

do użytku wewnętrznego

Praca

rok 3

nr 3 (13)

1988

DLP — PYTANIA O PRZYSZŁOŚĆ

Andrzej Urbański

Jaki jest obecny czas rozwoju Duszpasterstw Ludzi Pracy? W dużym skrócie: jest to czas przejścia od rozwoju spontanicznego do działań zorganizowanych; od pewnej "prepolityczności" środowisk pracowniczych do wyraźnego podporządkowania ich działań sensom politycznym; od podmiotowości pracowniczszej do walki o podmiotowość obywatelską.

Rodowód DLP jest prosty — jest to rodowód "solidarnościowy". I to w podwójnym sensie: biorąc pod uwagę zarówno organizacyjną przynależność działaczy, jak i wypracowany typ działań. Stan wojenny, zmuszenie Związku do funkcjonowania w ukryciu, represje, powołanie Komitetu Prymasowskiego — to wszystko decydowało, że np. Duszpasterstwo "Woli" rodziło się z działalności samopomocowej — charytatywnej, prawnej, medycznej. Do tego doszło samokształcenie — wykłady, spotkania, studium oświatowe; biblioteka i niezależne publikacje, dyskusyjny klub filmowy, pokazy magnetowidowe, a także akcje społeczne — organizowanie wypoczynku dzieci, a od niedawna także i dorosłych. W ten sposób odtworzono prawie to wszystko, co dekret z 13 grudnia

cd na s.2

Przemysław Hniedziewicz NASZE RACJE

Przejęciowość stanu, w jakim dziś egzystujemy, jest odczuwana powszechnie. Jest to stan zawieszenia między przeszłością, pełną zawiedzionych nadziei i zdruzgotanych złudzeń, a przyszłością, której wizji nikt nie ma i która nie poddaje się tradycyjnym politycznym racjonalizacjom. Czas teraźniejszy staje się w takiej sytuacji dla wielu czasem nierzeczywistym i pozbawionym sensu — czasem zdradzonym przez historię.

Trudno odnaleźć historyczne precedensy, które mogłyby posłużyć za wzór rozwiązywania problemów, przed którymi stanął naród polski. W konfrontacji ze skalą i złożonością tych problemów tradycyjne sposoby przewidywania dramatyzmu polskiego losu stają się archetypami narodowej bezradności. Wątpliwość i wycinkowość współczesnej polskiej myśli politycznej najlepiej tę bezradność odzwierciedlają.

Czy jednak jest to bezradność uzasadniona i czy — zważywszy głębokość kryzysu dziejącego się w państwie o kluczowym położeniu strategicznym — może trwać zbyt długo?

Wydaje się, że wielkim i dramatycznym zagrożeniem towarzyszą szansę i możliwości, które stają się widoczne, jeśli spojrzeć na rozwój sytuacji międzynarodowej, przemiany dokonujące się w bloku wschodnim, a przede wszystkim na potencjał polskiego społeczeństwa. Wszystkie te czynniki stwarzają mogą możliwość manewru niewątpliwie większą, niż w jakimkolwiek poprzednim okresie. Jak wykorzystać możliwości — to pytanie o tyle trudne, że

cd na s.4

"Wiadomo jest wszystkim na świecie, że praca odnosi się swoją dzielnością i obfitością do miary wolności: gdzie więcej wolności, tam i pracy więcej, i o ile wolniejszym społeczeństwem, o tyle dzielniejsza jest i praca."

C.K. Norwid

w numerze m.in.:

MICHAŁ BONI

Bp JERZY DĄBROWSKI

KAZIMIERZ DZIEWANOWSKI

GRZEGORZ GODLEWSKI

ANDRZEJ KOSTARCZYK

IRENEUSZ KRZEMIŃSKI

MARCIN OBLICKI

PAWEŁ ŚPIEWAK

rozmowa z

THOMASEM JANSENEM
CHRZEŚCIJAŃSCY
DEMOKRACI —
WGLNOŚĆ
I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Thomas JANSEN jest Sekretarzem Generalnym PPE — Europejskiej Partii Ludowej oraz UEDC — Chrześcijańsko Demokratycznej Unii Europejskiej. Europejska Partia Ludowa wyłonila się w 1978 roku z łonu UEDC jako federacja partii chrześcijańsko-demokratycznych państw, które wchodzi do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej. W skład PPE wchodzi następujące partie: z RFN — CDU i OSU, z Belgii — CVP i PSG, z Francji — CDS, z Grecji — Nea Demokratia, z Irlandii — Fine Gael, z Włoch — Democrazia Cristiana, z Luxemburga — GSV, z Holandii — ODA.

Do UEDC poza partiami PPE należą: z Austrii — OVP, z Cypru — Democratic Rally of Cyprus, z Hiszpanii — Partido Demócrata Popular, Partido Nacionalista Vasco, Unio Democrática de Catalunya, z Malt — Partit Nazzjonalista, z Norwegii — Kristelig Folkeparti, z Portugali — Centro Democrático Social, z San Marino — PDOS, ze Szwajcarii — OVP.

— Chciałbym rozpocząć naszą rozmowę od pytania dotyczącego pańskiej opinii na temat obecnego stanu stosunków Wschód — Zachód.

ODP.: Jestem pełen nadziei, że stosunki Wschód — Zachód będą się rozwijać w dalszym ciągu tak jak podczas ostatnich trzech lat. Rozstrzygnie o tym fakt, czy Sekretarz Generalny Gorbaczow preferuje i utrwali zamierzającą przez siebie politykę reform i otwarcia w ZSRR.

cd na s.5

SPORY. POLEMIKI. SPORY...

IRENEUSZ KRZEMINSKI CO SIĘ WYDARZYŁO W MARCHU '68 ROKU?

1.

Po raz pierwszy problem pojawił się słońcem 1980 roku. Na Uniwersytecie Warszawskim rozgorzała dyskusja, która zupełnie niespodziewanie podzieliła nawet żytych ze sobą kolegów. Powodem była propozycja wmurowania tablicy, upamiętniającej tzw. wydarzenia marcowe 1968 roku na Uniwersytecie. W pierwszej chwili wydawało się oczywiste, że społeczność akademicka ma wspólny i jednoznaczny pogląd na temat Marca '68. Spory, które rozgorzały: murować tablicę czy nie — pokazały, że nawet w społecznej pamięci pracowników Uniwersytetu wciąż nie ma jaśniego i podobnego dla wszystkich obrazu marcowych spraw.

Kiedy słońcem 1987/8 zapytaliśmy studentów Uniwersytetu o to, co wiedzą o wydarzeniach sprzed dwudziestu lat — wydarzeniach, które jednak w 1981 roku zostały upamiętnione tablicą na uniwersyteckim dziedzińcu — okazało się, że ich wypowiedzi niczym co najwyżej strzępki informacji, na ogół całkiem zmitologizowane, nie mające wiele wspólnego z konkretnymi wydarzeniami. Pokolenie, które roduło się małej więcej właśnie wtedy, nie dysponuje żadnym spójnym, wspólnym obrazem przeszłości. Można powiedzieć, że Marzec '68 jako fakt historyczny, jako fakt społeczny i jako fakt istotny w biografii wielu spośród ich rodziców — nie istnieje. Nie istnieje, bo nie ma poważniejszej i przekazywalnej społecznie utrwalonej wersji wydarzeń. Pozostał tylko ton wrogości i potępienia wobec "prześladowcy studentów" — albo kalki propagandowe.

"Wydarzenia marcowe" trwają w pamięci społecznej jako języczek jeden "polski miesiąc", jak to się ostatnio mówi. Zostały wciągnięte na "listę pamięci": czerwiec, marzec, lipiec, sierpień, grudzień... W tym ciągu kryptonim "marzec" wydaje się szczególnie i najpoważniejszą niejąłany. Wielu studentów napisało nam nawet o "krwawo stłumionych demonstracjach marcowych..."

Marzec '68 dzieli w pamięci zbiorowej los innych znaczących "polskich miesięcy". Na ogół nie mają one swego wyraźnego historycznego konturu i jasnej, społecznej wyobraźni. Łatwo można wskazać odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się dzieje. Jest to skutek braku dyskusji, zmonopolizowania i zatrucia sfery życia zbiorowego przez środki przekazu.

Jednak dla wąskiej grupy i dla pewnego pokolenia — przede wszystkim pokolenia intelektualnego — wydarzenia marca 1968 roku miały i mają nieustannie istotne znaczenie, są punktem zwrotnym, są węzłowym punktem biografii. Tak jak stały się węzłowym punktem biografii licznej grupy polskich Żydów, którzy wyemigrowali z kraju po 1968 roku.

Ale samą pamięć zbiorową wolałaby ominąć dokładniejszy obraz lub wręcz zapomnieć o wielu aspektach "sprawy marcowej".

Tym ważniejsza jest odpowiedź na pytanie: co się właściwie wydarzyło w Marcu 1968 roku?

Jako socjolog jestem przekonany, że wydarzenia marcowe uformowały w społeczeństwie polskim szczególnie "zbiorowość", szczególnie pokolenie, które występuje od tej historii społeczeństwa jako "zbiorowy aktor". Jest nim kraj czy raczej luźny konglomerat różnych społecznych środowisk rówieśniczych, który jednak tworzy ściśle określona całość, swoistą formację kulturową. Mimo różnorodności postaw ludzi z tego pokolenia mają pewien odrębny styl życia. W różnych, indywidualizowanych wersjach przejawiają się te same cechy, które porażają odrębnie ludzi z tego kręgu rówieśniczego od wszystkich innych. Jego odmiennosc — mimo wpływu ponad dwudziestu lat — wciąż jest widoczna.

Nie chciałbym sprowadzać rozważań o Marcu '68 do tego, że powołał on do istnienia socjologiczne "pokolenie". Nie chcę też referować samych faktów — choć jest skądinąd ważne, aby jednak zostały one zapisane w zbiorowej pamięci. Chciałbym zastanowić się nad sensem całego spłotu wydarzeń, tworzących "Marzec '68" — nad sensem mojego doświadczenia Marca, doświadczenia podzielnego z innymi, choć może nie ze wszystkimi.

cd na s. 26

TOMASZ WOLEK INNY MAREC

Oczytując w ostatnim numerze "Pracy" większość tekstów poświęconych Marcowi '68, doznawałem nieodpartego uczucia supelnej — nie tyle może obcości — co odmiennosci doświadczeń. Ja się w tych wspomnieniach żadną miarą nie mogłem odnieść. To nie był mój Marzec. Swoją własną, jakże inną, przeżyłem w Gdańsku, podobnie jak w Gdańsku przeżyłem swój Grudzień '70.

Na czym polegała ta odmiennosc wrażeń i doświadczeń? Przede wszystkim wynikała ona z samej specyfiki Trójmiasta, jakże różnej od tej warszawskiej, czy może raczej "warszawsko-centrycznej". Wiedza, na czym się ów *genius loci* Gdańska (bądź też: "połączonych astabów" Gdańska, Gdyni i Sopotu, czyli Trójmiasta właśnie) zasadni — przestała być lokalną tajemnicą w Sierpniu '80; od tego czasu po wielokroć próbowano ten fenomen opisywać.

W '68 roku Gdańsk nie był na wstępie światła. Nie stanowił aktywnego natchnienia. Nikogo nie ekscytował. Także owej pamiętnej włosy Gdańsk posostawał w najlepszym razie niewątpliwą prowincją, i to przynajmniej w trójmiastowym tego słowa znaczeniu: prowincja intelektualna, ideologiczna oraz polityczna. Z perspektywy dzisiejszej coraz bardziej akcentem się ku przekonaniu, iż miało to dla współczesnych dziejów skutki omalbiogostawione. Słabe tętno życia kulturalnego trudno wprawdzie poczytać jako saletę, ale również i ten fakt paradoksalnie przyspiał na-

cieraniu się różnic "stanowych". Robotników od Intelligencji — raczej technicznej niż humanistycznej — nie dzieliła przepaść: wiary, przekonań, stylu życia. Gdańsk leżał na uboczu intensywnych gdzieś indziej prądów: marksizmu, "rewizjonizmu" etc. Nie było ośrodków intelektualnych i nie było ideologów zdolnych wzbudzić zainteresowanie czymś w rodzaju "socjalizmu o ludzkim obliczu". Ale bo też brakowało podatności na tego pokroju "nowinkarstwo" lewicowe; pod nieobecność Uniwersytetu (powstał dwa lata później) uczelnie typu Politechniki czy Szkoły Morakiej z natury rzeczy nie miały kwalifikacji "wyłęgarni idea". Zresztą, nastroje społeczne zawsze cechowała tu przywleczona także ze Lwowa i Wilna, niechęć do komunizmu, nie okazywana zbyt ostentacyjnie, ale stała, chłodna i zdroworozsądkowa. Pozostawał też Gdańsk na peryferiach rozgrywki o władzę, walki frakcyjnych w partii, tego czym była rozpalona opinia społeczna. Jeszcze jednym znakiem szczególnym była praktyczna nieobecność "kwacił żydowskiej" — nikomu się nawet nie śniło o jakowychś "syjonistach" czy "antysemitych". Te kwacił nie ranily, nie uwieraly, nie drażniły; bo ich nie było. Dotarły dopiero potem — z Warszawy — spóźnione, wyblakłe, budząc niewielki rezonans.

Pamiętam tamte dni. Jako młody student historii trafiłem doń przypadkowo na dziedzińcu Politechniki, gdzie właśnie odbywał się wiec. Zgromadzenie miało charakter nieorganizowany, dominowało wrażenie chaosu i niemal kompletnej niewiedzy, co się właściwie dzieje. Oczywiście, już wcześniej wiedziiano o sprawie Działów, dochodziły niejasne wieści o wydarzeniach w Warszawie, czekano na miłyckiego kuriera stamtąd, który wciąż nie przybywał. Trwało więc palenie gazet, wnoszenie okrzyków "prasa kamień!" i "prasa z komuna!" Jakoby nikt nie nawoływał do naprawy czy "ulepszania" bądź "demokratyzowania" socjalizmu, choć też z drugiej strony nie pojawili się nawet cieni jakiegokolwiek socjalizmu alternatywy.

Po pewnym czasie zła okolicznych drzew wyłonily się szereg długich milicyjnych szyneli i niewiele krótszych pał, które rychło wkroczyły do akcji. Wiec został rozpedzony i utarekni przeniesiony się z Politechniki na ulicę Wrzeszcza. I to było kolejne, dojmujące doświadczenie Marca, tym razem wspólnie przeżyłom warszawskim czy krakowskim. Pierwszy raz w życiu widziałem w praktyce sbrojne ramię władzy ludowej, wymierzające niesubordynowanemu ludowi ludową sprawiedliwość. Odwrotną postać pozaył w ruch kamienie, studenci szmeczali się z mnóstwami mieszkańcami Gdańska, i już wszyscy razem, w pełni solidarnie uciekali przed niebezpiecznymi ślepacami, ale przecież jeszcze nie zabójcami, na co warakie trzeba było czekać tylko dwa lata. Tak więc gdański Marzec pozostał w pamięci jako żywłokowy, nieskoordynowany wybuch niechęci — momentami przedsiadającej się w nienawist — wobec władzy, wobec fałszu i propagandowego kłamstwa, wobec komunizmu. W żadnej zaś mierze nie był próbą przeciwdziałania "socjalizmu idealnego" — socjalizmowi realnemu. Był zupełnie wyprany z jakiegokolwiek socjalizmu z jakimkolwiek przymiotnikiem. W tym sensie stanowił też w jakimś stopniu antysypację Grudnia, tego apokaliptycznego Grudnia, w obliczu którego marcowe wspomnienie blakło i niko, przywrócone beśmiarem tragedii prawdziwej, przywróconej tylko z pozostałą ekapłaję przed lat 14-tu.

cd na s. 27

"PRACA"

Biuletyn Duszpasterstwa Ludzi Pracy Warszawa, Kościół św. Klimenta, ul. Kapłkowa 40, tel. 82-00-43, wew. 64. Dyżur redakcyjny: środa, 18.00 — 17.30.

Redaktor odpowiedzialny: Andrzej Urbański

Zespół: Michał Boni, Grzegorz Godlewski, Przemysław Haledalewski, Robert Kalina, Paweł Kasory, Teodor Klincewicz, Andrzej Kocotarczyk, Ireneusz Krzeminski, Jarosław Kurlikowski, Tomasz Lis, Marcin Oblicki, Maciej Radziwiłł, Tadeusz Sobolewski, Marsena Spachowska, Stanisław Turnau, Piotr Wróbel, Maciej Zalewski, Aleksandra Zawłocka.

1981 roku likwidował. Zrekonstruowano całą tę sferę działalności społecznej, która w latach 40. została znacjonalizowana, czyli upaństwowiona, z którą po Sierpniu 1980 r. udało nam się z powrotem upodmiotowić, uniezależnić od państwa. Ludzie duszpasterstw stanęli jednak przed koniecznością istotnej modyfikacji sierpniowej filozofii — rewindykacji trzeba było zastąpić samorganizacją, a wbrew łatwym analogiom wzory takiej pracy z trudem można odnaleźć w najnowszej historii. Wymuszonej być może rezygnacji z "odbierania państwu" towarzyszyć zaczyna rozumowanie w kategoriach państwa jako dobra wspólnego. Jawny status duszpasterstw umożliwia próby kolejnych legalizacji działań społecznych. Legalizacje te zaś ustanawiają nowy typ relacji między działaczami i przedstawicielami władz. Jest to zapewne dopiero początek drogi, ale warto to dostrzegać, gdyż pragnie się animować działania społeczne w zakładach pracy.

Oczywiście i dla duszpasterstw istnieje naturzina niejako granica możliwości działania w środowiskach pracowniczych. Tę granicę — fizycznie i symbolicznie — wyznacza zakładowa wartość. Działacze duszpasterstw funkcjonują jawnie, są znani, ale nadal ich możliwości oddziaływania w macierzystych zakładach ograniczone są do nieformalnych struktur związkowych lub powstających samorządów i rad pracowniczych. W tym sensie podlegają podobnym ograniczeniom i niemożnościom jak działacze NSZZ "Solidarność". Dysponując warunkami organizowania środowisk pracowniczych poza zakładem, w zakładach nadal są traktowani jako osoby niejako prywatne. Być może w zmianie tej relacji kryje się jedna z szans odrodzenia naszej podmiotowości pracowniczej. Takie wzory istnieją, ale oczywiście za granicą. W Austrii są to duszpasterstwa katolickie przy zakładach pracy. W Brazylii kapłani zakładowi, prowadząc codzienną pracę duszpasterską, jednocześnie wspomagają autorytetem Kościoła akcje społeczne, samorządowe, pracownicze przedszkola, pracownice samokształcenia. Jak wiadomo, była to jedna z form — obok wspólnot parafialnych — odradzania się demokracji w Brazylii. Ale wrót to daleki i, jak sądzę, dla komunistycznej władzy równie trudny do przyjęcia jak odrodzenie się NSZZ "Solidarność". Nie rezygnując z myślenia o tym — tak jak nie można zrezygnować z postulatu przywrócenia związkowego pluralizmu — warto zobaczyć DLP jako formę struktur pośrednich między tym, co zakładowe, a tym, co pozakładowe, co odnosi się do lokalnego, mikrospołecznego zakorzenienia ludzi. Myśli o tym wiele grup opozycyjnych i wielu działaczy "Solidarności" — by wspomnieć epizod formowania się w 1981 r. Terenowych Komisji Współpracy.

Nie oznacza to oczywiście żadnej konkurencyjności DLP wobec "Solidarności". Sens działań jest wspólny, choć przecież DLP nie są czymś zamiast Związku — mają własne zakorzenienie i własną praktykę działania. Często też sądzi się, że mają ułatwioną sytuację w odszukiwaniu własnej tożsamości ideowej. Jest wszak "Laborem exercens", jest katolicka nauka społeczna. Myślę — a nie jestem w tym osamotniony — że wielka encyklika o pracy nie jest tylko własnością katolików pragnących społecznej przebudowy kraju. Jej fundamentalny wymiar, wyrazisty właśnie u końca XX wieku, dobrze widać chociażby w zawartym w niej sprzeciwie wobec wszelkich partykularyzmów. Dla katolików encyklika ta jest moralnym i społecznym zobowiązaniem, dla wszystkich innych — nadzieją na budowę lepszej wspólnoty.

Ima jest nieco sytuacja społecznej nauki Kościoła. Domaga się ona przełożenia na język praktyki. Ale czy i jak jest to dzisiaj w Polsce możliwe? Jako trzeci system między utopią komunistyczną a praktyką liberalistyczną? Jako system korygowania utopii praktyką (coraz głośniej podnoszona i u nas wyższość ekonomii kapitalistycznej nad socjalistyczną) czy też odwrotnie — poprzez "ewangelizowanie" kapitalistycznych praktyk? O katolickiej nauce społecznej kardynał Ratzinger w 1984 r. powiedział krótko i dobitnie: Nauka ta w żaden sposób nie jest zamknięta. Tłumaczę to sobie tak: to nie jest żadna święta doktryna w odróżnieniu właśnie od zasad religii; to nie jest żadna utopia, gdyż Królestwo Boże nie jest z tego świata. Nie jest więc tak, że mamy np. katolicką sprawiedliwość społeczną, którą przekształcać będziemy np. na liberalną modłę (tzn. głosząc i praktykując jako fundamentalne przerwane "wohności osoby"). Na Zaspie rok temu Ojciec Święty, mówiąc o pracy i solidarności, głosił: *Lad sprawiedliwy jest podstawowy, ale nie ostateczny*. I dlatego sądzę, że w kwestii ładu katolickiego jest odwrotnie niż twierdzą zwolennicy katolicyzmu rozumianego jako ścisła doktryna społeczna. W rzeczywistości mamy do czynienia z różnymi praktykami społecznymi, które odwołują się do różnych doświadczeń, kultur, etapów rozwoju. Prawdziwym zadaniem działacza katolickiego — związkowego, samorządowego czy opozycyjnego — jest korygowanie złych praktyk społecznych. Przebudowa tej rzeczywistości, która rodzi Erzy wdę, zło, nieprawidłowości. Ich obowiązkiem — jak często przypomina ksiądz Prymas — jest mówienie o błędach i bronienie człowieka. A nie znaleziono przecież lepszych sposobów tej obrony niż przemiana samej złej — "rodzącej zło" — rzeczywistości.

Tak oto dochodzimy do wspomnianej na początku kwestii przejścia od prostej filozofii rewindykacji — która w stanie wojennym przybrała kształt filozofii bojkotu — do obywatelskości rozumianej jako stopniowe — w miarę możliwości, odwagi i umiejętności organizowania siły społecznego działania —

W dniach poprzedzających Wielki Tydzień skupienia i przeżywania Męki Pańskiej odbyły się dwa spotkania duszpasterskie. Jedno, które odbyło się 22 marca w kościele św. Klemensa przy ul. Karłowej, dotyczyło roli duszpasterstw w środowisku zakładowym i teorytycznym. Publikujemy w numerze ważne wyąpienie ANDRZEJA URBAŃSKIEGO, który mówił o specjalnym znaczeniu duszpasterstw ludzi pracy jako społecznej struktury pośredniej między sferą zakładową a pozakładową, o parafi jako centrum lokalnych działań obywatelskich rodzących się z troski o "małą ojczyznę", o tożsamości środowisk duszpasterskich zakorzenionych we wspólnocie Kościoła rozumiejącego społecznie przesłanie Ewangelii, a zarazem zakorzenionych przecież w etosie i dziedzictwie "Solidarności".

GABRIEL JANOWSKI, wiceprzewodniczący krajowej struktury "S" rolników ludu wiejskich, jest również działaczem duszpasterskim. Przedstawił historię duszpasterstw chłopskich, mówił o dezintegracji polskiej wsi, o potrzebie odnowienia społeczności wiejskiej. Krytycznie oceniał głęboką religijność polskiej wsi, jako najistotniejsze dla wiejskich duszpasterstw prezentował działania formacyjne, sprzyjające powstawaniu nowego rodzaju przewodników duchowych i społecznych, tak potrzebnych wspólnotom chłopskim.

Trzecim ważnym wystąpieniem był głos OELINY GUGULSKIEJ, w imieniu duszpasterstw ranczyckich. Był to głos konkretny, analizujący sytuację polskiej szkoły, zagrożenia, w jakich ona funkcjonuje, niebezpieczeństwa, które towarzyszą edukacji dzieci. Jedyną radą realną, jest konkretne działanie, jest wiążące odpowiedzialność. Totem propozycja tzw. wchodzenia w szkolne komitety rodzicielskie, przyglądania się programom, podręcznikom, przemęczeniu dzieci, ideologizacji wychowania itp. — a zarazem konkretnego reagowania na te obserwacje (począty, akcje, naciski rodziców, bo "szkolę jest państwowa, ale dzieci są nasze", jak powiedziała Gugulka) — została przez zgromadzonych przyjęta oklaskami. Czy aby jednak na oklaskach się nie skończy?

Tu dochodzimy do listoty dylematów związanych z działaniem duszpasterstw. ANTONI PIETKIEWICZ z DLP "Włanów" mówił o tym, co w duszpasterstwie zrobić można, ale i o tym, że ruchowi duszpasterstw ludzi pracy brak programu ideowego. Brak też odpowiedzi na pytanie, czy mamy smieć się radosznie, wiarę i miłość własnej moralności, czy poprzez zmianę struktur? Czy czy rzeczywiście: na to pytanie nie ma odpowiedzi? Sądzę, że w miarę wyraźna odpowiedź zarysowała się podczas dyskusji, w której 26 marca w tym samym kościele wzięli udział przedstawiciele różnych środowisk duszpasterskich warszawskich i pozawarszawskich (Nowa Huta, Piotrków Trybunalski, Kutowice, Radom i inn.). W obradach, którym przewodniczył ks. BOGUSŁAW BIJAK, uczestniczyli: zastępca sekretarza Konferencji Episkopatu, ks. bp JERZY DĄBROWSKI, opiekun warszawskich duszpasterstw, ks. bp WŁADYSŁAW MIZIOLEK, kościelnoduszpasterse, profesor, działacz regionu Mazowsze, reprezentant środowisk duszpasterstw ludzi pracy.

Dokonana przez bpa Misiołka prezentacja podstawowych tez ostatniej encykliki Jana Pawła II "Soliditudo rei socialis" stanowiła wprowadzenie w najważniejszą kwestię katolickiej nauki społecznej. Późniejszy przebieg dyskusji sprawiał mógł co prawda wrażenie, że listnienie wakatów społecznego należała Kościoła — a w pobliżu przypadku: nau-

czania Jana Pawła II — przekłada się bardzo trudno na formy działania, inicjatywę, pomysły uczestniczenia chrześcijan w życiu publicznym. Nieoszczędnie i wymagające pracy ("odwagi" — jak mówił biskup Mińłolek) pozostają sprawy dotyczące relacji: świeccy — kapłani. Przedstawiając historyczne losy tej relacji, ks. prof. MICHAŁ CZAJKOWSKI podkreślał posoborowe, szczególnie znaczenie rozumienia tożsamości Kościoła jako wspólnoty. Świeccy — mówił — są właśnie prawdziwym Kościołem i nie powinno się negować ich podmiotowości, gdy tymczasem doświadczenia płynące z codziennego życia Kościoła, w Polsce przecież także, wykazały daleki od soborowych przemyśleń, wakała nauczania i pielgrzymek Jana Pawła II. Kościołowi — tak jak 14 wiekiem — często brakuje śmiałości oraz inicjatywy. Często również świeccy o kapłanach, a kapłani o świeckich mówią — "oni".

Ale równocześnie znakiem czasu są srodzone w ostatnich latach Duszpasterstwa Ludzi Pracy. Stają się eksperymentem na miarę polskiej sytuacji i sytuacji polskiego Kościoła. Wiadąc, jak przy narodzinach i istnieniu tych ruchów otwierają się na siebie kapłani i świeccy, tworząc wspólnotę naukową, łącząc się w doświadczeniu religijnym i społecznym. Podkreślał znaczenie tego eksperymentu ks. bp Jerzy Dąbrowski, ostrzegając zarazem przed niebezpieczeństwem powstania wspólnot "obiegu zamkniętego". Prawdziwie chrześcijańska formacja ludzi działających w świecie pracy i życiu publicznym winna stwarzać grona "obiegu otwartego" — wrażliwe na innych, na dynamikę życia społecznego, na perze jako środek takiego życia społecznego, w którym ludziom chce się po prostu żyć i po prostu być, czyli żyć z myślami, inicjatywami i odpowiedzialnością. Mówił o tym także prof. ADAM STANOWSKI (KUL), zwracając uwagę na ten rodzaj prac duszpasterstw, kiedy liczy się systematyczne formowanie osobowości ludzi aktywnych publicznie. Podawał przykłady działalności edukacyjnej ze Stalowej Woli, wykonywał rolę elit pracowniczych w życiu środowisk pracy. Jeśli jest zadaniem świeckiego — zadaniem — realizować obecność Kościoła w świecie, to towarzyszyć temu powinna troska zarówno o formację duchową, jak i intelektualną świeckiego, a także — dodał — jego formację publiczną, obywatelską.

Nie można zatem oddzielić tego, co jest ciekawą chrześcijańską realizacją w życiu codziennym, od działań ewangelika, katolika na rzecz społeczeństwa i dobra wspólnego. Ewangeliczne przesłanie społecznej nauki Kościoła, tak wyrażone w słowach Jana Pawła II, musi stać się żywym źródłem postaw obywatelskich. Wspominał o tym podczas spotkania HENRYK WUJEC i wiele innych osób pracujących w ruchu duszpasterstwach takich form działania społecznego, które budowały w innych zagubioną odwagę z roku 1980. Ruchy duszpasterskie nie są alternatywne wobec "Solidarności", z dziedzictwa Zwizku wyrastają i do tego dziedzictwa chcą się odwoływać — w innej sytuacji i na swój sposób. Dokonać tego mogą jedynie wówczas, gdy będą potrafiły odpowiedzieć wolnymi działaniami na te zagrożenia, w obliczu których znajduje się świat pracy w Polsce. Długotrwały i totalny kryzys ekonomiczny, wynikające z tego zagrożenie integracji środowisk pracowniczych, niebezpieczeństwo alienacji psychologicznej ludzi pracujących, groźba alkoholizmu i frustracji — to jedynie niektóre z wymiarów polskiej zapasli cywilizacyjnej. Czy można jej przeciwdziałać?

Odpowiedź uczestników sympozjum była, jak mi się wydaje, jednoznaczna. Nawet rozliczne trudności, o jakich mówili przedstawiciele duszpasterstw rolniczych czy

branie odpowiedzialności za państwo. Jest to przejście od opozycyjności negującej zasadę "państwo jest nasze" do opozycyjności polegającej na rewindykowaniu państwa — nie zaś od państwa. Jest to w polskich warunkach ewolucja na wskroś polityczna, choć jednocześnie jej krok pierwszy, jej fundament — owo przeniesienie działań społecznych w konkretny wymiar funkcjonowania władzy: na najniższych szczeblach — w miastach, gminach, dzielnicach. Od początku jednak niezbędna jest myśl scalająca poszczególne działania, myśl całościowa, w kategoriach całej Polski.

W naszej historii miasto — w przeciwieństwie do wsi — nie było nigdy znaczącą strukturą parafialną. W okresie międzywojennym w parafiach, gdzie proboszczowali księża zaangażowani społecznie, rozdziły się różne formy pracy na rzecz wspólnoty lokalnej, ale przecież społeczeństwo dysponowało wówczas wielorakimi, niepomierne sprawniejszymi, instytucjami samorządowymi. Okres okupacji niewątpliwie wzmacniał więzi świeckich z parafią, rozumianą przecież nie tylko poprzez swe funkcje religijne. Wyzwolenie od Wschodu i narodziny nowego systemu zmiotło te próby (choć warto by kiedyś przypomnieć udział parafii w oporze przeciwko kolektywizacji), spychając to doświadczenie w niepamięć. Poruszamy się tu więc poniekąd na polu niczym. Niczym dwojako — gdyż ani komunistyczne państwo nie zawłaszczyło tej instytucji (jak np. w ZSRR lub CSRS), ani odradzające się społeczeństwo nie potrafiło się dotychczas zorganizować wokół parafii rozumianej nie tylko jako lokalne centrum religijne, ale także jako lokalne centrum obywatelskie. Być może to właśnie miał na myśli Papież, mówiąc na Westerplatte o budowaniu w Polsce społeczności "inicjatyw oddolnych". Niestety, jak na razie nie powiodły się próby animowania komitetów szkolnych, osiedlowych, ani tym bardziej struktur spółdzielni mieszkaniowych. Bodaj jedynym naszym doświadczeniem w tej mierze jest pamiętna wydoskonalenie WRN z marca 1981 r. Kiepskie to doświadczenie.

W generalnej strategii, która polega na wypełnianiu przestrzeni wielkiego konfliktu małymi konfliktami mocno osadzonymi w realiach życia codziennego,

PRZEMYSŁAW HNIEDZIEWICZ NASZE RACJE

cd ze s. 1

Jakkolwiek żyjemy w sytuacji radykalnie odmiennej od tej sprzed Sierpnia, to ciśnienie doświadczeń minionego 40-lecia wpływa w dalszym ciągu na społeczne odruchy. Inny kraj — kraj ujawnionych aspiracji społeczeństwa — sąsiaduje z krajem aż nadto dobrze znanym: krajem niewiary i niemożności. Jesteśmy jednak rzeczywiście innym krajem — 15 posierpniowych miesięcy oznaczało rozpoczęcie procesów nieodwracalnych, których sens trzeba ciągle na nowo odczytywać, jeśli chce się myśleć o przyszłości. Wtedy właśnie doszło do zasadniczego przesilenia w powojennych dziejach Polski, a późniejszy rozwój wydarzeń tezy tej wcale nie unieważnia. Ale wydaje się, że wówczas ani uczestnicy, ani obserwatorzy nie zdawali sobie w pełni sprawy z niedwracalności przemiany, która się dokonała.

Ruch społeczny — sam sobą zdumiony, poszukujący swego politycznego miejsca, ideowego oblicza i perspektywy — przez sam fakt swojego powstania zmienił dotychczasowy mechanizm funkcjonowania państwa i konwencję rozwiązywania konfliktów społecznych.

Jeżeli z perspektywy czasu, który upłynął od tamtych wydarzeń, spojrzeć na działania zmierzające do uniknięcia konfrontacji i określenia modus vivendi — uderza rozpad tego języka, który dotąd służył utrzymywaniu konfliktów w obrębie systemu: języka ideologicznego.

Każdy z poprzedzających Sierpień wstrząsów rozgrywany był bowiem w ramach ideologicznych uzasadnień i wynikających z nich reguł gry. Spacyfikowany protest stawał się ex post "słusznym protestem klasy robotniczej" i jako taki legitymizował ideologicznie nową ekipę i jej strategię. Nie zmieniało to oczywiście w niczym faktu, że z każdego konfliktu społeczeństwo wychodziło wzmocnione i bardziej świadome, a zakres rzeczywistej podmiotowości uległ powiększeniu, jeśli przez podmiotowość w warunkach państwa ideologicznego rozumieć zdolność do odrzucenia gry z rzeczywistością tego państwa na dyktowanych przez nią zasadach.

Sierpień z tego punktu widzenia — niezależnie od towarzyszących mu ideologicznych złudzeń i mistyfikacji — oznaczał zwrot zasadniczy. Niemożliwa okazała się absorpcja protestu przez dotychczas istniejący mechanizm polityczny. Ujawniona została istota dramatu — dramatu suwerennego duchowo i kulturowo narodu żyjącego w państwie o ograniczonej suwerenności.

Jalowy chyba byłby spór o to, czy istniało racjonalne politycznie wyjście — ważna jest natomiast odpowiedź na pytanie, jakie są konsekwencje procesu, który tylko pozornie został przez stan wojenny przerwany — procesu uobywatelnienia.

stoimy w DLP przed następującymi zadaniami:

— dostosowanie dekanalnej struktury ośrodków do dzielnicowych, terytorialnych możliwości współdziałania zarówno środowisk zakładowych, jak i osiedlowych;

— wyjście poza wąskie dookreślenie tożsamości środowiskowej (np. odwrót od praktyki walki o interes pracowników jednego tylko zakładu);

— przekroczenie tradycji rytualnego tylko organizowania się mieszkańców wokół parafii.

Przykład III Pielgrzymki, podczas której Ojca Świętego witała kilkudziesięcioletnia zorganizowana grupa z "Woli", przykład Studium i Wszechnicy Prawniczej — pokazują, że DLP mogą podjąć się tego typu działań.

Nie wiem, czy jest możliwe przeskoczenie etapu organizowania się na terenie szkoły — osiedla — rady narodowej — parafii. Wiem, że wobec narastającej groźby kolejnego konfliktu w Polsce jest to konieczność, która stoi przed nami. Rozpisać trzeba tę konieczność na nowe formy społecznego działania. Mówiąc metaforycznie, musimy przejść od umiejętności gromadzenia się kilka razy w roku u Świętego Stanisława Kostki w celu pokazania sobie i innym, że jeszcze jesteśmy, że jeszcze nie złożyliśmy broni — do umiejętności reagowania i organizowania ludzi w celu walki o konkretne rozwiązania społeczne w lokalnej skali. A tu nikt nie ma żadnej całościowej recepty. Mogą to być zagrożenia ekologiczne, afery korupcyjne lub przykłady nadużywania władzy. Mogą to być wreszcie działania na rzecz stworzenia czegoś nowego. Ich sens leży w przywracaniu wartości pojęciu "małej ojczyzny", ale ich sens to także wypełnianie obywatelskiego zobowiązania wobec ojczyzny wielkiej — dziś zagrożonej w swoich fundamentach cywilizacyjnych, ekonomicznych, kulturowych.

Andrzej Urbański

Tekst wygłoszony na zorganizowanym przez DLP "WOLA" w marcu br. spotkaniu środowisk pracowniczych Warszawy nt. "Duszpasterstwa Ludzi Pracy w środowiskach pracowniczych i społeczności lokalnej".

Po przejściu zrozumiałego psychologicznie szoku, jako reakcji na zderzenie się rozbudzonej nadziei i radości przebudzenia z wojskowo-policyjnymi realiami, staje się dziś coraz bardziej widoczne, że potencjalna siła obywatelska społeczeństwa bynajmniej nie zmalała, a wręcz przeciwnie — wzrosła. Ta "potencjalność" jest skutkiem przemian świadomości społecznej, w której ideologiczne mistyfikacje zaczynają być zastępowane przez realne pytania i realne problemy, ogniskujące się przede wszystkim na kwestii państwa. Obywatelska refleksja polityczna może rodzić się jedynie w odniesieniu do sytuacji rzeczywistości, choćby najtrudniejszej. Bezradność nie jest przecież efektem trudności problemów, z którymi przychodzi się parć — jest wynikiem ich niejasności, nieokreśloności i zafalszowania.

Przemianom świadomości społecznej towarzyszyła erozja dotychczasowych mechanizmów funkcjonowania państwa, zawłaszczonego przez warstwę rządzącą, legitymującą swój monopol ideologicznie. Coraz dobitniej okazuje się, że państwo na starych, wąskich i anachronicznych podstawach funkcjonować nie może.

Taka sytuacja otwiera nowe perspektywy przed działaniami, którym przyświeca odpowiedzialność za państwo jako dobro wspólne i urealnia ich długofalową skuteczność.

Jest jednocześnie faktem, że zgromadzony potencjał obywatelski, natrafiając na systemowe bariery blokujące społeczną energię, wyraża się w swoisty negatywizm, którego źródłem jest przekonanie, że nic się zrobić nie da i że pozostaje albo zgoda na status quo, rezygnacja i przystosowanie, albo okopanie się na pozycjach moralizatorsko-fundamentalistycznych. Obie te negatywistyczne postawy łączy brak kontaktu z żywym doświadczeniem narodu nieufnego wobec myślenia według zasady "wszystko albo nic", ale też mającego trwałe poczucie niezależności. Niezależność ta nie da się sprowadzić jedynie do możliwości powstałych na skutek przekształceń systemu politycznego, zewnętrznych w stosunku do duchowości narodu. Ma ona głębokie podstawy etyczne.

Postawa narodu, szukającego oparcia w wartościach podstawowych, uległa zasadniczemu wzmocnieniu w okresie "Solidarności". Jeżeli jest prawdą, że żyjemy w wieku końca ideologii, kresu fałszywych wiar, które obiecywały zbawienie w historii i przez historię, to w Polsce zjawisko to ma wymiar szczególny. Tutaj bowiem opór przeciw ideologii miał znaczenie elementarne, najdosłowniej życiowe. Polityczna, relatywizująca wartości eschatologii zagrażała samym podstawom bytu społecznego, toteż reakcja na znieprawienie i absurdalność życia musiała mieć charakter zasadniczy — godnościowy.

Ta antyideologiczna i moralna orientacja społeczeństwa polskiego, utwierdzona przez nauczanie Jana Pawła II, zderza się z codziennymi realiami zmuszającymi do dokonywania wyborów nieostrych i dwuznacznych moralnie. Gorzki dramatyzm codziennego życia Polaków i ogromne złoza frustracji społecznej mają swe, istotne źródło w owym rozwieciu między wartościami przeżywanymi i realizowanymi. Idea solidarności oznacza przywrócenie inte-

cd na s.6

grup duszpasterskich z Płotrkowa Trybunalskiego, dotyczące układu i wzajemnego rozmieszczenia się świeckich i kapłanów — nie stanowią i stanowić nie powinny żadnej tany. Rzeczywistość zagrożeń wywalać powinna obronę, nie obrona nie może być chaotycznym upomianiem się o należne pracownikom prawa. Musi stać się — uzasadniał MARIAN PARCZOWSKI — uporządkowanym rewindykowanym państwa. Żeby to z kolei stało się realne, żeby znaleźli się ludzie tak myślący i tak działający — potrzebna jest chrześcijańska formacja, nastawiona na świat społeczny. O takich działaniach mówił dobitnie i z mocą w głosie ks. TADEUSZ ADAMUS (DLP Praga Północ). Jego wystąpienie, powołujące się na wzory ks. Godlewskiego i Blachnickiego, uświadomiło zebranym, że ruchu duszpasterskie w Polsce związane ze środowiskami pracy, znajdują się w ważnym i przełomowym momencie. Jeśli bowiem w pierwszych latach po wprowadzeniu stanu wojennego przy kościołach zawiązywały się wspólnoty ludzi sfrustrowanych, represjonowanych, działających — takich, którzy przyszł do Domu Bożego w chwilach zagrożenia i pomoc uzyskali — to później powstały grupy, dla których działalność duszpasterska stała się formą obywatelskiej aktywności. Teraz natomiast jest ważne, by te grupy formowały przy Kościele, rozumiejąc i ciekawie, naukę społeczną, odczuwając dziedzictwo "Solidarności" — mogli i umieli wrócić do swoich zakładów pracy. Tam trzeba ciągle być. Na konkretnych wydziałach, z konkretnymi ludźmi. Chrześcijańska odpowiedzialność za świat społeczny nie da się zamknąć w słownych deklaracjach, symbolicznych gestach, parafialnym ogródku.

Być może marcowe spotkania i dyskusje były jak rekolekcje, które prawie w przeddzień Męki Pańskiej i nadziei płynącej ze Zmartwychwstania — uświadamiać miały to, co jest trudnym początkiem rozmowy upodmiotowionego społeczeństwa z Kościołem odnawiającym się nieustannie w duchu soborowym. Rozmowa trwa. Wszystkie pytania i wątpliwości są na miejscu. Jesteśmy w drodze.

Michał Boni

ROZMOWA Z THOMASEM JANSENEM CHRZEŚCIJAŃSCY DEMOKRACI — WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

c.d. ze s.1

— W czasie swego krótkiego pobytu na Zachodzie istotnie zauważyłem, że Gorbaczow i "piarostrojka" ogniskują uwagę prasy światowej i zachodniej opinii publicznej. Wyrażane są na ten temat różne poglądy. Osobami odnoszą wrażenie, że Zachód obawia się, iż Gorbaczow "prześcada" z demokratyzacją w ZSRR i uruchamiania zbyt pospiesznie proces, na którym stałby kontrolę.

ODP.: Wynik Gorbaczowa i jego rezultaty są rzeczywiście na Zachodzie bardzo różne oceniane. Wyraża się zarówno optymistyczne, jak i pesymistyczne opinie. Powszeczeńnie wiadomo tutaj, że polityczny system sowieckiego komunizmu wymaga zmian. Nie ma jednolitej opinii na temat dalszych wydarzeń w ZSRR. Jedni wyrażają generalnie sceptycyzm co do możliwości reform, inni wypowiadają obawy, że siły zachowawcze w Moskwie przejdą do kontrataków.

cd na s.6

— Co sądzi Pan o sytuacji panującej w krajach bloku wschodniego, włączając w to również Polskę?

ODP.: Polacy, jak i inne narody Środkowej i Południowej Europy, które należą do Osi Bloku, otrzymują wcześniej czy później możliwość samodzielnego decydowania o ich wewnętrznym rozwoju i ich własnej roli w Europie. Wielkie gospodarcze i społeczne problemy, przed którymi stoi w tych krajach, jak i w ZSRR, kierownictwo komunistyczne, mogą być rozwiązane jedynie jeśli poszerzy się zakres wolności, społeczeństwo przejmie odpowiedzialność i będzie uczestniczyć w podejmowaniu decyzji. Ta świadomość toruje sobie drogę i musi doprowadzić do demokratyzacji stosunków.

— Przejdźmy do spraw zachodnioeuropejskich. Zbliża się rok 1992. Czy mógłby Pan wyjaśnić polskim czytelnikom, jakie znaczenie dla Wspólnoty Europejskiej ma ta data?

ODP.: Do 1992 roku wewnątrz Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, która dzisiaj obejmuje dwanaście państw członkowskich z 250 milionami mieszkańców, powinien powstać jeden wolny, otwarty, ujednoczony rynek. Oznacza to, że do tego czasu wszystkie przeszkody dla ruchu ludzi, towarów, kapitału, pracy i usług muszą zostać usunięte. W praktyce stwarza to dla rządów i parlamentów państw członkowskich konieczność zmiany tych przepisów prawnych (dotyczących podatków, opłat, subwencji, norm i zarządzeń różnego rodzaju), które tworzą tego typu utrudnienia. Powstanie do 1992 roku rynku wewnętrznego w znacznej mierze przyczyni się do wyzwolenia nowej gospodarczej i społecznej energii, której potrzebujemy do rozwiązania naszych własnych problemów (np. bezrobocie), jak również pomoże nam wnieść bardziej znaczący wkład do rozwiązywania problemów w innych częściach świata.

— Co Pan sądzi na temat Europy jako kontynentu — jako składowego podmiotu stosunków międzynarodowych? Czy Europa ma jeszcze do odegrania ważną rolę w przyszłości? Czy ma na to wydatkującą dużo woli i siły, czy też jej historyczna rola ulega ostatczemu osłabieniu?

ODP.: Europa, jeśli tylko może rozwijać się w wolności i według swych własnych idei, odgrywa rolę w dalszym ciągu w świecie bardzo ważną rolę. Nie tylko w dziedzinie kultury, lecz również na płaszczyźnie politycznej i gospodarczej. Zapewne znaczenie Europy Zachodniej będzie wzrastać w trakcie przekształceń i ulepszania jej wspólnotowych instytucji. Aby jednak jej ciężar gatunkowy, jej potencjał, dobrobyt i doświadczenie w pełni spóżytkować, należy osiągnąć taki stan, w którym wszystkie europejskie kraje będą mogły wnieść nieskrępowany udział w procesie poszerzenia wolności i budowania integralności kontynentu.

— Jakie są polityczne priorytety Europy Zachodniej? Do jakiego stopnia podział Europy jest istotnym problemem do rozwiązania dla polityków i zachodnich społeczeństw?

ODP.: Ludzie w zachodniej Europie przeżywają problem podziału kontynentu przede wszystkim jako czynnik zagrożenia pokoju. Linia podziału jest dla nich — jeśli można się tak wyrazić — frontem obrony ich wolności i dobrobytu. Pojawia się jednak tutaj również mocne poczucie więzi i solidarności z tymi Europejskimi, którzy muszą żyć w systemie porządkującym wiele do życzenia zarówno pod względem politycznym, jak i gospodarczym.

cd na s.7

gralności postaw ludzi odkrywających w sobie nawzajem godność i wartość. Taki jej sens wydobyl Jan Paweł II podczas trzeciej pielgrzymki do Polski, podkreślając w ten sposób konieczność budowania formacji społeczno-moralnej jako podstawy społeczeństwa suwerennego i obywatelskiego.

Przekonanie o społecznym sensie i społecznym wymiarze najbardziej podstawowych wartości i najszlachetniejszych ludzkich odruchów jest przekonaniem najgłębiej chrześcijańskim. Dzięki chrześcijaństwu tęsknota do społecznego autentyzmu mogła przetrwać ciężkie czasy ideologicznej agresji i ujawnić się w tak imponującej skali. Jeżeli jednak ta tęsknota ma nie pozostać niezrealizowanym marzeniem, myślenie o wizji ładu społecznego, o przyszłości musi zostać zrationalizowane. Nie ma chyba na naszym kontynencie kraju, w którym tak skomplikowały się i nałożyły na siebie najistotniejsze społeczne dylematy i tak ograniczone zastosowanie mają tradycyjne nurty i koncepcje społeczne. Na tym chyba polega uniwersalny — a w każdym razie europejski — wymiar wyzwania, które przed nami stoja. Z tego punktu widzenia wylaniające się z mgławicy myśli politycznej kontury orientacji i prądów ideowych budzą nadzieję, której towarzyszy jednak obawa. Nadzieja wynika z faktu, iż po długich latach uśpienia powstał zdumiewająco rozległy — jak na warunki społeczeństwa żyjącego w bloku wschodnim — obszar niezależnego życia ideowego. Można jednak żywić obawy, czy z punktu widzenia momentu historycznego, w jakim znajduje się sprawa polska, jak i potrzeb społeczeństwa polskiego, są to opcje rzeczywiście najistotniejsze, a wreszcie — co jest chyba najważniejsze — czy w ten sposób nie może zostać przekreślona szansa przekroczenia tradycyjnych ideowych podziałów, nie na zasadzie mechanicznej, eklektycznej syntezy, lecz poprzez nową orientację rekonstruującą świadomość rozbudzonego w swych słusznych aspiracjach narodu.

Istotne dla tej orientacji zakorzenienie w wartościach i nieufność wobec ideologicznych recept na urządzenie świata może stanowić moralną bazę odradzania się autentycznie niezależnych postaw prospołecznych i obywatelskich.

Jest to tym bardziej ważne, iż w wyniku dokonujących się zmian przekształceń politycznych i ideologicznej erozji systemu zaczynają powstawać przestrzenie społecznego życia podatne na presję działań pozytywnych, zmierzających do odbudowy ładu społecznego. Byłoby jednak złudzeniem przekonanie, że czas automatycznie pracuje dla nas. Bez podjęcia strategii rewindykacyjnej owe przestrzenie mogą się przeradzać w obszary społecznej i politycznej pustki, moralnej i obywatelskiej degradacji. Od odpowiedzialności nie ma więc ucieczki, ponieważ historia przekreśliła monopol na odpowiedzialność.

Tymczasem zbyt często postulatom natury ogólnej, nieraz bardzo radykalnym i fundamentalistycznym, towarzyszy cywilna bierność w konkretnych sytuacjach wymagających sprzeciwu, osobistego świadectwa czy po prostu kompetencji. Było to zrozumiałe wtedy, kiedy omnipotentna aurytarna państwa ideologicznego sięgała omalże każdej tkanki życia społecznego, a świadomość społeczeństwa przytłoczona była nieuchronnością historycznego procesu.

Ten stan rzeczy należy już do przeszłości i choć mechanizmy blokujące w dalszym ciągu funkcjonują, to pole manewru dla niezależnych działań niewątpliwie się powiększyło. Pozostał jednak odruch niewiary i klimat niemożności. Wydobyć się z tego niszczonego klimatu jest warunkiem przeobrażenia się Polski w kraj normalny. Wymaga to oczywiście rozwiązań natury systemowej, ale także reorientacji nastrojów społecznych na rzecz dramatycznie zagrożonego dobra wspólnego. Dziś już współzależność tych dwóch czynników nie jest tylko jednostronna, a dziedzictwo i dorobek "Solidarności" — siła niezależnego społeczeństwa — będą chroniły niezależne inicjatywy przed wessaniem przez obezwładniający mechanizm systemu.

Trzeba więc przewyciężyć złudzenie niemożności i na wyzwanie okresu przejściowego odpowiedzieć wysiłkiem cywilnej odwagi i cywilnego nieposłuszeństwa wszędzie tam, gdzie inercja i bezwład niszcza podstawy życia społecznego i państwowego. Ta postulowana strategia obywatelskiego społeczeństwa nie ma nic wspólnego z postawą konfrontacji. Wręcz przeciwnie — to właśnie powiększanie się obszarów pustki społecznej musi konfrontację nieuchronnie przybliżać.

Co jednak w polskich warunkach oznacza odbudowa podstaw ładu społecznego? Nikt nie zna wizji przyszłego społeczeństwa polskiego. Czeka nas przypuszczalnie długi i żmudny proces kojarzący ze sobą rozwiązania tradycyjnie przeciwstawne "ideologicznie".

Tym większe znaczenie ma odwołanie się do zasad, które w każdej sytuacji i w każdym systemie warunkują normalny rozwój. Jeżeli mówię o anachroniczności ideowych podziałów, o ideologicznej i etycznej zarazem orientacji społeczeństwa polskiego, to po to — między innymi, żeby zwrócić uwagę na fakt zbieżności między polskimi potrzebami i polskim doświadczeniem a przesłaniem katolickiej nauki społecznej. Jej podstawowe zasady, wywodzące się z chrześcijańskiej aksjologii, przynajmniej osobie ludzkiej pierwszeństwo w stosunku do każdej praktyki tego świata, mają charakter moralny, a nie ideologiczny. Zasady te — myślę o zasadach pomocniczości, solidarności i dobra wspólnego — dotyczą każdego porządku społecznego i politycznego, który chce służyć dobru ludzkiej osoby i chce być porządkiem obywatelskim — opartym

na wspólnocie ludzi wolnych i odpowiedzialnych za swoje publiczne działania, poczuwających się do obowiązku korzystania z wolności i odpowiedzialności.

Wspomniane zasady katolickiej nauki społecznej mają charakter ogólnych wskazań orientujących co do moralnej prawidłowości konkretnych rozwiązań systemowych i podkreślających moralny, osobowy wymiar statusu obywatela.

Zasady te stały się własnością europejskiej kultury politycznej, a ich znaczenie bynajmniej nie zmalało w warunkach produkcyjno-konsumpcyjnego społeczeństwa masowego. Tym większe znaczenie mają tu, w Polsce, gdzie nie istnieje problem korekty mechanizmów społecznych i politycznych, lecz albo ich zmiany, albo wypełnienia nową, obywatelską treścią.

Zasady katolickiej nauki społecznej nie są — jak powiedziałem — zasadami ustrojowymi, nie wynika z nich także żaden program polityczny. Jednocześnie są bardzo konkretne — w tym sensie, że organizują myślenie o prawidłowej budowie społeczeństwa obywatelskiego. W warunkach chaosu ideowego, rozpadu podstawowych więzi społecznych i całkowitego braku struktur pośredniczących, takie myślenie jest szczególnie potrzebne i powinno stać się podstawą postulowanego powyżej programu obywatelskich rewindykacji. Chodzi bowiem o oparcie tego programu na społeczno-moralnej formacji ludzi rozumiejących sens działalności publicznej. Dotyczy to przede wszystkim katolików stanowiących przeważającą większość społeczeństwa — więcej, jakości formacji katolickiej, chrześcijańskiego modelu odpowiedzialności za świat i za życie społeczne.

Chrześcijaństwo nie mogą ograniczać swej obecności w historii do roli "opozycji moralnej". Chrześcijańska wizja człowieka ma charakter integralny. Taki też charakter ma odpowiedzialność chrześcijan za świat i za życie społeczne. Odpowiedzialności tej nie da się sprowadzić wyłącznie do powiedzenia "nie" wobec zła. Szczególnie dzisiaj, w Polsce, byłaby to postawa minimalistyczna.

Jeżeli w liście prezentującym tezy Prymasowskiej Rady Społecznej czytamy: "Katolicy świeccy (...) jako część Kościoła żywego mają nie tylko prawo, ale i obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym i politycznym" — to wydaje się, że w odniesieniu do katolicyzmu polskiego jest to wołanie o zupełnie nową jakość. Ta nowa jakość nie mogła — co jest zrozumiałe — powstać w skali masowej wtedy, gdy groziło to albo konfrontacją z państwem marksistowskim, albo oportunistyczną instrumentalizacją katolicyzmu. Samoobrona narodu, zgodnie ze słuszną strategią prymasa Wyszyńskiego, koncentrowała się na tradycyjnie przeżywanymi wartościami chrześcijańskimi i narodowymi. Strategia ta zdała egzamin w kwestii najważniejszej — kwestii tożsamości. Kościół utrzymał i umocnił swoją więź z narodem, był jednocześnie — do momentu powstania "Solidarności" — jedynym liczącym się niezależnym podmiotem społecznym. Tak jak Papież w pamiętnym przemówieniu na Zaspie, Kościół przemawiał w imieniu narodu i za naród. Niósł ogromny ciężar "funkcji zastępczych". Pod jego parasolem wreszcie mogły powstać i prowadzić działalność środowiska niezależne. Przede wszystkim jednak przyczynił się do ocalenia wrażliwości moralnej społeczeństwa, co zaowocowało w sierpniu '80. Paradoksalnie jednak cena, jaką przyszło zapłacić za brak warunków do powstawania prospołecznej i obywatelskiej formacji katolickiej, ujawniła się właśnie wtedy, w okresie październikowych miesięcy. Owym okres przebudzenia będący zwycięstwem moralnej odporności społeczeństwa polskiego, zastał katolicyzm polski w momencie, gdy zaczęła się dopiero odradzać jego formacja społeczna. Konsekwencje tego nieprzygotowania, które się wtedy ujawniły, wymagają odrębnej analizy. Tutaj można tylko wskazać na fakt, że "Solidarność" musiała w sposób nerwowy i chaotyczny odbudowywać zbyt wiele fragmentów społecznej tkanki, że spotkała tylko niewielu społecznych partnerów, którzy mogli jej służyć własnym doświadczeniem. W tej sytuacji sama musiała wytworzyć własne kadry i formy pracy. To, czego dokonała pod tym względem, było — także w świetle późniejszej próby — imponujące. Jest również prawdą i to, że koszty tej przyspieszonej edukacji były ogromne — także pod względem ilości popełnionych błędów. Zdaję sobie sprawę, że dramatyczne okoliczności polityczne oraz tempo wydarzeń utrudniały rozwinięcie długofalowej pracy formacyjnej. Chcę tylko przypomnieć o związku, jaki istnieje zawsze między politycznymi zachowaniami, jakością programów i ideologicznych pomysłów, a jakością społecznej formacji. Niewątpliwie w okresie "Solidarności" ten związek był także widoczny.

Historycznie ukształtowany, opisany przez socjologów obraz katolicyzmu polskiego odchodzi w przeszłość. Istniejąca w całym czterdziestolecu luka między elitami katolickimi a katolicyzmem masowym jest powoli zapełniana różnorodnymi inicjatywami społecznymi poszukującymi inspiracji w nauczaniu kościoła i w dorobku niezależnych środowisk katolickich. Nowe problemy powstającej formacji wymagają absorpcji i integracji doświadczeń, a nie rozpraszania ich w anachronicznych już dziś sporach.

Chodzi zwłaszcza o spór między tzw. "katolicyzmem ludowo-narodowym" a katolicyzmem "personalistycznym" — dziś już przebrzmiały, zwłaszcza w świetle nauczania Jana Pawła II. Papież, stojący ponad tym sporem, odwoływał się niejako do mądrości upodmiotawiającego się społeczeństwa, które winno ocalić całe bogactwo doświadczeń, dzięki którym przetrwało, ale jednocześnie rozumieć ich ograniczoność i wycinkowość.

Co do pytania o priorytety — można dać następującą odpowiedź: pierwszoplanowe znaczenie ma zabezpieczenie wolności w jej politycznym, gospodarczym i społecznym wymiarze. Wychodząc z tej przesłanki istnieje następnie gotowość podjęcia wszelkich możliwych i rozsądnych środków w celu przeciwdziałania rozbić kontynentu.

— Sprawa Niemiec. Widziałem w TV RFN pierwszy program na żywo transmitowany jednocześnie z Bonn i Moskwy. Pod koniec audycji niemiecka uczesnia zwróciła się z apelem do partnerów w studio moskiewskim, aby Rosjanie zaakceptowali niemieckie prawo do samostanowienia. Stryżkowała "betniński mur" i granicę, która dotkliwie dzieli niemieckie rodziny. Jakże jest, Pana zdaniem, rozwiązanie "kwestii niemieckiej"?

ODP.: Wyznaję mocno ugruntowany pogląd, że "kwestia niemiecka" musi zostać rozwiązana "po europejsku". Oznacza to, że nie chodzi o odtworzenie autonomicznego niemieckiego państwa narodowego, lecz o stworzenie zjednoczonych państw Europy, w których wszyscy Niemcy będą mogli być jako wolni obywatele. Interes Niemców co do rozwiązania ich sprawy narodowej jest identyczny z interesem ich europejskich sąsiadów.

— Powróćmy jeszcze do spraw polskich. W polskich środowiskach opozycyjnych toczą się dyskusje na temat konieczności czy też zasadności utworzenia polskiego niezależnego myślenia politycznego według klasycznej formuły lewica — prawica. Do jakiego dopnia w polityce Europy Zachodniej ten podział ma dziś istotne znaczenie?

ODP.: Kategorie "prawka" i "lewka" nie mówią dzisiaj wiele, dlatego są jako wyróżniki ruchów politycznych w zasadzie nieprzydatne, podobnie jak etykiety "postępowy" lub "reakcyjny". Są to pojęcia — hasła walki. Tymczasem w demokratycznych społeczeństwach okazało się, że najtrafniejsze psunięcia leżą najczęściej w centrum. Ludzie wolą rozwiązania umiarkowane; doświadczyli bowiem, że radykalizm zarówno prawicy, jak i lewicy prowadził do tego samego celu, mianowicie do uderzenia w samostanowienie. Kryteria wielkie grupowania polityczne, które powstały w zachodnich demokracjach odpowiadają tym doświadczeniom i oczekiwaniom. Drżysz zarówno Socjaliści/Socjaldemokraci, jak i Konserwatyści, Liberalowie i Chrześcijańscy Demokraci budują swoje partie na bazie ogólnonarodowej (Volksparteien). Orientują się na pragmatyzm, gdyż obywateli oczekuje od nich kompetencji i skuteczności. Różnice między nimi wynikają z różnej koncepcji człowieka i uniwersum, na których się w swych światopoglądowych przesłankach opierają. Wynikające z nich programy i praktyka partii demokratycznych mają swoją odrębność — tożsamość, są jednak również w stosunku do siebie komplementarne. Pozwala to wszystkim partiom demokratycznym wchodzić ze sobą w koalicje.

— Na koniec pytanie o filozofię polityczną Chrześcijańskiej Demokracji. Do jakich wartości chrześcijańscy demokraci chcą się w sposób szczególny przywiązać?

ODP.: Filozofię polityczną Chrześcijańskiej Demokracji określa się trafnie jako "personalizm wspólnotowy". W punkcie centralnym tej koncepcji jest człowiek, nie jako niczym nie obligowane, abstrakcyjne Indywiduum, lecz jako osoba związana ze wspólnotą odpowiedzialnością. Osoba i wspólnota należą

do siebie. Bez wspólnoty człowiek nie ma dla siebie żadnego oparcia egzystencjalnego, z drugiej strony — to właśnie ludzie, poprzez swoje myśli, wolę i działanie, tę wspólnotę tworzą... Stąd właśnie wynikają Idee i zasady polityki chrześcijańsko-demokratycznej: subsydialności i federalizmu, solidarności, dialogu i współpracy, pluralizmu i konkurencji, wolności i odpowiedzialności. Wychodząc z tych pozycji Chrześcijańscy Demokraci uodpornieni są na takie zagrożenia, jak centralizm, technokratyzm, nacjonalizm itp. Są rzecznikami międzynarodowej współpracy, porozumienia, zjednoczonej Europy — propagują "społeczną gospodarkę rynkową". Polityka Chrześcijańskich Demokratów zachodniej Europy jest nie tylko teoretycznie inspirująca, lecz również praktycznie owocna.

Z THOMASEM JANSEMEM

rozmawiał Andrzej Kostecki

"MISJA": GLOSSA HISTORYCZNA

W święto Trzech Króli roku 1494 odprawiono na Haiti pierwszą Mszę św. w Nowym Świecie. Działalność misyjna, podobnie jak całe życie Kościoła hiszpańskiego w tej epoce, była nierozdzielnie związana z polityką. Stała się ona jednym z elementów systemu zbudowanego przez konkwistadorów. Papieżki nakazy chrystianizacji ludów tubylczych łączono w praktyce z ich brutalną eksploatacją. Wszyscy zasłużeni dla Korony koloniści otrzymali dożywotnie prawo pobierania od Indian daniny i używania ich do pracy, a w zamian za to mieli otrzymać od nich duchowe i cielesne dobro. Te tak zwane "encomiendas" oznaczały przydziały ziem i terenów do pracy przymusowej. Powstał nowy rodzaj niewolnictwa. Oświeceniście, widząc tragiczne efekty tego systemu, rozpoczęła walkę o respektowanie prawnych i ludzkich praw, o wprowadzenie zasad równości ras. Najbardziej znany obrońca Indian, biskup Bartolomeo de Las Casas, skłonił cesarza Karola V do wydania ustaw chroniących rdzennych mieszkańców Ameryki. Sprawców (nawet sbrojni) posiadaczy ziemskich i administracji kolonialnej unieważniono i wprowadzono ich w życie. Zschłanność i egoizm niewyścigalną i zdumiewającą nas różnorodnością form pracy misjonarzy.

Dopiero na początku XVII wieku, na ogromnych przestrzeniach, podzielonych obecnie między Brazylię, Argentynę i Paragwaj, umożliwiono ojcom jezuitom realizację imponującego eksperymentu. Król Filip III stworzył podstawy prawne uznające Indian od pracy przymusowej i przekazując administrację i sądownictwo na tych ziemiach w ręce misjonarzy. Mimo ogromnej niechęci kolonistów zamieszkujących wiekrościeśwo La Platy i Paragwaj, w roku 1610 ojcowie Simon Maceta i Jose Cataldino założyli pierwszą wioskę misyjną, tzw. redukcję św. Ignacego. W ciągu następnych lat powstało 12 innych. Przykład spokojnych i wolnych osiedli podległych koczowniczym plemionom, ściągając i stale zagrożone eksterminacją. Nawróceni koczownicy udawali się do swoich dawnych towarzyszy i setki rodzin przystępowały do nowej organizacji.

cd na s.9

Jeśli tak właśnie odczytywać samoświadomość społeczną, to drogi, która prowadzi do zbudowania społeczeństwa obywatelskiego, nie należy widzieć w pogłębianiu partykularnych sporów, lecz w poszukiwaniu obszarów wspólnych, w których centrum jest nieodmiennie człowiek, jego osobowa i transcendentna godność.

Istnieje potrzeba tworzenia orientacji, która integruje doświadczenie narodu i nadaje mu obywatelską dynamikę, orientacji korzystającej z mądrości nauczania społecznego Kościoła, łączącej realizm z wyobraźnią, a pluralizm ze społeczną równowagą i solidarnością w rozumieniu dobra wspólnego. Istnieje potrzeba orientacji, której realizm i odwaga cywilna prowadziłyby do egzekwowania należnych społeczeństwu praw.

Wobec naglących potrzeb współczesnej Polski, a także w świetle inspiracji nauczania społecznego Kościoła, tworzenie takiej orientacji jest wręcz niezbędne. Jeśli ma ona stanowić pomost między teraźniejszością i przyszłością, musi być wolna od anachronizmów i błędów, które historia dawno już odsłoniła i nazwała. Podmiotowość osoby ludzkiej jest w myśl najgłębszych treści Magisterium Kościoła fundamentem życia społecznego i politycznego. Dlatego też ludzie, którzy w swej działalności odwołują się do tego nauczania, muszą przedkładać się wszelkimi formami redukcji podmiotowości osoby niezależnie od tego, czy przybierają one postać kolektywizmu socjalistycznego lub narodowego, czy też liberalistycznej wiary w samoczynnie regulujący życie społeczne mechanizm.

Od tego zależy przyszłość polskiego społeczeństwa obywatelskiego.

Przemysław Hniedziewicz

WOKÓŁ "MISJI" KOŚCIÓŁ I POLITYKA

Dyskusja redakcyjna z udziałem o. Grzegorza Schmidta SJ, Michała Jagielly i Andrzeja Wernera, która odbyła się w styczniu 1988 r. Redakcję reprezentowali Andrzej Urbański i Jacek Kulikowski.

Andrzej Urbański: "Misja" Joffego skłania do czegoś więcej niż tylko do rozmowy o nowym ważnym twórcy współczesnego kina i jego nowym dziele. Jak sądzę, film ten dotyka kilku podstawowych dla XX wieku kwestii, przede wszystkim problemu zasad i norm kształtowania życia społecznego, szerzej, problemu państwa czy pewnego typu państwa, problemu spotkania różnych kultur, wręcz problemu indywidualnych i zbiorowych postaw wobec zagrożenia, czyli szerzej — wspólnoty w polityce. I, co trzeba od razu powiedzieć, film stawia te pytania poprzez bezpośrednie odwołanie się do religii katolickiej. Powód główny, choć nie jedyny, to fakt, że film opowiada o pewnym zjawisku autentycznym, jakim były jezuitckie redukcje pracowni XVII i XVIII w. Istniejące na pograniczu dzisiejszego Paragwaju, Brazylii, Urugwaju i Argentyny. Była to, jak się podaje w literaturze, pierwsza organizacja quasi-państwowa oparta tak wyraźnie na społecznych zasadach religii katolickiej. Tego w filmie tak wyraźnie nie pokazano, dlatego może spróbujmy najpierw zobaczyć historyczne tło.

o. Grzegorz Schmidt: Myślę, że jeśli chce się ocenić inicjatywę jezuitów podjętą wówczas w Paragwaju, to trzeba by się odnieść do szerszego tła: do ewangelizacji czy prób ewangelizacji odkrywanych ziem, odkrywanych ludów, jakie Kościół podejmował i do obyczajów, jakie niesła ewangelizacja podejmowana właśnie w taki sposób, jak to się działo w Ameryce Południowej i Centralnej; za misjonarzami przychodził konkwistadorski i chrześcijaństwo kojarzyło się jednocześnie z podbojem, z utratą własnej niezależności czy po prostu z poddaniem w niewolę. Istota sprawy, gdy idzie o organizację państwa czy

osiedli Guarano, wprowadzała się właściwie do tego, że jezuitki uzyskali od rządu hiszpańskiego zgodę na utworzenie osiedli Indian jako niezależnych struktur społecznych, do których Europejczycy, poza misjonarzami, nie mieli prawa wstępu. To był warunek. Dotychczas redukcje czy osiedla Indian zakładane były swykie w pobliżu osiedli hiszpańskich, dlatego że Indianie służyli jako siła robocza, praktycznie prawie niewolnicza. Natomiast w tym wypadku jezuitki szukali takiej lokalizacji, która by wykluczała w zasadzie ten bezpośredni wpływ. Plemię Guarano, o którym mówi film, to ludzie pod wieloma względami utalentowani, np. w zakresie muzyki czy rzemiosła. Natomiast gdy idzie o organizację społeczną, były to plemiona stojące stosunkowo nisko, wędrownie, nie mające stałych osiedli. I tutaj próba organizacji, jaką realizowali misjonarze jezuitki, polegała na przelocowaniu na język organizacji społecznej w większej skali niektórych zasad życia zakonnego. Z precyzyjnym podziałem dnia na poszczególne czynności, ze ściśle określonym czasem ich wykonywania, ze zbiorowym udawanem się do pracy i powrotem. Myślę, że tłumaczy się to trochę tym, że w latwiej stopień rozwoju tych ludzi był niewysoki i jeśli myślało się o stworzeniu społeczności tak dobrze zorganizowanej nawet pod względem ekonomicznym, było koniecznością zaproponowanie czy narzucenie pewnej struktury. Film pokazuje ostatni etap rozwoju redukcji, kiedy życie społeczne jest już zorganizowane i kiedy zostaje brutalnie zdławione. Tu reżyser odwołuje się do historycznego wydarzenia, do układu mińskiego z 1750 roku między Hiszpanią a Portugalią. I stąd sytuacja, o której mówi film, tzn. decyzja dotycząca jezuitckich redukcji. Oczywiście, wiązało się to też z krytyczną sytuacją zakonu, który był wyrzucany wszędzie i w 1773 r. ostatecznie został rozwiązany. Stąd próba ratowania zakonu — przynajmniej niektórzy historycy próbują w ten sposób tłumaczyć zgodę Watykanu na faktyczną li-

kwidację redukcji — poprzez poświęcenie pewnych nierozumiałych eksperymentów, wobec których wysuwano wiele zastrzeżeń.

Andrzej Werner: Ojciec mówi o niskim poziomie kulturowym tych ludów. Otóż powstaje pytanie, czy wspólnota urządzona na terenach Paragwaju była autonomicznym dziełem Kościoła, dziełem wynikającym z pewnych ideałów społecznych Kościoła, narzuconym i zorganizowanym w świecie pustym kulturowo, w świecie, który daje się od początku ulepić jak z gliny, czy też była próba adaptacji nauk Kościoła do władztwa kulturowych tych Indian. Ten fenomen przyjęcia i zrealizowania pewnej utopii wydaje mi się bardziej prawdopodobny, jeśli nastąpiło tutaj autentyczne zetknięcie dwóch kultur, a nie jedynie budowanie na pustym obszerze, zapisywanie kulturowo czystej tablicy. Dla nas ważniejsze będzie przesłanie tego filmu dotyczącego pewnej propozycji ogólnego spojrzenia na historię Kościoła, na historię naszej cywilizacji, jeśli jednak cofamy się do połowy XVIII wieku, to pytania o zetknięcie kultur wydają mi się w pełni uzasadnione.

A.G.S.: Nie wiem, czy można w tym przypadku mówić o spotkaniu dwóch kultur. Jeśli tak, to zawsze pamiętając, że ta druga była kultura jezuicka w załączku. Była to raczej próba adaptacji czy wyciągnięcia konsekwencji płynących z przesłanek religijnych i zastosowania ich w konkretnej sytuacji. Piękna scena, kiedy jeden z misjonarzy siada w leżce i gra na flecie, i w ten sposób zaczyna się jego kontakt z Indianami, symbolizuje w pewien sposób płaszczyznę tego spotkania misjonarzy z tubylcami. Wiele elementów zostało niewątpliwie przeniesionych z Europy, ale trudno, żeby było inaczej. To wynikało po prostu z całego zaplecza kulturowego, które misjonarze Jezuitów, Europejczycy różnych narodowości, przynosili ze sobą.

A.U.: Na pewno jedno jest faktem bezspornym. Uczyńono to bez ujęcia jakiegokolwiek siły. Stworzono miżę, a następnie pracę, początkowo tylko religijną, poświęcono budowaniu organizacji społecznej, która przetrwała ponad 150 lat. Komuny to znakomite rozwinięte rolnictwo, prawie manufakturowe sposoby wytwórstwa, z regulacją życia społecznego aż do prokreacji włącznie — tak daleko sięgała ta organizacja, gdzie misjonarze na co dzień nie wtrącałi się do życia kolektywów Indian, które powstały z pierwotnych wspólnot. One same zarządzały osadami bez pomocy pieniędzy, bez pomocy wysłanego, co jest, wydawałoby się, niezbędnym atrybutem tego typu państwowości czy quasi-państwowości. I to się wszystko zaczyna kruszyć w momencie wystąpienia zagrożenia. Jak przypominam sobie z dokumentów, pierwsze nieposłuszeństwa wobec Jezuitów, którzy mieli niekwestionowany autorytet, występują wówczas, kiedy sam byt kolektywów, komun Indian, rośnie zagrożony przez ingerencję z zewnątrz. I dopiero wtedy następują pierwsze bunt i nieposłuszeństwa.

Michał Jagiello: Nie powinno się eksperymentu paragwajskiego odrywać od specyfiki zakonu. Wystarczy, w tym kontekście, wspomnieć o działalności de Noblega w Indiach i Rleciego w Chinach. I w Indiach, i w Chinach do chrześcijaństwa, dzięki otwartej postawie misjonarzy jezuitów, zaczęły przyswajać się elity całych rejonów. Było to bowiem chrześcijaństwo przystosowane, w warstwie obrzędów, do miejscowych tradycji. Bychło jednak powstał tzw. spór akomodacyjny, jezuitów oskarżano o uprawianie bałwochwaltwa i wprowadzanie do chrześcijaństwa praktyk pogańskich. Znaczenie przez Watykan tzw. obrządku malabarckiego to jeden z licznych dramatycznych epizodów w dziejach Kościoła uwikłanego w politykę ówczesnych potęg.

Elastyczność Jezuitów w dziele ewangelizacji przysparzała im, od samych początków istnienia Towarzystwa Jezusowego, wielu wrogów nie tylko w świecie zewnętrznym, ale także w łonie samego Kościoła. W Chinach spór akomodacyjny przybrał ostrą formę z chwilą wejścia na ten teren misji franciszkańskich i dominikańskich... Ta elastyczność powodowała, że Jezuiti nawiązywali, nie wiem, czy świadomie, czy nieświadomie, do prób świętych Cyryla i Metodego, którym też nie szło łatwo, choćby z wprowadzeniem języka słowiańskiego do liturgii. Słowem, można uznać jezuitów, zupełnie nie naciągając sprawy, za prekursorów tego, co Kościół nazywa dzisiaj inkulturacją, czyli spotkaniem dwóch kultur, kiedy chrześcijaństwo wchodzi nie jako obce ciało, tylko wykorzystuje, nie elementy, nie osobniki przecież, tylko zasadniczą siłę tkwiącą w danej kulturze. Wchodzi nie jako konkurent, ale jako dopełnienie. Zatem na pytanie pana Andrzeja można odpowiedzieć, że było to raczej zetknięcie dwóch kultur, chociaż oczywiście inna była sytuacja w Indiach i Chinach, krajach o ogromnej kulturze, i w przypadku Guaranów.

A.W.: Teraz rzecz trochę skomplikujemy. Bo jeśli chodzi o zetknięcie kultur, to mamy tu zetknięcie nie dwóch kultur, tylko trzech. I podstawowe pytanie polega na tym, czy likwidacja tych komun była dziełem interwencji z zewnątrz, spozą Kościoła, czy też dziełem samego Kościoła. To znaczy, jeśli mówię o trzech kulturach, to po pierwsze i po drugie, będsimy mieli tutaj do czynienia z pewnym stopniem ideałów chrześcijańskich i kulturą egzoetyczną i stworzeniem w tym zetknięciu nowej wartości. Po trzecie wracając, napotykaamy tradycję cywilną, ale i kościelną zasadem, społeczeństwa zorganizowane według zasad polityki, ze strukturą hierarchiczną Kościoła, która znaczący wpływ paraguajską nie tylko ze względów politycznych, ze względu na gre dyplomatyczną i naciski portugalskie, hiszpańskie i tak dalej, ale ze względu na zagrożenie dla swojej istoty. Mamy więc tutaj do czynienia — pomijając już poczciwych Indian i cały wspaniały świat, który powstaje w punkcie zetknięcia ideałów chrześcijańskich i rzeczywistości kulturowej tubylców — z pewnego rodzaju opozycją w obrębie samego chrześcijaństwa.

A.U.: To jest czas, kiedy przeciwko Towarzystwu Jezusowemu, przeciwko kościołowi występują wspaniali, oświeceni Europejczycy, którzy jednocześnie postulują zetknięcie z naturą i cały kult powrotu do czegoś, co jest czyste, bezgrzeszne i tak dalej. I tu następuje starcie historyczne w obrębie tamtej wielkiej kultury europejskiej czy już wówczas światowej. Posługiwanie się sprzecznymi elementami w sprzecznych celach. I w filmie to jest pokazane przez wspaniałą rolę De Niro, która pochodzi z kultury rycerskiej, kultury Don Kichota i która nagle ulega wielkiej przemianie, prawie że "pleciekowiec" na zasadach stalnowskich, poprzez zetknięcie — co sugeruje Joffe — nie z katolicyzmem, ale z katolicyzmem już stopnionym z kulturą wspólnotową Indian.

A.W.: Jest to więc powrót, częściowo dzięki Indianom, do źródeł chrześcijaństwa zaprzeczonych w tym, co reprezentuje tutaj hierarchia kościelna, niezależnie od pewnych uczuciowych i również szlagających ideałów chrześcijaństwa przesłanek działania. Przesłanek, które giną jednak przez to, że Kościół jest wmontowany w hierarchicznie zorganizowany, dążący do podboju, podporządkowany władzy pieniądza świat kultury europejskiej.

A.G.S.: Wydaje mi się, że to jednak trzeba rozpatrywać jako rzeczywistość Kościoła, bo nie ma powodu, żeby traktować jezuitów jako siłę stojącą poza Kościołem — to jest ta wielka i mała rzeczywistość Kościoła, który przeżywa napięcie między wy-

Wioski liczące od 2 do 3 tys. mieszkańców wznoszone według jednolitego wzoru, na starannie wybranym i przygotowanym miejscu. W centrum wznosił się murewany z piaskowca, bogato zdobiony kościół. Plac wokół świątyni okalały: szkoła, kolegium jezuitów, dom ludowy, warsztaty i spichrz, szpital i gospoda dla przyjezdnych. Dalej następowały rzędy domów, budowanych według precyzyjnych się pod kątem prostym ulic. Ziemia uprawna stanowiła wspólną własność, podobnie jak sprzęt rolniczy. Ojcowie rodzin, oprócz ogrodu okalającego dom, otrzymywali do uprawy kawałek wspólnego łanu ziemi, oddając część produktów na rzecz wspólnoty. Z tego płacono królowi podatek, utrzymywano chore i niedołężnych. Praca była obowiązkowa i podlegała kontroli. Trwała przeciętnie siedem godzin dziennie. Cała władza administracyjna spoczywała w rękach funkcjonariuszy wyznaczonych co roku przez Indian. Sankcje ograniczały się do modlitw, postów, krótkoterminowego pozbawienia wolności i chłosty; nie istniała kara śmierci, a niebezpiecznym wyrokiem było wygnanie. Jezuiti zastrzegli dla siebie prawo weta i jako najwyższy, uznany przez wszystkich autorytet, pełnili rolę instancji odwoławczej. Metodyczna nauka religii zaczynała się naprawdę dopiero wtedy, gdy wieś była już założona, a życie społeczne zorganizowane. Religia uswięcała całe życie publiczne i prywatne. Oddzienna Maza św. i różaniec były tego przejawem w takim stopniu, jak codzienna nauka katechizmu dla dzieci i niedzielne nauczanie dorosłych, a także procesje i religijne widowiska dostosowane do wszelkiego z natury uspołecnienia Guaranów. Indianie wykazywali wybitne zdolności do muzyki i malarstwa, w każdym osiedlu istniała szkoła śpiewu gregoriańskiego i tańca, a zdobione przez nich kościoły budowały podziw Europejczyków. Wszystkie osiedla posiadały zespoły teatralne inscenizujące opowieści biblijne lub komedie pisane specjalnie przez jezuitów. Ojcowie wprowadzili obowiązkową, pięcioletnią naukę czytania, pisania, rachunków i przedmiotów, które dziś określilibyśmy mianem zawodowych. Drukowano katechizmy i książki w języku guarahańskim (pamiętajmy w tym momencie, jaki procent analfabetów zamieszkiwał Europę Jeszcze w XX wieku).

Proces organizowania redukcji przebiegał przy niezmiennie wroгим nastawieniu kolonistów hiszpańskich. Ich działania były jednak wstrzymywane przez przychylnie dla republiki Guaranów stanowisko monarchii. Prawdziwe niebezpieczeństwo pojawiło się z przeciwną stroną. Ludne, bogate osiedla stały się celem wypraw Portugalczyków z brazylijskiego Sao Paulo. W ciągu dwudziestu lat tysiące Indian wymordowano lub sprzedano na plantacje trzciny cukrowej. Protesty jezuitów nie przynosiły oczywiście żadnego skutku. Nie widząc innego wyjścia, jezuiti doprowadzili do złamania jednej z podstawowych zasad systemu kolonialnego — uzyskali zgodę króla na uzbrojenie Guaranów w broń palną. W wielkiej bitwie nad brzegami rzeki Urugwaj, w marcu 1641 r., Portugalczycy ponieśli klęskę i przez następnych sto lat osiedla redukcyjne nie były już niepokożone. Wtedy to ostatecznie ukształtowany system, o którym była już mowa: kilkadziesiąt redukcji objęło około 150 tys. Indian.

W roku 1750 Republika Guarańska zdawała się być u szczytu świetności. Wtedy to Hiszpania i Portugalia podpisały w Madrycie traktat o zmianie granic wycych południowoamerykańskich posiadłości. W zamian za maleńki, położony na przeciwko Buenos Aires, port San Sacramento, Portugalczycy otrzymali tereny położone na lewym brzegu rzeki Urugwaj. Połowa ziem Guaranów (składem najbogatszych osad zamieszkałych przez

trzydziestu tys. ludzi) odebrała została praktycznie za bezcen. Cała ludność miała być przesiedlona na terytoria porzucane pod panowaniem Hiszpanii. Indianie stawili zbrojny opór. Część młodziarzy opuszczała osady wraz z ich mścicielami, którzy podpaliли swe domostwa przed wrocceniem Portugalczyków, a następnie wraz z guarafickimi wodzami kierowali walką partyzancką. Dopiero w 1736 roku połączone siły hiszpańsko-portugalskie zdolały stłumić powstanie.

Postawa hierarchii zakonnej iękającej się oskarżeń o podleganie do buntu, powstrzymanie przed udziałem w walkach Indian z redukcji nie zagrożonych przesiedleniem, werbalne poparcie władz Towarzystwa Jezusowego dla działań kolonizatorów — poważnie naruszyły prestiż młodziarzy. Zostało to umiejętnie wykorzystane przez wiodące kółka lat później.

Przetaczająca się przez całą Europę antyjezuicka kampania osiągnęła właśnie wtedy swoje apogeum. Wywołując prawdziwe i urojone zarazy, wypędzono zakonników z Portugalii i Francji. Wpływowy hiszpański minister Acanda oskarżył jezuitów o podburzanie ludu do buntu, wytoczony im proces zakończył w roku 1767 król Karol III wydaniem dekretu rozwiązującego Towarzystwo i uauwężonego jego członków z Hiszpanii.

Wykonanie tych rozkazów na terenach redukcji paragwajskich przebiegało bez żadnych trudności. Guaranie nie wystąpili w obronie tak niegdyś szanowanych ojców. Za cenę szeregu obietnic poczynionych przez gubernatora Buenos Aires (zachowanie dotychczasowych form ustrojowych, otwarcie uniwersytetu, wolny dostęp do stanu kapitańskiego) wodzowie Indiancy zgodzili się nawet na przyjęcie hiszpańskich administratorów. 3 sierpnia 1763 r. na terenie kolonii nie było już ani jednego jezuity.

Ostateczny cios zadały Republice Guarafickiej okrutne walki toczone w tej części kontynentu w okresie zdobywania niepodległości przez państwa narodowe. W latach 1817-1818 Guaranie stanęli po stronie Urugwaju przeciwko Portugalczykom w Brazylii.

Oddziały brazylijskie zrównały z ziemią cały kraj, a jego mieszkańcy wymordowały lub wzięły w niewolę. Ocalały tylko te osady, które znalazły się w granicach niepodległego Paragwaju. Zachowały one swój wspólnotowy charakter do roku 1848, kiedy to zostały zniszczone przez dyktatora Lopez.

Ludne państwo jezuitcko-Indianie przestało istnieć. Sam jego tron, państwo argentyńska prowincja Misiones, zamieszkiwało w połowie XIX wieku około tysiąca ludzi. Na początku naszego stulecia przybywający do Paraju polscy emigranci na ruinach redukcji San Ignacio i Corpusi Apostoles pobudowali własne wioski i miasteczka.

Spór o ocenę tego wyjątkowego dzieła trwa już dwadzieścia lat. Wśród krytyków i apologetów misji jezuitckich znaleźli się przedstawiciele skrajnie odmiennych poglądów na świat, a wszyscy szukali potwierdzenia z góry założonych tez. Konserwatyści chwaliли sposób cywilizowania Indian, krytykowali zniechęcenie własności prywatnej. Socjaliści pisałi o księcielstwie kolonialistycznym, widząc jednocześnie w Republice Guaranoów pierwsze państwo komunistyczne. Uznawano, że była to udana próba realizacji utopii Morusa i Campanelli, albo przyrównywano redukcje do gulagów i obozów hitlerowskich. Jezuitki nie próbowali tworzyć rajy na ziemi, lecz możliwie naj-sprawniej organizować życie Indian, którym dla ewangelizacji i obrony musieli stworzyć całkowicie nowe warunki społeczne. Zgodzić się należy z opinią, że ich największym, przekraczającym wszelkie siły strony przedsięwzięcia sukcesem, było uchronienie Guaranoów przed eksterminacją.

opr. T.L.

nwaniam Ewangelii a uwikłaniem w rzeczywistość społeczną, polityczną, taką, jaka ona jest — i raz się potrafi bardziej wyzwolić czy ucieleścić od tego, co określa jego dzień dzisiejszy (i jego wierność Ewangelii jest wtedy bardziej czytelna), a raz czyni to z gorszym skutkiem. Jeśli patrzymy na historię Europy XV-XVI wieku, to też widzimy narastającą świadomość potrzeby reformy w Kościele i próby jej podejmowania w różnych kierunkach i z różnych źródeł. Stąd wysiłki misyjne realizowane w różny sposób, bo przecież jezuitki nie byli pierwszymi, choć pierwszymi, których inicjatywa posłała tak daleko. Jeśli dzisiaj patrzymy na kontynent południowoamerykański, jedyni katolicki — bo już o Europie tego nie powiemy — który przeżywa takie wstrząsy społeczne i który przez cztery wieki nie zdolał przezwyctycić, a wręcz pogłębił, napięcia społeczne, to stwierdzenie takiego stanu rzeczy zawiera także smutną prawdę o Kościele i o chrześcijaństwie. Wynika z tego bowiem, że Kościół nie w pełni żyje prawdą Chrystusową Ewangelii, że chrześcijaństwo nie w pełni ją realizuje.

A.W.: W ten sposób dochodzimy do możliwych aktualizacji przesłania filmu. Kryje się tutaj dość charakterystyczna dwuznaczność tego filmu. Oglądając scenę niszczenia komun Indianek przez awyckie siły kolonistów i konkwistadorów, możemy w tym momencie pomyśleć o stanie wojennym, o 81 roku i o klęsce idealów, do których tak byliśmy czy jesteśmy przywiązani. Natomiast film będzie prawdopodobnie przywoływał inną utopię. Przypuszczam, że jest na świecie odbierany przez pryzmat Nikaragui, Ameryki Półd. W tym przypadku humanistyczne ideały ewangeliczne, wcielone w pewną konkretną rzeczywistość historyczną, sblizają się raczej do teologii wyzwolenia, utopii bliższej troskliwie hodowanym mitom lewicy zachodniej niż nam. I tutaj film jak gdyby wpada — pokazując tragiczny epizod aniszczenia jedynej być może potwierdzonej przez historyków srealizowanej utopii — w siodła dzisiejszej utopii politycznej. To znaczy akcyjny jest do wysławiania tych sił, które prowadzą raczej w kierunku antyutopii orwellowskiej niż utopii chrześcijańskiej z XVIII wieku. W każdym razie widzimy tu tragiczny apłot myślenia, charakterystyczny dla dalszej kultury europejskiej. Nasze doświadczenia, desintespretowane pod wieloma względami przez świat zachodni, wskazują na coś zupełnie innego niż ideały przez nich żywane.

M.J.: Wiem z przekazów, że właśnie w Ameryce Półd. film jest odbierany bardzo spokojnie, bez dorabiania filozofii. Bowiem z tą teologią wyzwolenia nie jest to takie oczywiste. Różnie oczywiście można interpretować zakończenie: podniesienie monstrancji przez przedstawiciela Guaranoów. Ale wydaje się, że to by były za daleko idące uogólnienia. Bo co to znaczy, że lud Boży bierze oto w swoje ręce katolicyzm. Bardzo cenię ten film, natomiast traktuję go jednak w kategoriach wysokiej klasy rozrywki. Uscelny film na motywach historycznych, który z jednej strony idzie do pewnego stopnia pod prąd czarnej legendzie jezuitckiej, po drugie, ponad wszelką wątpliwość, został on tak zrobiony, że może grać na różnych uczuciach. Być może w Europie Zachodniej pobudza on w jakiś sposób mit utopii, o której my wszyscy wiemy i która nas dotyka. Aczkolwiek może to po prostu wynikać ze swego rodzaju wyliczenia niematerialnego, jak zrobić film, żeby nie był on aż tak jednoznaczny i dał się czytać na różne sposoby.

A.W.: Bardzo wysoko cenię film Joffego. Jest on pewnym ewenementem w dzisiejszej kulturze filmowej. Nie tłumaczyłbym tu niczego faktem, że jest on przedmiotem masowej konsumpcji, masowej rozrywki i w

związku z tym nie możemy zbyt wiele od niego wymagać. Jest to raczej niezwykle wyjątek w dzisiejszej kinematografii, zwłaszcza biorąc pod uwagę rozmach inscenizacyjny tego filmu, środki, jakie zostały zaangażowane. Nie znalazłbym obecnie w zachodniej kinematografii, a również i w naszej, filmu, który przy tak wielkich nakładach i przy gatunkowej przynależności do sztuki masowej placilby małoserwitutów ułatwianiom kultury masowej.

Kinematografia w ciągu ostatnich dziesięciu lat bardzo wyraźnie się skomercjalizowała. Im większe fundusze są zaangażowane, tym bardziej się komercjalizuje i upraszcza pewne sposoby myślenia historycznego i jednocześnie współczesnego. W tym przypadku mamy do czynienia z dalej posuniętą uczciwością myślową i intelektualną niż to znajdujemy nawet w małych salach klubów filmowych w zachodniej Europie i w przypadku filmów kręconych za niewielkie pieniądze, filmów, które mienią się ambitną twórczością filmową. Tego typu połączenia się nie zdarzają, bo odpowiednikiem — jeśli chodzi o rozmach inscenizacyjny i charakter wielkiego widowiska — są filmy Spielberga, a można sobie porównać przesłanie myślowe jednego i drugiego. Mówiąc o perspektywie spojrzenia na ten film z punktu widzenia naszych doświadczeń, a w kontekście tego, co charakteryzujemy jako mity zachodniej lewicy, nie czynię z tego zarzutu w stosunku do filmu, tylko wskazuję na pewne charakterystyczne zderzenia myślowe.

a.G.S.: Właśnie, ale ciekawą sprawą jest, na ile było to elementem zamierzonym, wliczonym przez reżysera, a na ile jest to kwestią odbioru, który czasem wypacza myśli twórcy. Bo ja się też z tym spotkałem, że na Zachodzie ten film jest często kojarzony z elementami teologii wyzwolenia. Jednak wydaje mi się, że nawet od strony metodologicznej można by to już zakwestionować. Przesłanie teologii wyzwolenia dotyczy raczej konfliktów wewnątrzspołecznych. Natomiast tutaj mamy klasyczną sytuację: agresji zewnętrznej.

Jarosław Kulikowski: Tak jak ja odebrałem film, to sytuacja zagrożenia zewnętrznego jest tylko pretekstem do ukazania konfliktu wewnątrzkościelnego. Bohaterowie nie są przeciwi sposesowi świata, który tam widzimy, tylko wazyacy są reprezentantami Kościoła i reprezentują sobą różne postawy. Z jednej strony mamy biskupa, który reprezentuje hierarchię kościelną, a jednocześnie polityka, który ma za zadanie obronę własnej instytucji, rozumianej w skali makro, ochronę jej interesów — i on sam decyduje się na kompromis wobec władzy świeckiej, podkiewając pewien odłam w imię dobra całego. Z drugiej strony mamy dwóch księży zaangażowanych czynnie w eksperyment, związanych z nim nie tylko życiowo, ale i emocjonalnie — i pokazanie konfliktu postaw w momencie krytycznym jest jednym chyba z głównych przesłań tego filmu. Tym ciekawsz, że Joffe nie ułatwia widzowi zadania i skasuje reprezentantów wszystkich trzech postaw na porządku. Przegrzwa biskup-polityk, który ulega presji siły i traci dla Kościoła konkretne dobro, co i tak nie uchronilo Towarzystwa Jezusowego przed rozwiązaniem. Przegrzwa również młodziarz, zwolennik oporu czynnego i biernego — skopa fizyczna siła konkwistadorów niszczy i zabija wszystko. I tu problem wyboru postawy wobec przymusu siłowego jest ciekawsz dla Polaków, a i teologia wyzwolenia rozumiana nie dosłownie, tak jak ona wygląda rzeczywistości w Ameryce Południowej i Centralnej, ale przenośnie, jako zaangażowanie się Kościoła w konflikt społeczny, brzmi bardzo swojsko i nie może być nam obojętne.

A.W.: Oczywiście, jeśli spojrzymy z naszego punktu widzenia, to ten film będzie miał odniesienia do aktualnych problemów sy-

tucji Kościoła wobec ruchu społecznego w Polsce i do zetknięcia się dwóch sposobów myślenia. Jednego sposobu myślenia, który w samej Instytucji Kościoła i jego obecności w społeczeństwie — przy zachowaniu własnych celów Kościoła, jego własnej hierarchii potrzeb i środków — znajduje gwarancję zachowania pewnej odrębności narodowej. I drugiego, który będzie podkreślał, że ten cel realizuje się w długim, a nie w krótkim czasie, podczas gdy wartości gwałcone są z dnia na dzień. To są te same dyskusje, które prowadził kiedyś w "Więzi" przy okazji "Najdłuższej wojny nowoczesnej Europy" dotyczące postaci księdza Wawrzyniaka i biskupa Ledóchowskiego, co jest oczywiście kryptoproblemem dyskusji o obecnej strategii społecznej Kościoła.

M.J.: To jest, poza wszystkim innym, warstwowo wspaniały temat dla dramaturga: konflikt racji. Przecież nie jest tak, że po jednej stronie istnieje samo zło, a po drugiej samo dobro. Jest to konflikt dwu wartości, czyli to, co ludzi najbardziej zawsze ekscytowało. I rodzący głosy do ekperymentu katolickiego. Na Dalekim Wschodzie został on przez Watykan zdecydowanie utracony — głównie, jak się wydaje, ze względów wewnętrzkościelnych, doktrynalnych, a nie międzynarodowych. Od pewnego momentu jezuiti byli czynni i po jednej, i po drugiej stronie: musieli wycisnąć — nieomal doświadczenie — to, co sami zbudowali.

A.U.: Chciałbym wrócić jeszcze do jednej sprawy, która w filmie być może jest wątkiem drugoplanowym albo bardziej ukrytym. Chodzi o próbę realizacji pewnej utopii, przełożenia Ewangelii na kontekst społeczny, nie na serce, na postawę, na uczucia, na wiarę jednostki, ale na kolektyw, na sposób zorganizowania i egzystencji tego kolektywu. Chodzi więc o pytanie o aktualność takiego sposobu myślenia o Ewangelii i o społeczeństwie.

a.G.S.: Powiedziałbym, że główny walor tego filmu polega właśnie na tym, że mimo dotychczasowej klęski, ostentacyjnie kończy się on akcentem optymistycznym, bo kilkoro uratowanych z pogromu dżelci wylądowało w wody skrzypce i krzyż. Nie jest to więc definitywna przegrana. Film zawiera ponadto przekonanie, że wartości religijne mogą stanowić skuteczną

motywację do próby wypracowania struktur społecznych czy określenia praw rządzących społecznością. Oczywiście próby uszczelnionej i uwarunkowanej sytuacyjnie czy kulturowo. Ta konkretna próba się nie powiodła, ale 150 lat trwania to też już jest coś. Natomiast istotne jest, że film wyraża wiarę w to, że inspiracja religijna jest zdolna do tego, by pchnąć ludzi właśnie do takiego działania, wydawałoby się z góry skazanego na przegraną, do próby jej przełożenia na wartości, na język struktur i praw. Sądzę, że to jest ważne. Nauka społeczna Kościoła nie zawiera bowiem jakiegos gotowego modelu społecznego jako wiążącej propozycji dla ludzi wierzących. Jest raczej zbiorem pewnych inspiracji, wartości i czynników zobowiązania do tego, żeby te wartości próbować realizować, przekładać właśnie na język struktur społeczno-politycznych. Kościół jest dziś może bardziej świadom niż kiedykolwiek, że nie ma żadnej racji, by wiązać się z takim czy innym ustrojem, świadom tego, że żadna próba realizacji Ewangelii nie jest nigdy czystą Ewangelią. W związku z tym, pozostając wiernym Ewangelii, Kościół musi mieć dystans wobec każdej próby w takim sensie, że musi być świadom, iż zawsze jest ona nanauczona jakąś historycznością. Pierwszy model wspólnoty jerozolimskiej też okazał się fiaskiem pod względem ekonomicznym. Pierwsze niepowodzenie zdarzyło się zatem jeszcze w czasach apostołów.

A.U.: Dla mnie jest to optymistyczne o tyle, że widzę w tym wyznaczenie wiary w skuteczność, w możliwość, w moc inspirującą Ewangelii. Natomiast myślę, że jest też jakimś elementem nauki Kościoła przekonanie, że aczkolwiek musimy mobilizować się maksymalnie do zaangażowania w rzeczywistość doczesną, to Królestwa Bożego na ziemi nigdy nie zbudujemy. Żadne nasze najdoskonalsze społeczeństwo nie będzie nigdy spełnieniem wiary, o której opowiadał uczniom Chrystus. To znaczy, że Królestwo Boże nie rodzi się z wypracowanej przez nas rzeczywistości doczesnej. Jest przygotowanie, jest jakaś zależność, ale nie zależność bezpośredniego wynikania. Inaczej mówiąc — to "królestwo" nie jest uwarunkowane stopniem idealności naszych struktur społeczno-politycznych. Wydaje mi się, że

film to do pewnego stopnia przypomina, aczkolwiek w obrazach bardzo tragicznych.

A.W.: Ale chyba się ojciec zgodzi, że film jednocześnie przypomina, że w obrębie swych ludzkich historycznych dążeń Kościół stosował różne opcje wobec istniejących struktur społecznych i politycznych. I w tym sensie film jest wyzwaniem — wobec nauki Kościoła i jego historii — do tego, żeby tych tragicznych elementów i tragicznych omyłek czy trudności z różnych czasów historycznych nie omijać. I w tej próbie zwrotu Kościoła w kierunku historyczności, w kierunku uświadomienia sobie, w jakim stopniu współczesności, choćby nie chcąc, w życiu społecznym i politycznym na ziemi, i w próbach realizacji zasad ewangelicznych, wskazania tych wszystkich momentów, które można uznać za pomyłkę, za tragiczne nieporozumienie — upatruję sytuacji szczególnie nas inspirującej do samookreślenia się w dniu dzisiejszym.

a.G.S.: Model organizacji społecznej realizowany przez jezuitów w Paragwaju jest dziś oczywiście nie do przyjęcia. Drogie są nam np. ideały społeczeństwa pluralistycznego, czyli takiego, w którym nawet jeśli większość przynajmniej się do inspiracji religijnej, do struktury społeczno-politycznej nie są bezpośrednio związane od elementu religijnego. Bal Bronalmy się czy wręcz uważamy za obelgę, jeśli mówi się o "chomeinizacji" sytuacji w Polsce. Ale przecież kierując się tą samą chrześcijańską inspiracją, można i dzisiaj angażować się na płaszczyźnie społecznej czy politycznej. I to jest przesłanie filmu niesmiernie ważne także w naszej sytuacji, bo mam wrażenie, że nam grozi raczej coś innego, mianowicie dychotomia, to znaczy rozdział pomiędzy codziennym życiem a wyznawaną wiarą. Takie przypomnienie uważam za bardzo cenne dla społeczeństwa, które próbuje dzielić rzeczywistość na dwa porządki: jeden — osobistego zaangażowania i światopoglądowych wyborów, a drugi — rzeczywistości społeczno-politycznej, i godzi się na to, że są to porządki funkcjonujące niezależnie.

opracował Jarosław Kulihowski

RUBEM CESAR FERNANDES OBRAZY MĘKI PAŃSKIEJ KOŚCIÓŁ W BRAZYLII I W POLSCE (cz.3)

Integracja i rozdrobnienie w duszpasterstwach

Różnice stylów duszpasterskich w obu Kościołach wynikające z odmiennej warunków ujęć można w sposób następujący: zwracając się ku ludowi Kościół brazylijski rozproszył się na wiele autonomicznych organizacji duszpasterskich. Kościół polski, przeciwnie, jednocześnie naród, przyciągał do swego centrum mnogość środowisk społecznych i typów pobożności.

Dyktatura wojskowa w Brazylii została narzucona społeczeństwu o strukturze złożonej, posiadającej wiele poziomów i podporządkowanej różnym zasadom. Autorytarna blokada ogólnokrajowego życia publicznego wywołała wybuch różnych inicjatyw lokalnych. Także kościelne duszpasterstwa poszły tą drogą, specjalizując się w różnych sprawach społecznych. Duszpasterstwa robotników, rolników, górników, ubogich, tubylców, młodzieży, odpowiadały i to-

warszyły ruchowi w obrębie tych środowisk, którym były poświęcone. Organizowano je w miejscach pracy lub zamieszkania, zależnie od okoliczności. Z drugiej strony, Kościelne Wspólnoty Podstawowe organizowane były w oparciu o komórki rodzinne. W każdej wspólnotce CEBS jest kapłan lub przyznajmniej zakonnica, zwaną związaną są one z parafią, jak ciała niebieskie krążące wokół gwiazdy. Jest to jednak życia zorganizowane na marginesie ośrodka parafialnego.

W socjalizmie totalitarnym, gdzie kontrola partii obejmuje wszystkie porównywalne organizacje społeczeństwa, nie było żadnej możliwości organizowania duszpasterstw na zewnątrz parafii. Organizacje laikatu, początkowo rozwiązane, wykiwały powoli prawo do istnienia ograniczając się jednak do środowiska intelektualnego.

Trzeba było narodowego powstania "Solidarności" i stanu wojennego, by mnożyć się duszpasterstwa wypracowane objęły szerokie kręgi pracujących wai i misat. Na ucieki ze strony państwa i presji wynikające z samej logiki systemu, Kościół odpowiadał włączając wszelkiego rodzaju inicjatywy niezależne do przestrzeni parafialnej i tradycyjnych obrzędów religijnych (przykładem mogą być pielgrzymki lat 80-tych).

Powylazłe różnice mają rozliczne konsekwencje w obu interesujących nas krajach: "pracebnianie" parafii w Polsce i niedocenianie jej w Brazylii, stała obecność kapłana w Polsce i jego częste oddalenie w Brazylii. Wynika z tego w pierwszym rzędzie wzrost znaczenia hierarchii kościelnej i skupienia biskupów wokół Prymasa w Polsce, podczas gdy w Brazylii zauważyć można pewne rozluźnienie hierarchii, panowanie zasad demokracji bezpośredniej w lokalnych wspólnotach i publiczne wyrażanie różnicy zdań między biskupami" utrzymującymi swą jedność poprzez zasadę kolegiałności.

Otwarcie — i stan wojenny

Lata osiemdziesiąte zostały w obu krajach sytuację całkowicie odmienną: "otwarcie polityczne" w Brazylii, powstanie "Solidarności" a potem stan wojenny w Polsce. I jedno, i drugie wywiera znaczący wpływ na stosunki Kościoła z rzeszami laikimi.

W Brazylii wezwania do demokracji i do sprawiedliwości społecznej formułowane są niezależnie od siebie i grożą podziałem w łonie opozycji występującej w imieniu społeczeństwa obywatelskiego. Demokracja postępuje krok za krokiem napród, w obrębie instytucji kontrolowanych przez elity (rząd, partie, przedsiębiorstwa, media, uczelnie). Brak jest jednak postępów sprawiedliwości społecznej; sytuacja warstw ludowych nie ulega zmianie. Kościół jest chyba jedyną instytucją obecną na obu poziomach, co zapewnia mu strategicznie ważną pozycję także w nowej sytuacji w kraju.

Ruchy występujące na obu poziomach mają odmienną dynamikę. Wśród elit pojawia się dążenie do sekularyzacji przemian ustrojowych; istnieje tendencja ograniczania Kościoła do jego tradycyjnej, czysto religijnej funkcji. W rzeszach społecznych natomiast wrasta frustracja w następstwie działania mechanizmów wyboru i podejmowania decyzji charakterystycznych dla demokracji burżuazyjnej. Duszpasterstwa ludowe, szczególnie w wianach, gdzie problemy są najostrejsze, są miejscem tej krytycznej postawy wobec "Nowej Republiki". A więc Kościół wznaga swą aktywność społeczną wśród ludu. Te sprzeczne ze sobą tendencje spotykające się w Kościele na nowo podnoszą problematykę stosunku "wiary i polityki" i poddają ją nowej ocenie. Jest to więc czas intensywnych dyskusji w Kościele brazylijskim.

W Polsce stan wojenny sprowadził opozycję głównie do najprostszych form wyrazu. Wysiłki opozycjonistów z czterech pokoleń (tych z 1945, 1956, 1968 i 1980) napotykały na nieprzekraczalną granicę wyznaczoną przez przemoc wojskową nazywaną w imię "naukowego socjalizmu". Wywołana tym frustracja prowadziła do naruszenia wiarygodności ewangelicznej kultury politycznej skazując resztki przywództwa "Solidarności" na rosnącą izolację. Normalizacja systemu jednak nie nastąpiła; duch oporu zasiedlił głębiej, odnajdując chrześcijańskie wiary w polskiej pamięci historycznej. Z sanktuarium chroniącego opozycjonistów Kościół przemienił się we wcielenie samego ducha opozycji tak, jakby ją w całości ocalał. Myśl świecka zdaje się nie znajdować ratunku poza Kościołem...

Sytuacja obecna wyznacza więc rozbieżne drogi dla obu Kościołów, wynikające tak z ożywienia polityki świeckiej w Brazylii, jak z impana struktur organizacyjnych i myśli laickiej w Polsce. Jesteśmy świadkami zmiany stosunków między wiarą a polityką w łonie Kościoła brazylijskiego oraz globalnego upolitycznienia wiary w Polsce, któremu towarzyszy pewne ograniczenie polityki do wymiaru moralnego i wzorców religijnych. Działalność społeczno-religijna w Brazylii prowadzona jest przez tysiące małych grup, które pracują wśród ludności. W Polsce przeciwnie, działalność społeczno-religijna wyraża się poprzez masowe manifestacje, zaś małe wspólnoty tworzone są raczej przez organizacje, które pragnęłyby zachować pewien dystans wobec patriotycznego charakteru wielkich mszy i pielgrzymek. Te małe wspólnoty mnożą się, jak w Brazylii, lecz ożywia je duch uniwersalityczny i personalistyczny.

Pomimo tych różnic rzecz można, że w pewnym sensie stosunki między Kościołem i rzeszami laickimi przeżywają kryzys w obu krajach. Duszpasterstwa ludowe w Brazylii oddalały się od świeckich elit, zaś duszpasterstwa masowe w Polsce nie znajdują godnych rozmówców w świecie świeckim poza zdemoralizowanym państwem.

Świecki, liberalny obserwator ma powody do niepokoju. Oba procesy mogą sprzyjać tendencjom totalitarnym w łonie opozycji — lewicowym w Brazylii, poprzez zbliżenie duszpasterstw ludowych z marginesowymi organizacjami politycznymi o rodowodzie leninowskim, prawicowym w Polsce, poprzez pełne utosowanie "bycia Polakiem" z "byciem katolikiem".

Jednak w obu Kościołach świeckie wpływy liberalne zostały przyswojone przez znaczną część kleru i intelektualistów katolickich. Te tendencje są bardzo żywe w obu krajach i walczą z pojawieniem się katolickiego totalizmu, który zagroziłby zdobyciom lat 70-tych, w których nastąpiło pojednanie między Kościołem i "społeczeństwem obywatelskim", nawet jeśli to ostatnie było zaledwie zapowiedzią przyszłości.

4. KATOLICKOŚĆ

Jak to było do przewidzenia, dostrzegamy więcej różnic niż podobieństw między Kościołami Brazylii i Polski. Jeśli podwielilibyśmy więcej uwagi historii każdego z nich, różnice stałyby się jeszcze silniejsze, do tego stopnia, że podważyłyby moim sens naszego porównawczego przedsięwzięcia, który nie jest widoczny od pierwszego spojrzenia. Jednak badanie różnic i kontrastów odbywa się wewnątrz tego samego zbioru, który nazywamy katolicyzmem. Porównanie jest więc możliwe dzięki tajemnicy jedności Kościoła, zaś nasze wątpliwości mogą streścić się w pytaniu: w jakim sensie chodzi tu o jeden i ten sam Kościół?

Próbowałam na nie odpowiedzieć, rozważając tajemnicę Męki Chrystusa, która nas prowadziła przy interpretacji zjawisk drugotrwałych, jak i ideologicznych wstrząsów współczesności. Znajdujemy się na sterym obszarze kulturowym, którego powstanie datuje się na pierwsze wieki chrześcijaństwa, rozwój — na okres średniowiecza. Pielgrzymki, procesje, cuda, świece dla smutnych, które oświetlają przestrzenie i czas kalendarzowy, upomniadane są wokół kultu świętych, typowo katolickiej uniwersalizacji Drogi Krzyżowej. Świętość świętych polega bowiem na zakładowaniu Chrystusa w różnorodności ludzkich sytuacji. Kult świętych jest również żywy w Brazylii jak w Polsce i powoduje dalsze podobieństwa: dusze czyszczone ogółu śmiertelników, Maria wyniesiona prawie do rangi boskości. To poprzez nich i związane z nimi orzędy wyraża się, jak sądzę, prawdziwa żywotność katolicyzmu.

Wstrząsy teologiczno-ideologiczne sprwadają nas do kręgu bardziej ograniczonego, typowo nowoczesnego, gdzie poszukuje się definicji człowieka jako uniwersalnego podmiotu.

"Lud" i "Naród", takie, jakimi dziś je znamy, są tworem wieku XIX-go. Myślenie o ich dramacie jako o odnowieniu się Męki Chrystusa, to droga otwarta przez romantyków, która przeszła wiele przemian łącząc się z prądami myśli naukowej, a dziś odzyskuje swą żywotność u teologów brazylijskich i polskich. Jej symbolika przyjęła racjonalistyczną krytykę kosmologii średniowiecznej i wiary w cuda. Jednak paradygmat Męki Chrystusa wyrażony językiem współczesnej socjologii stwarza most łączący nas z religijnością średniowieczną.

Na każdym planie rytuał Wielkiego Tygodnia nabiera intensywności sakramentu. Nie chodzi tu jedynie o "symbol", który odsyła nas do Innej, "dawniejszej" rzeczywistości. Tu znajduje się dźwignia, przy pomocy której sądzi się, że można poruszyć świat w całej jego materialności; zasada porządku, sensu i celu; włączenia każdego celu do odnowielskiego projektu, który przywraca możliwość cudu wbrew rzeczywistości materialnej, powoduje utopie pomimo otaczających nas utrapień.

Jeśli ta sakramentalna koncepcja tajemnicy Kościoła odróżnia wiarę katolicką od innych religii chrześcijańskich, czyniąc z niej więć łączącą naturalny i historyczny wymiar życia zbiorowego; jeśli Męka Chrystusa jest prawdziwym Sakramentem, o czym przypomina nam w każdej mszy Eucharystia — raczej następstwa po sobie lanych sakramentów tworzących katolickość Kościoła — to mamy klucz do równoczesnego rozważania katolicyzmu w Brazylii i w Polsce.

W nim mienią się ukazane wyżej kontrasty, jak ten, odróżniający kapłana od działacza społecznego w osobie księdza, jak hierarchiczność kościelna w odróżnieniu od wspólnotowego egalitaryzmu, jak megalistyczna nadzieja z jednej, a cykliczna koncepcja czasu przedstawiona w Droście Krzyżowej, z drugiej strony. Jak wreszcie scalenie lub rozdrobnienie duszpasterstw, jak "lud" obok "narodu", jak "postępowość" naprzeciw "konserwatyzmowi". Są one nie tylko prosiymi różnicami, lecz ekspresją "Kościoła Walczącego" wynikającą z samej jego istoty, którą stanowi nieustająca zapowiedź odnawiania wszelkich konfliktów.

Zabrać dziś głos wypada w kwestiach szczególnie interesujących ogół społeczny, co do których panują niezupełnie dowolne, a przez to mylące pojęcia i wyobrażenia. Myślę tu o zagadnieniach społeczno-ekonomicznych, tak jak się one przedstawiają z punktu widzenia stanu naszej gospodarczej efektywności i tzw. przedsiębiorczości, a więc tego, co dotyczy wszystkich nas jako pracowników i producentów.

Czas dla postawienia tych kwestii jest jak najlepszy, albowiem pochłaniają one obecnie gros energii społecznej — w postaci fali artykułów i wystąpień publicystycznych, oficjalnych projektów rządowych, najrozmaitszych programów, rad i pouczeń pochodzących od stowarzyszeń społecznych i osób prywatnych, odzwierciedlających stan powszechnego niezadowolnienia. Ktoś, kto nie zna dobrze polskiej mentalności, mógłby przypuścić, że takie olbrzymie zaangażowanie i przejęcie się zagadnieniami ekonomicznymi musi w efekcie do CZEGOŚ doprowadzić. Sądząc jednak, że ogółowi przedzej czy później zaudzi się ta tematyka, i nie osiągnąwszy żadnego consensusu, srażony brakiem widocznych rezultatów, porzuci bieżące sprawy gospodarczych nieuchwytnym siłom i czynnikom, oczekując od nich cudu lub przynajmniej zachowania status quo.

Póki wciąż jeszcze jesteśmy w wirze tych namietności, wypada pokrótce ustosunkować się do niektórych propozycji, jakie w tej ogólnonarodowej dyskusji się wyłoniły, zwracając bacniejszą uwagę na ich aspekt mitologiczny, będący dla niektórych źródłem pewności co do niewzruszonego obiektywizmu odkrywanych przez nich prawd.

Pewne, że lata kryzysu dokonały niemych przewartościowań w świadomości tzw. kręgów opiniotwórczych, zwłaszcza w sferze wyobrażeń ekonomicznych, panujących powszechnie sposobów pojmowania kwestii wytwarzania i podziału — tak w aspekcie technicznym, jak i kulturowym. Przewartościowania te stworzyły klimat sprzyjający pojawieniu się w obiegu nowych koncepcji ekonomicznych. Ostatnie lata przyniosły przede wszystkim znaczny wzrost popularności liberalizmu, który od niedawna zaczął funkcjonować jako niezależna i konkurencyjna wobec socjalizmu inspiracja ideologiczna (w okresie "Solidarności" i przedtem, w dyskusjach lat 56-57, a po części również 45-48, liberalne z ducha pomysły ekonomiczne, jeśli nie pojawiały, wplatały były w ideologiczny ornament socjalizmu nazywanego "rynkowym" lub, w wersji ludowej "bez błędów i wypaczeń"). Równocześnie w całym społeczeństwie poczyna się szerzyć postawy i wartości akcentujące aktywność ekonomiczną i naturalne prawo do rozwijania nieograniczonej inicjatywy w tym zakresie.

Jakkolwiek obie te tendencje, intelektualna i praktyczna, nie pozostają ze sobą w jakimś uchwytym związku, tworzą razem nową jakość w życiu społecznym i pewien nowy "blok interesów". Jest zatem rzeczą niezwykle interesującą zbadanie samoświadomości owego liberalizmu w jego warstwie intelektualnej, a także ocena jego ideologicznej nośności — nie bez pożytku, jak sądzę, dla rozejaśnienia niektórych przynajmniej pojęć.

Istnieje wiele odłamek rodzimego liberalizmu ekonomicznego. Jest liberalizm skrajny, będący bezwzględna afirmacją wolnego rynku i prywatnej własności czynników produkcji. Jest liberalizm konserwatywny, ususzający wolny rynek i własność prywatną za wartości bezdyskusyjne, aczkolwiek nie całkiem autonomizujące wobec interesów życia społecznego i narodowego, a w związku z tym podporządkowane kontroli czynnika publicznego, strzegącego integritacji i harmonii bytu zbiorowego. Jest dalej aspekt liberalny w myśli środowisk katolic-

kich, gdzie jednak akcent położony jest przede wszystkim na zagadnieniu własności prywatnej i jej roli społeczno-teleologicznej, co przenosi refleksję z płaszczyzny czysto ekonomicznej na moralną. Jest wreszcie liberalna tendencja w kręgach lewicowych akcentujących zwłaszcza rolę swobodnie działającego mechanizmu rynkowego. Środowiska te jednak w ideologiczny i zgodny z marksowską tradycją sposób pojmują kwestię własności prywatnej, widząc w niej mechanizm wyzysku pracy najemnej, a czego wyprowadzają istotne ograniczenia co do zakresu i zasięgu działania tego typu własności na rzecz innych, nie państwowych co prawda, ale jednak kolektywnych jej form.

To samo bez wątpienia da się powiedzieć o jeszcze jednym liberalizmie, który z politycznego punktu widzenia ma może nawet kluczowe znaczenie, mianowicie o liberalnych wątkach w ideologii obecnej ekipy rządzącej czy, mówiąc ściślej, części tej ekipy, która ma decydujący wpływ na politykę gospodarczą i środki masowego przekazu. Te wątki widzieć wyraźnie w projektach tzw. II etapu reformy gospodarczej i towarzyszącej im sprawie propagandowej. Bez zastrzeżeń zatem akceptuje się, przynajmniej w sferze werbalno-deklaratywnej, działanie mechanizmu rynkowego, a niepowodzenia w jego "wdrażaniu" tłumaczy się bądź to konserwatyzmem nakazowo-rodzicielskim (czyli, jak można by to rozumieć, socjalistyczno-etatystycznym) średniego aparatu wykonawczego, bądź oporem "mas pracowniczych" przed konsekwencjami gospodarki rynkowej. Propaganda rządowa i prasa są zatem po nadto w widoczny sposób antyegalitarna i podkreśla konieczność nierówności materialnych jako naturalnego wyniku większej lub mniejszej aktywności ekonomicznej. Bez żadnej łagodności mówi się o ekonomizacji życia społecznego, w tym dziedzinie ideologicznie dotąd chronionym jako tzw. "zdobywcze socjalizmu" (kultura, służba zdrowia, edukacja). Widoczny jest także kult inicjatywy i przedsiębiorczości, kult "silnych, zaradnych, efektywnych", przeciwstawiany dominującej bierności i etyce rozczepionej.

Ten starannie konstruowany na użytek obecnej i rodzimej widowni liberalny obraz ekipy rządzącej wprowadza oczywiście niemną zamieszanie w szeregi partyjnego i prorządowego elektoratu. Pojawiające się wątpliwości co do socjalistycznego charakteru owej retoryki nie są bynajmniej nieuwzględnione. W istocie, jak się wydaje, ideologowie obecnej ekipy mają zasadnicze trudności w skonstruowaniu spójnej, a jednocześnie "prawomylnej" wizji nowego, reformowanego systemu. Mówi się najczęściej o "socjalizmie rynkowym", jakkolwiek wyobrażenia co do niego są mgłne i sprzeczne. Jak można sądzić, wyróżnikiem "socjalistyczności" jest już dzisiaj tylko gwarancja zatrudnienia (nb. ekonomicznie najbardziej nonsensowna "zdobywcza socjalizmu") oraz dominacja własności społecznej w strukturze własności, ale i co do tego nie ma jednomyślności i wraca się niekiedy do idei gospodarki trójsektorowej albo mieszanej.

I tak oto liberalna tendencja zdominowała dzisiaj myślenie ekonomiczne i ona to zapewne określać będzie w bliższej i dalszej przyszłości świadomość kół opiniotwórczych, zarówno rządowych, jak i opozycyjnych.

Wszystkie te liberalne i liberalizujące nurty wydają się zgodne w podstawowej tezie, iż zastąpienie etatyzmu rynkowym systemem ekonomicznym — czy to na drodze działań oddolnych, czy inicjatywy — przyniesie w niedługim czasie znaczne usiekywienie życia społecznego i w konsekwencji szybki wzrost ogólnej produktywności. Ta teza, traktowana jako pewnik i oczywistość, stanowi samo sedno liberalnej wiary. Skąd jednak wynika owa

wiara i na czym opiera swoją pewność?

Podstawowych argumentów dostarcza rodzimym liberalom ekonomia klasyczna, której popularny wykład stał się, jak można mniemać, obowiązkową lekturą tak dla ekonomistów, jak i laików. Nieustannie zatem dowiadujemy się dzisiaj z niezliczonych artykułów, iż wolny rynek zapewnia niejako automatycznie maksymalną produktywność, podczas gdy każda interwencja w życie gospodarcze, obojętnie w jakiej intencji podejmowana, jest równoznaczna z utratą części możliwego do wytworzenia bogactwa.

Ekonomia liberalna nie będzie jednak tematem tego szkicu. Nie czuję się zresztą kompetentny, by sżyć kilkoma zdaniem ten podstawowy spór, jaki od dziesiętnych lat prowadzą ze sobą liberalowie, marksiści i keynesiści na temat źródła i mechanizmów efektywności. W sporze tym od jakiegoś czasu prym wiodą liberalowie i nie bez związku z tym jest zapewne renesans tej refleksji w Polsce.

cd na s.14

(GŁOS W SYMPOZJUM DŁP)

Bp JERZY DĄBROWSKI

Chcę skierować parę słów podziękowania. Najpierw pod adresem pana przewodniczącego Duszopasterstwa Ludzi Pracy, tej rady, działającej przy tutajszym kościele, którego proboszczem jest ka. Sitko. Nie udało się do struktury archidiecezji warszawskiej, a znalazłem się tu jako gość na tę okazję zaproszony. Jestem bardzo za to wdzięczny i jeszcze raz głęboko za danie mi tej okazji dziękuję. Drugie podziękowanie chce skierować do wszystkich, którzy tutaj byli obecni i są obecni, za dar dobrego towarzystwa. Powinniśmy być wdzięczni jedni drugim, za to żeśmy się tu w dobrym towarzystwie znaleźli. To jest naprawdę niemną rzecz, gdy się zbierze dwadzieścia, czterdzieści, osiemdziesiąt i więcej osób i wszyscy wiedzą, że im na czymś zależy. Ta dobra jakość towarzystwa rząd się bierze, że dbamy, że nie chcemy zmarznąć tego, co jest sensowne. A o co dbamy? O to dbamy, by nasz chrześc., aby nasz chrześcijaństwo nie staowało się pustą, by to nie była dekoracja czy jakaś inkrypcja, tytuł nad nami. Dbamy, żeby ten tytuł przenosił się do naszego życia indywidualnego i zbiorowego, domowego i zawodowego, do naszego wspólnego obcowania. Powstaje wtedy dobre towarzystwo z tego powodu, że się tak sobie jakoś podobamy i sympatycznie między nami się dzieje. To, co prawdziwie sympatyczne, to więc, oparta na najgłębszym przekonaniu, że zależy nam na tym, co słuszne. Dopiero słuszność stanowi podstawę do tego, że możemy się za dobre towarzystwo uważać.

Jedną jeszcze uwagę chce wypowiedzieć. Padło tutaj wiele werwań o formację. O to, żeby kształcić się, po to, by zdobywać coraz lepsze rozeznanie, żeby to przydawało się w oddziaływaniu na innych. Chcę dołączyć krótkie ostrzeżenie. To jest bardzo dobre pod warunkiem, że od razu znajduje przełożenie na samą wewnątrz. Inaczej grozi, że dobrze mówiący będą szkolicie dobrze myślących i tak powatanie grono zamkniętego obiegu. Tego nam nie potrzeba. Musimy zachowywać obiegi otwarte, czyli ci, którzy szkołę, niech szkołę takich, którzy z tym ruszą dalej. Wcale nie trzeba czekać aż się dyplom komus nada, niech on po pierwszych paru szkoleniach już wychodzi. Wtedy wróci, żeby dostać więcej. Będzie to go o wiele bardziej dopinguowało i sprawiło, że stanieny się autentyczni.

c.d. na s.14

Potrzeba dobrych kapłanów. Wzywano delikatnie, ale usilnie, również o ich dobrą formację. Tego nie potrzebujemy sobie powtarzać, ale takie jest prawo, że społeczeństwo ma takich kapłanów, jakie samo jest. A kapłani mają takich biskupów, jakimi sami są. Jedno na drugie oddziałuje. Jesteśmy wielkim połączonym organizmem, ale trzeba wolać o tych kapłanów pomagających przy wszystkich okazjach. O dobrych kapłanów wolała wszędzie. Chciał także mieć ich za granicą. A za granicą jest dokoła. To podnosi wartość księży, to może im uświadomić, że są potrzebni nie tylko tu, ale jeszcze i tam. To także i nam niech będzie przypomnieniem, że mamy obowiązki dalej sięgające niż tylko nasza parafia, niż tylko nasza diecezja. Ojciec św. patrzy daleko, bo musi obejmować wszystkie strony świata. My zazwyczajny od swoich, ale przecież tym odleglejszym też się należy łączność z nami.

Ep Jerry Dąbrowski

ELIAS CANETTI MASA ZRODZONA PRZEZ ZAKAZ

Odnowa rodzi szczególny typ masy: duża liczba osób wspólnie odmawia robienia tego, co dotychczas każdy z osobna wykonywał bez zastanowienia. Wszyscy podporządkowują się nagle i narzucającemu się zakazowi. Może to być stary, zapomniany już zakaz bądź taki, który co jakiś czas zwykli odzywać. Tak ery iściej uderza z wielką siłą. Jest równie katechetyczny co rozkaz, ale decydująca cecha jest negatywny charakter. Zdeje się przychodzić z gwałtem, w rzeczywistości jednak wypływa z wewnętrznej potrzeby tych, którzy mu się podporządkowują. Masa zaczyna się formować, skoro tylko zakaz zostaje ogłoszony. Wszyscy jej członkowie odmawiają robienia tego, czego oczekuje od nich świat zewnętrzny, co dotychczas czynili bez zważania jako coś naturalnego i całkiem prostego, a stanowczo odmowy jest miarą ich zespolenia. Od momentu owego powstania tłum przenika negatywną treść zakazu. To ona pozostaje główną cechą tłumy przez czas jego istnienia. Formuje się w wyniku oporu: zakaz jest granicą, której nie można przekroczyć, tamą, której nie można przerwać. Każdy bacznie uważa, czy inni pozostają częścią tej spary. Tego, który narusza lub przekracza zakaz, wyjmują się spod prawa.

W naszych czasach najlepszym przykładem negatywnego, opartego na zakazie, działania tłumy jest strajk. Większość robotników przyswycieczona jest do wykonywania swojej pracy regularnie w określonych godzinach. Poszczególne zadania różnią się od siebie. Jeden wykonuje pewną rzecz, a drugi całkowicie odmienną, ale duże grupy zaczynają i kończą pracę o tym samym czasie. Są równi w odniesieniu do tego wspólnego momentu rozpoczęcia lub zakończenia pracy. W dodatku większość wykonuje swoją pracę własnymi rękami, a wszyscy są w podobny sposób wynagradzani. Jednakże ich płace różnią się w zależności od pracy, jaką wykonują. Zrozumiałe, że równość nie sięga tak daleko i nie jest wystarczającą wyartykułowaną, ażeby sama z siebie mogła doprowadzić do powstania masy. Kiedy jednak wybuchą strajki, równość między robotnikami staje się bardziej oczywista. Polega ona wówczas na wspólnej odmowie kontynuowania pracy, odmowie, która przenika człowieka na wskroś. Przeświadczenie o własnej racji zrodzone z zakazu podjęcia pracy jest jednocześnie bardzo głębokie i trwałe.

Nikt zresztą nie wątpi, dziś zwłaszcza, po doświadczeniach systemów kolektywistycznych, iż racje ekonomiczne liberalnej są racjami dostatecznie urasądionymi, toteż dyskusja na tym polu byłaby jałowa. Ale w odniesieniu do naszej rzeczywistości problem tkwi jednak gdzieś indziej, a wyraża go pytanie, czy można "metaekonomicznie": jakiego typu warunki społeczno-kulturowe umożliwiają funkcjonowanie instytucji wolnego rynku jako efektywnego i sprawnego mechanizmu wytworzenia?

Dla ortodoksyjnych liberalistów jest to zapewne pytanie bezsensowne. Również i u nas sądzi się niekiedy, iż system wolnego rynku zastosowany w dowolnych warunkach zawsze i wszędzie przyniesie te same rezultaty. Istnieje wszakże pogląd odmienny, głoszący nacisk na to, że w liberalno-demokratycznym ustroju społecznym instytucje ekonomiczne są częścią określonego systemu wartości, dotyczącego relacji między jednostką a zbiorowością. Jednostka jest tu traktowana jako byt bezwzględny i nierelatywny, a wszelka zbiorowość (grupa, klasa, naród) — wyłącznie jako zbiór, czyli suma jednostek, a więc jako kategoria nie posiadająca odrębnego bytu i swoistych właściwości (celów, wartości, interesów) różnych od sumy właściwości tworzących ją jednostek. Z tego powodu relacja między jednostką a zbiorowością jest w istocie relacją między jednostkami, relacją pomiędzy racją indywidualną a pewną sumą tych racji, która to suma nie staje się jednak z tego powodu racją wyższego rzędu. Toteż interesy zbiorowości, z tego tylko względu, iż jest ona zbiorowością, nie mogą być w jakikolwiek sposób rozumiane jako "nadzające" wobec interesów jednostki. Każda jednostka ma niesbywalne prawo realizowania swoich celów, bez respektowania woli ogółu, o ile chciałby on w te cele ingerować. To samo odnosi się do relacji między zbiorowościami, zarówno "równorzędnymi", jak i każdą mniejszością i większością. Mniejszość ma obowiązek respektować prawa wspólnoty, której jest częścią, ale nie ma żadnego obowiązku podporządkowywać się większości, jeśli miałaby to naruszać jej własne interesy i wartości. Zatem każda struktura społeczna, którą można uporządkować jako układ jednostek — poszczególne zbiorowości — społeczeństwo, jest strukturą podmiotów równoprawnych, w której o realizacji interesów nie decyduje hierarchiczność uporządkowania, ale suma korzyści indywidualnych.

Odpowiednio do tego liberalny porządek ekonomiczny jest systemem, w którym interesy partykularne jako interesy realne (w przeciwieństwie do tzw. interesów ogółu, które są umowną fikcją, o ile miałyby oznaczać coś więcej, niż tylko sumę, a więc pewną wypadkową interesów partykularnych) podlegają nieograniczonej artykulacji i są realizowane w taki sposób, aby, przynajmniej potencjalnie, zagwarantować odniesienie jak największej ogólnej korzyści (którą rozumie się tu jako korzyść wszystkich). Mechanizmem, który to umożliwia, jest oczywiście wolny rynek i faktyczna równość prawna ograniczenia jego uczestników. Zatem każde ograniczenie wolnego rynku ze względu na interes ogółu lub jakiegokolwiek zbiorowości jest w swym głębszym sensie ograniczeniem zasady równej korzyści, a zatem uprzywilejowaniem określonej zbiorowości jednostek, a zatem przyznaniem jej praw, które jej nie przysługują, a zatem uznaniem, że zbiorowość ta reprezentuje sobą rację "istotniejszą" niż racje jednostki, a zatem uznaniem, że uosabia sobą byt społeczny wyższego rzędu.

Powstawanie owego ładu rynkowego było, jak pokazuje analiza historyczna, resulta-

tem długiego procesu cywilizacyjnego. Stopniowemu osłabieniu i rozpadowi ulegały w nim struktury pojęciowe i instytucjonalne etycznej gospodarki wspólnotowej, w której wytworzenie dóbr ekonomicznych jest służbą dla ogółu, a motywami korzyści indywidualnej, szuku i maksymalizacji nadwyżki nie istnieje ze względu na podporządkowanie wymiany kryteriom etyczno-statusowym w ramach hierarchicznej struktury społecznej. Przekształcenie tego ładu organizacyjnego w ład pluralistyczny to element procesu, w którym wytworza się pojęcie i instytucja rynku (jako reguły bezosobowej, formalnej i a-etycznej), typ legalności proceduralnej (zamiast etycznej), oparte na równości prawnej struktury artykulacji interesów oraz pojęcie wyłącznej i niepodzielnej własności.

Gospodarka rynkowa rodzi się jako wyznik tego procesu. Rodzi się nie bez wstrząsów, póki ład rynkowy nie zostanie usankcjonowany w poważnie akceptowanym systemie wartości jako optymalny ekonomicznie i sprawiedliwy społecznie. Ład, który bez względu na sprzeczności i konflikty interesów jest dla całej społeczności pewnego rodzaju faktem obiektywnym, nie podlegającym kwestionowaniu.

Analizy historyczne pokazują zarazem, iż proces ten nie wszędzie przebiegał jednakowo. Nie wszędzie następował rozpad gospodarki wspólnotowej opartej na kryteriach pozaekonomicznych i nie wszędzie wykształcało się nowoczesne społeczeństwo wymiany. Utrwalał się za to ład kolektywny i społeczeństwo dystrybucji, ufundowane na odmiennym typie relacji między jednostką i zbiorowością. U jego podstaw leży przesvědzenie, iż jednostka jest bytem względnym i relatywnym wobec zbiorowości, która posiada byt własny, odrębny niejako od sumy tworzących ją jednostek i określony przez ponadjednostkowe racje, wartości i interesy wywiedzione, najogólniej rzecz biorąc, z imperatywu ciągłości trwania wspólnoty w jej strukturach społecznych i instytucjonalnych.

Nie jednostki zatem nadają treść zbiorowości, ale na odwrót, zbiorowość rozumiana jako system racji i wartości, konstytuuje interesy indywidualne. To samo dotyczy relacji między zbiorowościami, od zbiorowości "niższych" do "najwyższych" (jak naród, państwo albo klasa), uosabiających kolejne szczeble bytu społecznego.

Taka struktura funkcjonuje oczywiście na innych zasadach niż struktura liberalna. Istnieje pewna hierarchia wartości i interesów, przesądzająca o tym, które typy racji są społecznie "istotniejsze" i w związku z tym muszą być realizowane w pierwszej kolejności. Hierarchia ta określa też, które z interesów "niższego" rzędu (aż do interesów jednostkowych) mogą być realizowane i w jakim zakresie, które zaś nie mają wystarczającej racji istnienia ze względu na interes ogółu.

W systemie kolektywnym mechanizm kolektywny nie ma oczywiście żadnego sensu. Mechanizm ten zakłada równoprawność interesów i obopólną korzyść z wymiany. W sytuacji, gdy interesy są nierównoprawne i szlachezowane, o ich realizacji nie może decydować rynek, ale wola polityczna i regulamencja działań i środków, używanych niekonkluzywnie i nie przede wszystkim w celach ekonomicznych.

Istnieje cała szkoła myślenia ujawniająca dominację struktur ładu kolektywnego w naszym obszarze kulturowym. Współczesna gospodarka socjalistyczna jest interpretowana jako odmiana tego ładu, który jest jednak trwały — jako swoisty "archetyp" wyobrażeń zbiorowych — niż jakikolwiek konkretna forma ustrojowa. Teza o silnej obec-

ności tego archetypu w naszej świadomości społecznej znajduje dość mocne podstawy. Daje temu wyraz rozpowszechniona wiza ustroju społecznego, łączącego w sobie instytucje demokratyczne (interpretowane wszakże w specyficzny sposób, jako ustanowienie "woli większości" — bez względu na kryterium słuszności i racji moralnej, czyli jako swoisty triumf większości nad mniejszością i imperatyw dla jednostki i mniejszości do podporządkowania "większości" swoich racji i interesów) oraz reglamentacyjny typ władzy politycznej i ekonomicznej, wyrażający się w ustanawianiu preferencji i realizowaniu tych celów, które zinstytucjonalizowana wola większości uważa za słuszne.

Zdaniem niektórych liberalów "Solidarność" reprezentowała i w pewnym sensie reprezentuje tego typu myślenie ideologiczne, a więc podtrzymuje pewien typ kolektywizmu.

O ile uznać także rozumowanie, kwestia liberalnej przebudowy staje się o wiele bardziej problematyczna. Niełatwo byłoby także obronić popularną w niektórych środowiskach tezę, iż mechanizm wolnorynkowy, wprowadzany stopniowo przez wycofywanie się państwa z regulacji ekonomicznej, niejako sam z siebie, siłą swej oczywistości, spowoduje efektywne działanie ekonomicznych i ogólny wzrost produktywności. Aby tak twierdzić, trzeba bowiem przyjąć założenie, iż każdy nierynkowy system gospodarczy, miałby być pewnym typem ładu kulturowego, jest po prostu niezrozumiałym i patologicznym odstępstwem od "naturalnego" czyli rynkowego właśnie sposobu kształcenia każdej zbiorowości; przeto jego pochodzenia i trwałości doszukiwać się należy jedynie w pokutujących w kołach opiniootwórczych i w masach błędnych wyobrażeń co do istoty działalności gospodarczej. Bez względu zatem na swe "przywyczajenia" i "tradycje" zbiorowość poddana presji rynku zacznie działać efektywnie i, nolenus volens, zgubi po drodze swe "nienaturalne", kolektywistyczne nawyki.

Rozumowanie to, urzekające — przyzwoć trzeba — swoją prostotą, wydaje się jednak wątpliwe. Można bowiem zasadnie przypuszczać, iż w systemie norm gospodarki wspólnotowej, gdzie wolny rynek i niereglamentowana własność są słabo uprawomocnione, a racje "partykularne" ze swej strony sprzeczne z racjami "ogólnymi", mechanizm liberalny (abstrahując już od tego, kto miałby go egzekwować) będzie nieustannie kwestionowany przez dominujące grupy społeczne jako niesprawiedliwy i niewłaściwy, wbrew interesom "większości", rozprowadzający środki ekonomiczne. Łatwo zatem wyobrazić sobie scenariusz, w którym mechanizm ten, choć pozornie akceptowany przez wszystkich (jako konieczność cywilizacyjną albo w braku innej alternatywy), postrzegany jednak zarazem jako sprzeczny z interesami poszczególnych grup zawodowych i produkcyjnych, byłby nieustannie usupelniany przez etyczne i kulturowo "zalegalizowane" działania reglamentacyjne i osłabiany przez oddolną presję na stałą interwencję państwa (lub innych czynników społecznych) w funkcjonowaniu gospodarki.

Podtrzymywaloby to, rzecz jasna, owo charakterystyczne dla gospodarki wspólnotowej rozumienie poszczególnych kategorii ekonomicznych: ceny jako "sprawiedliwej", zysku jako "uzasadnionego", konkurencji jako "anarchii", własności i przedsiębiorstwa jako instytucji "służby społecznej" — uniemożliwiałoby zatem przekształcenie się ich w obiektywne, a-etyczne elementy ładu ekonomicznego.

W rezultacie mechanizm rynku funkcjonowałby jako element całkowicie manipulowany. Zatem, jak można sądzić, nieefektywny, wykorzystywany do działań czysto spekulacyjnych przez monopolistyczne struk-

tury uspołecznione i sektor prywatny oraz niedolny do przezwyciężenia nierynkowego układu branżowo-korporacyjnego.

Dotychczasowe dzieje reformy gospodarczej potraktować można, z pewnym przybliżeniem i abstrahując od uwarunkowań ideologiczno-politycznych, jako ilustrację tego procesu. Wprowadzanie elementów rynkowych towarzyszy ich nieustanne usupelnianie i modyfikowanie, przy ogólnym braku woli podporządkowania się ich logice i kwestionowaniu (w praktyce, choć nie werbalnie) ich "słuszności".

Całość działań oczywiście w tych warunkach jako mechanizm zdeintegrowany i nieproduktywny.

Istnieje pewna tendencja liberalna (artykułowana szczerą przez różne środowiska), która zdaje się dostrzegać te sprzeczności. Formuluje stanowisko, któremu trudno odmówić politycznej logiki, a wedle którego mechanizm rynkowy musi uzyskać niezbędne i silne wsparcie, tak ze strony czynnika rządzącego, jak i wpływowych sił społecznych, aby mógł zrównoważyć i zneutralizować presję reglamentacyjną.

Państwo w tej koncepcji nie tylko pełni defensywną rolę czynnika wycofującego się z regulacji ekonomicznej, ale stanowiłby małą aktywną, ułomną siłą zabudowywaną w wolnej przestrzeni przez siły i struktury nierynkowe, a więc skutecznie strzegącą autonomii wolnego rynku.

Wszakże samo państwo stwarzać może jedynie ramy, które wypełnić muszą ludzkie interesy.

Stawia się zatem tezę, iż liberalna przebudowa będzie opierać się na istnieniu alternatywnych sił społecznych, zainteresowanych materialnie i prestiżowo w rozwoju gospodarki rynkowej oraz wnoszących w życie społeczne liberalny etos, związany z odmiennym typem aktywności ekonomicznej i społecznej.

Te siły społeczne są identyfikowane niekiedy jako ekonomicznie ruchliwa część społeczeństwa, związana z sektorem prywatnym i drugim obiegiem; niekiedy zaś — jako przekształcona w quasi-klasę przedsiębiorców część biurokratycznego aparatu zarządzania, która rezygnując z przywilejów władzy, stworiła w symbiozie z aparatem politycznym wariant kapitalizmu państwowo-biurokratycznego jako podstawę stopniowej liberalizacji całego systemu.

Liberalowie sądzą, iż grupom tym państwo powinno stworzyć szczególnie uprzywilejowane warunki działania, włącznie ze stopniowym przekazywaniem własności państwowej. Nie wątpią przy tym, iż w pierwszym, przejściowym okresie owa "nowa klasa", zasilana przez kapitał spekulacyjny, czarnorynkowy czy pochodzący z półlegalnych i nielegalnych operacji na styku sektora uspołecznionego i prywatnego, może mieć charakter pasożytniczy i nieproduktywny, czyśto konsumpcyjny, tworząc swoistą odmianę subkultury południowoamerykańskiego kapitalizmu "bananowego". Oo więcej, owa polityka doprowadzi z całą pewnością do znacznej polaryzacji i rozwarstwienia społecznych. Ale ten okres przejściowy wydaje się liberalom konieczny dla przejścia do fazy konstruktywnej, w której powstanie cywilizowany ład rynkowy w kształcie charakterystycznym dla społeczeństw zachodnich.

Ideologia tego przejściowego okresu musi być jednak — czego liberalowie nie dopowiadają — pewien szczególny system wartości. Ten system wartości widzi już dale. Czyż nie jest nim ów łatwo zauważalny kult siły, przedsiębiorczości, egoizmu i pieniądza — w warunkach biedy i kryzysu silniczący i agresywniejszy, społecznie rzecz biorąc sorientowany na imperatyw "bycia w ciele", w przeciwieństwie jednak do ideał solidarności

Moment odstąpienia od pracy urasta do wielkiej chwili, którą wyświadczy pieni robotnicze. Na początku strajku wiele rzeczy rozdził wśród robotników poczucie ulgi. Piękna równość, o której tyle się nasłuchali, nigdy nie wykraczała ponad to, że wszyscy używali swych rąk do pracy; teraz zaś staje się nagle równością rzeczywistą. Dopóki pracowali, mieli różne rzeczy do wykonania, a wszystko, co robili, było a priori ustalone. Jednak z chwilą przerwania pracy wszyscy robili to samo. Wyglądało to tak, jak gdyby wszystkim robotnikom ręce opadły w tej samej chwili i teraz muszą wyżyć wszystkie siły, żeby nie podnieść ich z powrotem, niekiedy od tego, jak głodne byłyby ich rodziny. Przerwanie pracy czyni robotników równymi sobie. Ich konkretne żądania mają faktycznie mniejsze znaczenie aniżeli doniosłość samego momentu. Celem strajku może być podwyżka płac i z pewnością robotnicy czują się zjednoczeni poprzez ten cel. Cel sam w sobie nie jest jednak warunkiem wystarczającym, aby stworzyć z nich tłum.

Ręce, które opadają, zarażają inne ręce. Ich bezczynność ogarnia całe społeczeństwo. Strajki solidarnościowe powstrzymują przed podjęciem normalnych zajęć tych, którzy nie myśleli o przerwaniu pracy. Istota strajku polega właśnie na niedopuszczeniu do pracy nie strajkujących, podczas gdy powstał już strajkujący. Im skuteczniej ten cel osiągną, tym większe mają szanse na zwycięstwo.

Ręce, które opadają, zarażają inne ręce. Ich bezczynność ogarnia całe społeczeństwo. Strajki solidarnościowe powstrzymują przed podjęciem normalnych zajęć tych, którzy nie myśleli o przerwaniu pracy. Istota strajku polega właśnie na niedopuszczeniu do pracy nie strajkujących, podczas gdy powstał już strajkujący. Im skuteczniej ten cel osiągną, tym większe mają szanse na zwycięstwo.

W głównym strajku istotne jest, aby każdy przestrzegł zasady nieprzystępowania do pracy. Z tłumu wyłania się spontanicznie organizacja o funkcjach państwa. W pełni świadoma swojej tymczasowości, posiada znakomitą ilość praw; są one za to ściśle przestrzegane. Pikiety stoją u wejścia na teren strajku, a stanowiska stają się miejscem zakazanym. Nalożony laterdykt wydobyla je z codziennej trywialności i przydaje im szczególnej godności. W klasy opuszczonych miejsc pracy jest coś sakralnego. Fakt, że strajkujący przejeżdżają nad nimi odpowiedzialność, przekształca je we wspólną, akumulującą chronioną własność, której nadany zostaje głębszy sens. Każdy zbliżający się doń przechodzi egzamin ze swoich przekonań. Kto nadchodzi z bliźniaczym zamiarem podjęcia pracy, traktowany jest jako wróg lub zdradca.

Organizacja bacz, aby tywność i plenitude były sprawiedliwie dzielone. To, co pozostało, musi starczyć na tak długo, jak możliwe, dlatego ważne jest, żeby każdy otrzymał również niewiele. Silnym nie przychodzi do głowy, że powinni mieć więcej. Nawet zachłanni poprzestają na swoich porządkach. Sprawiedliwy podzielił większą częśćce dumy, które tłum czerpie z wewnętrznej równości, ponieważ podzielił ten czyniony jest w dobrej wierze i publicznie oraz ze względu na małą ilość dzielonych dóbr. Jest jakaś głębia i godna szacunku powaga w takiej organizacji. Gdy przytacza się przykłady okrucieństwa i żądzy zniszczenia cechujące tłum, nie sposób pominąć odpowiedzialności i godności struktur wyłonionych spontanicznie z tłumu. Analiza tłumy zrodzonego z zakazu jest konieczna chociażby z tego powodu, że ujawnia całkowicie inne i rzeczywiście odmienne jakości. Jak długo pozostaje w zgodzie ze swoją istotą, tak długo przeciwny jest zniszczeniu.

Prawda jest wszakże, iż niełatwo utrzymać go w tym stanie. Kiedy sprawy idą źle, a potrzeby stają się trudne do zaspokojenia, a zwłaszcza w przypadku napaści czy oznaczenia, negatywny tłum przemienia się w tłum pozytywny i aktywny. Strajkujący to ludzie, którzy nagle zabronili sobie używania swoich rąk i, po pewnym czasie, niekorzystanie z nich wymaga wiele wysiłku. W chwili, gdy oczekują, że jedność jest zagrożona, skłaniają się

społecznej, relatywnej równości i zbiorowej podmiotowości.

Ten właśnie system wartości określa się nieraz jako liberalizm. Przysiąc trzeba, zami liberalowie w taki właśnie sposób pojmują się często, interpretowana jako liberalna właśnie, zasada darwinizmu społecznego? Czy życie ekonomiczne nie jest, jak słyszamy, bezwzględna walką o byt, w której zwycięża sil-

niejszy? Odnieście sukces w tej walce jest tylko i wyłącznie kwestią osobistych usiłowań. Podobnie porażka — każdy, kto żyje w niedostatku, jest sam sobie winien. Otaczanie opieką społeczną jednostek słabszych, nieudolnych lub w inny sposób niezdolnych do walki na rynku jest niewskazane, wpływa bowiem demoralizująco i destabilizująco na jednostki aktywne i produktywne. Ta swoista "ranada siły" obowiązywać musi wszędzie: na rynku pracy,

ryнку producentów, w zakresie świadczeń społecznych, w edukacji i twórczości intelektualnej. Jej egzekwowanie jest warunkiem lub przynajmniej współczynnikiem kształtowania się jednostek odpowiedzialnych, ekonomicznie niezależnych i samodzielnie budujących swój byt, a więc — wolnych.

Marcin Olski

DZIESIĘĆ DNI, KTÓRE NIE WSTRZĄSNĘŁY POLSKĄ

Dyskusja z udziałem Michała Boniego, Ireneusza Krzemieńskiego, Pawła Śpiewaka i Andrzeja Urbańskiego.

Michał BONE: Chciałbym, żebyśmy porównawiali o ostatnich wydarzeniach. Wydaje mi się, że rozmowa ta jest możliwa w trzech płaszczyznach. Pierwsza płaszczyzna dotyczyłaby ruchu "Solidarność", opozycji. Druga — układu sceny politycznej w Polsce, czyli relacji: władza-Kościół-opozycja. Trzecia dotyczyłaby zrodzonych w kręgach opiniotwórczych interpretacji tego, co się na przełomie kwietnia i maja działo. Można też dodać czwartą płaszczyznę, dotyczącą tego, co było nowe w tych wszystkich zdarzeniach.

Kilka propozycji do dyskusji. Sądzę, że poprzez doświadczenie przełomu kwietnia i maja ujawniła się luka międzypokoleniowa. Pokazuje ona, z jednej strony, że "Solidarność" przestała być atrakcyjna dla młodych, a z drugiej, że ci młodzi mają w sobie pewną energię. Możliwe oczywiście, że wynika to z braku perspektyw ekonomicznych, niemożności dłuższego czekania na zmiany. Ale ta luka międzypokoleniowa dotyczy chyba też potrzeby radykalizmu, mocnego zaimanifestowania własnej postawy. Tę lukę międzypokoleniową można wyjaśnić jako zjawisko negatywne (skoro starsi nie poparli młodszych, to teraz również będzie się powiększała), ale też jako zjawisko pozytywne: oto ci młodzi będą próbowali zrekonstruować "S", może nawet ją zburzyć, ale na pewno zmienić, coś zrobić z tym dziedzictwem.

Druga sprawa, która jest istotna dla całego tego zdarzenia, dotyczy rozpadu jednorodności formuł: najpierw pojawiły się ruchy samorządowe, później — od września 86 roku — inne kierunki ku jawnemu działaniu. Z formuły konspiracyjnej, w której czeka się na jeden wielki wybuch, powstały działania na rzecz działania obywatelskiego, na różnych polach, działania elastycznego, w małej skali, działania, które wymaga inicjatywy i aktywności obywatelskiej. Wydaje mi się, że ostatnie wydarzenia dowodzą, że "S" nie mogła się odnaleźć w momencie pojawienia się nowego, nieprzewidywalnego zjawiska. Ten brak aktywności jest oznaką tego, iż przyzwyczajenie do własnych form działania jest tak silne, że w sytuacji nowej potrzeby nie wszyscy mogą zagrać razem, w jednej drużynie, wspierając się wzajemnie w sposób wyraźny.

Kolejna sprawa to kryzys przywództwa w "S", w opozycji, i to zarówno na poziomie ogólnokrajowym, jak i regionalnym, lokalnym. Ten kryzys przywództwa obejmuje głównie małą skalę, ten struktury "S" zakorzenione czy, jak się okazało, słabo zakorzenione w zakładach pracy. Okazało się, że nie mają one żadnej mocy, żadnego autorytetu i żadnego pomysłu, żeby pełnić tam nadal, w sposób żywy, rolę elity, która pociągnie za sobą innych.

Z kryzysem przywództwa wiąże się kryzys programu. Okazało się, że w takiej sytuacji "S" nie ma żadnego programu ogólnego, politycznego — ale także w mikroskali, na poziomie regionalnym, zakładowym. Ci, którzy chętnieby podjąć jakąś akcję protestacyjną, nie bardzo mają się z czym identyfikować.

W układzie sceny życia politycznego, publicznego warto byłoby się zastanowić, czy i jak zmieniła się relacja między władzą, Kościołem a opozycją. W świetle ostatnich wydarzeń trzeba uświadomić sobie, że relacja ta może realizować się albo w formie dialogu (do czego nie doszło, przynajmniej na taką skalę, jak byśmy chcieli), albo w formie przemocy (co zaistniało, ale też nie tak do końca, mając na uwadze wszystkie zwolnienia, wypuszczenia, listy Kliszczaka w Gdańsku i Krakowie), albo w formie "pata", nieumiejętności zagrania na nowo, snailowania języka, niemożności stworzenia strefy negocjacyjnej. Dlaczego ona nie powstała?

Spróbujmy na to spojrzeć nie tylko od strony władzy, ale i od strony wszystkich tych sił, które w tym zdarzeniu brały udział. Po pierwsze mówiono, że stało się to wszystko za wcześnie; po drugie, że niebezpieczne okazało się — tak mówiono o stocani — stosowanie scenariusza, który, choć się kiedyś sprawdził, jest już anachroniczny; po trzecie, że to wszystko w ogóle jest prowokacją, testem władzy na społeczeństwo, na opozycję spowodowaną po to, żeby coś sprawdzić; i po czwarte, że nie mogło się to udać i nie warto było tego popierać dlatego, że chodziło tylko o placę, o sprawy socjalne, a przecież wiemy, że inflacja, domaganie się wyższych płac do niczego nie prowadzi. To niektóre z pospiesznych interpretacji, nad którymi warto się chyba zastanowić.

I wreszcie czwarta płaszczyzna: co się pojawiło nowego? W dużym skrócie: nowe pokolenie, nowe formy strajku, nowe rodzaje integracji zbiorowości, kompementarność działań różnych ugrupowań opozycyjnych, współdziałanie ruchów duszpasterskich z ruchami opozycyjnymi, strajkowymi, poczucie gospodarskiego traktowania warsztatu pracy. To wszystko nie wystąpiło wszędzie, ale stanowi chyba próbę nawiązania do dziedzictwa "S", a może nawet do jakiegoś myślenia na przyszłość.

Ireneusz KRZEMIEŃSKI: Mam inne zdanie w kilku sprawach, o których mówiłem. Bardzo interesujące jest pytanie: czym jest obecna "Solidarność"? Co właściwie ukazały ostatnie wypadki? Mam inną odpowiedź niż Twoja. Jestem przekonany, że "S" jako ruch ogólnospołeczny nie ma już od dawna. Nie ma też "S" — instytucji, a przecież jest jakaś "S". Wydaje mi się, że teraz można zo-

baczyć, czym ta "S" jest naprawdę i czym musiała się stać w warunkach, w których przyszło nam żyć w ciągu ostatnich kilku lat. "S" jest po prostu bardzo silnie zintegrowanym kręgiem społecznym, mimo wszystkich kłót, różnicowań, rozbicia na mniejsze grupy, które czasami sięją wzajemną niechęć. Wydaje mi się, że jeżeli jest "luka pokoleniowa", to dlatego, że pojawili się nowi ludzie, którzy nie mają dostępu do tego kręgu, który wyłonił się z masowego ruchu społecznego i z organizacji związkowej. Ruch zresztą nie istniał bez tej organizacji. Ludzie, którzy się ostali, przetrwali okres wielkiego nacisku na rozbicie nie tylko organizacji, ale również ogólniejszych więzi społecznych, musieli się zamknąć, stworzyć wyraźną całość. To widac na rozmaitych przykładach. Młodzi nie mogli wstąpić ani do tego kręgu społecznego, do niego się przecież formalnie nie wstępuje, ani do organizacji, która istniała w utajony sposób.

Ta "społeczna nieprzenikalność" dała o sobie znać wcześniej; doświadczali jej ludzie z pokolenia, które nazywam "pokoleniem solidarnościowym", a które ukształtowało się jako całość społeczna i duchowa zaraz po stanie wojennym. Oni rozwinęli masę niezależnych działań konspiracyjnych, na ogół byli bardzo szybko łapani, bo mieli mało umiejętności. I byli trochę na boku. Musieli dużo energii włożyć w to, żeby stopniowo włączyć się do elity, którą uformował masowy ruch społeczny. Cóż dopiero mówić o tych młodszych. Oczywiście, ich trudność przejścia obecnie przez nieprzezwyciężalne bariery socjologiczne jest bez porównania większa. Pojawia się zatem takie pytanie: czym wobec r-

dać jest "S"? Bo przecież hasło "S", hasło niezależnych związków w Stoczni Gdańskiej, wśród młodych, dwudziestokilkuletnich robotników było bardzo żywe. Bardzo zdecydowanie dążyli do tego, żeby mieć "swój" związek i żeby nie rezygnować z nazwy "S".

Ale z Krakowa, dopóki jeszcze strajkowała huta przed pacyfikacją, przysyłali słarmujące informacje, żeby walczyć o związek, rezygnując z nazwy "S", byle uzyskać niezależną organizację. "S" była tutaj przykładem, wzorem, aby realizować chęć posiadania "własnej" organizacji, uzyskać poczucie zakorzenienia w świecie społecznym. Wydaje mi się to ważne, to powinno oddziaływać na elitę, która wyłoniła się z ruchu "S", która nadal posługuje się mitem, że jest wciąż ogólnie dostępną strukturą związkową. A nie jest nią i nie ma się co dziwić, bo nie mogła przetrwać w takiej postaci.

Ale teraz bardzo istotna jest sprawa określenia swojego miejsca i swoich zadań przez tę elitę, niewątpliwie elitę polityczną,

społeczeństwa. Otóż mnie się wydaje, że ciągle zachowuje się ona w sposób... karcerski. Wciąż coś się organizuje, jakiś protest, pod ciśnieniem którego sły przeciwnik się ugnie. Nieustająco obowiązuje moralistyczna definicja sytuacji, bez względu na to, co przeciwnik właściwie robi. Generalnie można powiedzieć, że on źle robi, ale ma różne pomysły nie najgłupsze w różnych momentach, a niekiedy — rzadko — dość sprytnie. O coś mu chodzi. O coś Otóż kryzys programowy polega na tym, że tzw. opozycja nie ma wyraźnego obrazu przeciwnika. Uświadomiłem to sobie nawet jako socjolog: otóż okazało się, że w 1988 roku wciąż nie wiem tego, czego nie wiedziałem w 1982, a co było bardzo ważne, np.: czym jest armia w Polsce? Co różni oficerowie sobie myślą? Kto stanowi aparat represji, a kto właściwie rządzi? Czym jest obecna partia? Na te pytania można sobie zacząć spekulatywnie odpowiadać, choć lepiej byłoby mieć pewniejsze informacje. Widać na przykład, że partia rządzi przede wszystkim wyżsi oficerowie policji i pewnie część generacji. Rola tradycyjnego, "cywilnego" aparatu partyjnego ulega znacznemu osłabieniu.

Jeszcze jedno pytanie: o co właściwie chodziło robotnikom? Od początku, nawet w Bydgoszczy, żądania finansowe były związane z innymi. Moim zdaniem, żądania te są pewnym językiem, w którym się mówi, tymczasem mają różne znaczenie. Mogą dosłownie znaczyć, że: "jeżeli dacie nam te 15 tys., to będzie O.K.", ale na ogół zarazem znaczą coś więcej, m.in. są żądaniem związanym z godnością.

Pawł SPIEWAK: Więc dlaczego strajk został przerwany zaraz po przyznaniu podwyżek?

L.K.: Ponieważ jeżeli dają pieniądze, to znaczy, że cię doceniają, doceniają twoje żądania. Jestem zdania, że jest to ważna interpretacja, przekracza stereotyp socjologiczny, jeszcze typu leninowskiego, wg którego wiadomo, że robotnicy, gdy tylko dostaną kielbasę, są zadowoleni. Ale co to znaczy "dostać kielbasę"? To coś znaczącego, gdy się ją dostaje w wyniku protestu. Ponadto ma dla człowieka znaczenie ilościowe, kielbasa nie jest tylko kielbasą.

P.S.: Powiedziałbym, że obie strony przeżyły strajki: obie niczego nie nauczyły się z poprzednich doświadczeń, nie wyprowadziły poważniejszych wniosków. Jeżeli w badaniach socjologicznych uzyskujemy takie dane, że 81% społeczeństwa uważa, iż rząd nie ma wiarygodnego programu gospodarczego, a większość ludzi jest nieufna wobec ekipy rządzącej, to jest to wskaźnik bardzo niepokojący dla samej władzy. Mniej więcej od października można było się spodziewać, że dojdzie do wybuchu społecznego. Rzecz jasna nie było wiadomo tylko, jak i kiedy nastąpi. Podwyżki były katalizatorem. Można było oczekiwać, że gdy skończy się manipulacja finansowa, której władza dokonywała przez 2 miesiące, coś strzeli. Przychodził maj i nagle okazuje się, że wypłata jest nieporównywalnie niższa niż w kwietniu i marcu. Jeżeli przyjmiemy, że 81% (uznajmy te dane za wiarygodne) jest w jakiś sposób rzeczywście przeciwko rządowi, kwestionuje autorytet władzy, czy tym samym oznacza to, że jest za "S"?

Ja myślę, że to nie jest sprawa tylko nowego pokolenia, jest ona znacznie poważniejsza. Sądzę, że większość społeczeństwa duchowo i w gruncie rzeczy politycznie wyszła z "S". "S" ma ciągle taką wizję: konflikt zasadniczy toczy się między władzą a społeczeństwem, które w zasadzie jest "S". W związku z tym "S" przejmie w swoje żagle wszystkie polityczne siły protestu, które się objawia, i będzie nie tylko liderem tych zmian, ale też je poprowadzi, zorganizuje i doprowadzi do zmiany sytuacji społecznej. Dla władzy być

może byłaby to idealna sytuacja. Dlaczego? Bo wówczas byłby jakiś autorytet społeczny, z którym można rozmawiać, który może kasualizować, kontrolować tę zmianę, w jakiś sposób ją prowadzić; jest ktoś, kogo można za wszystko winić.

Tymczasem tak nie jest. Kłopot mój jako socjologa i kłopot innych socjologów polega na tym, że nie mamy politycznego czy polityczno-socjologicznego rozpoznania sytuacji: jakie interesy społeczne zaczynają grać rolę, jakie typy konfliktów, oczekiwania, pretensji? Ciągłe pokutuje fałszywa opozycja: społeczeństwo — władza. Myślę, że o wiele więcej jest osób zainteresowanych w utrzymaniu obecnego stanu, niż nam się wydaje, i jest więcej osób przeciwko tej władzy, przeciwko temu systemowi, które z "S" z różnych powodów się nie identyfikują.

Druga rzecz to błąd wielu wyobrażeń "S": że rewolucję się robi, tzn. że przychodzi grupa ludzi, która organizuje jakiegoś elity robotnicze, działania i w pewnym momencie daje sygnał, po czym maszyna rewolucyjna dostaje uruchomiona. Tymczasem do wybuchu dochodzi zwykle niespodziewanie dla wszystkich. Ten, jeżeli żadam sobie pytanie: kiedy wybuchają strajki robotnicze i to skuteczne — "obalające elitę władzy", "zmieniające jakąś regułę zasadniczą" — to bym na nie odpowiedział: wtedy, kiedy robotnicy zaczynają naprawdę strajkować. Podejrzewam, że mechanizm rewolucji jest taki: to nie rewolucjonści robią rewolucję, ale rewolucja wyzwala dopiero rewolucjonistów. Wyzwalała, jak to mówiła Hannah Arendt, z bibliotek, z kawiarni, z więzień, z różnych organizacji politycznych, z żon, z dzieci. Nagle stają się bohaterami wydarzeń i narzucają swoje cele.

"S" myślała, że będąc jedyną, bezprecedensową w systemie światowym organizacją, doprowadzi do takiej krystalizacji postawy rewolucyjnej, iż przemieni się w czyn. Tymczasem jest to moim zdaniem nieprawdą: każdy widzi, że "S" w sensie instytucjonalnym, w sensie zorganizowanej grupy nie ma, jest to masa podzielonych grup, nie wiadomo, jaki jest plan "S", jaka jest idea, poza jakimś słusznym hasłami abstrakcyjnymi "sprawiedliwość", "wolność"; trudno się z tymi ogólnikami utożsamiać. Trzeba zdecydować "czym jest 'S' albo "czy 'S' jest jedynym liderem politycznym". "S" wyłoniła pewną grupę liderów, autorytetów politycznych lat 80., ale gdy powstaje nowy ruch — co ujawniło się w tych strajkach — to pojawia się nowi ludzie, nowe organizacje, nowe instynkty, nowe sposoby myślenia, które nie mają nic wspólnego z poprzednimi. Powiedziałbym, że to się stało z "S".

Jeżeli przyjmiemy definicję "S" jako ruchu "robiącego rewolucję", to jesteśmy bardzo blisko postawy skrajnie radykalnej, walcząco-bolszewickiej. Jeżeli z kolei przyjmiemy definicję rozmyśloną, to jesteśmy gdzieś w okolicach socjal-demokracji, gdzie się to rozpywa, jeżeli byśmy porównali z oczekiwaniem na wielki kataklizm, czyli wielki upadek kapitalizmu na przełomie XIX i XX wieku. "S" nie wyciągnęła z tego wniosków, żyje w pewnym milczeniu. Na tym polega problem, trudność, która trzeba przełamać.

Maj 88 roku jest pierwszą szansą dla władzy, że strajki zostaną zbanalizowane. Wielką szansą, jeżeli władza ją umiejętnie rozegra. Dotychczas strajki prowadziły do załamania systemu, do radykalnego krachu politycznego. A tu się okazuje nagle, że strajki mogą wybuchnąć, jakas dyrekcja rozmawia ze strajkującymi, dogadują się — i nic się w gruncie rzeczy nie dzieje. Pojawił się nowy mechanizm negocjacyjny, który z pozoru wygląda groźnie i niebezpiecznie, ale okazuje się, że można go włączyć bez żadnego problemu do

systemu socjalistycznego. I mam wrażenie, że jeżeli władza liberalizuje interpretację przepisów strajkowych, będzie łatwiej rozmawiać z ludźmi, negocjować i lokalizować konflikt społeczne. Z jednego małego strajku nie będzie od razu wielkiego strajku, tylko będzie konflikt między zakładem pracy a robotnikami, a nie jak dotychczas — między robotnikami a rządem. I to był element nowy — to właśnie, że władza rozmawiała nie ministrem, nie delegacją rządową, tylko dyrektorami. To bardzo sprytnie posunięcie.

Dalej — kiedy rewolucje wybuchają? Wtedy, kiedy elita władzy jest, powiedziałbym, zużyta. Prezja w roku 56, 70, 80 była skuteczna, bo elita władzy okazywała się w środku pusta. Rewolucje nie niszczą rządzącej elity, tylko ukazują jej próżnię wewnętrzną, brak wewnętrznej spójności. Natomiast teraz sytuacja jest inna, władza ciągle żyje strachem 80 roku. Doskonale wie o tym, że przemoc jest ultima ratio polityki. W strachu i w wierze w przemoc są oni zjednoczeni, ale nie mają żadnego programu. Ich jedyną racją jest utrzymanie stanu posiadania. Wśród nich mogą być podziały typu osobowego, koteryjnego, ale nie może być konfliktu ideowego, bo nie ma tam żadnych ideowych czy programowych różnic. Ta elita jest zorganizowana i dopóki będzie względnie spójna, dopóki żyje w szoku 80 roku, obawiam się, że żadna presja ze strony społecznej niczego nie rozwiąże. Na tym polega tragedia tego "pata", który trwa od kilkunastu lat.

Jedyną szansą dla tego społeczeństwa niestety, jest możliwość, że ta elita zrozumie, że taka metoda rządzenia doprowadzi — czy już doprowadziła — ten kraj do nieodwracalnych zniszczeń. Zatem, problemem zasadniczym z punktu widzenia interesu publicznego, jest stan świadomości, mentalności elity rządzącej. Dlaczego mi się wydaje, że ta elita jest nieruzyta? Po pierwsze, jak już powiedziałem, zachód jest spójna, żyje w tym szoku. Po drugie, Zachód jest zdecydowanie niechętny tym falom rewindykacyjnym. Dlatego, że teraz im chodzi o dogadanie się Zachodu z Gorbaczowem. Konflikty lokalne, jak w Polsce, mogą tylko utrudniać sytuację. I kolejna sprawa. Razem ze znikaniem czy osłabianiem się związków zawodowych na świecie, jako formacji, instytucji, tego typu żądania płacowe uznawane są przez ludzi, którzy myślą w kategoriach ekonomicznych o świecie, za irracjonalne ekonomicznie. Nie ma tu znaczenia, czy tego typu myślenie jest trafne wobec Polski, czy nie. To inny problem. Banki zachodnie, czy ci ludzie, którzy mają być sponсорami jakichś zmian u nas, będą uważali, że to do niczego dobrego nie może doprowadzić. Oczywiście jest dla nich konieczność obniżenia poziomu konsumpcji. Bolesne, trudne, ale taką samą receptę dają oni Mozambikowi. Ważna jest również sprawa związku pomiędzy elitą Jaruelskiego a Gorbaczowem. Jest na ten temat masa spekulacji. Jeżeli pamiętało jeszcze o tym fakcie, to w tej chwili szanse zmiany w obrębie polskiej elity są minimalne.

L.K.: Dodałbym jeden plan do rozważań nad pytaniem "czym była i czym jest 'S'?" "S" — organizacja związkowa była zarazem nosicielem określonego ideału urzędzenia życia społecznego. Była to idea społeczeństwa obywatelskiego. "S" jako symbol i jako ruch niesie ze sobą pewną koncepcję państwa czy też koncepcję relacji między "władzą" a "społeczeństwem" oraz regul legitymizacji rządów. Ten ideał był istotną treścią konsensusu społecznego. "S", czy spadokobiercy "S", a więc również idea społeczeństwa obywatelskiego, mogą sobie rościć prawo do pewnych żądań politycznych w tym sensie, że reprezentują idee sposobu urzędzenia państwa,

które sformułowało niedawno praktycznie całe społeczeństwo. Pytanie o państwo jest tutaj bardzo istotne.

Pytaniem politycznym powinno być pytanie: na ile idea, którą wyrażał ruch "S" jako ruch obywatelski, może być wprowadzicie w tej chwili w życie? Jak przebieg do kraju, w którym chcielibyśmy mieszkać? Twierdząc, że 80% ludzi byłoby akcyjnych uznał, że "S" wyrażała ideał kraju, w którym chcielibyśmy żyć. Pośrednio potwierdza to choćby fala emigracji. Nawet ci strajkujący robotnicy mówili, że chcieliby mieć coś swojego, poczucie się u siebie. Niezależny związek jest pewną formą bycia u siebie. Jeśli nie — też chcą wyemigrować. Ale program polityczny — wg mnie — niekoniecznie musi być gotowym programem reformy gospodarczej lub sądownictwa — choć — oczywiście — bardzo dobrze, gdyby takim był. Natomiast musi być próbą myślenia o tym, na ile i w jaki sposób można byłoby idealnie demokratyczny tutaj, w aktualnej sytuacji wprowadzać. To jest pytanie zasadnicze.

Sądzę, że program pozytywny "S" był silniejszy niż program negatywny i ludzie, którzy formułowali radykalnie postulat demokratyzacji, zarazem byli skłonni zaakceptować tę niewybraną władzę pod warunkiem, że ona wycofa się z romantycznych sfer działania, że zgodzi się na zmianę relacji między społeczeństwem a sobą, że będzie jej zależnie od spontanicznej aprobacji społecznej. I że na tym mogłaby budować, a nie na przemocy. Sądzę, że dążyła się odnaleźć dowody na tę interpretację w materiałach "S". Jeżeli miałbym rację, to wówczas byłbym skłonny łączyć takiego programu politycznego, który byłby konkretną próbą realizacji owych pragnień społecznych. W tym sensie może również powiedzieć, że elita "solidarnościowa", jak i inne elity społeczne, nie mają takiego programu. Nie formułują go, pozostając jak gdyby na poziomie wyrażania, że "komunista jest zły" albo że "system jest niesprawiedliwy", albo, że "czerwoni są tacy czy owacy". Na ogół jest to całkowicie nieracjonalny obraz przeciwnika.

Rządzący nie mają żadnego długofalowego programu, i szczególnie im na tym nie zależy. Konstruuja "jak gdyby program", żeby zachować władzę. Myślę, że np. tzw. przeciek — tekst Rakowskiego — dobrze to pokazuje. Nie ma tam żadnej myśli o nadrzędnym interesie, o dobru wspólnym, ogólnym, o jakiejś nadrzędnej wartości, której trzeba się trzymać. To jest szalenie niepokojące i właściwie widzę wszystko w czarnych barwach. Dlatego tym bardziej warto się zastanowić, czy rzeczywiście cała ekipa rządząca jest tak zdemoralizowana?

Czy nie mogą wśród "ludzi władzy" pojawić się nowe siły, które byłyby skłonne — czy częściowo, czy pod pewnymi warunkami — ograniczyć swoją władzę w imię jakiegoś zdefiniowanego wspólnego interesu społecznego z częścią czy z większością społeczeństwa? Jest to pytanie bardzo istotne, jeżeli pojawia się nowe pokolenie, nowi ludzie, po stronie "społeczeństwa", to być może mogłoby się pojawić nowi ludzie po stronie "władzy".

Andrzej URBANSKI: Chciałbym przywołać tutaj inną perspektywę, chociaż ta socjologiczna, na różne sposoby tu przedstawiona, jest szalenie frapująca i bardzo mi odpowiada. Chcę sobie ułatwić zadanie. Spójrzcie tylko i wyłącznie politycznie na to, co się stało. Wydaje mi się, że jedno daje się zauważyć: horyzoń tych strajków, tych dziwnych strajków czy tych laneczek strajków, był nieklarowny na każdym poziomie postulatów, jakie były formułowane.

Nieprecyzyjne: co to znaczy "postulat podwyżkowy"? Czy to był w ogóle postulat polityczny? Nie był polityczny, ponieważ nikt go nie zrobił politycznym, co nie znaczy, że nie może takim być. Jeżeli zastają robot-

nicy Umusa i zapytają, dlaczego 70% jest odprowadzane do budżetu państwa i co się z tym dzieje, to wtedy zaczyna się polityka i strajk nie o 16 tys. Jeżeli w stoczni zapytają, dlaczego na świecie nie mają zamówień i to jest istotna przyczyna ich upadku, to to jest polityczne. Czasami nawet narzby polityczne, jak w wypadku stoczni. To zaczyna już być politycznie międzynarodowe. Można pisać o tej polityczności dalej. No dobrze: a jaka polityczność stała za postulatem przywrócenia związku? Podejrzewam, że kiedy próbuje się na to pytanie odpowiedzieć, wyłania się obraz jeszcze groźniejszy. Bo jeśli stała za tym polityczność roku 80, to bez sensu, bo za politycznością roku 80 stoi 13 grudnia. I logika tutaj jest akurat wyjątkowo prosta.

Jeżeli ma to być polityczność społeczeństwa przeciwstawionego jakiejś tam czarnoseciennej władzy, która nas tutaj dreczy, męczy, knuci i sybiruje, to to nie jest w ogóle żaden pomysł polityczny. Co nie znaczy, że nie mógłby to być pomysł polityczny. Mógłby być, ale jeżeli za tym stałby pomysł tylko i wyłącznie związkowy, a nie — ruchu społecznego, a nie — kilkunastu innych rzeczy, które się z całą ideą "S" wiążą nierozdzielnie czy historycznie. Żeby to wszystko zrobić, trzeba sformułować — po raz pierwszy, jak sądzę od 40 lat — politykę alternatywną. Jeżeli sformuluje się ją, to postulat związkowy nagle spadnie w hierarchii spraw na swoje właściwe miejsce, które — być może — będzie odpowiadało nawet Bankowi Światowemu, ekspertom banków światowych. Mam nadzieję, być może złudną, czy marzycielską, że jesteśmy coraz bliżej objawienia się jakiejś polskiej politycznej alternatywy. Skąd się bierze ta moja złudna wiara? Oczywiście z kilku procesów, o których tu była mowa. Wśród nich ważne jest to, co nazywa się społeczeństwem obywatelskim, ale jego wagę widziałbym wprost proporcjonalnie do braku praktyk obywatelskich. Co to znaczy, że ludzie chcą "obywatelsko", a stoją w kolejkach, które nie są obywatelskie z samego założenia? Co to znaczy, że rozwija się jakieś marzenie, kiedy w całej praktyce życia — życia robotnika — w ogóle żadnej obywatelskości się nie praktykuje. Więc co się dzieje, kiedy pojawia się taka luka, zaczyna się coś rozszerzać? Myślę, że wtedy pojawia się pierwszy element tego, co prowadzi do sytuacji rewolucyjnej. Zaczyna się także dreptać w miejscu. Oczywiście ono jest takim dreptaaniem w skali wielkich nadziei i marzeń, i takich, niestety, zupełnie przyszłych, a dających się opisywać w kategoriach politycznych. I ta sytuacja jest — jak sądzę — znakomicie czytana przez władzę.

To jest pierwsza nadzieja. Druga nadzieja to jest oczywiście quasi-institucjonalizowanie się tej niezależności społecznej. Ono wprawdzie jest ważne, dotyczy głównie jakichś elit, mniej czy bardziej wykrystalizowanych, ale...

Najważniejszą wg mnie przesłanką jest zmierzch pewnej mitologii, która wzięła się w październiku 58 r. Ta mitologia ewoluowała, była bardzo ciekawym procesem. Jej efektem i dzieckiem był Sierpień i sam pomysł na "S". Mówię o zmiarze mitologii, wedle której w ramach pewnej utopii budowania asekuracyjności trzeba i można dokonywać niejakich korekt. Największą korektą tego myślenia była "S". To był znakomity przykład rozgorączkowanego społeczeństwa, które na co dzień niczym innym w ogóle się nie zajmuje. Są takie teksty klasyczne, które mówią, że tak wygląda dobre, zdrowe i szczęśliwe społeczeństwo pięknej przyszłości. To był rok '61. I to jest pierwsza nadzieja. Zgadnam się z Michałem w kwestii luki pokoleniowej. Ale ja wierzę w lukę pokoleniową, która dotyczy tych 2 typów myślenia: tego październikowego i tego nowego, które być może właśnie się objawia. Jeśli to nowe

myślenie się wyłoni, to w kontrze do tamtego, choć może przynajmniej do jakichś tożsamości, bliskości.

Drugą nadzieję widzę w tym, o czym mówił Paweł. Ja tylko przesławię akcenty. Powiedziałem, że Zachód wchodzi teraz do Rceji przez główną bramę i boerna furka nie jest już potrzebna. Dla mnie to nadzieja, ponieważ także dla Rosji jesteśmy już tylko boczną furką, w sensie militarnym, gospodarczym, strategicznym.

Myślę o spadku znaczenia militarnego, które jest wielostronnie korzystne dla Polski, tak w aspekcie wewnętrznym — ograniczenia nakładów budżetowych na zbrojenia — jak i w wymiarze zewnętrznym — wpisanie się w proces pokojowego ustalania relacji na linii Waszyngton — Moskwa. Pkze o tym w swojej ostatniej książce "Wybór jutra" Ryszard Reiff, podnosząc kwestię neutralności i demilitaryzacji w regionie Europy Środkowej. Czym innym zaś jest cywilizacyjna degradacja Polski. Tej ostatniej sprzeciwić się musi polityka polska przede wszystkim.

Degradację tę mając na uwadze jeszcze raz można wrócić do sprawy polityczności rewidynacji ekonomicznych i wówczas dopiero sensowne staje się mówienie o tzw. pakiecie antykrzyzysowym — politycznym pomysle Reiffa jeszcze z roku 1981, dziś powtarzanym przez członków obecnego establishmentu jako atrakcyjnej propozycji dla opozycji. Niewątpliwie jest to pierwsza oferta tego typu od grudniowego zamachu (i nieprzypadkowo ucywiliona po wygaśnięciu fali strajkowej), ale warto zauważyć, że jest to propozycja opóźniona o osiem lat. Dziś, jak sądzę, jedynie realna i dla Polski akuczna jest propozycja powrotu do układu politycznego z połowy lat 40. — legalnej, reprezentowanej w Sejmie i w instytucjach władzy opozycji politycznej. Takiej opozycji, która mając oparcie w NSZZ "Solidarność" i w innych niezależnych choć legalnych instytucjach społecznych i ekonomicznych, będzie mogła brać odpowiedzialność za konkretne przestrzenie życia społecznego, nie zaś — jak w koncepcji "paktu" — za jakąś abstrakcyjną całość. Polityczne uczestnictwo w sprawowaniu władzy to wedle mnie opozycyjny program minimum na nadchodzące lata.

P.S.: Mówisz, że pojawi się jakieś nowe myślenie. Sądzę, że ono albo jest, albo go nie ma. To nowe pokolenie ciągle jeszcze kojarzy mi się z dzieciadą, choć w najlepszym sensie tego słowa, czyli z WiP-em i pomarańczowymi. Uważam, że jest to rodzaj politycznej biżuterii, która może jest tutaj niezbędna, ale jednocześnie jest odmową jakiegokolwiek politykowania. Natomiast jedyną szansą jest tutaj, jak mi się wydaje, stara tradycja myślenia politycznego.

Chodzi o to, żeby wspólne problemy placowe nie były problemami wąsko ekonomicznymi i żeby znowu nie prowadziły do partykularyzacji poszczególnych grup społecznych czy poszczególnych zakładów (do czego to prowadzi w tej chwili), tylko żeby stały się rzeczywistym motorem zmian. Trzeba je zmienić na język polityczny, siłę polityczną. Z tego doświadczenia wyprowadziłbym jeszcze kilka postulatów praktycznych. Niesłychanie ważna jest dla mnie sprawa jawności budżetu państwa. To w tej chwili powinno być bardzo ostro postawione. Dlaczego tak a nie inaczej dzielony jest budżet? Ile się przeznaczają na militaria? Skąd się biorą inwestycje? To powinno się znaleźć w centrum dyskusji społecznej, politycznej. Dzięki istnieniu prasy podziemnej władza musiała przejąć część politycznych hasel opozycji, które spadły "S". Wydaje mi się więc, że forsowanie hasła jawności budżetu jest bardzo ważne, może ważniejsze od problemu własności. Bo ten problem jest w pewnym sensie abstrakcyjny. Niezależnie od tego,

Ile będzie prywatnej inicjatywy, klucz gospodarczy jest absolutnie w ręku państwa. Dlatego istotne jest, aby zasadnicze decyzje ekonomiczne były jawne, podane do wiadomości publicznej.

Drugi mój praktyczny postulat polityczny to postulat kampanii na rzecz zmiany ustawy związkowej, liberalizacji ustawy związkowej zwłaszcza w punkcie dotyczącym strajku. Chodzi tu o umożliwienie działań strajkowych. Byłbym tutaj za działaniami strajkowymi, które wg mnie mogą dawać pewne konkretne efekty: oto pewne grupy zaczynają myśleć w ten sposób — "zostajemy samorządowcami, mamy możliwość kierowania zakładem pracy. Np. kierujemy de facto stożnicą. Mamy tyle i tyle zamówień. Jak to przeprowadzić, żeby uzyskać te pieniądze? Żeby się poczuć gospodarzem właśnie nie żadnej abstrakcyjnej ojczyzny, tylko konkretnego miejsca, na którym gospodarujemy i za które czujemy się odpowiedzialni?" To, oczywiście, zadanie dla bardzo wąskiej grupy.

Moim zdaniem tylko na gruncie tego typu operacji umysłowej można wysuwać praktyczne postulaty, praktyczne żądania — żądania realne, które nie będą czysto abstrakcyjną wiarą sprawiedliwego, liberalnego i demokratycznego społeczeństwa, w którym żyć i ja również bym pragnął.

M.B.: Chciałbym dodać kilka uwag w kwestii polityczności postulatów, o której była mowa. Moim zdaniem nie jest prawdą, że postulaty, które pojawiły się w czasie ostatniego ruchu strajkowego, cofają nas w sposób anachroniczny do tego, co już było, starają się powieść schemat, który już funkcjonował. Nawet postulat legalizacji "S" nie jest cofnięciem się do tego, co istniało w roku 80/81, a skończyło się 13 grudnia. Cechą charakterystyczną ostatnich strajków, o czym w końcu wszyscy wiedzą, było to, że nie robili ich "S", która — jak powiedzieliśmy — nie ma programu, nie ma pomysłu, nie jest już właściwie silnym związkiem zawodowym, nie jest ruchem masowym, jest właściwie enklawą opozycyjną. Ta enklawa ma swoje zaprogramowane działania i jeśli pojawia się coś nieprzewidzianego, to jest to nie na ręce pewnym elitom tej opozycji, bo burzy harmonogram polityczny, przedsięwzięcie itd.

To, co się pojawiło w dużej mierze spontanicznie w ostatnim czasie, było — jak twierdzę — jednak inne. Jeżeli przeanalizować postulaty nowobuckie, to okaże się np., że strajkujący świadomie eliminowali od samego początku postulat legalizacji "S", ponieważ uznali, że byłby on zbyt dużym obciążeniem dla tego ruchu. Natomiast świadomie chcieli wprowadzić element, który stwarzałby szansę na połączenie lokalności tego konfliktu (bo sprawa placowa jest sprawą lokalną) ze stworzeniem strefy negocjacyjnej. Ta strefa niekoniecznie musiałaby funkcjonować w taki sposób, że natychmiast przytłacza minister. Byłaby pewnym sygnałem, głosem na jakiś temat.

I to są dwa postulaty: jeden, który dotyczy mechanizmu indeksacji, mówiąc krótko, i drugi, dotyczący interesów innych grup społecznych, które nie mają żadnej siły przebicia, jeśli chodzi o ich sytuację ekonomiczną (odwiedza, służba zdrowia). Twierdzę, że te postulaty znalazły się jednak na poziomie języka politycznego.

Na poziomie języka politycznego znalazł się także list do Sadowskiego z tejże

Nowej Huty. List był propozycją rozmawiania o relacji huta — środowisko, huta — przemysł dookoła Krakowa itp. To wszystko działo się w czasie, kiedy oni się też uczyli. Kiedy zakończyli strajk, rozwiązali Komitet Strajkowy i przekartakili się w Komitet Organizacyjny Solidarności, do puli spraw do załatwienia wpisali ten list do Sadowskiego, a więc kwestie ekologiczne i kwestie dotyczące reformy gospodarki, zupełnie innego spojrzenia na hutę jako na hutę właśnie, w układzie przemysłu itd.

Myślę, że te postulaty znaczą w kilku wymiarach: 1) znaczą w sferze ekonomicznej i jeśli je do tej sfery zredukujemy, będą niepolityczne; 2) znaczą w sferze godnościowej, sferze wytrzymałości fizycznej-psychicznej ludzi, którzy nie mogą już więcej pracować, bo ileś lat więcej pracowali. I to jest istotne moim zdaniem. I to staje się postulatem politycznym, bo na tym idzie, nie wypowiedziana wprost, ale jakby wykrzykana sama ta propozycja, tendencja do zasadniczej reorganizacji warunków pracy. Czy to jest polityczne, czy to jest niepolityczne? W sytuacji, w której nie ma reguł sporu, nie ma reguł rozwiązywania konfliktu, liberalizacja ustawy związkowej z prawem do strajku jest istotna, bo zaczyna stwarzać jakieś reguły sporu. Wszystkie postulaty sformułowane w czasie ostatnich strajków, łącznie z postulatami z Ursusa, łącznie z tymi, które były przedstawione do negocjacji, można sprowadzić do jednego stworzonego strefy negocjacyjnej! Jakąkolwiek. W wymiarze lokalnym.

Mówicie, że tu nie ma polityki. Że ten robotnik nie praktykuje obywatelskości. Trzeba sobie zadać pytanie: czy na poziomie elementarnym ta obywatelskość może zaistnieć? Moim zdaniem jeżeli ludzie upominają się o zaistnienie reguł rozwiązywania sporu, to upominają się także o obywatelskość. Upominają się o siebie, o pewną procedurę, w której mogą być obywatelami.

Dlatego bronie się przed powiedzeniem, że to, co się zdarzyło było anachronizmem, powtórzeniem tego wszystkiego, co było. Skromna siła tych strajków polegała na tym, że pojawił się nowy element: próba stworzenia strefy do negocjowania. Władza, gdyby była mądra...

Do tego jeszcze jedna kwestia. Latwo nam powiedzieć w dyskusji, że chcielibyśmy, aby postulat dotyczący związku zawodowego znalazł się być może nawet na dalkim miejscu, ponieważ istnieją centralne, bardziej zasadnicze postulaty, które powinny mieć charakter polityczny. W tym momencie ujawnia się właśnie to, że rewolucji nie można robić w sposób bolszewicki. Być może eksperci "S" mogliby wyprodukować gotowy zestaw postulatów, począwszy od zasadniczych: wolnych wyborów, jawności budżetu itd., do postulatów związkowego. Problem polega na małej przekładalności, słabym zakorzenieniu myślenia politycznego (może niedostatecznym, ale jakoś tam funkcjonującym) w ruchu społecznym, w społeczeństwie. Dlatego, jeśli się coś zaczyna spontanicznie, nie przez "S", od dołu, to się zaczyna od poziomu elementarnego i dopiero krystalizuje.

A.U.: Zgoda. Tylko, że kiedy rewolucja wybucha, to dotychczasowe się do jakiejś uproszczonej przedtem wizji, horyzontu. Ona go potem może przekroczyć, obalić. Wszystko jedno. My tutaj z Pawłem zgłaszamy prośbę do

historii: jak już wybuchnie, to niech ma jakiś prawdziwy horyzont, a nie makietę jako horyzont spełnienia. O to tylko chodzi.

M.B.: Tak, ale ja chciałbym do waszego dalekosiędnego myślenia dodać jeszcze jeden punkt oceny zjawisk. Horyzontu, o którym mówicie, nie było. Zgoda. Ale z drugiej strony zaczęło się wyrwanie "S" z tego horyzontu. Całe to doświadczenie może być pozytywne o tyle, o ile związek w swoim starym myśleniu nie zawlaśnie go, nie zawlaśnie tych ludzi itd.

P.S.: Czy można by postawić tezę, że ruchy, które powstają na dole, że ruchy związkowe w fabrykach miałyby odwagę powiedzieć, że nie są solidarnościowe? Czyli: nie występujemy z "S", ponieważ chodzi tutaj o realne problemy, a nie o symboliczne działania. Bo albo angażujemy się całkowicie w walkę o "S" i z góry wiemy, że przegramy, a nie można tego przegrać ładnie. Albo występujemy po prostu na zasadzie całkowicie pragmatycznej, mającej jednak podstawę duchową. Czyli mamy pewien cel do osiągnięcia i nieważne, czy to się nazywa "S", czy to się nazywa Związek Niepodległych, czy Związek Narodowy. Istotne jest to, że walczymy o pewien interes zbiorowy. Chodzi o wytworzenie mechanizmu myślenia w kategoriach dóbr wspólnych, czyli dobra wspólnego zakładu, wspólnego regionu, wspólnego kraju. Innymi słowy, logika myślenia politycznego nie jest logiką, w której arenę polityczną może zawlaśnieć — w najlepszej nawet intencji — jedna tylko grupa czy jedna tylko partia. Jak rozumiem, o to by chodziło.

A.U.: Dodałbym do tego jedno zastrzeżenie. Ja też nie bardzo wierzę (bo nie znam takiego przykładu), żeby to, co nazywamy pragmatyką, a ja nazywam praktykami społecznymi, obyło się jednak bez czegoś większego. Tego się nie da zrobić na poziomie zakładu, bez jakiegoś ideału.

L.K.: Dla mojego myślenia istotne jest, żeby zerwać z "bazową autonomią" ekonomiczną. Sfera ekonomii ma swoją autonomię, jak każda sfera ludzkiego działania, ale nie jest ona naszym litem, jak sferą ludzkiego działania. Wobec tego pewne prawidłowości dotyczące działania społecznego są również ważne dla sfery ekonomicznej. Uważam, że jedną z sfer polityki jest również tworzenie więzi, poczucia uczestnictwa w jakimś wspólnym przedsięwzięciu. Ortega y Gasset mówi o państwie, że jest w stanie rozwijać się i spełniać swoje funkcje wtedy, kiedy jest pewnym wspólnym zdaniem, kiedy jest przestrzegane jako wspólne zadanie i takie zdanie potrafi formułować. Doświadczenie "S" było równocześnie doświadczeniem budowania określonego consensusu społecznego. Okazuje się, że takie pojęcia jak consensus społeczny, mające swoją warstwę moralną, zapominane przez socjologię zarówno marksistyczną, jak i liberalną, są fundamentalnie ważne. Nagle odnalazło się ich głęboki sens. A więc również celem politycznym jest odbudowa consensusu. Dopiero na tym consensusie da się wypowiedzieć określone interesy. Inaczej wypowiedzenie interesów jest fikcją. Przeciwnie idealny obywatelski "S" był bardzo konkretny. I moim zdaniem jest konkretnie rozumiany czy też mógłby być konkretnie rozumiany przez ludzi. Nie jako utopia, porzucająca wizję "raju na ziemi", ale jako program pracownitego, trudnego, ale pełnego sensu życia.

KAZIMIERZ DZIEWANOWSKI GENERALOWIE WŚRÓD SKORUP

Przewalili się kolejne polskie wydarzenia: kwietniowo-majowe. Czy na tym sprawa się kończy? To bardzo wątpliwe, raczej szczytna. Podsumujmy więc ten etap: co się wydarzyło, co z tego wynika? Po zakończeniu strajku w Stoczni Gdańskiej istnieje pewien nastrój rozczarowania. To zrozumiałe, ale, moim zdaniem, nieuczynne. Twierdząc, że na płaszczyźnie wewnętrznej ta bitwa zakończyła się remisem. A kiedy siły niezależne remisują — to w gruncie rzeczy wygrywa, podobnie jak partyzantka, która wygrywa, gdy nie przegrywa.

Oto co się zmieniło. Wbrew propagandzie ubiegłych siedmiu lat okazało się, że "Solidarność" i jej idee żyją i nadal dysponują ogromną potencjalną siłą w społeczeństwie. Potencjalna, to znaczy taka, która ujawnia się gdy tylko powstana nieco bardziej sprzyjające okoliczności. Po drugie: okazało się, że te idee są żywe wśród młodzieży i to zarówno w fabrykach, jak i na uczelniach. Oba fakty dowodzą, bankructwa nadziei władzy, że "Solidarność" runie, a ludzie o niej zapomną. Dowodzą również, jak mało ta władza zna i rozumie Polaków.

Strajki i ruch protestu nie doprowadziły oczywiście do przekroczenia kryzysu ekonomicznego i poprawy sytuacji gospodarczej. Wielu

myśli nawet, że przyczynili się do pogorszenia jej. Sądzę, że to jest rozumowanie powierchowe i błędne. Przyczyna stałego pogarszania się sytuacji gospodarczej w Polsce i innych krajach komunistycznych jest brak reform i niezdolność do pokojowego, twórczego współwzrostu ze światem rozwiniętym, a nawet już z Trzecim Światem. Polityka gospodarcza rządu w ostatnich 7 latach polegała głównie na podwyższaniu cen i unikaniu zmian, które mogłyby prowadzić do ograniczenia władzy nomenklatury. A nomenklatura kryzys szczególnie nie interesował, interesowała ją tylko walka z "Solidarnością".

Wydarzenia kwietniowo-majowe dowiodły, że straszyć polityki gospodarczej dłużej prowadzić się nie da. Nie dlatego, że jest zbyt niebezpieczna dla kraju, bo to nie jest przedmiotem większej troski nomenklatury, lecz dlatego, że jest zbyt niebezpieczna dla samej nomenklatury. Myślę więc, że na dłuższą metę wydarzenia te: odważny zryw hutników, stoczniovców, studentów — przyniosą korzyść krajowi. Zmieniły one sytuację w sposób bardzo istotny, wstrząsnęły władzą i pokazały jej, że nie ma już czasu.

Tak to w największym skrócie wygląda na płaszczyźnie wewnętrznej. Ale są też skutki w sferze międzynarodowej. Tutaj generał Jaruzelski ponosi ciężką klęskę. Używając przemocy, odmawiając porozumienia z przedstawicielami społeczeństwa, traktując robotników w sposób obelżywy, pomiatając nawet własnymi związkami, nadużywając dobrej woli Kościoła i wprowadzając Kościół w błąd — rząd własnoręcznie zniszczył to, nad czym długo pracował: własny wizerunek w oczach zagranicy jako rządu odpowiedzialnego, dążącego do poprawy atmosfery w kraju i w stosunkach międzynarodowych. Generał zadał sobie niemało trudu, aby ten wizerunek poprawić, lecz teraz zasundywał sobie coś w rodzaju własnego Afganistanu. Reakcje amerykańskie, brytyjskie, zachodniemieckie, francuskie, włoskie nie pozostawiają w tej sprawie wątpliwości. Klęskę musi ten wizerunek wyglądać, skoro rząd PRL potępia nawet francuscy komunistki.

Na ziemi leżą potłuczony skorupy. Rząd zachował się jak ta przekupka, która w napadzie histerii rozwalila własny stragan. Czy znajdzie się ktoś, kto by ją potraktował jak poważnego kupca? I czym będzie ona teraz handlować?

Kazimierz Dziewanowski

Od redakcji: Ukazała się książka Andrzeja Micewskiego "Kościół wobec "Solidarności" i stanu wojennego". Tekstem Antoniego Maciarenwicz rozpoczynamy druk artykułów poświęconych politycznym aspektom tej problematyki.

Stosunek Kościoła do "Solidarności" — Kościoła rozumianego w wymiarze hierarchicznym, a przede wszystkim Prymasa i Papieża — jest wciąż przedmiotem dyskusji i rozważań. W analizach tych przeszłość nakłada się na współczesność i okres stanu wojennego przywoływany jest najczęściej jako zasadniczy punkt odniesienia. Nic więc dziwnego, że przeważają emocje, którym rzadko towarzyszy rzetelna wiedza, a jednostkowe wypadki

straszycielami rozmów Prymasa z gen. Jaruzelskim, Piepięciem, dyskusji Komitatu Wspólnej Episkopatu i rządu. Micewski cytuje obszerne fragmenty memoriałów, listów i wewnętrznych notatek dotyczących akcji charytatywnej, interwencji dotyczącej i opiekunów prowadzonej przez abpa Bronisława Dąbrowskiego; omawia negocjacje, w których uczestniczyli bp Jerzy Dąbrowski i ks. Alojzy Orszulik.

Decyzję o ujawnieniu tych dokumentów uważam za bezprecedensową i to nie tylko dlatego, że pozwala w nowym wymiarze spojrzeć na stosunek Kościoła do "Solidarności" i dostarcza historikom materiał, do których zwykle szary człowiek nie ma dostępu nawet po dziesięcioleciach. Jest to decyzja dobrze oddająca nową postawę hierarchii Kościoła

porozumieniu pod warunkiem uczestnictwa "Solidarności" i zagwarantowania odpowiedzialności przedstawicieli. Władze pragnęły, by Kościół wszedł do Frontu nie czekając na "Solidarność", a potem, 9 XII, niezobowiązująco sugerowały swoją gotowość do ustępstw pod warunkiem wycofania się Związku z uchwał radomskich. Prymas, po rozmowie 5 XII z kierownictwem "Solidarności", wystąpił do posłów z wezwaniem, by nie głosowali za udzieleniem rządowi nadzwyczajnych pełnomocnictw, a do generała Jaruzelskiego skierował list z apelem o podjęcie jeszcze jednej próby porozumienia. 7 XII Prymas odbył następne spotkanie z przedstawicielami Związku, podczas którego ostro skrytykował tendencje radykalne i zażądał, by zwo-

ANTONI MACIARENWICZ

Kościół — stan wojenny »SOLIDARNOŚĆ«

zostają wyniesione do rangi dowodów ostatecznych. Dlatego też cenna staje się wydana niedawno przez Edition du Dialogue książka Andrzeja Micewskiego "Kościół wobec "Solidarności" i stanu wojennego".

Książka ta zawiera szereg tez i hipotez, z którymi trudno się zgodzić lub które mogą wzbudzić odruchowy protest. Rysuje genezę opozycji lat 70-tych, przebieg wydarzeń, które doprowadziły do stanu wojennego; zawiera też obszerną część polemiczną ze stanowiskiem paryskiej "Kultury". Ta partie książki z pewnością będą powodem jeszcze wielu dyskusji i sporów, ale nie one wywołają mi się najważniejsze. Najważniejsze bowiem jest to, że książka Micewskiego przynosi masę nieznanego dotąd materiału fakto-graphicznego z archiwów kościelnych, obrazującego ogrom wysiłków Kościoła w obronie "Solidarności" podczas stanu wojennego. Możemy więc zapoznać się z omówieniami lub

wobec laikatu, charakter dokonujących się w tej mierze przemian. Dość powiedzieć, że do żadnego innego okresu dziejów Kościoła w Polsce po 1945 r. nie dysponujemy dokumentacją porównywalną z tym, co prezentuje w swej książce Micewski.

Przyjrzyjmy się więc, jak w świetle tej dokumentacji wygląda wysiłek Kościoła zmierzające do uratowania Związku.

Jesienią 1981 r., po odejściu Stanisława Kami z stanowiska I sekretarza KC PZPR, coraz więcej sygnałów wskazywało na to, że zbliża się rozważanie siłowe w oparciu o wojско. Kościół podjął wtedy ostatnią wielką próbę mediacji, doprowadzając 4 XI do spotkania Prymasa Polski, Lecha Wałęsy i generała Jaruzelskiego. Dyskutowano nad koncepcją Frontu Porozumienia Narodowego, lecz przygotowanej deklaracji nie podpisano. Również późniejsze wysiłki do niczego nie doprowadziły. Kościół gotów był wziąć udział w

lennej akcji "czysto politycznej" nie wciągali do swej gry całego Związku, przekraczając bowiem w ten sposób uprawnienia, jakie otrzymali.

Micewski zastanawia się, czy nie było błędem Kościoła zbyt koncentrowanie się na kontaktach z Lechem Wałęsą, czy nie należało raczej odwołać się do szerszej opinii związkowej. Był może ostre wystąpienie publiczne wstrząsnęłoby świadomością związkowców i zmieniło sytuację? Z drugiej jednak strony obawiano się, że wystąpienie takie zostanie wykorzystane propagandowo przez władze i przyczyni się do jeszcze większego zaostrzenia nastrojów. Podsumowując te rozważania o ostatnich próbach uniknięcia tragedii, autor dochodzi do wniosku, iż w tym czasie Kościół nie mógł już nic zrobić. 13 grudnia wprowadzono stan wojenny.

Władze sugerowały później, że ich decyzje podyktowane były koniecznością uniknięcia

"większego zła". Mieczewski przypuszcza, że chodziło o to, iż zapowiedziane przez "Solidarność" na 16 XII wiece miały być wykorzystane przez wewnętrzną konkurencję do rozprawienia się z opozycją i z całą "Solidarnością". A wtedy — sądzi — interwencja była bardzo prawdopodobna. Stan wojenny miałby zapobiec takiemu rozwojowi wydarzeń.

Stan wojenny raskoczył "Solidarność". Również przedstawiciele Kościoła, przewidując takie rozwiązanie, mieli jednak nadzieję, że pozostało jeszcze kilka dni czasu. Prymas dowiedział się o wprowadzeniu stanu wojennego w niedzielę o 5.30 rano. Od tego momentu rzucił na szalę cały swój autorytet, by powstrzymać ewentualne walki bratobójcze. W ciągu pierwszych dni stanu wojennego wygłosił kilkanaście homilii, w których apel o niepodjęcie walki wybiła się na pierwsze miejsce. Równocześnie bardzo ostro potępiona została akcja władz: Prymas przyównał ją do stanu wojennego wprowadzonego swego czasu przez carat, przypominał pierwszą i drugą wojnę światową.

W tym samym czasie Sekretarz Episkopatu, abp B. Dąbrowski, rozpoczął starania o zwolnienie internowanych intelektualistów, uzyskania przez Kościół dostępu do obozów, skontaktowanie się z Lechem Wałęsą. Jeszcze tego samego dnia doszło do rozmowy abpa B. Dąbrowskiego z przewodniczącym Związku. Podejmowane interwencje doprowadziły do przyznania przezywającym w obozach szczególnego statusu, a także do zorganizowania sieci Komitetów Opieki. Zdecydowana postawa Kościoła ograniczyła wymuszanie na pracownikach państwowych deklaracji lojalności. Podjęta w czasie stanu wojennego akcja charytatywna była prawdopodobnie najszerszą tego typu w historii Kościoła polskiego. Jej znaczenia dla fizycznej i psychicznej kondycji społeczeństwa nie sposób przecenić. Był to czas, gdy opór łamano bezwzględna siłą, a przemoc atakowała się głównym argumentem. Kościół był jedynym czynnikiem, z którym władze zdecydowały się liczyć.

Postawę Prymasa niektórzy środowiska oceniali krytycznie. Sugerowano zasadnicze różnice w tonie Episkopatu oraz między Prymasem a Papieżem. Mieczewski stwierdza fałszywość tych opinii. Linia zasadnicza, przyjęta przez Prymasa jeszcze w niedzielę, została skonkretyzowana podczas posiedzenia Episkopatu 15 XII. Ohodziło przede wszystkim o przywrócenie działalności związków. Proponowano, by Lech Wałęsa mógł swobodnie spotkać się z członkami prezydium Komisji Krajowej i doradcami Związku. Kościół był gotów udzielić jednego ze swych domów uwolnionemu przywódcy. Strona rządowa w końcu kluczała udział Tadeusza Mazowieckiego i Bronisława Geremka. Grono doradców stanowili więc: Wiesław Chrzanowski, Władysław Silla-Nowicki, Andrzej Stelmachowski, Andrzej Wielowiejski. Ten zespół miał pojąć ze stroną rządową rozmowy prowadzące do renegeacji umów sierpniowych i wznowienia działalności Związku. Lech Wałęsa ten plan aprobował w pełni.

Okres największej aktywności Kościoła na rzecz podjęcia przez władze negocjacji ze związkiem przypada na pierwsze 4 miesiące stanu wojennego. Wtedy rozstrzygnięły się losy Związku i zapadały ostateczne decyzje, choć — w myśl przepisów PRL — NSZZ "Solidarność" została rozwiązana jesienią 1983 r. Intencje władz zostały jednak oznaczone już podczas spotkania generała Jaruzelskiego z Prymasem Gliemperem 9 I 1982 r., a szerzej rozwinięte w trakcie posiedzenia Komisji Wspólnej Episkopatu i rządu 18 I 1982. Strona rządowa wyrzuciła wówczas możliwość "odbudowy związku od dołu" i "poza Wałęsę". Taka "Solidarność" byłaby oparta na strukturze branżowej, a nie terytorialnej i musiałaby przyjąć program "odpowiadający wy-

mogom ustrojowym". Porozumienie miałyby oprzeć się na układzie "rząd i partia" z jednej strony, a "Kościół i laikat" z drugiej. "Solidarność" nie była brana pod uwagę. Episkopat zdecydowanie odrzucił te sugestie. Podkreślał znaczenie, siłę i autentyzm Związku. Wskazywał na wówczas się podziemie, przestrzegając przed powoływaniem organizacji strajkowych. Żądano zniesienia stanu wojennego, zwolnienia internowanych, rezygnacji z deklaracji lojalności, podjęcia rozmów z autentycznymi przywódcami "Solidarności".

W tej ostatniej sprawie rozmowy nie doprowadziły do żadnej konkluzji, choć, według Mieczewskiego, władze wciąż brały realnie pod uwagę kościelną propozycję rozwiązania konfliktu. Przez kilka dni Prymas, przekonany, że rząd zrozumie nieuchronność rozwiązań politycznych, dopuszczał nawet udział katolików świeckich w tworzonych Komitetach Odrodzenia. Dał temu wyraz w kazaniu w Kościele św. Krzyża 24 I. Mieczewski widzi w tym błąd spowodowany brakiem informacji. 28 I Lechowi Wałęsę dostarczono — wbrew uprzednim gwarancjom — decyzję o internowaniu. Protest ze strony Episkopatu nie przyniósł skutków. W tej sytuacji 4 II Prymas Gliemper przekazuje generałowi Jaruzelskiemu zasadniczy memoriał. Podkreśla w nim nieautentyczność OKON-ów i konieczność podjęcia rozmów z przedstawicielami Związku. Młodzież akademicka, porobiora Niezależnego Zrzeszenia Studentów, powinna mieć przynajmniej możliwość tworzenia samopomocowych "bratniaków".

Negocjacje w tej sprawie, choć na różnych szczeblach i w różnych formach, trwały jeszcze do kwietnia. Mieczewski sądzi jednak, że szanse ich powodzenia zasadniczo zmalały już w marcu, no rozmowach, jakie generał Jaruzelski odbył w Moskwie z innymi przywódcami państw bloku socjalistycznego. Wkrótce potem generał Jaruzelski przyjął J. Komendera i J. Dobraczyńskiego, proponując im udział w Obywatelskim Komitecie Odrodzenia Narodowego. Władza budowała własne zaplecze społeczne, nie zważając na stanowisko Kościoła i przeważającej części społeczeństwa. Na zmianę tej postawy nie wpłynęła formuła ugody społecznej wysunięta przez Episkopat 20 II, ani też sankcje zachodnie i narastające wzburzenie w kraju.

Pożądanego wpływu nie odniósł też dramatyczny list Papieża z 8 IV, w którym Ojciec Święty pisał m.in.: Zmiana postępowania władz w Polsce z pewnością zmieni także stosunek zagranicy do Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Społeczeństwa zachodnie, swobodnie z Polską wielu wiązało kultury i historii, również i w okresie stanu wojennego, świadczą różnorodną pomoc moim Rodakom w Ojczyźnie — a gotowe są od tymczasowych restrykcji o charakterze politycznym przejść do planowej i rozbudowanej współpracy. Jeśli i tę inicjatywę nie skwitowano milczeniem, trudno było się spodziewać, by sukces mogły przynieść Tezy Rady Prymasowskiej, mimo że wsparł je swoim autorytetem Prymas Polski. Kwestia ta dyskutowana była podczas spotkania Prymasa z generałem Jaruzelskim 25 IV. Powołując się na uwarunkowania międzynarodowe, Jaruzelski nie widział możliwości uwzględnienia tez, ośiarowywał zaś "znacznie większy udział ludzi wierzących w życiu publicznym". Propozycja ta została odrzucona nie mniej stanowczo, niż miało to miejsce trzy miesiące wcześniej. Mieczewski dodaje, że Prymas nigdy nie brał pod uwagę takiej alternatywy.

Zreferowane tu dość szczegółowo kolejne etapy negocjacji prowadzonych przez Kościół z władzami PRL przede wszystkim dlatego, iż do czasu ukarania się kulą Mieczewskiego nie były one szerzej znane. Opinia publiczna orientowała się, że rozmowy takie są prowadzone, było też jasne, jaka postawę zajmuje w nich Kościół. Mniej zaś znane jest stanowisko władz i oferty przez nie czytane. Były one

przez Kościół systematycznie odrzucone jako nieautentyczne i znikające do instrumentalizacji jego postawy.

Prymas brał pod uwagę dążenia społeczne, lecz musiał też uwzględniać i inne obojętne. Dla rekonstrukcji generalnej diagnozy, jaka towarzyszyła wówczas decyzjom podejmowanym przez Prymasa, przydatna może być treść jego wypowiedzi z 28 I 1982 r. do dziekanów archidiecezji warszawskiej. Oto jej główne tezy: 1. Układy z Jaltą i Poczdamu zawarte przy współudziale mocarstw zachodnich nie są podważane na arenie międzynarodowej, lecz przez podrywanie walki wewnętrznej w Polsce. Nie należy więc stwarzać złudzeń, których nie sposób zrealizować, gdyż nikt na świecie nie bierze na serio przejęcia Polski do obozu zachodniego. 2. Cierne uwarunkowania, z którymi trzeba się liczyć, to przynależność do bloku socjalistycznego i "kierownicza rola partii". Wypicie treści tych ram stanowi zadanie stojące przed chrześcijaństwem w Polsce. Polskie doświadczenie będzie miało znaczenia dla innych chrześcijańskich narodów znajdujących się w podobnej sytuacji. 3. "Solidarność" przed 18 grudnia nie wypracowała sprecyzowanego programu, a linia, którą realizowano, nie była ani narodowa, ani kościelna, ani inspirowana chrześcijaństwem. W związku skupiającym przede wszystkim katolickie masy dominowały środowiska laickie. 4. Zarówno władza jak i opozycja pragnęły instrumentalizować Kościół, lecz Kościół ma swoją misję, własne poczucie narodowej odpowiedzialności i nie da się używać jako narzędzie w czyichś rękach.

Także po kwietniowym spotkaniu z Jaruzelskim i odwołaniu Tez Rady Prymasowskiej przez władze, Prymas podnosił sprawę odbudowy "Solidarności". Było już na to coraz mniej szans nawet w czysto związkowym wariancie. Mieczewski wspomina przy tej okazji o kontrowersjach wśród członków Rady Prymasowskiej; dyskutowano, czy trzymać się nierealistycznego postulatu, stwarzającego społeczeństwu nadzieje, czy też zmienić linię postępowania. Nie wiemy, kto popierał te opinie, w każdym razie jeszcze w sierpniu 1982 r. Prymas stawiał publicznie kwestię odbudowy niezależnego ruchu związkowego z Lechem Wałęsą na czele.

Dopiero po demonstracjach sierpniowych, podczas obrad Komisji Wspólnej 7 IX odwołano oficjalnie abpów Dąbrowskiego, że "Solidarność" ma zostać otkbudowana. W odpowiedzi (25 X) władze uiszały, że Episkopat nie widzi możliwości szerszego udziału katolików świeckich w konstruowanym Patrystycznym Kuchu Odrodzenia Narodowego. Kościół uznał, że władze postanowiły tworzyć strukturę "państwa socjalizmu realnego".

W pewnym sensie był to moment przełomowy nie tylko ze względu na załamane resztek nadziei społecznych. Zniknęła też szansa na zmiany wewnętrzne, choćby w jakimś zakresie, można już było walczyć tylko o ograniczenie represyjnego ustawodawstwa, jakie władze wprowadzały w ramach zawieszona, a później zniesienie stanu wojennego. Tę walkę Kościół przegrał: tylko nieliczne i rozstrzęsłe zostały uwzględnione. Im władza czuła się mniej pewnie, tym bardziej autorzy prawem starała się chronić. Ohodziło o to, by nie mogły powstać nawet złudzenia, że kwestia władzy w Polsce jest otwarta.

Prymas osiągnął zasadniczo sukces doprowadzając do pielgrzymki Jana Pawła II w ltem 1983 r. Z względu na łączono nadzieje doraźne i długoterowe. Odstępując już od toku wywodu Mieczewskiego, pragnę przypomnieć homilię wygłoszoną przez Prymasa do kombatanów w styczniu 1983 r. Mówił tam o polskich tradycjach powstaniowych, o stratach, jakie im towarzyszyły, i psychologicznych, świadomościowych korzyściach. Proponował

LIST OTWARTY LAIKATU KRAKOWA I NOWEJ HUTY

Kierowani głęboką troską i uzasadnioną obawą o dalsze losy naszej Ojczyzny, biorąc pod uwagę zalecenia zawarte w nauce społecznej Kościoła, jak również wnioski wypływające z ostatniego synodu Biskupów — my, Katolicy Świeccy z zespołów, wspólnot i duszpasterstw środowiskowych Krakowa i Nowej Huty pragniemy określić nasze stanowisko w sprawie aktualnej sytuacji w kraju. Nie zamierzamy w tym dokumencie dokonywać szerokiej analizy ani formułować jednoznacznych sądów — chcemy jedynie wyrazić swoją opinię o sprawach, które nas niepokoją i bolą.

1. Zagadnienia gospodarsze

Pozorowana i awikowana od szeregu lat i wprowadzana obecnie reforma gospodarcza ogranicza się tylko do astronomicznych podwyżek cen — co w konsekwencji prowadzi nieuchronnie do dalszego, drastycznego obniżenia poziomu życia społeczeństwa. Żadne zagraniczne podwyżki — bez równoczesnej kontroli społecznej nie uzdrowią naszej gospodarki, zwiększą jedynie zadłużenie, które w końcu spłacać będzie nie rząd, a społeczeństwo.

2. Prawa człowieka

Przy każdym kolejnym wstąpieniu i zakreśle politycznym, władza nieustannie deklaruje demo-

kratyzację życia społecznego. Obecnie przygotowuje się ordynację wyborczą, która nie zmienia absolutnie nic i pozostawia dalej głęboki podział na uprzywilejowanych i pariasów. Gwałcone są prawa ludzi wierzących. Nieustannie zdejmowanie krzyży w szkołach i zakładach pracy, wydawane i wprowadzane do szkół książki i podręczniki o charakterze antyreligijnym, ateistycznym — są praktyką dnia codziennego. Pozbawiono nas prawa do swobodnego zrzeszania się w stowarzyszeniach, klubach i związkach zawodowych. Jest to celowa, planowa i podstępna polityka walki z Kościołem.

3. Ekologia

Sytuacja w zakresie skażenia środowiska jest katastrofalna. Działania władz dla uniknięcia klęski ekologicznej są nieporadne i daleko niewystarczające. Tymczasem budowy nowych filtrów, urządzeń odpływających i oczyszczalni ścieków nie gwarantują likwidacji skutków zapewne w ciągu najbliższych dziesięcioleci.

Uwagi końcowe

Obserwujemy obecnie duże źródnicowanie poglądów społecznych, a także oznaki apatii, bierności i zniechęcenia — co w sytuacjach konfliktowych może być zjawiskiem bardzo groź-

nym. Ochrześcijanin jest człowiekiem nadziej i nie może poddawać się apatii, dlatego w chwili obecnej czynnikiem decydującym powinna być bardziej aktywna postawa Katolików Świeckich.

List powyższy podpisały następujące wspólnoty z Krakowa i Nowej Huty:

1. Duszpasterstwo Hutników — Nowa Huta, Parafia MB Częstochowskiej.
2. Zespół Apostolstwa Świeckich — Kraków-Podgórze, Parafia św. Józefa.
3. Ruch ku Cywilizacji Miłości — Kraków, al. Wiślana — Parafia Salejtinów.
4. Krakowska Wspólnota Akademicka — Kraków, ul. Misjonarska.
5. Zespół Apostolstwa Świeckich Im. Księdza J. Popiełuszki — Kraków — Prokocim.
6. Duszpasterstwo Ekologów i Sekcja Ekologiczna Franciszkańskiego Zakonu Świeckich przy klasztorze św. Kazimierza, ul. Reformacka.
7. Grupa przy Parafii O.O. Karmelitów — Kraków, Na Plasku.
8. Zespół Powsynodalny przy Parafii Mariackiej.

Kraków, luty — marzec 1988 r.

Jak powstało Duszpasterstwo Ludzi Pracy w Warszawie?

Wszystko zaczęło się od kontaktów z zakładami pracy po Sierpniu. Przedtem nie mieliśmy żadnego wstępu do zakładów. Kiedy na przykład próbowaliśmy w latach siedemdziesiątych robić rekolekcje dla pracowników konkretnych zakładów, to okazywało się, że nikt nie miał na to czasu. Ludzie po pracy pedałili do domu, do siebie. Ich kontakt z Kościołem to tylko wizyt z parafiami — tam gdzie mieszkali. Jako pracownicy takiego kontaktu być może nie potrzebowali, a raczej aktywnie pracowano nad nimi, by o takich sprawach nie pamiętali. A przecież kiedyś były Chrześcijańskie Związki Zawodowe...

Co zmienił Sierpień właśnie w życiu tak specyficznego robotniczego parafii?

Ogromnie wiele. Ludzie się odmieniali, stali się bardziej otwarci na siebie, na in-

szymi, jechaliśmy kiedyś z paczkami do domów bardzo znanych działaczy, a było to przed jakąś rocznicą, warzędzie budy i tajulacy. Podjeżdżamy pod dom, a tam kociol i te panie, które ze mną były, wpadły w kociol. Trzymali je prawie do północy, czekam i ja. Wreszcie wypuścili je, one zmęczone chcą już wracać, a ja mówię, że trzeba jechać dalej, bo czekają na tę pomoc. Podjeżdżamy pod następne mieszkanie, też kociol. Pocekaliliśmy do pierwszej w nocy, zwinęli obstawę, to myśmy weszli. Te doświadczenia ogromnie nas sobie zbliżyły.

Ale wreszcie zaczęli ludzi wypuszczać.

I wie pan, ci ludzie przychodzili, dziękowali za opiekę nad rodzinami i część z nich włączała się w tę naszą robotę. To stało nas wzmacniało. Oj, władze wymyśliły sobie, że zaczęli, pałki — a wszystko zniknęło, tymczasem stało się wręcz odwrotnie. To nas wszystkich bardzo wzmocniło. To już jest nowa jakość,

Jakby zmienia się kształt i format ludzi. Już nie są pojedynczy, tylko dom rodzinny i tylko parafia, a poza tym tłum. Nie, teraz są to już wspólnoty. Ja bym tutaj oddzielał więcej bardzo osobiste, jakie mam poprzez kołędę i katechizację, i te wizyt, które się tworzą w kontaktach poprzez wspólnotę; te ostatnie mają charakter bardziej społeczny, obywatelski.

Jako referent Duszpasterstwa Ludzi Pracy Archidiecezji Warszawskiej — jak ksiądz proboszcz widzi sytuację innych kościołów związanych z tą pracą?

Ksiądz proboszczowie nie mają wiele czasu, by brać na siebie nowe obowiązki związane z powstającymi duszpasterstwami. To jest nowość. Najczęściej delegują do tej pracy wikariuszy. Nie każdy ksiądz jest czasem przekonany do tej pracy. To wymaga czasu. Najważniejsze, że istnieje taka potrzeba, są ludzie pracy, którzy chcą coś zrobić i Kościół

SZANSA WSPÓLNOTY

rozmowa z O. TADEUSZEM SITKO

proboszczem parafii św. Klemensa w Warszawie

nych, także w sensie religijnym. W 1981 roku to była istna inwazja święceń szatanów zakładów. Wtedy była także tutaj wędrowna Obrona Najświętszej Marii Panny. Każdy zakład miał swoje nabożeństwo, delegaci modlili się wspólnie w różnych intencjach. To był bardzo żywy czas, nie ja obawiałem się, że to nie potrwa długo.

I niedługo się wujenzy...

Tak, pierwsze obawy, że wszystko się zalamie. A stało się zupełnie odwrotnie. Powstał Prymasowski Komitet Niesienia Pomocy Internowanym i Więzionym, do którego zostałem włączony. Prowadziłem sekcję pomocy rodzinom represjonowanych działaczy. Miałem łączników w każdej delegacji, a oni mieli swoich pomocników. I tak się tworzyła sprawnie działająca sieć. I to oni dzisiaj ciągną tę robotę dalej, właśnie w duszpasterstwach. Prawie nie wyrażyli się, a sytuacje były różne.

nawet w porównaniu z okresem po Sierpniu. Są działacze, silne i stałe związki z zakładami, stała praca...

A czy jednocześnie nie zmienił się sam ludzki, ich udział w życiu Kościoła?

Wszędzie tak. Przecież dzisiaj to wszystko odbywa się bez naszego, księży, udziału. My już możemy się skupić tylko na pracy duszpasterskiej, a całą resztę robią sami świeccy. Tak się dzieje i w sensie społecznym, i chociażby poprzez aktywny udział w masach za ojczyznę, także w sensie religijnym. Ale to początek długiej drogi. Długiej.

Co zmieniła w życiu parafii kontakt z zorganizowanymi środowiskami pracowniczymi?

Tu, w parafii, mamy i duszpasterstwo akademickie, i grupy modlitewne, i DLP, i inne zorganizowane grupy. Oni nam pomagają, a my pomagamy im, wszyscy sobie nawzajem.

nigdy się nie uchylał przed taką potrzebą.

Praca będzie więc toczyć się dalej?

To w dużej mierze będzie zależało od warunków zewnętrznych. Jeżeli będziemy mogli działać, my księża, w zakładach pracy, jeżeli zostaniemy wpuszczeni poza ich bramy, do hal... W Brazylii księża są w zakładach na oddziałach z posługą duszpasterską, prowadzą przyzakładowe przedszkola, wspomagają akcję socjalną. U nas to jest "austrackie gadanie", że ktoś się zajmuje robotnikami. Jest odwrotnie, unicemożliwiają to nawet samym robotnikom. Tak jak są kapelani szpitalni, powinni też być kapelani zakładowi. Ale jako realista sądzę, że w ciągu 10 lat warunki polityczno-społeczne nie ulegną zmianie i pozostaniemy tu, gdzie jesteśmy.

Oby było inaczej. Dziękuję za rozmowę.

rozmawiał: A. Urbascki.

ANDRZEJ KOSTARCZYK

POLSKA — NIEMCY (2)

OSTPOLITIK

Nowa doktryna niemieckiej polityki wachodniej stworzyli na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych socjaldemokraci wspólnie z liberalami. W programach pozostającej przez 20 lat w opozycji SPD akcenty zjednoczeniowe były mocniej zaznaczone. Również wobec Waszyngtonu socjaldemokraci zachowywali większy dystans, zdając sobie sprawę, iż ściśle sprzeczanie interesów RFN i USA oddala perspektywę zjednoczenia Niemiec. W połowie lat pięćdziesiątych SPD występowała przeciwko układom paryskim i wejściu RFN do NATO, wysuwając koncepcję ogólnoeuropejskiego systemu bezpieczeństwa, opartego na zjednoczonych, neutralnych Niemczech (projekt Mendego i Ollenhauera). Projekt ten spotkał się z krytyką zarówno Stanów Zjednoczonych, które obawiały się „finlandyzacji” Niemiec, jak i ZSRR, który nie był gotów do zaakceptowania drugiej jego części, zakładającej wycofanie wojsk radzieckich z Polski, Węgier i Czechosłowacji.

Amerikanie początkowo traktowali Ostpolitik Brandta-Scheela z pewną nieufnością, o tyle usprawiedliwioną, iż rzeczywiste inicjatywa dyplomatyczna ekipy SPD/FDP oznaczała otwarcie nie tylko nowego etapu w stosunkach RFN z ZSRR, ale również i ze Stanami Zjednoczonymi. Po raz pierwszy bowiem Niemcy Zachodnie wystąpiły samodzielnie i na taką skalę z własną koncepcją polityczną, która niedwuznacznie nadawała priorytet interesowi niemieckiemu.

Jakie były polityczne przesłanki nowej Ostpolitik? Nowa koncepcja SPD, nosząca nazwę „przemiany przez zbliżenie” („wandel durch Annäherung”) opierała się na przekonaniu, że realizowanie niemieckiej jedności narodowej przez działania z pozycji siły i gwałtowne wchłonięcie NRD jest niemożliwe. Jak pisał E. Bahr: „Nie można tego dokonać ani działając przeciwko ZSRR, ani z pominięciem go. Polityka niemiecka, skoro nie może dążyć do rozbięcia „komunistycznego panowania”, musi zmierzać do przeobrażenia go”.

Występując już w 1963 roku z formułą „przemiana przez zbliżenie”, Bahr, Brandt i Wehner nawoływali do rezygnowania z prób wywierania nacisku na państwa socjalistyczne oraz do rozwoju wszechstronnych stosunków z NRD. SPD wysuwała na czoło polityki bieżącej zabezpieczenie „substancji narodu”. Miało temu służyć wzmacnianie więzi wewnątrzniemieckich, szeroka współpraca gospodarcza i kredytowa, przynosząca w efekcie stabilizację i oddalenie groźby kryzysu w NRD. Wszystko to miało na celu budowanie struktury „pokojowej koegzystencji” jako stanu najlepiej służącego zbliżeniu państw niemieckich, a następnie — w odległej perspektywie — pożądanym zmianom.

Jasno wypowiadał się na ten temat H. Schmidt: „Nasza polityka (...) służy temu, by nie zanikła ścieśna więź między Niemcami. Nawet głęboki kryzys, na którym niektórzy, zwłaszcza w opozycji, spekulują, nie zbliżyłby nas ani o milimetr ku państwowej jedności (...).

W NRD w toku odprężenia mwidoczniają się sprzeczności wewnętrzne. Kierownictwu NRD nie zostanie ostatecznie rozprawienie się z nimi.”

Stratedzy SPD widzieli proces zbliżenia między obu państwami niemieckimi w kilku etapach:

1. Uznanie NRD — bez rezygnacji w przyszłości z finalnego celu zjednoczenia;
2. Normalizacja stosunków z pozostałymi państwami socjalistycznymi;
3. Redukcja sił zbrojnych i zbrojeń w obu państwach niemieckich;
4. Utworzenie systemu bezpieczeństwa europejskiego obejmującego poza państwami niemieckimi Benelux, Danię, Polskę, Bułgarię, Jugosławię, Norwegię i Szwecję.

Likwidacja bloków militarno-politycznych stworzyłaby — zdaniem autorów tej koncepcji — właściwy klimat, w którym Niemcy byłyby w stanie rozwiązać swoje problemy narodowe zgodnie z zasadą samostanowienia narodów.

Nie miejsce tu na dokonanie bilansu trzydziestoletnich rządów koalicji SPD/FDP. Wyścigi przypomnieć, iż stosunki między obu państwami niemieckimi, które dwadzieścia lat temu wyglądały niewiele lepiej niż dziś kontakty między Koreą Północną i Południową, cechuje obecnie rozwinięta współpraca gospodarcza i zacieśniające się więzy między obywatelami obydwu państw. Do NRD łączą się każdego roku z Berlina Zachodniego i RFN około 22 mln rozmów telefonicznych. W 1983 r. prawie 2 mln przybyszów z NRD — głównie rencistów — gościło w Republice Federalnej. Ta liczba wzrosła w 1987 r. do 5 mln, przy świętowania udziału ludzi młodych i w średnim wieku.

Imponujące efekty osiągnięcia międzyniemieckiej współpracy na polu gospodarczym, korzystając z udzielonego przez EWG już w 1958 r. zwolnienia od cel dla eksportu NRD-owskiego. Oblicza się, że przynosi to Niemcom Zachodnim około 2 mld dolarów rocznie. Dodatkowo NRD uzyskuje ponad 2,5 mld DM rocznie w postaci świadczeń, ulg i kredytów zachodniemieckich. W ostatnich latach zawarto liczne umowy dotyczące ochrony środowiska, handlu, gospodarki, wymiany kulturalnej, sportowej i turystycznej. Wszystko to — trzeba jeszcze raz przypomnieć — osiągnięta RFN bez rezygnacji z pryncypiów strategii zjednoczeniowej.

DWIE DOKTRYNY?

Czy można mówić o różnicy doktryn politycznych w polityce niemieckiej i wachodniej między głównymi ugrupowaniami partii RFN?

Z całą pewnością dla obu obozów politycznych celem zasadniczym pozostaje zjednoczenie Niemiec. SPD widzi realizację tego samiaru przez połączenie NRD i RFN nie wypowiedając się na temat dalszych rewindykacji terytorialnych. CDU/CSU stoi niezmienne na stanowisku istnienia Niemiec w prawnych granicach z 1987 roku, co może być zmienione dopiero przez Traktat Pokojowy, przy czym odzwiają się w szeregu tej partii głosy kwestio-

nujące granicę na Odrze i Nysie.

W orientacji SPD można znaleźć elementy pewnego „appeasement”, a nawet neutralizmu. Na przykład premier Saarland La Fontaine domaga się wystąpienia Republiki Federalnej z NATO. Socjaldemokraci uważają, że zjednoczenie Niemiec musi nastąpić na drodze negocjacji z Moskwą, która w jakimś momencie może być skłonna do wyrażenia na to zgody. Musi być jednak pewne, że nie będzie to oznaczać zagrożenia jej strefy bezpieczeństwa, a nawet per saldo przyniesie jej to korzyści, np. gospodarcze. Dlatego też SPD jest tak przywiązana do idei odprężeniowych i unikania kroków mogących wywoływać irytację Moskwę. Krótko mówiąc jest gotowa wyjść naprzeciw interesom ZSRR dalej niż partię Kohla czy Straussa. Znalazło to swój wyraz przy okazji rozmieszczenia amerykańskich rakiet średniego zasięgu, kiedy to socjaldemokraci, nie licząc na to, że współautorem „podwójnej uchwały NATO” z 1979 roku był H. Schmidt, głosowali przeciwko wcieleniu jej w życie. SPD nie waha się wyrażać głośno poglądu, że interesy „Niemiec” nie zawsze pokrywają się z interesami NATO czy USA. Myśl tę wyrażało jasno hasło wyborcze socjaldemokratów z 1983 roku: „W interesie Niemiec”.

Z całą pewnością do tej pory CDU/CSU są zdecydowanymi przeciwnikami silych związków Republiki Federalnej z NATO i Stanami Zjednoczonymi. Dowiodły tego m.in. dające priorytet strategii obrony atlantyckiej i doprowadzające do dylokacji pocisków balistycznych typu Pershing i Cruise. Tradycyjna orientacja chadeckiej opierała się zawsze na formule „Freiheit vor Einheit” — „wolność przed jednością”. To tej formule zawdzięcza Republika Federalna zbudowanie demokratycznych struktur politycznych oraz prężnej gospodarki. Silya polityka RFN we Wspólnocie Gospodarczej i pakcie NATO umożliwiła wreszcie chadeckiej podjęcie polityki wachodniej nowymi środkami, z wykorzystaniem środków politycznych i ekonomicznych wypracowanych przez SPD i FDP. Dlatego CDU/CSU wstępując do władzy w 1983 roku nie zamierzała przedstawiać polityki wachodniej na stare tory. Przeciwnie, choć nowa ekipa zaczęła przemawiać w bardziej zdecydowanej tonacji, impet polityki wachodniej nie tylko nie uległ zahamowaniu, lecz nawet nasilił się. Pod rządami Kohla odbyło się w Berlinie Wschodnim więcej ważnych wizyt wysokich ranga polityków zachodniemieckich niż w każdym innym poprzednim okresie. Nowy kanclerz natychmiast zaprosił Honneckera do złożenia wizyty w Bonn, a ten udał się z wizytą do Moskwy. Tam wreszcie doszło do spotkania między obu przywódcami państw niemieckich, określanego jako przyjazne i pełne wzajemnego zrozumienia. NRD otrzymała wkrótce potem i mld pożytek. Nie należy przy tym zapominać, że wszystkie te wydarzenia działy się w czasie ponownego wzrostu napięcia między Wschodem i Zachodem. Szczególnie groźnie wyglądała sprawa instalowania na obu częściach ziemi niemieckiej amerykańskich i radzieckich rakiet. Trzeba zauważyć, że oba rządy zrobiły wszystko, aby zminimalizować w swoich dwustronnych stosunkach niebezpieczne implikacje pogorszenia stosunków między Moskwą a Waszyngtonem.

Z nawrotem odprężenia między superpaństwami stosunki wewnętrzniemieckie, jak i wachodnia aktywność Bonn, znów zintensyfikowały się. Douśka do skutku długo zapowiadana wizyta i sekretarza SED Ericha Honneckera w RFN, podczas której szef państwa wachodniemieckiego mógł nie tylko odwiedzić swoje strony rodzinne w Saarland, lecz również przekonać się, jak żywa jest więź między Niemcami i ile Republika Federalna

gotowa jest świadczyć na rzecz jej rozwoju i pogłębienia.

Głównym partnerem i kontrahentem RFN na wschodzie pozostaje oczywiście ZSRR. Jesienią 1987 r. odwiedził Moskwę premier Badenii Wirttembergii z ramienia CDU Lothar Späth, a w styczniu 1988 r. ze spektakularną wizytą, bawił w Związku Radzieckim Frans J. Strauss. Jego pobyt w stolicy ZSRR, ten entuzjastycznych wypowiedzi na temat Gorbaczowa i "pięciotrojkę", dowodzą ostatecznej ewolucji doktryny chadeckiej. Okrzyknięta wymiana delegacji na wysokim szczeblu — w Bonn przeżywał w lutym br. min. spraw zagranicznych ZSRR Szewardnadse, wkrótce ma dojść do skutku kolejne spotkanie między Kohlem i Gorbaczowem — wskazują na obustronny wolać przypięszenia i poszerzenia współpracy. Jest to cel, do którego dąży Republika Federalna od wielu lat. Szczególnie nadzieje wiąże się z obszarami "sophisticated technology", przemysłem elektronicznym, atomistyką itp. RFN ma wiele w tych dziedzinach do zaoferowania i równie duże są potrzeby ZSRR.

W polityce RFN istnieje pewne — można by powiedzieć — "dialektyczne" napięcie między polityką wewnętrzną i wschodnią oraz zachodnioeuropejską i atlantycką. Wynika to z utrzymania Niemiec na linii dzielonej Europie i strefy konfrontacji dwa bloków. W Bonn, a również w Berlinie Zachodnim — choć ze zrozumiałych względów — zmniejsza mocą — coraz większy priorytet udziela się nadszere interesom samych "Niemców", dlatego polityka niemiecka odznacza się coraz wyraźniejszą dwójstoczną. Reagując zgodnie ze zmieniającymi się warunkami, Niemcy starają się nie zanymać żadnej opcji.

WIDZIANE Z WARSZAWY

Niemcy pozostają po ZSRR poddawany dla polityki polskiej punktem odniesienia. Powstaje pytanie: na ile polityka rządu PRL na odcinku niemieckim oparta jest na awanturę, długofalowej koncepcji niewątpliwym sukcesem Gomułki było doprowadzenie do zawarcia układów z RFN w 1970 roku. Z punktu widzenia interesów Polski istnieje konieczność samodzielnego porozumienia z Republiką Federalną, a nie było wówczas zupełnie oczywiste, czy nowa Ostpolitik rządu federalnego nie zostanie pokwitowana po stronie wschodniej jedynie przez układ ZSRR z RFN oraz porozumienia międzynieckie i regulacje w sprawie Berlina Zachodniego. Warto na marginesie zauważyć, że w kłopot Gomułki panowało przekonanie, iż poscatowienie go w obliczu wydarzeń grudniowych na łasce losu było rodzajem rewansu za stanowczość w sprawie polskiego układu. Bez względu na to, ile w tych poglądach jest prawdy historycznej, wskazują one na zakulisową stronę gry dyplomatycznej, która musiała się w tym okresie toczyć.

Oceniając politykę PRL wobec RFN z perspektywy czasu, nie można abstrahować od trudnych warunków, w których musiała być realizowana. Nie może to jednak tłumaczyć doświadczeń, braku dalekosiężnej wizji i powolających się niekiedy akcentów hysterii. Wynika to głównie ze słabości PRL oraz z anachronizmem używanych schematów, nasnaczonej fobiami i kompleksami antyniemieckimi. Szczególnie nierozsądne jest instrumentalizowanie "zagrożenia niemieckiego" dla potrzeb polityki wewnętrznej. Operowanie stereotypem niemieckich i rewansyzmu jest zabiegami szkodliwym, bowiem kreując fałszywego wroga, rozbija opinię publiczną wobec rzeczywistych zagrożeń.

Inną słabością polityki PRL wobec Niemiec jest zbyt wąskie zaplecze społeczne. W ogromnym stopniu obciąża to winą stronę

rządową. Wystarczy przypomnieć brutalną kampanię władz PRL wymierzoną przeciwko Prymasowi Stefanowi Wyszyńskiemu po liście biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku. List ten odegrał historyczną rolę w powojennych stosunkach polsko-niemieckich i może służyć za wzór przewidującej polityki, nie obciążonej ciasnym partykularizmem, a zarasem prowadzonej w najlepiej rozumianym interesie polskim.

Polityka polska wobec Niemiec musi być spójna — dotyczy to zarówno rządu, jak i środowisk niezależnych oraz Kościoła. Budującym przykładem może tu być wizyta w RFN w 1977 roku kardynała Stefana Wyszyńskiego, który zażądał uwzględnienia obecności ambasadora PRL w protokole dyplomatycznym. Nie zwalnia to oczywiście opozycji z prawa i obowiązku krytykowania polityki rządu tam, gdzie mijają się ona z interesem narodowym.

Biorąc pod uwagę obiektywne uwarunkowania, położenie Polski i charakter niemieckiej Ostpolitik, można sformułować kilka przesłanek, na których powinna się opierać polityka polska:

1. Polsce w przewidywalnej przyszłości nie zagraża agresja ze strony Niemiec. Niemcy stracili bowiem możliwość prowadzenia agresywnej polityki niezależnej, tak ze względu na związki z Europą Zachodnią, jak i ze względu na brak materialnych możliwości. Tym natomiast, co budzi obawy, jest rosnąca atrakcyjność cywilizacyjna i kulturowa RFN, jej ogromne możliwości gospodarcze i w znacznym stopniu polityczne, które mogą sprawić, iż Republika Federalna, już teraz wysuwająca się na scenę integrującej się Europy, może w przyszłości zdominować Europę Wschodnią. Uzależniający partnerów wpływ ekonomiczny i technologiczny może doprowadzić do realizacji przez Niemców celów, które były militarnie nieosiągalne.

2. Potencjał niemiecki uległby oczywiście wielkiemu wzmocnieniu na skutek zjednoczenia. Podział Niemiec, nawet w przyszłej konstelacji europejskiej, leży w interesie Polski, natomiast nie leży w sferze jej możliwości kontrola procesu zjednoczeniowego. Zarówno CDU/CSU, jak i SPD starają się prowadzić swoją grę dyplomatyczną bezpośrednio z ZSRR, a przesunięciem na drugi plan innych stolic wschodnioeuropejskich, w tym Warszawy. Zabiegi te ułatwia średnioklasowa rola i miejsce Polski w Europie. Jest najwyższym nakazem polskiej racji stanu, aby zatrzymać tendencję degradującą pozycję Polski w układzie międzynarodowym.

W obecnym układzie sił, który będzie trwał również w dłuższej perspektywie czasowej, możliwości aktywnego działania Polski są w dużym stopniu funkcją jej potencjału w bloku wschodnim. Nie oznacza to w żadnym przypadku rezygnacji z obrony suwerennego partnerstwa i strzeżenia własnych interesów w stosunkach z ZSRR.

Polityka polska musi więc być na tyle elastyczna i przewidująca, aby ewentualne zjednoczenie Niemiec (czy jakkolwiek pojawiające się tu przekształcenie) nie stało się dla Polski wydarzeniem zaskakującym i godzącym w nasze interesy.

3. Nie jesteśmy szkodliwi na wieczną wrogość wobec Niemiec, należy jednak brać pod uwagę obiektywne uwarunkowania polityki niemieckiej, w której interesie leży słabość partnera polskiego. W sposób wymowny daj temu wyraz Horst Emke, SPD-owski rzeszki rządu, który w ferworze dyskusji telewizyjnej w 1983 roku za największy sukces Ostpolitik swego rządu uznał wzmocnienie NRD przy destabilizacji PRL. Niezależnie od tego, że przecenił nieco wpływ RFN na wydarzenia w Pol-

sce — w końcu mądry rząd mógłby zrobić lepszy użytek z 4-miliardowego kredytu — wypowiedź ta odsłania drugie dno dyplomacji Bonn, bez względu na to, jaka ekipa jest u władzy.

4. Choć osłabienie Polski leży w interesie Niemiec, RFN nie jest jednak zainteresowana kryzysem w Polsce, który wzmaga napięcie w Europie i grozi radziecką interwencją. Byłby to ceka w delikatną infrastrukturę stosunków wewnątrzniemieckich. Jak już stwierdzono, realizacja długofalowych interesów niemieckich wymaga sprzyjającego klimatu odprężenia. I znów warto się posłużyć znamieną wypowiedzią. Goszczący w NRD 13 grudnia 1981 r. H. Schmidt tak skomentował ogłoszenie stanu wojennego w Polsce: "Oby z panem Honeckerem jesteśmy wiele smartwieni, że okazało się to jednak konieczne."

5. Niemcy nie mogą być pozbawione podstawowego prawa narodów — prawa do samostanowienia. Trwale rozwiązanie problemu Niemiec może jednak nastąpić wyłącznie w powiązaniu z procesem uzyskiwania przez Europę podmiotowości. Niemcy spowodowały rozbicie Europy i same w wyniku jej podziału uległy dezintegracji. Dlatego też są w sposób szczególny obciążone zobowiązaniami w stosunku do kontynentu jako całości. Dysponując potężnym potencjałem RFN może i powinna odegrać w procesie ogólnoeuropejskim znaczącą rolę. Proeuropejska orientacja Republiki Federalnej to dla Polski istotna gwarancja pożądanego ułożenia wzajemnych stosunków.

6. Pojednanie między narodami — jeśli ma być szczere i trwałe — musi następować na poziomie najniższym, w międzyludzkich kontaktach. Nie można nie zauważyć, iż istnieje w RFN wiele środowisk Polsce przyjaznych, a ich działalność wynika ze szlachetnych pobudek szlifiera między naszymi narodami. Wystarczy wspomnieć takie inicjatywy, jak Bensberger Kreis, Silbesechnehen, Maksymilian Kolbe Werk, officyna Dedeciusa czy inne liczne przedsięwzięcia i akcje Kościoła katolickiego i ewangelickiego. Tego typu inicjatywy tworzą fora i płaszczyzny autentycznych spotkań i wymiany poglądów. Bardzo ważna jest obecność w nich przedstawicieli polskich kół niezależnych.

7. Szczególnie bolesną sprawą jest krótkowzroczna polityka władz PRL w stosunku do Polaków emigrujących bądź przebywających już na obczyźnie. Dobitną i tragiczną w swej wymowie dla tej sprawy ilustracją stanowi wyjazd do RFN Ślązaków i Warmiaków, którzy przez pokolenia utrzymywały na tych ziemiach polskość. Po 1981 roku wyjazdy znacznie nasiliły się — wyjeżdżają inżynierowie, technicy, lekarze, architekci. Sama decyzja wyjazdu, będąca najczęściej skutkiem różnego rodzaju sztykan czy też ludzkiej dążeń do poprawy bytu, jest dla większości tych ludzi i dla Polski dramatem. Ten dramat powiększają dodatkowo rozmaite biurokratyczne utrudnienia i zwykła głupota administracji wobec ludzi już będących za granicą, w skutek czego ich kontakt z ojczyzną ulega stopniowemu rozłamaniu. Wystarczy przypomnieć odrzucony przez Sejm projekt Edmunda Osmańczyka w sprawie podwójnego obywatelstwa i innych posunięć mających te kontakty rozciąć i ochraniać. Polska traci swoją Polonię. Jakże inną politykę emigracyjną prowadzi RFN.

8. Polityka sił niezależnych w Polsce mająca na celu rewindykację polityczną, narodową i społeczną, powinna w swojej strategii i taktyce czerpać wzór z polityki zjednoczeniowej Niemiec, a jej długofalowości, elastyczności w doborze metod i środków, wariantowości, realizmu i konsekwencji.

Andrzej Kostarczyk

TADEUSZ SOBOLEWSKI STRASBURG

To miasto kojarzy się Polakowi z katedrą, z pasztetem strasburskim i z owczarkami alpskimi, a nie z Radą Europy i Parlamentem Europejskim. W folderze, który dostałem w hotelu, Strasburg umieszczony jest w samym środku Europy, ale jest to Europa liczona nie od Uralu, tylko od Łaby. Od 19 lat działa w Strasburgu Instytut Praw Człowieka, założony przez Rene Cassina, autora tekstu ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka, laureata Pokojowej Nagrody Nobla w roku 1958. Od lat Instytut urządza festiwal filmowy.

Dziennikarze z Polski rzadko tu docierali. Filmy — owszem. Dwa lata temu sukces odniósł Szulkin, w którego filmach dopatrywano się reakcji na stan wojenny. W zeszłym roku jedną z głównych nagród dostał Janusz Zaorski za "Jezioro Bodeńskie" wg Dygata. Ten film robi na Zachodzie wrażenie, ukazuje bowiem polski dramat z punktu widzenia Europejki, zakochanej w polskości do tego stopnia, że pojmuje Polskę lepiej niż bohater — szwyjca. Dygat odsłonił pewien stereotyp polskości i ośmielił go. Tymczasem widokowi na Zachodzie, jak to Suzanne, biorą stereotyp za dobrą monetę i wzruszają się nim. Szwyjstwo pozostaje dla nich nieczytelne. Widzą natomiast co innego — niewolę, krasy w oknach szkoły w Konstancji, gdzie przybywają internowani. Film ukazuje jakby mimochodem związek między polską megalomanią, skłonnością do imponowania niewinnym cierpieniem, a niewolą. Czas dodał nowych znaczeń tekstowi Dygata: oto wszyscy znaleźliśmy się niby w jakiejś łagodnej niewoli, w której na wiele nam się pozwala. Ta dziwna niewola sprawiła, że nawet dumne gesty łatwo zmieniają się we własną karykaturę.

W Strasburgu podczas kolacji wydanej na cześć Zaorskiego ("Matka Królów" otwierała w tym roku festiwal) siedziałem koło pani Françoise Gros, dyrektorki festiwalu i, pokonując braki we francuszczyźnie, słuchałem, co mówi. Mówiła, że na Zachodzie ludzie wiedzą o naszych cierpieniach i że ta wiedza poszerza ich doświadczenie. Mówiła jak Suzanne w "Jeziorze Bodeńskim". Miałem ochotę odpowiedzieć (nie zrobiłem tego), że nie poscauram się do cierpienia. Może i ani cierpieć, ale nie ja. Jeśli cierpieć, to głównie dlatego, że zarabiam 80 dolarów miesięcznie, a nie 1000. Prawdziwym wynaczelnikiem naszego poniklenia i sniewolenia jest poziom życia.

Z kolei Szwajcarka twierdziła, że doskonale czuje polską egzotykę i że Polacy w swoim temperamencie przypominają Jej Brazylijczyków. Brzmiało to nawet pochwlebnie, wręcz zachęcająco. Ale kiedyś porównywano nas z Hiszpanami, z racji azlacheckości. Szwajcarka na to, że nie lubi Hiszpanów, są zbyt dumni i zamknięci w sobie. Chciała powiedzieć komplement, ale przy okazji wyrugowała mnie z Europy.

Polska nie ma stałego miejsca w świadomości Europejskiej. Równocześnie cierpiąca i triumfująca, poniziona przez historię i wywyższona przez papieża (który wcale nie jest poważnie lubiany). Zachód nie wie, czy naprawdę jesteśmy pokrzywdzeni, czy może sami sobie winni? Kto nas właściwie okupuje? Czy jesteśmy winnicami, czy raczej śmieciarzami? Naszym cierpieniom w stanie wojennym fama nadała niebywała skala, a to z kolei mogło wzbudzić reakcję nieufności. Europejscy, którzy dają składki na pomoc dla biednej Polski, równocześnie czyta ogłoszenia, takie jak to (autentyk, Kolonia): "Biedna Polka, lat 36, ładna, z dużym bluzem, od niedawna w tym kraju, poszukuje pana, który by ją przysparzał

i dał jej ojczyznę." Polska jako podkasana wdowa... Malował taką Malczewski. Ale dla Zachodu wszystko jest za trudne. Łatwiej im wyobrazić sobie, że rozstzeliliwują nas na ulicach, niż że dramatem może być brak mleka i papieru toaletowego.

"Matka Królów" podobała się w Strasburgu. Zrozumiano, że matka to oszukany naród, a Lewen — oszukany komunista. Do konkursu natomiast stawał film Waldemara Krzyżaka "W zawieszaniu". Nie dostał żadnej nagrody, mimo niewielkiej konkurencji. Fabuła, z pewnymi oporami, była czytelna. Metafora wierności również. Jednak przesłanie filmu "trwamy w opozycji, a doczekamy się wolności", wydało się wątpliwe, gdy wyszło na jaw, że film jednak był w Polsce oficjalnie rozpowszechniany Pytańcie o rozpowszechnianie było testem na jego "bojowość". Sprawność realizacyjna, gładkość opowiadania, udział renomowanych aktorów — wszystko w tej sytuacji delalał przeciw filmowi, wskazywało, że był zrobiony w warunkach normalnych. Niektórzy widzowie myśleli (jak się okazało podczas dyskusji), że uciekający AK-owice kolaborantem. Ta sytuacja wydawałaby im się ciekawsza w kategoriach esyso ludzkich. Padło inteligentne pytanie:

— Czy Janda byłaby tak samo wierna ukochanemu, gdyby był prawdziwym przestępcą? Czy wtedy też by go ukrywała?

W Strasburgu oczekiwano od kina albo konkretnych przykładów łamania praw i ideologii (jak w filmie "Początek smoku" Jana Sutowego, wzruszającej p. następcę o kolorowym emigrancie w RFN, uświadomym z kraju w momencie, gdy zakłada restaurację), albo dramatycznej syntezę życia w komunizmie (jak w nagrodzonym Grand Prix filmie bodźackim Mirosława Mandlicia "Idąc po wodzie", gdzie dawny bohater pracy socjalistycznej w poczuciu klęki całego swego życia, staje na progu meczetu). Film polski, na tym tle, dawał zbyt mało materiału posnawczego. Był jedynie gestem, wymuszającym szacunek. Podczas dyskusji o filmie odbywał się oświetlony kontroldana: dumny Polak chce się urzypodobać Europie swoją azlachezną postawą... Ozy to jednak miłe, musieć wciąż być tym sz. stym, który budzi wątpliwości?

Pomyślałem, że dla Europy pożądanym w Polaku jest to, czego on sam się wstydi. Mamy kłopoty z dobraniem odpowiedniej formy, w jakiej moglibyśmy przedstawić światu. Nie chcemy być takim, jak nas widzą, ale z drugiej strony musimy czymś kokić wad, skoro nie mamy rzeczywistych atutów, ani siły, która by za nimi stała. W rezultacie: Polak za granicą nie lubi sam siebie. I dlatego zadaje pytanie.

Festiwal strasburski jest imprezą skromną. Brak fur łusów s" wodował, że w tym roku pokazy filmów festiwalowych odbywały się w wysłętym kinie porno. Zdarszało się, że jakiś ni-sorletowany gość wpadał z ulicy, śladal w fotelu obłitym ceratą, oglądal przez chwilę dzieje nieznaczącego Węgra, Jugosłowianina lub Polaka, i wybiegał rozczarowany. Publiczność było mało, prawie zero i dzieł alkarze, trochę licealistów i studentów. W sąsiednich kinach wyświetlano filmy, które same mogłyby się słożyć na znacznicie bardziej atrakcyjny festiwal "w obrońcie praw człowieka". Ludzkie tłoczyli się na "Nieznosną lekkość bytu" wg Kundery, na "Krzyż o wolność" Attenborough (o murzyńskim na- zenniku w RPA). Ale najdłuższe kolejki ustawiły się na Spielberga. Jego ostatni film "Imperium słodca", potępiany

przez krytykę, odnosi wielki sukces sowy (rzecz dzieje się w 1945 roku w Orlbach; oczami angielskiego chłopca oglądamy koniec łowazli łepościckiej). Ohiny są modne. Spielbergowi wtóruje tematem chińskim Berio-lucci w "Ostatnim cesarzu". Jewison, ten od "Skrypka na dachu", zrobił bardzo zabawną komedię liryczną o Włochach nowojorkich, "Światło księżycy". Dogrywano "Biesy" Wajdy, zapowiadano "Frantic" Polańskiego.

Z kina szedłem do katedry, o k' bżej trudno powiedzieć, czy jest niemiecka, czy francuska z pochodzenia. W tłumie, śpiewającym w Niedzielę Palmową "Hosanna", t.e było też ważne, skąd ja jestem. Z katedry — znowu do kina. Natłok wrażeń sprawił, że wkrótce poczułem się uwolniony od kompleksów, choć umieszczona przy Rynku tabliczka marmurowa z napisem "Solidarność vivra" przypominała mi, skąd jestem. Urok takich imprez polega na satraczeniu się. Mając przy sobie paszport i bilet powrotny, wtapiamy się w obcy tłum, stajemy się częścią tajnej publiczności i zaczynamy przejmować się innymi sprawami niż polskie. To zdrowo, pozbyć się na chwilę resentymentu, przejąć cudzą bleda.

Europejską otwartość, gotowość do brania odpowiedzialności za cudze problemy, ich umiętność wehodzenia w akcję obcego, dobrze reprezentują filmy Louisa Malle'a (u nas znanego jedynie z filmu "Viva Maria"). Na festiwalu pokazywano jego dokumenty. W kinie obok zeszli nagrodzony w Wenecji film "Do widzenia, chłopcy", autobiograficzna historia z czasów okupacji — przyjaźni dwóch uczniów klasztornej gimnazjum, z których ten drugi jest Żydem, ukrywany przez zakonników. Na film Malle'a prowadzono w Strasburgu daleki szkolne. Przyjemnie było słyszeć, jak rozdodkazywa" publiczność przychleha, oglądając na ekranie swoje... rówieśników.

Dokumenty Malle'a o emigrantach w Ameryce: w rła postaci, należących do różnych n., wyznań, narodowości. Wszyscy sadowoleni i wyboru. Były aktor radziecki uczy amery ańskich studentów metody Stanislawskiego. "W tym kraju nikt się o mnie nie troszczy — mówi — ale tutaj wszystko zależy ode mnie." Właskość indagowanych odpowiada podobnie.

— Testkna do kraju?

— Tak.

— A zostawiasz w Ameryce?

— Tak.

Tylko Kubanka z Miami mówi inaczej:

— Brakuje pani Kuby?

— Nie, ja t n nigdy nie wrócę. Kuba — to są moi przyjaciele tu.

Nestor Alimendros, znany operator filmowy, laureat Oscara, sam wychowany w Hawanie, zrobił pełnometrażowy dokument "Nikt nie usłyszał", oparty na relacjach więźniów politycznych, którym udało się wydostać z Kuby ("politycznych" w obozach i więzieniach jest tam podobno 30 tysięcy). Opisują dyktaturę Castro, pod wieloma względami przypominającą stalinizm. Ten sam system "wykalkulowanego terroru", w którym każdy jest podejrzany i ma obowiązek śledzić każdego. W więzieniach siedzą także komunistki, dawni towarzysze broni Fidels. Uciekinierzy określają go jako "połączenie dyktatora południowoamerykańskiego z Iwanem Groźnym". Nawet w "L'Humain" można przeczytać, że "nie ma na świecie krzyża, gdzie prawa człowieka byłyby w takim ponikleniu".

Powraca temat żydowski. Austriaczka Ruth Beckermann pokazała imprezyjn "F. cd na 1.2

piorowy most", dokumentalną relację o wyprawie w rodzinne strony swego ojca, na rumuńską Bukowinę, która była przed wojną skupiskiem Żydów. Rodzice reżyserki żyją, ojciec był w armii radzieckiej, matka w Palestynie. Film mówi o tym, że po zagładzie Żydom europejskim trudno odnaleźć swoją tożsamość, czują się obco zarówno w Europie, jak w Izraelu. Sprawa Waldhelma wrębowała nie tylko protesty Żydów, ożywiła również antysemityzm w Austrii.

— Skąd jesteście? — spytała Ruth Beckermann.

— Z Polski. Była pani w Polsce?

— O nie, to antysemicki kraj.

Tego się nie spodziewałem. Zmroziła nastroj. A kiedy zacząłem coś mówić o zainteresowaniu młodzieży polskiej kulturą Żydów, ucisła:

— Filosemityzm!

Pomyślałem w tym momencie, że Polacy i Żydzi mają podobne wady, z ksenofobią na pierwszym miejscu. Te wady nas łączą i dzieli.

Następnego dnia pokazywano na video film Marcela Lozińskiego "Świadkowie", o pogromie kieleckim w 1946 r. Przyszło zaledwie parę osób. Wśród nich Ruth Beckermann. Uśmiechnęliśmy się do siebie pojednawco. Poczuliśmy ulgę, że film Lozińskiego znalazł się w programie. Fakt, że go oglądaliśmy razem,

stanowił jakby legitymację, że nikt z nas nie jest antysemitą. Może raczej miał Jan Błoński mówiąc, że trzeba im oddać, co się należy, nawet jeżeli to oni są niesprawiedliwi. Takie gesty nie "kują głąbada", przeciwnie, budzą zaufanie w ramach zachodniej mentalności, aż do przesady skłonnej do brania na siebie odpowiedzialności za zło. Mówiąc prawdę o tym, co było, stajemy ponad ziemię i porzucamy się kompleksu Polaka, któremu "za wolność, panie, wybił". Cóż szkodzi: okazać się silniejszym i bardziej pewnym siebie, niż się jest naprawdę?

Tadeusz Sobolewski

IRENEUSZ KRZEMIŃSKI CO SIĘ WYDARZYŁO W MARCU 1968 R.? cd ze s. 2

Przeciwko czemu zaprotestowali studenci? Przeciwko bezprawnemu usunięciu z Uniwersytetu kilku kiegów, w tym Adama Michnika. Adam Michnik od początku stał się jakby osobą-symbolom, lecz przecież chodziło nie tylko o niego, ale o prawo do swobodnego wyrażania swych poglądów. Nawet gdyby były one krytyczne pod adresem PZPR i sposobu działania państwa. Chodziło również o swobodę myślenia i uprawiania nauki, o zagwarantowanie tzw. praw akademickich. Stłumienie protestów, które podjęto w imię ludzkiej solidarności i "humanistycznych" idealów, nie tylko ukazało rozdział między deklaracjami a praktyką tzw. socjalistycznego państwa, lecz właściwie zaprzeczało prawa do korzystania z pomocy przysługującej ludziom w socjalistycznej wolności. Co to znaczyło?

Przed wszystkim, okazało się, że ideał "socjalizmu z ludzką twarzą" albo "socjalizmu humanistycznego", który w mniejszym lub większym stopniu podzielała większość z nas, nie jest ideałem, do którego dąży kierownictwo PZPR i władze państwowe, że "państwo" nie jest najogólniejszą organizacją społeczeństwa, że wcale nie chce wyrażać społecznych interesów, że wcale nie chce szanować praw swoich obywateli. Kierujący państwem nadawali mu znaczenie, które "nowoczesnemu państwu" nie przysługuje.

Bo przecież władza sprawowana przez "państwo" musi uwzględnić poglądy, postawy i interesy obywateli. Przez całe lata zresztą sprawa ta była wyjątkowo trudna do jasnego sformułowania i właściwie dopiero w 1980 roku można było powiedzieć, że w Marcu '68 zaprzeczono ideał "społeczeństwa obywatelskiego". Najistotniejsze było być może to, że ukazało się kłamstwo ideologii — nie tylko kłamstwo jako określony fakt społeczny — ale coś znacznie istotniejszego i głębszego: kłamstwo myślenia ideologicznego.

Wydarzenia marcowe odsłoniły przed uczestnikami świat polityki jako świat walki o władzę, o podporządkowanie sobie innych. W walce, którą podjęło kierownictwo PZPR i rząd PRL ze studentami, oraz w walce, jaka rozgorzała w obrębie społeczności akademickiej i wśród członków partii, starły się o siły zła i dobra. Inaczej mówiąc, była to walka przemocy i przemożnego pragnienia władzy z walką o ideały. Hasła i dotychczas deklarowane ideały wykorzystywano — jak się okazało — do mobilizowania i jednoczenia ludzi przeciw "wspólnym wrogom", "obcym", "inaczej myślącym", przeciwko tym, którzy "nie chcą być z nami" i których zatem trzeba zaatakować i zniszczyć. Ideologiczne pragnienie dobra w życiu społecznym prowadziło do nienawiści i przemocy.

Doświadczenie Marca '68 owocowało więc nowym sposobem rozumienia "polityki". Hasła ideologiczne nie pozwalały mówić swobodnie. W imię wierności hasłom ideologii nie wolno było wskazywać na niesprawiedliwość, ukazywać, że rzekomy ideał, uwznioślony przez ideologię, w praktyce bardzo często jest drastycznie naruszany. Trzeba było więc odrzucić ideologię — a więc każdą formę myślenia, która skłania do uznania jakiegoś ideału za ważniejszy od konkretnego, pojedynczego człowieka. Polityka w świetle tego doświadczenia stawała się sprawą sprawy osobistej, sprawą osobistego zaangażowania i osobistej walki, mówienia po swojemu o sprawach ważnych, o dobra i zło, o tym, co moralnie doniosłe. Na nowo pojęta polityka przestawała być sprawą walki o władzę, o zwycięstwo nad innymi, o podporządkowanie opornych słusznej idei, a poczynała być potrzebą dyskusji o wartościach. Świat polityki otwierał się jako konieczność dialogu i negocjacji, jako forum konfrontacji i uzgadniania doświadczeń, wspólnego poszukiwania prawdy i najlepszych rozwiązań problemów społecznych. Doświadczenie Marca skłaniało do obawy przed ideologią, która może nakazać mi traktować drugiego człowieka jako nosiciela "złych cech", "obcych interesów", jako "wroga". Doświadczenie Marca to odrzucenie takich form myślenia o wartościach i takich form myślenia, które sprzyjają uniformizacji, podporządkowaniu autorytetom, wymuszaniu posłuch wobec "wspólnego interesu" albo "wspólnych idealów", które czynią człowieka "członkiem czegoś", czego sam do końca nie zaakceptował lub co przekracza możliwości jego osobistej kontroli. W Marcu '68 załamano się obowiązujący dotąd sposób myślenia o polityce i typ postawy politycznej, który był dziedzictwem przeszłości, a nie tylko wytworem ruchu komunistycznego. Kres tego sposobu myślenia o polityce — który nazwać można "nowoczesnym makiawelizmem" — był zarazem kresem "myślenia ideologicznego". Być może ten wymiar Marca '68 stał się najważniejszym źródłem siły, ale i słabości tych, których nazywam "pokoleniem marcowym".

Kilka lat temu zwróciłem się do kilkudziesięciu znajomych z prośbą o wypowiedź: "Czy czują się przedstawicielami pokolenia '68'?" Dostałem niewiele odpowiedzi. Niemal wszystkie wyrażały w jakiejś formie niechęć do zaliczania ich autorów do tak nieuchwytnego i nie dającego się osobiście kontrolować bytu, jak "pokolenie". Niechęć do nawet tak małego wiążącej przynależności, jak przynależność do socjologicznie rozumianego "pokolenia", niechęć do tego, aby jakies "my"

prześloniło moją indywidualną twarz — to być może najbardziej charakterystyczna i powszechna cecha.

Uporczywe tropienie i odrzucanie wszelkich możliwych form myślenia ideologicznego, lęk przed towarzyszącym mu zniewoleniem, wiążę się z niechęcią do uznania autorytetu, do podporządkowywania się komukolwiek — przynajmniej dopóty, dopóki osobiście nie sprawdzi się jego moralnej odpowiedzialności i jego intencji, nie sprawdzi się, że głoszony przezeń ideał jest potwierdzany jego własnym życiem.

Wydarzenia Marca '68 zmuszały zatem do poszukiwania, do indywidualnych prób rozwiązywania wspólnego problemu: jak osiągnąć się do zwycięstwa "wartości moralnych" nad przemocą i egoizmem, jak przyczynić się do zwycięstwa "kultury" nad "barbarzyństwem", jak wspomagać rozwój samowiedomości i indywidualnej odpowiedzialności przeciw kolektywizmowi i panowaniu gotowych schematów życiowych? Jaka ma być polityka i jaka wspólnota, aby to dobro mogło być odnajdywane i poświadczane w życiu codziennym? Znaczenie Marca polegało na tym, że tak wielu ludzi postawionych zostało wobec tego zadania, wobec wyzwania, które dla każdego z tej licznej grupy stało się osobistym zadaniem życiowym.

2.

"Drugi etap" jeśli tak rzecz można, wydarzeń marcowych opierał się na majsterzku propagandowo-organizacyjnym. Nurt nazwany "rewolucjonistycznym" skierowano z linią polityczną, która opowiadała się po stronie Izraela w wojnie żydowsko-arabskiej. "Antysemityzm" (bo właśnie postanowiono popierać Arabów) niósł ze sobą w gruncie rzeczy gwałtowną kampanię antysemicką, która nie tylko pozwalała moralnie i politycznie spacyfikować wyższe uczelnie, nie tylko zwyciężyć przeciwników w rozgrywkach partyjnych, ale zarazem wskazywała drogę ofiarnego, na którego można było zrzucić całe zło społeczne. A były to czasy, gdy okres popaździernikowej prosperity gospodarczej i kulturalnej gwałtownie się załamywał. Co oznaczało doświadczenie marcowe w tej perspektywie?

Marzec '68 odsłonił przed uczestnikami wydarzeń problem, który mniej lub bardziej był dotąd w życiu publicznym skrywany — problem antysemityzmu społeczeństwa polskiego. Teraz, w Marcu 1968, okazało się, że Żydzi istnieją nie jako ofiara Holocaustu, nie jako udręczony naród, który od wieków stanowił istotną mniejszość w Polsce i ma swój udział w narodowej tradycji, ale jako wróg.

Wydarzenia Marca, którym bardzo szybko zaczęła towarzyszyć niesłychanie ostra kampania antysemicka, przyniosły doświadczenie szczególne. Oto bliski do tej pory koledzy i koleżanki, ci, którzy myśleli tak samo i z którymi wspólnie przejęli byliśmy ideałami socjalizmu, humanizmu i wolności, okazali się na-

gie Żydami — obcy mi, z którymi nie należało "trzymać". Naresz na drzwiach tej lub tamtej koleżanki ktoś namalował obojętne słowa; naraż jeden z kolegów przestał wyciągać rękę i odzywał się do innego, bo jest "też Żyd".

Kiedy piszę te słowa, przypominam sobie niespodziewaną dyskusję z kolegą Mariannem, który zdania na dzień z przyjaciela stał się moim wrogiem, bo "trzymam z Żydami", który minął z miną pełną pogardy wyciągnięty do niego rękę — i uświadamiam sobie, że do tej pory nie opuścił mnie szok, którego wówczas doznałem. Szok spowodowany tym, że jakaś plebenna, narodowa, ideowa lojalność może okazać się ważniejsza niż doświadczenie bliskości i wspólnoty z drugim człowiekiem. Szok, spowodowany tym, że ktoś może chcieć i namawiać do tego, aby w imię rzekomo moralnych wartości występować przeciwko tym, od których nie doszło się niczego złego. Że ktoś może namawiać do oceniania innego, konkretnego człowieka nie na podstawie jego osobistych cech i czynów, ale wedle jakiejś jego społecznej przynależności, przypisanej mu "etykiety"!

Co się wydarzyło w Marcu '68? Okazało

TOMASZ WOLEK cd INNY MARZEC s.2

Na tym tle zawsze później zdumiewała mnie legenda Marca, tak plebolicznie kulturowana w środowiskach opozycji warszawskiej. Nawet starając się zrozumieć logikę owych mitotwórczych mechanizmów, a także wspierając krzywdzie, jaka dotknęła wówczas wielu ludzi, odczuwałem zarazem jakąś dysproporcję, uderzającą niewspółmierność tych gwałtów. W gruncie rzeczy — również dwóch światów, innych języków, nieidentycznej hierarchii wartości.

Gdański, nieideologiczny, żywiołowy Marzec był z gruntu odmienny od tego legendarnego, warszawskiego. Istotą tej różnicy chyba najwnikliwiej wychwylił Henryk Krzeczowski, pisząc w swej znakomitej pracy "O miesiąc dla roztropności" — iż "oczywistym skutkiem bankructwa postawy zajętej przez elitę umysłową już w pierwszych latach "odwilży" (a wcześniej w okresie stalinowskim) było zepchnięcie jej na margines społeczny w latach 1968-69, doszczętne jej rozgromienie, któremu społeczeństwo przyglądało się biernie nie poczuwając się do żadnych z nią związków". Również "kręgi młodzieży, podatne na jej wpływy, sformułowały swój protest "marcowy" w terminach tak obcych wszystkim, co nurtowało naród, że nie mogły nawet lekcy na czysto odruchowy protest przeciwko bezprawiu policji oraz bezwzględnemu likwidowaniu samodzielności akademickiej. Punktem kulminacyjnym tej desintegracji środowisk intelektualnych i dowodem definitywnej samokompromitacji było milkzenie, jakim one zareagowały na masakrę robotników Wybrzeża". Owszem, niektórzy odsiadywali Marzec w więzieniach. Nie mieli ruchu ani możliwości.

W ramach kontaktów międzyuniwersyteckich często jeździłem wówczas do Warszawy. Rzeczywiście, nikt nie był ciekaw Grudniowych rewelacji; może zbytnio przytłaczały ogromem grozy i autentycznym tragedii. Jedynie w domu Krzysztofa Łęczyńskiego i w środowisku hańderskim doświadczenia te spotkały się z prawdziwym zainteresowaniem.

Powiem więcej. Trudno orzec, czy Sierpień '80 byłby możliwy bez Marca. Natomiast z całą pewnością nie byłby możliwy bez Grudnia, bez wnikliwego przemyslenia jego lekcy, a także bez głębokiej intuicji, których dostarczył. W Warszawie uprawiano legendę Marca. W Gdańsku obywano się bez legendy; w zupełności wystarczała tradycja. Tradycja Grudnia, konsekwentnie obchodzona przez Wolne Związki Zawodowe oraz Bohdana Bo-

ruszewicza oraz Ruch Młodej Polski. Wierność tej tradycji prowadziła najkrótszą, choć też nie prostą drogą — do Stoczni, Sierpnia, Solidarności.

W tym, co piszę, proszę nie dostrzegać próby przeciwstawiania, antagonizowania tradycji, legend, wyborów i postaw miast i regionów. Wszystko miało swoje znaczenie, wszystko na losy Polski wpływało: Poznań '68 i Wielka Nowenna, i Marzec '68, i Grudzień '70 i Sierpień '80. Nie trzeba i nie wolno niczego pomijać. Wnoszę tylko o poszanowanie proporcji. O przywrócenie rzeczom, sprawom i ludziom — właściwej miary.

Doświadczenie Marca '68 było zarazem wielkim doświadczeniem pozytywnym. Nade wszystko było doświadczeniem lojalności, która nie opiera się na organizacji, a na wierności wobec konkretnego człowieka.

Marzec '68 niósł ze sobą świadomość wspólnoty, ustanawiał wartość ludzkiej solidarności. Protest studentów Uniwersytetu Warszawskiego w kilka dni został podchwycony i podjęty dla poparcia wspólnej sprawy i wspólnie podzielanych wartości przez studentów w całej Polsce. Wkrótce nadeszły trudne dni i gorzkie doświadczenia. Dołożono

ruszewicza oraz Ruch Młodej Polski. Wierność tej tradycji prowadziła najkrótszą, choć też nie prostą drogą — do Stoczni, Sierpnia, Solidarności.

Tomasz Wolek

●●● WIECZNIE ŻYWI!

Poniższy tekst przepisaaliśmy w całości, bez zmian i skrótów, z... "Dziennika Ludowego" — organu ZSL. Można by mu poświęcić długi, analityczny artykuł, bo interesujące jest nie tylko sjawisko opisywane przez wschodnioberlińskiego korespondenta "DL", ale również sposób myślenia samego Józefa E. Osajkowskiego oraz — przede wszystkim — adnustrujących korespondencję do druku redaktorów gazety. Poprzedziliśmy jednak na zaprezentowaniu tego kuriozum, wyrażając przy okazji nadzieję, że p. Osajkowski nie nosi jeszcze brunatnej koszuli z czerwonym krawatem...

Redakcja

JUGENDWEIHE, CZYLI WYŚWIECENIE NA OZŁONKA SPOJOALISTYCZNEGO SPOLEOZENSTWA

Jugendweihe to uroczysty akt przyjęcia 14-letniej dziewczyny czy chłopca do grona młodzieży. Od pośredniego pomiędzy postaciami a pasowaniem na rycerza. Pozostający na długi w pamięci młodych ludzi ceremoniał podjęcia lalek i samochodzików przed pełnym przejściem do świata ludzi dorosłych.

W ceremoniale, który ma polityczny charakter, bierze udział rodzina, zaprzyjaźnione koleżanki i koledzy, sąsiedzi i sąsiami rodzice. Program uroczystości jest tak ułożony, aby dostarczyć jak najwięcej emocjonalnych przeżyć uczestniczącym w nim osobom. Sala jest bogato udekorowana flagami, specjalnie wydzielone miejsca dla składających przyrzeczenie i dla orkiestry.

To wszystko tworzy nastrój oczekiwania na wielkie wydarzenie. Punktualnie o wyzna-

wszelkich starań, aby zaprzeczyć wartości więzi między ludźmi, aby ukazać, jak krucho jest poczucie wspólnoty i solidarności wobec obmowy, podstępów, przemocy. Lekcja była trudna, ale to doświadczenie spontanicznej solidarności, opierające się nienawści doświadczenie przyjaźni, zwłaszcza z tymi, którzy byli bliźni, wyrzucani z pracy i uczelni, wykluczani poza nawias społeczności — stanowi szczególnie znaczące wydarzenie marcowych. Wówczas właśnie ukształtował się szkielet nowej świadomości społecznej i nowej postawy w narodowej kulturze. Nakazywała ona uczestnictwo w życiu wspólnym w imię wartości ludzkich i w interesie indywidualnym. Życie rywalowało się jako zadanie walki o wolność, o prawo do bycia sobą, a zarazem o obowiązek troski o szacunek dla innych, nawet nieulubianych. Wolność to bowiem wymóg estetyczny i prawa drugiego człowieka do inności. To doświadczenie skłaniało odąd wielu, by zawsze mówić osobliście i swoimi słowami.

Ireneusz Krzemiński

czonej godzinie rozlegają się dźwięki orkiestry wykonującej jeden z popularnych utworów niemieckiego kompozytora, obecni na sali wstają, wciągając wchodzących równymi czworakami bohaterów uroczystości. A później recytuje się patriotyczne wiersze, oficjalne przemówienia, po czym następuje sam akt przyrzeczenia i wręczenia dokumentu zawierającego tekst przyrzeczenia, gratulacje i kwiaty. Uroczysty obiad w restauracji, oczywiście na koszt rodziców, wleńczy to wydarzenie.

Cały ceremoniał jest dopracowany w szczegółach i poważnie traktowany przez dorosłych. Złożenie przyrzeczenia wywołuje natychmiastowe, zauważalne przez młodych skutki. Oto w szkole nauczyciele po uroczystości zwracają się do ucznia przy pomocy grzecznościowego zwrotu "Sie", tzn. pani, pan. Wolno już przebywać po godzinie 19 w obiektach użyteczności publicznej, a w domu rodzice zapraszają do rozmowy przy rozstrzygnięciu najważniejszych spraw.

Uroczystości składania przyrzeczenia odbywają się w pierwszych miesiącach wiosny. W tym roku rozpoczęły się one w niedzielę 27 marca i trwać będą do 23 maja. Weźmie w nich udział 168 tysięcy dziewcząt i chłopców w 97 procentach będących uczniami klas ósmych.

Jugendweihe stanowi ważny element w systemie ideowo-wychowawczych oddziaływań szkoły i jest jedną z ważnych form świeckiego ceremoniału. Przyjmowany początkowo z rezerwą przez rodziców, wszedł na stałe do kalendarza politycznych imprez NRD i stał się wydarzeniem w życiu rodziny. Nie jest epizodem, uroczystością samą w sobie, jak to ma miejsce w przypadku organizowanego przez związki młodzieżowe w Polsce "pasowania na obywatela", połączonego z wręczeniem dowodu osobistego. Jest częścią dobrze przemyślanego i konsekwentnie realizowanego systemu kształtowania postaw i zachowań pożądanych z politycznego punktu widzenia.

Podziw budzi konstrukcja i dobór treści systemu, godzi on niemal w sposób idealny narodowe cechy i historyczną świadomość z aktualnymi celami politycznymi. Być może dlatego właśnie zapuścił tak głębokie korzenie w prywatne życie mieszkańców, wyperając inne tradycje i wywołując w tym zakresie charakterne religijny.

Zasługą tego systemu jest m.in. postawa sportowców NRD, gotowość mieszkańców do podjęcia każdego zadania, jakie postawi przed nimi państwo, każdego wysławiania, jakie przyniesie im dzień jutrzejszy.

Józef E. Osajkowski

GRZEGORZ GODLEWSKI
POLSKIE — ARCYLUDZKIE?

Geopolityczna Europa Wschodnia w swoim pejzażu handlowo-rynkowym ma wpisane "placówki", w których prawnym środkiem płatniczym są bilety banków zachodnich. Każdy rodzimy Marchall odbiera je jak rodzynki w zakałcu, którym musi się zjadać na co dzień. W Polsce, dla większej niepoznaki właściciel tej "sieci" narwał się Przedsiębiorstwem Eksportu Wewnętrznego. Jak większeć eufemizmów — i ten jest rozbrawający i rozczulający. Trudno mi odpowiedzieć, czy nasze "Pewexy" są skutkiem czy przyczyną schizofrenii polskiej ekonomiki. Tak czy inaczej, wstydlivość, z jaką traktujemy te "placówki", jest oczywistym objawem frustracji społecznych zwiazanych z przymusem życia w warunkach gospodarczej niernormalności.

Nie zamierzam wyszczerzać się na "Pewexy"; bo byłoby to klasycznym aktem hipokryzji. W naszym "systemie rynekowym" są one po prostu potrzebne i polityczne, ale jest coś głęboko amutnego w owej niechętności ich istnienia. Mój smutek nie wynika z kompleatów konsumpcyjnych, choć nie zwierlowalbym z przerażenia, gdyby stał mnie było od jutra na zakupie dokonywane w różnych prawdziwych pieniążkach. Jakoby bym to przeżył. Najgorzej, że sklepy "Pewexu" w lotcie prezentują się równie dzikawo, co krajowe "Delektasy". Wyglądają tak samo żenująco, jak folklorne butiki, nieporadnie i tandetnie imitujące sznyt eleganckiego świata zachodniego. Doprawdy wspaniale, że w "Pewexach" i butikach jest nieco czystej, estetycznej niż w oślejowym "Samie", jednak widąc oszaleliśmy już, kompletnie, skoro coś zbliżonego do normalności wywołuje w nas zachwyt i zdumienie.

Właściwie rzecz ma się podobnie jak w twórczości Adama i Ewy. Samowystarczalność nie znajdującego przecież doktryny stowarzyszenia była w lotcie umiłowaniem cnoty. Ewa została zrodzona z tęsknoty i bliżej nieokreślonej potrzeby obywatela Bajki. W jakiejś mierze rajską Ewą naszej rzeczywistości konsumpcyjnej są sklepy "Pewexu". Nasz rodzimy konsument, stając się klientem tej sieci, posławi się tym samym cnoty, choć ulomna ludzka natura sprawia, że niektórzy podążą masochistycznie się tym rozkoszować. Tak oto owa krajowa zagranica rani boleśnie świadomość jedynych, sprawując rozkosz tym, których stać na grzeszenie w silnej obecnej walucie.

Gwoli sprawiedliwości trzeba przyznać, iż od dawna dawna mamy co w rodzaju jarmarcznych "pewexów" za swojskie złotówki w postaci bazarów, giełd, ajencyjnych i prywatnych sklepików. Stosy tureckiej baidi innej tandety, które znajdujemy na "Skrze" lub w Rembertowie, zdają się wyznaczać miarę jakości naszych pożądań, nie tylko zrealizowanych. Na tym podłożu ekonomicznym wykształciła się wyrażająca subkultura z własnym językiem, skalą wartości, modelem zachowań, modą, stylem życia, gustem estetycznym itd. Drapieżność tej subkultury jest wlos na głowach wszelkiej maści kasnodziejów, publicystów i pedagogów. "Pewexy", basary i prywatne pawilony organizują wokół siebie coś na kształt współczesnych salonów towarzyskich. W nich właśnie zrodził się przedziwny etos człowieka dolarowego i forsylisty — co u nas na jedno wychodzi. Nieświadomymy najczęściej kompleksu niższości i gorszodół trawli nawet największe relikty owych salonów. Podtuszowały, brachaty cinkielary namiętne identyfikuje się z Rambo, choć tak naprawdę głębszych doszła nie daje mu już nawet brudne i brutalne kłao. Chociaż strasznie, stał się przebiegła jest w tych salonach nuda. bo do pustki wewnętrznej nie przynosi się tam nikta, a okazujące zaandzenia jest wręcz w dobrym tonie. Wyobrażenia indywidualna i szkodliwa karmi się mitami o zagranicznych rajach,

Bywają książki — rzadko, ale inaczej być nie może — których lektura wygasza odruch swyczących wycen: dobre to czy złe? Interesujące czy banalne? Wybitne czy miętne? A nawet: słuszne czy niesłuszne? Trzeba zawić te elementarne, zdawaloby się, pytania wobec książek, które same stawiają pod znakiem zapytania podstawy dotychczasowego widzenia świata i przedstawiają nową perspektywę, która podważa nie tylko moje własne stanowisko, ale też wszystkie szanse — również sprzeczne z moim — stanowiska. Czy więc mam ze skrupała przysnąć się do błędnego i zacignąć co rychłej pod nowe standardy? Nie, niekoniecznie. Ale książki takie trzeba traktować inaczej i czytać inaczej.

Reakcją na zetknięcie się z myślą, która nie kwacjonuje żadnej racji oddzielnie, a raczej cały dotychczasowy układ usnaje za sobą i walczy lub choćby niepełny — nie może być śpieszne umacnianie zajmowanych stanowisk. Trzeba pierwiej podjąć ryzyko, opuścić owe stanowiska, walczyć się na proponowany poziom i z niego spojrzeć na pole bitwy. Może stamtąd lepiej zobaczyć można roszkad ali i przeciwni frontu, może inaczej zarysuje się podział na wrogów i sojuszników? Może wreszcie okaże się, że nie bitwa to, lecz manewry, a wszystko, co ważne, rozgrywa się tam, skąd spoglądamy?

Może tak, może nie. Ale wyzwania takie podejmować trzeba — są zbyt poważne, by oceniać je z własnych poasyj bez równie poważnego wypróbowania ich wartości.

Takim właśnie wyzwaniem jest "Podróż romantyczna" Marcina Króla (Libella, Paryż 1968). To jedna z najważniejszych książek, najważniejszych propozycji intelektualnych ostatnich lat. Powtarzam, nie wiem — w punkcie wyjścia — czy słuszna, ale bez wątpienia zmuszająca do samookreślenia się, do rewidowania podstaw własnego rozumienia rzeczywistości — i tej "frankfurckiej", i tej "waszdalskiej i sawse".

Nie bez powodu i nie na wyrost zestawiam te dwa wymiary. Autor bowiem nie daje się zwierbować ani do obozu tych, którzy wytrwale próbują zrozumieć polskie doświadczenia historyczne (takie najnowe, takie dalszające) i z ich apłotu, apłotu niemożności, wyprowadzić wijsz oczekiwaną powesechnie przemianę — ani do sekty tych, którzy nie świadając na kształty owych doświadczeń, usiłują głębić samą naturę rzeczy, istosć bytu. Żadnej z tych kwestii nie lekceważy, ale — nie zwierbowany — nie podlega ograniczeniom narzucanym przez wybór którejśkolwiek z nich. Historia i Prawda są dlań ważne po równo — choć nie w taki sam sposób. Zostają bowiem połączone ze sobą nie w sposób mechaniczny, na wzór kolejnych punktów widzenia ludzkiego poznania, lecz jako organiczne, jako żywe. Jedność. Jedność nigdy do końca niegotowa, wymagająca ciągłej pracy, tworzenia — ale przez to właśnie żywa. Jedność pełna wewnętrznych napięć — ale przecież tylko napięta dlań trzymająca mocno.

Jak jednak odciągnąć to, co niemożliwe? Otóż trzeba — powiada Marcin Król — wyruszyć w "podróż romantyczną". Jak to, więc kolejny narodowy seans spirytyczny, blade widma wieszczów, kapłanki świętych panistek, ów fatalny przyrządek niesłomnego oporu? Nie z tych rzeczy. Ani o taką "podróż" chodzi, ani o taką "romantyczność".

By w pełni zrozumieć sens tej wyprawy, trzeba wyruszyć w nią wraz z autorem. Tu mogę wskazać kilka asyrmutów.

Swoją czas i swoje śledzby należy opuścić dlatego po prostu, że nie da się w nich żyć. Nie da się bez końca żyć w Nieustającym Zbarażu Polskości, strzegąc jedynie tego, co tradycyjnie narodowe i tradycyjnie święte. Strzec było trzeba i nadal należy, bo zagrożenia — choć zmieniają się — nie nikną. Ale co raz wyraźniejsze staje się poczucie, że niepodobna zbyt długo żyć samą obroną. Jak w obłąnionej twierdzy, po jakimś czasie zaczyna brakować pożywienia — i tego materialnego, i tego duchowego, równie przecież niezbędnego do życia. Skoro zaś nie zanosi się, by oblegający mieli odstąpić, trzeba szukać pomocy gdzieś indziej, poza polem starcia. A nawet gdyby — zaidemy — odstąpili, cda uczynilibyśmy z odzyskaną wolnością, nawykli jedynie do obrony zagrożonych murów?

Dlaczego jednak szukać posiłków w romantyzmie — przecież to właśnie jego dziedzictwo sprawia, że od tak dawna mury te są wciąż niekłamnie bronione. Jakość tej propozycji wydaje się uderzająca: wyzwalać się zstępując w lochy twierdzy? Czy po to może, by rzucić iskry na zgromadzoną tam amunicję?

Autor "Podróży romantycznej" nie jest pierwasym, któremu poczucie chęć rygoru życia w Nieustannej Reducie. Figura ta — niesłychanie celna i sugestywna — nie obejmuje już wszystkich postaw wobec kwestii, co dał w Polsce czynić należy. Ale nowych rozwiązań poszukuje się raczej poza sferą narodowych tradycji i narodowych doświadczeń: w koncepcjach i praktykach ekonomicznych, społecznych, politycznych nowoczesnej kultury zachodniej. A tu znova zaścianek, w dodatku zemiowłoczny?

Współczesne polskie doświadczenia są dla Marcina Króla podstawowym kontekstem, "miejscem myślenia" nieuchronnie kształtującym samo myślenie, a uczestnictwo w narodowej wspólnotce stwarza dlań istotne ramy. Ale z rodzimego zagonu spogląda on na to, co dzieje się za miedzą, w szerokim świecie. I oto okazuje się, że tam, skąd chętnie czerpalibyśmy otywse inspiracje, dzieje się nie lepiej, choć s lanych, niż u nas, powodów. Śledząc dwa wieki dziejów myśli europejskiej i kształtowanej przez nią rzeczywistości, Król dochodzi do sformułowania diagnozy impasu, w jakim się znalazła — diagnozy będącej zarazem znamienną reinterpretacją częstych w XIX-wiecznej humanistyce prób ujmowania tego stanu w kategoriach kryzysu kultury. Znamienną dlatego, że źródło owego impasu — czy też kryzysu — upatrująca w tych cechach kultury europejskiej, które przez jej krytyków uznawane były za remedium, szansę regeneracji. Źródłem tym jest trwale rozszepiczenie kultury na dwa porządki: liberalny i autoritarny, z których każdy rości sobie prawo do stworzenia i ucielesnienia całościowej wizji świata. Kariera liberalizmu, stanowiącego w latocie model sprawnych technik regulujących różną sferę życia zbiorowego, zaowocowała powstaniem mentalności liberalnej, wedle której samo usprawnienie mechanizmów politycznych, społecznych, gospodarczych, samo oczywiście drogi przed rozwojem jednostek — są w stanie wypelniać ich życie sensem lub doprowadzić do automatycznego zaspokożenia ducho-

wych, metafizycznych potrzeb człowieka. Ta usurpacja liberalizmu — rodzica tyle nadszei, których nie potrafi zasopkoić — wciąż utrzymuje się głównie za sprawą skuteczności swych technik, rodzącej złudzenie, że są one samo-wystarczalne, a ich zastosowanie — nieograniczone.

Z kolei religia, prezentując prawdy ponadludzkie i wieczne, dążyła do bezpośredniego przełożenia ich na historyczne formy ludzkiego współbywania, niejako ludząc siebie i wiernych możliwością stworzenia Królestwa Bożego na ziemi. Tymczasem zasady sakralne i metafizyczne wprowadzane w obieg porządku doczesnego, o określonym historycznym kontekście, musiały ustąpić przed formami proponowanymi przez myśl liberalną — i to nie tyle ze względu na przyrodzoną niedoskonałość człowieka, ile ze względu na doskonałość owych form — oczywiście względną, historyczną — w obrębie regulowanych przez nie dziedzin życia. Konsekwencją tego było wycofanie się religii do enklaw kultu, a więc i pozbawienie kultury wymiaru metafizycznego — jeżeli nie lżejszy hybrydalnych, pekatych wewnętrznie prób chrześcijańskiego „zaangażowania”.

Tak liberalizm, jak religia usiłowały zatem — przeciwnie — sunierałkować sfery swego oddziaływania, rozciągając sobie prawo do przecięcia kompetencji drugiej strony i nieuchronnie wchodząc ze sobą w konflikt. W efekcie nastąpiło trwałe rozdzielenie obu porządków, wyjalawiające i zniekształcające każdy z nich. Tak oto Europa zapadła na schizofrenię.

Nietrudno wskazać na płynące z tej sytuacji zagrożenia — i te zrealizowane w dramatycznych wydarzeniach dziejowych, i te, które odświeżają się na wrażliwej tkance kultury. Ale dla Marcina Króla najważniejsze, że kryza ten dotyka — najgłębiej i najdotkliwiej — wewnętrzne życie jednostki. Najważniejsze nie tylko dlatego, że jednostka jest dlań bytem aleredukowalnym, jedynym realnym podmiotem poznania, myślenia, działania, ale przede wszystkim ze względu na to, kim w latocie jest człowiek, jakie jest jego powołanie. W przeciwieństwie do większości krytyków kultury współczesnej, Król nie unika odpowiedzi na te centralne — filozoficzne w gruncie rzeczy — pytania. Przeciwnie, to one właśnie stają w centrum jego koncepcji.

Alc czy nie ma w tym elementarnej niezborności, niewspółmierności mlezanych ze sobą perspektyw, prowadzącej do wnioskowania o Istocie człowieka na podstawie kształtów określonej historycznie kultury, a zarazem do oceniania jej z punktu widzenia tak wywiedzionej wizji człowieka? Zatem: nie jest tak, jak być powinno, a jak być powinno, wywieść można z tego, jak jest. Czy nie przypomina się baron Munchausen wyciągający sam siebie za włosy z bagna?

Owszem, przypomina się — ale przecież w końcu mu się to udało. Dlaczego? Bo rzeczywistości doświadczenia empirycznego i rozumu nie uważał za jedyną, a z drugiej strony nie czekał, by uratowała go Opatrzność.

Ta blaha — choć często wykorzystywana jako argument logiczny — historyjka może więc mieć sens przeciwny do tego, który swykie się z niej wydobywa. A wskazanie nań służyć ma wprowadzeniu — może nazbyt swawolnemu — do koncepcji człowieka wyrażonej w „Podróży romantycznej” i zastosowanej tam metody spojrzenia na świat. Metoda ta bowiem nie jest tylko przejawem powszechnej ostatnio tendencji do porzucania specjalistycznych form dyskursu — tak naukowego, jak literackiego — na rzecz bezpośredniego wysławiania tego, co myśli się o świecie, bez skrupowania rygorami konwencji estetycznych czy paradygmatów naukowych, które w obliczu pliczących się wyznań współczesności

częściej bywają „wędzikiem” niż „światem”. Metoda Marcina Króla służy przede wszystkim jak najwierniejszej prezentacji jego koncepcji człowieka, co więcej, jest niejako jej praktycznym zastosowaniem.

Jakże to koncepcja? Otóż człowiek jest istotą powołaną do poznawania Prawdy, tej Ostatniej i Absolutnej, która musi stać za ludzkim światem. Dlaczego musi? Nie dlatego, że raz na zawsze została objawiona, ani też dlatego, że jest konieczna, by jakoś utwierdzić nasze bycie w świecie, a wartościom dostarczył nierelatywnej podstawy. Konieczność latnienia Prawdy opiera się na *przeświadczeniu* o jej istnieniu. Przeświadczeniu będącym każdorazowo doznaniem jednostkowym, poniekąd intymnym, które wcalekmo można by postawić w stan oskarżenia (siec to różnych rzeczy ludzkom „sic wydawako”!), gdyby nie to, że zyskuje potwierdzenie w obiektywności duchowego wymiaru ludzkiej kultury, w stałych, uporczywych — niekiedy rozbieżnych, lecz w tym podatawowych punkcie zgodnych — wysiłkach jednostek, by poprzez świat, w którym istnieją, poprzez to, co skończone, przemijające i doczesne, docierać do tego, co nieskończone, nieprzemijające i wieczne. Docierać — nie: dostrzec. Wysiłek to bowiem nieskończony, bo podejmowany przez istoty niedoskonałe ku doskonałości zmiernającej. Nie jest to jednak trud bezsensowny, rozpacziwie wychylanie się samotnych jednostek ku niepoznawalnemu Absolutowi. Oo prawda dzieło poznania jest procesem indywidualnym, nie dającym tej pewności, jakiej dostarcza Objawienie — jednak znajduje oparcie w dziełach ludzkiego ducha przechowywanych przez kulturę, ową „widzialną postać świata duchowego”, „siec duchowych porozumień”. Stąd też płynąć może — a zarazem musi — hierarchia ludzkich wytworów, ludzkiej kultury: miara ich jest stopień zbliżenia się do Tajemnicy, intensywność twórczości duchowej w dostępnej skłowikowi rzeczywistości. Postawą wyjściową jest tu domniemanie Prawdy — co pozwala przeswyciężyć antynomie między mistycznym „byciem-w-prawdzie”, prowadzącym do lekceważenia doczesności, a jałowym i groźnym jednocześnie relatywizmem, kwestionującym latnienie świata duchowego lub kłeczącym jego namiaszk. Przeswyciężenie to dokonuje się dzięki postawie „obustronnie pozytywnej”: doczesna zmienność i niermienna Prawda zbiegają się w osobie ludzkiej, zarazem ulomnej, zdanej na swą kulturę i historię — i odnajdującej w sobie i w swym odwołaniu pierwiastek duchowy, rozpoznawalny jedynie w wysiłku twórczości kulturalnej.

Właściwym przeznaczeniem człowieka jest więc przedzieranie się poprzez dany mu świat ku Tajemnicy, ale zarazem kształtowanie tego świata wedle metafizycznych intuicji czy przeświadczeń. Poznanie — zbliżenie się do tego, co najważniejsze — jest więc zarazem odcyfrowywaniem znaków czy raczej odbłasków Absolutu w świecie, który znam i w którym jestem, ale zarazem tworzeniem duchowych dróg ku temu, co niepoznawalne. Podstawowym zadaniem człowieka staje się poznanie, które dokonuje się przez twórczość: tylko w moim świecie mogę znaleźć przesłanki myślenia o Prawdzie — i tylko domulemanie prawdy może uczynić moją obecność w świecie prawdziwie integralną i twórczą. Najprościej: moja niedoskonałość nie pozwala mi zdawać się na wyroki Inne, nie te, które dyktuje mi mój czas i miejsce; ale zarazem moja największą szansą jest dostrzeżenie w tym, co szczególne i historyczne, drogi ku wiedzy prawdziwej i bezwzględnej. Dejąc zatem przez kulturę, przez duchowość ku Prawdzie, lecz dążenie to musi objawiać się stwarzaniem wciąż nowych, bliższych Tajemnicy, faktów duchowych. Świat kultury jest drogą

wobec których póki „Pewexom” muszą wy-dawać się niedną namiaszką i limitacją.

Schizofreniczny byt kształtuje schizofreniczną świadomość. Klasyczne objawy — halucynacje, odulpienie, urojenia, rozkojarzenie — jak ulal przylegają do opłau tej rzeczywistości, która daje silne społecznemu alibi różnego rodzaju „Pewexom”. Teżność do luksusu — sama w sobie przecież nie naganna — potęguje te halucynacje i urojenia aż do utraty kontaktu z rzeczywistością. Zastanawiam się, czy wityrny i póki w tych sklepach nie funkcjonują jak zapomniane już fotoplastykony. Przecież tak plebejska odmiana „Pewexom”, jaką jest giełda na stadionie „Skrę”, nosi cechy feasty ludowego, oczekiwanej atrakcji niedzielnej, w której uczestniczą całe rodziny. Tam przychodzi się poodychać wielkim światłem i powzdychać do niego. Oglądających i zwykłych gapów jest zdecydowanie więcej niż kupujących i wąpki, czy gna ich tam prosta ciekawość czy instykt stadny. Raczej już światłomy lub poddawiomu snobizm, Jest w nas jakaś najatycka tęsknota do spędzania życia na basenach, gdzie nie tyle szukamy tzw. okazji, ile raczej swelny nasze urojenie o szczęściu. Szczęściu rozumianym jako nieograniczona możliwość posiadania. To rozkojarzenie przedmiotowe, względnie naturalne u *pepbecla*, czyni śmiesznymi dorosłych zżeranych nuda, gdy nie dość wcześnie zmieni im się zabawki.

Oczywiście, wolałbym widzieć swoje dzieci z kaską w ręku, niż z tępa buzią oglądające korniki, wolałbym, by chodziły w zdrowej, estetycznej i praktycznej odzieży, niż w niewyprawionych skórkach, wolałbym, by kopały piłkę i jeździły na rowerze, niż stały *zaczadzia* przed automatem z idlotyczną grą zrzecznicową, wolałbym... Jeśli rzeczywiście tego pragnę, to jednak po piłkę i rower, kaskę i ubranie muszę pojechać do Europy lub wysłać deladka na „Skrę” czy do „Pewexu”. Działek tylko słyszał o tych sklepach, a ponieważ wszystkie dni swego żywota spędził w kiewisku Wisły, mógłby pójść i zobaczyć, jak wygląda zagrańca po polsku. Szoku raczej nie dozna, bo kilkanaście lat temu dokonywał zakupów nawet w „Delikatessach” i „Galluxach”... Obcojęzyczne napisy nie zniechęcają wujki atmosferę kolejką, a bliska — a nie tylko w australijskich i brazylijskich serialach — zobaczy tych, którym wydaje się, że „high-life” jest ich standardem egzystencjalnym. Ta swojakość zagrańcy powinna dziadka usposobić co najmniej życzliwie. W podjęcie ofiaruję mu trwałe i estetyczne pudełko po klockach „Legu”, bo nie ma właściwie gdzie przechowywać swoich odznaczeń i dyplomów, a także rodzinnego archiwum fotograficznego. Z tych fotografii użyłem się w młodoci naszej historii najnowszej.

Znacznie trudniej będzie z dziećmi, które w ładen sposób nie mogą pojąć finezji polskiego „systemu” ekonomicznego i finansowego. Ciale szczęście, że pokolenia wychowane na „Milupie” rozwijają się umyralowo znacząco szybciej. Tym łatwiej przychodzi im przyjęcie do wiadomości, że szczęście i sadowolente kupuje się w „Pewexle” lub na „Skrze”, a do Grecji jeździ się nie po to, by oglądać Akropolis, lecz po to, by dzięki gigantycznym tobiolom „wyjść do przodu”. Wiedzą też, że nowoczesność i piękno to wynalazki zachodnie, a w Polsce piękna jest jedynie Gwiazdka, bo pod choniką znajdują silicne, wymarzone prezenty z „Pewexu”. I zjadając pyszną czekoladę „Susharda”, ani myśla, jak szybko porażą się w świecie poważecznej schizofrenii. Jeśli jeszcze gdziekolwiek są u nas inne dzieci, to wiedź pojawili się nowy rodzaj upodlenia. Ale to nie powód, by powoływać nowy komitet rządowy lub resortowy, nie trzeba podnosić alarmu. Jeśli nie pomoże zbiorowa mądrość narodu, to przyjdzie video i wyrówna.

ku nigdy nie zakończonemu ucieleśnianiu przedświadczeń Prawdy. Ale właśnie dlatego jest to sfera zobowiązana do twórczości, odpowiedzialnej twórczości — takiej, która by zakładała zarówno istnienie Prawdy, do której dążyć należy, jak też istnienie świata, który jest jedyną dostępną drogą ku temu, co świat przesłata.

Nie jest to destynacja człowieka. Jest to raczej wizja wychylona ku temu, co pozycji prawdziwie utwierdził ludzkie bycie w świecie, ocalić ludzkość, człowieka — poprzez prawdę życia duchów pojedynczych, które uznają tę prawdę za swoją i zechcą rozmnożyć ją w wielkiej rozmowie kultury. Jeśli dobrze rozumiem stanowisko Marcina Króla: rzecz nie w odsłonięciu istoty człowieka — bezwzględnej i ostatecznej — a raczej we wskazaniu dróg prowadzących do najefektywniejszemu wykorzystaniu tego wszystkiego, co stanowi o człowieczeństwie. Ponad umową mistyków i ateistów trzeba zbudować świat ludzi szukających Prawdy i w toku tych poszukiwań tworzących kulturę, ową prezentację ludzkich aspiracji. Nie wystarczy są w stanie uczestniczyć w tym dziele, ale nie może zabraknąć tych, którzy podejmują trud ponad miarę: sięgają

nieosiągalnej Prawdy. Istota człowieka zyskuje tym samym wyznacznik historyczny: niepodobna określić uniwersalnych treści wzoru człowieka, ale można i trzeba wyznaczyć szlak pracy, która zdolna jest wynieść człowieka ponad dane mu okoliczności właśnie poprzez owe okoliczności. Poprzez pracę je uświęcają. Jestem sobą i swoimi okolicznościami — ale właśnie dzięki nim jestem w stanie dotrzeć do Prawdy, która tylko w ten sposób jest mi dostępna.

Na tym właśnie polega postawa romantyczna. Książka Marcina Króla jest nie tyle obrazem świata prawdziwego, ile raczej wizją świata pożądanego — ucieleśniającego te cechy człowieka bytującego w historii, które najlepiej realizują jego doczesne poslanictwo. Które najskuteczniej prowadzą ku prawdzie — domniemanej, ale właśnie dlatego najgłębiej zakorzeniającej świat moich doświadczeń w sferze moich powinności, metafizycznych powołań.

Książka ta jest raczej podrócią ku romantyzmowi niż apelacją "podróża romantycznego". Jest wędrówką przez świat certyfikowanej i najbliższej tradycji, rozpoznaniem wartości dokonanych i dokonywanych wciąg wyborów — ze względu na sto-

pleń zbliżenia do tej postawy wobec świata, którą autor nazywa romantyczną. Ów pejzaż zarysowany zostaje nie dla celów buchalteryjnych. Z jednej strony pozwala uświadomić sobie fałz i ograniczenie dotychczasowych rozwiązań, zatem i konieczność dokonania zmiany radykalnej, gruntownej; z drugiej zaś wskazuje drogi, które ku owej zmianie mogą prowadzić. Książka Marcina Króla jest więc zachętą do "podróżu romantycznej", wypływającej z poczucia — opartego na wnikliwej diagnozie oferowanych przez współczesną kulturę rozwiązań — potrzeby, a nawet konieczności ich przekroczenia — tak aby przesławienie o obiektywności duchowego wymiaru rzeczywistości nie paraliżowało woli kształtowania świata, w którym żyje, a przeciwnie, nadawało owej woli perspektywę celowości i dynamiki.

Nie podejmuje się odwoływać szlaków, którymi autor zmierza do rozwiązania tego problemu: są to szlaki podstawowych kontrowersji kultury europejskiej, myślowych i historycznych spisekności, w jakie się uwikłała. Ważniejsze wydaje się określenie horyzontu rozwiązań. A jest on nam bliższy, niż mogłoby się zdawać. Widać go właśnie w murów Nieustającego Zbaraza — lepiej niż a perspek-

MICHAŁ BONI PRZYJĄĆ SŁOWO

1. Gotowiec jest przeciwieństwem objętności. Szczególnym stanem poszukiwania i specjalnym rodzajem pragnienia. Jej cechą staje się nie tyle samo wewnętrzne oczekiwanie i nieskończone otwarcie, co bolesność napięcia oczekiwania. Tak pojmowana gotowość słuchania i usłyszenia SŁOWA jest atrybutem kryzysu mowy, pełniej określając to zjawisko — kryzysu sytuacji mowy, sytuacji słowa. Czym jest kryzys? Brakiem ładu czy dopiero doświadczeniem braku ładu? Doświadczeniem, które potrafi wyzwoleć gotowość, chore i uzdrawiające napięcie oczekiwania. Wacchobocność przestrzenna i czasowa owego zjawiska jest miarą, stałością rozszewu między słowem a prawdą. Ludzka słabość, grzech na wszystkich poziomach istnienia, odrzucenie PRAWDY sankcjonują kłamstwo, czyli ustanawiają ANTY-SŁOWO. Zawsze, w różnych figurach ludzkiej historii zmagano się z tym w imię tworzenia spoiwa pomiędzy słowem a prawdą.

2. Im głębszy kryzys, tym większa gotowość słuchania, będąca odpowiedzią na nadmiar mówienia. Przecyzy to naszemu wyobrażonemu przywycajeniu, iż prawda i słowo splecione były ze sobą jedynie w owym mitycznym kładys-dawniej, utopii czasu mlakonego. Głębokość kryzysów sytuacji słowa nie jest przeciętą wprost zależną od chronologii dziejów człowieka. Totem symbolicznie możemy wskazać kilka momentów, kilka postaci, w dramacie życia których zapisał się doświadczenie kryzysu sytuacji mowy.

3. Ozy mogła powstać, co prawda ograniczona w swoim społecznym zasięgu, demokracja ateńska — bez odejścia od "stylu formularnego" charakterystycznego nie tylko eposy, ale wszystkie teksty greckiej kultury podporządkowa — technikom przekazu ustnego? Ozy dokonane przez Platona wygnanie poetów z państwa w "Państwie" w imię prawdy zawartej w żywiole mowy potocznej unykającej regułom "mowy wzniekszej" nie było dramatyczną oznaką akceptacji nowego sposobu mówienia i słuchania, a przede wszystkim swobody zaplan? Takiego, w którym dyskurs racji krytycznie stenowłoczych rami siebie nabierał cech nowego wzoru pojmowania świata.

Czy uciekający od wykonywanego zawodu retora św. Augustyn nie poszukiwał drogi odciescia od kultury skonwencyjonalizowanego kłamstwa, od roll "sprzedawcy słowa", którego zadaniem jest sprzedać słudzeń, wśród nich największego — słudzenia wolności. Dlatego dokonując wyboru absurdalnego, pomiędzy absurdalnością wiary a absurdalnością wiedzy — wybrał wiary, ponieważ to ona, niosąc w sobie posłuszeństwo SŁOWU, dawała szansę poznania siebie, prawdy o sobie. I to z jego właśnie wizji świata, powstająca na gruzach dawnego Rzymu, na setki lat zawiadła kulturę europejską.

Ozy nagły wybuch sakti krasnodziejkiej, jaki walował w apetyfikowane chrześcijaństwo św. Domlnik na przełomie XII/XIII wieku, dając początek nowej regule zakonnej — nie był próbą odnowienia języka apostołatwa, ewangelizacji dokonywanej w rozmowie, wykorzystania jawnych i ukrytych form modlitwy charyzmatycznej, stworzenia wspólnoty wędrującej — zorganizowane poza przestrzenną zamkniętych kościołów, na wzgórzach, polach, drogach — jakby w ostatecznym przejęciu Chrystusowego przesłania zawartego w Kazaniu Na Górze? Szczególny czas śpiewania słowa Bożego (voca Dei), charakterystyczny choćby ruch "Alleluja" z 1233 roku, a nawet przywołanie wschodniej tradycji hezychastycznej (regul modlitwy charyzmatycznej) — były znakem napiętego oczekiwania na moc słowa Bożego. Nieświadomie zapowładały możliwość poreformacyjnego czasu miast, już na terytoriach kulturowo pozazurop-jaskich... Totem dosłownie i metaforycznie traktowany dar języków, płynący z Ducha Świętego, tworzył szansę porozumiewania się, czyli przewycięzania obecności wypowiadanych słów.

A czy zawieszenie chasydów — cadykowi, jakim był Baal Szeem Tow, otwierający przed Podoim, przed żydowską kulturą w diasporze nowe drogi zbliżenia do Jahwe, nowe sposoby zawierzania wspólnot religijnych — nie wywarstało z kryzysu rytualizowanego słowa talmudycznego i ożywienia tradycji kabalistycznych? Ozy sentencjonalna i metaforyczna prawda zawarta w opowieściach chasydzkich nie odnawiała nie tylko przymie-

rsa z Panem, ale i przymiera człowieka ze SŁOWEM PANAT Zapomnianego już Przymiera Radoci, daleki któremu słuchanie słów Pana nie zamykało ust własnej mowie kierowniczej do Niego.

4. Platon, Augustyn, Domlnik, Baal Szeem Tow — cztery postaci i trzy źródła korzenia uniwersalnej kultury europejskiej. Trzy źródła specjalnej wrażliwości na przyjmowanie SŁOWA. Trzy drogi poszukiwania prawdy — a nie poclechy w sytuacji kryzysu. Każda z tych symbolicznie przywołanych postaci wyznawała coś, a nie wyłącznie swój dramat. Tym czymś była wiara w SŁOWO. Dlatego życie i wyznanie stawały się samocieleńciem, a nie samoniesieniem.

5. A zatem kryzysy sytuacji słowa są stałe, przypadłością losu człowieka. Wydaje się wówczas, że wyychają źródła mowy, niłną ustanowione sankcje. Nadechodzi czas niesprzyjający poszukiwaniu poprzez SŁOWO świata zakorzenionego, odnajdywanu ludzkiego oraz wspólnotowego zakorzenienia. Rzeczywistość pełna jest słów, przemówień, wygłosu, języków specjalistycznych i stylizyki "formularnej". Targowisko pródnej mowy tworzy halas, który staje się chaosem. Uwajamy, że wszystko wolno nam powiedzieć (w senale: wyrazić nasze "ja"), ale gubimy myśl, że "wzysatko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć". Zapominamy o doświadczeniu elementarnym, jakim jest sytuacja rozmowy. Unikamy jej wewnętrznej nieskończoności — zarówno w planie sakralnym, jak też ludzkim oraz publicznym. Przechwajemy słuchać, budować wewnętrzne nastawienie na słysane SŁOWO, czytać SŁOWO. Tym samym, przedstawiamy mówić naprawdę i PRAWDE. Eo nie istnieje spoiwo pomiędzy prawdą i słowem, gdy nie ma równoczesności mówienia i słuchania. Gdy bezpośrednio nie przewycięzła obecności.

6. Leas kryzys sytuacji słowa — to nie tylko dramat słowa wykorzenionego. Te zarazen: dramat słowa wykorzeniającego. Jest to więc kryzys sytuacji człowieka. Bana jest w nim w jego obywatelności woli, aparytaliowanym umyśle, poruszonym sercu. Wyraza to tego przyjmująca samotność, którą człowiek akraśnie akrywa, przyjmując oblicza pozornt i fałszywe. Ich zadaniem jest zagłuszenie czy lepiej powiedzieć — zgluszenie, którego skutkiem ma być swoista dialektyka słyszenia i niesłyszania. Nie dać się zgluszyć, to odnieść napięcie oczekiwania, odnieść

tywy któregośkolwiek z rozwiązań oferowanych przez współczesną myśl europejską. Nasza słabość jest — potencjalnie — silna. Przechowuje bowiem rdzeń romantycznej postawy wobec świata — tyle że bez aktywizmu, ofensywności, która świat duchowy czyniłaby nie tylko obiektem sblorowej wierności, ale też — przede wszystkim — obszarem twórczej pracy. Uduchowiecie świata, trud docierania do do Prawdy poprzez kształty doczesnej rzeczywistości, to zadanie, które najpoważniej stawiali sobie polscy twórcy romantyczni. Żywa obecność ich myśli w naszej współczesności stwarza szansę podjęcia tego zadania. Były tylko przebieg się przez pancerną szarąkłęj sbroi, byle dotrzeć do listoty romantycznej postawy wobec świata — nieodzownej przeciek z najbardziej nawet niesłomnym trwaniem przy wartościach najświętszych. Nieustającej Reduty Polskości nie wolno opuścić — to z niej właśnie należy zacząć, aktywizując te wszystkie wyznaczniki postawy romantycznej, które dotąd służyły jedynie podtrzymaniu ducha oporu. Bez nadziei na natychmiastową realizację wszystkich naszych projektów i marzeń — za to z przedświadomością o możliwości i sensowności odpowiedzialnej

pracy nad kształtowaniem kultury, nad rozwianiem jej duchowego oblicza.

Jest to szansa — bodaj jedyna — dla nas, ale też dla schorowanej i żyjącej studzieniem Europy. Odtworzenie duchowej tkanki kultury jest zadaniem naglącym. Bez dążenia do Prawdy ludzkie istnienie traci sens, a wszelkie zbiorowe konstrukty atwarzają jedynie jego namiasłki, przedjętą czy późniejszą okazując swą jałowość.

W ujęciu Marcina Króla najważniejsza jest samo domniemanie Prawdy jako osnowa kultury, jako przesłanka różnorodnych ludzkich dążeń — zatem metoda, postawa poznawcza, nie zaś jakikolwiek konkretny rezultat poznania. Obojętne jest, że każde ustalenie — o ile będzie dziełem człowieka, ulomnego i w ulomny sposób ku Prawdzie zmierzającego — musi być osiągnięciem częściowym, a więc możliwym do przekroczenia. Jedynym potwierdzeniem, a zarazem miarą tych wyników jest kultura, sfera "odkądania się" ludzkich aspiracji duchowych. Nieależnie od takich czy innych indywidualnych rozstrzygnięć, podstawowym jej wymiarem, podstawowym kształtem tradycji pracy duchowej jest w naszym doświadczeniu religia, katolicyzm. Wiara rozumiana nie tyle

jako Prawda Objawiona — ile raczej jako droga objawiania się Prawdy, jako przestrzeń twórczej pracy nad materią naszych doświadczeń wedle tego, co zdaje się zbliżać nas ku Tajemnicy. Pracy tej sprzyja charakter przemian współczesnego katolicyzmu, otwierającego się na historię, na ulomność ludzką w niej dokonaną — niedoskonałą. Jest realnie smieniszących świat, gruntujących jego wymiar duchowy. Nie sposób w tym miejscu wdawać się w bliższą charakterystykę nauki społecznej Kościoła — dość stwierdzić, że jego szczególna obecność w polskiej kulturze pomnaża szanse aktywistycznego przekształcenia mentalności "zabaraskiej", w zacyta poważnej pracy duchowej, która nas los uczyni naszą powinnością — powinnością stwarzania przyszłości wedle romantycznych "zamlarów", zdolnych — pewnością Prawdy — krzepić wale sily. "Ze awanturniejsza to zamierzenia i ryzykowna wyprawa — zgoda, ale czy nie lepiej płynąć do niesamych lądów i zaledzić tajemnicze wyspy niż grzać w płasku, popłakiwać i powoli oddalać się w czasorodów minionych?"

Grzegorz Godlewski

stan gotowości na przyjęcie słowa, znaleźć wyraz dla własnej mowy. To — nie ulec w sposób ostateczny panoszącej się wszędzie "wokółmowie" (bo nawet nie nowo-mowie), która spełnić potrafi zastępczo tylko niektóre funkcje mowy prawdziwej.

7. Jeżeli więc kryzys sytuacji człowieka i wynikające z nich kryzysy sytuacji słowa obecne są stale w historii ludzkiej, to czy można powiedzieć coś szczególnego o czasie, w którym — my teraz — żyjemy?

8. Jest to czas trwonienia i utraty. Muszę powiedzieć: atrakcją poczucia eskolci. Są różne słowniki i encyklopedie, ale żadna epopeja nie jest już summa wiedzy i esuela. Sankcja trwałości, jaką posiadam, jest nieotrwała, bo u jej podstaw leży wstąpienie. Ewangelia stała się zwykłą opowieścią, a mitologia dawnych wspólnot oszaryła w skansenach. Brak nam esueli w sluchaniu. Nie rozumiemy słów naszych dzieci. Nawet listymne milczenie bezsłownego porozumiewania się bywa nieznosne. Wszystko jest zamiat. Utraciliśmy słowo religijne, ograniczyliśmy przestrzeń ludzkiej wolności, wytrączyły się z ludzkiej kultury formacje, w których dominującym okazano się słowo polityki. To, co sakralne — to, co ludzkie — to, co publiczne przestało stanowić całość. Nie smienia tego fakt, iż na półkach biblioteki stoją dzieła Platona, "Wyznania" św. Augustyna, kasana mistrza Eckharta i Jana Taulera czy przypowiadania o Baal Slem Towle. Czy smienia coś udział w gardzielcekkim "Zgromadzeniu"?

9. Jeszcze większym zagrożeniem, niż sama dezakralizacja rzeczywistości człowieka Europy, jest jego chętna uległość wobec zastępczych sakralności, przyjmujących ponaddykursywny pozór za sankcję prawdy. Księgi powstęchanych religii politycznych przeniknęły do mowy potocznej, wynaszyły nową rangę SŁOWA. SŁOWEM zawładnęli ANTY-SŁOWO. "Mein Kampf" stało się antychrześcijańską Biblią, a Hitler miał zostać Mesjaszem, wprowadzającym w III Królestwo — Raszę — poprzez "ostateczną rozwałkę" — SHOAH. Smier przewracający stron "Kupitatu" i "Krótkiego Kursu WKP(b)" zapowiadali i mocą polityki powołał do życia szum wody w Błelomorkim kasale. Nieham tego szumu był krzyk lub wzgardzone milczenie głągących, choć może było odrobinę... Rozmowa została wsparta przez przesłuchanie. Inkwizy-

cja powstała kładę wbrew — między innymi — bractwom kasnodziejskim i wspólnotom charyzmatycznym, odrodziła się ponownie, na większą jeszcze skalę — przeciw wolności liberalnej prasy, swobodzie podmiotowego głoszenia sądów, własnemu słowu i głosowi pojedynczego człowieka.

Jakie nalwne mołe wydawać się zdanie Gandblego "Polityka oplata nas jak wąż, chce walczyć z węzłem, usiłuje wprowadzić religię do polityki". Fundamentem tego zdania jest przedświadczanie, że od polityki nie ma już i nie może być ucieczki. Ale też i to, że istnieje szansa oczenia, którą może wartość i moc słowa sakralnego — przemienająca politykę, nasnaszająca ją stygmatem całoci, naruszająca jej wymiar inny, niż ten, który daje się codziennie odczytywać z dalszników, sloganów, zarządzeń. Wymiar poswałający traktował politykę nie jako grę drażliwych interesów, lecz pracę usagdniającą. Ożył jest możliwe usagdnianie bez rozmowy, bez gotowości człowieka na przyjęcie SŁOWA i odpowiedzialności za jego wypowiedzianie, bez równoczesności sluchania i mówienia?

10. Usagdnianie możliwe jest tylko wówczas, gdy istnieje plaucystyczny podmiotowy spotkaniu. Gdy żyje podmiotowy usagdniający. W sferze sakralnej podmiotem jest człowiek, otwarty na dar podmiotowości otrzymywanej od Boga. W sferze publicznej podmiotem jest również człowiek, ale ten, który współmówi i współdziała z innymi. Daleje się tak szczególnie w społecznościach nowolitynych. Sankcja "możliwej" prawdy — odsłaniana i budowana w SŁOWIE I OZYNIE — staje się podmiotowy udział w życiu publicznym i pasada tego udziału: sluchanie DOB- EU WSPÓLNEMU, a nie interesom grup. Wtedy można i trzeba mówić własnym głosem i sluchać własnym sluchem. Istnieje też szansa na przeswyczenie obojętne wypowiedzianych i wysluchiwanych słów. Dokonywane w rozmowie oawcienie, zakorzenianie słów i tych, którzy je wypowiedzają — pozwala smienić sytuację słowa. Przekroczyć stan kryzysu.

11. Poszukiwano słownego wyrazu spraw publicznych przez podmioty społeczne było i jest procesem trudnym. W każdej historii — na początku był bezgłos, brak mowy i przesłaniona możliwość sluchania. Ale co to znaczy "w każdej historii"? W tych wszystkich sytuacjach, w których narastało prag-

nienie mowy, dawana SŁOWA — rola — też gotowość na przyjęcie słowa. Było ich wiele: ruchy heretyckie, dynamika humanizmu renesansowego i potrydenekich nawróceń wybuchających przezyciami metafizycznymi, lata rewolucji francuskiej, polska Walka o Konstytucję 3 Maja, powstania dziełtętnastowieczne, Włocna Ludów, czątki rewolucji w Rosji, bunt kontestatorów, narodziny różnych form nowoczesnej demokracji, stale upominano się o wolność słowa (aż do "Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela"). Dramaturgia wybuchu i smieny istnienia SŁOWA nawiera się w przeszłości od bezgłosu do krzyku. Ulice wypełnione są wówczas tłumami szukającymi radości Święta i roskoszy semsty. Okrzyki, transparenty, przywódcy, mowy ludowi, apotolowie "nowego" wynoszeni na społeczny piedestał w ciągu kilku sześciu chwili. Gorączka uniesienia, otwartość zupełna — wszystko jest do osiągnięcia, albo niewiele — ale musi istnieć ta moc determinacji, która może, przy najmniej w duchu, domagać się wszystkiego. Jak w Lublinie roku 1980 wśród kolejarzy patrzących w serce Polski, w centrum, choć szarem zwróconych ku wschodowi — gdzie smierzać miały pocelgi. Jeden z wielu znaków. Jeszcze wtedy nie było władom... Z bezgłosu w belkot, w krzyk — dramatyczny...

12. Slegnijmy głębiej do doświadczeń nam bliższych. I niech nie będzie to poczytane za przejaw prowincjalizmu. W każdej prawdziwej lokalności (świadomej kształtu własnej tożsamości) nawiera się bowiem uniwersalność. Z niej wyrasta intuicja, historycznie różnorodność manifestującego, ludu społecznego.

Dlatego krzyk, belkot, potrzebuje porządku, szuka mowy i uprawnej sily SŁOWA, odnawia więc sensy słów, tworzy nowe polazenia smaczek i wartości. Nie sam a siebie, ale przez człowieka. Danton, Democles i wielu innych — splarających się w dalszaniu i rozmowie — powołują Zgromadzenia Narodowe. Chaos atrakowy Gdańska układa się w 21 postulatów. To one uporządkowały myśli, smocja, oszekiwania, i przypływały granice determinacji — a zarazem poczucie bezpieczeństwa. Stworzyły stanowisko, a którym można było przystąpić do rozmów gdańskich ("punkt po punkcie") — przemawiając do doświadczenia roku 80-ego, 70-ego, a nawet 70-ego. Kywa słowa podległy rygorom mowy własnej starły się a martwym

Językiem mowy cudzej. W zapisie negocjacji widać wyraźnie ten dramat językowy, jaki rozgrywał się w Stoczni. Niepowtarzalność i nieokreśloność zdarzenia spowodowała splamieniem umowy — znakiem urgodnienia istniejącym na mocy milczącego consensusu, a nie zakreślanego prawa. Tamta mowa, tamte wysłone słowa — prostowały ramiona: scaliły człowieka, scaliły środowiska. Niosły otwartemu światu nadzieję solidarności. George spory o słowa, o ich zapis, temperatura nieskończonych negocjacji — mogły istnieć tylko wówczas, gdy w SŁOWO wierzono i SŁOWU wierzono, gdy jego przyjmowanie stało się swobodą komunalną, gdy chciano się nim dzielić. W krótkim czasie powstało dziedzictwo, które można było pomnożyć albo rozmiąć na drobne...

12. (1) Dekretem z 13 grudnia starano się internować mowę i zawarta w niej — mimo wszystkich niejasności — intuicję ładu społecznego. Przeciwno komunikację społeczną, w telefonach beznamiętny głos informował: "rosnoma kontrolowane". Echo negocjacji przenosiło się do zamkniętych sal sądowych. Prawo wyprzedziło sprawiedliwość. Lecz zarazem był to może czas — te kilka pierwszych miesięcy — najjaśniejszej solidarności i cichej samopomocy. Istniała przecież ukryta mowa — tak często litanijna, bódwołająca się do kodu narodowego i religijnych przesłan — sprzeciwiająca się mowie kontrolowanej. Słowo podziemne było, ale także chciało zmagać się z anty-słowem bezwładnym sferą publiczną, oficjalną. Nie tyle sprzeciw, co właśnie zmaganie stało się widzącym uwikłaniem, w końcu — katalizacją. Obustronny fundamentalizm musiał wyeliminować rozmowę, zlikwidował ustawicznie na równoczesność mówienia i słuchania, porozrywał subtelnie spójwo między poczuciem PRAWDY a SŁOWEM. Z PRAWDY została bezradna słusność, porzabawiona ostatecznością odwagi. Zdanie Gandhiego pozostaje naliwym.

14. W nowej fazie kryzysu sytuacji słowa — wzrosła gotowość słuchania. Ale bardziej wyczekujemy słowa pociechy niż słowa prawdy. Bardziej chcemy usłyszeć, niż potrafiemy sami mówić. Niewielu z nas nieświeżo dziedzictwo ostatniego doświadczenia polskiego, wielu jest obojętnych, wielu rozmięta je na drobne — na takie symbole, na ostatnie okrzyki, pustym już echem rozlegające się na ulicach miast. Nie ma między nami wzajemności ludzkiej rozmowy, nie ma też głębokiego poszukiwania słowa sakralnego. Religia snów wróciła w kolejny instytucjonalnej pociechy sfrustrowanych. A może nie...

15. Przeciwno nadchodzi nowy wiek, nowe tysiąclecie... Wsłuchujemy się w to nadejście, ale czy wiemy i czujemy, skąd GŁOS dotrze do nas, do mnie, do Ciebie?

16. Gotowość na przyjęcie słowa jest również niebezpieczeństwem. W napięciu oczekiwania, w pragnieniu znalezienia oskorzenia mogą przyjąć każde słowo, mogą zadławić się przyjęciem jego echa. W besmiarze mowy kierowanej do mnie mogą przyjąć wszystko i nie. W czasie kryzysu mogą przyjąć pokrzepienie w postaci słowa poroznego. Mogą nie dostrzec prawdziwego PARAKLETA pocieszającego i wzywającego mnie ku sobie. Parakleta każdej wiary. Jeśli potrzebując odnaleźć drogę ku sobie i ku innym, ku sankcji mocy sakralnej, ku dobru wspólnemu w świecie publicznym i politycznym. Jeśli pragnę znaleźć te drogi (i niebie!) — zdany jestem na wybór. Platon, Augustyn, kaznościele późnego średniowiecza, Biał Szem Tow — nie wybierali przypadkowo. Mówili, ale i dawali sobie powieścić. Wewnętrzna nieskończonością prowadzonej rozmowy bronili się przed groźbą zagłuszenia.

17. Spróbujmy się cofnąć, ale nie w głąb czasu, lecz w głąb siebie. A może przede wszystkim tą drogą w głąb SŁOWA. Jak w alchemicznym procesie dwunastokrotnego przekształcania metalu, by otrzymać złoto — dla filozofów oznaczające bogactwo PRAWDY. Czy uda się wytrącić pierwiastkowość słowa, jego mineralność odartą z kruszców słownikowych, encyklopedycznych, konwencjonalnych znaczeń, nawet liturgicznych interpretacji, a także z bliskich i przyjaznych nam grudek ziemi — rozpadających się jednak w proch. Czy uda nam się na tyle ubespośrednić SŁOWO, by wręcz nie przestało służyć nieporozumieniom? Sytuacja słowa ulegnie zmianie, sytuacja człowieka przemieni się, jeśli... to się powieździe.

A jeśli nie? Zostanie tak, jak w sakofce-niu wierała Herberta:

"A! nam witać się ani żegnać żyjemy na archipelagach
a ta woda te słowa coś mogą, kajak!"

(Trea Fortynbrass)

A czy warto gotować się na przyjęcie słowa ubespośredzonego, na światło równoczesności mówienia i słuchania? Może to odyskajanie mgłańce pierwiastkowe będzie tak przerażające, jak jasność rozrywająca ciemność i rysująca w niej cyrkiem widzący jak w akwarium Williama Blake'a. "Bóg stwarzający Wszelkiewiat".

18. Człowiek, który był wierny przyjętemu słowu do końca.

Stanisław Vincenz we wstępie do niedokończonej powieści "Powojenne perypetie Sokratesa" napisał: "W opisie ostatnich chwil Sokratesa pamiętamy z państwańskiego "Krytona", jak obudził się ze zdrowego, spokojnego snu, i z "Fedona", jak zasnął na zawiesz. Zobaczymy, jak obudził się znowu, czy też jak będzie śnił."

Książkę swoją zaczął tak:

"Obłęd porankowy zbudził Sokratesa, światło.

— Ach, jakie mi się spało, długo a krzepko, gdzie jestem? To nie jaśniła Strofażona? Nie wieśka? Na pełnym morzu?

Wiatr — szlachetny towarzysz równomiernie pełkował w żaglach, liny trzępotały jednocześnie, maszy skrzyślały muzykalnie, statek chwał się nieszkodnie. Sokrates spojrział w górę: włoszenie ciekłe gwiazdy dogasały. Spojrzął przed siebie: brzegów nie widać. Słuchali fale mdlały, ostatkiem all dyszały, potem już syczały tylko.

— Obudzenie do czego? Ani jednego zarysu znajomego. Ani jednego obłesa dla mnie, ani ja dla każdego. Opuścili mnie wszyscy, opuściliem wszystkich, nie słyszymy się. Co zrosło się niegdyś — roidarte. Nie plód od łona oderwał się, tylko obolaly strsep. Stał i stamąd oddarty pepet. Stygnę. Jakich chłód skamieniający Brzemie me rozasera się, boleśnie ciału piasca, dławil kółko, statek, morze ciału, cała slemia. Bez końca ayczą fale, a skonać nie mogą. Wzięnie bez końca."

By wrzasnąć, w nierozpisanym ostatecznym zakodczeniu powieścić:

"Jak się domyślamy, Sokrates wytrwał przy dotychczasowym powołaniu, postanowił wrócić do Aten, do więzienia i wypić truciznę."

19. Ledwie próbujemy znaleźć własne powołanie, w które wpisana jest bolesność napięcia oczekiwania na SŁOWO.

Michał Boni

czerwiec 1987 roku

Tekst wystąpienia przedstawionego na międzynarodowym sympozjum "Przyroda słowa w kulturach teatralnych", zorganizowanego przez Stowarzyszenie Teatralne "Gardzienice" w Lublinie, w czerwcu 1987 r.

c.d. ze s. 24

spojrzenie na pielgrzymkę Ojca Świętego i z tej perspektywy: czy nie będzie to wydarzenie o doniości nie mniejszej niż niejedno powstanie, a bez tragedii, które były udziałem społeczeństwa?

Dalszy przebieg wypadków jest dobrze znany. Mieczki sięga swą relacją do połowy roku 1984, gdy to po amnestii więźniów opuścili ostatni przywódca "Solidarności" i opozycji. Z punktu widzenia dokumentacyjnego najbardziej interesujące wydają się informacje dotyczące walki o kształt prawa, zwłaszcza drobniarowo zrelacjonowana akcja Sekretariatu Episkopatu. Strona kościelna, zaskakiwana przez władze faktami dokonanymi, przygotowywała w ciągu kilku dni opinie i kontroprojekty formowanego ustawodawstwa.

Malo też znana jest korespondencja Sekretarza Episkopatu z ministrem Kiszczakiem w związku z prowokacją, jakich dokonano przed pielgrzymką papieża: napaścią na Komitet Prymasowski Pomocy Represjonowanym i sabożystwem Grzegorza Przemyska.

Od jesieni 1983 r. Kościół nie wracał już do sprawy wznowienia działalności NSZZ "Solidarności" w jego przedgrudniowym kształcie. I choć komunikaty Episkopatu uporytywie podnosiły kwestie pluralizmu politycznego i społecznego — w tym także pluralizmu związków zawodowych — wydaje się, iż pierwszy etap walki o podmiotowość społeczną uznano za zamknięty. Nie snaczy to przecięć, iż Kościół zrezygnował ze wspierania dążeń narodu, poszukiwania jednak innego społecznego kształtu ich realizacji. Formalna delegalizacja "Solidarności" była klęską nie tylko Związku i społeczeństwa, lecz także Kościoła. W wymiarze politycznym, na który Mieczki zwraca uwagę, chodziło o to, iż obecnie władze z jeszcze większą siłą starały się narzucić Kościołowi statut współpartnera, a rola mediatora była trudniejsza niż przedtem. Ale problem był i jest głębszy. Przemiany społeczne dokonane w okresie posierpniowym mają charakter trwały. Kościół odpowiedzialny jest za losy narodu, ale nie ma powrotu do modelu z lat 50-tych, gdy Kościół z konieczności musiał pełnić tak wiele funkcji zastępczych. Niezależne instytucje społeczne przejęły i do w dużej części mierze dzięki wsparciu i ochronie Kościoła. Przetrwał też niezależny ruch związkowy — "Solidarność". Rzecz więc przede wszystkim polega na tym, jakie będą treści ideowe tych struktur i jakie będą kierunki ich działania. Ale to pytanie wykracza już poza dokumenty i wydarzenia zrelacjonowane przez Mieczkiego.

Antoni Maciarenica

c.d. ze s. 15

ku destrukcji, szczególnie zaś ku destrukcji w bezpośrednim polu awy własnej aktywności. Tu właśnie zaczyna się najważniejsze zadanie organizacji: nie może dopuścić do naruszenia istoty tłumy zrodzonego przez zakaz w postaci jakiegokolwiek pozytywnej lub oddzielnej akcji. Musi także rozpoznać, kiedy nadchodzi chwila uchylecia zakazu, któremu masa zawdzięcza swoje istnienie. Jeśli jej wgląd w sytuację jest zbliżony z odczuciem tłumy, powina przez odwołanie strajku zadekretować swoje własne rozwiązanie.

Ilum. Tomasz Żyro

* Poczucie równości jest jedną z czterech cech tłumy. Pozostałe to: tendencja do nieograniczonego wzrostu, odczucie swojej gęstości oraz potrzeba ukierunkowania. [przyp. tłum.]

Fragment książki Eliasa Canettiego *Mass and Macht*, na podstawie autoryzowanego przekładu angielskiego O. Stewarta *Crowds and Power*, The Seabury Press New York 1978, s. 55-58.