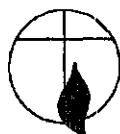


przegląd powszechny

2/906/97

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
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. naczej)
Maria Magdalena Matusiak
Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)
Janusz Salamon SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji (022) 49-02-39
(022) 49-91-31 w. 208, 211
tel. administracji (022) 48-91-31 w. 214
tel. fax (48) (022) 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 44,00 zł
za 1 półrocze 24,00 zł
(cena egzemplarza poza prenumeratą
4,50 zł)

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 10201068-51624-170-1-111
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

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

„Przegląd Powszechny” od stycznia 1997 r.
dla odbiorców z Europy Środkowo-Wschodniej
jest dotowany przez Fundację im. Stefana Batorego.

Druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków

Numer zamknięto 20 I 1997 r.

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

Spis treści

<i>Wacław Oszejca SJ</i> Popiół i żar	137
---	-----

<i>Piotr Jordan Śliwiński OFMCap</i> Po religijności pływa i New Age się nazywa	139
---	-----

New Age pływa po wodzie religijności i nie może się bez niej obejść. Ta podstawowa słabość wskazuje, że chrześcijańską odpowiedzią na New Age powinno być wyraziste, dostosowane do mentalności dzisiejszego człowieka ukazywanie przesłania Ewangelii.

<i>Ryszard Radzik</i> Białoruś a Europa Środkowo-Wschodnia Uwarunkowania kulturowe przemian polityczno-gospodarczych	148
--	-----

Białoruś wciąż nie ma klasy społecznej, która byłaby zainteresowana szybką modernizacją gospodarczą i polityczną kraju, domagałyby się rządów prawa, a nie rządów osobistych. Dotkliwie odczuwalny jest brak klasy zdolnej zbudować społeczeństwo niezależne od władzy.

<i>Józef Ratajczak</i> Trzy razy z o emigracji	165
--	-----

Pojawiła się tendencja do poniechania terminu „emigracja”, ponieważ przestały istnieć polityczne powody polskiego uchodźstwa. Czy wystarczy pożegnać się z politycznym piętnem tego zjawiska, czy też trzeba uznać, że emigracji już nie ma?

<i>Jean Chélini</i> Dyplomacja rzymska – obecny stan rzeczy	178
---	-----

Dyplomacja Stolicy Apostolskiej funkcjonuje w nieco innym wymiarze niż świecka, inne są więc jej sukcesy i niepowodzenia. Dziś, patrząc na dyplomację między państwami, można postawić pytanie, czy dyplomacja Kościoła nie będzie zmuszona w większym stopniu brać pod uwagę opinie swoich wiernych.

Piotr Kobielski-Grauman

Wiersze 191

Jerzy Kochanowicz SJ

Dokąd idzie Kościół? 193

W obliczu obumierającej starej postaci Kościoła nie należy popadać w panikę ani rezygnację, lecz dostrzec w obecnej sytuacji szanse i wyzwania.

ks. Janusz Wiśniewski

Finanse Kościoła w Niemczech 200

Kościół katolicki w Niemczech posiada określoną bazę materialną, którą zarządza planowo i kolegialnie. W planowaniu i realizacji budżetu oprócz duchownych czynny udział biorą świeccy eksperci.

Jerzy Gaul

Czy należy bać się islamu? 205

Jak tradycyjne społeczeństwa muzułmańskie radzą sobie w szybko zmieniającym się środowisku społecznym, gospodarczym, politycznym? Na czym polegają ich propozycje? Czy idą one w kierunku XXI wieku?

Anna Grzegorzczak

Filozofia (nie)oczekiwanego 212

Żyjemy w czasach, w których upadły kategorie od zawsze budujące nie tylko filozofię, ale przede wszystkim egzystencję człowieka. Nadzieję niesie indywidualna droga ciągłej przemiany ku nieskończonym pozytywnym wartościom.

Wiesław Theiss

Stary Doktor na indeksie

Nieznane recenzje dzieł Janusza Korczaka z 1954 roku 218

W latach pięćdziesiątych usuwano z bibliotek książki Korczaka, zarzucając Staremu Doktorowi dwa „błędy ideologiczne”: niedostrzeganie związku między „burżuazyjnym” ustrojem społeczno-politycznym a krzywdą dziecka oraz skrajny indywidualizm w postrzeganiu praw dziecka.

Michał Okoński

Z niedzieli na niedzielę 229

Sesje – Sympozja

J. Salamon SJ: Dylematy epoki mediów 232

(II Forum Młodzieży Akademickiej „Kultura – media – Kościół”, KUL, Lublin, 14–15 XII 1996 r.)

Sztuka

K. Paluch-Staszkiel: Warszawa za Wazów 235

(„Narodziny stolicy. Warszawa w latach 1596-1668”, Zamek Królewski w Warszawie, 9 IX – 31 XII 1996 r.)

R. Rogozińska: Przeciwnieństwa tylko pozorne 237

(Christos Mandzios, „Obszary wspólne”, Galeria u Jezuitów, Poznań, 9–22 XII 1996 r.)

Teatr

J. Godlewska: Z Kantem na morzu 238

(Teatr Polski we Wrocławiu, „Immanuel Kant” Thomasa Bernharda, reżyseria – Krystian Lupa)

Film

A. Pietrzak: Zima w Minnesocie i gdzie indziej 240

(„Fargo”, reżyseria – Joel Coen)

Książki

A. Szymańska: Wiersz – dowód na istnienie chwili 242

(Urszula Koziół, „Wielka pauza”)

M. Orski: Żakiewicz w czasie zatrzymuje 245

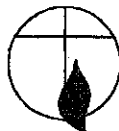
(Zbigniew Żakiewicz, „Ujrzane, w czasie zatrzymane”)

K. Bondyra: Kłopoty z narodowością 247

(Antonina Kłoskowska, „Kultury narodowe u korzeni”)

Polemiki, wypowiedzenia, listy: Program „Adalbertus” w 1996 roku (Jacek Konik) 250

Z życia Kościoła (oprac. Piotr Samerek SJ) 252



Sommaire

Wacław Oszejca SJ

La cendre et la braise

137

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

**Dans l'eau du sentiment religieux il nage
et s'appelle le Nouvel Age**

139

Le New Age nage dans l'eau du sentiment religieux et ne saurait s'en passer. Cette faiblesse fondamentale indique ce que devrait être la réponse chrétienne au New Age: une mise en vedette bien en relief du message de l'Évangile, adaptée à la mentalité de l'homme d'aujourd'hui.

Ryszard Radzik

**La Biélorussie et le Centre-Est de l'Europe
Facteurs culturels de changements politico-économiques**

148

La Biélorussie n'a toujours pas de classe sociale intéressée à une rapide modernisation économique et politique du pays et qui réclamerait le gouvernement de la loi et non un gouvernement personnel. Cette absence d'une classe capable d'édifier une société indépendante du pouvoir.

Józef Ratajczak

Trois fois à propos de l'émigration

165

Il s'est fait jour la tendance à renoncer au terme d'„émigration”, dans la mesure où les causes politiques de l'émigration des Polonais a cessé d'exister. Suffit-il de se séparer d'avec l'empreinte politique du phénomène ou il faut reconnaître qu'il n'y a plus d'émigration?

Jean Chélini

La diplomatie romaine

178

La diplomatie du Saint-Siège fonctionne dans une autre dimension que la diplomatie laïque, ce qui fait que ses succès et ses échecs sont différents. De nos jours, à force de regarder la diplomatie entre États, on peut se demander si celle de l'Église ne sera pas obligée de tenir compte davantage des opinions des fidèles.

*Piotr Kobielski-Grauman***Poésies**

191

*Jerzy Kochanowicz SJ***Vers où va l'Église?**

193

Devant la nécrose de la vieille forme de l'Église, il ne faut pas se laisser aller à la panique ou à la résignation, mais percevoir dans la situation en présence des chances et des défis.

*abbé Janusz Wiśniewski***Les finances de l'Église en Allemagne**

200

L'Église catholique en Allemagne dispose d'une base matérielle qu'elle gère selon un plan et collégialement. Des experts laïcs ont leur part – à côté d'ecclésiastiques – dans la planification et l'exercice du budget.

*Jerzy Gaul***Faut-il craindre l'islam?**

205

Comment les sociétés musulmanes traditionnelles se retrouvent-elles dans un environnement social, économique et politique en changement rapide? En quoi consistent leurs propositions? Cheminent-elles vers le XXI^e siècle?

*Anna Grzegorzcyk***La philosophie de l'(in)attendu**

212

Nous vivons dans un temps où se sont effondrées les catégories édifiant depuis toujours non seulement la philosophie, mais avant tout l'existence de l'homme. Ce qui est riche d'espoir, c'est la voie individuelle d'une métamorphose constante axée sur des valeurs infinies.

*Wiesław Theiss***Le Vieux Docteur à l'index****Des jugements critiques inconnus de 1954****sur les oeuvres de Janusz Korczak**

218

Dans les années cinquante, il fut procédé à l'élimination des livres de Janusz Korczak des bibliothèques de chez nous, deux „erreurs idéologiques” ayant été reprochées au Vieux Docteur: 1^{re} méconnaissance du lien entre le système socio-politique „bourgeois” et l'injustice dont aurait pâti l'enfant avant 1939, et 2^e individualisme extrême dans la conception des droits de l'enfant.

Comptes rendus

232

Mirostaw Paciuszkiewicz SJ

Słabość i moc

O ludziach żyjących w związkach niesakramentalnych

Apostolicum, ul. Wilcza 8, 05-091 Ząbki, tel. (0-22) 781-74-64;
fax 781-73-89

Książka stanowi niejako dalszy ciąg wcześniej wydanej „Tęsknoty i głodu”. Nawiązuje do tamtej również konstrukcją tytułu: „Tęsknota i głód – słabość i moc”. Różnica polega na tym, że pierwsza jest składanką wielu autorów i dokumentów, ta zaś zawiera zasadniczo przemyślenia autora.

Krzysztof Renik

Religie, które przeżyły

WAM 1996, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków,
tel. (0-123) 21-39-10

Autor książki przewędrował w latach 1992–1993 ziemie Rosji, Kazachstanu, Uzbekistanu, Tadżykistanu i Armenii. Rozmawiał z dziesiątkami osób zaangażowanych w odnowę życia religijnego – chrześcijaństwa we wszystkich jego tradycjach, islamu i buddyzmu. „Religie, które przeżyły” są dalszym ciągiem innej książki K. Renika pt. „Podpolnicy. Rozmowy z ludźmi Kościoła na Litwie, Łotwie, Białorusi i Ukrainie 1990–1991” wydanej przez Oficynę Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1991.

Popiół i żar

Luty w tym roku stoi pod znakiem światła i popiołu. Wypada bowiem w tym miesiącu święto Ofiarowania Pańskiego, czyli Matki Bożej Gromnicznej, i Środa Popielcowa, czyli po prostu Popielec. O tym ostatnim mówi się, że jest ósmym sakramentem, jako że w Popielec chętnych do posypywania głowy popiołem jest znacznie więcej niż np. wiernych na niedzielnej mszy. Żarty żartami, ale coś w tym posypywaniu popiołem musi być, skoro tak nas pociąga. Żeby jeszcze można było wytłumaczyć to tłumne zjawisko popielcowe chęcią zaspokojenia potrzeby zabawy, przyjemności, ale nie, co zaś może być zabawnego w słowach: *Prochem jesteś i w proch się obrócisz*, nawet jeśli temu przypomnieniu towarzyszą słowa zaprzeczające je: *...ale Pan wskrzesi cię w dniu ostatecznym?* Może więc prawdą jest, że lubimy być straszeni, albo że lubimy bać się rytualistycznie, na niby? Być może coś z tego jest prawdą, ale przecież nie wyczerpującą ani tym bardziej jedyną. Pod tym popiołem wciąż musi tlić się żar, ogień, skoro nie wiedząc nawet o tym, posypujemy nim głowy, lub malujemy znak krzyża na czole.

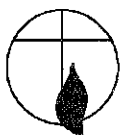
Pewnym wytłumaczeniem takiego naszego postępowania może być święto Ofiarowania Pańskiego. Jak powszechnie wiadomo, w tym dniu święcimy gromnice. Do niedawna spełniały one wiele pożytecznych funkcji. Na pewno chroniły od piorunów, na pewno w nagłej potrzebie, gdy już nie było w domu żadnego źródła światła, gromnica je zastępowała. Jednak jej główną funkcją było towarzyszenie umierającemu. Popielec, śmierć i gromnica. Myślę, że to jej żar i światło skrywa popiół. Może więc warto przypominać ten stary zwyczaj, dla młodych tak stary, że już martwy. Otóż na Matkę Boską Gromniczną w kościołach możemy usłyszeć wyznanie, prośbę, a nawet modlitwę, co najmniej przedziwną, a nawet podejrzaną, zwłaszcza gdy jest się przeciwnikiem eutanazji. W Ewangelii na ten dzień słyszymy starego człowieka Symeona proszącego Boga o śmierć, która proszącemu jawi się jako odejście i osiągnięcie pokoju. Zwolennicy eutanazji chcą ją uzasadnić,

czy bronić jej, też używają podobnej argumentacji. Choroba, starość, cierpienie fizyczne i psychiczne, to wszystko i wiele innych czynników, czyni ludzkie życie nieznosnym. Tylko i wyłącznie nieznosnym. Skoro tak, skoro nie ma innego wyjścia, położenie kresu takiemu istnieniu będzie dobrą przysługą. Byłoby tak, gdyby nie Symeon. Owszem, prosi on Boga o śmierć, ale nie dlatego, że ma już dosyć marności życia, że jakoś jego życia tak gwałtownie się pogorszyła. Przeciwnie, Symeon prosi Boga o śmierć, bo jest szczęśliwy. Jest szczęśliwy, tak szczęśliwy, że się już niczego szczęśliwszego nie spodziewa tutaj, gdzie żyje. Największe zatem szczęście spada na Symeona dopiero na starość, a więc kiedy rzeczywiście, jak się mniewa, jakoś życia jest już mocno nadwątłona.

W świetle Symeonowych słów mówienie, że jakaś sytuacja życiowa jest tak tragiczna, że nie ma w niej już miejsca na choćby nikły płomyk dobra, staje się mówieniem co najmniej problematycznym. Środa Popielcowa i Wielki Post proponują nam inne patrzeć na dolę i niedolę człowieka. Oczywiście nikt z nas nie może ręczyć za to, jak się zachowa, kiedy na niego spadnie wiadomość, że to już. Ale tym bardziej warto o tym myśleć, by nie dać się zaskoczyć.

A swoją drogą, kiedy tak wiele, może zbyt wiele, się mówi, a niewiele robi dla szpitalnictwa, warto byłoby pójść o krok dalej i starać się o takie kształcenie lekarzy, by mogli oni dostępnymi im środkami farmakologicznymi, a jeszcze bardziej słowem, skuteczniej zwalczać ból ciała i duszy. Lekarz przecież prowadzi swego bliźniego przez życie, dlaczego miałby się teraz stać kimś innym, tym na kogo nie można już liczyć.

Wacław Oszejca SJ



Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Po religijności pływa i New Age się nazywa

Gdy czytam o New Age, przypomina mi się często zagadka dziecięca o kaczce, której to zagadki nauczyłem się w przedszkolu, jak wielu moich rówieśników. Niby wszystko wiadomo, niby wszyscy jasno wiedzą, co to jest New Age, ale w polskiej literaturze ciągle mieszanie określeń z zakresu socjologii czy fenomenologii religii z określeniami teologicznymi wskazuje na to, iż właśnie jasności terminologicznej brak. Uporządkowanie terminologii może pomóc lepiej zrozumieć wyzwania, jakie stawia rzeczywistość New Age każdemu chrześcijaninowi.

Globalna supersieć

Klasyczne typologie socjologiczne nie wystarczają do określenia zjawiska, jakim jest New Age. Często mówi się o ruchu New Age. Określenie to jest tak rozpowszechnione, że nie warto toczyć przeciw niemu bojów¹, konieczne trzeba jednak uświadomić sobie, że pojęcie „ruch” nie jest tutaj używane w sensie ścisłym. Ruch jest bowiem rzeczywistością społeczną, która cechuje się pewną stabilnością strukturalną, a więc jakimś centrum przywódczym i formą organizacyjną oraz jednością ideologii. Trudno się doszukać tych cech w New Age. Socjologzy do jej opisania używają pojęcia „metanetwork”². Otóż me-

¹ Termin „ruch” w odniesieniu do New Age jest obecny zarówno w literaturze polskiej, jak i obcej, np.: S. Dobrzański, *New Age zagrożeniem i wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, w: tenże (red.), *New Age – pseudoreligia*, Kraków 1994, s. 7-28; Ch. Schorsch, *Die New Age – Bewegung*, Gütersloh 1989.

² M. Introvigne, *Storia del New Age 1962-1992*, Piacenza 1994, s. 18-21. Także literatura newageowska używa chętnie określenia „network” i pochodnych. Np. hasło „Netzwerk”, w: E. Gruber, Fassberg, *New-Age-Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 1988, s. 89.

tanetwork jest strukturą, która składa się z wielu network. Pojęcie to, które literalnie oznacza „sieć”, weszło do języka technicznego socjologii na oznaczenie formy organizacji mniej zorganizowanej od ruchu. Przykładowo istnieje pewna liczba ludzi, która interesuje się numerologią. Ich zainteresowanie tym przedmiotem wyraża się pojawieniem zapotrzebowania na literaturę o numerologii. Powstają zatem wyspecjalizowane księgarnie oferujące książki o tematyce numerologicznej. Ludzie zajmujący się tą tematyką mogą zacząć odczuwać potrzebę wymiany informacji, doświadczeń, książek dotyczących ich numerologicznego hobby. Organizuje się zatem kluby numerologiczne, seminaria, wczasy, a jeśli grono osób fascynujących się ukrytym znaczeniem numerów jest dostatecznie duże, także pisma i poradniki specjalistyczne. Powstaje w ten sposób network numerologiczny. Przynależność do niego jest zupełnie płynna. Ktoś w pewnym momencie może zmienić zainteresowanie numerami na fascynację białą magią, astrologią, ekologią głębką, medytacją wschodnią, UFO czy też czymś jeszcze innym i w sposób zupełnie płynny przejść do innego networku. New Age to „supersieć”, metanetwork, która jest połączeniem wielu przecinających się networków, dotyczących bardzo szerokiego kręgu zagadnień, od wszelkich form okultyzmu, magii, wierzeń, przez muzykę, architekturę, medycynę, na walkach wschodnich i polityce kończąc³. New Age jest więc „supersiecią”, która swoimi okami chce pokryć całość działalności ludzkiej.

Z tak specyficznie zorganizowanej struktury wynikają bardzo poważne konsekwencje. Przede wszystkim bardzo jest trudno ocenić, czy ktoś „należy” do New Age. Nie istnieją bowiem żadne warunki wstępne, żadne deklaracje przynależności. Ktoś po prostu wchodzi w orbitę usług oferowanych przez jeden z networków newageowskich.

Inną konsekwencją jest brak przywódców, struktura tak nisko zorganizowana, że po prostu ich nie ma. Są różne znane posta-

³ Żeby się przekonać o szerokości ofert proponowanych przez New Age, wystarczy wziąć jakiekolwiek czasopismo utożsamiające się z ideologią metanetworku. Istnieje nawet ogólnosiwiatowy kalendarz wydarzeń, imprez newageowskich dostępny przez Internet.

cie, które przyznają się do New Age i są uznawane za autorytety przez większość osób utożsamiających się ideologią Nowej Ery, o przywódcach jednak nie można mówić. Massimo Introvigne proponuje mówić raczej o „rzecznikach”, wśród których wymienia np. Davida Spranglera, Marilyn Ferguson, Kena Wilbera⁴. Inną kategorią przedstawicieli New Age są osoby nie tyle uznawane za autorytet, ile raczej bardzo znane jako często pojawiające się w mass mediach. Włoski badacz proponuje nazywać je osobistościami (personaggi), i wymienia wśród nich m.in. José Argüellesa, Leonarda Orra czy Shirley MacLaine⁵.

Zupełnie płynna struktura New Age ma także jeszcze inną cechę. Otóż z jej nieokreśloności wyłaniają się twory o wiele lepiej zorganizowane – nowe ruchy religijne. Proces powstawania tych grup przedstawia bardzo dobrze typologia Williama Simsa Bainbridge’a⁶. Partycypujących w którymkolwiek z networków New Age można zakwalifikować jako tworzących poziom *audieny cult*. Są to osoby czytające książki któregoś z autorów newageowskich, słuchające muzyki z tego nurtu lub fascynujące się jakąś formą medytacji propagowaną w audycjach telewizyjnych. Następnie wokół jednej z osobistości newageowskich, najczęściej mającej charakter lokalnego guru, np. autora licznych publikacji, muzyka, zaczynają się gromadzić jego klienci, tzn. osoby korzystające z jego porad, uczestniczące w jego seminariach itp. (to już poziom *client cult*). W sprzyjających warunkach mogą one stać się zaczątkiem nowego ruchu religijnego o ścisłej strukturze, hierarchii (w której nasz newageowski guru stanowi oczywiście szczyt), własnej obrzędowości. W ten sposób osiąga się poziom nazwany przez Bainbridge’a *cult movement*. Klasycznym przykładem ruchu, który się wyodrębnił z New Age, jest *Johannine Daist Communion*. Założyciel tej grupy *Da Avadhoota* (Franklin Jones) jest jednym z bardziej znanych w Stanach Zjednoczonych białych mistrzów jogi. Większość grupy stanowią osoby, które uczył technik jogi⁷.

⁴M. Introvigne, dz. cyt., s. 132 n.

⁵Tamże, s. 147. Symptomatyczny jest np. podtytuł nowego włoskiego miesięcznika spod znaku Wodnika: „Głos New Age” („La voce della New Age”).

⁶Typologię tę omówiłem szerzej w artykule *Magiczne szerszenie*, „PP” 10/1996.

⁷M. Introvigne, *Le nuove religioni*, Milano 1989, s. 292 n.

Struktura metanetwork wpływa też na brak jednolitej doktryny. Mówienie o programie New Age jest wysoce ryzykowne, bowiem przy tak dowolnym zorganizowaniu, braku przywódców, istnieniu wielu różnych, często przeciwstawnych poglądów, pochodzących z różnych centrów, trudno mówić jednoznacznie o skonsolidowanym newageowskim programie filozoficzno-światopoglądowym; raczej można wskazać na pewne idee przewodnie w nim obecne. To jednak należy już do oceny doktrynalnej New Age.

Supermarket religijny

Pierwszym zasadniczym spostrzeżeniem autorów oceniających doktrynę New Age jest brak jednolitej, systematycznej doktryny. Oczywiście można wyseparować jakieś poglądy wspólne, jednak każdego, kto włączy się z różnych stron w literaturę spod znaku Wodnika, uderzy poczucie totalnej mieszaniny. Tę rzeczywistość większość autorów oddaje różnymi metaforami. M. Fuss chętnie porównuje New Age do *supermarketu religijnego*, w którym każdy może chodzić i wybierać sobie towar, który mu się podoba⁸. Biskup pomocniczy Genewy A. Grab mówi o *zimnym bufecie* New Age, w którym są podane w smakowitej formie różne specjały religijne. Wszystko przybrane, udekorowane, zachęca do konsumpcji⁹. Ideę ładnego przybrania starych poglądów religijnych jako ważną podkreśla też M. Pacwa, nazywając ją amerykanizacją. Według tego autora New Age nie proponuje elementów religii dalekowschodnich w ich czystej formie, lecz je amerykanizuje i wypacza, czyniąc z nich hit komercyjny¹⁰. Także kard. G. Danneels w swoim liście pasterskim „Chrystus czy Wodnik?” podkreśla synkretyzm New Age i posługuje się przy tym metaforą o je-

⁸ Opieram się na notatkach z kursu dotyczącego New Age prowadzonego w roku akademickim 1995/1996 przez M. Fussa na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

⁹ A. Grab, *La New Age e la ricerca della felicità*, „II Regno-Documenti” 34/1989, s. 616.

¹⁰ M. Pacwa, *Katolicy wobec New Age*, Kraków 1994, s. 27-34.

dzeniu z wielu naczyń¹¹. Wszystkie te kulinarne metafory – bo i w supermarkecie kupuje się przede wszystkim towary spożywcze – uwydatniają bardzo dużą rozpiętość doktryny newageowskiej, która wyraża się w olbrzymiej różnorodności propozycji religijnych, parareligijnych czy kulturalnych w sensie ogólnym. Często są one tak różne, jak kanapka ze śledziem i bułka z nutellą. Bo czyż nie taki jest kontrast między zainteresowaniem ideami Joachima di Fiori i ufologią, ascetyzmem mnichów buddyjskich i najbardziej wyrafinowanymi technikami seksualnymi, akceptowanie nieistnienia grzechu człowieka i lament ekologów głębokich nad każdą ginącą rośliną, rzekome przekroczenie progu materii przez channeling i techniki medytacyjne z setkami poradników prezentujących sposób zdobycia majątku.

Także metafora użyta przez M. Introvigne przedstawia New Age jako mieszaninę. Badacz ten porównuje doktrynę newageowską do wód jeziora zmańczonego przez rzeki spływające do niego z trzech pobliskich wzgórz¹². Wody jeziora symbolizują środowiska teozoficzne w Europie Zachodniej, zwłaszcza w Anglii, które na początku lat pięćdziesiątych przeżywały rodzaj przebudzenia¹³. Przypomnijmy, że Teozofia, lub lepiej Towarzystwo Teozoficzne, jest ugrupowaniem ezoterycznym powstałym pod koniec ubiegłego stulecia, której inspiratorką była Helena Blavatsky. Wśród znanych teozofów trzeba wymienić H.L. Olcott, A. Besant. Grupa ta proponowała znalezienie wspólnej istoty wszystkich religii, którą miała być energia ukryta we wnętrzu każdego człowieka. Doktryna teozoficzna świadomie dystansując się od wszelkich dogmatów jest faktyczną mieszanką tradycji ezoteryzmu zachodniego, hinduizmu i elementów spirytyzmu¹⁴.

¹¹G. Danneels, *Christus oder Wassermann?* Freiburg 1991, s. 49.

¹²M. Introvigne, *Storia del New Age 1962-1992*, dz. cyt., s. 37-84.

¹³O ożywieniu środowisk teozoficznych w tym okresie piszą: J.R. Lewis, J.G. Melton, *The New Age*, „Syzygy” 1/1992, n. 3, s. 248.

¹⁴J. Vermette, C. Moncelon, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris 1995, s. 260 n.

Do tej niespokojnej teozoficznej wody wpadają rzeki z trzech gór. Pierwsza z nich jest symbolem duchowości alternatywnych. Jakże liczne są rzeki spływające z tej góry! Najważniejszą z nich jest zainteresowanie religiami dalekowschodnimi, wierzeniami ludów Ameryki przedkolumbowej, mitologiami staroegipskimi czy starogermanskimi. Do zwiększenia się tego zainteresowania przyczynił się we wydatnym stopniu J. Campbell, naukowiec zajmujący się badaniem porównawczym mitologii. Swoje prace naukowe spopularyzował w książkach i serii programów telewizyjnych, które cieszyły się wysoką oglądalnością w Stanach Zjednoczonych. Inne rzeki spływające z tej góry to: „ezoteryzm chrześcijański”, spirytyzm, okultyzm, neopogaństwo, ufologia, astrologia. Ten renesans zainteresowania religiami widoczny w New Age dowodzi olbrzymiego zapotrzebowania na doktrynę, która będzie ukazywała sens ludzkiego życia, będzie je ukierunkowywała na jego duchowy wymiar.

Drugą górą są według M. Introvigne terapie alternatywne. Wiele z nich znajduje swe źródła w koncepcjach F.A. Mesmera, twórcy teorii magnetyzmu zwierzęcego. Zlewają tutaj swe wody niekonwencjonalne metody leczenia, jak choćby Reiki, medycyny okultystyczne w rodzaju proponowanej przez E. Cayce, ruch wegetariański, pewne formy psychoterapii (np. W. Reich i jego teoria „energii organicznej”), niektóre grupy „recovery”, leczenie za pomocą kryształów, kolorów i różnych innych przedmiotów. Ta szeroka rzeka przypomina o wielkim, przesadnie wielkim znaczeniu przypisywanym zdrowiu w społeczeństwach uprzemysłowionych końca naszego wieku.

Trzecią z gór, z których spływa woda zasilająca teozoficzne jezioro, tworzą społeczne organizacje alternatywne. W ich grupie można wyliczyć kilkusetosobowe wspólnoty newageowskie, jak Dalmanhur pod Turynem czy Findhorn w Szkocji, jak i liczne grupy tzw. ekologii głębokiej, które uznają, że przyroda czy jej poszczególne obiekty mają takie samo prawo do ochrony jak człowiek. Z tej góry także spada strumień „nowej polityki”, której najbardziej znanym przedstawicielem jest A. Ruz Buenfil z programem wyrażonym w książce „Tęcza, lud bez granic”. Polityka spod znaku Wodnika chce myśleć kategoriami planetarnymi, chce tworzyć społeczność planetarną.

Metafory zarówno kulinarne, jak i ta ostatnia, hydrologiczna, prezentują New Age jako mieszaninę różnych poglądów pocho-

dzących z różnych oczek metanetworku, większość autorów zauważających odmiennosć chce jednak sprowadzić doktrynę newageowską do paru „-izmów”. Mówi się zatem chętnie o newageowskim monizmie, panteizmie, gnostycyzmie itp. Nie negując sensowności tych usiłowań, spróbujmy się raczej zastanowić, co jest główną zasadą, punktem Archimedesowym skomplikowanej rzeczywistości New Age.

Apteka leków religijnych

Tym razem zacznijmy od M. Introvigne. Badacz ten uważa, że zasadnicze znaczenie dla New Age ma channeling, to jest neospirytyzm newageowski. Zasadniczo odróżnia go od jego starszego brata – klasycznego spirytyzmu z końca ubiegłego stulecia, którego najbardziej znanymi osobistościami byli A. Kardec, C. Doyle – fakt, że channeling nie stawia sobie za główny cel kontaktu mediumicznego z duchami zmarłych, lecz kontakt z przewodnikami. Owymi przewodnikami mogą być według klasyków tego kierunku różne byty duchowe: duchy zmarłych, aniołowie, mieszkańcy innych planet, czy nawet „Jezus” (używam cudzysłowu, aby odróżnić tego przewodnika od imienia Zbawiciela)¹⁵. Medium przekazujące posłania od „przewodnika” staje się dla niego kanałem (channel). Przewodnik może za pośrednictwem medium prowadzić wiele osób, pomagać im rzekomo w rozwiązywaniu wielu problemów. Do rozreklamowania channelingu przyczyniła się bardzo Shirley MacLaine, która w swoich doskonale sprzedających się książkach opisuje spotkania głównej bohaterki z „kanałami”. O popularności channelingu może choćby świadczyć spora liczba podręczników, kursów i seminariów, które mają nauczyć, jak być „kanałem”. Techniką preferowaną przez ten newageowski niespirytyzm jest pismo automatyczne. Dzięki niej powstały sztandarowe dzieła channelingu, jak choćby „Rozmowy z Sethem” J. Roberts czy „Cours of Miracles”.

M. Fuss uważa, że channeling i inne nurty wyrastają z wiary w reinkarnację i to ona właśnie byłaby w centrum doktryny

¹⁵ M. Introvigne, *Il channeling: uno spiritismo moderno?* w: tenże (red.), *Lo spiritismo*, Torino 1989, s. 35-96, szczególnie s. 36-48.

New Age. Trudno zaprzeczyć, że wiara w reinkarnację jest jednym z elementów wspólnych dla większości nurtów new-ageowskich oraz że jest idea, która coraz bardziej się przyjmuje w kulturze europejskiej. Świadczą o tym badania socjologiczne, które wskazują nieustanny wzrost wiary w reinkarnację w społeczeństwach zachodnich. Reinkarnacja proponowana przez New Age różni się jednak bardzo od doktryny proponowanej przez religie dalekowschodnie. One – mówiąc w dużym uproszczeniu – uważają kolejne wcielenia za dramat człowieka, za etapy w jego dążeniu do doskonałej jedności z Absolutem różnie rozumianym. Tymczasem New Age traktuje reinkarnację jako możliwość kolejnych doświadczeń, przedłużenia obecnego życia w nowej formie. Koncepcja kolejnych wcieleń służy też usprawiedliwianiu podejmowanych decyzji¹⁶. Symptomatyczne jest postępowanie bohaterki powieści Shirley MacLaine „Out on a Limb”, która znajduje usprawiedliwienie romansu z żonatym mężczyzną w oświadczeniu pewnego medium, że w poprzednim wcieleniu byli mężem i żoną. Także reinkarnacja w wydaniu newageowskim to produkt zamerykanizowany w sensie używanym przez M. Pacwę.

Badania nad powszechnością wiary w reinkarnację prowadzą wszakże do zupełnie innych wniosków. Otóż często jest ona połączona z elementami zupełnie jej obcymi czy wręcz z nią sprzecznymi, jak np. z wiarą w UFO czy z wiarą w Chrystusa. Biskup Grab określa to zjawisko jako prywatyzację religii¹⁷. Każdy człowiek zlepia, składa własną religię, jak mu się podobą, z elementów dowolnie wybranych z innych religii, z dołączeniem własnych pomysłów. Rodzi to hipotezę, że w New Age nie tyle chodzi o religię, o doktrynę, ile o religijność, o zaspokojenie potrzeb religijnych. Zaspokojenie ich jest niezbędne dla pełnego zdrowia człowieka. Dzisiejsza kultura stawia zdrowie i piękno ciała w centrum zainteresowania. Fitness musi zostać dopełniony dobrostanem duchowym. Walka z chorobą, z brzydotą, także ze starością rozumianą nie jako etap życia, ale jako choroba, staje w centrum zainteresowania. Do tego zwiększają-

¹⁶ J. Ries, *New Age e reincarnazione*, „Religioni e Sétte nel mondo” 2/1996, n. 1, s. 53.

¹⁷ A. Grab, dz. cyt., s. 617.

cy się funkcjonalizm w życiu społecznym, nie wyłączając rodzinnego, prowadzi człowieka końca XX w. do magów, mediów, terapeutów, wizjonerów w poszukiwaniu uleczenia własnych bolączek, złagodzenia trudów i cierpień codzienności. Poszukiwanie doświadczenia religijnego, tego *suplementu duszy* według określenia A.N. Terrin, ma być lekarstwem na nihilizm, depersonalizację zalewającą życie codzienne człowieka¹⁸. New Age może być w tym kontekście ujmowana jako wielka terapia człowieka postmodernistycznego. Koncepcja terapeutyczna wyjaśnia i obejmuje chyba wszystkie poprzednie koncepcje¹⁹. New Age proponująca dzięki strukturze metanetworku doświadczenie religijne czy parareligijne, które często jest mieszanką sprzecznych elementów, doświadczeń religijnych pochodzących z różnych epok i kultur, przypomina gigantyczną aptekę wydającą leki schorowanemu duchowo człowiekowi doby postmodernizmu. Czy one leczą, czy raczej uśmierzą na chwilę ból? Jakie będą skutki uboczne newageowskiej terapii? Odpowiedź na to pytanie wymaga osobnego studium.

Na koniec wróćmy do kaczki z przedszkolnej zagadki. Ptak ten po wodzie pływa, lecz po kąpieli spokojnie wychodzi na brzeg. New Age pływa po wodzie religijności, ale równocześnie wyjście z tej mętnej wody byłoby równoznaczne z jej śmiercią. Właśnie ta podstawowa słabość wskazuje, że chrześcijańską odpowiedzią na newageowską propozycję terapeutyczną powinno być przede wszystkim wyraziste, wyrażone językiem dostosowanym do mentalności dzisiejszego człowieka ukazywanie przesłania Ewangelii, czyli Nowa Ewangelizacja. Jednym z jej celów jest przekazanie prawdy o tym, że chrześcijańskie doświadczenie jest spotkaniem z osobą, przede wszystkim z osobą Boga objawiającego się człowiekowi w Jezusie Chrystusie umarłym, zmartwychwstałym i wiecznie żywym. Nowa Ewangelizacja ukazuje też Chrystusa jako doskonałego terapeutę, który uzdrowia z lęku i grzechu, a założoną przez Niego wspólnotę – Kościół – jako miejsce pojednania i radości.

¹⁸ A.N. Terrin, *Fenomenologia dell'attuale domanda di salute*, „Rivista Liturgica” 81/1994, s. 589.

¹⁹ Tenże, *Il sacro off limits*, Bologna 1994, s. 249.

Ryszard Radzik

Białoruś a Europa Środkowo-Wschodnia

**Uwarunkowania kulturowe
przemian polityczno-gospodarczych***

Europa Środkowo-Wschodnia nigdy nie była monolitem gospodarczym, politycznym ani kulturowym. Po II wojnie światowej narzucony ustroj zbliżył do siebie pod wieloma względami objęte nim kraje. Wydawało się, iż zmniejszają się dzielące je różnice. Tendencja ta zdecydowanie odwróciła się po 1989 r., kiedy zabrakło autorytarnej Moskwy zdolnej narzucać innym własne rozwiązania ustrojowo-gospodarcze. Okazało się, iż niektóre kraje zdecydowanie lepiej radzą sobie, rządząc się same, inne – jak na razie – nie są w stanie w miarę sprawnie zarządzać swoją gospodarką, skutecznie modernizować swojego ustroju politycznego. Podział Europy Środkowo-Wschodniej według kryterium gospodarczego: poziomu efektywności ekonomicznej, i politycznego: stopnia demokratyzacji ustrojowej, stał się dość wyraźny. Bezapelacyjnym liderem gospodarczym i politycznym, są kraje Grupy Wyszehradzkiej (pomijam w tych rozważaniach NRD, Albanie, a także dawną Jugosławię – w tym będącą członkiem CEFTA Słowenię). Spośród czterech krajów tej grupy Polska, Słowacja oraz Czechy wyróżniają się na tle całego regionu szybkim tempem wzrostu gospodarczego. Polska jako pierwszy kraj w całym regionie środkowo-wschodnim przekroczyła poziom dochodu narodowego sprzed upadku komunizmu. Odrobiła zatem stratę z początku lat dziewięćdzie-

* Jest to skrócony (o część gospodarczą) tekst referatu wygłoszonego na konferencji: *Inna Europa: paradygmaty kulturowe i geopolityczne realia* (Mińsk, 23–25 IX 1996).

siątych. Wszyscy członkowie Grupy Wyszehradzkiej są liderami w procesie przystosowywania własnej gospodarki i sfery politycznej, prawno-ustrojowej, do wzorów zachodnioeuropejskich (pod względem stopnia transformacji politycznej najgorzej oceniani są ostatnio Słowacy). Kraje te mają największe szanse na wejście jako pierwsi do Unii Europejskiej i NATO (w tym ostatnim przypadku niejasna jest sytuacja Słowacji).

W latach dziewięćdziesiątych powiększyła się różnica między krajami wyszehradzkimi a Bułgarią i Rumunią, zarówno pod względem polityczno-ustrojowym, jak i gospodarczym (aczkolwiek w przeciwieństwie do tkwiącej w kryzysie Bułgarii, Rumunia odnotowała w 1995 r. wysoki, siedmioprocentowy wzrost dochodu narodowego). Jeszcze bardziej zwiększył się dystans środkoeuropejskiej czwórki do republik byłego ZSRR. Te ostatnie ewoluują w dwóch kierunkach. Kraje nadbałtyckie, mimo bardzo wyraźnego spadku dochodu narodowego, zaczęły ostatnio wyraźnie wydostawać się z kryzysu (najszybciej Estonia, najwolniej Litwa). W europejskich krajach WNP sytuacja gospodarcza jest najgorsza na całym obszarze Europy Środkowo-Wschodniej. Wolniej postępuje tam również modernizacja systemu politycznego. Zwłaszcza na Białorusi nie przeprowadzono istotnych reform strukturalnych. Gospodarkę białorską charakteryzuje niski poziom prywatyzacji, duży stopień centralizacji i niestabilne przepisy prawne, znaczny spadek inwestycji, likwidacja w ciągu ostatniego roku rezerw dewizowych kraju, kilkudziesięciokrotnie niższa – w porównaniu z Polską – wielkość napływu kapitału ze strony inwestorów zagranicznych, bardzo niski – według najnowszego raportu Banku Światowego (1996) – stopień liberalizacji gospodarki. Pod względem wskaźników gospodarczych, zwłaszcza zaś przeprowadzonych reform, Białoruś wypada na ogół gorzej niż Rosja. Nie tylko gospodarczo, ale i politycznie oraz mentalnie silnie tkwi jeszcze w socjalizmie.

Z roku na rok coraz wyraźniej uwidocznia się – niebezpieczna z punktu widzenia krajów tej części Europy – granica dzieląca Europę Środkowo-Wschodnią na dwie części. Po jej zachodniej stronie pozostają kraje (wyszehradzkie i nadbałtyckie) na ogół szybciej wychodzące z kryzysu gospodarczego powstałego

po upadku dawnego systemu. Co ważniejsze, kraje te – niezależnie od tempa wzrostu dochodu narodowego – najszybciej dostosowują się do reguł obowiązujących w gospodarce rynkowej, dokonują reform strukturalnych, ich system polityczno-prawny zbliża się do zachodniego. Charakteryzuje je zdecydowana, jednoznaczna opcja prozachodnia (bliska także Rumunii mimo kulejącej w tym kraju demokracji).

Zarysowana powyżej granica pokrywa się z grubsza z liniami wykreślonymi przez wielu badaczy historii tej części naszego kontynentu, oddzielających według nich od siebie dwa bliskie sobie kręgi kulturowe, zatartymi w czasach socjalizmu i odżywającymi obecnie. Samuel P. Huntington przeprowadza linię ciągnącą się z północy na południe kontynentu i oddziela obie części Europy, poczynając od granicy Finlandii z Rosją, kończąc natomiast na granicy między Chorwacją i Słowenią a pozostałą częścią dawnej Jugosławii. *Ludy znajdujące się na północ i na zachód od tej linii – zauważa harwardzki politolog – to protestanci lub katolicy. Ludy te dzieliły wspólne doświadczenia europejskiej historii – feudalizm, renesans, reformację, oświecenie, rewolucję francuską, rewolucję przemysłową. Na ogół znajdują się w lepszej sytuacji ekonomicznej niż ludy ze wschodu i mogą oczekiwać szybszego włączenia w gospodarkę europejską, a także solidniejszej budowy systemu demokratycznego. Ludy znajdujące się na wschód i na południe od owej linii granicznej są prawosławne lub muzułmańskie, historycznie przynależą do imperium otomańskiego lub do imperium carów rosyjskich, wydarzenia europejskie jedynie nieznacznie na nie oddziaływały, na ogół są w gorszej sytuacji ekonomicznej i znacznie mniej prawdopodobny wydaje się u nich rozwój stabilnego systemu demokratycznego. Żelazną ideologiczną kurtynę zastąpiła aksamitna kurtyna kulturowa – jest to obecnie najbardziej znaczący podział w Europie¹.*

Formowanie się nowych podziałów w Europie – wyznaczanych zwłaszcza możliwością przystąpienia do UE – według

¹S.P. Huntington, *Wojna cywilizacji?* „Res Publica Nowa” 2/1994, s. 72 (pierwotnie w: „Foreign Affairs”, Summer 1993). Podobnie widzi te granice A. Besançon, *Wschódnie granice Europy*, „Res Publica Nowa” 1/1996, s. 4 (pierwotnie w: „Commentaire”, nr 71, jesień 1995).

granic przynależności religijnej budzi zaniepokojenie niektórych polityków i intelektualistów na Zachodzie. Wytaczanie tych granic nie jest na ogół skutkiem widzenia Europy w kategoriach religijnej „lepszości” bądź „gorszości”. Wynika nie z sacrum, lecz z profanum, stworzonej przez człowieka kulturowej obudowy podstawowych prawd wiary, z wielowiekowej tradycji odmiennych praktyk społecznych, politycznych, gospodarczych, u podstawy których leży nieco inny system wartości, na ogół świeckich, choć niekiedy odwołujących się do religii. Ogromny rozziw, jaki powstał (znacznie się powiększył) w ciągu krótkiego okresu lat dziewięćdziesiątych między Białorusią a Polską, skłania do zastanowienia się nad przyczynami tego zjawiska, również w nawiązaniu do słów Huntingtona.

Interesują mnie zwłaszcza kulturowe (w tym także wynikające z kształtu struktury społecznej) uwarunkowania procesów politycznych i gospodarczych, poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Czy istnieją i jakie są czynniki, których określenie przynajmniej częściowo porządkowałoby złudny niekiedy chaos i pozorną dowolność reakcji społeczeństw krajów Europy Środkowo-Wschodniej.

Kultura

Wywodzenie swych kultur z tradycji Rzymu bądź Bizancjum łączyło się z odmiennymi dla poszczególnych krajów doświadczeniami historycznymi modyfikującymi zwłaszcza ich kulturę polityczną. Bułgaria i Rumunia przez bardzo długi czas ulegały wpływowi tureckim, Rosja – mongolskim, a Ukraina i Białoruś – polskim, a następnie rosyjskim. Znaczna część Polski znalazła się w okresie zaborów w imperium Romanowych.

W przeciwieństwie do bardziej pragmatycznej, racjonalistycznej – choć też intelektualistycznej – z czasem wręcz materialistycznej Europy łacińskiej, prawosławie w swym wymiarze społecznym jest bardziej kontemplacyjne, podatne na *niebiańskie królestwo idei* (S. Bułgakow), przybierające niekiedy kształt konkretnych – odbieranych bardzo emocjonalnie – wizji społecznych. Wschód niewątpliwie bardziej niż Zachód mitologizuje i ideologizuje otaczającą go rzeczywistość. W Rosji

skłonność do osiągnięcia ideału, chęć realizacji szczytnego celu za wszelką cenę, przy traktowaniu środków do niego wiodących za drugorzędne, wyraziła się we wprowadzonym przez bolszewików ustroju.

Na Białorusi relacja między Cerkwią a państwem wynika – wzorem Rosji – z podporządkowania Cerkwi oficjalnej władzy, w ostatnich latach z wspierania się państwa na Cerkwi, zewnętrznego wykorzystywania jej obecności, wizerunku, atrybutów. W zlaicyzowanej Białorusi prezydent Łukaszenka podczas publicznych uroczystości otacza się wysokimi dostojnikami prawosławnymi z gorliwością równą tej, z którą poprzedni władcy Białorusi wtrącali ich do więzień i wysyłali na Kołymę. Obecność Cerkwi w życiu publicznym jest przede wszystkim, zgodnie z tradycją, wynikiem jej instrumentalnego traktowania przez kolejne władze, co różni Białoruś od partnersko-rywalizacyjnego stosunku obu instytucji (państwa i Kościoła) u jej zachodniego sąsiada.

Społeczeństwa prawosławne sformułowały zbyt słabe struktury (więzi) średniego szczebla, własne, a nie inicjowane i kontrolowane przez państwo. Nie powołały silnych, instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych, form przeciwstawiania się państwu, despotyzmowi. Istniejącą na poziomie grupy aktywność XX-wieczne państwo było w stanie częściowo rozbić, a częściowo podporządkować sobie. Społeczeństwa te nie wykształciły mechanizmów demokratycznego i autonomicznego trwania opartego na aktywności poczuwającej się do niezależności jednostki. Najczęściej pozostawała ona sam na sam z administracyjnym molochem państwa. Społeczeństwo i religia zostały na tyle silnie związane z państwem, by potem nie być w stanie mu się przeciwstawić. Nie zaistniały w skali masowej znaczące formy obrony, wzory zachowania się i kategorie myślenia ułatwiające przetrwanie bez prawie pełnej uległości społecznej. Kontestacja miała głównie wymiar jednostkowy, opierając się w tym na tradycji prawosławnej duchowości.

Zrozumiałe jest, że w tego typu społeczeństwach reformy, zwłaszcza reformy udane, zazwyczaj przeprowadzano odgórnie. Społeczeństwo było na ogół zbyt słabe, niezorganizowane, by przeforsować własne propozycje. Jego rozwój, często przez

wybuchy społeczne i rewolucje, a nie stopniową ewolucję, był wynikiem braku instytucjonalnych struktur rozładowujących napięcia i będących w stanie realizować aspiracje społeczne przez skuteczne wpływanie na działania władz. Podjęte na Białorusi w latach dziewięćdziesiątych skromne działania zmierzające do zbudowania takich zinstytucjonalizowanych struktur zostały z czasem gwałtownie zahamowane, co po części nastąpiło w wyniku aprobaty takiej polityki przez większość społeczeństwa. Tradycyjne dla Wschodu usytuowanie władzy w społeczeństwie (czy też wobec społeczeństwa), objawiające się w społecznej świadomości między innymi ostrym podziałem na „nas” i „ich”, utrudnia szybkie reagowanie na postulaty społeczne oraz stopniową ewolucję systemu. W tego typu systemie politycznym wybory do ciał formalnie przedstawicielskich oznaczają zazwyczaj gwałtowne nasilenie się postaw plebiscytowych.

Te zależności, mechanizmy trwania i zmiany po II wojnie światowej częściowo zostały przeniesione do krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Już w XIX w. widać było ich wpływ na społeczność polską zaboru rosyjskiego. Wyrażał się on w skłonności do rozwoju przez powstania-rewolucje, stosunek do państwa, prawa. Zmiany przez stopniową ewolucję systemu, przybierające formę zinstytucjonalizowaną, ustępstwa na rzecz społeczeństwa stającego się w coraz większym stopniu podmiotem działań społecznych i politycznych, to model znacznie bardziej bliższy monarchii austro-węgierskiej, a nawet państwu Hohenzollernów, niż carskiej Rosji. Ta ostatnia rządząc bezwzględną siłą, czasem łaską, lecz nigdy przed 1905 r. nie ustępując władzy instytucjom demokratycznym, mobilizowała naród przywykły do demokratycznego rządzenia sobą (polską szlachtę) do ciągłych buntów, wreszcie wybuchów. Dlatego też galicyjscy Polacy pod wieloma względami bliżsi byli swą kulturą polityczną niektórym innym społecznościom państwa Habsburgów niż Polakom zaboru rosyjskiego (podobnie było – uwzględniając odpowiednie relacje – w przypadku Wielkopolan i państwa niemieckiego). Po II wojnie światowej rozwój społeczeństwa polskiego przez częste wybuchy był wynikiem ciągłej konfrontacji narodu mającego silne tradycje wolnościowe i aktywistycz-

ny szlachecko-inteligencki etos politycznego trwania z zadekretowanym przez państwo systemem wartości, powstałym na wschodzie i upowszechnianym w formach tam stworzonych. Był zatem wynikiem zablokowania mechanizmów zapewniających rozwój w drodze ewolucji.

Spółeczeństwa poszczególnych regionów Europy różnią się swym stosunkiem do państwa. Wiele narodów Europy Zachodniej formowało się wokół instytucji państwa i nakreślonych przez nie granic. Wieloletnie istnienie tych państw dało ich mieszkańcom poczucie pewności ich narodowego i państwowego trwania. Z czasem doprowadziło to ich obywateli do pragmatycznego, wręcz rzeczowego stosunku do własnego państwa. Państwo chroni ich interesy, umożliwia aktywną działalność gospodarczą gwarantując stabilność polityczno-prawną. Dystans między społeczeństwem a państwem (władzą), mimo iż wciąż istnieje, zmniejsza się wskutek poczucia udziału obywateli w procesie sprawowania władzy, głównie na poziomie lokalnym, samorządowym. W Europie Środkowej stosunek do państwa jest na ogół dość ambiwalentny. Aprobatywno-emocjonalny, silnie zideologizowany, odwołujący się do narodowych ideałów, historii. Własne państwo narodowe jest widowym sukcesem XIX i XX-wiecznych walk narodowowyzwoleńczych i w tym aspekcie podlega bez porównania większej mitologizacji niż na Zachodzie. Zarazem jednak nad codziennym stosunkiem do instytucji państwowych ciąży tradycja ich niegdysiejszej negacji powstałe w okresie gwałtownego unaradawiania się tych społeczeństw, kiedy państwo było najczęściej organizmem obcym, zaborczym. Widoczny jest także pragmatyczno-roszczeniowy stosunek do państwa jako nie w pełni własnego, wyniesiony z okresu socjalizmu. W Europie Środkowej to narody stworzyły państwa.

Inaczej jest na Białorusi. Państwo radzieckie stworzyło społeczeństwo białoruskie w jego dzisiejszym kształcie. Nie sformowało narodu białoruskiego ani naród nie zbudował państwa (gdyż społeczeństwo w swej podstawowej masie nigdy nie zostało unarodowione). Państwo to nie jest wynikiem realizacji narodowego celu-mitu, ideału walk narodowowyzwoleńczych, nagromadzenia się emocji społecznych. Świadomość historycz-

na jego mieszkańców rzadko wykracza poza okres radziecki. Masy społeczne nie traktują Związku Radzieckiego jako byłego ciemniźcyela Białorusinów. Brakuje też poczucia, że państwo (władza) to „my”, brakuje tradycji aktywności samorządowej i wyrastającego stąd autorytetu władz lokalnych. Republika Białoruska daleko bardziej jest traktowana przez swych obywateli w kategoriach roszczeniowo-socjalnych niż narodowych. Wzorem Zinaidy Sikiewicz opisującej Rosjan można powiedzieć, iż również Białorusini traktują swe państwo jako kolektywnego ojca, instytucję, która jeśli nie wypełnia swoich funkcji rodzicielskich, to nie jest godna społecznego wsparcia. *Personifikacją takiego państwa jest prezydent – przywódca, który tylko wtedy zasłuży sobie na uznanie społeczne, jeżeli będzie zachowywać się właśnie jak przywódca, a nie zwykły człowiek chwilowo zajmujący wysokie stanowisko*². Głosuje się zatem na „baćkę”-ojczulka, który sam zbawi kraj, ponad prawo stawiając skuteczność działania. Zgodnie z tym typem myślenia prosty człowiek sam niewiele może zdziałać. Ta paternalistyczna mentalność wywodzi się wprost z tradycji rosyjskich. Opozycja „my” i „oni” wyrasta ze skłonności do wyrażania postaw grupowych, kolektywnych (wrogich indywidualizmowi), typu „my” ludzie prości, skromni, uczciwi (niegdyś radzieccy), nie wyróżniający się. W tej wizji świat jest nieskomplikowany, dwudzielny. Odczuwana jest tęsknota za mądrym i silnym wodzem-ojczulkiem, który będzie w stanie szybko i zdecydowanie na powrót go uporządkować. Echa tego typu mentalności występują z różnym nasileniem w całej posocjalistycznej Europie Środkowo-Wschodniej.

Na Zachodzie idea wolności zyskała silny wymiar indywidualny. Wspierało ją mieszczaństwo, a następnie klasa średnia. W Europie Środkowej silnie zaznaczył się jej wymiar wspólnotowy, narodowy, propagowany przez miejscową inteligencję. Na Białorusi postawy indywidualistyczne są bardzo słabe, nigdy na

²Z. Sikiewicz, *Mentalność radziecka w świadomości masowej Rosjan*, referat wygłoszony na IX Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym, Lublin, 27–30 VI 1994 (maszynopis).

dobrze nie wykształcił się naród, trudno mówić – pomijając wąskie środowiska intelektualistów – o inteligencji z tradycjami typu środkowoeuropejskiego lub rosyjskiego (raczej o klasie urzędniczo-umysłowej), a tym bardziej o mieszczaństwie lub klasie średniej. Idea wolności ma tu zdecydowanie mniejszą siłę mobilizacyjną niż w pozostałych dwóch częściach Europy. Była upowszechniana jako kolektywnie uświadamiana konieczność. W białoruskich warunkach niedostatku materii wolność typu zachodnioeuropejskiego, podobnie jak naród, jest przez wielu odczuwana jako potrzeba wyższego rzędu.

W przeciwieństwie do Zachodu, gdzie struktury społeczne tworzyły się głównie na podstawie stosunku do własności, w byłym Związku Radzieckim, w tym i na Białorusi, stratyfikacja społeczna formowała się przede wszystkim na podstawie stopnia posiadania władzy. Dostęp do dóbr materialnych był pochodną uczestniczenia w sprawowaniu władzy na skalę w Polsce niespotykaną. Skutkiem tego (tzn. słabej zależności między pracą a dochodami) był niski poziom etosu pracy, słabe wykształcenie się jednostkowej samodzielności, glajchszaltyzacja społeczeństwa, które czyniono zewnątrzsterownym. Upowszechniała się buta w stosunku do podwładnych i uległość wobec władzy. W tym systemie odpowiedzialność oznaczała strach przed przełożonymi i pełne podporządkowanie się im, a nie kompetencję i rzetelność wobec podwładnych. Postawy politycznie nonkonformistyczne tępiły nie tylko władze. Masy często nie traktowały dysydentów, zarówno w Rosji jak i na Białorusi, jako ludzi w pełni normalnych. Nie utożsamiano się z nimi. Uważano ich za dziwaków. Z podejrzliwością traktowano postawy jednostkowego przeciwstawiania się społeczeństwu, państwu, a więc kolektywowi. Władza na wschodzie, nawet bez Boga i wymierzona w Boga, miała wymiar sakralny. Toteż tak trudno jej się dzisiaj przeciwstawić. Zdecydowanie łatwiej o to wśród niewątpliwie najbardziej zokcydentalizowanego Białoruskiego Frontu Ludowego (BNF) niż w przypadku komunistów czy agrarników. BNF zrywa też pod innym względem z orientálną tradycją polityczną – widoczną chociażby w dzisiejszej Rosji – zgodnie z którą na czele partii stoi przywódca nie mający wokół siebie politycznych partnerów, postaci

znaczących, lecz partyjne masy. Wybitny polityk usytuowany obok szefa partii lub prezydenta państwa staje się najczęściej jego konkurentem. Prezydent Łukaszenka nie dopuszcza do takich sytuacji. Prezydent Jelcyn osłabia zagrożenie przeciwstawiając sobie polityków i w miarę możliwości rotując ich. BNF – co jest bardzo widoczne – wykształcił wielu zastępców Paźniaka.

Na Białorusi słabo jest akceptowana gospodarka rynkowa. Stosunek do niej w znacznym stopniu wynika z posiadania własności. Środki produkcji są na Białorusi w większości w rękach państwa i nie podlega to ostatnio większym zmianom. Około 15% ziemi jest we władaniu prywatnym. Są to jednak – istniejące już w czasach radzieckich – działki przyzagrodowe, dacje i jedynie 3000 gospodarstw chłopskich (zwanych farmer-skimi). Dają one w przybliżeniu połowę, a w 1996 r. prawdopodobnie większość produkcji rolnej. Według badań socjologicznych około 80% mieszkańców Białorusi akceptuje prywatną własność ziemi, a 20% sprzeciwia się temu³. Poparcie to jest jednak słabe, werbalne, nie towarzyszy mu aktywność prawnopolityczna, przejmowanie ziemi. Chęć posiadania własności (przedsiębiorstwa), wraz z towarzyszącym temu ryzykiem i odpowiedzialnością, wydaje się na Białorusi stosunkowo niewielka. Według badań Eurobarometru 53% mieszkańców krajów stowarzyszonych z Unią Europejską popierało w 1995 r. gospodarkę rynkową (przeciw było 26%). W krajach WNP za było 22%, a przeciw 59% (znacznie lepsze wyniki były w krajach nadbałtyckich). W ciągu ostatnich lat wzrósł procent przeciwników gospodarki rynkowej w Rosji i na Ukrainie. Na Białorusi różnica między zwolennikami a będącymi w mniejszości przeciwnikami rynku zmniejszyła się do 13%⁴. Na radzieckiej Białorusi nie wypadało być bogatym. Własność została zastąpiona przez ideę społecznego egalitaryzmu.

Demokracji i gospodarce rynkowej sprzyja bardziej indywidualizm niż zakorzeniony w mentalności Białorusinów kolekty-

³ Zob. „Swaboda”, 16 VII 1996, s. 3.

⁴ „Swaboda”, 19 VII 1996, s. 5.

wizm, własność prywatna niż własność państwowa, społeczne zróżnicowanie niż egalitaryzm, rządy prawa niż prawo jednostki bądź grupy do nieograniczonych rządów w imię rzekomego interesu ludu. Białorusini nie stworzyli instytucjonalnych warunków do sprawnego funkcjonowania gospodarki rynkowej, czego przyczyny tkwią w wyznawanych przez nich wartościach. Podobne słowa można odnieść do istniejącej obecnie na Białorusi sytuacji politycznej. Jest ona rezultatem wyborów społeczeństwa sprzed dwóch lat. Nie znaczy to, że układ ten jest niezmienny. Z pewnością jednak gotowość do akceptacji zmian politycznych (ustrojowych) i gospodarczych była, jest i zapewne jeszcze przez jakiś czas będzie na Białorusi mniejsza niż w Czechach, Polsce czy na Węgrzech.

Struktury społeczne

Na podziały kulturowe nakładają się w Europie Środkowo-Wschodniej istotne zróżnicowania struktur społecznych między poszczególnymi narodami ją zamieszkującymi. One decydują o formie i natężeniu artykulacji ideałów społecznych, zapewniają możliwość kontynuacji tradycji, zawierając w większym bądź mniejszym stopniu nakaz nieustającej aktywności społeczno-politycznej. Narody mające przez stulecia w pełni wykształconą strukturę społeczną dysponowały warstwami – szlachtą, a następnie wywodzącą się z niej inteligencją – pełniącymi role polityczne i kulturowe, zapewniające ciągłość trwania narodu opartą na jego tradycjach polityczno-państwowych. Dysponowały zatem aktywistycznym etosem skłaniającym społeczeństwo, w przypadku zagrożenia jego wolności, tożsamości, do ciągłych działań politycznych, niekiedy nawet insurekcyjnych. Aktywność społeczeństw, których elity wywodzą się ze środowisk chłopskich, niekiedy z mieszczaństwa, była innego rodzaju. Była bardziej pozytywistyczna, mniej romantyczna i indywidualistyczna, również w mniejszym stopniu nastawiona na powstańcze zrywy. Widać to było w okresie kilkudziesięciu powojennych lat „realnego socjalizmu”. Po 1956 r. kraje najbardziej politycznie otwarte, zliberalizowane, to Polska i Węgry. Tylko tam też dokonały się przed 1989 r. inicjowane oddolnie,

przez społeczeństwo, zrywy polityczne (1956 – Węgry i kilkakrotnie w Polsce). „Praską wiosnę” 1968 r. zapoczątkowały ówczesne władze Czechosłowacji; zyskała ona masowe poparcie w chłopsko-mieszczańskim społeczeństwie. Nie było podobnych wydarzeń w Bułgarii, Rumunii (rumuńską rewolucję końca 1989 r. zainicjowała węgierska mniejszość siedmiogrodzkiej Timisoary) ani w zdominowanym przez Rosjan ZSRR (pomijam NRD i powstanie berlińskie 1953 r.). Procesy demokratyzacyjne w republikach nadbałtyckich końca lat osiemdziesiątych były inicjowane w znacznym stopniu przez elity polityczne tych krajów, znalazły w tamtejszych społeczeństwach szybkie i masowe poparcie, co zaskoczyło – jak można przypuszczać – samych inicjatorów. Zjawiska te nie miały odpowiedników – tak wcześniej i wyraźnie zaistniałych – na Białorusi, w Rosji oraz na wschodniej Ukrainie (na tle której korzystnie wyróżniał się zachód kraju).

Zarówno w przypadku Czechosłowacji, jak i krajów nadbałtyckich, masy społeczne wpłynęły na radykalizację programu oraz szybką instytucjonalizację nowo powstałych ruchów. W społeczeństwach tych były dość silnie uwewnętrznione idee demokracji, wolności i niezależności jednostki, aczkolwiek na skutek braku w dobie unaradawiania się tych społeczeństw – a więc w zasadniczym okresie kształtowania się ich kultury – własnych warstw wyższych i związanych z tym tradycji aktywistycznych zachowań społecznych, masowe, czynne poparcie tych idei przez społeczeństwo wymagało w ówczesnych warunkach na ogół odgórnej inicjacji lub przyzwolenia.

Można zatem stwierdzić, że idee demokratyczne, wolnościowe, były żywe w niektórych społeczeństwach i wyznaczały ich ciągłą aktywność (Polska, Węgry), w innych były stale obecne, ale dochodziły do głosu okresowo, niejako za zezwoleniem elit władzy (Czechosłowacja 1968 r., a w ostatnich latach Związku Radzieckiego – Estonia, Łotwa i Litwa). W społeczeństwach prawosławnych idee te nie były tak bliskie masom społecznym bądź też nie uwewnętrzniały się tak łatwo. Po upadku komunizmu w Polsce okazało się, iż do sukcesu politycznego i gospodarczego nie są potrzebne szlachecko-inteligenckie tradycje insurekcyjne, przydaje się natomiast mieszczański etos rzetel-

ności i pracowitości. Dlatego też liderem politycznym (pod względem stabilności politycznej), a może i gospodarczym, stają się ostatnio w Europie Środkowo-Wschodniej Czesi (podobnie jak przed wojną), a nie rządzi ich przez postkomunistów Polacy i Węgrzy. W Polsce, jeszcze niedawno w większości chłopskiej, nacisk postaw roszczeniowych, protestów przeciw otwieraniu się na świat, ciąży coraz bardziej nad aktywistycznymi, elitarystycznymi skłonnościami do szybkiego reformowania kraju. Podobne zjawiska są również wyraźnie zauważalne na sąsiedniej chłopskiej Słowacji i Litwie. Tradycje mieszczańskiego (niekiedy protestanckiego) etosu dobrej pracy widoczne są w niegdyś również chłopskich społeczeństwach, podlegających jednak w sporym stopniu kulturze niemieckiej: w większości katolickich, obecnie silnie zlaicyzowanych Czechach, protestanckiej Estonii i takiej też w znacznej części Łotwie (gdzie jednak Łotysze stanowią niewiele ponad połowę mieszkańców kraju). Wśród państw prawosławnych wyróżnia się Rosja aktywistycznym, inteligentkim etosem swych elit, co jednakże jest mało widoczne poza wielkimi miastami tradycyjnie skupiającymi inteligencję i elity władzy. Moskwa i Petersburg różnią się wyraźnie od Mińska i Kijowa. Odległa, małomiasteczkowa i wiejska prowincja rosyjska przypomina natomiast swym bezwładem białoruską i ukraińską.

Europa Środkowo-Wschodnia, przed wiekami ogromnie zróżnicowana kulturowo, przemieszana etnicznie, podlegała ujednoliceniu przez utworzenie w miarę jednorodnych elit w ramach dwóch jej największych organizmów ustrojowych: polsko-litewskiego raz monarchii Habsburgów. Pozostałości tego procesu są znacznie bardziej widoczne na obszarze byłego państwa austro-węgierskiego niż upadłej już w XVIII w. Rzeczypospolitej. Podobne procesy zaistniały w byłym ZSRR, obejmując zwłaszcza jego słowiańskie republiki. Wspólnota elit tego obszaru ciąży dzisiaj zwłaszcza nad Białorusią, której klasa urzędniczo-umysłowa była w znacznym stopniu wtórna w stosunku do moskiewskiego pierwowzoru, pozbawiona przy tym poczucia narodowego zakorzenienia w społeczeństwie tak silnie zsowietyzowanym, że myślącym o swojej białoruskości w kategoriach regionalno-prowincjonalnych (w ramach byłego imperium),

a nie narodowych. Wykształciła się klasa władzy składająca się z ludzi mało samodzielnych, o znacznym poczuciu podległości wobec moskiewskiego centrum, co przekazywała całemu społeczeństwu. Współczesna społeczność miejska Białorusi powstała w wyniku gwałtownych procesów przenoszenia się do miast mieszkańców wsi po I, a zwłaszcza po II wojnie światowej. Ludzie ci tworzyli od podstaw społeczności miejskie, wypełniali zurbanizowaną próżnię kulturową i narodową, sami formowali elity – bowiem innych nie było. Przenieśli do miast chłopską podległość, czyli uległość autorytetom, bierność, roszczeniowość, konformizm, zamknięcie, słabą akceptację wszelkich pluralizmów, również chłopskie, etniczne poczucie czasu nastawione na trwanie tu i teraz. Podobne problemy przeżywała cała Europa Środkowo-Wschodnia. Jednakże w Polsce, na Węgrzech, a później i w Czechach, chłop był wyposażony w miejsce w aktywistyczny etos narodowy, stykał się z własną kulturą elit i samymi elitami, co Białorusinom nie było dane.

Na Białorusi wciąż nie ma klasy społecznej, która byłaby zainteresowana szybką modernizacją gospodarczą i polityczną kraju, domagałaby się rządów prawa, a nie rządów osobistych (typu dobrego cara). Dotkliwie odczuwalny jest brak klasy, która byłaby w stanie zbudować społeczeństwo niezależne od władzy. *Wolność polityczna* – pisze Jacek Kurczewski – *nie wymaga, żeby prawie wszyscy pracowali na swoim, ale żeby prawie nikt nie pracował na państwowym*⁵. Do tak rozumianej wolności Białorusini w obecnej chwili nie zmierzają. Nie ma na Białorusi mieszczaństwa – mimo iż większość jej obywateli to mieszkańcy miast; nie ma też klasy średniej – aczkolwiek jest nieliczna warstwa ludzi zamożnych. Klasa średnia jest bowiem w swym założeniu niezależna od władz państwowych. *Socjologowie* – jak zauważa Edmund Mokrzycki – *z wyjątkową zgodnością określają klasę średnią jako fundament ładu ekonomicznego, społecznego i politycznego w nowoczesnym kapitalizmie*⁶. Powoli i z ogromnymi kłopotami tworzy się ona w krajach Grupy Wyszehradzkiej. Na Białorusi przeciwnie temu procesowi

⁵ J. Kurczewski, *Siedem klas średnich*, „Res Publica Nowa” 3/1994, s. 34.

⁶ E. Mokrzycki, *Nowa klasa średnia*, „Studia Socjologiczne” 1/1994, s. 40.

są zarówno władze, jak i znaczna część egalitarnie nastawionego społeczeństwa. Powoduje to niebezpieczeństwo dalszego spychania warstwy ludzi zamożnych w szarą strefę gospodarki i prawa, społecznej patologizacji i ograniczenia możliwości transformacji gospodarczej oraz wzrostu ekonomicznego.

Kategorie myślenia wciąż obowiązujące w dzisiejszej Europie Środkowo-Wschodniej w znacznym stopniu pochodzą z XIX w. – stulecia narodów. Naród wyposażył ówczesne społeczeństwa w liczne nowe wartości, w tym aktywizm, zdolność do myślenia perspektywicznego, ponadklasowy solidaryzm. Naród był istotnym nośnikiem procesów modernizacji społeczeństw europejskich. Na Białorusi jej nośnikiem nie był naród, lecz socjalizm. W konsekwencji tego Białorusini nie są silni ani na poziomie wspólnotowym – narodu, ani jednostkowym. Nie dysponują ani sprawnym państwem z rozbudowanymi instytucjami przedstawicielskimi, ani zbiorową (pochodzącą z poczucia narodowej wspólnotowości) czy indywidualną (wyrosłą na kapitalistycznym Zachodzie z liberalizmu) wolą skutecznego działania. Skłonności do działań modernizacyjnych są w nich zakorzenione dość płytko, nie mają silnego oparcia emocjonalnego – ułatwiającego wytrwanie w sytuacji społecznych załamań – w żadnym spójnym, zideologizowanym systemie wartości. Wraz z socjalizmem zawalił się Białorusinom świat. Rosjanie próbują wydostać się z tej sytuacji dzięki idei narodowej, tradycjom elitarystycznym. Na Białorusi mentalność radziecka nie współistniała ze świadomością narodową, lecz powstała zamiast niej. Dlatego po 1991 r. (po upadku ZSRR) pojawiła się pustka, bezradność i frustracje, potrzeba odwoływania się do Moskwy. Najnowsze (maj – czerwiec 1996) badania wizji idealnego polityka wykazały ogromną słabość białoruskiej świadomości historycznej, powierzchowną akceptację gospodarki rynkowej wśród tej mniejszości społeczeństwa białoruskiego, która jej sprzyja, przede wszystkim zaś zamykanie się w rosyjsko-sowieckim kręgu kulturowo-politycznym. Pierwsze trzy miejsca zajęli: Piotr Maszerow (były I sekretarz Białorusi), Piotr I i Leonid Breżniew⁷.

⁷ Szczegółowe wyniki w: „Swaboda”, 13 VIII 1996, s. 3.

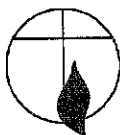
Narody Europy Środkowo-Wschodniej formowały się przez wyodrębnianie się z większych całości państwowych, przeciwstawiając się innym, walcząc z poświęceniem i ponosząc ofiary, co stało się istotnym elementem ich poczucia narodowego, dynamizowało ich zachowania społeczne przez cały XX w. Białorusini zostali tego pozbawieni. Mają inną wrażliwość historycznego czasu. Interesującym zabiegiem jest porównanie XX-wiecznych dziejów Białorusi i Słowacji. W momencie zakończenia I wojny światowej były to społeczeństwa prawie wyłącznie chłopskie, bardzo słabo unarodowione, o nielicznej własnej narodowo inteligencji. Nie różniły się od siebie pod tym względem istotnie. Dzisiaj, po ponad siedemdziesięciu latach związków Słowaków z Czechami i Białorusinów z Rosjanami (pomijając okres carski), różnica między nimi pod względem poziomu narodowego uświadomienia jest ogromna.

W Polsce (a także na Węgrzech, w Czechach i na Słowacji) akceptacja po 1989 r. prokapitalistycznego i prodemokratycznego modelu rozwoju wynikała przede wszystkim z tradycyjnie prozachodniej opcji społeczeństwa. Zatem z głęboko uewnętrznionego poczucia przynależności kulturowej do cywilizacji zachodniej – nie istniała bowiem w Polsce ani klasa średnia, ani rodzima burżuazja. Na Białorusi poczucie przynależności do szeroko, kulturowo, pojętego Zachodu jest – pod wpływem Rosji – bardzo słabe. Młoda niemiecka dziennikarka Astrid Lorenz, odbywająca staż w Mińsku, pisze o białoruskiej prasie: *Rysuje się w niej kramarski, powierzchowny, żądający sensacji i w ogóle zły Zachód, a z drugiej strony – z głębokiego umysłu, dobry Wschód*⁸. O ile jednak zespół wartości charakteryzujących kulturę rosyjską jest głęboko zakorzeniony w społeczeństwie rosyjskim, to stosunek Białorusinów do języka, państwa, znacznej części kultury, jest inny, bardziej nawykowy niż ideologiczny, mniej emocjonalny. Nie tkwią one tak głęboko w psychice Białorusinów, często zmieniały się (co dotyczy również prawosławia). Dlatego podatność Białorusinów na zmiany orientacji politycznej, kulturowej, wydaje się większa.

⁸ „Swaboda”, 16 VIII 1996, s. 8.

Wynika ze znacznie większej niż w Rosji gotowości podporządkowania tej sfery własnym interesom gospodarczym (niezależnie od tego, jak sensownie rozumianym).

Europa znajdująca się po wschodniej stronie linii wykreślonej przez S.P. Huntingtona jest inna i ma pełne prawo do zachowania swej inności. Nie znaczy to, by ta odmienność była jej przypisana raz na zawsze. Kierunek ewolucji tych społeczeństw zależy od nich samych. Istotne zmiany wymagają czasu. Zarówno kapitalizm, jak i demokracja zostały w ich nowoczesnej wersji zbudowane na Zachodzie. U ich podstaw leży zespół konkretnych wartości. Na Białorusi istnieją środowiska, którym bliski jest model społeczeństwa zachodniego, zarówno w jego wymiarze polityczno-kulturowym, jak i gospodarczym. Obecnie są one w wyraźnej mniejszości, ich aktywność jednak w ostatnim czasie wyraźnie dynamizuje się (a społeczeństwo polaryzuje).



Józef Ratajczak

Trzy razy o emigracji

Być emigrantem!

Tak brzmiało przez wiele lat i pewnie nadal brzmi ciche marzenie licznej rzeszy Polaków. Oczywiście tylko w tym przypadku, jeśli była to i będzie wędrówka na Zachód, do prawdziwej Europy, a już najlepiej do Ameryki. Nie bez powodu w XIX w. śpiewano w środowiskach polonijnych piosenkę o znamienym refrenie: *Ta Ameryka – to śliczny kraj / Wszystkiego dosyć ma. To istny raj!* Różne są gusty i upodobania, niemniej na ogół do marzeń o Zachodzie, o Ameryce, dołącza się ciche westchnienie: Gdyby tak ruszyć tam, jak onegdaj Ignacy Paderewski lub choćby Helena Modrzejewska. Albo wyjść dobrze za mąż, jak taka np. pani Barbara Piasecka-Johnson bądź ożenić się z wdową po „królu stali” lub choćby „króliku miedzi”, jak przytrafiło się to Jerzemu Kosińskiemu (mowa o Mary Weir).

Zarty żartami, a jednak dla ściganych i prześladowanych za przekonania i działalność polityczną, dla tych, którzy zaznali „dobrodziejstw” rządów zaborcy i okupanta, kraje Europy Zachodniej, a także Ameryka, Brazylia, Kanada, Australia, stanowiły prawdziwą oazę wolności i zarazem najdogodniejszy punkt oparcia do prowadzenia skutecznej walki na rzecz niepodległej Polski. Już Kajetan Węgierski zanotował w 1783 r.: *Przejechałem kilka tysięcy mil, aby nauczyć się (od obcych – przyp. J.R.) zachowania dla narodu jego najdroższych praw*, a w odezwie emigrantów z 1831 r. ogłoszonej w Londynie można przeczytać: *Ameryka jest jedynym krajem godnym zostania schroniskiem ludzi, którzy poświęcili wszystko dla wolności*. Mowa tu oczywiście o emigracji na Zachód, jako iż emigracja, najczęściej przymusowa, na Wschód, oznaczała po prostu deportację i mimo wszelkich zasług, jakie położyli także polscy wyznawcy dla rozpoznania zabajkalskiej krainy, szczególnie Syberii (W. Dybowski, W. Godlewski, A. Czekanowski, A. Czerski,

M. Witkowski i in.) nie dało się tych obszarów oswoić ani sercem ogarnąć. Nie w tę stronę tedy podążali Polacy, przynajmniej z własnego wyboru. Co nie oznacza, oczywiście, że nie zdawano sobie sprawy z ważności takich badań i penetracji. Agaton Giller w 1867 r. słusznie chyba zauważył: *Dla nas, Polaków, konieczną jest rzeczą dobrze znać Moskwę i jej krainy, jej siły, jej czynności; o każdym jej kroku wiedzieć powinniśmy. Chcąc się od ich panowania uwolnić, dokładniej ich od reszty Europy poznać jest naszym obowiązkiem.*

To wszystko prawda, nasze rozeznanie w dolach i niedolach polskich zesłańców na obszarze Rosji jest przecież znikome w porównaniu z wiedzą na temat emigracji w pozostałych rejonach świata, trudno więc byłoby kogokolwiek zwabić w tę stronę. Nawet romantyka bezkresnych przestrzeni, prymitywnego bytowania, zmagania się z surową przyrodą nie stanowi dostatecznej siły przyciągającej. A bogactwa tych ziem, ukrywających złoża ropy naftowej, gazu ziemnego, węgla, żelaza, boksytów, diamentów, złota... Odrobinę tej fascynacji można znaleźć w powieści Igora Newerlego „Wzgórze błękitnego snu”, ale nawet jej bohater, pionier, zdobywca i myśliwy, nie jest zdolny dorównać legendzie Kościuszki bądź Pułaskiego w Ameryce. Także kariera Modrzejewskiej będzie bardziej pociągająca, nie mówiąc już o jej synu, Ralphie, albo – dla odmiany – o niejakiem przedsiębiorcy Romanowskim z Manchesteru, który był tuż po wojnie tzw. welfare officer w polskich hostelach, a po zebraniu maleńkiego kapitału poszedł na praktykę do firmy torebkarskiej, by w końcu przystąpić do spółki zarzucającej torebkami całą Anglię.

Sukces ma zwykle wielu wyznawców, budzi zawiść i ciekawość, rodzi konkurentów, toteż z takiej na ogół perspektywy patrząc na emigrantów, nauczyliśmy się traktować każdego nieomal uchodźcę jako szczęściarza, który wygrał los na loterii, los pod postacią wizy, prawa do pracy, stałego pobytu w obcym kraju czy wreszcie uzyskania obcego obywatelstwa. Odrzuciliśmy za to całkowicie z przeszłości XIX-wieczne wyprawy „za chlebem”, o których pisali nie tylko Sienkiewicz bądź Konopnicka, jako iż potężnej fali chłopskiej emigracji do Brazylii towarzyszyli również Dygasiński, Hempel, Siemiradzki... A przecież

srogie doświadczenia nie ominęły emigrantów także z II wojny światowej, kiedy to polskie oddziały walczące po stronie aliantów miały nagle odciętą drogę powrotu do ojczyzny, obserwując choćby stosunek nowych władz do żołnierzy AK i do rodzącej się dopiero PSL-owskiej opozycji pod wodzą Mikołajczyka. Chcąc nie chcąc trzeba było zatem pozostać z dala od rodziny, od krewnych i znajomych, od rodzinnych stron, co stało się szczególnie brzemienne w skutki po konferencji jałtańskiej oraz po uznaniu przez państwa zachodnie rządu w Warszawie. Stosunkowo szybko odpadły też nadzieje na dokonanie w tym rejonie Europy jakichkolwiek radykalnych zmian. Zaognienie stosunków z niedawnym sojusznikiem nie było odtąd nikomu na rękę, a to z kolei oznaczało zmniejszenie poparcia (i wsparcia) dla wielkiej rzeszy uchodźców, zwłaszcza iż po zakończonej dopiero co wojnie nikomu się nie przelewało. Czy w tych warunkach szukający swego miejsca na obcej ziemi cudzoziemcy mogli być witani z pełną życzliwością i bez zahamowań? Uprzytomnijmy sobie chociażby nasz stosunek do wystających na ulicach Rumunów bądź własne obawy przed ewentualną falą uciekinierów z Rosji, gdyby i tam zaczęła się jakaś rebelia na większą skalę.

Sytuację tę komplikowała w dodatku jeszcze jedna kwestia, o której również zdołaliśmy już zapomnieć: panująca dosyć powszechnie, szczególnie wśród inteligencji zachodnioeuropejskiej, moda na lewicowość i prosowieckość, umocniona teraz wspólną walką z hitleryzmem. Któż ośmieliłby się zatem porównywać hitleryzm do stalinizmu? Nina Bierbierowa („Literatura na świecie”, nr 4/1991) przypomina, bez robienia z tego powodu komukolwiek wymówek, że w latach dwudziestych i trzydziestych na całym Zachodzie nie znalazł się ani jeden wybitny pisarz, który zabrałby głos przeciwko prześladowaniom inteligencji w ZSRR, przeciwko represjom, cenzurze, aresztom, starsze pokolenie natomiast – Wells, Rolland, Mann – też było za *nową Rosją*, za *ciekawym doświadczeniem*, za Leninem przeciwko Trockiemu. Jeszcze w 1944 r. ówczesny wiceprezydent USA, Henry Wallace, po zwiedzeniu Dalstroju na Magadanie, jednego z największych i najsurowszych skupisk obozów, zauważył jedynie, iż warunki tam panujące różnią się korzystnie

od amerykańskich kopalni z czasów gorączki złota, a napotkanych robotników uznał za *silnych i dobrze odżywionych*.

Nic dziwnego, że ignorowano doniesienia o prawdziwym obrazie tego kraju, o rządach wszechmocnej partii. Doświadczył tego np. Aleksander Sołżenicyn po ukazaniu się na rynku zachodnim jego rewelacyjnego „Archipelagu Gułag”. Książka ta była bowiem całkowicie sprzeczna z powszechnie (czytaj: oficjalnie) wygłaszanymi frazesami, zbieżnymi jakże często z takim oświadczeniem Pierra Daix, działacza francuskiej lewicy: *Obozy w Związku Radzieckim – to osiągnięcie świadczące o całkowitym wyeliminowaniu eksploatacji człowieka przez człowieka*. Myślę, że dużo mógłby na ten temat powiedzieć Gustaw Herling-Grudziński, gdy ogłosił w 1951 r. swój „Inny świat”. Po prostu takich relacji nie przyjmowano wciąż jeszcze do wiadomości.

Polskie środowiska emigracyjne czuły się zatem poniekąd w potrzasku: nie uznawane przez PRL, zaledwie tolerowane przez niektóre środowiska w kraju osiedlenia, nie chciały i nie mogły wtapiać się w obce otoczenie. Wołały nawet z dwojga złego zamykanie się w obozowych gettach albo kostnienie z obrazem dawnej utraconej ojczyzny w oczach. Z dwoma koniecznymi tutaj symbolami: kolumną Zygmunta i białym dworkiem szlacheckim. Zapewne z tego względu tak wiele padało wzajemnych oskarżeń, których nie uniknął ani Jan Brzękowski, gdy tylko wydał swoje pierwsze książki w PRL, ani Gombrowicz, który jakoby nie dopełnił moralnego obowiązku, bo przecież nie wziął udziału w wojnie 1939 r. Ostrych podejrzeń nie uniknął także Miłosz, uciekły na Zachód, jako iż uprzednio piastował wysokie „reżymowe” stanowiska.

Niechętnie zatem opuszczano polskie obozy, gorliwie utrzymywano polskie tradycje. Uważano wręcz, że przyszłość na obczyźnie ma jeszcze tylko wojsko i parafia i że od tych dwóch czynników zależeć będzie polskość pośród rozsypanych po świecie rodaków. Przy oczywistym i słusznym, jak się okazało, założeniu, że prędzej czy później Polska odzyska utraconą niepodległość i powróci do korzeni, sięgnie po własną, niezafałszowaną obcym nalotem przeszłość i narodową tożsamość. A pomoże jej w tym zachowane za granicą w nienaruszonym

kształcie rodzime, przejęte od przodków, emigracyjne sanktuarium.

Interesy natury fiskalnej stały więc na drugim miejscu wobec ambicji twórczych, cudzoziemczyzna zaś rozpanoszona wokół nie niwelowała, lecz raczej konserwowała polskość. W efekcie było to starzejące się obecnie i z wolna wymierające pokolenie wygnańców politycznych, które ze swych pozycji kombatanckich z niechęcią i oporami patrzyło na późniejszych emigrantów zarobkowych, podszywających niekiedy swoje autentyczne decyzje względami politycznymi. Z tego właśnie kręgu przez długie lata nie sposób się było wyłamać i równie trudno było przybyszowi z kraju do niego wejść. Bo też nie każdy potrafił zdobyć się na odwagę, czy raczej na krańcową determinację, by wzorem Gombrowicza stać się doskonałym typem emigranta, to jest człowiekiem *bez przynależności*, pozaczepianym wyłącznie po to o historię, o swoje trwałe miejsca na ziemi, aby móc się od tego wszystkiego uwolnić i podjąć z tym balastem nieustającą i ostateczną dysputę na śmierć i życie. W celu oczyszczenia i wyzwolenia się z dotychczasowego wzorca polskości. Aby w pełni być przygotowanym na wielkie dni wolności we własnym i niepodległym kraju.

Luźne uwagi, cytaty, sentencje

Emigracja to przede wszystkim samotność – wyznał Jerzy Pietrkiewicz, gdy odwiedziłem pisarza w jego londyńskim mieszkaniu. Jest to zatem los krojony na miarę ludzi nieustępliwych. Na całe szczęście emigracja nie jest dziedziczna – skomentowała moje wywody na ten temat Maria Niemojowska, świetna eseistka, wdowa po wybitnym poecie, Jerzy Niemojowskim.

Pięć pierwszych lat mieszkałem w Stanach nieobecny w tym kraju – czytamy w „Mojej prywatnej Ameryce” Wierzyńskiego. – *Myślałem byłem w Polsce. (...) Poruszałem się tylko wśród Polaków. Amerykę oglądałem przez okno.* Dom teraz to nie dom, ale cygański wóz. Kufer na plecach. To co, że „wszystkie strony świata otwarte”, kiedy nie ma wyjścia z żadnej.

Samobójcza śmierć Jana Lechonia (8 VI 1956) wywołała ogromną falę wspomnień, komentarzy, refleksji. Podkreślano

brak zdolności adaptacyjnych u poety, obsesyjne oczekiwanie na wybuch III wojny światowej, która mogłaby zmienić radykalnie układ sił w Europie, chorobliwe wręcz zainteresowanie śmiercią. W mojej pamięci pozostał przede wszystkim fragment wspomnień Tadeusza Nowakowskiego (pomieszczonych w zbiorze „Pamięci Jana Lechonia”, Londyn 1958): *Widziałem go kilka razy i widzę go znowu, wysokiego, dystygowanego pana w czarnym, do melonika podobnym kapeluszu marki „Lord Bradley”, zawsze ubranego na ciemno, z białym szalikiem wokół szyi, typowego „lepszego pana” z Warszawy przedwojennej, zabłąkanego w Nowym Jorku. Idzie w zamyśleniu, w karku przygarbiony, ściskając w ręku białe rękawiczki. Nie zważając na wezbrane rzeki samochodów, na zgłębki kipiącego tłumu, dla podkreślenia, że tu nie przynależy, posuwa się spokojnym, starannie odmierzoną krokiem, jakby szedł na popołudniowy spacer po Nowym Świecie lub przez Krakowskie Przedmieście. A Kajetan Morawski dodaje do tego wizerunku kilka dalszych szczegółów: W gamie światła na Brodwayu nie odnajdywał barw ani karmazynowych, ani srebrnych, ani czarnych. Zatykał uszy na wycie klaksonów i głośników, aby wstuchiwać się w brzęczącą z oddali wspomnień arię z kurantem. W wierszach swych raz jeden wymienia Nowy Jork i natychmiast pomyślał, że to Warszawa. (...) Za młodu chciał wiosnę, nie Polskę zobaczyć. Teraz zamykał oczy na otoczenie.*

A Julian Tuwim? Pisze do Kazimierza Wierzyńskiego z Brazylii: *Gdy się pobędzie (tutaj – dop. J.R.) parę tygodni, gdy się człowiek napatrzy do syta – rzygać się chce. Nic się tu nie dzieje. Szalejąca przyroda męczy prędko, a z przyjemnymi, uprzejmymi, pełnymi ogłady i życzliwości Brazylijczykami można prowadzić (po francusku) łatwe, więc męczące rozmówki na „mdlące” tematy „intelektualne”. Mnie już w Paryżu te rzeczy doprowadzały do torsji, więc ich unikałem, a co dopiero tutaj. A oto fragment z listu do Jarosława Iwaszkiewicza, tym razem z Nowego Jorku: Z Ameryką nie żyłem się. Męczę się właściwie w tym kraju. To moja wina, nie Ameryki. Wciąż jeszcze dają mi się we znaki moje przypadłości lękowo-agorafobiczne i znowu cała nadzieja, że to w Polsce przejdzie. Ten sam motyw pojawia się w wierszach: Broniewskiego, Balińskiego, Wierzyńskiego, Iwaniuka.*

Nie każdy emigrant wiedział zatem z góry, na jaki los się zdecydował, szukając nowego miejsca na ziemi. Stąd bogate, ale jakże przy tym trudne i burzliwe biografie, nie do porównania z krajowym osiadłym i znacznie spokojniejszym bytowaniem. Wystarczy zerknąć „na wrywki” do kilku choćby życiorysów. Gustaw Herling-Grudziński, urodzony w 1919 r. Do 1937 r. – Kielce, potem Warszawa, studia na polonistyce. W 1940 aresztowany przez Rosjan pod Grodnem. 1942 – Armia Polska gen. Andersa. Wędrówka przez Bliski Wschód, kampania włoska, bitwa pod Monte Cassino, 1945 – Rzym, 1947 – Londyn, 1952 – Monachium, 1955 – Neapol... Alicja Iwańska: ur. 1918, najpierw studia w Warszawie, od 1938 r. w Brukseli. 1944 – Poznań, 1946 r. – Stany Zjednoczone, 1947 – Chicago, 1957 – uniwersytet Columbia, 1965 – Nowy Jork, wyjazdy dłuższe do Ameryki Środkowej i Południowej, 1985 – Londyn... Wacław Iwaniuk, ur. 1915, studia w Warszawie, 1939 Buenos Aires, 1940 Francja. Po upadku Francji – Hiszpania, obóz w Mirandzie, następnie ucieczka do Anglii, udział w walkach na terenie Francji, Belgii, Holandii i Niemiec. Po wojnie – studia w Cambridge. 1948 – wyjazd do Kanady, tu kolejno – w Edmonton, w Ottawie i Toronto...

Proszę sobie przy tym nie wyobrażać, że emigranci chodzili tutaj *skacząc po górach*, że łatwo uzyskiwali pracę. Przypomnę więc, że Wacław Iwaniuk, zanim otrzymał pracę w Ministerstwie Sprawiedliwości, a później w rządzie prowincji Ontario, przez dłuższy czas był zatrudniony... w rzeźni. Utalentowany poeta i tłumacz Jan Darowski (1926), po studiach filozoficznych, był zmuszony pracować w fabrykach jako niewykwalifikowany robotnik, by z czasem znaleźć pracę jako drukarz. Marian Czuchnowski (1909-1991) znany już przed wojną poeta, w 1944 r. osiadł w Londynie i pracował jako robotnik fizyczny, był pomocnikiem kucharza, kelnerem, barmanem, robotnikiem budowlanym.

Ten gorzki chleb emigracyjny trzeba było zatem czymś osłodzić. Zwłaszcza gdy nie wchodziło w grę jedynie ścielenie sobie wygodnego legowiska w obcym świecie. Toteż początkowo wielotysięczna rzesza żołnierzy stała jak gdyby z bronią u nogi, licząc, że rachunki wojennych krzywd nie zostały jeszcze do końca zamknięte. Po uznaniu natomiast przez aliantów

nowego rządu w Warszawie bardzo szybko została sformułowana odmienna od dotychczasowej ideologia. Emigracja stała się obszarem wolnej i niezależnej Polski, przechowalnią odwiecznych ideałów, które tylko tu, poza krajem, można było zachować w nieskażonym stanie i przenieść do niepodległej ojczyzny. Tylko stąd mógł więc rozlegać się *głos wolny, wolność ubezpieczający*. To nic, że zastygły na 1939 r. i może wręcz z upływem lat anachroniczny, ważne, że tylko w ten sposób dało się zatrzymać i zachować wszystkie pojęcia, postawy, obyczaje i przesady, aby można kiedyś tam, w przyszłości, od czegoś własnego zacząć i mieć niepodważalnie narodowy punkt odbicia. Dobrze oddaje tę postawę wiersz Mariana Hemara (z cyklu „wierszy staroświeckich”):

*Naraz – jakbyśmy znowu wrócili na jawę
Polskiej rzeczywistości – jakby się zaczęła
Naraz, od nas, na nowo pieśń, że nie zginęła
Dopóki my żyjemy – i chorągwie krwawe
Wieją żywiej na wicherze tej pieśni – w jej dźwięku
Wszystko o czym myślimy i wszystko co wiemy
Znów wszystko w naszej mocy, wszystko w naszym ręku.
I w sercu – w sercu – w sercu – póki my żyjemy.*

A stąd, co łatwo przewidzieć, prowadziła już prosta droga do nadmiernej idealizacji własnego statusu, historycznego wyboru, swoistej bohaterszczyzny i pogardy dla krajowego dorobku, skażonego przecież miazmatami narzuconego społeczeństwu komunizmu. Obok rzeczy arcystuszych ów „emig-rejtanizm” prowadził również do zamykania się we własnym, polonijnym kręgu, do ciągłego rozpatrywania klęski osobistej bądź narodowej, do niebywałej fali wspomnień towarzyszących niezliczonym wierszom pełnym nostalgii za utraconym „dziedzictwem” i podejmowania prób powołania ponownie do życia poematu opisowego w rodzaju „Pana Tadeusza”. Nie trzeba dodawać, że prezentując taką postawę, odseparowywano się automatycznie od zachodnioeuropejskiej awangardy bądź „nowoczesności”, nawet gdy ta nowoczesność była już sprzed pół wieku. Toteż dochodziło do niebywałych paradoksów: wielu polskich poetów nie знаło literatury anglosaskiej, a nawet odrzucało ją jako

niepełnowartościową. Taki sam był stosunek do współczesnej grafiki, malarstwa, teatru... Poeta, prozaik i eseista Stanisław Baliński (1899-1984) z pełną świadomością tak to wyraził w jednym z wierszy o *poecie-rozbitku*: *Nie szedł za duchem czasu. Duch czasu nie szedł nad nami. Ale to miała być właśnie cena za przyszłe wybicie się na niepodległość*. Jerzy Stempowski w swoich „Listach z ziemi brneńskiej” (Londyn 1974) zanotował: *W 17 rozdziale „Discorso” Machiavelli stawia to pytanie tak: Czy naród, który dla jakichkolwiek przyczyn musiał pogodzić się z utratą wolności i akceptował swą „servitù”, może jeszcze kiedyś wrócić do wolności? Rozważając różne argumenty Machiavelli odpowiada negatywnie. Taki naród nigdy już wolności nie odzyska. O Poezjo! – można byłoby teraz westchnąć za Hemarem. – Ostatnia linio polskiej obrony*.

Nie bez powodu trudne życie na emigracji miał Gombrowicz, nigdy jakoś do końca przez te kręgi (poza paryskim) nie akceptowany. Także młodszy poeci, zafascynowani np. poezją anglosaską (myślę o twórcach z grupy „Kontynenty”), od razu znajdowali się na celowniku krytyki. Np. Adam Czerniawski został przychwycony na gorącym uczynku, za mało pewnie patriotycznym. Napisała o nim Maria Danielewicz-Zielińska: *Czytając jego tomik po raz pierwszy odnosiłam chwilami wrażenie, że są to wiersze angielskie pisane po polsku!*

Gorzej, że tego rodzaju postawa i niezachwiane przekonanie dało asumpt do wysokiego wartościowania wyłącznie tego, co było stworzone na emigracji (zewnętrznej lub wewnętrznej). Produkty krajowe wedle tej opinii zawsze były i musiały być gorsze jakościowo, wiernopoddańcze w formie i treści. Warto pod tym względem rozważyć chociażby stwierdzenie Józefa Garlińskiego (londyński „Pamiętnik Literacki”, 1986, t. X): *Powrócił Tuwim i wiemy na jakie tory zesła jego poezja. Powrócił Gałczyński i stał się pajacem w rękach sowieckich ciurów. Broniewski po wojnie znalazł się w kraju, w wymarzonej komunistycznej Polsce, i co się stało? Ze zgryzoty zapił się na śmierć, a jego wspaniała poezja zmieniła się w wierszyki w stylu: „Pójdź, pójdź córeczko, pójdź do Lenina”*. Trudno uznać ten werdykt za sprawiedliwy, choć bez wątpienia prawdą jest, że Julian Tuwim po powrocie do kraju zamilkł jako poeta i zajął się prawie wyłącznie przekładami.

Powrotna fala

Emigracja powraca teraz w przyspieszonym tempie na *ojczyzny ton*. Ten doniosły proces jest widoczny chyba dla każdego, nawet mało uważnego obserwatora. Oczywiście nie chodzi tutaj o powroty dawnych emigrantów do kraju w sensie czysto fizycznym, lecz o rewindykację wartości wytworzonych (w okresie ostrego podziału: kraj – emigracja) poza krajem i spychanych do tej pory do cenzorskich teczek, na margines lub do podziemia. Pamiętamy przecie toczoną swego czasu przez krakowskie Wydawnictwo Literackie trudną batalię o zbiorowe wydanie dzieł Gombrowicza. Nie trzeba przypominać, z jakim trudem docierał do nas Miłosz, Wierzyński, nie mówiąc już o tym, iż nie do pomyślenia byłoby wydania w oficjalnym (czytaj państwowym) wydawnictwie książki Jana Nowaka Jeziorańskiego czy Józefa Czapskiego. A takich pozycji dałoby się wymienić dziesiątki. Po co zresztą ograniczać sprawę do *książek zbójceckich*, skoro były czasy, iż samo posiadanie rodziny (zwłaszcza bliskiej) za granicą stawało się podejrzanym, wyjazd do krewnych na Zachodzie był niemałym problemem, wychodźców z PRL-owskiego raju obrzucano zaś stekiem wyzwisk, stawiano im zarzut o zdradę interesów narodowych i widziano od razu w pozycji nieprzejednanych wrogów. Nie wpuszczało się ich do ojczyzny, wymazywało z historii ich nazwiska, nieliczne zaś wydawnictwa w zbiorach krajowych bibliotek umieszczano w prohilithach.

Także emigracja nie pozostawała krajowi dłużna i na rozliczne szykany, na prześladowanie i rzucane bez opamiętania oskarżenia, odpowiadała bojkotem krajowych wydawnictw, placówek, agend zagranicznych, nawet okolice rodzinne odwiedzała niechętnie, mimo solidnego zabezpieczenia w postaci zagranicznego paszportu. Kiedy w pierwszych latach po wojnie Aleksander Janta Połczyński odwiedził Polskę i w 1949 r. wydał Paryżu relację z tej podróży („Wracam do Polski”), przyjęto jego książkę z niechęcią i rezerwą jako wyraz konformizmu i chciwej zgody na komunistyczne porządki nad Wisłą. Wyrazem tej samej postawy może być, dajmy na to, uchwała Związku Pisarzy na Obczyźnie, zalecająca swoim członkom już w 1947 r. *nieogłaszanie w pismach i wydawnictwach kierowanych przez*

władze narzucone, utworów swoich dawnych i nowych. Decyzja ta została podtrzymana nawet w „odwilżowym” 1956 r. i w uchwale wówczas przyjętej czytamy: ...pisarze polscy na obczyźnie zgodnie ze swą uchwałą z 1947 roku, winni nadal powstrzymywać się od wszelkiej współpracy z instytucjami kontrolowanymi przez władze totalistyczne. Zasada ta obowiązuje pisarzy emigracyjnych jako warunek skutecznego udziału w walce o wyzwolenie, dopóki nie będzie w Kraju rzeczywistej wolności słowa i druku.

W efekcie pomimo sporadycznych prób przełamania tego rozbiegania na literaturę krajową i emigracyjną, powstała ogromna wyrwa w naszej wiedzy o życiu i dorobku duchowym Polaków na obczyźnie, a „polska diaspora” jest doprawdy ogromna i ciągle rośnie. Dokładnych badań liczebności Polonii nikt na dobrą sprawę nie prowadził, niemniej przybliżone zestawienia z 1955 r., a następnie powtórzone w 1971 r., wskazują, że mniej więcej jedna trzecia Polaków żyje poza granicami Polski.

Nasza emigracja ma przy tym rozległe tradycje, sięga XVII w., to jest okresu kontrreformacji, związanego jak wiadomo z uchodźstwem wielkiej rzeszy arian, choć de facto jej prawdziwe początki sięgają konfederacji barskiej, po rozbiorach Polski i upadku powstania kościuszkowskiego. W późniejszych latach należy odnotować uchodźców po upadku powstania listopadowego i styczniowego, nie zapominając, że obok emigrantów politycznych nasiliło się od drugiej połowy XIX w. wychodźstwo zarobkowe. Przyciągał również rozwijający się burzliwie przemysł u naszych zachodnich sąsiadów: w Niemczech, Francji, Holandii. Szczególnie górnictwo węglowe. I tak np. w latach I wojny światowej kraj opuściło ponad 5 mln Polaków, z czego aż 3 mln udało się do Stanów Zjednoczonych. Nic dziwnego, że w owym czasie powstało w Chicago największe po Warszawie skupisko polskiej ludności, a w takich miastach, jak Detroit czy Nowy Jork, jeszcze do dzisiaj istnieją czysto polskie dzielnice z polskimi restauracjami, sklepami, także z gazetami i księgarniami. Z tamtego okresu datuje się także zupełnie niebywały napływ Polaków do Brazylii, Argentyny i Kanady. W samej tylko prowincji Parana osiedliło się aż 250 tys. przybyszów z Polski. A co powiedzieć o Polakach we Francji, skoro w 1955 r. szacowano ich liczbę na 600 tys., a w 1971 r. na 750 tys.? W Niemczech liczba ta w 1934 r.

sięgała półtora miliona osób. Ale i w Danii polscy robotnicy rolni zdobyli tak duży szacunek i uznanie, iż w miasteczku Saxkøbing wystawiono ku ich czci pomnik.

Ta emigracja polityczna i zarobkowa dbała na ogół dosyć pieczołowicie o swoją odrębność, nie wtapiała się łatwo w obce otoczenie, niekiedy w różnych stowarzyszeniach kultywowała demonstracyjnie swoją polskość, nie zważając na związane z tym trudy, upokorzenia i niebezpieczeństwa. Wymownym tego dowodem może być choćby Kongres Polactwa Walczącego zorganizowany w Berlinie już pod rządami Hitlera, w 1938 r., na którym ogłoszono i przyjęto z aplauzem 5 Prawd Polaków, wartych tutaj przypomnienia:

1. Jesteśmy Polakami.
2. Wiara ojców naszych jest wiarą naszych dzieci.
3. Polak Polakowi bratem.
4. Co dzień Polak służy Narodowi.
5. Polska – Matka nasza. Nie wolno mówić o Matce źle.

Na wspomniane powyżej warstwy emigrantów nakładały się kolejno coraz to nowsze. Rozpoczęła ten proces II wojna światowa, rozsypując zwłaszcza polskie wojsko na dalekich szlakach i zasilając różne ośrodki polonijne. Potem przyszły lata Bieruta i Stalina, marzec 1968, lata „Solidarności”, stan wojenny... Powody polityczne górowały bez wątpienia w podejmowaniu tego rodzaju decyzji, ale nie brakowało przyczyn czysto ekonomicznych. Aby zobrazować to zjawisko, wystarczy przypomnieć, że do Wielkiej Brytanii po kapitulacji Francji dotarło około 30 tys. żołnierzy, a po rozwiązaniu polskich sił zbrojnych i zakończeniu wojny – ponad 200 tys. wojskowych i cywilów. Nic dziwnego, że w owych burzliwych latach Polacy osiedlali się w zupełnie nieoczekiwanych miejscach, tworząc liczne polskie kolonie, osady, wsi i dzielnice. W Libanie zostało wtedy 6000 osób, w pobliżu Bejrutu powstały całe polskie wsie, w Urugwaju zamieszkało 5000 osób, w Nowej Zelandii – 2500, w Wenezueli – 3000.

Bliższe przyjrzenie się nawet tym cząstkowym przecież ustaleniom może zaskakiwać czymś jeszcze: oto w pobliskich stosunkowo krajach zatrzymało się stosunkowo niewiele Polaków. W Austrii – 5000, w Luksemburgu – 1000, w Holandii – 4000, za to do dalekiej Kanady, niczym do Ziemi Obiecanej, dotarło 324 tys., do Brazylii – 800 tys., a do USA – 6,5 mln!

Przez długi czas większość tych emigrantów (zwłaszcza wojskowych) żywiło nadzieję na powrót do ojczyzny. Zakładano więc niejako automatycznie przejściowy charakter swego pobytu poza krajem. Jedno z pism polonijnych nosiło wiele mówiący tytuł: „Przelotem”. Emigracja „solidarnościowa”, podobnie jak zesłowiecna Wielka Emigracja, zakładała przy tym całkiem słusznie, że jedynie wyjazd z kraju umożliwi i rozszerzy zakres jej działania na rzecz niepodległości, że pozwoli o wiele aktywniej na arenie międzynarodowej reprezentować prawdziwe interesy Polski, uzyskując ze strony państw zachodnich konieczną pomoc dla represjonowanych, internowanych i pozostających w podziemiu. Wbrew wszakże początkowemu zamiarowi czasowy wyjazd zamieniał się stopniowo na pobyt stały, stając się już nie tyle emigracją z przymusu, ile z wyboru. Co znamienne, nawet po upadku PRL i wyjściu Polski naprzeciw Europie, dawni uchodźcy nie powracają bynajmniej gromadnie na rodzinną ziemię, choć nie wyrzekają się polskości, uznając iż Polakiem można być równie dobrze w Meksyku, Kanadzie, Wielkiej Brytanii czy na Tahiti. Co nie oznacza, że nie podejmuje się prób wejścia na obszar obcej kultury i literatury. Dowodzi tego przykład Pietrkiewicza i Kosińskiego.

Powrotna fala polskiej emigracji polega więc teraz na czymś zupełnie innym, na wprowadzeniu do naszej świadomości i skarbnicy narodowej wartości powstałych w latach rozłąki i walki poza ojczyzną. Tak chyba należy rozumieć półki księgarskie wypełnione literaturą emigracyjną, mnóstwo prac krytycznych na ten temat, coraz to nowe działania mające na celu *zestrzelenie* ducha i myśli w jedno ognisko. Pojawiła się także tendencja do poniechania w ogóle terminu „emigracja”, jako iż powody polityczne polskiego uchodźstwa przestały istnieć. Wydaje się jednak, że trzeba byłoby raczej „odpolitycznić” ten termin i wrócić do słownikowego rozumienia emigracji jako wychodźstwa z macierzystego kraju (taka wykładnia figuruje w słowniku Arcta z 1938 r., nie inaczej też tłumaczy słowo „emigrant” Zygmunt Rysiewicz w słowniku z 1963 r.: *emigrant – osoba przesiedlająca się z jednego kraju do innego*). A zatem czy istotnie wystarczy pożegnać się z politycznym piętnem tego zjawiska, czy też trzeba po prostu uznać, że emigracji już po prostu nie ma? Czas pokaże, czy cały ten problem istotnie zostanie odłożony do lamusa.

Jean Chélini

Dyplomacja rzymska – obecny stan rzeczy*

Przed ostatnią konferencją kairską na temat zaludnienia porozumienie podpisane w Jerozolimie 30 XII 1993 r. między Stolicą Apostolską a Izraelem sprawiło, że pojęcie papieskiej dyplomacji stało się ogromnie aktualne. Jest to okazja do postawienia pytania o obecny stan tej tak bardzo cenionej instytucji.

Bardzo trudny „poród” Aktu Zasadniczego (jest to dokładny tytuł dokumentu podpisanego przez Stolicę Apostolską z Izraelem) uwidocznia specyfikę tej dyplomacji oraz jej niejednoznaczność już w samej różnorodności słownictwa. Raz używa się zwrotu: „porozumienie między Watykanem a Jerozolimą”, innym razem: „Stolica Święta uznaje państwo Izrael”, jeszcze gdzie indziej: „Kościół katolicki uznaje w końcu Izrael”. Watykan, ze swymi 44 ha powierzchni, na której znajdują się kościoły, pałace, muzea i ogrody, ma tylko takie znaczenie międzynarodowe, że jest siedzibą Stolicy Apostolskiej, której traktaty laterańskie w 1929 r. przyznały prawa suwerennego państwa¹.

Stolica Apostolska jest rzeczywistym rządem Kościoła, którego głową jest papież będący także głową państwa. Nawet w najgorszych momentach zimnej wojny żadne państwa nie podważały tego faktu. Napiszmy równanie, aby właściwie określić rzeczywistość owej dyplomatycznej algebry: dyplomacja watykańska = dyplomacja Stolicy Apostolskiej = dyploma-

* *La diplomatie romaine*, „Etudes”, nr 4/1995, ss. 463-475. Redakcja skróciła przypisy o fragmenty tłumaczące zachodniemu czytelnikowi jasną dla czytelnika polskiego sytuację w Europie Środkowo-Wschodniej przed 1989 r.

¹ Państwo Watykańskie ma prawo legacji czynnej i biernej, a w konsekwencji prawo utrzymywania stosunków dyplomatycznych ze wszystkimi innymi państwami, zawierania umów, podpisywania traktatów. Watykan wyrzekł się jednak prawa do mieszania się w konflikty terytorialne między narodami, chyba że jest wyraźnie poproszony o arbitraż.

cja Kościoła katolickiego prowadzona przez jej widzialnego kierownika, papieża. Dlatego też bez przesady można mówić o dyplomacji papieskiej lub dyplomacji rzymskiej. Czy jednak jest właściwe, by Kościół Jezusa Chrystusa kierował się jakąś dyplomacją? Oto pytanie, które stawiają sobie niekatolicy, a nawet katolicy. Nie chcemy tutaj rozstrzygać tej debaty teologiczno-jurystycznej. Usiłujemy jedynie ocenić skuteczność systemu, który istnieje i funkcjonuje. Należy stwierdzić po prostu, że państwowa struktura Stolicy Apostolskiej pozwala na prowadzenie dyplomacji i warunkuje wszelkie negocjacje. Stwarza również pewnego rodzaju naturalną równość między partnerami. Ułatwia ponadto ścisłą odpowiedniość, która bez niej byłaby niemożliwa ani doraźnie, ani perspektywnie. Znacznie trudniejsze, jeśli w ogóle możliwe, byłoby porozumienie jakiegos państwa z Kościołem, który byłby wyłącznie Kościołem. Przywódca religijny byłby w takiej sytuacji poddanym księcia, a dialog między nierównymi podmiotami byłby niemożliwy².

Specyfika dyplomacji rzymskiej

Dyplomacja Kościoła, funkcjonując w nieco innym wymiarze, oprócz zadań właściwych wszystkim dyplomatom zajmuje się ponadto troskami innymi niż te, które ma dyplomacja świecka. Podobnie jak ambasadrowie największych państw, np. Stanów Zjednoczonych, także nuncjusze mają globalną wizję swego działania, ponieważ Kościół jest powszechny. Nie chronią żadnego terytorium, narodu, interesów militarnych bądź strategicznych, lecz bronią wolności Kościoła w pełnieniu jego misji religijnej, a od ponad wieku także fundamentalnych praw do życia w sposób godny i wolny.

Porozumienie między Stolicą Apostolską a Izraelem pokazuje tę podwójną troskę rzymskich mandatariuszy oraz wskazuje wielość celów, jakie są do osiągnięcia: wolność Kościoła

²Prawosławne rozumienie faktycznej symbiozy Kościoła z cesarstwem lub państwem narodowym zabrania Kościołowi katolickiemu trzymania się owej fikcji jurystyczno-państwowej, która miałaby gwarantować mu wolność. Zarówno starożytne Bizancjum, jak i Moskwa przed 1917 r. i później oraz dzisiaj ukazują brak autonomii Kościoła w takim rozumieniu wzajemnych stosunków.

i ochrona chrześcijan, pokój i bezpieczeństwo ludów rozdzielanych wojną. Niektóre uzgodnienia są bliskie uzgodnieniom konkordatowym gwarantującym wolność religii katolickiej, prawo zakładania i posiadania zakładów religijnych, obiektów szkolnych na wszystkich poziomach nauczania, swobodę Stolicy Apostolskiej w kontaktach z innymi Kościołami w Izraelu itd. Szerszy jest dotyczący wszystkich wspólnot chrześcijańskich art. 4, który zawiera zobowiązanie Izraela do utrzymania istniejącego status quo chrześcijańskich miejsc świętych, tzn. wolnego dostępu do nich, oraz art. 5, gwarantujący bezpieczeństwo pielgrzymom.

Preambuła ogólnie streszcza ducha rokowań i podkreśla znaczenie układu: *Rozważając szczególny charakter oraz powszechne znaczenie Ziemi Świętej, świadomi szczególnej natury stosunków między Kościołem katolickim a narodem żydowskim oraz historycznego procesu pojednania i wzajemnego zrozumienia, a także przyjaźni między katolikami i Żydami, postanowiliśmy 29 VII 1992 r. stworzyć stałą roboczą komisję dwustronną, której celem będzie obustronne pogłębianie zagadnień mających wspólne znaczenie oraz normalizowanie wzajemnych stosunków.*

Artykuł 2. zawiera zobowiązanie Rzymu i państwa Izrael do wspólnego przeciwstawiania się rasizmowi, antysemityzmowi i nietolerancji religijnej. Stolica Apostolska korzystając z okazji ponownie potępia prześladowania Żydów, a w szczególności sposób bezczeszczenia synagog i cmentarzy, znieważanie pamięci ofiar Holocaustu.

Stolica Apostolska nie może oczywiście nie interesować się losem Palestyńczyków. Uznała ona państwo żydowskie, kiedy było ono gotowe uznać państwo palestyńskie (z silną mniejszością chrześcijańską). Jednak w artykule 11. porozumienia Stolica Apostolska zobowiązała się do niemieszania się w żadne konflikty o charakterze doczesnym. Jest to przypomnienie neutralności Watykanu wyrażonej w traktatach laterańskich. W szczególności sposób zasada ta ma zastosowanie do konfliktów terytorialnych i sporów granicznych³.

³ W debacie nt. granic państwa palestyńskiego Izraelowi nie zależało na interwencji Watykanu, a ten podkreślał swą wolę niemieszania się w te rokowania. Stolica Apostolska śledziła jednak z uwagą proces pokojowy negocjowany przez Arafata i Peresa.

Swe stosunki z Ammanem Watykan uporządkował w momencie zawarcia pokoju izraelsko-jordańskiego. Te krzyżujące się gwarancje być może powstrzymają exodus wschodnich chrześcijan, którzy stanowią przedmiot ogromnej troski Stolicy Apostolskiej. Dokonując tego, Watykan umacniał swą pozycję w tej części świata, podczas gdy np. Francja, która długi czas była protektorką wschodnich chrześcijan, nie była obecna przy rokowaniach.

Atuty dyplomacji rzymskiej

Zakładając mieszany charakter osiąganych celów, dyplomacja Stolicy Apostolskiej ma na swym koncie zarówno sukcesy, jak i musi pamiętać o swych słabościach. Rekrutacja i formacja papieskiego personelu dyplomatycznego są to pierwsze ze wspomnianych atutów. W ciągu wielu lat Akademia Kościelna osiągnęła bardzo wysoki stopień profesjonalizmu. Kardynał sekretarz stanu, który na dyrektora Akademii powołuje praelata, ma ogromny wpływ na jej funkcjonowanie. Zatwierdza każdego roku listę kandydatów zaproponowanych przez biskupów, biorąc pod uwagę ich uzdolnienia⁴.

W chwili obecnej jest około 300 dyplomatów rzymskich, którzy pełnią swe funkcje w różnych krajach i organizacjach międzynarodowych, około 20 delegatów apostolskich nie mających oficjalnie statusu dyplomatycznego oraz około 30 dyplomatów w służbie Sekretariatu Stanu. W całości ciało dyplomatyczne nie przekracza 500 pracowników, a jeśli by dodać personel administracyjny w nuncjaturach lub w centralnych służbach dyplomatycznych, to liczb nie przekracza 1000 osób⁵.

Wybitny uczeń Akademii dyplomatów kościelnych, Giovanni Battista Montini, przyszedł Paweł VI, został powołany w 1923 r.

⁴Nie ma ani egzaminu umożliwiającego wstęp, ani żadnego spontanicznego kandydowania do Akademii. Biskup, który proponuje kogoś, ma na uwadze jego przyszłą służbę dla swej diecezji, ale musi opłacić studia i wyposażyć swego kandydata, jeśli zostanie on przyjęty. Te ofiary i kontrola Sekretariatu Stanu ograniczają rekrutację kandydatów do koniecznego minimum.

⁵Najważniejsze posterunki, jak Waszyngton czy Paryż, funkcjonują zatrudniając 3 zawodowych dyplomatów: nuncjusza, radcę i audytora, którym towarzyszy sekretariat i bardzo ograniczony personel pomocniczy. Duża nuncjatura to 10 osób, podczas gdy np. ambasada USA może liczyć 300–400 osób.

na attaché nuncjatury w Warszawie. Nie zaaklimatyzował się jednak i został odwołany do Rzymu jesienią tego samego roku. Trzej inni papieże uczęszczali do Akademii i byli dyplomatami: Leon XIII – nuncjusz w Brukseli (1843-1845), Benedykt XV na stanowisku dyplomatycznym w Madrycie u boku Rampolla (1883-1887), Pius XII – nuncjusz w Monachium, a następnie w Berlinie aż do 1929 r. Dla historyka najdoskonalszym wcieleniem cech dyplomaty papieskiego jest Pius XII, który jednak musiał znieść trzy największe niepowodzenia ówczesnej dyplomacji papieskiej.

Granice dyplomacji rzymskiej

Mgr. Pacelli, przyszły Pius XII, został powołany na nuncjusza w Monachium 20 IV 1917 r. Benedykt XV, udręczony hekatombą w Europie będącej w stanie wojny, pragnął doprowadzić walczące strony do złożenia broni. Wypracował realny plan pokojowy wyrażony w postanieniu skierowanym 17 IV 1917 r. do wszystkich walczących narodów. Pacelli miał za zadanie przedstawienie go państwom centralnym. 29 VII 1917 r. spotkał się w Kreuznach z Wilhelmem II, a 30 lipca z Karolem I, cesarzem austriackim, który panował po Franciszku Józefie. Rozmowy miały charakter kurtuazyjny i pozostały bez skutków. Sprzymierzeni przyjęli plan jak najgorzej. Ani Francja, ani Włochy nie utrzymywały stosunków ze Stolicą Apostolską, nie udzieliły więc odpowiedzi na notę dyplomatyczną przekazaną przez Londyn, który sam zachował głębokie milczenie, podczas gdy Stany Zjednoczone skierowały do Watykanu suchą odpowiedź odmowną.

Już jako papież, na początku swego pontyfikatu, Pacelli doznał podobnego niepowodzenia i doświadczył tego samego bolesnego uczucia niemocy. W tym samym miesiącu, kiedy został wybrany, w marcu 1939 r. Hitler gwałcąc porozumienia monachijskie zagarnął Czechosłowację przekształcając Czechy i Morawy w protektorat zarządzany przez Niemcy. Słowacja ogłosiwszy niepodległość w rzeczywistości stała się satelitą Wielkiej Rzeszy, która tylko czatowała na odpowiedni moment, by zagarnąć Polskę. Pius XII proponował pięciu naro-

dom narażonym na wzajemną konfrontację: Niemcom i sprzymierzonym Włochom oraz Polsce i jej międzynarodowym gwarantom, Francji i Anglii, konferencję mającą na celu pokojowe rozwiązanie tzw. sporu niemiecko-polskiego. Hitler i Mussolini nie dali żadnej odpowiedzi. Francja i Anglia, ostrożne wskutek precedensu monachijskiego, zachowały rezerwę. Polska natomiast oświadczyła, że woli bezpośrednią mediację Stolicy Apostolskiej z Rzeszą. W ten sposób Pius XII tracił inicjatywę dyplomatyczną. Hitler zapanował nad sytuacją i 22 maja zawarł „żelazny pakt” z Włochami, a 23 sierpnia pakt o nieagresji niemiecko-radzieckiej połączony z tajnymi protokołami przewidującymi podział Polski. Jeszcze 24 kwietnia Pius XII wygłosił przez radio patetyczny apel do przywódców narodów: *Nic nie traci się przez pokój, ale wszystko może być stracone przez wojnę*. Podejmował rozliczne kroki. Nie dało to jednak absolutnie nic⁶.

Aż do tego momentu Włochy pozostawały poza konfliktem. Pius XII miał nadzieję na to, że pozostaną przynajmniej neutralne. 24 IV 1940 r. skierował do Mussoliniego osobisty list, zaklinając go, by oszczędził *naszemu umiłowanemu krajowi podobnego nieszczęścia*. Upadek Francji był niestety bardziej przekonujący niż głos papieża. 10 VI 1940 r. Włochy, którym śpieszno było do owoców zwycięstwa, zaatakowały Francję znajdującą się wówczas w odwrocie. Czy ekskomunika Mussoliniego mogłaby związać mu ręce? Taką sugestię przedłożono papieżowi, ale nie została ona podjęta.

Przegrana bitwa Piusa XII na rzecz pokoju ukazuje z całą oczywistością granice papieskiej dyplomacji. W czasach pokoju

⁶ Czy papież mógł ujawnić niemoralne, tajne porozumienie Rzeszy z bolszewizmem? Hitler przedtem określał się jako jego wróg. Dla katolików w granicach Rzeszy ryzyko byłoby wielkie, ale Hitler mógłby wycofać się przynajmniej na jakiś czas, jak to uczynili już wcześniej naziści po opublikowaniu *Mit brennender Sorge*. Nie było to jednak pewne, ponieważ Führer tymczasem wzmocnił swą pozycję i posunął się daleko w swej megalomanii. W każdym razie Pius XII nie przewidywał publicznego potępienia Niemiec. Nie odpowiadało to ani jego temperamentowi (papież nie pragnął pokłasku), ani pojmowaniu obowiązku bycia niepodzielnym ojcem wszystkich katolików. Już wówczas miał on dylemat, który rozdzierał go podczas całej wojny: albo ujawnić agresorów, albo pomagać ofiarom. Z racji temperamentu wybrał tę drugą drogę.

w sprawach religijnych lub mieszanych ma ona duże szanse powodzenia, jak choćby ostatnio zmiana konkordatu włoskiego w wyniku uzgodnień Casaroli – Craxi z 18 II 1984 r. Może ona również z powodzeniem prowadzić arbitraż, jeśli obie strony są zgodne, żeby o niego prosić. Przykładem jest tu arbitraż, który uregulował 20 XI 1984 r. trudny spór między Argentyną i Chile o kanał Beagle. Ale w tym przypadku warunki były sprzyjające: obydwa narody pozostające w sporze są w większości katolickie, a lokalne hierarchie ponaglały rządy do zgody na ten arbitraż, który każdemu z nich pozwalał zachować patriotyczny honor. W tym kontekście zaznaczmy, że ekskomunika Piusa XII, którą obłożył Perona w czerwcu 1955 r. przyspieszyła upadek argentyńskiego dyktatora. Z drugiej strony takie same sankcje, które uderzyły węgierskich przywódców odpowiedzialnych za uwięzienie kard. Mindszentyego w grudniu 1949 r., pozostały bez żadnego widocznego skutku.

Polityka wschodnia

Pius XII znany ze swego antykomunizmu nie odwołał jednak dyplomatów papieskich urzędujących za żelazną kurtyną, a więc w krajach komunistycznych. W miarę upływu czasu zostali oni odesłani albo wygnani. Istniejące konkordaty, jak choćby z Polską, zostały jednostronnie wypowiedziane. W chwili śmierci Piusa XII Rzym nie miał już żadnego kontaktu dyplomatycznego z krajami komunistycznymi. Trzeba było Jana XXIII, by zmienić tę sytuację. Na głębszym poziomie encyklika „Pacem in terris” kładła podwaliny powszechnego pokoju. Ponadto przypomniał klasyczne rozróżnienie pomiędzy błędnymi naukami a ludźmi, którzy zachowując godność osoby, je wyznają. Jan XXIII stwierdził: *Może się zdarzyć, że niektóre spotkania na płaszczyźnie praktycznych realizacji, które dotąd wydawały się niewłaściwe lub jałowe, teraz mogą przynieść realne korzyści albo przynieść je w przyszłości*. Papież otwierał w ten sposób dialog ze wszystkimi, także z przedstawicielami krajów Europy Wschodniej. Następnie dzięki kilku osobistym gestom, jak np. serdeczne przyjęcie zgotowane zięciowi Chruszczowa i jego rodzinie, przyczynił się do pierwszej i niewielkiej odwilży między Watykanem a Moskwą.

Polityka wschodnia jest jedną z owych ciemnych i bolesnych dróg, na które potem wkroczył Paweł VI. Historycy odsłonią jej zasługi i znaczenie. Wówczas przyniosła ona falę lokalnego niezadowolenia i gwałtownej krytyki, którą uważano za uprątomocnioną. W określonych sprawach polityka wschodnia Montiniego odniosła rzeczywiście kilka sukcesów. We wrześniu 1964 r. Mgr. Casaroli uzyskał od rządu węgierskiego zgodę na nominację pięciu nowych biskupów. W 1971 r. został uwolniony kard. Mindszenty⁷. Kard. Wyszyński nie zaakceptował, (albo zrobił to przy wielkim sprzeciwie wewnętrznym) częściowego nawiązania stosunków pomiędzy Watykanem a Warszawą w 1974 r. W jeszcze większym stopniu nie akceptował w swym kraju dorywczej obecności wędrującego nuncjusza, Mgr. Poggi. Mimo uwolnienia Mgr. Berana w 1965 r. i nominacji Mgr. Tomaśka na administratora apostolskiego Pragi, aż do rozpadu bloku radzieckiego rządowa presja na Kościół czesłowacki pozostawała bardzo silna.

Pozornie łagodniej przebiegały wypadki na Węgrzech. Stolicę prymasowską objął kard. Lekai w 1976 r., ale już w tym wydarzeniu rysował się postępujący kompromis wobec komunistycznego państwa. W Jugosławii rozdzwięk z Moskwą sprzyjał negocjacjom. W 1966 r. zamknięto pierwszy etap zbliżenia między Rzymem a Belgradem, natomiast w 1970 r. wznowiono oficjalne stosunki dyplomatyczne. 29 III 1971 r. Tito przybył z wizytą do Watykanu. We wschodnich Niemczech kontrola nad życiem religijnym katolików nie zelżała aż do końca, podobnie jak w Rumunii, gdzie Kościół grekokatolicki został wchłonięty przez Kościół prawosławny. Dotyczyło to również Kościoła unickiego na Ukrainie. Pomiędzy 1964 a 1972 r. Rzym uzyskał nominację kilku biskupów w krajach bałtyckich, przede wszystkim w Rydze i w Kownie, prześladowanie jednak nadal trwało, szczególnie na Litwie, w większości katolickiej.

Okres ten przyniósł więc mało realnych skutków. Utrzymywano jedynie kontakt z Kościołami lokalnymi, słaby jednak

⁷ Kardynał osiadłszy w Wiedniu nie zaprzestał krytyki i w 1974 papież był zmuszony ogłosić wakant prymasowskiej stolicy Esztergomu.

i pozostający pod kontrolą. Następnie w krajach tych poszerzono nieco wolność praktykowania wiary⁸. Zarówno Paweł VI jak i Casaroli uważali, że nie ma innego wyboru: *Polityka wschodnia narzuca się sama, jeśli chce się zachować kontakt z katolikami ze wschodu, niezależnie od tego, jakie by towarzyszyło temu ryzyko i trudności*. Tak zakończył swe wystąpienie wobec dziennikarzy zagranicznych w Rzymie w 1976 r. Casaroli. To właśnie on, twórca tej polityki, został wybrany przez Karola Wojtyłę na sekretarza stanu, jako następcą kard. Villota, który zmarł kilka miesięcy po nominacji. Polityka wschodnia nie cieszyła się jednak dobrą sławą wśród polskiego episkopatu.

Obecna sytuacja – inne atuty...

Jan Paweł II lepiej niż jego poprzednicy odnajdywał się w polityce wschodniej. Krótco po swej intronizacji przyjął Gromykę, z którym rozmawiał bez tłumacza. Przywódcy Kremla nie mogli przeszkodzić mu w tym, by przemawiał 2 VI 1979 r. na pl. Zwycięstwa w Warszawie (zwycięstwa nad ZSRR 1918 r.) i potępił opuszczenie (1940-1944) przez zachodnich sprzymierzeńców jego ojczyzny: *ciała z mego ciała, kości z moich kości*. Na każdym miejscu czynił to, co należało, aby bez wahania bronić swego, a mianowicie wolności Polski i wolności wiary! Jego pierwsza podróż miała decydujące znaczenie dla powstania „Solidarności”. Osobiste poparcie dla Lecha Wałęsy i jego ekipy dopomogło jej w przetrwaniu okresu stanu wojennego. Rozmowy papieża w cztery oczy w Jaruzelskim w Belwederze podczas dwóch kolejnych wizyt przygotowały pokojową przemianę, która dokonała się w Polsce. Jeśli chodzi o cały blok radziecki to godnego siebie rozmówcę papież znalazł w Gorbaczowie. Ich drogi skrzyżowały się, gdy Gorbaczow przybył złożyć wizytę w Watykanie w grudniu

⁸ Wszystkie te trudne, a niekiedy poniżające wysiłki mają długą historię. Z jednej strony wpisują się w ewolucję reżimów komunistycznych, a z drugiej strony w przemiany zachodzące w ludziach. Słowo Kościoła nie zmieniło się. Paweł VI domagał się od Gromyki, Podgórnego, Tity, Gierka i Kadara, których przyjął w 1977 r., wolności dla Kościoła i ludzi.

1989 r.⁹ Jakiż to szmat drogi od czasów Stalina! Jan Paweł II z pewnością zbierał owoce zdecydowania Piusa XII, wielkoduszności Jana XXIII oraz pokornej i upartej cierpliwości Pawła VI.

Obecnie Jan Paweł II prawie zawsze podczas swych podróży spotyka się z dyplomatami i przywódcami politycznymi. Publicznie głosi swe posłannictwo i doradza decydentom. Jego wizyty w Managui, w Port-au-Prince i w Santiago, niezależnie od bezpośrednich komentarzy, przyniosły niezaprzeczalne skutki polityczne. Siłą wprowadził on Kościół znowu do życia międzynarodowego, podczas gdy jego poprzednicy doznali w tej dziedzinie wielu upokarzających odpraw¹⁰. Ale czy papież jest słuchany? Czy jest rozumiany? Czy jego wszędzie obecni¹¹ dyplomaci są wysłuchiwani?

...inne ograniczenia

Bezpośrednie działania Jana Pawła II i aktywność jego dyplomacji wedle wszelkiego prawdopodobieństwa głębiej wpływają na zmiany w świecie niż dyskretniejsze podejście jego poprzedników. Zaprzeczyć temu, znaczyłoby przeczyć oczywistości, ale mówić o tym zbyt głośno, znaczyłoby poddawać się triumfalizmowi, który tak wielu oskarża. W obecnym świecie dyplomacja Stolicy Apostolskiej napotyka nowe trudności: rywalizację

⁹ Nie wiemy, co powiedzieli sobie podczas rozmowy w cztery oczy, ale ów krok Gorbaczowa stanowił publiczne uznanie przez Kreml autorytetu moralnego Kościoła i jego wysiłków na rzecz wolności.

¹⁰ Dyplomacja Piusa XII, jego przyjaźń z prezydentem Rooseveltem, poparcie dla powstającego ONZ i budowy Europy stanowiły podwaliny nowej obecności Kościoła katolickiego w świecie współczesnym. Wkrótce będzie on w sposób stały obecny w ONZ, UNESCO, zarówno w Palm-Springs, jak i w Genewie, w FAO, jak był już w BIT i innych organizacjach europejskich.

¹¹ Wystarczy zajrzeć do działu *La santa Sede e le organizzazioni internazionali* w roczniku „L'attività della Santa Sede” (Libreria Editrice Vaticana), aby ocenić udział Stolicy Apostolskiej w międzynarodowych spotkaniach ogólnych lub specjalistycznych. W ciągu ostatniego 10-lecia było ich ponad 300 rocznie. Obecnie 152 państwa utrzymują stosunki z Watykanem. Liczba nuncjatur nie jest tak wysoka, ponieważ nuncjusz często jest akredytowany przy kilku małych, sąsiadujących ze sobą państwach, a rezyduje w największym, albo najlepiej rozwiniętym. Poza kilkoma wyjątkami wzajemność jest regułą.

religii, wrogie ideologie (neoliberalną oraz neoradykalną), konflikty etniczne, wyzwania ekonomiczne. Pobyt Jana Pawła II na Haiti w decydujący sposób przyczynił się do upadku Duvaliera, ale ustanowienie jego następcy nie było już tak skuteczne. Czy należałoby to przypisać działaniom zbyt politycznego nuncjusza, czy podziałom wśród kleru, czy też może ingerencji większej części episkopatu?

Wiara w nieunikniony sukces międzynarodowego działania Stolicy Apostolskiej znaczyłaby powrót, na innej płaszczyźnie, do nierealnego marzenia Grzegorza VII o panowaniu nad światem (*dominium mundi*). Aby tak się stało, państwa musiałyby całkowicie podzielać taką wizję człowieka jaką ma Kościół katolicki. Rozważania o prawach człowieka, które wychodzą z ust papieża, prezydenta Stanów Zjednoczonych i innych przywódców państw kryją wiele głębokich różnic. Czy słuchano apeli papieża podczas wojny w Zatoce Perskiej? Jakie echo przyniosły one w zachodniej prasie?

Konferencja w Kairze

Co się działo na konferencji ONZ na temat zaludnienia i rozwoju (Kair, 5–13 IX 1994)? Wobec groźby przyjęcia tekstu cieszącego się poparciem Narodów Zjednoczonych, który uznawałby aborcję za jeden z legalnych środków antykoncepcyjnych, nastąpiła ogólna mobilizacja dyplomatów Stolicy Apostolskiej. Odbywała się ona w wielkim napięciu¹². Papież osobiście pisał do wszystkich szefów państw, by ich przestrzec przed przyjęciem tego dokumentu. Za pośrednictwem episkopatów i nuncjatur podjął też kroki dyplomatyczne wobec rządów i organizacji międzynarodowych.

Podczas samej konferencji interwencja Mgr. Renato Martino, stałego przedstawiciela Stolicy Apostolskiej przy ONZ, dotyczyła przecież wielu innych problemów, nie tylko kwestii aborcji. Podkreślił on ogólną nierównowagę projektu dokumentu,

¹² Kiedy Bill Clinton spotkał się z Janem Pawłem II 2 VI 1994, krótki komunikat ogłoszony po rozmowie nie był w stanie ukryć braku zgodności obu rozmówców co do światowej polityki demograficznej.

który poświęca uwagę kontroli urodzeń, a czyni to ze szkodą dla strategii rozwoju, który każdemu gwarantowałby środki konieczne do życia godnego człowieka. Odrzucił te formy planowania demograficznego, którym towarzyszy przymus lub są nieodwracalne, jak np. sterylizacja. W tych okolicznościach na nowo przeciwstawił się definicji prawa do aborcji, przypominając, że w żadnym razie aborcja nie powinna być promowana jako metoda planowania rodziny¹³. Wystąpienie to wzmacniała akcja lobbingu przedstawicieli papieskich podczas całej konferencji.

Interwencja ta wywołała w ONZ różne, niekiedy pełne irytacji głosy. Linda Chalkes, brytyjska minister współpracy i rozwoju, oświadczyła: *Nie powinniśmy kontynuować negocjacji, jeśli jest jasne, że kilka delegacji nigdy nie wyrazi zgody!* Inni uczestnicy konferencji byli bardziej pojednawczy: prezydent Argentyny Carlos Menem i przedstawiciele krajów latynoamerykańskich okazali się chętni do oskarżenia północnoamerykańskiego egoizmu...¹⁴ Poparcie państw muzułmańskich w antyaborcyjnych sprzeciwach Stolicy Apostolskiej było jeszcze bardziej dwuznaczne, ponieważ w ogóle nie aprobowały one otwarcia się na promocję kobiety, jej godności i wolności oraz niepowtarzalnego charakteru rodziny monogamicznej.

Dokument końcowy zawiera sformułowania zgodne z fundamentalnymi celami etycznymi, których broniła Stolica Apostolska. Papieska deklaracja podkreśliła to zbliżenie punktów widzenia, przyłączając się *do konsensu osiągniętego tylko w sposób częściowy i niecałkowity*. Aborcja nie została uznana za środek antykoncepcyjny, a wszelkie sformułowania apelujące o legalizację międzynarodowego prawa do aborcji odrzuco-

¹³ Potwierdził również konieczność wychowania przyszłych matek, ich ochrony oraz podstawową odpowiedzialność rodziców w przyjęciu i wychowaniu dzieci, a także konieczne uznanie przez państwa niezastąpionej roli rodziny w społecznej tkance narodu. „Stolica Święta – dodał papież – odrzuca wszelką próbę osłabienia rodziny lub kroki zmierzające do zmiany definicji struktur takich jak rozciągnięcie statusu rodziny na inne style życia.”

¹⁴ Argumentem jest fakt, że USA, podobnie jak inne bogate kraje, dla swego własnego bezpieczeństwa przyczyniają się do zahamowania rozwoju demograficznego narodów ubogich i finansują programy antykoncepcyjne ogromnymi środkami, które mogłyby być przecież użyte na cele rozwoju ekonomicznego tych narodów.

no¹⁵. Rządy zostały poproszone o poprawienie stanu instytucji zajmujących się planowaniem rodziny. Stolica Apostolska przyjmując tę formułę zgodziła się na niestawianie w centrum naturalnych metod antykoncepcji, zakładając, że są one już zawarte w ogólnym wyrażeniu „planowanie rodziny”. Zresztą Stolica Apostolska była usatysfakcjonowana faktem odrzucenia przymusu służącego wprowadzaniu w życie polityki demograficznej oraz poparciem dla rodziny ugruntowanej w małżeństwie, a także apelem o polepszenie warunków życia kobiety przez edukację i ochronę zdrowia¹⁶. Należy dodać, że przedstawiciele Stolicy Apostolskiej, przyzwyczajeni do tradycyjnych negocjacji międzypaństwowych, pokazali, iż potrafią zaadaptować się do bezpośredniej, publicznej dyplomacji na wielką skalę, tak bardzo dzisiaj popularnej, jeśli chodzi o problemy społeczne. Jest to dyplomacja konferencji, podczas których lobbying staje się regułą. Wedle niektórych rozmówców dyplomacja Stolicy Apostolskiej miałaby się stać w tej nowej dyscyplinie groźna i niebezpieczna.

Ten względny sukces nie jest jednak bezproblemowy w takiej mierze, w jakiej rzymska dyplomacja usiłuje osiągać cele, które nie stanowią przedmiotu jedności nawet wśród katolików. Przypatrując się temu, co się dzieje w dyplomacji między państwami, można postawić pytanie, czy dyplomacja Kościoła nie będzie zmuszona w większym stopniu brać pod uwagę swej własnej opinii publicznej, takiej, jaka jest we wspólnocie wiernych.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ

¹⁵ Można raczej mówić o zbliżeniu punktów widzenia niż o wpływie Watykanu. USA same jeszcze przed konferencją zróżnicowały swe stanowisko, jak się wydaje pod wpływem konferencji episkopatu amerykańskiego, chcąc zapewnić sobie poparcie katolickich wyborców, tak ważnych dla Demokratów. A. Valladao (*Les accroc de la mondialisation*, „Projet”, L’Hiver 1994-1995, *Religion et politique, si loin, si proches*, s. 107) sądzi, że USA udało się zaadaptowanie takich pojęć, jak np. prawo kobiet dotyczące reprodukcji (reproductive rights), które jest konikiem amerykańskich feministek.

¹⁶ Według Stolicy Apostolskiej inne punkty pozostały bardziej płynne, nieokreślone: dotyczą samej aborcji, pozamałżeńskich stosunków seksualnych młodzieży. To one tłumaczą zastrzeżenia Watykanu. Zaproponował on kontynuację dialogu w przygotowaniach do szczytu poświęconego rozwojowi społecznemu (marzec 1995, Kopenhaga) i w przygotowaniach do światowej konferencji poświęconej kobiecie (Pekin, wrzesień 1995).

PIOTR KOBIELSKI-GRAUMAN

* * *

Dla mnie zawsze będziesz kimś,
kim byłeś wtedy – mówisz.
A więc już nim nie jestem?
I tylu, tylu innych?

A jednak widzimy się
wciąż i nieustannie:

Wszyscy razem idziemy
dziś przez moje życie.
A u mego boku –
ten najukochańszy –
mój syn-ojciec,
czteroletni poeta
podąża ku mojej córce.

* * *

Ojcu

Duszy nie przysypie śnieg,
choćby było białe i cicho.
Niczego nie przysypie nic,
choć tak bardzo nie chciałeś tam iść,
choć zawsze tam przecież byłeś.

Śniegu nie przysypie śnieg.

* * *

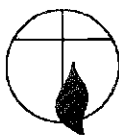
Płakali ci, których kochałem.
Płakali ci, którzy mnie kochali.

Miałem sen,
że to zapomniałem

i zapomniałem słowa w ustach.

Ale słyszałem głos z oddali.

Milczałem nad wodą wielką i pustą.



Jerzy Kochanowicz SJ

Dokąd idzie Kościół?

Na okładce najnowszej książki Medarda Kehl SJ¹, uznanego eklezjologa niemieckiego, widnieją strome kamienne schody skąpane w nieco psychodelicznym, newageowskim świetle. Nie wiadomo, dokąd one prowadzą; wydaje się, że wchodzą w przestrzeń, która przypomina nocne niebo, ale bez gwiazd. Pod spodem tytuł: „Dokąd idzie Kościół?” Można podziwiać autora już za samą odwagę postawienia tego pytania, na które przed dwudziestu pięciu laty również wielki Rahner próbował odpowiedzieć².

Dzieło Kehl jest dobrym przykładem tego, czym powinna być teologia pastoralna: nauką, która dokonuje socjologiczno-teologicznej analizy sytuacji Kościoła i przygotowuje wytyczne, które pozwolą mu w konkretnej sytuacji, w jakiej się znajduje, zachować swą istotę i wypełnić zbawczą misję³.

Współczesny kontekst kulturowy

Profesor Kehl stwierdza najpierw, że książka ukazuje się w dobie szeroko rozpowszechnionej, drobnomieszczańsko-liberalnej „apokaliptyki” Kościoła, która nie bez przyjemności zwiastuje koniec obecnego chrześcijaństwa oraz narodziny prawdziwego, budowanego wyłącznie na Chrystusie, Kościoła. Autor zauważa, że w tej apokaliptyce jest nieco prawdy, dlatego na serio przyjmuje obawy ludzi, próbując odczytać głębiej (intelligere) obecną sytuację i znaleźć w niej znaki nadziei. Jako paradygmat lektury przyjmuje obraz pszenicznego ziarna ukrytego w roli, które obumiera, by przynieść plon stokrotny. Tym ziarnem są – według Kehl – pewne określone, historyczno-socjologicznie ukształtowane formy życia Kościoła, których nie

¹M. Kehl, *Wohin geht die Kirche. Eine Zeitdiagnose*, Freiburg – Basel – Wien 1996, ss. 173.

²Por. K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg – Basel – Wien 1972.

³Por. K. Rahner, *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie* (Sämtliche Werke Bd. 19), Solothurn Freiburg i Br. 1995, s. 7.

można bezkrytycznie utożsamiać z Kościołem Jezusa Chrystusa. Wiele z nich musi obumrzeć, choć były one dotąd czymś oczywistym, np. bliskie, otwarte kościoły, powiązanie kultury z religią, niekomunikatywne, centralistyczne, skleryzowane struktury. W obliczu obumierającej starej postaci Kościoła nie należy popadać w panikę ani rezygnację, lecz dostrzec w obecnej sytuacji szanse i wyzwania.

Kehl stwierdza, że trudna sytuacja, w jakiej przychodzi żyć Kościołowi, sięga korzeniami Oświecenia, które zanegowało wiele tradycyjnych form życia społecznego. Kościołowi udało się początkowo stawić czoło prądom oświeceniowym przez skupienie się w homogenicznych środowiskach społeczno-religijnych, w których kultywowano tradycyjną wiarę. Te raczej zamknięte środowiska dawały chrześcijanom poczucie intymności i pewności w wierze. W ostatnich trzydziestu latach, w wyniku szybkich zmian społecznych i ekonomicznych, a zwłaszcza dużej mobilności osób, środowiska te zaczęły się rozpaść.

Skutkiem tego jest zanik tradycyjnej kościelności wiernych. Wyzwaniem czasu dla Kościoła jest znalezienie takiej formy życia, która w nowoczesnym, odcinającym się od tradycji społeczeństwie umożliwi autentyczne życie wiarą. Nie ulega wątpliwości, że Kościół często pozostaje bezradny wobec tego wyzwania. Niejeden stawia sobie pytanie, czy wiara ma w ogóle przyszłość w Europie. Tworzy się programy, rzuca hasła, jak np. nowa ewangelizacja, ale nikt właściwie nie wie, jak wprowadzić je w życie. Szczere przyznanie się do bezradności jest pierwszym krokiem do uzdrowienia.

W nowoczesnym społeczeństwie począwszy od lat sześćdziesiątych (słynne pokolenie '68) na pierwszy plan, przed tradycją i instytucją, wysuwa się jednostka, podmiot dążący do samorealizacji. Własne ja staje się miarą poznania, działania, oczekiwań. Epokę tę można nazwać postmodernizmem. Obowiązują w niej dwa podstawowe przykazania: radykalnego pluralizmu z obowiązkiem bezwarunkowej tolerancji i otwarcia wobec wszystkiego, co inne i obce; niestannej, szybkiej zmienności całej rzeczywistości. Stoi to w wyraźnym kontraście z wizją Boga, który jest Bogiem przymierza, wiernym wobec tego, co obiecał. Tożsamość chrześcijanina buduje się przez wierne trwanie przy tym orędziu, które nie jest łatwe, w sytuacji, gdy wszystko się gwałtownie zmienia.

Częstą reakcją Kościoła na zastaną sytuację jest demonizacja współczesnej kultury, odmawianie jej wszelkich wartości, zamiast trzeźwej oceny i poszukiwania punktów wyjścia głoszenia jej Dobrej Nowiny. Tymi punktami mogą być – według Kehla – takie wartości,

jak: tolerancja wobec innych, chęć aktywnego udziału w życiu społeczno-politycznym, sumienność, dążenie do wolności i samostanowienia, sceptyczne nastawienie wobec absolutyzmu.

Zanurzenie Kościoła w konkretną sytuację kulturową końca XX w. niesie dla niego dwie poważne konsekwencje.

Po pierwszej jednostka przeżywa obecnie głębokie wyobcowanie w stosunku do wielkich, sformalizowanych organizacji i instytucji. Popycha ją to do ucieczki w sferę prywatną, instytucja zaś ma jedynie zrealizować określone zapotrzebowania jednostki. W ten proces wpisane są też Kościoły chrześcijańskie, które nie są już postrzegane jako wspólnoty przeżywanej i dzielonej wiary, lecz jako instytucje zatrudniające urzędników, odpowiedzialne za dostarczenie sensu życia, ubezpieczenia na życie wieczne itp. Trzeba przyznać, że Kościół często dość dobrze przystosował się do tych oczekiwań.

Po drugie niegdyś popularne hasło „Jezus tak – Kościół nie” zastąpiło obecnie nowe: „Religia ewentualnie tak – Bóg osobowy nie”. Obserwuje się otwarcie na rozmaite formy ezoteryzmu, nowej gnozy, poszukiwania kosmicznej jedności itp. Mamy do czynienia ze zjawiskiem pozakościelnej religijności, na którą składają się rozmaite przekonania, praktyki, rytury, określane dotychczas wspólnym mianem New Age, mające pomóc człowiekowi w znalezieniu nowej integracji z kosmosem. Dlaczego wielu młodych ludzi ulega tym wpływom? Widocznie znajdują w tych grupach to, czego brak w naszych parafiach: zaspokojenie pragnienia medytacji, głębokich doświadczeń, okazję do osobistych rozmów na temat wiary, pojednanie się z naturą i całym stworzeniem. Dla wielu młodych ludzi chrześcijański obraz Boga okazuje się zbyt abstrakcyjny i racjonalny, nie mający wiele wspólnego z życiem, przeżyciami, tajemnicą. Obserwuje się rosnącą tendencję do szukania intensywnych przeżyć. Te pragnienia trzeba wziąć na serio, co nie znaczy, że Kościół ma starać się zaspokoić je za wszelką cenę; powinien natomiast je rozeznawać, przekonany, że to nie kosmiczna jedność, badanie umysłu, lecz tylko Chrystus miłujący człowieka jest w stanie dać mu sens i odpowiedź na jego pragnienia i pytania. Pierwszym krokiem chrześcijan jest zatem troska o dostarczenie Boga we własnym życiu: tylko takim Bogiem można się dzielić.

Kehl zwraca uwagę na trzy konkretne zadania.

Szukanie intensywnych przeżyć prowadzi zwykle do powstawania zamkniętych grup skupionych na sobie. Kościół – który ze swej natury ma wychodzić do wszystkich – powinien starać się być obecny również w tych grupach, zachęcać je do włączenia się w życie kościelne.

Kościół powinien zatroszczyć się o nowy kształt liturgii, tak aby przemawiała ona do dzieci dzisiejszego czasu (jak to np. czyni wspólnota z Taizé).

Duch szukania intensywnych przeżyć jest wrogi ludziom ubogim i upośledzonym. Kościół powinien właśnie dla nich znaleźć miejsce, co więcej, postawić ich w centrum życia parafialnego.

Podstawowym kryterium podejścia do współczesnej kultury jest dialektyczna reakcja na wyzwania czasu: z jednej strony akceptacja wartości obecnych w kulturze jako punktów wyjścia głoszenia Ewangelii, a z drugiej strony zdecydowany sprzeciw wobec antywartości.

Konflikty wewnętrzkościelne

Kehl uważa, że odpowiedzią Kościoła na wyzwania nowoczesnego społeczeństwa powinno być konsekwentne wprowadzenie w życie eklezjologii *communio-wspólnoty*, charakterystycznej dla początków chrześcijaństwa i odkrytej ponownie przez II Sobór Watykański. Czasy bezkrytycznego utożsamiania Kościoła-Oblubienicy Chrystusa z konkretnymi strukturami Kościoła katolickiego minęły bezpowrotnie. Przyjmowanie nauki i wskazówek biskupów nie dokonuje się dzisiaj, jak kiedyś, na drodze posłuszeństwa woli i rozumu, na bazie bezkrytycznej akceptacji autorytetu. Jeśli wytyczne Kościoła nie będą zrozumiałe, przekonujące, zachęcające, pozostaną całkowicie obce i zepchną go na margines życia.

Autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego wizja Kościoła jako *communio-wspólnoty*, choć obecna w dokumentach kościelnych, z takim trudem wciela się w życie. Wynika to – według Kehla – przede wszystkim z obaw wyższej hierarchii kościelnej. Skąd się biorą te obawy? Otóż w nowoczesnym społeczeństwie większość ludzi postrzega Kościół jako dobrze zorganizowaną instytucję usługową, dysponującą środkami i ludźmi, która jest odpowiedzialna za wypełnienie określonych potrzeb religijnych. Teologiczną wizję Kościoła jako Ludu Bożego, wspólnoty, ma tylko garstka teologów, księży i tzw. zaangażowanych świeckich. Jeśli Kościół – postrzegany jako instytucja usługowa – mówi o wymogach i o posłuszeństwie, rodzi tylko agresję lub zdziwienie: przecież ma on tylko spełnić moje potrzeby, przecież księdzu za to płać... Twierdzi się, że Kościół powinien całkowicie dopasować się do oczekiwań społeczeństwa, przyjąć struktury demokratyczne, wprowadzić równouprawnienie itd. Wizja Kościoła jako instytucji usługowej miesza się z wizją Kościoła pojmowanego jako *communio-wspólnota*. Kierowana obawami hierarchia odrzuca żądania demokratyzacji w Kościele, zapominając jednocześ-

nie o wizji communio-wspólnoty i uciekając się do średniowiecznych idei Kościoła, w których ważne są Rzym, jedność i posłuszeństwo. W ten sposób Kościół staje się niezdolny do jakiegokolwiek dialogu z nowoczesnym społeczeństwem.

Kehl podkreśla, że Kościół ma być wspólnotą-communio nie dlatego, że takie są oczekiwania społeczeństwa, tylko dlatego, że ze swej natury jest on ikoną, sakramentem Trójcy Świętej, w której panuje prawdziwa komunია miłości. Hasło „Kościół jako wspólnota” nie może pozostać na poziomie duchowo-ascetycznym, lecz musi zostać wprowadzone w życie na wszystkich poziomach życia kościelnego.

Autor nie szczędzi hierarchii kościelnej rzeczowej i uzasadnionej krytyki, w której nie czuje się jednak niechęci, lecz wielką miłość do Kościoła, medytację nad nim, pragnienie jego dobra. Kehl demaskuje równocześnie rozpowszechniony na Zachodzie mechanizm kozła ofiarnego: rozczarowanie słabnącą wiarą prowadzi do szukania winnego, którym staje się zwykle hierarchia kościelna (nie będąca zresztą bez winy), i twierdzenia, że nie można wierzyć w Boga, skoro stoi za nim arogancka instytucja Kościoła. Autor stwierdza, że tam, gdzie troska o zmiany strukturalne w Kościele nie płynie z cierpliwej, prawie mistycznej miłości do Chrystusa i Jego Kościoła, pozostaje ona bezowocna.

Konkretne propozycje

W ostatnim rozdziale książki autor daje ostrożną odpowiedź na pytanie, dokąd idzie Kościół. Zauważa najpierw, że jeśli w Europie nie dojdzie do jakichś nieprzewidywalnych przewrotów, chrześcijaństwo będzie coraz bardziej słabnąć. Mało prawdopodobne wydaje się powszechne nawrócenie ku wartościom i religii, dlatego też Kościół powinien rozwinąć wieloletnią strategię duszpasterską. Kehl przewiduje pogłębienie się następujących tendencji.

Fundamentalistyczne grupy w Kościele, skłonne do demonizacji współczesnej kultury, będą coraz bardziej zamykać się w sztucznych środowiskach, by ocalić swą chrześcijańską tożsamość. Kościół nie powinien ich alienować, gdyż w przeciwnym razie stworzą one struktury quasi-sekciarskie, przekształcając się w „Kościół w Kościele”.

Grupy inspirowane duchowością zielonoświątkową, dążące do otwartej konfrontacji ze współczesną kulturą dla wielu współczesnych ludzi szukających mocnych przeżyć staną się – dzięki swym niekonwencjonalnym formom modlitwy i liturgii – nowym środowiskiem przeżywania wiary. Na koordynatorach tych grup spoczywa ważne zadanie „rozeznawania duchów” w jedności z Kościołem.

Największą grupą w Kościele pozostaną dalej tzw. normalni chrześcijanie, z natury konserwatywni, ale raczej otwarci na dialog ze współczesną kulturą przez rozmaite formy: mniej lub bardziej religijne publikacje, akademie, konferencje, przedsięwzięcia społeczno-polityczne itp. Wśród nich można wyróżnić rozmaite kierunki i poziomy integracji z Kościołem: od aktywnie zaangażowanych w jego życie do stojących raczej z boku.

Największą trudność – według Kehla – sprawiają ci, którzy chcą należeć do Kościoła i nawet angażują się w jego życie, ale są tak negatywnie nastawieni do hierarchii, że bycie chrześcijaninem utożsamiają z krytyką wszelkich kościelnych poczynąń.

Wśród tego spektrum grup i tendencji Kościół musi okazać wielką mądrość i cierpliwość w pełnieniu posługi jedności i przewodnictwa.

Kehl wskazuje również na tendencję tworzenia się tzw. sprofilowanych wspólnot. Przewiduje, że Kościół w przyszłości będzie się rozwijał wokół pewnych przyciągających ośrodków, takich jak klasztory, domy rekolekcyjne, sanktuaria, parafie z dobrym duszpasterstwem dzieci i rodzin, ruchy młodzieżowe. Struktury parafialne będą natomiast coraz bardziej słabły i traciły możliwość objęcia swym duszpasterstwem różnorodnych grup i pokoleń. Ta tendencja, niosąca ze sobą wiele niebezpieczeństw, takich jak pogłębienie się mentalności szukania intensywnych przeżyć, konkurencja między parafiami, całkowite „wyschnięcie” tzw. przeciętnych wspólnot, jest jednocześnie dla Kościoła szansą i wyzwaniem. Powinien on przyjąć strategię ponadparafialną, koncentrując swe siły w pewnych ośrodkach, porzucić patriotyzm parafialny dążący do tego, że „w naszej parafii muszą działać wszystkie grupy”, otworzyć się na twórczą współpracę.

Na uwagę zasługują spostrzeżenia Kehla dotyczące duszpasterstwa sakramentalnego. Zauważa on najpierw, że w Kościele stale rośnie liczba pasywnych członków, którzy udają się do świątyni kilka razy w życiu, lecz zachowują związki z chrześcijaństwem, będąc nośnikiem pewnych jego wartości w ateistycznym społeczeństwie. Ludzi tych nie można po prostu spisać na straty, gdyż to doprowadziłoby do zupełnego zniknięcia Kościoła z życia społecznego. Chrześcijanie z metryki to, według Kehla, reprezentanci religijności naturalnej, którzy niewiele mają wspólnego z Credo, lecz szukają w ważnych momentach życia błogosławieństwa Bożego dla siebie i swoich dzieci. Kościół powinien im wyjść naprzeciw, co nie oznacza jednak udzielania im od razu sakramentów. Kehl twierdzi, że jeśli chcemy zachować głęboki sens sakramentów, powinniśmy ich udzielać jedynie tym, którzy rzeczywiście ich pragną i są do nich przygotowani. Dlatego też autor wzywa do zdecydowanego zróżnicowania celebracji liturgicznych. Konkretnie wyobraża to sobie następująco:

– należy przygotować obrzędy udzielania rozmaitych błogosławieństw, którymi zastąpi się sakramenty, w przypadkach wiernych, którzy nie są do nich dysponowani, lecz chcą uczestniczyć w pewnej uroczystości kościelnej;

– należy położyć nacisk na szczerą rozmowę z zainteresowanymi na temat ich wiary i wspólnie wybrać odpowiednią formę nabożeństwa;

– należy przesunąć katechezę mistagogiczną na czas po celebracji. W ten sposób skorzystają z niej ci, którzy rzeczywiście tego pragną.

W przypadku pierwszej komunii św. lub bierzmowania powinno się zrezygnować z udzielania ich całym rocznikom dzieci i młodzieży. Jako pewne rozwiązanie Kehl proponuje zastąpienie pierwszej komunii św. wielkim świętem poświęconego i łamanego chleba (por. J 6,1-15), w którym wzięliby udział wszyscy chętni, a następnie urządzenie kilka miesięcy później skromniejszej komunii św. dla tych, którzy rzeczywiście uczestniczą w życiu Kościoła. Przy tym wszystkim potrzeba ze strony duszpasterzy wiele delikatności, rozeznania i dialogu z zainteresowanymi, tak aby nikogo nie skrzywdzić, a jednocześnie pokazać, że Kościół poważnie traktuje swe święte znaki.

Centralna teza autora książki głosi, iż Kościół przetrwa tam, gdzie uda mu się stworzyć nowe komunikatywne środowiska głębokiego przeżywania wiary. Środowiska, które pozwolą na bezpośrednie i bliskie relacje między wiernymi, położą nacisk na modlitwę i dzielenie się swą wiarą, zaofertują obok spotkań o charakterze religijnym rozmaite formy wspólnego spędzania czasu i wreszcie – bardzo ważne – będą otwarte na ubogich i upośledzonych, którzy niosą ze sobą wielkie błogosławieństwo dla wspólnoty. Dobrym przykładem takich środowisk są rozmaite ruchy rozwijające się w Kościele, które powinny znaleźć w końcu jego pełną akceptację.

Autor kończy swą książkę krótką medytacją, zapraszając do miłości Kościoła, który mimo swych błędów nigdy nie przestał być ikoną trójjedynego Boga. Kehl wyznaje: *Biorę na serio rzeczywistość Kościoła, akceptuję go w całość (i często pomimo) jego rzeczywistości. Ufam, że właśnie z tego serdecznego przyjęcia wyrośnie siła i fantazja do nawrócenia oraz do uzdrawiającej przemiany grzesznych struktur Kościoła.*

Może warto dodać, że ojciec Medard Kehl jest nie tylko profesorem i teologiem tworzącym swe dzieła przy biurku, lecz ofiarnym duszpasterzem, który od dwudziestu lat angażuje się w pracę z dziećmi i niepełnosprawnymi. Często powtarza, że właśnie oni są dla niego największym skarbem w Kościele. Może dlatego jego diagnoza sytuacji Kościoła oraz propozycje na przyszłość, osadzone głęboko w niemieckiej rzeczywistości, są przekonujące.

ks. Janusz Wiśniewski

Finanse Kościoła w Niemczech

Wiedza przeciętnego Polaka o zachodnim sąsiedzie ogranicza się nieraz do stwierdzeń, że jest to kraj bogaty, w którym panuje porządek. Na tym tle jeszcze uboższa jest nasza wiedza o Kościele niemieckim. Warto więc przytoczyć nieco danych.

Po zjednoczeniu Niemiec 3 X 1990 r. oficjalnie do Kościoła katolickiego należy 27 mln ludzi (ok. 35%), do Kościoła ewangelickiego – 28 mln (ok. 36%) i 22 mln nie należy do żadnego wyznania (29%). Wpływ na tę sytuację ma przede wszystkim przyłączenie krajów byłej NRD, gdzie na 17 mln ludności tylko 5 mln należało do jakiegoś wyznania. O Kościele niemieckim można pisać nie tylko jako o wspólnotę religijną, ale także jako o instytucję finansową. Kościoły niemieckie (katolicki i ewangelicki) zatrudniają miliony ludzi, dysponują potężnym bogactwem, które jest jednak w dużej części niewymierne. Szacuje się, że dochód z podatku kościelnego, płaconego przez obywateli Niemiec przyznających się do wyznania katolickiego lub ewangelickiego, wynosi 17 mld DM (8 lub 9% od podatku dochodowego, np: od 3000 DM pensji brutto wierzący płaci na Kościół 35 DM, drugą część – 35 DM – pracodawca). Trudno w tym miejscu o inne dane statystyczne, ponieważ diecezje katolickie, których jest 27, i Kościoły ewangelickie (24) są od siebie pod względem finansowym niezależne. Do tego dochodzi duża liczba samodzielnych instytucji, które ostatecznie zaliczają się do struktury diecezjalnej. I tak np. do diecezji Freising-Monachium należy 2300 osób prawnych (instytucji o osobowości prawnej). Każda parafia jest pod względem finansowym fundacją i jako taka posiada w pewnych ramach niezależność finansową. O wiele większą autonomią cieszą się zakony, do których należą liczne szpitale czy placówki oświatowe. Tak więc można zaryzykować twierdzenie, że pod względem ekonomicznym Kościoły przypominają niejednolity, nieprzejrzysty „koncern”.

Powołując się na pracę dziennikarza, Petera Wingerta, pt. „Kościoł jako instytucja”, przytoczymy parę danych ilustrujących powyższą ocenę. Caritas niemiecka zatrudnia jako organizacja 408 000 pracowników, podczas gdy diakonie ewangelickie – 216 500 pracowników na pełnym etacie i 110 000 pracowników na pół etatu. Nie sposób tu wymienić liczby honorowych współpracowników obu organizacji. Na

tym tle Kościół jawi się więc jako największy po służbach publicznych pracodawca (szacunkowo ok. 1 000 000 zatrudnionych). Obok potencjału „ludzkiego” należy wymienić wkład finansowy kościelnych instytucji choćby w dziedzinie pomocy społecznej (dobroczynnej). Z danych szefa finansów Caritasu, Franza Spiegelhaltera, wynika, że Kościół przeznaczył na cele dobroczynne w 1989 r. 17 mld DM, a uwzględniając pomoc wspólnotom wschodnioniemieckim – 45 mld DM (zarówno Kościół katolicki, jak i ewangelicki). Sam majątek Caritasu został oszacowany w 1989 r. na 65 mld DM. Trudno podać w liczbach wysokość majątku obydwu Kościołów, ponieważ wartość ich nieruchomości jest niewymierna. Można tylko przypuszczać, że jest wysoka, zważywszy że wiele parafii, diecezji posiada własności ziemskie czy działki budowlane *mające największą wartość rynkową*. Do tego należy dodać dzieła sztuki, architektury, które są bezcenne. Któżby mógł wycenić katedrę w Kolonii czy w Monachium lub ołtarz Wita Stwosza? Wyżej wymieniony Wingert ryzykuje na podstawie opublikowanych liczb wpływów procentowych twierdzenie, że suma pieniędzy, jaką dysponują obydwa Kościoły, wynosi około 15 mld DM, co należy jeszcze pomnożyć przez wartość majątku ruchomego i ziemskiego itd. (ok. 7000 km² gruntów ziemskich). Kolejne przykłady czerpie Wingert ze statystyki Kościoła ewangelickiego. Z ogólnej liczby 144 364 ha własności ziemskiej 69% przypada na tereny gospodarcze (zazwyczaj są oddawane w dzierżawę, 18% to lasy, 5,3% – tereny zabudowane, 1,3% – majątki dziedziczne, 3,1% – cmentarze, ponadto ogrody i place zabaw. Przegląd niektórych danych statystycznych Wingert zamyka zestawieniem, które ukazuje źródła dochodów Kościoła ewangelickiego: 54% – podatek kościelny, 15,2% – dotacje ze strony osób trzecich, 7,3% – wpływy z posiadłości ziemskich, 10,3% – koszty administracyjne, 2,6% – kolekta i ofiary, 1,4% – zwrot długów i 9,1% pozostałe źródła wpływów.

Dla porównania warto przytoczyć w tym miejscu niektóre dane z budżetu (planu finansowego) diecezji Freising-Monachium z 1994 i 1996 r.

Wydatki	1994 w mln DM	1994 (%)	1996 w mln DM	1996 (%)
koszty zarządzania diecezją	38,8	5	40	5,4
duszpasterskie	384	51	411	55

szkolnictwo i oświata	84	11	83	11
pomoc socjalna	143,4	19	132	17
pozadieczyjne	101,7	13,4	85	11
rezerwa finansowa	6,7	0,6	5,8	0,6
Razem	758,6	100	758	100

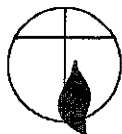
Źródła dochodu	1994 w mln DM	1994 (%)	1996 w mln DM	1996 (%)
podatek kościelny	702	92,53	681	89,98
dotacje państwowe od rządu bawarskiego	37,5	4,94	39	5,14
procent	16,1	2,12	—	—
inne źródła np.: dzierżawy lub od osób trzecich	3	0,41	24	3,16
rezerwy	—	—	14	1,72
Razem	758,6	100	758	100

Z powyższych danych wynika, że największym źródłem dochodów Kościoła jest podatek kościelny, który od lat dziewięćdziesiątych ciągle się zmniejsza. Drugim elementem charakterystycznym są cięcia oszczędnościowe, zwłaszcza w sektorze inwestycji budowlanych (60 mln DM w 1995), chociaż na 1996 r. przeznaczono 125 mln DM na budownictwo kościelne (ok. 450 placów budowy i 100 000 zatrudnionych). Diecezja planuje przeznaczyć 13,1 mln DM na szkolnictwo (800 placówek oświatowych, w tym 199 gimnazjów), co stanowi górną granicę jej możliwości. W dziedzinie pomocy społecznej Kościół widząc nowe potrzeby przeznaczył 600 000 DM na pomoc dla kobiet i 220 000 DM dla bezrobotnych.

Część społeczeństwa niemieckiego dostrzega przede wszystkim instytucjonalną stronę Kościoła i związany z nim podatek. Jest on często powodem krytyki w łonie samego Kościoła, często kojarzony (niesłusznie zresztą) z pierwszą przyczyną oficjalnych wystąpień z Kościoła, podczas gdy jego płacenie (bądź nie) staje się pretekstem do takiej decyzji (w latach dziewięćdziesiątych przeszła przez Kościoły fala wystąpień, ok. 300 000, w tym 140 000 w Kościele katolickim i 160 000 ewangelickim). O wiele bardziej ostrze krytyki zwraca się przeciwko centralizmowi, autorytarnemu stylowi zarządzania, niektórym zasadom etycznym, roli i zadaniom hierarchii kościelnej, celibatowi księży, dopuszczaniu kobiet do święceń kapłańskich, sposobowi mianowania biskupów, autorytetowi papieża, co usuwa w cień znaczenie i wartość pracy duszpasterskiej. Wielu ludzi obojętnych lub wrogo nastawionych musi jednak obiektywnie zobaczyć pozytywwy Kościoła (choćby pojętego instytucjonalnie) jako np. „pracodawcy” czy właściciela 60% wszystkich przedszkoli, 60% domów starców czy 30% szpitali. Należy przy tym zaznaczyć, że wydajność pracy w placówkach kościelnych jest na ogół wyższa niż w państwowych, co świadczy o wielkim potencjale moralnym i kompetencyjnym ludzi Kościoła. Niejednokrotnie dzięki ich ofiarności i zaangażowaniu utrzymuje się niejedna placówka, choć zasadniczo jest dotowana z różnych źródeł: składek, opłat użytkowników, podatku kościelnego. Przecistawiając się sekularyzacji i wychodząc naprzeciw potrzebom współczesnego człowieka, Kościół podejmuje pracę na rzecz ubogich. Biskupie dzieło pomocy Misereor wysłało w 1990 r. 323 mln DM dla Kościołów w krajach rozwijających się (połowa pochodzi z ofiar). Innymi znaczącymi organizacjami są: Adveniat dla Ameryki Łacińskiej, Missio dla Afryki, Kirche in Not i Renovabis dla Europy Wschodniej. Godny uwagi jest również fakt, że wszystkie misje katolickie obcych krajów są finansowane przez Kościoły niemieckie, np. w samym Monachium istnieje 17 misji katolickich, w tym dwie polskie.

Wszystkie przytoczone fakty i liczby potwierdzają tezę, że Kościół jest nie tylko wspólnotą „serc i ducha”, lecz także instytucją podlegającą określonym prawom ekonomicznym i finansowym. Kościół niemiecki posiada określoną bazę materialną, którą stara się planowo i w miarę kolegalnie zarządzać. W planowaniu i realizacji budżetu mają czynny udział oprócz osób duchownych ludzie świeccy – eksperci (16 członków Komisji Finansowej w diecezji Freising-Monachium, w tym 10 osób świeckich). Jawność i przejrzystość budżetu czyni Kościół niemiecki wiarygodnym i odpowiednim partnerem dla państwa oraz instytucji gospodarczych i organizacji politycznych. Od

1993 r. obserwuje się w polityce Kościoła cięcia oszczędnościowe, które są spowodowane regresem w gospodarce, wzrostem bezrobocia, ale jest to również w solidarności ze społeczeństwem. W imię odpowiedzialności za przyszłość świata Kościół podejmuje współpracę z ludźmi dobrej woli różnych orientacji i wyznań w poszukiwaniu rozwiązań palących problemów. Znajduje to wyraz w opcji Kościoła na rzecz ekumenizmu (np. przejęcie kosztów restauracji cerkwi prawosławnej w Monachium) czy opcji na rzecz ubogich. Ludzie Kościoła odpowiedzialni za jego stronę ekonomiczną zdecydowanie opowiadają się za kursem oszczędnościowym przy jednoczesnym określaniu priorytetów działania i związanych z nimi nakładów finansowych. Zakłada to dużą odwagę i otwartość na zmiany, czy choćby szczerą refleksję nad stosunkiem do pieniądza, który powinien być jednym ze środków budowania królestwa Bożego na ziemi.



Jerzy Gaul

Czy należy bać się islamu?

W społecznym odczuciu niektóre słowa wywołują niepokój. Należy do nich z pewnością słowo „islam”. W świadomości potocznej kojarzy się ono z obcością, przemocą, zagrożeniem. Trudno się dziwić zwykłym ludziom, gdy uczeni ogłaszają rozprawy prorokujące możliwość międzycywilizacyjnych konfliktów. Wyzwanie Zachodowi ma rzucić cywilizacja islamu, której forpocztę sięgają już nie tylko obrzeży Europy, lecz wręcz jej serca. Potwierdzeniem tego są meczety wybudowane w wielu europejskich stolicach. Islam bowiem stał się zjawiskiem wewnątrz europejskim. Liczbę muzułmanów ocenia się na 8–15 mln, najwięcej we Francji (5%) i w Niemczech (2,4%). Muzułmanami są Bośniacy, obywatele Turcji, Cypru i Malty. Ci ostatni ubiegają się o wejście do Unii Europejskiej. W odwodzie są jeszcze muzułmanie byłego ZSRR, blisko 8% ludności (ok. 50 mln). Pozostałe kontynenty, a zwłaszcza Bliski Wschód, Afrykę i Azję, zamieszkuje przeszło miliard wyznawców islamu. Potencjał ludnościowy jest więc imponujący, a w przyszłości, uwzględniając tendencje demograficzne (starzenie się społeczeństw europejskich i dużą rozrodność ludności muzułmańskiej) dysproporcje te jeszcze się pogłębią. Wyostczą się też inne różnice. Zeświecczony Zachód stanie wobec społeczeństw żyjących zgodnie z nakazami religii posługującej się pojęciem wojny świętej, odrzucającej wzory kulturowe i społeczne cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

Nie ulegając katastroficznym prognozom i nie demonizując islamu, trzeba poważnie potraktować ofertę składaną światu przez wielką, monoteistyczną religię. Jak tradycyjne społeczeństwa muzułmańskie radzą sobie w szybko zmieniającym się środowisku społecznym, gospodarczym, politycznym? Na czym polegają ich propozycje? Czy idą w kierunku wyznaczonym przez cywilizację XXI w.?

Islam (arab. „poddanie się Bogu”) jest religią objawioną. Koran odgrywa wielką rolę we wszystkich dziedzinach życia swoich wyznawców, zawiera wskazówki postępowania jednostkowego i społecznego¹. Szari’at – prawo Boże – jest idealnym wzorem życia oraz pra-

¹ A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967, s. 45 nn.; S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988, s. 43 nn.

wem łączącym muzułmanów w całość. Islam stał się religią cywilizacji arabskiej. Cywilizacja ta nie była nigdy jednolita, podlegała prawom rozwoju i upadku, kultywowały ją różne grupy w odmiennym środowisku etnicznym i geograficznym. Zasady jednakże rządów i organizacji społecznej sformułowane na założeniach prawnoreligijnych islamu nie traciły na aktualności i potrafią je przystosować do zmiennych warunków przez odpowiednie przekształcenia. Kulturę tę cechowała troska o naśladowanie przeszłości. Można mówić o „godłach islamu”, do których należy autokratyczne państwo, forma kultury podkreślająca w działalności intelektualnej przewagę nauk prawnych i religijnych, typ społeczeństwa stawiającego na pierwszym miejscu, obok władzy doczesnej, raczej tolerowanej niż usprawiedliwianej, uczonych, proroków i sędziów².

Wyraźne ciążenie przeszłości wywołuje w cywilizacji islamu liczne napięcia: *Pozycję cywilizacji islamu należałoby określić jako mieszczącą się w stanie napięcia pomiędzy dwoma biegunami: jednym narzuconym jej przez doktrynę dominującą nad najmniej ważnym nawet działaniem w życiu ludzkim w zależności od absolutu narzuconego z góry przez wiarę, i drugim, nad którym ciążyły odziedziczone tradycje świeckie, a cywilizacja nie mogła ich odrzucić nie uchylając się jednocześnie od triumfu doczesności, na którym opierała wielkość swego postannictwa*³. Co się rodziło z owego napięcia i jak się układały losy cywilizacji islamskiej? Niewątpliwie jej sakralny charakter kieruje uwagę na rolę religii. Mówiąc o cywilizacyjnym wymiarze religii, trzeba pytać o jej stosunek do zmian. Do jakiego momentu jest czynnikiem rozkwitu, kiedy staje się hamulcem i gorsetem powstrzymującym rozwój? Z. Koneczny postawił przed laty tezę, że o pozytywnym lub negatywnym wpływie islamu na rozwój cywilizacyjny decydował sposób interpretacji Koranu⁴. Gdy uważano, że dopuszczalne jest wszystko, co nie jest wyraźnie zakazane, wtedy islam ożywiał cywilizację; gdy twierdzono, że prawowiernemu wolno tylko to, czego Koran wyraźnie dozwala, religia krępowała rozwój społeczeństwa i prowadziła do stagnacji. Dzieje cywilizacji arabsko-muzułmańskiej pozwalają zweryfikować tezy Konecznego. Kalifowie z dynastii Umajjadów (660–750) byli ludźmi uzdolnionymi, pełnymi mądrej tolerancji. Popierali miejscowe kultury, tj. hellenistyczną

²J.D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, Warszawa 1980, s. 19–20.

³Tamże, s. 23.

⁴Z. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 258–260.

i chrześcijańską. Podobnie czynili kalifowie z dynastii Abbasydów (750–1258) w odniesieniu do tradycji Mezopotamii i Iranu, opierając się na kulturze perskiej. Duch tolerancji (pełnię praw mieli jednak tylko muzułmanie) w stosunku do wyznań miejscowej ludności i jej dorobku kulturowego pozwolił włączyć wiele elementów kultur starożytnych do cywilizacji arabsko-muzułmańskiej⁵. Konsekwencją był imponujący rozwój cywilizacyjny trwający od VII do XIII w. Cywilizacja ta otrzymała nazwę klasycznej i stała się modelem naśladowanym i szanowanym⁶. Cywilizacja islamu kostniała, gdy do głosu dochodziła ortodoksja i duch nietolerancji. Odwrócenie się od dorobku i współpracy z innymi ludami w każdym przypadku działa podobnie i kończy się stagnacją i zaściankowością. Tak działo się z cywilizacją arabsko-muzułmańską od XIII do XIX w. pod władzą Osmanów. Niewolnicze związanie z przeszłością sprawiło, że społeczeństwa muzułmańskie pozwoliły się zdystansować krajom europejskim w dziedzinie techniki, organizacji, nauk. W rezultacie, gdy doszło do konfrontacji, popadły w zależność kolonialną. Po II wojnie światowej i odzyskaniu niezależności politycznej odżyły sny o potędze. Plany są ambitne. Nowa cywilizacja muzułmańska ma się opierać na nauce i technice, musi jednak unikać chorób takich, jak bezrobocie, zepsucie moralne, przestępczość, toczących społeczeństwa zachodnie. Czy propozycje składane światu przez islam idą w tym kierunku? Czy cywilizacja arabsko-muzułmańska jest w stanie stawić czoło współczesności wchodzącej w III tysiąclecie i erę informatyczną?

W łonie islamu toczy się odwieczny spór między fundamentalistami i modernistami. Dla jednych i drugich punktem odniesienia jest tradycja. Moderniści zmierzają do reformy klasycznego islamu i pogodzenia go z europejską nowoczesnością⁷. Starają się wykazać, że osiągnięcia Zachodu, takie jak technika czy nauka, nie są sprzeczne z islamem i znajdują uzasadnienie w Koranie. Cywilizację postrzegają nie w kategoriach technologii, która jest tylko narzędziem, może być zatem importowana, ile duchowości: modelu rodziny, relacji z grupą społeczną, sposobu życia, wierzeń itp.

Inne jest nastawienie fundamentalistów. Uważają oni, że islam potrafi funkcjonować w każdej rzeczywistości, a wszystkie kłopoty

⁵ A. Mrozek, dz. cyt., s. 120 nn.; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1, Warszawa 1987, s. 34.

⁶ J.D. Sourdell, dz. cyt., s. 22.

⁷ A. Mrozek, dz. cyt., s. 243-288.

biorą się ze zmian i naleciałości nie mających nic wspólnego z prawdziwą wiarą⁸. Jedynym rozwiązaniem jest powrót do źródeł. Dziedzictwo kulturowe islamu (zwane po arabsku turas), obejmujące tradycję literacką, świadomość religijną itp., jest bardzo często obiektem manipulacji. Wybiera się te tradycje, które w danym momencie najlepiej służą interesom państwa lub rządzącej grupy.

Islam znajduje się w stanie ekspansji, głównie w Afryce. Niewątpliwie sukcesy odnosi także w republikach byłego ZSRR – na Kaukazie i w środkowej Azji, chociaż trzeba pamiętać o nieprzekraczalnych barierach: zruszczeniu, ateizacji czy wręcz wykorzenieniu z tradycji religijnej. Sukcesów ekspansji islamu na różnych kontynentach i w odmiennym środowisku kulturowym trzeba szukać w takich jego cechach, jak uniwersalizm, i prostota w sferze dogmatyki i rytuału. Na podkreślenie zasługuje fakt, że szari'at, czyli prawo Boże zapisane w Koranie, przedstawia model społeczeństwa tradycyjnego, patriarchalnego, bardziej „kompatybilnego” do organizacji społecznych w Trzecim Świecie niż wzory europejskie. Islam lansuje również religijną drogę awansu społecznego: pozycja człowieka ma zależeć od jego kwalifikacji duchowych.

Jak wyglądają inne propozycje składane światu przez cywilizację islamu? Jak daje sobie ona radę z problemem zapewnienia dobrobytu obywatelom? Korzystanie w pełni z dóbr materialnych jest uważane w islamie za naturalne i godne pochwały. Udział w dobrach doczesnych ma jednak służyć nie tylko jednostce czy grupie, lecz całej społeczności. Stąd bierze się sprzeciw wobec zysku, zakaz lichwy, pochwała jałmużny, nakaz płacenia specjalnego podatku (zakat), który służy „oczyszczeniu majątku” i rozdziałowi jego części między pozostałych członków gminy⁹. Przedstawiciele elit muzułmańskich dają niejednokrotnie wyraz przekonaniu, że islam jest inspirującym źródłem w ekonomii. Przez tysiąc lat – argumentują – wiele państw arabskich działało z powodzeniem na zasadach gospodarki islamskiej. Przyczyną późniejszej stagnacji była niewola kolonialna. Problemem nie jest więc brak wzorów, tylko sposób ich przetransponowania na współczesne realia. Islamska teoria ekonomiczna, w przeciwieństwie

⁸S.H. Nasr, dz. cyt., s. 12 n.; J. Danecki, *Problem dziedzictwa kulturowego we współczesnym islamie*, w: *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1985, s. 226 nn.

⁹S.H. Nasr, dz. cyt., s. 106-107; F. Bocheński, *Islam wobec uprzemysłowienia*, w: *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, dz. cyt., s. 216-217.

do krytykowanego kapitalizmu, postuluje działanie na podstawie wartości etycznych zapisanych w Koranie. Islamski system bankowy funkcjonuje np. na zasadzie podziału ryzyka i profitów, nie zaś czerpania zysków. Jego twórcy mają nadzieję stworzenia kontrpropozycji (equity-based system) dla zachodniej bankowości¹⁰.

Oferta składana przez islam tyczy nie tylko wartości, ale także sposobów wprowadzania ich w życie. W tym aspekcie propozycje nie przystają do standardów współczesności. Przyświeca im zasada, że cel uświęca środki. Można go zatem realizować także siłą. Pojęcie siły (izz) zmieniało się w czasie¹¹. W okresie pierwszych podbojów muzułmańskich utożsamiano je z siłą militarną i cnotami bojowymi, później rozszerzono na sprawną organizację państwa. W schyłkowym okresie upadku imperiów arabskich nabrało znaczenia i zdolności przeciwstawiania się ekspansji europejskiej, w okresie kolonialnym – do wyzwolenia. Funkcjonuje również pojęcie wojny świętej z niewiernymi (dżihad), które jest do dzisiaj zawołaniem bojowym licznych ugrupowań politycznych, a nawet niektórych przywódców państwowych (sięgnął po nie m.in. Saddam Hussejn podczas wojny w Zatoce Perskiej).

Siła odgrywa istotną rolę w stosunkach wewnętrznych. Z muzułmańskiego punktu widzenia Bóg jest jedynym prawodawcą¹². Zadaniem władcy nie jest tworzenie praw, lecz ich wypełnianie i karanie z całą surowością łamiących przepisy szari'atu. Dla szyitów uznających dwunastu imamów nie istnieje doskonała władza, dopóki nie ma mahdiego, czyli dwunastego imama. W tej sytuacji monarchia lub sułtanat sprawujący władzę za zgodą alimów jest najlepszą formą rządów. W sunnizmie kalifat jest uznany za prawowitą formę władzy. Zadaniem kalifa jest ochrona szari'atu i wprowadzanie go w życie, stał się on więc symbolem władania szari'atu nad społeczeństwem.

System władzy w społeczeństwach muzułmańskich jest określany bardzo różnie¹³. Jedni widzą w tym nomokrację, czyli władzę prawa Bożego nad ludźmi. Inni określają go jako teokrację świecką: teokrację, gdyż państwo opierało się na prawie objawionym, ale świecką, ponieważ islam nie miał ani warstwy kapłańskiej, ani doktrynalnie niezależnej władzy sądowniczej. Kalif nie mógł jednak rządzić bez

¹⁰ „Newsweek”, 26 IV 1993.

¹¹ F. Bocheński, dz. cyt., s. 214-215.

¹² S.H. Nasr, dz. cyt., s. 104-105.

¹³ Tamże, s. 105; J.D. Sourdel, dz. cyt., s. 223.

alimów. Równowaga między nimi wyznaczała granice ukrytego despotyzmu. Rządy republikańskie przejęły bagaż tradycyjnego autorytaryzmu i z wyjątkiem Turcji, która też łamie nagminnie prawa człowieka, są bardzo dalekie od urzeczywistnienia „demokracji żonatych zakonników”.

W okresie pokolonialnym Zachód znajdował się często w stanie konfliktu z młodymi państwami arabskimi, flirtującymi nagminnie z obozem socjalistycznym. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych do głosu doszedł nowy czynnik: „ruch islamski”¹⁴. Wstrząsał podstawami politycznymi i społecznymi świata arabskiego i atakami terrorystycznymi zagroził państwu zachodnim. Nie występuje w postaci jednolitej organizacji. Należą do niego m.in. Bractwo Muzułmańskie w Egipcie i palestyńska organizacja Hamas. Jest szarpany sprzecznosciami, łączy go zaś nienawiść do zachodniego świata i wiara w Koran jako podstawę organizacji państwa i społeczeństwa. Biorą w nim udział duchowni, intelektualiści, młodzież. Zdarza się, że fundamentalistów popiera państwo, jak to się dzieje w Sudanie i Iranie. Częściej rzucają wyzwanie nie tyle Zachodowi, ile rodzimym elitom i władzom. Zagrożone czują się państwa świeckie, np. Turcja, gdzie w wyborach w 1995 r. zwyciężyła Partia Dobrobytu Neomettina Erbakana, Egipt, gdzie prezydent Hosni Mubarak jest zdecydowanym przeciwnikiem islamizacji kraju i zwalcza Bractwo Muzułmańskie, nie przebierając w środkach, a nawet reżimy konserwatywne, np. Arabia Saudyjska.

Ruch fundamentalistyczny posługuje się często wyrafinowaną strategią odwołując się w swojej walce z władzami państwowymi do liberalnie nastawionych Amerykanów i Europejczyków. Rashid Ghanouchi, jeden z liderów fundamentalistów tunezyjskich, twierdził przewrotnie, że idea państwa islamskiego jest bliższa zachodniej demokracji niż systemom państwowym aktualnie istniejącym w świecie arabskim¹⁵. Oskarżony o udział w zamachu na World Center w Nowym Jorku szejik Omar Abdel-Rahman na pytanie dziennikarza, czy Zachód powinien obawiać się islamu, odpowiedział: *Jeśli Zachód traktuje poważnie prawa człowieka, wolność i demokrację, nie powinien się obawiać islamu, lecz raczej kochać islam, ponieważ islam ustanowił zasady wolności i demokracji 1400 lat temu*¹⁶.

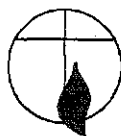
¹⁴ „Time”, 11 III 1996.

¹⁵ „Newsweek”, 31 V 1993.

¹⁶ „Newsweek”, 15 II 1993.

Czy fala fundamentalizmu zwycięży w świecie arabskim? Wiele na to wskazuje, zważywszy sukcesy, jakie odnoszą ugrupowania islamskie w wyborach parlamentarnych. Zdarza się jednak, że poparcie udzielone fundamentalistom jest wyrazem sprzeciwu wobec opresyjnej władzy. Tak było w Algierii, gdzie protest przeciwko niedemokratycznym rządóm wojskowych doprowadził w grudniu 1991 r. do zwycięstwa wyborczego Islamskiego Frontu Ocalenia. W odwecie wojskowi unieważnili wybory i rozwiązali partię. Rozpoczęła się okrutna wojna domowa, w której giną nie tylko żołnierze i policjanci, ale także dziennikarze i cudzoziemcy. W Algierii toczy się walka dwóch modeli społeczeństwa: świeckiego i islamskiego. Wielu ludzi chciałoby żyć w państwie nowoczesnym i dlatego poparło kandydata rządzącego reżimu, gen. Liamina Zeruala (pomimo że nie zapisał się niczym szczególnym na niwie wolności politycznych), na przekór wezwaniom do bojkotu wyborów rzuconym przez fundamentalistów i groźbom krwawego odwetu.

Czy należy bać się islamu? Nie, tak jak nie należy bać się żadnej religii wnoszącej ład moralny w życie społeczne. Bać się natomiast trzeba ludzi gotowych do narzucenia woli Bożej innym ludziom, bez względu na ich przekonania. Fundamentalizm taki jest w swej istocie świecki, staje często na usługach tyrańskich jednostek, grup, państwa. Mamy wtedy do czynienia z autorytaryzmem, terroryzmem i ekspansją.



Anna Grzegorczyk

Filozofia (nie)oczekiwanego

Żyjemy w czasach, w których upadły „wielkie narracje”, a wraz z nimi kategorie prawdy, piękna, dobra, miłości, Boga, rozumu, teorii, metody, sensu, rzeczywistości. Upadły więc kategorie, które nie tylko od zawsze budowały dziedzinę filozofii, ale także – co ważniejsze – ludzką egzystencję. Stan utraty podstawowych wartości został udokumentowany filozoficznie, etycznie i estetycznie, uformowany w nasze doświadczenie egzystencjalne i jako taki jest rozpoznany w wielorakich dyskursach kulturowych. Poznanie dobiegło swego kresu we wszelkich wariantach rozumu, teorii, metody, sensu – aż do jego katastrofy, poznania wolnego, eklektycznego, paralogicznego – do bezsensu włącznie. Nic dziwnego, że w tych „ciemnościach” wszelkie inne kategorie filozoficzno-egzystencjalne uległy również rozproszeniu.

Wyjście z tej sytuacji, uruchamiające nadzieję, musi się wpisywać w horyzont oczekiwania OTWARTEGO, tj. NIE OCZEKIWANEGO, wszak wszystko, co oczekiwane w sposób oczekiwany zostało zamknięte w doświadczeniu już uformowanym: w postmodernistycznych „grach językowych” bądź w rozpacz. Nadzieja bazuje zatem na doświadczeniu NIEUFORMOWANYM, którego podstawowym elementem jest PRÓBA, jakiej na swej indywidualnej drodze poddaje się człowiek szukający wyjścia z bezwyjściowości. Nikt przed podjęciem próby nie zna efektu poznawczego i egzystencjalnego (etycznego, estetycznego), jaki ona przyniesie, bowiem człowiek poddający się jej ulega PRZEMIENIE; przed próbą nie można wyrokować sądu. Przemiana postępuje w sposób permanentny, bo horyzont oczekiwania jest nieskończony – wypełniają go tajemnica, transcendencja, Bóg, dobro, piękno, prawda, które są NIESKOŃCZENIE POZNAWALNE, są niewyczerpywalne, „rosną” w miarę poznawania. POZNANIE NIESKOŃCZONE przekracza oczywiście umysł stworzony, gdyż jego moc poznawcza jest skończona¹. Zakłada istnienie „czegoś trzeciego”, ponadrozumowego; Abso-

¹ Co do poznania nieskończonego zob.: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, szczególnie cz. II – *O nadziei*; U. Eco, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Presses Universitaires de France; G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.

lutu, siły wyższej, superstruktury, supernatury, transcendencji, Boga, podświadomości, bycia².

Z poznaniem nieskończonym, doświadczeniem nieuformowanym, związane jest oczekiwanie bez granic, bez warunków, ale z pewnością istnienia czy pewności w istnieniu i z całkowitym zaufaniem, ponad wszelkim zawodem, przeciw zasadniczej niepewności posiadania. Oczekiwanie nieoczekiwanego jest TWÓRCZYM odniesieniem do wartości (czy to intelektualnej, czy moralnej, czy estetycznej), a zarazem wyzwaniem wobec mocnego gruntu doświadczenia empirycznego. Jeżeli nadzieję określimy jako doświadczenie będące w trakcie formowania się po odrzuceniu dotychczasowego doświadczenia, to widzimy wyraźnie, że żadna wiedza pojęciowo i dyskursywnie artykułowana nie ogarnia jej. Dlatego mówi się, że filozofia nadziei, oparta na doświadczeniu nieuformowanym, przemieniającym, odwołuje się do jego aspektów twórczych, wyobraźniowych; odwołuje się do *creatio* istniejącej w świecie, a nie do zarejestrowanego doświadczenia. Mówi się więc, że nadzieja pomija to ostatnie „z lekkomyślną beztróską”. Nadzieja CZASOWO jest otwarta. Można powiedzieć, że przenika przez czas i pozwala „czemuś” przenikać przez siebie. Dlatego wypunktowuje się jej PROROCZY, a nie przewidywalny charakter. Przez nią widzi się to, co niewidzialne. W tym sensie nadzieja jest PAMIĘCIĄ PRZYSZŁOŚCI³, która zapewnia poddającej się jej próbie jednostce koherencję semantyczną. Koherencja ta opiera się na „utajonej wizji” rzeczywistości wpisanej w ponadrozumowy świat „czegoś trzeciego”, i z niej czerpie swój autorytet, może na nią liczyć, ale nie może z niej skorzystać. Nadzieja jako pamięć przyszłości ma zatem moc NADAWANIA SENSU światu, za cenę jednak rozstania się z poznaniem skończonym.

„Poznanie nieskończone” przybiera cechy i etapy pielgrzymowania, na których każdy pielgrzymujący poznaje rzeczywistość „na miarę własnego światła”, by strawestować słowa św. Pawła. Podróż wewnętrzna pielgrzyma jest wyprawą do „głębi bytu” i jako taka jest pozaczasowa, pozaterytorialna oraz ściśle indywidualna. Odkryte w „głębi bytu” ziarna Sensu nie wszystkim przekazują to samo⁴.

² Co do konieczności założenia Absolutu przy posługiwaniu się kategorią prawdy zob.: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988; tenże, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990.

³ G. Marcel, dz. cyt.

⁴ Szerzej na ten temat piszę w szkicu *Ziarna Sensu*, który ukaże się w mej książce *Aniół po katastrofie*.

Filozofia nadziei uruchamiająca proces oczekiwania nie oczekiwanego zarysowuje się w momencie nieakceptacji stanu beznadziejności, przy współudziale sytuacji pęknięcia i zmobilizowaniu się jednostki do podjęcia próby, która jest indywidualną drogą ciągłej przemiany w kierunku otwartego horyzontu – nieskończonych pozytywnych wartości. Droga ta, jak i cel, do którego prowadzi, decydują o tym, że oczekiwanie nie poddające się przyczynowości, rachującemu rozumowi, a „czemuś trzeciemu”, obdarowanemu zaufaniem, jest cierpliwe, odprężające i radosne. W jego przebiegu występują dwa rytmy: oczekiwania oczekiwanego – tj. przemiany ku wartościom dodatnim wpisanym w otwarty horyzont „czegoś trzeciego” – Bytu Nieskończonego, mimo zarejestrowanego doświadczenia „beznadziejności”; i oczekiwania nie oczekiwanego – efekt „przemiany” jest nieznany, jak i horyzont Bytu Trzeciego jest nieskończony.

Filozofię nadziei daje się określić zdialogizowaną formułą oczekiwania (nie)oczekiwanego. Egzystencjalistyczny wariant filozofii nadziei w wydaniu personalizmu katolickiego nie stwarza niespodzianki w sensie innowacji merytorycznych, daje natomiast najbardziej pełny i najmocniej osadzony w tradycji problemu projekt na nadanie sensu życiu. Wystarczy w tym momencie przywołać bestseller Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”.

Za sensacyjne natomiast uznać można – w tym zakresie – stanowisko Sartre’a, nieustrudzonego niegdyś piewcy pustki egzystencjalnej. Dla „dawnego” Sartre’a wolność była konieczna jako jedyne źródło wartości, dla „późnego” wolność staje się ZALEŻNA i jest określana jako idea braterstwa – związek z Drugim, jako naturalny dar. Z perspektywy przewartościowań swej długiej drogi życiowej interesujący nas filozof przyznaje: *Dałem zbyt wielką niezależność każdej jednostce w mojej teorii innego* (z „L’Etre et le Neant”), i dodaje: *Każda świadomość konstituuje się sama w sobie jako świadomość, a jednocześnie jako świadomość innego, jako świadomość dla innego. I tę właśnie rzeczywistość, owo „ja” widzące w sobie „ja” dla innego, mające związek z innym, nazywam świadomością moralną*⁵. Wedle „późnego” Sartre’a istnieje moralność i to ona pozwala urzeczywistnić cel braterstwa, który określa horyzont przyszłego człowieczeństwa. Przyszłość moralności zaś określa wzajemnym obdarowywaniem siebie, obdarowywaniem w miłości bliźniego. Tak widziana moralność jest NADZIEJĄ zrodzenia pełnego Człowieka.

⁵ J.P. Sartre, *Nadzieja dzisiaj*, „Literatura”, 5 VI 1980.

Czy są to wyznania zniedołężniałego umysłowo starca? Nie sędzę. Autor „Młodości” ma całkowitą świadomość swego dzieła myślowego i życiowego; całkowicie też dystansuje się do swej starości⁶. To inni są dla niego starościami; on jako starzec nie czuje się stary. Żywi go nadzieja, którą trzeba zbudować – nadzieja przyszłej moralności. Nadzieja Sartre’a – można powiedzieć – jest rozpaczą pokonaną; pokonaniem dwóch beznadziejności, które pchnęły go w kierunku tej choroby na śmierć – okresu po II wojnie światowej i lat 1968-1975. Uświadomienie sobie nędzy planety Ziemia – jak mówi – narzuciło mu i wielu innym brak celu, bezład, bezsens, obmierzłość, zło. Stan pokusy rozpacz został przewyciężony nadzieją na przyszłą moralność, nadzieją jako koncepcją przyszłości i dominującej siły życia. Specjalista od pustki egzystencjalnej, w obliczu świadomości wszelkich zagrożeń planety Ziemia i własnej bardzo realnej śmierci, wyznaje: *Ale mimo to stawiam opór i wiem, że umrę z nadzieją, lecz tę nadzieję trzeba zbudować*.

Z kulturowo i geograficznie odległych filozofii wybierzmy np. chińską, aby przyjrzeć się jej rozwiązaniom zjawiska krytycznego.

⁶Przytaczam pełną odpowiedź Sartre’a na pytanie B. Lévy’ego (w: J.P. Sartre, dz. cyt.): B. Lévy: „Czy to doświadczenie starości modyfikuje twoje myśli?” J.P. Sartre: „Nie. Wszyscy traktują mnie jak starca. To mnie śmieszy. Dlaczego? Dlatego, że starzec nigdy nie czuje się starcem. Rozumiem patrzeć na innych, co oznacza starość dla kogoś, kto patrzy na nią z zewnątrz, ale ja sam nie odczuwam własnej starości. Toteż moja starość sama w sobie niczego nie wnosi. Natomiast postawa innych wobec mnie jest dla mnie pouczająca. Inaczej mówiąc, fakt, że jestem stary dla kogoś innego, oznacza, że jestem głęboko stary. Starość, to moja własna rzeczywistość, którą odczuwają inni; patrząc na mnie mówią: ten pocziwy staruszek, są dla mnie mili, bo wkrótce umrę, odnoszą się z szacunkiem itd. To inni są moją starością”.

⁷Pełne wyznanie Sartre’a (tamże) w tej kwestii brzmi: „W obliczu trzeciej wojny światowej, która może wybuchnąć pewnego dnia, w obliczu tego nędznego tworu, jakim jest nasza ziemia, powraca pokusa rozpacz; myśl, że to się nigdy nie skończy, że cel nie istnieje, że są tylko małe pojedyncze cele, o które się bijemy. Robimy małe rewolucje, ale nie ma celu ludzkiego, nie ma nic, co by interesowało człowieka, istnieje tylko bezład. Można tak myśleć. Ta myśl kusi bez przerwy, zwłaszcza gdy jest się starym i kiedy można myśleć; w końcu umrę, najpóźniej za pięć lat – sędzę raczej, że za dziesięć, ale może to być równie dobrze pięć. W każdym razie świat wydaje się obmierzły, zły i bez nadziei. Oto spokojna rozpacz starca, który z nią umrze. Ale mimo to stawiam opór i wiem, że umrę z nadzieją, lecz tę nadzieję trzeba zbudować.

Trzeba spróbować wytłumaczyć, dlaczego dzisiejszy świat, który jest tak przerażający, jest tylko chwilą w długim historycznym rozwoju, że nadzieja była zawsze jedną z dominujących sił rewolucji i powstań, i w jaki sposób odczuwam jeszcze nadzieję, jako swoją koncepcję przyszłości”.

Nie wdając się w niuanse myślowe należne tej refleksji, oddzielmy elementy, które dotyczą interesującego nas problemu. Moment kryzysu jest wywołany zachwianiem świata wartości, ich chaosem; brakiem równowagi między *Ziemią* i *Niebiosami*. Przymus dokonania wyboru w takiej sytuacji rodzi PRZEWROT, który wspomaga rozwój, umożliwia powrót do prawdziwej natury człowieka i harmonii między tym co ziemskie i tym co wieczne. Znajdująca się w niebezpieczeństwie aksjologicznym jednostka wyrusza w podróż po prawdę; tylko taka podróż może przynieść jej w efekcie spokój. Podróż ta, aby zakończyła się odnalezieniem prawdy, winna dokonać w pielgrzymie przemiany. Proces ten, polegający na oczyszczeniu umysłu z fałszywych wartości, zapewnia rozwój duchowy pielgrzymującemu, z uwagi na moc wewnętrzną płynącą z siły dobra i prawdy, które to wartości są celem jego podróży. Chińskie księgi mądrości utrzymują, iż przełom bez przemiany powoduje brnięcie w coraz większe niebezpieczeństwa, większe od sytuacji wyjściowej.

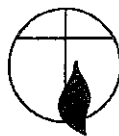
Podążanie drogą do prawdy jest szczegółowo opracowane w myśli Dalekiego Wschodu. Interesująca w tym względzie jest kategoria OCZEKIWANIA, która w zależności od skali zachwiania aksjologicznego i okoliczności zewnętrznych, precyzuje jego bardziej lub mniej optymalne strategie. Wymieńmy niektóre: *oczekiwanie na piasku* charakteryzuje umiejętność oczekiwania CIERPLIWEGO i SZCZEREGO. Cechy te zapewniają rozwój i likwidują niebezpieczeństwo; *oczekiwanie na bagnie* odznacza się NIECIERPLIWOŚCIĄ i POŚPIECHEM, które wyzwalają bądź utrwalają niepowodzenie; *czekanie we krwi* odnosi się do absolutnej BEZSIŁNOŚCI przeżywającego przełom; umiejętność przyjęcia pomocy od innych zażęga rozchwianie; *czekanie na poboczu* jest wydostaniem się spod wpływu sławy i chęci zysku – ten rodzaj czekania rodzi postawę POKORY i jest najbliższy osiągnięciu *naczynia ofiarnego*, czyli – powiedzielibyśmy – horyzontu oczekiwania; szczęścia, radości i dobra, które towarzyszą odnalezieniu prawdy; szczęście jest radością z jej odkrycia. Analityka prawdy duchowej jest w mądrości chińskiej również bardzo rozbudowana. Odnotujmy jedynie, że najwyższa postać prawdy to ta, w której trwała wiara wewnętrzna równoważy siłę i giętkość podróżującego, co powoduje, że istota natury człowieka, uczucia, siły życiowe i duch powracają do wnętrza człowieka. Tak określonej prawdy nie uzyskuje się drogą rozumową, gdyż ta nie jest w stanie wypełnić jego wnętrza. Człowiek, który poszukuje prawdy duchowej przez ratio, jest *jak bażant, którego głos rozlega się po okolicy, lecz nigdy nie dociera do Niebios*. Prawda osiągnięta w procesie przeobrażania jest ŚWIATEM dla

podróżującego, i zaświadcza o jego autentyczności: *mędracy przeobrażają się* – mówi się w księdze J'Cing – *głupcy zmieniają jedynie skórę*⁸; porzucenie „ja” umożliwia *rozbłyśnięcie słońca jaźni*. *Naczy-nie ofiarne* symbolizuje w niej horyzont oczekiwania, który jest Bytem Wiecznym i jako taki jest Pełny, ale i Nieskończony.

Chaos wartości, bezznaczeniowość – ciemność; pęknięcie – przełom; próba – przemiana; horyzont oczekiwania – byt ponadrozumowy, nieskończony; prawda – światło. Ten schemat sytuacyjny odczytuje się w wielu księgach mądrości, w rozmaitych filozofiach i dyskursach literacko-artystycznych. Praktycznie można powiedzieć, że śledząc je, czyta się jakby jedną księgę, w której archaiczna rama strukturalna ciemności i światła określa sens naszego człowieczeństwa, sens w który wpisują się różne drogi. Post tenebras lux. W chwili obecnej podróżowanie ku Światłu w naszkicowanym ujęciu filozofii (nie)oczekiwanego wydaje się jedynym wyjściem.

Wiara, nadzieja, miłość – przeciw bezznaczeniowości czy katastrofie semantycznej doby współczesnej... To wyjście jest obecne we wszelkich księgach mądrości, rozmaitych filozofiach, nawet tych, które w swym scjentyistycznym nastawieniu odżegnywały się od niego, i tych, które głosiły egzystencjalną nicość, oraz tych kulturowo i geograficznie odległych. Warto sięgać do ksiąg proroków i teologów, filozofów i poetów. Ktoś kiedyś powiedział, że Bóg przemawia geniuszami, marzy poetami, a śpi w pozostałych ludziach. Uwierzmy więc, że księgi te przechowują światło promieniujące z Prawdy Odwiecznej „czegoś trzeciego” ponadrozumowego, jawiącego się ponad podmiotem i przedmiotem. Aby to zaakceptować, trzeba jednak odbyć wewnętrzną podróż ku (nie)oczekiwanemu horyzontowi Nieskończonego.

⁸ Zob.: J'Cing, Bydgoszcz 1990, s. 146, 122.



Wiesław Theiss

Stary Doktor na indeksie

Nieznane recenzje dzieł Janusza Korczaka
z 1954 roku

I. Dzieła Janusza Korczaka (Henryka Goldszmita) należą do kano-
nu światowej literatury pedagogicznej. On sam zaś – wielki pisarz
i wychowawca – został zaliczony w poczet najwyższych autorytetów
moralnych ludzkości¹. Koncepcje Starego Doktora nie straciły
w zetknięciu ze współczesnością. Autonomia i prawa dziecka, dialog,
tolerancja, samorządność, wychowanie do demokracji – to tylko nie-
które idee ciągle aktualnej myśli J. Korczaka. Ostatnia międzynaro-
dowa konferencja korczakowska (Jerozolima, październik 1994) pokaza-
ła, jak wiele dzisiejsze myślenie o edukacji, i to na całym świecie,
czerpie z ponadczasowej nauki tego pedagoga².

Prawda o losach twórczości Starego Doktora ma także inne obli-
cze. Był czas, że wartość dziedzictwa Korczaka mierzono w naszym
kraju według kryteriów ideologicznych. Początkowo, w pierwszych
latach powojennych (1945-47), autorowi niezapomnianego „Króla
Maciusia Pierwszego” zarzucano związek z *idealistyczną nauką bur-
żuazyjną*. Nie była to jeszcze nadmiernie surowa opinia i zrazu nie
prowadziła do poważniejszych następstw. Tym bardziej iż Korczak
miał silne wsparcie ideowe Robotniczego Towarzystwa Przyjaciół
Dzieci. Organizacja ta deklarowała tyle górnolotnie, ile naiwnie:
*Korczakowskie bezgraniczne umiłowanie człowieka pragniemy uzupeł-
nić (...) socjalistycznym wyzwoleniem człowieka (...)*³.

Na nic jednak się zdały te wysiłki przetrzucenia pomostu między
dwoma skrajnościami: między uprawianą przez Korczaka pedagogiką
miłości a „wychowaniem socjalistycznym”. Wyrok zapadł w 1954 r.
Wtedy to właśnie dzieła Starego Doktora trafiły do spisu książek
zakazanych! Z bibliotek szkolnych zostały usunięte takie jego utwory,

¹S. Wołoszyn, *Korczak*, Warszawa 1978, s. 7.

²S. Eden (wyd.), *Janusz Korczak. Abstracts*, Jerusalem 1994, The Fifth Interna-
tional Janusz Korczak Conference.

³B. Milewicz, *Nomen et omen*, „Biuletyn RTPD”, nr 9-10/1947.

jak: „Bankructwo Małego Dżeka”, „Prawo dziecka do szacunku” oraz „Józki, Jaśki i Franki”. Nie wolno było ich czytać zwłaszcza tym, do których były adresowane – dzieciom i wychowawcom! *W tych sprawach – jak powiedziała Ela Frydman – decyzja należała do władz nadrzędnych, tzn. partyjnych. I te właśnie władze skazały pośmiertnie Korczaka na banicję. Na banicję ze szkół, domów dziecka – tak licznych po wojnie – z kolonii letnich oraz ruchu harcerskiego*⁴. Cenzo-rami Starego Doktora i wykonawcami odgórnych decyzji politycznych byli eksperci Ministerstwa Oświaty. Uzbrojeni w jedynie słuszną naukę Marksa-Engelsa-Lenina-Stalina strzegli ideologicznej czystości szkoły i wychowania zaangażowanego w realizację Świetlanej Przyszłości.

To, co wówczas spotkało Janusza Korczaka, było elementem walki o kształt polskiej edukacji. Począwszy od 1948 r. szkoła i oświata były poddawane intensywnej i gruntownej reformie w duchu komunistycznym, zgodnej z sowieckimi wzorami. Wobec szkoły zastosowano różne formy przemocy, od prześladowań nauczycielstwa i indoktrynacji politycznej, przez wprowadzanie nowych treści nauczania i wychowania, na czele z zasadą materializmu dialektycznego, po usuwanie z programów szkolnych wszystkiego, co miało charakter „burżuazyjny” i „idealistyczny”⁵. Ważnym narzędziem ówczesnego zniewalania szkoły był również selekcja księgozbiorów szkolnych i naukowych. Centralny Zarząd Bibliotek Ministerstwa Kultury i Sztuki sporządził, opublikował i rozesłał po całym kraju „Wykaz książek podlegających niezwłocznemu wycofaniu” (1951). Uwzględnił on blisko 2500 pozycji, a figurowały w nim m.in. także publikacje takich pedagogów, jak Aleksander Kamiński (wszystkie książki), Helena Radlińska, Kazimierz Sośnicki, Bogdan Suchodolski.

Janusz Korczak – podobnie jak wymienieni wyżej pedagodzy – został „zdemaskowany” przez Komisję Doboru i Selekcji Książek w Bibliotekach Szkolnych i Pedagogicznych Ministerstwa Oświaty. Plon działalności tej instytucji był bogaty – setki, jeżeli nie tysiące zakłamanych i krzywdzących recenzji. Komisja, niczym maszyna do przemiatu – jak brzmiała instrukcja – *książek bezwartościowych*,

⁴E. Frydman, *Komitet Korczakowski w Polsce*, referat wygłoszony podczas V Międzynarodowej Konferencji Korczakowskiej, Jerozolima 1994, maszynopis w zbiorach autora.

⁵W. Theiss, *Szkoła i nauczyciel w okresie stalinowskim. Pytania i obszary poszukiwań*, „Kultura i Edukacja”, nr 1/1992; tegoż, *Dzieci i młodzież – przeciwnicy stalinowskiego reżimu*, „Kultura i Edukacja”, nr 1/1996.

szkodliwych politycznie i nieaktualnych, brała pod ideologiczną lupę zarówno poważne dzieła filozoficzne, pedagogiczne, socjologiczne czy psychologiczne, jak i popularne książeczki dla dzieci. W tym drugim przypadku również obowiązywała bezkompromisowość. Toteż nie dziwi, iż jedna z recenzentek czujnie pytała, dlaczego krasnale z książki Gwidona Miklaszewskiego „Jak skrzaty dla Andrzejka hulajnogę robiły” mają na ilustracjach czerwone nosy.

Recenzje, na mocy których Stary Doktor znalazł się na indeksie, nigdy dotąd nie były ujawnione. Zawarte w nich oceny, ważne dziś nie tylko dla badaczy zajmujących się twórczością Korczaka, ale także dla historyków najnowszych dziejów kraju, jeszcze długo spoczywałyby na archiwalnych półkach, gdyby nie Michał Wróblewski („Misza”). To on, dawny współpracownik Starego Doktora z Domu Sierot, późniejszy współzałożyciel Komitetów Korczakowskich w Polsce i w Szwecji (po 1968), jako pierwszy publicznie powiedział o tym, co spotkało książki Janusza Korczaka w Polsce lat stalinowskich⁶.

II. Ocena, która w 1954 r. spotkała Janusza Korczaka i jego twórczość, była pryncypialna, jednoznaczna, nie budziła wątpliwości. Stary Doktor znalazł się po drugiej stronie barykady ideowej. Zgodnie z tezami i praktyką komunizmu w skrajnym wydaniu stalinowskim wszystko, co zrobił na polu wychowania i literatury, było obce ustrojowo i klasowo, należało do innego świata – rzeczywistości burżuazyjnej, która miała być li tylko złym wspomnieniem ludzkiej krzywdy, niesprawiedliwości, ucisku i zacofania.

Jednym z głównych instrumentów, którym posługiwał się stalinowski totalitaryzm, był specjalny rodzaj języka. Nowomowa – język komunistycznej propagandy – przekształcała rzeczywistość za pomocą manipulacji zmieniających sens i znaczenie pojęć. *Stąd* – sięgając po przykład podany przez Jana Józefa Szczepańskiego – owe *Orwellowskie ministerstwa miłości (czyli policji) i pokoju (czyli wojny)*⁷. Posłu-

⁶ T. Jastrun, *Nie było śpiewu. Rozmowa z Michałem Wróblewskim*, „Życie Warszawy”, nr 186, 5 VIII 1992 r.

⁷ J.J. Szczepański, *Maleńka encyklopedia totalizmu*, Kraków 1990, s. 20. Cytowany autor dalej wyjaśnia (ss. 20-21): „Dlaczego ten typ władzy (komunistycznej – W.T.) musiał stworzyć taki właśnie język zamierzonego kłamstwa? Główną przyczyną wydaje się nieautentyczność owej władzy, która – narzucona podstępem lub siłą, spoczywająca w rękach mniejszości i nie krępująca się żadnymi względami moralnymi

gując się fałszem i kłamstwem, napastliwością i arbitralnością, nowomowa przede wszystkim narzucała zdecydowane, jednowartościowe oceny. Dzieliła rzeczywistość na dobrą i złą, postępową i wsteczną, a ludzi na naszych i obcych. Odznaczała się też tzw. magicznym charakterem – używane słowa nie tyle odnosiły się do rzeczywistości, ile ją kreowały; stany pożądane przyjmowano za stany faktyczne⁸.

Wszystkie wymienione cechy nowomowy – jednowartościowość, pragmatyczność, magiczność i arbitralność – a także jej różne odmiany i techniki wystąpiły we wspomnianych recenzjach dzieł Janusza Korczaka. W treściach tych, niczym w lustrze nowomowy, pojawia się, nowy rodzaj portretu politycznego J. Korczaka⁹. Jest to – obok portretu martyrologicznego, sakralnego oraz ideologicznego – portret wroga. W tym – mówiąc od razu – zgoła kuriozalnym portrecie Korczaka część spostrzeżeń i opinii dotyczy samego Starego Doktora, jego postaw, ideałów, intencji, część zaś zajmuje się tym, co on robił, jakich używał środków i jakie osiągał rezultaty.

„BEZRADNA JEDNOSTKA.” Siatka pojęć, za pomocą których został scharakteryzowany J. Korczak, dzieli się na wypowiedzi życziwe oraz negatywne. Dlatego z jednej strony Starego Doktora opisują takie zwroty użyte przez recenzentów, jak: „piękne zamiary”, „szlachetne intencje”, „wielkim głosem woła o ratunek” (dla dziecka), „książka pisana sercem” („Prawo dziecka do szacunku”), z drugiej zaś określenia typu: „beźmierna dziecięca naiwność polityczna”, „bezzadna jednostka”, „rozpaczyliwy pesymizm”.

Na tle stalinowskiej praktyki fałszowania sensów i narzucania ocen przytoczone określenia nie były jeszcze szczególnie brutalne. Nie zawierają obraźliwych epitetów, a jeden z recenzentów napisał nawet, iż należy się kierować *pietyzmem dla osoby autora*... Wyraźnie natomiast widoczna jest pobłażliwość i bagatelizowanie, a także niby-rozumenie intencji „recenzowanego” pedagoga. Celowi temu służy

– musi dbać o pozory legalności, społecznego poparcia oraz godziwości swoich celów. Przekonanie, że ten stan rzeczy można osiągnąć za pomocą zmiany znaczenia słów, może się wydawać naiwnym i prostackim złudzeniem, gdy jednak praktyka nowomowy idzie w parze z fizycznym terrorem, sprawa staje się śmiertelnie poważna”.

⁸M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1990, ss. 7-23; zob. także: M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988; A. Wat, *Mój wiek*, t. 1-2, Warszawa 1990.

⁹Termin „portret polityczny” oznacza zespół różnych sądów oraz interpretacji, powstałych wokół postaci J. Korczaka po 1945 r. Zob. W. Theiss, *Janusz Korczak: portret polityczny*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 3/1994.

typowe dla nowomowy mnożenie przymiotników, a to decyduje, iż wysuwające się na plan pierwszy oceny górują nad istotą rzeczy. W takim oświeceniu J. Korczaka charakteryzuje – aby powtórzyć – *beźmierna dziecięca naiwność, typowo inteligencka, czuła i bezradna, serdeczna troska, rozpaczliwy pesymizm, a także cała bezbrzeżna miłość*. Łatwo zauważyć, iż przytoczone frazesy skutecznie i celowo rozdzieliły nierozzerwalną całość: Starego Doktora oraz jego twórczość.

„BŁĘDY IDEOLOGICZNE.” Stosunkowo łagodne potraktowanie osoby J. Korczaka przez cenzorów ideologicznych było w istocie tylko wstępem do krytyki właściwej. W ten sposób, pozostawiając Starego Doktora poza dalszym zainteresowaniem, biorąc go niejako w nawias, stworzono pozory obiektywizmu i rzeczowości. Nikt już nie mógł recenzentów posądzić o argumenty ad hominem, o ewentualne antykorczakowskie czy antyżydowskie nastawienie. Po wtóre, w ten sposób zbudowano punkt wyjścia do dalszego ataku. Posłużono się wspomnianym rozróżnieniem opartym na silnym kontraście. Była to opozycja typu: „dobry”, „serdeczny” czy „smutny” Korczak versus „propagator burżuazyjnego myślenia”. Dopiero w takiej perspektywie stalinowscy recenzenci mogli w pełni wykazać swoją jedynie słuszną postawę oraz czujność wobec wroga i dać mu odpór.

Główna siła ataku autorów omawianych recenzji skupiła się na podstawach społecznych i założeniach teoretycznych Starego Doktora. Zarzucono mu dwa główne „błędy ideologiczne”. Pierwszy polegał na niedostrzeganiu związków między ustrojem społeczno-politycznym a krzywdą dziecka, drugi – to skrajny indywidualizm w postrzeganiu praw dziecka. Z całą mocą podkreślano, że Korczak nie dostrzegał, iż źródłem niewolnictwa dziecka jest *ustrój oparty na zysku i wyzysku*, a warunkiem rozwoju i szczęścia – *dziecięcy kolektyw*. Można więc było powiedzieć o poglądach J. Korczaka, że są *fałszywe, mało budujące, a nawet amoralne*, a o nim samym, że *nie zauważa kłamstwa, wmawia, a nawet fałszuje obraz opisywanego świata*.

Na tym krytyka się nie kończyła. Błędne założenia szły w parze z błędnymi interpretacjami. Stalinowscy recenzenci z nie ukrywaną wyższością wytykali Korczakowi, że mylił sens takich pojęć, jak „kapitał”, „dobroczynność”, „protekcja”, „opieka”. Są to – jak pisano – *brudne kategorie*, zwroty typowe dla świata *burżuazyjnej demokracji*. Nie dostrzegając tego, popada się w kłamstwa i przyjmuje *propagandę burżuazyjnego myślenia*. Przykładem jest neutralne słowo „oszczędność”, cecha, którą charakteryzował się jeden z bohaterów Starego Doktora – Mały Dżek. W typowy dla nowomowy sposób, zmieniając znaczenia, posługując się przy tym ironicznymi epitetami,

stwierdzono, że Korczak bynajmniej nie propagował oszczędności, lecz groszorbstwo. Co więcej, takie *groszorbstwo* to prosta droga do tego, aby Dżek został – jak pisano z nie ukrywaną złośliwością – *przyszłym milionerem czy – co gorsza – rekinem dolara!*

„DOKUMENT BEZRADNOŚCI.” Czym zatem była ta nieortodoksyjna, błędna ideowo, zafałszowana społecznie i chybiona praktycznie pedagogika Janusza Korczaka? Recenzenci z 1954 r. odpowiadają bez wahania: była *dokumentem bezradności*. Szlachetny Stary Doktor nie rozumiał mechanizmów historii i był klasowo ograniczony. Walczył ze złem, którego w istocie nie znał. Leczył objawy, a nie usuwał przyczyn. Jego pedagogika nie wykraczała poza *burżuazyjne* środowisko, tzn. propagowała *burżuazyjne* ideały i formalizm pedagogiczny, brakowało jej *ciepła zgranego kolektywu*. Ograniczała się do ukazywania *smutku egzystencji dziecka*. Dlatego też była – jak formułowano – *bezwyjściowa*, gdyż nie precyzowała adekwatnych środków usuwających *burżuazyjne* ograniczenia i zagrożenia. Była po prostu pedagogiką *burżuazyjną*. Na tej podstawie generalny wniosek recenzenta brzmiał następująco: *Na młodzież lektura taka podziałać może tylko źle*. Należy od razu dodać, że takie treści były niebezpieczne także dla nauczycieli i wychowawców. Twierdzono, że *mąca* sądy pedagogów o potrzebach dziecka.

„Zły” wpływ dzieł Starego Doktora na młode pokolenie Polski Ludowej nie kończył się na oddziaływaniu błędnych, wrogich czy defetystycznych idei. Recenzenci-depozytariusze jedynej prawdy uznali, że Korczak jest wręcz krzewicielem zła, swego rodzaju anty-wychowawcą. Treść jego książek *budzi niesmak, uczy przezwick, złego zachowania i może nawet stać się źródłem chuligaństwa*.

W każdej z trzech analizowanych recenzji ostateczna ocena sprowadzała się do jednego: książki Starego Doktora należy wycofać z bibliotek szkolnych. Ta krótka konkluzja miała też własną „poetykę”. Obok słów względnie wyważonych, ocen jednoznacznie negatywnych, ale sformułowanych w jakimś sensie w sposób delikatny, występowały zwroty zaczerpnięte z prymitywnego słownika propagandy i agitacji tamtych lat. Tu właściwie forma i znaczenie słowa w ogóle się nie liczyły. Nowomowa sięgała po „czyste” środki wyrazu. Ktoś, kto z trudem potrafił po polsku sformułować pełne zdanie rozwinięte, z dużą łatwością sięgał po gotowe formuły komunistycznej nowomowy i wydawał o dziele Korczaka m.in. następujący sąd: *książka nie ma żadnej wartości (...) może być raczej powodem zła (...) nadaje się raczej na makulaturę*.

Omówione i publikowane tu (w załączniku) recenzje dzieł Janusza Korczaka nie były i nie są świadectwem jakiegoś „stalinowskiego

folkloru”, czasu eufemistycznie zwanego okresem błędów i wypaczeń. Nie można ich lekceważyć ani bagatelizować. Nie można też twierdzić, z czym się kilkakrotnie spotkałem, iż „recenzje te o niczym nie mówią, pamiętam, stalinizm wyglądał inaczej”.

Jak wyeliminować takie uproszczenie? Wskazana jest tu cała powaga podejścia naukowego oraz wrażliwość społeczna. I to z dwóch co najmniej głównych względów. Po pierwsze, przytoczone recenzje są ważnym przyczynkiem do poznania procesu recepcji osoby Janusza Korczaka i jego twórczości w naszym kraju po 1945 r. A był to proces niejednorodny, często uzależniony od drugoplanowych, społecznych i politycznych, czynników. W imię „całej” prawdy należy o tym mówić; w innym przypadku Korczakowi ciągle grozi niebezpieczeństwo „kanonizacji”.

Po wtóre, przedstawione recenzje są świadectwem walki, którą komunizm w stalinowskim wydaniu toczył z demokratycznym światem. Inaczej mówiąc, to świadectwo walki pedagogii totalitaryzmu z Korczakowską pedagogiką mądrej miłości, rozumianą jako droga do demokracji. Była to bezwzględna walka, a właściwie jednostronny atak, prowadzony z pominięciem zasad fair play. Za pomocą wszelkich środków, którymi dysponowała nowomowa, sięgając także po środki przymusu administracyjnego (książki wyrzucano z bibliotek na mocy odgórnych, ministerialnych zarządzeń), totalitaryzm usiłował wychowywać „nowego człowieka”. Każdy, kto nie łączył się z tym dziełem, był wrogiem „nowego”. Także Janusz Korczak. W latach pięćdziesiątych Stary Doktor przegrał bitwę z monopolistyczną ideologią. Czas jednak pokazał, po czyjej stronie leży prawda.

Załącznik: recenzje dzieł Janusza Korczaka¹⁰

[1]

Recenzja

Bankructwo małego Dżeka – Janusz Korczak –
Wydawnictwo Janiny Morkowicz – Kraków 1948 – str. 149
[powinno być: s. 198]

Korczak pisząc powieść o amerykańskim chłopcu kierował się szlachetną intencją zbliżenia dzieci wszystkich części świata, ras,

¹⁰ Oryginały recenzji w: Archiwum Akt Nowych w Warszawie, sygn. 283, zesp. *Ministerstwo Oświaty 1945-1966*, t. 7185. Przytoczone teksty są zgodne z oryginałem, nieliczne zmiany i dopełnienia zostały zaznaczone nawiasem kwadratowym.

narodów. Zamierzał zapoznać naszą młodzież ze środowiskiem i życiem egzotycznym dla polskich dzieci. Niestety piękny zamiar spalił na panewce. Obraz bowiem rzeczywistości amerykańskiej jest z gruntu fałszywy i mało budujący.

Mały Dżek ma wybitne zdolności kupieckie i zmysł organizacyjny, jak stara się wmówić czytelnikowi Korczak. Organizuje biblioteczkę klasową, a potem sklepik uczniowski. Walczy z opinią klasy, z niechęcią nauczycielki, z trudnościami technicznymi. Zwycięża wszystko, a jednak przeżywa bankructwo, od którego ratuje go przypadek: odnalezienie złodziejów rowerów spółdzielni uczniowskiej.

Taka jest w skrócie fabuła powieści. Marna fabuła, nasiąknięta całym amoralizmem kapitalistycznych pojęć. Bezmierna dziecięca naiwność polityczna Korczaka nie dostrzega kłamstwa w amerykańskiej filozofii dolara: zysk według niej jest wynikiem pracowitości, oszczędności i umiejętności liczenia. Autor myli pojęcie kalkulacji i spekulacji, opanowanie [? – W.T.] kolektywu z organicznym jego życiem, kolektyw ze zbiorowiskiem przypadkowym (klasa Dżeka). Kapitał oczyszcza z zarzutu rabunkowego pochodzenia pierwotnej akumulacji. Dolar otrzymany od dziadka jest podstawą finansową biblioteczki, dar hurtownika ustala „renomę firmy” Dżeka i jej bazę ekonomiczną. Kapitał wygląda niewinnie i zachęcająco. Dżek nie ma żadnej materialnej korzyści osobistej (mówiąc nawiasem nawet stratę, bo opuszcza się w lekcjach, ale nawet tego Korczak nie potępia). Groszorbstwo Dżeka autor pochwała, sugerując czytelnikowi, że bohater powieści jest chłopcem z charakterem. Wprawdzie osłabia ten efekt propagandy burżuazyjnego sposobu myślenia przez wprowadzenie osądu ojca-robotnika, który gardzi handlem i przeciwstawia mu zarobek, pochodzący z pracy. Ale na dnie tej oceny leży niechęć ojca do środowiska żony, żal zadawniony do teścia, który przeciwstawiał się jego małżeństwu. Zresztą i autor i Dżek solidarnie traktują te zastrzeżenia, jako dziwactwo. W Dżeku Korczak każe domyślać się przyszłego milionera. Karierze jego będzie patronowała dobroczynność hurtownika, protekcja, opieka policji. Ministerstwo Oświaty i Finansów zainteresowały się chłopcem i pewno go nie opuszczą, jak przystało na burżuazyjną demokrację. Wyrośnie na rekina dolara.

Tylko dorosłego czytelnika uderzy smutek egzystencji dziecka w takim środowisku i z takimi ideałami, formalizm pedagogów, brak ciepła zgranego kolektywu. Na młodzież lektura taka podziałać może tylko źle.

Pomysł umieszczenia tej powieści w spisie lektury szkolnej (na szóstą klasę) daje smutne świadectwo błędom gomółkowszczyzny.

Rozumowanie według schematu: dzieci są na ogół biedne, więc – proletariackie, więc książka jest postępową. (Pomijam ocenę formalną książki, bo nie wykracza poza przeciętność).

„Bankructwo małego Dżeka” powinno być usunięte ze wszystkich bibliotek dostępnych dla młodzieży. Chyba powodując się pietyzmem dla osoby autora można zachować tę książeczkę w bibliotece naukowej.

15/VII/54 Iwańczak

[2]

Uwagi o książce „Józki, Jaśki i Franki”. Autor Janusz Korczak
[Warszawa 1946, Wyd. J. Mortkowicz, s. 132]

Książkę należy wycofać z bibliotek szkolnych z powodów następujących:

1. Z punktu widzenia naukowego nie ma żadnej wartości. Treść jej jest banalna, styl okropny. Autor mówi językiem potocznym chłopców, używa wyrażen niemal brukowych, zaczerpniętych z przedmieścia Warszawy i w jaskrawej formie wprowadza je do stylu. Tego rodzaju ujęcie obniża wartość wychowawczą książki prawie do zera.

2. Autor opowiadając różne wydarzenia, lub pisząc pamiętnik chłopców wypacza problem kolonii letnich, przedstawia kolonie letnie fałszywie. Treść książki w ujęciu autora źle oddziałuje na młodzież, łatwo ją nauczy przewisk, złego zachowania i może nawet stać się źródłem chuligaństwa.

3. Książka nie ma żadnej wartości literackiej. Jest pozbawiona piękna literackiego, budzi u czytelnika raczej niesmak, natomiast dla młodzieży może być pobudką do chuligańskich wybryków.

4. Założenia ideowo-wychowawcze programów nauczania nie mają zupełnie odbicia w treści książki. Autor w 25 rozdziałach różnej wielkości opowiada o wielu wydarzeniach i wybrykach młodzieży. Rozdziały między sobą nie mają wzajemnej łączności. Całość treści tworzy zlepek różnorodnych faktów.

Reasumując całość należy stwierdzić, że książka nie ma żadnej wartości, może być raczej powodem zła dlatego nie powinna być w bibliotekach. Nadaje się raczej na makulaturę.

3.IV.54. St. Gajowniczek

[3]

„Prawo dziecka do szacunku” – Janusz Korczak –
Spółdzielnia Wydawnicza „Książka” – Oddział w Krakowie
pod redakcją Janiny Mortkowiczowej r. 1948 – stron 43.

Broszurę Korczaka charakteryzuje typowo inteligencka w swej czulej i bezradnej serdeczności troska o prawo dziecka. O rozpaczliwym pesymizmie autora wiele mówią tytuły rozdziałów: „Lekceważenie – nieufność”, „Niechęć”, „Prawo [dziecka] do szacunku”, „Prawo dziecka, by było czym jest”.

Cała bezbrzeżna miłość Korczaka do dziecka wyraziła się w obrobie dziecka przed „wrogim” światem dorosłych. Autor stwierdza fakt słabości dziecka, krzywdy, niedoli i wielkim głosem woła o ratunek. Popęnia jednak podstawowy błąd przeprowadzając linię frontu walki między dorosłymi i dziećmi. W rezultacie fałszuje rzeczywistość tak dalece, że książeczka ta pisana sercem może tylko zaszkodzić mącąc sąd wychowawców o potrzebach dziecka i obowiązkach wobec niego.

Korczak słusznie stwierdza, że lekceważy się uprawnień dziecka, że dziecko ciąży rodzinie (o potrzebach i aspiracjach mieszczańskiego życia – ale tego już Korczak nie dostrzega), że dziecku należy się pełny udział w materialnym dorobku społeczeństwa, że nie czyni się łaski dziecku zaspokajając jego potrzebę.

Słusznie piętnuje postawę tych, co w dziecku widzą dłużnika i żądają indywidualnej zapłaty za trudy poniesione przy jego wychowaniu.

Ponury obraz niewolnictwa dziecka karmionego odpadkami życia świata dorosłych sugestywnie działa na emocjonalną sferę psychiki czytelnika.

Ale właśnie ta sugestywność jest niebezpieczna, gdyż zamazuje obiektywną prawdę, że nie musi zachodzić tego rodzaju krzywda i źródło jej leży – nie w podziale świata na dorosłych i dzieci, lecz w ustroju opartym na zysku i wyzysku. Korczak nie dotarł do korzeni zła i próbuje zapobiec mu aktem ofiarności jednostki: chce wychowawcę wciągnąć do obozu dziecka w walce z dorosłymi. W ramach ustroju cierpiącego na kryzysy gospodarcze, na „przeludnienie” i inne objawy gnicia kapitalizmu dziecko musi być niepotrzebne i lekceważone. Ale autor nie widzi związku między ustrojem gospodarczo-społecznym i krzywdą dziecka. Domaga się szacunku dla dziecka w imię praw indywiduum wyizolowanego sztucznie z kolektywu i tu jest drugi błąd ideologiczny. Autor cierpi na przerost kultu indywidualności, pojętej w duchu burżuazyjnym. W każdym wymogu dys-

cypliny dopatruje się gnębienia osobowości dziecka. Zapomina, że dziecko rośnie dla kolektywu i musi być wdrażane w obowiązki wobec swej klasy, narodu, rodziny. Zdaje się zapominać o przeistaczaniu się dziecka w człowieka dorosłego.

Wreszcie bezwyjściowość sytuacji dziecka nie wywołuje w Korczaku obrazu działań i zabiegów wychowawczych, które mogłyby podnieść samopoczucie dziecka, zlikwidować kompleks niższości i nieufność. Każę „rozumieć” dziecko, to znaczy pozwalać mu na wszystkie zachcianki. Nie daje kryterium selekcji tych zachcianek, nie stawia konkretnych pozytywnych postulatów. Cała książeczka jest protestem uczuciowym przeciwko złu, które zna tylko z objawów zewnętrznych.

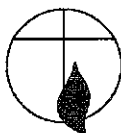
Reasumując broszura 1) nie wykazuje klasowych źródeł krzywdy dziecka; 2) nie widzi adresata zarzutów – burżuazji i jej ideologii; 3) swobodę i prawo obywatelskie dziecka pojmuje w oderwaniu od kolektywu; 4) nie daje wskazówek, wytycznych, które nadałyby kształt realny pozytywnemu stosunkowi do dziecka; 5) żarliwością uczucia może zasugerować czytelnikowi wydawnictwo polityczne w zabiegach pedagogicznych.

Dlatego jedynie w bibliotece naukowej powinna pozostać ta pozycja, jako dokument bezradności jednostki szlachetnej, ale nieświadomej mechanizmu historii, ograniczonej klasowo w swych najuczciwszych poczynaniach.

Z wszelkich innych bibliotek uczniowskich, nauczycielskich i publicznych należy wycofać broszurę Korczaka.

18/VI/54

Iwańczak



Z niedzieli na niedzielę

Ofiarowanie Pańskie

Można to wydarzenie opisać w ten sposób: Mesjasz przybywa do świątyni jerozolimskiej, by spotkać się z Ludem Bożym (reprezentowanym przez Symeona i Annę). Można też w ofiarowaniu Chrystusa w świątyni widzieć zapowiedź późniejszego Ofiarowania podczas śmierci krzyżowej – wspomina o tym Symeon mówiący do Marii o mieczu, który przeniknie Jej duszę, *by na jaw wyszły zamysły serc wielu*.

Ale można też zwrócić uwagę na powtarzający się często zwrot o dokonaniu czegoś zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego albo wedle zwyczaju Prawa. *Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków* – powie gdzie indziej Chrystus. Wiemy, że byli za tamtych czasów ludzie, którym formalizm w podejściu do religii zastaniał stojącego przed nimi Boga (jak śmie uzdrawiać w szabat?!); którym na wypełnianiu Prawa, na przywiązaniu do Tradycji i obyczajów kończył się świat przeżycia religijnego. Niedobrze byłoby, gdyby troska o świece na Matki Boskiej Gromnicznej, tak jak o szykowny strój dla idącego do Pierwszej Komunii dziecka, przesłaniała wymiar wydarzenia spotkania z Bogiem, Eucharystii i liturgii Słowa. A przecież w przywiązaniu do starych zwyczajów, do tradycji jest coś niezwykle cennego. Coś, czego trzeba bronić i kultywować, jednocześnie objaśniając – by stare obyczaje były czytelne, miały sens, by nie były jedynie pięknym, choć pustym rytuałem. Świece, jakie dziś przynosimy przed ołtarz, symbolizują Chrystusa – Światłość Świata czy, jak mówi Symeon, *światło na oświecenie pogan*. W dzisiejszym świecie chaosu i ciemności, przyjmując Chrystusa, przyjmujemy Światło. Czy można żyć, poruszać się i pracować bez światła?

V niedziela zwykła

Być może łatwiej byłoby nam wierzyć bez cudów. Przynajmniej mniej na pewno byłoby łatwiej. Wierzę, że Jezus był Mesjaszem, Synem Bożym, który przyszedł nas zbawić i bez informacji o uzdrowieniach, a tym bardziej o wypędzaniu złych duchów. Kiedy słyszę czasem o spotkaniach modlitewnych, podczas których dochodzi do uzdrowień; kiedy słyszę, że uczestniczący w nich ludzie nie tylko

wypędzają złe duchy, ale i mają dar ich rozeznawania, mój umysł buntuje się.

Pewnie tu tkwi pułapka. *Wiara szuka rozumienia: jest charakterystyczne dla wiary, że wierzący pragnie lepszego poznania Tego, w którym złożył swoją wiarę, i lepszego zrozumienia tego, co On objawił* – czytamy w katechizmie. Ale *pewność, jaką daje światło Boże, jest większa niż światło rozumu naturalnego* – mówił św. Tomasz. Cuda, choć czasem mogą odpychać skojarzeniami z religijnością magiczną, są znakami tego, że Chrystus został posłany przez Ojca. Małymi zwycięstwami nad złymi duchami uprzedzają Wielki Triumf nad szatanem. Stanowią wyzwanie dla pychy intelektualisty, pokładającego zbyt ufną ufność w rozumie i oddalającego od siebie niepojęte sprawy wieczności. Kiedy więc przychodzi na mnie pokusa odrzucenia ich, powtarzam zdanie kard. Newmana: *Z dwóch możliwości wolalbym twierdzić, że powinniśmy zaczynać od wierzenia we wszystko, co jest nam podane do przyjęcia, niż że powinniśmy wątpić we wszystko.*

I niedziela Wielkiego Postu

Bóg, który jest samotny. Wywiedziony przez Ducha na pustkowie, żyje czterdzieści dni wśród dzikich zwierząt. W tej samotności przybywa do niego Szatan. Marek opisuje to lakonicznie – istotne jest, że Chrystus wychodzi z prób zwycięsko; że jest drugim Adamem, który wygrywa tam, gdzie Adam pierwszy ponosi klęskę. Ale przecież to jeszcze nie koniec: *Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże, bliski jest wieczór Wielkiego Czwartku, gdy Szatan (który odstąpił do czasu) powróci, gdy Mesjasz będzie w Ogrójcu drzeć i odczuwać trwogę i smutna będzie dusza Jego.*

Nie dajmy się znieść usługującym Mu aniołom. Bóg staje się podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu. Doświadczył kuszenia, poznał samotność, słabość, lęk, by przestrzegać: *czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie, wie, że duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe.* Bóg uniżony i samotny, Bóg-człowiek bliższy niż kiedykolwiek – wzywa do nawrócenia.

II niedziela Wielkiego Postu

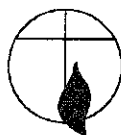
To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie. Kilka dni wcześniej Chrystus tłumaczył uczniom, że musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez ówczesną hierarchię, że w końcu zostanie zabity i zmart-

wychwstanie. Trudno było się z tym pogodzić, więc *Piotr wziął Go na bok i zaczął Go upominać*. To może być jeden z kontekstów Przemienienia – kolejnego z wydarzeń Ewangelii, wobec których rozum ludzki czuje się bezradny. Oto sam Bóg, niejako „wspierany” przez Mojżesza i Eliasza, upewnia intuicję uczniów, że mają do czynienia z Mesjaszem. I – być może – umacnia ich na wydarzenia, które mają nastąpić – jak zresztą pamiętamy, nie na tyle, by uchronić ich od chwil załamania po śmierci Chrystusa.

Wydarzenie to jest tak niezwykle, tak zaskakujące, że dobrze rozumiemy konfuzję jego świadków. Piotr plecie coś o budowaniu namiotów, pozostali są przestraszeni. Nie można się dziwić – właśnie tutaj dotykamy tej podwójności, momentu, w którym Bóg-człowiek bliski nam przez wszystko oprócz grzechu Jezus z Nazaretu, którego rodzinę znano, okazuje się naprawdę Bogiem – umiłowanym synem Boga. Trudno patrzeć Bogu w twarz.

A jednak tajemnica Przemienienia obejrzana oczami Apostołów nie daje podstaw do łatwego optymizmu. Umocnienie, o którym wspominałem na początku, okazuje się iluzoryczne. To nie z wizji Boskiej potęgi, nie ze świetlistych szat. Mesjasza mamy czerpać siłę do codziennych zmagani z rzeczywistością. Eliasz i Mojżesz zapewne mówią Chrystusowi o śmierci i cierpieniu. Gdy zaś obłok się rozprasa, Apostołowie znów widzą samego tylko Jezusa. Wiemy, dokąd wiedzie Jego droga. To niepojęte, ale jedynym źródłem naszej nadziei jest Ktoś, kogo przeznaczeniem jest być wydanym na hańbiącą śmierć.

Michał Okoński



 sesje - sympozja
DYLEMATY EPOKI MEDIÓW

*Kultura – media
– Kościół
II Forum
Młodzieży
Akademickiej*

KUL, 14–15 XII 1996 r.

Media zapoczątkowały rewolucję w ludzkiej świadomości i kulturze. Zmienia się pojmowanie czasu i przestrzeni. Zmienia się człowiek. Dlatego i duszpasterstwo musi przejść analogiczną rewolucję. Ten fragment z prelekcji bpa Jana Chrapka celnie opisuje punkt wyjścia refleksji nad sytuacją kultury i ewangelizacji w kontekście powszechnej ekspansji środków masowego komunikowania podjętej na II Forum Młodzieży Akademickiej zorganizowanym przez Duszpasterstwo Akademickie KUL. Zarówno duszpasterze-jezuici: Leszek Mądryk, Wiesław Kulisz i Witold Strumpf, jak i zasiadający w „prezydium” przedstawiciele studentów otwierając Forum poinformowali, że to nie sympozjum i choć w wymiarze czasowym dominują wykłady, panele i dyskusja w grupach, to jednak w jego centrum jest Eucharystia, a całe spotkanie stanowi jeden z elementów programu formacji

chrześcijańskiej środowiska akademickiego.

Trzon Forum stanowiło 5 wykładów: Macieja Iłowieckiego, byłego prezesa Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich i przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji: „Telewizja i telewizjowie. Dylematy XX wieku”; bpa Jana Chrapka z Rady Episkopatu ds. Mediów: „Obecność katolików w mediach”; Tomasza Wołka, redaktora naczelnego „Życia”: „Media i możliwość przekazu prawdy”; Cezarego Rittersa z KUL (w zastępstwie Krzysztofa Zanussiego): „Chrześcijanin wobec współczesnej kultury” i o. Andrzeja Bujnowskiego, dominikanina: „Jazz i rock w służbie ewangelizacji: sukcesy i trudności”.

Jakież to dylematy zwiastuje rozwój mediów? M. Iłowiecki mówiąc o telewizji nazwał jej oddziaływanie na odbiorcę *obróbką skrawaniem*. Oto bowiem blisko trzy czwarte Polaków (Polacy nie są szczególnym wyjątkiem) czerpie całą swą wiedzę o świecie ze szklanego ekranu. Jest to dla nich jedyna forma kontaktu z kulturą. Z czasem ludzie ci wchodzą do szacownego grona tzw. analfabetów funkcjonalnych, znających wprawdzie pismo, ale nie potrafiących się nim posłużyć. Główne nieszczęście polega na tym, że telewizja jako medium nie wymuszające na widzu szczególnej aktywności umysłowej jest źródłem regresu intelektualnego. W rezultacie 25% obywateli społeczeństw zachodnich w ogóle nie korzysta z dóbr kultury wyższej.

Obiegowym sloganem stał się już dziś zarzut, że telewizja czy prasa kłamie. Okazuje się, że problem jest

o wiele głębszy. Ze względu na charakter mediów odbiorca jedynie z trudem potrafi wytropić w nich fałsz, wychwycić niuansy i półprawdy. W świetle badań w przekazie telewizyjnym tylko co drugi odbiorca odróżnia prawdę od fałszu, w prasowym rozróżnia ją 60% odbiorców, a w radiowym – 70%. Tymczasem niemal każdy przekaz jest mieszaniną prawdy i fałszu, a nawet trudno tego uniknąć, bo zawsze pozostanie jakaś przestrzeń nieporozumienia i niedookreślenia.

Przekaz medialny w sposób nieunikniony wypacza obraz rzeczywistości. Tak zwany efekt porządku dziennego przejawia się w eliminacji z programu wszystkiego co nudne, trudne do zakomunikowania, zbyt skomplikowane. Dlatego większość czasu antenowego i czołówki gazet zajmują wydarzenia tylko pozornie ważne. To, co naprawdę istotne, jest zazwyczaj zbyt mało atrakcyjne, żeby się nadawało do materiału montowanego w dziennikarskim cwale. Media narzucają odbiorcy pewien obraz rzeczywistości. Wprawdzie rzadko nachalnie sugeruje się nam, co mamy myśleć, za to skutecznie wmawia się, o czym mamy myśleć. To już bardzo dużo. Osobnik, który by się ograniczył do oglądu świata za pośrednictwem mediów, miałby do czynienia przede wszystkim z projektem rzeczywistości powstałym w głowie dziennikarza. Tylko szeroka wiedza, czerpana także z innych źródeł, stając się punktem wyjścia do krytycznej oceny przekazu medialnego może chronić odbiorcę przed manipulacją.

No właśnie, a czy media manipulują odbiorcę? Zdaniem M. Howieckiego manipulacja jest dla mediów

czymś niezwykle prostym. Może tu zadziałać kilka mechanizmów. Najprostszy, opierający się na ludzkiej słabości, tzw. efekt owcy, polega na sugerowaniu, że określone przekonanie podziela większość jakiejś społeczności. (Wystarczy zrobić sondaż i puścić na antenie lub zamieścić w prasie starannie dobrane wypowiedzi...) Z reguły jednostka boi się pozostać w mniejszości, czując się bezpieczniej w stadzie, i dlatego ochoczo przyłącza się do owej „większości”. Odmianą tego zjawiska jest tzw. samospełniająca się prognoza w sondażach przedwyborczych.

Bardziej wyrafinowaną formą manipulacji jest tworzenie hierarchii „autorytetów dyżurnych”, wygodnych dla grup nacisku kryjących się za określonym wydawcą lub innym decydem. Są to rzecz jasna autorytety pozorne, budujące swoją wiarygodność głównie na odpowiednio częstej obecności w mediach. Nietrudno przy tym ograniczyć czy wręcz pozbawić wpływu na opinię publiczną autorytety autentyczne, retuszując w odpowiedni sposób ich obraz i blokując ich dostęp do mediów.

Inny sposób manipulacji informacją, szczególnie przydatny w prasie, to swoista autocenzura polegająca na odpowiednim doborze i formowaniu materiału przez wydawcę.

Obiektywnym problemem epoki mediów jest pogodzenie wymagań demokracji (dopuszczenie do głosu wszystkich) z poszukiwaniem czy uszanowaniem prawdy. Któż w mediach miałby wyrokować, które wypowiedzi są prawdziwe? Z drugiej strony pozostawienie bez ko-

mentarza kłamliwych czy kontrowersyjnych wypowiedzi może mieć dla społeczeństwa katastrofalne następstwa, bo kształtując nierzadko bezkrytycznego i niejako „bezbrownego” obywatela, prowadzi do rozkładu podstawowych struktur społecznych.

Media kształtują wzorce postępowania i normy moralne. Pisma bulwarowe zalewające rynek szerokim potokiem (żeby nie powiedzieć: ściekiem) promują pewien styl życia, w którym jedynie z największym mozołem można się dopatrzeć wartości rokujących nadzieję na dłuższą egzystencję cywilizacji, która owe media zrodziła. W tej dziedzinie między oddziaływaniem mediów a zapotrzebowaniem odbiorcy powstaje swoiste sprzężenie zwrotne: odbiorca ma potrzebę uzewnętrznienia agresji, media dostarczają mu sposobności współprzeżywania tej agresji np. w brutalnych scenach filmu, to z kolei pogłębia potrzebę agresji i koło się zamyka. A kondycja moralna społeczeństwa grawituje niczym po spirali w kierunku punktu krytycznego.

Media jednak nie tyle przyczyniają się do kryzysu kultury, ile raczej są produktem tego kryzysu. Bp J. Chrapek ukazując rzeczywistość mediów w perspektywie nadprzyrodzonej wskazał na możliwości, jakie ze sobą niosą. Zrobił to w sposób tak entuzjastyczny, że wszystkie dylematy zionące pesymizmem poprzednich akapitów wydały się jedynie łyżką dziegciu w beczce miodu. Media to wynalazek ludzkiego geniuszu, środek ułatwiający komunikację międzyludzką, dialog będący fundamentem rozwoju osoby. W kontekście ewangelizacji

przytoczono słowa Ojca Świętego z „Ewangelii nuntiandi”, że Kościół byłby winny przed Bogiem, gdyby nie wykorzystał mediów dla głoszenia Dobrej Nowiny wszelkiemu stworzeniu.

Epoka mediów dopiero się zaczyna. Początki są zawsze trudne. Już teraz w krajach, gdzie rewolucja medialna miała najbardziej burzliwy przebieg, widać symptomy wychodzenia z fazy dzikiego, przez nikogo nie kontrolowanego rozpazania. W Stanach Zjednoczonych od niedawna wmontowuje się do każdego odbiornika telewizyjnego urządzenie pozwalające rodzicom zablokować dostęp ich pociechom do określonych programów. W Anglii już w młodszych klasach szkoły podstawowej uczy się świadomego korzystania z mediów uczulając na możliwe manipulacje. To niektóre z jaskółek zwiastujących wiosnę.

Na podsumowanie tego Forum świetnie nadają się pełne chrześcijańskiego optymizmu słowa, którymi M. Howiecki zakończył swój wykład: *Wierzę w ludzki instynkt... i w to, że Bóg tak całkiem nas nie opuści.*

Janusz Salamon SJ



WARSZAWA ZA WAZÓW

Narodziny stolicy Warszawa w latach 1596-1668

**Zamek Królewski
w Warszawie,
9 IX – 31 XII 1996 r.**

Przeniesienie stolicy z Krakowa do Warszawy jest związane z imieniem Zygmunta III Wazy, z przyjazdem króla na sejm w marcu 1596 r. Krakowa nie lubił. A do tego jeszcze ten pożar na Wawelu, który strawił część komnat mieszkalnych. Względy osobiste zbiegły się w tym przypadku z powszechnie postrzeganymi walorami skromnej stolicy Mazowsza.

Jej znaczenie docenił już Zygmunt I Stary. Bezpotomna śmierć młodych książąt mazowieckich: Stanisława w 1524 r. i Janusza 10 III 1526 r. – spowodowała pośpieszne działania króla w celu przyłączenia szczątkowej dzielnicy do Korony. 13 września tego samego roku osobiście odebrał w Warszawie przysięgę wierności szlachty mazowieckiej. To do tego miasta, położonego niemal w połowie drogi między Krakowem a Wilnem, na przecięciu szlaków handlowych lokalnych i krajowych (z ich przedłużeniem poza granice państwa) i w połowie szlaku wiślanego do Gdańska, przesunęło się centrum

życia politycznego po unii lubelskiej w 1569 r.

Stając się miejscem obrad sejmów polsko-litewskich, Warszawa zaczęła się rozrastać. Zaczęła też spełniać funkcje rezydencjonalne. W przebudowanym Zamku osiadł pod koniec życia Zygmunt August. Przed wyjazdem z Polski, od 1548 r., mieszkala tu Bona z córkami zarządzając stąd osobistymi dobrami na Mazowszu i Podlasiu otrzymanymi jako odprawa wdowia. Blisko 50 lat przemieszkiwała tu Anna Jagiellonka. Rzadko Batory, i to w sprawach wagi państwowej, jak obrady sejmów czy przyjęcie hołdu lennego od księcia pruskiego Jerzego Fryderyka w 1578 r.

Cały ten okres przygotowawczy od średniowiecza do końca XVI w. ukazano na wystawie za pośrednictwem dokumentów, takich m.in., jak iluminowane Statuty Mazowieckie z lat 1377-1426 czy dokument lokacyjny Nowej Warszawy z 1408 r., jak makiety, m.in. słynnego mostu stałego przez Wisłę z 1568 r., oraz dzieła sztuki: gotycką rzeźbę Matki Boskiej Kamionkowskiej z Kaplicy Loretańskiej na Pradze, kopię płyty nagrobnej ostatnich książąt mazowieckich z katedry Św. Jana czy olejny portret z połowy XVI w. obu książąt i ich siostry, Anny, której pretensje do sukcesji po zmarłych braciach Zygmunt I, w imię racji stanu, był zmuszony oddalić.

Zasadnicza część wystawy była poświęcona Warszawie XVII-wiecznej – dynamicznie rozwijającemu się ośrodkowi władzy, gospodarki i kultury. W kilkunastu komnatach II piętra, (niektóre także po raz pierwszy udostępniono do zwiedza-

nia), poszczególne tematy zostały zilustrowane za pomocą około 500 dzieł sztuki, rzemiosła artystycznego, dokumentów, map i druków, w większości wypożyczonych z muzeów, archiwów, bibliotek i zbiorów kościelnych z terenu całego kraju, a ponadto ze zbiorów muzealnych Rosji, Szwecji i Niemiec. Budowle nie istniejące o szczególnym znaczeniu dla Warszawy w czasach Wazów, takie jak renesansowy Ratusz z połowy XVII w., pokazano pod postacią makiet specjalnie wykonanych na tę okazję.

Historyczne tło rozwoju miasta stołecznego ukazano za pomocą obrazów batalistycznych, rodzajowych oraz licznych portretów wybitnych osobistości epoki, w tym przedstawicieli patrycjatu miejskiego, którzy jak Stanisław i Wojciech Baryczkowie doszli do ogromnych fortun i znaczenia.

Osobne sale poświęcono ukazaniu życia religijnego Warszawy. „Varsovia Sacra”, która w pierwszej połowie roku została pokazana jako samodzielna wystawa w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej (zob. „PP” 9/1996), tu ograniczyła się do czasów wazowskich, ale została uzupełniona o obiekty spoza Warszawy: z Pałacu Arcybiskupów w Poznaniu wypożyczono zestaw portretów biskupów, z katedry w Płocku m.in. piękny zestaw szat liturgicznych z lat 1640-1650 – dar Karola Ferdynanda Wazy.

Stały pobyt dworu królewskiego od 1611 r. w przebudowanym na cele reprezentacyjne i mieszkalne Zamku Warszawskim pobudził ruch budowlany w bliższym i dalszym jego sąsiedztwie. Zwiększają-

ca się liczba rezydencji magnackich, a w większej odległości dworów szlacheckich, spowodowała napływ ludności do miasta, pobudziła rozwój handlu i usług rzemieślniczych, przesądziła o stałym odtąd powiększaniu się jego granic.

W zamykających wystawę Apartamentach Królewskich, w tym zwłaszcza w Pokoju Marmurowym, zgromadzono eksponaty najcenniejsze, które w wyniku wojen i grabieży znalazły się w krajach ościennych. Można do nich zaliczyć portret konny Zygmunta III wykonany około 1624 r. w pracowni Rubensa (obecnie w Nationalmuseum w Sztokholmie), srebrnego, częściowo złożonego Orła z paradnej zastawy króla Jana Kazimierza (ze Skarbcza Kremlowskiego w Moskwie), marmurowe popiersie Jana Kazimierza i Ludwiki Marii autorstwa G.F. Rossiego z połowy XVII w. (ze Sztokholmu). Tu znalazł się także szkicownik G.B. Gisleniego, architekta i rzeźbiarza królewskiego w latach 1635-1655 (ze zbiorów Staatliche Kunstsammlung w Dreźnie). Otwarty na kartach projektu Pokoju Marmurowego, umożliwił sprawdzenie, do jakiego stopnia wiernie zbudowano po 300 latach to wnętrze.

Wystawa zorganizowana w ramach obchodów 400. rocznicy stoletności Warszawy przez pracowników merytorycznych i technicznych Zamku Królewskiego oraz Muzeum Historycznego M.St. Warszawy stała się źródłem ogromnej liczby informacji szczególnie utrwalonych w starannie wydanym katalogu. Do zaskakujących pozytywów wystawy należy zaliczyć ujawnienie rozmiarów i zasięgu mecenatu artystyczne-

go Wazów oraz fakt zachowania się, mimo wojen i zniszczeń w ciągu trzech wieków poczynając od „płoty” szwedzkiego, tak znacznej liczby ruchomych dóbr kultury, w tym tak kruchych, jak wspomniany wyżej szkicownik Gisleniego.

Krystyna Paluch-Staszkiel

PRZECIWIENSTWA TYLKO POZORNE

Christos Mandzios Obszary wspólne

**Galeria u Jezuitów
Poznań, 9–22 XII 1996 r.**

Język polski zna rozróżnienie, które obce jest wielu innym językom. Chodzi o „tworzenie” i „stwarzanie”. „Stwarzać” to tyle, co tworzyć z niczego, ex nihilo, podczas gdy „zwykłe” tworzenie posługuje się zawsze jakimś materiałem. Dlatego też termin „Stwórca” rezerwujemy dla Boga. Artysta jednak w swojej pysze czy też pobożności (wszak obie własności często idą w parze) usiłował niejednokrotnie naśladować Stwórcę w dziele stworzenia, a nawet – o zgrozo – z Nim rywalizować. Przekonanie o wyższości sztuki nad stworzoną przez Niego rzeczywistością, któremu hołdowano nieskromnie w czasach renesansu, zaowocowało stwierdzeniem przypisanym Tytjanowi, że sztuka zwycięża naturę.

Boga-Stwórcę naśladowano nie tylko czerpiąc inspirację ze świata rzeczy dostępnych naszym zmysłom

bądź zgłębiając zasady bycia. Usiłowano też w samym akcie twórczym powtarzać przypisywane Bogu czynności, które towarzyszyły kreowaniu poszczególnych bytów. Budowanie i konsekrowanie świątyni lub malowanie ikony powtarzało – przywołane świadomie – podstawowe stopnie Boskiego tworzenia od nicości do Niebieskiego Jeruzalem. W ten sposób wniano też w tajemnicę poczęcia. Ta właśnie tajemnica stała się przedmiotem rozważań artystycznych Christosa Mandziosa.

Wrocławski rzeźbiarz nie stwarza swojej sztuki z niczego, choć trzeba przyznać, że tworzywo, jakie stosuje, bywa nadzwyczaj skromne, chciałoby się rzec, trywialne. Jest to szary papier pakowy, najzwyklejsza belka drewna, piach przywieziony z budowy. Ale przede wszystkim jest to światło – pierwsza zasada bytu, źródło wszystkich rzeczy. Ono powołuje tu do życia i tworzy obraz człowieka. Stanowi jego obiektywną przyczynę.

Światło jako najbardziej niematerialne zjawisko całego stworzenia jest, jak wiadomo, symbolem duchowości lecz zarazem życia. „Ujrzyć światło świata”, znaczy tyle, co urodzić się, „powstać z mroku i cienia śmierci”, z pyłu ziemi.

Kruczość, a nawet swoista byle-jakość papierowego antropoida, wyeksponowanego przez Mandziosa w pierwszej części poznańskiej prezentacji, poddanego w dodatku deformującej presji i przeobrażającego się w efekcie w bezkształtną, sprasowaną płamę, musi ewokować myśl o przemijaniu i nieuchronnym kresie. Ale to zaledwie początek, fragment „Obszarów wspólnych”,

wydzielony przez autorską aranżację wystawy. Dalej rozpoczyna się strefa światła, przywodząca na myśl koncepcje neoplatonickie o przecięż jawnie greckim rodowodzie. Także tutaj stworzenie to akt iluminacji, a światło jest podstawą porządku i wartości.

Zmultyplikowane i sprowadzone do znaku sylwetki ludzi są światłami, choć ich uczestnictwo w blasku nie odznacza się równomiernością. Ludzkie cienie, półcienie, istoty pulsujące jasnym, mocnym światłem – wszystko to zdaje się potwierdzeniem platońskiej zasady, że światło przenika wszechświat zgodnie z jego hierarchią. Ale dociera wszędzie, jest obecne – jak głoszone w wiekach średnich – nawet w kamieniach i metalach, bo zaczynają istnieć, gdy je polerujemy i *czyż nie są jasne szyby robione z piasku i popiołu? Czyż ogień nie jest krzesany z ciemnego węgla? Czyż i to nie potwierdza istnienia światła we wszystkich rzeczach?* A więc, dodajmy uzupełniając myśl św. Bonawentury jeszcze jednym przykładem, także w szarym papierze pakowym, przedziwnie skłonny do odkształceń lecz zarazem do powrotu do postaci pierwotnej. W gruncie rzeczy wszystko jest JEDNOŚCIĄ.

Podjmując refleksję nad twórczością Christosa Mandziosa można oczywiście zająć się szerzej analizą formy, rozpatrywać relacje pomiędzy poziomem a pionem, szarością i bielą, kształtem organicznym a geometrią... Można też i pewnie trzeba mówić o treściach egzystencjalnych zawartych w tej sztuce. Wszystko to będzie jednak dotyczyć jedynie jej powierzchni. Dopiero u źródeł można dostrzec odwieczne

dążenie do wartości absolutnych, do scalenia pozornych przeciwieństw, do ukazania pełni.

Renata Rogozińska



Z KANTEM NA MORZU

Teatr Polski we Wrocławiu
(podczas XXV Warszawskich
Spotkań Teatralnych
w Teatrze Dramatycznym
w Warszawie)

Immanuel Kant
Thomasa Bernharda

przekład – Jacek S. Buras
muzyka – Jacek Ostaszewski
opracowanie tekstu,
scenografia i reżyseria –
Krystian Lupa
prapremiera polska 13 I 1996 r.

Spotkanie Krystiana Lupy z Thomasem Bernhardem po raz kolejny zaowocowało świętem dla widza teatralnego; przed kilkoma laty twórcy owi sprezentowali nam genialny „Kalkwerk”, ostatnio zaś – znakomite przedstawienie „Immanuel Kant”.

Rzecz dzieje się na pokładzie statku płynącego do Ameryki. Autentyczny Kant, jak wiadomo, nigdy nie opuścił Królewca, Kant Bernharda i Lupa wybrał się w daleką podróż, by *zawieźć Ameryce rozum*,

Ameryka zaś w zamian ma mu pomóc pozbyć się katarakty. Bohater przedstawienia nie żyje w określonej epoce historycznej, ale poza czasem, w przestrzeni, w której zdarzenia odległe i nam współczesne mieszają się ze sobą. Filozof, jego żona, jego papuga i służący, a także inni pasażerowie zostali umieszczeni za szybą, jakby w akwarium, a widzowie obserwują ich niby stworzenia w menażerii. Bo też jest to rzeczywiście istna menażeria. Bohater tytułowy – w tej roli świetny Wojciech Ziemiański – niewiele ma wspólnego z autentycznym swoim imiennikiem. To stetryczały, histeryczny, niezdolny starzec, który uważa się za największego mędrca świata, a naprawdę jest tylko bełkoczącym sklerotykiem. Uosabia poniekąd zadufany, przekonany o swojej sile Rozum, który nie uświadamia sobie, że umarł, że nic już nie ma do zaoferowania. Temu Rozumowi, co niewiele jest wart, z dawnych cech immanentnych pozostała tylko oschłość uczuć. Jedyna istota, którą Kant obdarza miłością, to jego papuga, Fryderyk. I to jednak nie jest afekt zupełnie bezinteresowny; Fryderyk mianowicie pełni rolę pamięci Kanta. Tylko on już wie, o co tam właściwie chodziło z tym imperatywem kategorycznym.

Kant mówi w pewnej chwili: *Zawsze wygłaszam odczyty o śmierci. Zdrowie to uzurpacja*. O tym właśnie opowiada przedstawienie Lupy: o zgałwanizowanym świecie, który funkcjonuje niejako wyłącznie z rozpędu, z nawyku, jest jednak tylko skorupą bez treści, bez wartości, bez uczuć. Wydawałoby się więc, że powinno to być przedstawienie

nader ponure. Nic podobnego. Są tu momenty grozy, niesamowitości, szczególnie w finale, generalnie jednak jest to spektakl, podczas którego widownia niemal bezustannie chichocze. Te postaci wybuchające tyradami pełnymi poplątanych wątków, nawracających motywów, powielające rytualne gesty, dziś już zupełnie puste – są nieodparcie zabawne. Lupa i Bernhard szydzą z nich, ale nie jest to kpina zaprawiona wyłącznie okrucieństwem, znalazło się w niej miejsce także na odrobinę pozbawionego czułości współczucia; można by rzec, mimo strachu przed narażeniem się na oskarżenie o seksizm, męskiego współczucia.

Ogromna w tym zasługa wykonawców, bez wyjątku znakomych. Krzesiśława Dubielówna jako pani Kant to tyranizowana przez rozkaprzonego męża damulka, głupiutka, bezradna i – mimo wieku – mająca w sobie coś z rozczulającego dziecka. Fryderyk w wykonaniu Krzysztofa Dracza to najśmieszniejsza z papug na świecie. Aktor umiejętnie połączył w tej roli cechy ptasie z ludzkimi, ani przez chwilę nie ocierając się o szarżę. Pierwszoplanowej trójce dzielnie sekundowali pozostali wykonawcy, m.in. Henryk Niebudek jako służący Kanta i Halina Rasiakówna jako rozszczebiotana milionerka o umyśle kretynki (*Na jaki temat filozofuje pani mąż?*), współpasażerka podróży filozofa.

Jakość spektaklu podnosi jeszcze znakomity, jak zwykle, przekład J.S. Burasa i rewelacyjna muzyka J. Ostaszewskiego. Ostaszewski, nie pierwszy raz pracujący z Lupa (wspaniale m.in. zaprezentował się

w „Kalkwerku”), godnie kontynuuje świetną tradycję polskich kompozytorów teatralnych. Jego muzyka jest zarazem w sposób nienatrzętny ilustracyjna i samoswoja, mogłaby funkcjonować poza spektaklem.

Przedstawienie zwykle jest grane na Dworcu Świebodzkim we Wrocławiu (scena Teatru Polskiego) i ci, którzy je tam widzieli, twierdzą, że w owej przestrzeni prezentowało się sugestyniej. Wierzę im, bo są to osoby godne szacunku, nie umiem jednak wyobrazić sobie, by „Immanuel Kant” mógł być spektaklem jeszcze lepszym. W Dramatycznym wydał mi się wystarczająco znakomity.

Joanna Godlewska



ZIMA W MINNESOCIE I GDZIE INDZIEJ

Fargo

reżyseria – Joel Coen
USA, 1995

Bracia Coen zdążyli już wypracować sobie szczególną pozycję w amerykańskim kinie. Wszystkie dotychczasowe filmy znacznie odbiegały od typowych produkcji. Ich podstawowym wyróżnikiem była niezwykła sprawność warsztatowa i umiejętna gra z konwencjonalnymi gatunkami filmowymi. I tak „Ścież-

ka strachu” nawiązywała do filmów gangsterskich, „Barton Fink” to makabryczna komedia osadzona w środowisku Hollywood, a „The Hudsucker Proxy” – na poły żartobliwa utopia. Ten rodzinny team nigdy jeszcze nie gościł na łamach „PP”, a więc przy okazji wprowadzenia na polskie ekrany ostatniego filmu – „Fargo” – śpieszę nadrobić tę zaległość.

„Fargo” jest podobnie jak i poprzednie filmy gatunkowym coctaiłem. Można w nim dostrzec intrygę kryminalną w połączeniu z czarnym humorem i groteską. Jest to film wielowarstwowy: niektórzy zatrzymają się na stronie czysto fabularnej, dla innych będzie on okazją do wysnucia paru hipotez psychologiczno-społecznych.

Scenariusz, napisany wspólnie przez Joela i Ethana, jest oparty na autentycznych wydarzeniach, które miały miejsce w Minnesocie w 1987 r. Pewien sprzedawca samochodów, Jerry Lundegaard, gwałtownie potrzebował pieniędzy na rozkręcenie własnego interesu. Najprostszym sposobem zdobycia ich byłaby pożyczka od zamożnego teścia, ale Jerry zdawał sobie sprawę, że na to nie ma szans. Postanowił zatem zainscenizować porwanie własnej żony, aby wymusić okup od skąpca. W tym celu wynajął dwóch „typów spod ciemnej gwiazdy” i obiecał im połowę sumy po wywiązaniu się z postawionego zadania. Niestety, „wspólnicy” okazali się niezdarni, a każdy swój błąd próbowali zatuzszować przez pozbycie się świadka. Tak padło sześć trupów.

Ta mroząca krew w żyłach opowieść oscyluje pomiędzy horrorem a wręcz komediową śmiesznością.

Zabawny jest sam Jerry (Wiliam H. Macy), facet, „któremu na pewno się nie uda” i którego nie opuszcza pech, początkowo śmieszni są porywacze – gaduła i milczek, wydaje się wręcz, że osobliwe znaczenie ma samo słówko „funny”, które jest nadużywane w codziennych dialogach. Jednakże szybko nadchodzi chwila, w której śmiech przeradza się w grozę.

Opowieść rozgrywa się zimą na amerykańskiej prowincji. Wielkie, zasne żłobki przestrzeni nie mają końca. W tym krajobrazie żyją potomkowie przybyszów ze Skandynawii, których wspólną cechą jest to, że są wyjątkowo toporni i ociążali umysłowo. Rozmawiają ze sobą ubogim dialektem, wymieniają nic nie znaczące frazesy i równie pozbawione treści uśmiechy. Kraina skondensowanej głupoty. Ta właśnie głupota jest w niemałym stopniu przyczyną następujących po sobie zbrodni. Bracia Coen świadomie przerysowują postacie ze swojego rodzinnego stanu, nadając wszystkim rysy przeciętności. Sugerują: tacy jesteśmy w masie: wyzuci z refleksyjnego myślenia, ogłupiani telewizyjną papką, w której dominującym składnikiem jest agresja, nauczeni rozwiązywania problemów na drodze przemocy. Raz wyzwolona przemoc nakręca spiralę zła.

Wszakże bracia Coen są wytrawnymi znawcami kina. Wiedzą, że nawet horror wymaga momentów rozładowania napięcia. Budują je zatem przy najbardziej nieoczekiwanych zwrotach akcji, a rolę „pogromcy zła” powierzają poczciwej policjantce, w dodatku będącej w siódmym miesiącu ciąży. Ona jest

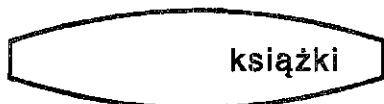
wyposażona w biologiczny „bagaż dobra”, a my, widzowie, podświadomie czujemy, że przecież kogoś takiego nawet na ekranie nie można uśmiercić. Rola policjantki (zagrana przez żonę Joela, Frances McDormand) skupia w sobie wszystkie cechy „przyzwoitego człowieka”. Ona rzetelnie wykonuje swój zawód, nie zastanawia się nad ryzykiem, prawdziwą radość sprawia jej życie prywatne, a nie sukcesy zawodowe. Ona jest zupełnie zwyczajna i może dlatego rozbrajająca. Jest bardziej dumna z wygranej męża w konkursie filatelistycznym niż z ujęcia groźnego przestępcy. Czyżby twórcy chcieli nam powiedzieć, że ludzie dobrzy są niepozorni i nieefektni, a mimo to warto brać z nich przykład?

„Fargo” to film głęboko prze-myślany: życie nie jest tożsame z rzeczywistością, nasze poznanie to kolejne odświeżanie masek, czasem na ludzkiej twarzy maluje się tchórzostwo i głupota, kiedy indziej wyłania się wręcz psychopatyczna osobowość. Prawdziwe zło jest banalne i wciąga, jak bagno. Naprawdę? – zapytacie z niedowierzaniem. Naprawdę. Bracia Coen potwierdzają filozoficzną teorię wyłansowaną przez Hannah Arendt i sprawdzoną empirycznie przez Konrada Lorenza. Zło jest stałym elementem naszej codzienności. Czai się w Minnesocie i gdzie indziej.

Bracia Coen już po raz drugi zdobyli nagrodę w Cannes. W 1991 r. przyznano ją za film „Barton Fink”, tym razem przypadła ona Joelowi za reżyserię „Fargo”. Być może jednak to wyróżnienie powinno objąć całe rodzinne trio:

Joela – reżysera, Ethana – producenta i Frances – aktorkę. Wszyscy przyczynili się do tego, że „*Fargo*” jest filmem, na który warto się wybrać do kina. Nawet w lutym, przedzierając się przez zasy.

Anna Pietrzak



WIERSZ – DOWÓD NA ISTNIENIE CHWILI

Urszula Kozioł
Wielka pauza

Wyd. Literackie, Kraków 1996,
ss. 112

Po „*Żalniku*” i „*Postojach słowa*” – obszernym wyborze twórczości poetyckiej (patrz: „PP” 12/1994) – tom „*Wielka pauza*” przywołuje wszystkie ważniejsze tematy i motywy liryczne poezji Urszuli Kozioł. Od końca lat 60. zaangażowana w społeczne i polityczne uwikłania epoki i dziś mierzy poetką wierszem w sprawy trudne, bolesne, moralnie i społecznie żywe. W nowym zbiorze wierszy zwłaszcza dwa utwory – tytułowy poemat otwierający książkę i końcowy, zatytułowany „Dziesięć lat przed końcem” – mają rozpaczliwą, katastroficzną tonację, chociaż w formie wypowiedzi czuje się przede wszystkim aż natrętą nutę publicystyczną. Są to właściwie dwie odmiany współczesnej apoka-

lipsy. „*Wielka pauza*” – sugerująca tytułem przerwanie ciągłości cywilizacyjnej i kulturowej – wyraża stosunek autorki do przemian pokoleniowych, niemożność zaakceptowania postawy życiowej młodych generacji: *na palcach na paluszkach / obchodzimy te przedziwne istoty / – swoich następców – / istnych przybyszów z innej cywilizacji / wgapiających się w pozór / w mamiące odbicia rzeczy tego świata*. Jak refren powracają tu gorzkie słowa o alienacji, nieumiejętności wzajemnego porozumienia: *czy ktoś mógłby mi pomóc czy mogę / komukolwiek pomóc / gdy w swój lej mnie zagarnia wielka pauza*. Utwór końcowy to obraz współczesności widzianej z innej perspektywy katastrofy: pozornej klęski komunizmu, który skaził świat nieuleczalną chorobą karlejących sumień.

Oba te utwory pozostawiają w umysłach czytelnika zdecydowany dyskomfort psychiczny, tak że bowiem przepełnia determinacja i agresja poetki, że nie zostawiają miejsca nawet na oddech nadziei co do przyszłości świata. Przyznam się, że zdecydowanie bardziej lubię inną Urszulę Kozioł, tę z nurtu *ekologicznego*, a nie *kontestacyjnego*, żeby użyć rozróżnienia samej autorki. Umiłowanie natury i wynikające stąd piękno jej utworów utrwalających ulotną urodę przyrody, zachwycenie chwilą i przemijającym w jej rytmie życiem to wciąż najistotniejsze walory tej poezji. W rozmowie z Piotrem Szewcem dla „*Nowych Książek*” (10/1996) U. Kozioł powiedziała: *Wiersze chcąc nie chcąc są dowodami na istnienie chwili. Są próbą pochwycenia nieuchwytnego, tego, co uchyla*

się, przeistacza. (...) Poza wierszem – gdzie znaleźć dla siebie pociechę w rzeczy niewielkiej, w tym choćby Norwidowym skromnym pięknie mokrego listka na szybie? A wiersz jest m.in. próbą przechwycenia czasu na dzianiu się... te próby rzadko, ale przecież niekiedy się udają.

Poetka po Kochanowsku zapraszając pod namiot strofy oferuje gościom-czytelnikom przeróżne nastroje, jednak te w wierszach z cyklu „Olśnienie” przypominają Kozioł z jej najlepszych okresów. Tu właśnie dochodzi do głosu i najczystszy liryzm, i humor, i ten rodzaj adoracji rzeczywistości, który gwarantuje jej czułe odbicie w wierszu. Tylko kontemplując świat, który ją wzrusza i zachwyca, poetka potrafi wyczarowywać obrazy i metafory ożywiające myśli i uczucia czytelnika. Gdy w tytułowym wierszu cyklu „Olśnienie” mówi: *czuję się częścią bezbrzeżnej całości / w której już wkrótce całkiem się rozpułnę*, wiemy, że poetka doświadcza czegoś wielkiego, że wciąż doznaje piękna świata odkrywanego niegdyś w rodzinnym Biłgoraju podczas wędrówek wzdłuż Tanwi i Sanu. Sporo w tym tomie wierszy-zachwytyw zupełnie innymi miejscami ziemi, np. okolicą amerykańskiego Iowa, gdzie poetka przebywała w 1991 r., ale sposób reagowania i kryteria piękna ukształtowały się w niej przecież w dzieciństwie i młodości, by dojrzała poetka mogła zapytać:

*mój mały czarny świerszczu w parku
[Iowa
– niestrudzony w śpiewie –
czy usłyszysz cię jeszcze kiedyś?*

Zaprawiając się od dzieciństwa w zdolności przemijania, w afirmowaniu chwili, niepochwytne momentu trwania, poetka w każdym czasie i miejscu potrafi dojrzeć w nim wieczność: *wszystko jest jakby miało trwać wiecznie / wszystko jest jakby miało już takim pozostać na zawsze* („W jednej chwili”).

Są w tym zbiorze i inne cykle, m.in. „Temat klasyczny” i „W polu figur”, jednak króciutkie liryki z cyklu „Olśnienie” promieniają na pozostałe utwory wdziękiem i prostotą, sprawiając, że większość wierszy „Wielkiej pauzy” czyta się jak odpyski wieczności, czułe monologi kogoś, kto przeniknął istotę wszechrzeczy i wie, że tylko miłosne skupienie na drobiazgach i zaufanie mijającej chwili może nas uwolnić od wiecznej niepewności. Najistotniejsze przesłanie tego zbioru znajduje się w wierszu „Inaczej mówiąc”: *nawet gdyby to wszystko miało się okazać katastrofą / mój wiersz i tak / będzie niczym czarna skrzynka // w każdym razie to w nim / w jego strofie / skrywa się dowód na istnienie chwili / której poza tym już nigdzie nie ma*. Przekonanie o terapeutycznej i ocalającej roli poezji łączy się tutaj z wiarą w moc wrażliwości, w siłę ludzkiej energii zdolnej pokonać strzelistym aktem wzruszenia największą udrękę egzystencji. Wystarczy czasem po prostu ją nazwać: *słyszysz / jak rośnie w tobie narasta / czająca się do skoku śmierć* („Wobec”). Albo postawić pytanie o sens istnienia nie po to, by usłyszeć odpowiedź, ale ażeby móc dalej być: *włec życie jest niczym więcej jak życiem / i nawet miłość nie pomoże zapomnieć o bólu* („W Lizbonie”).

Temat klasyczny pojawia się u Urszuli Kozioł przez przywołanie postaci starożytnych i mitycznych, m.in. Safony, Odyseusza, Kirke. Poetka przywołuje je również nie po to, aby wspinać się na nie jak na koturny, ale by przez przypomnienie ich symbolicznych losów uczynić paralelę do współczesności i zuniwersalizować własne doznania. Kiedy w „Skardze Safony” czytamy: *Ja, która pierwiej zwykłam ledwo dotykając ziemi / biec ścieżką wśród wysokich traw lub złotych zbóż (...) teraz mrocznym tunelem brnę w huk żywiołów / i w miejscu dawnych pieśni jeno słyszę / ten nieprzestanny szum* – wiemy, że poetka mówi o sobie, o czającym się w każdym czasie smaku niepamięci. A gdy w wierszu „Odyseusz do Kirke” mityczny heros prosi wróżkę o przysługę: *Nim się ze sobą minę pozwól więc pogadać / ze starym przyjacielem czy on czuje też / ten wiew znikąd donikąd co stropił mnie wielce* – rozumiemy, że ów metafizyczny niepokój bohatera jest także niepokojem autorki przeżywającej własny dramat przemijania.

Wróć na koniec raz jeszcze do najbliższych mi nurtów tej poezji. Dwa wiersze z cyklu „W polu figur” sławiącego urodę i smaki świata zaciękały mnie szczególnie: „Adoracja przedwiośnia” i wiersz bez tytułu zaczynający się słowami: *Taki upał / że aż zaparowało mowę*. Są to wiersze, w których intensywność doznawania cudowności konkretnej chwili pozbawia poetkę słów na wypowiedzenie zachwyty w konwencjonalnym języku poezji. Każdy zna takie stany zdumienia, uniesienia czy oczarowania, kiedy po prostu się milknie i nie można wypo-

wiedzieć własnych emocji. Dla poety taki stan mógłby stać się klęską, gdyby nie było magicznych sposobów „zamawiania” rzeczywistości albo językowego dowcipu. Urszula Kozioł ma swoje własne sposoby ratowania się przed oniemieniem. W wierszu „Adoracja przedwiośnia” pełnym słów jaskających się z zachwyty pojawia się zmyślna pointa: *już ani słowa więcej / ten zachwyt chce być jedynie pomysłary / chce być bez słów splatany wiły / i dowijany wciąż nową ptasią nutą*. Drugi wiersz kończy się jeszcze dosadniej:

*po co mówić
o czym
lepiej mamrotać prychać
mruczeć
jak kot*

Rozbrajająca jest tutaj pokora poetki konstruującej gdzie indziej swoje przemyślenia w labiryntowe poematy. A najbardziej się wzruszyłam lakonicznym lirykiem „Za parawanem nieba”. Urszula Kozioł zawsze była wstrzemięźliwa w wyrażaniu uczuć religijnych. Jej miłosny podziw dla natury i szacunek dla wszelkich przejawów życia można by nazwać postawą panteistyczną. Nieobecny w jej wierszach z imienia Bóg uobecnia się przecież w hołdzie poetki dla samego istnienia. W wierszu „Za parawanem nieba” przywołującym obraz nieba, gdzie *drumlina światła rozszerza się w jasność*, czytamy: *składając ręce wciąż jeszcze nie wiesz / czy wystucha cię czyjeś chętne ucho / skryte tam / za malowanym w ptaki parawanem / nieba*. Czy te słowa nie wywołują mimowolnej wiary

w obecność za parawanem nieba tego jedyne, doskonałego Kogoś, kto słyszy i widzi wszystko?

Adriana Szymańska

ŻAKIEWICZ W CZASIE ZATRZYMUJE

Zbigniew Żakiewicz
*Ujrzane, w czasie
zatrzymane*

**Biblioteka „Tytułu”,
Wyd. Marabut,
Gdańsk 1996, ss. 224**

W drugiej połowie lat 70. nasiliła się w Polsce moda na dzienniki i inne formy twórczości literackiej bliższe faktografii; wielu znanych pisarzy – próbujących zapewne nawiązać bardziej bezpośredni i aktualizowany kontakt z czytelnikiem, może też zachęconych cieszącymi się ówczesnie wielkim powodzeniem wywiadami-rzekami z Wańkowiczem, Lemem i innymi znakomitościami literatury – zabrało się za systematyczne zapiski i komentarze ujawniające, dokumentujące i analizujące własne (mówiąc najogólniej) życie duchowe i obecność społeczną. Oczywiście wszelkie dzienniki i pamiętniki jak świat światem i literatura literaturą towarzyszyły twórczości artystycznej; ale rzecz w tym, że TOWARZYSZYŁY: od plus minus połowy lat 70. zaczęły zaś one w Polsce w wielu przypadkach absorbować więcej niż kiedykolwiek wcześniej pisarzy i ich „potencjał twórczy” – i miało prawo nam się

wydawać, że są pisane nie na marginesie zasadniczych zajęć literackich, ale że to właśnie one dają najciekawszy wyraz przekonaniom, intencjom ideowym i umiejętnościom autorów. W niektórych przypadkach można było (chyba słusznie) podejrzewać, że są to formy literackie powołane do bytu jak gdyby ZAMIAST powieści czy zbiorów eseistycznych, którym autor albo nie umiał sprostać, albo nie był skłonny (w czasie narastającego sceptycyzmu i dystansu wobec wszelkich wielkich, zamkniętych narracji, tradycyjnych fabuł) zaufać; w konstruowaniu sfabularyzowanego osobistego dokumentu czy zdokumentowanej osobistym losem fabuły specjalizował się od czasu „Kalendarza i klepsydry” szczególnie Tadeusz Konwicki, który na użytek swojej nowej hybrydycznej twórczości używał sformułowania „łże-dzienniki” (ale podobnie czytało się wtedy „prywatne” utwory np. Jerzego Andrzejewskiego, Marii Kuncewiczowej i in.).

W tym czasie (choć nie wiem, czy na tej „fali”) Zbigniew Żakiewicz, który po dłuższych perypetiach życiowych, zmianach miejsc pobytu i znaczącym już dorobku artystycznym, osiadł na stałe w Gdańsku, rozpoczął spisywanie duchowego dziennika swojego „N.N.” (jakby osobistego rzecznika w tekście literackim) lub wręcz prywatnych felietonów, osobistych notatek – publikowanych później zwłaszcza na łamach katolickiego periodyku „Gwiazda Morza”. Lecz te teksty od początku, po najnowszy ich zestaw, zebrany z wielu lat w tomie „Ujrzane w czasie, zatrzymane”, lokują się, jeśli można tak powiedzieć, na antypodach wszela-

kich „łże-dzienników”. Żakiewicz nie tylko wraca tu do tradycyjnej formuły prywatnych, zaświadczo-nych własnym przeżyciem i spotęgowanych jego osobistą świadomością, zapisków dokonywanych niejako przy okazji i „na stronie” głównej działalności artystycznej, ale też „ogląda” oraz „w czasie zatrzymuje” te swoje prywatne, intymne obserwacje i epifanie z mocą i odwagą nadzwyczajnej (jak na nasze dzisiejsze postmodernistyczne czasy kamuflażu, zacierania znamion wszelkiej autentyczności, chowania się w zbiorowym podmiocie) szczerości, bezpośredniości.

Oczywiście trudno nie dostrzec pewnych wzajemnych zależności, „przenikania się” warsztatu literackiego utworów kreowanych przez wyobraźnię pisarza i tych wywiezionych z jego świadomości, z intensywniej i wrażliwiej percepcji otaczającego go świata; podstawową „jednostką artystyczną” wspólną dla obu form wypowiedzi byłby w moim przekonaniu liryzm, liryzm specyficznej proveniencji. Kiedyś omawiając tę twórczość, jeszcze w jej różnorodności form fabularnych, zwracałem uwagę, że autor „Rodu Abaczów” i „Białego karła” odbiera i interpretuje świat naprzód jako poeta, i to poeta głęboko świadomy roli mitologii i fantazji w życiu „tu i teraz”, szczególnie wyczułony na pierwiastek, by tak rzec, podświadomości ludowej w funkcjonowaniu współczesnych zbiorowości ludzkich. Wyrażane np. w powieści „Dolina Hortensji” przekonanie narratora o współlucznictwie dość konkretnie tu postrzeganej natury (jej roślin i jej zwierząt) w układzie ludzkich spraw mogłoby zrażać czytelnika nadmierną antropomorfi-

zacją i animizacją świata przedstawionego, gdyby właśnie nie ów merytoryczny podtekst ludowej wyobraźni oraz przyjęta konwencja ballady. W jednej z ostatnich książek Żakiewicza, niezwykle a mało docenionej i w ogóle spostrzeżonej przez krytykę świetnej „Ciotuleńce”, krąg naturalnej rzeczywistości i doświadczanej przez narratora przeobraża się w pełną misterium, niemal magiczną strefę bytu: codzienne leśne i nadjeziorne wędrowki łączone z rozmowami z Ciotuleńką, gminne przedsięwzięcia, potoczne czynności nabierają tu rangi niemal sakralnych rytuałów; efekt ten narrator uzyskuje dzięki umiejętności wyciśnięcia z kolokwialnej mowy, z „rozmówek polskich” dużej gamy lirycznych napięć, podtekstów i specyficznego, również podszytego poezją dowcipu... Ale także dzięki twórczej konfrontacji dwóch niezwykle pobudzających wyobraźnię pogrążonego w tych światach z kretelem pisarza – obu bardzo mitogennych i obu osadzonych w jego odbiorze wciąż w jakimś zaklętym mateczniku natury – mianowicie wileńszczyzny dzieciństwa i kaszubszczyzny dorosłego wieku.

Olśnienia kaszubskie są także jednym z zasadniczych wątków omawianego tu tomu zapisków osobistych – felietonów Żakiewicza, a może w ogóle głównym powodem jego nowego sposobu literackiego formułowania myśli: jakby ten nowy rodzaj doznawania rzeczywistości nie pozwalał na inne niż bezpośrednie i odwołujące się do faktów recenzowanie stanu rzeczy świata. Oczywiście warunkiem jest – o czym wyżej nadmieniałem – nie cenzurowana szczerość. Żakiewicz nie wstydzi się swego zachwytu

światem ani objawiającej się w nim na najróżniejsze sposoby, niekiedy niedostrzegalnie potoczne, a niekiedy odczytywalne w misterium kaszubskiej przyrody, obecności Boga, który niespodziewanie – jak powiada w dołączonej do tomu rozmowie spisanej przez Henrykę Dobosz – „schwycił” go kiedyś we Wrocławiu: *Chodziłem do kościoła na Ostrowiu Tumskim. Nie po to, żeby się modlić. Ta piękna katedra gotycka pociągała mnie jako architektura. W bocznej nawie była figurka Matki Boskiej, kopia zresztą, wykonana na podstawie znanego włoskiego obrazu. I wtedy tam to się stało. Przez Matkę Boską doszedłem do Chrystusa.* Oczywiście lirycznie przetworzony zachwyt nie dotyczy całego poznawanego i rozpatrywanego świata, ale kilku jego, by tak rzec, kręgów hierofanicznych, z których najważniejszym jest owa kaszubszczyzna – konkurująca w wewnętrznym doświadczeniu z silnie tkwiącą w pamięci wileńszczyzną dzieciństwa (choć i ją jakby uzupełniającą) – będąca od pewnego czasu centralną „iluminacją” życia pisarza. Równocześnie, co jest wiadomością dla czytelników, dzienniki-felietony Zakiewicza są też składnicą barwnych anegdot z niedawnej przeszłości i kolorowej galerii postaci poznanych przez autora (w tym tak zawsze pobudzających umysł i wyobraźnię, jak Karol Wojtyła).

Mieczysław Orski

KŁOPOTY Z NARODOWOŚCIĄ

Antonina Kłoskowska
*Kultury narodowe
u korzeni*

Wydawnictwo Naukowe PWN
Warszawa 1996, ss. 497

I potem sie tam tak długo mon-drowali i sami nie wiedzieli, czy są Polakami, czy Niemcami – to zdanie z życiorysu Jakuba Wojciechowskiego, polskiego robotnika pracującego w Niemczech na przełomie wieków, wprowadza w sedno zagadnień dotyczących refleksji nad przyswajaniem kultury narodowej. Antonina Kłoskowska, nestorka polskiej socjologii, jest zarazem humanistą ze starej dobrej szkoły, nie traktuje więc beznamiętnie własnego patriotyzmu, ale też nie pozwala na to, aby jej uczucia wpływały na kształt podejmowanej pracy.

A. Kłoskowska koncentruje uwagę na jednostkowym wymiarze zanurzenia w uniwersum kultury narodowej, gdyż to właśnie jednostka stanowi *punkt przecięcia procesów kulturowych*. Badaniu problematyki narodowej u korzeni, w świetle indywidualnych przeżyć i doświadczeń, czy też jak to ujęcie nazywa sama autorka, przez odwołanie się do *redukcji indywidualizującej*, służy bogaty materiał prezentowany w pracy Kłoskowskiej. Są to z jednej strony pamiętniki, omówienia biografii takich ludzi, jak Gombrowicz, Lechoń, czy Józef Czapski, uwypuklające ich odniesienie do problematyki narodowej, ale również

wywiady z przedstawicielami zamieszkujących w Polsce mniejszości narodowych: Białorusinami, Ukraincami oraz Ślązakami z Opolszczyzny utożsamiającymi się z niemieckością, jak też autobiografie młodych Polaków z pokolenia przełomu „solidarnościowego”. Analizy tak bogatego materiału służą podstawowemu celowi tej książki, to jest śledzeniu relacji pomiędzy identyfikacją narodową, składającą się na całościową tożsamość każdego człowieka, a różnymi postaciami przyswojenia kultury uznawanej za własną. Przykładem dla tak zarysowanej kategoryzacji różnorodnych postaw na zasadach identyfikacji narodowej i przyswojenia danej kultury jest przypadek Józefa Czapskiego, wytrawnego znawcy kanonów kilku kultur narodowych, który jednakże zarazem konsekwentnie deklarował ściśle polską przynależność narodową.

Kwestia napięcia pomiędzy własną identyfikacją narodową a różnorodnym stopniem zakorzenienia w niej, jak też znajomości jej kanonu, okazuje się również bardzo użytecznym kluczem do lepszego zrozumienia tak boleśnie aktualnej dzisiaj w wielu miejscach świata problematyki narodowej. A i sama autorka, choć skupia się na głównym nurcie polskiej kultury, owym metaforycznym Soplicowie, stanowiącym *centrum polszczyzny*, oraz na uwidoczniającym się w życiorysach konkretnych osób nakładaniu się elementów kultury dominującej oraz kultur mniejszościowych, nie pomija globalnego wydźwięku kwestii narodowej. Przyjęte w tej

pracy kategorie ukazują wizję przyszłej Europy ojczyzn jako gmachu wspierającego się na poczuciu związku nadbudowanego nad poszczególnymi kulturami partykularnymi, zasadzającego się np. na wspólnocie cywilizacji śródziemnomorskiej. Można sobie zatem wyobrazić taką formę uniwersalizacji, która prowadzi do utraty powiązań z kulturami narodowymi schodzącymi stopniowo do rzędu tradycyjnych małych ojczyzn etnicznych, a nawet kultur zapomnianych. Traktując jednakże taką hipotetyczną sytuację jako pieśń przyszłości, można wskazać na owocne usiłowania A. Kłosowskiej polegające na wnikanu w zawiłości indywidualnego samookreślenia narodowego.

Rozważania o świadomości wspólnego obywatelstwa europejskiego, czy nawet światowego, opierają się na założeniu o rozprzestrzenianiu się dwoistości kulturowej, połączenia określonej identyfikacji narodowej (choć i ta kwestia dla wielu osób z pogranicza, czy to geograficznego, czy kulturowego, nie jest jednoznaczna) z przyswojeniem także kultur innych niż tylko kultura narodu pochodzenia. Przykładem takiej sytuacji, omawianym szeroko w tej pracy, jest konwersja narodowa Alberta von Winklera, znanego jako Wojciech Kętrzyński, który konsekwentnie deklarując swą polskość, zarazem nigdy nie odrzucił i odrzucić by nie mógł wpływów swego zakorzenienia w kulturze niemieckiej. Z całą mocą ujawniało się ono przy okazji wierszy pisanych w dojrzałym już wieku. Elegię po stracie syna Kętrzyński mógł pisać

wyłącznie po niemiecku – w języku swego dzieciństwa, w czym skądinąd nie różnił się od ogromnej większości poetów. Na marginesie można jeszcze dodać, iż jako historyk Kętrzyński biegle opanował język polski, w tym także staropolszczyznę, jednakże nigdy nie osiągnął poprawności fonetycznej, wskutek czego nawet jako dyrektor Ossolineum nie przestał nazywać książek „ksząszkami”.

Podobnie jak z poezją rzecz się ma ze sferą najbardziej intymnych przeżyć religijnych. Mówi o tym 62-letnia kobieta, Ślązaczka wywodząca się z rodziny bez polskiego dziedzictwa, dla której język niemiecki jest niezbędny przy spowiedzi jako *język serca*, co oczywiście nie przeszkadza jej cieszyć się z powodu *naszego papieża*. Takich niespójnych, wydawałoby się, czy też nawet sprzecznych określeń, opisujących własną przynależność, wyłania się z wywiadów autobiograficznych przeprowadzonych na potrzeby badań A. Kłoskowskiej cała gama. W grupie mieszkańców Opolszczyzny, którym stawiano wprost, choć ogólnie, pytanie o identyfikację narodową, odpowiedzi układały się, podobnie jak w grupie etnicznych Białorusinów, w pewną skalę: *Niemka; Niemiec; Bardziej jestem Niemcem; Byłam Niemką, a teraz jestem Niemka i Polka; Niemka i Polka (...)* jeszcze trochę *Ślązaczka; Chyba Polka; No Polka, ale Ślązaczka*. Tego rodzaju zestawienie autentycznych wypowiedzi pozwala szczególnie wyraziście uświadomić sobie złożoność kondycji pograniczna kulturowego.

Nasilające się tendencje międzynarodowych współzależności wzmagają naciski ze strony innych kultur również na główne nurty kultur narodowych. Paradoksalnie upodabniają się one w ten sposób w pewnym sensie do kultur mniejszościowych, stając przed wyzwaniem ułożenia niejako na nowo swoich powiązań z otaczającym je światem. Od takich wpływów nie są wolne również tradycyjne wzory polskości. Badanie tych zagadnień skłania A. Kłoskowską do wniosku, że w analizowanych przez nią przypadkach stosunek do obcych łatwiej podlega zmianom w dziedzinie praktyki niż w sferze deklarowanych wartości. W rezultacie następuje rozchodzenie się sfery emocjonalnych motywacji oraz decyzji praktycznego działania. Przemiany w obrębie czynności praktycznych są korzystne ze względu na sprzyjanie rozwojowi gospodarczemu. Równocześnie trwanie kanonów kulturowych, chociażby deklarowanych raczej niż rzeczywiście rządzących codziennymi poczynaniami, zapewnia zachowanie poczucia tożsamości narodowej. Dominacja motywów pragmatycznych, zwłaszcza w zakresie stosunków z bezpośrednimi sąsiadami państw narodowych, jest niezbędna w świecie podlegającym procesom globalizacji i wymagającym otwartych wzorów postaw narodowych. Problemem jednakże pozostaje wyrażana przez autorkę troska o taki kierunek rozwoju kanonów kulturowych, aby nie zostały one zupełnie wyjałowione z poczucia narodowego zakorzenienia.

Krzysztof Bondyra

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Program „Adalbertus” w 1996 roku

O rozterkach i wątpliwościach archeologów biorących udział w programie „Adalbertus” pisałem w numerze 7-8/1996 „Przeglądu Powszechnego”. Jednak od momentu ukazania się tamtego numeru zostały przeprowadzone nowe badania, o których warto chociaż pokrótce wspomnieć. W tym miejscu trzeba jednak przypomnieć, że program „Adalbertus” ma na celu przebadanie tła historyczno-geograficznego wyprawy misyjnej św. Wojciecha na pogranicze polsko-pruskie. Prace badawcze są w całości finansowane przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej, zaś całością prac kieruje dr hab. prof. Przemysław Urbańczyk wraz z mgr Jolantą Sadowską-Topór. Obydwójce są pracownikami Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk. W badaniach wzięli udział studenci archeologii Uniwersytetu Warszawskiego oraz student historii Uniwersytetu Gdańskiego.

W lecie 1996 r. prace wykopaliskowe były prowadzone równocześnie na dwóch stanowiskach. Jedno znajdowało się w lasach województwa elbląskiego nieopodal miejscowości Kwietniewo. Było to drewniane grodzisko wzniesione przez jedno z pruskich plemion zamieszkujących te tereny. Na podstawie znalezionej tam materiału zabytkowego, głównie ceramiki, wysunięto przypuszczenie, że badany obiekt został prawdopodobnie wzniesiony w okresie wczesnego średniowiecza.

Równie wiele uwagi poświęcono stanowisku położonemu kilka kilometrów dalej, na terenie dawnego PGR Nowiny. W wyniku systematycznie prowadzonych poszukiwań udało się odnaleźć pozostałości długiej drewnianej grobli, która była najprawdopodobniej integralną częścią dawnego szlaku handlowego łączącego tereny opanowane przez Prusów z obszarami rozciągającymi się na zachód od pogranicza, którego linią stała się dolina rzeki Dzierżgoń.

Nie jest to jednak pierwsze znalezisko tego typu w tej okolicy. W miejscowości Święty Gaj leżącej około 7 km dalej w 1995 r. przebadano obiekt o identycznym charakterze. Fakt znalezienia dwóch drewnianych grobli w tak bliskiej odległości nasuwa przypuszczenie, że obszar ten nie był pustynią cywilizacyjną, lecz rozwijał się na nim prężnie handel i rzemiosło. Na podstawie badań dendrochronologicznych, metody radiowęglowej C_{14} oraz znalezionej ceramiki grobla ze

Świętego Gaju jest datowana na okres późnorzymski. Datowanie to dodatkowo zostało potwierdzone znalezieniem tzw. zawieszki koszykowej charakterystycznej właśnie dla okresu późnorzymskiego.

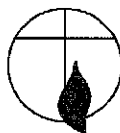
Na grobli w Nowinach sytuacja wygląda nieco inaczej. Nie udało się odkryć niczego, co by pozwalało w sposób pewny ustalić wiek znaleziska. W tej sytuacji trzeba będzie poczekać z ostateczną odpowiedzią do czasu uzyskania wyników badań dendrochronologicznych oraz testów C_{14} . Co prawda pomiędzy drewnianymi legarami znaleziono nieliczne fragmenty ceramiki, ale nie można ich traktować jako miarodajnego materiału datującego. Ewentualne próby porównania konstrukcji obu pomostów są raczej skazane na niepowodzenie, ponieważ ich założenia konstrukcyjne są tak różne, że poza faktem użycia w obu przypadkach drewna trudno się dopatrzeć jakiegś analogii.

Grobla w Świętym Gaju jest oparta na konstrukcji jarzmowej, która polegała na tym, że na krańcach dębowych dranic wybijano otwory, w które następnie wbijano drewniane kołki przymocowujące dranice do grobli. W ten sposób tworzyła się drewniana nawierzchnia, rodzaj współczesnej jezdni. Taka droga była po bokach wzmocniona dużą liczbą kołków. Długość całej konstrukcji sięgała około 1200 metrów.

Grobla w Nowinach nie została oparta na konstrukcji jarzmowej, lecz na założeniu nieco odmiennym. Nie stosowano kołków wzmacniających, a dranice układano warstwami całkiem swobodnie aczkolwiek równo. Nie przebijano ich, tylko mocowano kołkami wbitymi z boków pionowo lub pod niewielkim kątem, tak iż lekko wchodziły pod dranicę. Długość całej konstrukcji wynosiła około 650 metrów.

Różnice w budowie obydwu konstrukcji stanowią bardzo interesującą zagadkę. Dość prawdopodobne jest, że konstruktorzy zdecydowali się na inne rozwiązanie w Nowinach, gdyż teren był tam nieco mniej zabagniony niż w Świętym Gaju, co umożliwiało wykorzystanie prostszych rozwiązań. Na razie jednak nic nie jest do końca pewne, a zatem wyciąganie jakichkolwiek daleko idących wniosków byłoby przedwczesne.

Jacek Konik



Z życia Kościoła

Spotkania z islamem

Wydarzenia ostatnich lat wskazują na rosnącą ekspansję islamu w wielu krajach Azji i Afryki, a powoli także Europy, o czym świadczą choćby otwarcie w Rzymie, w czerwcu 1995 r. największego meczetu w Europie, a także gwałtowny wzrost liczby muzułmanów na Starym Kontynencie (tylko na terenie Wspólnoty Europejskiej mieszka ich około 8 mln).

Czytając prasę czy oglądając w telewizji doniesienia agencyjne, można odnieść wrażenie, że jednym z zagrożeń dla współczesnego świata jest fundamentalizm islamski. Tereny, gdzie rodziło się i rozwijało chrześcijaństwo, jak Syria, Liban, Egipt, Turcja, dzisiaj są krajami muzułmańskimi, a wspólnoty chrześcijańskie są tam nieliczne i często rozproszone. Najwięcej chrześcijan jest w Egipcie, około 5–6 mln, co stanowi około 10% ludności kraju. W Libanie, dawnej oazie wolności religijnej, mieszka około 1,4 mln chrześcijan, ale ich los pod faktyczną okupacją syryjską staje się coraz bardziej dramatyczny. W Izraelu, Jordanii i na terytoriach palestyńskich chrześcijanie stanowią jedynie od 1,7–2,7% mieszkańców, w Iraku – 4,3%, a w Syrii – 6,3%. Należy dodać, że jednocześnie jest to region o największej chyba różnorodności obrządków chrześcijańskich. Przykładem jest Liban, gdzie istnieje aż 12 różnych grup chrześcijańskich, z których najliczniejsza to maronici pozostający w jedności ze Stolicą Apostolską, oraz 5 grup muzułmańskich.

W wyniku trwających w tym regionie wojen i niepokojów, a szczególnie wojny w Libanie (1975–1990), zagrożenie chrześcijaństwa stało się bardzo realne. Nieprzypadkowo więc w listopadzie 1995 r. papież rozpoczął synod specjalny poświęcony właśnie Libanowi. Warto tu może przypomnieć słowa Jana Pawła (list apostolski „Une nouvelle fois”, 7 IX 1996): *Liban (...) jest przestaniem wolności i przykładem pluralizmu tak dla Wschodu, jak i dla Zachodu. (...) Zniknięcie Libanu z mapy byłoby bez cienia wątpliwości jednym z większych wyrzutów sumienia dla świata. Obrona jego wolności jest jednym z pilniejszych i szlachetniejszych zadań (...) jeśli zabrakłoby tego kraju, sama sprawa wolności poniosłaby dramatyczną klęskę.*

Jednak emigracja chrześcijan oraz ich przechodzenie na islam raczej wzrasta, niż ustaje. Coraz trudniej stanowić mniejszość w świecie muzułmańskim, wiąże się to bowiem z brakiem dostępu do wielu

stanowisk, do lepszej pracy, z byciem obywatelem drugiej kategorii. Ponadto chrześcijanie coraz częściej w tych krajach są eliminowani z życia publicznego (np. 2 X 1996 w Libanie zamknięto chrześcijańską stację telewizyjną oraz dwie rozgłośnie radiowe). Nastroje integrystyczne oraz agresywność niektórych grup muzułmańskich to inne przyczyny emigracji chrześcijan z Bliskiego Wschodu. Kolejnym czynnikiem jest prawo koraniczne, które zabrania związków mieszanych z niemuzułmanami, co powoduje tym większą izolację wspólnot chrześcijańskich lub konwersję na islam. Przykładem może być libański chrześcijanin Elie Dib-Galib, pracujący w Dubaju, który trafił do więzienia, gdy bezprawnie poślubił muzułmankę. Bezprawnie, gdyż nie przeszedł wcześniej na islam. Religię zmienił w więzieniu, w przeciwnym wypadku otrzymałby surowy wyrok.

Islam surowo karze odstępców od swojej wiary, dlatego konwersje na chrześcijaństwo w świecie islamu są prawie niemożliwe. Przykładem może tu być przypadek przedsiębiorcy budowlanego z Kuwejtu, Hussejna Ali Kambara, który po przyjęciu chrześcijaństwa został pozbawiony praw rodzicielskich do swoich dzieci, utracił prawo własności swojej firmy, nie mówiąc już o przymusowym rozwodzie z żoną.

Zdaniem łacińskiego patriarchy Jerozolimy, Michela Sabbaha, przyszłość chrześcijan w tym regionie zależy od *jedności między chrześcijanami oraz relacji z muzułmanami*. W wywiadzie dla francuskiego dziennika „La Croix” (15 XI 1996) wskazał on także na zagrożenie, jakie stanowi dla samego islamu fundamentalizm. Jego konsekwencją jest nieodróżnianie spraw religijnych od politycznych. Można to zrozumieć, wiedząc, że islam obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego, nie można tym jednak usprawiedliwiać aktów terrorystycznych. Szczególnie dramatyczne były one w Algierii, gdzie w minionym roku został m.in. zabity biskup Oranu Pierre Lucien Claverie oraz 7 trapiistów francuskich.

Innym miejscem na ziemi, gdzie islam został upolityczniony, jest SUDAN. Tam również od kilkunastu lat trwa nieustanna wojna między muzułmańską północą a czarnym południem, a od 30 VI 1989 r. sprawuje władzę grupa wojskowych wprowadzająca w życie fundamentalizm muzułmański, co się wiąże obecnie z licznymi porwaniami ludności do przymusowej pracy, przymusowym nawracaniem na islam, niszczeniem świątyń, nie tylko chrześcijańskich. W Lobonok 13 V 1995 r. 12 ludzi zostało zabitych za odmowę konwersji na islam oraz postania swoich dzieci do szkoły koranicznej. W obronie prześladowanej ludności z południa Sudanu kilkakrotnie występował Jan Paweł II, m.in. w orędziu wygłoszonym 22 listopada w Watykanie.

Pragnę dodać Wam otuchy i zaapelować, byście nigdy nie tracili nadziei i wiary w przyszłość. Ojciec Święty przypomina następnie swoją wizytę w Chartumie w lutym 1994 r. oraz pragnienie odwiedzenia również południa kraju, co jednak ze względu na nieszczęśliwe okoliczności nie mogło dojść do skutku.

Po wizycie w regionie kontrolowanym przez Armię Wyzwolenia Sudanu Południowego nuncjusz apostolski w Chartumie abp Erwin Ender oświadczył, że sytuacja jest tam obecnie względnie stabilna. Nuncjusz podkreślił jednak, że ludność odczuwa ogromny brak żywności, leków i lepszego wykształcenia, mimo iż podstawowa pomoc do nich dociera. *Najbardziej jednak ludzie ci potrzebują sprawiedliwego i trwałego pokoju.*

oprac. Piotr Samerek SJ

