

przegląd powszechny

9/285/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski, Aniela Dylus,
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 Bubel SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. naczej)

Jan Halbersztat

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goslicka

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

tel. fax (48) (022) 848-09-78

e-mail: przegląd.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 zł)

Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa

nr konta:

18 1060 0076 0000 4041 8012 1869

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

Druk: ARWIL s.c., ul. Czereśniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 25 VIII 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Prawo do informacji?	257
-----------------------------	-----

Cztery lata później	261
----------------------------	-----

Z prof. Zygmuntem Baumanem rozmawia Jarosław Naliwajko SJ

Czy wojna przeciw Husajnowi to kolejna krucjata chrześcijaństwa? Czy jesteśmy ofiarami mediów? Jakie jest dziś miejsce elit w społeczeństwie? Na te i inne pytania odpowiada prof. Z. Bauman w rozmowie z Jarosławem Naliwajką SJ.

Jarosław Rudniański

Pragmatyzm radykalny w działaniu	285
---	-----

Radykalny pragmatyzm w głoszonych tezach nie zaprzecza istnieniu Boga. On się w ogóle nie wypowiada na temat ontologii, wiary lub niewiary. Nie uznaje natomiast ani duchowości człowieka, ani prawa naturalnego i w konsekwencji wynikających z niego (a raczej zawartych w nim) norm moralnych.

Andrzej Filipek SJ

Chrystus w zgromadzeniu liturgicznym i w tabernakulum	298
--	-----

Historia Kościoła dowodzi, że myślenie teologiczne było odzwierciedlane w architekturze kościołów chrześcijańskich. Pierwotnie pojmowany jako miejsce zgromadzenia Ludu Bożego, kościół staje się Domem Bożym, w którym ołtarz i ambona ustępują miejsca tabernakulum.

ks. Janusz Wiśniewski

Fenomen „Renovabis”	307
----------------------------	-----

W 1993 r. Konferencja Episkopatu Niemiec powołała do życia „Renovabis”, organizację akcji solidarnościowej katolików niemieckich z ludźmi w Europie Środkowej i Wschodniej. Jej praca opiera się na dwu kolumnach-podstawach: na pracy projektowej i partnerskim współdziałaniu. Pomoc ze strony „Renovabis” obejmuje przede wszystkim ludzi, konkretne środowiska.

Rafał Zarzeczny SJ

Maryjo, Tyś Bramą Światłości...	314
--	-----

Paweł Tański

Wiersze	316
----------------	-----

Leszek Jerzy Jasiński

Czy obszar biedy na świecie może maleć? 319

Ubóstwo definiuje się różnie, występuje ono zarówno w krajach nazywanych rozwijającymi się, jak i w krajach bogatych. Czy jest możliwe znaczące ograniczenie biedy na świecie? Istnieją niezbędne do tego zasoby materialne, potrzebna jest jeszcze zdecydowana wola i praktyczna umiejętność osiągnięcia celu.

Agata Kuran

Euskadi – jedna ziemia, dwa światy 333

Zamachy zbrojne przeprowadzane przez ETA sprawiają, że uwaga całego świata skupia się przez moment na Euskadi – Baskijskiej Wspólnocie Autonomicznej, ziemi, na której dwa przeciwstawne sobie światy walczą o jej przyszły charakter. A przecież na tej ziemi miejsca mogłoby starczyć dla wszystkich.

Jacek Uglik

Wiara i rozum na podstawie dzieła Fiodora Dostojewskiego 347

Wydaje się, że łatwo pokazać tęsknotę Dostojewskiego za życiem w świecie opartym na harmonii, przypominającym raj na ziemi. Jakkolwiek skłaniał się on ku wierze w Chrystusa, miał zawierzenia siebie rozumowi, to jednak – co istotne – piętnował zarówno absolutyzowanie rozumu, jak i absolutyzowanie wiary, jako coś, co prowadzić może do fanatyzmu, a więc zła.

Jacek Żurek

„Księża-patrioci” – szkic do portretu (I) 359

„Księża”, to jasne, ale dlaczego „patrioci”? Było to jedno z wielu określeń, jakimi obdarzali grupę lojalnych księży władze Polskiej Ludowej. Używane najczęściej w propagandzie stalinowskiej zadomowiło się na trwałe w języku polskim. W ustach normalnego człowieka brzmiało ironicznie, jak szyderstwo.

Teatr

Joanna Godlewska: Zażenowanie 378

(Teatr Telewizji, „Czwarta siostra” Janusza Głowackiego, reżyseria – Agnieszka Glińska)

Książki

Adriana Szymańska: Lżejsza muza 379

(Eugeniusz Tomsia /red./, „Ballada o poetach”; Teresa Tomsia, „Perswazje”; Mariusz Olbromski, „W poszukiwaniu zagubionych miejsc”)

Mieczysław Orski: Panopticon emigracyjnych losów 384

(Kazimierz Braun, „Ptak na szczudłach i inne opowiadania amerykańskie”)

Dorota Heck: Utinam falsus vates sis 387

(Stanisław Bereś, „Szufłada z Atlantydy”)

Jacek Prusak SJ: Feminizm w cieniu Junga **392**

(Maja Storch, „Tęsknota silnej kobiety za silnym mężczyzną”)

Leszek Szuta SJ: Społeczny wybór **394**

(Damien Thiriet, „Marks czy Maryja? Komuniści i Jasna Góra w apogeum stalinizmu /1950-1956/”)

Tomasz P. Terlikowski: Święty obowiązek chrześcijan **397**

(Herman Wouk, „To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka”)

Marek Błaza SJ: Za naszą i waszą wolność **401**

(Andrzej Walicki, „Rosja, katolicyzm i sprawa polska”)

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Wybór jednoznaczny – służyć prawdzie i sprawiedliwości! **406**

Z życia Kościoła

Dominik Ciołek SJ: Imiona wolności (III) **412**

Dla liberała miarą wolności jest brak przymusu, dla konserwatysty to świadomość granic. Bunt przełomu lat 60. i 70. przyniósł nowe rozumienie wolności, które odąd na stałe zagościło w umysłach ludzi Zachodu. Chronologicznie ostatnie, ale kiedy myślimy o wolności, pojawia się jako pierwsze.



Sommaire

Le droit à l'information 257

Quatre ans après 261

Entretien du Pr. Zbigniew Bauman recueilli par Jarosław Naliwajko SJ

Le guerre contre Hussein est-ce une croisade chrétienne de plus? Sommes-nous victimes des médias? Quelle est de nos jours la place des élites dans la société? Autant de questions et bien d'autres auxquelles va répondre le Pr. Zygmunt Bauman dans son entretien avec Jarosław Naliwajko SJ.

Jarosław Rudniański

Le pragmatisme radical dans l'action 285

Le pragmatisme radical dans les thèses professées ne conteste pas l'existence de Dieu. Il s'interdit de se prononcer sur l'ontologie, la foi ou la non-foi. Par contre, il ne reconnaît ni la spiritualité de l'homme, ni le droit naturel ni, par conséquent, les normes morales qui en découlent.

Andrzej Filippek SJ

Le Christ dans le rassemblement liturgique et au tabernacle 298

L'Histoire de l'Eglise est là pour prouver que la pensée théologique se reflétait dans l'architecture des églises chrétiennes. Initialement conçue comme lieu de rassemblement du Peuple de Dieu, l'église devient la Maison de Dieu où l'autel et la chaire cèdent la place au tabernacle.

abbé Janusz Wiśniewski

Le phénomène de Renovabis 307

En 1993. La Conférence de l'Episcopat d'Allemagne a mis sur pied „Renovabis”, organisation d'action solidaritaire des catholiques allemands avec les gens d'Europe centrale et Orientale: Son activité se fonde sur deux piliers: le travail de projet et le partenariat de collaboration. „Renovabis” porte son aide avant tout aux gens et à des milieux concrets.

Rafał Zarzeczny SJ

O Marie, Tu es la Porte de la Clarté 314

Paweł Tański

Poésies 316

*Leszek Jerzy Jasiński***La zone de la pauvreté dans le monde peut-elle s'amenuiser?** 319

La pauvreté se définit de plus d'une manière; elle est le propre des pays en voie de développement et aussi des pays riches. Est-il possible de la limiter d'une manière significative? Des ressources matérielles, le monde en dispose pour y parvenir; ce qu'il faut c'est la volonté et du savoir-faire nécessaire.

*Agata Kuran***Euskadi – une terre, deux mondes** 333

Les attentats auxquels se livre l'ETA font que l'attention de l'opinion se centre sur l'Euskadi, Communauté Autonome Basque où s'affrontent deux mondes opposés et où il y aurait de la place pour les deux.

*Jacek Uglik***La foi et la raison selon l'œuvre de Dostoïevski** 347

Il semble qu'il soit aisé de mettre en vedette le nostalgie de Dostoïewski pour une vie fondée sur une harmonie paradisiaque. En dépit de son penchant pour la foi chrétienne et sa méfiance envers la raison, il était au même point contre l'absolutisation de la raison que contre celle de la foi qu'il pensait conduire inmanquablement au fanatisme, soit au mal.

*Jacek Żurek***Les «prêtres-patriotes» – épure d'un portrait (I)** 359

Les prêtres c'est simple, mais pourquoi «patriotes»? C'était un des termes de plus dont les «propriétaires» de la Pologne Populaire comblaient les prêtres prêts à servir le régime. Utilisé le plus souvent dans la propagande communiste de la première moitié des années 1950, il s'est ancré pour de bon dans le langage courant de chez nous, en prenant sur les lèvres de l'homme de la rue une connotation de persiflage.

Comptes rendus 378

Prawo do informacji?

Wiek XX na początku nazywany był wiekiem pary i elektryczności, w połowie – wiekiem atomu, ale już pod jego koniec wielu mówiło o wieku informacji. To informacja jest dziś najcenniejszym dobrem, poszukiwanym, przetwarzanym, kupowanym za ogromne sumy i wykradanym przy użyciu najnowocześniejszych technik. Ogromna łatwość przekazu informacji sprawia, że wydarzenia, o których kiedyś przeciętny człowiek dowiadywał się po miesiącach, jeśli nie po latach, dziś możemy oglądać „na żywo” na ekranie telewizora.

Jednak włączenie telewizora wiąże się z pewnym ryzykiem. Jeśli magiczny guzik naciśnie się spokojnym popołudniem po powrocie z pracy, ma się do wyboru tasiełmową telenowelę południowoamerykańską albo polską. Różnica – poza używanym przez aktorów językiem – właściwie żadna. Jeśli wieczorem, już po położeniu dzieci spać – w zależności od szczęścia można trafić albo na krwawe łubu-dubu, albo na smętny wyciskacz łez. Czasami jeszcze zdarzy się poślednia komedia albo – w razie wyjątkowego pecha – festiwal piosenki.

Jeśli spragniony rozrywki intelektualnej widz chce obejrzeć naprawdę dobry film, musi, rezygnując z odpoczynku, włączać telewizor w środku nocy, choć i wtedy ryzykuje, że trafi na to samo, co wcześniej, tylko z większą dawką krwi i golizny.

I tak jest na wszystkich kanałach – jedyna różnica między telewizją publiczną a stacjami komercyjnymi polega na tym, że te ostatnie żyją na własny rachunek, utrzymując się z reklam, a na utrzymanie TVP wszyscy placimy podatek od telewizora, z irracjonalnych przyczyn zwany abonamentem. Oddzielnym problemem jest upolitycznienie telewizji, które nawet rządzący politycy zaczynają już krytykować, a nawet podejmować pewne próby zmiany sytuacji.

Okazuje się jednak, że dużej części społeczeństwa taki kształt programu telewizyjnego zupełnie odpowiada. Na pozór zresztą wydaje się to logiczne – w końcu podstawowym wyznacznikiem tego, co i o której godzinie w telewizji można zobaczyć, jest magiczne słowo, którego jesz-

cze pół wieku temu nie znalazłoby się w żadnym słowniku – „oglądalność”. To, co ludzie chcą oglądać – telewizja im pokazuje. *Wiją się ludzie w telewizji jak mogą, by ich dzieła widzowie chcieli oglądać, a wyłączą ludzie telewizory, gdy z ekranu powieje nudą*, mówi prof. Zygmunt Bauman w wywiadzie, który możemy przeczytać w tym numerze „Przeglądu Powszechnego”.

Każdy, kto kiedykolwiek choć przez chwilę zastanawiał się nad zjawiskiem oglądalności, musi sobie zadać pytanie, czy ta zasada nie działa też w odwrotnym kierunku. Czy telewizja – i inne media – uparcie lansując (to jeszcze jedno słowo, które względnie niedawno znalazło się w powszechnym użytku) te a nie inne programy, nie tworzy na nie (sztucznego?) zapotrzebowania? Wiadomo przecież, że „reklama dźwignią handlu”. Wiadomo, że najlepiej sprzedaje się nie ta czekolada (proszek do prania, napój, kosmetyk...), która jest najlepsza, ale ta, która jest najlepiej (co w praktyce znaczy – najczęściej) reklamowana. Każdą bzdurę, każdy kicz, każdą tandetę można wypromować na wydarzenie medialne.

Najlepszym dowodem – popularność programów typu reality show. Dziwne to twory. Reality w nich niewiele – trudno mówić o naturalnych zachowaniach grupy ludzi, którzy wiedzą, że są podglądani. No i konia z rzędem temu, kto dostrzeże jakiś show w tasiemcu, którego główną atrakcją jest podglądanie grupy absolutnych przeciętniaków, którzy udają, że nie udają.

Czy zatem media odpowiadają na potrzeby swoich widzów, słuchaczy i czytelników? Czy może – niczym Wielki Brat właśnie – same decydują o tym, co będzie miało oglądalność i – wykorzystując ogromny wpływ, jaki mają na postawy społeczne – wmawiają ludziom, że właśnie na to czekali?

Kult oglądalności, irytujący i zaniżający poziom dostępnej w mediach rozrywki, może jednak stać się naprawdę groźny, kiedy jego wyznawcami stają się dziennikarze i producenci programów informacyjnych. Groźny – bo kiedy człowiek siada przed telewizorem czy sięga po gazetę, nie ma pewności, ile z tego, co czyta i ogląda, jest obiektywnym opisem rzeczywistości, a ile – „przyprawami”, mającymi poprawić smak głównego dania.

Z jednej strony – „dobra wiadomość to zła wiadomość”, mawiają w przyptywach czarnego humoru dziennikarze. Wiadomo, że złe wieści najlepiej się sprzedają. To chyba naturalna cecha ludzkiej natury, że spektakularne katastrofy, morderstwa czy afery przyciągają wzrok. Dobro nie jest tak atrakcyjne. Fakt, że organizacja dobroczynna zorganizowała wspaniałe wakacje dla dzieci z najbiedniejszych rodzin, nigdy nie przyciągnie przed telewizory tylu widzów, co widok samolotu pełnego ludzi wbijającego się w wieżowiec pełen ludzi. Rolą mediów jest INFORMOWAĆ – powie większość dziennikarzy. Jeśli rzeczywistość jest potworna – to nie wina sprawozdawcy. Widz – słuchacz – czytelnik ma prawo być poinformowany, ma prawo wiedzieć, co się na świecie dzieje, znać szczegóły wydarzeń, nawet jeśli są to szczegóły okrutne.

I słusznie. Najgorsze, co może zrobić dziennikarz, to próbować cenzurować rzeczywistość. Rzeczywistość jest taka, jaka jest – rolą dziennikarza jest ją opisać, przekazać w sposób możliwie obiektywny i pomóc zrozumieć. Udawanie, że problemu nie ma, nigdy nie pomoże go rozwiązać.

Z drugiej jednak strony – zwłaszcza w przypadku wydarzeń tragicznych, bolesnych, złych – bardzo łatwo jest ulec bożkowi oglądalności. Pokazać zdjęcia jeszcze bardziej drastyczne niż konkurencyjna redakcja, materiał jeszcze bardziej krwawy niż konkurencyjna stacja telewizyjna. A przecież żeby uświadomić widzowi tragedię miasta dotkniętego trzęsieniem ziemi, nie trzeba pokazywać zmasakrowanych ludzkich zwłok. Żeby opisać sprawę procesu pedofila, nie trzeba pokazywać zdjęć jego ofiar ani fragmentów pornograficznych filmów znalezionych w jego domu. Materiał o morderstwie nie musi być ilustrowany zdjęciem poharatanego ciała i kałuży krwi. I tak dalej...

Skrajnym przejawem takiej postawy jest fabrykowanie atrakcyjnych tzw. newsów, które mają przyciągnąć telewidza czy czytelnika. Niegdyś w takiej działalności celowali dziennikarze pism bulwarowych w tzw. sezonie ogórkowym – dziś, niestety, nawet w „poważnych” piśmach i programach spotyka się kreację nieistniejących de facto tematów. Barry Levinson w filmie „Fakty i akty” opowiedział historię stworzenia w mediach konfliktu zbrojnego na drugim końcu świata – tylko

po to, żeby odwrócić uwagę Amerykanów od spraw dziejących się w Białym Domu. To oczywiście tylko political fiction, chociaż... czy możemy mieć pewność, że kolejne oglądane przez nas wiadomości nie są tylko sprytnie podaną fikcją? Kiedy Orson Welles po mistrzowsku przygotował słuchowisko o lądowaniu Marsjan na Ziemi, tysiące ludzi dały się nabrać. Pół wieku później, odwrotnie, setki tysięcy ludzi przez kilka godzin nie mogły uwierzyć, że widok walących się wież World Trade Center to transmisja na żywo, a nie hollywoodzki film z efektami specjalnymi. Można zapytać – ile razy w życiu zostaliśmy oszukani tak, że do dziś o tym nie wiemy?

Spółeczność ludzka posiada prawo do informacji (...). Właściwe wykorzystanie tego prawa wymaga jednak, aby przekaz był zawsze prawdziwy co do swego przedmiotu oraz integralny, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości – napisali ojcowie Vaticanum II w „Dekrecie o środkach społecznego przekazu”. I zaraz dodali: Ponadto, co do sposobu przekazywania, wiadomość powinna być godziwa i stosowna, to znaczy święcie respektować prawa moralne oraz prawa należne człowiekowi i szanować jego godność zarówno w gromadzeniu, jak i publikowaniu wiadomości; nie każda bowiem wiedza przynosi pożytek, „miłość zaś buduje” (1 Kor 8,1).



Cztery lata później

**Z prof. Zygmuntem Baumanem rozmawia
Jarosław Naliwajko SJ**

*– Od ostatniej rozmowy minęły cztery lata. * W historii to niewiele, dokładniej mówiąc nic. Wydarzyły się jednak sytuacje, które zmuszają do myślenia. Zatem, na ile przybliżyliśmy się do tego, co najważniejsze?*

– Cztery lata czterem latom nierówne. Jedne rozsysają się bez śladu w okolicznych dziesięcioleciach, inne zaś z tychże dziesięcioleci cały miąższ i sok bez reszty wysysają...

Spojrzenie i jego przedmiot nie są najlepiej zgrane. Świat może biec wartko, a ospały wzrok dostrzeże tylko monotony korowód pstrych obrazów. Umysłowi łatwo wtedy zapaść w drzemkę: nic się wszak nie zmienia, wszystko jak się ruszało tak się i rusza – ruch trwa, a więc wszystko jest, jak było... Francuzi mają nawet swoje porzekadło: „Plus ça change, plus c'est la même chose”. Gdy wzrok pasażera przywykł do zawrotnego biegu słupów telegraficznych za oknem, wytrąci umysł z drzemki gwałtowne zwolnienie tempa lub raptowne zahamowanie pociągu: wstrząs lokomotywy, wagonu, i wraz z nimi i pasażerskiego ciała. Wstrząs, czyli jak to się z angielska powiada, szok. Pasażer przysłęda się wtedy uważnie widokowi za oknem: Gdzieśmy to (dla mnie niepostrzeżenie) dotarli? Gdzie jestem? Krajobraz musi się zatrzymać, by do umysłu dotarło, jak dalece się zmienił.

Przez dziwaczne odwrócenie perspektywy, powiadamy w takich przypadkach, że to CZAS się zatrzymał. „Płynął” czas chyłkiem, niezauważony („jak szybko ten czas przeleciał!”) – a tu nagle stanął. Gdy potem będziemy opowiadać o swej podróży, pewnie o przystankach będzie głównie mowa, a już szczególnie o tych nieplanowanych, nagłych a niespodzianych – „szokowych”.

* Zob. *Tę, co najważniejsze, nie zostało powiedziane. Z Zygmunt Baumanem rozmawia Jarosław Naliwajko SJ*, „Przegląd Powszechny” nr 1/1999, s. 33.

11 września 2001 r., w dwa lata po naszej rozmowie, czas się zatrzymał – ba, prosi się, by powiedzieć, że stanął jak wryty. Urwał się potok obrazów na telewizyjnym ekranie. Ile razy byśmy włączali telewizor – rano, w południe czy wieczorem, tego dnia czy następnego, czy jeszcze w parę dni później – wciąż ten sam widok: samolot znika w trzech wieżach, z okien budynku bucha dym, nadwątłony stos pacieżowy drapacza chmur gnie się pod jego ciężarem, wieża kurczy się, chyli ku ziemi, rozsypuje. Czas zatrzymał się na dobre. Na tak długo, by widok wrył się w pamięć na wieki, by się mu porządnie przyjrzeć – raz, drugi, trzeci – głowiąc się za każdym spojrzeniem na nowo: „Dokądśmy dojechali? Gdzie jesteśmy?” I by czas, ten, co to płynął i nadal płynie, dzielić odtąd na „przed” i „po” i powiedzieć: nic po 11 września nie będzie już takie samo, jak było przed. I by nawet w to, co powiedziane, uwierzyć. Choć tak naprawdę nie da się z ręką na sercu powiedzieć, czy to świat zmienił się nie do poznania, czy odmieniły się oczy, którymi mu się przyglądamy, i umysł, który ich komunikaty odczytuje.

Dwa stulecia temu niemiecki filozof Hegel zauważył, że zwyczajem wszystkich sów, ptaków o mędrców wyglądzie i powszechnie za mądre uważanych, także i sowa Minierwy, bogini mądrości, zrywa się do lotu u schyłku dnia. W sto lat później inny filozof, Martin Heidegger, stwierdził, że nie jesteśmy skłonni zastanawiać się nad istotą młotka, nim się młotek nie złamie. A w tym samym mniej więcej czasie niemieckojęzyczny pisarz Franz Kafka zanotował, że Mesjasz nadejść może tylko nazajutrz po swym przyjściu...

Jeśli powoli, a stopniowo, drobina za drobiną, soli do cieczy dosypywać, rozpuszczać się ona będzie grzecznie, bez końca zdawałoby się i umiaru, klarowności cieczy nie mącąc. Roztwór, jak powiedzą chemicy, będzie już nasycony, a mimo to będzie nadal kolejne porcje soli wchłaniał, „uprzejrzyściał”, niewidocznymi czynił – ale wystarczy lekko naczyniem wstrząsnąć, by kryształki soli z roztworu wypadły i by zobaczyć, co się już od dłuższego czasu za przejrzystością płynu kryło... W przypadku przesyconego roztworu zwanego świadomością naszego pokolenia (nawykłego wszak do zdarzeń dziwnych i osobliwych), wstrząsem były samoloty, pilotowane przez przybyszy z odległej a ubo-

giej części świata, godzące w tegoż świata najbogatsze biurowce. A jakie to realia, od dawna się w roztworze gromadzące, ale dotąd zza jego klarowności niewidoczne, oczom się ukazały?

W tym właśnie sęk, że nie bardzo wiadomo, jakie – wytraconym z drzemki umysłem trudno się zdecydować. Jedni mówią jedno, inni całkiem co innego. Sprzeczą się i końca kłótni nie widać. Jedni mówią, że potężne hałdy niesprawiedliwości, niedoli ludzkiej, upokorzenia i upodlenia na świecie urosły do tego stopnia, że grożą samozapłonem, że musiały prędzej czy później ogniem się zająć, no i właśnie... Inni powiadają: strasznie dużo zawiści i nienawiści do nas i wszystkiego co nam drogie nagromadziło się na świecie, myśmy się w dobroci swej, wyrozumiałości i szlachetności z założonymi rękoma temu przyglądali, teraz płacimy cenę swej tolerancji, myśmy ofiarami, nas na ofiary upatrzono, w nas lufy wymierzono i nas na muszkę wzięto – no i właśnie...

Już o sens tego, co się oczom ukazało, zawzięcie się kłócimy, ale do wrzenia nasze namiętności dochodzą, gdy zastanawiamy się, co nam czynić wypada. Jedni, powtarzając za amerykańskim liberałem i filozofem Ryszardem Rortym powiedzą, że nie może być tak nadal, by tym, którzy siedzą przy biurkach i stukają w klawisze, płacono dziesięć razy więcej niż tym, którzy czyszczą ich wychodki, i sto razy więcej niż tym, którzy w krajach Trzeciego Świata klawisze do stukania wyrabiają, że nie wolno nam zwać na niezaskarżalne wyroki Boga czy Historii winy za ludzkie nierówności i niesprawiedliwości, które są przez ludzi wygotowaną tragedią, jakiej ludzie mogą zaradzić, a już całkiem nie wolno nam zapomnieć że „sens życia nadaje wysiłek urzeczywistnienia moralnego potencjału zawartego w naszej zdolności wzajemnego komunikowania naszych potrzeb i nadziei”. Inni zaś powiadają, że kluczem do naprawy świata jest wytępienie tych, którzy się z nienawiści do nas mają nikczemnie terroru i że kłopoty świata znikną wraz z ostatnim niedobitym terrorystą (choć to potrwa długo, jako że terroryści przebiegle kulom się wymykają, podstawiając na swoje miejsce Bogu ducha winną ludność cywilną). Z tych pierwszych słów niewiele na razie wynikło, ale za tymi drugimi słowami idą czyny. W pierwszych dniach wojny

irackiej wystrzelono 320 samosterujących rakiet, kosztujących w sumie 256 mln dolarów; za cenę dwu rakiet (lub miesięcznych kosztów utrzymania 35 żołnierzy brytyjskich wojsk ekspedycyjnych) można by zbudować wioskę dla bezdomnych sierot, o jaką zebrała dobroczynna organizacja „SOS Dzieci”, lub żywić przez miesiąc 270 tys. głodujących ofiar wojny domowej w Angoli. 115 mln dzieci świata nie ma dostępu do szkół; można by je wszystkie kształcić za 5,6 mld dolarów rocznie, czyli za jedną dziesiątą sumy wydanej na drugą wojnę zatokową. Organizacja Narodów Zjednoczonych zabiega o 2,2 mld dolarów na pomoc humanitarną dla ofiar tej wojny, a udało się jej dotąd zebrać 390 mln. W Anglii, Ministerstwo Finansów przekazało 3 mld funtów na działania wojenne w Iraku; na pomoc humanitarną – 240 mln. Wedle ocen ekspertów, trzeba ponad 100 mld dolarów, by wydobyć Irak ze zniszczeń wojennych.

Czyśmy się więc do „spraw najważniejszych” przybliżyli? Kto wie, może co nieco... Ale odejmijmy od nieskończoności połowę, a ona będzie nadal, czym była – nieskończonością.... Z tego przecież tytułu są „sprawy najważniejsze” najważniejszymi, że choć przeczuwamy, że nigdy do nich nie dotrzemy (nie wspominając już o ich ogarnięciu umysłem), nie przestaniemy ciężko się trudzić, by ich dotknąć i choć raz w ich otchłani zajrzeć; i że im bardziej nam do nich bliżej, tym lepiej widać, jak do kresu wysiłku daleko. Trudzimy się, odkąd Bóg kazał Adamowi, by w pocie oblicza swego spożywał chleb, i nigdy pewnie trudu nie zaniechamy, skoro postawił Bóg na wschód od Edenu cheruby i miecz płomienisty i obrotny, by wstępu do raju broniły. Jak przed czterema laty, i jak za lat czterysta, to samo: gdy się już wszystko, co ma się do powiedzenia, powie – sprawy najważniejsze pozostaną niewypowiedziane. Nasz człowieczy język tak żeśmy spreparowali, by służył temu, co w zasięgu dłoni – by narzędziem nam był do pożywania z ziemi, która ciernie i oset rodzi...

– *Czy ta wojna przeciwko Husajnowi, okrzyknięta przez niektórych jako religijna, oznacza kolejną krucjatę chrześcijaństwa? Albo początek globalnego konfliktu? Czy taki konflikt jest nieunikniony?*

– Kolejna, po latach, kruczata chrześcijaństwa? Historia się nie powtarza, to tylko my powtarzamy znane nam historie, upychając to, co nowe i nieznane, w ramy tego, co dawne i znajome – choćby i nowe treści w starej ramce się nie mieściły, a ramka trzeszczała w spójeniach...

Czy więc może wojna światów, jak u Wellsa czy w modnym ostatnio hollywoodzkim przeboju w odcinkach, albo zderzenie cywilizacji i bój nasz ostatni z islamem jako piątym jeźdźcem Apokalipsy, jak chce Huntington?... Od tezy Huntingtona zalatuje samospełniającą przepowiednię. Z poczynań poniekórych polityków wynikałoby wprawdzie, że Huntingtonowi uwierzyli – i jeśli trwać będą w tej wierze i postępować wedle jej wskazań, to wyjdzie na to, że był Huntington prorokiem. Ale może się też jego teza okazać przepowiednią samounicestwiającą, jeśli zdawszy sobie sprawę z tego, co nam grozi, uczynimy co trzeba, by groźbę odwrócić...

Różnorodność sposobów bycia człowiekiem, wyobrażeń o życiu godziwym czy sposobów czczenia Boga nie jest bynajmniej nowoczesnym wynalazkiem. Towarzyszy rodzajowi ludzkiemu od zarania. Nie raz owocowała wojnami i dodawała animuszu rzeziom, ale dzieje ludzkie są też pełne zgody na odmienność i przykładów zgodnego odmięćców współżycia. Przypomnijmy choćby rozmyślenia Ortegi y Gasseta nad procesją z okazji zaślubin Blanki Nawarskiej z synem króla Juana II: „Idzie także Żyd z Biblią i Arab z Koranem. Jako że każda istota ma prawo i obowiązek być tym, czym jest: kimś dostojnym i skromnym, błogosławionym i potępionym. Żyd i Maur są dla piętnastowiecznego człowieka rzeczywistościami obdarzonymi pełnią praw, rangą i konkretnym miejscem (wewnątrz pluralizmu świata)... Wypędzenie Żydów i Morysków jest typowo nowożytną ideą. Wszak to człowiek nowożytny sądzi, że może wykluczyć pewne rzeczywistości i zbudować świat wedle własnego upodobania...”

Dzisiejsze konflikty, zarówno te globalne jak i te (jakże dziś liczne) lokalne, są na wskroś nowoczesne, a w szczególności „późnnowoczesne”, jak się często powiada, lub charakterystyczne dla „płynnej nowoczesności”, jak osobiście wolę nowoczesność obecnego kształtu nazywać, bo przecież ani ja, ani nikt inny nie wie, czy nasza nowoczes-

ność jest „późna” – nowoczesne czasy się nie skończyły, i kto wie, jak im daleko do końca.

Dzisiejsze niepokoje i alarmy, znajdujące upust w mrocznych przepowiedniach „nieuchronnego zderzenia niekomunikowalnych kultur”, dają się objaśnić wyczerpaniem się z kolei owej „nowożytnej idei”, która kilka stuleci temu zastąpiła spokój ducha i zgodę na świat „piętnastowiecznego człowieka” i ujawnieniem się jej impotencji w warunkach „zapełnionej planety”. Wykluczyć pewne elementy rzeczywistości, czyli prościej mówiąc pozbyć się nie lubianych i niechcianych kategorii ludzkich, coraz dziś trudniej. Wynalezione i doskonalone na pierwszym etapie ery nowoczesnej narzędzia i sposoby (jak np. asymilowanie niższych kultur do wysokich) już się nie nadają, a od sztuki pogodnego kroczenia w jednym orszaku weselnym, z uśmiechem na twarzy, z obcymi a niechcianymi sąsiadami pospołu, zdołaliśmy się oduczyć w stuleciach nowoczesnych: w stuleciach butnie prących do uniwersalizmu i pewnych tego, że zamiar przerobienia świata i pozbycia się raz na zawsze tych wszystkich, którzy się przeróbce opierają lub których przeróbka się nie ima lub nie opłaca, spełnić się musi, jako że ci, którzy się przeróbki podjęli, stanowią szczyt stworzenia, a wszystkie inne niżej usadowione twory albo się doń podciągną, albo szczeną. Długo nieużywane narzędzia, jak wiadomo, rdzewieją lub butwieją, choć z reguły wyrzuca się je na śmietnik nim do tego dojdzie. A wraz z nimi przepadają umiejętności posługiwania się nimi...

Produkcja „ludzi zbędnych” (by użyć celnego terminu Stefana Czarnowskiego), czyli takich, dla których nie przewidziano miejsca, lub dla których miejsca zabrakło w układach społecznych, w jakich się pojawiali, ludzi, których układy owe nie były w stanie lub nie chciały wchłoniąć (a z którymi dziś nie wiadomo dokładnie co robić!) była i pozostaje nieodłącznym produktem ubocznym „modernizacji”, a więc i nieodzownym składnikiem nowoczesnego porządku rzeczy. Nowoczesność wszak to tyle właśnie, co nieustające, kompulsywne i obsesyjne unowocześnianie. Wbrew częstym nieporozumieniom, unowocześnianie nie jest czynnością POPRZEDZAJĄCĄ nadejście nowoczesności; jest ono NIEZMIENNYM STANEM owego szczególnego sposobu bycia-w-świecie, bez które-

go nowoczesność byłaby równie *contradictio in adiecto* co wiatr, który nie wieje czy rzeka, która nie płynie. Nowoczesność i niekończąca się modernizacja to ta sama rzeczywistość – w pierwszym przypadku fotografowana, w drugim filmowana. Układ społeczny, który zdolny jest przestać się „unowocześniać” czy choćby zawiesić na chwilę unowocześnianie, nie jest nowoczesny. A unowocześniać świata się nie da bez wytwarzania, odsuwania na bok, pozbywania się „ludzi zbędnych”.

Bez wytwarzania „ludzi zbędnych” nie obejdzie się szczególnie w dwu zasadniczych czynnościach, charakterystycznych dla nowoczesnego sposobu bycia: ładotwórstwie i postępie gospodarczym. Wizja ładu tym się jednak od zastanego porządku rzeczy różni, że zakłada wykluczenie pewnych niewygodnych elementów rzeczywistości, eliminację irytujących (bezużytecznych, uznanych za szkodliwe, obrażających poczucie harmonii, niepasujących do reszty) składników fragmentu rzeczywistości wyznaczonego do uporządkowania. Zaprowadzanie rozumniejszego niż zastany porządek czy to na obszarze państwa jako całości, czy pojedynczego przedsiębiorstwa sprowadza się w ostatecznym rachunku do usunięcia kategorii ludzkich, dla jakich w nowym i ulepszonym („zracjonalizowanym”, ujednoliconym, zharmonizowanym) układzie zabrakło miejsca i funkcji. Zaś postęp gospodarczy wyraża się głównie w zastępowaniu bardziej pracochłonnych sposobów wytwarzania mniej pracochłonnymi. Czynności wymagające dawniej dłuższego czasu i większej liczby wykonawców wykonywane są szybciej i obchodzą się mniejszą liczbą pracowników. Rzec można, że przejście od mniej do bardziej postępowego sposobu wytwarzania polega w ostatecznym rachunku na przeniesieniu pewnej grupy pracowników do kategorii „ludzi zbędnych”.

Do niedawna wszakże obszerne połacie globu (tzw. zacofane czy niedorozwinięte z perspektywy bardziej wydajnych sposobów gospodarowania praktykowanych na terenach już modernizacją objętych) nie wytwarzały nadwyżek ludnościowych, a więc i ciśnień oraz napięć związanych z nadmiarem ludności i obecnością „ludzi zbędnych”. Gospodarka przednowoczesna nie знаła pojęcia śmieci, odpadów czy odrzutów – nie знаła też pojęcia „ludzi zbędnych” (ekonomiści II Rzeczypospolitej obliczali, że gdyby zastosować kryteria gospodarki rynkowej – i tylko wte-

dy – okazałoby się, że ukryte bezrobocie na wsi obejmuje około 8 mln jej „czynnych ekonomicznie” mieszkańców). I tak też kraje zacofane były odbierane w krajach rozwiniętych: jako obszary niedoludnione czy wręcz pustynne, które adaptując intensywniejsze sposoby gospodarowania mogłyby z łatwością wyżywić nadwyżki ludnościowe wytwarzane w krajach rozwiniętych. Mówiąc wprost i bez osłonek – jako naturalne zsympiska dla ludzi, których zapal ładotwórczy usunął do kategorii odrzutów, a postęp ekonomiczny oddelegował do kategorii odpadów. Jak to widać jasniej z dzisiejszej perspektywy, gruntownie odmienionej sytuacji, masowa emigracja lub banieja nadmiernej liczby ludności była bodaj najistotniejszą z funkcji procesów, jakie weszły do historii pod mianem kolonizacji czy imperializmu. Podbój i kolonizacja tzw. pustych terenów była, rzecz dziś można, globalnym rozwiązaniem lokalnie (w zmodernizowanej części planety) wytwarzanych problemów społecznych.

Sytuacja i pod tym względem odmieniła się radykalnie. Niepohamowany, kompulsywny i obsesyjny pęd do unowocześniania nie jest już dziś przywilejem narodów wybranych – jest powszechną koniecznością, sprawą życia i śmierci dla mieszkańców najodleglejszych nawet zakątków planety. Globalne ambicje wyrosłe w szczupłych z początku enklawach modernizacji spełniły się. Pionierom porządków nowoczesnych udało się – perswazją, kuszeniem, szantażem lub przemocą – nawrócić resztę świata na wiarę postępu i przérobić na modłę własną warunki, w jakich reszcie ludzkości zdobywać wypada środki do życia.

Nowoczesność jest dziś ogólnoplanetarnym sposobem życia gatunku ludzkiego. Także, praktycznie rzecz biorąc, jedynym dziś możliwym, jako że w toku swego triumfalnego pochodu przez kulę ziemską nowoczesne formy życia i zniszczyły, i wytępiły resztki form alternatywnych. W czynnościach gospodarczych, nakierowanych na odtwarzanie (i przetwarzanie) warunków życia, zatriumfowała zasada wolnego handlu i konkurencji, rynkowego pośrednictwa między wytwarzaniem a spożyciem, powszechnego utowarowienia dóbr i pracy ludzkiej, komercjalizacji i monetaryzacji przedmiotów i usług niezbędnych do życia oraz postępującej deregulacji stosunków międzyludzkich. Skutkiem ubocznym i zapewne niezamierzonym, lecz prawdopodobnie najdonioślejszym w swych spo-

lecznych następstwach, jest zahamowanie odpływu nadal raptownie rosnących, ale teraz donikąd już nieodprowadzanych, zastępów „ludzi zbędnych”, mimo że produkcja ludnościowych nadwyżek pozbawionych funkcji w procesach gospodarczych i bezużytecznych dla zbilansowania gospodarki trwa nadal, i to w skali niepowstrzymanie rosnącej w miarę przekształcania się terenów dawniej za „puste” poczytywanych w masowe wytwórnie ludzkich odrzutów i odpadów.

Innymi słowy, zabrakło ujść globalnych dla lokalnie wytwarzanych społecznych problemów – a nie ma już na kuli ziemskiej miejsca, w jakim by owych problemów nie stwarzano. Sytuacja odwróciła się poniekąd o sto osiemdziesiąt stopni: trzeba dziś szukać (bezsukutecznie, jak się nieodmiennie, przy każdej kolejnej próbie, okazuje) lokalnych rozwiązań dla problemów globalnego pochodzenia. A takich rozwiązań nie widać – i to nie z winy ospałej wyobraźni. W szczególności, na plan pierwszy wśród dotkliwych planetarnie wytwarzanych problemów obecnego etapu wysuwa się nienadążanie „społecznych zakładów asenizacyjnych” (czegoś w rodzaju Zakładu Oczyszczania Globu, uprzątnięcia i przerobu ludzkich odpadów i odrzutów) za wzrostem produkcji „ludzi zbędnych”. Stąd niepokój, strach, poczucie zagrożenia, obsesja bezpieczeństwa, pomysły Huntingtona i dawany mu przez skonfundowanych polityków posłuch...

To nie konflikt między obcymi i niechętnymi sobie kulturami i religiami nie do pogodzenia. Ten konflikt przeszywa na wskroś każdą populację, każde zbiorowisko ludzkie. A jako że nie wiemy, co z nim począć, i jak sobie z tym poradzić, jako że sposoby radzenia sobie z dawnymi konfliktami do nowych konfliktów się nie nadają, a do wypracowania nowych sposobów jeszcze nam daleko – nie dziw, że byle nie siedzieć beczynnie i nie nabrać do swej impotencji obrzydzenia, imamy się inicjatyw dziwacznych, tyle widowiskowych, ile chaotycznych i bezskutecznych – jak palenie kolejnych stogów siana w płonnej nadziei, że się może jaką igłę w zgłiszczach wyszpera.

Nie tylko Polak z tego słynie, że mądry po szkodzie. Nigdy z góry nie wiadomo, w jakim kierunku postawiona prognoza popchnie ludzkie działania – czy ku potwierdzeniu mrocznych przewidywań, czy ku do-

wiedzeniu ich płonności. Jak dotąd, prognozy „zderzenia cywilizacji” pchają ku poczynaniom, które sprowadzając poszukiwania rozwiązań na mylne tropy, odraczają dotarcie do źródeł problemu, a posypując ludzkie rany solą, piętrzą szkody i krzywdy ludzkie.

Sama przez się wielość kultur i kultów, sposobów i stylów życia nie jest ani błogosławieństwem, ani klątwą. To sąsiedzi o odmiennych upodobaniach i stylach życia czynią ją jedną bądź drugą. Wiadomo tylko, żeśmy wszyscy stłoczeni na tej samej łodzi zwanej Ziemią, a innej łodzi najlepszym teleskopem na horyzoncie nie wypatrzysz. Albo poze-
glujemy wspólnie, dzieląc się zapasami żywności, by całej załodze, zarówno bosmanom jak i majtkom, starczyło sił na wiosłowanie, albo wszyscy razem pójdziemy na dno. *Tertium non datur.*

– A może jesteśmy tylko ofiarami mediów – telewizja, Internet, które muszą przekuć wszystko na talk-show?

– Strzeżmy się wieszania posłańca za karę, że smutne wieści niesie. I posłaniec Bogu ducha winny, i wieści od stryczka nie wydobrzeją. Wiją się ludzie telewizji, jak mogą, by ich dzieła widzowie chcieli oglądać, a wyłączą widzowie telewizory, gdy z ekranu powieje nudą – gdy nie dopatrzą się związku między tym, co na ekranie pokazują i mówią, a sprawami, jakimi żyją, kłopotami, z jakimi się borykają, dziennymi strachami i nocnymi koszmarami, pragnieniami i marzeniami o lepszym, weselszym, mniej zatroskanym, bardziej sensownym i godnym życiu. Przekonają się o tym na własnej skórze telewizyjni amatorzy próbujący te prawdy zignorować.

Tak, zaiste, najgorliwiej dziś w telewizjach świata oglądany program to talk-show, czy jak się to dziś przyjęło w polszczyźnie nazywać „czaty” miast mówić, jak Anglicy, od których fonetyczną skorupę nazwy przejęto, o „gadaninie” czy „gawędzeniu”. Nowo wprowadzony termin przywołuje niezamierzone a celne przecież skojarzenie z czatowaniem, stanieniem na czatach. Widz telewizyjny siedzi wprawdzie, a nie stoi – ale na czatach siedzi, na czatach... Na co czatuje? Jak my wszyscy: na wskazówkę, jak żyć...

Jak nas wszystkich, wytresowano widza w naszym płynnie-nowoczesnym świecie, by nie oglądał się na tych, którzy na górze („nie spodziewajcie się zbawienia po społeczeństwie”, pouczają dziś eksperci od sztuki życia), ale na własne siły jeno liczył. Nowoczesność poczęła się od hasła „ludzkość wszystko może”, a dziś wyraża się w pouczeniu „człowiek (czytaj: jednostka, ty sam) wszystko może, a jeśli mu/jej nie wychodzi (tobie nie wyszło), to sam(a) sobie (sobieś) winien (winna)”. Jak powiada bystry obserwator dziwactw naszego świata, Ulrich Beck, przykazano nam szukać indywidualnych wyjść ze zbiorowych tarapatów. No, a gdzie ich szukać? Roi się wokół od dyplomowanych doradców, speców od wszystkiego, co w życiu kłopotów przysparza, czy zdaniem uczonych ekspertów przysporzyć może – ale co głośniejsi i wyżej na giełdzie towarzyskiej notowani spece, to słoniej za swe porady liczą, i na nabycie ich mądrości na użytek prywatny nie każdego z nas stać. Na „czaty” zaś wstęp wolny. Fotel widza zasłuchanego w spowiedzi uczestników talk-show tak się ma do kozetki w gabinecie specjalisty od rozwiązywania ogólnych problemów w pojedynkę, jak masowo fabrykowane modne suknie w sklepie do strojów modelek z paryskich pokazów mody.

W Polsce sprawy jeszcze tak daleko nie zaszły, choć żwawo w tym kierunku mkną (wynurzenia posłanki Beger może by i dziś na Zachodzie kogoś zgorszyły, ale nikogo by nie zdziwiły). Na świecie mówi się o nastaniu „spowiedniczego społeczeństwa”. To jakby ustawiono mikrofony i megafony w konfesjonałach, niegdyś przybytkach sacrum, intymności i tajemnicy... Spowiedź publiczna uznana jest za obowiązek każdej postaci na świeczniku (ściślej mówiąc, postaci w świetle reflektorów; świeca na świeczniku sama jednak świeci, gdy dzisiejsze znakomitości wynurzają się z mroku decyzją inspicjentów od światła), od którego to obowiązku nielicznym tylko śmiałkom, pod grozą utraty u publiki miru, udaje się wywinąć; „naród” (people, the public), powiada się dziś, „ma prawo wiedzieć”, i za rozgłos trzeba zapłacić życiem prywatnym. Dźwięczą pewnie w tym wołaniu, jak to z wielkopańską pogardą orzekają krytycy tzw. kultury masowej, echa odwiecznego zafascynowania służących dziurką od klucza w drzwiach pańskich sypialni. Ale zjawisko nie do tego się sprowadza. Jest w nim też spora dawka rzetel-

nego pragnienia wiedzy. W społeczeństwie zindywidualizowanym, jak społeczeństwa zachodnie, do których nasze szybkim krokiem doszliśmy, moralną cnotę polityki trudno pojąć inaczej niż w kategoriach osobistej cnotliwości polityków. Potępiono Clintona i postawiono w stan oskarżenia nie za to, co czynił w owalnej komnacie (np. za faktyczne rozmontowanie systemu federalnej opieki społecznej), ale za wyczyny z cygarem w przyciemnionych pokojach przyległych i w godzinach, by tak rzec, pozasłużbowych. Ale i do tego nawet sprawa się jeszcze nie sprowadza. Ludzie na widoku są z definicji ludźmi, którzy z kłopotami nękającymi kowali własnych losów dali sobie radę i ze zmagani z wyzwaniem życia wyszli, przynajmniej na razie, zwycięsko. Przez telewizyjną dziurkę od klucza można więc chyba coś więcej niż łóżko zobaczyć: może uda się nawet zajrzeć do tajemnicy ich powodzenia i czegoś się przy okazji na własny użytek nauczyć?

Tę ostatnią nadzieję podsyca „demokratyczność” talk-show. Obok ludzi o głośnych nazwiskach zasiadają tam zwykli ludzie, tacy jak ty i ja – i na podobne co my tarapaty się skarżą, podobnymi fortelami się posłużyli, by się z nich wykaraskać i czyniąc to, podobnie jak my, parzyli sobie palce lub zacierali z triumfem dłoń. I jedni, i drudzy przypisują poparzone palce własnej nieudolności, brakowi animuszu czy głupocie, a zacieranie rąk tłumaczą przemyślnością, uporem i rozsądkiem. W świecie pełnym mrocznych zaułków i podstępnych zasadzek, od talk-show wieje optymizmem. Polak, jak to się mówi, potrafi. Pościel sobie dobrze, a dobrze się wyśpisz. Naucz się warzyć piwo, a smacznie popijesz. A co więcej, i co najważniejsze: tym kasza lepsza, im mniej ci inni w nią dmuchają. Nie licz na drugich i z drugimi się nie licz. Okrutna to nauka, ale kogo, czy co, za nią ganić? Talk-show, owe publiczne kostiumowe próby samotnego borykania się z losem? Nas, widzów, bacznie się im przyglądających? A może kształt naszego współżycia, które samotnego borykania się z losem od nas się domaga?

Daleko to niepełne tłumaczenie zjawiska. Jest jeszcze wiele innych potrzeb czy potajemnych pragnień, także i wiele słabostek i niecnym ciągłot, jakie talk-show zaspokajają czy łagodzą. Ale myślę, że i tego, dalekiego od kompletności, inwentarza wystarczy, by zaniechać

ułatwiania sobie życia sadzaniem posłańca na ławie oskarżonych. Dlatego, że pod ręką...

– W tym momencie warto zapytać o sprawę korupcji. Obecnie przetwarzamy problem afery, w którą zamieszczone są w mniejszym lub większym stopniu nasze elity. Rodzi to oczywiście pytanie o miejsce elit dziś. Ale przede wszystkim o refleksję nad problemem transformacji z socjalizmu do kapitalizmu. Czy takie sytuacje są nieuniknione?

– PRL w podeszłym był już wieku (ba, jedną nogą w grobie!), a wciąż jeszcze starał się kryć to, co nabroił, za cudzymi grzechami – wzdragając się przed przyznaniem do własnych. Wszystko, co niecne lub nikczemne, przypisywał niewytrzebionym do końca przeżytkom kapitalizmu i czynił to nadal, gdy broili ludzie, którzy narodzili się w porządkach socjalistycznymi zwanymi, wśród nich wyrastali i o innych wiedzieli tylko ze słyszenia. Gdy o dziedzictwie PRL-u mowa, to ten właśnie obyczaj zwalania winy za moralne zepsucie własnych wychowanków na powalonego już, bezczębnego i dogorywającego, poprzednika wydaje mi się najtrwalszym jego składnikiem. O korupcji panoszącej się dziś w kraju mówi się, że to pozostałość socjalistycznych czasów, i że jak tylko kapitalizm się ze swym poprzednikiem do końca rozprawi i trupa zakopie, ludzie nabiorą uczciwości, a ich postępowanie zasad moralnych. Irytowało mnie wówczas, a i gniewa teraz, gdy ludzi pomawia się o trzymanie się przeżytków, a ich grzechy czy potknięcia tłumaczy ślepotą na świat, w jakim żyć im wypadło. Ludzie są o wiele rozumniejsi i rozsądniejsi, niż by z tych pomówień wynikało, choć chyba nie na tyle, jak się ich przy innych okazjach przedstawia, gdy się np. roztrząsa cnoty rynkowej konkurencji. Rozglądają się wokół, przyglądają temu, co czynią inni, i wyciągają wnioski z tego, co zobaczyli.

Każde porządki nagradzają pewne sposoby postępowania, a za inne karzą. Jakoś nie znalazłem dotąd porządków, które byłyby dla moralnych impulsów i poczynań bezwyjątkowo gościnne i dla żadnych grzechów nie czyniły wyjątków; nie mówiąc już o takich układach, w jakich moralność na co dzień, od rana do wieczora i od wieczora do rana,

byłaby zagwarantowana i przepadłyby pokusy do grzechu. Cnota moralności w żadnym układzie nie jest bezpieczna (chyba nie zwalibyśmy jej cnotą, gdyby była...). Dużo częściej, niż chciałoby się nam przyznać, impuls moralny musi płynąć pod prąd, polegając na swej sile sprzeciwu wobec nacisków i podszeptów świata, w jakim jest osadzony.

Moi dwaj nieodżałowani młodszy przyjaciele, a tędzy socjologowie, Winicjusz Narojek i Jacek Tarkowski, pozostawili w spadku wnikliwie i celne opisy PRL-u jako społeczeństwa PATRONACKIEGO. Ludzie, zwani urzędowo obywatelami państwa, byli w istocie jego klientami czy nawet petentami – a relacje patronatu i klienteli określały pozycje i szanse ludzkie od szczytu do dołu. Lojalność patrona wobec klientów i wierność klientów patronowi były, jak się w tych czasach pół żartem, pół serio mówiło, ostatnimi uczuciami ludzkimi na drodze do socjalizmu... Od patrona oczekiwano, że nigdy swych klientów w biedzie nie opuści, a i do biedy nie dopuści, a od klientów, że nigdy swego patrona dla drugiego patrona nie zdradzą. Była to PRL-owska odmiana solidarności wzajemnych usług i wzajemnej pomocy. Fakt, że związki patrona z klientami były „nieformalne”, jak to się w socjologicznym żargonie powiada, a prościej mówiąc nielegalne, potajemne i w świetle praw oficjalnych kryminalne, był istotnym warunkiem owej osobliwej solidarności. Niemieccy sowietologowie używali do opisu tych związków pojęcia „Seilschaften” – „bractw linowych”, w jakich obowiązuje alpinistów wierność wzajemna, bo jak jednemu z nich noga się poślizgnie, wszyscy pozostali, do tej samej liny uwiązani, w otchłań spadną.

Wedle Arystotelesa, człowiekiem można być tylko w polis – ludzkiej zbiorowości do odpowiedzialności, za którą wszyscy członkowie się poczuwają i nad której kształtem wszyscy pracują. Platoński Protagoras powiadał, że o człowieczeństwie stanowią dwa sentymenty, aidos i dike. W pierwszym przybliżeniu aidos można przetłumaczyć jako poczucie solidarności, zaś dike jako poczucie sprawiedliwości – ale takie tłumaczenia nie wyczerpują ich sensu. W przypadku aidos chodzi o poczucie, że sens życia bierze się z bliskości drugiego człowieka, a więc w łonie polis sens życia jest zbiorowy i wspólny – nie w tym znaczeniu, że istnieje jakiś „interes zbiorowości”, któremu interesy jednostkowe

muszą się, wbrew sobie, podporządkować (jak np. u Hobbesa), ale w tym, że nie byłoby jednostki, gdyby nie towarzystwo drugich i ich wzajemne zainteresowanie i dbałość. Wynika z tego, że w Ionie polis nie ma ludzi zbędnych, a i samo pojęcie ludzkiej zbędności nader trudno byłoby tam wytłumaczyć. Dike, z kolei, wskazuje na wzajemność oczekiwań człowieczeństwa u innych, u każdego człowieka: wiem, że inni też mego człowieczeństwa oczekują i że byliby gorzko zawiedzeni, gdybym ich rozczarował. Na myśl o takiej możliwości odczuwam wstyd – i obawa przed zawstydzeniem każe mi się starać, i podciągać, i na zimne dmuchać, i pielęgnować w sobie to, czego po mnie się spodziewają: a mianowicie moje CZŁOWIECZENSTWO. Podobnie jak aidos wyklucza ludzką zbędność, dike wyklucza przestępczość. Gdyby sentymenty opisane przez Protagorasa żywili wszyscy członkowie polis, czując wstyd na myśl o ich zignorowaniu i powodując się honorem, czyli pragnieniem uniknięcia wstydu, nie byłoby w polis ludzi zbędnych ani kryminalistów. Ale w „realnie istniejącym polis” są – są i jedni, i drudzy. Skąd się biorą? Ano z uwiadu wstydu, z niedbałości o honor. I od gatunku społecznej zbiorowości zależy, czy sentymenty aidos i dike, solidarność, zmysł wstydu i poczucie honoru będą kultywowane, czy też porzucone odłogiem lub tępięne.

A znów wedle Hanny Arendt, polityka jest tym miejscem, gdzie ujawnia się natura etyczna ludzkich podmiotów – pod warunkiem że wchodzi do tego miejsca jako obywatele, czyli osobnicy poczuwający się do odpowiedzialności za swe wspólne człowieczeństwo i wyrażający czynem, że się do niej poczuwają i odpowiedzialność osobistą za tę wspólną wszystkim odpowiedzialność przyjęli. Wywłaszczając poddanych z odpowiedzialności za ich człowieczeństwo, system totalitarny zniszczył za jednym zamachem politykę, solidarność ludzką i poczucie sprawiedliwości, zastępując po drodze zmysł wstydu strachem „aby nie podpaść”, a głównie „aby nie wpaść”, a troskę o honor troską o konformizm (czy przynajmniej jego pozór). Odzierając ich z odpowiedzialności, totalitaryzm zredukował swych poddanych do osobników prywatnych, interesem prywatnym jeno napędzanych, i nawet za siebie samych, z racji banicji z odpowiedzialności za człowieczeństwo zbiorowości, nieodpowie-

działnych. To chyba temu chciano dać wyraz mówiąc o patronacie i protekcji, a ogólniej o solidarności na uczestniczeniu we wspólnie dokonywanym przestępstwie opartej, jako o ostatnich ludzkich uczuciach na drodze do socjalizmu... Dodajmy: jakże zwiotczących, zubożonych, marnych i tandetnych uczuciach, jeśli je mierzyć miarą zmysłu solidarności i poczucia sprawiedliwości, na jakich człowieczeństwo się zasadza.

Ale wykładnię modelu Hanny Arendt można też rozpocząć od przeciwnego krańca. Polityka ginie (czyli przestaje być kliniką położniczą moralności i agorą, a także miejscem, na które ściągają obywatele, by sprawować swą odpowiedzialność za wspólne im człowieczeństwo), gdy ludzie wkraczają na scenę publiczną li tylko w charakterze osobników prywatnych. Gdy, jak to pilni widzowie telewizyjnych „turniejów na przetrwanie” w rodzaju Wielkiego Brata zakładają z góry, że jeśli nie własny spryt, cwaniactwo i przebiegłość pozwolą im się na powierzchni utrzymać, to „społeczeństwo”, „państwo” „rząd” czy w ogóle to, co „na górze”, wspólne ponoć i publiczne, z pewnością im ręki nie poda i z topieli nie wyciągnie; że o dobro zespołu warto („opłaca się”) się troszczyć tak długo tylko – i nie o minutę dłużej – jak długo można się po plecach innych, jak po drabinie, w górę wspinać. Aby tylko nie przegapić momentu, gdy owa drabina stanie się zbędnym obciążeniem dla tych, którzy się już na górze usadowili, a chcą wspinać się dalej, w czym przykrótka drabina już im nie pomoże. Tak przyuczani i tak nastawieni osobnicy prywatni, których każda wizyta w sferze publicznej na nowo ich prywatność potwierdza i w prywatności utwierdza, skłonni będą uznać aidos za pułapkę dla frajerów (a frajerom, jak wiadomo, śmierć...), a o co chodzi w dike na próżno łamać sobie będą głowę. Wstyd odczuwają wtedy tylko, gdy się im noga powinie, gdy „dadzą się nabrać” chytrzejszym jeszcze od siebie i wolniejszym od skrupułów. A gdy o honor idzie – gdzież go szukać będą, jak nie w tym, że się nabrać nie dali, i jak go będą dochodzić inaczej, niż obnosząc się publicznie ze znamionami swego sukcesu?

Turnieje typu Wielkiego Brata są publicznymi próbami kostiumowymi zbywalności człowieka. Niosą one widzom zarazem ostrzeżenie i indulgencję. Nikt nie jest nie do zastąpienia. Nikt nie ma prawa do

udziału w podziale zysków z tego tylko tytułu, że przyczynił się do powstania puli, a już tym bardziej że był lojalnym członkiem zespołu. Życie jest twardą grą dla twardych ludzi. Każda rozgrywka startuje od zera, byle zasługi się nie liczą, wart jesteś tyle, ile wynik ostatniego pojedynku. Jeśli nie jesteś twardszy i masz więcej niż inni skrupułów, oni cię wykończą miast ty ich: raz-dwa i bez zmrugnienia oka. W tej grze zwanej życiem tylko najtwardsi (czytaj: najmniej sumieniem obciążeni) z życiem uchodzą. Ergo: bądź twardy. Imieniem sukcesu jest usunięcie innych, zanim inni zdołają usunąć ciebie.

Na początku gry gracze są sobie równi – lub przynajmniej mówi się im to, i w to wierzą. Coś robią i kim byli w przeszłości, jakie miał cnoty czy wady, zasługi czy grzechy – wszystko to już się nie liczy. Przeszłość nie pozostawiła po sobie śladu; nie zaprzepaściła twych szans, ale też i nie obdarowała przywilejem. Każda kolejna rozgrywka jest „nowym początkiem”. Jakiegokolwiek masz kwalifikacje, jakiegokolwiek drzemią w tobie nieujawnione dotąd talenty – musisz je wydobyć z ukrycia w tej chwili, na tym miejscu, na tym boisku, przed gwizdkiem końcowym – w przeciwnym przypadku nie są nic warte. Każdy jest tu dla każdego obcym – a więc od pierwszej chwili musisz zaprząć do roboty cały swój spryt i urok, by zdobywać przyjaciół i wpływy (po to tylko, by móc się przyjaciół pozbyć, gdy staną się balastem, a na tych, którzy twym wpływom się poddali, machnąć ręką, gdy dokonają już tego, do czego byli ci potrzebni). Wszyscy obok wiedzą równie dobrze jak ty, że w końcu jeden tylko z was pozostanie na placu boju, zagarniając wszystkie lupy. Każdy jest więc świadom tego, że wszelkie przymierze opatrzone jest klauzulą „do wypowiedzenia” i nie przeżyje spełnienia swego zadania. Zawsze w końcu zostanie ci tylko nadzieja na własne siły. A jeśliś sam i gdy wszyscy wokół są podobnie jak ty samotni, uczciwość nie popłaca. Nieważne, jakimi sposobami swego dochodzisz. Dobry ten sposób, który skuteczny.

Interpretacja logiki życia wmontowana w fabułę omawianych tu widowisk może być przejrystsza niż gdzie indziej i do skonsumowania łatwiejsza, ale nie jest bynajmniej dla widzów nowa czy odkrywcza. Sugerowaną tu opinię o przyczynach ludzkich wzlotów i upadków sły-

szy się dziś ze wszystkich stron. Leją się podobne opinie z głośników, wyzierają ze stronic gazet i popularnych powieści, przeżywane są w poufnych zwierzeniach koleżeńskich i w pogawędkach za biesiadnymi stolami. Nasz okrutnie hałaśliwy świat pęka od informacji, opinii i opinii za informacje przebranych – ale z kakofonii dalekich od harmonii dźwięków przebija się na kształt refrenu jeden motyw. Peter F. Drucker, za wieszczą przez neoliberalnych ludzi interesu i polityków uznany, przed innymi (bo już w 1989 r.) ten motyw przewodni zapisał i nagrał: „Ostatnim zachodnim politykiem wysokiej rangi, który wierzył w zbawienie przez społeczeństwo, był Willi Brandt. Nikt, oprócz być może teologów wyzwolenia z Południowej Ameryki, nie wierzy dziś w możliwość osiągnięcia, przez działanie zbiorowe, społeczeństwa doskonałego, lub choćby zbliżenia społeczeństwa do ideału... Ktokolwiek na modłę Lyndona Johnsona sprzed dwudziestu laty ogłosiłby dziś projekt »Wielkiego Społeczeństwa«, stałby się z miejsca przedmiotem powszechnego pośmiewiska”. Krótko mówiąc, „wiara w zbawienie przez społeczeństwo leży trupem”. Dodajmy, że pochowano ją po obu stronach rozmontowanej już dziś ideologicznej barykady, w pałacach jak i w lepiankach, w pilnie strzeżonych luksusowych osiedlach dla wybrańców i w miejskich gettach dla pospólstwa...

Od czasu gdyśmy cztery lata temu rozmawiali, świat zmówił się, by dostarczać coraz dobitniejszych dowodów na słuszność takich i podobnych ludzkich podejrzeń. Wystarczy wziąć do ręki pierwszą z brzegu gazetę, by się z niej dowody chmarą posypały... Choćby kolejna wieść z targowiska zainstalowanego na ruinach Iraku, jaką przynosi numer gazety „Guardian” z 17 maja... Do zawiadywania przemysłem naftowym pobitego kraju siły okupacyjne wyznaczyły Filipa Carrolla, biznesmena z Texasu. Carroll przeszedł właśnie w stan spoczynku z kalifornijskiej firmy Fluor, której dyrektorował. Dostaje z niej teraz milion dolarów odprawy, a nadto dano mu na odchodnym około miliona akcji o wartości rynkowej 34 mln. Wkrótce po nominacji firma Fluor otrzymała zaproszenie do przetargu na sześciomiliardowy kontrakt „odbudowy irackiego przemysłu naftowego”. Mało kto się wzruszył, nawet słowo „łapówka” czy „przekupstwo” nie padło. Przypadek Carrolla i fir-

my Fluor nikogo nie zaskoczył, był nie wyjątkiem, a potwierdzeniem tego, co czytelnicy gazet przywykli już uważać za regułę. Na przykład Pentagon przyznał siedniomiliardowy kontrakt zakładom Kellog, Brown i Root – filii firmy Halliburton, którą zawiadywał przed przejściem urzędu państwowego, i z której nadal otrzymuje 180 tys. dolarów rocznie, dzisiejszy wiceprezydent Stanów Zjednoczonych Dick Cheney.

W tym świecie, jakże inaczej niż w wyśnionym przez Arystotelesa polis, roi się od przestępców podobnie jak tłoczno od „ludzi zbędnych”. W opublikowanej rok temu książce „La pauvreté durable”, François de Bernard uzasadnia obszernie tezę o, jak powiada, postępującej „kryminalizacji globu i globalizacji przestępczości”. Wskazując m.in. na to, że miliardy dolarów, funtów i euro przechodzących co dzień z rąk do rąk pochodzą z kryminalnych źródeł i zdążają ku kryminalnym kontom. „Nigdy dotąd mafie nie były tak liczne, potężne i po zęby uzbrojone, nigdy też tak nie prosperowały jak dziś”. W zestawieniu z mafijnymi funduszami karłowate się zdają zasoby większości państw niepodległych, i już ta okoliczność stawia je poza zasięgiem polityki, zamkniętej teraz jak dawniej na obszarze państwowej suwerenności.

„Globalizacja przestępczości”, o której pisze de Bernard, to tylko zmarszczka na powierzchni głębinowych prądów. Jak to już w 1996 r. odnotował Ryszard Rorty, „istnieje dziś globalna nad-klasa, która podejmuje wszystkie najistotniejsze gospodarcze decyzje w całkowitej niezależności od organów ustawodawczych, a więc i od woli wyborców, jakiegokolwiek kraju... Pod nieobecność globalnych organów politycznych arcybogacze mogą działać bez troski o czyjekolwiek interesy prócz własnych”. Pod nieobecność efektywnego mechanizmu politycznego o globalnym zasięgu, a w konsekwencji i globalnie obowiązującego prawa i globalnego sądownictwa, na ponadpaństwowym obszarze, w jakim operują siły globalne, zatarła się granica między tym, co legalne, a co nie – a raczej nigdy jeszcze do jej zakreslenia, nie mówiąc już o wyposażeniu jej w wieżyczki kontrolne i strażników granicznych, nie doszło. Mówiąc brutalnie: nie istnieją akty prawne, a tym bardziej autorytatywne instancje ich wykładni i egzekwowania, które pozwoliłyby jednoznacznie odróżnić działania przestępcze w mafijnym

stylu od normalnych transakcji biznesowych. W globalnej cyberprzestrzeni reguły ustanawiane są w toku działań, przy czym zawsze ta silniejsza, sprytniejsza, szybsza i mniej się z zasadami licząca strona uzurpuje sobie prawo do ich ad hoc ferowania. Wynikają z tego szczątkowe prawa, prawa raczej z nazwy niż z natury, prawa pozbawione instytucjonalnego wsparcia, obowiązujące tylko tych, którzy nie mogą się przed nimi obronić lub od nich odżegnać, prawa równie bez uprzedzenia ustanawiane, jak bez uprzedzenia zawieszane lub unieważniane, których wdrażanie zależy li tylko od dobrej (czy złej) woli tych, których stać zarówno na ich proklamowanie jak i ignorowanie...

Jak wiadomo, nie ma przestępstwa bez paragrafu (a dodajmy, że nie ma paragrafu bez sali sądowej, w której się nań powołuje). W wyniku z nieobecności paragrafu zacieraniu się różnicy między prawem a bezprawiem, między postępowaniem prawnym a łamaniem prawa, między przestrzeganiem procedur kupieckich a przestępczą swawolą, tkwią dziś źródła „korumpowania globu i globalizacji korupcji”. Inne to źródła od znanych nam z przeszłości źródeł zepsucia – ale nie mniej aktywne. I obfite. I dalekie od wyczerpania.

– Czy można zatem wskazać jakieś wnioski ogólne. Przynajmniej szkic pewnych prawidłowości społeczno-etycznych w tym Polskim procesie. Czy Pan Profesor obserwuje jakieś podobieństwo w innych byłych krajach socjalistycznych?

– Proszę mnie nie namawiać, bym się na starość nawrócił na historyczny determinizm. Jak powiadał Jorge Luis Borges, który więcej mądrego o ludzkim losie napisał niż tuziny czy nawet kopy socjologów, historia to taka księga, w którą ludzie są wpisywani w trakcie tego, jak ją piszą. Proszę także i o to, by nie mnie pytać o podobieństwo między księgami pisanymi dziś w Polsce i „innych byłych krajach socjalistycznych” – jako że nie studiuję ich zawartości, jak to się mówi, „zawodowo” – i niewiele więcej od przeciętnego laika, czytelnika gazet, o niej wiem.

Tyle tylko potrafię powiedzieć (a rzecz to banalna), że jeśli chodzi o szanse przejścia suchą nogą do moralnością nasyczonego świata, to

ostatnimi laty Polacy wpadli z deszczu jeśli nie pod rynną, to pod inny deszcz, innymi wiatrami przygnany, ale nie mniej ulewny. Ulice, jakimi kroczą dziś Polacy, różnią się radykalnie wyglądem od tych, po jakich zdążali piętnaście lat temu, ale nie czas jeszcze na suszenie parasoli. Słońca, które wszystko zgrabnie wysuszy i pozwoli parasole odstawić do komórki albo nawet oddać na zbiórkę dla od siebie biedniejszych, daremnie jak dotąd wypatrują. Są wprawdzie meteorologowie, którzy jego nadejście zapowiadają, ale kto wierzy meteorologom?

Jak była, tak i dziś moralność jest WYZWANIEM. I to takim, na jakie nie da się odpowiedzieć jednorazowo i raz na zawsze. Wyzwanie, moralnością zwane, jest z dnia na dzień ponawiane, trzeba je podejmować co dnia, wyziera z każdego dylematu i z każdego wyboru, przed którym człowiek staje. W grubym uproszczeniu rzec można, że totalitaryzm socjalizmem się zwący uniemożliwiał sprostanie wyzwaniu, pozbawiając ludzi wyboru i odbierając im prawo do konfrontacji z moralnymi dylematami, gdy kapitalizm rynkowy (czy rynek kapitalistyczny) skłania ludzi do wyzyskania wolności wyboru do tego, by wyzwanie (nie tyle z czystym, co zdezodorantowym sumieniem) ignorować. Korci, by podsumować: nie kijem ją (moralność), to ją pałką...

Jeśli o moralność idzie, świat, przyjmujący kalkulację rynkową za probierz dobra i zła, jeśli i zaleczy niedomagania i schorzenia pozostałe z totalitarnej przeszłości, to zastąpi je niezwłocznie innymi, własnego chowu, i próżno się spierać, które z dolegliwości są zgubniejsze dla wyciągającego się ku dobru człowieka i więcej bólu mu sprawią.

Choć niezbywalna, odpowiedzialność moralna nie jest łatwa do udźwignięcia. Pokusa nierzadko chwyta człowieka, by ciężar oddać do przechowalni lub zrzec się go na rzecz kogoś, kto obiecuje usłudze (choć jak niechybnie prędzej czy później się okaże, podstępnie i kłamliwie), że go za niego poniesie. Gdyby swą poradę, by się po społeczeństwie nie spodziewać załatwienia naszych spraw, Drucker kierował do ludzi pragnących wywiązać się ze swej odpowiedzialności moralnej, trzeba byłoby mu przyznać rację (ale nie do takich ludzi swe wezwanie adresował). Jakoś nie zaznaliśmy jeszcze takiego społeczeństwa, które by wyboistą drogę do moralności asfaltem wymościło. Ale czy wynika

z tego, że go nigdy nie zaznamy? Przeszłość może ciążyć, ale nie obezwładniać. Przeszłość nie istnieje nigdzie indziej tylko w ludzkich myślach, i to ludzie, a nie ona, decydują, jakie z jej doświadczeń przyjmie się za nieodwołalne, a jakim ciśnie się rękawicę. Szlak ludzkiej historii usłany jest zwłokami zaniedbanych lub spartaczonych możliwości, ale na każdym kolejnym rozdrożu pełno jest możliwości nowych i rwących się do życia. A ludzie, jak wiadomo, knąbni bywają i skłonni są wyroki zaskarżać. W tym też człowieka moralnego nadzieja.

Co naszemu wspólnemu życiu trzeba, by każdemu z nas łatwiej było ciężar odpowiedzialności moralnej dźwigać, wiemy dobrze, a jeśli wiedzy szwankuje, możemy poczytać platońskiego „Protagorasa” czy „Politykę” Arystotelesa. Trzeba solidarności, sprawiedliwości dla człowieczeństwa bliźnich, poczucia wstydu, gdy się bliźniego zawiedzie i w biedzie opuści, poczucia honoru, że się okazji do zawstydzenia uniknęło lub zapobiegło. A i tego trzeba, by wszyscy inni ludzie, już w swej godności ludzkiej niezagrożeni i w swym człowieczeństwie nieupokarzani, mogli podobnymi sentymentami się kierować. Nie wiem, jak do tego celu dojść, ale wiem, że to na ten zamiar mierzyć trzeba siły i że to tym, czy do jego spełnienia zbliżają się czy oddalają, mierzyć trzeba i oceniać sposoby naszych sił spożytkowania.

– Interesujące jest dla mnie, jak ktoś z zewnątrz postrzega ewangeliczny zaczn wobec wydarzeń wojny w Iraku i podziału rysującego się w Europie?

– Niestety, zwyczaj pytania o to, ile papież ma dywizji, nie umarł wraz ze Stalinem. Dźwięczy ono w dziesiątkach wypowiedzi polityków, potentatów finansowych i generałów, od których życie i śmierć mieszkańców planety zależy. Pobrzękuje ono wyraźnie już w samej możliwości publicznego ich wypowiadania, a jeszcze głośniejsz rozlega się w pokłasku, jakim liczne rzesze ludzkie ich autorów obdarzają. Jak to już dostrzegł Ciceron, „inter arma silent leges”. Możemy dodać, przez stulecia nauczani: „Inter arma silent boni mores”. A już świat dzisiejszy, w którym jak to Anglicy powiadają ze zgrozaniem „might is right”

(„moc jest prawem”), jakby przesłania Ewangelii nie potrzebował i nie łaknął, nie jest gościnny dla jego praktykowania.

Ze wszystkich oglądanych i opisanych krajobrazów społecznych przestrzeń planetarna przypomina najbardziej Dzikie Zachód, uniesmieriteliony pod nazwą frontier-landu w hollywoodzkich westernach. „Frontier-land” to termin amerykański, ukuty w okresie gorączkowej i chaotycznej kolonizacji pustych, bo przez Indian tylko zamieszkałych terenów kontynentu. Nie ma on odpowiednika w żadnym innym języku, podobnie jak ów typ międzyludzkich relacji, do jakiego termin ten odsyła, nie ma ścisłego ekwiwalentu w doświadczeniu historycznym innych krajów. Frontier-land tłumaczy się dosłownie jako „strefa graniczna”, ale stosunki tym terminem nazywane różnią się gruntownie od tych, jakie zwykliśmy ze strefami granicznymi kojarzyć; są wręcz ich przeciwieństwem. Stosunkowo najlepiej, choć nie w pełni, sens tego terminu oddaje pojęcie „strefa międzygraniczna” – sugerujące obszar ziemi niezyczej, bezpańskiej, niepodlegającej żadnej władzy prawowitej i usankcjonowanej, puszcę, w której wołania może się i rozlegają, ale mało kto ich słucha; obszar położony między (i poza) granicami domen władz suwerennych stanowiących i egzekwujących powszechnie na ich terenie obowiązujące prawa; lub też obszar czasowy raczej niż przestrzeny, między rozkładem jednego ładu a przed ustanowieniem kolejnego – gdy dawne reguły już nie obowiązują, a nowe nie obowiązują jeszcze.

W strefie międzygranicznej brak reguł postępowania, jakie obowiązywałyby jednakowo silnych i słabych, i to bez względu na to, czy się zgodzili nimi kierować i ich przestrzegać. Brak też władzy zdolnej do tego, by posłuszeństwo wobec przepisów wdrażać, a gdy trzeba także i narzucić. Następstwa zdarzeń, niepoddanego ogólnym i stałym prawidłowościom, nie da się przewidzieć. W strefie międzygranicznej wszystko zdarzyć się może, ale nie można być pewnym rezultatów tego, czego się dokonuje lub dokonać zamierza. Każdy może na swój sposób i do woli dalszego ciągu zgadywać, ale nikt nie może być pewnym sprawdzenia się domysłów.

W strefie międzygranicznej swoboda manewru, nieskrępowanie przepisami, regułami, zasadami, wartościami innymi niż doraźny zysk

z doraźnego zwycięstwa, jest wytrychem do sukcesu. O wyniku konfrontacji decyduje zdolność zaskoczenia, postępowania sprzecznego z regułą, szybkość zadawania ciosów i chyżość ucieczki przed odwetem. Nie terytorium, lecz praktyczna możliwość ignorowania jego praw i interesów są główną stawką i trofeum w walce o przewagę i zwierzchnictwo.

W strefie międzygranicznej wszystkie moce, jakie liczą się naprawdę, dostosowują swe umiejętności, uzbrojenie i strategię do warunków trwałej i nieusuwalnej niepewności, wymagającej improwizacji zamiast długoterminowego planowania. Moce owe czują się najlepiej i prosperują w krainie ślepego przypadku i błędnego losu. Boją się zwiotczenia i uwiądu, w przypadku gdyby ich posunięcia stały się przewidywalne lub przewidywalnymi je uczyniono. Na Dzikim Zachodzie możnych właścicieli trzód i bandytów łączyła głęboka niechęć do prawnie przepisanych norm postępowania, które niechybnie zrutynizowałyby, a więc pozbawiły żądła, ich poczynania. To właśnie owa wspólnota interesów pozwalała obu stronom odgrywać bez końca spektakle wzajemnej wrogości, bez groźby dla trwałości bezprawia. Bezprawie wychodziło z krwawych utarczek bez szwanku. Jedynymi ludźmi spragnionymi rządów prawa byli osiadli rolnicy, właściciele okolonych częstokołem zagród i pól uprawnych – ale oni pierwsi padali ofiarą niesnasek rodzinnych między miłośnikami (i mistrzami) prowizorki i improwizacji, i krwawych wojen podjazdowych, jakie między nimi się toczyły. Dla swobodnie poruszających się nomadów nieruchome cele były łatwym łupem.

Niezależnie od tego, jak często by na nabożeństwa chodzili i jak głośno by hymny kościelne śpiewali, czy przyjmą oni za dobrą nowinę wieść, że Bóg jest miłością, Jego wolą jest miłość bliźniego, odpowiedzialność za innych ludzi jest dobrem, a wojna i zabijanie, jak i odmowa godnego życia, złem?

ZYGMUNT BAUMAN, ur. 1925, socjolog, wykładowca na Uniwersytecie Warszawskim i w Leeds (Wielka Brytania). Autor m.in. książek: „O pożytkach z wątpliwości”; „Razem, osobno”.

Jarosław Rudniański

Pragmatyzm radykalny w działaniu

Panie Jezu Chryste (...)

Zachowaj mnie przed kusicielem!

Niech nikt nie stawia mnie na dachu świątyni,

bym uznał się za lepszego od innych.

Niech nikt nie strąci mnie w dół przez fałszywą pokorę.

Także i na górę bogactwa niech mnie diabeł nie wywiedzie,

abym z chciwości nie padł przed nim na kolana

i nie oddał mu pokłonu

Albert Wielki

Kapitalizm i demokracja – to nie są statyczne stany rzeczy. Dotyczą one istot żywych, są zatem dynamiczne, zmieniają się.

To, co było kapitalizmem i demokracją 20 lub 30 lat temu, nie jest obecnie ani tym samym kapitalizmem, ani tą samą demokracją. Niepokojące zjawiska zachodzą zarówno w sferze struktur zaciąganych kredytów, jak w sferze kumulacji oraz postępującej monopolizacji mass mediów, wskutek czego wolność słowa staje się częściowo fikcją i ogranicza się do coraz węższych kręgów.

Zjawiska te obserwujemy także w sferze zniekształconej tolerancji społecznej i ustawodawstwa, coraz częściej zezwalającego na to, co do niedawna jeszcze wydawało się niemożliwe. Podobnie w sferze państwowych organów ścigania, których funkcje przejmują w coraz większej mierze i coraz szybciej prywatne agencje ochrony. A także – last but not least – w sferze treści emitowanych i publikowanych przez środki przekazu oraz ich specyficznej etyki, nie do przyjęcia jeszcze parędziesiąt lat temu.

Te wszystkie zjawiska, jeśli je potraktujemy jako puzzle, tworzą żywą, dynamiczną układankę. Jej kierunek jest coraz wyraźniejszy, do tego stopnia, że można ją – z dużym prawdopodobieństwem słuszności

– uznać za nową, trzecią ideologię. Tym bardziej że dwie poprzednie ideologie XX w., w zasadzie, z wyjątkami, przestały funkcjonować.

Wydaje się, że z niewielkim ryzykiem błędu, ideologię tę można określić mianem PRAGMATYZMU RADYKALNEGO. Jako „pragmatyzm” można ją określić dlatego, że opiera się ona w znacznej mierze na pragmatyzmie Charlesa S. Peirce’a i Williama Jamesa¹, który jako teoria filozoficzna, a częściowo ideologia (zwłaszcza w pracach Jamesa) powstał przy końcu XIX w.

Jako „pragmatyzm radykalny” zaś można obecnie określić tę ideologię dlatego, że co najmniej od ćwierć wieku odrzuca ona konsekwentnie i w coraz większym stopniu tę część pragmatyzmu Peirce’a i Jamesa, która dotyczy aspektów ontologicznych i psychologicznych ich teorii, a mianowicie istnienia sfery duchowej człowieka, związanej z Bogiem. Pragmatyzm radykalny nie uznaje ani duchowości człowieka, ani prawa naturalnego i, w konsekwencji, tego wszystkiego, co jest z nim związane, czyli wynikających z niego, a raczej zawartych w nim, norm moralnych.

Jeśli przyjąć założenie, że rozprzestrzenianie się związanej z Bogiem sfery duchowej człowieka prowadzi do rozwoju, a tłumienie jej do regresu – to mamy obecnie do czynienia z tym drugim. Nie znaczy to, że jest on wszechobecny, ani że nie istnieją siły, które mu się przeciwstawiają. Tu jednak, ze względu na objętość artykułu, omawiam jedynie kilka istotnych cech owego regresu widocznego coraz wyraźniej w cywilizacji zachodniej².

¹ Ch. Hartshorne and P. Weiss (red.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. I *Principles of Philosophy*, t. II *Elements of Logic*, Cambridge 1931, 1932; Ch. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, Cambridge 1992; M. Dobrosielski, *Filozoficzny pragmatyzm Ch. S. Peirce’a*, Warszawa 1967; H. Buczyńska, *Peirce*, Warszawa 1965; W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, Warszawa 1998; E. K. Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, London 1984.

² Wyrażenia „cywilizacja zachodnia” używam tu w sensie umownym na oznaczenie takiego wysoko rozwiniętego systemu technologiczno-materialnego oraz niespójnego systemu społeczno-kulturowego, w którym coraz większe znaczenie odgrywa relatywizacja wartości; zob. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 244-247, 590-598.

Zanikający Dekalog

Radykalny pragmatyzm w głoszonych tezach nie zaprzecza istnieniu Boga. On się w ogóle nie wypowiada wyraźnie na temat ontologii, wiary lub niewiary. Nie wypowiada się również na temat Dekalogu. To jest nie tylko tak – o czym powszechnie się mówi – jak gdyby Bóg nie istniał, lecz również tak, jak gdyby nie istniał Dekalog.

Z pozoru nic szkodliwego się nie dzieje, w każdym razie ze społecznego punktu widzenia, jeśli pomijamy milczeniem istnienie Dekalogu. Nie dzieje się nic szkodliwego w danej chwili. Jest jednak przygotowany grunt do rozpadu społecznego ładu. Dlatego, że prawo przestaje być oparte na Dekalogu, tak jak było poprzednio.

W rezultacie oznacza to, że w praktyce lekceważy się te postawy moralne, które są związane z Dekalogiem, a na których opierała się dotychczas nasza cywilizacja. A zatem abstrahowanie od istnienia Boga oraz ściśle z Nim związanego Dekalogu, na którym opierają się lub opierały nasze postawy moralne – nie jest tylko milczącym założeniem natury społeczno-politycznej. Jeśli bowiem abstrahuje się od istnienia Boga i Jego Dekalogu, to znaczy, że NIE PRZYJMUJE SIĘ, NIE AKCEPTUJE SIĘ Jego istnienia. To właśnie założenie – tzn. brak akceptacji istnienia Boga – wypowiedane jest w formie jawnej albo lekko zakamuflowanej: nie mówimy o czymś wtedy, jeśli nie ma to żadnego znaczenia. Nie są to bowiem wypowiedzi prywatne, lecz publiczne, głoszone przez tych, którzy – w większości – mają bądź władzę formalną, bądź nieformalną, bądź autorytet (jak np. uczeni). A zatem to założenie jest wypowiedane w formie bądź jawnej, bądź lekko zakamuflowanej, lecz wyraźnej: jeśli nie mówimy o czymś, to znaczy, że nie ma to żadnego znaczenia.

Prócz tego ukryte założenie ateizmu funkcjonuje w praktyce w tworzeniu aktów prawnych, niezgodnych lub sprzecznych z Dekalogiem. Przede wszystkim w owych aktach prawnych nie jest respektowane pierwsze przykazanie: *Jam jest Pan Bóg twój. Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną*. Nie jest ono respektowane ani w różnego rodzaju konstytucjach, ani w Deklaracji Praw Człowieka, ani w paktach międzynarodowych. Nie jest ono również respektowane w prze-

ważającej większości przemówień mężów stanu, polityków i działaczy społecznych, także w olbrzymiej większości przekazów mass medialnych.

Gdyby opierać się jedynie na tych dowodach, należałoby stwierdzić, że w cywilizacji zachodniej, nazywaną dawniej cywilizacją chrześcijańską, martwa jest zarówno religia, jak wiara. A jeśli niecałkowicie martwa, to wyraźnie w stadium zanikania. Rzecz można: zanika w kościołach, rozsianych tu i ówdzie na terytorium państw europejskich. Polska stanowi tu jeden z wyjątków. Nie mam przy tym na myśli żadnej teokracji czy państwa wyznaniowego. Przykazanie bowiem *nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną* występuje – w różnych sformułowaniach – w każdej religii monoteistycznej, również w hinduizmie i buddyzmie, gdzie Bóg przybiera postać Absolutu, lecz związane w Nim normy postępowania są bardzo zbliżone do chrześcijańskiego Dekalogu. Rzecz po prostu w tym, że gdy usuwa się Boga religii wyższych, usuwa się tym samym rdzeń systemu nazywanego potocznie prawem moralnym w psychice ludzkiej.

Założenie dotyczące martwej religii jest jednym z podstawowych założeń radykalnego pragmatyzmu. Jest to przy tym założenie natury dynamicznej: wyznacza kierunek działania, tzn. jeśli nawet religia nie jest zupełnie martwa, to należy działać tak, aby jak najszybciej zniknęła, stała się martwa całkowicie.

Z punktu widzenia radykalnego pragmatyzmu religia nie przynosi człowiekowi żadnych wymiernych (tj. konkretnie wymiernych) korzyści. A zatem należy ją wykorzenić. Metodami pokojowymi. W tym przypadku zresztą metody pokojowe są znacznie bardziej skuteczne niż wszelkie inne. Nawet więcej – tylko one są skuteczne.

Tu właśnie najostrzej występuje różnica między pragmatyzmem radykalnym a pragmatyzmem twórców tej teorii – Williama Jamesa i Charlesa Peirce'a. Hipoteza dotycząca istnienia Boga „pracuje”, wg Jamesa, gdyż przynosi wyraźne rezultaty pozytywne: wierzący w Niego są bardziej pogodni, mają optymistyczny stosunek do życia i widzą jego sens, mniej także lękają się śmierci, w ogóle mniej jest w nich lęku. Są więc szczęśliwsi³. Peirce również nie był ateistą, dla niego istnienie

Boga było oczywiste, lecz nie wypowiadał się w tych kwestiach tak wyraźnie jak James, który twierdził, że świat nie musi być, ale MOŻE być zbawiony we WSPÓLNYM działaniu Boga oraz ludzi wierzących w Niego. Było to dla niego jednym z najważniejszych celów nie tyle teorii, ile ideologii pragmatyzmu.⁴

W tej dziedzinie, czyli dziedzinie dotyczącej wiary – jednej z najważniejszych – pragmatyzm radykalny całkowicie odrzucił swoje korzenie i poszedł w kierunku scjentyzmu: istotne są tylko te rezultaty, które są mierzalne. A zatem hipoteza dotycząca istnienia Boga nie „pracuje”, gdyż rezultaty jej stosowania nie są, w sensie fizycznym, mierzalne. Nie sposób zmierzyć ani pogody ducha, ani poczucia sensu życia, ani zmniejszonego lęku przed śmiercią.

To natomiast, co można zmierzyć w dziedzinach społecznych, to przede wszystkim rezultaty uzyskiwane przez ekonomię. I na tym właśnie, na rezultatach działań ekonomicznych – przemysłowych, handlowych, finansowych i usługowych – oparł się głównie radykalny pragmatyzm. Ekonomia, w końcowym rachunku, stała się kryterium prawdy: to, co służy jej rozwojowi, jest prawdziwe i pożyteczne, to zaś, co mu nie służy, jest nieprawdziwe, a więc też niepożyteczne.

Pragmatyzm radykalny i marksizm

Wraz z rozwojem gospodarczym w XIX w., powstały dwie teorie społeczno-polityczne, które, opierając się głównie na ekonomii, stały się ideologiami. Pierwszą był marksizm; jego podstawy, stworzyło w połowie XIX w. dwóch zaprzyjaźnionych ze sobą niemieckich filozofów: Marks i Engels. Drugą był pragmatyzm, którego podstawy stworzyli w końcu XIX w. również dwaj przyjaciele, filozofowie amerykańscy, wspomniani już, Charles S. Peirce i William James.

³ W. James, *The Varieties of Religious Experience, a Study in Human Nature being the Clifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, New York 1958, s. 58-111; tenże, *Prawo do wiary*, Kraków 1996, s. 80-88, 118-128.

⁴ W. James, *Pragmatyzm*, s. 217-221.

W obu tych teoriach ekonomia odgrywa naczelną rolę. W marksizmie stanowi bardzo wyraźnie podstawę całej teorii: stosunki produkcji i związana z nimi walka klas są kołem napędowym historii, w której różne warstwy społeczne (klasy) dochodzą kolejno do władzy. Teraz – mówiąc w dużym uproszczeniu i pomijając całą, wg Marksa, „prehistorię” – przyszła kolej na tych, którzy nie mają dóbr materialnych. Oni, w imię konieczności dziejowej, a także w imię sprawiedliwości i równości, mają wziąć w ręce całą ekonomię, to znaczy władzę. Mogą i muszą to uczynić, do tego bowiem prowadzi nieunikniony rozwój stosunków produkcji, który wymaga zarówno planowania, jak też równego podziału produkowanych dóbr. Ten dokonujący się dialektycznie rozwój wskazuje drogę, nie ma zresztą drogi innej. Oparte bowiem na rozwoju gospodarczym prawa historii mają naturę obiektywną, określają one – przez tezę, antytezę i syntezę – nieuniknione prawa rozwoju społecznego. Cała reszta poza tą podstawą, czyli bazą – tzn. sztuka, religia, kultura i nauka – to „nadbudowa” nie mająca głosu decydującego w rozwoju społeczności ludzkiej. Może ona najwyżej rozwój ten przyspieszyć lub spowolnić, nic więcej.

Przy takiej konstrukcji kismetycznej (od słowa „kismet” – nieubлагany los), marksizm stał się potężną i fascynującą ideologią warstw nieposiadających (dóbr materialnych), biednych, uciskanych. Stanowiły one i stanowią nadal większość populacji naszej planety.

Jest przy tym oczywiste, że mówiąc o „obiektywnych prawach historii”, trzeba było całkowicie odrzucić Boga religii wyższych, mającego władzę i wpływ na tok dziejów. Wg Marksa, wchodzą tu jedynie w grę prawa nauki, przede wszystkim ekonomii. Bóg zaś jest nieprzewidywalny, czyli w danym przypadku nie do przyjęcia.

Trzeba podkreślić, że marksizm jest nie tylko filozofią, odcina się nawet od wszystkich dotychczasowych filozofii: jest TEORIA CZYNU⁵. Człowiek ma zmieniać świat, bierze w swoje ręce losy świata, gdyż dzięki nauce poznał zasady rozwoju społecznego i stara się – w sposób rewolucyjny – przyspieszyć ten rozwój.

⁵ Zob. J. Hersch, *Wielcy myśliciele Zachodu. Dzieje filozoficznego zdziwienia*, Warszawa 2001, s. 187-197.

A zatem człowiek, nie Bóg, kieruje losami świata. Z tego właśnie bierze się głównie olbrzymia siła sugestywna marksizmu – ziszcza się sen o potędze człowieka.

Pragmatyzm był z początku daleki od tego rodzaju ambicji. Powstał, o czym na wstępie wspomniałem, jako teoria społeczno-filozoficzna przy samym końcu XIX w. i rozszerzył się bardzo szybko już w pierwszym dziesięcioleciu XX w. Jeśli odrzucimy wszystkie inne czynniki i porównamy pragmatyzm z marksizmem jedynie z punktu widzenia odniesienia tych teorii do określonych warstw społecznych – powiemy, że pragmatyzm jest, a raczej stał się, teorią i zarazem ideologią warstw posiadających (dobra materialne). Czyli, mówiąc dawniej używanym językiem, stał się ideologią warstw uprzywilejowanych.

Obecnie ideologia pragmatyzmu radykalnego rozprzestrzenia się poza krąg tych państw, które dotychczas tworzyły cywilizację zachodnią. Ogarnia Amerykę Łacińską, w znacznej mierze Koreę Południową, Japonię, częściowo Rosję i w coraz większym stopniu również Chiny. To bowiem, co łączy pragmatyzm radykalny z deklarowanym oficjalnie komunizmem – to prymat ekonomii i materializm. Są to powiązania bardzo silne. Dlatego łatwo było byłem członkiem PZPR w Polsce zamienić jedną ideologię na drugą. Z tego też wynika cynizm polskiej warstwy politycznej, zwłaszcza SLD, tak wyraźnie podkreślany przez abp. Józefa Żyćńskiego.

Jeśli, jak głosi pragmatyzm radykalny, prawdą jest to, co przynosi w działaniu wymierne fizyczne rezultaty – to „posiadaczami prawdy” są ci, którzy mają takie środki, aby te właśnie rezultaty za pomocą owych środków osiągnąć. Jeśli tak to ujmiemy – a można to uczynić zasadnie – to jest oczywiste, że dla Boga religii wyższych, który sam mówił o sobie, że jest Prawdą, nie ma tu miejsca.

Mówiąc w skrócie: pragmatyzm radykalny jest równie materialistyczny, jak marksizm, z tą tylko różnicą, że słowo „materia” rozumiane jest zgodnie z pojmowaniem go przez współczesną fizykę. Ujmując rzecz w niewielkiej przenośni: zgodnie z najbardziej radykalnym nurtem pragmatyzmu, posiadacze dóbr materialnych są zarazem posiada-

czami prawdy. Rozumowanie to może się wydawać trochę szokujące, logicznie jednak jest poprawne.

Taka teoria i ideologia nie tylko bazuje na ekonomii, lecz czyni z niej rdzeń swojego systemu. Etyka nie ma tu nic do rzeczy, są jedynie normy natury prakseologicznej, czyli sprawnościowej.

W marksizmie – dokładniej: w TEORII marksizmu – etyka jest konieczna, nie można bez niej się obejść. Chodziło bowiem o dokonanie rewolucji, o przyspieszenie biegu koła historii. W każdej zaś rewolucji etyka odgrywa rolę istotną, gdyż trzeba wskazać wartości, o które ludzie mają walczyć i za które mają ginąć.

Dwie warstwy radykalnego pragmatyzmu. Kult siły

Wielka Rewolucja Francuska usunęła Boga, pozostawiając jednak na pierwszym planie wartości pośrednio związane z Dekalogiem: wolność, równość, braterstwo. Marksizm, również usuwając Boga miłości, wysunął na pierwszy plan – poza swoją teorią ekonomiczną – niemal te same wartości, zastępując jedynie braterstwo przez „sprawiedliwość”. Przez sto z górą lat, jakie minęły od rewolucji francuskiej do rewolucji październikowej w 1917 r., żadna inna zmiana w systemie wartości – z wyjątkiem gloryfikacji nienawiści w walce klasowej – nie została dokonana.

Lecz prawdopodobnie owa gloryfikacja nienawiści w walce klasowej najbardziej przyczyniła się do tego, że wystarczyło 15 lat – od 1917 do 1932 r. – aby Dekalog w jednym z najpotężniejszych państw europejskich został usunięty całkowicie: nazizm za wartość naczelną uznał panowanie rasy wyższej nad światem, osiągane za pomocą WSZELKICH DOSTĘPNYCH METOD⁶. Jest to w oczywisty sposób sprzeczne z tymi wartościami, jakie – mniej lub bardziej deklaratywnie – były uznawane

⁶ Zob. np. B. F. Smith, A. F. Peterson (red.), *Heinrich Himmler Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Aussprachen*, Frankfurt/M 1974, zwł. s. 102, 189; J. Ackermann, *Heinrich Himmler als Ideologe*, Zürich 1970, s. 57, 71, 79, 83.

w naszej cywilizacji przez niemal 2000 lat. Wydaje się, że rzadko zdajemy sobie z tego wyraźnie sprawę: koniec naszego świata – świata opartego na Dekalogu – rozpoczął się w Europie w końcu XX w.

Jak się ma ta sprawa w radykalnym pragmatyzmie?

W sferze wartości naczelnych, wywodzących się z Dekalogu, w radykalnym pragmatyzmie obserwujemy wyraźnie dwie warstwy: warstwę powierzchniową, deklaratywną – oraz wewnętrzną, rozległą warstwę rzeczywistości.

W warstwie deklaratywnej mamy różnego rodzaju Deklaracje Praw Człowieka, liczne charytatywne organizacje międzynarodowe, składające się z ludzi pragnących rzeczywiście pomóc innym ludziom oraz – niekiedy bezinteresowną – pomoc państw bogatych dla biednych. Mamy również tolerancję posuniętą do granic absurdu, pełną swobodę wypowiedzi, zarówno natchnionych kazań jak bluźnierstw, oraz swobodę wiary, zarówno w Boga, jak w diabła. A także sprawiedliwość i demokrację. Tout court – w karykaturze lub nie w karykaturze – mamy niemal wszystkie wartości pozytywne, jakie ludzie mogli sobie wymarzyć. Jest jednak oczywiste, że nie o tym myśleli Ojcowie Założyciele Stanów Zjednoczonych.

Oni myśleli nie o fasadzie, lecz o rzeczywistości, byli zaś ludźmi głęboko wierzącymi. *Uważamy za oczywiste te prawdy* – czytamy w Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych, napisanej przez Thomasa Jeffersona, a uchwalonej 4 lipca 1776 r. – *że wszyscy ludzie zostali stworzeni jako równi sobie, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że wśród tych praw jest życie, wolność i dążenie do szczęścia*⁷.

W rzeczywistości w głębszej warstwie pragmatyzmu radykalnego, funkcjonuje rzadko werbalizowana koncepcja w wysokim stopniu niezgodna zarówno z literą, jak duchem Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych. Jest to koncepcja zbliżona do darwinizmu spo-

⁷ Thomas Jefferson w prywatnym liście do Benjamina Rusha pisał: „I have sworn upon the altar of God eternal hostility against every form of tyranny over the mind of man”; *Encyclopedia Britannica*, London 1999, t. 9, s. 27.

łecznego Spencera⁸: zwycięża silniejszy. Nie rozumniejszy, nie mądrzejszy. Silniejszy.

To jest prawo natury, które w świecie zwierzęcym świetnie zdaje egzamin, przyczynia się bowiem do przetrwania gatunku, do przekazania potomstwu lepszych genów. W ludzkim świecie natomiast jest to koncepcja barbarzyńska. Gdyby koncepcja ta funkcjonowała w całości kultury greckiej – nie byłoby tej kultury. Nie byłoby tej mądrości, polityki, etyki i sztuki, na której opiera się – ściślej: do niedawna jeszcze opierała się – nasza cywilizacja zachodnia, a raczej większa jej część. Obecnie proporcje te ulegają stale rosnącej, lecz na pierwszy rzut oka prawie niewidocznej zmianie: zaczyna dominować barbarzyństwo⁹.

Prawo przyrody stało się jedną z podstawowych zasad wolnego rynku: zwycięża silniejszy. Ten, kto ma więcej zasobów materialnych czy finansowych, kto potrafi sprytniej robić z nich użytek, pomnażając nie tylko swoje zasoby, lecz również władzę, z jakiej korzysta po to, by stać się jeszcze silniejszym¹⁰.

Pragmatyzm radykalny jest ideologią ludzi silnych i pod tym względem – chociaż nie brzmi to elegancko – zbliża się do koncepcji faszyzmu: światem rządzić mają ludzie silni.

W szerokim, nie rasistowskim i nie faszystowskim rozumieniu wyrażenia „ludzie silni”, jest to zrozumiałe i nie może być inaczej. Rzecz w tym, JAKIEGO RODZAJU jest to siła i jakie są granice jej stosowania. W czym innym upatrywał siłę faszyzm, w czym innym zaś pragmatyzm radykalny. Lecz i w jednym, i w drugim przypadku nie była to i nie jest siła zwią-

⁸ H. Spencer, *Structure, Function and Evolution*, London 1971, s. 26-32; tenże, *Zasady etyki*, Warszawa 1884, s. 215-216, 257-261, 272-282.

⁹ Darwinizm społeczny Spencera został zaadaptowany przez radykalny pragmatyzm w sposób bardzo uproszczony. Herbert Spencer bowiem twierdził wyraźnie, że „re-barbarisation is continually undoing civilisation”; H. Spencer, *The Principles of Sociology*, London 1896, t. III, s. 214.

¹⁰ Rzadko wyraźnie werbalizowany kult siły jest jedną z głównych przyczyn rozprzestrzeniania się przemocy w szerokich kręgach społecznych i wzrostu przemocy w organizacjach przestępczych; zob. B. Hołyst: *Przestępczość zorganizowana z użyciem przemocy*, w: tenże (red.), *Przemoc w życiu codziennym*, Warszawa 1997, s. 218; tenże, *Wikrymologia*, Warszawa 1997, s. 6-14.

zana z ludzką mądrością, z szeroką perspektywą spojrzenia na człowieka, z sympatią dla bliźnich i prawością oraz z panowaniem nad sobą.

Ten nawrót barbarzyństwa w XX i XXI w. – a pragmatyzm radykalny stanowi jedynie dalszy jego ciąg – jest zrozumiały. Im bardziej bowiem oddalamy się od Boga, im dłużej trwa to oddalenie, tym bardziej zasłania się w człowieku jego sfera duchowa, a zatem słabnie jej oddziaływanie. Tym silniej więc zaczynają funkcjonować struktury zwierzęce, obecne w ludzkiej psychice. Społeczne zaś rezultaty ich funkcjonowania są tym, co zwykło się określać jako barbarzyństwo.

Jeśli zaś nie widać wyraźnie współczesnego barbarzyństwa, to dzieje się tak dlatego, że obraz rzeczywistości przesłania obecnie gęsta siatka wysoko rozwiniętej technologii. I powoli dopiero zaczynamy dostrzegać, że nie ma ona nic wspólnego ani z kulturą, ani ze sferą duchową w człowieku.

Zmierzch mądrości

Zdaję sobie sprawę, że słowo „barbarzyństwo” może razić, gdy używa się go w odniesieniu do współczesności. Przywykliśmy bowiem kojarzyć barbarzyństwo z prymitywizmem i skłonni jesteśmy sądzić – mimo tego, co działo się na terenie Europy i Azji w XX w. – że epoka barbarzyństwa dawno już minęła w rozwoju ludzkości. Z trudem zaczynamy pojmować, że barbarzyństwo – to przeciwny kraniec tego, co nazywamy sferą duchową i kulturą duchową. Nie „kulturą techniczną”, lecz tą kulturą, na której m.in. opierała się nasza cywilizacja, począwszy od VI w. przed Chr.

Z trudem pojmujemy, że barbarzyństwo i wysoka kultura techniczna (tzn. bez kultury duchowej), nie są czymś, co się wzajem ze sobą nie zgadza. Zgadza się. Nie ma tu sprzeczności ani merytorycznej, ani logicznej, jest jednak sprzeczność, czy raczej pozór sprzeczności, natury psychologicznej. Przywykliśmy kojarzyć wielkość człowieka, jego człowieczeństwo, z rozumem, z wiedzą, z nauką uzyskaną dzięki rozumowi. To nas różni od zwierząt, w sposób widzialny, konkretny, namacalny.

Czy wysoki poziom technologii nie jest dowodem wiedzy, nauki¹¹? Doskonały chwyt pragmatyzmu radykalnego polega na tym, że odrzucił on nie tylko Boga. Odrzucił również mądrość jako rzecz niepraktyczną, mało konkretną, niemożliwą do dokładnego zmierzenia. Przestała być wartością, jedną z wartości naczelných i, w praktyce, przestaliśmy ją cenić¹².

Nie cenił jej ani komunizm, ani nazizm. Przywódcy obu tych ideologii dążyli do władzy absolutnej, mądrość zaś wymaga niezależności myślenia i wzmaga tę niezależność oraz panowanie człowieka nad samym sobą, tak że trudno panować nad nim. Nie ceni mądrości również pragmatyzm radykalny.

Bardzo wysoko ceniła ją starożytność, chrześcijaństwo i Odrodzenie. Są księgi mądrościowe w Starym Testamencie, jest filozofia sokratejska i „Dialogi” Platona, a Jezus nazywany jest Mistrzem Mądrości.

Prawdopodobnie od początków ludzkiej kultury trwa konflikt między mądrością a kultem siły. Jest to, ściśle mówiąc, konflikt między dwiema siłami: twórczą i niszczącą. Mądrość jest siłą twórczą, kult siły zaś, w końcowym rezultacie, niszczy, zarówno ludzką społeczność, jak kulturę.

Przestając cenić mądrość, przestaliśmy również pojmować, że rozum ludzki jest tworem bardzo złożonym. Z jednej strony, gdy zwraca się on ku badaniu świata na zewnątrz człowieka, jest rozumem zwanym potocznie manipulacyjnym. Po to, by badać świat na zewnątrz człowieka lub organizm ludzki, nie jest konieczne połączenie rozumu ze sferą duchową.

Wtedy jednak, gdy rozum zwraca się ku badaniu CAŁOŚCI ludzkiej psychiki, a więc również samego siebie – połączenie rozumu ze sferą

¹¹ Zob. J. Polkinghorne, *Poza nauką. Kontekst kulturowy współczesnej nauki*, Warszawa 1998, s. 59-112.

¹² Pragmatyzm radykalny lekceważy mądrość zarówno w jej znaczeniu wywodzącym się od Arystotelesa (Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, Warszawa 1988, Frg. 27-30), jak też w funkcjonujących obecnie znaczeniach; zob. J. Didier, *Dictionnaire de la philosophie*, Paris 1964, s. 237, 272; D. D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey 1967, s. 285; *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 208. Szczególnie lekceważona jest mądrość w znaczeniu starotestamentowym; zob. Syr 1, 1-10, 24, 3-9, 17-19; Mdr 7, 24-27; Prz. 1, 20-33, 8, 22-31.

duchową jest konieczne. Rozum musi się wtedy niejako „rozdwoić”, stanąć na zewnątrz siebie. To zaś nie jest możliwe bez połączenia rozumu ze sferą duchową, nie tylko z psychizmem zwierzęcym, jak przy badaniu świata zewnętrznego lub ludzkiego organizmu. Połączenie to jest tym bardziej konieczne, że sfera duchowa stanowi część ludzkiej struktury psychicznej. Dlatego bez połączenia z nią – a połączenie to występowało u większości filozofów starożytnych, i nowożytnych również – rozum nie może dostrzec całości. Wtedy zaś dostrzeganą przez siebie część uważa za całość.

To właśnie dostrzeganie całości, dostrzeganie człowieka, świata i Boga jako jednej, spójnej całości, jest prawdopodobnie jednym z najważniejszych elementów mądrości. Ona też wyznacza sens życia, daje pogodę ducha, dystans w stosunku do siebie samego i do świata.

Bez dystansu w stosunku do siebie i do świata, człowiek nie może wyznaczyć rozsądnie kierunku własnego działania i nie jest również w stanie kierować sobą, panować nad sobą. A zatem w dalszej lub w bliższej przyszłości musi on – jeśli przyjmujemy perspektywę czysto materialistyczną – bądź zniknąć z powierzchni ziemi, bądź trwać nadal w postaci zdegenerowanej.

Działanie bez mądrości przy obecnym stanie techniki doprowadzić może do pozytywnego rezultatu jedynie cudownym zbiegiem okoliczności, na który trudno liczyć. Być może nie jest konieczny cud, jeśli człowiek zacznie myśleć i działać w innym kierunku niż obecnie. Powtarzam tu przytoczoną uprzednio myśl przewodnią jednego z twórców pragmatyzmu klasycznego Williama Jamesa: świat może być zbawiony, to znaczy, w rozumieniu Jamesa, uratowany, przez Boga oraz przez ludzi wierzących w Niego.

JAROSŁAW RUDNIAŃSKI, ur. 1921, prof. dr hab.; autor wielu prac z zakresu psychologii, filozofii, prakseologii, ogólnej teorii walki, m.in. „Nauka: twórczość i organizacja” (1976); „Homo cogitans. O twórczym myśleniu i kryteriach wartości” (1981); „Elementy prakseologicznej teorii walki” (1983); „Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym” (1989). Mieszka w Warszawie.

Andrzej Filipek SJ

Chrystus w zgromadzeniu liturgicznym i w tabernakulum

Według słownika języka słowackiego „komunikować” znaczy „być w łączności”, „być obok siebie”, a „komunikatywny” znaczy „będący pośrednikiem”.¹ Według słownika wyrazów obcych komunikacja to łączność przestrzeni, porozumienie, informacja, pośrednictwo ustne, ewentualnie za pomocą innych znakowych sygnałnych systemów². Już te wyjaśnienia mówią, że komunikacja nie jest tylko słuchaniem, posłuszeństwem, podziwem, ukłonem i przyjęciem, ale również zjednoczeniem, otwarciem. Tak jak ludzie otwierają się przed sobą i przed Bogiem, tak Bóg otwiera się przed człowiekiem³.

W tak pojmowanej komunikacji między człowiekiem i Bogiem bardzo ważne miejsce zajmuje przestrzeń, która może pomagać, albo też przeszkadzać, która prowokuje człowieka do odpowiedzi na Objawienie Boże, do bycia podobnym Bogu w dawaniu, w komunikacji, która będzie rzeczywistym otwarciem się człowieka na Boga. Pierwszą sprawą, czyniącą tę przestrzeń odpowiednią lub nie do komunikacji z Bogiem, jest architektura miejsca, w którym ma się dokonać tak bardzo potrzebna komunikacja. Architektura zatem jest sztuką przestrzeni, albo dokładniej, sztuką wpływającą emocjonalnie na duchowe wartości człowieka. Architektura kościołów chrześcijańskich zmusza nas do tego, byśmy sobie uświadomili, na co w poszczególnych okresach historii kładziono nacisk w teologicznym pojmowaniu Boga: czy starano się o możliwie jak najgłębszą komunikację, o to, by wyczulić człowieka na słuchanie tego, co mu Bóg chce przekazać, oznajmić; czy próbowano, człowieka jako grzesznika, przyprowadzić do posłuszeństwa, lub jako

¹ Por. *Slovník slovenského jazyka*, t. I, Bratislava 1959, s. 728.

² Por. S. A. Šaling, *Veľký slovník cudzích slov*, Bratislava 1997, s. 641.

³ Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (dalej: SC), nr 5.

stworzenie, do podziwiania swego Stwórcy, czy próbowano pokazać człowiekowi, że on jako niegodny dłużnik majestatycznego Darczyńcy, ma adoracją wyrazić wdzięczność, albo jako słaby i bezsilny z wdzięcznością przyjmować Wszechmogącego.

Jedno jest pewne, architektura powinna oddziaływać zarówno swoim wnętrzem, jak i tym, co jest na zewnątrz. Powinna przemawiać do tych, którzy przechodzą obok, zapraszać ich, by wstępując do środka, odkryli Tego, który zaprasza człowieka do komunikacji, ale powinna poruszać także i tych, którzy są chętni i przygotowani słuchać i dać odpowiedź swoim życiem, skoro w świętym miejscu wychodzą naprzeciw Boga.⁴

Romano Guardini mówi o trzech kierunkach świętej przestrzeni, właściwych dla komunikacji między człowiekiem a Bogiem: *Najpierw kierunek po linii wschodzącego słońca, którym jest Chrystus. Na jego spotkanie biegnie wzrok wierzących; od niego płynie promień światła Bożego w nasze serca. Wielki świt duszy i zstąpienie Boga.*⁵ To jest kierunek, dzięki któremu kościoły chrześcijańskie były budowane ze wschodu na zachód, by pierwsze promienie wschodzącego słońca oświecały twarze tych, którzy w nich się gromadzili. To światło słońca było dla chrześcijan symbolem Bożego wezwania do współpracy z Bogiem w budowaniu królestwa Bożego.

Guardini kontynuuje: *Następnie kierunek z północy na południe, kędy mrok spoziera ku światłu jaśniejącemu w Boskim Słowie. I światło to płynie z gorejącego serca, by świecić i ogrzewać.*⁶ W tych słowach znajdujemy miejsce, które w kościołach chrześcijańskich zostało wyznaczone na głoszenie Słowa Bożego i na kazanie, czy nawet w okresie scholastycznym na dysputy teologiczne. Przecież także i one miały pomagać w pogłębianiu komunikacji człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem.

I jeszcze raz R. Guardini: *Wreszcie kierunek z dołu wzwyż: poryw duszy w tęsknocie, modlitwie i ofierze, z głębokości hen ku Tronowi Boga*

⁴ Por. tamże, nr 8, 10.

⁵ R. Guardini, *Znaki Święte*, Wrocław 1982, s. 78.

⁶ Tamże.

*Najwyższego. Odpowiedzią na ten poryw jest spełnienie, schodzące w łasce, w błogosławieństwie i sakramencie.*⁷ Jak ważny jest ten kierunek w architekturze kościoła oraz w jego wystroju, uświadamia sobie wierzący, kiedy ma trudności w nawiązaniu łączności z Bogiem np. w niskich przestrzeniach, które przytłaczają ludzkiego ducha.

Kiedy bierzemy na serio zaproszenie Boga, abyśmy się stali doskonali, czy nawet święci, które zabrzmiało kilkakrotnie: *Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny* (Rdz 17,1; por. Wj 19,6; 22,30; Pwt 26,19; Iz 62,12; Mt 5,48; 19,21; J 17,23; 1 Kor 1,10; 2 Kor 13,9; Koł 4,12; 1 P 1,16; Jk 3,2), musimy pamiętać, że całe życie ludzkie powinno być przygotowaniem na wejście do Kościoła niebieskiego, w którym będzie najdoskonalsza komunikacja między Bogiem a człowiekiem, bo wtedy człowiek nareszcie zobaczy Boga, już mu nie będzie przeszkadzać żadne ograniczenie czasu i przestrzeni w pełnym zrozumieniu siebie, świata, swojego Stworzyciela i Zbawiciela. Założeniem życia na ziemi jest to, by chrześcijanin powoli oswajał się z Bożym myśleniem i czynami. Czyli już dzisiaj, w naszych modlitwach uczynmy się tego, co później powinno stać się doskonałą konwersacją. A ta przecież jest jednym ze sposobów komunikacji z Bogiem.

Zauważmy to wszystko, co Bóg zrobił, aby komunikacja między Nim a Jego stworzeniem przebiegała w doskonałej harmonii. Według opisów piękna i doskonałości stworzenia możemy powiedzieć, że pojęciem „raj” jest oznaczona pierwotna przestrzeń jakiejś kosmicznej („kosmos” /gr./ – „porządek, piękno, organizacja”) świątyni, gdzie wszystko mówiło o Bogu, o Jego wielkiej miłości, a swoim pięknem i doskonałością zapraszało człowieka do właściwej odpowiedzi. Jest to czas, kiedy cały świat jest doskonale dobry. Pierwsi ludzie komunikują z Bogiem (por. Rdz 1,26-29; 2,7-10). Potem przychodzi czas, kiedy Bóg tworzy naród wybrany, zawiera z nim przymierze, wędruje po pustyni, pomaga mu zdobyć Ziemię Obiecana, aby być pośród swego ludu w Świątyni jerozolimskiej, a także odchodzi razem ze swoim ludem na wygnanie. Z przybyciem Chrystusa na ziemię sytuacja się zmieniła, bo świątynią staje się

⁷ Tamże.

sam Chrystus. Przypomniął to już starzec Symeon (por. Łk 2,32), a Jezus jednoznacznie przedstawił faryzeuszom (por. Mt 12,6), także w rozmowie z Samarytanką (por. J 4,20-24). I tak doszliśmy do punktu, w którym powinniśmy sobie uświadomić, że Ciało Chrystusa – Kościół jako wspólnota, której Głową jest Chrystus, jest tą najdoskonalszą świątynią.

Ważne jest, aby każdy, kto chce dzisiaj zrobić coś na rzecz pogłębienia komunikacji między człowiekiem i Bogiem, uświadomił sobie fakt, że w Nowym Testamencie, w odróżnieniu od Starego Testamentu, gdzie obecność Boga pośród ludu była związana ze świątynią, od przyścia Boga w osobie Jezusa Chrystusa jest obecność Boga związana ze wspólnotą chrześcijańską: *Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20). Jezus to jeszcze bardziej skonkretyzował, kiedy mówił o prawdziwej komunikacji Boga z ludźmi, że podstawą nie będzie ręką ludzką zbudowany kościół, ale otwarty duch i prawdziwe spojrzenie człowieka na siebie i Boga (por. J 4,20-24). Tak to rozumieli apostołowie, kiedy zachęcali wierzących w Chrystusa, aby nie zapomnieli, że zjednoczeni z Chrystusem i między sobą, są budowlą, gdzie Chrystus jest kamieniem węgielnym, apostołowie i uczniowie fundamentem, i dlatego budowla taka jest dobrze połączona i wzrasta w Boży Kościół (por. Ef 2,19-22; 1 Kor 3,16-17; 2 Kor 6,16-18; 1 P 2,4-10). Katechizm Kościoła Katolickiego, na podstawie tych wydarzeń i doświadczenia pierwotnego Kościoła, tak mówi: *Jeśli w jakimś kraju nie jest naruszana wolność religijna, chrześcijanie wznoszą budowle przeznaczone do kultu Bożego. Te widzialne kościoły nie są zwyczajnymi miejscami zgromadzeń, ale oznaczają i ukazują Kościół żyjący w tym miejscu, mieszkanie Boga z ludźmi pojednanymi i zjednoczonymi w Chrystusie*⁸. Znaczy to, że Kościół chrześcijański zyskuje powagę i świętość przez zgromadzonych wierzących, którzy są *pojednani i zjednoczeni w Chrystusie* – są w żywej komunikacji z Bogiem, co wyrażają także obrzędami w świątyni na cześć Boga i w celu zbawienia dla wszystkich. Takim sposobem przestrzeń liturgiczna staje się niewerbalnym podobieństwem liturgii.

⁸ KKK nr 1180.

By lepiej zrozumieć podobieństwa przestrzeni liturgicznej, w której dokonywała się i ma się dokonywać komunikacja między Bogiem a ludźmi i ludzi z Bogiem, trzeba sobie uświadomić, że liturgia chrześcijańska od samego początku łączyła się z jakąś przestrzenią. Wiemy, że Chrystus spożywał Ostatnią Wieczerzę ze swoimi uczniami w *sali dużej, ustanej* (Łk 22,12), przy czym najważniejsze było, że będą razem i będą bez przeszkód komunikować. Pierwsi wierzący w Jerozolimie *codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga a cały lud odnosił się do nich życzliwie* (Dz 2,46-47).

Pierwotne wspólnoty, będące zarodkiem nowych wspólnot wiernych, jak o nich pisze apostoł Paweł w listach, a także Dzieje Apostolskie, utwierdzały swoją łączność z Bogiem przez to, że pojednani i zjednoczeni w Chrystusie w *radości i prostocie serca gromadzili się na łamaniu chleba*. W pierwotnym Kościele nacisk kładziono na fakt, że człowiek jest zaproszony do udziału w łamaniu chleba, aby był zdolny pójść i głosić Ewangelię, która jednoczy z Bogiem. Świadomość tego była aktualna także w czasach prześladowania chrześcijan. Aby chrześcijanie, także w czasie prześladowania, byli zdolni wyznać swoją łączność z Bogiem, pomimo niebezpieczeństwa utraty życia, gromadzą się na czytaniu Pisma i łamaniu chleba. Komunikują z Bogiem w Jego słowie i w uczcie miłości, które w ich życiu zamieniają się w uczynki miłości wobec ludzi im najbliższych, także wobec nieprzyjaciół.

Troska przełożonych pierwotnego Kościoła o to, by także chorzy mieli jak najdoskonalszą możliwość komunikacji z Bogiem, przejawiała się w tym, że gdy diakoni bezpośrednio po mszy św. nie mogli zanieść Eucharystii chorym, przechowywano Eucharystię w mieszkaniu kapłana albo na bezpiecznym miejscu w samym kościele. Ale był to sakrament tylko dla chorych i umierających. Zdrowi wierzący, którzy nie byli wyłączeni ze wspólnoty, uczestniczyli we mszy św. aktywnie, czyli jako przyjmujący.

Wolność religijna w 313 r. i późniejsze ogłoszenie chrześcijaństwa religią narodową w 380 r. zmieniło sytuację. W myśleniu społecznym chrześcijaństwo tamtego okresu stało się z małej, prześladowanej mniej-

szości cesarstwa rzymskiego, do której mogli należeć jedynie ludzie rezygnujący z kariery społecznej, nie tylko religią tolerowaną, ale i państwową. Tu już chrześcijaństwo nie jest prywatną sprawą, ale dołączeniem do społeczeństwa. To oczywiście domagało się większej przestrzeni na zgromadzenia wiernych, którzy są różni, od gorliwych do tych, którzy pragnęli zrobić karierę w chrześcijańskiej wspólnoty państwowej, zmienia się także status społeczny przełożonego wspólnoty wiernych, czyli biskupa. Biskup jest postawiony na równi z wyższym urzędnikiem państwowym, jest odpowiedzialny nie tylko za czynności liturgiczne, które pomagają w zjednoczeniu z Bogiem, ale i za porządek społeczny.

Uznanie bazyliki za właściwe miejsce zgromadzenia chrześcijan, wydaje się najwłaściwszym miejscem w tej sytuacji. Na pierwsze miejsce wysuwa się tron sędziego – biskupa, nauczyciela. Kiedy biskup, jako odpowiedzialny za tworzenie atmosfery na jak najlepszą komunikację między człowiekiem a Bogiem i pomiędzy wiernymi, zezwoli, chrześcijanin, jako jednostka, może nie tylko słuchać, ale i przystąpić do ołtarza, aby w sile Eucharystii dać właściwą odpowiedź Bogu na Jego wezwanie. Czyli w pewnym sensie można rzec, że pełna komunikacja między Bogiem a człowiekiem jest rozumiana jako wyznaczenie wybranych. W związku z nową sytuacją chrześcijan na świecie, w Kościele jest wielu ludzi obojętnych, którym nie zależy na tym, jak odpowiedzą Bogu, ale jak ich przyjmą inni ludzie, dlatego niezbędne jest to miejsce sędziego – katedra biskupia, z której płyną jednoznaczne decyzje. Ale wydaje się, że przez to cierpi sama komunikacja między człowiekiem a Bogiem. Człowiek staje się jedynie słuchaczem i posłusznym „sługą Boga”.

Połączenie ołtarza z tronem, czego początek w Kościele zachodnim przypada na czasy Karolingów, przynosi z sobą „udoskonalenie” miejsca wydawania życiowych poleceń, aby było jasne, jak wysoko jest Słowo Boże od powszedniości życia człowieka. Jeszcze bardziej podkreśla się wielkość Boga i grzeszność człowieka, który może tylko w bojaźni patrzeć, kłaniać się i przeproszać Najświętszego Boga. Kościoły, które zbudowano w tym czasie, były przede wszystkim Domem Pana. W okresie feudalizmu pojmowano Boga jako Najwyższego Pana, dla

którego przeznaczona jest świątynia, dlatego jest ona podobna do olbrzymiego i wzniosłego zamku, ambona jest ukształtowana jako podniesłe miejsce, skąd do nas przemawia, albo raczej domaga się swoich praw, Bóg Wszechmogący. Tutaj zgromadzony lud przekazywał Bogu należną Mu chwałę i cześć. Wierzący są zgromadzeni wokół ołtarza Słowa Bożego i wokół ołtarza ofiary Chrystusa.

Wraz z rozwojem teologii dochodzi do dokładniejszego zdefiniowania sakramentu. Pogłębia się świadomość grzeszności człowieka w stosunku do nieskończonego świętego Boga. Toczą się spory o to, jak jest obecny Chrystus w Eucharystii. Zaostrzają się one w IX w.⁹ i ciągną się aż do czasów Soboru Trydenckiego, będąc dowodem kolejnych zmian rozumienia komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, oczywiście wpływają na architektoniczne rozwiązania środowiska, w którym do wspomnianej komunikacji dochodzi. W rozwiązaniach architektonicznych i liturgicznych świątyni dochodzi do wielkich zmian. Nie tylko ołtarz, ale i miejsce przewodniczącego zgromadzenia liturgicznego odchodzą na dalszy plan, a na pierwszy, jako najważniejsze w świątyni, wysuwa się tabernakulum. Przez to, że kapłan przy ołtarzu jest odwrócony tyłem do ludzi, aby najświętsze czynności były jeszcze bardziej tajemnicze i wywierały jeszcze większe wrażenie na wierzących, miejsce przewodniczenia jest zupełnie niepotrzebne. Kościół jest projektowany i rozumiany przede wszystkim jako dom Boży, przy czym jest podkreślana wzniosłość Bożej chwały. Tabernakulum, które przez długie stulecia było rozumiane jako miejsce przechowywania Eucharystii dla chorych i umierających, z czasem dostaje się do przestrzeni przeznaczonej na zgromadzenie, na słuchanie Słowa Bożego, które jest dla człowieka wyzwaniem do dania Bogu właściwej odpowiedzi. We Francji i w Anglii, począwszy od XII w., tabernakulum było powieszane nad ołtarzem i miało najczęściej kształt gołębiczy. IV Sobór Laterański (1215 r.) zarządził, aby Eucharystia była przechowywana w dobrze zamkniętej przestrzeni. To znaczy, że ojcowie Soboru rozumieli świątynię jako miejsce komunikacji

⁹ Por. hasło: *Paschasius Radbertus* w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, Freiburg 1963, s. 130; hasło: *Berengar von Tours*, tamże, t. 2, s. 216; hasło: *Berengariusz z Tours* w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1976, s. 280.

z mówiącym, ofiarującym się Bogiem. Gotyk zaczął tworzyć tabernakulum jako osobną, podobną do wieży budowlę umiejscowioną w przejściu z prezbiterium do nawy głównej kościoła. Od XV w. w Hiszpanii i we Włoszech zaczęto umieszczać tabernakulum na ołtarzu (zarządził to biskup Mediolanu, św. Karol Borromeusz, † 1584). Człowiek powinien być zadowolony z tego, że może klaniać się Bogu i prosić Go jako najmniej godny ze wszystkich stworzeń ziemi. W ten sposób komunikacja między Bogiem a człowiekiem zacieśnia się tylko do wymagań Boga wobec człowieka, aby Mu się klaniać, czcić, prosić o miłosierdzie i przepraszać za grzechy. Takie pojmowanie jest rozumieniem jansenistycznym, którego skutki możemy spotkać także i dzisiaj.

Kiedy mówimy o tabernakulum, trzeba zaznaczyć, że powinniśmy być wdzięczni za możliwość przychodzenia do kościoła także poza mszą św., by osobiście spotkać się z Bogiem w Eucharystii, otworzyć przed Nim swoje serce, adorować Go, dziękować za Jego miłość, przepraszać i prosić, ale z drugiej strony nie powinniśmy zapominać, że by naśladować Boga, który stał się naszym bratem, to nie wystarczy. On nas zaprasza do pełnej komunikacji, do doskonałej jedności z Nim. Dlatego odnowa liturgiczna II Soboru Watykańskiego podkreśliła ofiarę mszy św. I kiedy mówi o miejscu przechowywania Eucharystii dla chorych na indywidualną adorację dla wierzących w ciągu dnia, poza mszą św., zaleca, aby miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu znajdowało się w oddzielnej kaplicy. Jeśli nie może tak być, według struktury poszczególnych kościołów i miejscowych zwyczajów zgodnych z prawem, trzeba Najświętszy Sakrament umieścić w kościele na którymś z ołtarzy albo poza ołtarzem, ale na honorowym i pięknie przyozdobionym miejscu.¹⁰

Coraz mniejsza liczba wierzących, którzy w codziennym życiu komunikują się z Bogiem, oznacza szukanie możliwości spotkania z Bogiem. Tak też należy rozumieć rodzenie się nowych wspólnot chrześcijańskich, reformację, która na pierwszy plan wysuwa żywą rozmowę z Bogiem. Dlatego forsuje w liturgii zrozumiały język, Słowo Boże w ję-

¹⁰ Zob. SC nr 128.

zyku narodowym, a także śpiew, przez który człowiek najbardziej otwiera swoje wnętrze i czulej reaguje na to, co usłyszał z ust Bożych. Trzeba powiedzieć, że ruch liturgiczny w Kościele katolickim jest właściwie bardzo pożądanym i udanym doświadczeniem przybliżenia człowieka do Boga i Boga do człowieka, jest głośnym wołaniem, po reformie liturgii i całej przestrzeni liturgicznej, w którym człowiek będzie znowu zaproszony do komunikacji z Bogiem, który nie chce być jedynie wzniosłym, oddalonym, świętym i nieprzystępnym Panem.

II Sobór Watykański, jako realność historyczna, jest wyzwaniem do przybliżenia języka dogmatycznego w postaci kerygmatycznej mowy człowieka, jest wyzwaniem do szukania nowych rozwiązań sakralnej przestrzeni, w której dojrzały, a przecież niedoskonały i szukający człowiek znajdzie oparcie, bo przed jego oczyma ofiaruje się Bóg, aby był z Nim stale i swoją ofiarną miłością zapraszał go do naśladowania. W tej komunikacji Boga z człowiekiem Bóg chce nauczyć człowieka, aby nie bał się oddać całkiem do dyspozycji Bogu, bo tylko z Nim i w Nim człowiek może wszystko, może osiągnąć pełni, do której tęskni.¹¹

Na zakończenie spróbujmy pomyśleć, co nam przeszkadza, gdy przychodzimy na indywidualną adorację. Ale spróbujmy pomyśleć także i nad tym, jak bardzo odrywają nas od słuchania Słowa Bożego i od stosownej reakcji na nie, od włączenia się do ofiary razem z Chrystusem, liczne osoby, które powstały przez wieki jako upiększenie miejsca przechowywania Eucharystii na ołtarzu. Może zrozumiemy, dlaczego ojcowie soborowi jednoznacznie zdecydowali: *Przy budowie świątyń należy troskliwie dbać o to, aby były przystosowane do sprawowania liturgii oraz ułatwiały wiernym czynny w niej udział.*¹²

ANDRZEJ FILIPEK SJ, ur. 1948, wykładowca teologii fundamentalnej i liturgiki na Teologicznym Fakultecie Uniwersytetu Trnavskiego (Republika Słowacka), tłumacz z polskiego na słowacki, członek Instytutu Liturgicznego Jana Jaluweckiego w Koszycach. Mieszka w Bratysławie.

¹¹ Por. tamże, nr 2.

¹² Tamże, nr 124.

ks. Janusz Wiśniewski

Fenomen „Renovabis”

Odejście na zasłużoną emeryturę w 2002 r. o. Eugena Hillengassa SJ z funkcji dyrektora wykonawczego „Renovabis” w 2002 r. oraz nadanie przez Katolicki Uniwersytet w Eichstätt tytułu doktora honoris causa, która to uroczystość odbyła się 11 lipca 2003 r., stało się okazją do podsumowania 9-letniej działalności tej organizacji. Bp Leo Schwarz żegnając naczelnego dyrektora „Renovabis” stwierdził, że *dziewięcioletni wkład pracy chrześcijan w ramach „Renovabis” przyczynił się do zintensyfikowania procesu kształtowania się Nowej Europy. Zrealizowano 9 tys. projektów, których koszt wyniósł ok. 270 mln euro i objęto nimi 27 krajów Europy Wschodniej i Środkowej.*

Myślą przewodnią działań o. Hillengassa była wymiana *darów* między Kościołami lokalnymi w różnych częściach Europy, budowanie, a następnie umacnianie wzajemnego zrozumienia, inwestowanie *w ludzi, a nie w kamienie*. Nie oznaczało to zaniechania inicjatyw budowy czy renowacji kościołów, domów parafialnych czy szkół. Sam Hillengass doświadczył w swoim życiu pomocy innych. Urodził się w 1930 r. we Frankfurcie nad Menem. Po II wojnie światowej, w okresie odbudowy i realizacji planu Marshalla, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Studiował filozofię i teologię w Niemczech a zarządzanie w Stanach Zjednoczonych. W latach 1968-1971 sprawował funkcję prowincjała niemieckiej prowincji jezuitów. Następnie przez dwadzieścia trzy lata był ekonomem generalnym zakonu w Rzymie, a od roku 1993 r. „szefem” „Renovabis”.

Solidarność bogatych katolickich Kościołów Europy Zachodniej z Kościołami w Europie Środkowej i Wschodniej ma długą historię. Już w czasach tzw. zimnej wojny katolicy niemieccy dyskretnie i na różne sposoby wspierali swoich braci w wierze żyjących na wschód od Odry. W 1970 r. w Wiedniu powstała Europejska Fundacja Pomocy (EHFJ). Szacuje się, że Niemcy wsparli katolików w Europie Wschodniej sumą

ok. 20,45 mln euro. Zmiany polityczno-społeczne lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Europie Środkowej i Wschodniej otworzyły nowe możliwości pomocy. W 1992 r. biskupi niemieccy opublikowali dokument „Założenia inicjatywy partnerskiej niemieckich katolików wspierających solidarność Wschodu z Zachodem”.¹ W dokumencie czytamy m.in.: *Przed katolikami niemieckimi staje nowe zadanie – europejskiej solidarności, która dotyczy zarówno kobiet, mężczyzn, jak i grup czy stowarzyszeń oraz wspólnot parafialnych. Chodzi tu nie tylko o finansowe wsparcie, ale także o osobistą wymianę doświadczeń, o dialog rozgrywający się w różnych formach czy na różnych płaszczyznach, o dialog wymagający twórczego zaangażowania.*²

Tabela 1. Projekty „Renovabis” w krajach Europy Południowej i Wschodniej

Kraj	Liczba w 2000 r.	Liczba w 2001 r.
Albania	13	29
Armenia	5	3
Bośnia i Hercegowina	19	22
Bułgaria	6	11
Estonia	1	4
Gruzja	11	10
Jugosławia	35	52
Kazachstan	29	34
Chorwacja	23	44
Łotwa	15	12
Litwa	40	50
Macedonia	3	6
Polska	122	118
Rumunia	138	124
Rosja	94	83
Słowacja	93	66
Słowenia	5	13
Czechy	80	82
Ukraina	189	156
Węgry	48	47
Białoruś	54	56
Projekty obejmujące kilka krajów	41	40
Razem	1069	1062

Źródło: Jahresbericht 2001, „Renovabis” 2002.

¹ *Leit Partnerschaftsaktion deutscher Katholiken für europäische Solidarität von Ost und West*, www.renovabis.de/wer_wir_sind/geschichte/index.shtml.

² Tamże, s.1.

Rok później Konferencja Episkopatu Niemiec powołała do życia „Renovabis”, organizację akcji solidarnościowej katolików niemieckich z ludźmi w Europie Środkowej i Wschodniej. Swoją nazwę wywodzi od słów z Psalmu 104: *Emitte spiritum tuum (...) et renovabis faciem terrae*³. Jej praca opiera się na dwu kolumnach-podstawach: na pracy projektowej i partnerskim współdziałaniu. Pierwsza kolumna to praca projektowa – pomoc wspierająca samodzielne działanie. Chodzi o to, aby kraje, instytucje w Europie Środkowej i Wschodniej, objęte danym projektem, czynnie w nim współdziałały; umiały wykorzystać pomoc wstępną do dalszych własnych działań, aż w końcu przejęły pełną odpowiedzialność za projekt. Formą kontroli są regularne sprawozdania ze strony instytucji wnioskujących o pomoc z wykorzystania przyznanych środków finansowych przez „Renovabis”. Ma to prowadzić nie do zależności od sponsora, ale do pełnej i czytelnej realizacji zasady *pomocy wspierającej samodzielne działania*. Projekty pomocy dotyczą przede wszystkim ludzi, konkretnych środowisk. Punktem ciężkości w udzielaniu pomocy są inicjatywy dotyczące pracy z dziećmi i młodzieżą. Finansowanie kuchni dla osób biednych, bezdomnych, opuszczonych, domów opieki społecznej, domów dziecka czy domów dla osób niepełnosprawnych. Inne projekty „Renovabis” to: finansowa pomoc w kształceniu księży i osób świeckich zaangażowanych w życie parafialne czy, w końcu, organizowanie seminariów, spotkań międzynarodowych o tematyce socjalnej, katolickiej nauce społecznej czy zasadach demokratycznego życia społeczeństwa. Drugim punktem ciężkości w działaniu „Renovabis” jest zasada partnerstwa, wspieranie dialogu, wymiany doświadczeń między Wschodem a Zachodem. Dlatego priorytetowe są inicjatywy partnerskie między poszczególnymi wspólnotami parafialnymi, kongresy, spotkania, konferencje z uczestnikami z całej Europy, mające na celu wymianę informacji i doświadczeń. „Renovabis” nie stanowi konkurencji do istniejących już organizacji o podobnych celach. Postrzega siebie jako szansę uwolnienia dodatkowej energii, ini-

³ „...gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” – Ps 104,30; Biblia Tysiąclecia, Poznań-Warszawa 1988⁴, s. 666.

cjatywy, konsolidacji sił. „Renovabis” współpracuje z ok. 800 organizacjami na terenie Europy Środkowej i Wschodniej. Organizacji przyświeca zasada, że nie ma idealnych, patentowych rozwiązań, że każdy projekt winien być przystosowany do warunków lokalnych, tym bardziej że są one realizowane w 27 krajach byłego bloku wschodniego.

Powstaje pytanie o źródła finansowe „Renovabis”. Z jednej strony są to pieniądze pochodzące z kolekty organizowanej raz w roku we wszystkich parafiach katolickich w Niemczech (niedziela Zesłania Ducha Świętego). Inne źródła dochodu to środki pochodzące z podatku kościelnego, puli finansów publicznych i prywatne darowizny. Szacuje się, że „Renovabis” dysponuje rocznie ok. 30,5 mln euro, z czego finansuje ponad 1000 projektów rocznie. W 2002 r. organizacja wydała 34,43 mln euro i wsparła 1224 projekty pomocy socjalno-charytatywnej i wychowawczej oraz medialne. Według nowego dyrektora wykonawczego, o. Dietgera Demutha, który przedstawił w siedzibie „Renovabis” we Freisingu roczny bilans, *jest to bardzo optymistyczny bilans pracy „Renovabis” w 2002 r.* Zbiórki pieniężne przyniosły sumę 12,8 mln euro. Jak zaznaczył o. Demuth, *jest to suma pokaźna zważywszy na napiętą sytuację gospodarczą kraju i ubiegłoroczne powodzie w wielu regionach Niemiec.*

Tabela 2. Źródła pochodzenia środków pieniężnych „Renovabis” w 2000 i 2001 r.

Źródło dochodu	2000 r. mln DM ⁴	2001 r. mln DM
Kolekta	15,98	16,90
Dobrowolne ofiary i spadki	7,15	8,19
Kościelne środki z podatku	37,08	36,17
Publiczne środki (dotacje państwowe) i Caritas	6,34	8,95
Środki z Komisariatu-Diaspora	4,84	2,62
Środki z Funduszu „Przebaczenie”	0,00	2,07
Intencje mszalne	0,29	0,24
Procenty	2,43	2,79
Suma zaoszczędzona z poprzednich niezrealizowanych projektów	1,51	2,96
Razem	75,62	80,88

Źródło: Jahresbericht 2001, „Renovabis” 2002.

⁴ 2 DM = 1 euro.

Tabela 3. Wydatki „Renovabis” w 2000 i 2001 r.

Cel	2000 r. mln DM	2001 r. mln DM
Dofinansowanie projektów	61,84	59,66
Dofinansowanie do wspólnot w diasporze	4,84	2,62
Dofinansowanie do Funduszu „Przebaczenie”	0,00	2,07
Intencje mszalne	0,29	0,24
Wydatki związane z reklamą	1,89	3,08
Koszty personalne	3,89	4,16
Inne	0,64	1,48
Dofinansowanie dodatkowe do projektów z poprzedniego roku	2,23	7,57
Razem	75,62	80,88

Źródło: Jahresbericht 2001, „Renovabis” 2002.

Znaczenie „Renovabis” posumował kard. Karl Lehmann: *Powstanie „Renovabis” wiąże się nierozdzielnie z faktem rozpadu bloku komunistycznego i odzyskanej wolności wielu państw, zmiany sytuacji także dla chrześcijan. Wkład „Renovabis” do odbudowy struktur materialnych i ideowych (ideologicznych) kościelnych, a także inspirowany przez „Renovabis” dialog między Wschodem a Zachodem ma niewątpliwie historyczne znaczenie. To jeden z przejawów odpowiedzialności Kościołów lokalnych w wymiarze duchowym, kulturalnym, religijnym za proces jednoczenia się Europy⁵. Dalej kardynał ostrzegał, że należy unikać pojmowania procesu integracyjnego wyłącznie w wymiarach ekonomicznych, politycznych czy biurokratycznych. Kościołom lokalnym przypada rola tłumacza między Wschodem a Zachodem na płaszczyźnie duchowej. Jednym z wielu przykładów tak pojmowanej roli Kościoła jest wspólna coroczna kolektka w niedzielę Zesłania Ducha Świętego. „Renovabis” patronuje partnerskiej współpracy diecezji mogunckiej i archidiecezji opolskiej. Jedną z ostatnich akcji „Renovabis” dotyczyła kobiet z krajów Europy Wschodniej i Południowej, wskazując na sytuacje, w których są one ofiarami przemocy, poniżenia, a nawet handlu. Niejednokrotnie projekty „Renovabis” dotyczyły pomocy matkom samotnie wychowującym dzieci, samym dzieciom, rodzinom bądź też uwzględniały wsparcie dla*

⁵ www.kath.de/bistum/mainz/mbn/2002/mz020425_11.htm

ośrodków kształcących pracowników socjalnych. O. E. Hillengass podkreśla solidarnościowy charakter projektów „Renovabis”: *Pragnąłem współpracować z partnerem ze Wschodu traktując go rzeczywiście jako partnera. Nie mogło być mowy o „resztkach ze stołu bogatych”, lecz o partnerstwie. Nazwa akcja solidarnościowa ukazuje prawdę, że „Renovabis” nie chce zajmować się strukturami, ale jest raczej wyrazem szeroko pojętego ruchu wspierającego solidarność między Wschodem a Zachodem. Akcja „Renovabis” to wymiana darów; Zachód „dostarcza” środków finansowych, ma rolę doradczą, ale może uczyć się od Wschodu ducha wiary, gościnności, prawdziwego człowieczeństwa. Przez dziewięć lat pracy w „Renovabis” nauczyłem się cierpliwości w kontaktach, a także zasady, że nie wszystko tak możemy z naszej strony zorganizować, jak byśmy chcieli, choćby nam się to wydawało najlepsze. Nie chodzi o jednomyślność czy „jednakowość”, lecz o jedność także na płaszczyźnie wiary, która przejawia się na różny sposób.*⁶

Tabela 4. Projekty zrealizowane przez „Renovabis” w 2001 r.

Cel projektu	Liczba projektów	Suma wyrażona w mln DM	Udział % w ogólnej liczbie projektów	Udział % w ogólnej sumie środków finansowych wspierających projekty
Dofinansowanie pracy duszpasterskiej w parafii:	366	10,32	34,47	17,31
Dofinansowanie do budowy obiektów kościelnych przeznaczonych do kształcenia, np. seminaria, domy rekolekcyjne.	229	16,8	21,56	28,23
Projekty socjalne, np. dofinansowanie domów opieki dla osób samotnych, upośledzonych, stacji Caritasu.	194	15,28	18,27	25,62
Dofinansowanie dokształcania osób świeckich w zakresie pracy parafialnej, socjalnej, rad parafialnych.	134	8,07	12,62	13,53
Dofinansowanie kształcenia dziennikarzy prasy lokalnej i parafialnej.	42	2	3,95	3,36
Stypendia i dofinansowanie kształcenia zawodowego.	83	6,42	7,81	10,08
Pomoc doraźna w przypadkach losowych (powódzie, katastrofy, szkody).	14	0,68	1,32	1,15
Razem	1062	59,64	100	100

Źródło: Jahresbericht 2001, „Renovabis” 2002.

⁶ Glaubensgeist, Gastfreundschaft, Menschlichkeit, „Tagesspost” nr 78, 29 VI 2002, s. 3.

Wobec głosów zachodnich komentatorów, traktujących Europę Wschodnią jako przyszłego klienta opieki społecznej, działalność „Renovabis” jest dobrym przykładem partnerskiej współpracy obu części kontynentu. Sama organizacja stara się wtopić w metaforę, której często używa Jan Paweł II mówiąc o Europie, która ma dwa płuca, przy czym „Renovabis” jest na pewno jednym z nich.

Ks. JANUSZ WIŚNIEWSKI, ur. 1964. Odbił studia na Ludwig-Maximilians Universität w Monachium, połączone z praktyką w Commerzbank i w Finanzkammer des Erzbischöflichen Ordinariats München (Wydz. Finansowy Kurii Diecezjalnej w Monachium). Kontynuuje studia na Wydz. Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego. Mieszka w Płocku.



Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Maryjo, Tyś Bramą Światłości...

Mocą wcielenia Syna Bożego
Przez Ciebie i w Tobie
Zostaliśmy wywyższeni ponad ziemię
Co jest dla nas wspaniałym miejscem pobytu.
Przez Ciebie i przez imię Syna Twojego
Bliżsi się sobie staliśmy.

Kiedy palce Pana wszelkiego stworzenia
Nakreśliły dziesięć słów
Syn Boży w Tobie zamieszkał.
Ojciec przygarnął Cię swoją prawicą,
Duch Święty okrył Cię płaszczem swoim
A moc Najwyższego sił Ci dodała:
Tak Jezus przyjął zasłonę Twojego ciała.

Napisane jest i zostało powiedziane:
Niech przyjdzie do Mnie ten, który głodny
Jak i ten, co jest spragniony.
Mówią bowiem Pisma:
Strumienie wody życia popłyną z jego wnętrza.

Niech Syn Twój obdarzy Cię swoim wielkim miłosierdziem.
Święta i przeczysta, módl się za nami.

Jest to kolejny fragment etiopskiego hymnu „Anqasa byrhan” („Brama Światłości”) ku czci Najświętszej Maryi Panny z księgi „Me’eraf”, będącej zbiorem tekstów liturgicznych, hymnów i pieśni etiopskich.

Chociaż ostateczna redakcja książki dokonała się ok. połowy XV w., to wiele zawartych w niej tekstów sięga starożytności (V-VI w.). Początkowy fragment tej samej pieśni prezentowaliśmy już w „Przeglądzie Powszechnym” nr 9/2001. Przekład z języka etiopskiego na podstawie wydania B.Velat, „Patrologia Orientalis”, t. 34, Paris 1966, s. 69 n.

RAFAL ZARZECZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patrologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Mieszka w Toruniu.



Paweł Tański

Elegia na początku września

To smutne, gdy tak powoli znika świat. Jeszcze słońce
grzeje, ptaki śpiewają, ale już słyszać pieśni odejścia.

Elegię na początku września nuce, elegię rozpoczynającą się od słów:
„To smutne, gdy tak powoli znika świat.”

Idąc pewnego razu z moim psem na spacer,
usłyszałem głosy śpiewających ptaków.

Popłynęły słowa wiersza Staffa *Świat*,
śpiewałem z ptakami, a mój pies

tańczył.

Giwas

Święto w Wilnie.
A mój okręt rozbił się o skałę
Kilka dni wcześniej. Idę
Ponury w tłumie kolorowo ubranych,
Roześmianych ludzi. Słońce
Odbija się w ich oczach, ciała
Rzucają cienie na tańczące,
Szczęśliwe kobiety. Włosy
Wirują w ognistym powietrzu.

Żywy, chociaż umarły.
Smutny, a przecież radosny.
Spokojny, mimo że rozdygotany.
Żebrak, a jednak ksiązę.

Woda, ziemia, powietrze
I ogień – w czterech żywiołach
Wzrok rozpoznaje nieszczęście.
Oto moje wygnanie.
W jednej sekundzie
Utrata wszystkiego. Morze
Pochłonęło moich ludzi,
Braci w niedoli życia.

Wypełza nocą *giwojtos*
I obdarza mnie nadzieją –
Umrę, a przecież żyję,
Ksiązę, mimo że żebrak.

* * *

Arkadiuszowi

Nieruchomość bytu
platońskie idee

a tu zmiany
woda płynie

słowa płyną
dźwięki płyną

Psalm o A.

Kiedy spaceruje po ulicach Moskwy, Jej włosy przypominają chmury w kolorze krwi, a dłonie wystawione na wiatr niosą dotyk na zachód, do niego. On łapie to światło, zapach, powietrze połączone z barwą Jej skóry. Jesteś w Jej ciele, płyniesz w żyłach, płoniesz w oczach.

PAWEŁ TAŃSKI, ur. 1974; adiunkt w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Współredaktor książki „Marian Czuchnowski – kronikarz emigracyjnej codzienności” (2002). Publikował m.in. w roczniku naukowym „Archiwum Emigracji”, paryskiej „Kulturze”, „Pamiętniku Literackim”, wydawnictwie uniwersyteckim „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, „Frazie”, „Kresach”, „Kwartalniku Artystycznym”, „Przeglądzie Artystyczno-Literackim”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Twórczości”, „Toposie”.

Wydał zbiory wierszy: „Ukryty pod topolami” (1997), „Zdania z wiśni” (2000), „Baśnie, głosy, przedmioty” (2001). W przygotowaniu – tomik liryków zatytułowany „Psalmy i elegie”.



Leszek Jerzy Jasiński

Czy obszar biedy na świecie może maleć?

Ubóstwo definiuje się różnie, występuje ono zarówno w krajach nazywanych, nie zawsze trafnie, rozwijającymi się, jak i w krajach bogatych. Czasami obejmuje duże regiony świata, kiedy indziej sąsiaduje bezpośrednio ze stanem zamożności. Naszą uwagę skupimy na wskazaniu możliwości awansu cywilizacyjnego krajów wyraźnie biednych, nazywanych tradycyjnie Trzecim Światem. Opiszemy, jak wielka jest skala ubóstwa, zastanowimy się, czy istnieją warunki materialne pozwalające dużo większej niż obecnie liczbie osób zaspokajać w miarę dobrze elementarne potrzeby życiowe, co jest niezbędne do osiągnięcia przez społeczeństwo zasadniczego postępu ekonomicznego.

Rozmiary współczesnego ubóstwa

Ogół ludzi na świecie można zaszereżować do jednej z trzech grup. W przybliżeniu miliard spośród nas żyje w korzystnej sytuacji materialnej, są to głównie mieszkańcy krajów należących do Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD), w których dobrobyt nie jest jednak zjawiskiem powszechnym. Następne 1,2 mld osób cierpi z powodu permanentnej biedy, każdego dnia ludzie ci konsumują dobra i usługi warte mniej niż jednego dolara, wśród nich 840 mln jest niedożywionych. Pozostałe 4 mld wypadła umieścić między obu tymi skrajnymi grupami, są to często mieszkańcy krajów, w których władza państwowa i system rynkowy funkcjonują słabo. Polacy należą bez wątpienia do grupy pierwszej, pomimo występowania wśród nas ubóstwa i różnicy dzielącej nas od krajów bardzo bogatych.

Najbardziej drastycznym przejawem biedy jest niedożywienie. Na początku 2003 r. Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) przewidywała utrzymanie się lub pojawienie w rozpo-

czynającym się roku wyraźnego braku żywności w 36 krajach¹. Były to głównie kraje afrykańskie, najgorzej sytuacja rysowała się we wschodniej części tego kontynentu: w Erytrei, Etiopii i Ugandzie, duże trudności przewidywano także w Zimbabwie, gdzie brak żywności stał się wyzwaniem dla połowy ludności, w Zambii, Demokratycznej Republice Kongo, Liberii i Gwinei. Problemy wyżywienia występowały w dużej mierze w państwach, w których toczyły się walki wewnętrzne. W Azji zagrożenie głodem odnotowano przede wszystkim w zmilitaryzowanej Korei Północnej, Mongolii (z powodu trudnej zimy i suszy), Gruzji i Tadżykistanie, niestabilna sytuacja utrzymywała się w Afganistanie. Przewidywano pojawienie się problemów z zaopatrzeniem w żywność w Ameryce Środkowej, notującej spadek dochodów z eksportu kawy. W Europie FAO dostrzegło podobne niebezpieczeństwo w Jugosławii i w Czeczenii w Federacji Rosyjskiej.

Jakie zmiany może przynieść przyszłość? Prognozy FAO opublikowane w 2000 r. zakładały, że do 2030 r. bezwzględna liczba osób niedożywionych zmaleje o 11%. FAO publikuje w dalszym ciągu ten materiał, uznaje go więc za aktualny². Na przełomie wieków ponad 80% ludzi głodnych żyło w Czarnej Afryce i w Azji, w świetle prognoz za trzydzieści lat odsetek ten na obu tych obszarach powiększy się do 88.

W grudniu 1995 r. Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych proklamowało Pierwszą Dekadę Narodów Zjednoczonych na Rzecz Wyeliminowania Ubóstwa, obejmującą lata 1997-2006. We wrześniu 2000 r. członkowie ONZ uznali w Deklaracji Milenijnej, że ludzkość powinna zrealizować osiem celów gospodarczo-społecznych, radykalnie przyczyniając się do poprawy warunków życia na wszystkich kontynentach. Tymi zamierzeniami były: zmniejszenie skrajnego ubóstwa i głodu, ustanowienie powszechnego nauczania na poziomie początkowym, wsparcie równości osób obu płci i poprawa stanu prawnego kobiet, zmniejszenie śmiertelności dzieci, poprawa stanu zdrowia matek, walka z AIDS, malarią i innymi chorobami, zapewnienie rozwoju gospodarczego bez szkody dla poziomu zasobów naturalnych i stanu środowiska oraz *rozwój globalnego partnerstwa*, czyli poprawy rozwiązań w sferze handlu i finansów światowych, a także poziomu sprawowania rządów w poszczególnych krajach.

¹ *Food Outlook*, FAO, Rome, February 2003.

² *The state of food insecurity in the world*, FAO, Rome 2000.

Pierwszy z tych ośmiu celów zostanie osiągnięty, gdy zmaleje o połowę odsetek ludzi żyjących za dolara dziennie i odsetek ludzi cierpiących głód³. Taki spadek wskaźników ma nastąpić w latach 1990-2015, przy czym w pierwszym dziesięcioleciu tego ćwierćwiecza, które w chwili uchwalania Deklaracji Milenijnej należało do historii, pewien postęp w dochodzeniu do wytyczonego celu już się dokonał. W przypadku krajów rozwijających się en bloc jedna trzecia drogi wyznaczonej do przejścia została już przebyta, pozostaje otwarte pytanie, czy wskaźniki obrazujące skalę ubóstwa będą się dalej obniżać. Najkorzystniej sytuacja kształtuje się w Azji wschodniej, najgorzej w Czarnej Afryce.

W nadchodzących latach utrzymywaniu się, a nawet pogłębianiu się biedy, będą sprzyjać tendencje demograficzne. W świetle bieżących prognoz Biura Ludności ONZ (United Nations Population Division) z początku 2003 r., do połowy obecnego stulecia ludność świata osiągnie 8,9 mld, podczas gdy w 2003 r. było nas na Ziemi 6,3 mld⁴. Prognoza ta jest obciążona sporą niepewnością, o czym decydują dwie okoliczności, obie źle wróżące perspektywom przezwyciężania ubóstwa: malejąca płodność kobiet i choroba AIDS. Gdyby obecny poziom płodności kobiet utrzymał się, ludność świata powiększyłaby się za niecałe pół wieku do 12,8 mld, to jednak wydaje się mało prawdopodobne. Należy raczej zakładać utrzymanie się obecnego spadku płodności, to znaczy liczby dzieci, jakie w ciągu życia rodzi kobieta, co spowoduje wyraźne zmniejszenie się tempa wzrostu mieszkańców naszej planety. Jednocześnie przyczyni się to do ogólnego starzenia się świata, przy równoczesnych zmianach rozmieszczenia przestrzennego ludzi w kierunku niekorzystnym dla rozwoju gospodarczego⁵.

W ciągu nadchodzących pięćdziesięciu lat dużym przekształceniom ulegnie struktura procentowa ludności zamieszkującej poszczególne kontynenty. W świetle prognoz bogate kraje Europy i Ameryki Północnej będzie zamieszkiwać nie ok. 18% ludności świata, jak jest obecnie, lecz tylko 10%. Udział Afryki, kontynentu dzisiaj biednego i najsłabiej rokuszącego na przyszłość, wzrośnie z 12 do niemal 20%, niewiele zmieniony pozostanie udział

³ www.developmentgoals.org/poverty.htm, 10 III 2003 r.

⁴ www.un.org/esa/population/unpop, 1 III 2003 r.

⁵ Jeszcze w 1994 r. ONZ zapowiadał, że w połowie obecnego wieku ludność świata będzie liczyła nie 8,9, a 9,8 mld.

Azji i Ameryki Łacińskiej. Wzrost liczby ludności nastąpi głównie w Indiach, Pakistanie, Nigerii, Stanach Zjednoczonych, Chinach, Bangladeszu, Etiopii i Demokratycznej Republice Konga. Wskazana kolejność krajów nie zawiera pomyłki: więcej ludzi przybędzie w USA niż w Państwie Środka, gdzie obecnie współczynnik płodności wynosi 1,83 i nie zapewnia utrzymania się dotychczasowej liczby mieszkańców. Stany Zjednoczone swą zdecydowaną, na tle innych krajów wysoko rozwiniętych, ekspansję demograficzną będą zawdzięczać imigrantom oraz relatywnie wysokiemu współczynnikowi płodności kobiet. Najludniejszym krajem na świecie staną się Indie, dzisiaj są nim Chiny. W piętnastu państwach tworzących Unię Europejską przed jej rozszerzeniem na wschód liczba ludności zmaleje o 2%, w Japonii zmniejszy się o 12%, w USA powiększy się o 43%. Znacząco, od 30% do połowy, zmaleje liczba mieszkańców Bułgarii, Estonii, Gruzji, Łotwy, Rosji i Ukrainy.

Zmiany przestrzennego zasiedlenia Ziemi będą szły w parze z drastycznym starzeniem się Ziemi. Dzisiaj mediana ich wieku wynosi 26,4 lata, liczba ta dzieli ludzkość na dwie połowy utworzone przez ludzi mających lat więcej i mniej niż wskazana wielkość środkowa. W krajach wysoko rozwiniętych mediana osiąga dziś 37,3, w krajach wyraźnie biednych 18,1. Za pięćdziesiąt lat analogiczne wielkości, zgodnie z prognozami ONZ, wzrosną do 36,8, 45,2 i 27,1. Świat stanie się zatem wyraźnie starszy, jak jeszcze nigdy w historii, co trudno uznać za okoliczność ułatwiającą niezbędne przekształcenia gospodarcze i społeczne.

Malthus nie miał racji

W naszym myśleniu o zachowaniu równowagi między ekspansją demograficzną a środkami niezbędnymi do życia powraca, niczym bumerang, niekoniecznie w formie oryginalnej, teza sformułowana pod koniec XVIII w. przez Roberta Malthusa⁶. Zdaniem tego ekonomisty i myśliciela społeczne-

⁶ Był on pracownikiem uniwersytetu w Cambridge, a później East India College. W literaturze podkreśla się, że był duchownym Kościoła anglikańskiego, chociaż funkcję tę pełnił krótko. Pracę *Prawo ludności* (*Essay on the Principle of Population*) opublikował po raz pierwszy w 1798 r. anonimowo, obawiając się, że zainteresowanie duchownego tak delikatnymi zagadnieniami zostanie źle przyjęte; zob. W.J.Barber, *A History of Economic Thought*, London 1967, s. 57.

go podwojenie się liczby ludzi na świecie jest równoznaczne ze zmniejszeniem się powierzchni globu ziemskiego o połowę, za czym nie postępują – z powodu znanego w ekonomii prawa malejących przychodów z istniejących zasobów – materialne możliwości podtrzymania życia. Myśl tę, nazywaną prawem ludności, Malthus ujął w głośnym obrazowym stwierdzeniu: liczba ludności powiększa się w postępie geometrycznym (1,2,4,8,16,32,...), podczas gdy zasoby żywności rosną w postępie arytmetycznym (1,3,5,7,9,11,...). Jeżeli świat jest rzeczywiście tak skonstruowany, jak opisuje ta zasada, przyszłość musi nieść z sobą same nieszczęścia, chyba że nieubłagane procesy demograficzne osłabiają wydarzenia nadzwyczajne, choćby wojny i zarazy.

Już w XIX w. stało się jasne, że Malthus uprościł problem. Po pierwsze dlatego, że zmiany technologiczne podczas rewolucji przemysłowej umożliwiły radykalny wzrost podaży żywności i innych dóbr, po drugie, po 1870 r. w krajach Zachodu zaznaczył się spadek tempa wzrostu ludności⁷. Oba te zjawiska utrzymywały się w XX w., a w drugiej jego połowie potencjał światowego rolnictwa wyraźnie przewyższał efektywny popyt na żywność.

Ale maltuzjańskie czarnowidztwo nie znikło. Wróciło w formie raportów Klubu Rzymskiego, bardzo głośnych na początku lat siedemdziesiątych XX w. Ta skądinąd wartościowa inicjatywa intelektualistów europejskich, próbujących określić perspektywy rozwoju ludzkości w nadchodzących dziesięcioleciach, przyniosła predykcje skrajnie pesymistyczne i jak się okazało nietrafne. W 1972 r. Klub Rzymski w powszechnie wtedy czytany raporcie „Granice wzrostu” oznajmił nadejście przed 2000 r. upadku cywilizacji z powodu wyczerpania się surowców i ekspansji ludnościowej. Zabraknąć miało nieodnawialnych surowców i żywności, ze skutkiem w postaci spadku produkcji przemysłowej, rosnąć miały natomiast liczba ludności i zanieczyszczenie środowiska – w końcu i one miały zacząć maleć na fali ogólnego upadku⁸. W 1987 r. Ravi Batra z Southern Methodist University w książce sprzedanej w milionowym nakładzie dowodził tezy zawartej

⁷ J. Oser, *Czy ludzie muszą głodować. Krytyka teorii Malthusa*, Warszawa 1960.

⁸ J. Meadows, *Limits of Growth*, New York 1972 (wyd. polskie: *Granice wzrostu*, Warszawa 1973), por. również J. Forrester, *World Dynamics*, Cambridge, Mass. 1973.

w jej tytule „The Great Depression of 1990s” („Wielki kryzys gospodarczy lat dziewięćdziesiątych”)⁹.

Trzeba jednak przyznać, że teoria Malthusa w pewnych warunkach może okazać się na swój sposób słuszna. Musi bowiem utrzymywać się równowaga między wzrostem liczby ludności a potencjałem gospodarczym, zależnym od bieżących rozwiązań technologicznych i efektywności systemu organizacji produkcji. Kiedy ulega ona zachwianiu, kraj wchodzi, np. w fazę głodu, czy mówiąc dokładniej trwałego niedożywienia. Na pojawieniu się takiej rozbieżności polega w dużym stopniu historyczny i współczesny dramat Chin i Indii, których władze w XX w. podejmowały brutalne metody ograniczania wzrostu liczby ludności. Zjawisko to dało o sobie znać również w historii Polski: w XIX w., w dużej mierze na skutek braku niepodległego państwa, ziemie polskie ominęło wiele zachodzących na świecie procesów ekonomicznych – skutkiem tego stało się przeludnienie, występujące sto lat temu ze szczególnie dużą siłą w Galicji, najbiedniejszej części państwa Habsburgów i jednym z najbiedniejszych miejsc ówczesnej Europy¹⁰.

Już w XIX w. teorie Malthusa zaczęły służyć za uzasadnienie działań o wątpliwych podstawach moralnych, wymierzonych w ludzi biednych. Ich stan przedstawiano jako skutek wyłącznie lenistwa, natomiast oferowaną im pomoc, nawet w postaci działalności związków zawodowych, jako utrwalanie ubóstwa.

Znaczący wzrost produkcji rolnej w ostatnich czterech dekadach minionego stulecia stanowił głównie efekt tzw. zielonej rewolucji, polegającej na wprowadzeniu nowych plennych odmian pszenicy, ryżu i kukurydzy, połączonej ze wzrostem zużycia nawozów i poprawą nawodnienia. W la-

⁹ W ostatnich latach głośny Instytut Schillera zapowiadał ogólnoswiatowy kryzys spowodowany gwałtownym umacnianiem się na rynkach finansowych znaczenia instrumentów nazywanych pochodnymi. Do kryzysu nie doszło. Wypada zaznaczyć, że instytucja ta nie jest zaliczana do znaczących firm analitycznych. Także w Polsce pojawiła się teoria głosząca nieuchronność zagłady żywnościowej świata; S. Albinowski, *Bogactwo i nędza narodów. Studia o gospodarce światowej u progu XXI wieku*, Warszawa 1996. Polemikę z tym poglądem zob. L. J. Jasiński, *Żywność dla świata*, „Przegląd Powszechny” nr 6/1997.

¹⁰ Tenże, *Polskie kontakty gospodarcze z zagranicą w XX wieku*, Warszawa 2003, s. 32-34, 342.

tach 1980-2000 ludność świata wzrosła o mniej więcej jedną trzecią, w tym czasie produkcja żywności, ujmowana wartościowo w cenach stałych, powiększyła się o niemal połowę. Poprawa sytuacji w zakresie wyżywienia dokonała się zasadniczo dzięki wzrostowi produkcji w krajach słabo rozwiniętych, najbardziej w Azji, w Chinach, Indiach, Indonezji i Pakistanie. W nowym stuleciu produkcja zbóż wykazywała już stagnację, a nawet nieduży spadek. Na początku 2003 r. FAO szacowała, że w końcu roku poziom światowych zapasów zbóż okaże się najmniejszy od początku lat siedemdziesiątych. Nie uważa się jednak, by generalna sytuacja w zakresie wyżywienia pogorszyła się. Ważną oznaką zmniejszenia się potencjału żywnościowego byłby wzrost cen głównych produktów rolnych na rynkach międzynarodowych. W 2002 r. malały ceny dwóch podstawowych zbóż, pszenicy i kukurydzy, inaczej niż ceny ryżu.

Wiele wskazuje, że metody poprawy wydajności rolnictwa, podobne do zielonej rewolucji, przyniosą dalszy postęp, chociaż tempo wzrostu produkcji tego sektora gospodarki zmniejsza się. Czy to wystarczy, by nie byli głodni ludzie, którzy dopiero się urodzą, i ci, którzy dzisiaj nie dojadają? Czy są podstawy uważać, że dalsza ekspansja demograficzna nie napotka przeszkody w postaci niedoboru surowców?

Zatrzymajmy się najpierw przy kwestii żywności. Szczególnie groźne perspektywy odnośnie do wyżywienia pojawiały się do niedawna w głośnym amerykańskim Instytucie Obserwacji Świata (Worldwatch Institute) i ze strony jego dawnego merytorycznego lidera Lestera Browna¹¹. Nowsze publikacje tego ośrodka na takie niebezpieczeństwo nie wskazują¹².

Na długą metę wzrost produktywności rolnictwa będzie chyba wymagał sięgnięcia po biotechnologię, zdolną zapewnić duży wzrost ilości żywności i wyższą jej jakość. Budzi jednak niepokój to, w jaki sposób wykorzystuje się tę dziedzinę wiedzy, i jak się ją postrzega w społeczeństwach bogatych i biednych.

¹¹ W tym duchu była utrzymana praca: L. Brown, *Tough Choices. Facing the Challenge of Food Scarcity*, New York 1996; odmienne są ostatnie książki: tenże, *Eco-economy: building an economy for the earth*, Washington 2001 oraz tenże, J. Larsen, B. Fischlowitz-Roberts, *The Earth Policy Reader*, Washington 2002.

¹² Takich ocen nie znajdujemy w powszechnie znanej periodycznej publikacji tej instytucji *State of the World 2003*, Worldwatch Institute, Washington DC.

Obecny kierunek rozwoju biotechnologii nie wychodzi naprzeciw interesom krajów rozwijających się. Aż 85% dostępnych transgenicznych roślin stanowią odmiany soi odpornej na działanie chwastów, kukurydzy niewrażliwej na owady i bawełny. Ten kierunek prac badawczych ułatwia rozszerzanie produkcji rolnej prowadzonej na dużą skalę, wykazując małą przydatność dla krajów Trzeciego Świata. Nie dzieje się to przypadkowo, inwestycje w omawianej dyscyplinie należą w 70% do prywatnych przedsiębiorstw ponadnarodowych. Brakuje znaczących badań istotnych dla krajów tropikalnych, notujących stały niedostatek wody, w szczególności nad takimi roślinami jak sorgo, proso, groch i orzeszki ziemne. Na oznaczenie istniejącej dysproporcji w rozwoju biotechnologii pojawiło się obrazowe określenie: *podział molekularny* („molecular divide”)¹³.

Tę nową dziedzinę wiedzy utożsamia się często z tworzeniem organizmów zmodyfikowanych genetycznie, opatrywanych skrótem GMO (od: „genetically modified organisms”). Jest to uproszczenie, bowiem istnieje informacyjna funkcja biotechnologii, na dłuższą metę może ważniejsza od zmian struktury genetycznej organizmów, sprowadza się ona do poznania sposobu reakcji roślin na suszę i zwierząt na choroby¹⁴. Znajomość genomu otwiera nowe możliwości zrozumienia funkcjonowania organizmów żywych¹⁵, ułatwia tworzenie szczepionek i materiału roślinnego wolnego od wirusów, pozwala przezwyciężać skutki suszy, erozji gleby i zasolenia. Wszystko to może okazać się dużo ważniejsze dla krajów rozwijających się niż dla krajów bogatych¹⁶.

¹³ L. O. Fresco, *Which road do we take? Harnessing genetic resources and making use of life sciences, a new contract for sustainable agriculture*, EU Discussion Forum Towards sustainable agriculture for developing countries, Brussels 2003.

¹⁴ Biotechnologia wydaje się otwierać nowe perspektywy w przemyśle farmaceutycznym i przy wytwarzaniu nowych materiałów; zob. *The survey of biotechnology*, „The Economist”, 29 III 2003 r.

¹⁵ P. Kossobudzki, *Genom w zasięgu ręki*, „Wiedza i życie” nr 6/2000.

¹⁶ Informacyjne możliwości biotechnologii wydają się szczególnie istotne dla krajów biednych. Nic będziemy w tym miejscu zastanawiać się nad znaczeniem moralnym i technicznym ewentualnych eksperymentów genetycznych dokonywanych na człowieku, interesuje nas żywność i królestwo istot żywych, jakimi są rośliny.

Nie ma obecnie dowodu na to, że żywność zmodyfikowana genetycznie jest szkodliwa¹⁷. Chociaż nie ma gwarancji pojawienia się takiego dowodu w przyszłości, nie uzasadnia to odrzucania z góry tej formy żywności i budowy atmosfery strachu przed nią: żywność transgeniczną nazwano żywnością Frankensteina. Swoisty populizm wobec biotechnologii może się okazać najbardziej przykry w skutkach dla biedniejszej części świata¹⁸.

Żywność transgeniczną spotyka się już w Stanach Zjednoczonych, składają się na nią głównie produkty z soi i kukurydzy oraz pomidory. W krajach Unii Europejskiej stosunek do niej jest z reguły negatywny. Podobne nastawienie pojawia się w krajach Trzeciego Świata, zwłaszcza w Indiach i w Afryce, gdzie miały miejsce przypadki odsyłania dostaw takiej żywności, otrzymywanej w ramach programów pomocy dla kraju głodującego¹⁹. Obserwator pyta, czy są to wątpliwości specjalistów, choćby domorosłych, zgłaszane w dobrej wierze, czy reakcja wynikająca z pobudek ekonomicznych lub psychologicznych.

Główny długofalowy problem rolnictwa w krajach wysoko rozwiniętych stanowi nadprodukcja²⁰. Coraz doskonalsze maszyny rolnicze, ziarno siewne, nawozy, nawadnianie i metody walki ze szkodnikami zwiększają systematycznie produktywność rolnictwa. Pomimo ogromnego wsparcia finansowego tego sektora daje on pracę coraz mniejszej liczbie osób, z których duża część, w USA ponad połowa, uzupełnia dochody podejmując dodatkowe zatrudnienie poza rolnictwem. Podobne efekty przynosi wspólna polityka rolna Unii Europejskiej.

Pytanie o wyjście z ubóstwa nie powinno zostać zawężone do spraw żywienia, lepsze życie wymaga przecież zużywania większej ilości energii i surowców. W ostatnich dekadach kraje najwyżej rozwinięte stopniowo realizują model rozwoju zbliżony do koncepcji eko-gospodarki (eco-eco-

¹⁷ L. O. Fresco, *Shaping the future of agriculture, Genetically modified crops*, www.fao.org, 13 III 2003 r.

¹⁸ Inżynieria genetyczna pozwoliła np. na produkcję insuliny ludzkiej, pomocnej w zwalczaniu cukrzycy. Podobnie ludzki interferon służy do zwalczania wirusów.

¹⁹ F. Guterl, *Wojna o pietruszkę*, „Newsweek”, 26 I 2003 r.

²⁰ Stwierdzenie takie można znaleźć na przykład na oficjalnych stronach internetowych rządu USA, www.usinfo.state.gov/products/pubs/oecon/chap8.htm, 15 III 2003 r.

nomy), zdolnej do trwałego, możliwego do utrzymania w długim okresie wzrostu, nie niszczącej samej siebie. Cechę eko-gospodarki stanowi szerokie stosowanie źródeł energii odnawialnej (wiatrowej, słonecznej i geotermicznej) w miejsce paliw w postaci skamieniałości, węgla i ropy naftowej²¹. W takiej gospodarce rośnie znaczenie recyklingu, zużywania niepotrzebnych produktów jako surowców wtórnych²². Ostatnie dziesięciolecie XX w. były okresem wyraźnego zmniejszenia ilości energii i surowców potrzebnych do wytworzenia tej samej co dawniej wielkości produkcji przemysłowej, zjawisko to najprawdopodobniej pogłębi się w przyszłości²³. Współczesna technologia osłabia popyt na surowce, przejawem tego jest bardzo wolny wzrost produkcji żelaza, stali i kwasu siarkowego, dawniej fundamentów rozwoju gospodarczego, a także brak dominacji w międzynarodowym transporcie produktów ciężkich: surowców i nieprzetworzonych artykułów rolnych.

Niezależnie od tych tendencji dostępność zasobów jest czasem niemałym problemem. W rybołówstwie daje znać o sobie malejąca wydajność łowisk, kurczy się powierzchnia wielu obszarów leśnych, powiększają się pustynie, np. w Chinach, występuje erozja gleby. Nie lekceważąc tych trudności, sytuację ogólną wolno jednak oceniać z optymizmem.

Niezbędne warunki poprawy

Teoria ekonomiczna potrafi wskazać działania konieczne do wydziwnięcia się kraju lub regionu ze stanu biedy. Do odniesienia sukcesu potrzebne są, niewiele rzecz upraszczając, cztery zasoby: odpowiednio przygotowani ludzie, bogactwa naturalne, kapitał i technologia. Ważne jest też, by rosnąca produkcja znajdowała nabywców, przy ograniczonym popycie

²¹ Szacuje się, że trzy stany USA: Kansas, Północna Dakota i Teksas, mogą przekształcić energię wiatrów w energię elektryczną potrzebną całemu krajowi. Już dzisiaj Dania i graniczący z nią niemiecki kraj związkowy Szlezwik-Holsztyn uzyskują tą drogą do 20% energii.

²² Ponad 70% papieru uzyskuje się w Niemczech z materiałów wtórnych, w USA ponad połowa stali powstaje ze złomu.

²³ W. Skrzypczak, *Geografia ekonomiczna*, Warszawa 2002, s.177-187.

w kraju konieczny jest dostęp do rynków krajów bogatych. W teorii postawiony problem rysuje się jasno, natomiast realizacja tego ogólnego programu bywa bardzo trudna.

Za najważniejszy czynnik wzrostu uważa się dzisiaj ludzi, ponieważ większość pozostałych czynników można przejąć z zagranicy. Zwiększenie jakości zasobów pracy w krajach biednych oznacza m.in. poprawę zdrowotności i wyżywienia społeczeństwa, wdrożenie lepszego systemu oświatowego i uniknięcie drenażu mózgów, polegającego na wyjeździe za granicę osób najlepiej wykształconych i najbardziej przedsiębiorczych. Surowce i nośniki energii można importować, kapitał może dopłynąć w postaci zagranicznych inwestycji, wiele rozwiązań technologicznych da się przejąć razem z obcym kapitałem lub drogą naśladownictwa²⁴. Dopływ z zewnątrz czynników wzrostu nie będzie jednak nigdy pełny: ogromnym problemem w wielu krajach biednych okazuje się niedostatek wody dla rolnictwa. Uważa się, że poprawa gospodarcza w krajach Sahelu nastąpi tylko dzięki dużym inwestycjom irygacyjnym, na które miejscowych społeczeństw nie stać. Wszędzie na świecie długookresowy wzrost wymaga inwestycji, część bieżących dochodów musi więc być przeznaczana nie na konsumpcję, lecz oszczędzana służąc rozbudowie zdolności wytwórczych. Kraje dawniej biedne, jak Korea, Tajwan, Hongkong i Singapur, notowały wysoki poziom oszczędzania, odkładając zwiększanie spożycia na czas późniejszy.

Dla bardzo biednych krajów ciężarem nie do udźwignięcia jest obsługa długów zagranicznych. Przed laty udzielano im pożyczek zbyt hojnie, a ponieważ nie zostały wykorzystane do trwałej poprawy sytuacji gospodarczej, dzisiejsze zobowiązania dłużnicze pochłaniają czasem więcej pieniędzy niż opieka zdrowotna i edukacja młodzieży.

Pomoc zagraniczna jest niezbędna, lecz powinna prowadzić do wypracowania zdolności Trzeciego Świata do trwałego rozwoju; branie kogoś na długie lata „na garnuszek” mija się z celem. Albert Schweitzer, trochę

²⁴ Powszechnie wiadomo, że po II wojnie światowej Japończycy przez długi czas naśladowali rozwiązania techniczne opracowane w innych krajach. Mniej pamięta się o tym, że do lat 30. XX w. podobnie czynili Amerykanie. Wcześniejsze sukcesy Forda i General Motors w produkcji samochodów stały się możliwe dzięki przejściu technologii europejskich; P. A. Samuelson, W. D. Nordhaus, *Economics*, New York 1989, s. 887.

zapomniany wielki autorytet moralny, słusznie powiedział: *Daj głodującemu rybę, a będzie jeść tego dnia; daj mu wędkę, a już nigdy nie będzie głodować*²⁵. Wybór najlepszej formy pomocy nastrocza trudności, dawniej instytucje pomocowe koncentrowały się na dużych projektach inwestycyjnych, jak budowa zapór wodnych czy dróg, z czasem punkt ciężkości przesunął się na rozwój oświaty i funkcjonowanie instytucji państwowych. Jest faktem, że w latach dziewięćdziesiątych wielkość pomocy zmalała. Przykładowo na przełomie wieków pomoc amerykańska była, po uwzględnieniu inflacji, mniej więcej o połowę mniejsza niż w 1946 r. Środki wydatkowane przez Agencję Rozwoju Międzynarodowego tego kraju (USAID) stanowiły ok. 0,5% wszystkich wydatków federalnych.

Ogromne znaczenie dla krajów rozwijających się ma dogodny dostęp ich towarów do rynków krajów wysoko rozwiniętych. Rozwój ekonomiczny przez wzrost eksportu okazał się skuteczny w przypadku wielu państw azjatyckich, dawniej ewidentnie zacofanych. Liberalizacja handlu światowego, przeciwko której gwałtownie protestują antyglobaliści, wydaje się dzisiaj ważniejsza dla krajów biedniejszych niż bogatszych. Po pierwsze, może ona prowadzić do rozmontowania rozbudowanego systemu wspierania rolnictwa w krajach wysoko rozwiniętych, tworząc nowe szanse dla produkcji rolnej w Trzecim Świecie. Subsidia rolne w krajach OECD na początku XXI w. były w przybliżeniu równe produktowi narodowemu brutto całej Afryki. Po drugie, cła na towary przemysłowe w krajach wysoko rozwiniętych uderzają z większą siłą w kraje rozwijające się niż w inne kraje rozwinięte; po trzecie, nadmierna ochrona rynków krajów biednych nie służy ich rozwojowi: wzrost jest szybszy tam, gdzie ochronę celną uczyniono niedużą²⁶. Usunięcie barier w handlu produktami przetworzonymi mogłoby powiększyć stopę wzrostu PKB w krajach rozwijających się o pół punktu procentowego rocznie, co byłoby odczuwalną zmianą dla wielu ludzi. Cła w krajach bogatej Północy są często czterokrotnie wyższe w przypadku produktów istotnych dla krajów Południa w porównaniu z tym, z czym styka się import na te intratne rynki pochodzący z innych krajów wysoko rozwiniętych²⁷.

²⁵ Niestety, zdanie to w Polsce w latach 90. doczekało się trywializacji.

²⁶ M. Moore, *The WTO and developing countries: priorities for negotiations*, Berlin 23 IV 2001 r.

²⁷ *World Development Indicators*, World Bank, Washington 2002.

Wielkim utrudnieniem dla rozwoju gospodarczego krajów ubogich są zbrojenia. Relatywne nakłady na ten cel w tej grupie krajów są znacznie wyższe niż w państwach bogatych. W 2001 r. wydatki obronne w krajach NATO wyniosły przeciętnie 2,2% PKB, w USA 3,2%, w Polsce 2%, w regionie Bliskiego Wschodu i w Afryce Północnej już 7,2% (w Iraku 9,3%), w Afryce na południe od Sahelu 3,4%, w Azji Środkowej i Południowej 3,8%. Dla porównania w Ameryce Łacińskiej osiągnęły tylko 1,6%, w Rosji 4,3%, w Chinach 4%²⁸.

W procesie rozwoju gospodarki aktywną rolę powinno odegrać państwo. Nie musi ono stać się głównym inwestorem w gospodarce i dominującym właścicielem kapitału. Żaden podmiot prywatny nie zastąpi jednak rządu w roli budowniczego infrastruktury: sieci dróg, szkół czy kanałów nawadniających. Rząd skorumpowany w kraju biednym powoduje więcej szkód niż w kraju bogatym, podobne efekty przynosi fałszywa ideologia. Dyktatorzy, którzy objęli władzę w młodych państwach afrykańskich, powstałych po okresie kolonizacji, zapisali się niekiedy strasznie; przypomnijmy takie postacie jak w Ugandzie „feldmarszałek” Idi Amin, odpowiedzialny za śmierć setek tysięcy ludzi podczas wojny domowej, „cesarz” Afryki Środkowej Jean Bokassa, łączący przepych wokół własnej osoby, okrucieństwo i wyjątkową biedę w kraju, czy Kwame Nkrumah z Ghany, używający tytułu zbawiciela, który odwołując się do ideologii socjalistycznej zniszczył wcześniej zasobną na tle innych krajów Afryki gospodarkę swego kraju. Do państw biednych należą dzisiaj Zambia (kiedyś najbogatszy kraj kontynentu), dawny „diament Afryki” Gwinea Równikowa, Madagaskar (kiedyś eksporter ryżu), bogate w surowce Kongo, dawni potentaci rolni Kenia i Tanzania²⁹.

Rozwój gospodarczy i społeczny obszarów krajów biednych dokonuje się zgodnie z zasadą skumulowanej przyczynowości. Wskazuje ona na stopniowe wzmacnianie się efektów wielu działań podejmowanych w tym samym kierunku, które same w sobie mają niekiedy niewielką siłę oddziaływania. Wskazane cztery podstawowe czynniki wzrostu nie stanowią pełnego planu działań prowadzących do rozwoju gospodarczego, każdy kraj

²⁸ *The Military Balance 2002-2003*, The International Institute for Strategic Studies, London 2002.

²⁹ K. Rajca, *Prawdziwe oblicza dekolonizacji*, „Stosunki międzynarodowe”, kwiecień 2003 r.

musi odnaleźć własny sposób realizacji ogólnych zasad życia ekonomicznego³⁰. Te cztery mechanizmy wzrostu mogą zamienić się w składniki błędnego koła zastoju w gospodarce i społeczeństwie. Niski poziom oszczędności i inwestycji rodzi niski poziom kapitału, ten jest przyczyną niskiej wydajności gospodarczej, która przenosi się na przeciętnie niskie dochody, co skutkuje niskim poziomem oszczędzania i inwestycji, a to z kolei powoduje brak odpowiedniego wzrostu kapitału... itd. Rozerwanie koła ubóstwa jest bardzo trudne: kraje biedne są biedne, ponieważ są biedne. Ostateczną przyczyną występowania różnic w poziomie dochodu na mieszkańca między państwami i regionami pozostaje niejednakowe wyposażenie ich w kapitał fizyczny, ludzki i publiczny, oraz to, że w różnych miejscach na świecie odmienne są umiejętności jego wykorzystywania³¹.

Czy jest zatem możliwe znaczące ograniczenie biedy na świecie? Istnieją niezbędne do tego zasoby materialne, potrzebna jest jeszcze zdecydowana wola i praktyczna umiejętność osiągnięcia tego celu. Niestety poprawa sytuacji w krajach rozwijającymi się zajmuje mało uwagi zwykłych ludzi i polityków w krajach bogatych, pomimo świadomości niebezpieczeństw wynikających z istnienia kontrastów. Podobnie społeczeństwa biedne rzadko potrafią wyłonić elity zdolne konsekwentnie pracować dla poprawy sytuacji wewnętrznej kraju. A cierpliwości w realizacji tego zadania potrzeba szczególnie dużo, bowiem wyjście z zacofania w ciągu ćwierćwiecza, za życia jednego pokolenia, jest osiągnięciem bardzo trudnym. We współczesnym świecie brakuje też atmosfery optymizmu i chęci myślenia perspektywicznego, na nadchodzący czas patrzymy w czarnych barwach, a trudne pytania o przyszłości zbywamy w duchu iluzji trwałej pomyślności³². A przecież zmniejszenie rozmiarów ubóstwa nie jest fizycznie niewykonalne.

LESZEK JERZY JASIŃSKI, ur. 1952, dr hab., pracuje w Instytucie Nauk Ekonomicznych PAN, autor książek: „Reforma Unii Europejskiej” (1998), „Polska polityka kursowa w okresie umacniania się systemu rynkowego 1990-1998” (1999). Mieszka w Warszawie.

³⁰ N. Rosenberg, L. E. Birdzell, *Historia kapitalizmu*, Kraków 1994, s. 469.

³¹ K. E. Case, R. C. Fair, M. Gaertner, K. Heather, *Economics*, London 1999, s. 793-805.

³² Przygotowując ten artykuł, przeczytałem serię wywiadów ze znanymi komentatorami wydarzeń współczesnych: F. Fukuyamą, S. Huntingtonem, R. Dahrendorfem, A. Tofflerem. J. Żakowski, *Trwoga i nadzieja*, Warszawa 2003. Jest to materiał bardzo ciekawy, ale niemal w całości przepelniony opisem świata w czarnych barwach.

Agata Kuran

Euskadi – jedna ziemia, dwa światy

Euskadi a media

Zamachy zbrojne przeprowadzane przez ETA¹ sprawiają, że uwaga całego świata, choć przez moment, skupia się na Euskadi: Hiszpańskiej Wspólnocie Autonomicznej dla jednych, niezależnemu acz uciemżonemu państwu dla drugich.

Taki jest też jeden z głównych celów ETA: choć na chwilę znaleźć się w centrum medialnego zainteresowania, pokazać, że organizacja nadal istnieje i że od jej decyzji uzależniona jest stabilizacja polityczna Kraju Basków, a co za tym idzie, całej Hiszpanii. Paradoksalnie, to w dużej mierze dzięki nowoczesnym środkom masowego przekazu organizacje terrorystyczne mają szansę zaistnieć na skalę światową, dotrzeć do krajów mniej lub bardziej odległych, m.in. do Polski. Dla naszego odbiorcy krótkie wzmianki telewizyjne lub prasowe, komentujące kolejny zamach zorganizowany przez ETA, są jedną z niewielu okazji, kiedy docierają do nas informacje na temat Kraju Basków. Zainteresowanie mediów „problemem baskijskim” jest jednak chwilowe i pobieżne, a relacje o kolejnych zamachach rzadko są poparte dogłębnější analizą problemu. Znana jest nam dokładna liczba rannych i zabitych, wielkość ładunku wybuchowego użytego przez organizację, precyzyjny czas i miejsce wybuchu..., nie dostajemy jednak odpowiedzi na wiele rodzących się pytań; tak naprawdę nie wiemy, kim są osoby należące do organizacji, nie znamy ich dokładnych pobudek, sprawiających, że są skłonni nacisnąć na spust. Jaki sens mają ich akcje zbrojne, i czy możemy w nich szukać jakiegokolwiek sensu? Na te fundamentalne pytania musimy już sobie odpowiadać sami, często dysponując jedynie fragmentarycznymi wiadomościami oraz naszą wrażliwością i wyobraźnią. Niedobór informacji w prasie polskiej sprawia, że wizja, jaka powstaje w naszych oczach, jest często mylna lub przynajmniej niedoskonała.

¹ ETA – Euskadi ta Askatasuna, Euskadi i Wolność.

Choć komentarzowi, jaki mam zamiar przedstawić, daleko jest do w pełni profesjonalnej analizy politycznej, mam nadzieję jednak, że moja relacja z pozycji zwykłego obserwatora przyczyni się choć w znikomej mierze do wyjaśnienia niektórych z rodzących się pytań i wątpliwości.

ETA dzisiaj

Lewicowa organizacja baskijskich separatystów, ETA, to jedyne w Europie ugrupowanie o charakterze zbrojnym działające po dzień dzisiejszy. Ani w czasach reżimu dyktatorskiego gen. Franco, ani w okresie rządzącej w okresie demokracji partii socjalistycznej PSOE², ani też obecnie, kiedy u władzy znajduje się prawicowa Partia Ludowa³, nie udało się położyć kresu akcjom terrorystycznym przeprowadzanym przez ETA. Nie licząc krótkich chwil zawieszenia działań zbrojnych, kiedy to istniała nadzieja na zakończenie konfliktu, ETA, od ponad z górą czterdziestu lat jest nieprzerwanie obecna na arenie politycznej Hiszpanii. Po nieudanych próbach dwustronnych negocjacji (między reprezentantami ETA i przedstawicielami władz), obecny premier Hiszpanii, José María Aznar, przy wsparciu Organów Sprawiedliwości, postanowił ostatecznie „rozprawić się” z tym baskijskim ugrupowaniem zbrojnym. Obecny rząd przychylił się do polityki „twardej ręki”: nie wierząc w możliwość zakończenia konfliktu drogą negocjacji czy też obopólnych rokowań (głośne hasło „nie mamy zamiaru rozmawiać z mordercami”) położył zdecydowanie nacisk na jednostronne działania polityczne i prawne. W myśl tej zasady, jedno z ostatnich przedsięwzięć rządu to decyzje o delegalizacji organizacji politycznych i społecznych oskarżonych o bliską współpracę z ETA. Krok to spektakularny i jednocześnie kontrowersyjny. O ile premier Aznar może liczyć na poparcie Partii Ludowej i Partii Socjalistycznej, których działacze znajdują się na celowniku ETA, o tyle jego decyzje wywołały żywą polemikę na gruncie baskijskim, nie tylko w obozie radykalnej lewicy (Izquierda Abertzale⁴),

² PSOE – Partido Socialista Obrero Español, Hiszpańska Socjalistyczna Partia Robotnicza.

³ PP – Partido Popular, Partia Ludowa.

⁴ Izquierda Abertzale – Lewica „Patriotyczna” – tym mianem określają się zwolennicy radykalnej lewicy baskijskiej.

ale też wśród zwolenników nacjonalizmu i lewicy demokratycznej (reprezentowanych odpowiednio przez partie EA, PNV i IU)⁵.

Wiele osób, zmęczonych przedłużającą się sytuacją, cechującą się brakiem demokratycznej stabilizacji politycznej oraz ciągłym zagrożeniem nowymi akcjami terrorystycznymi, optymistycznie pokłada nadzieje w tym, iż obecnemu rządowi uda się pokonać ETA. Z drugiej jednak strony, sceptycy podpowiadają, że polityczne zwycięstwo nad ETA, nawet jeżeli możliwe, nie rozwiąże problemu baskijskiego. Problem ten bowiem, choć jego podstawą jest przemoc polityczna oraz jej konsekwencje, nie sprowadza się tylko i wyłącznie do kwestii politycznej, jego korzenie tkwią głęboko w warstwie społecznej. Załóżmy, że obecnemu rządowi uda się rzecz do tej pory niemożliwa: rozpracowanie struktury ETA i osadzenie jej członków w więzieniu. Jak jednak zapobiec jej odrodzeniu? Jak walczyć z sympatią społeczną dla radykalnej działalności separatystów? Odpowiedzi na te zagadnienia należałoby szukać wśród samej wspólnoty baskijskiej, problem jednak w tym, że pojęcie „wspólnota baskijska” jest w chwili obecnej pojęciem czysto teoretycznym.

Separatyści oraz „ci inni”, czyli rzecz o społeczności baskijskiej

Według jednej z upraszczających problem teorii, wszyscy Baskowie, należący do ugrupowań nacjonalizmu radykalnego czy też demokratycznego są niebezpiecznymi separatystami wypowiadającymi wojnę Hiszpanii i jej władzom. Teoria ta jest w pełni błędna, a traktowanie Basków jako jednolitej, spójnej grupy społecznej jest absurdem.

Społeczeństwo baskijskie (którego bezpośrednio dotyczy konflikt i które najdotkliwiej odczuwa jego konsekwencje) jest społecznością całkowicie rozbitą, skłóconą, podzieloną na przeciwstawne obozy. Kością niezgo-

⁵ EA – Eusko Alkartasuna, partia polityczna działająca na gruncie polityki baskijskiej; powstała w 1986 r. na skutek wewnętrznego rozłamu w PNV.

PNV – Partido Nacionalista Vasco, Baskijska Partia Nacjonalistyczna, ciesząca się największym poparciem w Baskijskiej Wspólnocie Autonomicznej.

IU/EB – Izquierda Unida lub Esker Batua – Zjednoczona Lewica.

dy nie jest tylko i wyłącznie kwestia przemocy politycznej, ale też i problematyka niepodległościowa Euskadi. Tak więc mamy do czynienia z wieloma, diametralnie różnymi wizjami tego samego problemu, analizy tej samej rzeczywistości. Baskijska atmosfera społeczno-polityczna wrze, a od dłuższego czasu wielu obserwatorów ostrzega przed możliwością starcia społecznego między skrajnymi obozami: lewicowymi radykałami baskijskimi a zwolennikami prawicy hiszpańskiej.

W wielkim uproszczeniu możemy zaryzykować twierdzenie, że społeczeństwo baskijskie jest podzielone na dwa obozy. Pierwszy obóz skupiałby zwolenników radykalnej lewicy, uzurpujących sobie prawo do reprezentacji „prawdziwych Basków”, natomiast do drugiego należałyby osoby nie identyfikujące się lub też jawnie przeciwstawiające radykalnemu projektowi politycznemu oraz równie radykalnym metodom jego realizacji. Tak wyglądałby obraz obecnej sytuacji. Chcielibyśmy jednak ukazać, że radykalizm polityczny nie jest pojęciem nowym, wyłączną cechą dzisiejszej „patriotycznej” lewicy baskijskiej (*izquierda abertzale*), choć może w okresie ostatnich lat stał się bardziej widoczny.

Wydaje nam się, że zrozumienie dzisiejszej sytuacji politycznej i społecznej Euskadi jest niemożliwe bez odwołania się do historii i polityki baskijskiej. Dlatego też cofniemy się do początków XX w., do momentu narodzin nacjonalistycznej myśli baskijskiej.

Chcielibyśmy położyć szczególny nacisk na kwestię radykalizmu, cechy dystynktywnej ETA i jej sympatyków. Interesuje nas również wyjaśnienie, co kryje się pod pojęciem prawdziwego Baska i jakie warunki muszą spełniać mieszkańcy Euskadi, aby na to miano zasłużyć. Warte uwagi jest przyjrzenie się, kto jest twórcą tych rozróżniających kryteriów i jak zmieniają się one w czasie. Najważniejszą kwestią jest chyba jednak szczegółowe wyjaśnienie przyczyn obecnego rozłamu społeczeństwa baskijskiego i zbadanie okoliczności, w jakich ten rozłam nastąpił.

U źródeł baskijskiego radykalizmu: Sabino Arana...

Radykalizm, choć kojarzony w chwili obecnej głównie z ETA, pojawił się w nacjonalizmie baskijskim na długo przed narodzinami tego ugru-

powania politycznego. Jego pierwszych przejawów można by się doszukiwać w historii baskijskiej początków wieku – był on obecny w chwili narodzin nacjonalizmu demokratycznego, obecnie reprezentowanego przez PNV.

Kluczową postacią dla nacjonalistycznej myśli baskijskiej jest Sabino Arana y Goiri (1865-1903), założyciel Nacjonalistycznej Partii Baskijskiej. Można śmiało powiedzieć, że ten Baskijczyk z urodzenia jest „wynalazcą” narodu baskijskiego. Jego filozofia, w dużej mierze opierająca się na mitycznej wizji historii Kraju Basków, zakłada całkowitą niezależność tej wspólnoty (od początków jej wielowiekowego istnienia) od państwa hiszpańskiego (tworu dużo późniejszego). Pierwszy okres jego filozofii, przypadający na lata 1895-1898, niebezpiecznie jest określać mianem najbardziej radykalnego; Arana sygnalizuje konieczność walki niepodległościowej z Hiszpanią, mającej zapewnić *Ludowi Baskijskiemu* wieczne zbawienie oraz nakazuje swoim zwolennikom dążenie do utrzymania czystości rasy baskijskiej, jego zdaniem nieporównywalnie wartościowszej od rasy hiszpańskiej.

Wszyscy maketos⁶, wielcy czy maluczcy, mieszczenie czy robotnicy, uczeni czy ignoranci, dobrzy czy źli, są wrogiem naszej ojczyzny. Według Sabino Arany, baskijskość ma swoje podstawy w rasie, a odmienność rasy baskijskiej można stwierdzić na podstawie grupy krwi oraz fizjonomicznych cech dystynktywnych. Według badań antropologicznych z początków wieku, Baska charakteryzowałaby grupa krwi o czynniku Rh– oraz specyficzny kształt czaszki. Jak jednak rozpoznać te kryteria na pierwszy rzut oka? Dla Sabino Arany odzwierciedleniem czystości rasy baskijskiej jest czystość rodu; każdy z kandydatów do przyjęcia go do baskijskiej partii nacjonalistycznej, utworzonej w 1895 r., musiał się wykazać przynajmniej czterema nazwiskami baskijskimi.

W późniejszym okresie (lata 1898-1900) myśl Sabino Arany ulega pewnemu „złagodzeniu”: jego postulaty tracą pierwotny radykalizm, a w końcowym etapie swej działalności (ostatnie dwa lata przed śmiercią, 1902-1903), zwanym okresem ewolucji prohiszpańskiej, Arana odchodzi od idei niepodległości na rzecz autonomii w ramach państwa hiszpańskiego.

⁶ Tym mianem Arana określa imigrantów, którzy na początku XX w. napłynęli licznie z innych prowincji hiszpańskich w związku z rozwojem przemysłowym tego regionu.

...i jego następcy. Narodziny ETA

Po jego śmierci, wśród kontynuatorów polityki nacjonalistycznej następują pierwsze z licznych rozłamów. Tak powstał obóz zwolenników autonomii, skupiający umiarkowanych nacjonalistów, reprezentantów klasy miejskiej, oraz mała grupa pod przewodnictwem Eli Gallastegui, skupiająca głównie młodzież i opowiadająca się za niepodległością w myśl pierwszej, radykalnej filozofii Sabino Arany.

Ta właśnie grupa, w okresie dyktatury gen. Franco (1939-1975), stanie się wzorem dla innej organizacji młodzieżowej: ETA. Mimo znacznej różnicy czasowej między działalnością obu ugrupowań (lata trzydzieste i sześćdziesiąte XX w.), łączy je wiele podobieństw: obydwie skupiają osoby młode, zdecydowane na podjęcie radykalnych działań w celu wywalczenia niepodległości dla swojego narodu. To, co je dzieli, to polityczne realia, w jakich przypada im działać. Założona w 1959 r. przez studentów Uniwersytetu Deusto (Bilbao) ETA rodzi się z potrzeby głębokiej przemiany sytuacji, w której kultura i odrębność baskijska są narażone na utratę swych cech dystynktywnych, na skutek procesu „niwelacji kulturowej”, w ramach polityki nacjonalistycznej Franco. ETA buntuje się zarówno przeciw dyktaturze i przeciw nacjonalizmowi demokratycznemu, reprezentowanemu przez PNV. Jest odpowiedzią młodego pokolenia na klęskę poniesioną w wojnie domowej przez pokolenie swoich rodziców, apatycznemu, niezdolnemu stawiać czoło nowemu zagrożeniu. Po okresie krótkiej współpracy z PNV, mającej na celu zmobilizowanie tego ugrupowania do podjęcia aktywnej walki przeciw dyktaturze, młodzi założyciele ETA odcinają się zdecydowanie od jego filozofii politycznej. W pierwszych latach swojego istnienia, pomimo niewiary w możliwość obalenia dyktatury i wywalczenia niepodległości za pomocą działań pacyfistycznych, ETA nie ucieka się do użycia przemocy. Jej działalność ogranicza się do akcji o charakterze agitatorskim i propagandowym (rozwijanie plakatów, powielanie ulotek, napisy na murach itd.). Akcje te nie są jednak w stanie zapobiec kolejnym zatrzymaniom, torturom i egzekucjom przeciwników politycznych systemu, a klimat codziennych represji (zakaz posługiwania się językiem baskijskim w życiu publicznym) staje się coraz trudniejszy do zniesienia. Członkowie ETA dochodzą z czasem do wniosku, że jedynym narzędziem, które

może zapewnić sukces w walce z dyktaturą, jest przemoc polityczna, że jedyną odpowiedzią na przemoc faszystowską jest przemoc rewolucyjna.

Przemoc polityczna: za czy przeciw?

W siedem lat od założenia organizacji, w 1966 r., na V Zgromadzeniu ETA, zapada formalna decyzja o utworzeniu w strukturze organizacji tzw. *frente militar*⁷, odpowiedzialnego za realizację akcji zbrojnych. Od tego czasu ETA przeprowadziła 3391 ataków, w których śmierć poniosło ponad 836 osób a 2300 zostały ranne.⁸ Przemoc polityczna stała się jej głównym, a z czasem jedynym narzędziem politycznym. W kontekście dyktatury, uniemożliwiającej jakąkolwiek legalną działalność polityczną o charakterze nacjonalistycznym, pozbawiającą Basków wolności słowa, możliwości posługiwania się swoim językiem, nierzadko skazująca za najmniejszy przejaw sprzeciwu na tortury, areszt, a nawet śmierć, uciekanie się do przemocy, aby położyć kres tej sytuacji, nie wydaje się krokiem tak szokującym jak dziś.

Co więcej, w tym okresie, kiedy użycie przemocy politycznej wydaje się jedyną możliwą formą oporu, walki o przetrwanie kultury baskijskiej, ETA urasta w oczach swojej wspólnoty do rangi bohatera narodowego. Należy podkreślić fakt, że gdyby nie szerokie poparcie społeczne (a w praktyce i materialne), działalność tej skromnej, kilkunastoosobowej na początku organizacji szybko zakończyłaby się fiaskiem.

Stało się jednak inaczej: ETA szybko została uznana za polityczną reprezentację wszystkich Basków, a jej działacze za idealistów gotowych poświęcić swe życie w obronie rodzimych wartości. W okresie dyktatury wyznacznikiem „baskijskości” stał się język, *euskera*, zakazany przez Franco zarówno w mowie, jak i w piśmie i skazany na powolne wyginięcie. O wadze języka dla baskijskiej tożsamości narodowej może świadczyć fakt, że Baskowie określają się sami (w *euskera*) mianem *euskaldunes*, czyli władający językiem baskijskim; a ETA jawi się przed resztą społeczeństwa jako jego obrońca.

⁷ *Frente militar* – skrzydło zbrojne.

⁸ Informacje przytoczone za „Gazetą Wyborczą” z września 2002 r.

Rok 1975: nowy rozdział, nowy podział

Symboliczny rok 1975, w którym przypada śmierć Franco, jest rokiem nadziei na odmianę losu, ale też i początkiem istniejącego do dziś rozwarstwienia społeczności baskijskiej. O ile do tej pory wspólnotę tę cechowała spójność i solidarność w imię kolektywnego sprzeciwu wobec ustroju Franco, o tyle przypadający na okres po śmierci dyktatora proces transición⁹ jest przyczynkiem do rozwarstwienia się tej niegdyś spójnej grupy. Część Basków udziela poparcia nowemu systemowi politycznemu, wierząc w jego demokratyczny charakter i w możliwość realizacji postulatów autonomistycznych na legalnej drodze politycznej. Ta grupa akceptuje nową Konstytucję i nadany w 1979 r. Status Baskijskiej Wspólnoty Autonomicznej i uważa za w pełni konieczne zakończenie działalności zbrojnej. W tej grupie są również niektórzy działacze ETA, decydujący się na opuszczenie organizacji. Używamy słów takich jak „część” lub „niektórzy”, aby podkreślić, że nie jest to decyzja kolektywna wszystkich Basków. Inna część społeczeństwa baskijskiego odrzuca tekst Konstytucji i nie uznaje przyznanej autonomii, jako że jej akceptacja oznaczałaby zgodę na pozostanie w zależności od Hiszpanii. Niektórzy członkowie ETA są też rozczarowani procesem transición; zamiast spodziewanej rewolty politycznej następuje ich zdaniem „delikatny retusz” starego systemu, w którym jest nadal obecna większość dawnych polityków. Ci członkowie ETA odmawiają uznania legalności nowego systemu i, wbrew oczekiwaniom na zawieszenie broni, podejmują decyzję o wzmożeniu akcji terrorystycznych.

Bask contra Bask

Konflikt, jaki w czasach frankistowskich miał charakter jednowymiarowy, był wspólną walką narodu baskijskiego przeciw dyktaturze, w tym okresie staje się konfliktem wielopłaszczyznowym, czego dobitnym przykładem staje się skłócenie wspólnoty baskijskiej. Tak jak i w czasach dyktatury, również i dziś nadal mamy do czynienia z antagonistycznym nasta-

⁹ Transición – Reforma – tym mianem Hiszpanie określają proces przejścia do demokracji.

wieniem części społeczeństwa baskijskiego do abstrakcyjnej idei Hiszpanii (przejawiającym się w praktyce negatywnym stosunkiem do wszystkich jej symboli: policji, rządu, króla, hiszpańskich partii politycznych...). Od symbolicznego roku 1975 zarysowuje się nowy konflikt, na płaszczyźnie wewnętrznej, między Baskami, popierającymi Autonomię w ramach Hiszpanii a tymi, dla których jedyną dopuszczalną opcją jest niepodległość. Rozłam ten trwa do dziś i ETA, choć przy mniejszym poparciu społecznym i w uszczuplonej liczbie, nadal odwołuje się do użycia przemocy politycznej, „broniąc” postulatów niepodległościowych.

ETA: jedna czy dwie?

Błędem byłoby jednak myśleć, że ETA z 1959 r. i ETA chwili obecnej to jedna i ta sama organizacja. Kompleksowe zmiany, jakie zaszły w okresie ponad czterdziestu lat, sprawiły, że pierwotną i dzisiejszą organizację łączy jedynie wspólna nazwa. Wielu z pierwszych członków ETA, a nawet jej założyciele, odcinają się zdecydowanie, choćby w sferze poparcia, od związku z dzisiejszą organizacją i nie są w stanie zrozumieć racji jej obecnych członków. Są to zmiany zarówno strukturalne (odnoszące się do liczby, wieku i motywacji członków organizacji), jak i dotyczące tzw. filozofii organizacji, jej celów i taktyk ich realizacji. Przez okres ponad czterdziestu lat nastąpiły zmiany zarówno liczby, jak i tożsamości członków organizacji, bądź za sprawą aresztowań (i konieczności zastąpienia zatrzymanych członków nowymi), bądź za sprawą osobistej decyzji o wystąpieniu z organizacji (choć te w dużo mniejszej liczbie, za sprawą trudności tego procesu).

O ile ETA z początków istnienia była organizacją o dużym poparciu społecznym, skupiającą wielu członków, a jej działalność terrorystyczna miała w dużej mierze charakter sporadyczny i selektywny, o tyle odnośnie do dzisiejszej ETA można zaryzykować twierdzenie, iż jest to organizacja, która w zdecydowanej mierze utraciła wsparcie ze strony społeczności baskijskiej, liczba jej członków znacznie zmalała, a zamachy terrorystyczne nasiliły się i cechuje je bezprecedensowe okrucieństwo i przypadkowość ofiar. Można więc śmiało powiedzieć, że choć liczba członków ETA, znana jedynie w dużym przybliżeniu, uległa dużej redukcji, niemniej jednak jej

działalność stała się zdecydowanie bardziej radykalna. Konkluzja, jaka z tego wynika, jest następująca: o ile radykalizm nacjonalizmu baskijskiego nie jest pojęciem nowym (jako że towarzyszył już narodzinom myśli nacjonalistycznej), o tyle w ostatnim okresie zdecydowanie się nasilił.

Nowe pokolenie: młodość i radykalizm

Obecni członkowie ETA to pokolenie urodzone w czasach demokratycznych, które nie doświadczyło osobiście realiów dyktatury frankistowskiej. Paradoksalnie, mimo iż autonomia i swobody polityczne Kraju Basków są dziś nieporównywalnie większe niż to miało miejsce jeszcze trzydzieści lat temu, młode pokolenie, przez brak osobistych doświadczeń i pamięci tego czasu, zdaje się to ignorować. Porównując członków ETA z lat sześćdziesiątych-siedemdziesiątych z dzisiejszymi, można zdecydowanie stwierdzić, że ci ostatni są zdecydowanie bardziej radykalni w swoich poczynaniach.

Jak wytłumaczyć ich zachowanie? Młodzi działacze dzisiejszej lewicy radykalnej (IA) są przeświadczeni, że tak samo jak w czasach Franco, tak i dzisiaj istnieje ryzyko zatracenia kultury baskijskiej. Nie chodzi tu jedynie o zagrożenia płynące z globalizacji kultury i naturalnego procesu odchodzenia od tradycji i specyfiki kulturowej danego regionu. Izquierda Abertzale jest zdania, że prawica hiszpańska jest takim samym wrogiem autonomii baskijskiej jak gen. Franco. Dlatego też działania ETA, nazywane przez większość akcjami terrorystycznymi, są dla nich przejawem samoobrony „prawdziwych Basków” wobec aktów represji i ataków Madrytu i Hiszpanii. Wbrew zapewnieniom IA o własnej obiektywności, oczywisty jest fakt, że dokonuje ona manipulacji rzeczywistości na potrzeby realizacji własnego projektu politycznego. Trudno jednak stwierdzić, w jakiej mierze zniekształcony sposób postrzegania jest konsekwencją indoktrynacji czy manipulowania podatnych nastolatków, a w jakiej z kolei wynikiem otrzymanego przez nich wychowania. Przyczyn, które sprawiają, że młodzi ludzie stają się członkami organizacji społecznych, politycznych czy też kulturowych, działających w kręgu wpływów ideologii radykalnej, jest naprawdę wiele, a prawie każdy przypadek należałoby analizować z osobna. Dla

jednych magnesem staje się przemoc polityczna, dla drugih bycie członkiem IA jest etapem naturalnej ewolucji politycznej, kontynuacją wzorców wyniesionych z domu, dla innych jest to z kolei panaceum mające zapewnić ochronę przed niepewną przyszłością... Rodzi się pytanie, w jaki sposób IA udaje się przyciągnąć nowych zwolenników, w czasach gdy wydawać by się mogło, że idee radykalne tracą na popularności, a coraz więcej młodzieży nie przejawia zainteresowania jakąkolwiek formą polityki.

Kto jest Baskiem?

Przynależąc do IA, działając w jej imieniu, masz prawo określić siebie mianem „prawdziwego Baska”, jako że działasz, a twoje działanie ma na celu ocalenie twojego narodu – to argumenty, jakimi kuszą działacze Izquierda Abertzale potencjalnych członków organizacji. Brak jednoznacznej i spójnej definicji „baskijskości”, jej nienamacalny, subiektywny charakter, dopuszcza dowolność interpretacji, co w sposób nieunikniony prowadzi do manipulacji. Wśród osób przynależnych do kolektywu lewicy patriotycznej jak i wśród członków ETA nie wystarczy czuć się Baskiem czy też urodzić się na terytorium Wspólnoty Autonomicznej. Baskiem można stać się jedynie przez akcję. Chęć bycia nim musi więc być potwierdzona czynem, aktywnym działaniem w obronie narodu. Zgodnie z tą kontrowersyjną definicją jedynie członkowie ETA i ich aktywni sympatycy zasługują na miano „prawdziwych Basków”. Pozostali, czyli osoby przeciwstawiające się temu ugrupowaniu, choć będą się określać jako Baskowie, według radykałów są zdrajcami.

Czym kusi Izquierda Abertzale?

Jak wytłumaczyć „sukces” ideologii lewicy patriotycznej wśród młodzieży? Dużą rolę w pozyskaniu jej dla projektu IA odgrywa nie tylko sama filozofia radykalistów, ale też ich perfekcyjna organizacja oraz umiejętne podejście do młodzieży. IA wychodzi naprzeciw oczekiwaniom nastolatków, stara się poznać ich potrzeby, a następnie przekonać, że rozwiązanie

ich problemów będzie możliwe jedynie w nowym państwie, któremu, działając w myśl idei radykalnych, wspólnie wywalczą niepodległość. Chociaż priorytetowe cele MLNV mają charakter polityczny, ich realizacja jest niemożliwa bez poparcia ze strony młodych reprezentantów społeczeństwa. Świadoma tego lewica radykalna przywiązuje dużą wagę do organizacji i kontroli własnych grup społecznych, mających charakter ekologiczny, feministyczny, antymilitarny, młodzieżowy a nawet... pacyfistyczny. Oferta tych organizacji jest na tyle szeroka, że każdy zainteresowany znajdzie coś dla siebie, zgodnie ze swoimi poglądami i zainteresowaniami.

Według młodzieży zrzeszonej w strukturach tych organizacji, ich atutem jest dynamika, energia, możliwość aktywnego udziału oraz bezpośredni kontakt z resztą uczestników. IA otwarta jest na osoby nie mające jeszcze praw wyborczych (a co za tym idzie, możliwości brania czynnego udziału w życiu politycznym), dla których często nie ma miejsca w tradycyjnych partiach politycznych.

Stawiamy na młodość

Dla lewicy radykalnej udział właśnie młodych działaczy jest niezwykle ważny i specjalnie z myślą o nich w strukturach IA istnieją liczne platformy i organizacje, specjalizujące się wyłącznie w problemach ich dotyczących (np. Ikasle Abertzaleak, zajmująca się kwestiami uczniów i studentów oraz SEGI, oficjalna organizacja młodzieży radykalnej w ramach MLNV). Zachęcanie nastolatków do aktywnego uczestnictwa nie jest jednak zabiegiem w pełni bezinteresownym. To dzięki inicjatywie, entuzjazmowi i często bezgranicznemu zaawansowaniu młodych członków ruchów społecznych, należących do świata radykalnego, możliwe jest wiele akcji, których celem jest krzewienie rodzimej kultury, popularyzowanie wielowiekowej tradycji czy też nauka języka baskijskiego. Pozytywny charakter tych osiągnięć niweczą jednak akcje o charakterze przestępczym, do których realizacji w myśl dyrektyw ETA wykorzystuje się często tych samych, najmłodszych zwolenników radykalnej lewicy baskijskiej. Typowa dla nastolatków energia, bunt i chęć działania, a często też fanatyzm i nieodjrzałość, sprawiają, że stają się oni przydatni w akcjach sabotażowych

i prowokacjach przeciwników IA. Ta młodzieżowa przemoc określana jest powszechnie baskijskim mianem *kale borroka* (walka uliczna). Spalone siedziby demokratycznych partii politycznych, bankomaty, kabiny telefoniczne, spopielone resztki autobusów, powybijane szyby w witrynach sklepowych – to powweekendowy obraz w wielu miastach i miasteczkach baskijskich, rezultat wandalizmu, akcji przeprowadzonych przez młodych radykalistów.

Kale borroka

Według MLNV, *kale borroka* to jedna z nowych form walki społecznej, mająca na celu wspomaganie walki politycznej i zbrojnej. Jej główną funkcją, jak mówią sami autorzy, jest uwrażliwienie społeczeństwa baskijskiego oraz bezpośrednie zaangażowanie jej w konflikt. Widok zniszczonych, zdewastowanych obiektów publicznych ma przypominać ludności baskijskiej o tym, że spór prawdziwych Basków z rządem hiszpańskim nadal trwa i że bynajmniej nie toczy się on jedynie na odległej płaszczyźnie rozgrywek politycznych między wrogimi stronami, ale jest obecny na co dzień i dotyczy bezpośrednio każdego z mieszkańców Euskadi. Akcje *kale borroka* niewątpliwie przyczyniają się też do zastraszenia ludności cywilnej i taki jest zamierzony ich cel. *Kale borroka* ma przybliżyć społeczeństwu baskijskiemu ból i cierpienie, będące udziałem baskijskich więźniów, ma nie pozwolić zapomnieć o ich losie i „poświęceniu”, jakie ponoszą w imię sprawy niepodległościowej. Taktyka częstych, niespodziewanych ataków radykalnej młodzieży sprawia, że społeczeństwo baskijskie przestaje być jedynie biernym, zewnętrznym obserwatorem sytuacji i wbrew swojej woli odnajduje się w centrum wydarzeń, stając się potencjalną i często rzeczywistą ofiarą akcji sabotażowych oraz terrorystycznych.

Dla wielu młodych *kale borroka* wzorowana na palestyńskiej intyfa-dzie staje się przedsiwionkiem do późniejszej, „poważnej” działalności w ETA. Przez długi czas wielu z niepełnoletnich autorów akcji sabotażowych uni-kało kary; wprowadzone jednak w 2001 r. zmiany w Kodeksie Karnym na-łożyły surowe sankcje na niepełnoletnich sprawców aktów, uznanych za terrorystyczne. Obecnie większość osób skazanych na więzienie za udział

w akcjach kale borroka, w celu uniknięcia odbycia wyroku decyduje się na schronienie w strukturach ETA, która gwarantuje im nową tożsamość w zamian za realizację jej dyrektyw.

Własny, odrębny świat

Jak mieliśmy okazję zobaczyć, działalność lewicy radykalnej obejmuje swym zakresem zarówno strefę polityczną, społeczną, jak i zbroijną; działa na płaszczyźnie zarówno legalnej, jak i wyjętej spod prawa. Zakres działania Ruchu Wyzwolenia Narodowego Basków jest tak obszerny, że organizacje będące pod jego auspicjami przyjęło się powszechnie określać mianem świata abertzale. Wspólnota Lewicy Patriotycznej wykreowała od podstaw odrębny świat, „prawdziwie baskijski” i patriotyczny. Świat, będący alternatywą i konkurencją dla hiszpańskiego projektu narodowego. Model atrakcyjny dla wszystkich oponentów i osób niezadowolonych z aktualnej polityki Partii Ludowej, dla zbuntowanej młodzieży, dla idealistów wierzących w lepszą, wyłącznie baskijską przyszłość. To całkowicie odrębna wspólnota wewnątrz społeczności baskijskiej, świat w świecie... Wspólnota gwarantująca spełnienie potrzeby przynależności do grupy, będąca dla niektórych z jej członków swego rodzaju psychologiem lub też drugą rodziną. W świecie tym nie ma jednak miejsca dla zdrajców, czyli Basków nie uznanych za wystarczająco „autentycznych”, czujących się jednocześnie Hiszpanami i Baskami, zadowolonych z posiadanej autonomii.

Jedna ziemia, dwa światy przeciwstawione sobie w jak by nie było braterskim sporze, walczące nieprzerwanie o przyszły charakter jednego i tego samego skrawka ziemi. Ziemi, na której miejsca mogłoby starczyć dla wszystkich...

AGATA KURAN, ur. 1977, absolwentka Wydziału Neofilologii w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego, doktorantka. Mieszka w Warszawie.

Jacek Uglik

Wiara i rozum na podstawie dzieła Fiodora Dostojewskiego

Wydaje się, że łatwo pokazać tęsknotę rosyjskiego klasyka za życiem w świecie opartym na harmonii, przypominającym raj na ziemi. Gdzie ludzie będą żyli w zgodzie i miłości, złączeni wiarą w Chrystusa, którego oblicze łagodzić miało wszelakie zarysowujące się konflikty. Pragnienie jakiejś bezpośredniości łączącej ludzi w Chrystusie stanowiło w pewnym sensie reakcję na ówczesną rzeczywistość rosyjską, w którą przenikały idee nowożytnej filozofii, oparte na rozumie, dlatego tak często w pracach badaczy pojawia się poniższy cytat z listu Dostojewskiego: *Gdyby ktoś mi udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolalbym pozostać z Chrystusem niż z prawdą*¹. Rozum zostaje odrzucony, gdyż odbierany jest jako symbol rozwydrzonego zachodniego racjonalizmu, prowadzącego do eskalacji walk i zanikania wartości. Uważa się, że w liście tym ukazany został konflikt między wiarą a rozumem, jaki zaistniał w duszy pisarza. Charakterystyczne i dużo mówiące są uwagi Dostojewskiego na ten temat: *Jestem dziecięciem wieku, dziecięciem niewiary i zwątpienia po dziś dzień, a nawet (wiem o tym) do grobowej deski. Ileż strasznych mąk kosztowało mnie i kosztuje mnie teraz owo pragnienie wiary, które jest tym silniejsze w duszy mojej, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych*². Widoczny jest w tych słowach rozdźwięk między rozumem a wiarą, którego źródeł należy szukać u Maksyma Wyznawcy, mistyka Kościoła greckiego. Uczony ten był przekonany, że w Chrystusie mieściły się dwie wole i dwie natury – boska i ludzka: *Przeświadczenie, że Jezus posiadał również wolę człowieczą, wypływało z podstawowej zasady teorii deifikacji. Chrystus jest dla człowieka wzorem, jak należy postępować, aby zjednoczyć się z bóstwem. Gdyby posiadał tylko wolę boską,*

¹ F. Dostojewski, *Listy*, Warszawa 1979, s. 114-115.

² Tamże, s. 114.

człowiek nie byłby w stanie skorzystać z jego przykładu³. Wraz z dwoistością natur istnieją dwie prawdy, prawda rozumu i prawda objawienia, którego znakiem jest Chrystus, mający siłę przemieniania człowieka opowanego i niszczonego przez ludzką wiedzę i ludzki rozum. Rozum zachowuje wartość, gdy nie zanika w człowieku wiara, w przeciwnym razie na nic jego prawdy. O tym mówi fragment cytowanego wyżej listu – rozum prowadzi na manowce, a przyznanie mu istotnej roli w opisywaniu świata wiąże się z odsunięciem wiary i uznaniem jej za zbędną, wszak *postępować w myśl przykazań Boga to postępować właśnie wbrew rozumowi, GLUPIO*⁴. Twórczość Dostojewskiego można wobec tego traktować nie jako bezwzględną walkę dwóch nie przystających do siebie porządków, porządku ludzkiego i porządku boskiego, ale ukazanie, również przez ich konfrontację, do czego prowadzi podążanie drogą wytyczoną przez jeden, reprezentowany w osobach Raskolnikowa i Iwana Karamazowa, spaczonych zachodnią ideą, i drugi, wyrażony w pokorze Aloszy Karamazowa i Soni Marmieladowej, pokorze uznawanej za najwyższą wartość w religii Wschodu.

On, Raskolnikow, nie zwraca się do Chrystusa, co nie znaczy, że występuje przeciw Niemu, po prostu Chrystus należy do rzeczywistości będącej poza sferą zainteresowań bohatera „Zbrodni i kary”. Sonia nie umie pojąć inności Rodiona, ten natomiast nie uważa, że sprawiedliwie jest cierpieć, nie buntując się i z wdzięcznością przyjmować swój podły los, jak czyni to ona. Z czasem wierząca Sonia nakłania rozumnego Rodiona do przejścia na swoją stronę, ale dzieje się to jakoś tak od niechcenia, nieprzekonująco. W finale powieści (słabym zresztą, bez połotu) Raskolnikow nie kaja się za morderstwo, nie znajduje w sobie szczególnej winy – pewnie jest to wyraz sceptycyzmu autora, wyznania, że jest dzieckiem niewiary i zwątpienia. Myślący Raskolnikow ma się nijak do odczuwającej Marmieladowej. Rozum z wiarą spotykają się, ale nic się nie wydarza, podły i nędzny świat racjonalistycznej myśli nie porzuca swych priorytetów, czyli wysiłków czynienia dobra w sferze materialnej życia człowieka. Rozum nie jest zainteresowany Chrystusem i wyrzuca Go poza nawias swych dążeń. Sonia pokazuje, że Chrystus każe człowiekowi cierpieć, podczas gdy rozum usiłuje za wszelką cenę wydostać człowieka z kręgu niezasłużonych mąk.

³ R. Przybylski, *Dostojewski i „przekłęte problemy”*, Warszawa 1964, s. 229.

⁴ Tamże, s. 251.

Zgoda na interpretację „Zbrodni i kary” w duchu chrześcijaństwa mówiącego, że człowiek pojmie miłość Boga wówczas, gdy popełni ciężki grzech, mija się z rzeczywistością, bo w tej powieści nic takiego się nie stało. Raskolnikow ucałował ziemię i wyznał swą winę, niemniej patrząc na jego gest z perspektywy katongi, gdzie nie poczuwa się w zasadzie do żadnego grzechu, można odebrać jego zachowanie jako zaburzenie w myśleniu albo chwilowe zaprzękanie się pomyłonej Soni, która nie wie i nie chce wiedzieć, co to szczęście. Jej fałszywe szczęście to lzy, cierpienie, gorzkość, samotność i upokorzenie, to unieważnienie siebie jako człowieka, który ma prawo do życia w miłości, dobru i sprawiedliwości, nadanych mu przez rozum. Miłość, dobro i sprawiedliwość to radość, a nie cierpienie, zatem nie uda się nigdy sprowadzić porządku wiary do porządku rozumu.

Postawienie sprawy w ten sposób nie rozwiązuje jej jednak, bo rozum nie przyniesie szczęścia człowiekowi, wszak szczęście wypełnia człowieka całego, a rozum to tylko jego element. *Ku powszechnemu zdziwieniu przebłytki prawdziwej wiedzy o sobie [człowiek] czerpie z dziedzin niewiele wspólnego mających z nauką – z religii i sztuki. Nie rządzą się one żadnymi prawami i zresztą wcale ich nie poszukują. A jednak odnajdują to, co najważniejsze w człowieku. Zwrócone do jego serca, zawsze przemawiają do człowieka jako osoby, dotykając tego, co najistotniejsze. I znając ludzkie serce, wnikając w najskrytsze jego zakamarki, przekazują człowiekowi jako osobie największą wiedzę, jaką tylko może on osiągnąć o sobie samym⁵.* No i mamy problem: z jednej strony wiara to cierpienie, ale z drugiej zwrócona do serca przemawia do człowieka jako osoby. Rozum żąda sprawiedliwości, ale rozum to tylko rozum i nic ponadto. Raskolnikow wierzący własnym myśleniem jest obcy wszystkiemu i wszystkim. Cierpi inaczej niż Sonia, bo dla niej Chrystus stanowi punkt odniesienia, ona widzi sens cierpienia, Raskolnikow jest natomiast zawieszony w próżni i w niczym nie znajduje oparcia.

Wybór między wiarą a rozumem tylko pozornie nie tworzy dylematów: *Czyż wiara może być dla człowieka skuteczniejsza niż nauka. (...) Wiara może też prowadzić do fanatyzmu, stosów, wojen religijnych, manipula-*

⁵ W. Rozanow, *Czytając Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie” nr 3/1983, s. 15-16.

*cji wiernymi...*⁶. Zawsze można odeprzeć zarzut i powiedzieć, że chodzi nam o inną wiarę. Tylko jak wskazać różnice między wiarą a wiarą i dowieść, że jedna nie przerodzi się w pewnym momencie w drugą i Sonia nie zechce mordować niewiernych? Przecież Stawrogin, zanim został zblazowanym nihilistą, człowiekiem obcym wszelkim wartościom, był fanatycznym wyznawcą Chrystusa.

Dostojewski w swym dziele daleki jest od wiary będącej nadzieją i radością, zewsząd czyhając na człowieka pokusy gotowe strącić go w otchłań wątplącego rozumu. Nigdy nie można być pewnym, co też życie czy Bóg przyniesie. Nader często dochodzi do kolizji w samym człowieku, od którego żąda się za wiele, nakazując uczynić zasadą wiary miłość do wszelkiego stworzenia – jakżeż tą miłością obdzielać ludzi jej niegodnych? Wiara może łączyć ludzi, stwarzać ich do życia we wspólnocie, a zatem stanowić ideę pozytywną, może, ale nie musi. Niemniej w założeniach pisarza tak właśnie jest, człowiek oddany na pastwę rozumu wchodzi jako istota irracjonalna w konflikt z samym sobą. Rozum to konieczność, a więc zaprzeczenie człowieczeństwa: *Przekonaniem, które powziął pisarz już w początkach swej twórczości jest wg Rozanowa, silne przeświadczenie o niemożliwości opisanego człowieka w racjonalnych kategoriach. Krytyka racjonalistycznej wizji człowieka, wymierzona już to w socjalistycznych utopistów, już to w pogrobowców oświeceniowego optymizmu historiozoficznego, już to w prymitywne formy NAUKOWEJ ANTROPOLOGII, obecna jest we wszystkich dziełach dojrzałego Dostojewskiego. Zasadniczy sens tej krytyki jest następujący: człowiek niesie w sobie, w ukrytej postaci, cały kompleks potencji, zarodków, których rozwój i urzeczywistnienie w przyszłości są całkowicie nieokreślone, niemożliwe do przewidzenia i zaplanowania. Dlatego wszelkie nadzieje na zbudowanie ludzkiego życia w oparciu o rozumowe zasady, nadzieje na powstanie w przyszłości doskonałego organizmu społecznego, w którym nie będzie już miejsca na cierpienie i zło, czy też wreszcie nadzieje na odnalezienie racjonalnej formuły określającej naturę ludzką, są jawnymi i szkodliwymi iluzjami*⁷. Zgodnie z powyższym wiara zosta-

⁶ T. M. Jaroszewski, *Fenomenologia wolności Fiodora Dostojewskiego*, „Człowiek i Światopogląd” nr 5/1981, s. 104.

⁷ C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 22.

je ustawiona ponad rozumem, bo choć dopuszcza zło i cierpienie, to nie sprowadza człowieka do mechanizmu postępującego wyłącznie wg określonych reguł. *To nie nienawiść, ale raczej intelektualne roztrząsanie przeciwstawiają się u niego miłości* [będącej zasadą wiary – przyp. J. U.]⁸. W tym znaczeniu wiara jest dobrem, a rozum złem.

Wiara w rozumieniu Soni jest ucieczką od zła i samotności. Człowiekowi zostawionemu samemu sobie rozum nie pomoże, wiara w Chrystusa sprawiająca, że obok nas nagle znajduje się ktoś, pozwala żywić nadzieję na poprawę nędznej i jałowej egzystencji, pozwala odezwać się do kogoś, nawet jeżeli ten ktoś milczy. Wiara w Chrystusa może być też ratunkiem przed samounicestwieniem, gdy człowiek dojdzie MATEMATYCZNIE do wniosku, że żyć nie ma po co. Wiara w Chrystusa to ukochanie idealnego człowieka pozwalającego żywić przekonanie, że każdy nieidealny człowiek ma szansę wspiąć się na drabinę dobra – jeżeli tylko zdecyduje się postępować w imieniu IDEALU CZŁOWIECZEŃSTWA, jakim jest właśnie Chrystus – doskonaląc siebie i świat.

Obok *prawdy Chrystusa* istnieje niepokonana *prawda rozumu*⁹. Dostojewski wiedział, jaka jest siła rozumu, który gotów jest sztydzić z wszystkiego, co wykracza poza jego zdolności. Sumienie, cud, dusza – to niedorzeczność. W tym nie ma matematyki ani praw przyrody. Rozum mija się z chrześcijańską etyką, nie znajduje powodu, by nie zabijać człowieka. Jeżeli Raskolnikow na drodze rozumowej dochodzi do wniosku, że istnienie lichwiarki, duszącej pieniądze i dzięki nim rozporządzającej o życiu lub niezyciu innych, zależnych od niej, jest niesprawiedliwością, to nie widzi powodu, dla którego miałby nie chwytać za siekiere i nie rozrąbywać jej głowy. Zniszczenie w zarodku tych dusigroszy rządzących światem to droga do sprawiedliwości: *A to już moja dobra wola, dobrodziejcu, czekać czy też natychmiast sprzedać zastaw pański*¹⁰ – rzecze lichwiarka do Raskolnikowa.

⁸ A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, Warszawa 1997, s. 121-122.

⁹ Wielu autorów zgłębiających twórczość Dostojewskiego, pośród nich D. Kułakowska oraz R. Przybylski, zwraca uwagę na ów aspekt: rozum, przeciw któremu Dostojewski miał występować, wnosząc na jego miejsce Chrystusa, prawosławie, głębę, nie zostaje przewyżczony. My możemy tylko domniemywać, czy pisarz nie potrafił przekonać do własnych pozytywów, mających zastąpić degenerujący i demoralizujący rozum, czy też nie chciał.

¹⁰ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Warszawa 1998, s. 31.

Pośrednio z tego samego powodu Raskolnikowa fascynuje Sonia, dziewczyna odgrywająca swą poniżającą rolę w pokorze, a zatem doświadczająca niesprawiedliwości, jednak, i to dziwi go najmocniej – daleka od buntu. Nie może pojąć, dlaczego sprawy toczą się tak a nie inaczej, dlaczego Sonia nie chce pójść za jego przykładem i reagować walką. Jej postawa wobec świata wykracza poza rozum Raskolnikowa, z tego wynikają trudności czy też zupełna nieumiejętność przyzwolenia na spotykaną inność zmaterializowaną w osobie Soni. Boli go, że swój los przyjmuje ona z tak NIELUDZKIM spokojem. Zachwiana pewność siebie przemieni się z czasem w pragnienie przyjęcia perspektywy Marmieladowej, czyli wyznania grzechów i ucałowania ziemi, nie trwa to jednak długo, bo rychło okazuje się, że gesty Raskolnikowa były puste, też w pewnym sensie stanowiły eksperyment. Im bliżej końca powieści, tym mniej przekonani jesteśmy o ich autentyczności.

Trzeba działać, jeżeli chce się naprawić świat wymuszający ofiary (Sonia cierpi dla rodziny, Dunia, siostra Raskolnikowa dla niego samego, czego świadomość tylko bardziej go rozjusza), Rodion postanawia więc przekonać się, czy gotów jest do obrony CZŁOWIEKA przed okrutną rzeczywistością, czy gotów jest zlikwidować osobników utrzymujących w mocy obrzydliwe reguły tego świata, te wszystkie marne wszy. Rozum podpowiada mu, że tak, że w imię sprawiedliwości i przyszłej szczęśliwości ludzi, należy oddzielić ziarno od plew. Nie bierze jednakże pod uwagę, że rozum to tylko teoria, a w życiu ważne jest też chcenie i ono decyduje, czy człowiek zaplanowaną przez siebie rzecz doprowadzi do skutku, czy też ją unieważni i zaniecha działań. Mimo że rozum pokazał mu wyraźną drogę, Raskolnikow przed wprowadzeniem swej teorii w życie miał możliwość decydowania o jej realizacji. Nad rozumem postawiona została woła, ostatecznie jemu podporządkowana, bo lichwiarka otrzymała cios siekierą w łeb. Wszelkie inne jakości mieszczące się w człowieku, jak sumienie, strach, okazały się etapem przejściowym i po długiej walce Raskolnikow ponownie wraca na drogę jedynie słuszną, czyli drogę rozumu. Możliwość używania innych narzędzi do naprawy świata, aniżeli rozum, okazuje się mirażem, bo jakże np. odwoływać się do Chrystusa, którego nigdzie nie ma, jakże zawierzyć Mu i pozostawić rozwiązanie męczących człowieka dylematów? Dla Raskolnikowa, Iwana Karamazowa i innych, którym nowo-

żytna myśl przetarła oczy, jest to niemożliwością. Reakcją na niesprawiedliwość jest bunt, a nie pokora, tak też reaguje pewien student w rozmowie z pewnym oficerem, jaka miała miejsce w traktierni, do której przypadkiem zaszedł i Raskolnikow: *To przekłète stare pudło zamordowałbym i ograbił, i zapewniam cię, bez najmniejszego wyrzutu sumienia. (...) Sto, tysięcy pięknych spraw i poczynañ można by zrealizować, wesprzeć i naprawić za pieniądze tej staruchy, utopione w klasztorze! (...) Należałoby zamordować ją i zabrać jej pieniądze po to, by potem poświęcić się całej ludzkości, dla dobra powszechnego; jak ci się zdaje, czy jedno drobne przestępstwo nie zostałoby odkupione tysiącami dobrych uczynków? (...) Jedna śmierć w zamian za sto istnień – to przecież prosty rachunek!*¹¹ W taki sposób na arenie dziejów pojawia się prawo do zbrodni.

Świat, zgodnie z wykładnią Maksyma Wyznawcy, należy do dwóch prawd: PRAWDY ROZUMU i PRAWDY WIARY, każda z nich mieści się poza obrębem oddziaływania swej rywalki. Pierwsza wprowadza tylko zamęt w człowieku i miast tworzyć, burzy, druga jest miłością, jakimś wewnętrznym spokojem, dąży do łagodzenia konfliktów. Niemniej, wedle wykładni Maksyma, obie są równouprawnione, zasadna jest więc teoria Raskolnikowa, bowiem osadzona została na rozważaniach rozumowych. Ale z innej perspektywy patrząc zbrodnia jest złem, a wtedy, według choćby filozofii Kanta, zniesiona zostaje jej prawomocność, ponieważ zło jest nierozumne. Tutaj powracamy do problemu Raskolnikowa; on, mimo że dochodzi do odmiennych wniosków niż Kant, bo zawierzając rozumowi znajduje w sobie przyzwolenie na zbrodnię, to w zgodzie z filozofem z Królewca uważa rzecz opartą na rozumie za nakaz, swego rodzaju konieczność. Kierując się rozumową prawdą, dopuszczamy jednakże do siebie głos woli, od niej zależy, czy ową prawdę wprowadzimy w życie, tutaj nie ma więc żadnego obowiązku. Imperatyw kategoryczny mówi: postępuj według takiej zasady, co do której byś chciał, aby stała się prawem powszechnym. Sytuacja Raskolnikowa uwydatnia pewien paradoks, bo jego zasada brzmi: czyń dobro, co nie przeszkadza mu uczynić zła. Tymczasem imperatyw Kantowski stawia przed nami inny jeszcze problem: zasada czyń dobro, jest tylko zasadą, chcąc się nią kierować musimy działać, ale żeby zadziałać w konkretnej sytuacji

¹¹ Tamże, s. 97.

musimy też niezależnie od rozumu powiedzieć, czego chcemy. Rozum Kantowski podpowiada: czyni dobro, nie zabijaj (rozum Raskolnikowa mówi z kolei, czyni dobro, zabijaj), to jednak, jaki będzie nasz postępek, zależy od naszego chcenia, bo człowiek może posłuchać głosu rozumu albo nie.

Kontynuując wątek dwóch prawd, zgodnie z wykładnią Maksyma przyjętą przez Dostojewskiego, stajemy na stanowisku, że wbrew nadziejom Kanta, rozum w zderzeniu z realnym problemem okazywał się nieskuteczny, a przede wszystkim wyjaławiał człowieka: *U Stawrogina niechęć do wszystkiego i wszystkich wywodzi się z tego samego przerostu świadomości, który jest wspólną cechą jego i Człowieka z Podziemia. (...) Świadomość jest przeciwieństwem intensywności przeżyć. Świadomość u Dostojewskiego, ta CHOROBA Człowieka z Podziemia i źródło potwornej obojętności Stawrogina*¹². Życie to nie tylko rozum, dlatego ludzie zamknięci w jego klatce, ogarnięci myślą, w pewnym momencie stawali przed ścianą nie do pokonania i „chorowali”. Do wyboru niby mieli wiarę, ale rozum, któremu oddali się we władanie, nie wyrażał na nią zgody. Intensywne przeżycie to utrata świadomości, oddanie się takiemu, a nie innemu przeżyciu; świadomość opanowuje Raskolnikowa, Iwana Karamazowa, Człowieka z Podziemia; świadomość tracą Sonia Marmieladowa, Alosza Karamazow, Lew Myszkin.

Nie odnajdując w sobie sprzeciwu, możemy przyjąć do wiadomości stwierdzenie, że *cała twórczość Dostojewskiego powstająca po jego powrocie z zesłania, przepelniona jest refleksją nad ateizmem. Wielki pisarz był głęboko przekonany, że ateizm, szerzący się wówczas wśród rosyjskiej inteligencji koncentruje w sobie istotę negatywnych wpływów z Zachodu. Toteż nie zamierzał bezstronnie przypatrywać się narastającemu w ówczesnej Rosji kryzysowi wiary w Boga, chciał opisywać ateizm z pozycji jego przeciwnika i demaskatora*¹³. Przystajemy na nie jednak z pewną nieufnością, szczególnie wtedy, gdy padają jednoznaczne uwagi określające zamiary pisarza. Czego pisarz chciał, co uznawał za swoje powołanie, przed czym zamierzał przestrzegać – tego nie wiemy i wiedzieć nie będziemy.

¹² A. de Jonge, *Dostojewski i wiek intensywności*, „Literatura na Świecie” nr 3/1983, s. 24.

¹³ J. Salij, *Ateizm w diagnozach i prognozach Dostojewskiego*, „Literatura na Świecie” nr 3/1983, s. 103.

Równie dobrze możemy twierdzić, że jego wiara w Chrystusa była ucieczką przed ateizmem i racjonalizmem, których po prostu nie potrafił zwalczyć, wynikała z obawy, a nie była naturalną potrzebą serca.

Prawdy rozumu prowadzą Raskolnikowa do zbrodni, a Kyrę do samobójstwa, ale prawdy wiary przyzwalają na praktyki lichwiarskie, czyli na zło, nie pozwalają go wyplenić, a świat z jego problemami zostawiają samemu sobie. Owo zaniechanie działań ma się nijak do sprawiedliwości. Z kolei Raskolnikowowie, podejmujący działania w jej imieniu, są przekonani, że źródło wszelkiego zła leży w nierównym podziale dóbr materialnych, że wystarczy znieść owe nierówności, a zło zostanie zlikwidowane. Tymczasem tak nie jest: człowiek, jak już podkreślaliśmy, to istota irracjonalna, a zatem z uwagi na jego chcenie wszelkie kalkulacje mogą, choć nie muszą, brać w łeb. Ludzkość sprawiedliwie obdziedziona bogactwami nie uniknie zła, bo to byłoby przeciwne jej naturze. Ustawiony materialnie Raskolnikow zabije drugi raz, zupełnie bez powodu, BO TAK. No, ale cóż począć? Odsuwając od siebie widmo zabójstwa lichwiarki, Raskolnikow przechodzi na stronę wiary, a więc zaniechania działań; rozum mu na to nie pozwala, chcąc być uczciwym wobec siebie musi przedsięwziąć pewne kroki, które doprowadzą do zniesienia zła. Musi wystąpić przeciw zastanemu porządkowi dopuszczającemu nadużycia wobec indywiduum stanowiącego igraszkę w rękach posiadających pieniądź.

W teorii Raskolnikowa pieniądź, a właściwie jego brak, odgrywa niepoślednią rolę: bieda każe mu płaszczyć się przed lichwiarką, przymusza Sonię do prostytucji, a Dunię do ślubu z Łużynem. Zagadnienie pieniądza, a właściwie jego braku, stanowi też fundament systemu zwanego socjalizmem, rozważania nad którym w twórczości Dostojewskiego są dość wnikliwe, a przy tym niewolne od złośliwości, gdyż pisarz stawia znak równości między socjalizmem a katolicyzmem.

Socjalizm w swych założeniach głosi wyrównywanie wszelakich nierówności ekonomicznych w imię lepszego jutra. Jeżeli tego i tylko tego żąda, to staje przeciw człowiekowi, bo sprowadza go tylko do jednego wymiaru, odpychając wszystkie inne wartości. Dobrobyt materialny ma stanowić o sile człowieczeństwa. Nie mówi się przy tym, do czego prowadzi żądza posiadania (nie ma bowiem tutaj żadnej różnicy w odniesieniu do kapitalizmu, i jeden, i drugi program ma na uwadze przede wszystkim pieniądź) oraz

zaspokajania tylko potrzeb ciała. W okamgnieniu znika Chrystus, znika wiara, znikają wartości: socjaliści mówią o równości, wolności i braterstwie, ale są to wartości osadzone w materii; RÓWNOŚĆ W POSIADANIU, WOLNOŚĆ I BRATERSTWO W DYSPONOWANIU PIENIĄDZEM. Socjalizm nie sprzeciwia się temu, że ludzie mają, występuje przeciw temu, że jedni mają więcej, a inni mniej, żądając, by wszyscy mieli tyle samo, chodzi zatem o to, by stać się posiadaczem. Sfera ducha zostaje całkowicie przesłonięta sferą ciała. Socjalizm oparty na rozumie pragnie dla człowieka dobra materialnego, ograniczając go tylko do jednego wymiaru egzystencji, bo człowiek, jak pokazuje Dostojewski, to dwie natury (zwierzęca i duchowa). Człowiek oprócz tego, że ma bądź chce mieć, także pragnie, kocha, nienawidzi i... wierzy. Socjalizm zatem, podobnie jak racjonalizm i kapitalizm, jest nieludzki, skupiając się na jednym aspekcie egzystencji człowieka, wyklucza bądź umniejsza rolę innych. Warto tutaj zaznaczyć, czego nie uczyniliśmy dotychczas, że Dostojewski nie odrzuca rozumu w ogóle, ale występuje przeciw jego absolutyzacji. Jednym z powodów jest miałość świata opisywanego wyłącznie rozumem: ów rozum mówi nam, że życie nasze trwa odtąd dotąd, że rodzimy się po to, by umrzeć, więc w zasadzie po co robić cokolwiek – i tak umrzemy, wszystko jest bez sensu. Rozum to nihilizm i samobójstwo, a oddanie się pod jego władzę prowadzi człowieka do wykluczenia z życia wszelkiej radości. Przyjmujemy, że pisarz nie odrzuca ani rozumu, ani wolności, ani wiary, ani też piękna – żąda tylko ich współlistnienia w człowieku i świecie. Dostojewski buntuje się przeciw uzurpowaniu sobie przez którąś z tych sfer prawa do decydowania o świecie, bowiem wtedy pojawia się zło.

Opisywanie świata rozumem, opisywanie świata nauką, prowadzi do wykluczenia Boga, bo nie mieści się on w wymiarze empirii: *[Dostojewski]* sądzi, że *same prawne nakazy i zakazy oraz sankcje społeczne nie wystarczą, by wyeliminować występki w stosunkach między ludźmi i utrzymać porządek moralny. Porządek moralny winna zabezpieczać odpowiednio mocna motywacja światopoglądowa. A taką znajduje Dostojewski w religii, konkretnie w chrześcijaństwie. (...) „Odrzucając Chrystusa – powie Szatow w »Biesach« – odrzucacie ideał piękna i dobra ludzkości, co postawicie równie silnego?»*¹⁴. Cytat ten winniśmy, naszym zdaniem, uzupełnić

¹⁴ T. M. Jaroszewski, dz. cyt., s. 101.

stwierdzeniem, że autor „Łagodnej” nie żąda porzucenia rozumu i popadnięcia w inną skrajność – wiarę. Jemu chodzi o zachowanie równowagi, korzystanie ze wszystkich narzędzi, jakie zostały człowiekowi ofiarowane. Otrzymał on rozum, to powinien zeń korzystać, ale korzystać z umiarem, znając granice. Przecież nauka, postęp techniki, poprawa bytu materialnego, nie pociągają za sobą postępu duchowego, moralnego. Niemniej wiedzieć należy, że nędza materialna może skutecznie zburzyć wiarę w Boga. Jakże bowiem w niego wierzyć, skoro pozostaje nieczuły na rozpaczliwe męki? Przywołajmy ponownie przykład Raskolnikowa, który pozostaje sam ze swym bólem. Nie jest socjalistą, nie jest nihilistą, nie dąży też do zaplanowania nad światem, ani nie żąda dla siebie bogactw, jest za to nędzarzem usiłującym bronić siebie przed zniszczeniem w sobie człowieka, żądającym prawa do traktowania siebie jako podmiotu, a nie nawozu historii. Nikogo nie krzywdzi, nikogo nie oszukuje, a żyje jak wesz – nikogo nie obchodzi. Trudno więc, by zaprzętał sobie głowę jakimś Bogiem, głuchym i nieczułym. Gdyby jednak okazało się, że Bóg odzyska słuch, to rosyjski ateista zawsze jest gotowy przygarnąć Pana Boga, bo jest z gruntu dobry, a dobry dlatego, że jest zawsze nieskończenie zadowolony z tego, że jest ateistą. Nasi ateści są ludźmi godnymi szacunku...¹⁵ Bóg (przy założeniu, że jest, czego Dostojewski pewien nie był) niestety, nie chce ingerować w świat i obywać się bez niego.

Pisarz nie akceptował pustej negacji, nie odrzucał człowieka tylko dlatego, że ten odrzucał Boga. Bycie ateistą nie wiąże się dla Dostojewskiego z zepchnięciem takiego kogoś na margines. Nie ma powodu, by negować wartość człowieka tylko dlatego, że ten nazywa siebie ateistą. Wielu interpretatorów (określonej proveniencji), postępuje wbrew intencji Dostojewskiego, uogólniając popada w skrajności: odrzucają oni człowieka odrzucającego Boga – owo odrzucenie stanowi dla nich wystarczającą rację do strącenia delikwenta w ogień piekielny.

Kończąc ten wywód dobrze będzie przywołać fragment książki M. Bohuna: *Mikołaj Strachow uważał, że od „Notatek z podziemia” aż po „Braci Karamazow”, Dostojewski konsekwentnie zwalczał jedną tylko ideę, „nadzieję, że za pomocą rozumu, wznieść można gmach ludzkiego życia,*

¹⁵ F. Dostojewski, *Młodzik*, Toruń 1992, s. 249.

doskonały na tyle, żeby dać człowiekowi spokój, zakończyć historię i zlikwidować cierpienie"¹⁶. My powtórzmy od siebie, że jakkolwiek Dostojewski skłaniał się ku wierze w Chrystusa, miast zawierzania siebie rozumowi, to jednak, co istotne, piętnował zarówno absolucyzowanie rozumu, jak i absolucyzowanie wiary, jako coś, co zaprowadzić może do fanatyzmu, a więc zła.

JACEK UGLIK, ur. 1976, mgr filozofii, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Publikował m.in. w „Akancie”, „Myśli Filozoficznej”, „Autografie”. Mieszka w Zielonej Górze.

¹⁶ Cyt. M. Strachowa za M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996, s. 55.

Jacek Żurek

„Księża-patrioci” – szkic do portretu (I)

Podaj, błagamy Cię, Panie, służę Swemu Bolesławowi, Prezydentowi Rzeczypospolitej prawicę niebieskiej pomocy, aby całym sercem Cię szukał, a o co godnie Cię prosi, niech wszystko otrzymać zdoła. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen („Módlmy się. Księża katoliccy Polski w służbie pokoju”, Warszawa 1950)

Serdecznie i szczerze witam w Waszej osobie Prywódcę z woli Boga naszych wojskowych i kulturalnych sił (Posłanie metropolity Sergiusza do Stalina, „Prawda” 9 XI 1942)

Błogosław Tynaszym polom i domostwom. (...) Roztocz szeroką swoją łaskę, o Panie, nad naszym Führerem, narodem i ojczyzną. (...) Ochraniaj całą naszą niemiecką siłę wojenną na ziemi, jak i na wodzie (...) lub w powietrzu (Modlitwa biskupów niemieckich za naród i ojczyznę z lat 30., akta procesu bp. Karla Spletta, 1946)

Ubrani w sutanny i habity „TW” – tajni współpracownicy¹ wzbudzają wiele emocji, ale i nieporozumień. Utożsamiani są na ogół, częstokroć nieświadomie, z grupą „księży-patriotów”, których nazwiska swego czasu gościły na tytułowych stronach prasy codziennej. Sprawa nie jest tak prosta, ksiądz, otwarcie chwalcący nowy ustrój, niekoniecznie był tajnym współ-

¹ Z sowieckiego „seksot”, czyli „sekretny współpracownik”. Popularny szkic o działalności „księży-patriotów” w latach 1949-1970 zawarłem w artykule *Kim byli „księża-patrioci”?*, „Biuletyn IPN” nr 1/2003, s. 65-72 (numer poświęcony walce SB z Kościołem katolickim). O genezie ruchu zob. Jan Żaryn, „Księża patrioci” – geneza powstawania formacji duchownych katolickich, w: *Polska 1944/45-1989. Studia i materiały*, t. I, Warszawa 1995, s. 123-149. Także B. Bankowicz, A. Dudek, *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, Kraków 1996; T. Markiewicz, w pr. zb. *Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim w czasach PRL. Studia*, Warszawa 1998; A. Micewski, *Współrzędzić czy nie kłamać? Pax i Znak w Polsce 1945-1976*, Paris 1978.

pracownikiem jego rewolucyjnych organów², zaś różne były motywy ideowe i osobiste uczestnictwa w organizacjach „patriotycznego” duchowieństwa (od wiary religijnej, przez wybory społeczne i polityczne, po zwykłe uzależnienie od państwowego mocodawcy). Autor jednak chciałby się pokusić o nakreślenie, w formie przyczynku, genezy „duchowości” i charakterystyki owego ruchu.

Geneza ruchu

Zacząć należy od nazwy – że „księża”, to jasne, ale dlaczego „patrioci”? Było to jedno z wielu określeń, jakimi obdarzali grupę lojalnych księży władze Polski Ludowej. Najczęściej używane w propagandzie stalinowskiej – na trwałe zadomowiło się w języku polskim. Nowe pojęcie szybko przyswoił sobie ogół duchowieństwa i wierni, lecz w ustach normalnego człowieka brzmiało ironicznie, jak szyderstwo. Władze zaś wyróżniały w ten sposób bohaterów w sutannach, na tle całej reszty kleru, jakoby niepatriotycznego, bo wysługującego się Watykanowi, kapitalistycznemu i amerykańskiemu imperializmowi oraz zachodnioniemieckiemu rewizjonizmowi. Do powielania tej kliszy przyczyniali się zainteresowani duchowni. Aluzja historyczna wskazywała na patronów całego przedsięwzięcia, „księżypatriotów” właśnie, czyli duchownych „społecznie postępowych”, którzy uniwersalne dobro ojczyzny umieli stawiać wyżej nad partykularne dobro wyznania, jak słynni księża – Konarski, Staszic, Kołłątaj, Ściegienny. Wy-

² Wedle danych SB w 1976 r. na 25 174 osób duchownych w Polsce (tą kategorią SB objęła biskupów, księży diecezjalnych i zakonnych, braci zakonnych, kleryków seminariów diecezjalnych i zakonnych) było zarejestrowanych 2309 tajnych współpracowników, czyli 9,17%; por. T. Ruzikowski, *Tajni współpracownicy pionów operacyjnych aparatu bezpieczeństwa 1950-1984*, „Pamięć i Sprawiedliwość” nr 3/2003, s. 119; Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów IPN (Warszawa), sygn. 0356/9, t. 1, płk Jan Zabawski, Sprawozdanie za 1976 r. dot. czynnych zainteresowań Służby Bezpieczeństwa, tj. tajnych współpracowników, spraw operacyjnych, postępowań przygotowawczych oraz kleru rzymskokatolickiego, Warszawa, 20 I 1977, Wydział I Biura „C” MSW (kluczowe zdanie brzmi: „Jednostki operacyjne pionu IV Służby Bezpieczeństwa na łączności operacyjnej mają spośród kleru 2309 tajnych współpracowników”, tamże, s. 20). Za udostępnienie dokumentu dziękuję serdecznie mgr. Tadeuszowi Ruzikowskiemu.

dać się to może śmieszne, jednak komuniści, którzy przybyli do Polski w ślad za taczankami Armii Czerwonej, byli grupą wyobcowaną z narodu, jego historii i kultury związanych od tysiąca lat z chrześcijaństwem. Szukali więc usilnie historycznych uzasadnień i analogii dla swej władzy. Postępowi chłopci walczyli więc pod przywództwem Jakuba Szeli w Galicji³, Mickiewicz drapował swój zapal rewolucyjny w zawilą szatę mistycyzmu⁴, zaś „księża-patrioci” torowali drogę dla przyszłej „Polski Ludowej”.

Różne interesujące przymiotniki sugerowały, czego jeszcze władze od „patriotycznych” księży oczekują, innymi słowy – jaką rolę przeznaczono duchowieństwu katolickiemu w komunistycznym państwie. „Księża-patrioci” byli więc *zaangażowani* (w budowę socjalizmu oczywiście)⁵, w tajemny sposób godząc nauki Marksa z chrześcijaństwem (lub *światopoglądem spirytualistycznym*, jak określali mętnie niektórzy własną wiarę religijną). Nie przeszkadzało im wcale, że Stolica Apostolska zdążyła potępić komunizm zanim jego ojcowie spłodzili swój głośny „Manifest”⁶.

³ Na co uwagę zwracał z niekłamana sympatią car rosyjski już w 1846 r.; zob. Mikołaj I do „księcia warszawskiego” Iwana Paskiewicza: „Cieszy mnie serdecznie zachowanie się chłopów u nas, nagradzaj ich szczodrze i gorliwszym dawaj medale... Zdaje mi się, że komunizm tam [w Galicji] chłopci zrozumieli po swojemu, tj. różną obywateli przy pierwszym uprawnionym pretekście. Tu [w Kongresówce] to dobre, lecz niebezpiecznie jest dać się temu rozwinąć [na resztę Cesarstwa]”.

⁴ „Tragizm poety, którego odbiciem była często zawila mistyczna forma zewnętrzna jego namiętnych poetyckich porywów, miał swe najgłębsze źródło w ówczesnej niedojrzałości tych sił ludowych, które jedynie były zdolne podjąć skuteczną walkę o wyzwolenie narodowe i społeczne”; z przemówienia prezydenta Bieruta na odsłonięcie pomnika Mickiewicza w Warszawie, 28 I 1950.

⁵ Por. wspomnienia ks. S. Owczarka, *Być zaangażowanym, być księdzem*, Warszawa 1982.

⁶ „Ohydna, samemu prawu przyrodzonemu przeciwna nauka tzw. komunizmu, która, gdyby się ją przyjęło, stałaby [się] zupełną ruiną wszystkich praw instytucyj i własności, a nawet społeczeństwa samego”; Pius IX, *Qui pluribus*, 1846; cyt. za: Pius XI, *O bezbożnym komunizmie*, 1937. Co prawda, marksizm w istocie swej nie głosił ateizmu wojującego. Słynny passus Marksa „Religia jest opium ludu” i wyjątek z *Manifestu komunistycznego*, mówiący o prawie, moralności i religii jako przesadach, kryjących „określone interesy burżuazji” oznaczały, że stare instytucje społeczne zemrą śmiercią naturalną, gdy zwycięży rewolucja i ustanie walka klas. Jednak już XIX-wieczna wykładnia Marksa w tej mierze była zupełnie inna. Wilhelm Liebknecht pisał np. w 1875 r. w „Volkstaat”: „Obowiązkiem

Mówiono również o „księżach postępowych”, gdyż pozostali byli – w oficjalnej propagandzie – *zacořani, reakcyjni*, stanowili *ciemnogród* (określenie, które pierwszy raz pojawiło się w satyrycznej powieści Stanisława Kostki Potockiego z 1820 r. o obskuranckim duchowieństwie, „Podróż do Ciemnogrodu”)⁷. Świadomie nawiązał do tej tradycji Konstanty I. Gałczyński, w poemacie satyrycznym „Chryzostoma Bulwecia podróż do Ciemnogrodu” (1954). Chodziło zarówno o „postęp” społeczny, jak i naukowy, w duchu oświeceniowego i pozytywistycznego racjonalizmu. W praktyce wyglądało to karykaturalnie, a częstokroć „postępowi księża” przypominali cerkiewnych „odnowieńców” z lat dwudziestych. Mianem tym określano w Rosji sowieckiej popów, którzy przystępowali do różnorakich schizmatycznych Cerkwi, jakie zaczęły po rewolucji powstawać z błogosławieństwem (O)GPU⁸. Trudno wrzucać wszystkich do jednego worka, jednak rzucając się w oczy cechą wielu „odnowieńców” był nowy, na poły świecki styl życia, dokumentujący zerwanie ze starą cerkiewną hierarchią. Jak w sowieckiej powieści Ilfa i Pietrowa „12 krzesel” – kiedy ojciec Fiodor postanowił ostrzyć brodę, usłyszał od swej popadii: – *Boże (...) Czyż ty, Fiedeńka, obnowić się postanowiłeś? (...) – A dlaczego, matko, nie przyjsz mi do obnowieńców? A obnowieńcy co – nie ludzie? – Ludzie, naturalnie ludzie, (...) jakże: do iluzjonów chodzić, alimenty płacić*⁹.

W bardziej kameralnym gronie wspominano o „księżach dołowych”, w opozycji do hierarchii duchownej. Określenie to sugerowało chęć rozbicia duchowieństwa na poszczególne subklasy, jak warstwy chłopskiej w Związku sowieckim podczas kolektywizacji¹⁰. Jeśli chodzi o księży ka-

nas, socjalistów, jest dokonać z zapalem i poświęceniem wyćpienia [die Ausrottung] wiary w Boga i ten tylko godzien jest imienia socjalisty, kto sam jest ateistą i kto poświęca, z całą żarliwością, swe usiłowania rozpowszechnienia ateizmu”. O późniejszej ideologii i praktyce tzw. leninizmu („Religia jest gorzałką dla ludu”) szkoda nawet pisać.

⁷ Za którą, staraniem Episkopatu, został zdymisjonowany z funkcji ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego w Królestwie Polskim.

⁸ (Ob’jedinionnoje) Gosudarstwennoje Politiczeskoje Uprawlenije – (Zjednoczony) Państwowy Zarząd Polityczny, sowiecka tajna policja polityczna, następca Czeki (1917-1922), poprzedniczka NKWD i KGB.

⁹ I. Ilf, E. Pietrow, *12 krzesel. Powieść*, Warszawa 1998², s. 24.

¹⁰ „Kułacy” – ubodzy „podkułacznicy” i „okołokułacy”, czyli „kułaki ideologiczne” – „średniaki” – „biedota”.

tolickich, „właściwe” pochodzenie mieli wikariusze i proboszczowie, szara brać kapłańska. Prawdę mówiąc, nie stanowiło to zachęcającej perspektywy nawet dla biednych synów chłopskich, przy niemałym trudzie najbliższej rodziny wykształconych „na księdza”. Po pierwsze, awans społeczny wyróżniał ich spośród chłopskiego środowiska: owszem, stanowili jego część, ale w ramach stuleciami uświęconej wiejskiej hierarchii. Na dodatek zachwalani w propagandzie tzw. biedniacy (których sowieccy protoplaści z lat trzydziestych brali udział w akcji „rozkułaczania”, to jest w eksterminacji zamożniejszych lub opornych sąsiadów) rekrutowali się w dużej mierze z wiejskich wyrzutków – notorycznych alkoholików, złodziei, włóczęgów itd. – którzy gardzili pracą najemną uwłaczającą ich klasowej godności¹¹.

Powszechnie za to używanym określeniem w stosunku do „księży-patriotów” był przymiotnik „pozytywny”. „Księża pozytywni” byli dobrze usposobieni wobec socjalizmu i władzy ludowej, a najlepiej, gdy czynnie z tą władzą współpracowali („seksot” – tajny współpracownik!). W tym przypadku doszło do (mimowolnego?) zapożyczenia z terminologii hitlerowskiej – 24. punkt programu NSDAP z 1920 r. mówił o *pozytywnym chrześcijaństwie* (positives Christentum), jakie miało być podstawą świa-

¹¹ Władze komunistyczne w Polsce obsesyjnie zwracały uwagę na pochodzenie społeczne i zamożność chłopów oraz duchownych posiadających ziemię. W okresie stalinowskim podczas rozpraw sądowych aresztowanym chłopom wpisywano z reguły w rubryce „zawód” – „bogacz wiejski”. Ks. Bolesław Stefański, skazany na śmierć 23 XII 1946 r. przez Wojskowy Sąd Rejonowy w Warszawie, został określony jako „obszarnik”, bowiem ojciec jego miał w Kochowie pod Garwolinem 5 ha ziemi. Księża Wiktor Borysiewicz i Czesław Rakowski, skazani w marcu 1953 r. za kontakt z białostockimi partyzantami, figurują w wyroku sądowym jako „wodzireje kułaccy” (choć obaj byli z małorolnych), bowiem Kazimierz Kamiński, przywódca „bandy” której nieśli pomoc, był „synem kułackim, płodem sanacyjnego, faszystowskiego wójta” (ojciec jego był przed wojną wiejskim wójtem). Ks. Franciszek Ossowski, skazany w 1950 r. na 12 lat za „przychyłość agresji imperialistycznej i ustrojowi wyzysku człowieka przez człowieka”, pochodzenie miał następujące: „z ojca rolnika na 90 morgów ziemi różnej jakości, nie przypomina sobie, czy i ile było zatrudnionych sił najemnych”; por. J. Żurek, *„Prawo jest dla nas, a nie my dla prawa...” (duchowieństwo katolickie przed sądami komunistycznymi)*, w: *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, Katowice 2003 (w druku).

topogładową członków świeżo powstałej partii. Pojęcie było niejednoznaczne i tak je później traktowali oficjalni hitlerowscy komentatorzy programu, niemniej nawiązywało m.in. do luteranizmu i braku kapłaństwa, a co za tym idzie – do zależności Kościoła jedynie od państwa¹². W Niemczech, kraju silnie religijnym, istniała tradycja Kościoła państwowego (dosł. St.-atkirche). Wykorzystali to przywódcy hitlerowscy (Göring, Hitler, Himmler), mimo głębokiej pogardy, jaką żywili wobec kleru protestanckiego, nie mającego tak silnej hierarchii jak kler katolicki, czerpiący swą siłę z materialnego i duchowego związku z niedosiężnym Rzymem. Kiedy luterkański pastor-renegat Ludwig Müller, były kapelan dywizyjny, stworzył Ruch Niemieckich Chrześcijan (Deutsche Christen), określających siebie jako SA¹³ Jezusa Chrystusa, za bluźnierczy symbol obrał swastykę oplatającą drzewo krzyża. W nagrodę został biskupem Rzeszy, stając na czele rasy-stowskiego, upaństwowionego Kościoła, jednoczącego niemieckich ewangelików.

O ile silniej gardzić musieli lojalnymi „księżmi-patriotami” przywódcy komunistyczni, deklarujący nienawiść do samej religii i osoby Boga! W Rosji sowieckiej przywódcy nowych, schizmatycznych Cerkwi, które powstały na początku lat dwudziestych przy współudziale GPU, poszli szybko w zapomnienie. Byli zbyt słabi, a poza tym niepotrzebni sowieckiej władzy, która postanowiła rozprawić się ze wszystkimi wyznaniem. Prawosławna Cerkiew, okrutnie przetrzebiona po rewolucji, stanowiła bezwolne narzędzie w ręku komunistów, będąc już tylko cieniem dawnego filara carskiego tronu¹⁴, zaś patriarcha moskiewski Sergiusz (ingres odbyć mógł dopiero w 1943 r.) dziękować mógł Bogu, że ocalał głowę.

Próby podporządkowania duchowieństwa katolickiego Sowietom w latach dwudziestych szybko spaliły na panewce – bez rezultatu starano się

¹² Por. Z. Zieliński, *Epoka rewolucji i totalitaryzmów. Studia i szkice*, Lublin 1993, s. 159, 181.

¹³ Niem. Sturmabteilungen – Oddziały Szturmowe, pierwsze zbrojne ramię partii hitlerowskiej.

¹⁴ Tron carski wspierały trzy filary – samowładztwo-prawosławie-ludowość – zgodnie z tzw. trójjedyną formułą carskiego wiceministra oświaty Sergieja Uwarowa (1832 r.), pretendującą do oficjalnej ideologii caratu, forsowaną zwłaszcza przez słowianofilów. Sam Uwarow był ateuszem.

utworzyć Kościoły narodowe, w separacji od Ojca Świętego (podobne próby powtórzą się podczas II wojny światowej)¹⁵. Jednocześnie GPU postępowało niezwykle brutalnie, werbując agentów i usiłując przerabiać duchownych na ateistów. W 1930 r. grupa księży polskich z sowieckiej Białorusi zdążyła skierować przed swą męczeńską śmiercią tajemny list do kardynała-prymasa Aleksandra Kakowskiego, opisujący prześladowania religii w Sowietach. Tak w nim pisali: *Od każdego duchownego wymagane jest składanie różnorodnych oświadczeń, zmusza się ich do występowania ze stanu duchownego lub zostania ich agentem. Niektórzy z nich już to zrobili. Ksiądz administrator [apostolski Witold] Paszkiewicz siedzi w GPU za to, że nie zgodził się na obsadzenie księży w parafiach według nakazu GPU. (...) A wy, kupcy chrześcijańscy, ściśnijcie garść waszego g...¹⁶, a wycieknie z niego jeszcze ciepła krew chrześcijan, a w szczególności katolików. Jest u nas nie gorzej niż było za Nerona i im podobnych. Tylko, że kiedyś dokonywali cudów, a teraz ich nie ma. Bóg poddaje nas większym próbom niż pierwszych chrześcijan, ponieważ my przeżywamy nie tylko fizyczne męczarnie, ale i tortury moralne.* Pośród tych wydarzeń, w spuściźnie dwu największych tyranii XX wieku, należy umieścić, toutes proportions gardées, polski ruch „księży-patriotów”.

¹⁵ Aresztowany na Syberii w 1941 r. amerykański jezuita (obrazu wschodniego) polskiego pochodzenia, ks. Walter Cizek, siedząc na moskiewskiej Łubiance otrzymał propozycję wyjścia na wolność i otrzymania „własnej parafii” w Rosji, w zamian za podyktowane przez NKWD wystąpienie przez radio z oskarżeniem Piusa XII, że stoi po stronie Hitlera i Mussoliniego. Odmówił. Związek Sowiecki opuścił w 1963 r., zaś współbracia uważali go za zmarłego; W. Cizek, *Z Bogiem w Rosji*, Warszawa 1990, s. 133. Kapelan włoskiej armii ks. Pietro Leoni, wypytywany w 1945 r. przez śledczych o kontakty z Ciszkiem odpowiadał: „O swych znajomych nic mówić nie będę i nie mam zamiaru swymi ustami pomagać diabłu, który występuje przeciwko Watykanowi i papieżowi”; I. Osipowa, *Skazani jako szpiegdy Watykanu*, w: R. Dzwonkowski (red.), *Skazani jako „szpiegdy Watykanu”*. Z historii Kościoła katolickiego w ZSRR 1918-1956, Łódź 1998, s. 147.

¹⁶ Aluzja do stosunków handlowych, jakie szybko nawiązał po rewolucji wolny świat z Sowietami, pomagając faktycznie w utrwaleniu niehumanitarnego reżimu.

Krótki rys dziejów

We wrześniu 1949 r. prezydenta Bolesława Bieruta odwiedziła grupka księży, członków Związku Bojowników o Wolność i Demokrację (ZBoWiD), który powstał właśnie z połączenia 11 organizacji kombatanckich. Wizyta była wstępem, jak miało się okazać, do utworzenia z inspiracji i nakazu władz bezpieczeństwa rozłamowego w łonie Kościoła („antyepiskopalnego”) ruchu „księży-patriotów”. Impuls do powstania całego ruchu dał Bierutowi w Moskwie sam Stalin, powołując się na doświadczenia władzy sowieckiej w rozbijaniu od środka prawosławnej Cerkwi w latach dwudziestych. *Kochany i drogi Towarzysz Stalin* (tak tytułował go Bierut w osobistej korespondencji) następującymi słowami tłumaczył pryncypia sowieckiej polityki wyznaniowej: *Przy klerze: nie zrobicie nic, dopóki nie dokonacie rozłamu na dwie odrębne i przeciwstawne sobie grupy, propaganda masowa, to rzecz konieczna, ale samą propagandą nie zrobi się tego, co potrzeba... nie nastawiacie się na rozłam [w Kościele]... [a] bez rozłamu wśród kleru nic nie wyjdzie... prawa karne [są] potrzebne, ale [to] nie one rozstrzygają...*¹⁷. Wizyta Bieruta w Moskwie (1 sierpnia 1949 r.) zaowocowała i prawami kamymi wymierzonymi w oporne duchowieństwo, i programem rozłamu w Kościele, konsekwentnie realizowanym w latach 1949-1953. Grupę 45 księży przybyłych na zjazd założycielski ZBoWiD 1-2 września 1949 r. stanowili dawni więźniowie hitlerowskich obozów koncentracyjnych, których głównym reprezentantem był ks. Stanisław Owczarek, proboszcz z Konar koło podwarszawskiego Grójca. Trzon grupy stanowili jednak kapelani wojskowi, promowani co najmniej od 1947 r. przez władze państwowe i pozostający w stałym konflikcie z biskupami, oraz księża – tajni współpracownicy Wojewódzkich i Powiatowych Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego (inicjatywa „w terenie” w rozpracowaniu duchowieństwa należała do szefa WUBP we Wrocławiu, płk. Jana Zabawskiego).

Wbrew ugruntowanemu w propagandzie i literaturze historycznej twierdzeniu, rozwój całego ruchu rozpoczął się dopiero po zaborze przez władze państwowe kościelnej organizacji charytatywnej Caritas w styczniu

¹⁷ Cyt. za: *Bierut u Stalina*, „Polityka”, nr 18, z dn. 1 V 1993.

1950 r., w miejsce której utworzono Zrzeszenie Katolików „Caritas”. Zjazdy założycielskie nowego Zrzeszenia okazały się jednocześnie zjazdami organizacyjnymi ruchu Kół Księży przy ZBoWiD, którego centralę (Główna Komisja Księży – GKK) powołano w końcu lutego 1950 r., zaś faktyczna działalność rozpoczęła się w sierpniu tego roku. 12 Komisji Okręgowych, w 1950 r. liczących 249 osób, powiększyło liczebność w latach 1951–1952 do około tysiąca członków. Sporządzony w Monachium, w Sekcji Polskiej rozgłośni Radio Wolna Europa, na podstawie nasłuchu radia i lektury prasy z lat 1952–1960, „Wykaz księży współpracujących z reżymem komunistycznym” liczy 905 nazwisk. Prawie wszystkie zanotowane wystąpienia, od kazania w kościele parafialnym po podpisanie odpowiedniego apelu, przypadały na lata 1953–1955¹⁸. Charakterystyczna jest cezura roku 1956 (kiedy znika bezpośredni przymus, tak istotny w czasach „stalinowskich”), po której „pozytywne” zaangażowanie duchowieństwa maleje gwałtownie, utrzymując się odtąd na stałym poziomie.

Część duchowieństwa „postępowego” związana była z konkurencyjną grupą „Dziś i Jutro” Bolesława Piaseckiego (następnie Stowarzyszenie Pax), która przejęła częściową kontrolę nad Zrzeszeniem „Caritas”¹⁹. 4 listopada 1950 r. grupa ta powołała do życia własny ruch – konkurencyjny wobec Głównej Komisji Księży – w postaci Komisji Intelktualistów i Działaczy Katolickich przy Polskim Komitecie Obrońców Pokoju. Komisja Intelktualistów przekształcona została 15 października 1953 r., po aresztowaniu prymasa Wyszyńskiego (25 września tego roku), w Komisję Duchownych i Świeckich Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie

¹⁸ Budapeszt, Open Society Archives, Radio Free Europe/Radio Svoboda, sygn. 901 (wgląd w listę, przywiezioną z Budapesztu przez dr. Tomasza Ochiniowskiego, zawdzięczam uprzejmości dr. Jana Żaryna). Trzeba zaznaczyć, że jest to materiał bardzo niejednoznaczny, zaś tytuł spisu nie odpowiada jego zawartości. Ze względu na pochodzenie źródłowe materiałów (radio i prasa) obok nazwisk nie budzących wątpliwości pojawiają się tam nazwiska duchownych, którym trudno zarzucić „współpracę”. Poza tym wielu nazwisk brak.

¹⁹ W Prezydium Zarządu ZK „Caritas” pierwotnie zasiadali: ks. Andrzej Antoni Lemparty (prezes), poseł Jan Frankowski (wiceprezes), Andrzej Micewski (sekretarz), członkowie: Lech Beynar (Paweł Jasienica), Seweryn Dolański, prof. Leon Halban, ks. Stanisław Krynicki, Stanisław Rostworowski, ks. Stanisław Skurski, Wanda Tuchomska, ks. Ludwik Zalewski; dyrektor generalny Jerzy Tymiński.

Frontu Jedności Narodu²⁰. Do tejże Komisji Duchownych formalnie odłąd należała, zachowując jednak samodzielność, Główna Komisja Księży przy ZBoWiD. W 1955 r. udało się Piaseckiemu ostatecznie dokonać fuzji GKK z Komisją Duchownych, jednak, jak czas miał pokazać, był to schyłek ruchu społecznie-postępowego w wydaniu stalinowskim, bowiem organizacja zakończyła niechlubnie swój żywot po powrocie prymasa z uwięzienia w 1956 r. Związek około 400 duchownych z Paxem, utrzymany po 1956 r., zachowały inny walor niż wymuszona wcześniej współpraca z GKK. Własną odrębność i należyty poziom intelektualny starało się zachować również Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne (ChSS), secesja z Paxu dokonana przez grupę jego działaczy pod przywództwem Jana Frankowskiego, która utrzymała wpływy w Zrzeszeniu Katolików „Caritas”²¹. Obie organizacje tzw. bezpartyjnych katolików potrzebne były komunistom przede wszystkim do podtrzymania fermentu wśród duchownych. Z rozbrajającą szczerością tłumaczył to partyjniakom Gomułka: *I jeszcze parę słów w związku z pytaniem odnośnie Paxu. (...) Co to za organizacja? Organizacja, która oficjalnie stoi na gruncie doby Polski socjalistycznej. I to jest decydujące. Mamy drugą taką kościelną organizację poza grupą Frankowskiego [ChSS], to koło Znak, bardzo wstrzemięźliwe. Powiadacie, że ta organizacja niedostatecznie działa, czy źle pracuje, czy te czy inne błędy popełnia. (...) co wy sami na terenie u siebie w stosunku do tej organizacji, do tych ludzi robicie, ażeby ją uczynić pozytywnym instrumentem w walce o socja-*

²⁰ We władzach Komisji byli znani księża-naukowcy, zaś w zjazdach założycielskich miało uczestniczyć w październiku 1953 r. ok. 4 tys. księży. W Komisji zasiadali: dziekan Wydziału Teologicznego UW ks. prof. Jan Czuj (patrolog), ks. dr Eugeniusz Wyczawski (historyk Kościoła), ks. prof. Mieczysław Żywczyński (historyk Kościoła), ks. prof. Józef Keller (historyk Kościoła); spośród osób świeckich: były rektor UJ prof. Tadeusz Lehr-Splawiński, Dominik Horodyński, Ryszard Reiff, Andrzej Micewski; por. A. Dudek, G. Pytel, *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, Londyn 1990, s. 190, 211.

²¹ Ponadto dość kłopotliwy status „opozycji jego Królewskiej Mości”, zarówno wobec komunistów, jak i hierarchii kościelnej, utrzymywała grupa Klubów Inteligencji Katolickiej (KIK), związana przez wcześniejszą secesję z Paxu z krakowskim środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”; por. A. Friszke, *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956-1989*, Warszawa 1997 (autor zachowuje dużą wstrzemięźliwość w ocenie postaw politycznych działaczy Klubu).

lizm i walce przeciwko różnym naszym wrogom, co wy sami robicie? (...) Najbardziej dyspozycyjna organizacja, jeśli chodzi o partię [to Pax] — będzie się słuchać partii, jak się jej poleci, dlatego my mamy prawo mówić [tak] w stosunku do niej, bo oni uznają naszą rolę kierowniczą i stoją na gruncie budowy socjalizmu, a te wszystkie ich bzdurne teorie [tzw. wieloświatopoglądowości]²², żeby do naszej ideologii wpleść katolicyzm, to niech oni u siebie wewnątrz z tymi sprawami [się obchodzą], to nie są rzeczy do dyskusji z nimi, do jakiś ustępstw itd. Dla nas jest istotna konkretna robota, konkretne stanowisko w konkretnych sprawach, jakie ludzie [ci] zajmują, a w niejednym wypadku możecie mieć [od nich] dużą pomoc. [Pax to] organizacja, która ma duży zasięg i duże możliwości, nawet dojścia do samych księży. A pogadajcie na terenie, może z wami nieraz niejeden [ksiądz] nie będzie gadał, a z nimi będzie gadał (1958 r.)²³.

W trakcie gomułkowskiej odwilży, tzw. małego pokoju Kościoła, od końca 1956 do czerwca 1959 r. „księża-patrioci” nie mieli własnej organizacji. Ci z nich, którzy pełnili do 1956 r. znaczące funkcje w Kościele, oczywiście z poręki władz państwowych, zostali następnie odsunięci przez prymasa Wyszyńskiego. Jeszcze w 1961 r. głośnym echem odbiła się w tym środowisku śmierć ks. Stanisława Hueta, dawnego działacza paxowskiej Komisji Duchownych i wikariusza generalnego archidiecezji krakowskiej, narzuconego przez władze państwowe w 1953 r., po wcześniejszym procesie o szpiegostwo tamtejszej kurii metropolitalnej. Ksiądz Huet zmarł na zawał serca tydzień po rozmowie z kardynałem Wyszyńskim (15 marca 1961 r.).

Widomym znakiem łączności z czasami stalinowskimi była osoba ks. Stanisława Owczarka, dawnego członka Głównej Komisji Księży przy ZBoWiD. Tenże wybrany został 30 czerwca 1959 r. sekretarzem generalnym centralnego zarządu nowej organizacji duchowieństwa „pozytywnego”, mianowicie Kół Księży przy Zrzeszeniu Katolików „Caritas”. Na

²² Czyli współlistnienia na równych prawach marksizmu i katolicyzmu, czego praktycznym efektem miało być utworzenie przez Bolesława Piaseckiego partii katolickiej i współrządy nad Polską razem z komunistami.

²³ Archiwum Akt Nowych (AAN), PZPR, sygn. 237/V-261, k. 107-130 (Sekretariat KC PZPR), Narada w KC [PZPR] w dn. 24 VII 58 r., W. Gomułka, *Podsumowanie*.

jesieni czołowi działacze, księży Huet, Owczarek, Szemraj²⁴, wysłani zostali do Czechosłowacji, gdzie kler „pozytywny” pełnił w lokalnym Kościele znaczącą rolę. Duchowni z Kół Księży mieli wielkie nadzieje na „czechizację” Kościoła w Polsce²⁵, co w naszych realiach oznaczać by musiało, przynajmniej z dzisiejszej perspektywy, nawrót do czasów stalinowskich. Działalność Kół w pierwszym półroczu istnienia zakończyła Konferencja Krajowa Przedstawicieli Kół Księży „Caritas” 9-10 grudnia 1959 r.

Nowy sztyl całego ruchu miał przede wszystkim pomóc w powrocie do aktywności politycznej i ewentualnie agenturalnej zaangażowanemu w okresie stalinowskim duchowieństwu. Kwestię tę omawiał podczas krajowej narady Służby Bezpieczeństwa w październiku 1958 r. Antoni Alster (odpowiedzialny ówczesnie w MSW za sprawy Kościoła): *Ja nie chcę powiedzieć, jak się będzie nazywał ten ruch – będziemy jeszcze o tym myśleć – księży patrioci czy oddział ZBoWiD. Uważam, że stare firmy, jak stare kołtety, nie są zdrowe, pomyślimy o jakichś świeżych i nowych nazwach, żeby to uchwycić w odpowiednie nowe formy, żeby mogły być przyjęte także przez księży patriotów. Trzeba będzie tak robić, żeby dobrych ludzi nie narażać [przed władzami kościelnymi]*”²⁶. Powołanie do życia ruchu księży „pozytywnych” trwało rok. Po pięciu latach Zenon Kliszko, prawa ręka Władysława Gomułki, podsumowywał starania komunistów (wypowiedź z 1963 r.): *Dopiero w 1958 r.*²⁷ *zaczęto się zastanawiać nad koncepcją stworzenia jakiejś organizacji księżowskiej, by Episkopat nie był monopolistą. Nie można było wracać do form skompromitowanych*²⁸. *W Urzędzie d/s Wyznań powstała wówczas idea zorganizowania Kół Księży „Caritas”, gdyż w 1956 r. Episkopat chciał zagarnąć „Caritas” dla siebie, co stanowczo*

²⁴ Ks. płk Roman Szemraj, kapelan wojskowy, generalny dziekan WP w latach 1950-1964.

²⁵ A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945-1970*, Kraków 1995, s. 125 (autor przytacza obserwacje i poglądy prymasa Wyszyńskiego).

²⁶ Cyt. za: H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 340-341 (książka cenna źródłowo, lecz chaotyczna i niedopracowana).

²⁷ W lecie tego roku nastąpił koniec odwilży wyznaniowej, a jesienią koniec odwilży politycznej w Polsce.

²⁸ Czyli GKK przy ZBoWiD (1950-1955).

odrzucono²⁹. Aparat bezpieczeństwa, który podjął zerwane w 1956 r. z księżmi kontakty, działać miał następująco (wiceminister Alster): *Nie trzeba się wstydzić, że zaniedbaliśmy ich, trzeba nawiązać z nimi kontakt. W rozmowie z nimi trzeba złożyć samokrytykę, że zapomnieliśmy o nich po październiku [1956 r.]. Oni wam zapewne powiedzą: „acha, teraz jesteście wam potrzebni, to jesteście u nas”. Trzeba wówczas wytłumaczyć, że mieliśmy bardzo trudną sytuację, ale teraz znacznie się ona poprawiła i przybywając do was bardzo was za to przepraszamy [!]. (...) Z każdym należy grać inaczej, a niektórych [opornych] trzeba w odpowiedniej formie tłamać, jeśli zajdzie taka potrzeba, to się nie wahać i to też robić³⁰.*

Motywacja polityczna przywódców PZPR była równie pragmatyczna, jak pragnienia Służby Bezpieczeństwa. Wedle Zenona Kliszko³¹: *Pod-*

²⁹ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1960-1980*, Londyn 1996, s. 74 (wybór niezwykle ciekawy, lecz nie opracowany).

³⁰ Cyt. za: H. Dominiczak, dz. cyt., s. 340-341.

³¹ Na bieżąco sprawami Kościoła zajmował się Wydział Administracyjny KC PZPR, utworzony w końcu lat 50., któremu podporządkowano, zapewne na wzór sowiecki, sprawy wyznaniowe. W latach 1960-1968 kierował nim Kazimierz Witaszewski, następnie Stanisław Kania. W Sekretariacie KC PZPR pieczę nad sprawami Kościoła dzierżył Zenon Kliszko (najbliższy współpracownik Władysława Gomułki), Władysław Wicha (wicemin. w MSW), Mieczysław Moczar (min. w MSW) i, pozostający poza centrum dyspozycyjnym, Ryszard Strzelecki. Sprawy bieżące przechodziły przez ręce zastępcy kier. Wydz. Administracyjnego, którym w omawianym okresie był Wiesław Ociepka. W 1962 r. powołano w MSW nowy departament, zajmujący się sprawami Kościołów. Zespół kierowniczy w Departamencie IV tworzyli: płk Stanisław Morawski (dyrektor), płk Józefa Siemaszkiewicz, Ryszard Wójcicki i Konrad Straszewski. Wydz. Administracyjnemu KC PZPR podlegał Urząd do Spraw Wyznań: dyrektorzy od 1956 r.: Jerzy Sztachelski 1956-1961, Tadeusz Zabiński 1961-1966, Aleksander Skarżyński (1966-1974) i Departament IV MSW. Zapewne istniał pod kierownictwem Kliszki (od 1962 r. piastującego, na wzór sowiecki, stanowisko kierownika Komisji Ideologicznej KC PZPR), czteroosobowy zespół zajmujący się pracą koncepcyjną, w składzie: Kazimierz Witaszewski i kierownicy trzech sektorów Wydz. Administracyjnego KC PZPR: 1) bezpieczeństwa, prokuratury, wojska; 2) służby zdrowia; 3) wyznaniowego. Zależności formalne nie pokrywały się zawsze z zależnościami rzeczywistymi. Wedle Piotra Madajczyka, korzystającego po latach z relacji byłych wysokich funkcjonariuszy aparatu PZPR: „W praktyce więc polityki wobec Kościoła nie kształtowała jedna osoba. Była ona wypadkową działań kilku (poza

stawową sprawą, jaka legła u podstaw połączenia Kół „Caritas” ze Zrzeszeniem, jest pozbawienie Episkopatu formalnego pretekstu do szykanowania księży należących do Kół „Caritas”. Zrzeszenie jest bowiem uznane przez Episkopat, który dotychczas nie czynił trudności księżom w pracy w „Caritas”. Konsultowaliśmy tę sprawę z ks. Owczarkiem, który jest zdania, że nie istnieje niebezpieczeństwo zbytniego zajmowania się księżami sprawami charytatywnymi, gdyż istnieje odpowiedni aparat zajmujący się tymi sprawami³². Ostatecznie, o czym zdecydował Kliszko, połączenie obu organizacji nie miało stwarzać duchownym „pozytywnym” szerszego pola do działalności społecznej, bowiem: *Niesłuszne są propozycje włączania księży do organizacji społecznych, kółek rolniczych, angażowanie ich do pszczelarstwa itp., gdyż będzie tak, jak było w szkole, gdy była tam nauka religii [w latach 1944-1961], że obok nauczyciela wyrastał drugi autorytet – ksiądz. (...) DZIAŁALNOŚĆ KLIERU WINNA SIĘ OGRANICZAĆ DO MURÓW KOŚCIOŁA. Ksiądz pozytywny winien się angażować w sprawy społeczne w kazaniach, przy kontakcie z wierzącymi, który oni z księdzem utrzymują z powodu różnych spraw religijnych. Na kazaniu ksiądz winien nawoływać do czynów społecznych, a nie organizować ich do tych czynów [!]. Ksiądz lojalny to*

Gomułką oczywiście) osób: Kliszki, Wichy, Strzeleckiego, Moczara, Witaszewskiego”, P. Madajczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku*, Warszawa 1994, s. 48. 4 lipca 1958 r. podczas posiedzeniu Sekretariatu KC PZPR, kiedy zatwierdzono koniec odwilży wyznaniowej w Polsce, podjęto także decyzję o stworzeniu specjalnej Komisji KC PZPR do Spraw Kleru. Początkowo w jej skład wchodził: Antoni Alster (wicemin. w MSW), Władysław Bieńkowski (min. oświaty), Tadeusz Galiński (min. kultury), Henryk Golański (wicemin. szkolnictwa wyższego), Zenon Kliszko (czł. Biura Politycznego i Sekretariatu KC PZPR), Artur Starewicz (kier. Wydz. Prasy KC PZPR), Walenty Titkow (I sekr. KW PZPR w Warszawie), Andrzej Werblan (kier. Wydz. Nauki i Oświaty KC PZPR), Stanisław Zawadzki (min. pracy i opieki społ., członek Centr. Kom. Rewiz. PZPR). Komisji przedstawiał do rozstrzygnięcia opracowane już problemy Zespół do Spraw Kleru przy Wydz. Administracyjnym KC PZPR. 24 kwietnia 1971 r. nowa ekipa Edwarda Gierka powołała do życia Zespół KC PZPR do Spraw Polityki Wyznaniowej. Skład tego zespołu pokrywał się częściowo ze składem Komisji KC PZPR do Spraw Kleru; por. tamże, s. 41, 46-53; A. Dudek, dz. cyt., s. 72; *Tajne dokumenty Biura Politycznego. Grudzień 1970*, Londyn 1991, s. 206-218.

³² Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 68.

*taki ksiądz, który nie chce walczyć z władzą ludową, nie występuje przeciwko niej, ale to nie znaczy, że on kocha tę władzę, na to trzeba jeszcze poczekać*³³. Łakoniczniej formułował to sekretarz KC PZPR Witold Jarosiński (1962 r.): *Koła Księży to oficjalna, zorganizowana legalnie opozycja dla [sic] Episkopatu i tak to rozumie Episkopat, księża i część członków K[ół] K[sięży]. Księża nie chcą umierać za wiarę, ani też nie chcą pracować dla władzy, aby się nie narażać [ani] jednej, ani drugiej stronie i to będzie długo trwać*³⁴.

W rezultacie komuniści starali się hamować co gorętszych „księży-patriotów”, zdając sobie sprawę, że powrót do czasów bierutowskich jest już niemożliwy (wszędzie w wypowiedziach „wyznaniowców” po 1956 r. słychać pretensje i żal za czasami stalinizmu, gdy bez przeszkód stosowano „metody administracyjne”!). Działalność „księży dołowych” przeciwko hierarchii przynieść mogła całemu ruchowi szkody, nie pozwalając na jego rozszerzanie. Ciekawą wypowiedź w tej materii słyszymy w 1962 r. z ust Bronisława Ostapczuka, wojewody wrocławskiego: *Od półtora roku nie powiększamy ilości członków ruchu księży „Caritas”. Dzieje się tak dlatego, że w Zarządzie Głównym Kół Księży „Caritas” zebrania zaczynają się referatami przeciwko kurii, biskupom i Episkopatowi. Księża z tych względów boją się przystępować do ruchu. Koła Księży w swej działalności na zewnątrz nie powinny podkreślać antyhierarchicznej postawy ruchu księży pozytywnych, gdyż to ich naraża na niepotrzebne represje, a więcej zajmować się sprawami codziennymi*³⁵.

Księża-społecznicy

W 1961 r. w KC PZPR rozpatrywano możliwość szerszego włączenia Kół Księży w działalność dobroczynną „Caritas”. Jednak wobec likwidacji placówek opiekuńczo-wychowawczych Zrzeszenia – nazywanej oficjalnie

³³ Tamże, s. 75.

³⁴ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: tamże, s. 46.

³⁵ Tamże, s. 42.

„zeświecczeniem” – opinia publiczna obarczała winą za tę akcję księży „pozytywnych”. Ponadto powstanie Kół Księży przy Zrzeszeniu w 1959 r., a następnie likwidacja jego placówek stworzyć mogło wrażenie, że pod naciskiem Episkopatu likwiduje się Koła³⁶. Przywódcom PZPR nie zależało również na *pogłębieniu pracy społecznej księży*³⁷. W 1962 r. dyskutowano w Wydziale Administracyjnym KC PZPR możliwość wyłączenia Kół Księży z likwidowanego Zrzeszenia. Zdecydowano jednak o zachowaniu stanu dotychczasowego, z tym, że: *Przeważał pogląd, aby księża pozytywni pracowali przede wszystkim wśród kleru, nie wykluczając ich udziału w pracach K[omitetu] F[rontu] J[edności] N[arodu]*³⁸. Według Zdzisława Grudnia (wówczas sekretarza propagandy w Komitecie Wojewódzkim PZPR w Katowicach), księży takich można było *angażować do prac społecznych na wsi, a nie w mieście*³⁹. W 1963 r. ponownie rozważano w Komisji ds. Kleru KC PZPR, z inicjatywy kierowniczego aktywu Kół Księży⁴⁰, włączenie ich w prace Zrzeszenia. Przeciwno prawdziwej współpracy byli: Tadeusz Żabiński (dyrektor Urzędu do Spraw Wyznań) i Ryszard Strzelecki (członek Sekretariatu KC PZPR), za włączeniem duchowieństwa w prace ŻK „Caritas” opowiedzieli się, choć z różnymi zastrzeżeniami, pozostali

³⁶ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: tamże, s. 67. W państwowym ŻK „Caritas” pracowało ówczesnie w około 700 zakładach przeszło 4 tys. siostr zakonnych. W latach 1960-1962, w ramach usuwania zakonów z życia publicznego, zostało zlikwidowanych lub przejętych przez inne instytucje państwowe około 500 placówek Zrzeszenia, co wiązało się równocześnie ze zwolnieniem pracujących w nich członków zgromadzeń zakonnych; por. J. Żurek, *Powtórna kasata placówek wychowawczych Kościoła katolickiego w Polsce (1958-1963). Szkic zagadnienia*, Warszawa 2002, mps (referat na konferencję naukową poświęconą historii żeńskich zgromadzeń zakonnych w PRL, zorganizowaną przez Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL).

³⁷ Dokument nr 3. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 26 lipca 1961 r., w: *Tajne dokumenty*, s. 23.

³⁸ Dokument nr 6. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 14 września 1962 r., w: tamże, s. 41.

³⁹ Tamże, s. 43.

⁴⁰ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: tamże, s. 67.

członkowie Komisji⁴¹. Nieco wcześniej Tadeusz Żabiński uważał, że trzeba przede wszystkim wyegzekwować ustalony program dla Kół Księży⁴². Objawem stagnacji całego ruchu była, zdaniem części decydentów, słaba praca Kół, „werbunek” duchownych odbywający się wyłącznie za pośrednictwem państwowego aparatu wyznaniowego i *ciągłe uniki [księży] na wszystkie wysuwane propozycje*⁴³. Dyrektor UdSW proponował, aby tylko włączyć duchownych do Ogólnopolskiego Komitetu Frontu Jedności Narodu i poruszyć podczas posiedzenia Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu kwestię prawa księży do zrzeszania się. Ryszard Strzelecki obawiał się, że przejście Zrzeszenia Katolików „Caritas” przez Koła Księży musiałoby łączyć się z nadmiernym naborem duchowieństwa do Kół. Być może ochroniłoby to duchownych przed niechęcią Episkopatu. Ale mogłoby również oznaczać rozciągnięcie jego wpływów na tę organizację⁴⁴. Jerzy Sztachelski zaś ostrzegał: *Jest niebezpieczeństwo przejścia wpływów w Zrzeszeniu przez Episkopat, podobnie jak to się stało z ATK*⁴⁵. W związku z tym proponuję z góry przewidzieć środki zabezpieczające przed tymi zamiarami Episkopatu⁴⁶. Zjednoczenie Kół ze Zrzeszeniem winno stworzyć masową organizację księży obejmującą 2 do 2,5 tysiąca duchownych, co miałoby od-

⁴¹ Kazimierz Witaszewski (kier. Wydz. Administracyjnego KC PZPR), Wiesław Ociepka (jego zastępca), Jerzy Sztachelski (min. zdrowia i opieki społecznej), Wincenty Kraśko (kier. Wydz. Propagandy KC PZPR), Franciszek Szlachcic (wicemin. spraw wewnętrznych), Witold Jarosiński (członek Sekretariatu KC PZPR), Mieczysław Marzec (kier. Wydz. Organizacyjnego KC PZPR), płk Stanisław Morawski (dyrektor Departamentu IV MSW), Jan Bohdan (wicedyrektor UdSW), Stanisław Pypno (starszy instruktor w Wydz. Administracyjnym KC PZPR), Zenon Kliszko (członek Biura Politycznego KC PZPR); tamże, s. 65-76.

⁴² Dokument nr 14. Protokół nr 17 z posiedzenia Zespołu d/s Kleru przy Wydz. Administracyjnym KC PZPR w dniu 25 maja 1963 r., w: tamże, s. 65.

⁴³ Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r., w: tamże, s. 69.

⁴⁴ Tamże, s. 70.

⁴⁵ Akademia Teologii Katolickiej (1954-1999), obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, utworzona jako uczelnia kościelna o prawach państwowych, po likwidacji przez władze państwowe Wydziałów Teologicznych na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Jagiellońskim, skupiała początkowo znaczną grupę duchowieństwa związaną z władzami. Po 1956 r. Episkopat zachował dystans wobec uczelni.

⁴⁶ Tamże, s. 69.

powiednią wymowę polityczną i stanowiłoby poważny argument w rozgrywkach z Episkopatem⁴⁷. W 1963 r. oceny członków Komisji KC PZPR d/s Kleru, co do możliwej liczebności członków Kół w przyszłości, wahały się od 1 do 4 tys. księży⁴⁸. Ostatecznie, o czym zdecydował Kliszko, połączenie obu organizacji nie miało stwarzać duchownym „pozytywnym” szerszego pola do działalności społecznej⁴⁹.

Korzystając z doświadczeń nabytych w czasach stalinowskich, władze PZPR zajęły pragmatyczne stanowisko wobec ruchu „księży-patriotów”, zwanych teraz duchowieństwem „pozytywnym”. Ruch ten był sterowany za pośrednictwem państwowego i partyjnego aparatu przymusu, bez pośrednictwa tzw. postępowych katolików, typu Bolesława Piaseckiego z Paxu czy Jana Frankowskiego z ChSS. Oficjalnym celem ruchu stała się działalność społeczna, lecz nie na niższych szczeblach organizacji i bez zbytniego eksponowania duchownych, aby nie zwrócić przeciwko nim Episkopatowi. Sprawą jednoczącą duchowieństwo miała być samopomoc i materialne zabezpieczenie własnego bytu. Z początku, jeszcze w 1961 r., ruchowi księży patronować chciały władze Stowarzyszenia Pax, co kierownictwu PZPR było nie na rękę, m.in. dlatego że Pax dążył do *pogłębienia działalności społecznej księży*⁵⁰. Starano się nie dopuszczać księży „pozytywnych” np. do pracy w Polskim Czerwonym Krzyżu (choć było to możliwe, pod pewnymi warunkami, w Polskim Komitecie Pomocy Społecznej). Władze PZPR usiłowały za to skłonić kierownictwa Paxu i ChSS-u do pomocy Kołom Księży. W związku z tym zrezygnowano z objęcia monopolem przez ZK „Caritas” produkcji i handlu dewocjonaliami, czym zajmowały się oba stowarzyszenia. Ponadto grupa duchownych związana była z Paxem i ChSS-em, co miało inny walor niż działalność w Kołach Księży⁵¹. W uroczystej

⁴⁷ Tamże, s. 71.

⁴⁸ Na ok. 14 tys. księży diecezjalnych i 1202 księży zakonnych zatrudnionych w parafiach w 1971 r.; por. *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990. Rocznik statystyczny*, Warszawa 1991, s. 133, 153.

⁴⁹ *Dokument nr 15. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 18 czerwca 1963 r.*, w: *Tajne dokumenty*, s. 75.

⁵⁰ *Dokument nr 3. Protokół z posiedzenia Komisji KC d/s Kleru w dniu 26 lipca 1961 r.*, w: tamże, s. 23.

⁵¹ Bardzo pozytywnym przykładem duchownego związanego z Paxem może być śp. ks. Bronisław Bozowski (1908-1987), charyzmatyczny duszpasterz; por.

akademii, zorganizowanej w 15. rocznicę powstania Stowarzyszenia Pax, wzięło udział 1700 osób, w tym około 400 duchownych⁵². Niechć środowisk paxowskich wobec Kół Księży oddaje wypowiedź Bolesława Piaseckiego w związku z plenarnym zebraniem Centralnego Zarządu Kół Księży przy ZK „Caritas” 18 kwietnia 1961 r.: *Partia zwróciła się do nas o pomoc w zorganizowaniu Zjazdu Księży Caritasu. Był nam wyznaczony kontyngent, ileśmy mieli dostarczyć – praktycznie i jawnie*⁵³. Stowarzyszenie wysłało na zebranie, do gmachu Filharmonii Warszawskiej, jedynie kilkunastu księży jako obserwatorów (na łączną liczbę 459 duchownych z całego kraju).

cdn.

JACEK ŻUREK, ur. 1971, absolwent Instytutu Historycznego UW, nauczyciel historii, pracownik Biura Edukacji Publicznej IPN, zajmuje się dziejami najnowszymi Kościoła oraz dziejami Polski w okresie stalinowskim. Mieszka w Warszawie.

T. Łepkowski, *Bóg Bronisława był Bogiem uśmiechniętej dobroci*, w: J. Palyga, *Proboszcz niezwyklej parafii. Rozmowy z księdzem Bronisławem Bozowskim*, Warszawa 1990, s. 325–326. Z Paxem związany był np. ks. prof. Mieczysław Żywczyński (1901–1978), pracownik KUL (1945–1972), znany historyk-marksista, członek Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego (1957–1961): „Na jednym z posiedzeń pewien członek Rady z wielką pewnością siebie omawiał jakąś kwestię, powtarzając z naciskiem: »z marksistowskiego punktu widzenia...« Zaraz po nim zabrał głos ks. prof. Żywczyński: »Przepraszam, z marksistowskiego punktu widzenia sprawa przedstawia się zupełnie inaczej, z marksistowskiego punktu widzenia...«”; J. Pajewski, *Poza wczoraj. Wspomnienia*, Poznań 1992, s. 52; por. Z. Zieliński, *Przedmowa do siódmego wydania*, w: M. Żywczyński, *Historia powszechna 1789–1870*, Warszawa 1997, s. 5–7. Charakterystycznym przykładem owej ambiwalencji jest dla mnie osoba śp. Babci, historyka Marii Wojciechowskiej (1902–1990), związanej przed wojną (przez osobę męża Zygmunta) z obozem narodowym, po wojnie z Instytutem Zachodnim w Poznaniu. W latach 1970–1990 była członkiem ChSS, w latach 1971–1985 prezesem oddziału poznańskiego tego stowarzyszenia, członkiem PRON, jednocześnie dużej miary społecznikiem i „bojowniczką” o zachowanie i budowę kościołów na terenie Wielkopolski, wbrew woli władz PZPR.

⁵² A. Dudek, G. Pytel, dz. cyt., s. 275.

⁵³ Cyt. za: tamże, s. 281.



ZAŻENOWANIE

Teatr Telewizji

Czwarta siostra *Janusza Głowackiego*

reżyseria – Agnieszka Glišńska
emisja 23 czerwca 2003, pr. I

Festiwal przedstawień telewizyjnych wygrał w tym roku spektakl Agnieszki Glišńskiej – inscenizacja sztuki Janusza Głowackiego „Czwarta siostra”, granej już wcześniej w teatrach „żywych”. Można skonstatować cynicznie, że właściwie przedstawienie to nie mogło nie wygrać. Wszystko je do tego predystynowało: osoba autora sztuki – naszego człowieka sukcesu z samej Ameryki, osoba reżyserki – uznawanej za jedną z najzdolniejszych indywidualności pośród inscenizatorów młodszej generacji, obsada – z Januszem Gajosem na czele, który to aktor, wedle mediów, tworzy wyłącznie arcykreacje, i supergwiazdorem Bogusławem Lindą w niewielkiej, lecz smacznej roli.

Nagroda ta jest kolejnym dowodem na to, że u nas premiuje się przede wszystkim nazwiska, nie zaś dzieła – może jurorzy jedynie przeczytali afisz? Jest także dowodem na to, że nie tylko w polityce mamy towarzystwa dzierżące władzę.

Zacznijmy od tekstu. Został on napisany dla Amerykanów, którzy w przeważającej większości odznaczają się dwiema cechami: rajcuje ich wszystko, co rosyjskie, a zarazem mają wobec wszystkiego, co rosyjskie, niebotyczne poczucie wyższości. Od Głowackiego dostali sztukę sporządzoną zgodnie z takim właśnie zamówieniem społecznym i aż dziw, że tekst ten nie zrobił za oceanem większej kariery. Mamy tu dusze rosyjskie w wielu odmianach i całej okazałości, mamy rosyjską mafię, miłość niešťęsną tamtejszą, która zawsze się źle kończy, dla satysfakcji Jankesów – rosyjską fascynację Ameryką, jest oczywiście śpiewana po rosyjsku piosenka (szkoda, że nie ma kazaczoka), mnóstwo dowcipów na temat wódki i istoty bycia Rosjaninem oraz szowinistycznego, durnego polityka. Zresztą durnowate są tu wszystkie postaci, a raczej z pogardą szkicowane karykatury. Całość dłuży się nieznośnie, dowcipy zaś – co dziwi, zważywszy, kim jest autor – są najczęściej prostackie i kompletnie niezabawne. Trzeba też zauważyć, że w polskiej wersji tok

dialogów brzmi tak, jakby pochodził ze źle przetłumaczonej rosyjskiej sztuki. No, i dochodzi jeszcze kwestia generalna, kwestia smaku: jak już koniecznie chce się być gogolem (mała litera nie jest pomyłką!), to przyzwolicieliej pełnić tę rolę wobec własnych rodaków.

Reżyserka nie mogła się zdecydować, jaką wybrać konwencję i w rezultacie nie wybrała żadnej. Sztuka została wystawiona „jak leci”, a w ironicznym niby happy endzie w żaden sposób nie zostało zaznaczone (jeśli pominąć pojawiającą się za wcześniej fruwającą kanapę), że dokumentnie już opuszczamy krainę realności.

Gajos był po prostu nijaki, podobnie Linda, Celińska z kolei mocno przerysowała swoją postać. Lepiej nieco wypadły trzy siostry (Agnieszka Pilaszewska, Patrycja Durska i Monika Krzywkowska) oraz młodzieńki Jan Urbański (Kola).

Jeśli istotnie było to najlepsze przedstawienie sezonu w Teatrze Telewizji, to nie powinno się było w ogóle przyznawać głównej nagrody. Artystyczne i medialne laury dewaluują się ostatnio – jeśli można tak o laurach powiedzieć – jak tytuły naukowe za komuny. Przykro i wstyd.

Joanna Godlewska



książki

LŻEJSZA MUZA

Eugeniusz Tomsia (red.)

Ballada o poetach

**Klub Piosenki Literackiej
Księgarnia św. Wojciecha
Poznań 2002, ss. 109;**

Teresa Tomsia

Perswazje

**Rhythmos
Poznań 2002, ss. 110;**

Mariusz Olbromski

W poszukiwaniu zagubionych miejsc

**Towarzystwo
Przyjaciół Sztuk Pięknych
w Przemysłu
Przemyśl 2002, ss. 101.**

Bezpośrednim źródłem poezji w dzisiejszej postaci jest z pewnością pieśń okolicznościowa towarzysząca

od wieków obrzędom religijnym i świeckim, w starożytności uświetniająca dramat występami chóru, w średniowieczu wędrująca po świecie wraz z uczuciami trubadurów, we współczesności często odwrotnie – wkraczająca melodią i muzycznym rytmem w strofy wierszy. We wstępie do antologii pieśni i piosenki literackiej Teresa Tomsia zamieszcza króciutką charakterystykę pieśni: *Pieśń towarzyszy ludziom od początku dziejów. Jest najstarszym i najpopularniejszym gatunkiem poezji lirycznej, ściśle związanym z muzyką w pieśni ludowej, luźniej w pieśni literackiej. Znamy wiele gatunków pieśni: biesiadne, weselne, poranne, żałobne, religijne; w europejskiej kulturze średniowiecznej utrwalają przeważnie legendy rycerskie i żywoty świętych, w wiekach późniejszych – nutę patriotyczną i miłosną.*

Doczekały się antologii rozmaite konkursy literackie i wiersze opiewające konkretne miejsca, powstają też antologie klubów literackich i festiwali piosenki śpiewanej. To, co proponuje nam Teresa Tomsia w dwóch śpiewnikach to inicjatywa wykraczająca poza obieg lokalny. Zawierają one teksty poetyckie kilku wybitnych współczesnych poetów polskich wraz z nutami muzyki stworzonej do nich przez kompozytorów poznańskich. Teksty te wykonywane były w poznańskim Klu-

bie Piosenki Literackiej, towarzysząc spotkaniom autorskim poetów. Antologia przedstawia wiersze m.in. Kazimierzy Iłakowiczówny, Jana Twardowskiego, Julii Hartwig, Bogusławy Latawiec, Ewy Najwer, Wincentego Różańskiego, Tadeusza Żukowskiego, Zofii Beszczyńskiej. Rozpoczyna się ona wierszem Julii Hartwig „Potrzeba nam” wprowadzającym ton poważny, nawet ekstatyczny:

*Potrzeba nam pieśni dostojnej
może gregoriańskiej
która pozwoli nam uwierzyć
że śpiew chórалny znowu jest*
[możliwy
Potrzeba nam pieśni i grzmotu
[organów
*pieśni która nas karci i dźwiga
tak że jak mała zwierzyna drżąca*
[przed drapieżnikiem
cofamy się przed wielkością która
[nas przekracza

Trudno się spodziewać jednej wspólnej myśli w przypadkowo zebranych tu wierszach, a przecież, jak zwykle w dobrej poezji, powracają wspólne nuty: apoteoza wolności, wyraz solidarności ze wszystkim, co żyje, ekstaza miłości i pamięć o umarłych, tęsknota za wiecznością i dziękczynienie Bogu za świat i wszelkie istnienie. Kazimiera Iłakowiczówna w „Błękitnej chwili” tak zapisała moment miłostnego uniesienia:

*Położ mi rękę pod senną głowę.
Wczoraj – zginęło, Dzisiaj – jest nowe,
Jutro – pod żaglem białym na głębi
ściga lecące stado gołębi.
Jesteśmy wolni, jesteśmy sami
śród ziół pachnących, pod błękitami.*

Jan Twardowski przypomniany został w śpiewniku Teresy Tomsz m.in. wierszem „Z pliszką siwą”, w którym zgoda na śmierć ma wymiary nie tylko konieczności, ale i ocalenia:

*Śmierć miłości potrzebna
jak sól ją utrwała
ukochani umarli są z nami tak blisko
(...)*

*Życie miłość umniejsza znieważa
[odbiera
śmierć ocala na zawsze i teraz*

Motyw śmierci powraca też tutaj w wierszach Wincentego Różańskiego i również towarzyszą mu akcenty nadziei. W wierszach Tadeusza Żukowskiego pojawia się natomiast współczucie wobec bólu świata, miłośna tęsknota za udźwignięciem całego tego cierpienia własnym sercem.

To dobrze, że wśród śpiewanych w Poznaniu, a może już i gdzie indziej, wierszy, tyle jest duchowego piękna, że zjawiają się motywy religijne, gdyż poezja będąc współniczką wiary wspiera ją właśnie, dodając do typowych pieśni religijnych elementy tajemnicy Boga ukrytego w słowie liryki.

Druga antologia – „Perswazje” – to zbiór piosenek autorskich Teresy Tomsz. Ta poetka poważna, zasłuchana zarówno w rytmy życia, jak i w rytmy wieczności, w lepszym przedziale swojej twórczości umieszcza teksty paralelne tematycznie do tych najgłębszych. Więcej tu może tylko rymów i rytmicznych regularności, więcej bezpośredniej retoryki, trafiającej, jak wiadomo, łatwiej w ucho i serce w formie śpiewanej. Tak brzmią np. dwie pierwsze zwrotki i refren wiersza pt. „Nie pamiętaj mnie z ciemności”:

*Szczęśliwy kto wolny pokochał
[wolnego
szczęśliwy kto żywy pokochał żywego
kto czasu nie stracił na próby
[i właśnie
kto życie swe przeżył najjaśniej*

*Szczęśliwy kto wiedział gdzie będą
[go czekać
szczęśliwy kto umiał radością się
[dzielić
kto domu nie zamknął przed
[wędrującym
kto był sobie wierny do końca*

*Piękne gesty złudne słowa
podziwiamy wciąż od nowa
życie wita nas jak szkoła
znowu szansę daje nam*

*nie pamiętaj mnie z ciemności
nie pamiętaj mnie z goryczy
tylko taką jaką jestem
teraz mnie przywitaj*

Znajdują się w tym zbiorze także wiersze o treści patriotycznej, nawiązujące do stanu wojennego z lat 80., np. ten – „Byłeś z nami”, zadedykowany Stanisławowi Barańczakowi. Są też tu wiersze o tematyce miłosnej i poświęcone dzieciom, dotyczące sławy, tęsknoty i nadziei, ale również zwątpienia, bólu i wstydu oraz piękny wiersz o dążeniu do doskonałego poznania siebie w bliskości ze światem pt. „Jeszcze kiedyś”:

*Jeszcze kiedyś skrzydła mi urosną
włosy moje zapłoną zielenią
jeszcze krew zaszum jak w strumieniu
a ja siebie dokładniej zrozumieć
(...)*

*Jeszcze kiedyś nauczę się mowy
trawy jeża jaskółki i wilka
las uderzy jak kosmos do głowy
czas potoczy się ścieżką jak piłka*

Zachęcam zarówno do lektury wierszy z obydwu śpiewników, jak i do ich śpiewania, gdyż w tym właśnie celu zostały wydane drukiem.

W wierszach Mariusza Olbromskiego z Przemyśla „W poszukiwaniu zagubionych miejsc” nut nie ma, ale ogólną tonacją, uczuciowym kształ-

tem bliskie są one obu poznańskim śpiewnikom. Poezja ta mówi bowiem o miejscach utraconych lecz zachowanych w pamięci, o gorących uczuciach do świata podsycanych wciąż miłosną energią przeżywającego podmiotu. Janusz Odrowąż-Pieniążek we wstępie do tego zbioru napisał: *Utrwaliło się przekonanie, że na tematy krzemienieckie, lwowskie, kresowe powiedziano w poezji polskiej wszystko. Jak długo można powtarzać w coraz to innej wersji motyw w polskiej poezji tak wyeksploatowane? W wierszach Mariusza Olbromskiego pojawiają się oczywiście i tamte [znane z poezji Słowackiego czy Stanisława Balińskiego, przyp. A. Sz.] echa, i dobrze, bo ten dźwięk odezwać się musi, ale przecież są to wiersze o Krzemieńcu współczesnym, o współczesnym Lwowie czy Kołomyi, o ludziach tam mieszkających na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku widziane przez autora, który przedwojennych czy wojennych czasów nie pamięta.*

Są to więc, mówiąc najogólniej, wiersze-impresje związane z tematem utraconej i odyskiwanej w odpryskach doświadczeń podróży „małej ojczyzny”, której piękno i świętość tropi Olbromski z niesłabnącą pasją. Całość zbioru ma strukturę igrzyska muzycznego. Zaczyna się Prologiem, potem następują trzy części „Lwowska sym-

fonia”, „W krainie Ikwy” i „Dąb Franciszka Karpińskiego”. Całość związana jest ściśle z ziemią lwowsko-krzemieniecką i Huculszczyzną. Na początku części pierwszej w utrzymanym w podniosłym tonie wierszu religijnym „Dokąd, Pani Łaskawa” poeta składa hołd królewskiej Opiekunce Lwowa. Wiersze o kościołach, kamienicach, zaułkach, wybitnych ludziach tamtych stron inkrustowane są w zbiorze wielkiej urody zdjęciami artysty fotografa Jerzego Borysowskiego. Powstał więc jakby album ze słów i obrazów, przybliżający czytelnikowi niepowtarzalny urok niedostępnych już nam na co dzień miast i zakątków. Zbiór nostalgicznych znaków podtrzymujących symboliczne trwanie tamtych miejsc we wspomnieniach i tęsknotach wielu Polaków.

Jest w części pierwszej wiersz napisany w hołdzie Zbigniewowi Herbertowi – „Na Łyczakowskiej 55”:

*W tej piramidzie losów,
po tych zwyczajnych schodach
biegał tam i z powrotem
w otwarte skrzydła ramion
ucząc się abecadła wierności.*

*Z lotu gołębi nad wieżą
kościół świętego Antoniego
nad panoramą miasta,
z kształtu fasady opery
chłonął ulotną wiedzę książąt ducha –
błękitny traktat o wiecznym kanonie.*

W wierszach o Krzemieńcu ożywa, rzecz jasna, duch Juliusza Słowackiego i jego matki, Salomei. Ożywają także inne duchy z Ławry Począjowskiej, z Podhorców, Drohobycza i innych miejsc Wołynia i Podola. Wiersz „Nad Czeremoszem” poświęcony został Homerowi Huculszczyzny – Vincenzowi, a „Targ w Kołomyi” to wspomnienie wielowiekowych bogactw i pamiątek tamtej ziemi. Kończy się ten wiersz słowami: *Tyle przedziwnych bytów. Samo istnienie / z siebie jest dowodem, iż być złem nie może.* I to właśnie zdanie potraktować można jak motto do poematu Mariusza Olbromskiego, którego trud poetycki przywołuje ludzi i miejsca na ogół od dawna zagubione w naszych codziennych uczuciach, a przecież wciąż obecne w tajemniczym obcowaniu żywych z umarłymi.

Adriana Szymańska

**PANOPTICUM
EMIGRACYJNYCH LOSÓW**

Kazimierz Braun

*Ptak na szczudłach
i inne opowiadania
amerykańskie*

Wyd. Adam Marszałek
Toruń 2003, ss. 406.

Po 1989 r. w literaturze polskiej pojawiło się sporo książek, których treść skupiała się na emigracyjnych losach Polaków – zarówno tych z powojennego „rzutu” oraz pamiętnego exodusu 1968 r., jak i uchodźców czasu stanu wojennego. Szczególnie wiele powieści i opowiadań powstających pod piórem uciekinierów schyłkowej już fazy PRL-u (w której to ekipie znalazło się liczne grono pisarzy, naukowców i artystów dobrze już znanych polskiej publiczności ze swych dokonań) wprowadzało czytelnika nowej prozy – dodajmy od razu: często z mocno krytycznym akcentem i niekiedy w sposób, delikatnie mówiąc, tendencyjny – w tajniki życia Polonii najnowszej generacji w USA. Temat „emigrancki” dostarczał w ten sposób kolejnego powodu do bezkompromisowej analizy przywar i przewin homo polonicusa (który to

termin wynalazł na użytek obserwowanych w kraju dookoła przez siebie *wilków atakujących z wszystkich stron* Marek Nowakowski), stał się pretekstem do swoistej „lustracji” Polaków jako przedstawicieli dogłębnie znieprawionego przez system totalitarny narodu, punktowania ich wad, analizowania zbiorowej psychologii, tzw. charakteru narodowego itp. w okolicznościach nowego, zaoceanicznego środowiska społecznego. Nie sposób nie zauważyć, że w wielu przypadkach, np. powieści Edwarda Redlińskiego (zwłaszcza „Szczuropolacy”) czy utworów Janusza Głowackiego, bezkompromisowo szydercze i dość jednostronne nastawienie autorów do tematu mogło niekiedy więcej mówić o ich własnych niepowodzeniach w podboju artystycznego Zachodu, jak i resentymentach czy kompleksach, aniżeli dawać świadectwo pełnej, skomplikowanej prawdy życia emigracyjnego, dając jego wiarygodne diagnozy społeczne i analizy psychologiczne.

Opowiadania z tomu „Ptak na szczudłach...” Kazimierza Brauna unikają jak ognia wątku ewentualnych resentymentów czy urazów autora – który przecież jako czołowy reżyser, autor wielu głośnych inscenizacji scenicznych (m.in. „Dziady”, „Dżuma”, „Białe małżeństwo” i wiele innych sztuk Różewicza), usunięty za stano-

wiska dyrektora ważnego teatru polskiego (Współczesnego we Wrocławiu) podczas stanu wojennego, i przebywający na wygnaniu od wielu lat właśnie w USA, miałby znacznie więcej powodów do osobistych rozliczeń z dotykającą go bezpośrednio historią, a zwłaszcza z reprezentującymi jej makiaweliczne nurty konkretnymi ludźmi, niż wielu innych „pokrzywdzonych” w PRL-u autorów i artystów. W Stanach Zjednoczonych, jako profesor teatrologii, Braun znajdował więcej czasu na rozwijanie swojej drugiej pasji: pisarstwa, i opublikował wiele książek teatrologicznych (m.in. „Wielka reforma teatru”), powieści („Pożegnanie z Alaską”, „Dzień świadectwa”), a także kilka dramatów, właściwie monodramów, prezentowanych także w programach polskiej TV.

Narrator jego najnowszych „opowiadań amerykańskich” daje się poznać nie jako traumatyczny męczennik, ofiara polityki i niekorzystnych rządzeń dziejowego fatum, nie jako zgryźliwy komentator swojego nowego, również emigranckiego, otoczenia na obczyźnie – ale nade wszystko jako uczciwy, wytrawny kronikarz polskiego osadnictwa w USA (w tym jego historycznych rudymentów) tudzież wnikliwy, sumienny obserwator środowisk, które przyszło mu poznać w nowym miejscu życia. Jest ten narrator (na ogół wiadomo, że autor)

nade wszystko wyjątkowo cierpliwym słuchaczem, a niekiedy przy okazji powiernikiem trosk i tajemnic czy wręcz spowiednikiem, wczuwającym się ze zrozumieniem, współczuciem i intencjonalnym zatroskaniem w opowieści swoich rozmówców, późniejszych bohaterów. We współczesnych wątkach opowiadań przekazuje on bogate w szczegółową ekspozycję, pieczołowicie psychologicznie i obyczajowo umotywowane opowieści o wielkich nadziejach – na ogół obdarzonych rozmaitymi talentami – uciekinierów ze smutnego kraju peerelowskiego i o jeszcze większych zawodach tych osób (aktorów, reżyserów, naukowców, wynalazców) w nowym świecie, który, jak się szybko okazuje, nie daje im możliwości nie tylko rozwinięcia skrzydeł, ale w ogóle ujawnienia swych zdolności i kontynuowania uprawianej z sukcesem w ojczyźnie pracy zawodowej. Tylko niektórzy z wygnańców przypadkowym zbiegiem okoliczności w ogóle uzyskują w miarę przyzwoite zatrudnienie, oczywiście nie odpowiadające ich kwalifikacjom, a jednemu na stu z wielkim ryzykiem, kosztami psychicznymi i różnymi perypetiami udaje się zrealizować upatrzonego zamiar, wymarzone zajęcie czy biznes; olbrzymia większość – rozczarowana, zgorzkniała, doszczętnie wyprana ze złudzeń – błąka się po ko-

rytarzach gmachów wielkiej cywilizacji, zabiegając o zainteresowanie jakichś bossów, o bodaj np. rolę w jakiejś reklamówce, czy czekając na upokarzające interview w jakimś koncernie. A kończąc na ulicznej sprzedaży orzeszków ziemnych itp. Jak już zauważyłem, narrator stara się na ile to możliwe usuwać się w cień, poddając bezstronnie pod osąd czytelniczy decyzje, motywacje i refleksje swoich bohaterów, eksponując detalicznie, niekiedy nader drobiazgowo, ich emigranckie szlaki, a także wchodząc często dość głęboko w powody i okoliczności ich rejterady z kraju – odmalowując przy okazji obraz skłóconego, zmarniałego moralnie społeczeństwa Polski późnych lat 70. i czasu stanu wojennego. Czasem streszcza swoje obserwacje i opinie w opartym na zapewne długotrwałej i żmudnej kwerendzie „serialu” miniatur pt. „Emigranci”, ciekawym i oryginalnym dokumencie literackim, którego atrakcyjność podnosi niezwykle charakter życiowych perypetii postaci, m.in. „Skrzypka”, „Cyrkowca”, „Górnika”, „Profesora” i innych poszukiwaczy szczęścia bądź przynajmniej spokojnej przystani za oceanem. To barwne, podane w „pigulce” panopticum emigracyjnych losów autor podsumowuje ważną zapewne i dla siebie konkluzją dotyczącą powodów inicjatywy migracyjnej:

Każdy uciekał. Przed zagrożeniem ze strony systemu, przed złością i zawiścią ludzką (...) Ale jest i druga prawda. Każdy uciekał od siebie samego. Jaki był wtedy, tam...

Kazimierz Braun w „Opowiadaniach amerykańskich” przedstawia chyba najbardziej kompetentny, wiarygodny – przynajmniej ze znanych mi – literacki „album” współczesnego wychodźstwa polskiego w USA. Można się zżymać na tradycyjny warsztat prozatorski, konserwatywny styl narracji autora i tradycyjną, czasem (jak niektórym może się wydawać) anachroniczną płaszczyznę jego odniesień opiniotwórczych – ale przecież w miarę czytania tych opowiadań właśnie ten konserwyzm, ta „staroświeckość” przekazu w naszych postmodernistycznych czasach wzbudza szacunek do narratora i zaufanie do jego światopoglądu, staje się zaletą tego tomu. Tomu, którego trzonem jest co prawda panorama ogólnych i szczegółowych losów polskiej emigracji „solidarnościowej” w USA – ale wzbogacona o opowieści historyczne, dające wgląd w barwne epizody nawet dziewiętnastowiecznych dziejów, w tym przedstawioną z dramaturgicznym zębem rzecz o Helenie Modrzejewskiej i wpisaną w kilka opowiadań sagę rodziny Zajaków.

Mieczysław Orski

UTINAM FALSUS VATES SIS

Stanisław Beres

Szuflada z Atlantydy

**Dolnośląskie Wydawnictwo
Edukacyjne
Wrocław 2002, ss. 308.**

Ukazał się właśnie zbiór szkiców literackich profesora średniego pokolenia, Stanisława Beresia. Autor zaznacza we wstępie, że zwraca się do czytelnika jak mieszkaniac zaginionej Atlantydy, *by kiedyś nie pomyłono wszystkiego za wszystkim, licząc orły między wrony i wsadzając do jednego worka tych, którzy trzymali się dworu z tymi, którzy męczyli się w czyszcę lub zstąpili na dno piekła* (s. 9). Cóż się wydarzyło? Czy kataklizm przerwał ciągłość generacyjną? Zaryzykowałabym hipotezę, że absorbujące zmiany stylu życia oraz zakłamanie w życiu publicznym przyczyniły się do przyspieszonej utraty pamięci wśród czterdziestolatków i starszych, młodszy natomiast, istotnie, z autopsji nie mogą wiele pamiętać historii najnowszej.

Zazdroszczę Beresowi odwagi w jasnym formułowaniu oceny tej sytuacji. To dobrze, że przynajmniej można przeczytać nieugrzedzone zdania tego historyka literatury, pod-

czas gdy adepci nauki wciąż jeszcze bywają mitygowani, by nie szargać świętości z minionych dekad. Zobiektywizowana forma podawcza tekstu „Szuflady z Atlantydy” sprzyja uprzymiśnieniu sobie, że to nie „moim zdaniem”, „można by sądzić”, „jeśli wolno”, lecz i wolno, i w pewnym sensie trzeba nazywać rzeczy po imieniu, właśnie tak: *Jakże wyraźnie widać dziś te niezliczone zaślepienia i mistyfikacje, jakim na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat ulegała powojenna literatura i sztuka polska. Doprawdy nie ma powodu, by mniemać, że czas zdumiewających zatrat perspektywy i zaślepień skończył się definitywnie, gdyż literatura chyba nie umie bez nich żyć. Trudno się oczywiście z tego cieszyć, bo pod spodem tego mechanizmu drzemie przecież leniwy diabeł pychy, niesuwerenności duchowej i konformizmu. I trudno również mieć złudzenia, widząc zbiorowe przeprężanie się artystów i pisarzy do pojazdu, zmierzającego nareszcie w tym samym, co nadzieje znacznej części społeczeństwa, kierunku. Powstała nowa sytuacja jakościowa i nowy układ przeciwnych często „zamówień”. Ich ciśnienie, wzmacniane przez środowiskowe lobbings, intelektualne mody, artystyczne „ideologie”, polityczne formacje oraz grupy wyznaniowe, nie- sie ze sobą nowe groźby zbiorowych dryfów artystycznych. Trudno się jed-*

nak tym wszystkim przejmować, skoro mówimy o sztuce ambitnej. Jej odpowiedź zapewne będzie również potrzeba oderwania się od zbiorowości i impuls niezgody, gdyż społeczna „służba” rzadko bywa jej ostatecznym powołaniem. Tak zatem rysuje się przed nami wcale interesująca perspektywa, przynajmniej tak długo, dopóki nie pojawi się kolejna zbiorowa fascynacja jakąś teorią uszczęśliwienia totalnego bądź kolejna próba wprowadzania lub „przywracania porządku” (s. 280).

Śmiałość znamionuje nie tylko opinie, lecz także dobór terminów, jakimi Bereś się posługuje. W okresie, gdy przeciętni poloniści przyswajają sobie spóźnione o 20 lat wczorajsze „nowości” dekonstrukcjonistyczne, słownictwo w omawianych szkicach współbrzmi z ostatnim, dotąd ignorowanym w Polsce etapem ewolucji poglądów Harolda Blooma, który w „Genius” pisze o talencie indywidualnym i nie stroni od osoby pisarza ongiś zaniedbywanej na rzecz zdepersonalizowanych relacji międzytekstowych. W najnowszych dziejach literatury polskiej talent – to już zdanie polskiego krytyka – byłby dobrem szczególnie cennym, kruchym i zagrożonym z zewnątrz: *...jak trudne było tworzenie w sztuce „stref chronionych” przed systemami przemocy (np. poezja okupacyjna, literatura emigracyjna),*

jak ciężkim brzemieniem potrafiła stać się dla artysty postawa odrzucenia, przeradzając się niejednokrotnie nawet w przekleństwo losu, wreszcie jak mało godnym zaufania instrumentem obrony tożsamości artysty przed naciśkiem mitologii zbiorowych bywa własny talent (s. 7).

W okresie powracających zabaw w układanie kanonu literatury polskiej XX w. (czy już w „Alicji w Krainie Czarów” nie powiedziano dostatecznie dobitnie, że nie jest ważne, kto ma rację, lecz – kto ma władzę?!) pojawia się pokusa, by rozmawiać o kryteriach oceny literatury. Gusta literackie są częścią upodobań wszelkiego innego rodzaju. Komu więc wystarczą zainteresowania bywalczyń magla, ten preferuje romanse. Kto „woli kino”, ten chętnie czyta sławnych autorów.

Historyk literatury wskazuje: *Kanon tworzony na podstawie kryteriów pozaartystycznych lub w niezgodzie z systemem hierarchii przyjętym przez specjalistów musi powołać do życia absurdy (...), tłumacz każdym przyjętym zamówieniem partycypuje w procesie tworzenia owego kanonu, a zatem mniej lub bardziej prawdziwego obrazu kraju i jego piśmiennictwa. Stąd trudno w takim momencie nie wspomnieć o jego odpowiedzialności etycznej. Od jego kompetencji i niezależności duchowej może zależeć kształt*

polskiej kultury wyświetlanej na obcym ekranie (s. 264-265). W tym miejscu chciałabym wtrącić spostrzeżenie, że „obcym ekranem” stała się świadomość rodzimych konsumentów globalizującej się kultury masowej. Amatorzy literatury polskiej nie znają jej niemalże w tym samym stopniu, jak gdyby byli cudzoziemcami. Szkoła oficjalnie poświęca literaturze niewiele uwagi, podręczniki zawierają zresztą niemalże przekładów z piśmiennictwa obcego, studia polonistyczne z kolei w okresie przemian i trudności ekonomicznych nie mogą polegać na szerokiej samodzielnej lekturze, gdyż młodzież skupia się na zdobywaniu środków do życia i... atutów do curriculum vitae. Liczą się praktyka zawodowa, przedsiębiorczość, osiągnięcia sportowe. Nikła jest szansa, że podczas interview pracodawca zapyta o twórczość Tadeusza Nowakowskiego, Andrzeja Bobkowskiego lub Stanisława Rembeka. W rezultacie nawet osoby o formalnym wykształceniu polonistycznym i należące do młodego pokolenia powielają raczej tylko wiedzę o kadłubowym kanonie krajowej literatury polskiej sprzed kilku dekad. Nie można się zatem dziwić, że nie jest to przedmiot fascynacji młodzieży. Zachęcona sugestywną reklamą sięga po bestsellery. Brak własnego rozeznania nie dyskwalifikuje przecież towarzysko, a ignorowanie

medialnej perswazji aż nadto mocno zagraża wykluczeniem społecznym.

Nie zauważyłam, aby znajomość literatury emigracyjnej aż tak się upowszechniła, jak twierdzi autor: *Jeszcze przed 1989 rokiem obserwujemy pojawianie się wybitnych utworów emigracyjnych w spisach obowiązkowych lektur akademickich (wydziały humanistyczne czołowych uniwersytetów krajowych), po „okrągłym stole” wlewają się one do lektur szkolnych szeroką falą, niekiedy nawet z zakłóceniem proporcji na niekorzyść literatury krajowej* (s. 189). Niestety, nie miałam szczęścia usłyszeć podczas egzaminu z historii literatury nikogo, kto znalazłby emigracyjną twórczość Wierzyńskiego i Wata, wiedziałby o Łobodowskim czy Iwaniuku, lub czytał Vincenza, a do rzadkości tylko należeli wśród studentów polonistyki czytelnicy Stempowskiego lub Bobkowskiego. Po reformie studiów, wskutek której tylko część rocznika zobowiązana jest do poznania szerszego niż kadłubowy kanonu lektur, sytuacja się pogorszy, tzn. wyższy odsetek absolwentów będzie ignorantami w zakresie literatury polskiej. Szkoda, że zamiast zapoznawać z nią studentów innych kierunków humanistycznych, eliminuje się wiedzę o niej z edukacji, a więc pośrednio ze świadomości społecznej. Nie brzmi przekonująco argument, że skoro nigdzie

na świecie literatura polska nie jest czytana, to szkoda poświęcać na nią czas. Przeciwnie: nikt za nas tego nie robi, to poloniści powinni znać ją najlepiej, a następnie zadbać o zapoznanie z wartymi uwagi jej nurtami innych, także poza krajem.

Na tle rewizji kanonu dokonywanych na początku lat 90. przez część krytyki literackiej w imię zgodności biografii pisarza z jego misją obywatelską trudne pytania stawiane literatom przez Beresia w Telewizyjnych Wiadomościach Literackich czy też w publikowanych drukiem rozmowach nie zakrawają na bunt wobec zastanych autorytetów. Zdaje się dominować chęć zrozumienia przesłanek postępowania twórców, szczególnie do postaw artystycznych wybitnych prozaików: Konwickiego i Lema powracał Beres parokrotnie, szkice na temat ich stosunku do ograniczeń wolności słowa w okresie działania cenzury znalazły się także w „Szufladzie z Atlantydy”.

Wróćmy jednak – kontynuuje swój wywód badacz – do kwestii wiarygodności współczesnej literatury polskiej jako historycznego świadka. (...) Okres kilkuletniej walki o władzę, wypełniony zbrodniczą aktywnością aparatu państwowego, wspieranego przez wyspecjalizowane służby sowieckie, zbilansowany został kilkudziesięcioma tysiącami ofiar w ludziach (w polskich

lasach, o czym mało kto wie, strzelano jeszcze do 1954 roku), tymczasem w literaturze uzyskał kształt daleki od dramatyzmu cechującego te lata. To, co ukazało się w Polsce, nie jest na ogół godne miana literackiego dokumentu epoki (s. 265) – nie bez znaczenia jest młodość autora zacytowanych słów w porównaniu z wiekiem autorów funkcjonujących obecnie kanonów. Otóż urazy wyniesione z czasów Polski Ludowej, zwłaszcza z lat 1949–1955, sprawiają, że starsi poloniści nie lubią traktowania literatury jako źródła wiedzy. Odstrasza ich wciąż widmo wypracowań na temat typu: „Obraz doli chłopca w »Placówce«”, od stawiania pytań, co pisarz ma do powiedzenia. Nie przeszkadza im, gdy nie ma nic do powiedzenia. Dla nich aktem odwagi było skupienie się na wąsko pojętych zagadnieniach języka artystycznego. Dotąd bagatelizują błahość treści, ograniczenie horyzontów myślowych czy też zakłamanie pisarzy-„ornamentatorów” („ornamentatorzy” – to określenie, którym się posłużył Herbert w wierszu pod takimże tytułem). Literatura wszakże nie jest sztuką abstrakcyjną, a mimo wszelkich głosów sceptyków, tak czy inaczej rozumiane odzwierciedlanie rzeczywistości nie jest ostatnim z walorów powieści, opowiadania, dramatu, do pewnego stopnia nawet i wiersza. Czytelnik czerpie satysfakcję z rozpo-

znawania w tekście własnych obserwacji i przemyśleń, choćby polegało ono na gorzkim potwierdzeniu negatywnej oceny świata zdominowanego przez przemoc, poddanego groteskowej antyestetyce lub odrażającego moralnie.

Oprócz rozdziałów o grze z władzą, jaką próbowali prowadzić pisarze PRL-u, znajdziemy w „Szufladzie” syntetyczny – wraz z cenną, porządkującą propozycją periodyzacji! – szkic o literaturze emigracyjnej, artykuły dotyczące dwudziestolecia międzywojennego, poezji okresu wojny i okupacji, a na zakończenie „Literaturę polską na szklanym ekranie”. Chronologiczny układ materiału pozwala śledzić proces erozji prestiżu literatury. Zapoczątkowali go zbuntowani przeciw tradycyjnemu porządkowi, hałaśliwi futuryści, kończą – pragmatyczni decision makers, którzy wolą nadawać reklamy niż dyskusje o pięknie, dobru i prawdzie.

Ponad 40 lat temu na kłopoty z czytaniem w Stanach Zjednoczonych skarżył się w brytyjskim tygodniku „The Times Literary Supplement” Saul Bellow. Jeśli ktoś znałby Platona, Tocqueville’a, Prousta, *erudycja (...) stanowiłaby (...) tajemnicę, coś w rodzaju skrywanej występnej skłonności* (cyt. za: S. Bellow, „Suma po przemyśleniach”, Poznań 1998, s. 69). Czy modernizacja musi pociągać za

sobą triumfy złego gustu literackiego i ograniczenie zasięgu rzetelnej wiedzy humanistycznej do najwyższych elit najstawniejszych w świecie uniwersytetów?

„Utinam falsus vates sim” – „Obym był fałszywym prorokiem”, mówił o sobie Rzymianin, gdy zamierzał przestrzec przed przewidywanym niefortunnym rozwojem wypadków. Dzisiejsza polszczyzna, wskutek błędnej polityki edukacyjnej tracąca styczność z łaciną, niekiedy zniekształca ów zwrot. Ponieważ odwołał się do niego autor potrzebnej książki o współczesnej literaturze polskiej, w tytule recenzji strawestowałam powiedzenie starożytnych: obyś był fałszywym prorokiem, oby nie miał racji ten, kto ostrzega przed samowzgardą i samolikwidacją naszego piśmiennictwa wysokoartystycznego na rzecz efemerycznych bestsellerów dla pół-inteligentów.

Dorota Heck

FEMINIZM W CIENIU JUNGA

Maja Storch

*Tęsknota silnej kobiety
za silnym mężczyzną*Wydawnictwo Szafa
Warszawa 2002, ss. 156.

Silna kobieta różnie mi się kojarzy, może więc dlatego wiedziony ciekawością sięgnąłem po książkę Mai Storch. Nie ukrywam, że Jungowskie inspiracje są mi coraz bliższe, gdy więc zaraz na początku książki przeczytałem, o jakich silnych kobietach będzie pisała niemiecka psychoterapeutka, zdecydowałem się książkę nabyć i przeczytać. Jej lektura wciągnęła mnie dlatego, że w „ikonie” kobiety wyzwolonej, która nie należy jednak do grona „walczących feministek”, sawantek czy „nieszczęśliwych blondynek” – znalazłem odbicie dyalematów sercowych wielu (polskich) kobiet, pragnących nie tylko miłości, równouprawnienia i szans dla własnego rozwoju, ale duchowego spełnienia i realizacji. Bo ta książka jest manifestem wolności, która jest skierowana na pracę od wewnątrz, jeśli to, co na zewnątrz ma być trwałym dobrem silnej kobiety. *Silne kobiety* – pisze Storch – *pragną czegoś więcej niż walki. Silne kobiety noszą w swych*

sercach ukrytą tęsknotę: nasłuchując delikatnej melodii miłości. Jest to zew tak czuły, że aż kiczowaty (...) bowiem problem ten na płaszczyźnie nieświadomej wiąże się u nich z kwestią „utruty wolności”.

Autorka książki nie jest jednak cikliwą pieczęcią romantycznych związków. W romantycznym dylemacie silnej kobiety dostrzega wezwanie do rozwoju i przemiany wewnętrznej słabej dziewczynki w wewnętrzną silną kobietę i proces ten przedstawia nam „po jungowsku” – analizując znaną bajkę braci Grimm o dziewczynce bez rąk. Nie lekceważmy jej wysiłków, bo jest to bajka dla dorosłych przedstawiająca etapy rozwoju kobiecej osobowości i meandry jej psychiki, a „dziewczynkami bez rąk” są realne kobiety, których egzystencjalne dylematy Storch obserwowała w praktyce psychoterapii. Analiza ich profilu psychologicznego uwzględnia wiele założeń psychologii analitycznej C. G. Junga, ponieważ *na romantyczny dylemat silnej kobiety składa się wiele czynników, występujących w najbardziej beznadziejnych kombinacjach*. Trzeba przyznać jednak, że Storch czyni je dostępnymi dla czytelnika, który nigdy wcześniej nie zetknął się z wizją rozwoju człowieka zaproponowaną przez szwajcarskiego psychoanalityka. W centrum jej refleksji stoi dylemat silnych kobiet

związany z nieumiejętnością radzenia sobie z bliskością silnych mężczyzn i tęsknotą za ich miłością. *Ta głęboko skrywana tęsknota jest jednak dla nich irytująca. Zdolność do miłości nie przyniosła im w życiu wiele pożytku. Przeciwnie, większość z nich została zraniona właśnie z tego powodu. Dlatego silne kobiety nie wiedzą, czy jest to właściwie ich siła, czy słabość. Jeśli chodzi o ten aspekt własnej natury, zajmują postawę pełną nieufności (...)* Mimo to nadal kochają mężczyzn.

Ambiwalentna postawa wielu kobiet wobec bliskości, która „zagroza”, ma swoje źródło w procesie kształtowania się tożsamości kobiecej, jak i generowanych przez kulturę wzorcach kobiecości i męskości spod znaku patriarchy. W „cieniu” silnej kobiety obecna jest zawsze słaba dziewczynka, która z psychologicznego punktu widzenia jest tylko córką, która nie chce odkrywać własnych praw, nie chce działać podług własnych wyobrażeń i w zetknięciu z silnym mężczyzną przyjmuje rolę ofiary, odgrywając znaną już sobie rolę „córeczki tatusia”. Ta „diagnoza” brzmi lakonicznie i może mało przekonująco, ale już na pewno opisane przez Storch przeżycia silnych kobiet związane z doświadczeniem łez, bólu, bezradności i rozczarowań, przelotnymi związkami z „samotnymi wilkami” (w stylu macho) nie pozostawiają wątpliwości,

że silne kobiety, w świadomym nastawieniu aktywne, wyemancypowane seksualnie i samodzielne, cierpią nie-miłosierdzie i tęsknią. Zdarza się bowiem – wyznaje Storch – że zgłaszające się do mnie na analizę silne kobiety potrzebują dobrych trzech lat, by uronić pierwszą łzę (...) a kiedy silna kobieta płacze, płacze z goryczą („Gorycz – co za głupie słowo” – myśli sobie silna kobieta, zalewając się łzami).

Kobieta, jak bajkowa dziewczynka bez rąk, ma w sobie olbrzymi potencjał, z którego powinna zdawać sobie sprawę. Aby do tego doszło, konieczne jest w jej życiu spotkanie z cieniem słabej dziewczynki oraz z „wewnętrznym patriarchą” – animusem (męskimi cechami jej psychiki). Tylko wtedy będzie zdolna do twórczego życia w związkach i samotności, bo silna kobieta nosi w sobie silną tęsknotę do poznania siebie, mężczyzny, i doświadczenia miłości. Storch po kobiecemu potrafiła przedstawić, o co chodzi w życiu kobietom, tak aby w tym lustrze mogły one same ujrzeć lub rozpoznać własne oblicze, a także by w ich tęsknocie za miłością i pełnią rozpoznał się także silny mężczyzna. Poznaj samą i samego siebie, zanim wpadniesz w rolę ofiary, wybierzesz wariant ucieczki lub walki – pozostaje ciągle aktualnym imperatywem nie tylko w obliczu problemu związku z mężczyzną, ale i trudności

z kobietą. Sytuacja wewnątrzpsychiczna silnej kobiety, tak kunsztownie analizowana przez niemiecką psychoterapeutkę, nawiązującą do dorobku psychologicznego C. G. Junga, jest bowiem wprowadzeniem do dalszej refleksji nad kondycją i kształtem naszej męsko-damskiej cywilizacji. I wszystko wskazuje na to, że tworzyć ją mogą i powinni silnie – DUCHEM – kobiety i mężczyźni na drodze INDYWIDUALIZACJI.

Feminizm jest słowem, które w czasie dyskusji wywołuje duże emocje, dając często mało światła. Wypada więc się cieszyć, że na naszym rynku wydawniczym pojawiają się książki z nurtu kobiecego, które dają nam szansę do prze-myślenia samego feminizmu. Uczą one nas odpowiedzialności za siebie nawzajem i pozwalają spojrzeć w nowy sposób i z nadzieją na stojące przed nami zadania.

Jacek Prusak SJ

SPOŁECZNY WYBÓR

Damien Thiriet

Marks czy Maryja? Komuniści i Jasna Góra w apogeum stalinizmu (1950-1956)

Wyd. TRIO

Warszawa 2002, ss. 344.

Prezentowana książka jest rozwinięciem pracy magisterskiej pisanej przez Damiena Thiriet pod kierunkiem dwóch profesorów: Marcina Kuli z UW i Marie-Pierre Rey z Université Paris-I (Panthéon-Sorbonne). Autor jest Francuzem, urodzonym w Paryżu w 1977 r. Obecnie przygotowuje pracę doktorską na temat „Katolicym robotników w zagłębiach górnośląskich i francusko-belgijskim (1922-1939)”.

Książka składa się z trzech części. Pierwsza, zatytułowana „Częstochowa: kłopotliwe miasto”, pokazuje rolę Jasnej Góry i Częstochowy w dziejach narodu polskiego. Autor przedstawia, jak doszło do tego, że klasztor paulinów stał się jednym z najważniejszych ośrodków życia religijnego i narodowego Rzeczypospolitej oraz ukazując powolny rozwój miasta wokół jasnogórskiego wzgórza. Stara się pokazać zarówno punkty wspólne, jak i różni-

ce między rozwojem miasta i klasztoru oraz, pozwól państwo, że na użytek tej recenzji pozwolę sobie na takie stwierdzenie, między chrześcijaństwem proponowanym przez zakonników a chrześcijaństwem proponowanym przez diecezje. Zaznacza przy tym bardzo ważną relację katolicy-komuniści lub lepiej Kościół-Partia. W książce bardzo wyraźnie podkreślony jest dualizm, którego arbitrem, a jednocześnie wielkim graczem, jest polskie społeczeństwo. Zresztą jeden z podrozdziałów nosi nawet tytuł „Niezaprzeczalna dwoistość Częstochowy”.

Druga część, „Komuniści kontra katolicy: obraz »innych« i strategia rywalizacji”, jest próbą pokazania dwóch relacji: komunistów do katolików i katolików do komunistów oraz dziedzin, płaszczyzn lub punktów możliwego lub niemożliwego dialogu i porozumienia. Autor ukazuje tu wielokierunkowość relacji komuniści-katolicy, ze szczególnym uwzględnieniem Częstochowy, choć przykłady konkretnych wydarzeń, jakimi się posługuje, nie dotyczą tylko okolic Jasnej Góry.

Ostatnia, trzecia, część: „Ofensywa i porażka komunistów (1950-1956)” jest w dużej mierze obrazem losów częstochowskiego chrześcijaństwa instytucjonalnego w starciu z komunizmem. Prawie w całości poświę-

cona jest przedstawieniu trójkąta: komuniści-diecezja-paulini. Poznajemy ustępliwego biskupa Golińskiego, którego postawę wyraźnie ukazuje sprawa księży Jatwotta i Godziszewskiego, oraz nieustępliwych paulinów, co pokazuje sprawa przeora Raczyńskiego więzionego na Rakowieckiej. Jednocześnie autor wyjaśnia różnice historyczne, kulturowe i religijne między klasztorem paulinów a diecezją, które są przyczyną różnych taktyk każdej ze stron. Na ich podstawie przyznaje i nie dziwi się temu, że to, na co mogli pozwolić sobie paulini, nie było możliwe dla biskupa. Co więcej, pokazuje dobre owoce działań obydwu stron.

Damien Thiriet stawia w książce wiele pytań. Wielokrotnie nie od razu stara się na nie odpowiedzieć, lecz zanim tego dokona, próbuje przede wszystkim przedstawić dostępne dane i fakty, aby czytelnik najpierw sam wyrobił sobie zdanie na określony temat. Do ciekawych zabiegów można zaliczyć czerpanie wiadomości i wiedzy z przewodników po Częstochowie i okolicy, które okazuje się, że też były elementem walki propagandowej: *Między 1948 a 1958 r. nie złożono do druku żadnego przewodnika po Częstochowie. Więcej: jedyna wydana wówczas publikacja manifestacyjnie odwracała się od Częstochowy; nosiła tytuł: „Jurajskie okolice Częstochowy”*

wy". To tak jak gdyby powiedzieć: „*Po co jechać do Częstochowy, a szczególnie na Jasną Górę – okolice są dużo ciekawsze!*” (s. 82)

Zdaniem autora, walkę toczącą się między Kościołem (czarni) a Partią (biali) najlepiej oddaje partia szachów: *Gra toczyła się między dwiema stronami, lecz istniał też arbiter – społeczeństwo, a z jego reakcją Partia musiała się liczyć. Nie wszystkie zatem chwytły były dozwolone, bo chciano zjednać sobie wierzących. (...) białe mogły wprowadzić zmienić wartość swych pionków przed wykonaniem ruchu, ale musiały brać pod uwagę arbitra, który mógł unieważnić ruch, jeśli uznał, że zmiana reguł gry przekroczyła pewne granice* (s. 160). Ważnym elementem tej gry, angażującym społeczeństwo, były niewątpliwie pieszkie pielgrzymki.

Jak już wspomniałem, autor jest obcokrajowcem, co powoduje, że w niektórych momentach w sposób naturalny odnosi procesy społeczne, zachowania, relacje do sytuacji, jakie zna z Francji. Mogą one wywoływać uśmiech na twarzy. Żeby nie być gołosłownym, warto zacytować: *Apel Jasnogórski w intencji kardynała Wyszyńskiego odprawiano codziennie o godzinie 21.00, a przede wszystkim zmieniono jego dotychczasowe słowa. Ponieważ Polacy znają tego rodzaju modlitwy i pieśni religijne na pamięć,*

gest taki nie mógł przejść niezauważony (s. 252). Ostatnie zdanie zostało przez tłumacza opatrzone takim oto przypisem: *Francuscy katolicy również dzisiaj najczęściej posługują się w kościele modlitewnikami, książeczkami do nabożeństwa i książkami z pieśniami religijnymi.*

Z perspektywy polskiego czytelnika niektóre fragmenty książki wyjaśniające ogólny kontekst społeczno-historyczny, sytuacje w kraju i zachodzące w nim procesy mogą być uznane za niepotrzebne i zbyt oczywiste, bo znane. Jednak dla autora nie ma rzeczy oczywistych i to bardzo dobrze. Dla niego wszystko musi być wyjaśnione i umiejscowione w konkretnym kontekście i sytuacji. Daje to bardzo ciekawy efekt nie tyle zamierzony, ile z punktu widzenia autora konieczny: bycia w pełni poinformowanym.

Warto zwrócić też uwagę na zdanie, które z jednej strony może być traktowane za mały, z drugiej strony, za bardzo duży błąd. Może jest niezamierzony i wynika bardziej z winy tłumacza niż autora. Mam tu na myśli pomylenie legendy z mitem w kontekście wiary chrześcijańskiej. Na s. 34 czytamy: *Uparta wiara w mity świadczy o szczególnych cechach, jakie przypisuje się obrazowi* (chodzi o wizerunek Czarnej Madonny). O ile użyć słowa „legenda” w tym kontekście nie byłoby rażące, o tyle słowo „mit”

razi, tym bardziej że w całym rozdziale używa się słowa „legenda”.

Jest to książka ciekawa, napisana w dobrym, trochę powiedziałbym nawet agresywnym i odważnym, dobrze czytającym się stylu, wzbogacona różnego rodzaju wykresami i statystykami w celu lepszego zobrazowania poruszanych tematów. Jest publikacją wartą przeczytania głównie dlatego, że ukazuje polskie dzieje widziane oczami obcokrajowca, dla którego, chcąc nie chcąc, kraj nad Wisłą nawet po przeżyciu w nim jakiegoś czasu jest egzotyczny. Ogólnie z zamieszczonymi przez autora ocenami można się zgodzić, tym bardziej że poparte są dość bogatym materiałem źródłowym. Dodatkowym atutem książki jest napisanie jej w stylu mało znanym, albo raczej nie uprawianym w Polsce, o czym we wstępie wspomina prof. Marcin Kula: *Cechami szkoły, w której wyrósł Damien Thiriet, jest zainteresowanie codziennością oraz faktami pozornie drobnymi, z jakich składa się jednak życie, także – zainteresowanie działaniami ludzi, których historia rzadko zapamiętuje z imienia i nazwiska. Istotny dla owej szkoły jest również antropologiczny punkt widzenia, zakładający usytuowanie badacza z zewnątrz społeczności badanej – o co w tym wypadku nie było akurat trudno. Kolejną cechą szkoły historiograficznej, która znalazła odbicie w pra-*

cy, jest powiązanie historii z geografią – u nas występujące raczej jedynie wśród mediewistów (s. 15).

Leszek Szuta SJ

ŚWIĘTY OBOWIĄZEK CHRZEŚCIJAN

Herman Wouk

To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka

Wyd. Alfa
Warszawa 2002, ss. 336.

Ponieważ istnieje unikalna więź pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, ożywienie nowego szacunku dla życia religijnego Żydów pogłębi naszą chrześcijańską wiarę – podkreślają w specjalnym oświadczeniu poświęconym przemysleniu na nowo relacji chrześcijaństwa i judaizmu „Sacred Obligation” chrześcijańscy uczeni. Ale, aby takie ożywienie było możliwe, konieczne jest głębokie poznanie judaizmu przez chrześcijan, przyswojenie wielkiej tradycji żydowskiej.

Niestety, nie jest to zadanie łatwe. Aby choć pobieżnie zapoznać się z ra-

binicznym judaizmem, konieczne są lata studiów i zgłębiania ksiąg w języku polskim z reguły niedostępnych. Trzeba poznać Biblię hebrajską i tyśiące stron komentarzy do niej, Talmud (bagatela, ponad 20 wielkich ksiąg), komentarze do niego, komentarze do komentarzy i wreszcie współczesne ich interpretacje (ortodoksyjne, neoortodoksyjne, konserwatywne czy reformowane). W efekcie każdy, kto chce rzeczywiście zapoznać się z judaizmem w całym jego bogactwie, staje przed zadaniem niewykonalnym. Trzeba by bowiem poświęcić na nie całe życie, najlepiej od wczesnego dzieciństwa. A i wtedy wcale nie jest pewne, że spełni się je, jak należy.

Na szczęście nie każdy chrześcijanin (tak jak nie każdy Żyd) musi poznać judaizm aż tak głęboko. By wzbogacić swoje chrześcijaństwo o świadomość żydowskich korzeni, czy poznać znaczenie narodu i religii żydowskiej dla współczesnego Kościoła, wystarczą krótsze wprowadzenia. Jednym z nich jest klasyczne już wprowadzenie w judaizm Hermana Wouka: „To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka”.

Jego autor – znany w Polsce przede wszystkim z „Wichrów wojny”, amerykański pisarz, żydowskiego pochodzenia – postarał się, aby jego praca była żywym i pełnym wprowadzeniem w to, czym w istocie jest ju-

daizm. *Jest wielu Żydów, którzy nie przestrzegają nakazów religii – wyjaśnia motywy napisania swojej książki Wouk – a którzy mimo to chcieliby wiedzieć o niej znacznie więcej niż wiedzą. Zdarzają się także nie-Żydzi, w których od czasu do czasu kielkuje ciekawość wobec starej hebrajskiej wiary. Jednakże jest tak wiele dzieł na ten temat, i są one napisane zazwyczaj tak uczonym językiem (przy czym rzadko kiedy bywa to język angielski), że owi potencjalni czytelnicy są często bezradni, nie wiedzą zupełnie od czego zacząć. Na początek proponuje im tę książkę (s. 16).*

I taka rzeczywiście jest ta książka. Autor w żywy sposób, nie obawiając się własnych wspomnień czy niezwykle osobistych doświadczeń, opisuje judaizm z najrozmaitszych stron. Rozpoczyna od szczegółowego wyjaśnienia, co oznacza dla niego bycie Żydem. Wouk podkreśla, że o przynależności do wspólnoty narodu wybranego decyduje nie tyle krew, ile wiara. Samo zaś szczególne wybranie narodu żydowskiego jest, według niego, wezwaniem do dawania świadectwa o prawie moralnym, jakie Bóg dał człowiekowi. *Taki właśnie sens kryje się za owym wytartym zwrotem: „naród wybrany”. Gdy poznajemy nasze dzieje, te opisane w Piśmie, i te późniejsze, przekonujemy się, że nasze próby życia zgodnie z tak wysokimi*

wymaganiami nie powiodły się; źródła mówią też nam o katastrofach, które były owych niepowodzeń konsekwencjami. Ale nadal jesteśmy tymi wybranymi, misja pozostała i dlatego żyjemy. Tak naucza nasza wiara (s. 29) – wyjaśnia Wouk.

Autor omawia kolejne filary judaizmu – szabat (tu znaleźć można szczególnie osobiste świadectwo człowieka, który zachowywał szabat nawet pracując w teatrach Broadwayu, z których, gdy w piątek zaczynało zachodzić słońce, natychmiast wyrwał się do domu i tam całkowicie zatapiał w życie religijne, ale także – bo te dwa elementy są ze sobą w żydowskim świętowaniu nierozrwalne – w życie rodzinne), kolejne święta (Pesach, Szawuot, Sukot, Yom Kipur czy Purim i Chanuka). Omawiając to ostatnie święto, które zyskało szersze znaczenie szczególnie w XX w., gdy zaczęto z niego robić judaistyczne Boże Narodzenie, Wouk zwraca uwagę na szczególną relację łączącą te, obchodzone niemal w tym samym czasie, święta. *Te dwa święta mają zresztą naprawdę jeden punkt styczny. Gdyby Antiochusowi udało się wówczas zniszczyć całkowicie kulturę żydowską na półtora wieku przed narodzinami Chrystusa, nie byłoby Bożego Narodzenia. Swe istnienie zawdzięcza ono zwycięstwu Chanuka* (s. 98) – stwierdza.

Niezwykle ciekawe są również rozważania dotyczące modlitwy – jej miejsca, sposobów, liturgii i celów. Wouk w niezwykle obrazowy sposób opisuje nabożeństwo hebrajskie – jego specyficzny urok, gwar, ale i wielkie skupienie. Na zakończenie zaś wypowiada myśl, która przydać się może każdemu religijnemu człowiekowi, który czasem wątpi w skuteczność swoich modłów. *Nie ma nic takiego jak modlitwa całkowicie nieobecnego duchem, modlitwa całkowicie automatyczna. Światło, jakie niosą w sobie słowa i myśli żydowskiej liturgii, rozbłyśka choćby na chwilę, na kilka chwil w umyśle nawet najbardziej pochłoniętego innymi sprawami wiernego. W końcu jest w synagodze i modli się do Boga, więc istnieje szansa, że ów błysk nastąpi* (s. 115).

Dalej następują rozważania na temat zasad żywienia i ubieranie się pobożnego, ortodoksyjnego Żyda. Wouk nie sili się tu na wyjaśnianie przyczyn takiej a nie innej diety. Przyjmuje jej istnienie, jako dziedzictwo swojej wiary, i szczególne zadanie, jakie Bóg przeznaczył Żydom. Ma ona, według niego, służyć nie tyle zdrowiu, ile odróżnianiu się od innych, dzięki czemu można przetrwać nawet w najtrudniejszych warunkach. Przy okazji autor wyjaśnia zasady koszerności – stosowane przez rozmaite nurty judaizmu

– uboju zwierząt czy zaświadczeń rabinackich.

Dla chrześcijan niezwykle inspirowana może być ta część książki Wouka, w której opisuje on żydowskie, nieskażone manicheizmem – jak u chrześcijan – podejście do spraw seksu. *W małżeństwach żydowskich proroków, świętych, a także prostych ludzi, od Abrahama i Mojżesza poczynszy, nie widać nawet śladu czegoś, co można by uznać za jakieś przyznanie się do jakiejsz rzekomej słabości lub zła, których źródłem byłoby ciało* (s. 144) – wskazuje Wouk i dodaje, że według Talmudu na tamtym świecie każdy mężczyzna będzie musiał odpowiedzieć na trzy pytania: czy kupował i sprzedawał w dobrej wierze; czy wyznaczył sobie czas na studiowanie; oraz czy powiększył swoją rodzinę. Samotność, bezdzietność – przypomina Wouk – jest największym nieszczęściem, jakie może spotkać człowieka. Seks jest więc dla Żyda spełnieniem pierwszego przykazania, jakie Bóg dał człowiekowi. Oczywiście musi się on dokonywać w małżeństwie, i to jest jedyne ograniczenie. *A, że akt ten wiąże się z najwyższą rozkoszą, jakiej doznać można w życiu, nie jest niczym zaskakującym dla ludzi od wieków wierzących w dobroć Boga* (s. 145) – konkluduje Wouk. Takie, zdrowe i pełne szacunku, podejście do spraw ludzkiej seksualności

przysłałoby się wielu chrześcijanom, wychowanym w zgoła niebiblijnym przekonaniu o zlu i grzeszności każdego seksu.

W rozdziałach od 14 do 17 Wouk opisuje wielkie bogactwo myśli żydowskiej od Tory przez Talmud, aż po komentarze średniowiecznych komentatorów. Każde z tych dzieł, czy kompletów dzieł – to wielkie wyzwanie dla każdego Żyda. Powinien on je studiować i zgłębiać od najwcześniejszego dzieciństwa, gdy tylko nauczy się czytać. A jest to praca na całe życie. *Jedno jedyne zdanie Talmudu może wciągnąć studiującego do dyskusji, która trwa od dziesięciu wieków w dwunastu krajach* – zauważa autor. Wouk jednak nie tylko wskazuje na wielką rozległość hebrajskiej tradycji, której nikt lub niemal nikt nie może zgłębić w całości, ale także przypomina, z jakich części składa się Talmud, kto i kiedy go spisał, dlaczego powstał itd. Na marginesie swoich rozważań wyjaśnia, dlaczego tak często ta wielka księga może stać się pożywką dla antysemitów. Otóż zapisane są w niej w pewnym sensie stenogramy rozmów wielkich rabinów, ale czasem i małych ludzi, którzy stawiają tezy, później zdecydowanie odrzucane. Ale i jedne, i drugie pozostają w tekście, i dlatego w Talmudzie można znaleźć do woli tekstów mogących przez lata inspirować różnej maści antysemitów.

Inna sprawa, że gdy ktoś uważnie wczyta się w Talmud – nie w głowie będzie mu jakikolwiek antysemityzm.

Wouk przybliży w swojej książce również różne nurty judaizmu (ortodoksyjny, reformowany i konserwatywny), pokazując, jak one powstały, czym się różnią, ale także wskazując, który z nich i dlaczego jest mu najbliższy.

Podsumowując – trudno nie wskazać, że dzięki żywemu stylowi narracji, barwnym porównaniom, nieustannym odwołaniom się do osobistych doświadczeń książka Wouka, mimo iż napisana blisko 50 lat temu, nadal jest wspaniałym wprowadzeniem w bogaty i różnorodny świat tradycji żydowskiej. Pomocna może być dla Żydów, którzy poszukują swojej tożsamości, ale także dla Polaków i chrześcijan, którzy dzięki poznaniu judaizmu mogą odkryć nie tylko nowy religijny ląd, ale także pogłębić swoje rozumienie chrześcijaństwa, które w końcu wyrasta z judaizmu. Dlatego tę książkę warto przeczytać i postawić na swojej półce obok kolejnych tomów „Tory Pardes Lauder” – nowego żydowskiego tłumaczenia Starego (czy może należałoby powiedzieć Pierwszego) Testamentu. Dzięki tym pracom nasza wiara może stać się bogatsza o doświadczenie i naukę synów Abrahama i Mojżesza, którzy znacznie dłużej niż my zmierzają do tego samego Boga.

Tomasz P. Terlikowski

ZA NASZĄ I WASZĄ WOLNOŚĆ

Andrzej Walicki

Rosja, katolicyzm i sprawa polska

Prószyński i S-ka

Warszawa 2002, ss. 462.

Podjmując temat dotyczący członkostwa Polski w Unii Europejskiej, wielu obywateli naszego kraju optymistycznie i z nadzieją spogląda na integrację z krajami Europy Zachodniej, wielu jednak nie kryje swego sceptycyzmu, a nawet niechęci wobec nadmiernego – ich zdaniem – bratania się z Zachodem. Ta niejednoznaczna postawa Polaków wobec integracji z UE w jakiejś mierze może wskazywać, iż nasza tradycja i kultura stoi na granicy między Zachodem i Wschodem, i nie wszystko na Zachodzie nam się podoba. Z drugiej strony, Polacy w żadnej mierze nie chcą być utożsamiani ze Wschodem. Jedną z istotnych cech odróżniających Polaków od europejskiego Wschodu jest katolicyzm. Z drugiej strony, ów polski katolicyzm różni się od katolicyzmu Europy Zachodniej. W tym kontekście z pewnością godną uwagi jest książka Andrzeja Walickiego, historyka filozofii i myśli społecznej, obecnie emerytowanego już profesora

ra, zatytułowana „Rosja, katolicyzm i sprawa polska”, w której autor podejmuje refleksję nad reakcjami rosyjskich myślicieli XIX w. na katolicyzm, utożsamiany częstokroć z polskością.

Książka składa się z trzech części, które właściwie mogłyby zostać wydane jako trzy niezależne publikacje. Jednak są one ze sobą powiązane tematycznie i stanowią pewną całość. W pierwszej, najobszerniejszej części swojej książki, zatytułowanej „Myśliciele rosyjscy wobec wyzwania katolickiego. Od Czaadajewa do Sołowjowa” autor stara się w sposób syntetyczny przybliżyć stosunek przedrewolucyjnych myślicieli rosyjskich do katolicyzmu. Przypomina postać Piotra Czaadajewa, który pod wpływem filozofii zachodniej odrzucał izolacjonizm i separatyzm, tak charakterystyczny dla ówczesnej myśli rosyjskiej. Czaadajew uważał bowiem, iż przyczyną izolowania się Rosji od Zachodu była schizma pojmowana jako oderwanie się od Kościoła powszechnego. Dlatego doszedł do bardzo odważnego wniosku: *Rosjanie są wprawdzie chrześcijanami, ale nie należą do cywilizacji chrześcijańskiej, tak jak nie należą do niej Etiopczycy* (s. 41). Z drugiej jednak strony, Czaadajew równie krytycznie odnosił się do zachodniego chrześcijaństwa, określając je jako ambitne, nietolerancyj-

ne i niegardzące dobrami tego świata. W tym kontekście, wschodnie chrześcijaństwo staje się dla Czaadajewa, dzięki schizmie, chrześcijaństwem przeniesionym na pustynię i nieobciążonym zadaniami historycznymi.

A. Walicki przypomina następnie dwóch Rosjan, którzy przyjęli katolicyzm: Włodzimierza Piecznerina, redemptorystę, i Iwana Gagarina, jezuitę, o którym obszerniej traktuje druga część książki. Autor ukazuje dramat życiowy obydwu konwertytów, którzy byli dumni z tego, że są Rosjanami, a katolicyzm napawał ich nadzieją na lepsze jutro dla Rosji, którą chcieli zintegrować z Zachodem na płaszczyźnie duchowej, a Cesarstwo Rosyjskie przekształcić w cesarstwo uniwersalne. W rezultacie ceną ich konwersji była emigracja i ograniczony kontakt z ojczyzną.

Po przedstawieniu myślicieli sympatyzujących z katolicyzmem, autor przedstawia nurt słowianofilski, który charakteryzował się antykatolicką ideą narodową. Głównymi jego przedstawicielami byli: historiozof Iwan Kirejewski oraz teolog Aleksy Chomiakow, który polemizował z poglądami Czaadajewa, wskazując, że to Rzym oddzielił się od wschodniego chrześcijaństwa, natomiast katolickość (powszechność) stała się domeną prawosławia, a zachodnie chrześcijaństwo stało się źródłem nowych here-

zji i upadku moralnego. W takim też duchu Chomiakow ujął swoje poglądy teologiczne, a zwłaszcza koncepcję nauki o Kościele (eklezjologii), w której słowem-kluczem stał się termin „sobornost”, rozumiany m.in. jako powszechna jedność objawiająca się zwłaszcza na soborach powszechnych. Z kolei rzymski katolicyzm Chomiakowa rozumiał jako „jedność bez wolności”, w przeciwieństwie do protestantyzmu rozumianego jako „wolność bez jedności”. Jednakże autor ukazał również inne oblicze Chomiakowa, który, choć podkreślał, iż Kościół prawosławny nie ucieka się do podstępów, to nie wahał się zastosować „jezuickiej” zasady „cel uświęca środki”, kiedy poważnie myślał o wydaniu w języku greckim traktatu napisanego w duchu prawosławnym pt. „Jeden Kościół” z przedmową objaśniającą, iż ów tekst jest nowo odnalezionym dokumentem patrystycznym (zob. s. 71).

W dalszym ciągu rozważań A. Walicki przybliżył ideę imperialnej ideologii Fiodora Tiutczewa, który był przekonany, że Kościół rzymski nie tylko zdradził swą powszechność (katolickość), przez co stał się schizmatycki, ale zdradził także ideę uniwersalnego imperium, którym niegdyś było Imperium Rzymskie. Wg Tiutczewa, Rosja pozostaje jedynym cesarstwem chrześcijańskim, a Zachód

to schizmatycki papież i uzurpatorskie cesarstwo, którego główną siłą jest jezuityzm. Tiutczew propagował też ideę zjednoczenia wszystkich Słowian, w tym Polaków pokonanych w wyniku stłumienia powstania listopadowego, pod berłem Cesarstwa Rosyjskiego ze stolicą w Kijowie, ośrodku chrześcijaństwa dawnej Rusi. Jednak po powstaniu styczniowym, postrzeganym przez Rosjan jako nierozumne i zdradzieckie, Tiutczew zmienił poglądy, zajmując zdecydowanie antypolskie stanowisko. W tym miejscu autor przybliży również poglądy innych myślicieli na sprawę polską po powstaniu styczniowym, wśród których częstokroć pojawia się opinia, że Polska upadła z powodu przyjęcia kultury łacińskiej, przez co wyobcowała się z kultury słowiańskiej, a samo powstanie 1863 r. to nic innego jak kontynuacja misji Polski jako przedmuru chrześcijaństwa. W tym kontekście autor poświęcił wiele miejsca Iwanowi Aksakowi, który przed powstaniem styczniowym zajmował wobec Polski umiarkowane stanowisko, a po nim zajął stanowisko radykalnie antypolskie, domagając się wręcz rusyfikacji Kraju Nadwiślańskiego, stając się w ten sposób propagatorem rosyjskiego etnonacjonalizmu. Aksakow twierdził, iż gdyby Polska nie była katolicka, to nie byłoby w ogóle tzw. kwestii polskiej.

Następnie autor przedstawił poglądy Fiodora Dostojewskiego, stojącego między ideami słowianofilów i rosyjskim renesansem filozoficzno-religijnym XX w. Myśl Dostojewskiego, filozofa wolności, jest również nacechowana silnym antykatolicyzmem, rozumianym jako składnik prawosławnego mesjanizmu. Autor przybliżył również poglądy myślicieli religijnych Rosji zreformowanej XIX w.: Konstantyna Leontjewa, Mikołaja Fiodorowa oraz Lwa Tołstoja, dla których problem katolicyzmu nie był tak istotnym zagadnieniem jak dla Dostojewskiego i Sołowjowa, któremu autor poświęcił wiele miejsca na końcu pierwszej części swojej książki. Po przedstawieniu zarysu biografii intelektualnej Walicki przybliżył poglądy Sołowjowa, jego filozofię wszechjedności, ideę „swobodnej teokracji”, teokratyczną utopię trzeciego Rzymu, a także okres postteokratyczny w myśli filozofa. Ukazał również idee ekumeniczne Sołowjowa powiązane z krytycznym nastawieniem do nacjonalizmu rosyjskiego oraz jego stosunek do katolicyzmu, który ewoluował od krytyki zachodniego chrześcijaństwa aż do próby pojednania.

Drugą część książki prof. Walicki poświęcił rosyjskiemu jezuitcie Iwanowi Gagarinowi oraz idei zjednoczenia Kościoła katolickiego i prawosławnego. Najpierw przedstawił zarys

drogi życiowej księcia Gagarina, który jako prawosławny Rosjanin przeszedł na katolicyzm i do tego został jezuitą, stając się *Don Kichotem rosyjskiego katolicyzmu*. Najważniejszą pracą naukową Gagarina było jego credo: „La Russie sera-t-elle catholique?” („Czy Rosja będzie katolicka?”). Wielokrotnie Gagarin postulował zakończenie wojny z Rzymem i przyłączenie się do Kościoła powszechnego przy zachowaniu wschodniego obrządku, dyscypliny i struktury wewnętrznej. Krytykował utożsamianie katolicyzmu z latynizmem i polonizmem. Bliska była mu również idea powrotu do ducha Kościoła kijowskiego, który jako załączek i podstawa rosyjskiego chrześcijaństwa utrzymywał dobre stosunki i jedność z Rzymem i Konstantynopolem jeszcze po 1054 r. W tym kontekście Gagarin mówił raczej o pojednaniu Kościoła prawosławnego z Rzymem niż o powrocie do Rzymu. Z drugiej strony, uważał, że bizantyzm był największym nieszczęściem Rosji. Gagarin przedstawiał Polskę jako wzorowy przykład taktyki misyjnej wobec schizmatyków. Jeśli chodzi o Kościół greckokatolicki uważał, iż narzucanie mu latynizacji było błędem, przez co Kościół ten nie miał większych szans na pozyskanie prawosławnych.

W trzeciej części publikacji autor przybliżył sylwetkę Aleksandra Her-

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Wybór jednoznaczny – służyć prawdzie i sprawiedliwości!

My, wykładowcy Katedry Prasy i Informacji Międzynarodowej Lwowskiego Uniwersytetu Iwana Franki oraz studenci specjalizacji Dziennikarstwo międzynarodowe, dokładnie zapoznaliśmy się z opublikowanym w tygodniku „Litieraturnaja Gazeta” (16-22 X 2002) manifestem czołowych dziennikarzy Włoch w sprawie powołania do życia stowarzyszenia Mega-Chip. Uznając, że zagadnienia poruszone w tym dokumencie mają szeroki zasięg z powodu mediatyzacji polityki i życia społecznego, staraliśmy się poddać je analizie i omówić w kręgu przyszłych dziennikarzy i specjalistów praktyków.

Po kilkumiesięcznej dyskusji nad manifestem uważamy za swój obowiązek, oprócz wyrażenia całkowitej aprobaty, przedstawić wyniki naszych przemyśleń nad rzeczywistymi i pożądanymi tendencjami w rozwoju światowego dziennikarstwa.

Na wstępie należałoby podkreślić fakty: działające na oślep zło przekształciło się dziś w zorganizowany, dobrze zaplanowany atak na ludzkie dusze, na wszystkie świętości i odwieczne wartości.

Świadomie upowszechnia się agresywno-nihilistyczny stosunek do życia. Negatywizm stał się narzędziem deprecjacji wartości. Dziennikarstwo stało się polem destrukcji człowieka. Idee, niszczące świadomość ludzi, wypływają z dominującego ośrodka, sprawującego władzę polityczną, ekonomiczną i militarną; również większość wpływowych i szeroko znanych środków masowego komunikowania działa dzięki jego wsparciu finansowemu i ideowemu. Wsparcie finansowe jest oczywiste, ponieważ cywilizacja ekonomiczna, która przekształciła informacje w towar, wszelkimi sposobami dąży do maksymalizacji zysku; natomiast pobudki ideowe motywowane są aspiracjami kilkudziesięciomilionowej kosmopolitycznej eli-

ty do narzucania miliardom mieszkańcom Ziemi trybu życia, który niszczy kultury narodowe i wartości podstawowe, wytworzone przez pokolenia. Służy temu upowszechnianie stereotypów o nieuniknionej globalizacji wszystkich aspektów życia, utwierdzeniu się amerykańskiego modelu dziennikarstwa i kształtowaniu opinii publicznej.

Dezinformacja wkroczyła w niebezpieczną fazę rozwoju, a w konsumpcyjno-hedonistycznym modelu społeczeństwa pseudorzeczywistość opanowuje coraz większy obszar duchowej aktywności ludzi.

Ostatnie wydarzenia w Iraku wyraźnie udowodniły, że współczesna wojna informacyjna przewyższa wszystkie dawne osiągnięcia cynicznej propagandy jako główny czynnik polityki w rękach państwa oraz ponadnarodowych monopolistycznych korporacji, włącznie z mediami.

Oczywiście, nie możemy zrezygnować z dziennikarstwa instrumentalnego, z umacniania i poszerzenia tej jego sfery, którą określa angielskie słowo „media-worker”. Obok istnieje i chce zachować swoje pozycje dziennikarstwo orientacyjne (orientating journalism). Natomiast razi nas świadome narzucanie przekonania, że nie sposób uniknąć utrwalenia na całym świecie, łącznie z krajami postkomunistycznymi, jednego modelu komunikowania się, w którym narodowe i chrześcijańskie wartości są minimalizowane, a zachowanie społeczne mierzy się formułą „produkować-konsumować-cieszyć się życiem” bez żadnych zobowiązań wobec Boga, społeczeństwa, prawdy, sprawiedliwości, narodu, kultury, rodziny itd.

Nadzorowane, zastraszone środki masowego komunikowania z czasów rządów komunistycznych ustąpiły faryzejskim amebom, które zagubiły powołanie głoszenia prawdy. Związek między informacją i poczuciem sensowności świata został zerwany.

Naszym zdaniem, istota wolności mediów polega na tym, żeby nie były one tylko przemysłem, ponieważ wolność bez prawdy jest drogą do egoizmu. Gazety, czasopisma, stacje telewizyjne i radiowe powinny być kuźniami szlachetnej myśli, bo ich aspekt redakcyjny jest bez porównania ważniejszy niż aspekt ekonomiczny. Wiemy, że odpowiedzialność za słowo jest problemem moralnym, a nie semantycznym; wolność niewiele oznacza, jeżeli słowa zostały nasyczone egoizmem, kłamstwem, podstępem, nieważnością, pychą. Jednocześnie wiemy, że prawdziwi historycy, kulturoznawcy, filozofowie, socjologowie, futurologowie, badacze środków komunikowania

masowego, przeglądając pożółkłe roczniki publikacji wielu wydawnictw świata, odnajdują w nich klucz do tajemnic historii, do trudnych ścieżek myśli ludzkiej. Świat napędzają idee, a nie interesy.

Nie ma nic silniejszego od idei. Naszym zdaniem, dziś taką ideą jest przejście od cywilizacji ekonomicznej do duchowej. Zarówno marksizm, jak i neoliberalizm ujmują życie polityczne i ekonomiczne w sposób uproszczony. Świadomość tego powinna zmobilizować siły wszystkich dziennikarzy, żeby dominującym dzisiaj mediom:

- przywrócić szlachetność motywów publikacji;
- umocnić owocne idee i stworzyć warunki do harmonijnego rozwoju kultury i cywilizacji, ochrony środowiska i przeciwstawienia się katastrofalnej dysproporcji rozwoju regionów planety;
- popierać dążenie do prawdy, a nie ograniczać się do lansowania własnych przekonań;
- starać się używać słów nie po to, by zniewalać ludzi, ale wyzwalać i budzić w nich nadzieję (ontologiczny optymizm).

A wreszcie – sprzyjać porozumiewaniu się ludzi i narodów jak bliźni z bliźnim, a nie jak producent z konsumentem.

Wielkość ducha odkrywa zbawienną jasność prawdy. Trzeba bez uprzedzeń sięgnąć do ogólnoludzkich tradycji, żeby się zdobyć na moralną siłę, zdolną pokonać strach czy stereotypy, i w ten sposób znaleźć część prawdy absolutnej. Ale jednocześnie trzeba sięgnąć do idei swojej epoki i własnego narodu, żeby zdobyć część prawdy relatywnej. Warto się zdobyć na szczerość w dyskusji, która nie może się toczyć w duchowej pustce, bo wtedy zabraknie słów zdolnych obudzić w nas siły moralne i przygotować na przyjęcie prawdy, uczyć żyć, a nie tylko reagować na życie. To jest rola dziennikarstwa misyjnego, którego prawdziwa epoka właśnie się zaczyna.

Oczywiście, każdy naród ma w tej dziedzinie własny dorobek. To na jego fundamencie powinniśmy budować przyszłość. Należy się wyrzec tzw. dziennikarstwa czekowego (czyli komercyjnego), dostarczającego społeczeństwu przede wszystkim takich informacji, za które zapłacono odpowiednio dużą sumę.

Na ćwiczeniach, seminariach i wykładach analizujemy wypowiedzi pojawiające się w czołowych mediach świata. Dlatego propozycja włoskich dziennikarzy jest nam bardzo bliska duchowo. Śledzenie jakości i ilości

różnych przekazów w krajowych i międzynarodowych środkach masowego komunikowania w ostatniej dekadzie przekonuje nas nie tylko o celowości pogłębiania wykładów z deontologii dziennikarstwa i poszerzenia kursów specjalistycznych o podobnym profilu, ale i do podjęcia odpowiedniej działalności edukacyjnej wśród odbiorców informacji, a także wśród praktykujących dziennikarzy.

We wszystkich sferach działalności ludzi mediów (światopoglądowej, organizacyjnej i technologicznej), zwłaszcza zaś w gromadzeniu i opracowywaniu informacji oraz w umacnianiu wysokich, moralno-etycznych standardów dziennikarstwa, powinniśmy stworzyć solidny fundament. Brak nam bowiem głębokich myśli, które wzbogacałyby naszą wiedzę, brak nam słowa, które dotknęłoby duszy, brak dynamiki, której nie da żadna edukacja, a tylko energia dobra.

Sensem historii jest postęp moralny i duchowy. Wszystkie inne wymiary postępu, zwłaszcza te, które opierają się na determinowaniu życia finansami i polityką, są nieporozumieniem. Widzimy, jak człowiek zgubiony w informacyjnej magmie stopniowo gubi transcendentny wymiar. Dlatego aksjologiczny aspekt wychowania dziennikarza staje się podstawowym obowiązkiem szkół wyższych, instytucji społecznych i samych redakcji. Wzywamy naszych europejskich kolegów, by wprowadzili do programów nauczania wątki literackie, polityczne, społeczne, ekonomiczne, psychologiczne, które w ostatnim stuleciu dominowały w kręgu europejskiej kultury. Nauka powinna, m.in. za pomocą publicystyki, szukać prawdy we wspólnej historii ludzkiego ducha, nie ograniczając się do opisywania faktów. Obecnie przygotowujemy wielotomowy zbiór wzorców europejskiego makrodyskursu.

Misją prawdziwego dziennikarstwa jest uszlachetniać dusze, budzić wrażliwość na bolesne wydarzenia epoki, umacniać najwyższe wartości. To zadanie stało przed dziennikarstwem przez stulecia i zawsze będzie aktualne – nie odwoła go kapitalizm cyfrowy. Nie można mówić o prawach człowieka, zapominając o prawie do obrony przez demoralizacją. Zasada, że „zapotrzebowanie rodzi oferty” jest cynicznym usprawiedliwieniem braku odpowiedzialności. Samobójstwem dziennikarstwa jest oddzielanie faktów od wartości. Dziennikarstwo powinno dyscyplinować myśli, uczyć uczciwego sposobu myślenia, pomagać zrozumieć wielkie prawdy, pomagać

w wielowymiarowym oglądzie świata, wychodzeniu z zawężonego stanu świadomości. Trzeba opisywać świat wszechstronnie, a nie tylko patetycznie na niego narzekać; trzeba się uczyć i motywować innych do dalszej nauki, widzieć przyszłość nie tylko w sferze materii. Duchowa sytuacja naszej epoki wymaga ukazywania nie tylko negatywnych stron w dziejach świata, ale także tego, co w nich optymistyczne, radosne, fascynujące. Należy zachować własną wolność, egzystencję, transcendentność. Naszym zdaniem, dziennikarz jest zobowiązany pielęgnować poczucie etycznie twórczej odpowiedzialności za prawdę, zwiększyć swoją polityczno-misjonarską świadomość. Jednocześnie powinniśmy przyczyniać się do zasypywania przepaści między państwami „informacyjnie bogatymi”, czyli takimi, które mają rozbudowaną bazę środków masowego komunikowania, i „informacyjnie biednymi”, które tej bazy nie mają.

Wtedy stworzymy świat, w którym wolność idzie w parze z prawdą.

Josyp Łos, Stepan Wowkanycz, Bohdan Zalizniak, Petro Szkrabiuk, Marian Żytariuk, Natalia Habor, Taras Lyljo, Tatiana Chomenko, Ihor Polianskyj, Olha Kwasnycia, Olena Artemczuk, Orest Semotiuk, Marian Lozynskyj – wykładowcy Katedry Prasy i Informacji Międzynarodowej;

Serhij Bławackyj, Oksana Bojko, Nadija Wijtowycz, Zinowija Woronowycz, Daria Horowa, Andrij Dubeckyj, Weronika Zabawczuk, Switlana Iwaszczyszyn, Mariana Karapinka, Julia Kurynkina, Natalia Pawlyszyn, Hanna Pyszczula, Orysia Pikłowska, Switlana Ryżenko, Switlana Romaniw, Anna Sawczyk, Oksana Tymczyszyn, Wołodymyr Tyrawskij, Zachar Fedorak, Chrystyna Fencyk, Oleksandr Cyrulnyk, Oksana Czezelin, Dawyd Akulian, Liudmyła Bijan, Wiktoria Klymiuk, Wołodymyr Kondyk, Tatiana Kreczkiwska, Switlana Rojko, Oksana Soluk, Chrystyna Fediuk, Oksana Chomyn, Iryna Kuncik, Mykola Raszkwycz, Olha Sapruka.

Oksana Balicka, Rusłana Belej, Switlana Bererzańska, Julia Holko, Hanna Hopko, Halyna Huzio, Jurij Dankewycz, Olena Dub, Uliana Dudok, Kateryna Kolodij, Oksana Kordoba, Inna Korneliuk, Orest Majewskij, Mariana Mygdal, Halyna Skybniowska, Liudmyła Składaniuk, Uliana Sływczuk, Olha Stanczak, Olha Stenyszen, Olena Tretiaczenko, Maria Tytarenko, Kateryna Cybulko, Mariana Andrijowycz, Julia Bida, Jaryna Butkowska, Wadym Dmytryczenko, Oleh Zubaruk.

Taras Balda, Oksana Bereziak, Natalia Wychopeń, Wiktoria Homza, Halyna Hreczyn, Julia Zubkova, Anastasija Kanarska, Iryna Kyryczenko, Olena Lozyn-

ska, Chrystyna Szewczuk, Uliana Koltun, Iryna Warwarczuk, Tatiana Danyliuk, Myroslawa Pawlyk, Marian Anczarskyj, Natalia Pańkiw, Ajida Stepańczuk, Uliana Flyszko, Olena Bud'ko, Olha Kocaj – studenci III-V roku Wydziału Dziennikarstwa Lwowskiego Uniwersytetu Iwana Franki (specjalizacja: Dziennikarstwo międzynarodowe).

Ukraina, czerwiec 2003 r.



Z życia Kościoła

Imiona wolności (III)

Mówiąc „wolność”, myśleć „oryginalność”. Być wolnym, to myśleć inaczej niż wszyscy, prowadzić nietypowy styl życia, to nawet – ubierać się niekonwencjonalnie. Być wolnym, to być zdolnym do przeciwstawienia się obowiązującym kanonom myślenia. To wyjść poza wyżłobione latami tradycji, ale także i grupowym konformizmem, kulturowe bruzdy, po których jednostki posuwają się, realizując oświeceniowy ideał rozwoju. Nie zbaczając ni w lewo, ni w prawo, tocząc się przez historię racjonalnie, czyli linearnie, tracą zdolność rozumienia siebie i otaczającego świata. Postęp nie polega już na stawianiu pytań o sens ludzkiej egzystencji, sprowadza się do rozwoju technologicznego. Ujarzmienie natury jawi się jako ukoronowanie odwiecznych dążeń człowieka. „Ludzie jednowymiarowi” za cenę dobrobytu sprzedają specyficznie ludzką zdolność krytycyzmu i metafizycznego dystansu wobec status quo. Terroryzowani wizją niedostatku, postrzegają sprzeciw wobec obowiązującej ideologii państwa dobrobytu jako irracjonalny, bo nieopłacalny.

Czas przewartościowań

Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych był apogeum szeroko zakrojonej kontestacji dominującego w Europie Zachodniej i USA stylu życia. Krytyce poddano politykę – za model państwa opiekuńczego, gospodarkę – za dehumanizującą formę kapitalizmu, kulturę – za uległość regułom rynku. Katalizatorem ulicznych demonstracji i wystąpień w uniwersyteckich kampusach była wojna w Wietnamie, eskalacja wyścigu zbrojeń, protesty przeciw dyskryminacji rasowej i skażeniu środowiska. Sformułowane już w latach pięćdziesiątych założenia Nowej Lewicy głosiły konieczność wprowadzenia demokracji uczestniczącej, dzięki której obywatel mógł przezwyciężyć obecny stan alienacji. Reaktywacja wspólnot lokalnych,

pgłębiona samoświadomość i udział w procesach decyzyjnych miały być remedium na ufundowany na tradycji oświeceniowej technokratyzm, redukujący jednostki do roli wykonawcy woli rządzących elit. Wśród wielu inspiracji Nowej Lewicy najważniejszy był marksizm w różnych garniturach (od żywiołowości anarchizującego po finezję teorii krytycznej), freudyzm czy modny wówczas egzystencjalizm. Z czasem wyrafinowane dysputy filozoficzne szkoły frankfurckiej przerodziły się w walki studentów z policją, by przejść w ostatnią, najbardziej radykalną postać działań terrorystycznych prowadzonych przez grupy lewackie, jak np. Baader-Meinhoff (Frakcja Czerwonej Armii) bądź rasistowskie (Czarne Pantery).

Hasła indywidualizmu i samorządności znajdowały podatny grunt w wielu ruchach społecznych, od czasu do czasu zabierających głos w debatach politycznych. Pacyfiści, feministki, ekolodzy włączyli się w szeroki nurt krytyki, tworząc mozaikę różnych środowisk, których spoiwem była afirmacja nowej wolności. Zaowocowało to głośnym i trwałym efektem propagandowym, choć zaważyło też na ideowej niespójności i braku koordynacji działań.

Włodarze świadomości

Bunt przeciwko demokracji proceduralnej i dogmatycznej filozofii wolnego rynku pojawił się w państwach najbardziej uprzemysłowionych. Po kilkudziesięciu latach od zwycięstwa rewolucji październikowej okazało się, że klasa robotnicza nie jest w stanie wziąć na swe barki trudu przemiany świata. Uzyskawszy minimum ekonomicznego bezpieczeństwa, poprzestali na tym, puszczając w niepamięć heroizm pierwszych dni rewolucji. Na Zachodzie już od lat pięćdziesiątych słyszało się głosy namaszczone studentów i intelektualistów na awangardę postępu i powszechnego wyzwolenia. Mieli oni zastąpić przeżartych konformizmem robotników i chłopów z krajów socjalistycznych, którzy obecnie niczym się nie różnili od swych bogatszych kolegów z Europy Zachodniej i USA. Jedni i drudzy nie spełnili pokładanych w nich nadziei, stając się niewolnikami systemu kapitalistycznego bądź socjalizmu.

Naznaczenie takiego a nie innego podmiotu przemian miało dwie zasadnicze konsekwencje. Intelektualiści, przemawiający dość hermetycznym

językiem, nie zdołali porwać mas, w tym robotników i klasy średniej – grup kluczowych dla powodzenia przejścia władzy. Jednak niewątpliwym sukcesem wydarzeń przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych było zaszczepienie w kulturze demokratycznej nowego rozumienia wolności odczytywanej przez pryzmat negacji racjonalizmu. Przełamywanie nakazów i zakazów reguł współżycia społecznego, penetracja nowych obszarów świadomości, poszukiwanie alternatywnych stylów życia, to wszystko na trwałe zafunkcjonowało w potocznym odczytaniu wolności. Człowiek wolny miał być osobowością złożoną, dla której sfera polityki i gospodarki była tylko jedną z wielu płaszczyzn samorealizacji. Doceniał „irracjonalną” potrzebę wyrażania siebie w twórczości artystycznej i stanach emocjonalnych, które nie miały nic wspólnego z logiką ujarzmiania natury. Technologia, która miała wyzwolić człowieka spod władzy żywiołów przyrody, niepostrzeżenie stała się narzędziem opresji. Człowiek, poddany przymusowi wydajności, z podmiotu stał się przedmiotem procesu, którego nie był w stanie dłużej kontrolować. Ból alienacji fagodził coraz bardziej wyrafinowanymi rozrywkami, które regenerowały jednostkę powracającą do wciąż bardziej wydajnej pracy. Tak koło się zamykało.

Puste wartości

Wolność, samorządność, suwerenność ludu, równość wobec prawa i inne wartości stały u zarania nowoczesnego społeczeństwa. Także i dzisiaj sprawujący władzę, podejmując kluczowe decyzje, powołują się nań. Legitymizacja przez odwołanie się do tradycji nadal pozostaje skutecznym narzędziem, które jest w stanie uwiarygodnić większość działań rządu. Jego skuteczność objawia się szczególnie przy okazji uzasadniania decyzji trudnych, niezrozumiałych w krótkiej perspektywie. Słowa takie jak „praworządność” czy „demokracja” stały się w świadomości społeczeństw Zachodu wytrychami otwierającymi zamki różnorodnych wątpliwości. Zanegowanie ich, oznaczało skazanie się na polityczny i kulturowy niebyt.

Nic dziwnego, że powoływanie się na wartości stojące u podłoża demokracji z czasem stało się subtelną formą przemocy. Ich skuteczność w niwelowaniu tak przecież licznych w demokracji napięć pociągnęła za sobą

daleko idącą instrumentalizację. Wartości te stały się strzałami społecznego ostracyzmu. Trafieni lądowali na przekłętej ziemi politycznej ekstremy. Wygnanie było tym dotkliwsze, a powrót z niego wręcz niemożliwy, ponieważ system polityczny stopił się z kulturą i filozofią rynku. Wszechobecność podobnych kryteriów oceny gwarantowała kontrolę nad każdym przejawem działalności obywatelskiej.

Prawa i obowiązki obowiązywały nadal, ale nie zwracano uwagi na ich iluzoryczność. Stały się wielkimi billboardami, tablicami przykazań nowoczesnego społeczeństwa, za którymi nie było już nic. Pustka ukazała się oczom wybranych w momencie, kiedy wartości (nazwijmy je demokratycznymi) utraciły swą funkcję krytyczną. Obecne przy narodzinach współczesnych demokracji, bardzo precyzyjnie oddzielały to, co nowe, od niedających za wygraną starych koncepcji rządzenia i organizacji społeczeństwa. Ostre jak nóż (czasami gilotyny) filtrowały chaos narodzin współczesności. Kreowały warunki do powstania delikatnej tkanki ustroju opartego na równości. Było to tym trudniejsze, że w sytuacji braku podstawowych przywilejów i stabilnej pozycji ekonomicznej stanu trzeciego postulat wolności wobec prawa jawił się jako ulotna idea, piękna, ale pozbawiona ciężaru pieniądza – gwaranta realizacji największych nawet iluzji.

Sens wartości demokratycznych polega na sprawowaniu funkcji krytycznej wobec form ich aktualizacji. Zatem cechą immanentną wartości winna być transcendencja wobec bieżącego kształtu społeczeństwa i ustroju politycznego. Obecne w kulturze i politycznej praxis grupy rządzącej, winne przekraczać wymiar swojej konkretyzacji, autokrytyczne wobec kolejnych ucieleśnień samych siebie i wymykające się próbom uniformizacji w postaci jednej, obowiązującej wykładni.

System demokracji zachodnich, poddany krytyce przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, był w oczach kontestatorów o tyle niebezpieczny, że choć otwarcie nie negował powszechnie akceptowanych zasad, to faktycznie pozbawił je możliwości transcendowania bieżącego porządku. Tutaj, ich zdaniem, biło źródło totalitaryzmu w wersji soft, będącego kolejną, bardziej doskonałą inkarnacją topornych wersji nazistowskiej i bolszewickiej. W praktyce wyglądało to tak, iż dopuszczano formułowanie politycznych propozycji, nawet alternatywnych wobec istniejącego ustroju, ale musiały one zachowywać charakter postulatów wewnętrznych, które

nie naruszają konstrukcji politycznego status quo. Przykładem tego typu działań są protesty traktowane przez rządzących jako zło konieczne, wentyl bezpieczeństwa dla cyklicznych kryzysów, w których rozżew między hasłami a działaniami krystalizuje się w świadomości społecznej i przybiera kształt konkretnych żądań.

Wartości demokratyczne z chwilą inkorporowania w system polityczny przestały pełnić funkcję krytyczną i stały się narzędziem w ręku rządzących, służącym pacyfikowaniu postaw odmiennych od obowiązującego kanonu. Dlatego wolność dla przedstawicieli Nowej Lewicy nie ma nic wspólnego z *wygodną, uładową, rozsądną, demokratyczną nie-wolnością* (H. Marcuse), dominującą w rozwiniętej cywilizacji przemysłowej. Analizie poddano techniczną racjonalność – nową ideologię redukującą sens egzystencji człowieka do pytania o zaspokojenie potrzeb materialnych. Głównym przedmiotem zainteresowania polityków stało się niwelowanie dystansu między niedoborem a zaspokojeniem potrzeb bytowych obywatela. Pytania stawiane w optyce prawda-falsz, dobro-zło, były o tyle istotne, o ile uwiarygodniały paradygmat jednowymiarowości człowieka producenta-konsumenta.

Opresja kryteriów

Człowiek nowoczesny stał się immanentny systemowi, w którym żyje. Jeżeli miarą człowieczeństwa jest zdolność przekraczania uwarunkowań egzystencji, to utrata tej sprawności oznacza dokonującą się degradację rodzaju ludzkiego. Tragizm sytuacji uwydatnia również stopień dehumanizacji. Jednostka uwikłana w zracjonalizowany proces produkcji służyła irracjonalny instynkt podpowiadający jej prawdę o aktualnym stanie w kategoriach wolności i zniewolenia. Nie potrafiąc uchwycić fundamentalnej różnicy między obydwoma, nie potrafi orzekać, czy jest nadal istotą wolną. Uznając, iż podstawowym warunkiem wyzwolenia jest świadomość zniewolenia, dostrzeżono beznadziejność wszelkich prób rozerwania więzów iluzji. Brak tej świadomości stanowił rezultat długiego procesu nie-myslenia o wolności w sposób doniosły. Pojawiająca się w społecznych dyskusjach wolność była redukowana do określonego wymiaru stosownie aktualnych potrzeb. Instrumentalizacja i definiowanie wolności w kategoriach

operacyjnych spychały na margines zainteresowania wolność jako pytanie o sens ludzkiej egzystencji.

Dodatkowym czynnikiem tłumiącym świadomość zniewolenia było wzbudzanie niezrealizowanych i produkowanie nowych potrzeb. Coraz bardziej nieczytelną świadomość zniewolenia zastępowało bolesne odczucie braku zaspokojenia rozbudzonych potrzeb. Celem życia człowieka stało się ich szybkie zaspokajanie. Następujące wkrótce po tym uczucie satysfakcji stało się kryterium dojrzałości cywilizacji. Odtąd pogłębianie, przedłużanie i kreowanie nowych rodzajów tejże satysfakcji absorbuje niemalą część aktywności człowieka nowoczesnego. Coraz doskonalsze produkty i sposoby spędzania wolnego czasu mają na celu łagodzenie cierpienia przymusu produkcji. Odpoczynek jest tylko przerwą w procesie wywarzania, chwilą oddechu świetnie wkomponowaną w logikę wydajności.

Jedyną drogą ku wyzwoleniu miała być negacja wszczepionych człowiekowi potrzeb i upodobań. Głębokie utożsamienie z narzuconymi schematami myślenia czyniło analizę świadomości nieefektywną. Chory umysł nurtowały robaczywe myśli. Wobec stopnia indoktrynacji nie należy projektować przyszłości po wyzwoleniu. Tylko skupienie się na bieżącej kontestacji mogło doprowadzić do oczyszczenia świadomości w stopniu umożliwiającym rozumowanie wielowymiarowe, niekierujące się jedynie kryteriami zysku. Wolność uwidacznia się raczej w spontanicznych działaniach niż w rezultatach. Dlatego należy krytykować także reguły obowiązujące w kulturze i sztuce. Miarą nowej, wolnej kultury jest twórczość wyzwolona spod dogmatów piękna i harmonii. Nie znaczy to, że piękno traci rację bytu, ale odtąd jednostka sama orzeka, co nim jest. Rezygnacja z arbitralnych zasad dzielących ludzi na lepszych i gorszych wedle linii podziału na mądrych i głupich, wydajnych i leni, dobrych i złych, była drogą do nowego świata ludzi równych i prawdziwie wolnych, którzy określają sami siebie.

Dla przedstawicieli Nowej Lewicy współczesny człowiek nie był już pielgrzymem, którego cel wędrówki określał kształt życia. Stał się włóczęgą po świecie propozycji, pławiącym się w bogactwie doświadczeń w krainach, gdzie „zabrania się zabraniać”. Nie mając celu, nigdy go nie osiągał.

cdn.

Dominik Ciołek SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2003

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego, podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Wokół Współczesności, na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem Wokół Współczesności wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, tel. (022) 849-02-71