych poszukiwaniach będzie jeden z największych teologów katolickich XX w. – kard. Henri de Lubac SJ. Dzięki spotkaniu z żywym świadectwem jego wiary uczestnicy sesji będą mogli odnaleźć swój sposób przeżywania Ewangelii.

W programie są przewidziane następujące tematy do osobistej medytacji:

- tajemnica człowieka,
- paradoksy życia duchowego,
- trud poszukiwania Boga,
- tożsamość chrześcijanina dzisiaj,
- Kościół miejscem spotkania pragnień ludzkich i Bożych.

Sesję poprowadzi o. dr Marek Wójtowicz SJ.

Pragnący uczestniczyć w sesji są proszeni o przesłanie pismem zgłoszenia pod adresem:

**Centrum Duchowości
Księża Jezuici
ul. Bł. Kingi 74/84
42-226 Częstochowa**

Na Szklaną Górę

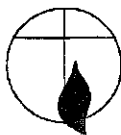
Czerwiec jest miesiącem dziecka. A swoją drogą ciekawe jest, jak powoli, a może nawet i dość szybko, święta do niedawna ostro konkurujące ze sobą zaczynają być wspólnym świętowaniem. Nie chcę w tym miejscu dociekać intencji czy też zastanawiać się, kto tu jest diabłem ubranym w ornat i na nieszpór dzwoniącym ogonem, a kto wilkiem przyodzianym w owcze skóry. Zastanawiające jest jednak, dlaczego czasami niewinne owieczki przywdziewają wilcze skóry, i to bywa że skóry, których wilcy z nie tak znowu wielką ochotą się wyzbyli. Owieczki w wilczych skórach. Temat w sam raz na miesiąc, w którym dzieci mają swoje święto i początek wakacji, a starsi urlopy. Jest więc to moment, w którym człowiek wchodzi w świat baśni śnionej dniami i nocami, ba – przez całe życie. Wciąż bowiem czekamy lepszych czasów zarówno w doli, jak i w niedoli.

Czy może być inaczej? Pewnie nie, skoro jesteśmy dziećmi tego świata i takiego świata, który przez to, że nas rodzi, sam się rozwija, dorasta, dojrzewa. W człowieku przecież materia dorasta do swego przeznaczenia, do rozumności, do łaski kochania.

Podobnie jak jesteśmy wciąż rodzącymi się dziećmi materii, tak też jesteśmy dziećmi ducha, czyli wziąwszy razem te dwa źródła naszego stawania się, można rzec, że jesteśmy dziećmi kultury. Kultura jest zatem naszą matką. Może więc nic to dziwnego, że co jakiś czas dochodzi do konfliktu pomiędzy kulturą i człowiekiem czy też całymi pokoleniami. Być może w wielu wypadkach ten konflikt bierze się z nieumiejętności stawania się dorosłym dzieckiem i dorosłym rodzicem. Kiedy bowiem dorastanie jest sprawą obu zainteresowanych stron, a wychowywanie jest zarazem samowychowywaniem, kiedy zarówno dzieci, jak i rodzice dorastają do samych siebie, wtedy konflikty nie niszczą rodzinnej jedności, ale ją wzmacniają. Wtedy wilki nie potrzebują już owczych skórek, a owce wilczych przyodziewków. Najczęściej zresztą mało udanych, bo sztucznych.

Coś jednak jest na zębie w tym kryzysie kultury, skoro tak wielu mówi, że żyją w kulturze bezdomnej i bezdzietnej i że są bezdomnymi sierotami skazanymi na bezpotomną śmierć. Skąd więc to złe samopoczucie? W jakiejś części z pewnością bierze się ono z pewnego obłędu, polegającego na tym, iż człowiek wmawia sobie i innym, że jakiś jeden sposób patrzenia i postrzegania, jak też, że jakiś jeden sposób opisywania tego, co się spostrzegło, jest tym jedynym i najdoskonalszym sposobem. To szaleństwo polega też na tym, że człowiek wmawia sobie i innym, że jest tak mocno ograniczony, zraniony, grzeszny, iż niczego dobrego wskórać już nie może. Druga strona tego obłędu polega na wmawianiu sobie i innym, że tę chorobę można łatwo wyleczyć, wystarczy tylko chcieć zastosować odpowiednią dietę czy uznać, że ten oto guru czy ten oto bóg, nie wyłączając Boga chrześcijan, jeśli go się tylko emocjonalnie zaakceptuje – czyli pokocha – bez naszego udziału nas wyleczy. Tymczasem lekarstwo jest gdzie indziej, w baśni albo micie, jak kto woli. Tam biegnie droga do prawdy o naszym widzialnym świecie. Idąc nią odkrywamy, że najważniejsze jest wciąż niewidzialne. Ta droga biegnie przez zakłète knieje pełne straszliwych smoków, przez bagniste łąki pełne kuszących syren, ale ta droga prowadzi przecież na Szklaną Górę, a z jej szczytu poza wszelki horyzont.

Wacław Osajca SJ



Dylematy rozwoju

Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawia Jerzy Gaul

— *Świat nieustannie się zmienia, z upływem tysiącleci, stuleci, dziesięcioleci coraz szybciej. Uderza niewspółmierność jego rozwoju. Powstał podział na Pierwszy, Drugi i Trzeci Świat. W jednym z wywiadów stwierdził Pan, że jest to podział już nieaktualny, trzeba mówić o krajach rozwiniętych i nierozwiniętych. Na podstawie jakich kryteriów należy przeprowadzać tę klasyfikację?*

— Podział na trzy światy powstał w połowie naszego stulecia. Nazwa „Trzeci Świat” wzięła się z książki francuskiego demografa Alfreda Sauvy. Był to podział w dużym stopniu polityczny. Najbardziej rozwinięty był świat zachodni, drugi tworzyły tzw. kraje socjalistyczne, trzeci – pozostałe kontynenty: Azja, Afryka, Ameryka Łacińska, a jego wspólnym mianownikiem była przeszłość kolonialna i zacofanie gospodarcze. Ten świat ogłosił neutralność polityczną wobec konfliktów dwóch bloków i wysunął hasło rozwoju. W okresie powojennym trwał na świecie wielki boom gospodarczy. Pojawiły się doktryny szalenie optymistyczne, głoszące, że rozwój jest w zasięgu ręki. Amerykański ekonomista Rostow w książce „Zero growth theory” twierdził, że wszystkie kraje i społeczności osiągną poziom cywilizacji zachodniej. Panowało przekonanie, że zrównanie poziomów dokona się jeszcze w tym stuleciu. Na tym opierały się wszystkie plany, prognozy i szacunki organizacji międzynarodowych. Dzisiaj się już o tym zapomina, ale narodziny Trzeciego Świata w wyniku procesów dekolonizacji były zjawiskiem pozytywnym. Optymizm utrzymał się do lat siedemdziesiątych. Pojawiły się wtedy raporty, które zaczęły kreślić obraz naszej planety w czarnych barwach, twierdząc, że świat znajduje się na granicy wyczerpania swoich szans rozwojowych.

Dzisiaj jesteśmy pośrodku tych dwóch skrajnych koncepcji. Dochodzimy do wyważonego i realistycznego poglądu na świat.

Mamy świadomość, że ludzkość wchodzi w XXI w. bardzo zróżnicowana. Wraz z załamaniem się w 1989 r. komunizmu jako systemu państwowego i ideologicznego pozostały tylko dwa światy: Europa Zachodnia, USA, Japonia i „azjatyckie tygrysy” oraz ogromna gama pozostałych krajów, od względnie rozwiniętych, jak Europa Środkowa, do bardzo zacofanych, jak niektóre państwa afrykańskie. Kraje nierozwinięte znajdują się w różnych stadiach niedostatku, którego nie należy mylić z głodem. Istnieje ogólnoludzkie zjawisko biedy i tego problemu nie udało się jak dotąd rozwiązać.

— *Jak to się dzieje, że z niemałego strumienia pomocy – żywnościowej, technologicznej i kapitałowej – jedne kraje nie potrafią korzystać, a inne czynią to w zadziwiający sposób, np. „tygrysy azjatyckie”?*

— Jeśli chodzi o „tygrysy azjatyckie”, to trzeba pamiętać, że są to kraje małe. Strumień kapitału, który jest ograniczony, koncentruje się na tych punktach, gdzie jest szansa osiągnięcia możliwie szybkich zysków. W konsekwencji brakuje go w innych miejscach, np. w Afryce. Tam z kolei formułuje się zarzuty pod adresem Europy Środkowej. Aktualnie najwięcej kapitału koncentruje się w środkowo-wschodniej Azji, w nowej rodzącej się cywilizacji XXI w. – cywilizacji Pacyfiku. Tam przesuwa się najbardziej dynamiczne centrum gospodarki światowej. Kapitał płynie tam nie tylko ze względów ekonomicznych, lecz także kulturowych. Na podstawie doświadczeń i porażek doktryn rozwojowych zaczynamy wierzyć, że są jakieś elementy w kulturze, które albo sprzyjają, albo opóźniają rozwój. W świetle doświadczeń ostatnich dekad naszego stulecia okazało się, że szczególnie korzystna sytuacja w dziedzinie rozwoju istnieje właśnie w kulturach azjatyckich, gdzie jest szansa połączenia trzech niezwykle ważnych elementów, tzn. tradycyjnej kultury azjatyckiej, która była kulturą pracy, oszczędności, dyscypliny; najnowszej technologii cywilizacji informatycznej, przede wszystkim amerykańskiej, i zdobyczy europejskiej racjonalnej organizacji pracy. Na to nakłada się wiele innych elementów mogących sprzyjać rozwojowi. W tym rejonie od lat nie było wojny. Cywilizacje te nie wytworzyły

silnych fobii rasistowskich. Etos konfucjański, taoizm, buddyzm sprzyjały współżyciu różnych ludów i narodowości. Niosły też z sobą tradycję silnej rodziny oraz element zaufania. My zapominamy w Polsce, mówiąc o budowaniu kapitalizmu, że warunkiem zbudowania tego ustroju jest wzajemne zaufanie społeczne. W społeczeństwie, w którym jest zasiana nieufność, podejrzliwość, brakuje wiarygodności, nie da się zbudować kapitalizmu. Francis Fukuyama, który kilka lat temu napisał sławny esej „Czy koniec historii”, opublikował ostatnio książkę pt. „Trust”. Wykazał w niej, że zaufanie jest kulturowym warunkiem rozwoju gospodarczego.

— *Azjaci wychwalają zalety neokonfucjanizmu, przeciwstawiając go kulturze zachodniej.*

— Neokonfucjanizm jest filozofią, która przeżywa renesans. Konfucjanizm był oparty na sile rodziny i jej zwartości, na szacunku do pracy i na sile autorytetu dobrze pojętego, wynikającego z uznania wartości, który autorytet reprezentuje. Odradzające się elementy nauki Konfucjusza w nowym kontekście historycznym i kulturowym stanowią jedną z podstaw nowej cywilizacji Pacyfiku, najbardziej dynamicznego obszaru rozwoju współczesnego świata.

— *W modelu proponowanym przez społeczeństwa azjatyckie wielką rolę odgrywa autorytet, także w sensie politycznym. Jak wyglądają relacje między władzą autorytarną a rozwojem?*

— Mówimy o Azji najczęściej w sposób pejoratywny, gdyż w naszym doświadczeniu historycznym Azjaci to przeważnie Mongołowie i Tatarzy, którzy nam zagrażali. Azja kojarzy się nam z Azją stepów, której kontakt z Europą był głównie niszczycielski. Ale istnieje również druga Azja – Azja bardzo wysokich wartości humanistycznych, pokojowych religii, kontemplacji, wielkiej sztuki i literatury. Z doświadczeń drugiej połowy XX w. wiadomo jednak, że rozwój niekoniecznie musi się pokrywać z demokracją, czego przykładem może być Korea Południowa i jej krwawe dyktatury.

— *Do jakiego momentu ustrój niedemokratyczny sprzyja rozwojowi, a kiedy go hamuje? Na Zachodzie lansuje się często tezę, że rozwój jest możliwy tylko w warunkach demokracji.*

— Nie ma demokracji w społeczeństwie niskorozwiniętym, natomiast może nie być demokracji w społeczeństwie wysokorozwiniętym. Te dwa porządki nie są tożsame. Niektóre kraje rozwinęły się bardzo w okresie dyktatury, np. Niemcy hitlerowskie, czy Chile za czasów Pinocheta. I odwrotnie. Są kraje, w których panuje ustrój bardzo demokratyczny, a które wcale się nie rozwijają, np. Tanzania.

— *Czyżby to znaczyło, że czasami rządy autorytarne okazują się skuteczne?*

— Czasami tak, zwłaszcza w społeczeństwach, które nie mają wytworzonego etosu pracy. To jest bardzo ważny element w relacjach kultury i rozwoju. Opisał to najobszerniej Max Weber w książce „Duch kapitalizmu a etyka protestancka”, gdzie wykazał, że jest potrzebna jakaś wartość w pracy, jakiś religijny element, aby praca była w pełni wydajna i ofiarna. Słabością wszystkich dyskusji ekonomicznych jest sprowadzanie problemów postępu gospodarki wyłącznie do aspektów ściśle ekonomiczno-finansowych. Dyskutuje się wyłącznie, czy sprywatyzować, czy upaństwowić, jakie wprowadzić podatki itp.

— *Brak rozważań aksjologicznych.*

— Zupełnie. Dyskusje są kompletnie pozbawione refleksji etycznej. Jest to jedna z największych słabości naszego stanu myśli w Polsce, ponieważ pozbawia rozważania o rozwoju elementu aksjologicznego, duchowego, transcendentalnego. Podczas gdy bez tego czynnika żaden postęp nie jest możliwy. Postęp jest niewyobrażalny także wówczas, kiedy społeczeństwo w swojej masie nie widzi w nim czegoś więcej niż tylko rozwoju samych wskaźników ekonomicznych i finansowych.

— *W krajach chrześcijańskich występuje znamienne pęknięcie, z jednej strony jest etyka protestancka, z drugiej brak podobnych wskazań w krajach katolickich.*

— Na tym Weber oparł swoje rozumowanie, wykazując, że na początku XX w. protestancka część Niemiec była bardziej rozwinięta niż część katolicka. Obecnie poziom rozwoju Niemiec jest bardzo równy i nie można rozróżnić pod tym względem części protestanckiej i katolickiej. Zatem również w katolicyzmie istnieją wartości i szanse wytworzenia odpowiedniego etosu pracy. To jest tylko kwestia tego, czy te szanse się wykorzystuje.

— *Austria też jest krajem katolickim.*

— A jak wspaniale rozwinęła się w ostatnim czasie Hiszpania! To nie jest kwestia katolicyzmu, tylko tego, czy w religii katolickiej wykorzystuje się określone wartości do budowania etosu pracy. Problem tkwi nie w katolicyzmie, lecz w tych odmianach katolicyzmu, w których się tego nie wykorzystuje, i w tych Kościołach, które nie podnoszą sprawy etosu pracy, jako jednej z najważniejszych wartości religijnych.

— *Skoro jesteśmy przy religii, to chciałbym pomówić o innej religii, która zrobiła w świecie sporo zamieszania. Myślę o islamie i cywilizacji muzułmańsko-arabskiej, dysponującej na dodatek ogromnymi środkami finansowymi. Czy islam może rzucić wyzwanie Zachodowi?*

— Trzeba patrzeć na islam jak na najbardziej rozwijającą się w tej chwili religię. Liczba wyznawców islamu zbliża się do miliarda. To jest religia, która kiedyś była zlokalizowana w obrębie świata arabskiego, a obecnie rozprzestrzeniła się i rozprzestrzenienia na terenach opanowanych dawniej przez chrześcijaństwo, np. na Filipinach, w Afryce, w USA, Europie Zachodniej. Trzeba pamiętać, że w obrębie islamu istnieją dwa nurty. Większość sunnicka tworzy w zasadzie świat bez struktur hierarchicznych kleru, jest światem islamu luźnego. Sunnita jest w bezpośrednim kontakcie z Bogiem.

— *Taka odmiana protestantyzmu.*

— Tak, ale w odróżnieniu od protestantyzmu jest mniej rygorystycznym rodzajem wiary. W islamie istnieje także odłam

szczytów, bardziej zdyscyplinowany, zaangażowany, z centrum w Iranie. Zachód zastanawia się czy islam zagraża światu. Ludzie islamu mówią, że to Zachód zagraża islamowi. Sytuacja konfrontacji trwa od VII–IX w. w rejonie Morza Śródziemnego. W drugiej połowie XX w. odrodziła się na tle walki o niepodległość krajów Trzeciego Świata i została wzmocniona czynnikiem finansowym czerpanym z ropy naftowej, bez której Zachód nie może istnieć. Wokół islamu toczy się wielka gra polityczna, gra mediów, próbujących utożsamić w podświadomości masowego odbiorcy islam z terroryzmem. To jest chwyt czysto polityczny. Ugrupowania terrorystyczne są znikomą częścią islamu. Są spektakularne, ale trzeba pamiętać, że główne ostrze tzw. fundamentalistów jest skierowane przeciwko rządowi arabskim. To one są prawdziwie zagrożone. Ten konflikt jest przede wszystkim konfliktem wewnątrz islamu. Islam zasadniczo jest religią bardzo łagodną – religią pokory, modlitwy, jałmużny, fatalizmu. Dlatego nie można mówić o konfrontacji islamu ze światem zachodnim.

— *To przekonanie jest jednak powszechnie wyrażane.*

— Mało tego, niektórzy politolodzy, jak Huntington, snują wizję konfliktów cywilizacji, zwłaszcza chrześcijańskiej, z islamską. Ja nic takiego nie widzę. Nie ma żadnych dowodów na to, żeby islam w XX w. dokonywał jakiegoś podboju – na gospodarczy i militarny jest za słaby. Nie ma w nim także doktryny podboju jakiejś innej cywilizacji. Sądzę, że ten świat, w który właśnie wchodzimy, będzie światem postmodernistycznym, tzn. światem dopuszczającym jako swoją główną zasadę różne formy współdziałania w wariacie bardziej ekumenicznym, z konfliktami lokalnymi, ale nie globalnymi.

— *Jeśli zakładamy wielokulturowość świata, to przyjmujemy tym samym wielowątkowość rozwoju. Czy w społeczeństwie globalnym, które dzięki telewizji obserwuje się nawzajem, nie będą powstawały zawiści? Jeśli jest biegun bogactwa, to czy na biegunie biedy nie będą występowały negatywne zjawiska, np. migracje?*

— Wszystko jest kwestią proporcji. Migracje występują na świecie, lecz obejmują niewielki procent ludności. To nie są wielkie ruchy, raczej koncentrują się w poszczególnych krajach. Jeśli chodzi o czynnik demonstracji w wyniku oglądania telewizji i naśladowania pokazywanych wzorów, to mam do tego dwie uwagi. Po pierwsze nie wszyscy ludzie oglądają telewizję.

— *Aż się wierzyć nie chce.*

— Myślę, że mniejszość ludzi ogląda telewizję.

— *To pocieszające.*

— W zeszłym roku byłem w zachodniej Afryce, mieszkałem w różnych wioskach i miasteczkach, gdzie nie ma elektryczności. Ludzie nie mieli tam pojęcia o jakiejś telewizji. Po drugie, w wielu społecznościach jeśli już jest telewizja, to ona jest tak długo, aż się zepsuje. Trzecia sprawa, która mnie najbardziej zdumiała, to mały wpływ telewizji na zachowania społeczne.

— *To jest zaskakująca opinia.*

— Ludzie oglądają seriale: eleganckie samochody, czyste domy, bogaty świat, lecz nikomu nie przyjdzie do głowy, np. w Polsce, żeby wyjść przed dom i pozamiatać.

— *Dobrych przykładów się nie naśladowe, tylko złe.*

— Oddziaływanie telewizji jest ograniczone i wybiórcze. Każdy widzi to, co chce widzieć. W sumie jest to świat magiczny, który nie przystaje do realnego życia. Ludzie świata wielkiej biedy nie widzą z nim żadnego kontaktu i łączności.

— *Do tego dochodzi różnica kulturowa.*

— Jeśli chodzi o relacje świata rozwiniętego z nierozwiniętym to myślałem, że czynnik demonstracji będzie działał dużo bardziej frustrująco i pobudzająco na ludzi. To się nie potwierdza. Myślałem, że kiedy Trzeci Świat odzyska niepodległość, wówczas zmobilizuje się i ruszy na Zachód. Nic takiego się nie stało. Jeśli w tej chwili nie ma konfrontacji między światem

rozwiniętym i nierozwiniętym, to dlatego, że świat zacofany zmienił taktykę: z otwartej konfrontacji – na stopniowe przenikanie.

Obecnie Zachód znalazł się w sytuacji triumfalnej. Wygrał wszystkie wojny: z komunizmem i z Trzecim Światem. Jest u szczytu swojej potęgi, ale równocześnie ma poczucie bardzo silnego zagrożenia i dojścia do pewnego kresu. Istotą cywilizacji, czego dowiódł Vico, Toynbee i inni, musi być dynamika. Cywilizacja istnieje tak długo, jak długo znajduje się w fazie ekspansji; potem następuje jej zmierzch. Na Zachodzie jest bardzo silne poczucie kryzysu. Na pytania: jaki jest nasz program wobec świata? co mamy dalej robić? Zachód nie znajduje odpowiedzi i jedyne co tam naprawdę interesuje ludzi to kontynuacja wysokiej konsumpcji.

— *Ale możliwości państwa opiekuńczego na tak wysokim poziomie są na wyczerpaniu. Nawet Niemcy mają kłopoty.*

— To poczucie wyczerpania jest bardzo silne na Zachodzie. Zachód nie ma żadnej koncepcji, co zrobić ze światem niezachodnim. Zaczyna się odradzać sytuacja, w jakiej znalazło się Imperium Rzymskie, które w miarę postępujących trudności odgradzało się granicami od świata barbarzyńskiego. Z zewnątrz mogło nadejść tylko zło.

W mediach światowych traktuje się świat niezachodni w kategorii zagrożenia: islam – terroryści, Rosja – mafia, Polacy – kradną samochody. Wytworzyła się bardzo niezdrowa relacja, ze strony Zachodu bardzo egoistyczna i krótkowzroczna. Najlepszym przykładem jest Europa Środkowa, wobec której Zachód nie ma żadnej polityki, ale dotyczy to całego niezachodniego świata.

— *Chciałbym wrócić do „Pańskiej” Afryki. Mówiliśmy o biegunach rozwoju. Afryka jako całość tworzy biegun niedorozwoju.*

— Afryka jest ogromnym kontynentem. Jej ludność liczy blisko 800 mln i jest bardzo zróżnicowana wewnętrznie. Są kraje, które funkcjonują bardzo sprawnie, np. Zimbabwe,

Botswana, Namibia, i są kraje w stanie permanentnego kryzysu i rozpadu, jak Somalia, Liberia, Czad. Jako kontynent Afryka jest najbardziej zapóźnionym obszarem kuli ziemskiej. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się dzieje, można szukać w ogólnym zapóźnieniu, przeszłości kolonialnej, w kompleksach wywodzących się z długotrwałego handlu niewolnikami; stąd wzięło się poczucie krzywdy i samotności Afrykańczyka. Do tego dochodzą czynniki ściśle ekonomiczne. To jest kontynent surowców, tymczasem we współczesnym świecie ceny surowców gwałtownie poszły w dół. To, co było siłą Afryki, obecnie stało się jej słabością. Osobiście uważam, że najważniejsze są uwarunkowania kulturowe. My na wszystko patrzymy z perspektywy jednej cywilizacji – zachodniej. Jej główną wartością jest sprawa rozwoju. Podczas gdy w innych cywilizacjach były inne kryteria. W cywilizacji chińskiej bywały momenty kilkusetletniego zastoju, a oni uważali mimo to, że mają cywilizację najbardziej rozwiniętą. W cywilizacjach afrykańskich wielką rolę przywiązywano do innych kryteriów: nie do pracy na rzecz rozwoju, lecz do wspólnie spędzanego czasu, do stosunków międzyludzkich, do jakości tych relacji, do zabawy w dobrym pojęciu tego słowa. To były kryteria wartości życia. Mówiąc o innych cywilizacjach często popełnia się błąd ich jednostronnej i katerycznej oceny według kryterium rozwój – nierozwój. Podczas gdy w wielu społecznościach znanych mi osobiście sprawa rozwoju nie była wcale najważniejsza. To wąskie kryterium, sprowadzone zwłaszcza do wskaźników ekonomicznych, jest bardzo jednostronne i zuboża naszą ludzką rodzinę.

— *Ostatnio podejmuje się próby oceny stopnia rozwoju na podstawie innych kryteriów, np. stanu zachowania środowiska, edukacji społecznej itp. Pierwsze miejsce w tym rankingu zajęła Australia, a Amerykanie dopiero 12. miejsce.*

— Bardzo cenne są wszelkie próby wyłamania się z tej dyktatury rozwoju. Moje doświadczenie reportera nauczyło mnie, że ludzie potrafią żyć i odczuwać wielką satysfakcję ze swego życia...

— *nie rozwijając się...*

— ...nie mając samochodu, willi, kolorowej telewizji. Świat jest tak bogaty w formy życia i jest tyle kultur, że powinny być stosowane różne kryteria oceny satysfakcji i poczucia godnego życia.

— *Cywilizacja Zachodu wprowadza uniformizację życia.*

— Obecnie skończyła się epoka imperiów terytorialnych. Na ich miejsce pojawiły się imperia mediów, które narzucają swoją wolę i władzę. Działając przez świadomość, kształtują nasze gusty. Z moich obserwacji wynika, że poszczególne kultury wykazują dużą opozycję wobec narzuconych standardów cywilizacyjnych. Jeśli mówimy o cywilizacji i kulturze, to różnica między nimi znajduje dobre odzwierciedlenie w języku niemieckim. W tradycji niemieckiej, w odróżnieniu od angielskiej, istnieje przeciwstawienie pojęcia cywilizacji i kultury. Cywilizacja jest tym wszystkim co materialne, zewnętrzne, a kultura tym, co duchowe, wewnętrzne. Cywilizacja była związana ze społeczeństwami w stanie ekspansji, a kultura z czymś bardziej zachowawczym, narodowym, obronnym. Napięcie między cywilizacją i kulturą występuje bardzo silnie we współczesnym świecie. Cywilizacja mediów usiłuje narzucić masowe standardy – dzinsy, coca-colę itp. czemu przeciwstawiają się kultury, które pozostają przy swoich wartościach narodowo-religijnych.

— *Amerykański antropolog A.L. Kroeber wprowadził rozróżnienie na kulturę rzeczywistości i kulturę wartości.*

— I to jest to. Kultury potrafią się bronić i wcale tak łatwo nie ulegają, o ile znajdują się ludzie gotowi trwać przy tradycyjnych wartościach.

— *Najwyższa pora, żeby powrócić na nasze podwórko i powiedzieć coś o Europie Środkowej. Tutaj dzieją się też ciekawe rzeczy. Ta strefa jest określana jako postkomunistyczna i ciąży na niej model rozwoju lansowany przez komunistów. Przypomina się książka „Szachinszach”, w której opisywał Pan irański model rozwoju, forsowany nie w interesie społeczeństwa, lecz władzy. Istnieje wyraźne podobieństwo między modelem komu-*

nistycznym i irańskim. Jak zatem będzie się rozwijała Europa Środkowa? Czy nawiąże do starszej tradycji, czy też pozostanie przy modelu komunistycznym, zwłaszcza w sytuacji przejmowania władzy przez neokomunistów?

— Myślę, że będzie różnie. Można nawiązać do starszych tradycji tam, gdzie się one przechowały, np. do tradycji miejskiej Pragi czy Budapesztu. Zachowała się tam architektura, meble, obrazy, rzeczy materialne, w których trwa duch dawnej kultury. Ale są też społeczności, gdzie to wszystko zostało całkowicie zniszczone, np. w Rosji. Kultura rosyjska była z jednej strony chłopska, z drugiej – arystokratyczna. We współczesnej Rosji nie ma ani chłopstwa, ani arystokracji, nie ma więc do czego nawiązywać kulturowo i społecznie.

— *A zatem doświadczenie komunizmu będzie jeszcze długo trwało w ludziach i społeczeństwach.*

— Pomyłka w ocenie komunizmu polegała na tym, że na Zachodzie myślano o komunizmie jako sztucznej strukturze narzuconej przez czołgi sowieckie; jak się je zabierze, to komunizm przestanie istnieć. To była prawda w kategorii prawno-administracyjnej. Komunizm zawiera także elementy kulturowe. Rosyjski emigrant Michał Heller pisze w książce pt. „Maszyna i śrubki”, że komunizm przegrał na wszystkich frontach, ale wygrał na polu wychowania człowieka. System ten pozostawił trwałe ślady w mentalności, sposobie oglądu świata, ocenie rzeczywistości. Jedną z największych słabości prawicy było to, że nie doceniła faktu przydatności komunizmu dla biurokracji. Dawał jej władzę, przywileje i panowanie bez kontroli. W momencie upadku komunizmu w 1989 r. i dojścia do władzy „Solidarności” należało przede wszystkim opanować państwo i administrację. Tego nie zrobiono. Do dzisiejszego dnia panuje biurokracja w stanie nie zmienionym, np. jesteśmy odcięci od świata przez monopol telefoniczny. Nie ruszając biurokracji, zachowaliśmy starą strukturę władzy. Na Zachodzie nie rozumiemy, dlaczego w warunkach wolności ponownie wybrano komunistów. Stało się tak, bo zachowały się siły żywotnie zainteresowane w komunizmie nie jako ideologii, lecz jako modelu władzy.

— *To jest bardzo istotne rozróżnienie, bo często twierdzi się, że jak nie ma ideologii komunizmu, to nie ma komunizmu.*

— Na tym polega słabość naszej prawicy. Zwalcza ideologię, która już nie istnieje, natomiast nie rusza nadal zachowanych struktur komunistycznych. Ostatnio byłem w Czechach i Bułgarii i tam występuje ten sam model.

— *Komunizm był nie tylko systemem wygodnym dla biurokracji, ale także dla przeciętnych ludzi.*

— To są te wszystkie wygody, które dawały przeciętnemu człowiekowi minimum bezpieczeństwa. Proces przechodzenia do społeczeństwa bardziej demokratycznego będzie rozciągnięty w czasie. Wielu ludzi boi się zmian, nie ma poczucia pewności. Prof. J. Szacki powiedział niedawno bardzo trafnie, że społeczeństwo w Polsce podzieliło się na dwie grupy, i to nie według kryterium lewica – prawica, lecz według tego, że jedna część zobaczyła szanse w nowych warunkach, a druga nie widzi dla siebie miejsca.

— *W sytuacji braku bezpieczeństwa wolność i demokracja schodzą na dalszy plan. Dzieje się tak nie tylko w Europie Środkowej, ale także w Afryce, gdzie starzy dyktatorzy, odsunięci w wyniku wyborów, powracają do władzy, bo demokracja daje wielkie możliwości manipulacji.*

— Globalnie dokonaliśmy jednak szalonego postępu, zwłaszcza w Polsce i Czechach, jeśli odniesiemy się do tego, co działo się jeszcze kilka lat temu.

— *Polacy są ogromnymi indywidualistami, a przecież proces cywilizacyjny wymaga pewnej uniformizacji. Czy z tego napięcia nie wynikną negatywne skutki?*

— Jest za wcześnie, aby o tym mówić. Jest faktem, że w Polsce podczas ostatniej wojny została zniszczona klasa średnia i w ten sposób powstała luka kulturowa i cywilizacyjna, której ciągle jeszcze nie odrobiliśmy.

— *Wśród państw postkomunistycznych można zaobserwować różne stopnie osiągniętego rozwoju. Jest wszakże jedno pań-*

stwo, nadal komunistyczne, które notuje wspaniałe rezultaty. Myślę o Chinach.

— Chiny są państwem komunistycznym, ale o konfucjańskiej tradycji pracy i dyscyplinie społecznej. Komunizm był tam zewnętrzną strukturą władzy, a społeczeństwo tradycyjne, jakie tworzyła chłopska, wiejska rodzina, nigdy nie zostało zniszczone.

— *Pomimo maoistowskich eksperymentów?*

— Tak, Chiny zawsze się z nich przytomnie wycofywały.

— *Tylko Rosjanie szli do końca.*

— To jest typowe dla filozofii i mentalności rosyjskiej – ekstremalność. Chińczycy byli bardziej pragmatyczni i w związku z tym, mimo komunistycznej struktury władzy, nigdy nie doprowadzili do całkowitego zniszczenia podstawowych struktur społeczeństwa tradycyjnego. Dzięki temu mają dzisiejsze efekty. Oni mają też inną przewagę, której nie mają Rosjanie: istnienie wielkiej i gospodarczo silnej diaspory na Zachodzie.

— *Do tego dochodzi Tajwan.*

— I oni wszyscy inwestują w Chinach, bo Chińczycy są nie tylko patriotami ojczyzny, lecz także kultury, języka, religii. To były dwa wielkie filary rozwoju: tradycyjna, nie zniszczona struktura społeczna na dole i olbrzymie źródła kapitałowe diaspory chińskiej.

— *Rosjanie zawsze się interesowali chińskim modelem autorytarnego rozwoju.*

— Tak, ale oni nie mają ani chłopstwa, bo je zniszczyli, ani emigracji kapitałowej, bo to byli hrabiowie i poeci. Sukcesy Chin są przykładem zwycięstwa nie komunizmu, lecz kultury chińskiej.

— *A jak wyglądają perspektywy Rosji?*

— Rosja znajduje się w okresie kolejnej wielkiej smuty. W dalszym ciągu będzie to silny kraj pod względem militarnym

i surowcowym. Nie będzie jednak funkcjonować w roli wielkiego mocarstwa.

— *Ale Rosja ma ogromne ambicje polityczne.*

— To prawda, ale mogłaby je realizować tylko na drodze militarnego podboju, a szanse takie są niewielkie. Inna sprawa z demokracją. Żeby istniał taki ustrój, są potrzebne dwa elementy: tradycja demokratyczna i instytucje ochrony demokracji. W Rosji nie było ani jednego, ani drugiego. Największe sukcesy osiągnięto w sferze wolności słowa.

Na pozycję Rosji w świecie trzeba patrzeć nie tylko z perspektywy Warszawy. Gdy się patrzy na Rosję od strony Pacyfiku, to schodzi ona na dalszy plan. Udział Rosji w handlu cywilizacji Pacyfiku wynosi około 1%. Inaczej patrzą na Rosję Amerykanie, którzy są zainteresowani w utrzymaniu jej stabilności ze względów geostrategicznych. Dla nich największym zagrożeniem w przyszłości będą Chiny i jedynym krajem, który może być przeciwwagą, także przed islamem jest Rosja. Polacy tego nie rozumieją i oskarżają Amerykanów o naiwność, a oni po prostu realizują swoje interesy.

— *Czy zmiany, do których dochodzi w ostatnim czasie w Europie Środkowo-Wschodniej, tj. przejmowanie władzy przez neokomunistów, będą miały znaczenie dla rozwoju?*

— Moim zdaniem niewielkie. Rozwój jest pewną obiektywnością historyczną. Okresowe przegrupowania polityczne nie powstrzymają historycznych tendencji rozwojowych. Ideą rozwoju są zainteresowane siły tak prawicowe, jak i lewicowe, i dlatego uważam optymistycznie, że ta część Europy będzie się rozwijała, chociaż wolniej, niż byśmy chcieli.

— *Dziękuję bardzo za rozmowę.*

Warszawa, kwiecień 1996 r.

Florian Kuźnik

Trudny czas przekształceń gospodarczych

**Kilka uwag o restrukturyzacji gospodarki
województwa katowickiego**

Restrukturyzacja starych regionów przemysłowych

Restrukturyzacja to dzisiaj magiczne słowo. Odmienia się je we wszystkich przypadkach i używa do określania różnych rzeczy. Mamy więc do czynienia z restrukturyzacją gospodarki i jej poszczególnych sektorów, a także z restrukturyzacją przedsiębiorstw, banków, gospodarstw rolnych. Restrukturyzować można zatrudnienie, finanse, a nawet zadłużenie. Wszystkie te określenia sugerują jedno: potrzebę wielkich zmian w gospodarce. Za takimi terminami, jak: polityka restrukturyzacji, strategia restrukturyzacji, program restrukturyzacji, kryje się czasami konkretna wiedza i troska o dobro publiczne, niekiedy zaś jedynie intelektualna bezzadność lub bezmyślność.

Gospodarka województwa katowickiego wymaga restrukturyzacji, co wcale nie oznacza, że musi to być restrukturyzacja specjalnie zaprogramowana i zasilana środkami budżetowymi. Co więcej, w gospodarce województwa występuje wiele spontanicznych, pozytywnych i negatywnych, dostosowań strukturalnych. Ma także miejsce, nieprzerwanie od 1990 r., dotowanie bezpośrednie i pośrednie niektórych politycznie ważnych sektorów gospodarczych. Katowickie jest przykładem regionu, w którym mnogość i skala problemów do rozwiązania sprawiają, że o restrukturyzacji gospodarczej mówi się dużo i często. Mówi się o restrukturyzacji górnictwa, koksownictwa, hutnictwa, gospodarki regionalnej i miejskiej. Kreśli się różne strategie i programy restrukturyzacji. Na tle „wielkiego mówienia” warto zadać sobie dwa pytania: Co oznacza i czego może

dotyczyć restrukturyzacja takiego regionu jak Górny Śląsk i województwo katowickie?

Region górnośląski, a w szczególności centralna część woj. katowickiego – Górnośląski Okręg Przemysłowy (GOP) – jest zaliczany do tzw. starych regionów przemysłowych. Geografia i ekonomika regionalna oznacza tym terminem regiony przemysłowe wyrosłe w XIX w. na wydobywaniu węgla i produkcji stali. Te dwa podstawowe sektory gospodarcze pociągnęły za sobą rozwój elektroenergetyki, koksownictwa i karbochemii z jednej strony, a z drugiej przemysłu maszynowego i metalowego. Powstałe w ten sposób kompleksy przemysłowe wraz z osadami robotniczymi i dużymi miastami przemysłowymi przez długie lata były symbolem dynamizmu i rozwoju gospodarczego.

W krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej wzrost wydobywania węgla, rudy żelaza, cynku i ołowiu, wzrost produkcji stali, energii elektrycznej, koksu, metali kolorowych był zasadniczo do połowy lat sześćdziesiątych utożsamiany z rozwojem gospodarczym. Potem nastąpiła epoka wielkich zmian struktury wytwórczej i równie wielkich, choć stopniowych przewartościowań dotyczących samego rozumienia rozwoju i zasad jego kształtowania przez politykę gospodarczą prowadzoną przez władze publiczne. Węgiel jako nośnik energii został wyparty przez ropę naftową i częściowo przez energię atomową. Rozwój technologiczny przemysłu stalowego – stale jakościowe, mikrohuty, wzrost znaczenia energii elektrycznej w procesie produkcji stali – spowodował, że huty nie były już tak silnie jak poprzednio związane z rejonami wydobywania węgla. Nastąpiły w świecie wyraźne zmiany tendencji lokalizacyjnych przemysłu stalowego. Nowoczesne huty zaczęto budować w pobliżu portów morskich i to coraz częściej w krajach rozwijających się.

Wysoko rozwinięte i bogate kraje Zachodu były coraz bardziej zafascynowane nowymi produktami i nowoczesnymi technologiami. Symbolem rozwoju gospodarczego stawały się komputery, zminiaturyzowane produkty przemysłu elektronicznego, coraz mniejsze i oszczędniejsze samochody. Rozwój technologii komputerowych, komunikacyjnych i telekomunikacyjnych przyspieszył i tak szybki już rozwój sektora usług (sektor III). Swoi-

sty renesans zaczęły przeżywać małe firmy. Powstawały one w najbardziej nowoczesnych branżach (zaawansowanych technologicznie) i stawały się centrami innowacji. Pierwszy raport Klubu Rzymskiego „Granice wzrostu”, a później tzw. szok naftowy z połowy lat siedemdziesiątych uzmysłowił bogatym społeczeństwom Zachodu, że mnożenie wszelkiego rodzaju produktów, nawet jeżeli oznaczają one mnożenie bogactwa materialnego, nie musi oznaczać rozwoju. Kwestia ekologiczna przybierająca stopniowo wymiar globalny kazała już myśleć o zupełnie nowej koncepcji rozwoju.

Na tle takich procesów stare regiony przemysłowe świata systematycznie traciły na atrakcyjności. Ich podstawowe atuty: dogodne położenie na szlakach komunikacyjnych i wysoko kwalifikowane zasoby pracy, nie wystarczały, aby odwrócić to, co specjaliści nazywają negatywnymi dostosowaniami strukturalnymi. Regiony te nie były zdolne przyciągać do siebie nowoczesnych dziedzin wytwórczości i usług. Ich tradycyjne specjalności – górnictwo, hutnictwo, energetyka oraz związany z tymi branżami przemysł maszynowy – zmuszone były, ze względu na kurczący się popyt i konkurencję międzynarodową, ograniczać swoją działalność. Stare regiony przemysłowe miały zazwyczaj zdewastowane środowisko naturalne. Stopniowo kurczący się stary przemysł pozostawiał za sobą porzucone, bo mało atrakcyjne z rynkowego punktu widzenia, nieruchomości, składowiska odpadów, zdegradowane gleby i zanieczyszczone ciekły wodne. Powstające w ten sposób „pasy rdzy” były gołym okiem widoczne w krajobrazie tych regionów.

Najbardziej znaczącym skutkiem dostosowań strukturalnych, jakim zostały poddane stare regiony przemysłowe w krajach wysoko rozwiniętych, było trwałe, relatywnie wyższe niż w innych częściach danej gospodarki narodowej, bezrobocie. Chodzi tu o bezrobocie strukturalne, nie zaś koniunkturalne. To właśnie tego rodzaju bezrobocie było przyczyną uruchamiania wielu polityk mających na celu odwrócenie negatywnych dostosowań strukturalnych w starych regionach przemysłowych. Polityki restrukturyzacji (strukturalne) były prowadzone zasadniczo od końca lat sześćdziesiątych przez różne szczeble władzy publicznej – centralny, regionalny (regiony, stany, landy, pro-

wincje), lokalny, w zależności od specyfiki ustrojowej poszczególnych krajów. Polityki te najczęściej były: uruchamiane w okresach dobrej koniunktury gospodarczej w celu przywrócenia dynamiki rozwoju w pewnych „przejęciowo zagubionych” regionach; oparte na mocnym przeświadczeniu o sensowności podtrzymania w tych regionach dotychczasowej struktury gospodarczej; w początkowym stadium mocno scentralizowane, czasami, jak np. w W. Brytanii łączone z procesami nacjonalizacji firm i całych sektorów gospodarczych; stopniowo decentralizowane i opierane na poszukiwaniu nowych dziedzin aktywności, specjalizacji regionalnych i metod współdziałania (partnerstwa) sektora publicznego oraz prywatnego; prowadzone nieprzerwanie przez długi czas (ponad 20 lat) i przyniosły zróżnicowane, niejednoznacznie oceniane, rezultaty; nie doprowadziły do przywrócenia poprzedniej, wysokiej pozycji restrukturyzowanym regionom.

Górny Śląsk w okresie gospodarki socjalistycznej

Zasygnalizowanie procesów dostosowań strukturalnych w starych regionach przemysłowych świata i odnoszących się do nich polityk restrukturyzacji jest niezbędne przy omawianiu problematyki restrukturyzacji Górnego Śląska. Procesy rozwojowe w gospodarce polskiej okresu realnego socjalizmu potoczyły się bowiem odmiennymi ścieżkami. Doktryna gospodarcza realnego socjalizmu była oparta na kilku istotnych założeniach ideologicznych. W kontekście omawianej tu kwestii warto przypomnieć niektóre z „operacyjnych” zasad tej doktryny. Należą do nich: zasada centralnego planowania i kierowania procesami rozwojowymi; zasada dominacji w gospodarce dużych firm i monopolistycznych zrzeszeń branżowych; zasada dominacji przemysłu, w tym przemysłu ciężkiego jako podstawowego wyznacznika rozwoju gospodarczego; zasada opierania rozwoju lokalnego i regionalnego na tzw. inwestycjach towarzyszących – finansowanie rozbudowy np. takiego wyposażenia regionalnego, jak szkoły, szpitale, drogi, zależało od zakresu inwestycji produkcyjnych na danym obszarze. Jeżeli tego typu zasady zderzy się z logiką „gospodarki niedoboru” w sensie, jaki temu

pojęciu nadał J. Kornai, a taką właśnie gospodarką była gospodarka socjalistyczna, to otrzyma się specyficzny mechanizm (mechanizm ssania) napędzający wzrost gospodarczy. Zaciążył on tragicznie na gospodarce woj. katowickiego i życiu jego mieszkańców.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych woj. katowickie przeżywało okres „dynamicznego, socjalistycznego rozwoju”. Według planów i innych mniej jawnych dyrektyw centrum polityczno-decyzyjnego rozbudowywano górnictwo węgla kamiennego i metali nieżelaznych oraz hutnictwo i koksownictwo. Wiele inwestycji centralnych prowadzono pod hasłem modernizacji. Huta Katowice jako tzw. huta surowcowa miała umożliwić modernizację starego hutnictwa śląskiego, w tym zamykanie nierentownych i uciążliwych dla środowiska obiektów produkcyjnych. Po kilku latach od rozpoczęcia budowy Huty Katowice okazało się, że rozbudowywane będą także niektóre inne huty, bo potrzeba więcej stali. Skala likwidacji przestarzałych obiektów produkcyjnych była znikoma. Ostatnie piece martenowskie, te technologiczne relikty hutnictwa, usuwa się dopiero teraz. Rozbudowa hutnictwa pociągała za sobą rozbudowę koksownictwa.

Odrębny problem stanowiło górnictwo węgla kamiennego. Jedynie część argumentów, które mogłyby przemawiać za jego rozbudową w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, da się od biedy zaliczyć do argumentów ekonomicznych. Należą do nich: krajowa polityka energetyczna oparta na własnych strategicznych surowcach energetycznych oraz możliwości eksportowe polskiej gospodarki. Cała reszta miała już zasadniczo wydźwięk doktrynalny. Ówczesne kręgi decyzyjne były mocno przekonane, że na węglu opiera się sensowny rozwój gospodarczy. Im więcej węgla, tym szybszy rozwój. Do tego dochodziła jeszcze swoista celebrowanie wielkoprzemysłowej klasy robotniczej, której awangardę mieli stanowić górnicy. W takiej atmosferze do kolejnych planów inwestycyjnych bez większego trudu wchodziły nowe kopalnie i wszystko inne, co było górnictwu potrzebne do ekspansji i samozadowolenia: przemysł maszyn górniczych, elektronika górnicza, budownictwo mieszkaniowe górnictwa, szpitale górnicze, górnicze wyciągi narciarskie itp.

W 1985 r., tzn. w momencie gdy przebrzmiał już boom inwestycyjny gospodarki socjalistycznej, a jeszcze nie rozpoczęły się na dobre zmiany strukturalne w gospodarce narodowej, gospodarka woj. katowickiego charakteryzowała się następującymi właściwościami strukturalnymi¹: ponad połowa zatrudnienia w gospodarce województwa (53%) przypada na górnictwo i przemysł przetwórczy; górnictwo węgla kamiennego oraz hutnictwo żelaza i metali kolorowych angażowało ponad połowę zatrudnionych w przemyśle, z tego samo górnictwo około 40%; około 36% potencjału wytwórczego przemysłu znajdowało się w fazie regresu (wg analizy cyklu życia jednostek produkcyjnych); jedynie niecałe 15% potencjału przemysłu stanowiły małe i średnie przedsiębiorstwa, zaś przedsiębiorstwa bardzo duże, zatrudniające ponad 2000 osób, aż 66,5% tego potencjału; wyraźny niedorozwój występował w sektorze usług – niespełna 1/4 ogółu zatrudnionych; gospodarka województwa cierpiała na swoisty przerost funkcji zewnętrznych (zasilanie gospodarki narodowej w surowce i półprodukty o znaczeniu strategicznym, zdobywanie dewiz itp.) przy niedorozwoju funkcji wewnętrznych obsługujących popyt gospodarstw domowych i firm zlokalizowanych w regionie.

Do tych właściwości strukturalnych gospodarki woj. katowickiego dochodziło jeszcze jej oddziaływanie na środowisko naturalne i systemy osadnicze w regionie. Oprócz „normalnego” zniszczenia środowiska i tkanki osadniczej, które spotyka się w starych regionach przemysłowych, woj. katowickie ma jeszcze swoje ekologiczne „specjalności”: słone wody kopalniane, szkody górnicze prowadzące do dewastacji dużych zespołów mieszkaniowych i całych historycznych miast (np. zabytkowego zespołu urbanistycznego Bytomia), odpady przemysłowe.

Słone wody kopalniane na Górnym Śląsku są wynikiem specyfiki geologicznej tutejszych złóż węgla kamiennego i złóż towarzyszących złożom węgla (nadkładom). Stopień zasolenia wód kopalnianych jest tu o wiele większy niż w innych base-

¹Według: *Projekt planu regionalnego województwa katowickiego. Cele i koncepcje rozwoju*, Biuro Planowania Przestrzennego w Katowicach, Katowice, styczeń 1989.

nach węglowych świata. Przy rocznej skali wydobycia węgla z połowy lat osiemdziesiątych (170–180 mln) ilość soli uzyskiwanej z ewentualnego odsalania wód kopalnianych przekraczałaby możliwości jej składowania, nie mówiąc już o jej wykorzystaniu gospodarczym. Słone wody kopalniane, przy minimalnym zakresie ich odsalania, były masowo odprowadzane do głównych rzek polskich – Wisły i Odry. Stały się tym samym i nadal pozostają problemem ogólnokrajowym, a nawet europejskim.

Szkody górnicze są zazwyczaj nieodłącznym skutkiem ubocznym eksploatacji górniczej. Jednakże w przypadku woj. katowickiego mamy do czynienia z taką ich skalą i z tak wielorakimi, wieloletnimi nawarstwieniami, że górnictwo znalazło się w ostrym konflikcie z pozostałymi sektorami gospodarki regionu i osadnictwem. Rozpoczynanie eksploatacji pod zabudową mieszkaniową i przemysłową, eksploatacja metodą „na zawal”, nieprzestrzeganie norm prawa górniczego – to wieloletnie praktyki w górnictwie, które spowodowały, że zaczęły się rozpadać całe dzielnice mieszkaniowe, pękać instalacje w halach produkcyjnych oraz sieć kanalizacyjna i wodociągowa. Zmieniały się stosunki wodne, rzeki na niektórych odcinkach i kanały ściekowe zaczęły płynąć w przeciwnym kierunku.

Województwo katowickie ma również duże problemy z odpadami przemysłowymi. Górnictwo węgla kamiennego i energetyka, a także górnictwo cynku i ołowiu, hutnictwo żelaza i metali kolorowych to branże, które „produkują” ogromne ilości odpadów, w tym odpadów szkodliwych dla zdrowia. Tereny zajęte przez odpady przemysłowe obejmowały w 1985 r. powierzchnię 4930 ha. Jedynie około 15 mln odpadów (16%) podlegało według stanu na 1985 r. wykorzystaniu gospodarczemu, wliczając w to odpady używane w górnictwie do podsadзки. Na całym obszarze województwa brakowało miejsca na nowe składowiska odpadów przemysłowych, a stare były już przepełnione. Nie funkcjonował żaden regionalny system utylizacji odpadów, chociaż potencjalne możliwości są w tym względzie bardzo duże. Pojawiały się pomysły wywozu odpadów górniczych poza region, co mogło grozić konfliktami międzyregionalnymi.

Poszukiwanie metod restrukturyzacji gospodarki województwa katowickiego

Problem restrukturyzacji gospodarki, w tym przemysłu woj. katowickiego, został po raz pierwszy sformułowany w 1988 r. w ramach studiów do planu regionalnego woj. katowickiego². Działo się to wszystko jeszcze w ramach logiki gospodarki niedoboru. Autorom koncepcji restrukturyzacji regionalnej przychodziło przeciwstawiać się dążeniom do wzrostu zatrudnienia w górnictwie, budowy nowych kopalń węgla kamiennego, rozpoczęciu eksploatacji złóż cynku i ołowiu w rejonie Zawiercia, rozbudowy hutnictwa i koksownictwa. Za tego typu dążeniami stały ciągle jeszcze potężne branżowe grupy nacisku. W pierwszej koncepcji restrukturyzacji gospodarki woj. katowickiego najważniejsze było to, że sformułowano koncepcję rozwoju opartą na innych czynnikach niż górnictwo, energetyka, hutnictwo i koksownictwo. Wszystkie te branże, po dokładnym przeanalizowaniu skutków ich funkcjonowania w regionie, zostały zaklasyfikowane jako branże niepreferowane – uciążliwe dla środowiska, dezorganizujące układy osadnicze, blokujące rozwój nowoczesnych dziedzin wytwórczości i usług w regionie, przerzucające koszty swojego funkcjonowania na region i jego mieszkańców.

Zmiany ustrojowe rozpoczęte w gospodarce polskiej w 1990 r. umożliwiły opracowanie nowej wersji restrukturyzacji gospodarki województwa katowickiego. „Katowicki projekt restrukturyzacji przemysłu”³ był już w rzeczywistości projektem regionalnej polityki restrukturyzacji gospodarki województwa. Opracowany przez wieloosobowe zespoły ekonomistów, prawników, socjologów i inżynierów, ukazywał zakres oczekiwanych zmian w gospodarce i możliwości prowadzenia polityki

² Por. A. Klasik, F. Kuźnik, B. Szczupak, *Struktura wytwórcza województwa katowickiego i jej ocena*, w: *Podstawowe problemy rozwoju województwa katowickiego. Studia nad Ekonomiką Regionu*, tom specjalny nr 17 (red. T. Kramer), Katowice 1988.

³ *Katowicki projekt restrukturyzacji przemysłu*, Urząd Wojewódzki w Katowicach, Katowice 1991.

według stanu prawnego, jaki wtedy obowiązywał. Formułował cele i instrumenty polityki, a przede wszystkim przedsięwzięcia (projekty rozwojowe), z których część mogła być realizowana przez władze regionalne we współdziałaniu z władzami lokalnymi. Część z nich zaś wymagała aktywności i wsparcia władzy centralnej.

Katowicki projekt restrukturyzacji przemysłu był typową propozycją okresu przełomu. Pewne rozwiązania wyprzedzał i przez to był niepraktyczny. W innych zaś sprawach nie nadążał za zmianami, jakie następowały w całej gospodarce narodowej. Jak każda propozycja tego typu, powodował różne reakcje. Mieścił się zasadniczo w nurcie tzw. aktywnej polityki przemysłowej rządu i nie był w całości akceptowany przez bardzo żywe w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych różne nurty liberalne. Był także kontestowany przez różne branżowe grupy nacisku, które postrzegały go jako zagrożenie swoich interesów. Specjaliści zagraniczni odwiedzający Katowice, np. z misji OECD, dostrzegali w nim pewne niekonsekwencje: oczekiwane duże zmiany globalne w gospodarce regionu i małe zdolności adaptacyjne firm.

Katowicki projekt restrukturyzacji przemysłu wywarł duży wpływ na dalszy sposób myślenia o przyszłości gospodarki regionu. Niejako zadał on do rozważenia i rozwiązywania władzom różnych szczebli i kręgom kierowniczym przemysłu problem nieuchronnych zmian strukturalnych w województwie liczącym 4 mln mieszkańców, w tym zmian o dużych konsekwencjach społeczno-politycznych. Zaczęły kolejno powstawać sektorowe programy restrukturyzacji: górnictwa węgla kamiennego, koksownictwa, hutnictwa żelaza i stali, energetyki, petrochemii. Poszczególne miasta przystępowały do opracowywania swoich strategii rozwoju i restrukturyzacji. W programach sektorowych kładziono nacisk na dwie sprawy: środki finansowe wymagane do przeprowadzenia wyznaczonego zakresu zmian strukturalnych w firmach sektora oraz redukcję zatrudnienia. Skala redukcji zatrudnienia przewidywana w tych programach do 2000 r. była bardzo duża. Dla górnictwa i hutnictwa żelaza i stali wynosiła około 300–350 tys. osób. Jeżeli się doda do tego bezrobocie indukowane w sektorach współpracujących

z górnictwem i hutnictwem, to można kreślić dość ponury obraz przyszłej sytuacji społecznej regionu.

Przy bierności władz wojewódzkich w sprawach dotyczących restrukturyzacji gospodarki sektorowe programy restrukturyzacji zaczęły dominować nad koncepcjami restrukturyzacji regionalnej. Tak zwany „Program regionalnej polityki gospodarczej Górnego Śląska” nie zajmował się problematyką restrukturyzacji gospodarczej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Mocną stroną tego programu było zwrócenie uwagi na instytucjonalny wymiar funkcjonowania gospodarczego województwa, a w szczególności na niedobór instytucji środowiska biznesu w regionie, w tym instytucji kapitałowych wspierających rozwój gospodarczy.

Swoisty natłok różnego rodzaju kolejnych wersji sektorowych programów restrukturyzacji spowodował, że władze województwa traciły kontakt ze strategicznymi sektorami gospodarczymi województwa. Dyskusje i spory o przyszłość toczyły się na linii rząd – sektory. Dla władz rządowych problem restrukturyzacji gospodarczej woj. katowickiego to przede wszystkim problem zamykania nierentownych zakładów i redukcji zatrudnienia w całym kompleksie paliwowo-energetycznym, hutnictwie i innych branżach. Do tego wszystkiego dochodziły jeszcze spory o przekształcenia organizacyjne i prywatyzację dużych, państwowych przedsiębiorstw. Te przedsiębiorstwa z kolei wypracowały sobie dość szybko pewien specyficzny sposób postępowania z rządem, rzecz by można pewien typ zachowań strategicznych. Przyjęły one, że jak długo są przedsiębiorstwami państwowymi i zatrudniają tysiące pracowników, tak długo też państwo musi brać realną, tzn. finansową odpowiedzialność za nie, i to niezależnie od tego, jaki jest stopień nasycenia liberalizmem ekonomicznym kolejnych ekip rządowych. Co więcej, zakładano, że państwo można zmusić do wypełniania tej swojej powinności właściciela. Kolejnym rządom dawano do wyboru: dotować przejściowo nierentowną produkcję – jest potrzebna np. węgiel, uzbrojenie wojskowe; dofinansowywać przedsięwzięcia restrukturyzacyjne państwowych przedsiębiorstw – są kapitałochłonne, a poprzednio państwo socjalistyczne zabierało środki na rozwój firm; zwalniać pracowników – państwo jest odpowiedzialne za tworzenie nowych miejsc pracy;

godzić się z tym, że państwowe przedsiębiorstwa nie będą płacić należności, gdy zabraknie im pieniędzy – za długi powstałe w obrębie własności państwowej i tak w ostateczności odpowiada państwo.

Błędem byłoby sądzić, że kierownictwa państwowych firm, w tym jednoosobowych spółek Skarbu Państwa, nie robiły nic w celu poprawy swojej sytuacji ekonomicznej. Gdy były w stanie wygospodarować jakieś środki, dokonywały przekształceń technologicznych, likwidowały przestarzałą produkcję. Dobrym przykładem jest tu hutnictwo żelaza. Dzięki sprzyjającej koniunkturze na rynkach krajowych i międzynarodowych wiele hut dokonało istotnych przedsięwzięć modernizacyjnych, poprawiło swoją kondycję finansową. Teraz, w 1996 r., wydaje się nawet, że prognozy Konsorcjum Kanadyjskiego dotyczące polskiego hutnictwa były zbyt pesymistyczne.

W gospodarce woj. katowickiego istnieje wiele przykładów pozytywnych dostosowań strukturalnych, które dokonały się w wyniku zmiany zachowań poszczególnych firm i ich umiejętności przystosowania się do nowych warunków gospodarki rynkowej. Ma miejsce coś, co można nazwać restrukturyzacją spontaniczną. Nie zmienia to jednak faktu, że istnieje tu ciągle duże oczekiwanie na interwencję państwa w gospodarce, w której udział sektora publicznego aktualnie jeszcze wynosi 58%. W całym kompleksie paliwowo-energetycznym i hutnictwie udział sektora publicznego jest dominujący. Kopalnie, elektrownie, koksownie, huty są albo przedsiębiorstwami państwowymi, albo należą do jednoosobowych spółek Skarbu Państwa. Władze rządowe tak czy owak decydują o podstawowych, strategicznych kwestiach dotyczących województwa i życia jego mieszkańców. O tym wiedzą wszyscy: samorządy i społeczności lokalne, związki zawodowe, firmy duże, średnie i małe zrzeszone w różnych, branżowych i regionalnych izbach gospodarczych.

Zdobywanie nowych rubieży – kontrakt dla województwa katowickiego

Poza i ponad podstawowymi podziałami politycznymi wszystkie środowiska i elity regionalne dopominają się o jakiś

sensowny rodzaj aktywności rządu w rozwiązywaniu problemów Górnego Śląska. Rzecz w tym, że od początku 1990 r. kolejne rządy robiły wrażenie, jakby tak naprawdę nie było wiadomo, o co tu chodzi. Swoją niewiedzę kwitowano albo banałami o regułach gospodarki rynkowej i pustej kasie państwowej, albo o niezależności energetycznej i w ogóle miłości do węgla jako naszego narodowego bogactwa. Aktywność funkcjonariuszy rządowych rosła przed kolejnymi wyborami, gdy przychodziło im się licytować z przedstawicielami opozycji, którzy z reguły o Górnym Śląsku wiedzieli tyle, że jest tu brudno i żyje się ciężko. Niemoc kierownictw firm, związków zawodowych oraz elit regionalnych i lokalnych wynikająca z ogromnej centralizacji państwa i zahamowania czy nawet zniszczenia reformy powiatowej i wojewódzkiej spowodowały sformułowanie postulatu kontraktu regionalnego dla województwa katowickiego.

Kontrakt regionalny dla województwa katowickiego ma wielu ojców i ojców chrzestnych. O pewnego rodzaju indywidualnej umowie rządu z regionem od dawna myślała ta część działaczy regionalnych, która wychodzi z założenia, że woj. katowickie ze względu na swój wyjątkowy charakter gospodarczy powinno być także traktowane wyjątkowo. Liczącą się grupą nacisku wyraźnie optującą za kontraktem były środowiska pracownicze skupione wokół NSZZ „Solidarność”. Są one rozżalone z powodu polityki gospodarczej rządu, a raczej kolejnych rządów od 1990 r. Chodzi tu głównie o politykę wobec dużych przedsiębiorstw państwowych regionu, którą te środowiska postrzegają jako przyzwalającą na marnowanie, a czasami rozkradanie mienia publicznego. Inną liczącą się grupą nacisku są środowiska samorządowe. Miastom regionu, z których znaczna większość jest położona w dwóch aglomeracjach, katowickiej i rybnickiej, źle się pracuje pod ustawą samorządową z marca 1990 r. Wyraźnie daje się tu odczuć brak dobrze zorganizowanego szczebla wojewódzkiego, a w szerszym ujęciu, brak w Polsce sensownej decentralizacji państwa.

Decentralizacja, regionalizacja, umowy rządu z regionami, współpraca regionalna w wymiarze międzynarodowym to są wszystko sprawy dobrze znane oraz koncepcyjnie i legislacyjnie

rozpracowane w krajach Unii Europejskiej. Wiedza śląskich środowisk samorządowych na temat zarządzania rozwojem lokalnym i regionalnym, na temat standardów polityki regionalnej obowiązujących w krajach Unii Europejskiej, wynika również z intensywnych kontaktów istniejących między woj. katowickim oraz krajem związkowym Północna Nadrenia-Westfalia w Niemczech i regionem Nord-Pas de Calais we Francji. Duże zasługi w kreowaniu różnych projektów rozwijających współpracę międzygminną i wewnątrzregionalną na obszarze woj. katowickiego ma Fundacja im. Friedricha Eberta, Biuro na Śląsku. W kontrakcie regionalnym dla województwa katowickiego widoczne są wyraźnie wpływy francuskiej koncepcji kontraktów planistycznych rządu z regionami oraz niemieckiej koncepcji zregionalizowanej polityki strukturalnej.

Kontrakt dla województwa katowickiego składa się z dwóch części: umowy rządowo-regionalnej oraz umowy wewnątrzregionalnej, której sygnatariuszami są najważniejsi przedstawiciele środowisk gospodarczych, samorządowych, naukowych, związków zawodowych, stowarzyszeń regionalnych z terenu woj. katowickiego. O ile porozumienie wewnątrzregionalne kontraktu nie budzi zastrzeżeń, o tyle umowa rządowo-regionalna tego kontraktu rodzi wiele pytań i wątpliwości. Ze strony rządowej umowę podpisał wojewoda katowicki w obecności premiera J. Oleksego (!), wicepremiera G. Kołodki i paru innych wysokiej rangi przedstawicieli rządu. W umowie rząd zobowiązał się na okres 25 lat, przy stałej, corocznej aktualizacji zapisów kontraktu, do wspierania, również finansowego, procesów przekształceń strukturalnych w województwie. Kontrakt podpisano na krótko przed wyborami prezydenckimi 1995 r. W wycelebrowanej w ten sposób umowie rząd, który „ogłądał” jej podpisanie, może „swoje” zobowiązania realizować. Powstają tu jednak następujące pytania: Czy taka umowa rządowo-regionalna jest wzorcowa i nadaje się do powielania w innych regionach? Czy upowszechnienie się w Polsce tego typu kontraktów regionalnych przy obecnych uwarunkowaniach prawnych przyspieszy, czy zahamuje polską reformę regionalną? Czy długoletnie zobowiązania wobec jednego regionu są prawnie wiążące dla następnych rządów? Czas pokaże, jakie

odpowiedzi będą padały. Parę dni po podpisaniu kontraktu regionalnego dla woj. katowickiego premier J. Oleksy oświadczył, że następnych kontraktów nie będzie. Premier W. Cimoszewicz zadeklarował poparcie dla kontraktu katowickiego. Szef URM min. L. Miller ogłosił nieco później nowe zasady reformy wojewódzkiej – 12 dużych i silnych ekonomicznie województw. Premier W. Cimoszewicz oświadczył na początku kwietnia, na spotkaniu z wojewodami, że żadnej reformy wojewódzkiej przed wyborami parlamentarnymi nie będzie.

Płaszczyzna wewnątrzregionalna kontraktu jest bez wątpienia użyteczną formą integracji różnych środowisk i elit regionu. Jeżeli współpraca na tej płaszczyźnie okaże się skuteczna, z całą pewnością będzie to owocować w nowym układzie administracyjnym kraju – powiatowym i wojewódzkim. Można będzie także wykazywać, że Górny Śląsk potrafi sam rozwiązać wiele problemów i to bardzo trudnych: gospodarczych, społecznych, politycznych. Dla aktywistów kontraktu regionalnego nastał teraz czas organizowania się i wypracowywania metod współdziałania przy ciągle utrzymującej się niepewności co do czasu rozpoczęcia, tempa i skali prac legislacyjnych dotyczących polskiej reformy powiatowej i wojewódzkiej. Ta zaś wydaje się bardziej potrzebna Górnemu Śląskowi i jego gospodarce niż jakikolwiek kontrakt regionalny.



Dariusz Kowalczyk SJ

Wyczerpać morze muszelką,

czyli kilka refleksji o Bogu w Trójcy Jedynym

Rzadko zdarza się dusza, która mówiąc coś o Trójcy Świętej, wie, o czym naprawdę mówi – pisał św. Augustyn w „Wyznaniach” (XIII,11). Autor słynnego „De Trinitate” miał zapewne na myśli śmiałe przedsięwzięcie, które kiedyś sam zobaczył we śnie: oto na brzegu morza przykucnęło dziecko, żeby za pomocą muszli przelać morze do małego dołka wygrzebanego w piasku. A jednak sam Augustyn bez wahania sięgnął po najgłębsze tajemnice chrześcijaństwa i podjął wysiłek wyrażenia ich za pomocą niedoskonałych pojęć. W tym pragnieniu mówienia o Bogu nie chodziło mu o zadufaną spekulację, lecz o wiarę pokornie szukającą zrozumienia prawdy objawionej nam w Jezusie Chrystusie. Nie jest to prawda abstrakcyjna, zamknięta w filozoficzno-teologicznych terminach, ale prawda o zbawieniu człowieka, które polega na wspólnocie miłości z Bogiem, ze światem i z innymi ludźmi. Bóg bowiem nie objawił nam jedynie jakiejs sumy zdań potrzebnych do zbawienia, lecz dał się nam „poznać”, co w biblijnym języku oznacza również „ukochać”. Dała się nam poznać Miłość jako Jedyny Bóg: Ojciec i Syn, i Duch Święty. Dlatego też wszelkie poszukiwania teologiczne mają sens, jeśli są owocem egzystencjalnego spotkania z Prawdą i jeśli do takiego spotkania prowadzą.

Trynitarny skandal Jezusa z Nazaretu

Każdy chrześcijanin został ochrzczony w imię *Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (Mt 28,19). Ta trynitarna formuła, jej znaczenie, nie jest wynikiem jakiejs ludzkiej refleksji o Bogu. Co więcej, nie można by wyjaśnić jej powstania w kontekście monoteistycznej religii żydowskiej, bez odwołania się do konkretnego doświadczenia apostołów, dzięki któremu mogli oni

z mocą przepowiadać *łaskę Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym* (2 Kor 12,13), nie negując przy tym w żadnej mierze wiary Izraela w Boga Jedyneho (*Śłuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym*: Pwt 6,4). To doświadczenie było wynikiem samoobjawienia Boga, które wypełniło się w historycznym wydarzeniu narodzin, działalności, śmierci i zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. Ci, którzy uwierzyli w przepowiadanie Dobrej Nowiny i przyjęli chrzest, oddawali cześć Jedynemu Bogu: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Wiara chrześcijan od samego początku miała charakter trynitarny, choć było to *zgorszeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan* (1 Kor 1,23).

Teologiczno-terminologiczne problemy pojawiły się w momencie, kiedy kolejne pokolenia zaczęły interpretować za pomocą dostępnych pojęć i wyrażać w nowy sposób pierwotne doświadczenie uczniów Chrystusa. Nie zawsze były to właściwe interpretacje, ale musimy pamiętać, że nasi przodkowie, nawet kiedy błędzili w gąszczu pojęć, uprawiali teologię w dobrej wierze, w sposób otwarty i odważny, gdyż byli przekonani, że chodzi w niej o zbawienie każdego człowieka. Choć dzisiaj możemy oceniać krytycznie niektóre ich dokonania, wskazywać potknięcia i herezje, niewątpliwie musimy przyznać, że straciliśmy coś z tej pasji odkrywania Bożej prawdy, bez której niemożliwy jest duchowy rozwój człowieka. Współczesne dyskusje teologiczne nie tylko nie budzą takich emocji jak przed wiekami, ale spotykają się często po prostu ze wzruszeniem ramionami. Nie dzieje się tak jedynie dlatego, że wiele spornych kwestii zostało już w sposób zadowalający wyjaśnionych, lecz również z powodu swego rodzaju modernistycznej nudy, częstej erudycji oraz wątplenia w samą prawdę.

Kościół od samego początku nie wątpił w istnienie prawdy dotyczącej człowieka na każdym miejscu i w każdym czasie, dlatego też nie unikał spotkania z kulturą i filozofią starożytności. Wręcz przeciwnie, widział konieczność nowych sformułowań nauki chrześcijańskiej, przy zachowaniu całkowitej wierności Tradycji i Pismu Świętemu. Co więcej, to właśnie pragnienie pozostania wiernym otrzymanemu dziedzictwu wiary domagało się twórczej refleksji teologicznej. Dotyczyło to szczególnie dwóch, ściśle ze sobą związanych, podstawowych

prawd wiary: wcielenia oraz Trójcy Świętej. Jak wyrazić trynitarnie wydarzenie Jezusa Chrystusa? Jeden Bóg w trzech... Tak! Cóż jednak oznacza „w trzech”? W trzech emanacjach? W trzech manifestacjach? W trzech sposobach istnienia? Odpowiedź na to pytanie stanowi początek pasjonujących losów pojęcia „osoba”.

Bóg w trzech... osobach

Pojęcie „osoby” weszło na stałe do naszego słownika, tak że niekiedy trudno nam sobie wyobrazić, że kiedyś było ono po prostu nieobecne lub też używane w całkiem innym niż dzisiaj znaczeniu. Trzeba ponadto zauważyć, że również w naszych czasach, choć różnego rodzaju personalizmów coraz więcej, termin „osoba” jest dość daleki od precyzji i jednoznaczności. Dzieje się tak nie tylko w języku potocznym, ale również w refleksji filozoficznej. Wiele się dziś mówi o prawach osoby ludzkiej, lecz szeroko rozpowszechniona praktyka aborcji, jak również eutanazji zdaje się zaprzeczać głębi i szczerości tych deklaracji, a już na pewno świadczy o braku jakiejś ogólnie przyjętej koncepcji osoby. Powróćmy jednak do początków tej kwestii. A zaczęło się właśnie od Trójcy Świętej i wcielenia, a zatem od problemów teologicznych.

Historia pojęcia „osoba” rozpoczyna się w III w. Najpierw o Ojcu i Synu mówi Hipolit, nazywając Ich w języku greckim duo prósopa. Tertulian, odnosząc się także do Ducha Świętego, używa łacińskiego wyrażenia „tres personae”. W jakim znaczeniu używano tych terminów tłumaczonych dziś jako „osoba”? Łacińskie słowo „persona” (tłum. gr. „prósopon”) oznaczało twarz, oblicze albo też maskę w teatrze, rolę, aktora. Nie w tym zapewne sensie mówili o osobach Bożych wspomniani autorzy starożytni. Trzeba zatem stwierdzić, że pojęcie osoby zostało przyjęte przez teologię chrześcijańską niejako z ulicy, bez jakiegokolwiek genealogii filozoficznej. Zdumiewający rozwój tego terminu rozpoczyna się z chwilą sformułowania rozróżnienia „substantia” – „persona”¹, które wkrótce zaowocowało formułą

¹ Zob. R. Cantalamessa, *Dio personale nella spiritualità cristiana*, w: „Concilium” 3 (1977), wyd. wł., s. 87.

„jedna substancja i trzy osoby”. Chodziło o wskazanie, za pomocą pojęcia osoby, na indywidualność i obiektywność „trzech”: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Substancja wskazywała natomiast na prawdę o jedności Boga.

Sytuacja zaczyna się jednak komplikować w spotkaniu terminologii łacińskiej z dorobkiem teologii greckiej. Ta ostatnia wypracowała na użytek doktryny trynitarniej termin „hipostaza”. Pierwszym, który użył wyrażenia „trzy hipostazy”, aby opisać Ojca, Syna i Ducha Świętego, był Orygenes. Hipostazę odróżniono formalnie od „ousia”, kolejnego ważnego dla teologicznej refleksji Wschodu pojęcia, choć stosunek pomiędzy tymi dwoma terminami nie od początku był jasny. Po wielu perypetiach wynikających, jak to najczęściej bywało, z nieprecyzyjnego stosowania pojęć, udało się za sprawą ojców kapadockich, a szczególnie św. Bazylego, sformułować rozróżnienie na jedną „ousia” i trzy hipostazy w Bogu. „Ousia” oznaczała to, co ogólne, a hipostaza to, co szczegółowe. Tu właśnie zaczął się spór, gdyż dla teologów łacińskich nie było to wcale jasne: termin „hypóstasis” rozumiano jako synonim substancji (natury). Przyjęcie greckiej formuły groziło zatem, ich zdaniem, popadnięciem w tryteizm, czyli w doktrynę o trzech bogach. Dla Greków z kolei pojęcie „osoba” kojarzyło się zbyt z heretyckim modalizmem Sabeliusza, który miał utrzymywać, że Bóg jest jedną hipostazą, objawiającą się w Biblii w trojaki sposób, pod postaciami trzech osób. W tej zaś perspektywie Bóg Ojciec byłby tym samym, co Syn i Duch Święty, stanowiąc swego rodzaju boską monadę, a takie ujęcie zaprzeczałoby prawdzie objawionej w Jezusie Chrystusie. Nie wiadomo jak by się ten spór zakończył, gdyby nie genialnie proste rozwiązanie św. Grzegorza z Nazjanzu, który na soborze w Konstantynopolu w 381 r. doprowadził do przyjęcia stwierdzenia, że obydwie sformułowania, greckie trzy hipostazy oraz łacińskie trzy osoby, mówią o tym samym, wyrażając prawdziwie wiarę Kościoła w Boga w Trójcy Jedynej. *Czy można wyobrazić sobie – wołał św. Grzegorz – pełniejszą zgodę i bardziej zdecydowane mówienie tej samej rzeczy, nawet jeśli za pomocą różnych słów?*²

² *Orationes* 42,16 (PG 36,477).

Jednak nie wszyscy dzielali ten entuzjazm. Św. Augustyn oceniał dość pesymistycznie przydatność zarówno terminu „osoba”, jak i pojęcia „hipostaza”. Ich użyteczność dostrzegał jedynie w tym, że pozwalają nam one coś powiedzieć, a nie przeszkodzić, gdy pada pytanie o to, kim są „Trzej w Bogu”³. Ten swoisty pesymizm, a raczej pokora wobec Tajemnicy, nie przeszkodził im, jak już wspomnieliśmy, rozwinąć głębokiej refleksji trynitarniej. Słynna augustyńska „teoria psychologiczna” stała się niezastąpionym punktem odniesienia dla całej późniejszej nauki o Trójcy Świętej, chociaż, jak zauważa znawca tematu, G. Tavard, była ona niejednokrotnie źle interpretowana⁴. Nie chodzi w niej bowiem o proste odniesienie obrazu Boga do trzech władz duchowych: pamięci, intelektu i woli, co mogłoby prowadzić do fałszywej idei, że Bóg jest substancją zróżnicowaną przez trzy władze. Teoria psychologiczna nie tłumaczy Trójcy Świętej, lecz wskazuje jedynie na sposób, w jaki człowiek może Jej doświadczyć w posługiwaniu się własnymi władzami duchowymi. Ponadto św. Augustyn proponował wiele innych analogii trynitarnych. Jedną z bardziej znanych to porównanie „Trzech w Bogu” do tego, który kocha, osoby kochanej i samej miłości, która ich jednoczy.

Dalszy rozwój doktryny trynitarniej został naznaczony przez kolejne definicje pojęcia „osoba”⁵. Uściślenia te nie zawsze jednak służyły naświetleniu tajemnicy trzech osób Boskich. Niekiedy, wręcz przeciwnie, stawiały nowe problemy do rozwiązania. Na przykład słynna definicja Boecjusza, ujmująca osobę jako *jednostkową substancję o rozumnej naturze*, zastosowana do Trójcy Świętej, może prowadzić do tryteizmu. Kluczem do przezwyciężenia tej perspektywy jest pojęcie relacji. W XII w. Ryszard ze Świętego Wiktora, wychodząc od biblijnego stwierdzenia, że Bóg jest miłością, zwraca uwagę właśnie na relacyjność jako konstytutywny wymiar osoby. Genialnej

³ Zob. *De Trinitate* VII, 6, II.

⁴ Zob. G. Tavard, *La visione della Trinità, rivelazione, contemplazione, esperienza*, Roma 1993, s. 92-93.

⁵ Zob. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kraków 1993, s. 114-116.

syntezy dokonał św. Tomasz, który zdefiniował pojęcie osoby w doktrynie trynitarnej jako relacje subsystentne. A zatem to, co jednoczy, i to, co różnicuje, jest dokładnie tym samym: istnienie osobowe, o ile osoby różnią się jako osoby, a jednocześnie stanowią jedno jako osoby. Takie ujęcie przewyższa myślenie, które stawia na początku podmiot, a potem wskazuje na relację. Osobę w Bogu można zdefiniować jedynie przez jej relację do innej osoby. Jednocześnie każda osoba jest tożsama z Boską, jedyną substancją.

Powyższa refleksja, pomimo dużych uproszczeń, jest zapewne dość skomplikowana, szczególnie dla czytelnika, który nie musi znać terminologii filozoficzno-teologicznej. Jak zatem moglibyśmy krótko podsumować dotychczasowe rozważania? Trzeba niewątpliwie stwierdzić, że wysiłek filozoficzno-teologiczny zaowocował po kilkunastu wiekach zadowalającymi rozwiązaniami i dość precyzyjną terminologią, pozwalającą wyrazić wiarę Kościoła w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Czy jednak sformułowanie „jeden Bóg w trzech osobach” jest dziś tak samo precyzyjne i użyteczne jak za czasów Tomasza z Akwinu? Niektórzy mają co do tego uzasadnione wątpliwości!

Trzy świadomości w Bogu?

Wypracowane w średniowieczu pojęcie osoby jest bardzo dobre – powiadają wątpiący – ale dziś, niestety, oznacza ono zupełnie co innego niż przed wiekami. A wszystko za sprawą Kartezjusza, w którym dostrzega się przyczynę wszelkiego współczesnego zamętu w teologii. Dlaczego? Otóż od Kartezjusza pojęcie osoby staje się coraz bardziej tożsame z samoświadomością. Dzisiaj słowo „osoba” nie odsyła do metafizycznych rozróżnień, lecz oznacza raczej podmiot z własną świadomością, jednostkę ograniczoną przez inne „świadomości” i inne jednostki. W tej perspektywie klasyczna formuła o trzech osobach Boskich może być rozumiana błędnie jako nauka o trzech jednostkach, trzech różnych „świadomościach” i „wolnościach”, czyli w gruncie rzeczy o trzech bogach. Tymczasem klasyczne definicje chciały właśnie uniknąć tego niebezpieczeństwa. Sens tradycyjnych sformułowań – zauważa wielu współczesnych

teologów – jest niezmienny. Nikt przecież nie neguje trafności doktryny trynitarnej św. Tomasza. Trafność ta jest oczywista dla kogoś, kto rozumie i przyjmuje Tomaszowy system pojęć. Problem w tym, że dzisiaj wiele z tych pojęć jest niezrozumiałych albo przyjmowanych w znaczeniu prawie odwrotnym do zamierzonego. Kaznodzieja mówiący o tajemnicy Trójcy językiem średniowiecznym, skądinąd precyzyjnym i głębokim, ryzykuje, że zostanie źle zrozumiany. W języku Ojców Kościoła „jedna substancja i trzy osoby” oznaczało, że Bóg jest jednym podmiotem (jedną świadomością, jedną wolą i jedną wolnością) w trzech różnych „objektywizacjach”; we współczesnym języku natomiast ta sama formuła mogłaby oznaczać, że Bóg jest jednym przedmiotem w trzech podmiotach, w trzech „ja”. Rodzi się zatem pytanie, czy nie należy zmienić słów, aby nie zmieniać rzeczy. R. Cantalamessa twierdzi, że samo pojęcie osoby nie zostało w teologii trynitarnej zdogmatyzowane i nie ma wartości normatywnej. Jego zdaniem żaden sobór nie sankcjonował trynitarного użycia pojęcia osoby, a sformułowanie w „Tomus Damasi” (DS 173) wydaje się niewystarczające, by tę opinię zanegować⁶. Formuła „jedna natura i trzy osoby” byłaby zatem tylko jednym z możliwych sposobów wyrażania prawdy wiary o Bogu w Trójcy Jedynym.

Jeden z najwybitniejszych teologów naszego stulecia, jezuita Karl Rahner uważa, że pojęcie ontologiczne osoby ustąpiło dziś miejsca pojęciu psychologicznemu, które określa osobę jako podmiot i centrum autoświadomości. Dlatego proponuje zastąpić je w teologii trynitarnej wyrażeniem „sposób istnienia”. Stąd nowa formuła: *Jedyny Bóg istnieje w trzech różnych sposobach istnienia*⁷. Ponadto, jeśli przyjmujemy wymienione elementy współczesnego myślenia o osobie, to musielibyśmy przyjąć, twierdzi np. H. Vorgrimler, że Bóg jest jedną osobą⁸. Idąc tym tropem, P. Bułgakow zaproponował, by mówić o Trójcy Świętej jako *jednej osobie w trzech hipostazach*⁹. Tego rodzaju

⁶ Zob. R. Cantalamessa, dz. cyt., s. 94.

⁷ K. Rahner, *Mysterium salutis* III, Brescia 1969, s. 492.

⁸ Zob. H. Vorgrimler, *Dottrina teologica su Dio*, Brescia 1989, s. 155.

⁹ P. Bułgakow, *Du Verbe incarné*, Paris 1943, s. 13.

propozycje nie są oczywiście powtórzeniem starej herezji modalizmu, według której Bóg działał w trojkiej postaci w historii zbawienia, lecz w swym Boskim życiu był On absolutną monadą. Rahner, formułując swą słynną i powszechnie zaakceptowaną zasadę: „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną”, bronił przecież tezy, że Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie jest tym samym, co Bóg w sobie, istniejący poza czasem i stworzeniem. Bóg objawił nam rzeczywiście samego siebie, a nie jedynie jakiś trynitarny obraz, niezupełnie odpowiadający temu, kim jest On odwiecznie. Dlatego też myliłby się ten, kto chciałby widzieć w nowych ujęciach, stawiających pojęcie osoby w nawiasie, jakieś poparcie dla propagowanych przez New Age koncepcji nieokreślonego bóstwa przenikającego wszechświat.

Pomimo powyższych zastrzeżeń zarysowany problem wydaje się dość głęboki. Nie ma bowiem do tej pory w pełni zadowalających rozwiązań godzących pojęcie osoby w teologii klasycznej z pojęciem współczesnym. W pewnym sensie powróciliśmy do augustiańskiego pesymizmu. Czyżby znów, tak jak to się działo w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, trzeba było podjąć dyskusję wokół pojęć i sformułowań mogących wyrazić wiarę chrześcijan w Boga w Trójcy Jedynej?

Ku kontemplacji...

Dyskusję teologiczną niewątpliwie trzeba prowadzić, choć – zauważa wielu – niekoniecznie w kierunku zaproponowanym przez Rahnera. Zdaniem wspomnianego G. Tavarda, Rahnerowskie rozważania inspirowane są zbyt indywidualistycznymi konotacjami słowa „osoba” w językach germańskich, podczas gdy języki łacińskie wskazują raczej na relacyjność, to znaczy na implikacje interpersonalne tego terminu¹⁰ (ciekawym przedsięwzięciem byłaby analiza pojęcia osoby w językach słowiańskich). Widząc zatem problemy terminologiczne, należałoby nie tyle odwoływać się do zapoczątkowanej przez Kartezjusza, a zwieńczonej w dziełach Hegla, tradycji filozoficznej, ile ra-

¹⁰ Zob. G. Tvard, dz. cyt., s. 98.

czej szukać rozwiązania w innych ujęciach osoby, przeciwstawiających się niemieckiemu idealizmowi. Takie analizy znajdujemy np. u Bubera, Rosenzweiga, Ebnera czy też Levinasa. Proponują oni zerwać z tendencją sprowadzania całej rzeczywistości do siatki pojęć, by móc bez żadnych założeń otworzyć się na rzeczywistość w jej strukturze osobowej. Takie otwarcie nazywa się po prostu miłością.

Nie wolno ponadto pominąć milczeniem faktu, iż nie wszyscy zgodziliby się z sugestią, jakoby doktryna trynitarna mogła się obejść bez pojęcia osoby. K.H. Neufeld stwierdza np.: *Historia teologii ukazuje nam jasno, że w przypadku fundamentalnych, trynitarnych i chrystologicznych dogmatów chrześcijańskich osoba jest niezbywalnym terminem językowych regulacji Magisterium Kościoła*¹¹. Pozostaje jeszcze argument najprostszy, a mianowicie ten, że nie znaleziono do tej pory lepszego pojęcia od słowa „osoba”. „Trzy różne sposoby istnienia” Rahnera nie wydają się najlepszym rozwiązaniem, jeśli weźmie się pod uwagę tak podstawowy wyraz wiary człowieka jak modlitwa. Trudno bowiem wyobrazić sobie wiernego, który modli się do Jezusa jako do „sposobu istnienia Boga”.

Pomimo tych i innych argumentów problem pozostaje: Jak mówić o tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej, by pozostać wiernym objawieniu danemu nam w Jezusie z Nazaretu? Badania statystyczno-socjologiczne dowodzą bowiem, że panuje tu wśród wiernych dość duże zamieszanie i niewiedza. Trzeba niewątpliwie pokory wobec Tradycji, ale i otwartości wobec pytań, jakie niesie współczesność. A przede wszystkim trzeba nam modlitwy i kontemplacji, stawania wobec tajemnicy rzeczywistości, która daje się doświadczyć jako Bóg w Trójcy Jedynej. Być może poprawne pojęcie osoby rodzi się tylko w czasie modlitwy. A nasze prawdziwie chrześcijańskie rozumienie „Trzech w Bogu” nie może się obejść bez perspektywy maryjnej – tej, która zaczyna się zaraz po zwiastowaniu i wcale się nie kończy ze zmartwychwstaniem. Ta perspektywa jest otwarta dla każdego, skoro Jezus zmartwychwstały posłał nam swego Ducha, który nieustannie działa... również w teologach.

¹¹ K.H. Neufeld, *Persona*, w: *Lessico di teologia sistematica*, Brescia 1990, s. 493.

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Archeologia pierwszego świata

Nadal czytuję książki dla dzieci, pewnie inaczej niż dawniej, dawno, w dzieciństwie, kiedy jak Alicja umiałem przechodzić na drugą stronę lustra bez przeszkód i kosztów, które dzisiaj nie byłyby małe. Co dla dorosłego niebezpieczne czy niemożliwe – dziecko osiąga i przekracza bez zdziwienia i lęku, jakby w dzieciństwie granice tego świata były jeszcze otwarte, a druga strona rzeczywistości dawała się dotykać obnażoną dłonią. Za mojego dzieciństwa dorosłość otaczała się nieprzeniknioną chmurą, wyznaczała tereny zamknięte niczym chińskie zakazane miasto, na których położona była także biblioteka rodziców – wstęp do niej był zabroniony, lecz strażę niezbyt czujne. Moje włamania do biblioteki, które miały być wyprawami kilkunastolatka po złote runo Słowa – raczej rozczarowywały, zakazany owoc był mdły, przejrzały, bezwonny, zjedzony w większej ilości sprowadzał znużenie. Znajdowano mnie wówczas śpiącego na fotelu w bibliotece ojca z książką Faulknera, Erazma z Rotterdamu czy też Szolem Alejchemą – nie były nią napisane dla dzieci „Błądzące gwiazdy” – rozłożoną na kolanach. Dorosli nie chcieli sprowadzać na niewinne dziecko grzechu i jeśli wierzyli w jego niewinność, tłumaczącą nawet bezwstyd, musieli przecie także coś wiedzieć o łatwości dziecięcych grzechów. Ale cóż znaczyło np. alegoryczne okrucieństwo świata Franza Kafki, do którego dość wcześnie się włamałem, wobec werystycznego okrucieństwa „Kalifa-Bociana i innych baśni” Wilhelma Hauffa albo „Baśni” braci Grimm? Nawet Ulisses błądzący w poszukiwaniu Itaki miał konkurenta w szukającym swego Pacanowa Koziołku Matołku, który budził mocniejsze współodczucie losu i przygody, gdy ścinał mu głowę albo gotowali go we wrzątku, a podobne rzeczy u Homera zaślaniała jeszcze bluszczowata poetyka. Brzmi to jak bluźnierstwo. W ustach dorosłego tylko, bo gdy dobrze się wsłuchać w głos dziecka...

Literatura dziecięca w lekturze dorosłej bardzo się zmienia i staje czym innym. Pewna jej część po latach odpada, bo śmieszna, przebiegła, zahacza o głupstwo. Z odejściem dzieciństwa dawne obrazy i emocje, które podszyły i wyrefinowały dorosłą świadomość, opadają jak osad na dno ja wewnętrznego, a powierzchnia świadomości zamyka się nad nimi jak gładkie lustro jeziora. Jego wody poruszają się od innych już prądów, które rzadko mieszają w jedno światy dorosłych i dzieci. W cudownych chwilach jasnowidzenia, kiedy ożywa ja głębokie, Tolkien wadzi się z Dantem, Carroll z Freudem, „Cudowna podróż” Selmy Lagerlöf udaje „Fausta” Goethego, „Goffred abo Jeruzalem wyzwolona” Tassa miesza swą krew z opowieściami Ursuli Le Guin i Michaela Ende, „Gar’Ingawi wyspę szczęśliwą” Anny Borkowskiej, a może „Królową Niewidzialnych Jeźdźców” Marty Tomaszewskiej śni Jakub Böhme czy też William Blake, ale „Koziołek Matołek” nie dzieli władzy z „Odyseją” Homera, jego dawne miejsce zajmuje „Ulisses” Joyce’a, Itaka leży niedaleko Dublina, Pacanów został w dziecięcym pokoju. W dziecięcym pokoju została również „Pollyanna” Eleanor Porter i Indianie Karola Maya, podwodna łódź kapitana Nemo i „Mary Poppins” Pameli Travers, Kubuś Puchatek i Tomek Sawyer, świat Bullerbyn Astrid Lindgren i dolina Muminków Tove Jansson, z całkiem innych powodów Konopnicka, Amicis i Jachowicz, z jeszcze innych Brzechwa i do dzieciaków mówiący Tuwim – wielkie lądy, oceany i wyspy narysowane na mapie dzieciństwa po to, by utwierdzić chwiejną autonomię pierwszego świata. Co prawda zastanawia, że mali i duzi wędrowcy w labiryncie biblioteki dobrze rozróżniają jej serio i buffo. Czarodziej Merlin, chytra Armida i jej cudowne ogrody, przerażający Muk w szybkobieżnych pantoflach, dzielny Kim, Alicja w Króliczej Norze – i jak się ma do tego naiwna Pszczółka Maja? Według dzieci rozstępowanie wartości jest niekonieczną przypadłością bytu – dorosłym zależy na utwierdzeniu wartości jako punktu zaczepienia dla hierarchii ocen widzialnego świata. Czy nie trzeba widzieć w tym dwu różnych dowodów na istnienie raju – i zatem grzechu pierworodnego, który czym jest?

Konflikt wartości ożywa, gdy na scenie pojawia się bohater łączący dwa brzegi rzeki: ktoś w typie Pippi Langstrump, czyli bohater „Emila” Rousseau skrzyżowany z Myszką Mickey, świetny argument, który pedagogom i psychologom wytrąca oręż z ręki. Za Van Den Bergiem powtórzę chętnie, że potężne dziś i nadal bezradne pedagogiczne i psychologiczne nauki są niczym dziurawe bandażę na ranę, jaka powstała na miejscu dawnej naturalnej pewności cechującej stosunki między dziećmi i dorosłymi. Na dziełka z dziecinnego pokoju rodzice patrzą dziś okiem o tyle nieobojętnym, o ile mają staranie o odpowiadający ich doświadczeniu i wyobraźni wzrost dziatwy do postaci imago lub dalej jeszcze, w stronę Norwidowego całoczołwieczeństwa. Tu problem – cenzurować bibliotekę, stosować prohibicję lektur, czy nie cenzurować, dać wolny wybór – wydaje się rozstrzygnięty bardzo żałośnie: niech bierze go na się znawca, belfer, edytor, i straszno, bo i ten zawodzi. Dziecięce dziełka, które przyjmują się w bibliotece dorosłych, same w sobie nie dają zrozumienia pierwszego świata. Przynoszą tylko jego wspomnienie, anamnezę, przez którą w najlepszym razie przychodzi współodczucie z dzieckiem. Współodczucie jednak, a nie – jeśli tak można powiedzieć – pewność zbawienia pierwszego świata.

Niełatwo bowiem wiedzieć, dlaczego żywe bywa dla dziecka to, co dla dorosłego martwe, ciekawe i dobre to, co zaprawdę złe albo odległe. Czyż nie dlatego w „Wierszu wyszydzającym dzieci” Tuwim udaje, że rwie sobie włosy z głowy: *Dzieci-wariaci, co wy robicie? / Dzieci-szaleńcy, w co się bawicie?* Ma rację Andrzej Kijowski w „Szóstej dekadzie”, dziecięcy kompleks Dżyngis-Chana istnieje i każdy z nas powinien nie dzieci, lecz siebie *oskarżyć o okrutne dzieciństwo (...) odgarnąć klisze moralne, którymi się obłożył*. Jak Tadeusz Żukowski w „Liście – rachunku sumienia” winniśmy rozmawiać: *Z głosami porzuconego, nie chcianego i, jakże często, / Żenującego siebie:*

*(...) Czemu tamtej wilgotnej nocy wstałeś,
Ubrałeś się i utopiłeś w Redze wyjącego (migrena matki?)
Od kilku godzin pod oknami bezdomnego kundla... Potem*

*Skomlał w twych snach. Zbrodnia pozostanie zbrodnią;
[nawet wtedy,
Gdy zniknie świat. I nie spłacisz długu życia mrówce, szpakowi
(Przekłeta wiatrówka i podszepty oghupiałych kaprali), czy kuli
Bezcennej jeża – przez całą wieczność, którą przygotował ci
Pan. (...)]*

„Ten, kto mówi” w wierszu Żukowskiego jest dorosły, ale dorosły całkiem inaczej niż np. ojciec z „Kartoteki” Różewicza, który tłumaczy się z grzechów – mój Boże – dzieciństwa, zjadania kielbasy w post i wykradania cukru. Dorosłość „tego, kto mówi” w wierszu Żukowskiego jest zbudowana ze świadomości grzechu i z wyrzutów sumienia. Naprawdę zaś problemem nie dorosłości, lecz pierwszego świata, jest dziecięca mieszanina bezwstydu i niewinności, która nie chroni od grzechu pierwotnego:

*Słońce padało w książce na grzech pierwotny.
I nieraz, kiedy huczy w trawach popołudnie,
Wyobrażałem sobie dwoje, z moją winą,
Jak depczą osę pod rajska jabłonią.*

(Czesław Miłosz, „Nauki”)

W eseju „Poeta i przyroda” Konstanty A. Jeleński na marginesie „Nauk” Miłosza pisze: *Charakterystyczny jest obraz grzechu pierwotnego, który następuje, gdyż jest to grzech przeciw „powszechnemu istnieniu”, przeciw jedności z każdym stworzeniem*. Być więc może, że stara era pierwszego świata skończyła się, gdy Rousseau uwierzył w niewinność dzikusa? Po dwóch stuleciach – czy tylko na kartach „Władcy much” Goldinga? – niewinne jak u Rousseau dzieciątka na arkadyjskiej wyspie założą totalitarne państwo. Widzimy też, jak mali wspaniałcy zlatują się niczym wrony *do mieszkań, w których wydarzyło się nieszczęście, wyczekują z nadzieją u drzwiczek karetki pogotowia, która z wyciem syreny zajechała przed dom, kibicują krwawym rozprawom na noże i pięści, postępują uparcie za parą małżeńską, która kłóci się na ulicy* (Kijowski w „Kompleksie Dżyngis-Chana”).

Dorosłość chętnie przeciwstawia grzechowi pierworodnemu wzorce niepokalanego dobra, słoneczne, utopijne republiki zwierzęce i ludzkie, klarowne morały i prawdy, bohaterów współodczuwających i konsolacyjnych – bo z pozoru nie posiada nic więcej i nie może być pewna, że uwagę „wroniego stada” zatrzyma na jakichkolwiek ideałach. Pociągają jeszcze wspólne – jak ufamy – lektury małych i dużych. Carroll, czyli Freud dla dzieci – zgoda. Zgoda także na Nilsa Hilgerssona na grzbiecie gąsiora, czyli Fausta na karku Mefista: *Zwiedzimy mały, potem wielki świat. / Pożytek będziesz miał niemały, / Gdy przewałęsz kurs ten cały*. Ale bracia Grimm wciąż myleni z Waltem Disneyem?

Wspominam mocne przeżycie dawno czytanej stronicy, przechodzi na pamięć tamta książka, wróć chwilo, czytam, nic już nie ma, martwe litery, żużel. Modlitwa obcego Kościoła, pop w meczecie albo kółko różańcowe w synagodze. Góra, na którą chcę się wspiąć, od tej strony nie bardzo jest dostępna i wie to każdy uczciwy pajdolog. Mniejsza o zatrzymane w literach głosy dzieciństwa, co są jak słowa kantyczek i hymnów okrutnej dziecięcej religii, martwe w uszach niewiernych, czyli dorosłych. Myślę już tylko o krasopisarstwie jak Biblia ważnym dla jednych i drugich. Niedostępne zbocze góry: cudzość, czyli jedni czytają ciekawe historyjki, inni spotykają się przez nie z bogami swego świata. Zawracam więc jak niepyszny i wspina się na tę górę od przeciwnej strony.

Pisarstwo dla dzieci jako żywa kronika dorosłych przekonań, mitów, nauk, dotyczących pajdolum i jego małych mieszkańców. W Europie kronika ta jest spisywana gdzieś dopiero od XVIII w. – w 1697 r. ukazały się „Przypadki Telemaka, syna Ulissesowego, czyli ciąg dalszy czwartej księgi Odysei” François Fénélon, pierwsza powieść młodzieżowa, toteż kroniki wcześniejsze muszą zastępować inne jeszcze, niekoniecznie pisane świadectwa stosunku dorosłych do dzieci. Obrazy pajdolum w literaturze powszechnej, portrety dzieci i ich świata w iluminowanych rękopisach, na reliefach nagrobnych i we wnętrzach kościołów, w pieśniach i bajdach ludu, w sztuce dworskiej i mieszczańskiej, w uczonych księgach różnych dyscyplin wiedzy, wreszcie we fragmentach dzieł encyklopedycz-

nych spod Lukrecjańskiego hasła „de Natura rerum” i w traktatach pedagogicznych.

Historia odbiorcy, dziecka-adresata przeznaczonej specjalnie dlań literatury, zaczyna się późno. Znacznie starsza jest historia zabawek, o których wspomina Kochanowski w „Trenach”. Oczywiście bawiły się nimi starożytne dzieci chińskie, egipskie, perskie, palestyńskie, greckie, rzymskie. Mircea Eliade przypomina, że zabawki dziecięce znamy dzięki autorom chrześcijańskim, opisującym inicjacyjne rytuały dionizyjskie; małego Dionizosa Zagreusa wabiło się grzechotkami, lusterkiem, kośćmi do gry, piłką, bączkiem, buczkiem. Znaleziony w Fajum papirus z III w. przed Chr. wymienia jako „zabawki mistyczne” baka, buczka, kości do gry, zwierciadło. Upowszechniło zabawki – jako bezinteresowne i niewinne – jednak dopiero złote średniowiecze: drewniana kukiełka, konik na kiju.

Pojawienie się bezinteresownych zabawek utwierdza archeologa pierwszego świata w przekonaniu, że historia dziecka-odbiorcy ma także swoje – słabo zbadane – PRADZIEJE. Ich bohaterami są dzieci już w czasach antycznych słuchające u boku dorosłych opowieści i rapsodów, a później kroczące w procesjach i krucjatach przy wtórze bębnów i kazań, chłonna gawędy pielgrzymów, legendy o świętych i błędnych rycarzach. Przeciwnie niż stosunkowo świeże DZIEJE odbiorcy – liczące sobie raptem 200 lat – historia nadawcy literatury dla dzieci jest bardzo długa. Jej początki sięgają cywilizacji żywej mowy i przekazów ustnych, po której dopiero w czasach Platona dojrzała na dobre i złe cywilizacja pisma. Diogenesowi Laertiosowi, który w I połowie III w. po Chr. napisał „Żywoty i poglądy słynnych filozofów”, znane są liczne traktaty pedagogiczne i moralne przeznaczone dla wychowawców, nianiek i może także dzieci. „Wychowanie Cyrusa” Ksenofonta z Aten (426-359 p.n.e.), „O dziecku” i „O uczniach” Ksenokratesa z Chalcedonu (396-314 p.n.e.), „O wychowaniu” i „Przepisy zachowania się przy wspólnym stole” Arystotelesa Stagiryty (384-322 p.n.e.), „O wychowaniu króla” i „O wychowaniu dzieci” Teofrasta z Erezu (370-286 p.n.e.), „O opiece, czyli o posłuszeństwie” Antystenesa z Aten (440-366 p.n.e.), ponadto – jeśli rzec uczenie – elementy propedeutyki pajdologii, czyli

ogólnej nauki o dzieciństwie, są gęsto rozsiane w księgach z zakresu nawet dość odległych dyscyplin wiedzy. Zresztą w opowieściach biograficznych Laertiosa – chociaż nie wszystkim można wierzyć – jak rodziny w cieście pojawiają się wzmianki, które trzeba położyć na początku pradziejów sztuki dla dziecka. O powodzeniu prozą opowiadanych bajek legendarnego Ezopa – dopiero w I w. w wiersze ujął je Grek Babrios, na wiersz jambiczny łaciński przełożył Caius Julius Phaedrus – i o bajkach ezopowych, które zbierał, dorzucając własnej, Demetrios z Falerontu (krótką bajkę ezopową ułożył także Sokrates). O zapomnianym twórcy bajek, Arystotelesie uczniu Aischinesa ze Sfettos, który przeszedł do historii, choć bez dzieł, pod przydomkiem Mythos – Bajarz. O słynnym wypadku Talesa z Miletu, który Platon wykorzystał w „Teajecie”, ktoś podszywający się pod Ezopa w znanej bajce, a za poszerzonym o rzeczy młodsze zbiorem Ezopa – La Fontaine. Prowadzony przez starą służącą Tales wychodzi z domu, aby obserwować gwiazdy, wpada do dołu i uskarża się, na co staruszką: *Ty, Talesie, nie mogąc dostrzec tego, co jest pod nogami, chciałbyś poznać to, co jest na niebie!* I postać szczególnie pyszna: joński fizyk Anaksymander, który lubi śpiewać w obecności dzieci. Wyśmiany przez nie z powodu fałszywego głosu, postanawia ćwiczyć, by – powiada – zadowolić dziatwę. W czasach po narodzeniu Chrystusa ojcem teorii kształcenia dzieci i młodzieży zostaje św. Hieronim, o wychowaniu w czwartym rozdziale „Reguły” pisze św. Benedykt z Nursji. Szkoły w Europie chrześcijańskiej wcześniej niż cystersi zakładają cysterki, zaś w połowie IX w. zostaje napisany „Podręcznik dla syna” Dhunody, czyli pierwszy podręcznik wychowania chrześcijańskiego. Światem dziecka interesują się Ojcowie Kościoła, Biblia i żywoty świętych przynoszą wzorce dzieciństwa, ich ideałem jest oczywiście dzieciństwo Jezusa, które w całej pełni zrozumiał św. Franciszek z Asyżu.

I teraz, tysiąc lat później, obrót szokujący. Ta młodsza historia, dzieje odbiorcy – w naszych już czasach, które w 1901 r. Ellen Key obwołała „stuleciem dziecka” – mocno przyćmiła tę starszą, historię nadawcy, w której kryją się także pradzieje dziecka-odbiorcy, czyli przedmiot poszukiwań archeologa

pierwszego świata. Czy nie dlatego tylko, że autor utworów dla dzieci jawi się nam kimś, kto koresponduje z pierwszym światem, z jego pogrążonymi w adolescencji mieszkańcami? A gdzieś do czasów „Emila” (1762) Rousseau problemu adolescencji naprawdę nie było, od czasów reformacji problemem było adaptowanie dziecka do świata, który spadł z osi i stał się ziarnisty. Niewiele przesadza Gabriel Compayré w „La psychologie de l'adolescence” (1906): słynna stronica Arystotelesa sprzed 2000 lat, teraz 1300 stron Stanleya Halla, a między jednym i drugim nic lub prawie nic.

Pradzieje przyszłego autora książek dla dzieci przygotowały historię ich odbiorcy – dziecka. Początki literatury dziecięcej spowija jak półmrok wielki dramat i owe nagłe, w kolejnych sekwencjach wieków XVIII i XIX coraz gwałtowniejsze listy, które dorosłość posyła do pierwszego świata, pisane są jak z tratwy rozbitków bujających na falach po katastrofie starego, przedziwnie mocnego okrętu, w którego niezatapialność wierzone co najmniej dwa tysiąclecia. Wierzył w nią już Sokrates, Platon, Arystoteles i Seneka, wierzyli dokonujący pierwszej transgresji dziecka orficy i eleuzyjczycy, wierzyło chrześcijańskie średniowiecze, renesans, wierzył Pascal, Montaigne i wychowawcy, którzy w szkołach klasztornych jeszcze w XIX w. stosowali nauki wyłożone w starych listach św. Hieronima do przyjaciół, a później na nowo uwierzyć chcieli romantycy, Goethe w „Królu Olchu”, Shelley w „Do nocy”, w „Chmurze”, Krasiński, który w „Nie-Boskiej komedii” wypytywał Orcia: *Czemu, o dziecie, nie hasasz na kijku, nie bawisz się lalką, much nie mordujesz, nie wbijasz na pal motyli, nie tarzasz się po trawnikach, nie kradniesz łakoci, nie oblewasz łzami wszystkich liter od A do Z?* Górę lodową, na której rozbił się jak Titanic paradygmat wspólnego matecznika kulturowego ludzi małych i dużych przeciągnęła między dziecięcość a dorosłość w połowie reformacja, a w połowie Jean Jacques Rousseau, odkrywca adolescencji. O dziwo, samego zderzenia starej i nowej ery dokonali scholarchowie i jezuici z kolegów. Odkrycie bytu ziarnistego, a potem adolescencji dziecka wywołało katastrofę dwutysiącletniego pądzolium, które nagle – jako pierwszy świat – oddaliło się od dorosłych. Zmienił się para-

dygmat antropologiczny kultury, zrewoltowały znaczenia i archetypy, rana zadana całoczwoliecznej kulturze symbolicznej wywołała widmo kultury aluzyjnej, parodiującej symbole. To russoiści przygotowali grunt dla wielkiej rewolucji francuskiej, a rewolucja czas zaczęła liczyć od zera.

Czym byłaby nasza twórczość dla dzieci, gdyby czas znów nie liczył się od zera? Krytyka pisałaby tak mniej więcej: *...rycerskość i szlacheckość – choćby miała być tylko jak chleb z owsianej mąki – prawdziwa i tragiczna, komiczna i śmiertelnie poważna. Nie ma przedniejszych jej ujęć nad obrazki Kopnickiej i Makuszyńskiego. Arcypolski Stefek Burczymucha, krewny fanfaronów ze śpiewogry Andreasa Gryphiusa „Horribilicribrifax” czy z pamiętników Paska („Ja nikogo się nie boję! / Choćby niedźwiedź... to dostoję!”) – i arcypolski Koziołek Matołek, trochę Telemak w labiryncie świata, a więcej baron Münchhausen („mądra głowa, / Błąkał się po całym świecie, / Aby dojść do Pacanowa”). Kto są Burczymucha i Matołek, jeśli nie szlachcice polscy trochę mądrzy, a trochę głupkowaci, zawsze rycerscy i sprytni niby mistrz Twardowski, co diabła okpił...*

Gdyby czas znów nie zaczął liczyć się od zera – krótkie dzieje odbiorcy literatury dla dzieci nie przyćmiłyby długiej historii ich nadawcy, wspólny byłby dla dużych i małych ludzi matecznik kultury, jedna biblioteka, przejrzyste mity, znaki i symbole. Ale czas znów liczy się od zera, jeżeli w ogóle nie mieszkamy w czasie permanentnie zerowym. Inaczej po co Astrid Lindgren pisałaby nowego „Emila”, czyli opowieści o Pippi Langstrump, którą wszystkowiedzący preceptor jako niewinną zostawił samą sobie, albo w jakim celu pisałaby rzecz pod aluzyjnym tytułem „Jeszcze dziś żyje Emil w Lönneberga”? Każdy dziś pisze jeśli już nie swojego „Emila”, to co najmniej swoje „Niepokoje wychowanka Törlessa” w żłobku, przedszkolu, szkole i na osiedlu-sypialni. Naprawdę Emil dawno opuścił gminę Lönneberga w Smalandii, bo Lönnebergą stał się cały pierwszy świat, republika autonomiczna, a nie getto, i książki o Pippi Langstrump mogą dziś czytać do poduszki nawet mali Zulusi.

Wiem, że przeprowadzenie działwy ze wspólnego matecznika do samotnego kojca było nieuniknione w świecie, który spada

z osi i odstąpił swą wspaniałą wielowartościowość. Wierzę nawet, że przeprowadzka rozpoczęła się w czas. Wątpię tylko, że przypadająca na koniec czasu przeprowadzki epoka „śmierci Boga” nie zajrzała i do dziecięcego kojca. Powszechna od tamtego czasu figura literatury dla dzieci jako listu do pajdolum – autonomicznego pierwszego świata – to aluzja, którą poprzedziła agonia symbolu. Emancypację dziecka wymusiła rzeczywistość, która od naturalnej różnorodności widzialnego świata przeszła do wyklóconej przez dorosłych wielowartościowości. Wielki sukces dorosłych, byt ziarnisty, z punktu widzenia dziecka był klęską rzeczywistości. Lecz klęski nie spowodowała idea ziarnistości bytu, chwilowo pożyteczna; klęska pochodzi od mocnych zapór, postawionych między dorosłym a dzieckiem nie jak między mniej i bardziej zaawansowanymi członkami wspólnoty, ale jak między monadami *bez drzwi i okien*.

Frapują mnie PRADZIEJE „tego, kto mówi” w listach do pierwszego świata. Może dlatego, że wciąż natykam się na ślady jego nie napisanej historii? W jej pierwszym rozdziale zresztą nikt nic jeszcze nie mówi, więc raczej: frapują mnie dzieje tego, kto już czuwa, chociaż pajdolum jeszcze nie istnieje. To ktoś, kto już widzi, ale jeszcze milczy. Przemówi dopiero wówczas, gdy zatrzęsie się pokój dziecienny i dom cały. Pierwszy świat istnieje dlań tak mniej więcej, jak dla nas Atlantyda. I zarazem zupełnie inaczej: nasza Atlantyda leży w przeszłości – mityczne pajdolum znajduje się w nieodgadnionej przyszłości.

Milczy – chociaż dobrze wiemy, że jest – jeszcze w XV w. Jeszcze wierzy, ale już wątpi, że dzieci nie ma, są tylko – jak nazywa ich Jacques Le Goff – malutcy dorośli. Od półtora tysiąclecia, jeśli nie dłużej, trwa pierwsza z epok stosunków dorosłości i dziecięcości – EPOKA OSMOZY, przeniknięcia. Jej początki sięgają aktu stworzenia świata – jak wierzą współcześni – dnia szóstego, w którym tchnienie Ojca przeniknęło w ulepione z gliny ciało Adama, dziecka Boga i ojca ludzkości, który urodził się oczywiście od razu dorosły. Wiele jeszcze się zmieni w stosunkach dziecka i dorosłego, wiele wniosą w nie mędrcy starożytni, a potem żydowscy talmudyści, Ojcowie Kościoła i doktorzy świętej teologii, uczeni, filozofowie i trak-

tatyści średniowiecza i renesansu, ale aż do XV czy nawet do połowy XVI w. nie zmieni się paradygmat antropologiczny epoki: życie pojęte jako przeniknięcie, a właściwie jako przechodzenie człowieka z jednego w następny etap duchowego wzrostu.

Najpierw w ciało przenika dusza. Jak ustalili talmudyści – czytamy w „Dziecku żydowskim” (1927) Reginy Lilientalowej – przeniknięcie duszy do ciała następuje najdalej na trzeci dzień licząc od momentu poczęcia, jako że nie natarte solą mięso psuje się po trzech dniach. Grecy używali mniej dosadnych porównań, ale to właśnie oni rozwinęli naukę o duszy wstępującej w ciało, która potrafi opuszczać je podczas snu, a potem wracać, duszy spacerującej, wędrowniej. Nazywali ją Ejdolonom – miniaturą mieszkającą w każdym, wierną kopią człowieka. Aleksander Wat, który w „Moim wieku” opisuje spotkanie ze swoim Ejdolonom, spostrzega, że greckie wyobrażenie odpowiada dość dobrze mózgowemu obrazowi ciała, fenomenowi odkrytemu przez medycynę w naszym stuleciu. Ejdolon – później nazywany Pneumą, Psyche, Animą – przypomina dziecko, czyli małego dorosłego i widzieli go tak jeszcze ludzie chrześcijańskiego średniowiecza. Na mozaice z kościoła Św. Marka w Wenecji, przedstawiającej stworzenie człowieka, Bóg wkłada w dorosłego Adama jego trzykrotnie mniejszą kopię. W wykonanej jako seria ilustracji Biblii umoralniającej św. Ludwika anioł ze zwiastowania podaje Dziewicy nagie dziecko, czyli duszę Jezusa. W scenie z pochodzącego z początków XV w. „Miroir d’humilité” stworzenie duszy ludzkiej przez Naturę zostało wyobrażone jako przeniknięcie małego, nagiego dziecka w ciało kobiety przez jej usta. Później Ejdolona, Pneumę, Psyche i Animę symbolizują coraz szerzej popularne putti. Dzieje dziecka-Ejdolona świata dorosłych spisali Jacques Le Goff i Philippe Ariès, autor „Historii dzieciństwa” – dodam więc tylko, że jeśli szukać ówczesnych wyobrażeń dziecka, jak je dziś rozumiemy, były nimi owe portrety duszy, duszy jednak, a nie dziecka. Po świecie przechadzali się jedynie mniejsi i więksi dorośli.

Trudno uchwycić ten moment w historii, w którym dziecko jest już wyobrażane inaczej niż miniaturka dorosłego. W każ-

dym razie można przypuszczać, że przyczyniło się do tego odkrycie innego, drugiego rodzaju przeniknięcia: cywilizacji pojętej jako przechodzenie człowieka z jednego w następny etap rozwoju kulturowego. Z chwilą przeniknięcia duszy do ciała wystacza się dziecko, ale mały dorosły będzie odtąd kimś, kto otrzymał wolność i odpowiedzialność, czynne sumienie i świadomość grzechu.

W czasach przed uświadomieniem sobie przez mędrców tego drugiego rodzaju przeniknięcia uważano, że ciało połączone z duszą to człowiek w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli miniaturowy dorosły. Wcześniej jednak przez ową pełnię rozumiano wlanie w dziecko wolności i odpowiedzialności, czynnego sumienia i świadomości grzechu, co dokonuje się przez wylanie Ducha Świętego, przez święte sakramenty. Miniaturowy dorosły to odtąd dziecko ochrzczone. W chrześcijańskiej Europie chrzest w tym sensie, w świetle archeologii pierwszego świata, spełniał zadanie podobne jak postrzyżyny u pogańskich Słowian czy żydowski rytuał bar-micwy: dotąd grzechy dziecka obciążały ojca, po bar-micwie następuje pełnoletność i własność grzechów. Analogiczne znaczenie chrztu nie pojawia się od razu i dopiero w późnym średniowieczu teologowie obok czyśćca dostrzegają limbus, czyli miejsce czy przestrzeń, gdzie po śmierci przebywają dusze dzieci nie ochrzczonych. Miniaturowi dorośli to często dzieci w stanie duchowej pełnoletności, „obrzezane na sercu”, ochrzczone, fizyczne zaś dzieci, o ile nie zostały ochrzczone, należą jeszcze do świata natury i w tym sensie ma rację Jacques Le Goff, gdy pisze, że w średniowieczu prawdziwych dzieci jeszcze nie było. W jaki sposób się pojawiły? Co do mnie, twierdzę, że prawdziwe dzieci ze swoim pierwszym światem narodziły się w momencie szczególnej harmonii, zrozumienia, że między życiem pojętym jako przechodzenie człowieka z jednego w następny etap duchowego rozwoju a cywilizacją pojętą jako przechodzenie człowieka z jednego w następny etap rozwoju kulturowego zachodzi koniunkcja. Mam na myśli teologię wcielenia, przyjęcie materii jako substancji przebóstwionej przez wcielenie Chrystusa.

Na tympanonie w kościele Najświętszej Panny Marii na Piasku we Wrocławiu, pochodzącym z lat 1150-1160, na kola-

nach tronujszej Matki Boskiej bawi się obleczony w męskie szaty miniaturowy dorosły. Inną wersję motywu – szokującą współczesnych – spotykamy na tympanonie w bazylice norbertańskiej w Strzelnie (1180-1190): Matka Boska niesie prawie dorosłego Chrystusa, szczelnie zawiniętego w becik (według innych interpretacji widzimy tutaj św. Annę z Marią w powijakach). I teraz wolta: Jezus na rękach czy kolanach Maryi jako najprawdziwsze – choć początkowo o dorosłej budowie ciała albo osłonięte koszulką – dziecko, wkrótce zupełnie nagie. Epitafium Wierzbicy z Branic (ok. 1425), ołtarz Świętej Rodziny z Konina Żagańskiego (1514), Madonna na lwie z kościoła Św. Marcina we Wrocławiu (ok. 1370), Madonna z Krużlowej (1420-1430). Wreszcie Madonna z Drzeczkowa (1450-1460), na której kolanach Chrystus, mały nagi tłusty osesek, bawi się sznurem czerwonych koralów – i Wita Stwosza rzeźba grupy św. Anny Samotrzeciej (Tarnów, ok. 1490), karmienie nagiego oseska piersią.

W wiekach XIV i XV w Polsce – w Europie też niewiele wcześniej – ostatecznie dokonało się przeciągnięcie aż po XVII w. rozróżnienie dziecka i miniaturowego dorosłego. O dziecko, tzn. owoc przeniknięcia się ciała i duszy, do niedawna troszczono się niewiele. Cywilizacja przyjmowała na swe łono dopiero miniaturowego dorosłego. Ta druga inicjacja datowała się początkowo na piąty, potem bodaj siódmy rok życia i w rytmie epok przesuwiała się wzwyż wieku biologicznego, gdzie wreszcie nałożyła się na okres dojrzewania płciowego. Chrzest w jego znaczeniu dla pierwszego świata zastępowała komunია, a nawet sakrament bierzmowania.

Rozróżnianie dziecka i miniaturowego dorosłego, mocno podkreślane w życiu codziennym, zna jeszcze polska ikonografia z XVI i początków XVII w. „Lament” z nagrobka Krzysztofa Szydłowieckiego w kolegiacie w Opatowie (1533-1541) to scena szczególnie dynamiczna – wyobraża pogrążonych w żałobie duchownych, szlachciców i mieszczan. Między nimi, w bliskim sąsiedztwie, ale przedzielone płaskorzeźbą mieszczańska i odwrócone od siebie plecami, widzimy dwie postaci dziecięce. Nagie, może roczne, najwyżej dwuletnie dziecko stoi czy kuca za bębenkiem, który sięga połowy jego wzrostu, a ono

obejmuje go rączkami – i dwukrotnie odeń wyższy, ale też dwukrotnie niższy od dorosłych chłopiec mniej więcej pięcioletni, w szatach i fryzurze mieszczanina. Ta sama podzielnosc obrazu dziecka – niemowlę i miniaturowy dorosły – pojawia się jeszcze sto lat później na założonym w 1609 r. we Wschowie różnowierczym Campo Santo, najstarszym na ziemiach polskich cmentarzu chrześcijańskim położonym poza murami miasta. U szczytu kamiennej steli Jana Zygmunta Haynusa, który zmarł w 1660 r., widnieje uśmiechnięte dziecko w długiej luźnej koszulce, trzymane za ręce przez dwa stare i bardzo smutne anioły. Anioły są smutne, bo świadome, dziecko uśmiecha się głupio, bo nie należy jeszcze do tego świata, raczej do świata Pana Boga albo Natury – liczy sobie jednak już 8 lat. Czy widać dobrze, jak w ciągu stulecia przesunęła się granica biologiczna inicjacji w dorosłość? Inny nagrobek. Na środku widnieje bardzo duża, prawie pełnoplastyczna płaskorzeźba mieszczanina w ciężkim, bogato zdobionym okryciu. Silna, męska budowa ciała kogoś barczystego i zbyt dobrze odżywionego, tylko główka putti i rączki bobaska. Ten miniaturowy dorosły liczy sobie ledwie roczek i 16 tygodni, nazywa się Bartłomiej Orttman, zmarł w 1613 r. Powinien jeszcze nosić koszulkę w zębach, ten bardziej niż mały Haynius, ale pewnie śmierć postarzyła go o kilka lat. Ukazuje się nam jako ktoś, kim z pewnością byłby wkrótce – podobnie jak jego rówieśnik z drugiego końca Polski i innego stanu, szlacheckiego, pięćmiesięczny Stefan Lipski, syn rządcy Starego Sącza, zmarły w 1627 r. W epitafrum na murze kościoła klarysek w Starym Sączu malec przedstawia się jako rycerz i szlachcic polski, któremu tylko śmiertelne uderzenie wiatru nie dało inszych laty gonić, / *Sławą dźwignąć dom Lipskich męstwem Polskim bronić*. A kimże jest Urszulka Kochanowska, jeśli nie miniaturową dorosłą? Pustka w domu po jej śmierci to i: *Nie masz zabawki, nie masz rozśmiać się nikomu* („Tren VIII”), i żal po stracie dziecka nie dziecka, kobiety nie kobiety, która gdy jeszcze więcej nad trzydzieści miesięcy nie miała, już zdolna była *Każdej roboty pomóc, dziecię Ochędźne, posłuszne, karne, niepieszczone, / Śpiewać, mówić, rymować jako co uczone, Roztropne, obyczajne, ludzkie, nierzewniwe, / Dobrowolne, układne,*

skromne i wstydlive („Tren XII”). Ta miniaturowa dorosła już jako 30-miesięczny człowieczek zawstydziałaby niejedno dzisiejsze przerośnięte dziecko, które – bywa – liczy i 30 lat.

Miniaturowi dorośli konwersują w obcych językach, wiedzą filozoficzne dysputy, znają się na cenach i jakościach towarów, mają wgląd w księgi rachunkowe i dość swobodny wstęp do domowej biblioteki. Nic dziwnego, skoro uczyli się czytać na Platonie, Arystotelesie, Biblii i pismach Ojców Kościoła. Prawdziwi i miniaturowi dorośli chadzają tymi samymi ścieżkami, czytają te same księgi, podobnie chłoną plotki i nowiny ze świata. Słuchają pieśni wędrownych wajdelotów, opowieści pielgrzymów wracających z Ziemi Świętej i od grobu św. Jakuba Starszego Apostoła w Santiago de Compostela, legend o rycerzach Okrągłego Stołu i o hidalgach, gawęd szlacheckich i herbowych, fantastycznych podań, w których mieszkają elfy, gnomy, nimfy i trolle, czasami żyją w świecie barwnym jak rzeczywistość „Gargantui i Pantagruela” Rabelais’go, czasami w świecie o regułach oschłych jak tetrastichy Pibraca. Rzeczywistość jest jedna: śródziemnomorska kultura chrześcijańskiej Europy, ogromnie wewnętrznie zróżnicowana i bogata, otwarta i na ogół tolerancyjna. Jedno jest nieprzerwane symboliczne podłoże rzeczywistości i świadomości. Są tylko rzeczy mniej i bardziej istotne, Biblia i Arystoteles to księgi niezbędne, Rabelais niezbędny nie jest. Za Van Den Bergiem, autorem pojęcia metabletyki albo psychologii historycznej powtórzę – chociaż sam próbuję tu uprawiać raczej archeologię literatury – że wstrząs tego świata mogło wywołać tylko doznanie rzeczywistości dramatycznie innej. Wielowartościowej.

Ale to już inna historia. Co do mnie, w starej erze pierwszego świata jako szczególnie piękne wyróżniłbym dwa obrazy. Obraz św. Augustyna pochylonego nad manuskrypcem „Wyznań”, gdzie zaleca opóźnianie chrztu, gdyż *rozluźnia [to] wędzidla grzechu*, i notuje: *ludzie mówią: „Zostaw go, niech robi, co chce, jeszcze nie jest ochrzczony”*. I obraz pochylonego nad listem do syna – czteroletniego Hansa – Marcina Lutra, gdy pisze o cudownym ogrodzie pełnym purpurowych i żółtych śliwek, gruszek i czereśni, i bawiących się dzieci, które noszą złote kamizelki i jeżdżą na kucykach z siodłami ze srebra.

Pierwszy świat paradoksalnie nabiera wyrazistości, gdy oddala się czy oddziela od innych, dorosłych światów. U końca starej ery pierwszego świata nowego znaczenia nabrały więc także tajemnicze słowa św. Pawła z „Hymnu o miłości” (1 Kor 13,11-12):

Gdy byłem dzieckiem,

mówiłem jak dziecko,

czułem jak dziecko,

myślałem jak dziecko.

Kiedy zaś stałem się mężem,

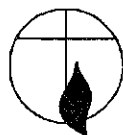
wyzbyłem się tego, co dziecięce.

Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno;

wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz.

Teraz poznaję po części,

wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany.



Jan Kieniewicz

Polska minionych dwu stuleci (dokończenie)

Jeżeli rok 1939 był katastrofą na miarę trzeciego rozbioru, to rok 1945 może być porównany do 1815. Żywiono nadzieję, że tej katastrofy da się uniknąć lub zminimalizować jej rozmiary. Opór wobec narzuconego systemu był bardzo silny i musiał być złamany terrorem. Kraj był straszliwie zniszczony, społeczeństwo skrajnie wyczerpane i dodatkowo osłabione stopniowo docierającą prawdą o braku nadziei na jakąkolwiek odmiannę. W wyniku ustaleń sojuszniczych Polska przesunięta na nowe terytorium miała się znaleźć na trwałe w orbicie dominacji Związku Sowieckiego. Zarazem Polska pozostawała odrębnym państwem z wieloma, choćby pozornymi, atrybutami suwerenności i wydawać się to mogło jedyną szansą odbudowy zniszczeń. Nie ulega jednak wątpliwości, że w tym nowym kształcie naród stanął wobec zagrożenia utraty swej tożsamości. Przy wszystkich zasadniczych różnicach odczucie to można porównywać z żywionym przez spiskowców roku 1830. Doświadczenia epoki niewoli i powstań, wzbogacone klęskami okresu wojennego, skłaniały jednak do rozwagi. Jej przykładem stał się Kościół katolicki, który zarazem przez postać prymasa Wyszyńskiego dawał świadectwo niezłomności trwania przy wartościach. Rozwaga była też argumentem dla postaw akceptujących nowy system, dla wszelkiego rodzaju adaptacji, wreszcie dla serwilizmu. Jeżeli zważyć wymiar terroru, uległość Polaków nie może dziwić, choć zapewne skwapliwość akceptacji „nowego” wśród elit musi budzić zastanowienie¹⁸.

¹⁸ Klasyczną pozycją jest tu: J. Trznadel, *Hańba domowa*, Warszawa 1986. Z obfitej literatury przedmiotu zob. S. Murzański, *Między kompromisem a zdradą. Intelektualiści wobec przemocy 1945–1956*, Warszawa 1993.

Dziesięciolecie Polski Ludowej to dla Polaków doświadczenie życia w systemie może nie chcianym, ale uznawanym za jedyny możliwy. Bunt wybuchające w kolejnych „polskich” miesiącach nie miały charakteru powstań narodowych, były protestami postulującymi, że miało być inaczej. Brutalność tłumienia tych wystąpień miała przypominać o realności zagrożenia terrorem, budując zarazem ich legendę narodową. Wystąpienia masowe, podobnie jak wszelkie konspiracje, działania niezależne i opozycyjne, odegrały doniosłą rolę, w okresie gdy z takiego robotniczego protestu urodził się masowy ruch alternatywny w postaci „Solidarności”. Świadomy sprzeciw i bunt nie stanowiły o treści życia milionów Polaków. Wspólnym doświadczeniem narodu była natomiast SYTUACJA, okoliczności uznawane za zewnętrzne wobec jednostki, wytwarzane przez strach i kłamstwo. Wspólnota tego mniej lub bardziej świadomego doświadczenia nie kreowała więzi, wręcz przeciwnie, wobec sytuacji mieszkańców PRL-u znajdował się zawsze beznadziejnie sam¹⁹. Stąd naturalność „Solidarności” jako remedium na izolację wynalezionej w sierpniu 1980.

Wielość perspektyw, z których przedstawia się PRL, znakomicie utrudnia znalezienie wspólnego mianownika dla bardzo zróżnicowanych doświadczeń indywidualnych i zbiorowych. Dlatego tak dotkliwie zabrakło bilansu tych 45 lat w momencie, gdy szczególny zbieg okoliczności pozwolił odzyskać suwerenność, a po drodze przyczynić się do rozpadu systemu komunistycznego. Zaniechanie to obciąża może nie tyle ekipę Tadeusza Mazowieckiego, ile skupioną wokół „Solidarności” elitę intelektualną²⁰. Wtedy i dziś mówi się o braku czasu, ale nie wszyscy w tym momencie zostali wciągnięci w wir zajęć politycznych, parlamentarnych czy reformatorskich. Czas na sporządzenie i przedstawienie społeczeństwu bilansu otwarcia, nawet ad hoc sporządzonej Białej Księgi, ograniczał się do półroczu po wyborach 4 VI 1989 r. Byłoby to zapewne przedsięwzięcie

¹⁹ Koncept „sytuacji” przedstawiłem w: *Polacy i Europa...*, dz. cyt., s. 63-64.

²⁰ Zdecydował o tym brak przygotowania strategicznego uwzględniającego wiele wariantów, zob. J. Skórzyński, *Uгода i rewolucja...*, dz. cyt., s. 140-164.

mało naukowe, a nawet całkiem propagandowe, ale przynajmniej starałoby się uświadomić społeczeństwu, w tym podejmującym wysiłek z czasem ekipom solidarnościowym, z czego wychodzimy, co porzucamy i jakie jest niezbywalne dziedzictwo PRL-u²¹. Nie da się naturalnie powiedzieć, że taka inicjatywa mogłaby zapobiec wojnie na górze, ale być może stworzyłaby korzystniejsze warunki dla nieuchronnego podziału „Solidarności”.

Umieszczając PRL w ciągu dziejów polskich, możemy skupić uwagę na efektach, jakie ta właśnie formuła państwa miała dla więzi narodowej. Destrukcyjność realnego socjalizmu wynikała z zakłamania rzeczywistości. Zostały dokonane zasadnicze zmiany strukturalne, przede wszystkim w zakresie własności, ale nazwano je w sposób maskujący uspołecznieniem. Istota zjawisk zmieniła się, ale zachowano dawne określenia uzupełniając je w trybie nowomowy. Istniała więc demokracja socjalistyczna i socjalistyczne prawo, nawet socjalistyczna Ojczyzna. Mówiono o rynku, cenach i płacach w całkowitym oderwaniu od znaczenia tych pojęć, a nawet bez związku z czymś, co nazywano gospodarką socjalistyczną. Język i pojęcia służyły przede wszystkim ukryciu prawdy o rzeczywistości, miały doprowadzić do pełnej identyfikacji społeczeństwa z realnym socjalizmem. Nawet tych, którzy się przeciw nowej rzeczywistości buntowali. Ta zakłamana rzeczywistość wpływała destrukcyjnie na związki międzyludzkie. Partia chciała związki i działania podporządkować, przynajmniej w tym sensie, by musiały uzyskiwać akceptację. Z upływem lat zauważono, a być może dokonano tej korekty bezrefleksyjnie, że dla kontroli społeczeństwa nie jest konieczna ingerencja pełna i definitywna na każdym szczeblu. Dano więc spokój rodzinie, zakładając, że socjalistyczne otoczenie prędzej czy później dokona dzieła dezintegracji czy deformacji. Doświadczenie realnego socjalizmu uzmysłowiło kierownictwu partii komunistycznej, że gwarancja panowania nie wymaga zastosowania pełnego czy ideal-

²¹ Świadectwem możliwości powstania takiego opracowania może być: J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Warszawa 1989.

nego modelu. Opór społeczeństwa odegrał w tym doświadczeniu istotną rolę, ale nie należy nie doceniać pragmatyzmu PZPR. Podobnie przecież zdecydowano się na pozostawienie indywidualnego rolnictwa, nie rezygnując nigdy z wprowadzenia w życie ideału, etatystycznego raczej niż kolektywistycznego. Wieś była dumna ze swej odporności wobec zakusów komunistów, ale istotnie wystarczyła polityka cen dostaw i zbytu, by rolnictwo stało się dziedziną w pełni zależną i zatraciło swe cechy naturalne. Po 1989 r. rolnicy adaptują się do kapitalizmu z równym trudem i oporem jak robotnicy wielkoprzemysłowi.

Totalitaryzm kłamał o sobie, a rozluźnianie kontroli wcale nie zmieniało istoty systemu. Ludziom w Polsce żyło się bez wątpienia lepiej po 1956, ponieważ wstrząs pokonanej rewolucji skłonił władzę do reorientacji środków przy utrzymaniu nie zmienionych celów. Po 1970 r. poprawa bytu wynikała nie tylko z zastrzyku kredytów, ale także ze zwrotu politycznego zakładającego pozyskanie zgody społecznej dla realizowanych celów. To założenie się nie spełniło w tym sensie, że formy opozycji czy oporu uzyskały pewien wpływ na świadomość, a kolejna fala niezadowolenia okazała się niepomierne silniejsza. Wszakże wpływ korupcyjny epoki Gierka nie może być pominięty.

Strach był nieodłącznym i koniecznym elementem systemu. Tu również zachodziły zmiany polegające na utrzymywaniu niezbędnego poziomu lęku przy redukcji bezpośredniej represji. Była ona ciągle obecna jako możliwość, stale i w różny sposób przypominana, ponieważ chodziło o to, by utrzymać posłuszeństwo coraz mniejszym nakładem. Nie można odmówić PZPR sukcesu w tej dziedzinie. W tej perspektywie trzeba widzieć politykę wobec Kościoła, który był szczególnie sztykany wtedy, gdy stwarzał możliwość działań nie kontrolowanych. Partia pozwalała sobie na udzielanie koncesji, nie tolerowała inicjatywy niezależnej, a już zwłaszcza organizacyjnej. Musiała więc niszczyć ruchy niezależne wewnątrz partii i poza nią, bez względu na ich charakter czy zamierzenia²². Kościół był bar-

²² A. Friszke, *Opozycja polityczna w PRL 1945–1980*, Londyn 1994.

dzo długo jedynym miejscem, w którym mogły powstawać inicjatywy niezależne. Mimo szykan mnożyły się i rosły w siłę. Zmiana jakościowa pojawiła się, gdy przebudzenie roku 1980 niepomniernie poszerzyło krąg ludzi odważających się działać w sposób niezależny. Zmiana ta została przygotowana przez ważne, choć trudne i powolne, zbliżenie kręgów inteligencji katolickiej i grup antyreżymowej dysydencji po 1968. Impuls decydujący przyszedł z pielgrzymką Ojca Świętego do Polski w 1979 r. Przyniosła ona wezwanie do odrzucenia lęku i do życia w PRAWDZIE. Rok 1980 zdawał się materializować to przesłanie w największej pokojowej rewolucji XX w.

Te uwagi nie usiłują wymienić kwestii, które powinny się znaleźć w opisie stanu społeczeństwa, w momencie gdy decydowano się na rozpoczęcie wielkiej TRANSFORMACJI. Na ogół myśli się o katastrofalnym stanie gospodarki, ekologii i finansów państwa, o zużytych przez budżet składkach emerytalnych. Mniej uwagi poświęca się głęboko sięgającym skutkom dzieł siłków lat przeżytych w systemie celowo i skutecznie degradującym więź narodową. Ograniczono się do mało owocnej dyskusji wokół pojęcia *homo sovieticus*, której trudno było przebić się do szerszej świadomości²³. Byłbym za wyraźnym podkreśleniem, że system komunistyczny prowadził do unicestwienia narodu, by go zastąpić zupełnie nową strukturą określaną jako społeczeństwo socjalistyczne. Komuniści systematycznie i w bardzo różnych formach posługiwali się argumentacją narodową i patriotycznym frazesem, ale w praktyce eliminowali z życia wszystko, co służyło utrzymaniu więzi narodowej. Takim manipulacjom służyła propaganda o powrocie na prastare ziemie piastowskie, nieodmiennie powiązana z przypominaniem, że jedynym gwarantem zachodnich granic jest Związek Sowiecki. W ten sposób usiłowano przedstawiać działalność komunistów jako jedynie skuteczną obronę polskich interesów narodowych. O zasięgu oddziaływania tych praktyk propagandowych świadczy obecny stosunek do decyzji o wprowadzeniu stanu

²³ Teksty ks. J. Tischnera zebrane w: *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992. Por. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, Londyn 1984.

wojennego 13 XII 1981 r. W istocie lansowano na wszelkie sposoby pogląd o anachroniczności narodu jako struktury społecznej imputując mu odpowiedzialność za nacjonalizm²⁴. Jest bardzo znamienne, że po 1989 r. za główne zagrożenie uznawano odrodzenie się nacjonalizmu, natomiast założono, że komunizm zniknął wraz z podjęciem decyzji o PRZEJŚCIU do demokracji. Tymczasem zwyrodnienie, jakim jest nacjonalizm, rozkwitało najdoskonalej tam, gdzie system wartości kreujących więź narodową uległ głębokiej erozji pod wpływem długotrwałego oddziaływania komunistycznego totalitaryzmu. O stanie tożsamości narodu nie mówiono, ponieważ wymagało to bardzo głębokiego rozliczenia się z epoką PRL-u. W gruncie rzeczy zbyt łatwo chciano przetrząsnąć pomost między II a III Rzeczpospolitą, tak jakby nie było 45 lat komunistycznej dominacji. Stwarzało to wrażenie, że PRL nie była państwem polskim, co dla jednych było nie do przyjęcia, a innych zbyt łatwo rozgrzeszało. Tymczasem ta niesuwerenna formacja wyróżniała się tym, że sztucznie wygenerowany system komunistyczny pasożytniczo żył na organizmie narodowym doprowadzając do jego głębokiej degeneracji. Tego związku nie da się rozzerwać, choć jest on dla większości z nas upokarzający, a dla bardzo wielu był zawsze nienawistny.

Był to istotny błąd popełniony w momencie startu do przejścia, można go nazwać niedostatecznym naciskiem na element zerwania. W konsekwencji przejście okazało się niekonsekwentne politycznie, a niewystarczające dla przygotowania transformacji²⁵. Nie ma zresztą pewności, czy w wynegocjowanej zmianie określono precyzyjnie charakter koniecznych przeobra-

²⁴H. Świda-Ziemia, *Pojęcie narodu w myśleniu potocznym i refleksji intelektualnej*, w: *Kategorie narodu w kulturach słowiańskich*, Warszawa 1993, s. 7-11. Por. uwagi o znaczeniu i sensie narodu w ewolucji postautorytarnej G. Sartori, *La democracia despues del comunismo*, Madrid 1993.

²⁵Przedstawiam tę problematykę w *Cambios en Polonia: transición y transformación*, „Cuadernos de Historia Contemporanea”, 15, Madrid 1993, s. 129-155. Por. uwagi J. Staniszkis, *Czy rewolucja odgórna jest możliwa?* w: *Kontynuacja czy przełom? Dylematy transformacji ustrojowej*, red. W. Jakubik, Warszawa 1994, zvl. s. 96 i nn.

zeń. W efekcie utrwaliło się mylne przekonanie o automatyzmie dochodzenia przez demokrację do dobrobytu. Transformacja została sprowadzona do kwestii ekonomicznych przy naiwnym założeniu, że rynek ukształtuje następnie świadomość. Tymczasem skłonności Polaków do socjalizmu jako formuły regulującej stosunki pracy okazały się bardzo trwałe. Płynące stąd trudności, podobnie jak chaos na scenie politycznej, odciągnęły uwagę od stanu narodowej tożsamości. Polacy nie bardzo potrafią, a nawet nie zawsze chcą, być sobą, czyli narodem, akceptując inne, mniej wymagające, formy życia zbiorowego. Wolno dziś mówić o kryzysie więzi, czyli o braku poczucia wspólnoty w uznawaniu i realizowaniu systemu wartości. Nie trzeba podkreślać, że ma to negatywne skutki dla naszych związków cywilizacyjnych. One zaś, bardziej niż gospodarczo-prawna konwergencja, integrują Polskę ze strukturami europejskimi.

Polska ostatnich dwu stuleci ostała się wobec zakusów likwidacyjnych dzięki procesowi tworzenia się narodu. Polacy jako naród zdołali przetrwać zagrożenie bytu materialnego i duchowego. W wolnej Ojczyźnie jednak odnajdują się z ogromnym trudem i nie bardzo wiedzą, czemu przypisać dojmujące odczucie dolegliwości. Jest ono związane z nie przeprowadzonym rozliczeniem z przeszłością i brakiem jasności co do oczekiwań wobec przyszłości. Wybory lat 1993–1995 można uznawać za zamknięcie przejścia w sensie wyczerpania się formuły uzgodnionej przy okrągłym stole. Nie da się tego powiedzieć z kolei ze względu na niezakończenie procesu konstytucyjnego. Brak zgody co do podstawowych kwestii ustroju odzyskanego państwa. Także transformacja utknęła w miejscu, ponieważ nie zostało uzgodnione, co z dziedzictwa przeszłości zostanie odrzucone²⁶. Bez tego nie da się określić wyraźnie celów, które społeczeństwo spodziewa się zrealizować. Te ułomności procesów zainicjowanych w 1989 r. obciążają polskie elity, ale wynikają bezspornie ze stanu społecznej świadomości. Naród nie jest ani uniwersalną, ani definitywną formą życia społecznego, od

²⁶ Por. studia zebrane przez M. Marody, *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, Londyn 1991.

ponad jednak dwu stuleci jest specyficznie europejską realizacją potrzeby wspólnoty. Może wyczerpał swe możliwości, by ustąpić jakiejś innej formule? Mimo kryzysu, który nie jest wyłączeniem polską specyfiką, naród pozostaje niezbędną Europie konstrukcją wyróżniającą. Nie ma powodu, by ją w Polsce odrzucać. Wydaje się raczej, że wobec niedopełnienia procesów przejścia i transformacji umocnienie więzi narodowej jest konieczne. Wbrew rozpowszechnionym opiniom więź narodowa nie jest zjawiskiem sentymentalnym, ponieważ opiera się na praktykowaniu wartości. One umożliwiły Polakom przetrwanie niewoli i ocalenie tożsamości, one też były najusilniej, choć nie zawsze otwarcie, zwalczane. PRAWDA, WOLNOŚĆ i MIŁOŚĆ są nieodzownym fundamentem, a naród trwa dzięki swoistej i niepowtarzalnej formie ich przeżycia i wyrażania. W dyskusjach o miejscu roku 1995 w dziejach Polski konieczna jest refleksja nad naszym indywidualnym i zbiorowym stosunkiem do tych wartości.

Upór, z jakim powracam do narodu i kreujących go więzi, ma swoje uzasadnienie nie tylko w historii. Jest to również kwestia tzw. geopolityki. Naród powstający bez państwa potrzebował nie tylko IDEI, ale także IDEALNEGO WYOBRAŻENIA OJCZYZNY. Stąd odniesienia terytorialne i przestrzenne w polskim patriotyzmie odgrywały rolę szczególnie doniosłą²⁷. Rok 1918 nie dopełnił polskich marzeń, które zresztą okazały się zróżnicowane. Rok 1945, czy może nawet 1943? przewrócił wszystkie wyobrażenia do góry nogami. Szok przesunięcia granic i przemieszczenia ludności został następnie utrwalony świadomie przeprowadzoną amputacją pamięci narodowej. Fałsz w przedstawieniu IDEI i IDEALU jest szczególnie niebezpieczny dla stanu narodowej psychiki. Patriotyzm NOWEJ POLSKI zaczął się więc dopiero z wystąpieniem w obronie godności i wolności i uzyskał pełny wyraz w epoce „Solidarności”. W stanie wojennym niewątpliwie nadużyto patriotycznego sztafazu i martyrologicznej frazeologii, ale to nie zmienia faktu, że wtedy właśnie Polacy naprawdę zaakceptowali swoją Ojczyznę. To nie znaczy

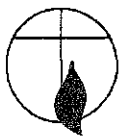
²⁷ Por. J. Kolbuszewski, *Kresy*, Wrocław 1995.

wcale, by przedtem dla niej nie pracowali. List biskupów polskich do biskupów niemieckich ma przecież także wymiar patriotyczny! Nasze dziedzictwo powojennego półwiecza winno być starannie zbadane, składa się na nie nie tylko rzeczywistość PRL-u. Rzecz w tym jednak, że i w tym wypadku zbadać znaćzy tyle, co dokonać obrachunku sumienia, a do tego nas przeszłość totalitarna nie przyuczyła²⁸. Nie dziwi więc agresja wobec wywoływania kwestii narodowej, to bardzo często konsekwencja niedokonania takiego osobistego rozliczenia.

Czy jednak w końcu XX w. można mówić o grzechach wobec Ojczyzny? W moim przekonaniu wynika to z wolności człowieka i wywodzących się z niej obowiązków. Istnieje jednak także racja właśnie geopolityczna. Państwo polskie odzyskuje suwerenność nie tylko w następstwie działań politycznych i traktatowych, ale w rezultacie woli zbiorowej. Ojczyzna istnieje, póki my żyjemy. Doświadczenie minionych dwu stuleci potwierdza przypuszczenie, że potrzebujemy Ojczyzny dla naszego istnienia. Niepokój o odzyskaną Ojczyznę jest w 1995 r. uzasadniony, choć płynie z innych przesłanek niż w okresie porozbiorowym. Teraz jest Polska wolna, choć wcale nie taka, jaką sobie wymarzyli za nią ginący czy tylko tęskniący. Po 1989 jest trochę tak jak po 1918, z tą różnicą chyba, że układ geopolityczny jest nieco przychylniejszy polskim aspiracjom, natomiast gotowość nasza do działań na rzecz tego *zbiorowego obowiązku* jakby mniejsza²⁹. Ta ciągłość zmagania z tożsamością jest chyba zasadniczą lekcją płynącą z dwustu minionych lat, które przeżyliśmy jako naród.

²⁸ Zob. A. Walicki, *Totalitaryzm i posttotalitaryzm. Próba definicji* oraz H. Świdziński-Ziemba, *Dziedzictwo psychologiczne totalitaryzmu*, w: *Spółeczeństwa posttotalitarne. Kierunki przemian*, red. Z. Sadowski, Warszawa 1991.

²⁹ Por. uwagi końcowe W. Giełżyński, *Budowanie Niepodległej*, Warszawa 1985.



TOMASZ ANTONI VON PIECHOWSKI (DEBIUT)

credo

nie wierzę w prawo pięści która odciska krwawą pręgę na mym [nosie
wierzę w dotyk ludzkiej dłoni która obejmuje moją aby wzajem [się ogrzać
nie wierzę w zbrodnię która skrada się ku mnie od strony [pleców
wierzę w twarz ukochanej która tak blisko że bliżej nie można
nie wierzę w słowa szeptane z pochyloną głową by nie słyszał [drugi
wierzę w prawdę która boli prosto w twarz
nie wierzę w niemożliwe
wierzę w na przekór całemu światu i wbrew wszystkiemu
nie wierzę w rachunek prawdopodobieństwa
wierzę w tak nieprawdopodobne że się staje
nie wierzę w historyczną konieczność
wierzę w tak bardzo bez sensu że tu i teraz
nie wierzę że wszystek umrę
wierzę w mniszek lekarski który na mych kościach ku słońcu

modlitwa (II)

Boże mój który skrywasz się w skalnej rozpadlinie
Boże mój który skrzysz się tęczą na skórze węża
Boże mój w cieniu doryckiej kolumny
Boże mój w dzbanie świeżego mleka
Boże mój który wzrastasz każdej wiosny i odchodzisz na jesieni
Boże mój który nawołujesz mnie w ruinach starej synagogi
Boże mój w bystrym nurcie rzeki
Boże mój w zapachu świeżo wypieczonej książki
Boże mój w zieleni lasu na horyzoncie
Boże mój który pod stopami szeleścisz mi żwirem na ścieżce [cmentarza

Boże mój powstający rannym słońcem by schować się
[za wzgórze nadchodzącego wieczoru]

Boże mój który obniżasz lot by spaść na mnie sokołem
Boże mój który jesteś w przejściu
Boże mój który odbijasz się w szybie tramwaju wiosenną porą
Boże mój który zakwitasz mi dreszczem po kolejnej diagnozie
[lekarza]

Boże mój w precudnym płomieniu ogniska
Boże który być może nie sprawiasz że tego ranka jeszcze
[odważyłem się wstać ale który nie dobijasz]

Boże mój złocący się pełnią na nocnym niebie
Boże mój gwiazdo bliższa i dalsza
– poznam Cię w każdym obliczu

(przecież każdej chwili bezbłędnie rozpoznawałem Twoje Imię
zawsze inne niż poprzedniego razu)

poznam Cię pod pseudonimem i na wygnaniu w obcej ziemi

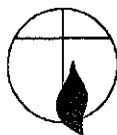
jeżeli oślepnę rozpoznam Cię dotykiem

pochwycę Cię ostatnim łykiem powietrza gdy będę się dusił

pamiętasz jak niedawnej nocy łamałeś mi kości – byłem przy
[Tobie]

objawiasz mi się błyskawicą – poczułem wyciągnąłem dłoń
[i palec wskazujący – lecz nie uderzyłeś]

znajdę Cię wszędzie w każdej postaci
i bez postaci



Andrzej Górny

Poznański Czerwiec i czas „przeklętej” mitologii*

Poznański „czarny czwartek” to dla nas przede wszystkim dramat rozgrywający się na ulicach miasta: tłumy ludzi w pochodzie, twarze w radosnym uniesieniu, w rozpacz i strachu, zabici i ranni, najazd czołgów. Rana, która na ułamek sekundy odstąpiła prawdę, nie tylko dotąd ukrytą, ale często nie uświadamianą, dopóki nie zobaczyło się obok siebie tylu ludzi tak samo czy podobnie reagujących. Ta nagła, nieoczekiwana wspólnota w moim odczuciu była tym, co najbardziej niezwykle w tym dniu, co wywołało szok radości, wyzwalając niepowtarzalną właściwie dynamikę zdarzeń. Począwszy od porannego strajku i protestu robotniczego, przez manifestację polityczną przed południem, bunt ogarniający całe miasto i rodzące się powstanie, aż po godziny popołudniowe, kiedy zalały je czołgi, które wtargnęły do miasta w liczbę ponad 300. Migotliwość zdarzeń, trudność ogarnięcia i zdefiniowania tego, co się stało.

Dzisiaj zresztą tym bardziej trudno ocenić swoistość i niepowtarzalność wydarzeń tamtego dnia. Dzieli nas od niego całe dziesięciolecie PRL-owskiego bytowania naznaczonego grą władzy ze społeczeństwem, jej z reguły nie nazywanych niedopowiedzeń i pełnych szczególnej subtelności przeinaczeń, zresztą dla „dobra obu stron”. Bo „trzecia strona” przyglądała się zza granicy (dość umownej) uważnie, kontrolując tę grę, czy aby nie ma jakiegoś porozumienia między stronami, którego ona się nie doczytała. Przerywane to było kryzysowymi „polskimi miesiącami”. Obok ulgi, jaką te „miesiące” z reguły społeczeństwu przynosiły, powodowały też za każdym razem wzrost poziomu niedomowień i różnorakich mistyfikacji. I choć wydawało się, że obraz się klaruje, podział na „my” i „oni” jest coraz bardziej ostry i przekonujący – to w rzeczywistości za barierą tego, oczywiście w końcu, podziału pogłębiał się stan duchowej dezorientacji,

* Artykuł ukazał się także w pracy zbiorowej *Poznański Czerwiec w świadomości i historii*, pod red. A. Górnego, Wyd. WiS, Poznań 1996.

której konsekwencje w pełni dały o sobie znać dopiero po 1989 r. w warunkach otwarcia, i to nie od razu. Dopiero teraz widać, że do tamtych czerwcowych doświadczeń jest nam bardzo daleko. Bo miały one zakorzenienie w tradycji II Rzeczypospolitej, bliskiej dzisiaj tylko emigracji.

O czym więc zapominamy, czego nie uwzględniamy, wracając do tamtych odległych czasów? Myślę, że nie przyjrzeliliśmy się jak dotąd bliżej wieloletniemu okresowi przed Poznańskim Czerwcem, mówiąc inaczej – budowaniu systemu stalinowskiego. Nie zwróciliśmy uwagi na zaskakującą skuteczność tego systemu w opanowywaniu społeczeństwa, jego świadomości, co tak dobitnie zaznaczyło się na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Z reguły, mówiąc o tamtym okresie, mówimy jedynie o terrorze represyjnych działań, o systemie totalitarnym, który paraliżował wszystkich. Tymczasem tryby tego systemu działały równocześnie w innym kierunku. Pomagały realizować projekty gospodarcze, zwłaszcza te nie znajdujące uzasadnienia w ówczesnych warunkach społeczno-ekonomicznych, a które pozwalały za to przydawać pewnego stopnia realności temu, co nazywam mitologią komunistycznej równości, sprawiedliwości i dobrobytu dla wszystkich. Mitologia ta, adresowana do szerokich grup społecznych, skazanych dotąd na inercję i vegetację, miała swą siłę oddziaływania i stawała się potężną dźwignią systemu stalinowskiego. Znaczenia jej nigdy się nie doceniało. A przecież właśnie ta mitologia połączona z awansem cywilizacyjnym we wspomnianych wyżej kręgach społecznych niekiedy uprawomocniała terror i bezwzględność działań represyjnych, tym bardziej że umiano bardzo precyzyjnie adresować te działania. W szybkim tempie powiększająca się grupa pracowników gospodarki uspołecznionej tworzyła miraż wspólnoty, której faktycznym i ukrytym spoiwem była twarz władzy. Obok wcześniejszej nacjonalizacji trzeba wskazać na ważny moment: utworzenie w 1949 r. PGR-ów. Rozpoczęta w 1947 r. „bitwa o handel” zamienia się w 1950 r. nieomal w jego likwidację, uderzając w podstawy ekonomiczne drobnomieszczaństwa, ciągle duchowo opornego wobec zmian. Wreszcie ruch ludności ze wsi do miast, kiedy na nieznanym gruncie przemian cywilizacyjnych ludzie „wydziedziczeni” z siebie, ze swego środowiska, ale awansujący w hierarchii społecznej, stawali się bezbronni duchowo wobec terroru „jedynej słusznej” (bo nieomal jedynej dostępnej) ideologii. Logika nicodpartych zmian miała wsparcie w logice awansów i karier dokonujących się na wzór tej „od pucybuta do milionera”, tyle że bez tamtych pieniędzy, i podmiotowości wybrańców.

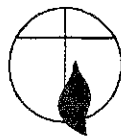
Można by więc mówić o doskonałej „maszynie” socjalistycznych przemian. Powiem więcej, pracowała ta maszyna nazbyt skutecznie. Jej sukcesy stały się niebezpieczne dla niej samej. System „pożerał też własne dzieci”. Koło terroru zamknęło się. Dlatego pierwsze zawahanie wyszło od władzy. Szaleństwo terroru, a przede wszystkim stopień osaczenia jednostki, powszechny strach i lęk coraz wyraźniej ograniczały możliwości oddziaływania frazeologii socjalistycznej i to właśnie w okresie, kiedy szanse opanowania świadomości obywatela niepomniernie wzrastały w miarę cywilizacyjnych postępów. Inaczej mówiąc, to władza wykonała pierwszy gest „poluzowania”. Gest to był udawany, pozorowany – ale jednak ona go wykonała. W 1955 r. zaczął się okres „odwilży” (od tytułu powieści I. Erenburga, „Odwilż”, której tłumaczenie w tym właśnie roku w Polsce się ukazało). Latem tego roku ukazał się „Poemat dla dorosłych” A. Ważyka, wyrażający zwątpienie, a nawet poczucie klęski poniesionej przy budowaniu socjalizmu w Polsce. Działo „Po prostu”, tygodnik „studentów i młodej inteligencji”, gdzie drugi człon podtytułu był wtedy w Polsce absolutnym ewenementem. W listopadzie 1955 r. władza godzi się wreszcie na pierwszą po wojnie premierę „Dziadów” A. Mickiewicza. „Odwilż” najśmielej czyni postępy w kulturze. Ale już w pierwszych miesiącach 1956 r. pisze się o *niewinnych skazanych*, krytykuje milicję, władza przyznaje, że Gomułę niesłusznie aresztowano w 1951 r. Upomniano się o krzywdę, jaką wyrządzono żołnierzom Armii Krajowej. Po XX Zjeździe KPZR i tajnym referacie Chruszczowa, w maju, ustąpił Berman, numer dwa po Bierucie za jego życia. Wszystko to miało uwiarygodnić system, aby mógł stać się na nowo nadzieją. W istocie były to jedynie, rzecz by można, kosmetyczne zabiegi, jeśli się weźmie pod uwagę stopień zniewolenia społeczeństwa. Zmieniła się jednak atmosfera w kraju i miało to duże znaczenie. Toczący się od 1953 r. spór robotników z Zakładów Cegielskiego (wówczas ZISPO) z kierownictwem ożywia się właśnie jesienią 1955 r., a na początku 1956 nabiera przyspieszenia. I trudno nie łączyć tego z „odwilżą”, którą władza chciała utrzymać w wygodnych dla siebie ramach. Trudno też nie zauważyć, że w tym sporze robotnicy pominięli obowiązującą, rutynową drogę, nękając coraz wyższe szczeble władzy. Inspiracja, ruch ku zmianom przychodzi tu „od dołu”. Ale też w tym wypadku, mimo iż tak szczegółowym i jednostkowym, władza okazuje się w ostateczności nieustępliwa. Rozmowy kończą się niczym. Wieczorem 27 VI 1956 r. mówi się przedstawicielom robotników, że resztę postulatów (około 1/3), dotąd nie wynegocjowanych, władza rozpatrzy sama. Groziło naruszenie granic „odwilży”, których

władza nie chciała wtedy przekroczyć. Wedle obowiązującej doktryny robotnicy władzę już zdobyli, państwo było robotnicze, a postępowanie cegielszczaków kwestionowało tym samym przydatność systemu. Myślę, że nie doceniamy znaczenia, jakie przywiązywano wówczas do ideologii. To nie tylko strach i lęk miały trzymać społeczeństwo w ryzach i dyrygować energią społeczną. Logika prostych i niemal oczywistych rozwiązań poruszała wyobraźnię i dawała łatwe oparcie. Problem był wtedy tylko w samej sile zaangażowania i oddania się sprawie, na ile zdoła się to w ludziach pobudzić. Na podporządku było zresztą coraz bardziej realne uzasadnienie: bo iluż startujących z poziomu wiejskiej, robotniczej lub miejskiej biedoty, dopracowujących się awansu ogromnym wysiłkiem życiowym – właśnie w logice obowiązującej ideologii widziało wyjaśnienie swego powodzenia.

Gdy więc patrzymy na społeczeństwo zbuntowanego miasta przeżywające szok wolności, która błysnęła na chwilę, by zaraz stracić je z powrotem w atmosferę beznadziejności i strachu, musimy pamiętać o szoku po drugiej stronie. Oto „państwo robotnicze” strzelało do robotników. To był grom z jasnego nieba. I tego nie wolno zapominać. Bo dotykamy tu sprawy, którą trudno przecenić – o czym jednak bardzo mało wiemy. Bo nie znajduje to wyrazu w spektakularnych wydarzeniach zbiorowych. To był dramat o wiele mniej widoczny i znacznie bardziej złożony w czasie niż ten jaskrawy dramat wolności dławionej na ulicach Poznania.

Wyrazistość dylematów, które z Czerwca wynikały, umożliwiały radykalizm żądań i działań zbuntowanej społeczności miejskiej. To radykalizm wystąpienia, jego krwawy efekt trafiał w czuły moment, demaskował „odwilż”, zakłamanie władzy i wymuszał potrzebę rozwiązań poważniejszych. W tym znaczeniu Październik był konsekwencją Poznańskiego Czerwca. Ale proponując inny sposób rozwiązywania konfliktów władzy ze społeczeństwem – i to udany, bo z nim wiążemy koniec stalinizmu w Polsce – polski Październik odsuwał Poznański Czerwiec w cień. Po prostu Czerwiec przestawał być atrakcyjny, wydawał się nawet w nowej sytuacji polityczno-społecznej pewnym anachronizmem. Przypomnijmy, że dynamika buntu zwracała się przeciwko wszystkim znamionom nowej rzeczywistości socjalistycznej, a odwoływanie się, gdy chodzi o walkę, do tradycji powstania warszawskiego podkreślało jednoznaczność celów tego wystąpienia. Dlatego też w następnych dziesięcioleciach nastąpiło absolutne zapomnienie Czerwca w społecznej pamięci. Czerwiec Poznański po polskim Październiku był już jak z innej epoki. Życzenie Władysława Gomułki, aby kurtyna milczenia opadła na krwawe

wydarzenia Czerwca, spełniło się. Myślę jednak, że nie była to zasługa wyłącznie cenzury i aparatu władzy. Po prostu radykalna propozycja obalenia władzy nie miała już sensu. Charakterystyczne, że ani w Marcu '68, ani w Grudniu '70 nie odwoływano się do Poznańskiego Czerwca. Bardziej chodziło o samonaprawę systemu, o poprawianie socjalizmu niż jego usuwanie. Zmitologizowanej wizji społeczeństwa i człowieka ani rzeczywistej funkcji, jaką to spełniało, nie atakowano frontalnie, nie usiłowano demaskować. To było wielkim niedomówieniem wszystkich tych krytycznych okresów, nawet lat 1980/81. Wydobyto wtedy natomiast z głębokiego niebytu społecznego Poznański Czerwiec. Nazywam to wręcz drugimi narodzinami Czerwca. Zgodnie jednak z koncepcją walki bez udziału przemocy, poznański bunt czerwcowy był przypominany wtedy przede wszystkim jako strajk i protest robotniczy. Bunt miasta i zaczątki powstania schodziły na plan dalszy. Polityczne cele „Solidarności” decydowały w tym wypadku o rozłożeniu akcentów, więc i wtedy nie wszystko zostało powiedziane do końca o mitologicznych podstawach świadomości ukształtowanej w czasach PRL. Właściwie dopiero po 1989 r. cała ta mitologia urządzania ludziom życia przez system, przez państwo została na poboczu, pominięta raczej niż otwarcie, programowo wycofana z obiegu wartości, które mają niejako „ubezpieczać” naszą duchową wolną już przestrzeń. Bo też faktyczna kompromitacja tej mitologii, ale i zarazem tęsknota do niej zagubionych w dzisiejszej rzeczywistości – rozstrzygają się w procesach przemian społecznych, gospodarczych i to długookresowych. I znowu szerokie rzesze mają wrażenie w każdym dniu swoich nowych doświadczeń, że o niczym nie zostały powiadomione. Znowu poczuły się oszukane, choć tym razem przez zupełnie kogoś innego. A Poznański Czerwiec, widziany teraz przede wszystkim jako zryw powstańczy, pozostaje przynależny do innego okresu historycznego i może dlatego jest tak jednoznaczny w swym przesłaniu, tak niczego w zanadrzu nie skrywający. Po prostu: instynktowny odruch żywej jeszcze istoty, którą było wtedy na to stać.



Elżbieta Hałas

T.S. Eliot o etosie chrześcijańskim w społeczeństwie ponowoczesnym

Wers: *I will show you fear in a handful of dust*¹, z poematu T.S. Eliota (1888-1965) „The Waste Land” (1922) z profetyczną celnością metafory poetyckiej obrazuje strach przed unicestwieniem cywilizacji, w której miały powstać krematoria. Utwór napisany po I wojnie światowej w modernistycznym stylu wyraża jednocześnie duchowe poszukiwanie zbawienia: *O Lord Thou pluckest me out*², i pokoju: *Shall I at least set my lands in order*³. W 1927 r. Eliot nawraca się do Kościoła anglikańskiego⁴, dając wyraz przekonaniu, że wierze powinna towarzyszyć identyfikacja z historyczną i rytualną ciągłością tradycji instytucji religijnej. Jest to data znacząca jego odejście od estetyki modernizmu i lata dalszych poszukiwań duchowych i intelektualnych *l'entre deux guerres*, ukoronowanych złożonym przesłaniem „Four Quartets” (1944), potwierdzającym podstawowe wartości etyczne. *And right action is freedom. / From past and future also. / For most of us, this is the aim / Never hear to be realised*⁵. Miejsce modernistycznej zasady innowacji: *Make It New* – jak to ujął Ezra Pound – zajęła tradycja, ciągłość przekazu kultury, której poczucie zobowiązuje artystę⁶. Eliot przyjmuje zarazem teologiczny sens tradycji – prawowiernego dziedzictwa doktryny i dogmatów, będącego kryterium interpretacji i oceny nowych doświadczeń⁷. Jest tradycjonalistą w tym sensie, że szczególną wartość przypisuje nierefleksyjnym doświadczeniom i wyobrażeniom zbiorowym.

¹ „Pokażę Ci strach w garstce popiołu”; T.S. Eliot, *Ziemia jałowa*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1989, s. 8.

² „O Panie, Tyś wydarł mnie”; tamże, s. 25.

³ „Kiedyż na ziemiach moich zaprowadzę ład?” tamże, s. 33.

⁴ A. Calder, *T.S. Eliot*, Brighton, Sussex 1987, s. 106.

⁵ T.S. Eliot, *Four Quartets*, New York 1971, s. 45.

⁶ Tenże, *Szkice krytyczne*, Warszawa 1972, s. 289.

⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 498.

Pogląd na temat podstaw porządku społecznego i rolę tradycji wyraził dyskursywnie w esejach krytycznych opublikowanych pod wspólnym tytułem „Christianity and Culture”⁸. Przedstawił ideę społeczeństwa chrześcijańskiego ugruntowaną przez określenie ścisłego związku kultury i religii oraz krytykę liberalnej demokracji.

Wpływ chrześcijańskiej socjologii

Zgodnie z głoszoną teorią twórczości związanej tradycją, Eliot tym bardziej nie pretenduje do oryginalności, kiedy wypowiada się na tematy dotyczące życia społecznego, pozostające poza jego bezpośrednią kompetencją. Nawiażując do – jak to określił – socjologów chrześcijańskich, krytykujących liberalny porządek społeczno-ekonomiczny z punktu widzenia etyki, przedstawił stan, ku któremu chciałby widzieć ukierunkowane społeczeństwo ponowoczesne. Rozważał dylemat „albo – albo” porządku społecznego: możliwy stan społeczeństwa pogańskiego albo stan społeczeństwa chrześcijańskiego. Sądził bowiem, że współczesny stan liberalnego społeczeństwa nie utrzyma się. Przedmiotem jego zainteresowania były nie instytucje, lecz postawy wobec wartości, obyczaje, sposoby życia grup społecznych, a więc etos nowoczesnego społeczeństwa zagrożony przez kryzys cywilizacyjny. Od lat dwudziestych Eliot był zaabsorbowany zwłaszcza niezdolnością demokracji liberalnej do podtrzymania tradycyjnych wartości moralnych i kulturalnych oraz do oparcia się komunizmowi i faszyzmowi. Wypowiadał się na ten temat na łamach wydawanego przez siebie pisma „Criterion” (1922-37). Brał udział w akcjach chrześcijańskich. W 1937 r. uczestniczył w Konferencji Oxfordzkiej „Kościół, wspólnota, państwo”, z odczytem „Ekumeniczna natura Kościoła i jego odpowiedzialność za świat”. Po konferencji Joseph H. Oldham zawiązał grupę intelektualistów dyskutujących polityczne i społeczne problemy z perspektywy chrześcijańskiej, odrzucających wszelkie postaci totalitaryzmu i poszukujących sposobów przezwyciężenia kryzysu wartości. Grupa ta przybrała nazwę The Moot (w staroangielskim: „wiec”, „zgromadzenie”)⁹. Do jej człon-

⁸T.S. Eliot, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes Towards the Definition of Culture*, New York 1949 (1940¹); dalej w tekście: CC i numer strony.

⁹Grupa istniała w latach 1937-46. Por. E. Gábor, *Michael Polanyi in the Moot*, „Polanyiana”, vol. 2 (1992), s. 120-126.

ków zaliczali się m.in. Alec Vidler, Middleton Murry – wydawca „Athenaeum”, wydawca „New English Weekly” Philip Mairet, wspomniany Oldham, filozof Michael Polanyi, Karl Mannheim i sam Eliot. Zebrali się po raz pierwszy w kwietniu 1938 r. w High Leigh (Hertfordshire). Eliot uczestniczył w tych kwartalnych spotkaniach aż do 1943 r.¹⁰ Pod ich wpływem napisał najważniejsze eseje z cyklu „Christianity and Culture”. Wcześniej należał do tzw. Chandos Group, skupiającej Maireta, Maurice’a Reckitta, rev. V.A. Demnanta, profesora teologii pastoralnej w Oxfordzie, która zmierzała do przedstawienia *absolutnych i wiecznych zasad* socjologii chrześcijańskiej¹¹. Grupa The Moot doskonale wypełniała to zadanie. Ideę chrześcijańskiego społeczeństwa Eliot przedstawił w marcu 1939 r., a więc niedługo przed wybuchem wojny, wygłaszając na ten temat odczyt w Corpus Christi College w Cambridge, opublikowany potem jako „The Idea of Christian Society”. Zagadnienie to omawiał w artykułach na łamach „Christian News Letter”, założonego w 1939 r. przez Oldhama. Pisywali tam też Reinhold Niebuhr, Karl Barth, Dorothy L. Sayers. Na temat chrześcijańskiego społeczeństwa wykładał potem jeszcze w Niemczech w 1949 r., podczas podróży, którą odbył razem z historykiem cywilizacji Arnoldem Toynbee.

Wynikiem dyskusji w grupie The Moot jest również publikacja Mannheim’a „Toward A New Social Philosophy. A Challenge to Christian Thinker by a Sociologist”¹². Mannheim wyznaje, że grupa przyjaciół – myślicieli chrześcijańskich – miała wpływ na sformułowane przez niego idee¹³. Eliot z kolei, oprócz wpływu innych członków The Moot oraz lektury pism Christophera Dawsona i Jacquesa Maritaina, podkreśla znaczenie myśli Mannheim’a jako źródła inspiracji własnych poglądów. Obydwaj myśliciele zajęli się znaczeniem religii dla procesów społecznych w krytycznym momencie dziejowym, znaczącym dramatem II wojny światowej. Socjolog i poeta zgodnie stwierdzają, że chrześcijaństwu nie udało się pozostać podstawową siłą integrującą nowoczesne życie społeczne. Odsłaniają pozorny, powierzchowny czy wręcz dekoracyjny charakter chrześcijaństwa w wymiarze życia publicznego. Sformalizowana religia ograniczona do kazania niedzielnego nie stanowi konkurencji we współza-

¹⁰ P. Ackroyd, *T.S. Eliot*, Glasgow 1985, s. 243.

¹¹ Tamże, s. 222.

¹² K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, London 1947, s. 100-119.

¹³ Tamże, s. 100.

wodnictwie wartości. Z drugiej strony brak integracji wartości doprowadza do kryzysu cywilizacyjnego. Realna staje się groźba totalitaryzmu, także w łonie liberalnej demokracji, ponieważ przy braku solidarności społecznej opartej na *consensie* państwo rośnie nadmiernie w znaczenie jako jedyny czynnik scalający. Eliot rozważa problem przedstawiony również przez Mannheima w tytułowym esej „*Diagnosis of Our Time*”¹⁴. Czy jeśli zburzy się dotychczasowe formy przywództwa, zwłaszcza przewodnictwo kościelne, nie zostaną zniszczone tradycyjne wartości kultury europejskiej? Pojawia się zatem pytanie o potrzebę i możliwość odnowienia wartościowych elementów tradycji chrześcijańskiej i na jej podstawie twórczej ewolucji społeczeństwa.

Kultura a religia

Antropologia społeczna i socjologia, badając różnorodność wzorów organizacji społecznej i integrujących je wartości, przyczyniły się do upowszechnienia relatywizmu kulturowego jako zaprzeczenia etnocentryzmu. Odkąd termin ten wprowadził William G. Sumner (1906), bezkrytyczne założenie wyższości kultury własnej grupy było oceniane negatywnie. Wszelkie współzawodniczące wierzenia znalazły się w obrębie jednej rzeczywistości kultury tworzonej przez ludzi – bez nadprzyrodzonej sankcji i bez roszczenia do absolutnej prawdy. Tę perspektywę wytrwale kwestionuje teologia, wskazując na wymiar duchowy, nadprzyrodzony transcendencji¹⁵, ponad naturą i kulturą, ukazany w prawdzie objawionej. Jak wskazał Niklas Luhmann, relatywizm powinien konsekwentnie zostać odniesiony do niego samego. W ten sposób relatywizm kulturowy socjologii nie jest ostatecznie bardziej uprzywilejowany aniżeli punkt widzenia teologii, chociaż każdy z nich pozwala na ogląd czegoś niedostępnego i staje się punktem wyjścia w krytycznej interpretacji innej perspektywy¹⁶. Socjologia, jak podkreślał Mannheim, jest najbardziej zsekularyzowanym podejściem do ludzkiego życia, wyklucza odniesienie do jakiegś ponadludzkiej rzeczywistości, poza procesem historycznym¹⁷. Na pyta-

¹⁴ Tamże, s. 6.

¹⁵ K. Rahner, H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 466.

¹⁶ A. Hahn, *Introduction a la sociologie de Niklas Luhmann*, „Societes”, nr 43/1994, s. 20 n.

¹⁷ K. Mannheim, dz. cyt., s. 116.

nie, czy socjologia może współpracować z myśleniem teologicznym, Mannheim odpowiadał, że będzie to możliwe tylko wraz z końcem epoki liberalizmu, kiedy ujawnią się ograniczenia skrajnie racjonalistycznych analiz¹⁸. Eliot dał przykład takiego postliberalnego i nierelatywistycznego myślenia o kulturze. Nie zajmował stanowiska chrześcijańskiego apologety, lecz jak utrzymywał, raczej punkt widzenia socjologa, powoływał się przy tym na Evans-Pricharda, kwestionującego możliwość całkowicie niewartościujących obserwacji w naukach społecznych (CC, s. 143, 144). Podkreślał jednocześnie, że literaci, humaniści, a także politycy i administratorzy powinni zwracać baczniejszą uwagę na to, co o kulturze piszą antropologowie i socjologowie (CC, s. 94).

Jako poeta powołany do tego, by chronić wartość słowa, Eliot pragnął ocalić pełnię znaczenia słowa „kultura” (CC, s. 89). Najpierw przed pospolitością i pomniejszeniem, kiedy wyraz ten jest używany jako synekdocha, a więc w odniesieniu do rozmaitych częściowych zjawisk kulturowych albo kiedy jest tylko sloganem pobudzającym emocjonalnie. Bronił kultury przed takim relatywistycznym rozumieniem, że każda grupa będzie mieć zawsze jakąś kulturę. Kultura jest bowiem dodatnio nacechowana aksjologicznie. Polega na wszechstronnej doskonałości obyczajów, nauki, sztuki, filozofii, nieosiągalnej dla konkretnej jednostki w swej zupełności (CC, s. 95). Za akademickie i nie do utrzymania uznał zatem rozróżnienie zapoczątkowane przez Alfreda Webera i Roberta MacIvera¹⁹ pomiędzy kulturą a cywilizacją – choć w różnych kontekstach jedno lub drugie słowo może być użyte bardziej stosownie. Instrumentalność albo ekspresyjność wartości nie jest jasnym kryterium proponowanego podziału. Eliot, podobnie jak Maritain²⁰, synonimicznie używa terminów „kultura” i „cywilizacja”, obydwa odnosząc do rozwoju w społeczeństwie możliwości człowieka, rozwoju jego zdolności twórczych między biegunem potrzeb naturalnych i biegunem potrzeb religijnych. Kultura jest ujęta organicznie, a nie jak jakieś urządzenie techniczne. Do kultury nie można celowo zmierzać. Rozwija się ona, nie poddając się racjonalnemu planowaniu, chociaż wymaga wysiłku wychowania do kultury. Kultura-cywilizacja oznacza całościowy wzór społeczeństwa (CC, s. 95). Nie sprowadza się do sumy czynności kulturowych jed-

¹⁸ Tamże, s. 115, 117.

¹⁹ R.M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1937, s. 272 n.

²⁰ J. Maritain, *Humanisme integrale*, Aubier 1968 (1936¹), s. 10.

nostek albo elit. Jest pewną całością – sposobem życia społeczeństwa (CC, s. 114). Takie określenie ma bogatszy sens aniżeli ujęcie wprowadzające kulturę do wyuczonych wzorów zachowań i dziedzicznych społecznie ich wytworów. Zakłada światopogląd ukierunkowujący życie. Zadaniem socjologii jest badanie związku kultury całego społeczeństwa z kulturą grup i kulturą jednostek, której żywotnym przejawem są dobre obyczaje (CC, s. 115). Etosowe rozumienie kultury Eliot podzielał z historykiem kultury Christopherem Dawsonem, który mówił, że kultura jest sposobem życia opartym na wspólnocie języka, myślenia, wiedzy, wierzeń, na tradycji nadającej społeczeństwu formę, bez której staje się ono bezkształtną masą. Kultura jest całością – siecią powiązań między sposobem życia społeczeństwa a wierzeniami i duchowymi wartościami przyjętymi przez społeczność jako ostateczne reguły życia i najwyższy wzór postępowania dla jednostek i społeczeństwa²¹.

Najważniejsza dla kultury jest relacja do religii. Żadna kultura nie rozwijała się bez religii (CC, s. 97). Teza ta współbrzmi z poglądem Dawsona, który twierdził, że całkowita sekularyzacja życia jest zjawiskiem nowym i nienaturalnym²². Eliot zatem uważał, że kultura jako pewna całość sposobów myślenia i wzorów postępowania wynikających z wierzeń religijnych i doświadczeń duchowych ulega unicestwieniu. Termin „relacja” kultury i religii jest jego zdaniem nawet niestosowny. Nie są to dwie odrębne rzeczywistości ani też religia nie jest tylko wycinkiem, jakąś dziedziną wartości wśród innych wartości kultury. Eliot zdecydowanie krytykuje pogląd rozpowszechniony przez Matthew Arnolda w dziele „Culture and Anarchy” (1869), według którego kultura jest szerszą, ostateczną rzeczywistością, a religia tylko jakimś fragmentem, odpowiedzialnym za etyczne kształtowanie, a może tylko za emocjonalny koloryt kultury. Zamiast o relacji, Eliot mówi o tożsamości, wprowadzając metaforę wcielenia. Kultura jest wcieleniem religii (CC, s. 101), jest więc, można powiedzieć, wracając do teologicznego sensu „wcielenia”, rozumiana przez Eliota teistycznie i chrystocentrycznie. Kultura odśłania chwałę Boga (ad maiorem Dei gloriam) i antycypuje eschatyczne odnowienie świata w Chrystusie. Tej samej metafory użył Dawson, mówiąc, że religia wciela się w kulturę i odziewa w szaty instytucji społecznych. Bez

²¹ Ch. Dawson, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 54; tenże, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958, s. 6.

²² Tenże, *Religia i kultura*, dz. cyt., s. 57.

związku ze społeczeństwem i kulturą religia pozostaje duszą bez ciała²³. Podobnie metaforą wcielenia porządku duchowego w porządek kultury posługuje się także Maritain. Dla chrześcijanina religia jest nadprzyrodzona, *nie jest z człowieka, ani ze świata, ani z rasy, ani z narodu, ani z cywilizacji, ani z kultury – jest z życia wewnętrznego „Boga”*²⁴. Cywilizacja-kultura jest środkiem ułatwiającym realizację celów nadprzyrodzonych. Eliot, tak samo jak Maritain, występuje przeciw tezie, że możliwa jest kultura bez religii albo że żywotna jest religia bez kultury. Podobnie zatem poszukuje możliwości ponownego scalenia kultury i religii, albo raczej odrodzenia kultury przez religię, która nadaje życiu głębsze znaczenie. Nie oznacza to, że poszukuje całkowitej tożsamości religii, kultury i życia społecznego w jakiejś teokratycznej formie. Religię przedstawia nie tyle jako instytucję, lecz w wymiarze duchowym, jako wiarę przyjmującą rozmaite artykulacje intelektualne i rytualne (CC, s. 101). Uniwersalizm religii chrześcijańskiej daje podstawę do komunikacji, do wzajemnego wpływu, wymiany tradycji lokalnych, będącej podstawą postępu kulturalnego. Dlatego też Eliot wiązał szczególne nadzieje z ekumenizmem, zapoczątkowanym przez Ruch Oxfordzki²⁵ i rozmowy w Malines²⁶, który mógłby wzmocnić oddziaływanie chrześcijaństwa we współczesnym świecie.

Krytyka liberalnej demokracji

Uwagę Eliota absorbował przede wszystkim kryzys kultury polegający na zagrożeniu ciągłości tradycji chrześcijańskiej i rozwoju duchowego w społeczeństwie liberalno-demokratycznym.

Idea (eidos) współczesnego społeczeństwa została przedstawiona przez Eliota w znaczeniu, jakie „idei” nadał wielki poeta i myśliciel romantyzmu Samuel Coleridge²⁷. Przez ideę rozumiał on koncepcję nie abstrahowaną z jakiegoś poszczególnego przejawu zjawiska

²³ Tamże, s. 62, 240.

²⁴ J. Maritain, dz. cyt., s. 109.

²⁵ Ruch prokatolicki w Kościele anglikańskim, zapoczątkowany przez Johna Keble w lipcu 1833 r. Należał do niego m.in. J.H. Newman.

²⁶ Ekumeniczne spotkania teologów katolickich z teologami innych Kościołów, głównie anglikańskiego, organizowane w siedzibie prymasa Belgii w latach 20.

²⁷ S.T. Coleridge, *On the Constitution of the Church and State*, J. Colmer (red.), Princeton, N.J. 1976, s. 12; T.S. Eliot, *Christianity and Culture*, dz. cyt., s. 52.

w danym czasie ani też uogólnioną z jakiejś liczby następujących po sobie jego stanów, lecz będącą wynikiem rozeznania jego ostatecznego dążenia. Obowiązkiem jest rozumieć społeczeństwo, w którym się żyje. Wydaje się, że Eliot łączył rozumienie z umiejętnością dostrzeżenia takiego ostatecznego ukierunkowania procesów społecznych. W obecnym stadium, twierdził zatem, współczesne społeczeństwa Zachodu nie są już chrześcijańskie, ale nie są jeszcze pogańskie. Nie można uznać za chrześcijańskie społeczeństwa opartego na idei państwa sprawiedliwego, w którym nikogo nie karze się za formalne wyznawanie wiary. Społeczeństwo liberalne charakteryzuje tendencja do negowania. Czynniki negatywny, przyznaje Eliot, wątplenie czy zaprzeczanie, tak jak sceptycyzm, są konieczne. Przyczyniają się do usuwania elementów wstecznych, bronią przed petryfikacją struktur (CC, s. 11, 13). Jednakże dążność wyłącznie negatywna prowadzi do chaosu. Podobnie Mannheim zwrócił uwagę, że zanik wartości w nowoczesnym społeczeństwie jest wynikiem epoki liberalizmu, charakteryzującej się rozbieżnością celów i wartości, a przede wszystkim *neutralną postawą w stosunku do głównych zagadnień życia*²⁸. Liberalizm *laissez-faire* pomylił neutralność z tolerancją. Mannheim stwierdził, że postawa neutralności doprowadza w społeczeństwie do braku wiary w obiektywną ważność własnych celów. Opowiadał się za powrotem do tradycyjnych wartości i cnót: miłości braterskiej, wzajemnej pomocy, uczciwości, sprawiedliwości społecznej, wolności, szacunku dla osoby. Słabość społeczeństwa liberalnego, neutralizującego wartości, ujawnia się w sytuacji zagrożenia. Socjolog – Mannheim – wykazał potrzebę konsensusu wartości z punktu widzenia wymogów funkcjonalnych, jak: odpowiedzialność za całość społeczeństwa, zdolność do wypełniania długotrwałych zadań, zjednoczenie wokół wspólnych zamiarów. Eliot przekonywał zaś o aksjologicznym punktu widzenia, że społeczeństwo neutralne w gruncie rzeczy jest negatywne i stan ten doprowadzi do zaniku wyższej kultury i sztuki (CC, s. 101). Podobnie jak Mannheim szukał sposobu ponownego całkowitego przeniknięcia życia przez religię. O ile Mannheim zdawał się na elity reprezentujące tradycję chrześcijańską, zdolne powrócić do czystych źródeł doświadczenia religijnego o tyle Eliot wskazywał na konieczność wzmocnienia nawykowego, instytucjonalnego wymiaru tradycji religijnej. Nie zgadzał się, że kultura jest tworzona wyłącznie przez inteligencję czy jakieś grupy kulturotwórcze. One

²⁸ J. Maritain, dz. cyt., s. 184.

tylko podnoszą kulturę rozwijaną przez społeczeństwo na wyższy, bardziej świadomy poziom. Z drugiej strony Eliot wiązał kryzys kultury także ze zjawiskiem fragmentaryzacji elit, z brakiem jednej elity kultury. Izolacja elit politycznych od elit filozoficznych, artystycznych, religijnych jest powodem braku krążenia idei i ich zamierania. Problemem podstawowym pozostaje przekaz kultury, ciągłość tradycji. Jest ona zagrożona przez szybką wymianę elit w społeczeństwie demokratycznym (CC, s. 112). Według Eliota nowe elity powinny przejąć funkcję dawnych klas jako nosicieli kultury. Społeczeństwo masowe jest bowiem dla kultury dysfunkcjonalne. Trzeba powiedzieć, że wypowiada się przeciwko konserwyzmowi tak samo krytycznie jak przeciw liberalizmowi²⁹. I jeden, i drugi jest dla niego tylko rodzajem postawy, nawykiem, a nie zaś filozofią. Liberalizm nie jest definiowany przez pozytywny cel czy zamiar, lecz przez zaprzeczenie punktu wyjścia. Panuje zgodność poglądów, że nie da się liberalizmu zdefiniować³⁰. Liberalizm uwalnia energię, relaksuje, zamiast energię akumulować. Polega na tendencji do zaprzeczania status quo, czy to w dziedzinie polityki, czy religii³¹.

Eliot podważa wartość liberalnie pojętej wolności indywidualnej, gdzie jednostka jest źródłem prawa i prawdy. Rozwijając indywidualizm, liberalizm niszczy – jak to określa Eliot – naturalną świadomość zbiorową, tradycyjne nawyki społeczne. Wytwarzając chaos, musi doprowadzić do własnego przeciwieństwa: do technokratycznej, brutalnej kontroli państwa. Przewiduje możliwość, a nawet już stwierdza przejawy demokracji totalitarnej, w której oderwane od tradycji, wyalienowane od religii jednostki są poddawane masowej sugestii mediów (CC, s. 12). Demokracja totalitarna zaprowadzi konformizm i zaszeregowanie bez zważania na potrzeby indywidualnej duszy: *...purytanizm higienicznej moralności w interesie wydajności, jednolitość opinii dzięki propagandzie i sztukę, aby schlebiała oficjalnym doktrynom czasu* (CC, s. 18). Nie jest wobec tego zaskakująca krytyka liberalnej wartości „prywatnego życia”, kierowanego własnymi kapryśnymi przekonaniem. Prowadzi ona, zdaniem Eliota, do ograni-

²⁹ Nie jest zatem słuszne jednoznaczne uznanie Eliota za konserwatystę. Por. D. Gawin, *Eliot: konserwatywna wizja kultury*, „Społeczeństwo Otwarte”, 12/1992, s. 18-34.

³⁰ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 29.

³¹ A. Bullock (red.), *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Glasgow 1986, s. 475.

czenia religii do obszaru prywatnego doświadczenia i w dalszym ciągu do konieczności akceptacji oraz adaptacji o szerszego „publicznego świata”. Eliot podał w wątpliwość, że demokracja jest najdoskonalszą formą ustroju. Powszechne uświęcenie „demokracji” wzbudza podejrzenie, że znaczy ona zbyt wiele różnych rzeczy – a może po prostu finansową oligarchię. Eliot nawet kwestionuje, aby była to jedyna forma ustrojowa odpowiednia dla chrześcijaństwa. Czy demokracja coś jeszcze znaczy – pytał Eliot – czy znaczy coś innego niż licencjonowanie opinii najgłupszych, zastępowanie wychowania – instruowaniem, mądrości – sprytem, osób kwalifikowanych – uzurpatorami, niż sprzyjanie oportunistom albo apatii? (CC, s. 10).

Zwątpienie w demokrację było związane z odrzuceniem liberalnej konotacji wolności. Idea demokracji u szczytów swego powodzenia podana w wątpliwość przez Eliota musiał wzbudzić niechęć do niego, a nawet najzupełniej nieuzasadnione oskarżenia poety o poglądy faszystowskie³². Ale przecież wśród wybitnych intelektualistów XX w. nie był wyjątkiem. Z bliskiego mu środowiska rezerwę wobec demokracji liberalnej podzielał także Arnold Toynbee, krytykujący ją za zeświecczenie oraz oderwanie od kultury chrześcijańskiej³³. Podobnie Maritain odrzucił abstrakcyjną koncepcję wolności wyboru Rousseau i przeciwstawił jej wolność autonomii duchowej osoby wobec porządku doczesnego³⁴. W tym sensie jego koncepcja ładu zwana demokracją personalistyczną jest antydemokratyczna. Wolność osoby jest bowiem stworzona, a więc ograniczona, a godność osoby jest ukonstytuowana, a nie ustanawiana w swej treści przez arbitralną umowę.

Idea społeczeństwa chrześcijańskiego

Eliot reprezentuje prawdziwe etosowe myślenie chrześcijańskie. Nie interesują go instytucje religijne jako takie, w oddzieleniu, lecz organizacja wartości i ukierunkowanie myślenia religijnego, które musi prowadzić do krytyki społeczeństwa, systemów politycznych i ekonomicznych liberalnej demokracji zachodniej, a nie tylko reżimów totalitarnych. Nazizm, faszyzm, komunizm nie mogą stanowić alibi dla liberalnej demokracji zachodniej, którą poddaje krytyce

³² P. Ackroyd, dz. cyt., s. 297.

³³ A.J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 161.

³⁴ J. Maritain, dz. cyt., s. 184, 205 n., 83.

z punktu widzenia chrześcijańskiego za jej materializm grożący totalitarną „światowością”. Chrześcijański etos, do którego odwołuje się Eliot, nie ma nic wspólnego z fundamentalizmem. Krytykuje ekstazę uczuć religijnych odłączonych od myślenia w ruchach religijnego odrodzenia. Sama pobożność prowadzi tylko do obskurantyzmu (CC, s. 22). Ślepym zaułkiem religii i chrześcijaństwa w nowoczesnym świecie jest rewiwalizm. Zmiana „ducha” polega w takich ruchach religijnych na wprowadzeniu nowego, rewiwalistycznego słownika – twierdził Eliot, zanim rozwinęły się badania socjologiczne potwierdzające tę tezę. Chrześcijańskie społeczeństwo nie oprze się na sektach, które odłączają życie religijne od życia świeckiego (CC, s. 4). Chrześcijanie – mówił Eliot – stają przed niebezpieczeństwem pozostawiania tolerowaną mniejszością. Dla chrześcijanina najmniej tolerowalne powinno być pozostawianie tylko tolerowanym. Tolerancja liberalna jest w istocie funkcjonalnym wymogiem systemu opartego na interesie ekonomicznym. W rzeczywistości, w sytuacji gdy zasady działania instytucji są niezgodne z zasadami chrześcijańskimi, nieuniknione są konflikty moralne. Im są gwałtowniejsze, tym trudniej utrzymać zasady chrześcijańskie, którym grozi zanik w życiu społeczeństwa. Dlatego Eliot widzi potrzebę publicznych form życia chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo powinno tworzyć odpowiednie formy społeczne życia (CC, s. 26). Prawem chrześcijanina jest tworzenie chrześcijańskich organizacji społecznych, ułatwiających życie chrześcijańskie ogółowi. Błogosławieństwo, świętość zawsze pozostaną tylko dla nielicznych, należy natomiast odzyskać nawykową formę religii ściśle związaną z życiem społecznym i obyczajami, które pełnią cywilizującą rolę wobec szerokich rzesz. Tradycja chrześcijańska byłaby na powrót podstawą spójności społeczeństwa. Eliot nie liczy na jakiś nadzwyczajny wzrost liczby oddanych i pobożnych chrześcijan. Podstawą społeczeństwa chrześcijańskiego pozostawała szeroko pojęta społeczność chrześcijańska (christian community), której jedność opiera się na religijno-społecznym kodzie zachowania. Chodzi więc tu o pewne minimum konformizmu wobec obyczajów, których komponent religijny nawet nie musiałby być wyraźnie odróżniany w potocznej świadomości. Podkreśla zatem znaczenie wspólnotowego, zbiorowego wymiaru etosu chrześcijańskiego, zanim znajdzie on swój zindywidualizowany wyraz. Parafia, w której instytucje domowe znajdują rozszerzenie i uświęcenie religijne, pozostaje pierwszym środowiskiem życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiej tradycji.

Społeczność chrześcijańska zwykłych, a nie świętych ludzi (CC, s. 47), potrzebuje także elit, to jest wspólnoty chrześcijan (com-

munity of christians) świadomych w pełni wyznawanych wartości, górujących intelektualnie i duchowo nad rzeszami. Podobnie jak Joachim Wach, używa na jej określenie wyrażenia: „Kościół w Kościele” („Church within the Church”) oraz terminu „clerisy” wyprowadzonego przez Coleridge’a od późnołacińskiego „clericia”, na określenie chrześcijańskich intelektualistów, niekoniecznie kleru w ścisłym sensie³⁵. Podobnie jak Coleridge, który cywilizację wiązał z kulturą (civilisation – cultivation), to jest z harmonijnym rozwojem tych zdolności, które są charakterystyczne dla ludzkiej natury, Eliot powiedziałby: *We must be man in order to be citizens*, a także, że chrześcijanin jest pełniej człowiekiem.

Najbardziej radykalna część rozważań Eliota wiąże się z tezą, że społeczeństwo chrześcijańskie potrzebuje chrześcijańskiego państwa, którego forma nie może być z góry określona (CC, s. 9). Nie jest to doktrynerski punkt widzenia i najdalej stoi od despotyzmu eklezjalnego. Podobnie jak Coleridge, a współcześnie Maritain, Eliot odstępuje od głoszonej przez św. Augustyna i Dantego idei jednego porządku kościelno-politycznego, państwa bożego – *sacrum imperium*. Chodzi tylko o państwo dostosowane do etosu ludzi rządzonych, konformistyczne w postępowaniu jego funkcjonariuszy, którzy nie mogą tłumaczyć działań niechrześcijańskimi zasadami. Nawiązuje do Maritaina koncepcji „*Etat laïque chrétienement constitué*”. Nie byłoby to państwo neutralne ani antyreligijne. Nie utożsamiałoby się też z Kościołem, pozostając w służbie celów świeckich według zasady autonomii doczesności. Posiadałoby minimalną jedność organiczną opartą przede wszystkim na wartości osoby³⁶. Tak więc i Eliot uważał, że pytanie o relację państwo-Kościół powinno być poprzedzone pytaniem: Jakie państwo? Przedstawił możliwość zorganizowania państwa chrześcijańskiego, tzn. służącego społeczeństwu, poddanemu kontroli tradycji religijnej i teje tradycji zawdzięczającemu równowagę.

* * *

Eliot nie napisał systematycznego traktatu, lecz eseje – szkice literacko-naukowe na temat znaczenia chrześcijaństwa dla kultury ponowoczesnego społeczeństwa. Był to w istocie głos w dyskusji i argumentacja Eliota staje się czytelniejsza kiedy, jak wyżej, umiejs-

³⁵S.T. Coleridge, dz. cyt., s. 46.

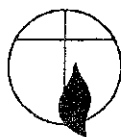
³⁶J. Maritain, dz. cyt., s. 182, 184.

cowi się ją w choćby częściowo odtworzonym kontekście innych wypowiedzi, zwłaszcza Mannheima. Twierdził on, że zmiana porządku społecznego nie może polegać na socjotechnice, lecz na kierownictwie ducha – guidance by the spirit, tzn. na nowej postawie wobec wartości, różnej od relatywistycznego laissez-faire obecnej epoki. Konieczna jest odwaga zgody co do podstawowych wartości akceptowanych dla każdego, kto chce mieć udział w chrześcijańskiej tradycji zachodniej cywilizacji³⁷. Podobnie Pitirim Sorokin twierdził, że do przezwyciężenia kryzysu naszego wieku nie wystarczy manipulacja praktyków i ekspertów od polityki, ekonomii czy genealogii, lecz katharsis i przemiana wartości, uduchowienie mentalności, socjalizacja postępowania i uszlachetnienie stosunków społecznych dzięki religii³⁸. W tym samym czasie Eliot wyrażał podobny pogląd, jednocześnie krytykując antyintelektualne ruchy odnowy religijnej oddzielające religię od kultury, które mogą uczynić z chrześcijan tylko tolerowaną mniejszość. Inaczej niż apologetci, bo nie odwołując się wprost do doświadczenia religijnego, lecz wskazując rozumowo dostępne wartości i cnoty moralne kultury chrześcijańskiej, Eliot pragnął wzbudzić dla niej poszanowanie, jak wcześniej René Chateaubriand, wykazujący geniusz cywilizacyjny chrześcijaństwa³⁹.

³⁷ K. Mannheim, dz. cyt., s. 7.

³⁸ P. Sorokin, *The Crisis of Our Age*, New York, N.Y. 1951, s. 322, 323.

³⁹ R. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, Paris 1828.



Z niedzieli na niedzielę

Boże Ciało

Nasz chleb powszedni. Nasz kierat, w którym chodzimy wokół pieniędzy i prestiżu. Dbamy o to, co ustawia nas w życiu: o znajomości, kontakty, powiązania. Wślizgujemy się w układy i koterie. Gramy raz mniej, raz bardziej czysto. Niekiedy nie mamy nic, bo jesteśmy tak przerażająco uczciwi. Egzystujemy wtedy niepewni z dnia na dzień i z tygodnia na tydzień, bynajmniej nie uwolnieni od trosk codzienności, lecz przygnieceni nimi do ziemi i świadomi świadomością przerażającą, że uczciwość nie popłaca.

Ale wcale nie jest najważniejsze, czy mamy, czy tylko martwimy się o to, że nie mamy. Ważne jest tylko to, czy umiemy jeszcze myśleć o czymś innym, czy coś poza ustawianiem siebie i najbliższych w życiu ma dla nas wartość. Bo to, o czym myślimy poza codziennym chlebem, decyduje, kim jesteśmy, gdyż *nie samym chlebem żyje człowiek*.

X niedziela zwykła

Nie przyszedłem, by upominać sprawiedliwych. Kościół Chrystusowy jest Kościołem jawnogrzesznic, celników, łotrów i nie ma w nim miejsca dla sprawiedliwych. Jeśli chcę do niego należeć, muszę uwierzyć we własny grzech, w grzech nie-miłowania. Moja miłość bowiem *podobna jest do rosy, która prędko znika*, znika, gdyż nie ma w niej miejsca dla nikogo poza mną samym, który tylko siebie potrafię kochać miłością wytrwałą, wierną i nieustanną. I pozostaje mi tylko wierzyć – jak Abraham – *wbrew wszelkiej nadziei*, że Chrystus może tę moją miłość beznadziejnie – po ludzku rzecz biorąc – chorą odkupić.

XI niedziela zwykła

Bóg legitymuje się przed człowiekiem: *Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi...* Nie przychodzi jak ktoś obcy, kto chce nam stawiać nieuzasadnione wymagania, nakazywać i zabraniać. Przychodzi jako ten, który jest już dobrze znany z przeszłości, z historii naszego ży-

cia, jako obdarowujący. Teraz pokazuje swoje Oblicze jako obiecujący: *będziecie ludem świętym*. To, co już zostało dokonane, uwiarygodnia w ludzkich oczach obietnicę i uprawomocnia żądanie: *będziecie słuchać Mego głosu*, od którego wypełnienia zależy spełnienie obietnic.

XII niedziela zwykła

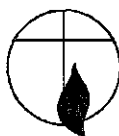
...wypatrują mego upadku.

Moje starania, by iść dalej, osiągać sukcesy, budzą zazdrość. Ludzie, którzy mnie otaczają: przyjaciele i wrogowie. Bywają pomocą i przeszkodą. Są przyjaciółmi, dopóki nie ma konfliktu interesów, wrogami tak długo, jak długo nie ma wspólnego przeciwnika. Fałsz: ugrzecznione uśmiechy podszyte szyderstwem, drwiną i zwyczajną złośliwością. Prawda: samotność w tłumie. A to wszystko dlatego, że zbyt mało zależy nam na naszym POWSZEDNIM chlebie. A Chrystus przypomina, że jedyną uzasadnioną racją konfliktu z innymi jest tylko On i Jego prawda. Tylko tu nie ma kompromisów: *Ktokolwiek się Mnie wyprze przed ludźmi...*

XIII niedziela zwykła

Chrześcijaństwo jest orędziem miłości. Nakazuje nam wyzbyć się wszelkiej nienawiści i kochać, kochać tak jak Chrystus. Za bezwzględnym wymogiem miłości idzie także żądanie zachowania pewnego jej ładu. Bo tak naprawdę nie ma na świecie niczego, co nie zasługiwałoby na naszą miłość. Ale właśnie dlatego, że wszystko (no, prawie wszystko) jest godne miłości, musimy sobie codziennie od nowa uświadamiać, co jest jej mniej, a co bardziej godne. I jedyny grzech, jaki nam naprawdę zagraża, to pogubienie się wśród rzeczy, które kochamy, którym się poświęcamy i do których dążymy. *Kto kocha (...) bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien.*

Jan Pniewski



sesje - sympozja

**SYMPOZJUM
WCZESNEGO OSTRZEGANIA**

***Eutanazja:
perspektywa
religijno-medyczno-
-prawna,
etyka kresu życia***

**KUL, Lublin,
22 – 23 III 1996 r.**

Historia opieki paliatywnej sięga końca lat 70. – przypomniał Marek Hołubicki z MZiOŚ – zaś w 1981 r. założono w Krakowie Towarzystwo Przyjaciół Chorych Hospicjum, zapoczątkowując rozwój niezależnego wolontaryjnego ruchu hospicyjnego. Trzy lata później w Gdańsku powstało Hospicjum Pallotinum, którego wzorzec hospicyjnej opieki domowej szeroko się upowszechnił. Od utworzenia jedynej w tym rejonie Europy Kliniki Opieki Paliatywnej przy Katedrze Onkologii AM w Poznaniu w 1987 r. zaczyna się opieka paliatywna państwa. Obecnie działa w Polsce ponad 300 różnego rodzaju przychodni i hospicjów.

Prof. Jacek Łuczak, kierownik Kliniki Opieki Paliatywnej w Poznaniu rozpoczął sympozjum wykładem „Etyka w opiece paliatywnej”.

Stwierdził, że traktowanie chorego jako osoby, nie zaś „przypadku”, jest pierwszym warunkiem opieki. Cierpienie to nie tylko ból fizyczny, ale także ból pytań egzystencjalnych pozostających bez odpowiedzi. Wśród najdotkliwszych dolegliwości, oprócz bólu i osłabienia, jest lęk. Jednak nie tyle przed śmiercią, ile przed utratą niezależności (funkcji ciała), możliwości działania, utratą przyjaciół, utratą piękna. Winą za utratę chęci życia, a nawet żądanie eutanazji, należy obciążyć lekarzy – twierdzi J. Łuczak – którzy nie dość skutecznie uśmierzają ból. Ale nie tylko ból odbiera chorym terminalnie chęć życia. Czują się oni balastem, brakuje im więzi z otoczeniem. Tracą zatem wiarę w sens życia. Większe zaangażowanie lekarzy i rodziny w łagodzenie bólu fizycznego i cierpienia duchowych umierającego człowieka w dużej mierze usunie przyczyny decyzji tak radykalnej, jak prośba o śmierć. Również prof. Krystyna de Walden Gałuszko z Gdańskiej Akademii Medycznej mówiąc o „Eutanazji a jakości życia pacjentów w terminalnym okresie choroby nowotworowej” doszła do podobnych wniosków. Przyczyną bowiem żądania śmierci przez człowieka chorego jest jego ocena jakości życia wynikająca z porównania obrazu aktualnej sytuacji z „obrazem wymarzoną”. Im większa różnica, tym gorzej wypada ocena. Tę dysproporcję można zmniejszyć przez poprawę aktualnej sytuacji: zmniejszenie bólu, poprawę stosunków rodzinnych. Również „obraz wymarzony” można zmodyfikować, co jest w dużej mierze zależne od uruchomienia przez pacjenta mechanizmów przystosowawczych.

Ks. Zbigniew Pawlak sprawujący posługę duszpasterską w Klinice Opieki Paliatywnej mówił o „Aspektach duchowych kresu życia”. Było to przejmujące zwierzenie człowieka, który jest od wielu lat z ludźmi umierającymi. Przeżycia psychiczne dotyczą sfery emocji, duchowe zaś kształtują wrażliwość na wartości, zwłaszcza prawdę, dobro, piękno. Pytając o prawdę, człowiek stawia pytania o to, kim jest, po co żyje, po co cierpi, dlaczego umiera, co czeka go po śmierci. Jednak pytania te zostają bez odpowiedzi, bo umysł jest bezradny. Pytania umierającego o dobro realizuje się rozrachunkami z własnego życia. Wreszcie pytanie o piękno powstaje w momencie, gdy chory widzi wyniszczenie własnego ciała. Zewnętrzne piękno chroni godność ludzką, chory zaś pozbawiony jest intymności. Dlatego właśnie pytając o prawdę, dobro i piękno chory przeżywa udrękę. Wtedy, nawet jeśli nie ma sił mówić, kontakt z ludźmi jest mu potrzebny. W ten sposób chory nie cierpi i nie umiera samotnie.

Wypowiedzi te uzupełniał wykład „Dramat umierania” psychologa z Papieskiej Akademii Teologicznej ks. prof. Józefa Makselona, który mówił o konieczności ciągłego dokonywania wyborów przez chorych i ich opiekunów. Dotyczą one pytań egzystencjalnych: być czy mieć? a także: czy wybrać aktywność w procesie umierania, czy też bierność, czy zaufać Bogu, czy zdać się na fatum? Rozstrzygnięcia te wpływają na jakość śmierci, także na decyzje co do eutanazji.

Trudne problemy z pogranicza prawa i etyki poruszył prof. Marek

Sych, anestezjolog CM Uniwersytetu Jagiellońskiego, w referacie „Granice intensywnej terapii”, a także dr Janina Kujawska-Tenner z hospicjum krakowskiego w „Problemach eutanazji w opiece paliatywnej”. Prof. Sych przypomniał, że śmierć nie obejmuje równocześnie całego organizmu. Interwencja technik medycznych jest w stanie sztucznie przedłużać funkcjonowanie niektórych układów. Powstała w związku z tym konieczność nowej definicji śmierci. Dawniej czynnikiem kwalifikującym do jej stwierdzenia było ustanie krążenia krwi. Obecnie – śmierć mózgu względnie pnia mózgowego. Celem stworzenia nowej definicji było wytyczenie medycznie rozsądnych i etycznie nienagannych granic intensywnej terapii. Profesor powołał się na encyklikę „*Evangelium vitae*”, która zezwala w zgodzie z sumieniem zrezygnować z terapii, jeśli nie przynosi ona zamierzonego rezultatu, stanowi dla chorego lub rodziny szczególne obciążenie, a śmierć już jest bliska.

W grudniu ubiegłego roku sejmowa podkomisja do rozpatrzenia projektu ustawy o zawodzie lekarza zdecydowała o usunięciu z projektu przygotowywanej ustawy punktu zabraniającego lekarzom dokonywania eutanazji jako świadomego aktu, który ma na celu zakończenie życia pacjenta – taką informacją rozpoczął wykład „Życie, cierpienie, śmierć” ks. Henryk Niemiec z Zakładu Etyki KUL. Również zmiany w kodeksie lekarskim wskazują na tendencje łagodzenia bezwzględnego zakazu eutanazji. Ks. Niemiec podaje w wątpliwość intencje jej zwolenni-

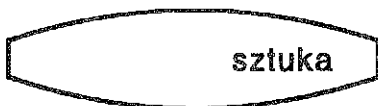
ków, którzy utrzymują, iż celem jest uwolnienie chorego od cierpienia, gdy tymczasem chodzi o uwolnienie się od człowieka cierpiącego. Wykład prof. Andrzeja Wiącka (UMCS Lublin) nt. „Przestępstwa eutanazji w polskim i zagranicznym prawie karnym” dowiódł, że problematyka związana ze sztucznym podtrzymywaniem życia i z nienaturalną śmiercią nie ominęła również prawników na całym świecie. Powstaje pytanie co ważniejsze: prawo pacjenta do decydowania o swym życiu i śmierci czy zasada bezwzględnej ochrony życia jako wartości nadrzędnej. Prof. Wiącek nazywa eutanazję zabójstwem na żądanie, zaś osobę poddaną eutanazji ofiarą. Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, iż każde *bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym* – przypominała w swym wykładzie pt. „Encyklika »Evangelium vitae« a eutanazja” dr Grażyna Zengtel. Encyklika definiuje też szczególny przypadek zabójstwa: *Przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia*. Alternatywą eutanazji jest według papieża posługa miłości.

Sympozjum zakończył krótki wykład Jadwigi Pyszkowskiej ze Śląskiej Akademii Medycznej „Ostrzeżenie eutanazji przez studentów medycyny przed i po wykładzie nt. »Zasady opieki paliatywnej a eutanazja«”. Z sondażu przeprowadzonego przez prelegentkę wynikało, że po tym wykładzie liczba zwolenników eutanazji znacznie zmalała.

Potwierdza się więc to, co powiedział wcześniej ks. Niemiec – silna presja propagandy proeutanatycznej wpływa na świadomość społeczeństwa polskiego. Reakcją powinno być podjęcie edukacji w obronie życia.

Podsumowując obrady prof. Mikołaj Majkowicz zauważył że było to *sympozjum wczesnego ostrzegania*. Podjął tę myśl prof. Adam Biela. Ostrzeżenie należy wykorzystać i zamienić na działanie. Przed nami perspektywa wspólnego budowania, kontynuowanie dzieła, które ma wymiar kulturowy i cywilizacyjny dla naszego kraju w sytuacji dokonujących się przeobrażeń makrostrukturalnych oraz aksjologicznych. To co w Polsce już jest podejmowane, stanowi propozycję dla integrującej się Europy.

Anna Truskołaska



SZTUKA PATRZENIA

Elżbieta Dzikowska: Z bliska. Fotografia

Warszawa, Galeria Krytyków
POKAZ,
styczeń 1996 r.

Mała galeria POKAZ usytuowana w podziemiach budynku przy Krakowskim Przedmieściu, odcięta od naturalnego światła i wielkomiejskiego zgiełku, stwarza szczególnie dogodne warunki do urządzania wystaw kameralnych, do wtajemniczeń w świat sztuki. W świeżo odnowionym wnętrzu zdecydowała się pokazać swoje fotografie Elżbieta Dzikowska – uśmiechnięta globtroterka, która wraz ze swoim mężem Tonim Halikiem należy do najbardziej lubianych postaci telewizyjnych. Tym razem, za namową przyjaciół, zaprezentowała swoje odkrycia dokonane za pomocą aparatu fotograficznego.

Do pokazu wybrała fotografie ekscytujących fragmentów natury odkrywanych w zakątkach świata odległych o tysiące kilometrów, ale odnajdywanych także w najbliższym otoczeniu. Dzięki prostym zabiegom kompozycyjnym i doborowi oświetlenia przypominają one wyszukane obrazy abstrakcyjne. Zdaniem Wier-

chowskiej, autorki wstępu do katalogu wystawy, takie niezwyczajne wycucie form i barw Dzikowska zawdzięcza kontaktom z nowoczesną sztuką. To wśród obrazów swojej świetnej kolekcji współczesnego malarstwa polskiego, którą stworzyła sama, ale która tworzy ją także, został ukształtowany jej sposób odbierania i przeistaczania wizerunku natury.

Przypomnijmy jednakże: prócz sinologii Dzikowska studiowała także historię sztuki. W orbicie jej zainteresowań sztuka znalazła się o wiele wcześniej, niż pojawiły się możliwości gromadzenia obrazów. Sztuka też leżała na szlakach wszystkich jej reporterskich wędrówek po świecie. Tuż po studiach zaczęła bowiem pracę jako dziennikarka pism ilustrowanych, takich jak „Chiny” i „Kontynenty” oraz „Radar”. Jako reporterka przybliżała złańcionym podróży mieszkańcom PRL-u egzotyczne kraje w artykułach ilustrowanych własnymi zdjęciami. Szczególnie upodobała sobie kraje Ameryki Łacińskiej z ich przebogatym w zabytki sztuki prekolumbijskiej interierem. Poświęciła im 6 książek oraz 4 wystawy fotografii. Na szlakach tych poznała swego przyszłego męża i wspólnie już nakręcili około 200 filmów w różnych krajach świata. Były one pokazywane w polskiej telewizji w kolejnych cyklach, obecnie pod nazwą „Pieprz i wanilia”.

Rezultatem licznych peregrinacji Dzikowskiej stała się w 1991 r. głośna wystawa „Jesteśmy” w Zachęcie. We współpracy z W. Wierchowską udało się jej sprowadzić do kraju prace wielu wybitnych, rozsia-

nych po świecie polskich malarzy, rzeźbiarzy i grafików, którzy z wielu przyczyn w Polsce od lat nie wystawiali. Trzy lata później w Muzeum Narodowym w Warszawie obie autorki pokusiły się o zorganizowanie wystawy „Ars erotica”, równie tłumnie zwiedzanej.

Nie pamiętam, kiedy uparłam się przy własnym widzeniu świata, kiedy i dlaczego zrodziłam pierwsze zdjęcia z bliska – pisze Dzikowska w katalogu swojej wystawy. – Zdjęcia podstawowych form natury okazały się podobne, czasem wręcz takie same w jej różnych, odległych – zdawałoby się – przejawach. Na pewno na początku był przypadek – zachwył, olśnienie przyrodą. Może stało się to na Hawajach, gdzie zobaczyłam ogromny kobierzec srebrzystej w świetle księżyca lawy wulkanicznej; rano dostrzegłam jej niezwykle sploty przywodzące na myśl tkaninę, rzeźbę. Musiałam to sfotografować.

Fotografie z Big Island z kożuchem pofałdowanej nieregularnie lawy i biegnącymi ukośnie szczelinami spękań czy – na innym zdjęciu z tej serii – zastygły jej wir. Płasko-rzeźbione powierzchnie pni drzew podobne w Bieszczadach i Łazienkach. Ogniste erupcje wulkaniczne fotografowane nocą obok barwnych liści i kwiatów odrealnionych w zbliżeniu i powiększeniu zadziwiają różnorodnością form i barw, finezją linii. *Z czasem szukałam świadomie takich podstawowych form. Nabierałam też coraz głębszego przekonania, że do tego typu widzenia świata zbliżyła mnie sztuka. To z jednej strony. Z drugiej postrzeganie z bliska pozwoliło mi*

sądzić, że to właśnie natura jest inspiratorką artystów, nawet wtedy gdy – pozornie – są od niej daleko.

Przy całej różnorodności i atrakcyjności utrwalanych motywów jej fotografie cechuje prostota. Nie interesują jej nieograniczone wręcz możliwości kuchni artystycznej w eksperymentowaniu tworzywem, jak np. Hartwiga czy Dłubaka. Zobaczona przez nią natura nie zostaje poddana obróbce, przetworzeniu, manipulacji. Układy rytmiczne form natury, ich wyrafinowana orkiestracja barwna – jak to ujmuje Wierzchowska – stanowią odwieczne walory otaczającej nas przyrody. Dzikowska wyławia je z właściwą artystom od najdawniejszych czasów wrażliwością na szczegóły, na detal. Przypatrując się im z bliska.

Krystyna Paluch-Staszkiel



CZTERY DNI W SZCZECINIE

XXXI Ogólnopolski Przegląd Teatrów Małych Form KONTRAPUNKT

Szczecin, 19 – 22 IV 1996 r.

Jeden z najprzyjemniejszych momentów w parszywej na ogół pracy recenzenta teatralnego to ten, gdy jego ocena zbiega się z oceną tzw. normalnej publiczności. Tym większe odczuwa ukontentowanie, jeśli chodzi o zgodną aprobatę wobec jakiegoś spektaklu. Takiego komfortu wewnętrznego udało mi się doświadczyć w Szczecinie, podczas KONTRAPUNKTU. Grand Prix – Wielką Nagrodę Publiczności – widzowie w głosowaniu przyznali przedstawieniu „Zabawa” w wykonaniu studentów IV roku warszawskiej PWST. Temu spektaklowi pierwszą nagrodę jednoznacznie dało także jury (którego byłam członkiem), a ponadto dziennikarze szczecińscy.

Premiera „Zabawy” odbyła się przed rokiem, przygotowała ją, pod opieką profesorów, trójka studentów Wydziału Aktorskiego. Myślę, że to szkolne przedstawienie jest jedną

z najlepszych produkcji, jakie można było w ostatnich czasach obejrzeć w teatrach całej Polski. Spektakl, jak to się w żargonie teatralnym mawia, łapie widza za pysk od pierwszej kwestii i nie puszcza aż do finału. Rytm i tonacje zostały tu precyzyjnie obmyślane, misternie spleciono w nierozzerwalny węzeł komizm, dramatyzm i najszlachetniejszej próby tragizm. Aktorzy nadali nowy blask i nowe znaczenia jednoaktówce Mrożka. Zrezygnowali z rodzajowości, lokującej postaci w określonej, plebejskiej warstwie społecznej – wszyscy trzej bohaterowie mogliby nosić imię Każdy. Dzięki temu i dzięki perfekcyjnej grze, łączącej realizm z elementami nadrealnymi, w umyśle odbiorcy miejsce dawnych skojarzeń politycznych czy socjologicznych zajęły akcenty egzystencjalne, historiozoficzne. Niegdysiejszy nieco drwiący dystans widza wobec Mrożkowych parobków ulotnił się, zastąpiło go bolesne poczucie wspólnoty z ich poszukiwaniami i rozczarowaniami. Wykonawcy, Adam Krawczuk, Rafał Rutkowski (najlepszy, moim zdaniem) i Piotr Wierzbicki, powinni bez dalszych formalności dostać dyplomy i ruszać do pracy – są już bez wątpienia zawodowcami, i to wysokiej rangi. Warto zapamiętać ich nazwiska.

„Zabawa” nie zwyciężyła na festiwalu z braku konkurencji. Przeciwnie, poziom przeglądu wznosił się powyżej średniej krajowej. Przede wszystkim w aktorstwie. Ciekawe przy tym, że dwa spośród trzech najlepszych zespołów to aktorzy teatrów lalkowych, a w każdym razie scen animacji.

Bardzo zajmującym zjawiskiem wydaje się Białostocki Teatr Lalek.

Poza prezentowanym na festiwalu spektaklem „Parady” według Potockiego, widziałam jeszcze wcześniej w ich siedzibie kabaretowe przedstawienie zatytułowane „Krótki kurs piosenki aktorskiej”. Z pełnym przekonaniem stwierdzam, że jest to jeden z najsprawniejszych zespołów w kraju. Młodzi wykonawcy – bo tacy przeważają – umieją jeśli nie wszystko, to w każdym razie bardzo wiele. Świetna dykcja, wyrafinowany ruch sceniczny, elementy akrobacji, siła wyrazu komicznego i dramatycznego, mistrzowska umiejętność animowania kukiełek, a przy tym wyraźna radość grania i uroda większości aktorów – tworzą nader pociągającą kombinację świeżości i wysokiego profesjonalizmu.

Bardzo sprawny okazał się również zespół poznańskiego Teatru Animacji, który na festiwalu pokazał przedstawienie pod intrygującym tytułem „Ribidi, rabidi knoll”. Jest to wers z dziecięcej wyliczanki, a spektakl składa się z potraktowanych parodystycznie utworów dydaktycznych Jachowicza, Konopnickiej, Bełzy. Bardzo śmieszne to przedstawienie dostarczyło widzowi kilku cytacików, które błyskawicznie weszły do okazjonalnej festiwalowej gwary (jak np.: *Chcesz z aniołkiem mieszkać razem? / To aniołka bądź obrazem!* albo: *I nie posłuchał rady mamusi. / Kto nie je zupy, ten umrzeć musi...*).

Trzeba jeszcze wspomnieć o znakomitych rolach, jakie w „Trzech wysokich kobietach” Albeego stworzyły aktorki Teatru im. Jaracza z Łodzi, Barbara Wałkówna i Barbara Marszałek. Nagrodzono je, nagrodę dostała również Barbara

Sas, która ten ściszony, przejmujący spektakl wyreżyserowała.

Idea KONTRAPUNKTU, jak sama nazwa sugeruje, polega na zderzeniu teatrów instytucjonalnych ze scenami alternatywnymi. W Szczecinie zdecydowanie górą były te pierwsze. Choć pośród przedstawień pokazywanych przez teatry, by tak rzec, tradycyjne, pojawiło się kilka ewidentnych knotów (na przykład, ku zaskoczeniu wszystkich, „Wznowienie” w reżyserii Macieja Wojtyszki z krakowskiego Starego Teatru czy „La serva padrona” z Teatru Norwida w Jeleniej Górze), to z kolei ani jedno przedstawienie alternatywne w gruncie rzeczy nie zasługuje na miano przyzwoitego. *Teatry poszukujące... sposobów, by przeżyć* – zadzwili dość gorzko przewodniczący jury, Tadeusz Nyczek. Istotnie, nad spektaklami tymi unosił się odór rozkładu. Wszystkie udawały, że mają do powiedzenia coś niezwykle istotnego i głębokiego, i wszystkie serwowały za pomocą nieudolnych artystycznie środków konstatacje banalne, rewelacje po tysiącokroć już powtarzane.

Te porażki nie zmieniają jednak generalnego obrazu festiwalu. Jeśli na dwanaście przedstawień jedno jest znakomite, trzy bardzo dobre, a jeszcze kilka można nazwać znośnymi, to trudno trwać przy jednolicie pesymistycznej wizji przyszłości teatru polskiego. Nadzieję napawa przede wszystkim urodzaj na uzdolnionych młodych aktorów. A także to, że – jak się okazuje – istnieją jeszcze sceny, które z dala od pełnych zgiełku targowisk próżności, bez natrętniej autoreklamy, po prostu pracują solidnie, rozwijają

umiejętności, budują cierpliwie swój oryginalny styl. Szukają swojej odrębnej tożsamości.

Joanna Godlewska

POSZERZANIE DUSZY

Teatr Osterwy w Lublinie

Wilk stepowy *Hermann Hessego*

przekład – Gabriela Mycielska

scenografia – Ireneusz Salwa

muzyka – Jan Kanty

Pawluśkiewicz

reżyseria – Adam Sroka

premiera – marzec 1996 r.

1. Harry Haller, bohater powieści Hessego, ma 40 lat, wynajmuje mieszkanie od przyzwoitych mieszczan, posiada skromne oszczędności, a do szczęścia wystarczają mu ukochane książki i gramofon. Jest artystą, często ogarnia go apatia, nie zna jednak jej przyczyn. Któregoś wieczoru dostrzega w murze tajemnicze drzwi z napisem: *Teatr magiczny. Wstęp nie dla każdego*. A nieznajomy wręcza mu „Traktat o wilku stepowym”.

Odtąd Harry jest człowiekiem chodzącym na dwóch nogach, noszącym ubranie, a jednak wilkiem stepowym. W dzień zakochanym w muzyce Mozarta, nocą pożądającym brutalnej swobody i bezprawia. Jest *zwierzęciem zagubionym w obcym, niezrozumiałym świecie, zwierzęciem, które nie może już znaleźć swojego legowiska, swego pożywienia i chęci do życia*.

2. Adam Sroka ożywił na lubelskiej scenie postaci z powieści Hessego i *dał im swoje pięć minut, by się bronili, wygłaszali swoje prawdy, pilnowali sensu w zaczadzonym i zeżłonym świecie*. W roli Harry'ego wystąpił Henryk Sobiechart. W życiu prawdziwy wilk stepowy, nie musiał udawać na scenie. Zagrał bohatera naszych czasów i z jego osobowości, talentu aktorskiego i słowa powstało przedstawienie. Pozostali aktorzy bardzo się napracowali i tym zdaniem oddajmy należny ich trudowi szacunek.

Henrykowi Sobiechartowi towarzyszyła niezła scenografia, złe kostiumy oraz wysmakowana muzyka. Wtórząc słowu aktora budowała dramaturgię przedstawienia, towarzysząc stepowemu wilkowi w jego wędrówce przez magiczny labirynt teatralnej rzeczywistości. Zbudowanej przez twórców spektaklu zbyt pośpiesznie i zbyt pochopnie, dlatego magiczny labirynt był tylko teatralną atrapą klimatu duchowego z powieści Hessego.

3. Przesłanie reżysera zapisano w programie: bohater współczesny jest kłębkim rozterek i pytań. Nie akceptuje bezmyślnego pędu życia, nie podoba mu się kodeks mieszczańskiego trwania. Hermina pragnie nauczyć tego samotnika śmiać się i kochać, ucząc wilka stepowego skomplikowanej sztuki życia.

Przesłanie odtwórcy głównej roli, Henryka Sobiecharta, bo w przypadku innej obsady nie byłoby przedstawienia, idzie dalej. Idzie tropem Hessego. Sobiechart mówi do widza, że człowiek nie jest ani mocny, ani trwały. Że jego życie jest tylko mozolną próbą, a ludzkie wędrówka

nie – stąpieniem po chyboliwej kładce rozpiętej przez los nad przepaścią. Na tej drodze nie ma oglądania się wstecz, czyli rozpamiętywania młodzińskich marzeń i fascynacji, przeczytanych poematów i przeżytych uniesień. Jest tylko droga przed siebie. Do przodu. Kiedy człowiek z trudem staje się człowiekiem.

Człowiek, który dziś wybrał filozofię wilka stepowego, jest dla świata pędzącego w poszukiwaniu sukcesu i pieniędzy istotą przegraną. Jest tylko rozmarzonym zwierzęciem, które utraciło instynkt przetrwania. Rolę przewodnika w stadzie zamieniło w nostalgiczny protest, który zamiast śmiałego pojedynku jest tylko piękną przegraną.

4. Publiczność współczuje wilkowi stepowemu, który kocha poematy Goethego, muzykę Mozarta, płacze przy „Don Giovannim”. Publiczność podziwia jego życie. Dla współczesnych byle jakie i nieudane, a mimo nędzy królewskie. Bo liczone nie na grosze, lecz na gwiazdy. I publiczność jest zawiedziona. Że tylko tyle. Że Harry jest tylko outsiderem. Że przegrał. Że zabrakło mu sił. Że pozostał w człowieczym ogrodzie Getsemani. Że nie podjął wysiłku poszerzenia duszy. W kierunku dyscypliny, w kierunku ascezy, w kierunku harmonii.

5. Lubelskie przedstawienie jest próbą przełożenia fascynującego tekstu na język teatru. Próba żarliwą i cokolwiek egzaltowaną. Jest próbą zbudowania teatru magicznego. Bo ludzie potrzebują magii – mówi reżyser – aby uwierzyć, że płacz może być zaklęciem, a poetyckość życia pierwiastkiem, bez którego nie ma nadziei.

Ale magia okazała się tylko słodkim manowcem, na co w lubelskiej realizacji nie ma lekarstwa. Tak jak nie ma miejsca na to, co Hermina nazywa wiecznością, a pobożni – królestwem Bożym: Myślę sobie, my, ludzie o większych aspiracjach, tęsknocie, o dodatkowym wymiarze, nie moglibyśmy w ogóle żyć, gdyby oprócz powietrza tego świata nie było jeszcze innego powietrza do oddychania, gdyby oprócz czasu nie istniała jeszcze wieczność i ona jest właśnie królestwem człowieka.

Hermina uczy wilka stepowego tańczyć fokstrotą. Uczy go śmiać się i kochać. Perwersyjna tresura jest tylko prowincjonalną zabawą, do której przygrywa saksofon. Powietrze tego spektaklu jest ciężkie i brakuje innego powietrza do oddychania...

Waldemar Sulisz



GUIDE, CZYLI PRZEWODNIK

Girl Guide

reżyseria – Juliusz Machulski
Polska, 1995

Juliusz Machulski już po pierwszych filmach w swojej karierze („Seksmisja”, „Vabank I” i „Vabank II”) został okrzyknięty cudownym dzieckiem kina. Rzeczywiście,

wkroczył do niego młodo i od razu pokazał, że potrafi być reżyserem bardzo sprawnym. Po świetnych początkach nieco zniżył loty. Film „Kingsajz” był znacznie słabszy, a „Déjà vu” i „Szwadron” w ogóle nie znalazły uznania ani u publiczności, ani u krytyki. Nagle na ubiegłorocznym festiwalu w Gdyni ostatni film Machulskiego „Girl Guide” został uhonorowany główną nagrodą – Złotymi Lwami. Warto sobie zadać pytanie, co się złożyło na tę niespodziankę.

Fabula filmu jest banalna: do bezrobotnego anglisty zgłasza się atrakcyjna dziewczyna z prośbą, aby nauczył ją angielskiego w 3 tygodnie, ponieważ niebawem wychodzi za mąż za Amerykanina. Józef Galica (być może potomek generała z Legionów Piłsudskiego? Podobnie jak przodek nosi historyczne nazwisko i pochodzi spod Tatr...) chętnie przystaje na tę propozycję, tym bardziej że dziewczyna mu się podobła. Nie wie, jak bardzo ta znajomość skomplikuje mu życie...

Film został nakręcony w ciągu 18 dni zdjęciowych, i tu nastąpiło pierwsze duże zaskoczenie. Wszystko to, co zdawało się przepowiadać klęskę temu pochopnemu przedsięwzięciu, obróciło się na jego korzyść. Do ról Kingi i Józefa zaangażowano debutantów: studentkę prawa i modelkę – Renatę Gabryjelską, i lidera zespołu „Piersi” – Pawła Kukiza. Wybór okazał się trafny. Dobrano oprawę plastyczną w tonacji ulicznego graffiti i muzykę w stylu grunge (piosenki rockowe i wspinały epizod z kapelą góralską Trebuniów-Tutków grających wspólnie z murzyńską grupą

Twinkle Brothers) – oba pomysły okazały się chwytem zapewniającym sukces.

Film się broni! Jego siła tkwi z jednej strony w ironicznym dystansie wobec rzeczywistości (ładna panna w typie „miss”, inteligent, którego jedynym majątkiem są półki z książkami – prawdziwe do bólu!), a z drugiej – w niewymuszonym komizmie. Mafia poszukująca tajemniczej walizki jest raczej śmieszna niż straszna. Perypetie bohaterów to łańcuch scenek na poły wyjętych z życia, na poły groteskowych (np. góralskie więzy krwi – przy kieliszku z chrzestnym wujem i przez ocean z kuzynem z chicagowskiej policji).

Film znakomicie wkomponował się w klimat lat 90. Stroni od polityki: poważne niepokoje twórców należą już do przeszłości, dziś nikt nie obawia się powrotu komuny albo nie wyraża tych obaw głośno – to takie niemodne... Zapewnia łyk świeżego powietrza i odprężenia wszystkim: tym, dla których Józef Galica to „swój chłop i dziewczynę pikną ma”, i tym, którzy w zgrabnej mieszanke na ekranie szukają pastiszu różnych gatunków filmowych. Wreszcie przez sam sposób narracji kieruje się do specyficznej generacji odbiorców. Są nimi dzisiejsi 20-latkowie, wychowani w epoce przełomu, przyzwyczajeni do stylizyki videoklipów z MTV, feerii barw z reklamy i nieograniczonych możliwości komputerów. Tytułowy „Girl Guide” (nie mogą zdradzić, co to jest, ciekawscy dowiedzą się w kinie) jest oparty na współczesnej fascynacji techniką.

Czym jest film „Girl Guide”? Niewątpliwie dobrze zrealizowaną

komercyjną rozrywką. Ale także czymś więcej. Może właśnie tym, co się mieści w samym słowie „guide” – przewodnikiem po wysypisku postmodernizmu, który, jako zjawisko w kulturze, zdaje się dobiegać kresu.

Anna Pietrzak

CZAS NIEDOKONANY

Rozważna i romantyczna

reżyseria – Ang Lee
USA, 1995

Tęsknota za starymi, dobrymi czasami jest odwieczna. Im bardziej trzeba żyć tu i teraz, tym bardziej chciałoby się gdzie indziej, kiedy indziej i zupełnie, ale to zupełnie inaczej. Zaletą podobnych marzeń jest to, że nigdy się nie spełniają. Nie da się wrócić do przeszłości, nie naruszając zasady przyczynowości. Nie sposób w niej nic popsuć ani naprawić, toteż można sobie marzyć zgoła nieodpowiedzialnie, bez obawy, że nadejdzie dzień konfrontacji marzeń z rzeczywistością – czas działania i podejmowania decyzji. Tę uwodzicielską moc przeszłości sztuka filmowa wykorzystuje od stu lat, podążając zresztą ścieżkami przetartymi przez literaturę. Większość XIX-wiecznych powieści to prawie gotowe scenariusze dramatów, które świat ma już, dzięki Bogu, za sobą. Pamiętajmy jednak, że oprócz wdzięczającej się do kamer

literatury pełnej perypetii i przełomów istnieje wcale pokąźny margines literatury TRWANIA, pisywanej na ogół przez kobiety lubiące odnotowywać w pamięci zdarzenia wprost niezauważalne dla miłośników adrenaliny. Nic bardziej antyfilmowego! Nic bardziej przeczącego zasadom pisania scenariuszy niż owe udziergane z drobnych chwil książki pełne konwencjonalnych zachowań: ukłonów i podawania wachlarzy, wizyt i rewizyt, brzdąkania na szpienie i wypijania oceanów herbaty odmierzanych – wraz z oceanem czasu – ręcznie malowanymi filiżankami. Nic bardziej brytyjskiego! Od razu widać jak karkołomne zadanie postawił sobie ktoś, kto zapragnął zrobić film z kwintesencji angielskiej beczasowości, jaką stanowią powieści Jane Austen.

Dla typowego Polaka, noszącego w plecaku nie tyle buławę marszałkowską, ile raczej parę pomiętych i zatłuszczonych stron „Trylogii”, powieści Miss Jane Austen – pastorałkowy z południowej, angielskiej prowincji – mogą być tylko śmiertelnie nudne. Czym zatem wytłumaczyć niebywały sukces na naszych ekranach, jaki odniósł film na podstawie jej książki „Rozważna i romantyczna”? Czym wytłumaczyć, że sukces ten jest zasłużony, bo ekranizacja okazała się wartka i błyskotliwa, miejscami aż tak bardzo, że prowokuje inteligentnych widzów do spontanicznych braw?

Niewątpliwie nie jest to zasługa reżysera, który pozostaje w cieniu tego przedsięwzięcia. Byłoby oczywiście bardzo brzydko podejrzewać, że Ang Lee, Chińczyk z pochodzenia, niewiele miał do powiedzenia

na temat nieśmiertelnej, Austenowskiej angielskości. Przeciwnie, pewnie bardziej ją czuł i rozumiał niż niejeden młody Brytyjczyk – na ogół już dziś obywatel Wioski Ziemi po prostu. Gdyby zaszła taka potrzeba, Ang Lec z całą pewnością stanąłby na wysokości zadania, podobnie jak dalekowschodni pianiści stają bardziej niż ktokolwiek inny na wysokości Chopina... Rzecz w tym, że nie było takiej potrzeby! Cała brytyjskość tego filmu została bowiem sprowadzona do obecności w nim – zresztą na szczęście znikomej – Hugh'a Granta – aktora obdarzonego odpychającym *emploi*, odpowiadającym popularnym wyobrażeniom zarozumiałego oksfordczyka.

Niewątpliwie nie najważniejszą, choć istotną ROLĘ odegrali w tym filmie aktorzy: byronowsko piękny Greg Wise, zaskakująco tu pocziwy eks-demon ze „Szklanej pułapki” Alan Rickman, a przede wszystkim przejmująco wiarygodne – choć nie bez przymrużenia oka – Emma Thompson i Kate Winslet jako główne bohaterki. Wszystko to jednak mieści się jeszcze w granicach rozsądnego castingu. Co więc uczyniło film bardziej godnym uwagi od setek innych podobnych? Chyba po prostu to, o czym szumią gazety: scenariusz Emmy Thompson.

Ta inteligentna aktorka, wygryzająca z rankingów, coraz bardziej skutecznie, równie nieatrakcyjną zewnątrznie (czytaj: mądrą i wrażliwą) Meryl Streep, potrzebowała aż czterech lat na napisanie scenariusza na podstawie „Rozważnej i romantycznej”. Czy to aby nie przesada, pani Emmo? Rozumiemy jednak, że

musiała pani być równocześnie bardzo zajęta z innych powodów. „Wiele hałasu o nic”, „Powrót do Howard's End”, „W imię ojca”, „Okruchy dnia”, „Carrington” – to wszystko i parę pomniejszych prac zleconych starczy za pisemne usprawiedliwienie. Dodajmy jeszcze brak wprawy u debiutującej scenarzystki... Emma Thompson wykonywała swą robotkę pilnie i cierpliwie – stosując technologię Kopciuszka w wyluskiwaniu ziaren z książki złożonej głównie z plew zmarnowanego przez bohaterów czasu. Ma się rozumieć, to uporczywe przerabianie kuchennej makatki na piękny gobelin nie mogło się obejść bez dorzucenia sporej ilości materiału w znacznie lepszym gatunku. Iluż barw przydała filmowi choćby całkowicie zignorowana przez Miss Austen postać trzeciej, najmłodszej siostry, Małgorzaty, w książce skwitowana dwoma niezbyt chwytliwymi zdaniem, a w filmie ulepiona na nowo w postać sympatycznego „hajduczka” pełnego sprytu i dowcipu. Albo taki drobiazg, jak posadzenie w siodle amanta Marianny, Willoughby'ego, który w książce przybywa na ratunek prostacko na piechotę. Czy nie świadczy to o całkowitym braku filmowego polotu u XIX-wiecznej pisarki, że w kulminacyjnej scenie oświadczyń kazała swej rozważnej bohaterce Eleonorze wypłakać się w drugim pokoju? Przecież właśnie za ten niezgodny z rozsądkiem i etykietą wybuch wzruszenia w obecności narzeczonego Emma Thompson zbiera rżesiste brawa na każdym niemal seansie! Generalnie, scenarzystka (najprawdopodobniej także autorka dialogów) uzyskała – co z pewnoś-

cią nie jest łatwe – znacznie wyższe od oryginalnego stężenie dowcipu.

I coś takiego ma Emma Thompson, czego nie miała Jane Austen? (Oczywiście, nie licząc terminowania przy byłym mężu, znakomitym reżyserze, Kennecie Brannaghu?) Emma Thompson ma za sobą wiek XIX z szalejącym po Europie – i sięgającym Wysp Brytyjskich swym zachmurzeniem – romantyzmem. To raz. Ponadto ma za sobą Wilde'a i Shawa, czyli to wszystko, co przywykliśmy utożsamiać z wykwintnym humorem angielskim, o którym Miss Austen nie miała pojęcia. Humor ten okazał się na tyle uniwersalny, by zdobyć świat, podobnie jak Miss Austen okazała się na tyle specyficzna, by na zawsze pozostać na marginesie świata. Pamiętamy, że „Rozważna i romantyczna”, „Opactwo Northanger”, „Emma” czy „Duma i uprzedzenie” powstały w epoce, kiedy przez Europę przetaczały się wichry napoleońskie, a sam cesarz ostrzył sobie ząbki na Anglię. Jak to się stało, że żaden z owych strasznych wichrów nie sprawił, by którejkolwiek z bohaterek Miss Jane przekrzywił się bodaj loczek nad uchem? Nie opóźnił podania na stół herbaty z ptifurkami? Nie zgasił kominka?

Prawdopodobnie tajemnica tego cudu jest ukryta i zamrożona w angielskiej gramatyce i subtelnościach następstwa czasów. „Właśnie szydełkowałam, kiedy zakochał się we mnie pułkownik Brandon.” Książki Jane Austen zdają się podręcznikami angielskiej gramatyki. „Właśnie spacerowałam po ogrodzie, kiedy pod Austerlitz padło trzy tysiące trupów” – zdaje się drwić

historia. Na usprawiedliwienie tego fenomenu dodajmy, że nie jest on pozbawiony uroku. Obcowanie z książkami Austen jest jak wchodzenie po sto razy do tej samej rzeki, wbrew krakaniu Heraklita. Tu *naprawdę nie dzieje się nic aż do końca* – jak mówi piosenka. Ani na zewnątrz, ani w duszach bohaterów, którzy bardziej cierpią z przeziębienia niż z miłości. Nie spotkamy tu ani Wertera, ani Frankensteina, bo też morał jest jednoznaczny: tylko rozważni potrafią naprawdę kochać, romantyczni zaś mogą jedynie cierpieć w wyniku utraty złudzeń, a i to nie dłużej niż z bólu gardła...

Z tego wszystkiego Emma Thompson mogła zrobić tylko parodię, co też uczyniła z wielkim sukcesem.

Katarzyna Turaj-Kalińska

książki

MUZYKA PRZEZNACZENIA

Jan Sochoń
Modlitwa z muzyką

Wyd. Misjonarzy Klaretynów
„Palabra”,
Warszawa 1996, ss. 84

Twórczość Jana Sochońa nie jest łatwa do ogarnięcia krytyczną uwagą ze względu na jej różnorodność i rozmiary. Kilka zbiorów wierszy,

książki z zakresu eseistyki literackiej, filozoficznej, religijnej, antologii poetyckie, wybory wierszy innych poetów to płon dwudziestu lat pracy księdza Jana, czynnego przecież w swym podstawowym zawodzie, działającego także jako wykładowca w Warszawskim Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym i w Akademii Teologii Katolickiej. Zachętą do podjęcia próby omówienia tej twórczości stał się dla mnie najnowszy zbiór wierszy J. Sochonia „Modlitwa z muzyką”. Wydany równocześnie „Słownik pojęć zmistyfikowanych” (Wyd. „Łuk”, Białystok 1996) przybliżył nam osobowość poety w szczególnie sposób ogarniętego pasją przenikania życia i śmierci, miłości i cierpienia, samotności, wiary i nadziei. W „Słowniku” odnajdujemy pojęcia często pojawiające się w wierszach Sochonia i intelektualna analiza tych pojęć otwiera przed czytelnikiem nowe drogi rozumienia ich w poezji. Nierzadko się zdarza, że poeta będąc również krytykiem literackim przybliża nam własne kryteria artystyczne i przez komentarze do cudzych wierszy ujawnia własne poglądy i wyobrażenia o sztuce. W przypadku Jana Sochonia polifoniczny głos filozofa, teologa, kapłana i znawcy literatury umożliwia odbiorcy wnikliwszą interpretację jego dzieła.

Już dobór bohaterów jego szkiców o poezji, filozofii i teologii pt. „U drzwi Godot” (Wyd. Archidiecezji Warszawskiej 1995) wskazuje kierunek poszukiwań artystycznych, pozwala odkryć mistrzów poety. Miłosz, Szymborska, Herbert, Zagajewski, ks. Twardowski, ks. Pasierb,

ale także Brodski, Merton, Ricoeur, Simone Weil, Józef Czapski, oto niektóre artystyczne i filozoficzne punkty odniesienia autora „Jasności”. Chciałoby się także usytuować tę poezję na tle twórczości księży, którą sam Sochoń zajmował się z oddaniem, opracowując m.in. antologię wierszy księży-poetów pt. „Szaropolskie srebro” (Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, 1991). Takie zabiegi są, wiadomo, najtrudniejsze, bo przy wszystkich zbieżnościach postaw, podobieństwach inspiracji, intencji i kompetencji tajemnicą pozostaje dar osobnego, indywidualnego widzenia i konstruowania poetyckiego świata. Jak bowiem porównać na przykład kulturowość ks. Pasierba, zgrzebność ks. Twardowskiego i spontaniczną wizyjność Wacława Osajcy ze zracjonalizowaną, wyważoną, wynikającą z *potrzeby umiaru*, choć nie pozbawioną przecież autentycznego żaru uczuć liryką miłosną Jana Sochonia? On sam rozważając w zbiorze esejów „U drzwi Godot” fenomen poezji pisanej przez księży zastanawia się z niepokojem, czy ksiądz z racji koniecznego w swym zawodzie dystansu wobec wszelkich emocji *może całkowicie poddać się perswazyjnej sile słowa poetyckiego*. Jednocześnie dzieli się z czytelnikiem własnym przekonaniem, że *poezja pozostaje sposobem życia, umiejętnością sugerowania znaków SACRUM, które zjawiają się pomiędzy człowiekiem a Bogiem. (...) Orędzie religijne zwiastuje zbawienie, słowo poetyckie zaś poświadcza nam nasze istnienie, samo będąc istnieniem*. I jeszcze: *Od wielu już lat swe lekturowe namiętności związałem*

z moralnie oczyszczającą mądrością poezji. Ta bowiem umożliwia dostrzeganie w otaczającym świecie tajemnicy, sprawia, że zarówno piszący, jak i odbiorca mogą „tworzyć siebie”.

Postulat „tworzenia siebie”, bliski każdemu autentycznemu poecie, ks. Jan Sochoń spełnia na swój własny sposób. Przeglądając jego wybór wierszy „Brzęk dzwonków” (Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, 1993), szukałam specyficznych znaków indywidualności, dostrzegając w zalecanej przez niego samej poetyce umiaru ślady przenikającej tę poezję pasji istnienia. Trzy zasadnicze wymiary tworzą kosmos poetycki Sochoń: miłość, nagość, samotność. Kolejność można odwrócić. Naga, samotna istota, dzieło Boskiego stworzenia, szuka spełnienia swego losu przez miłość. Nagość i samotność stają się w tej konstelacji wręcz synonimami miłości. Poeta mówi bowiem: *nie mógłbym kochać Boga / bez stworzonego ciała. / Gdybym nie był nagi / w czas miłości. A także: Przy moim stole / siedzę sam z sobą. // Jezus uczy tej samotności, Nie bój się, / śmierć jest piękną samotnością, / przyjmij ją, / nim poznasz jej moc i delikatną konieczność.* „Słownik pojęć zmystyfikowanych” przedstawia taką interpretację cierpienia, także cierpienia Boga: *Wszystko, co Jezus uczynił, dosłownie wszystko, a więc i czyn agonii, wskazuje nam Boga. Posłuszeństwo Mistrza z Nazaretu jest posłuszeństwem w miłości cierpiącej. I niech to sformułowanie będzie granicą naszych pytań, granicą, poza którą jest już tylko ryzyko wiary.*

Samotność cierpienia czy cierpienie samotności to doznania, które w poezji Sochoń mają najwyższą moc poznawczą: *Umieram więc, / żeby zobaczyć: kim naprawdę / byłem.* Życie jest więc dla poety rodzajem doświadczenia wstępnego, przygotowaniem do śmierci, *muzyką przeznaczenia.* Cały sens i całe piękno istnienia objawić się może przez miłość. A skoro miłość jest darem Boga – jeśli nie samym Bogiem – w Nim należy odnaleźć sens ostateczny. W pięknym wierszu otwierającym zbiór „Uroczyscie przemija postać świata” (1993) pada to zasadnicze, ostateczne pytanie: *Boże, cóż poczęć z takim nadmiarem, / siłą, nie ludzką przeciw: / z Tobą.* Potem pojawia się wyznanie: *przesłaniaś / sobą cały świat, nie mam spokoju, Boże! A także: Co będzie potem? // Tak czy inaczej wypada zapytać / Boga i siebie / na ziemi i w niebie, / skoro innego nie ma przeciwnika.* Za odpowiedź możemy uznać nieco ironiczne zakończenie wiersza „Wieczernik”: *Zebrani przy stole / pozują do historycznego zdjęcia. // Ani chwili niezdecydowania.*

Apoteoza chwili, momentu, ulotnego przeżycia jako alternatywy wieczności ma tutaj, jak w każdej poważnej poezji, własne, niepowtarzalne konkretyzacje. Nowy zbiór wierszy Sochoń wyraziście podkreśla uroki i moce chwili:

*Oto siła chwili: nie potrzeba słów,
idziesz więc w strzeliste
ramiona życia, bez obawy, razem.*

(„Tajemnica”)

Wiersz „Jej suknia” buduje przejmujący obraz ulotnej, chwilowej przemijającej, a więc prawdziwie na ludzką miarę miłości: *Miłość (...) pragnie jednego tylko: / tańczyć, jaśnieć, świecić / aż do zachodu słońca*. I wtedy przeżywamy ów moment olśnienia, iluminacji, oczarowania spojrzeniem na nas świata. Wtedy nawet *Anioł jest możliwy, / bo jakże żyć pomiędzy niebem a ziemią / bez złotej nitki, / która podtrzymuje świat*. Poeta co chwila powraca więc do siebie, do świata, bo „ja” i „świat” stają się JEDNYM w akcie miłosnej uwagi, w momencie poważnego, obdarowującego wzajemną czułością spojrzenia. Z tej perspektywy poeta może powiedzieć: *Najpiękniejsze są drobiny życia, / skryte tak bardzo, że twoje serce / nieruchomo trwa*, i będzie to wyraz wiary w moc chwili, która staje się wiecznością. Z tej perspektywy poeta odkrywa też ciężar prawdy – bolesnej i trudnej – ale jedynie w ten sposób dostępnej w ludzkim rozumieniu:

*Wszystko, co widzisz, jest
[prawdziwe:
twoje ciało wyrasta z ziemi,
z ziemi gorącej
w środku nocy.*

(„Ziemia”)

Trudno o bardziej klarowny obraz istnienia. Metafora ciała wyrastającego z ziemi w środku nocy wyraża i piękno, i tragizm ludzkiego trudu, ludzkiej tajemnicy bycia sobą tu i teraz.

Symbolika ciemności, nocy, tak bliska symbolice grzechu, upadku, cierpienia, w poetyckich obrazach

Sochonia bliska jest także symbolice nagości, tęsknocie za nagością niewinną, za *czudem nagości*. W „Słowniku pojęć zmistyfikowanych” poeta-kapłan mówi: *problem nagości można potraktować jako kryterium autentyzmu miłości. Kto potrafi nagość przyjąć jako dar i zadanie dla swej woli, ten na pewno jest w stanie żarliwie i pokornie kochać. A więc najpełniej wyrażać swe człowieczeństwo*. W tomie „Modlitwa z muzyką” poeta nagi, bez maski próżności i kamuflażu metafory rozmawia raz po raz sam na sam z Bogiem przybliżając się maksymalnie do zrozumienia tajemnicy miłości. Co nie znaczy, że wszystkie wątpliwości się rozwiewają, że wszystko staje się pewne i jasne. W jednym z ostatnich wierszy zbioru poeta pyta wciąż pełen nienasyconego pragnienia wiedzy: *Kim jestem, zawsze pośrodku, nigdy ostatecznie / nie pogodzony z losem i ze sobą, / trzymając w dłoniach światło Bożej stopy*. Poeta wie, że ostateczną wiedzę posiada tylko Bóg, więc kolejny wiersz – „Los” – kończy się słowami: *Jestem i tylko Bóg / zgadza się z tym / zupełnie*. Nie można prościej i godniej wyrazić aktu zaufania Stwórcy. A jest to jednocześnie wyznanie wiary w wolność stworzenia, wolność nie skażoną grzechem ludzkiej pychy. Bo, jak powiada poeta-filozof, istnieją *dwa sposoby godzenia się ze światem i z miejscem, które w nim zajmujemy. Pierwszy sugeruje bezgraniczną moc człowieka, nadzieję, że racja ludzka winna aspirować do mądrości uniwersalnej; drugi, odwołujący się do BOŻEJ TAJEMNICY, do wolności absolutnej, która broni człowieka przed*

najgorszym, najżałośniejszym zniewoleniem – uzależnieniem od samego siebie („Słownik pojęć zmystyfikowanych”: „Wolność”).

Muzyka przeznaczenia będąc muzyką ludzkiej duszy ma swe źródło w niepojętej wieczności Boga. To próbuje nam powiedzieć ks. Jan Sochoń w swojej mądrej, powściągliwej, zapastrzonej w *najpiękniejsze chwile, które mijasz, poezji.*

Adriana Szymańska

PISAĆ WIERSZE NAD ZATOKĄ SAN JOSE

Jan Kowalik
Wiersze wybrane

Wyd. „Norbertinum”,
Lublin 1994, ss. 108

W odniesieniu do twórczości Jana Kowalika (mimo obecnej w niej stylizacji i autokreacji) mamy wszelkie podstawy, by utożsamiać postać fikcyjną, stworzoną w utworze literackim, z osobą realnie istniejącego autora: żołnierza Września i żołnierza Podziemia, który w 1944 r. trafił do niemieckiego obozu pracy, pacjenta, a potem administratora zakładu dla chorych na gruźlicę w Steinatal, komendanta obozu „dipisów” z Landau, emigranta politycznego, dziennikarza, niezmordowanego bibliografa, który osiadłszy w Kalifornii, cały swój czas poświęcił dokumentacji historyczno-bibliograficznej polskiej dia-

spory – „tułacza z zawodu”, poety z wewnętrznej konieczności:

*Gdy w któreś tam urodziny
dorosłem do szczytnego
zawodu tułacza
zmieniając miejsca postoju
jak koszule na grzbiecie
przestały mnie interesować
czas i kierunki świata*

*Ciekaw tylko byłam
Polskich śladów (...)*

(„Droga”)

Liryka osobista stanowi najcenniejszy składnik tomiku „Wierszy wybranych” Kowalika wydanego przez Bogusława Wróblewskiego, który napisał także wstęp. Na tomik składają się wiersze publikowane bezpośrednio po wojnie za granicą, w zbiorach: „Ścieżka przez Steinatal” (Monachium 1947), „Wiatr w gałęziach” (Monachium 1948), „U drzwi Twoich” (Paryż 1983), wydane już podczas pobytu w USA: „Exsul familia” (1983), „Zatrzymać czas” (1987), „Zapis w kalendarzu” (1989), i nowe wiersze, które Kowalik publikował w „Akcencie” (nr 4 z 1992 r.).

Różnorodny wewnętrznie (i od strony tematycznej, i poetyki) tomik wierszy Kowalika jednoczy motyw pielgrzymy, chociaż słowo to, jedno z kluczowych słów polskiej literatury romantycznej, nie pada ani razu w „Wierszach wybranych”. Childe Harold, melancholijny i skłócony z życiem bohater Byrona, wędrował po świecie w poszukiwaniu sensu życia. Pod wpływem angielskiego poety wprowadził pielgrzymę –

w znaczeniu „poety”, „wędrowca” – do „Sonetów krymskich” Mickiewicza. Rewaloryzacji słowa w duchu religijno-politycznym dokonały „Księgi pielgrzymstwa polskiego” wieszczą Adama, gdzie określenie to informowało, że emigracja ma swój sakralny sens, jest wypełnieniem naznaczonej przez Boga misji.

Wielka popularność motywu pielgrzymy jest zjawiskiem, jak się wydaje, specyficznym polskim, co się tłumaczy w dużym stopniu tym, że polska literatura romantyczna była literaturą emigracyjną. Kowalik odnawia nośność poetycką starego motywu, wywodząc go z polskiej specyfiki, a jednocześnie odrywając od niej. W cytowanym już wierszu „Droga” pisze: *Zapatrzyłem się w niebo / gwiazdy czytam szukam odpowiedzi / na pytania z którymi / człowiek się rodzi: / „Skąd?” / „Dokąd?” / „Dlaczego?”*

Symbolie zaczerpnięte z tradycji nie są konstantami, podlegają reinterpretacjom. Elementy „przeniesione”, związane z różnymi warstwami tradycji literackiej i kulturowej, mogą mieć różny charakter, od mitu po klisze literackie. Względnie trwałe elementy świadomości narodowej i jej już stereotypowa symbolika, ukształtowana zwłaszcza przez literaturę romantyczną, zaznacza się szczególnie wyraźnie w twórczości drugorzędnej z czasów obydwu wojen światowych. Nie brak jej i w utworach Kowalika (np. w wierszu „Polska” z tomu „Wiatr w gałęziach” z 1948 r.).

Powtarzalność pewnych motywów jako świadomy zabieg odzwierciedlający doświadczenie, bądź – w interpretacji psychologicznej –

jako nieświadomy przeważnie objaw kompleksów, może przybierać postać quasi-topiki autorskiej, charakterystycznej dla danego pisarza. Może mieć ona charakter kulturowy lub archetypiczny. Bywa też, że twórca wprowadza nowy motyw, któremu nadaje szczególne znaczenie. W wielu przypadkach możemy mówić o konstruowaniu mitu osobistego pisarza i o związanych z nim motywach. W twórczości Kowalika są to: „duża” i „mała” ojczyzna, dom, matka. Nocami wiedzie wygnanica do ojczyzny anioł („Yosemite”). W noc wigilijną w marzeniach idzie on do Polski boso, a uboga chata wiejska jawi mu się jako stajenka betlejemską („Wigilia w Kalifornii” z tomu „U drzewi Twoich”, 1983). Ojczyzna, ta *boża strona* skurczyła się jednak *jak wszystko co celem dojrzewa*, zesza *z podniebia w podniebienie*:

*by przetrwać w ustach smakiem
placków z tartych ziemniaków,
grzybów, zsiadłego mleka,
kielbasy made in Cracow,
i gorzkim smakiem wódki*

(„Smak”)

Sacrum i profanum zlały się w jedno. We wczesnych wierszach Kowalika język metafory obrazowej przerastał w stereotyp, w późnej twórczości tego pisarza język metafory pojęciowej pozwolił mu odkryć nowe sensy, przemówić własnym słowem poetyckim, ułożyć „ikebanę narodową” o dużej sile prawdy artystycznej („Etniczność”, „Ikebana”, „Zmysły sentymentalne”, „Wizyta swojaków”).

Wspomnienia domu rodzinnego prowokują autora do poszukiwania języka poetyckiego odpowiedniego do oddania najintymniejszych wzruszeń. Najgłębsza treść poezji Kowalika wyraża się właśnie w tych wierszach, które płyną z oddali czasu, z mistycznego niemal zespolenia z odległą przeszłością świata wspomnień. W wierszu „Myslę o matce przed snem” wrażenie to pogłębia jeszcze stylizacja gwarowa.

Liryka osobista Kowalika obejmuje też nurt poezji refleksyjnej – poezji doświadczenia egzystencjalnego. Odnajdujemy tu wiersze ukazujące człowieka wobec cierpienia i śmierci. Motywy te, opracowane literacko w tomikach powojennych, powracają w ujęciu głębszym, bardziej przejmującym. Wrażenie zostaje zwielokrotnione przez zastosowaną tu poetykę kondensacji treści, rezygnacji z obrazowości na rzecz formy ascetycznej, z tradycyjnych form liryki XIX-wiecznej na rzecz wiersza wolnego.

Publikując „Wiersze wybrane” Jana Kowalika, B. Wróblewski pokazał polskiemu czytelnikowi poetę prawie zupełnie w Polsce nie znanego, wzbogacając nasze widzenie literatury emigracyjnej o nowe, ciekawe zjawisko.

Barbara Czwórnóg-Jadczak

NARODZINY W ETIUDACH

Anna Nasiłowska

Domino

Traktat o narodzinach

OPEN, Warszawa 1995, ss. 48

Anna Nasiłowska zaskarbiła sobie uznanie jako krytyk i wnikliwy badacz zarówno dawnej, jak i nowej literatury polskiej, celny interpretator wielu współcześnie wydawanych utworów, a także jako eseistka i recenzentka współpracująca od dawna z czasopismami literackimi, m.in. z „Odrą”, a ostatnio „Tekstami Drugimi”. W najnowszej swojej pozycji pt. „Trzydziestolecie 1914-1944” – która ukazała się niemal równocześnie z omawianym tu tytułem – autorka prezentuje nowy krytyczny opis szerzej i oryginalnie postrzeganego okresu polskiej literatury przedwojennej i wojennej.

„Domino” wychodzi poza obszar dotychczasowych zajęć teoretycznych i pisarskich Nasiłowskiej; książka zaskakuje swą odmiennością zresztą nie tylko na tle dotychczasowego dorobku autorki, ale i w zeknięciu ze spuścizną najnowszej literatury polskiej, zapewne nie tylko najnowszej. Tekst, powstający pewno dość spontanicznie poza trybem zajęć zawodowych, „zadziwił” też samą jego sprawczynią, o czym dowiadujemy się z zamykającej tom noty (nb. autorka nie omieszkała przy okazji ustosunkować się do niego już post factum jako znawca literatury: *Trudno byłoby dla niego wskazać bezpośrednie analogie w literaturze...*).

Z pewnością charakter i styl tej książki z góry niejako implikuje temat – jedynego w swoim rodzaju w życiu kobiety doświadczenia, jakim jest rodzenie i pierwsze chwile macierzyństwa; ale przecież liczy się też sposób potraktowania przedmiotu i wyprowadzony z niego swoisty (podbudowany wiedzą, talentem, usposobieniem piszącej) regulamin estetyczny, zaiste nie pozwalający na snucie wielu analogii literackich. Szusznic autorka w pewnym miejscu zauważa, że śmierć jako temat wypełniła już długie półki biblioteczne, a narodziny *to ziemia niczyja, ugór, nad którym hula wiatr; z tą ziemią niczyją* to może pewna przesada, zwążywszy nie milnące ostatnio spory zwolenników i przeciwników aborcji, które obfitują także produkcją artystyczną (lecz chyba rzeczywistość lepiej spuścić na nią zasłonę milczenia). Podtytuł „Traktat o narodzinach” może zresztą komuś podrzucić sugestię takiego właśnie – związanego z kontekstem dyskusji antyaborcyjnych – odczytania książki, ale nic bardziej mylnego, stanowisko narratorki w ogóle nie dyskutuje, nie dopuszcza alternatywy dla narodzin, powstawania życia; to temat dla publicystów, a rzecz Nasiłowskiej okazuje się przy tym traktatem w przenośni i przekornym znaczeniu.

Jest to – gdybym miał się pokusić o najkrótszą definicję tej niepokąkanej książki – zbiór etiud refleksyjno-lirycznych dotyczących fenomenu narodzin i wczesnego macierzyństwa, pisanych z punktu widzenia podmiotu (mądrego swoją wiedzą i doświadczeniem) i zarazem

bohaterki (jednej z bohaterek, drugą, choć jeszcze nieświadomą, jest córka) wydarzeń. „Domino” jest więc kontaminacją prozy poetyckiej o dużym ładunku symboliki ze skondensowanym do rozmiarów epigramatu esejem oraz dziennikiem prywatnym, werbalizowanym z pomocą epifanii lirycznych, metafor – bo po prostu innego języka dla dotykanych przez Nasiłowską treści ludzkość nie wynalazła i nie wynajdzie. Narratorka – wyrwana z rutyny swego dotychczasowego życia i nagle skonfrontowana z rudymen-tarną nagością natury – styka się z doświadczeniem, wobec którego milkną słowa uczone i w ogóle mowa ludzka objawia swą niewystarczalność, ułomność, szablonowość. Z doświadczeniem, które dobitnie, w błysku iluminacji, uświadamia społecznej i historycznej OSOBIE (pochłoniętej, jak już zauważyliśmy, swą krzątaliną egzystencjalną) jej najbardziej zasadnicze, przewyższające wszystko inne zakorzenienie w naturze i z nią powiązanie nierozdzielne pępowiną (*Ssakiem jestem, oto moja natura*); z doświadczeniem, które odsyła świadomość do archetypicznej w naszej zbiorowej wyobraźni figury POCZĄTKU człowieka, streszczającej w sobie intuicję w ogóle genezy bytu. Dlatego bohaterka czuje się Ewą, a mężczyzna występuje jako Adam, wykonujący swoje przewidziane w hierarchicznym scenariuszu podstawowe funkcje: jego strona to dom, polowanie i wojna, czyli zabezpieczanie osłony dla rodziny, zdobywanie pożywienia i ochrona przed ewentualnym wrogiem. To jest jednak scenariusz mitu, terazniejsza rzeczy-

wistość wystawia Adama na pośmiewisko, kompromitującą go grę ironii: *Codziennie rano wyruszam na poszukiwanie możliwości. Powiedzmy więc, że na polowanie, choć porównanie kuleje. Przystaję w pejzażu wielkiego miasta, potykam się ze zmęczenia i gubię kierunek. Dumam chwilę nad wodą. To woda ujęta w kanalizację. Pociągam za spłuczkę, wszystko pochłania ciemny nurt. Wygnany z raj, rzucony w świat, w którym nic już nie zdarza się po raz pierwszy („Pieśń Adama”).*

Skonfrontowana niejako na gorąco i „autorsko” z misterium inicjacji życia narratorka często uświadamia czytelnikom i sobie, że w swojej opowieści porwała się w gruncie rzeczy na zadanie niewykonalne, nie do wyrażenia za pomocą narzędzi, którymi operuje, a innych nie ma... Bezpośredni dotyk natury obnaża – jak nigdy przedtem, we wcześniejszym rytmie egzystencji – miałość ludzkich terminów, bezzradną wobec przedmiotu poznania sztuczność i konwencjonalność mowy: *Natura jest niewyraźna – jak nic (...)* *Nie chwyta się w słowa dzikiego zwierzęcia.* Pojęcia i frazesy, którymi żongluje się w fabrykach narodzin i które są przygotowane na okoliczność pojawienia się nowego istnienia ludzkiego, ujawniają teraz swą obrzydliwą kolokwialność, rutynowość zaprzeczającą jedyności aktu POCZĄTKU. Takie jak „lono”, „trzevia”, „płód” budzą wręcz zgrozę (oby zniknęły ze słowników!), także słowo „poród” okazuje się wstrętne i *godne banicji: Kiedy pierwszy raz dotknęto mego ciała w ten sposób, ręką i słowem – takim słowem –*

zadrżałam. Oto już ustawiono mnie i moje dziecko w kolejce nagich, bez twarzy i woli, czekających na śmierć, na ostateczną przemianę w przedmiot godny studiów anatomicznych...

W postawie i światobrazie narratorki daje się zauważyć charakterystyczny dla współczesnych programów poznawczych ogłaszanych w nowej literaturze konflikt pomiędzy dwoma podstawowymi pierwiastkami czy „stronami” człowieczeństwa: naturą i kulturą (spór ostatnio mocno nabrzmiewający m.in. w twórczości Tadeusza Różewicza); podmiot i „nadawca” tekstów (który stara się otrzeć o istotę fascynujących go treści najczęściej przez epifanie metaforyczne) czuje się wewnętrznie rozszczępiony między te dwa porządki bytu – ich kontrast nasila się, a nie zanika, w miarę rozwoju cywilizacji. Aczkolwiek narratorka „Domina” próbuje dzielić się z nami swą pasją, swym przejęciem naturą – zwłaszcza w tych dopadających ją podczas wysiłku i rytuału narodzin przejawach – to jednak w realizacji werbalnej jest cała za kulturą: przez jej pryzmat spogląda na wszystko, co ją teraz bierze w swoje posiadanie, czemu musi się poddać i ze znajomością jej tradycji spisuje swoje obserwacje i refleksje. Sam nawrót do sytuacji archetypicznej: Adam-Ewa, wygnanie, inicjacja życia – jest dokonywany w obrębie dekoracji mitologicznych; wielokrotnie pojawiają się „naprowadzające” naszą świadomość na odpowiednie ścieżki porozumienia aluzje do symboliki np. greckiej czy chrześcijańskiej. W często powracającej fascyi

nacji tajemnicą snu niemowlęcia (*Czym jest sen, jeśli może śnić się na ciemnej tablicy nie oznaczonej jeszcze figurami przeszłości, okrucami zdarzeń, migawkami przeżytego dnia?*) pojawiają się nuty wiecznego ludzkiego zaciekawienia tajemnicą misterium człowieczego – tego, co było „przed” i czy tego nie przechowuje właśnie zakonspirowana pamięć snu, szczególnie nie skażonego ziemskim istnieniem snu niemowlęcego?...

Mieczysław Orski

GDY MURY RUNĘŁY...

Mieczysław Orski
A mury runęły
Książka
o nowej literaturze

Wyd. Wacław Bagiński,
 Wrocław 1995, ss. 150

Książka Mieczysława Orskiego jest pisana z pasją krytyczną. Autor należy do tych krytyków, którzy stawiając literaturze określony cel – w tym przypadku będzie to postulat artystycznego mierzenia się z trudną współczesnością – bezlitośnie tropi i odsłania intelektualne i artystyczne mielizny, przenikające zwłaszcza zza światopoglądu omawianych książek. Z autentyczną pasją właśnie rozlicza pisarzy, którzy jego zdaniem uciekając od rzeczywistości chronią się w rozmaitych azyłach, niszach, będących najczęściej rezerwatami artystycznej wtroności. W książce Orskiego dostaje się także krytyce,

która wycofała się, zniknęła, przestała pełnić swoją rolę towarzyszącą nowym propozycjom literackim. Wreszcie – autor omawianej książki nie szczędzi krytycznych uwag pisarzom skądinąd niezłym, docenionym, będącym na fali.

Tak zarysowany obraz pisarstwa krytycznego M. Orskiego byłby wszakże niepełny. Pasja krytyczna jest bowiem równoważona rzetelnością opisu i zamysłem porządkowania zjawisk, które zresztą – jak to widać z dzisiejszej perspektywy – okazały się ważne w najnowszej literaturze polskiej. Oczywiście z niektórymi sędziami autora ogólniejszymi i szczegółowymi, warto się spierać. Należy však podkreślić, że jako całość książka Orskiego jest dość zwarta i wyrazista jako projekt i propozycja opisu krytycznego.

Spróbujmy więc z grubsza zarysować główne tematy krytyczne Orskiego oraz jego modele uporządkowań najnowszej prozy. Orski przygląda się prozie, która w dużym stopniu nosi już stempel historyczny. W tym sensie, że większość omawianych książek przesuwają się powoli w rejony zarezerwowane dla historii literatury. Co znaczy, że miast sporów, kontrowersji pojawia się perspektywa klasyfikowania, przyporządkowywania do z grubsza wyodrębnionych i nazwanych już nurtów, tendencji itp. Przyczyny owego przesunięcia stosunkowo „nowych” książek prozatorskich w kontekst historycznoliteracki są wielorakie. Nie podejmuję się w tym miejscu opisywać tego zagadnienia, chociaż należałoby skrótkowo przynajmniej wskazać na niektóre aspekty owego procesu, który rozegrał się na naszych oczach.

Orski-krytyk jest obserwatorem owego przesunięcia i w dużym stopniu ujawnia świadomość zamykania pewnych linii tematycznych, postaw światopoglądowych i artystycznych. Tyle że nie stawia kropki nad „i”, jakby nie dowierzając, że wyczerpały się pewne postawy artystyczne, niektóre tematy. Wierzy więc, że niektóre z opisywanych zjawisk ujawnia jeszcze swoją rolę inspiracji w nowym kontekście literackim. W krótkim, syntetycznym szkicu „A mury runęły” pojawiają się słowa-klucze, wskazujące na aspekt zamknięcia układu literackiego lat 80. Są to: *rewolucja* (przełom polityczny lat 1989-90), wynikający z niej *szok wolności z otwarciem na Zachód*, co spowodowało, że *literatura polska po roku 1989 przestaje posługiwać się również chętnie jak przedtem stylem kamuflażu, paraboli itp., w ogóle operować językiem ezopowym* (s. 13). Pojawiła się więc po półwieczu sytuacja artystycznej i intelektualnej wolności wyboru. Dopowiedzieć można – wchodzę w dialog z krytykiem – że ta fundamentalna zmiana w systemie kultury, redukowana często do hasła „wolno wszystko”, ujawniła na jednym biegunie stan chaosu i kryzysu dotychczasowych kryteriów artystycznych, intelektualnych, na drugim natomiast – sprawiła, iż znaczna część literatury lat 80. straciła swoją czytelność poza właściwym jej kontekstem historycznym. Poprzestanie na tej roboczej konstatacji byłoby jednak obserwacją cząstkową. Wracam do diagnoz Orskiego. Otóż trafnie pisze krytyk, że książki prozatorskie Marka Nowakowskiego, Janusza Andermana,

Kazimierza Orłosia, przynoszące bardzo przecież różne zapisy stanu ówczesnej świadomości, zanurzone w różnym stopniu w konwencji prozy realistycznej, nie stroniące od wartościowania postaw, pozostaną jako literacki dokument swoich czasów. To wcale nie mało. Proza umieszczana przez Orskiego po „stronie etyki” (innym biegunem uporządkowań krytycznych Orskiego jest „strona estetyki”), mimo często ujawniającego się schematyzmu w konstrukcji świata przedstawionego, przynosi – podkreślny – zapis postaw zbiorowych lat dogasającego komunizmu. I okazuje się, że ów mentalny stan społeczeństwa wcale nie został pogrzebany w 1989 r. i tu, w prozie lat 80., możemy po części szukać odpowiedzi, dlaczego doszło do recydywy PRL-u. Co znajdujemy u Andermana, Nowakowskiego, Orłosia? Otóż tak, ludzką małość, oportunizm, skłonność do zawierania paktu z władzą w imię świętego spokoju. Wspomnijmy jednak o drugiej stronie medalu prozy spod znaku „etyki”. Niedowład artystyczny części prozy lat 80. wynikał z podporządkowania materiału i zasad jego organizacji literackiej swoistym mechanizmom doraźnego reagowania, nazbyt pośpiesznej ingerencji w rzeczywistość. To prawda, że wówczas istniał swoisty stan ponadliterackiego oczekiwania, istniały równorzędne – dla narratora i odbiorcy – kody wartościowań, wspierające się na schemacie kultury tyrtejskiej. Prawdą jest również to, że gdy ów kod etyczny między narratorem a odbiorcami został zerwany (po 1989 r.), bowiem zmienił się systemowo CAŁY układ litera-

cki, wówczas walory artystyczne prozy stanu wojennego (jak ją może nieprecyzyjnie określano) okazały się zbyt wątłe, by zachowała ona swoją artystyczną właśnie pozycję wobec konkurencyjnych, często narastających podskórnie w latach 80. projektów literackich.

Być może poświęcam temu wy-cinkowi refleksji krytycznej Orskiego zbyt wiele miejsca, ale dostrzegając trafność diagnozy krytyka, nie bardzo mogę się zgodzić z interpretacją charakteru przemiany. Przerznięcie modelu prozy najnowszej, przeorientowanie w kierunku „społecznej abnegacji”, którą dostrzega w literaturze pokolenia 30-latków, Orski wiąże w moim odczuciu nazbyt mocno z *procesem ODREAGOWYWANIA idei społecznikowskiej, narodowowyzwoleńczej* (s. 14). Tak jest na powierzchni, istotę owego przeformułowania widziałbym jako wynik ujawniającej się już w latach 80. niedoskonałości artystycznej bieguna „etyki”, panowania schematyzmu nade wszystko. Natomiast światopogląd nowej prozy lat 90. wcale nie jest aż tak opozycyjny wobec prozy zachowań zbiorowych z lat 80. Opozycyjna jest postawa narratora, w nowej prozie prywatnego, outsidera, wyłączonego jakby ze wspólnoty, unikającego generalizacji. Zabieg to może ryzykowny – ale jeśli zestawimy prozę Andermana z prozą Andrzeja Stasiuka, wówczas dostrzeżemy, że nie tak bardzo zmienia się tu typ bohatera. Zmienia się natomiast sposób opisu, zwłaszcza na poziomie językowo-stylistycznym, komplikacji podlegają procedury narracyjne itp.

Zarysowany przez Orskiego model jest sprawdzalny na literatu-

rze powstającej do początku lat 90. Później sprawy już się komplikują. Chciałbym zwrócić uwagę na inny cenny szkic z omawianego tomu, „Między »hańbą domową« a »czarną dziurą«”. Otóż krytyk stawia prowokacyjną tezę, iż rok 1989, 1990 nie stanowi cezury w najnowszych dziejach literatury polskiej. Orski pisze: *...przełom polityczny nie przekłada się na przełom literacki. (...) pewne rzucające się dziś w oczy cechy oraz aspiracje nowej prozy zaznaczyły się już w okresie najbardziej głębokiego (czyli pograżonego w szoku stanu wojennego) Peerelu* (s. 19). Jako istotny wyróżnik nowych tendencji, przesunięcia zainteresowań i intencji kreacyjnych z obszaru – najogólniej mówiąc – *ideowo-etycznego na poznawczo-artystyczny* (s. 21) traktuje narastający rzeczywiście w ostatnich latach nurt mitograficzny (Huelle Chwin, Bart, Turczyński). To prawda, że przywołane przez krytyka książki, wydane na początku lat 90. były pisane w poprzedniej dekadzie, a korzeniami sięgają wcześniejszej tradycji. Jeżeli znów wchodzę w dialog z Orskim na marginesie jego rozpoznań, to m.in. dlatego, że inaczej widzę problem ciągłości postaw artystycznych w ramach tego – najciekawszego również w moim odczuciu – nurtu prozy najnowszej. Otóż sądzę, że tradycja mitograficzna jest u wcześniej przywołanych prozaików, a także u innych, bardzo gruntownie przeformułowywana. Dlatego przyznałbym rację Orskiemu w części zaprezentowanych w książce rozpoznań krytycznych. Trudno bowiem byłoby umieścić w ramach wyrazistego i jednozna-

cznie zdefiniowanego nurtu mitograficznego tak RÓŻNE propozycje, jak proza Chwina, Komendanta, czy Boleckiej. Owszem, są tu pewne podobieństwa, dotyczące zwłaszcza topograficznego, „pogranicznego” tła narracji, ale ogląd analityczny ujawnia zaskakujące różnice, rozsadzające jednak spójność nurtu.

Prezentowane w niniejszym omówieniu uwagi w części odnoszą się do zawartości książki Orskiego. Co i raz stwierdzam, że odchodzę – może nie tak daleko? – od rozpoznania z tomu „A mury runęły”. Dzieje się tak, gdyż odsłania się pulsujący w krytycznej narracji Orskiego aspekt dialogiczny. Omawiane szkice prowokują do dyskusji. To nie są sprawozdania z lektur. Nawet syntetyczne uporządkowania wyrastające z osobistych pasji krytyka i przyporządkowane konieczności klasyfikacji, wyznaczania zakresów zjawisk, tematów etc., są nade wszystko naznaczone wyrazistością postawy. Cenię książki wyraziste. Zwłaszcza wtedy, gdy w parze z wyrazistością idzie spójność poglądów. Ale też lubię się wówczas spierać. Wyrazistość prowokuje, zmusza też do uwyrażnienia własnych poglądów. Może wówczas powstaje jakaś nowa jakość, na przecięciu dwu różnych postaw?

Jak zauważyłem w pierwszych recenzjach prasowych, Orski najdotkliwiej uderzył młodszych krytyków, będących zwolennikami projektu krytycznego Henryka Berezy. To osobny problem pod tytułem czy umiemy ładnie się spierać, zwłaszcza gdy wyznajemy odmienne wizje literatury. W każdym razie w szkicach polemicznych – „W azylu

estetycznej nirwany Peerelu” czy „Dalszy ciąg zabaw przyjemnych, ale mało pożytecznych” – nie tylko najpełniej ujawnia się pasja krytyczna Orskiego, ale nade wszystko uobecnia się tu zarys oczekiwania, będących w jakimś sensie programem krytyka. Podkreślmy więc. Nawet nie to, że zapal, pasja, oburzenie przenika materię tych szkiców. Ujawnia się wszak pomysł na literaturę, odważnie i w artystycznie intrygujący sposób interpretującą rzeczywistość. Nie ceni natomiast Orski gier słownych, funkcjonalnych światów tekstowych, rodzimych *postmodernizmów*. Ceni literaturę powagi gestu moralnego i estetycznego.

Przejdźmy więc do szczegółów. Negatywnym punktem odniesienia w stosunku do własnej wizji literatury jest dla Orskiego proza z kręgu „Twórczości”. Określona jest jako *postmodernistyczna*, przy czym to określenie w języku Orskiego ma charakter pejoratywny. Krytyk oskarża prozaików kręgu „Twórczości” o wtórność, powielanie obcych wzorów, ucieczkę w sztuczne światy literatury (metaliteratury). Tu bym się spierał. Wydaje się bowiem, że zaproponowany do opisu prozy „postmodernistycznej” (a więc opartej na tekstualnym związku z wcześniejszą literaturą, blaknie więc zarzut wtórności) język wartości nie został najszczęśliwiej wybrany. Ten typ dyskursu postmodernizm bierze w nawias. Myślę, że najpierw należałoby rozstrzygnąć, czy aby omawiane teksty są na pewno „postmodernistyczne”, czy są wśród nich i postmodernistyczne, i nieudolne po prostu. To by wy-

czyściło pole polemiki. Można się bowiem zastanawiać, czy przeszczep postmodernistyczny mógł się udać nad Wisłą. Zwłaszcza w latach 80. Orski wszak pisze: *W naszej sytuacji historyczno-społecznej i kulturowej – czasów stanu „powojennego” (po 80) (dodam od siebie, że można to ująć szerzej – A.B.) mieliśmy do czynienia z innym, mówiąc zwięźle i przenośnie, podglebiem świadomości społecznej, z bardziej tradycyjnymi i może zaściankowymi (niekoniecznie w złym znaczeniu tego słowa) problemami, konfliktami wartości, sporami moralnymi (...)* Stąd zwątpienie w autentyczność i wartość rodzimego postmodernistycznego przeszczepu, choć nie należy tu – jak nigdzie – generalizować: *podpatrzone nowoczesne techniki prozatorskie znalazły dobre, twórcze rozwinięcie również w prozie polskiej ostatnich kilkunastu lat (s. 65).* Weryfikacja tego trafnego rozpoznania byłaby możliwa przez przeniesienie poststrukturalnego dyskursu teoretycznego w obręb analiz tekstualnych. Wówczas można byłoby się pokusić i o generalizację.

„A mury runęły” to książka warta uważnej lektury. To, że prowokuje do dyskusji, stanowi bezsprzecznie jej wielką zaletę. Myślę, że warto uważnie także czytać kolejne diagnozy krytyczne Orskiego odnoszące się do najnowszej prozy. Z pewnością stanowią one ciąg dalszy recenzowanej pracy, przynosząc panoramę dokonań prozatorskich lat 90.

Na sam koniec przykry, ale jednak obowiązek recenzencki. Szkoda, że wartościowa książka jest upstrzona mnóstwem błędów korektorskich

(a to pojawia się Marek Woydyło zamiast Wojdyło, to Marcin Świetlicki i Jakub Ekiel stali się Mariuszem Świetlickim i Januszem Ekiem, to znów Jan Drzeżdżon pisany jest Dżeżdżon itp.). Wypada wyrazić żal, że wydawca tak niedbale obszedł się z tekstami krytyka. Ale to już przyczynę do zupełnie innej dyskusji.

Arkadiusz Bagłajewski

LEKTURA NA REKOLEKCJE

Dawid Warszawski

Obrona poczty sarajewskiej

Wyd. Prószyński i S-ka
Warszawa 1995

Tak się złożyło, że czytałem tę książkę jadąc pociągiem w jednym przedziale z dwiema licealistkami. Ja nad „Obroną poczty sarajewskiej”, one nad „Medalionami” Nałkowskiej i „Archipelagiem GUŁag” Sołżenicyna. Co jakiś czas przerywały lekturę, by porozmawiać o swoich sprawach: o chłopcach, spotkaniach, feriach, na które jadą... Trudno im było się skupić, więc przerywały często. Czasem któraś miała wyrzuty sumienia: „Poczekaj, już pogadamy, tylko doczytam o wybijaniu zębów”. Pomyślałem wtedy, że książkę Warszawskiego należałoby właściwie włączyć do zestawu lektur szkolnych. Skoro

II wojna, Oświęcim, czy GUŁag tak niewiele obchodzą moje współpasażerki, może obejdzie je książka o wojnie w byłej Jugosławii, opisująca wydarzenia, o których niemalże wczoraj słyszały w telewizji? Przecież powodem umieszczania tego typu książek w lekturach szkolnych są nie tylko ich wartości artystyczne (których skądinąd i tu nie brakuje – upieram się, że reportaż, nie to, co czytamy na co dzień w dziennikach, ale prawdziwy reportaż, jest gatunkiem literackim), ale także przesłanie moralne. Więc dlaczego nie „Obrona poczty sarajewskiej”, w której zło nie jest zbanalizowane przez upływ czasu i szkolną rutynę, a tak niedawny dramat trudny do skwitowania krótkim: „Doczytałam o wybijaniu zębów”?

Nowa książka Konstantego Geberta, od czasów podziemia podpisującego się jako Dawid Warszawski, jest podsumowaniem blisko dwudziestu wielodniowych podróży do krajów byłej Jugosławii. Jeżeli się założy, że to, co się tam dzieje, jest dla nas ważne, nie sposób tej książki zignorować. A. Gebert uważa, że Bośnia jest dla nas ważna. Píše o tym wprost: *Tak samo jak Bośnia, Polska nie należy do żadnego sojuszu wojskowego. Tak samo jak Bośnia, ma sąsiadów, u których ani przyszłość demokracji nie jest zapewniona, ani nie jest powszechnie przeświadczenie o nienaruszalności granic siłą. Tak samo jak Bośnia dziś, jak Czechosłowacja czasu Monachium, jesteśmy dla Zachodu „odległym krajem, o którym niewiele wiemy”*. Nie sądzę, żeby autora ponosił tu jego powszechnie znany

temperament. Tadeusz Mazowiecki – w końcu polityk, któremu z nadmiernego umiaru robiono kiedyś zarzut – mówił po upadku Srebrenicy (ONZ-owskiej strefy bezpieczeństwa, której państwa Zachodu Gwarantowały ochronę), że także w Polsce czuje się mniej bezpiecznie. Warszawski dodaje: *19 kwietnia 1993 roku w cieniu pomnika Bohaterów Getta myślałem o obleganej właśnie przez Serbów Srebrenicy. W latach ubiegłych ból pamięci o przeszłości i nierzadko gorzcy teraźniejszości równowagiło rekonesansowanie: to się powtórzyć nie może. Tymczasem to się powtarza w naszych oczach, w tej samej bezbronności ofiar i tej samej bezsilności świata*. Gebert ma prawo to napisać. Po pierwsze, jako polski Żyd, którego syn pyta: *Tato, ty tam jedziesz dlatego, że kiedy nasi siedzieli po obozach, to pies z kulawą nogą nie zajrzał, prawda?* Po drugie, jako świadek oskarżenia, człowiek, który WIDZIAŁ to, co opisuje.

A widział wiele i to ze szczególnej perspektywy – tych, których ta wojna dotknęła najbardziej: nie polityków, czy wojskowych, a zwykłych ludzi, cywilów z wszystkich chyba narodowości uwikłanych w ten konflikt. Jednakowo cierpiących. Cytowałem już w obszerniejszej recenzji z tej książki, opublikowanej w „Tygodniku Powszechnym” (nr 8/96) paradoksalną niemal wypowiedź pewnego jeńcy z obozu Kristinac pod Zagrzebiem: *Siedzę za brata, który w szeregach armii serbskiej szturmował Vukovar. Przedtem siedziałem w serbskim obozie w Mitrovicy. To za drugiego brata,*

który zginął jako żołnierz chorwackiej Gwardii Narodowej. Po czyjej stronie konfliktu lokuje się ten nieszczęśnik? Jeżeli Dawid Warszawski jest stronnicy, to trzyma z takimi właśnie bohaterami. Z tymi, do których przede wszystkim można zastosować kryterium „ofiara”, dopiero później „Serb” czy „Muzułmanin”.

Książka Warszawskiego daje w swoich reportażach багаż wiedzy o konflikcie w byłej Jugosławii, którego trudno szukać gdzie indziej. A że autor jest dziennikarzem, wie, jak pisać, by te wszystkie nazwiska kończące się na „-vić” nie zlewały się w jedno. Abstrakcyjne liczby uchodźców, rannych, zabitych stają się realne. 7000 zaginionych po zdobyciu Srebrenicy? *Na polu, może 20 metrów od szosy, leżał w kałuży krwi ludzki kadłub. Nad nim stał serbski żołnierz. Pod pachami trzymał odrąbane ręce i nogi. (...) Siedem tysięcy minus jeden.*

Lektura tej książki pokazuje dobitnie, że między Dawidem Warszawskim, a całą resztą dziennikarzy zajmujących się byłą Jugosławią istnieje przepaść. Zastanawiam się czasem, co o niej decyduje. Przecież trudno odmówić kompetencji np. Tadeuszowi Olszańskiemu, którego książka „Mój brat cię zabije” ukazała się parę tygodni po opublikowaniu „Obrony poczty sarajewskiej”. Oczywiście, Olszański był korespondentem przede wszystkim w Budapeszcie i Zagrzebiu i nie miał takich możliwości jak Gebert, który dzięki T. Mazowieckiemu (któremu towarzyszył w misjach do b. Jugosławii) mógł dotrzeć tam, gdzie niewiele

przed nim dojechało. Poza tym po kilku pobytach w Sarajewie Warszawski ma tam przyjaciół i to w środowiskach, które uchodzą za podstawowe źródła informacji dla dziennikarzy zagranicznych, jak np. Fundacja Sorosa, czy dziennik „Oslobodenje”. Na pewno też jest lepszym pisarzem. Nie epatuje okropnościami wojny, raczej zawiesza głos, co – rzecz jasna – tylko potęguje wrażenie. Unika, poza niezbędnymi przypadkami, ekspozycji własnej osoby – w czym celuje wielu innych „korespondentów wojennych”. A jeżeli już pojawia się w pierwszej osobie, to uczciwie – pisać np. o odczuwanym przez siebie strachu. *Nie nadaję się na korespondenta wojennego. (...) Nie chcę nim zostać.* I jeszcze jedno: „Obrona poczty sarajewskiej” jest książką żarliwą i przez to angażującą od pierwszej strony. Mówi się, że zostanie przełożona na serbsko-chorwacki (czy powinienem napisać: serbsko-chorwacko-bośniacki?). To dobrze – może posłuży za jeden z materiałów do odbicia tam wielkich, narodowych rekolacji. Choć już się tam nie strzela, wciąż jest to potrzebne. *Przegrywamy tę wojnę* – pisał K. Gebert – wojnę przeciwko dawnemu Sarajewu, miastu wielości kultur, religii, narodów. Dziś przegrywamy tę wojnę nadal: gdy piszę te słowa, Serbowie – w lęku przed prześladowaniami – opuszczają „swoje” dzielnice Sarajewa, które przechodzą pod kontrolę Muzułmanów. Najciężej doświadczony przez wojnę naród akceptuje dziś nowe „czyszczenie etniczne”.

Narodowe rekolekcje potrzebne są także nam. Za to, że tak wielu z nas pozostało wobec tej tragedii obojętnych.

Michał Okoński

**„THE NEW YORK TIMES”
I PAPIEŻ**

**Tad Szulz
*Pope John Paul II
The Biography***

Scribner, New York 1995

Biografia papieża opublikowana przez znanego reportera „The New York Timesa” ma szansę stać się ważnym przyczynkiem do zrozumienia specyficznej percepcji osoby i myśli Jana Pawła II w świecie zachodnim, głównie amerykańskim.

Tad Szulz jest wyraźnie zafascynowany tak bardzo polskim papieżem. Jednocześnie granice tej fascynacji wyraźnie wyznacza tzw. nowość spojrzenia człowieka od wielu lat będącego wewnątrz wydarzeń współczesnego świata i wyraźnie podległego magii danych statystycznych, analiz socjologicznych i nieubłaganych, zdawałoby się, wymagań postmodernistycznej cywilizacji. Właśnie owo zderzenie papieża uparcie trwającego na konserwatywnych i niepopularnych pozycjach i życzliwie, choć z pewnym niedowierzaniem, przyglądającego mu się dziennikarza stanowi o randze książki.

Tad Szulz napisał swoją biografię wyraźnie dla czytelnika nie obzajomionego z historią Polski czy Europy Środkowej. Starał się przypomnieć fakty i wydarzenia pozornie oczywiste i znane, a jednak – gdy umiejętnie wydobyte i pokazane w swym historycznym kontekście – nabierające żywości i tłumaczące wiele z tej charyzmatycznej i mistycznej wręcz postaci, wyraźnie postrzegającej swą misję w kategoriach właśnie mistycznych czy apokaliptycznych w kończącym się drugim millenium, a może raczej u progu trzeciego tysiąclecia.

Ponad 500-stronicowa książka, zaopatrzona w bogatą bibliografię i liczne przypisy (w tym setki rozmów przeprowadzonych przez autora w Polsce i na całym świecie), podzielona na 30 rozdziałów, stanowi lekturę fascynującą, o charakterze niemal powieści przygodowej ze wszystkimi walorami tego gatunku. Znajdujemy więc cudowne okoliczności, niespodziewane zwroty i pojawianie się opatrnościowych osób w kluczowych momentach życiowych głównego bohatera, wreszcie jego jakby bezwiedne spełnianie odwiecznych wyroków Opatrzności. Mamy też swoiste crescendo napięcia, i to nie tylko związane z niezwykłą biografią Karola Wojtyły. Szulz w swojej książce ukazał nie tylko fakty i wydarzenia (choć trzeba przyznać, że uczynił to z rzadką skrupulatnością), ale też nadał im wymiar wielkiej konfrontacji kulturowej, by nie powiedzieć zmagania się przeciwstawnych wizji człowieka.

Papież jawi się jako wielki samotnik przeciwstawiający się cywil-

zacji nienawiści i śmierci. Jego głos dramatycznie oskarża nadużycia praw człowieka, a zwłaszcza deprecjowanie praw tych, którzy nie mogą się w żaden sposób bronić.

Amerykański autor pokazał pontyfikat Jana Pawła II w światowym kontekście. Ponad 60 podróży duszpasterskich papieża do różnych części świata znalazło obiektywną i pełną podziwu interpretację. Papież wyłania się z kart tej książki jako duszpasterz świata, wrażliwy na każdy przejaw niesprawiedliwości.

Jak łatwo było się domyślić, ważną część w analizach Szulza stanowi udział Jana Pawła II w obaleniu komunizmu w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Zwłaszcza kolejne pielgrzymki do Polski zostały szczegółowo opisane i pokazane na tle szybko zmieniającej się sytuacji politycznej i społecznej ojczyzny papieża.

Opisy kulis dyplomacji watykańskiej, rosyjskiej i amerykańskiej zdradzają bardziej pazur dziennikarza niż znawcę problemów kościelnych, czynią jednak lekturę książki niezwykle zajmującą.

Chciałbym zakończyć cytatem podsumowującym zarówno samą książkę, jak i cały pontyfikat:

Jedni będą twierdzić, że polski papież był wielkim światowym liderem, zarówno moralnym, jak i politycznym, ale że nie sprawdził się jako głowa Kościoła rzymskokatolickiego. Inni będą ukazywać wielorakie wykładnie i perspektywy tego długiego pontyfikatu, podkreślając jego dokonania i samo nauczanie.

Wreszcie, same wydarzenia określą jego rolę jako najwyższego

pasterza Kościoła i będą stanowiły najlepszy komentarz do dokonanego przez niego wprowadzenia katolicyzmu w trzecie millenium chrześcijańskiej ery. W każdym razie nie ulega kwestii, że ten człowiek o szerokim uśmiechu, pełnym namysłu milczeniu i niezwykle wytrzymałości, przepętiony bezgraniczną czułością wobec ludzi młodych, chorych, jak i całej ludzkości, pozostawi niezatarte piętno na naszym czasie. Krótko mówiąc, nie było takiego drugiego w naszych czasach (s. 488).

Stanisław Obirek SJ

Z życia Kościoła

1. KONFERENCJA REGIONALNA BISKUPÓW Z EUROPY ŚRODKOWEJ I WSCHODNIEJ. W dniach 30 IV – 2 V 1996 r. obradowało w Warszawie 282. Zebranie Plenarne Episkopatu Polski. Obradom przewodniczył prymas kard. J. Glemp. Uczestniczył w nich nuncjusz apostolski abp J. Kowalczyk. Jako zaproszeni goście wzięli udział w obradach przedstawiciele episkopatów: Białorusi, Chorwacji, Czech, Litwy, Francji, Niemiec, Rosji, Słowacji, Ukrainy, USA, Węgier i Włoch. Przedstawiciele Kościołów z byłego bloku państw socjalistycznych mówili z radością o oznakach odnowy życia religijnego w ich krajach. Wskazali równocześnie na trudności wynikające zarówno z braków personalnych, jak i ze zniszczeń duchowych i materialnych. Wyrazili także wdzięczność Kościołowi w Polsce zarówno za kapłanów, osoby zakonne i świeckie podejmujące u nich pracę, jak i za pomoc ze strony polskich wiernych. W dalszym ciągu gorąco proszą o nowych kapłanów z Polski, którzy podejmą pracę na ich terenach. Zarówno oni, jak i przedstawiciele episkopatów zachodnich ukazali sytuację Kościoła w swych krajach na tle przemian społecznych (z komunikatu Episkopatu).

2. RELACJE PAŃSTWO – KOŚCIÓŁ. 27 marca w Urzędzie Rady Ministrów w Warszawie odbyło się spotkanie Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu. W pierwszej części posiedzenia uczestniczyli prymas kard. J. Glemp oraz premier W. Cimoszewicz. Podczas dyskusji, w której brali udział nowi członkowie ze strony rządu, omówiono dotychczasowe prace komisji. Mimo mnogości tematów podjętych do tej pory, załatwiono niewiele spraw. Abp Jerzy Stroba, współprzewodniczący posiedzeniu, zarzucił rządowi, że – mimo istniejących zobowiązań prawnych – przygotował lub skierował do parlamentu inicjatywy ustawodawcze bez uprzedniej konsultacji na forum Komisji Wspólnej. Według arcybiskupa strona rządowa zobowiązała się przedstawić Komisji do zaopiniowania odpowiednie propozycje ustawodawcze.

28 marca prezydent A. Kwaśniewski wystosował do Jana Pawła II zaproszenie do przybycia do Polski z pielgrzymką duszpasterską i do złożenia oficjalnej wizyty na przełomie maja i czerwca 1997 r.

3. PODATKI DLA KSIĘŻY. Problemy związane z 40-procentowym wzrostem podatku ryczałtowego, płaconego przez księży były jednym

z głównych tematów spotkania dyrektorów ekonomicznych polskich diecezji, które odbyło się 13 marca w Warszawie. W ocenie sekretarza Episkopatu co trzeci ksiądz ma trudności z zaplaceniem wymaganej kwoty. 15 grudnia 1995 r. Departament Wyznań przy URM przysłał bp. T. Pieronkowi przygotowany przez ministra finansów projekt 40% podwyżki podatku ryczałtowego, który miałby obowiązywać w roku podatkowym 1996. W odpowiedzi bp. Pieronek wyraził swoje zaniepokojenie i zaskoczenie rozmiarami tej kolejnej podwyżki podatków od dochodów księży. Zwrócił także uwagę, że przekracza ona 24-procentową inflację roczną. Przypomniat, że wysokość ryczałtu wzrosła w 1994 r. aż o 300%, w 1995 – o 50%. W kolejnym roku podatkowym stawka wzrasta o 40%.

Duchowni w Polsce płacą podatek zryczałtowany, obliczany od liczby mieszkańców parafii, niezależnie od wyznania czy częstotliwości uczęszczania na niedzielą mszę świętą. Księża płacą więc także za ateistów, którzy nigdy w kościele się nie pojawiają i z pewnością nie dają żadnych ofiar. Według szacunków kościelnych na niedzielą mszę w skali całego kraju uczęszcza około 35% mieszkańców parafii (ze sporym zróżnicowaniem w zależności od regionu). Badania socjologiczne wykazują natomiast, że ok. 45% polskich obywateli praktykuje w sposób systematyczny.

Nowe, obecnie obowiązujące stawki podatkowe określają, że proboszczowie w parafiach liczących 1–2 tys. mieszkańców płacą 210 n. zł kwartalnie, w parafiach od 10 do 12 tys. – 428 n. zł, w parafiach od 18 do 20 tys. 588 n. zł, a powyżej tej liczby – 637 n. zł. Nieco niższe stawki obowiązani są płacić wikariusze. W parafiach liczących 1–3 tys. mieszkańców płacą kwartalnie od 171 do 179 n. zł (w zależności od liczby mieszkańców gminy lub miasta), w parafiach od 8 do 10 tys. – 188–209 n. zł, a w przekraczających tę liczbę – 196–213 n. zł (KAI).

oprac. Piotr Samerek SJ