

ZNAAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVII
Kraków
STYCZEŃ
(1) 2005
596

Dokąd zmierza Ameryka?

Bryk, Filipiak, Huntington,
Julliard, Surdykowski, Valles

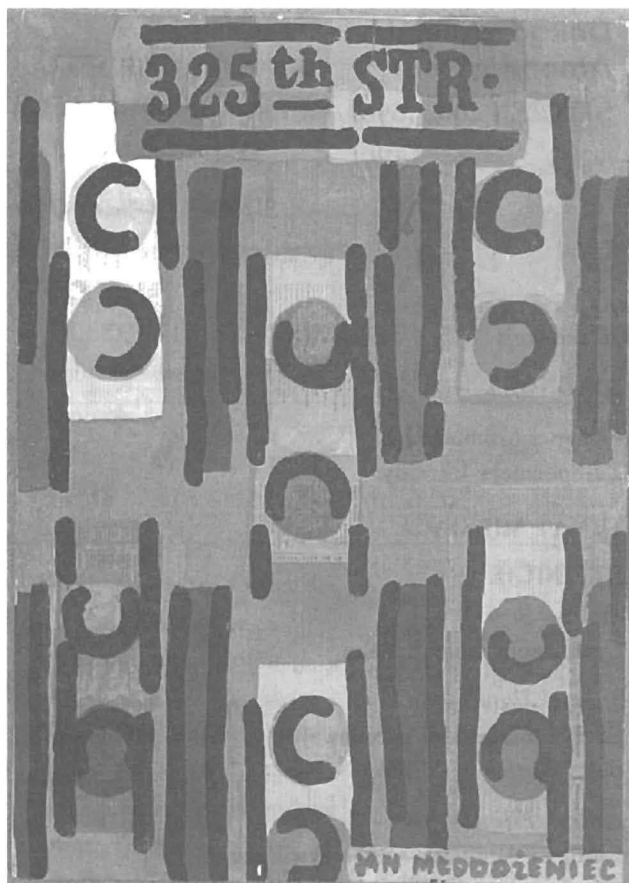
„Pomarańczowa rewolucja”
w oczach dwudziestolatków



www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-488X
INDEKS 383716
Cena 18 zł
(VAT 0%)





Jan Młodożeniec
325th STR., około 1999
tempera, papier, 59,5 x 42 cm

Obraz pochodzi ze zbiorów Galerii Zderzak
Reprodukcję publikujemy za uprzejmą zgodą Piotra Młodożeńca

Dokąd zmierza Ameryka?

STYCZEŃ 2005 (596)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Grzegorz Gromadzki*
Europeizacja Ukrainy

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

12. *Andrzej Bryk*
Cywilizacja amerykańska
17. *Samuel Huntington*
Kryzys tożsamości narodowej
tłum. Bartłomiej Pietrzyk
36. *Andrzej Filipiak*
Europa i Ameryka – dwie cywilizacje?
52. *Jerzy Surdykowski*
Samotne supermocarstwo – zmierzch czy trwanie?
67. *Alissa Valles*
Hybrydy roślin i duchów
tłum. Magdalena Heydel
82. *Jacques Julliard*
Destrukcja sojuszy
tłum. Maria Deskur
96. Inspiracje

TEMATY I REFLEKSJE

KOŚCIÓŁ – MÓJ DOM

97. *Janusz Poniewierski*

Kruszenie żelaza

O RÓŻNYCH GODZINACH

101. *Halina Bortnowska*

* * *

DOSKONAŁY SMAK ORIENTU

111. *Piotr Kłodkowski*

Śmierć

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

116. *Philip Earl Steele*

Religia na straży wolności

124. *Michał Heller*

Ważenie argumentów

130. *Katarzyna Wiśniewska*

Dialogi kaznodziejskie

136. *Piotr Kosiewski*

Raz jeszcze Szapocznikow

140. *Anna Głąb*

Religijność Ludwiga Wittgensteina

148. *Ireneusz Krzemiński*

Midrasze wolności

155. *Ks. Piotr Rygula*

„Osobiste spojrzenie na Hiszpanię”

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

166. *Ks. Jarosław Wiśniewski*

„Za mało się przykładam”. List z Ukrainy

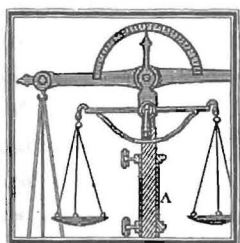
169. ROK 1984

Od redakcji

Dokąd zmierza Ameryka? Kto pisze jej współczesną historię? Czy istotnie Ameryka i Europa to dwie różne cywilizacje rozdzielone nie tylko pod względem geograficznym i historycznym? To pytania istotne nie tylko dla politologów, bo po okresie zimnej wojny – gdy Stany Zjednoczone pozostają jedynym światowym supermocarstwem – dotyczą przyszłości całego globu.

O sile amerykańskiej religijności interesująco pisze w „Definicjach” Andrzej Bryk. Jerzy Surdykowski z kolei próbuje wyobrazić sobie świat bez Ameryki i przekonuje, że jest to wizja mało krzepiąca dla mieszkańców Starego Kontynentu. Samuel Huntington ubolewa nad zanikiem rasowej, etnicznej i kulturowej tożsamości Amerykanów i nawołuje do wskrzeszenia tradycyjnych wartości, które dały początek Stanom Zjednoczonym. Andrzej Filipiak próbuje dotrzeć do źródeł różnic cywilizacyjnych między Europą i USA. Ciekawym kontrapunktem jest esej Alissy Valles, która pokazuje specyfikę niepoprawnie optymistycznej amerykańskiej kultury, tak mocno naznaczonej doświadczeniem spotkania z naturą.

Nie bez wahania oddajemy głos francuskiemu publicyście Jacques’owi Julliardowi, który agresywnie piętnuje amerykańską politykę zagraniczną, zmierzającą – jego zdaniem – do uzależnienia od siebie Europy. Jego zapalczywy i miejscami szokujący tekst, nad którym unosi się duch hrabiego Buffona, ma być prezentacją stanowiska europejskich krytyków Ameryki.



Grzegorz Gromadzki

Europeizacja Ukrainy

Kiedy ktoś remontuje na Ukrainie swoje mieszkanie, niezależnie od tego, czy dzieje się to we Lwowie, Kijowie, Charkowie, Odessie czy Doniecku, chce zrobić „euroremont”, który jest synonimem dobrej jakości. Nikt nie mówi, że chciałby zrobić „rosyjski remont” domu. „Pomarańczowa rewolucja” pokazała, że większość Ukraińców chce przeprowadzić „euroremont” swojego kraju.

W ostatnich latach coraz bardziej widoczne stało się „zmęczenie Ukrainą”, nawet wśród jej przyjaciół za granicą. Ukraina stała się symbolem nieudanej transformacji. W Europie Zachodniej rozpoznała się opinia, że w zakresie reform, zwłaszcza gospodarczych, Ukraina pozostała w tyle za Rosją. Do tego doszedł skandal związany z zabójstwem dziennikarza Georgija Gongadze niepokornego wobec rządzących, o które opozycja oskarżyła najwyższe władze Ukrainy z prezydentem Leonidem Kuczumą włącznie. Na Ukrainie łamane są również prawa człowieka, przeciwko czemu protestuje Unia Europejska.

Pogorszeniu uległy tam także nastroje. Pokolenie intelektualistów, które doszło do głosu w niepodległej Ukrainie, m.in. znany pisarz Jurij Andruchowycz oraz historyk, profesor Uniwersytetu Lwowskie-

go Jarosław Hrycak, nie szczędziło krytyki ukraińskiej rzeczywistości. Wszechogarniające było poczucie niemocy, braku perspektyw, szans na przeprowadzenie zmian. Nawet zwycięstwo w wyborach parlamentarnych w 2002 roku opozycyjnego bloku „Nasza Ukraina” kierowanego przez Wiktora Juszczenkę nie spowodowało przełomu. Ze względu na zawilgości ukraińskiej ordynacji wyborczej „Nasza Ukraina” pozostała mniejszością w Radzie Najwyższej.

Wszyscy obserwatorzy życia społecznego, politycznego i gospodarczego na Ukrainie są zgodni, że w ostatnich dziesięciu latach, zwłaszcza podczas drugiej kadencji Kuczmy, doszło do obniżenia standardów demokratycznych w tym kraju. Z matematyczną dokładnością opisali to zjawisko autorzy rankingu państw przechodzących okres transformacji publikowanego corocznie przez amerykańską fundację Freedom House. Według niej od 1996 roku do 2003, w skali od jedynki (najlepszej oceny) do siódemki, w kategorii „proces wyborczy” ocena spadła z 3,25 do 4,25; „niezależność mediów” z 4,50 do 5,50; „sposób sprawowania rządów” z 4,50 do 5,25. Korupcja była oceniana przez wiele lat prawie na tym samym poziomie, za 2003 rok przyznano jej stopień 5,75.

Przy tak pesymistycznym obrazie sytuacji na Ukrainie paradoksem było to, że w 2004 roku po raz pierwszy wyborcy stanęli przed realnym wyborem między dwoma kandydatami mającymi odmienne wizje przyszłości kraju. Obaj mieli szanse wygrać wybory prezydenckie.

Wcześniej nie było takiej możliwości wyboru. W 1991 roku ponad 60 procent narodu opowiedziało się za Leonidem Krawczukiem, przedstawicielem radzieckiej nomenklatury. Kandydat opozycji Władysław Czornowił nie miał przy nim najmniejszych szans. Trzy lata później Ukraińcy wybierali między Krawczukiem a człowiekiem nomenklatury gospodarczej Leonidem Kuczumą, dyrektorem znanych w czasach radzieckich zakładów produkujących rakiety. Wygrał ten drugi, głosami wschodniej części kraju. W 1999 roku większość opowiedziała się ponownie za Kuczumą, kontrkandydatem w drugiej turze był bowiem lider ukraińskich komunistów Petro Symonenko. Ukraińcy nie mieli już ochoty wracać do czasów Związku Radzieckiego, wybrali więc mniejsze zło.



Cóż takiego się stało, że mimo fatalnych warunków, jakie od kilku lat panowały na Ukrainie, opozycyjny polityk stał się realnym kandydatem w wyścigu do prezydentury? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Z pewnością do powstania nowej sytuacji przyczynił się wzrost siły społeczeństwa obywatelskiego. Mimo wielu trudnień ze strony władz na Ukrainie powstawało coraz więcej organizacji pozarządowych. Część z nich pomagała w budzeniu postaw obywatelskich wśród zwykłych ludzi. Wzrost znaczenia organizacji pozarządowych był zauważalny, czego przykładem jest cytowany już wcześniej ranking Freedom House. Zdaniem amerykańskiej fundacji w kategorii „organizacje pozarządowe” nastąpiła nieznaczna poprawa z oceny 4,0 za 1996 rok na 3,75 za rok 2003.

Sądzę, że ważną rolę w przemianach ukraińskiego elektoratu odegrało powolne, a jednak coraz bardziej widoczne kształtowanie się klasy średniej. Ważna była także zmiana pokoleniowa. Wszak niepodległa Ukraina istnieje już 13 lat. Niemałą część wyborców stanowią teraz ludzie wychowani w nowej rzeczywistości, otwarci na Europę, chętnie wyjeżdżający za granicę. Wielu z nich pracuje w Unii Europejskiej. Do kraju przywożą nie tylko pieniądze – także doświadczenie odmiennego świata.

Do powstania coraz większej rzeszy zwolenników opozycji przyczynił się także ukraiński obóz władzy. Jego przedstawiciele, m.in. zięć Kuczmy Wiktor Pinczuk, przejmowali najlepsze przedsiębiorstwa. W pełni kontrolowana przez władze telewizja stała się tubą propagandową oczerniającą Juszczenkę. Kuczma i jego otoczenie robili wszystko, by przeszkodzić w wyjaśnieniu sprawy Gongadze. Te i inne kwestie wzbudzały sprzeciw wobec rządzących wśród zwykłych ludzi, niezależnie od wieku i miejsca zamieszkania.

Niesłychanie ważną sprawą stała się także zmiana mapy wyborczej Ukrainy. Zachód kraju głoszący za zmianami przesunął się coraz dalej na wschód, aż do granicy z Rosją. Jest sprawą symboliczną, że podczas ostatnich wyborów prezydenckich za Wiktorem Juszczenką głosowały dwa obwody położone najbliżej Moskwy: Sumy i Czernichów.

Nieprawdziwa jest teza, według której wyborcy ukraińskojęzyczni głosowali na Juszczenkę, a rosyjskojęzyczni wybrali Janukowycza.

Podział Ukrainy na dwie części – zachodnią i centralną z jednej strony oraz wschodnią i południową z drugiej – choć jest faktem, często bywa wyolbrzymiany. Kryterium podziału na pewno nie jest język. Nieprawdziwa jest teza, według której wyborcy ukraińskojęzyczni głosowali na Juszczenkę, a rosyjskojęzyczni wybierali Janukowycza. Na kandydata opozycji głosowało przecież wielu mieszkańców Ukrainy, którzy na co dzień mówią po rosyjsku. Najlepszym tego przykładem jest Kijów, który jednoznacznie poparł Juszczenkę, choć w tym regionie dominuje język rosyjski.

Ciekawe wnioski można wysnuć z badań opinii publicznej dotyczących stosunku mieszkańców Ukrainy do Unii Europejskiej. W przypadku gdy respondenci mają do wyboru trzy możliwości: integrację z UE, integrację z Rosją oraz integrację „w obie strony”, na zachodzie kraju najwięcej zwolenników ma integracja z Unią. Na drugim miejscu jest integracja i z Unią, i z Rosją. Za tymi dwiema opcjami opowiada się w zachodniej części Ukrainy ponad połowa mieszkańców. W tej części kraju niewielu, zaledwie kilka procent, chciałoby się integrować z Rosją. Przesuwając się na wschód, spotykamy coraz więcej zwolenników opcji integracji w obu kierunkach i z Rosją. Ale jeśli zsumujemy nawet na wschodnich i południowych krańcach Ukrainy zwolenników opcji zachodniej i tych, którzy chcieliby się integrować w obie strony, będzie ich ponad połowa. Można więc powiedzieć, że zbliżenie z Unią Europejską jest akceptowane w całym kraju.

Myślę, że w dzisiejszej Ukrainie „zachodniość” wykracza poza ramy „galicyjskiej ukraińskości” wyrażającej się w języku i narodowych tradycjach. Patrzenie na Zachód jest w coraz większej mierze utożsamiane z tęsknotą za państwem prawa, bez korupcji i wszechwładzy urzędników, gdzie bez przeszkód można prowadzić biznes, oglądać niezależne stacje telewizyjne i czytać wolną prasę. Takie pojęcie „zachodniości” spotyka się nie tylko w zachodniej i centralnej Ukrainie. Na wschodzie i południu kraju jest coraz więcej ludzi myślących tymi samymi kategoriami. Dowodem na to były pomarańczowe manifestacje po sfalszowanej drugiej turze wyborów prezydenckich 21 listopada, manifestacje, do których doszło nie tylko na zachodzie kraju i w Kijowie, ale także w Charkowie, Dniepropie-



trowsku i Odessie. Nawet w Doniecku znaleźli się nieliczni odważni, którzy wychodzili na ulice z pomarańczowymi flagami.

Europeizacja Ukrainy dokonuje się nie tylko nad Dnieprem. Po „pomarańczowej rewolucji” doszło do zasadniczej zmiany postrzegania Ukrainy w Unii Europejskiej. Nagle kraj ten stał się partnerem i podmiotem. Jeszcze niedawno w wielu unijnych krajach toczyły się debaty, czy Ukraina jest państwem europejskim. Często przyznawano, że geograficznie przynależy ona do Europy, ale kulturowo jest odmienna. Dzisiaj nikt już chyba nie poparłby tego twierdzenia.

Pozytywnym zaskoczeniem była reakcja Unii na sfalszowanie wyborów prezydenckich. Holandia, przewodnicząca UE w drugiej połowie 2004 roku, natychmiast po ogłoszeniu wyników przez ukraińską Centralną Komisję Wyborczą, wydała w imieniu całej Unii jasne oświadczenie, w którym nie uznała rezultatów drugiej tury. Tym samym Unia Europejska nie zaakceptowała Janukowycza jako prezydenta Ukrainy.

Dlaczego odpowiedź Unii na wydarzenia w Kijowie była tak jednoznaczna? Sądzę, że są tego dwie przyczyny. Po pierwsze, „pomarańczowa rewolucja” odwoływała się do podstawowych wartości, które są fundamentem Unii Europejskiej, zachodniego świata. Ukraińcy walczyli o poszanowanie demokracji i prawa do wolnego wyboru. Politycy poszczególnych państw członkowskich i unijnych instytucji nie mogli tego zignorować. Ukraińskie wybory wywołały poruszenie zarówno w krajach od dawna należących do Unii, jak i tych nowo przyjętych. Po raz pierwszy od wielu lat Ukraina trafiła na pierwsze strony największych europejskich gazet jako pozytywny przykład przemian na obszarze postradzieckim.

Po drugie, rozszerzona Unia, licząca dwudziestu pięciu członków, reaguje zupełnie odmiennie na wydarzenia na wschodzie Europy niż dawniej piętnastka. Trzy kraje unijne, Polska, Słowacja i Węgry, bezpośrednio graniczą z Ukrainą. Trzy inne kraje, Litwa, Łotwa i Estonia, mają z nią wspólną radziecką przeszłość. Wszystkie o wiele lepiej rozumieją, co się dzieje na Ukrainie, niż kraje z zachodu czy południa UE. Zmianę w dyskursie o Ukrainie widać bardzo wyraźnie w Parlamencie Europejskim, gdzie odmienny od dotychczasowego ton rozmowie o Europie Wschodniej nadają eurodeputowani



z nowych państw członkowskich. Choć parlament nie ma zasadniczego znaczenia w kształtowaniu polityki zagranicznej UE, to jednak z pewnością przyczynia się do zmiany atmosfery. Zmienia się także dyskusja o Ukrainie w najważniejszej unijnej instytucji – Radzie Europejskiej.

Postawa Unii, jaka uwidoczniła się w trakcie „pomarańczowej rewolucji”, miała duże „działanie zwrotne” na Ukrainie. Głos Unii i unijnych mediatorów był pilnie słuchany przez obie strony konfliktu. Potwierdza to tezę, że Unia jest ważna dla wszystkich opcji politycznych na Ukrainie. O potrzebie zacieśnienia stosunków z Unią mówi nie tylko „Nasza Ukraina”, ale także obóz Kuczmy, klan doniecki, a nawet komuniści. Wszyscy ukraińscy politycy zdają sobie sprawę ze znaczenia Unii Europejskiej dla ukraińskiej gospodarki. Unia jest najważniejszym rynkiem dla Ukrainy. Do Unii trafia około 40 procent ukraińskiego eksportu, podczas gdy do Rosji tylko 18 procent. Różnie jednak ukraińscy politycy widzą zacieśnienie relacji z Unią. Dla Kuczmy czy Janukowycza liczą się relacje gospodarcze. Ani jeden, ani drugi nie mają zamiaru upodabniać Ukrainy do krajów członkowskich Unii. Dla Juszczenki gospodarka jest bardzo ważna, ale chce on także reformować kraj tak, aby przypominał państwa unijne.

Myślę, że to, co obserwowaliśmy na Ukrainie późną jesienią 2004 roku, można uznać za nowy typ rewolucji na obszarze postradzieckim. Po kilkunastu latach od rozpadu ZSRR, najpierw w Gruzji, a następnie na Ukrainie, doszło do „kolorowych” rewolucji, które przebiegły bezkrwawo, pokojowo. Ich główni aktorzy spoglądali w stronę Europy. „Kolorowe rewolucje” nie byłyby możliwe bez powstającego społeczeństwa obywatelskiego. Na Ukrainie ludzie spontanicznie organizowali transport, wyżywienie, nocleg dla tysięcy demonstrantów w różnych miastach kraju. Młode pokolenie otwarte na Europę stanowiło największą grupę manifestantów, choć nie zabrakło również ludzi starszych. Rodząca się klasa średnia wsparła rewolucję finansowo. W jej sukcesie pomocne były nowe technologie – Internet, telefonia komórkowa, przekaz satelitarny. Władzom nie pomogła nawet pełna kontrola nad telewizją. Zastanawia słabość „sił zachowawczych” – „*ancien régime*” i Rosji. Wobec oddolnego ruchu mądrze pokierowanego przez przywódców



opozycji okazały się bezradne. Nie oznacza to jednak, że tak będzie również w przyszłości. Zapewne zechcą jeszcze pokrzyżować szyki nowej Ukrainie

Co więc czeka Ukrainę w następnych miesiącach i latach? Z pewnością Ukraińcy doznają wielu rozczarowań. To nieuniknione. Nawet jeśli kraj będzie się szybko reformował, koszty przemian będą niemałe. Sądzę jednak, że trwałym osiągnięciem „pomarańczowej rewolucji” będzie powstanie nowoczesnego ukraińskiego społeczeństwa, które ma już się do czego odwoływać w swej najnowszej historii. Na pewno konieczne będzie łagodzenie sporów między regionami. Zwłaszcza między Donbasem a resztą kraju. Choć nie będzie to łatwe, to jednak jest możliwe do zrobienia.

W przeprowadzeniu niezbędnych reform może pomóc Ukrainie Unia Europejska. Trudno w tej chwili powiedzieć, jaka będzie polityka Unii wobec Ukrainy. Jedno jest pewne: Ukraina będzie ważnym tematem gorących dyskusji, a może nawet kłótni wewnątrz Unii. Ukraina nie jest miejscem sporu o strefę wpływu między Unią Europejską a Rosją, tak jak widzi to wielu Rosjan. Przede wszystkim to sami Ukraińcy chcą wybrać swoją przyszłość. Nie są więc przedmiotem w rękach innych. Wybierają między dwoma modelami: rosyjskim i unijnym. Ten drugi jest dla nich coraz bardziej atrakcyjny. Kiedy ktoś remontuje na Ukrainie swoje mieszkanie, niezależnie od tego, czy dzieje się to we Lwowie, Kijowie, Charkowie, Odessie czy Doniecku, chce zrobić „euroremont”, który jest synonimem dobrej jakości. To słowo stało się bardzo popularne. Nikt nie mówi, że chciałby zrobić „rosyjski remont” domu. Takiego zwrotu nie ma. „Pomarańczowa rewolucja” pokazała, że większość Ukraińców chce przeprowadzić „euroremont” swojego kraju.

GRZEGORZ GROMADZKI, niezależny analityk, współpracownik Fundacji Batorego, w której kieruje projektem „Nowa Unia Europejska i Ukraina”. Zajmuje się relacjami UE i NATO z krajami Europy Wschodniej oraz problematyką bezpieczeństwa europejskiego. Pracował m.in. w „Gazecie Wyborczej” i Ośrodku Studiów Wschodnich w Warszawie.



Andrzej Bryk

Cywilizacja amerykańska

Ameryka pozbawiona jest zrytualizowanej i przerażającej metafizycznej nudy będącej powszechnym objawem śmierci religii w Europie.

Ameryka jest cywilizacją bez precedensu w historii, zrodzoną z buntu, który przybrał kształt intelektualnej konstrukcji. Politycznie i kulturowo opiera się na swoistym „wyznaniu wiary”, zbiorze politycznych zasad określających jej tożsamość. Misja i poczucie wyjątkowości, przeplatane z częstym samobiczowaniem, wyznaczały rytm tej cywilizacji, próbującej przewyżczyć ograniczenia kondycji ludzkiej. „Jesteście narodem-Kościółem”, pisał w 1923 roku Gilbert K. Chesterton¹. W tym sensie Amerykanie są najbardziej ideologicznym ze społeczeństw

Zachodu, w którym konglomerat tradycyjnych liberalnych idei: równości, wolności, indywidualizmu, konstytucjonalizmu czy demokracji pozostaje w wyraźnej opozycji wobec władzy. Bardzo trudno rządzić takim krajem – w rzeczywistość Ameryki wpisane są kompromisy w stosunku do nadziei zawartych w *credo*. Trafnie ujął to Samuel Huntington: „Krytycy mówią, że Ameryka jest kłamstwem, bo nie spełnia idei, które wyznaje. Ale mylą się. Ameryka nie jest kłamstwem, jest rozczarowaniem. Ale może nim być tylko dlatego, że jest równocześnie nadzieją”².

¹ G. K. Chesterton, *What I Saw in America*, New York 1923, s. 11-12.

² S. Huntington, *American Politics – the Promise of Disharmony*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981, s. 159.



Do demokracji dorastało się w Europie poprzez społeczeństwo i naród. W Ameryce było odwrotnie. To do społeczeństwa i narodu dorastało się poprzez instytucje demokratyczne. Właśnie dlatego tak ważny stawał się wymóg uczynienia z nich (a zwłaszcza z konstytucji) „religii panującej”.

Konstytucja amerykańska była i jest tekstem juretycznym, zabezpieczającym ramy rozwoju już rozwijającego się pomyślnie społeczeństwa, projektem rozbijającym centralizm władzy i wielorako ją kielznającym, chroniącym istnienie cywilizacji wolności opartej na jednym kodzie kulturowym, języku, *common law*, pluralizmie religijnym. Oświecenie amerykańskie było konserwatywne, bo politycznie chroniło stworzone odolnie społeczeństwo obywatelskie przed despotią zasadzoną na projekcie racjonalistycznym. W warunkach amerykańskich to właśnie religia – a w szczególności chrześcijaństwo – okazywała się najdoskonalszym gwarantem wolności. Amerykanie wręcz obsesyjnie dopominali się gwarancji dla praw, które są – jak mówi Deklaracja Niepodległości – uniwersalne i „samooczywiste”, zostały im nadane z mocy Stwórcy, a zatem leżą poza zasięgiem jakiegokolwiek władzy. W tym punkcie oświecenie amerykańskie zasadniczo różni się od oświecenia europejskiego (zwłaszcza w wydaniu francuskim), które opierało się na idei zniszczenia starego

porządku. Na Starym Kontynencie prawa uznawano za naturalne jedynie w tej mierze, w jakiej wzmacniały racjonalnie tworzony – siłą państwa – nowy porządek rewolucyjny.

Ameryka została stworzona przez ludzi o specyficznych charakterach. Amerykanin szedł w ostępy – pisał w 1835 roku Alexis de Tocqueville – ale bez mentalności chłopskiej, ze świadomością zdobywcy. Wyruszał jako forpocztą cywilizacji, „mówił językiem miasta (...), ciekaw przyszłości (...), zapuszczał się w lasy Nowego Świata zaopatrzone w Biblię, siekiere i gazety”³. Choć rząd federalny stanowił motor rozwoju gospodarczego, państwo było wyłącznie instytucją usługową, pozbawioną *a priori* uznanego autorytetu i funkcji znanej z tradycji europejskiej. Co charakterystyczne, polityczny język Ameryki nie posługuje się pojęciem „państwa”, lecz jedynie „rządu” czy „administracji” jako bytu ograniczonego i zewnętrznego w stosunku do społeczeństwa – jako ciała, które ma przede wszystkim nie przeszkadzać w realizacji indywidualnych dążeń. Amerykanin jest *homo faber*, a cywilizacja biznesu to jego żywioł, z czym wiąże się odwaga zaufania innym, otwartość i wściekła zdolność do samoorganizowania. Miłością Ameryki są nie tyle pieniądze, co biznes właśnie. George Santayana stwierdził w 1904 roku: „Miłośnik pieniędzy jest ządzońnikiem, będzie wydawał jak

³ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. M. Król, B. Janicka, Kraków 1996, tom I, s. 311.

rentier (...). Miłośnik biznesu, kiedy osiągnie sukces, nie zmienia (...) swego życia (...), jego radość bierze się z czynienia z [biznesu] potężnej siły *przekształcającej życie (...). Ten sam zapał (...) stosuje w zarządzaniu koleże* (..) czy na stanowisku publicznym (...), gdyż to nie motyw osobistej korzyści pobudza go do takich wysiłków⁴. W żadnym społeczeństwie bogaci nie rozdawali tak gremialnie swoich fortun, stąd wadą cywilizacji amerykańskiej jest nie tyle materializm, ile całkowity brak poszanowania dla materii i przyrody (bohatera wielkiej literatury amerykańskiej), co zrodziło w rezultacie najpotężniejszy ruch ekologiczny świata. Przekonanie o równym dostępie do dostatku połączone z tradycyjnym duchem indywidualizmu powoduje, iż w Ameryce niezwykle ciężko uzyskać przyzwolenie kulturowe dla haseł państwa opiekuńczego.

Religijność nie jest marginesem amerykańskiej demokracji. Ameryka to – jak powiedział Ralph Waldo Emerson – kraj „zaczadzony Bogiem”. Zapisany w konstytucji zakaz wyznania państwowego z jednoczesną gwarancją wolności religijnej miał na względzie dobro nie państwa, lecz Kościołów („Kościół” to w Ameryce mozaika Kościołów, wyznań, sekt). Świecki system polityczny skonstruowano dla społeczeństwa, którego pragnienia eschatologiczne przenikają życie społeczno-polityczne. Pień drzewa religijnego Ameryki to protestantyzm z jego eschatolo-

giczną misją, którego wyznawcy mieli poczucie, iż religijny pluralizm jest czymś naturalnym, a jedyną autentyczną kulturą amerykańską przez pokolenia pozostawało *Słowo – język Biblii używany przez tysiące kandydów*. Olbrzymia część Ameryki mówi językiem Biblii. Używa go spora grupa polityków, posługiwali się nim prezydenci od Waszyngtona, poprzez Lincolna, na George'u W. Bushu kończąc, co wprawia w osłupienie i nieukrywaną irytację zlaicyzowane elity europejskie. Religijność amerykańska wytrzymuje próby zesakralizowania Biblii czy wypchnięcia religijności ze sfery publicznej poprzez kontrowersyjne orzeczenia Sądu Najwyższego. Ameryka pozbawiona jest owej zrytualizowanej i przerażającej metafizycznej nudy będącej powszechnym objawem śmierci religii w Europie. W tym sensie jest kontrewolucyjnie antynowoczesna, gdyż czuje w trzewiach, iż każda kultura wyrasta z religii, a pozbawiona jej – umiera. Ameryka jest tutaj antytezą Europy, która nie posiada moralnych czy tylko wyobrażeniowych narzędzi dla podtrzymywania swojej cywilizacji.

Skala, siła i kreatywność religijnego aspektu Ameryki jest tyleż nieprzewidywalna, co, z perspektywy Europy, „barbarzyńsko” witalna. W tym sensie – jak zauważył to David Hart – Amerykanie są ludźmi „starożytnej”, przednowoczesnej cnoty, gdyż w tym imperium istnieje rodzaj pobożności obywatelskiej

⁴ Cyt. za: C. Ricks, W. L. Vance (red.), *The Faber Book of America*, Faber & Faber, New York 1992, s. 365.



i ciągle wierzy się w cuda. Ten rodzaj religijności jest niepodatny na jakąkolwiek odczarowanie⁵. Stąd lepiej mówić o „amerykańskiej religii” jako zjawisku cywilizacji amerykańskiej, gdzie „odrodzenia religijne” są powszechne, a fala ewangelicznego chrześcijaństwa „odrodzeniowych” nawróceń stanowi ruch, który zagroził w polityce od czasów Ronalda Reagana. Ruch ten był zwiastunem uwiadu liberalnego protestantyzmu, wspomógł go też potężny rozwój katolicyzmu, który stanowi największe i wciąż rozrastające się pojedyncze wyznanie w Ameryce. Zjawiska te tworzą religijność wyłamującą się ze sztywnych ram ortodoksji i instytucji, która wzywa do zindywidualizowanego przeżywania wiary. Jest prawdopodobne, iż taka forma chrześcijaństwa nie będzie miała większego zrozumienia dla racjonalistycznej (rodem z francuskiego oświecenie) mitologii i dla dialogu z postchrześcijańskim światem kultury.

Na obszarze polityki Stany Zjednoczone zaczynają mieć problemy z koncepcją państwa w globalizującym się świecie i pojmowaniem swojej hegemonii. Tradycyjny liberalizm amerykański opierał się na wolności od państwa. Nowe jego rozumienie określiło państwo jako aktywnego promotora idei wolności w polityce wewnętrznej i międzynarodowej. Nowy Ład lat 30. radykalnie zreformował kapitalizm amerykański, a rewolucja praw obywatelskich lat 50. i 60. uczyniła go dostępnym (przynaj-

mniej w teorii) dla wszystkich. Zarem jednak rząd federalny radykalnie wkroczył w gospodarkę, a pod wpływem ruchu kontrkultury lat 60. rząd federalny uległ pokusie rozwiązywania problemów społecznych metodą mikro- i makroinżynierii uderzającej w etos demokratyczny i redefiniującej kulturę i obyczaje drogą „nakazów” sądowniczych. Liberalizm amerykański stał się liberalizmem rządowym, co spowodowało rewoltę konserwatywną i stworzenie stabilnej większości, która nie boi się skutecznie inicjować ustawodawstwa dotyczącego obyczajów i kultury. Konserwatyści amerykańscy uznali bowiem obyczaje i kulturę za środowisko, którego kształt jest kluczowy dla zachowania silnego kapitału społecznego w dobie globalizacji. Ten „konserwatyizm współczujący” odrzucił bezpośrednią interwencję państwa w gospodarkę i zanegował jego powiększającą się dystrybucyjną funkcję. W sposób przemyślany użył jednak państwa do innych celów – by wyrównywać szanse startu edukacyjnego i dawać gwarancje federalne dla inwestowania kapitału emerytalnego.

Problem drugi to kwestia zdefiniowania roli jedyne go mocarstwa w świecie. Impuls ku jego tworzeniu dał Reagan definiujący prawidłowo zagrożenia egzystencjalne dla amerykańskiej cywilizacji i kultury. Za swoich rządów skutecznie rozbił on politykę akomodacji z komunizmem. Politykę Reagana zastąpił tradycyjny internacjonalizm interwencjoni-

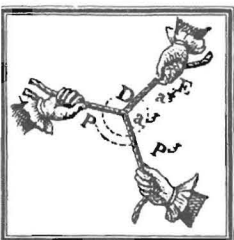
⁵ David B. Hart, *Religion in America: Ancient and Modern*, „The New Criterion” March 2004, s. 8.

styczny, który symbolizowała prezydentura Clintona. Oparty był on na nadziei, iż Stany Zjednoczone zostaną wintegrowane w globalny system prawny i ekonomiczny nadzorowany przez ONZ, Międzynarodowy Trybunał Karny czy Protokół w Kioto, a także cały szereg międzynarodowych instytucji. Ten model załamał się po 11 IX 2001, gdyż okazał się z punktu widzenia interesów amerykańskich beзуżyteczny. Pozostawiło to Stany Zjednoczone jako jedyne gracza międzynarodowego, który obecnie definiuje swoje zagrożenie egzystencjalne poprzez terroryzm islamski. Miejsce dotychczasowego modelu zajęła nowa idea porządku globalnego wprowadzanego przez imperialne Stany Zjednoczone (nieco na wzór brytyjskiego liberalizmu imperialnego XIX wieku). Jego założeniem jest powrót do hobbesowskiego wzorca polityki. Ma on jednak wiele wariantów. Pierwszy można nazwać demokratycznym globalizmem (reprezentują go np. George W. Bush i Tony Blair). Zakłada on, iż przeznaczeniem USA jest rozprzestrzenianie wolności tam, gdzie jej nie ma, co ma dawać ostateczną gwarancję bezpieczeństwa Ameryki. Drugi wariant (nazwany przez Charlesa Krauthammera demokratycznym realizmem) zakłada, iż Stany Zjednoczone nie mają interweniować tam, gdzie zagrożona jest wolność, ale tam, gdzie krzewienie wolności służy zwycięstwu w wojnie większej wagi, wojnie z podstawowym, egzystencjalnym przeciwnikiem. Takiej strategii (stosowanej przez Trumana

czy Reagana w dobie zimnej wojny) ma być podporządkowana walka z islamskim radykalizmem, z którym kompromis jest niemożliwy.

Zakładając taki wybór, przyszłość stosunków transatlantyckich będzie funkcją tego, po której stronie barykady umieści samą siebie Unia Europejska i w ramach jakiego modelu współpracy międzynarodowej będzie kooperować ze Stanami Zjednoczonymi. Jeśli będzie to model legitymizmu międzynarodowego, stosunki transatlantyckie będą dryfować w niebyt, a Ameryka zrobi wszystko, by walcząc o bezpieczeństwo, nie dać się okiełznać siecią powiązań krępujących jej ruchy, a w konsekwencji nie pozwolić Unii Europejskiej stać się superpaństwem. Jeśli będzie to model umownie zwany międzynarodową wielokulturowością (oparty na zasadach powstrzymywania ataku na Stany Zjednoczone i z determinacją broniący tożsamości cywilizacji transatlantyckiej), to ta ostatnia ma szanse na twórcze odrodzenie. Paradoksalnie decyzja zależy od tego, czy Stary Kontynent zmieni myślenie o własnej tożsamości.

ANDRZEJ BRYK, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Studiów Amerykańskich Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego i prodziekan tej uczelni, pracownik Katedry Powszechnej Historii Ustrojów Wydziału Prawa UJ, specjalista w zakresie prawa amerykańskiego. Wydal m.in.: *The Origins of Constitutional Government* (1999).



Samuel Huntington

Kryzys tożsamości narodowej

„My, Amerykanie”, borykamy się z kwestią istoty tożsamości narodowej symbolizowaną przez podmiot tego zdania. Czy jesteśmy „sobą”, jednym narodem czy też kilkoma? Jeżeli jesteśmy „sobą”, co odróżnia nas od „nich”, którzy nie są nami? Rasa, religia, przynależność etniczna, wartości, kultura, bogactwo, polityka czy coś innego? Czy Stany Zjednoczone są, jak twierdzą niektórzy, „uniwersalnym narodem” opartym na wartościach wspólnych całej ludzkości i dotyczących w zasadzie wszystkich narodów?

Charles Street, główna arteria bostońskiej dzielnicy Beacon Hill, jest przyjemną ulicą z trzypiętrowymi ceglаныmi domami mieszczącymi – oprócz mieszkań na piętrach – sklepy z antykami i innymi towarami*. Kiedyś, wzdłuż jednego z kwaterów nad wejściami do urzędu pocztowego oraz sklepu monopolowego, regularnie powiewały amerykańskie flagi. Później urząd pocztowy przestał wywieszać flagę i 11 września 2001 roku jedyną flagą była ta nad sklepem monopolowym. Dwa tygodnie później wzdłuż tego samego kwateru powiewało siedemnaście flag, a nieopodal nad ulicą rozwieszono

* Tekst pochodzi z książki *Who Are We? The Challenge to America's National Identity*, której polski przekład (*Kim jesteśmy?*) ukaze się wkrótce nakładem Wydawnictwa Znak.

wielki gwiazdzisty sztandar. Gdy ich kraj został zaatakowany, mieszkańcy Charles Street na nowo odkryli swoją narodowość i zaczęli się z nią identyfikować.

W swoim porywie patriotyzmu ludzie z Charles Street stanowili jedność z mieszkańcami całej Ameryki. Od czasu wojny secesyjnej Amerykanie czczą swą flagę. Zyskała ona pozycję symbolu religijnego i stała się dla obywateli Stanów Zjednoczonych ważniejszym znakiem ich narodowej tożsamości niż flagi pozostałych nacji dla ich członków. Nigdy chyba jednak w przeszłości flaga nie była tak wszechobecna jak po 11 września. Była wszędzie: w domach, w firmach, w samochodach, na ubraniach, na meblach, w oknach, na witrynach, na latarniach, na słupach. Flagi były namacalnym dowodem nagłego i dramatycznego wzrostu znaczenia tożsamości narodowej dla Amerykanów.

Dla niektórych wykształconych i należących do elity mieszkańców Ameryki tożsamość ta wydawała się już nie istnieć. Globalizacja, wielokulturowość, kosmopolityzm, imigracja, subnacionalizm oraz antynacionalizm wywarły swoje piętno na amerykańskiej świadomości. Na pierwszy plan wysunęły się: tożsamość etniczna, rasowa i płciowa. W przeciwieństwie do swoich poprzedników wielu imigrantów zyskało naturę łącznika kultuwującego podwójną lojalność i obywatelstwo. Masowy napływ Latynosów wzbudził pytania dotyczące amerykańskiej jedności językowej i kulturalnej. Szefowie korporacji, profesjonalści i technokraci ery informacji przedłożyli tożsamość kosmopolityczną nad narodową. Nauczanie historii narodowej ustąpiło miejsca nauczaniu historii etnicznych i rasowych. Zainteresowanie wspólnymi cechami Amerykanów wyparte zostało przez uwielbienie dla różnorodności. Wydawało się, że jedność narodowa oraz poczucie tożsamości narodowej zbudowane przez pracę i wojnę w XVIII i XIX wieku oraz wzmocnione podczas wojen światowych XX wieku zanikają. W roku 2000 Amerykanie pod wieloma względami w mniejszym stopniu stanowili naród niż w ciągu całego poprzedniego stulecia. Na masztach amerykańskich tożsamości flaga narodowa została opuszczona do połowy, nad nią zaś powiewać zaczęły inne sztandary.

Kilka wydarzeń, które nastąpiły w latach 90. XX wieku, symbolizuje wyzwania, jakimi stały się dla tożsamości amerykańskiej inne tożsamości: narodowe, subnarodowe i ponadnarodowe.



Inne tożsamości narodowe. Podczas meczu w ramach rozgrywek o Złoty Puchar w piłce nożnej¹ między Meksykiem a Stanami Zjednoczonymi w lutym 1998 roku 91 255 widzów tonęło w „morzu czerwono-biało-zielonych flag”. Kibice buczeli podczas wykonania hymnu USA, „miotali” w amerykańskich zawodników „śmieciami i kubkami z czymś, co mogło być wodą, piwem lub czymś gorszym”, oraz obrzucili „owocami i kubkami z piwem” paru widzów, którzy usiłovali wznieść amerykańską flagę. Ten mecz nie odbywał się w Mexico City, lecz w Los Angeles. „Coś jest nie tak, jeżeli nie mogę nawet wznieść amerykańskiej flagi we własnym kraju” – komentował wydarzenie jeden z amerykańskich kibiców, robiąc unik przed lecącą koło jego głowy cytryną. „Grając w Los Angeles, Stany Zjednoczone nie grają u siebie” – zgodził się reporter „Los Angeles Times”².

Dawni imigranci płakali z radości, gdy pokonawszy trudności i niebezpieczeństwa, ujrzeni Statuę Wolności. Identyfikowali się entuzjastycznie ze swoją nową ojczyzną, która dawała im wolność, pracę oraz nadzieję, i często stawali się najzarliwsi patriotami. W roku 2000 udział obywateli urodzonych za granicą w społeczeństwie amerykańskim był nieco mniejszy niż w roku 1910, lecz odsetek mieszkańców Ameryki, którzy odczuwali również lojalność wobec innych krajów i identyfikowali się z nimi, był z dużym prawdopodobieństwem najwyższy od czasów rewolucji amerykańskiej.

Tożsamości subnarodowe. W swojej książce *Race Pride and the American Identity* („Duma rasowa i amerykańska tożsamość”) Joseph Rhea przytacza wiersze recytowane podczas dwóch inauguracyj prezydenckich. Podczas inauguracji prezydenta Johna F. Kennedy’ego w 1961 roku Robert Frost opiewał „heroiczne czyny” związane z założeniem Ameryki, które z „aprobatą” Boga przyniosły „nowy porządek historii”. Stwierdził wówczas, że Ameryka wkracza w nowy „złoty wiek poezji i potęgi”. Trzydzieści dwa lata później, podczas inauguracji prezydenta Billa Clintona, Maya Angelou wyre-

¹ Są to mistrzostwa Ameryki Północnej, Ameryki Środkowej i Karaibów (przyp. tłum.).

² „Los Angeles Times”, 16 lutego 1998, s. B1, C1; John J. Miller, *Becoming an American*, „New York Times”, 26 maja 1998, s. A27.



cytowała wiersz przedstawiający odmienny obraz Ameryki. Nie wymawiając ani razu słów „Ameryka” czy „amerykański”, wymieniła dwadzieścia siedem grup rasowych, religijnych, plemiennych oraz etnicznych – między innymi Azjatów, Żydów, muzułmanów, Paunisów, Latynosów, Eskimosów, Arabów i Aszantów – potępiając niemoralne represje, którym zostali poddani wskutek „zbrojnej walki o zysk” prowadzonej przez naznaczoną „krwawym piętnem cynizmu” Amerykę. Ameryka, jak stwierdziła, może być „na zawsze poślubiona strachowi, na wieczność obciążona brzemieniem brutalności”³. Frost uważał historię i tożsamość Ameryki za chlubne i warte zachowania. Angelou uznała objawy amerykańskiej tożsamości za złowieszcze zagrożenie dla dobrobytu i rzeczywistej tożsamości ludzi w ramach subnarodowych grup, do których należą.

Tożsamości ponadnarodowe. W 1996 roku Ralph Nader wysłał do szefów stu spośród największych amerykańskich korporacji list, w którym zwrócił uwagę na znaczące przywileje podatkowe tych firm i inne dotacje (oceniane przez Cato Institute na 65 miliardów dolarów rocznie) otrzymywane przez nie od rządu federalnego oraz wezwał je, aby okazały swoje wsparcie dla „kraju, który je zrodził, umożliwił im wzrost, wspomagał je i bronił”, otwierając doroczne zebranie udziałowców recytacją przysięgi na wierność sztandarowi amerykańskiemu oraz republice, którą on symbolizuje. Jedną korporacją (Federated Department Stores) odniosła się przychylnie do tego apelu, połowa nigdy nań nie odpowiedziała, reszta zaś szorstko go odrzuciła. Przedstawiciel Forda wyraźnie stwierdził, że tożsamość jego firmy ma charakter ponadnarodowy: „Jako przedsiębiorstwo międzynarodowe (...) Ford jest, najogólniej rzecz biorąc, australijską firmą w Australii, brytyjską w Zjednoczonym Królestwie oraz niemiecką w Niemczech”. Dyrektor naczelny firmy Aetna określił pomysł Nadera jako „sprzeczny z zasadami, na których opiera się nasza demokracja”. Przedstawiciel Motoroli potępił jego „polityczne i nacjonalistyczne konotacje”. Dyrektor korporacji Price Co-

³ Joseph Tilden Rhea, *Race Pride and the American Identity*, Cambridge 1997, s. 1-2, 8-9; Robert Frost, *Selected Poems of Robert Frost*, New York 1963, s. 297-301, 422; Maya Angelou, *On the Pulse of Morning*, „New York Times”, 21 stycznia 1993, s. A14.



to zapytał: „Co zaproponuje pan następnym razem – przysięgę lojalności?”. Dyrektor firmy Kimberly-Clark stwierdził, że budzi to w nim „ponure wspomnienie o przysięgach lojalności składanych w latach pięćdziesiątych”⁴.

Niewątpliwie gwałtowna reakcja szefów amerykańskich korporacji wynikała częściowo z tego, że Nader od lat ich prześladował. Nie mogli przepuścić okazji, aby skrytykować go jako współczesnego przedstawiciela maccartyzmu. Nie byli jednak jedynymi członkami amerykańskich elit, którzy umniejszali wagę identyfikacji ze swoim krajem bądź się jej wypierali. Znani intelektualiści i naukowcy atakowali nacjonalizm, ostrzegali przed zagrożeniami wynikającymi z wpajania uczniom dumy narodowej i przywiązania do Ameryki oraz twierdzili, że tożsamość narodowa jest rzeczą niepożądaną. Takie wypowiedzi odzwierciedlały stopień, w jakim niektóre elitarne grupy – biznesowe, finansowe, intelektualne, zawodowe, a nawet rządowe –

11 września drastycznie zmniejszył znaczenie innych tożsamości i spowodował, że flaga narodowa Stanów Zjednoczonych znowu dumnie załopotiała na maszcie. Czy na długo?

ulegały wynarodowieniu i przyjmowały identyfikacje ponadnarodowe i kosmopolityczne, co zastępowało im tożsamość narodową. W przypadku społeczeństwa amerykańskiego było inaczej, w związku z czym pojawił się rozdźwięk między pierwszeństwem przyznawanym tożsamości narodowej przez większość Amerykanów a wzrostem ponadnarodowych tożsamości wśród tych, którzy skupiają władzę, bogactwo i wiedzę w amerykańskim społeczeństwie.

11 września drastycznie zmniejszył znaczenie innych tożsamości i spowodował, że flaga narodowa Stanów Zjednoczonych znowu dumnie załopotiała na maszcie. Czy na długo? Siedemnaście flag na Charles Street stopniało do dwunastu w listopadzie, dziewięć w grudniu, siedmiu w styczniu i pięciu w marcu, w pierwszą zaś rocznicę ataków powiewały już tylko cztery flagi – cztery razy więcej niż przed 11 września, lecz cztery razy mniej niż bezpośrednio po zamachach. Czy jako wskaźnik znaczenia tożsamości narodowej był to

⁴ Listy udostępnione przez Ralpha Nadera; Jeff Jacoby, *Patriotism and the CEOs*, „Boston Globe”, 30 lipca 1998, s. A15.



symbol zmodyfikowanej normalności po 11 września, nieco odmienionej normalności sprzed 11 września czy też normalności nowej? Czy tak jak Rachel Newman potrzebujemy Osamy bin Ladena, by zdać sobie sprawę, że jesteśmy Amerykanami? Czy jeżeli niszczące ataki nie będą się powtarzać, ponownie czeka nas rozdrobnienie i erozja amerykańizmu sprzed 11 września? Czy też odnajdziemy zrewitalizowaną tożsamość narodową, niezależną od strasznych zagrożeń z zewnątrz i dającą nam jedność, której brakowało w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku?

Kim jesteśmy?

Flagi po 11 września symbolizowały Amerykę, nie niosąc jednak ze sobą żadnego przesłania na jej temat. Niektóre flagi narodowe – trójkolorowa flaga Francji, flaga brytyjska czy też zielona flaga Pakistanu ozdobiona gwiazdą i półksiężycem – wiele mówią o tożsamości kraju, który reprezentują. Widoczny komunikat złożonej z gwiazd i pasów flagi Stanów Zjednoczonych ogranicza się do informacji, że Ameryka początkowo składała się z trzynastu stanów, a obecnie ma ich pięćdziesiąt. Poza tym Amerykanie i inni mogą widzieć we fladze to, co zechcą. Rozmnożenie flag po 11 września może odzwierciedlać nie tylko zwiększone znaczenie tożsamości narodowej dla Amerykanów, lecz również ich niepewność co do istoty tej tożsamości. Podczas gdy znaczenie tożsamości narodowej może się szybko zmieniać wraz z wagą zewnętrznych zagrożeń, istota tej tożsamości kształtuje się wolniej i w bardziej fundamentalny sposób pod wpływem szerokiej gamy długoterminowych i często sprzecznych ze sobą tendencji społecznych, gospodarczych i politycznych. Najważniejsze kwestie dotyczące istoty amerykańskiej tożsamości obecne 10 września nie zniknęły następnego dnia.

„My, Amerykanie”, borykamy się z kwestią istoty tożsamości narodowej symbolizowaną przez podmiot tego zdania. Czy jesteśmy „sobą”, jednym narodem czy też kilkoma? Jeżeli jesteśmy „sobą”, co odróżnia nas od „nich”, którzy nie są nami? Rasa, religia, przynależność etniczna, wartości, kultura, bogactwo, polityka czy coś innego?



Czy Stany Zjednoczone są, jak twierdzą niektórzy, „uniwersalnym narodem” opartym na wartościach wspólnych całej ludzkości i dotyczących w zasadzie wszystkich narodów? A może jesteśmy zachodnim narodem, którego tożsamość określają nasza europejska spuścizna i instytucje Starego Kontynentu? Może jesteśmy jedyni w swoim rodzaju i mamy własną, odmienną cywilizację, jak od początku historii Ameryki twierdzą orędownicy teorii o amerykańskiej wyjątkowości? Czy jesteśmy przede wszystkim wspólnotą polityczną, której cała tożsamość zamyka się w umowie społecznej uosabianej przez Deklarację Niepodległości i inne dokumenty założycielskie? Czy jesteśmy wielokulturowi, dwukulturowi czy jednokulturowi, stanowimy mozaikę czy tygiel? Czy mamy konkretną tożsamość jako naród przekraczający nasze tożsamości subnarodowe – etniczne, religijne i rasowe? Te pytania pozostały ważne dla Amerykanów w erze, która nadeszła po 11 września. Są one po części retoryczne, lecz mają również fundamentalne konsekwencje dla społeczeństwa amerykańskiego oraz amerykańskiej polityki wewnętrznej i zagranicznej. W latach 90. XX wieku Amerykanie prowadzili ożywione debaty o imigracji i asymilacji, wielokulturowości i różnorodności, stosunkach rasowych i akcji afirmatywnej, religii w sferze publicznej, dwujęzycznym kształceniu, programach nauczania w szkołach i na uniwersytetach, modlitwach w szkole i przerywaniu ciąży, znaczeniu obywatelstwa i narodowości, wpływie zagranicy na wybory w Ameryce, eksterytorialnej jurysdykcji amerykańskiej oraz rosnącej politycznej roli diaspor w kraju i za granicą. U podłoża wszystkich tych zagadnień leży kwestia tożsamości narodowej. Niemal każde stanowisko w dowolnej z powyższych debat pociąga za sobą pewne założenia dotyczące tej tożsamości.

To samo dotyczy polityki zagranicznej. Lata 90. stanowiły tło dla ożywionych, obejmujących szeroki wachlarz tematów i bezładnych nieraz debat dotyczących amerykańskiego interesu narodowego po zakończeniu zimnej wojny. Ich bezład wynikał w dużej mierze ze złożoności oraz nowości świata, który nastąpił. Nie było to jednak jedyne źródło niepewności co do roli Ameryki. Interes narodowy wynika z tożsamości narodowej. Musimy wiedzieć, kim jesteśmy, zanim określimy nasz interes.

Jeżeli amerykańską tożsamość określa zestaw uniwersalnych zasad wolności i demokracji, wówczas rozpowszechnianie tych zasad w innych krajach powinno zapewne stanowić pierwszorzędną cel amerykańskiej polityki zagranicznej. Jeżeli jednak Stany Zjednoczone są „wyjątkowe”, wówczas uzasadnienie krzewienia praw człowieka i demokracji za granicą znika. Jeżeli Stany Zjednoczone są przede wszystkim zbiorem bytów kulturowych i etnicznych, ich interes narodowy leży w działaniu na rzecz ich celów, w związku z czym powinniśmy prowadzić „wielokulturową politykę zagraniczną”. Jeżeli Stany Zjednoczone są określone przede wszystkim przez swoją europejską spuściznę kulturową jako kraj zachodni, powinny zwrócić uwagę na zacieśnianie więzów z Europą Zachodnią. Jeżeli imigracja czyni Stany Zjednoczone krajem bardziej latynoskim, powinniśmy zwrócić się przede wszystkim w stronę Ameryki Łacińskiej. Jeżeli ani kultura europejska, ani latynoska nie są najważniejsze dla amerykańskiej tożsamości, wówczas Ameryka powinna prowadzić politykę zagraniczną w oderwaniu od więzów kulturalnych z innymi krajami. Różne sposoby określenia tożsamości narodowej prowadzą do różnego określenia interesu narodowego i priorytetów politycznych. Konflikty co do naszej roli za granicą wyrastają z konfliktów dotyczących naszej wewnętrznej tożsamości.

Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej powstało w 1707 roku, Stany Zjednoczone Ameryki w 1776, a Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich w roku 1918. Jak wskazują ich nazwy, wszystkie te kraje były związkami struktur połączonych wskutek procesów federacyjnych i podbojów. Na początku lat 80. XX wieku wszystkie trzy państwa wydawały się charakteryzować w miarę spójnie funkcjonującymi społeczeństwami, kierowanymi w stosunkowo efektywny sposób przez rządy (w różnym stopniu posiadające legitymację ku temu), ich zaś obywatele mieli silne poczucie swojej brytyjskiej, amerykańskiej i radzieckiej tożsamości. Związek Radziecki przestał istnieć na początku lat 90. Pod koniec tej dekady Zjednoczone Królestwo stawało się coraz mniej zjednoczone – w Irlandii Północnej w bólach rodził się nowy porządek, władza w Szkocji oraz Walii została w dużej mierze przekazana miejscowym parlamentom, w wielu Szkotach obudziły się oczekiwania



dotyczące niepodległości, a Anglicy coraz częściej zaczęli określać się jako Anglicy, nie zaś Brytyjczycy. Flaga brytyjska zaczęła się rozpadać na poszczególne krzyże i pojawiła się możliwość, że w pierwszej połowie XXI wieku Zjednoczone Królestwo może przejść do historii w ślad za Związkiem Radzieckim.

Na dziesięć lat przed pojawieniem się tych procesów mało kto oczekiwał rozwiązania Związku Radzieckiego oraz pojawienia się tendencji zmierzających do potencjalnego podziału Zjednoczonego Królestwa. Niewielu Amerykanów oczekuje obecnie rozpadu Stanów Zjednoczonych lub choćby fundamentalnych zmian wewnątrz kraju. Jednak koniec zimnej wojny, rozpad Związku Radzieckiego, kryzys gospodarczy w Azji Wschodniej w latach 90. XX wieku oraz 11 września przypominają nam, że historia lubi zaskakiwać. Największą z takich niespodzianek byłoby być może, gdyby Stany Zjednoczone w 2025 roku zachowały swoją postać z roku 2000, nie zmieniając się w zupełnie inny kraj (lub wiele krajów) o diametralnie innym obrazie własnym i koncepcji tożsamości niż ćwierć wieku wcześniej.

Naród amerykański, który uzyskał niepodległość pod koniec XVIII wieku, był niewielką i jednorodną grupą – w przeważającej mierze białą (za sprawą wyłączenia Murzynów i Indian z grupy obywateli), brytyjską i protestancką, posiadającą w dużej mierze wspólną kulturę oraz silnie przywiązaną do zasad politycznych wyrażanych przez Deklarację Niepodległości, Konstytucję oraz inne dokumenty założycielskie. Pod koniec XX wieku Amerykanów było niemal sto razy więcej. Ameryka stała się krajem wielorasowym (w około 69 procentach białym, w 12 procentach latynoskim, w 12 procentach czarnym, w 3 procentach złożonym z Azjatów i mieszkańców wysp Pacyfiku oraz posiadającym 3 procent ludności o innej przynależności rasowej), zróżnicowanym etnicznie (bez większościowej grupy etnicznej) i zamieszkiwanym przez 63 procent protestantów, 23 procent katolików, 8 procent wyznawców innych wiar oraz 6 procent osób niewyznających żadnej religii. Wspólna kultura Ameryki oraz zasady równości i indywidualizmu leżące u podstaw amerykańskiego *credo* były atakowane przez wiele jedno-

Żadne społeczeństwo nie jest nieśmiertelne. Stany Zjednoczone w końcu podziela los Sparty, Rzymu i innych społeczności ludzkich.



stek i grup w amerykańskim społeczeństwie. Koniec zimnej wojny pozbawił Amerykę imperium zła, wobec którego mogła się określić. Jako Amerykanie nie byliśmy tym, kim byliśmy, i nie mieliśmy pewności, kim się stajemy.

Żadne społeczeństwo nie jest nieśmiertelne. Jak powiedział Rousseau: „Jeżeli Sparta i Rzym upadły, jakie państwo może mieć nadzieję na wieczne trwanie?”. Nawet najlepiej funkcjonującym społeczeństwom zagrażają w pewnym momencie wewnętrzny rozpad i schyłek oraz bardziej żywotne i bezwzględne siły „barbarzyńców” z zewnątrz. Stany Zjednoczone w końcu podzielią los Sparty, Rzymu i innych społeczności ludzkich. Historycznie rzecz biorąc, istota amerykańskiej tożsamości obejmuje cztery podstawowe składniki: rasę, przynależność etniczną, kulturę (przede wszystkim język i religię) oraz ideologię. Ameryka rasowa i Ameryka etniczna już nie istnieją. Ameryka kulturowa jest w stanie obłędu. Jak pokazuje przykład ZSRR, ideologia jest słabym spoiwem, niezdolnym utrzymać razem ludzi, którym brakuje rasowych, etnicznych i kulturowych podstaw wspólnoty. Jak zauważył Robert Kaplan, mogą istnieć powody, aby sądzić, że „Ameryka – w większym stopniu niż jakikolwiek inny naród – narodziła się, by umrzeć”⁵. Jednak niektóre społeczeństwa, napotykając poważne, zagrażające im wyzwania, są zdolne opóźnić swój upadek i powstrzymać rozkład, odbudowując swoje poczucie tożsamości narodowej i wspólny cel oraz wartości kulturowe. Amerykanie dokonali tego po 11 września. Wyzwanie, przed którym stoją w pierwszych latach trzeciego tysiąclecia, brzmi: czy są w stanie nadal tak postępować w sytuacji braku ataków z zewnątrz?

Światowy kryzys tożsamości

Amerykański kryzys tożsamości jest jedyny w swoim rodzaju, ale Ameryka nie jest jedynym krajem zmagającym się z takim kryzysem. Dyskusje o tożsamości narodowej stały się wszechobecnym znakiem

⁵ Robert D. Kaplan, *Fort Leavenworth and the Eclipse of Nationhood*, „Atlantic Monthly” nr 278 (wrzesień 1996), s. 81; Bruce D. Porter, *Can American Democracy Survive?*, „Commentary” nr 96 (listopad 1993), s. 37.



czasów. Niemal wszędzie ludzie zastanawiają się, kwestionują i ponownie określają swoje cechy wspólne oraz dzielące ich różnice. Kim jesteśmy? Gdzie jest nasze miejsce?

Kryzysy tożsamości różnią się formą, istotą oraz intensywnością. Niewątpliwie przyczyny każdego z nich są w dużej części specyficzne. Jednak równoczesne pojawienie się takich kryzysów w Stanach Zjednoczonych i wielu innych krajach sugeruje również obecność wspólnych czynników. Bardziej ogólne powody takich poszukiwań i wątpliwości to narodziny ogólnoświatowej gospodarki, olbrzymi postęp w komunikacji i transporcie, rosnąca liczba migrantów, światowa ekspansja demokracji oraz koniec zarówno zimnej wojny, jak i sowieckiego komunizmu jako funkcjonującego systemu gospodarczego i politycznego.

Modernizacja, rozwój gospodarczy, urbanizacja oraz globalizacja skłaniają ludzi do ponownego zastanowienia się nad swoją tożsamością oraz określenia jej w węższy, bardziej intymny i wspólnotowy sposób. Subnarodowe tożsamości kulturowe i regionalne uzyskują pierwszeństwo przed szerszą tożsamością narodową. Ludzie identyfikują się z tymi, którzy są najbardziej do nich podobni i z którymi dzielą w swoim pojęciu przynależność etniczną, religię, tradycje oraz mit wspólnego pochodzenia i historii. W Stanach Zjednoczonych to rozdrobnienie tożsamości objawiło się wzrostem wielokulturowości oraz świadomości rasowej, etnicznej i płciowej. W innych krajach przybiera ono bardziej skrajną formę ruchów społecznych domagających się politycznego uznania, autonomii lub niepodległości. Dotyczy to mieszkańców Quebecu, Szkotów, Flamandów, Katalończyków, Basków, Lombardczyków, Korsykan, Kosowian, Berberów, Indian z Chiapas, Czeczenów, Palestyńczyków, Tybetańczyków, muzułmanów z Mindanao, sudańskich chrześcijan, Abchazów, Tamilów, mieszkańców Aceh i Timoru Wschodniego oraz innych grup.

Jednak to zawężanie tożsamości postępuje równoległe z jej poszerzaniem, w miarę jak ludzie nawiązują coraz więcej kontaktów z członkami bardzo różniących się kultur i cywilizacji, a jednocześnie nowoczesne środki komunikacji umożliwiają im identyfikację ze społecznościami geograficznie odległymi, lecz o podobnym języku, religii lub kulturze. Pojawienie się szerszej ponadnarodowej toż-

samości jest najbardziej oczywiste w Europie, jej zaś narodziny w tej części świata prowadzą do nasilenia równoczesnego zjawiska zawężania tożsamości. Szkoci w coraz większym stopniu uważają się za Szkotów, nie zaś za Brytyjczyków, ponieważ mogą również uważać się za Europejczyków. Ich szkocka tożsamość jest zakorzeniona w europejskiej. Tak samo jest w przypadku Lombardczyków, Katalończyków i innych nacji.

Podobna dialektyka zachodzi między mieszaniem się i tłoczeniem w masie, między interakcją a separacją grup społecznych. Potężne migracje – tymczasowe i trwałe – w coraz większym stopniu doprowadzają do przemieszania ludzi różnych ras i kultur: Azjaci i Latynosi przyjeżdżający do USA, Arabowie, Turcy, Jugosłowianie i Albańczycy przyjeżdżający do Europy Zachodniej. Dzięki rozwojowi komunikacji i transportu tacy imigranci mogą pozostać częścią swojej pierwotnej kultury oraz wspólnoty. W związku z tym mają oni więcej cech członków diaspory niż imigrantów – są członkami ponadnarodowej, ponadpaństwowej wspólnoty kulturowej. Mieszają się z innymi ludźmi, a zarazem skupiają wewnątrz swojej grupy. W przypadku Stanów Zjednoczonych taki rozwój wypadków oznacza, że konsekwencje asymilacji dużej liczby imigrantów z Meksyku oraz innych części Ameryki Łacińskiej mogą być różne od tych, które przyniosły poprzednie fale imigracji.

W XIX i XX wieku elity intelektualne, polityczne, a czasem również gospodarcze z zapałem szerzyły nacjonalizm. Wygłaszały wyrafinowane i wzniosłe apele, chcąc wytworzyć wśród tych, których uważały za swoich rodaków, poczucie tożsamości narodowej oraz zgromadzić ich pod nacjonalistycznym sztandarem. Z kolei ostatnie dziesięciolecie XX wieku były w wielu krajach, w tym w Stanach Zjednoczonych, okresem odwrotu elit od nacjonalizmu. Narodziny ogólnościwiatowej gospodarki i korporacji oraz zdolność zawierania ponadnarodowych koalicji w celu promowania reform na skalę globalną (w kwestii praw kobiet, środowiska, pól minowych, praw człowieka, broni osobistej) spowodowały, że wiele elit wykształciło ponadnarodową tożsamość i zaczęło przywiązywać mniejszą wagę do swojej tożsamości narodowej. Poprzednio aktywne jednostki robiły karierę i zdobywały bogactwo w obrębie jednego kraju, przenosząc



się ze wsi do miasta lub z jednego miasta do drugiego. Obecnie tacy ludzie coraz częściej przenoszą się z jednego kraju do drugiego i podobnie jak mobilność wewnątrz kraju zmniejszała ich przywiązanie do konkretnego miejsca w jego obrębie, mobilność między krajami zmniejsza ich przywiązanie do konkretnego kraju. Stają się dwunarodowi, wielonarodowi lub kosmopolityczni.

We wczesnym stadium europejskiego nacjonalizmu tożsamość narodową często określano przede wszystkim w kategoriach religijnych. W XIX i XX wieku ideologie nacjonalistyczne uległy zasadniczo zeświecczeniu. Niemcy, Brytyjczycy, Francuzi i inni zaczęli się określać w kategoriach pochodzenia, języka lub kultury, nie zaś religii, która dzieliłaby te społeczeństwa. W XX wieku społeczeństwa krajów Zachodu (Stany Zjednoczone są tu wyjątkiem) zlaicyzowały się, rola zaś Kościołów oraz religii w życiu publicznym, społecznym i prywatnym zmalała.

XXI wiek rodzi się jednak jako stulecie religii. Poza Europą Zachodnią ludzie niemal wszędzie zwracają się w stronę religii, szukając ulgi, pomocy, pocieszenia i tożsamości. „*La revanche de Dieu*”, jak nazwał ją Gilles Kepel, nabrała rozpędu⁶. Przemoc jednych grup religijnych wobec innych rozlała się na cały świat. Ludzie coraz bardziej przejmują się losem odległych geograficznie współwyznawców. W wielu krajach pojawiły się potężne ruchy usiłujące na nowo określić tożsamość tych krajów w kategoriach religijnych. Ruchy istniejące w Stanach Zjednoczonych przywołują – w odmienny sposób – religijne korzenie Ameryki oraz niezwykle przywiązanie Amerykanów do religii. Ewangeliczne chrześcijaństwo stało się ważną siłą, a Amerykanie zdają się odnawiać swój trzystuletni wizerunek chrześcijańskiego społeczeństwa.

W ostatnich dekadach XX wieku w ponad pięćdziesięciu krajach na całym świecie dokonało się przejście od rządów autorytarnych do demokratycznych. W tym czasie czyniono również wysiłki zmierza-

⁶ Gilles Kepel, *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, University Park 1994. Zob. również Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley 1993; Peter L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999; David Westerlund (red.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London 1996.

jące do poszerzenia i pogłębienia demokracji w Stanach Zjednoczonych i innych krajach rozwiniętych. Poszczególne autorytarne rządy mogą panować – i często panują – nad społeczeństwami o różnych narodowościach i kulturach. Demokracja z kolei oznacza, że ludzie co najmniej wybierają rządzących, a w szerszym ujęciu uczestniczą w rządzeniu również w inny sposób. W związku z tym podstawowa staje się kwestia tożsamości: kim są ci ludzie? Jak zauważył Ivor Jennings: „ludzie nie mogą decydować, dopóki ktoś nie zdecyduje, kim są”⁷. Decyzja dotycząca tego, kim są obywatele, może być wynikiem długiej tradycji, wojny i podboju, plebiscytu lub referendum, zapisu konstytucyjnego lub innych czynników, nie da się jej jednak uniknąć. Debaty dotyczące sposobu określenia tej tożsamości i tego, kto jest obywatelem, a kto nie, wychodzą na pierwszy plan, gdy autokratyczne ustroje demokratyzują się oraz gdy w demokracjach pojawia się wielu potencjalnych nowych obywateli.

Z historycznego punktu widzenia pojawienie się państw narodowych w Europie było wynikiem kilku stuleci ciągłych wojen. „Wojna zrodziła państwo, a państwo zrodziło wojnę”, jak powiedział Charles Tilly⁸. Te wojny umożliwiły również państwu – i wymusiły na nich – wytworzenie świadomości narodowej wśród społeczeństw. Pierwotną funkcją państwa było tworzenie i obrona narodu, zaś potrzeba wypełnienia tej funkcji uzasadniała rozszerzanie władzy państwowej oraz budowę sił wojskowych, biurokracji i skutecznych systemów fiskalnych. Dwie wojny światowe i zimna wojna w XX wieku wzmocniły te tendencje. Jednak pod koniec tego stulecia zimna wojna była już przeszłością, zaś wojny między państwami stały się rzadkie; twierdzi się, że jedynie siedem ze stu dziesięciu wojen, które toczyły się między rokiem 1989 a 1999, nie było konfliktami wewnętrznymi⁹. Obecnie wojna częściej rozbija państwa, niż je buduje. Mówiąc bardziej ogólnie, zanik funkcji związanych z bezpie-

⁷ Ivor Jennings, *The Approach to Self-Government*, Cambridge 1956, s. 56, cytowane w: Dankwart A. Rustow, *Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model*, „Comparative Politics” nr 2 (kwiecień 1970), s. 351.

⁸ Charles Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, w: Ch. Tilly (red.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton 1975, s. 42.

⁹ Peter Wallensteen i Margareta Sollenberg, *Armed Conflict, 1989-1999*, „Journal of Peace Research” nr 39 (wrzesień 2000), s. 638.



zeństwem narodowym zmniejszył władzę państw oraz motywację ludzi do identyfikowania się ze swoim państwem, przyczynił się zaś do identyfikacji z grupami subnarodowymi i ponadnarodowymi.

Względna waga tożsamości narodowej jest różna w różnych kulturach. W świecie muzułmańskim rozkład tożsamości przypomina literę U: najsilniejsze związki i tożsamość dotyczą rodziny, klanu i plemienia po jednej stronie oraz islamu i ummy, wspólnoty islamskiej, po stronie drugiej. Nie licząc kilku wyjątków, lojalność wobec narodów i państw narodowych jest tam słaba. Z kolei w świecie zachodnim krzywa tożsamości od ponad dwustu lat przybiera kształt odwróconego U: u szczytu jest naród – wobec niego lojalność i przywiązanie są głębsze niż wobec węższych lub szerszych źródeł tożsamości. Obecnie jednak tendencja ta może się odwracać – tożsamości ponadnarodowe i subnarodowe przybierają na znaczeniu, europejskie zaś i amerykańskie wzorce zachowań zmieniają się, coraz bardziej przypominając wzorce muzułmańskie. Pojęcia narodu, tożsamości narodowej oraz interesu narodowego mogą tracić znaczenie i przydatność. Jeżeli tak się dzieje, należy postawić pytanie: co je zastąpi (o ile cokolwiek je zastąpi) i co to oznacza dla Stanów Zjednoczonych? Jeżeli jest inaczej i tożsamość narodowa jest nadal ważna, należy postawić pytanie: jakie konsekwencje wynikają dla Ameryki ze zmian w jej tożsamości narodowej?

Perspektywy amerykańskiej tożsamości

Względna waga składników tożsamości narodowej oraz znaczenie tej tożsamości w porównaniu z innymi rodzajami tożsamości zmieniają się z czasem. W II połowie XVIII wieku mieszkańcy kolonii i stanów nabyli wspólną amerykańską tożsamość, która współistniała z innymi rodzajami tożsamości – przede wszystkim państwową i lokalną. Zmagania najpierw z Wielką Brytanią, następnie z Francją, a potem ponownie z Wielką Brytanią, wzmocniły w Amerykanach poczucie, że są jednym narodem. Po 1815 roku zagrożenie dla bezpieczeństwa narodu zniknęło, zaś znaczenie tożsamości narodowej zmalało. Pojawiły się tożsamości partykularne i gospodarcze,

które coraz silniej dzieliły naród, co doprowadziło do wojny secesyjnej. Wojna ta scementowała Amerykanów jako naród pod koniec XIX wieku. Amerykański nacjonalizm wysunął się na pierwszy plan wraz z pojawieniem się Stanów Zjednoczonych na scenie światowej oraz ich udziałem w dwóch wojnach światowych i zimnej wojnie w kolejnym stuleciu.

Etniczny składnik amerykańskiej tożsamości stopniowo stracił na znaczeniu wskutek asymilacji Irlandczyków i Niemców przybywających w połowie XIX wieku oraz imigrantów z Europy Południowej i Wschodniej w latach 1880-1914. Składnik rasowy został najpierw nieznacznie osłabiony przez wynik wojny secesyjnej, po czym drastycznie ograniczony przez ruch praw obywatelskich w latach 50. i 60. XX wieku. W kolejnych dziesięcioleciach fundamentalna anglo-protestancka kultura Ameryki oraz jej polityczne *credo* wolności i demokracji napotkały cztery wyzwania.

Po pierwsze, rozpad Związku Radzieckiego usunął wielką i oczywistą groźbę dla bezpieczeństwa Ameryki, zmniejszając tym samym znaczenie tożsamości narodowej w porównaniu z tożsamością subnarodową, ponadnarodową, dwunarodową oraz innymi tożsamościami narodowymi. Doświadczenie historyczne i analiza socjologiczna wskazują, że brak zewnętrznych „innych” często podważa jedność społeczną oraz prowadzi do podziałów. Nie wiadomo, czy powtarzające się zamachy terrorystyczne oraz konflikty z Irakiem lub innymi „państwami zbójceckimi” zrodzą narodową spójność, która była owocem dwudziestowiecznych wojen.

Po drugie, ideologie wielokulturowości i różnorodności podważyły legitymację pozostałych podstawowych składników amerykańskiej tożsamości – jej kulturowego jądra oraz amerykańskiego *credo*. Prezydent Clinton otwarcie rzucił im wyzwanie, mówiąc, że Ameryka potrzebuje trzeciej „wielkiej rewolucji” (po rewolucji amerykańskiej oraz rewolucji w zakresie praw obywatelskich), aby „w dosłowny sposób udowodnić, że możemy żyć bez dominującej kultury europejskiej”¹⁰. Ataki skierowane przeciwko tej kulturze podważyły *credo* z niej wyrastające i znalazły odzwierciedlenie w różnych ruchach działających na rzecz praw grup przeciwko prawom jednostki.

¹⁰ Bill Clinton, cytowany w: „The Tennessean”, 15 czerwca 1997, s. 10.

Po trzecie, wraz z trzecią wielką falą amerykańskiej imigracji, która rozpoczęła się w latach 60. XX wieku, do Ameryki przybyli ludzie pochodzący przede wszystkim z Ameryki Łacińskiej i Azji, nie zaś Europy, jak w przypadku poprzednich fal. Kultura oraz wartości tych krajów ojczystych często znacząco różnią się od amerykańskich. Tym imigrantom dużo łatwiej jest zachować kontakt z krajami, z których pochodzą, oraz pozostawać w obrębie ich kultury. Wcześniej te fale imigracji poddawane były intensywnym programom amerykanizacji w celu zasymilowania ich ze społeczeństwem amerykańskim. Po 1965 roku nic takiego nie wystąpiło. W przeszłości asymilacja była o wiele łatwiejsza, ponieważ obie fale imigracji ulegały znaczącemu zmniejszeniu w związku z wojną secesyjną, I wojną światową oraz ustawami ograniczającymi imigrację. Obecna fala nie łabnie. Erozja innych lojalności narodowych oraz asymilacja nie-latawnych imigrantów mogą być procesami dużo powolniejszymi trudniejszymi niż w przeszłości.

Po czwarte, po raz pierwszy w historii Ameryki niemal połowa migrantów mówi jednym językiem, innym niż angielski. Wpływ dominacji hiszpańskojęzycznych imigrantów jest wzmacniany przez wiele innych czynników: bliskość krajów pochodzenia; liczebność migrantów w kategoriach bezwzględnych; małe prawdopodobieństwo zakończenia lub znaczącej redukcji ich napływu; ich geograficzną koncentrację; politykę rządów ich krajów pochodzenia sprzyjającą migracji oraz uzyskiwaniu przez nich wpływów w społeczeństwie i polityce amerykańskiej; poparcie wielu amerykańskich elit dla wielokulturowości, różnorodności, dwujęzycznego kształcenia oraz akcji afirmatywnej; bodźce ekonomiczne skłaniające amerykańskie firmy do pozyskiwania latynoskich klientów, używania języka hiszpańskiego w działalności biznesowej i reklamowej oraz zatrudniania pracowników władających hiszpańskim; wreszcie presję, aby hiszpański był obecny na równi z angielskim w rządowych informacjach, formularzach, raportach oraz biurach.

Eliminacja składników etnicznych i rasowych tożsamości narodowej oraz wyzwania rzucone składnikom kulturowym i związanym *credo* rodzą pytania o perspektywy amerykańskiej tożsamości. Istnieją co najmniej cztery rodzaje możliwych przyszłych tożsamości: ideologiczna, rozszczepiona, ekskluzywistyczna oraz kulturowa.



Ameryka przyszłości będzie zapewne w rzeczywistości mieszanką tych oraz innych możliwych tożsamości.

Po pierwsze, Ameryka może utracić swoją fundamentalną kulturę – jak zapowiedział to prezydent Clinton – i stać się krajem wielokulturowym. Jednak Amerykanie mogliby również zachować swoje przywiązanie do *credo*, które stanowiłyby ideologiczną lub polityczną podstawę jedności i tożsamości politycznej. Możliwość taka odpowiada wielu ludziom, szczególnie liberałom. Opiera się ona jednak na założeniu, że naród może istnieć wyłącznie dzięki umowie politycznej między jednostkami, bez poczucia jakiegokolwiek innej wspólnoty. To klasyczna oświeceniowa, obywatelska koncepcja narodu. Historia i psychologia sugerują jednak, że nie wystarcza to, by podtrzymać istnienie narodu w dłuższej perspektywie. Ameryka, której jedność byłaby oparta wyłącznie na *credo*, mogłaby szybko stać się luźną konfederacją grup etnicznych, rasowych, kulturowych i politycznych, których nie łączyłoby nic poza zamieszkiwaniem terenu dawnych Stanów Zjednoczonych. Mogłaby przypominać zbiór różnych grup, które składały się niegdyś na imperia austro-węgierskie, otomańskie i rosyjskie. Konglomeraty te były utrzymywane w całości przez władcę i podporządkowaną mu biurokrację. Jakie instytucje centralne utrzymałyby jednak w całości luźne amerykańskie zbiorowisko grup? Doświadczenia Ameryki lat 80. XVIII wieku oraz Niemiec lat 60. wieku XIX sugerują, że konfederacje nie mają zwyczaj długiego żywota.

Po drugie, potężny napływ Latynosów po 1965 roku może doprowadzić do coraz większego rozszczepienia Ameryki, jeżeli chodzi o język (angielski i hiszpański) oraz kulturę (anglosaską i latynoską), które może nałożyć się na rozróżnienie czarni-biali lub zastąpić je i stać się najważniejszym podziałem w amerykańskim społeczeństwie. Pokażne obszary Ameryki, szczególnie w obrębie południowej Florydy oraz stanów południowego zachodu, stałyby się w przeważającym stopniu latynoskie pod względem kultury i języka, w pozostałej zaś części Ameryki obydwie kultury i obydwa języki współistniałyby. Krótko mówiąc, Ameryka utraciłaby kulturową i językową jedność, stając się dwujęzycznym, dwukulturowym społeczeństwem jak Kanada, Szwajcaria czy Belgia.

Po trzecie, różne siły rzucające wyzwanie fundamentalnej kulturze amerykańskiej oraz *credo* mogą sprowokować ze strony rodowi-

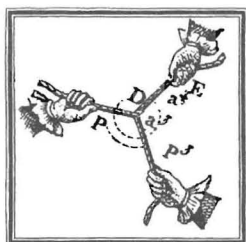


ych białych Amerykanów działania mające na celu rewitalizację odzuczonych i zdyskredytowanych rasowych oraz etnicznych koncepcji amerykańskiej tożsamości i stworzenie Ameryki wyłączającej, wypychającej poza nawias lub tłamszącej ludzi z innych grup rasowych, etnicznych i kulturowych. Doświadczenia historii i współczesności sugerują, że jest to bardzo prawdopodobny rodzaj reakcji dominującej niegdyś grupy etnicznej i rasowej, która czuje się zagrożona wzrostem siły innych grup. Mogłoby to uczynić Amerykę krajem rasowej nietolerancji, pełnym konfliktów między grupami.

Po czwarte, Amerykanie należący do wszystkich grup rasowych i etnicznych mogą podjąć próbę ożywienia swojej fundamentalnej kultury. Oznacza to ponowne zwrócenie się w stronę Ameryki jako kraju głęboko religijnego i w przeważającej mierze chrześcijańskiego kilkoma mniejszościami religijnymi, przywiązanego do anglo-protestanckich wartości, anglojęzycznego, chroniącego swoją europejską spuściznę kulturową oraz wiernego zasadom *credo*. Religia była i nadal pozostaje jednym z podstawowych, a być może nawet podstawowym składnikiem amerykańskiej tożsamości. Ameryka została w dużej mierze założona z powodów religijnych, a jej ewolucja na przestrzeni niemal czterystu lat była kształtowana przez ruchy religijne. Amerykanie są pod każdym względem o wiele bardziej religijni niż mieszkańcy innych krajów uprzemysłowionych. Chrześcijaństwo stanowią olbrzymią większość białych Amerykanów, czarnych Amerykanów oraz Amerykanów pochodzenia latynoskiego. W świecie, w którym kultura i (w szczególności) religia decydują o lojalności, przymierzach oraz antagonizmach między ludźmi na wszystkich kontynentach, Amerykanie mogą ponownie odnaleźć swoją tożsamość oraz cele narodowe w swojej kulturze i religii.

Tłum. Bartłomiej Pietrzyk

SAMUEL PHILIPS HUNTINGTON, ur. 1927, jeden z najwybitniejszych amerykańskich politologów. Przez wiele lat był dyrektorem Centrum Spraw Międzynarodowych im. Johna Olina w Harvard University. Doradzał kilku amerykańskim prezydentom. Współzałożyciel pisma „Foreign Policy”. W Polsce wydano m.in.: *Trzecia fala demokratyzacji* (1995), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* (1997).



Andrzej Filipiak

Europa i Ameryka – dwie cywilizacje?

Przewidziane przez Huntingtona zderzenie cywilizacji jest i będzie zjawiskiem dużo bardziej złożonym i ambiwalentnym niż zwykły konflikt między Zachodem a światem islamskim. Nie jest to jednak proces nieuchronny.

„Czas przestać udawać, że Europejczycy i Amerykanie podzielają wspólną wizję świata...”¹, napisał amerykański ekspert od polityki zagranicznej Robert Kagan w swojej głośno dyskutowanej książce *Of Paradise and Power*, ustosunkowując się w ten sposób do bezprecedensowych od czasu II wojny światowej napięć i podziałów w relacjach transatlantyckich. Wiele już było prób wyjaśnienia tego, co zaszło między Stanami Zjednoczonymi a Europą, zwłaszcza Francją i Niemcami, od czasu ataków terrorystycznych z 11 września 2001 roku. W niniejszym opracowaniu twierdzę, że tej nowej sytuacji nie można w pełni zrozumieć w kategoriach różnic dzielących obie strony w sposobie uprawiania polityki zagranicznej, różnic interesów geo-

¹ R. Kagan, *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, New York 2003, s. 3.

politycznych czy ekonomicznych, nawet w kategoriach odmiennej kultury strategicznej”². A już zupełnym nieporozumieniem jest próba wyjaśnienia odwołująca się do ideologicznego profilu obecnej administracji („spisek żydowskich neokonserwatystów”) lub do religijnych przekonań samego prezydenta Busha („krucjata chrześcijańskiej prawicy”). Najgłębsze źródła obecnego pęknięcia w relacjach Europy ze Stanami Zjednoczonymi mają bowiem charakter kulturowy, filozoficzny, a nawet, nie bójmy się tego stwierdzenia, cywilizacyjny.

Już na samym początku chciałbym zasygnalizować, iż uważam, że fundamentalna różnica między nowożytną Europą i Ameryką leży w ich relacji do tzw. Wielkiej Tradycji, tradycji prawa naturalnego, owej *philosophia perennis*, której źródła wypadałoby szukać z jednej strony w starożytnej myśli hebrajskiej, z drugiej – w osiągnięciach cywilizacji grecko-rzymskiej, i która swój kulminacyjny punkt osiągnęła w chrześcijańskim Średniowieczu. Jest to podstawowa tradycja polityczna tego, co określamy obecnie jako Zachód. To, że dziś ów Zachód postrzegamy jako niejednorodny, że odkrywamy w nim jakieś zasadnicze pęknięcie, jest właśnie wynikiem odmiennego stosunku poszczególnych jego części do własnych korzeni. W słynnym artykule o zderzeniu cywilizacji Samuel Huntington wyróżnia w obrębie cywilizacji zachodniej dwie podcywilizacje – europejską i północnoamerykańską. Istnieje wszakże tradycja, która klasyfikuje Europę i Amerykę wręcz jako dwie różne cywilizacje³. Postaramy się oświadczyć tym nieco zapomnianym obecnie tropem.

Tezie o cywilizacyjnej różnicy między Europą a Ameryką wydaje się przeczyć już sam historyczny fakt powstania Stanów Zjednoczonych z europejskich kolonii, w wyniku ich oderwania się od Korony Brytyjskiej. Sugeruje to istotną kulturowo-cywilizacyjną ciągłość między Starym a Nowym Kontynentem. Ale to tylko pozory. Angielskie kolonie w Ameryce Północnej niewiele bowiem miały wspólnego z kontynentalną Europą XVII i XVIII wieku. Ich związki z Anglią, która sama przecież zasadniczo różniła się od reszty Starego Kontynentu, też z czasem stawały się coraz bardziej luźne. To prawda, że

² Tamże, s. 4.

³ Zobacz na przykład: C. A. Beard, M. R. Beard, *The Rise of American Civilization*, New York 1927, oraz M. Lerner, *America as a Civilization*, New York 1957.



zarówno nowożytnie europejskie państwa narodowe, jak i Stany Zjednoczone są produktem ery nowożytnej, ale ta ma przecież różne oblicza. Irving Kristol wyróżnia co najmniej dwie wersje nowożytnej idei postępu „mające skrajnie odmienne konsekwencje polityczne”⁴. Jedna wyrasta z Oświecenia francuskiego (kontynentalnego) i legła u podstaw Wielkiej Rewolucji Francuskiej, druga zaś ma swe korzenie w Oświeceniu angielsko-szkockim i zrodziła rewolucję amerykańską. Obie odmiany myśli nowożytnej w pewnym stopniu nakładają się na siebie, ale według Kristola różnice są o wiele bardziej istotne. Właśnie porównując dwie wielkie rewolucje XVIII wieku, widzimy zasadniczą nieprzystawalność dwóch nowożytnych tradycji politycznych, których te rewolucje były wyrazem i które też w znacznym stopniu zostały przez nie określone.

Kristol dokonuje bardzo istotnych rozróżnień, niemniej jednak przecenia znaczenie Oświecenia w kształtowaniu się cywilizacyjnej tożsamości Stanów Zjednoczonych, i to nawet wtedy, kiedy wskazuje na Oświecenie w wydaniu Hume’a, Smitha i Franklina raczej niż Woltera, Diderota i Rousseau. Amerykańska tradycja polityczna jest bowiem nowożytna (oświeceniowa) jedynie w ograniczonym sensie; stanowi w swej istocie zmodernizowaną (czasami w sposób bardzo istotny) wersję Wielkiej Tradycji. Pojawia się konstytucja w formie spisanej, silna koncepcja praw jednostki oraz nowatorskie rozwiązania instytucjonalne, ale przy tym wszystkim zachowana zostaje fundamentalna ciągłość z *philosophia perennis*. Rewolucja nie burzy, rewolucja raczej konserwuje i na starym, solidnym fundamencie buduje nowe. Tego samego w żadnym razie nie można powiedzieć o nowożytnej europejskiej tradycji politycznej⁵, która z przeszłością zrywa w sposób świadomy i radykalny i tym samym zdecydowanie odrywa się od głównego nurtu przednowożytnej myśli Zachodu. Wyrastając ze skrajnego racjonalizmu francuskie-

⁴ I. Kristol, *Reflections of a Neoconservative*, New York 1983, s. X.

⁵ Dokonuję tutaj świadomego pewnego uogólnienia i – z konieczności – uproszczenia. Z „nowożytną europejską tradycją polityczną” utożsamiam bowiem jedną konkretną tradycję, którą uważam za dominującą w Europie co najmniej od czasu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Oczywiście istnieją również inne tradycje, zachowujące istotną ciągłość z myślą przednowożytną, ale mają one, moim zdaniem, znaczenie drugorzędne, a czasami wręcz marginalne.



go Oświecenia, odrzuca bowiem wszystko, co nie jest uprawomocnione przez rozum działający niezależnie od jakiegokolwiek zewnętrzznego w stosunku do siebie autorytetu: religii, tradycji, obyczaju, wspólnoty. Wyzwolona z kajdan przeszłości nowożytna myśl europejska nieustannie projektuje wizje „nowego społeczeństwa” „nowego człowieka”. Można powiedzieć, że w istocie podejmuje ona próbę (to, czy uda się, to już inna kwestia) stworzenia na gruzach cywilizacji chrześcijańskiej (zachodniej) zupełnie innej, nowej cywilizacji.

Kwestia religii

Nie ma chyba lepszego przykładu ukazującego różnicę cywilizacyjną między Europą a Ameryką niż stosunek państwa i szeroko rozumianej sfery politycznej do religii, a religia, jak twierdzi wielu znawców problemu, jest zawsze sercem cywilizacji. Nowożytna tradycja europejska charakteryzuje się głęboką nieufnością, a często nawet jawną wrogością wobec wiary religijnej, szczególnie w jej tradycyjnych, ortodoksyjnych przejawach. Religia postrzegana jest jako zjawisko wsteczne, irracjonalne, groźne, społecznie szkodliwe. Stanowi ona przeszkodę w realizacji politycznych ideałów nowoczesnych, oświeconych społeczeństw, sprzyja nietolerancji i fanatyzmowi, hamuje postęp społeczny. Dlatego jej rola powinna być zdecydowanie ograniczona, a wpływ na życie obywateli zminimalizowany. Można ją ostatecznie tolerować w życiu prywatnym, ale nigdy jako niezależną od państwa rzeczywistość w istotny sposób wpływającą na życie społeczne. W swoim antynomianizmie myśl europejska zwraca się bowiem przede wszystkim przeciwko zinstytucjonalizowanym, publicznym formom religii, czyli Kościołom (wspólnotom religijnym), które próbuje albo zmarginalizować, albo bezpośrednio podporządkować państwu. W skrajnych przypadkach postulowane jest całkowite zniszczenie religii, wyrzucenie jej na „śmietnik historii”.

Europejski stosunek do religii jest tymczasem zupełnie obcy amerykańskiej tradycji politycznej i nie wynika to jedynie z tego, że tradycja ta ma swoje korzenie między innymi w kalwińskiej teologii przy-



mierza. Deklaracja Niepodległości, napisana przez Thomasa Jeffersona, najbardziej bodaj oświeceniowego i areligijnego z założycieli Republiki, w niedwuznaczny sposób nawiązuje do idei religijnych, z nadania Boskiego wywodzi podstawowe prawa jednostki i wprost odwołuje się do Boga jako Stworzyciela, Sędziego i Opatrzności. Religia cieszy się w Ameryce powszechnym szacunkiem i życzliwością, ponieważ uznawana jest za niezbędną podporę instytucji republikańskich oraz gwaranta społecznej i narodowej pomyślności. Jej rola w żadnym razie nie powinna być ograniczana, a wręcz przeciwnie – im więcej wierzących obywateli, tym lepiej. Zgodnie z zasadą wolności religijnej popierać jednak należy religię w ogóle, a nie jakieś konkretne wyznanie. Argumenty wywodzące się z przekonań religijnych oraz religijne symbole i odniesienia odgrywają też istotną rolę w przestrzeni publicznej Republiki. Rozdział bowiem Kościoła od państwa jest w tradycji amerykańskiej rozumiany zgoła inaczej niż w Europie. Ma on służyć nie tylko zapewnieniu bezstronności państwa w traktowaniu obywateli różnych wyznań i światopoglądów, ale także ma gwarantować wolność i niezależność Kościołom jako autonomicznym w stosunku do państwa podmiotom, zajmującym należne im miejsce w sferze publicznej. Nie bez przyczyny Alexis de Tocqueville uważa religię za „pierwszą z [amerykańskich] instytucji politycznych”⁶.

Zatrzymajmy się teraz na chwilę nad zasadniczo różnym postrzeganiem wzajemnych relacji między religią a wolnością w obu omawianych cywilizacjach. W tradycji europejskiej religia jest rzeczywistością opresywną, zagrażającą wolności jednostek, ich autonomii i samostanowieniu. Cechą tej tradycji jest zatem poszukiwanie „wyzwolenia” od religii i zdeterminowanej przez nią moralności. Zadanie to powierza się najczęściej państwu i stanowionemu przez nie prawu. Myślenie o wolności i religii w kategoriach radykalnej opozycji jest tymczasem zupełnie niezrozumiałe po drugiej stronie Atlantyku. Z amerykańskiego punktu widzenia nie ma bowiem tutaj żadnej sprzeczności – jest raczej harmonia i wzajemne wspieranie się. Wolność polityczna sprzyja nieskrępowanemu rozwojowi religii, religia

⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. I, tłum. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996, s. 300.

...aś chroni wolność przed wypaczeniem i samodestrukcją. Tocqueville uznał wręcz religijność i umiłowanie wolności za dwa najistotniejsze elementy składowe amerykańskiej tożsamości cywilizacyjnej. Według niego cywilizacja anglo-amerykańska jest „wynikiem (...) dwóch absolutnie różnych elementów, które w innych krajach nierzadko ze sobą walczyły, lecz które w Ameryce udało się wcielić niejako w siebie nawzajem i doskonale połączyć” i dodaje, że ma ona myśli „ducha religii i ducha wolności”⁷.

Uznając, że religia jest wrogiem rozumu, a tym samym postępu, oświecony Europejczyk w naturalny niejako sposób grawituje w kierunku agnostycyzmu.

Zupełnie podobnie jak z religią i wolnością rzecz ma się z religią i rozumem. Tam, gdzie nowożytna myśl europejska dostrzega jaszkrawą sprzeczność, tradycja amerykańska widzi symbiozę, harmonię i wzajemne przenikanie się. Uznając, że religia jest wrogiem rozumu, a tym samym postępu, oświecony Europejczyk w naturalny niejako sposób grawituje w kierunku agnostycyzmu. Skonfrontowany z sytuacją w jego przekonaniu nierozwiązywalnego konfliktu między wiarą a rozumem, bez większego wahania opowiada się za tym drugim. Tymczasem Amerykanin w ogóle takiego dylematu nie ma. Założyciele amerykańskiej republiki, broniąc ustroju wolności, potrafili w jednym i tym samym wywodzie odwoływać się do argumentów zarówno czysto rozumowych, jak i pochodzących wprost z Biblii. To samo można powiedzieć prawie dziewięćdziesiąt lat później o Abrahamie Lincolnie i kolejne prawie sto lat później o Martinie Lutherze Kingu. Michael Novak, próbując uchwycić tę rzeczywistość, odwołuje się do metafory: oto amerykański orzeł unosi się w niebo historii ludzkości na dwóch skrzydłach – rozumu (*ratio*) i wiary (*fides*) – i oba są niezbędne, aby mógł latać⁸. Dopowiedzmy, że Novak wyraźnie nawiązuje tutaj do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Zaczyna się ona od słów zwięźle oddających myśl, która jest jedną z podstawowych dla chrześcijańskiej cywilizacji Zachodu: „Wiara

⁷ Tamże, s. 44-45.

⁸ Por. M. Novak, *On Two Wings. Humble Faith and Common Sense at the American Founding*, San Francisco 2002. Autor czyni z przytoczonej metafory swego rodzaju myśl przewodnią całej książki.

i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁹. Dokonując zerwania między wiarą a rozumem, nowożytna Europa zbudowała swoją tożsamość na odrzuceniu tej właśnie intuicji, a tym samym odcięła się od Wielkiej Tradycji i rozpoczęła, w sensie kulturowym, cywilizacyjnym, tworzenie czegoś w istotny sposób nowego. Novak konkluduje: „Jeśli chodzi o religię, Europa i Ameryka obrały różne drogi. Z nastaniem dziewiętnastego wieku Europa zaufała wyłącznie rozumowi, Ameryka zaś zarówno wierze, jak i zdrowemu rozsądkowi (*common sense*). W swojej głębi te dwie cywilizacje poszły w różnych kierunkach”¹⁰.

Duo sunt czy unus est?

W ten sposób dochodzimy do kwestii podstawowej, mianowicie pytania, jaka jest istota różnicy cywilizacyjnej między Europą a Ameryką. W słynnym przemówieniu z okazji otwarcia cmentarza poległych w bitwie pod Gettysburgiem Abraham Lincoln użył po raz pierwszy określenia, które miało utrwalić się w świadomości Amerykanów, stając się najbardziej bodaj związłym ujęciem ich tożsamości jako wspólnoty politycznej: „ten naród wobec Boga”. John Courtney Murray¹¹ twierdzi, że rzeczywistość stojąca za tym prostym sformułowaniem „w zasadniczy sposób odróżnia konserwatywną, chrześcijańską tradycję Ameryki od jakobińskiej, laickiej tradycji kontynentalnej Europy”.¹² Chodzi tu w istocie o pierwszą, fundamentalną zasadę leżącą u podstaw wspólnoty politycznej. W Stanach Zjednoczonych ma ona charakter pozapolityczny, a ściślej – przedpolityczny, konstytuujący i jednocześnie ograniczający sferę polityczną, która jest w stosunku do niej wtórna i od niej zależna. Murray precyzuje, że chodzi o zasadę „suwerennej władzy Boga zarówno nad

⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 11/1998.

¹⁰ M. Novak, dz. cyt., s. 39.

¹¹ Ten wybitny amerykański teolog i filozof katolicki, jezuita, wywarł znaczący wpływ na soborowe nauczanie o wolności religijnej. Jest głównym autorem dekretu *Dignitatis humanae*.

¹² J. C. Murray, *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Kansas City 1960, s. 28.



poszczególnymi ludźmi, jak i nad narodami”¹³. Świadczenie jej obecności w amerykańskiej tradycji politycznej prześledzić można w sposób wyraźny, począwszy od Deklaracji Niepodległości, przynajmniej do połowy XX wieku. Tymczasem nowożytna Europa za „pierwszą i jedyną zasadę politycznej organizacji” społeczeństwa uznała „całkowicie autonomiczną suwerenność rozumu jednostki”, której społeczną projekcją jest absolutystyczna koncepcja suwerenności ludu¹⁴.

Cofnijmy się na chwilę do XVII wieku. Jak zauważa Huntington, to wtedy właśnie przednowożytne rozumienie prawa zaczęło być w Europie wypierane przez „nowe idee absolutnej suwerenności i władzy stanowienia przez ludzi – czy to monarchów absolutnych, czy też członków najwyższych parlamentów – takiego prawa, jakie sami uznają za stosowne”. Mniej więcej w tym samym czasie „starsze idee prawa fundamentalnego, ograniczającego ludzkie działanie, zostały przeniesione na kontynent amerykański i tam zapaściły korzenie”¹⁵. Powszechnie przyjmuje się, że nowożytność w sensie politycznym rozpoczęła się od odrzucenia absolutyzmu królewskiego i ponownego odkrycia idei republikańskiej. Na tej podstawie wysuwa się tezę o zasadniczym podobieństwie doświadczenia amerykańskiego i europejskiego. Oba mają się mieścić w szeroko

Podczas gdy w tradycji amerykańskiej suwerenność ludu ma charakter ograniczony, czysto polityczny, w rozumieniu europejskim jest ona absolutna i niepodzielna.

rozumianym paradygmacie liberalno-oświeceniowym. Tymczasem jest to nieporozumienie. Amerykanie bowiem, odrzucając absolutyzm, powrócili do przedabsolutystycznej tradycji politycznej, do korzeni cywilizacji chrześcijańskiej. Europejczycy natomiast po prostu zastąpili jedną formę absolutyzmu (królewską) inną (demokratyczną). Tak więc podczas gdy w tradycji amerykańskiej suwerenność ludu ma charakter ograniczony, czysto polityczny, w rozumieniu europejskim jest ona absolutna i niepodzielna, ogarniająca wszystkie wymiary i sfery życia społecznego. Dostrzeżenie tego swoistego paradoksu, kiedy to Nowy Świat przejmuje polityczne dziedzictwo Starego Świata, pod-

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 28-29 oraz 208.

¹⁵ S. Huntington, *American Politics: the Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass. 1981, s. 14.

czas gdy ten drugi się tego dziedzictwa wyrzeka, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia różnicy cywilizacyjnej między Europą a Stanami Zjednoczonymi.

Przyjrzyjmy się jeszcze bliżej temu, co takiego konkretnie nowożytna Europa odrzuciła jako niepotrzebny bagaż przeszłości. Murray mówi tutaj o tak zwanej tezie Gelazjusza, która stanowi podstawową przesłankę chrześcijańskiej tradycji politycznej. Została ona sformułowana w roku 494, kiedy to papież o tym imieniu skierował list do bizantyńskiego cesarza Anastazjusza I, w którym napisał między innymi: „Są dwie (*duo sunt*) władze, dostojny cesarzu, które rządzą tym światem na mocy pierwotnego i suwerennego prawa – konsekrowana władza (*auctoritas*) kapłańska i władza (*potestas*) królewska”¹⁶. Jak to przekonująco wykazał Lord Acton, to właśnie w tej fundamentalnej zasadzie dualizmu władzy duchownej i władzy świeckiej, Kościoła i państwa, szukać trzeba korzeni zachodniej wolności. Chrześcijański dualizm społeczny stopniowo ewoluował bowiem w kierunku pluralizmu i legł u podstaw fundamentalnego rozróżnienia między państwem i społeczeństwem. Teza Gelazjusza była w historii średniowiecznej Europy kontestowana zarówno przez władzę duchowną, jak i świecką. Obie w różnych okresach dążyły do supremacji i całkowitego podporządkowania sobie tej drugiej. Żadnej to się nigdy do końca nie udało aż do schyłku Średniowiecza, kiedy to z jednej strony Reformacja, a z drugiej absolutyzm królewski przechyliły szalę na korzyść władzy świeckiej. Dopiero jednak europejska myśl oświeceniowa świadomie i ostatecznie odrzuciła zawarty w „tezie Gelazjusza” dualizm na rzecz monistycznej wizji porządku społecznego. Zasada „*Duo sunt...*” została zastąpiona przez zupełnie inną i sprzeczną z nią tezę, którą Murray formułuje w następujący sposób: „Jest jedna władza, która rządzi tym światem – władza ludu, wyrażająca się w preferencji większości; a poza, obok albo ponad tą władzą nie ma żadnej innej”¹⁷. A więc albo *duo sunt* albo *unus est*, albo dualizm, a w konsekwencji autentyczny pluralizm, albo monizm

¹⁶ Tak tłumaczy to Murray, dz. cyt., s. 202. Warto też w tym miejscu zwrócić uwagę na dwa różne słowa użyte przez papieża dla określenia władzy duchownej i świeckiej. Ta pierwsza to *auctoritas*, władza, której człowiek poddaje się z przekonania, na mocy jej godności i autorytetu. Ta druga zaś to *potestas*, władza oparta na sile, dysponująca środkami przymusu w celu zapewnienia posłuszeństwa obywateli.

¹⁷ J. C. Murray, dz. cyt., s. 208.

społeczny. Dotykamy tutaj istoty różnicy między konstytucjonalizmem (czyli ograniczonym rządem, podlegającym prawu fundamentalnemu) a wszechwładnym w sensie prawnym państwem.

Za swoiste *locus classicus* europejskiego monizmu społecznego prawnego, czyli – inaczej mówiąc – absolutyzmu demokratycznego, Murray uznaje czwarty artykuł francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, który stwierdza, że ograniczenia praw jednostki „mogą być określone jedynie przez prawo”¹⁸, oczywiście przez prawo pozytywne. Warto przytoczyć tutaj dłuższy komentarz amerykańskiego teologa:

Oto jawne zaprzeczenie istnienia jakiegokolwiek *ordo juris* uprzedniego w stosunku do państwa; oto źródło pozytywizmu prawnego i istota omnipotentnej demokracji w wydaniu Rousseau, kiedy to następuje całkowite utożsamienie państwa i wspólnoty narodowej, a w konsekwencji poddanie wszelkich form życia wspólnotowego totalnej kontroli państwa. (...) W wyniku fałszywej antytezy – jednostka w opozycji do państwa – wszystkie samorządne, pośredniczące formy społeczne, mające własne cele, zostają zniszczone, aby stworzyć „wolnych i równych obywateli” podlegających tylko jednemu prawu, prawu pozytywnemu stanowionemu przez państwo, jedynego kompetentnego prawodawcę. Nie ma już żadnego pluralizmu instytucji społecznych, które by istniały i działały na mocy prawa naturalnego albo pozytywnego prawa boskiego (...), uprzedniego w stosunku do państwa albo będącego ponad nim. Jest jedynie monistyczna jedność porządku politycznego, podlegającego legislaturze, która jest omnipotentna, jeśli chodzi o stanowienie prawa, a zarazem jest wszelkiego prawa źródłem i początkiem¹⁹.

Zwróćmy uwagę, że Murray nie twierdzi tutaj, iż w zdominowanej przez dziedzictwo Wielkiej Rewolucji Francuskiej Europie nie istnieją żadne instytucje czy wspólnoty pośrednie między jednostką a państwem. Byłoby to bowiem twierdzenie absurdalne. Chodzi mu o to, że te tak zwane struktury pośredniczące, według projektu oświeceniowego, zawsze powinny być w większym bądź mniejszym stopniu podporządkowane państwu (które wyraża wolę ludu), przez nie kontrolowane i od niego zależne. W takich okolicznościach nie ma mowy o autentycznym pluralizmie; mamy raczej do czynienia ze zwykłą wielością podrzędnych wobec państwa ciał społecz-

¹⁸ Tamże, s. 308.

¹⁹ Tamże.



nych. Wychowany w tradycji laickiej Europejczyk nie zna bowiem i nie uznaje żadnego niezależnego od państwa (bądź też od atomistycznie pojmowanej jednostki) źródła ich tożsamości i legitymizacji, takich jak prawo naturalne czy boskie pochodzenie. Kontrastuje to wyraźnie z amerykańską ideą „narodu wobec Boga”, narodu podlegającego prawu fundamentalnemu, które jest wobec niego transcendentne i które w żadnym razie nie jest jego wytworem.

Zderzenie cywilizacji po 11 września 2001

Wróćmy teraz do twierdzenia, że obecne napięcia w relacjach między Europą a Stanami Zjednoczonymi mają charakter cywilizacyjny. Postaram się to w wielkim skrócie pokazać na przykładzie wojny w Iraku, która tak bardzo podzieliła Zachód. Powstało wiele teorii wyjaśniających odmienne podejście do rozwiązania problemu irackiego po obu stronach Atlantyku. Jedna z nich zwraca uwagę na istotne różnice w traktowaniu przez Amerykanów i Europejczyków instytucji ponadnarodowych i prawa międzynarodowego i tłumaczy to militarną potęgą jednych i jednocześnie słabością drugich²⁰. Spójrzmy dokładnie na tę samą kwestię przez pryzmat różnicy cywilizacyjnej. Nie ulega raczej wątpliwości, że dokonując inwazji na Irak, Stany Zjednoczone złamały prawo międzynarodowe. I to właśnie w oczach Francji i Niemiec było ich największym, niewybaczalnym wykroczeniem i od samego początku uczyniło tę wojnę bezprawną i niesprawiedliwą. Kraje te bowiem w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat przeniosły ideę monizmu prawnego, pierwotnie odnoszącą się jedynie do państw narodowych, także na teren struktur ponadpaństwowych. Złamanie międzynarodowego prawa pozytywnego w stosunkach między państwami jest w ich oczach tym samym co rzucenie wyzwania państwu przez niezależne od niego wspólnoty obywateli na gruncie stosunków wewnętrznych. Tymczasem Amerykanie także przenieśli swoje rozumienie prawa pozytywnego jako względnego i ostatecznie za-

²⁰ Zob. R. Kagan, dz. cyt., s. 3-11.

żnego od prawa fundamentalnego (dualizm prawny) na poziom stosunków międzynarodowych. Z ich perspektywy prawo stanowione, które chroni tyrana ciemiężącego swój naród i zagrażającego wolnemu światu nie tylko może, ale wręcz powinno być zignorowane w imię wartości i zasad, stojących ponad nim. Właśnie odwołanie się do wyższych, uniwersalnych wartości legitymizuje zbrojną interwencję w stosunkach międzynarodowych w ten sam sposób, w jaki legitymizowało „nielegalną” rewolucję kolonistów skierowaną przeciwko „tyranowi” Jerzemu III w 1776 roku.

Przyjrzyjmy się jeszcze wypowiedziom amerykańskich i europejskich intelektualistów na temat świata w dobie wojny z terroryzmem. Wybrałem dwie, które moim zdaniem dość klarownie ukazują różnicę cywilizacyjną między Europą a Stanami Zjednoczonymi. Pierwsza to deklaracja *O co walczymy: list z Ameryki* z 2002 roku, podpisana przez kilkudziesięciu wybitnych myślicieli amerykańskich reprezentujących szerokie spektrum poglądów społecznych, religijnych i politycznych²¹. Druga to esej Habermasa i Derridy, dwóch najbardziej chyba reprezentatywnych i wpływowych współczesnych intelektualistów europejskich²². *List z Ameryki*, wzorowany na Deklaracji Niepodległości, wyraża przekonanie o istnieniu „fundamentalnych prawd” dotyczących osoby ludzkiej i społeczeństwa, odwołuje się do wartości uniwersalnych i wyraźnie nawiązuje do klasycznych tematów zachodniej tradycji politycznej i intelektualnej: prawa naturalnego, metafizyki Arystotelesa, osoby jako *imago Dei*, personalizmu, wojny sprawiedliwej. Tymczasem esej filozofów europejskich jest szczególnym połączeniem myśli oświeceniowej (modernistycznej) i postmodernistycznej, racjonalizmu i historycyzmu, kantyzmu i heglizmu; Kantowski postulat „projektowania przyszłej światowej polityki wewnętrznej” łączy

²¹ *What We're Fighting For: A Letter from America*, AmericanValues.org, February 2002, Institute for American Values, 25 VIII 2004 <http://www.americanvalues.org/html/vwff.html>. Wśród sygnatariuszy są między innymi Amitai Etzioni, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Michael Novak, Robert Putnam, Theda Skocpol i Michael Walzer. Nie ma natomiast przedstawicieli poglądów skrajnych czy to izolacjonistycznych paleo-konserwatystów (Patrick Buchanan), czy też neoanarchistycznych pacyfistów (Noam Chomsky).

²² Opublikowany pierwotnie 31 maja 2003 we „Frankfurter Allgemeine Zeitung” i „Libération”, przedrukowany w „Gazecie Wyborczej” jako *Europa, jaka śni się filozofom*, 10 VI 2003.



z Heglowską analizą wyłaniania się tożsamości europejskiej w historycznym procesie ścierania się przeciwieństw, przy czym jego optyka ogranicza się wyraźnie do czasów po Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Tematyka, struktura i język obu deklaracji wyraźnie pokazują, że są one produktami zupełnie odmiennych kultur i tradycji politycznych, które tak naprawdę niewiele łączą.

Bardzo ciekawa z punktu widzenia różnicy cywilizacyjnej byłaby szczegółowa analiza porównawcza listu intelektualistów amerykańskich i eseju Habermasa i Derridy. W tym miejscu ograniczę się jedynie do – kluczowej moim zdaniem – kwestii tożsamości. Warto najpierw zauważyć, że zdaniem filozofów europejskich tożsamość Starego Kontynentu tworzy się niejako w opozycji do tożsamości amerykańskiej. Wymieniają oni jej elementy składowe i od razu *implicite* przeciwstawiają je rzeczywistości po drugiej stronie Atlantyku. I tak apolityczność religii i „społeczna prywatyzacja wiary” kontrastują z obrazem prezydenta, „który rozpoczyna codzienne urzędowanie od publicznej modlitwy i łączy ważne decyzje polityczne z misją otrzymaną od Boga”. Z kolei „solidarystyczny, służący równomiernej dystrybucji dóbr etos walki o więcej sprawiedliwości społecznej” przeciwstawiony jest „indywidualistycznemu etosowi sprawiedliwości dokonań, który każe się godzić na jaskrawe nierówności socjalne”. Wiąże się to z takimi wyraźnie nieamerykańskimi elementami tożsamości europejskiej jak zaufanie do państwa i polityki w ogóle i jednoczesna nieufność w stosunku do rynku. Do tego dochodzi jeszcze sprzeciw wobec kary śmierci jako wyrazu „braku wrażliwości na naruszenia integralności osobistej i cielesnej”. W końcu, już *explicitie*, „obrona ładu kosmopolitycznego oparta na prawie międzynarodowym” i dalsze jego doskonalenie przeciwstawione są „hegemonialnemu unilateralizmowi Stanów Zjednoczonych”. Z tego wszystkiego wynika dość jasno, że Europa jest i coraz bardziej ma się stawać swoistą anti-Ameryką, i trudno, będąc zwolennikiem tezy o różnicy cywilizacyjnej, nie przyznać racji Habermasowi i Derridzie.

Zestawmy teraz przedstawione powyżej elementy składowe tożsamości europejskiej z tymi, które według autorów *Listu z Ameryki* legły u podstaw tożsamości amerykańskiej. Na pierwszym miejscu wymieniają oni „przekonanie, że wszystkie osoby posiadają przyro-



lzoną ludzką godność” i dlatego każda z nich „musi być zawsze traktowana jako cel, a nie używana jako środek”. Z tego wynika kolejne przekonanie, że istnieją uniwersalne prawdy moralne i że ich poznanie przez każdego człowieka jest możliwe”. Ponieważ jednak zarówno indywidualne, jak i zbiorowe poznanie prawdy jest niedokonane, kolejnym elementem amerykańskiej tożsamości jest uznanie, że „różnice zdań w kwestii wartości domagają się uprzejmości (*civility*), otwartości na inne poglądy i rzeczowej argumentacji, której celem jest poszukiwanie prawdy”. W końcu autorzy deklaracji mówią o „wolności sumienia i wolności religii”, które uznają za „warunek wstępny innych wolności jednostki”. Warto też dopowiedzieć, że intelektualiści amerykańscy, wyraźnie przywiązani i do *ratio*, i do *fidēs*, wywodzą owe przekonania kształtujące tożsamość Ameryki ze źródeł zarówno filozoficznych (tradycja prawa naturalnego), jak i religijnych (stworzenie człowieka jako *imago Dei*). Ich uniwersalizm i zakorzenienie w Wielkiej Tradycji wyraźnie kontrastują z ograniczonym do ery nowożytnej, historycystycznym, dialektycznym i konstruktywistycznym podejściem Habermasa i Derridy.

Zwróćmy jeszcze uwagę na jeden z największych paradoksów obecnych relacji między kulturami i cywilizacjami. Jest nim swoiste

pokrewieństwo między nowożytną, świecką Europą a tradycjonalistycznym, z gruntu religijnym światem muzułmańskim. Tym, co łączy obie te cywilizacje i jednocześnie odróżnia od Stanów Zjednoczonych, jest właśnie analizowany wcześniej monizm społeczny i prawny. Zarówno społeczeństwa europejskie, jak i muzułmańskie mają w istocie monistyczną strukturę, a różnią się co do treści, która tę strukturę wypełnia. W pierwszym przypadku jest to treść

Podczas gdy w Stanach Zjednoczonych muzułmanie dość łatwo się asymilują i napięcia między nimi a resztą społeczeństwa są raczej sporadyczne, w Europie narasta wrogość, ksenofobia, nietolerancja i rasizm.

świecka, w drugim – islamska. Ideologiczny sekularyzm, a czasem wręcz laicyzm, jest bowiem państwową *quasi*-religią nowożytnej Europy, podobnie jak islam jest oficjalną religią państw muzułmańskich, z których część ma charakter jawnie teokratyczny. Być może w tym głębokim podobieństwie cywilizacyjnym należałoby szukać genezy dużo większego zrozumienia i ciepła w relacjach europejsko-



muzułmańskich niż amerykańsko-muzułmańskich na forum międzynarodowym. Jest przy tym paradoksem, aczkolwiek zrozumiałym w świetle naszej analizy, że w stosunkach wewnętrznych sytuacja ta ulega pełnemu odwróceniu. Podczas gdy w Stanach Zjednoczonych muzułmanie dość łatwo się asymilują i napięcia między nimi a resztą społeczeństwa są raczej sporadyczne, a przynajmniej było tak do 11 września 2001, w Europie narasta wrogość, ksenofobia, nietolerancja i rasizm. Społeczność o monistycznych przekonaniach może być bowiem w dużym stopniu tolerowana i rozwijać się bezkonfliktowo w autentycznie pluralistycznym środowisku, ale zderzenie się dwóch monistycznych, absolutystycznych wizji społeczeństwa na tym samym terytorium musi doprowadzić do poważnej, z czasem być może wręcz dramatycznej konfrontacji.

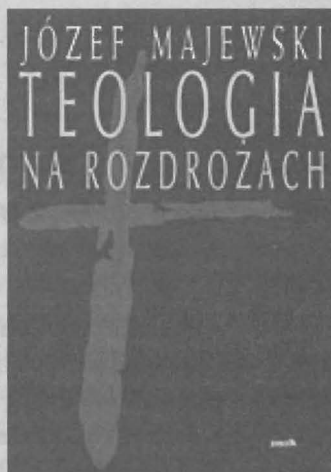
Wszystko to pokazuje, że przewidziane przez Huntingtona zderzenie cywilizacji jest i będzie zjawiskiem dużo bardziej złożonym i ambiwalentnym niż zwykły konflikt między Zachodem a światem islamskim. W dłuższej perspektywie będziemy mieli do czynienia z coraz bardziej poważnymi sprzecznościami i napięciami w obrębie tego, co na potrzeby zimnej wojny zostało nieco sztucznie określone jako Zachód, a co dziś wyraźnie się rozpada na dwie rywalizujące ze sobą cywilizacje. Nie jest to jednak proces nieuchronny. Z jednej strony istnieją bowiem w Europie siły, na razie raczej spychane na margines, które odwołują się do wielkiego chrześcijańskiego dziedzictwa Starego Kontynentu. Nie można całkowicie wykluczyć, że w którymś momencie ich znaczenie wzrośnie w stopniu umożliwiającym realny wpływ na europejską rzeczywistość. Z drugiej strony Stany Zjednoczone bardzo wolno, ale jednak się europeizują, a monistyczna wizja państwa i prawa fascynuje znaczną część amerykańskich elit intelektualnych, medialnych i artystycznych. Niewykluczone, że zadziwiająco odporne jak dotąd na ich wpływ społeczeństwo w końcu ulegnie i „jeden naród wobec Boga” pozostanie już tylko pustym frazesem, przypomnieniem martwej tradycji, która kiedyś kształtowała tożsamość cywilizacji chrześcijańskiej. Tymczasem, mimo coraz większych różnic, wciąż jeszcze istnieją wartości takie jak demokracja, wolność jednostki, prawa człowieka, które my, Europejczycy i Amerykanie, wspólnie wyznajemy. I nawet jeśli często inaczej je

rozumieć, a konsens dotyczy bardziej form i procedur niż treści, ma to swoją wagę w świecie i w świecie, gdzie większość ludzi wciąż żyje pod rządami autorytarnych i despotycznych reżimów, dla których godność ludzka i podstawowe prawa człowieka nie mają żadnego znaczenia.

Artykuł jest polską, skróconą wersją referatu wygłoszonego na międzynarodowej konferencji *New Directions in American Politics* zorganizowanej przez Uniwersytet Łódzki i Forum Polityki Amerykańskiej w Łodzi w dniach 12-14 listopada 2003 roku.

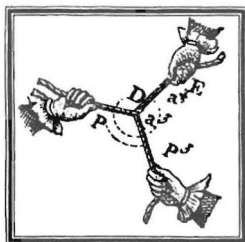
ANDRZEJ FILIPIAK, ur. 1971, politolog, amerykanista, asystent w Ośrodku Studiów Amerykańskich Instytutu Ameryk i Europy Uniwersytetu Warszawskiego.

znak



Józef Majewski
**Teologia
na rozdrożach**

Popularny przewodnik po problemach, przed jakimi w ostatnich czasach stanęła katolicka teologia. Młody polski teolog pisze m.in. o stosunku Kościoła do innych religii i wyznań chrześcijańskich, o nowych wątkach w teologii maryjnej i feministycznej, o konsekwencjach reformy liturgii oraz o ścierających się wizjach Kościoła przyszłości.



Jerzy Surdykowski

Samotne supermocarstwo – zmierzch czy trwanie?

Ameryka żyje, chociaż otrzymuje potężne ciosy i czasem nawet chwieje się na ringu. Jest do pomyślenia świat bez Ameryki, a może raczej z Ameryką skarłałą i izolacjonistyczną, ale nie można sobie wyobrazić cofnięcia już dokonanej amerykanizacji świata.

Wiek, który niedawno minął, był stuleciem Ameryki, tak jak wiek XIX był stuleciem Wielkiej Brytanii. Nie ma w dziejach świata przykładu drugiego państwa, które ze zbuntowanej zamorskiej kolonii urasta w niewiele ponad 100 lat do rangi wielkiego mocarstwa, potrafi zdominować świat nie siłą oręża, lecz swojej przewodniej idei, jaką jest wolność, i potęgą dokonanych na swoim terytorium wynalazków. Mocarstwa, które w krótkim czasie potrafiło wygrać dwie straszliwe wojny „gorące” i jedną „zimną” i nie poszerzyło przy tym swojego terytorium (choć w XIX wieku Stany Zjednoczone nieźle się obłowiły terytorialnie po wygranych wojnach ze słabszymi od siebie Meksykiem i Hiszpanią). Jakkolwiek Ameryka jest, cokolwiek o niej wygadujemy, jakkolwiek na nią pomstujemy, musimy przyznać, że góruje nad światem. Nawet jeśli uznamy kulturę McDonalda za obmierzłą i prostacką czy Hollywood za pełen tandety, pornografii i przemocy, nie powstrzymamy jej siły przyciągania. Można ją



walczyć co najwyżej cenzurą i policyjnym zakazem, co czynią lokalni dyktatorzy niepotrafiący przeciwstawić tej przyciągającej sile niemożliwiego sensowniejszego.

Wielka amerykanizacja świata

Były już w dziejach przykłady, że jedna dominująca cywilizacja przejmowała cały ówczesny świat. Dość wspomnieć starożytny Rzym, który nie mając nowoczesnych środków łączności i podróżowania, stworzył imperium dające się porównać jedynie ze Związkiem Radzieckim w chwilach jego rozkwitu. Ale Rzym panował zbrojnie nad zdobytymi prowincjami, podczas gdy Ameryka, która nie ma kolonii prawie ich w swej krótkiej historii nie miała, panuje nad światem także i w dziedzinie kultury i wszystkiego pod względem cywilizacyjnym. Innym przykładem jest cywilizacja hellenistyczna, która szeroko rozlała się wokół basenu Morza Śródziemnego dzięki sile przyciągającej kultury greckiej powożonej przez liczne kolonie. Można też przypomnieć kulturalną i językową dominację Francji w Europie przez kilka dawno minionych stuleci.

Dzisiaj prawie każdy wynalazca, laureat Nobla, znany uczyony, sławny autor albo gwiazda rozrywki jest Amerykaninem – jeśli nawet nie z narodowości, to z paszportu. Cały świat usiłuje mówić po angielsku wedle amerykańskiej odmiany tego języka, słucha amerykańskiej muzyki, ogląda amerykańskie filmy, nosi koszulki z amerykańskimi symbolami, wbija tyłki w amerykańskie dżinsy, używa amerykańskiej techniki i ogranicza swoje potrzeby, aby tylko wystąpić do studia do Ameryki. Nie wspominając już, że w byłe dziurze znajdziemy bez trudu bar McDonalda, a pizza już dawno nie jest w świecie kojarzona z Italią, ale z Nowym Jorkiem. Tak jak po podbojach Aleksandra Wielkiego świat – w swoim ówczesnym zasięgu – stał się hellenistyczny, choć Hellada osłabła, tak dziś jest „amerykanistyczny”, choć Ameryka ma kłopoty.

Jakiś czas mieszkałem w Azji. Ten kontynent doskonale pokazuje, że gdziekolwiek się dziś w świecie obrócić, wszędzie – nawet w najbardziej antyamerykańskich sfrustrowanych krajach – są te same wie-



zowce, te same autostrady, te same reklamy tych samych produktów, te same ubrania i te same filmy w kinach. Gdyby nie twarze przechodniów i trochę lokalnego kolorytu, nie wiedziałbym, czy jestem w Bangkoku, Tokio, Delhi, Szanghaju, Kairze czy któryś z wielkich miast południowej części USA. Nawet w Wietnamie – jedynym w dziejach państwie, które dało Ameryce łupnia – ludzie uczą się dziś po angielsku, słuchają amerykańskiej muzyki, noszą koszulki z amerykańskimi symbolami, uwielbiają amerykańskie filmy i marzą o amerykańskich dolarach. Trudno o bardziej dobitny i jednocześnie piołunowo gorzki dowód amerykanizacji świata: w Sajgonie i Hanoi Ameryka sromotnie przegrała wojnę, ale po cichutku, sama o tym nie wiedząc, wygrała pokój.

Świat – jeśli nawet jeszcze nie żyje po amerykańsku – za wszelką cenę chce udawać, że tak już się stało. Ameryka nie musi już dzisiaj

Cokolwiek złego stałoby się w przyszłości z Ameryką, dokonanej amerykanizacji świata już się nie odwróci.

wiele świata narzucać, do niczego przymuszać. Ameryka po prostu przyciąga: ludzi, pieniądze, umysły, wszystko. Dokonana już amerykanizacja jest oczywistością, na którą zamykają oczy tylko niepoprawni fanteści rojący o odwróceniu przysłowiomym kijem wielkiej i niepo-

wstrzymanej rzeki kulturowego ujednolicenia cywilizacji w epoce telewizji, reklamy, Internetu i upowszechnionej złudy masowego dobrobytu. Ludzie idą tam, gdzie sami chcą, i naśladują to, co im się podoba, choćby kapłani i prawodawcy nie wiem jak strasznie przeklinali nowe dzieło Szatana. Tak samo „amerykanistyczni” są nawet terroryści – bo inni być nie mogą – i zapewne piekący wstyd, że bez Ameryki i amerykańskich produktów nie są w stanie jej zwalczać, jest potężną, choć pomijaną motywacją ich szaleństwa. Ich programy antyamerykanizm jest jeszcze jednym dowodem na amerykanizację świata.

Cokolwiek złego stałoby się w przyszłości z Ameryką jako mocarstwem lub z amerykańskim społeczeństwem jako dostarczycielem wzorów do naśladowania, dokonanej amerykanizacji świata już się nie odwróci; będzie żyła własnym życiem, znajdzie w sobie nowe siły rozwoju – obojętnie, czy w Tokio, Bangkoku, Rzymie czy Moskwie – znajdzie nowych idoli; obojętnie, czy ich oczy okażą się sko-

ne czy niebieskie, będą mówić i śpiewać po angielsku z brooklyńskim akcentem. Choć myśleć po swojemu. Hellenizm przecież nie niszczył i nie wypenił lokalnych kultur i lokalnych bogów, choć to wszystko przekształcił; wiele od nich zapożyczył, jeszcze więcej sam oddał. Nie inaczej będzie z „makdonaldyzacją”, choć tak się na nią teraz zrymujemy. Tylko mało kto dziś pamięta, że tak jak Grecja łała Rzymowi swego ducha, tak Ameryka otrzymała go do Europy. To przecież „Stary Kontynent” zglobalizował świat poprzez swoją dynamiczną latorośl.

Nasi dalecy przodkowie na pewno narzekali na kulturową płytkość albo obcość Aten bądź później Italii. Albo na zgniliznę Paryża. Tamte wzorce przeorały jednak ówczesne światy i wymodelowały je na swoje podobieństwo nie tylko dlatego, że były lepsze albo głębsze od innych, ale nade wszystko dlatego, że ich nosiciele byli silni, zaradni i ekspansywnie sięgali ku bezkresnym horyzontom. Tak jak Ameryka – obojętnie, jak się dziś na nią zrymujemy – globalnie modeluje dzisiejszy świat i nasze w nim miejsce.

Będąc dziś jedynym w świecie supermocarstwem, niekwestionowanym zwycięzcą w cywilizacyjnym wyścigu i dostarczycielem wzorców – które potem małpuje reszta świata – jest Ameryka mocarstwem jak nigdy wcześniej sfrustrowanym. Nie tylko dlatego, że dzień 11 września 2001 roku uderzył ją w samo serce i zakwestionował jej bezpieczeństwo. Także dlatego, że jej przywództwo jest wciąż podważane i nawet dotychczasowi sojusznicy – jak Niemcy, a zwłaszcza Francja – nie tylko inaczej wyobrażają sobie urządzenie świata, ale wydają się marzyć o zrobieniu liderowi kolejnego psikusa. Wojna w Iraku nie doprowadziła do pożądanego celu, a co więcej – po raz kolejny – pokazała, że do rozwiązywania problemów świata nie wystarczy naga siła. Terroryzm okazał się hydrą, której na miejsce uciętej głowy wyrastają nowe. Zachęceni tymi niepowodzeniami pojawiają się wciąż nowi wrogowie jak choćby Iran czy Korea Północna. W Ameryce Łacińskiej wciąż utrzymują się antyamerykańskie nastroje – wyrastają owi antyamerykańscy przywódcy. Tak ważny dla USA – ze względu na rolę społeczności żydowskiej – problem bliskowschodni wciąż ropieje i pochłania nowe ofiary. Na irackiej „drodze przez mękę” wykruszają się skrzyknięci z różnych stron świata sojusznicy,



nawet najwierniejszym – jak premierom Wielkiej Brytanii czy Włoch – grozi przegrana w wyborach. Również gospodarka – choć nadal przoduje w świecie – nie rozwija się jak kiedyś; daje wprawdzie wzrost, ale nie daje miejsc pracy.

Borykając się dzisiaj ze swymi kłopotami militarnymi, giełdowymi, społecznymi, moralnymi i wszelkimi innymi, Ameryka sama nie wie, w jakiej mierze zwyciężyła, z jaką nawiązką zostało spełnione jej narodowe marzenie o światowej misji. Jest w tym podobna do Polski, która też nie zdaje sobie sprawy ze swego zwycięstwa po roku 1989, z niebywale małego kosztu spełnienia się narodowego marzenia o niepodległości. Polska jest też sfrustrowana tak niedoskonałością urzeczywistnionego snu, jak ucieleśniających go ludzi; oczywiście w proporcji do rozmiarów i potęgi. Jeszcze w jednym jesteśmy podobni. Po niebywale zaciętej walce wyborczej Bush-Kerry Ameryka jest podzielona – tak jak Polska po walce Mazowiecki-Wałęsa w 1990 roku – na zwycięską część konserwatywną w wierze i obyczaju, prostą (a nieraz prostacką), ciężko pracującą, krzywo spoglądającą na świat i płynące stamtąd prądy. No i na przegraną: inteligentką, liberalną, otwartą na świat. Ameryka może jednak dowiedzieć się od Polski, że takie podziały i wynikające z nich poczucie triumfu lub klęski przemijają dość szybko, bo pojawiają się nowe – bardziej frustrujące.

Melting pot wykipiał

Dokąd zmierza Ameryka po 11 września 2001 roku, po ponownym zwycięstwie George'a W. Busha w wyborach prezydenckich? Czy wiek XXI nadal będzie stuleciem Ameryki? A wiek XXII? Przecież nie ma innego kandydata do przywództwa w świecie, przecież nadal amerykańskie wartości okazują się przyciągające dla obcych, a mobilizujące dla swoich. Można najwyżej ukradkiem rzucić w Amerykę kamieniem i z uciechą popatrzeć, jak bezradnie rozmasowuje podbite oko. Gospodarka amerykańska jest wciąż najsilniejsza w świecie, chociaż daleko jej do skupiania w swym ręku aż połowy światowej produkcji, jak to było zaraz po II wojnie światowej. Jest niekwe-



tionowanym liderem, nawet gdy pieniądź, którym ta gospodarka obraca, jest w dużym stopniu fikcyjny, bo oparty na niemożliwej do płacenia górze długów. Nikt już dziś poważnie nie mówi – co zdawało się jeszcze 15 lat temu – że gospodarcza przyszłość świata to Japonia, Chiny albo i zjednoczona Europa; wszyscy z nadzieją, a czasem z trwogą patrzą na giełdowe indeksy z Wall Street. Zbigniew Brzeziński pyta w tytule niedawno wydanej i u nas książki: „Przywództwo czy dominacja?”. Moim zdaniem dylemat jest fałszywy, Ameryka i tak jest skazana na dominację w nadchodzącym świecie. Ale czy potrafi zdobyć się na przywództwo? Bo to wymaga zupełnie innych kwalifikacji niż prymat w wojskowości, finansach czy technice, odmiennych punktów odniesienia niż prymat Hollywoodu, McDonalda czy hałaśliwych piosenkarzy. Czy Ameryka dorosła do światowego przywództwa? Oto jest pytanie. Wojna w Iraku pokazała, że jej do tego daleko.

Dokąd zmierza Ameryka? Dzisiejsze usiłowania znalezienia odpowiedzi i wskazania kierunku obarczone są nade wszystko błędem krótkiego horyzontu, odnoszą się bowiem do tego, co stało się 11 września, do ogłoszenia Bushowskiej „wojny z terroryzmem” i dalszych jej konsekwencji. Tymczasem zapewne ważniejsze od wszystkich błędów popełnionych w Iraku, od wszystkich słabości, które Irak obnażył, są powolne procesy społeczne zachodzące w Ameryce, a te były dostrzegalne na długo przedtem, nim Bin Laden zaczął planować samobójczy atak na World Trade Center.

Stany Zjednoczone były zawsze krajem emigrantów przybywających tutaj spełnić swój „*american dream*”, którego najważniejszymi składnikami były ciężko zapracowany dobrobyt i najszerzej rozumiana wolność. Społeczeństwo tego kraju – jak to jeszcze do niedawna powiadano – miało stanowić „*melting pot*”, wrzący garnek ras, religii i narodowości, w którym wytopi się jeden naród o różnorodnym pochodzeniu, lecz wspólnych celach i wartościach. „*Melting pot*” funkcjonował nieźle przez prawie dwa stulecia, lecz ostatnio – jak się wydaje – wykypiał. Stało się to z wielu powodów, z których chyba nie najważniejszym, ale bardzo spektakularnym jest przechył na stronę

„*Melting pot*” funkcjonował nieźle przez prawie dwa stulecia, lecz ostatnio – jak się wydaje – wykypiał.



latynoską, zwłaszcza meksykańską. Legalna i nielegalna imigracja z Meksyku, Kuby i innych krajów położonych na południe od Stanów Zjednoczonych do tego stopnia zmieniła skład etniczny wielu stanów na południu i zachodzie Ameryki, że język hiszpański stał się tam dominujący, a nawet – żartobliwie – mówi się o powrocie tych stanów do Meksyku, do którego niegdyś należały. Jeszcze ze 30 lat temu obawiano się, że Ameryka kiedyś „szczernieje”, bo rozrodczość jej obywateli pochodzenia afrykańskiego była zdecydowanie wyższa niż białych. Obawy okazały się nieuzasadnione, bo czarni w większości już dawno przejęli ugruntowany w USA system wartości, a ich rozrodczość – śladem białych – spadła. Latynosi jednak nie tylko dominują liczebnie, ale z pokolenia na pokolenie utrzymują wysoką rozrodczość i słabą znajomość angielskiego, źle się asymilują, wolą żyć w swoich etnicznych gettach. Tak jak kiedyś mówiono o „wrzącym garnku”, tak dziś mówi się raczej o mozaice etnicznej, o wielokulturowości. Bardzo to ładnie, tolerancyjnie i na czasie, ale co ma być wyróżnikiem narodu, kiedy brak mu wspólnej tradycji, kultury, języka, a nawet systemu wartości? Dotyczy to zresztą i innych nacji. Kiedyś emigranci przybywali, by jak najszybciej stać się Amerykanami; gdy tylko na słynnej wysepce Ellis Island zadeklarowali, że nie są bigamistami, socjalistami ani anarchistami i nie cierpią na choroby zakaźne, wtedy od razu czekała na nich karta stałego pobytu, a z nią ciężka, ale popłatna robota. Dziś – choć biegle posługują się angielskim – chcą być nade wszystko Żydami, Irlandczykami, Chińczykami, Afrykanami, Polakami, Ormianami, gejami i czym tam jeszcze. Nie chcą być Amerykanami, chcą tylko z Ameryki korzystać; chcą Ameryki używać, tak jak się używa poręcznego narzędzia. Zanikły stare getta językowe, ale wyrosły nowe getta świadomości oraz etnicznych i grupowych interesów. Zanika świadomość narodowego interesu amerykańskiego – a zresztą, któż potrafi dziś zdefiniować, na czym on polega? Zamiast o swoje amerykańskie sprawy, Ameryka ma dbać w świecie o sprawy żydowskie, irlandzkie, afrykańskie, polskie i licho wie jakie jeszcze. Tak jak – wedle menedżerów z Detroit – ma tępić japońskie samochody i grozić sankcjami biednym na ogół krajom, które utrzymują wysokie cła na wyroby firmy Chrysler albo usiłują sprzedawać tam tanią stal.



Stany Zjednoczone zawsze były krajem „otwartych rubieży”, zekających na zagospodarowanie miejsc działania, co sprawiało, że człowiek czuł się naprawdę wolny i niezależny, bo w razie czego mógł rzucić wszystko i iść zaczynać od nowa na „Dzikim Zachodzie”. Ten nadmiar przestrzeni sprawiał, że imigracja była pożądana, imigranci mieli co robić, a duchy przedsiębiorcze, niespokojne i kipiące od nadmiaru energii miały gdzie się wyżyć i wybić. Od wielu dziesięcioleci nie ma już w Ameryce żadnych „otwartych rubieży”, nawet Alaskę zagospodarowano i ucywilizowano, nawet na pustyni dostaniesz hamburgera i rozcieńczoną lurę zwaną tutaj kawą. Ameryka nie zachęca już imigrantów, raczej chroni się przed nimi, ale ludzie wiedzą swoje i garną się nad Hudson i nad Missisipi – legalnie i nielegalnie – jak tylko potrafią i gdzie tylko pojawi się jakaś luka, w którą mogliby się wślizgnąć. Przez dłuższy czas taką „rubieżą” była gospodarka gotowa wchłonąć w zasadzie dowolną liczbę przybyszów; dziś już nie jest, bo motorem wzrostu od paru dziesięcioleci jest wiedza i technika, nie wzrost zatrudnienia. Nawet Amerykanie z dziada pradziada boją się utraty pracy albo raczej bardzo wielu z nich nie ma szans na pracę dobrze płatną, kwalifikowaną i odpowiadającą ich aspiracjom. To zamknięcie otwartych dotąd rubieży jest być może największym, choć powoli oddziałującym zagrożeniem.

W tej gospodarce, której niepotrzebne są rzesze ciężko pracujących robotników, ale stosunkowo nieliczna grupa dobrze opłacanych ekspertów, stopniowo zanika samodzielna, wykształcona i zamożna klasa średnia, ta podpora każdej demokracji. Rośnie natomiast biegun skrajnego bogactwa i na pewno nie skrajnej, ale biedy – choć umiarkowanej, to niszczącej nadzieję na lepsze jutro. Bo w epoce globalizacji coraz częściej zabiera pracę Amerykaninowi o wiele tańiej pracujący w swej ojczyźnie Meksykanin, Chińczyk, Hindus, a nawet Polak. Jeśli Amerykanin ma mu sprostać, musi nauczyć kontentować się płacą niewiele wyższą niż na przykład na Tajwanie, bo kapitał – niby Duch Święty – wieje, kędy chce, a chce tam, gdzie tańszy robotnik i łagodniejsze prawo. Inną możliwością byłoby odcięcie się od świata murem administracyjnym, ustawienie na granicach kordonów nieprzepuszczających towarów ani pieniędzy.



Przez to właśnie – po raz pierwszy od Wielkiego Kryzysu sprzed czterdziestu lat – ojciec trwożnie spogląda w przyszłość, bo zaczyna rozumieć, że syn będzie mniej zarabiał od niego, że nigdy nie kupi domu, że zawsze będzie jeździł używanym samochodem i, żeby utrzymać rodzinę, będzie musiał wysłać do pracy żonę. Tak kruszy się fundament Ameryki, niezachwiana, optymistyczna wiara w lepsze jutro zależne tylko od twoich rąk, sprytu i łutu szczęścia. Nikt z tego powodu nie zerwie się do czynów gwałtownych, ale wszyscy wiedzą, że coś się psuje.

Mieszkańcy zbuntowanych kolonii za oceanem ogłosili swoją niepodległość nie tylko w imię niższych podatków i ceł, ale też w imię

Czy w imię czegoś tak nudnego jak demokracja, kogoś tak bezbarwnego jak współczesny polityk warto wyrzekać się czegokolwiek, by już nie wspomnieć o poświęceniu życia?

demokracji. Uważali, że wolni ludzie są równi i mają prawo rządzić się sami, kierując się własnym rozeznanie, a przepisy prawa będą ich chronić od grzechów i słabości człowieczej natury. Przez dwa z górą stulecia swego istnienia i powodzenia Ameryka była najpotężniejszą ostoją demokracji w świecie, ustroj demokratyczny rozpowszechnił się od bieguna do bie-

guna, a dziś – po raz pierwszy w historii – większość ludzkości żyje w mniej lub bardziej udanym systemie demokratycznym. Zwłaszcza kiedy – po upadku komunizmu – można nareszcie zawołać z całą pewnością: patrzcie, demokracja zwyciężyła! No i co z tego? W czym dzisiejsza „demokracja telewizyjna” przypomina demokrację ateńską albo demokrację zaoceanicznych kolonistów, którzy wypowiedzieli posłuszeństwo królowi i naradzają się, jak zorganizować własny rząd? Zamiast sporu myśli mających na celu dobro publiczne, mamy współzawodnictwo agencji reklamowych sprzedających wyborcom wizyrunek gładkiego i przymilnego polityka, niby proszek do prania z wywabiaczem plam. Zamiast wyboru najlepszego charakteru i najciekawszej wizji mamy ziejącą nudę programów partyjnych i żenujące połajanki w mediach. Czy w imię czegoś tak nudnego jak demokracja, kogoś tak bezbarwnego jak współczesny polityk warto wyrzekać się czegokolwiek, by już nie wspomnieć o poświęceniu życia, jak poświęcali je niegdysiejsi rewolucjoniści i buntownicy przeciw narzuconej monarchii? Więc nie ma się co dziwić, że obywatel współcze-



tego państwa demokratycznego – także Amerykanin – coraz rzadziej chodzi do urny wyborczej, polityków ma za nic, a nad wszystko przedkłada swój wolny czas, swój samochód, swój ogródek i swój urlop. Może dlatego największa potęga świata, której siły zbrojne dysponują niebywałym potencjałem niszczenia, jest tak bezradna – choć wciąż jeszcze w nieco mniejszym stopniu niż Europa – w „konfliktach asymetrycznych”, kiedy ma przeciw siebie mniej licznego, źle uzbrojonego, ale zdecydowanego na wszystko, gotowego na śmierć wroga.

11 września 2001 odebrał Ameryce poczucie bezpieczeństwa, którym zrównał ją z Europą, bo tylko ludzie Starego Kontynentu wiedzą, że wojna i śmierć mogą zjawić się w ich domu niespodziewanie, jak to już tyle razy powtarzało się w dziejach. Stąd – podszyta doświadczonego lękiem – europejska mądrość, która każe raczej kluczyć i negocjować, niż strzelać. Ameryka za patrona ma prostomyślnego szeryfa, który w razie czego wyciąga spluwę w obronę prawa i porządku. Patronem Europy od dawna nie jest już rycerz ze starodawnych eposów, ale Machiavelli, Talleyrand, a może i Lloyd George. A szeryf i jego ludzie utracili nie tylko poczucie bezpieczeństwa, ale też niewinności. To po misjonarsku czyste sumienie sprawiło, że nigdy nie zadrżała im ręka na spuście. Nadwerężył je Wietnam, potem 11 września, jeszcze mocniej Irak. Teraz Amerykanie przyjaciele Ameryki pytają, dlaczego świat okazał się tak bardzo antyamerykański, choć tak się starali lepiej go urządzić. Szkoda, że nie pytali o to Rosjan, zanim upadł komunizm. Szeryf wytrenowanym gestem sięga do kabury w Afganistanie czy Iraku, ale już wie, że Bóg niekoniecznie jest po jego stronie, choć imię Boże ma wypisane nawet na swoich banknotach. Czy tracąc wiarę we własną cnotę, ów szeryf stanie się bardziej europejski?

Dzień pirotechnika w małym miasteczku

Można przeczytać wiele książek o Ameryce, uczestniczyć w najbardziej prestiżowych seminariach, ale czegoś bardzo ważnego dowiemy się o „samotnym supermocarstwie”, będąc po prostu wśród miejscowych ludzi – najlepiej w małej miejscowości albo na rozle-



głych przedmieściach którejś z metropolii – w dniu 4 lipca, czyli w Independence Day, w amerykańskie święto narodowe Stanów Zjednoczonych, w dwieście trzydziestą bez mała rocznicę uchwalenia Deklaracji Niepodległości przez Kongres zbuntowanych kolonii brytyjskich. Jak to, przecież nie ma nic bardziej trywialnie nudnego niż święto narodowe jakiegokolwiek państwa? Czym dla Polaków jest dziś rocznica uchwalenia Konstytucji 3 maja, podobno wiekopomnej? Czy jest czymś więcej niż dzień 22 lipca przed kilkunastoma laty? Czy ktoś tę rocznicę przeżywa, ktoś się z niej cieszy, bo wiem, że nie warto nawet pytać o jej rozpamiętywanie? W Ameryce też mało kto pamięta o tradycjach sprzed dwustu iluś lat, nikt jednak nie zapomina o wywieszeniu flagi, zgromadzeniu odpowiedniego zapasu piwa i sztucznych ogni. Jest to właściwie „Narodowy Dzień Pirotechnika”: wieczorem starsi zasiadają w fotelach w swoich ogródkach i patrzą w niebo rozbłyskające milionem sztucznych wybuchów. Młodszy zaś odpalają coraz to nowe zapasy ze zgromadzonego wcześniej arsenału, czemu – w pośpiechu świątecznej strzelaniny – towarzyszy nieraz urwanie palców czy poparzenie twarzy. Potem właściciele straganów i sklepików z napisem „Fireworks” liczą pieniądze i mogą wreszcie udać się na zasłużony – choć krótki, jak to w Ameryce – urlop. W wielkich miastach – jak Nowy Jork – staje się to zinstytucjonalizowaną akcją od miesięcy planowaną przez policję i służby miejskie. Na prowincji ludzie radzą sobie sami. I to może jest najważniejsze i najwięcej mówi o duchu tego wielkiego kraju: nie słynna orgia świateł i wymyślnych ogni nad Zatoką Nowojorską, ale skromne festyny i pochody w prowincjonalnych miasteczkach; to na ten dzień strażak pucuje swój pojazd z drabiną i sikawką, piekarz przekształca swoją furgonetkę w rydwan dla burmistrza, a „Rycerze Kolumba”, „Lions Club” albo miejscowa loża masońska w paradnych mundurach, z wciągniętymi brzuchami, ustawiają się do pochodu. Co jest w tych ludziach, co każe im tak poważnie traktować dzień, który w każdym normalnym kraju po prostu zwalnia od pracy, daje okazję dłużej pospać, spokojnie podlać ogródek albo napić się piwa z kumplami? Co sprawia, że rocznicę rewolucji, która miała więcej szczęścia niż rozumu, ale przy tym nie posyłała na gilotynę ani do łagrów swoich ideologicznych przeciwników, naród amery-

Amerykański traktuje jako ważny dla siebie moment? Bywało przecież raz lepiej, raz trochę gorzej, chłopcy z miasteczka ginęli na zamorskich wojnach, potem nastawał pokój, byli prezydenci wodzowie, jak dziś Bush i misjonarze, jak kiedyś Carter, ale tutaj zawsze jest tak samo.

Jakakolwiek jest tego przyczyna, to być może najważniejsza różnica dzieląca Amerykę od Europy, a jednocześnie najważniejsza amerykańska cnota. Z tego punktu widzenia może i dobrze, że w wyborach zwyciężył Bush, kandydat tych prostych (a nieraz nawet prostackich) ludzi. Nie dlatego, że uważają go za wodza, z którym będzie można przynajmniej nie przegrać w tej nieprzewidywalnej wojnie. Zapewne nie jest aż tak wielkim wodzem, jakim ci ludzie chcieliby go widzieć, zresztą wiele jeszcze czasu potrzeba, aby go ocenić. Zapewne Kerry uczyniłby Amerykę bliższą Europie i zapewne byłby bardziej europejski w swojej polityce i w narzuconym Ameryce wotowaniu. Wprawdzie Kerry oznaczał szansę zmian, ale w Bushu – prezydencie tych prostych (i nieraz prostackich) ludzi – jest szansa prawdziwa, dziś jeszcze przez nikogo niedostrzegana: uczynić z tych ludzi, z ich wiary i ich wartości nie tyle alternatywę dla Europy, ile zwierciadło, w którym Europa mogłaby zobaczyć swoje zagubienie.

Świat bez Ameryki?

Demokracje europejskie tworzyły się przez odbieranie panującemu w części jego prerogatyw, formowały się w miarę, jak rosące w siłę nowe warstwy społeczne (najpierw szlachta, potem mieszczaństwo) uzyskiwały dla siebie przywileje i gwarancje osobistej wolności, w miarę powiększania się ich wpływu na państwo. Inaczej w amerykańskich koloniach zakładanych przez niespokojne duchy religijnych dysydentów z Europy: tu nie było nic, wszystko trzeba było stworzyć od początku, własnymi siłami i na własne ryzyko. Władza centralna była daleko, zagrożenia blisko. Trzeba było wypracować jakiegoś łebskiego faceta na burmistrza, wprawionego w strzeżeniu osiłka na szeryfa, wspólnie bronić się zarówno przed Indianami, jak przed chciwością nierozumiejącego lokalnej specyfiki Londynu. No i nie warto było skakać sobie do oczu o Pana Boga, skoro



jeden wierzył tak, drugi owak, trzeci wcale, a wszyscy uciekli przed europejską nietolerancją. Tak tworzył się duch samorządności, najcenniejszy przymiot Ameryki, na który zwrócił uwagę już mądry francuski arystokrata i przyjaciel Stanów Zjednoczonych Alexis de Tocqueville. Duch żywy do dziś, bo przy wszystkich zgłupieniach i zбочeniach rządu federalnego czy stanowego tym, co Amerykanów interesuje naprawdę, jest własna gmina. I – co jeszcze ważniejsze –

**Jeśli Ameryka kiedyś
zgaśnie, to zgaśnie także
dla moich potomnych
świat wartości i nadziei,
które nas wspólnie
ukształtowały.**

w tym gminnym zainteresowaniu lokalnymi sprawami, w tym duchu samorządności prawników niegdyśiejszych kolonistów żyje jeszcze echo tamtej Ameryki, która podpisywała Deklarację Niepodległości i wierzyła, że obywatele są równi i że interesują się sprawami publicznymi. Ci prości (a może i prostacy) ludzie są też – zupełnie inaczej niż w Europie – przeniknięci światłem wiary, którą zresztą wielu Europejczyków ma za ciemnotę. Dla tych ludzi Bóg wciąż coś znaczy, chociaż modlą się do Niego w różnych kościołach i inaczej wzywają Jego imię. Ale ponieważ na ogół są przekonani o Jego obecności w świecie i wynikających stąd ludzkich obowiązków, z większą niż Europejczycy chęcią podejmują odpowiedzialność zarówno za swą gminę, jak za świat. Co nie znaczy, że zawsze postępują roztropnie.

Czy możliwy byłby świat bez Ameryki? Albo z Ameryką zmniejszoną, skarłałą, zbiedniałą, albo jeszcze potężną i bogatą, wciąż hucznie i pirotechnicznie obchodzącą swój Dzień Niepodległości, lecz pogardliwie odwróconą od świata plecami? Jest do pomyślenia taki świat bez Ameryki, a może raczej z Ameryką skarłałą i izolacjonistyczną, ale nie można sobie wyobrazić cofnięcia już dokonanej amerykańskiej zmiany świata. Nie byłby to jednak świat, w którym chciałbym żyć. Nie tylko dlatego, że byłby to świat chaosu i lokalnego rozbójnictwa, zarówno państwowego, jak sprywatyzowanego. Mnie – tutaj nad Wisłą – Ameryka jest potrzebna, chociaż nie lubię hamburgerów, keczupu i hollywoodzkich filmów, na których publika objada się prażoną kukurydzą. Wiem jednak, że jeśli Ameryka kiedyś zgaśnie, to zgaśnie także dla moich potomnych świat wartości i nadziei, które nas wspólnie ukształtowały. To prawda, że Ameryka różni się od Europy, że czasem nawet bardziej krewcy publicyści nie bez racji



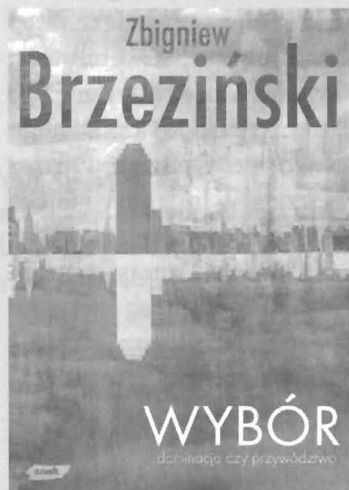
nowią o „oddalających się kontynentach”. Ale nie chodzi o odległość kosmiczną: Amerykanie nie są z Marsa, Europejczycy nie są z Wenus. Wszyscy jesteśmy pędami wyrosłymi z tego samego korzenia, który ma nazwy: wolność, demokracja i prawa człowieka.

Mimo różnego podejścia do prawa naturalnego, suwerenności, prawa, religii itp. Europa i jej młodsza, krnąbrna córka wyznają te same wartości, wspólnie rozwijają starą kulturę europejską. Dlatego Europa nie stanie się „Antyameryką” i odwrotnie. Owszem, Europa – a przynajmniej znaczna jej część – uwierzyła w liberalną i laicką utopię wywodzącą się z radykalizmu rewolucji francuskiej, ale coraz mocniej widzi jej jałowość w urządzaniu państwa. Ameryka może pokazać zalety społeczeństwa, w którym wiara i rozum są skrzydłami tego samego orła. Podobnie – oczywiście na mniejszą skalę – mogłaby i Polska w Europie. Co nie znaczy, że musi się to udać – zarówno Ameryce, jak nam.

Ameryka jest potrzebna Europie, chociaż nie wiedzą o tym niektórzy Europejczycy utożsamiający zrobienie afrontu „Wielkiemu Bratu” z uzyskiwaniem przez Stary Kontynent pozycji równorzędnego mocarstwa. Ameryka jest potrzebna Europie nie tylko jako lider nauki, techniki czy masowej rozrywki, nie tylko jako potężny – aczkolwiek trochę niedźwiedziowaty – obrońca. Oba kontynenty potrzebne są sobie do korekty swych zaniedbań, zgłupień i szaleństw; dlatego powinny patrzeć na siebie uważnie i z życzliwością.

Dlatego stara Europa potrzebna jest Ameryce nade wszystko po to, aby ta ostatnia mogła obronić u siebie odziedziczoną europejską tożsamość i europejski system wartości. Dzisiejsza Ameryka staje się mozaiką coraz bardziej wielokulturową, a przez to pozbawioną kompasu. Jeśli straci ona do reszty ten kompas, oderwie się od swych europejskich korzeni, przestanie być sobą, rozplynie się w bezbrzeżnym pluralizmie wciąż podążających do niej – jak do wielkiej łodzi ratunkowej – ludzkich rzesz i ich kultur, z których każda słusznie woła, że nie jest gorsza od innych. Ale tylko jedna kultura zapewniła jej mocarstwową siłę, choć dzisiaj swą ludzką twarz ma ona równie dobrze czarną, żółtą, białą albo i pejsatą; mówi i myśli jednak po angielsku, wciąż jeszcze – jak „ojcowie założyciele” zbuntowanej Unii – wierząc tak samo w Bożą obecność w niebiosach, jak w cnotę, za-

znak



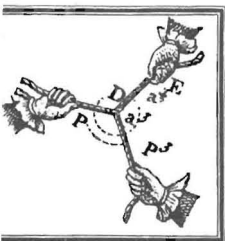
Zbigniew Brzeziński Wybór

Zbigniew Brzeziński jest jednym z najwybitniejszych analityków i strategów polityki w skali globalnej. *Wybór* to książka poszukująca odpowiedzi na pytania polityczne najważniejsze dla dzisiejszego świata: czy Stany Zjednoczone winny nad światem dominować czy mu przewodzić, w jaki sposób przezwyciężyć rosnącą izolację USA, jak naprawić błędy administracji prezydenta George'a W. Busha i jak skutecznie walczyć z terroryzmem.

Autor prezentuje fascynujące fakty, precyzyjne analizy geopolityczne oraz jasne propozycje rozwiązania problemów stojących zarówno przed USA, jak ich sojusznikami, w tym również przed Polską, której obecna i przyszła rola nie jest Brzezińskiemu obojętna.

radność i optymizm wolnego człowieka na ziemi. A jeśli gdzieś ten duch jest jeszcze żywy, to najbardziej w owych małych miasteczkach, wśród tych ludzi, którzy nie zamierzają przyglądać się organizowanym dla nich fajerkom, lecz sami pucują rydwan dla burmistrza i próbują musztrować swoją miasteczkową orkiestrę. Może dlatego profesorskie gadanie o „zierzchu Ameryki” okaże się tylko jednym z widm i upiorów, jakie zlatują się zawsze do ludzkich siedzib na przełomie wieków, a zwłaszcza tysiącleci. Ameryka żyje, chociaż otrzymuje potężne ciosy i czasem nawet chwieje się na ringu. Chociaż po 11 września 2001 – w trosce o skuteczność policyjnej walki z niewidzialnym przeciwnikiem – ma skłonności do zaprzeczania swym wolnościowym korzeniom.

JERZY SURDYKOWSKI, ur. 1939, dziennikarz, pisarz, były konsul generalny RP w Nowym Jorku. Wydał m.in. *Duch Rzeczypospolitej* (2001), *Dokąd zmierza Ameryka?* (2001).



Alissa Valles

Hybrydy roślin i duchów

Do amerykańskich domostw trzeba wpuścić choć trochę duchów, aby przypominały mieszkańcom, że historia nie wybawiła ich od powtarzania europejskich błędów.

Hrabia Buffon, zarządca paryskiego Jardin du Roi, obecnie Jardin des Plantes, był przekonany, że mieszkańcom Ameryk zbywa na męskości, a za sprawą pewnego tajemnego prawa (związanego, wedle jego przekonania z faktem, że Ameryka jest chłodniejsza i bardziej mokra) wszelkie formy życia zwierzęcego na tym kontynencie są pod względem rozmiaru i siły pośredniejsze od swych europejskich odpowiedników. W swoich *Uwagach o Stanie Virginia*, napisanych w roku 1781 na zamówienie sekretarza Legacji Francuskiej w Filadelfii, Thomas Jefferson wyraża głęboką irytację arogancją francuskiego naturalisty i jego trudnymi do zniesienia poglądami, które przypuszczalnie opierały się na rewelacjach brytyjskiej prasy, a nie na jego własnych obserwacjach czy doświadczeniach. Kiedy niedługo po napisaniu wspomnianej wyżej książki Jefferson znalazł się we Francji jako minister, wykorzystał okazję, aby zakpić z Buffona, chwytając się amerykańskim jeleniem o rogach długości dwu stóp, olbrzy-

mią skórą pantery, którą nabył w Filadelfii za cenę szesnastu dolarów oraz historią o łosiu tak wielkim, że renifer przechodził mu pod brzuchem. Wysłał nawet Buffonowi pudło zawierające skórę, rogi i szkielet siedmiostopowego łosia, aby Hrabia mógł, ku rozrywce i nauce, złożyć sobie ten zestaw w całość, choć Jefferson czuł się w obowiązku przeprosić go za to, że w czasie transportu łoś utracił znaczną ilość sierści.

Kuszający jest wniosek, że amerykańsko-francuskie stosunki nie rozwinęły się zbyt od tego momentu, istnieją jednak przykłady dowodzące czegoś przeciwnego: istniał Hector St. John de Crèvecoeur, żołnierz francuski, świadek utraty Kanady przez Francuzów, który osiedlił się w stanie Nowy Jork, stał się filozofem-rolnikiem i jednym z głównych dostarczczyeli mitu Ameryki jako ziemskiego raj, „królestwa pokój niosącego”. Jak pisał w swoich *Listach amerykańskiego rolnika* (1782): „Nie mamy tu książąt, dla których byśmy spływali potem i przelewali krew czy głodowali: jesteśmy najdoskonalszym ze społeczeństw zamieszkujących obecnie ziemię”. To tutaj, powiada, Europejczycy „stają się ludźmi; w Europie były z nich tylko bezużyteczne rośliny, pozbawione życiodajnej gleby i krzepiących deszczów, (...) teraz jednak, na mocy owej transplantacji, jak inne rośliny zakorzenili się i rozkwitli!”. Słynny jest passus, gdzie Crèvecoeur pyta: „Czymże więc jest Amerykanin, ten nowy człowiek? (...) Amerykaninem jest ten, kto, zostawiwszy za sobą wszystkie swe dawne uprzedzenia i poglądy, z nowego stylu życia, który przyjął, nabiera nowych (...) Amerykaninem staje się, kiedy przyjęty zostanie na szerokie łono naszej wielkiej Alma Mater”.

Ową „Alma Mater” była, rzecz jasna, Natura, niewyczerpane zasoby i piękno świata naturalnego, a jako że wedle ówczesnych poglądów wrażliwość na naturę była niemal synonimem geniuszu, oczywistą konsekwencją było oczekiwanie, że Amerykanie, których Crèvecoeur nazywa „pielgrzymami Zachodu”, będą „nieśli z sobą ten ogrom sztuki, nauki, siły życiowej i pracowitości, jakie zrodziły się dawno temu na wschodzie”. Nic zatem dziwnego, że Coleridge wyłącznie w Ameryce wyobrażał sobie umiejscowienie swojego idealnego społeczeństwa „Pantisokratyków”. Wyłącznie w Ameryce widział wytchnienie i odnowę dla swojej duszy, zniszczonej przez opium, He-

a i kawiarniane rozmowy. Już John Donne dodał Ameryce sex ap-
 ealu, porównując zdobywanie jej do rozbierania ciała ukochanej,
 w metaforycznym życiu „Ameryki” pozbywanie się ograniczają-
 cych wolność ubrań, rozsznurowywanie i rozluźnianie gorsetów,
 zawsze grało istotną rolę. W powieści Saula Bellowa *Planeta Pana
 Sammlera* (1969), główny bohater, polski Żyd, który przeżył wojnę,
 ironi się w nowojorskim mieszkaniu, skąd nie bez pewnego scepty-
 cyzmu obserwuje wygłupy swoich młodych amerykańskich krew-
 nych, zaplątanych w rewolucję hipisowską: „Gdzieś w głębi duszy
 wątpiewał w przystawalność tych Żydów do takiego erotyczno-
 zymskiego, szamańskiego prymitywizmu. Nie sądził, by wyzwolenie
 od długotrwałej żydowskiej dyscypliny umysłowej, wpjanego
 przez pokolenia szacunku dla prawa dało się osiągnąć na indywidu-
 alne życzenie”¹. Równocześnie jednak Sammler uświadamia sobie,
 że mimo chęci pozostania poza obrębem kultury, która wyśmiewa
 jego system wartości, sama obecność na Manhattanie ustawia go
 wewnątrz tej metafory:

Co więcej, wewnątrz jest tak przestronne i mieści w sobie tylu ludzi, że jeśli
 st się na jednej z dziewięćdziesiątych ulic zachodnich, jeśli jest się w istocie
 tutaj, jest się Amerykaninem. I urok, nieprzeparty czar, niemal nieznośne
 odniecie płynące z faktu, że można siebie określić jako Amerykanina dwu-
 ziestego wieku, są dostępne dla wszystkich. Dla każdego, kto ma oczy po-
 walające mu czytać gazety albo oglądać telewizję, dla każdego, kto uczestni-
 y z innymi w zbiorowej ekstazie wiadomości, kryzysów, władzy. Każdemu
 edług jego pobudliwości.

W tym czasie Naturę w roli źródła amerykańskiego blasku i energii
 zastąpiła już Technologia, niemniej jednak to „nieznośne podniece-
 nie” bardzo przypomina odczucia Crèvecoeura deklarującego, że je-
 yne, co trzeba uczynić, by stać się nowym człowiekiem, to dać się
 przyjąć na szerokie łono” nowości.

Niezależnie jednak od tego, że od samego początku (brutalna)
 chnologia potrzebna była, by wyrzucić „dziewiczą ziemię” jej rdzen-
 ym mieszkańcom, w Ameryce pozbywanie się tradycji i zahamo-
 ań zawsze wzbudzało równie silne niepokoje, co rozkosze. Sam

¹ Wszystkie cytaty z tej powieści w przekładzie Lecha Czyżewskiego.



Bellow jest mistrzem w diagnozowaniu bolączek towarzyszących amerykańskiej „pogoni za szczęściem”, w kraju, w którym wolność zawsze przyćmiewa indywidualne losy tych, którzy myślą, że już ją mają w zasięgu ręki. Bellow zdołał wyrazić ów szczególny rodzaj cierpienia rodzącego się z chwiejności ładu w tych ogromnych, na wpół oswojonych przestrzeniach (realnych i wyobraźniowych), jakie zamieszkują Amerykanie; chwiejności wyzwalającej szaloną, nieujarzmioną energię, która albo wciąga najlepszych ludzi, albo ich bezlitośnie niszczy. Tak trzeźwe, a zarazem współczujące spojrzenie na Amerykę należy do rzadkości. Stosunek do Ameryki oscylował zwykle pomiędzy idealizującymi pochwałami Crèvecoeura a pełną wyższości pogardą Buffona.

Niedawno, pracując nad przekładem prozy Józefa Czapskiego (hrabiego dużo sympatyczniejszego), natknęłam się na szkic pod tytułem *Americans*, napisany w roku 1950, niebawem po powrocie Czapskiego z jednej z jego podróży do Stanów Zjednoczonych. Wygłaszał tam wykłady na temat Związku Radzieckiego i zwracał uwagę opinii publicznej na kwestię Katynia. Czapski rozmawia z taksówkarzami, kelnerkami, robotnikami w rzeźniach w Chicago i odnosi wrażenie, że wszyscy oni prezentują ten sam dumny, naiwnie optymistyczny pogląd na „*american way of life*”. Po wykładzie na temat Stalina, pisze Czapski, ktoś z publiczności mówi: „Niech tylko przyjedzie do nas, na pewno przekona się, że trzeba inną prowadzić politykę”. Także w rozmowach ze starszymi, bardziej wpływowymi osobami, Czapski wyczuwa pewną peszącą nierealność, wrażenie, że wszyscy ci ludzie, słuchając uważnie i uprzejmie tego, co mówi o doświadczeniach Polaków, i jego apeli o pomoc, są jednocześnie zajęci stwarzaniem jakiejś fikcji wyższego rzędu, niczym nastolatki bawiące się walutą z gry „Monopol” i plastikowymi karabinami. Czapski, który ostatecznie widział sowieckie więzienia od wewnątrz, porównuje Departament Stanu do Kafkowskiego zamku.

Czapski przywołuje także rozmowę, jaką krótko po wojnie odbył we Francji z Gertrudą Stein – wyraziła w niej nadzieję, że traumatyczne przeżycia i kryzys moralny, jaki przeszli amerykańscy żołnierze walczący w Europie, widok zburzonych miast, obozów dla uchodźców, poczucie bliskości własnej śmierci, wyposaży ich w miarę rze-



zywistości, w świadomość kruchości ludzkiego życia, społeczeństwa, języka. Że będzie to równowaga dla ich poczucia bezpieczeństwa i naiwnego optymizmu, dla przekonania, iż amerykański styl życia jest całkowicie oczywistą odpowiedzią na każdy problem. Do amerykańskich domostw trzeba wpuścić choć trochę duchów, aby przypominały mieszkańcom, że historia nie wybawiła ich od powtarzania europejskich błędów. Dla Stein ten powrót duchów miał zasadnicze moralne znaczenie – zarówno dla Ameryki, jak i dla Europy czasów powojennych.

Po każdym strasznym wydarzeniu, jakie Ameryka znosiła bądź powodowała, Europejczycy wyrażają nadzieję, że teraz już nabierze ona „poczucia tragiczności”.

Po każdym strasznym wydarzeniu, jakie Ameryka znosiła bądź powodowała – po wojnie secesyjnej, wielkim kryzysie, obu wojnach światowych, zabójstwie Kennedy’ego, Wietnamie, 11 września – Europejczycy wyrażają nadzieję, że teraz już nabierze ona „poczucia tragiczności”. Że zatraci niewinność, że powściągnie dumę. Wszystko, co mówiło się po 11 września, mówiło się również po wojnie secesyjnej: że doświadczenie zniszczeń na własnym terytorium da Amerykanom lekcję kruchości, dzięki której będą się bardziej wahać przed użyciem siły, będą mniej agresywni, bardziej „realistyczni”. W jesieni 2001 mieszkałam we Francji; po wydarzeniach z 11 września francuscy komentatorzy nieustannie powtarzali tę mantrę. Paniętałam relację telewizyjną, w trakcie której reporter kanału TV5, osadziony pośród ruin World Trade Center przeprowadzał wywiad z Elie Wiesel. Obaj elokwentnie wyrażali zgodne przekonanie, że teraz Amerykanie nie będą już w stanie utrzymać takiego poziomu pewności i siły argumentów na rzecz amerykańskiego modelu wolności. Zdziwiający, jak bardzo ów amerykański mit okazał się odporny na katastrofy.

Posługując się terminami Blake’owskimi: Niewinność i Doświadczenie inaczej żyją w Ameryce, a inaczej w Europie przyswajane są na fundamentalnie odmienne sposoby. W Europie; idąc za Yeatsem, można powiedzieć, że niewinność rodzi się „w zwyczaju i ceremonii”, że sama jest dziełem kultury, osiągnięciem. Doświadczenie jest dane i niezmiennie, a niewinność to przejściowy stan związany z pięknem, lecz także z niedojrzałością i słabością. W Ameryce to niewin-

ność dana jest jako źródło siły, które trzeba chronić przed doświadczeniem, jako że doświadczenie może je okaleczyć. Nie podoba mi się klarowna jednoznaczność tego rozgraniczenia, choć posługiwałam się nim w dyskusjach (szczególnie po francusku), kiedy przeciwstawiając się opiniom, że Amerykanie są z gruntu głupi, musiałam uciekać się do teorii, bo konkretnemu przykładowi nikt by nie dał wiary.

„Przykładem” bliskim mojemu sercu jest Walt Whitman. Ten niezwykle poeta, który w przedziwnym aliansie z Emily Dickinson przez ponad sto lat ładował akumulatory amerykańskiej poezji, swój pierwszy długi poemat, *Pieśń o sobie samym*, napisał ku czci panteistycznej komunii dusz, ku czci triumfu (politycznego, erotycznego i poetyckiego) nad śmiercią i bólem pojedynczej duszy, triumfu odniesionego dzięki demokratycznemu współodczuwaniu. Później, w czasie wojny secesyjnej, Whitman przez kilka lat był pielęgniarzem w szpitalu wojskowym w Waszyngtonie, zajmował się rannymi i umierającymi żołnierzami obu armii. Jego dzienniki i listy zawierają setki opisów młodych ludzi, którzy nierzadko całe dni leżeli na polu bitwy, zanim ktoś ich zebrał, by, półżywych z głodu, wrzucać na stertę do bydlęcych wagonów w drogę do stolicy, gdzie wielu z nich na oczach Whitmana umierało w gorączce szaleństwa, w rozpacz i niewyobrażalnym bólu. Jak daleko dało się tu posunąć demokratyczne współodczuwanie? Okazuje się, że dość daleko: Whitman pisał im listy, karmił ich, opowiadał dowcipy, trzymał ich za rękę, kiedy przechodzili amputację, gdy umierali. Przez lata narażał się na zakażenie, stale ryzykował własne zdrowie.

Niemniej ślady tego doświadczenia w poezji Whitmana są ledwie widoczne. Jeśli się pojawiają, to zwykle tak sentymentalne i uestetyzowane, jak to nigdy się nie zdarza w dziennikach i listach. Nie sądzę, żeby wystarczyło tłumaczyć to wiktoriańską poprawnością poetycką. Nie była to w żadnym razie kwestia dosłownego opisu, ale odnalezienia języka poetyckiego, który by na temat tej rzeczywistości nie kłamał. To nie wojna stanowiła tu wyzwanie, ale samotność umierających, milczenie białego prześcieradła. To właśnie było nie do pogodzenia z jego wielomownym, demokratycznym mitem; w zbyt dużym stopniu uzależnionym od metafor przemiany. W *Żdźbłach trawy* nawet trawa na grobach to języki



łoszące afirmację życia. Słowo „takt” pojawia się w wojennych dziennikach Whitmana z rosnącą częstotliwością na określenie cechy niezbędnej w kontakcie z umierającymi. Ale brakowało mu metafor taktu: w jego poezji więcej jest kontaktu niż taktu.

Są jednak pisarze amerykańscy, którzy białe prześcieradło rozpostierają niczym sztandar. Także i Dickinson, która ma pod ręką chłodną taktowną frazę: „...Przestrzeń, skąd spogląda Śmierć”². Wielki pisarz Stephen Crane, który nigdy nie był żołnierzem, zanim umarł w wieku 28 lat na gruźlicę, w powieści *Szkarłatne godło odwagi* stworzył nie wiążący niczego opis wojny secesyjnej, a także niewielki zbiór bardzo dziwnej, ciemnej poezji, gdzie widzimy człowieka w stanie pierwotnym, przypuszczalnie nieróżniącym się zbytnio od błęgiego naturalnego stanu pierwszych amerykańskich fantazji.

Na pustyni
Ujrzałem nagą bestię,
Co przykucnięta na ziemi
Trzymała w rękach swe serce
Pożerając je.
Spytałem: czy to dobre, bracie?
Gorzkie jest, gorzkie – odrzeczcie;
Lecz mi smakuje,
Bo gorzkie
I – bo moje to serce³.

Mroczni geniusze literatury amerykańskiej, Dickinson, Melville, Crane, Poe, Hawthorne, te samotne, dzikie, ironiczne, straszne wyobrażenia, ci wędrowcy polarnych śniegów – jaka jest ich relacja do optymistycznej, pewnej siebie, naiwnej, nowej, młodzieńczej, demokratycznej Ameryki? Mitowi amerykańskiemu – tej utopii, nowemu, wspaniałemu światu, zawsze towarzyszył mit-cień, wizja Ameryki jako archaicznej dziczy, jako stanu natury bliskiego Hobbesowi i Rousseau, wizja jednoznacznie zakorzeniona w purytańskim poczuciu grzechu.

Poznałam amerykański mit w naszym domu rodzinnym w prowincji Drenthe na północy Holandii. Urodziłam się w Amsterdamie, nieście matki, ale wczesne dzieciństwo spędziłam w Ameryce,

² Przekład Stanisława Barańczaka

³ Przekład Leszka Elektorowicza.

gdzie mój ojciec był profesorem. Gabinet ojca w Drenthe znajdował się na pierwszym piętrze, na galerijce; była to kwadratowa przestrzeń z otworem klatki schodowej pośrodku. Po jednej stronie galerijkę przecinała szafa, za którą stało biurko ojca; regały z książkami biegły wzdłuż wszystkich ścian. Przy tym biurku ojciec przygotowywał wykłady. W dachu było podobne do wjazdu półokrągłe okienko, o które bardzo głośno dzwonił deszcz. W zimie pokrywała je warstwa śniegu i lodu. Kiedy wiatr pędził po niebie chmury, wyglądało to, jakbyśmy pruli przez burzliwe morze. Ojciec używał gabinetu także jako sali prób: przed wyjściem na występ z jedną z grup jazzowych, w których wówczas grywał, rozgrzewał się, grając piecowi na puzonie gamy i pasażę. Słyszałam często, jak wracające ze szkoły dzieci chichoczą, słysząc dźwięki dobiegające z naszego dachu. Bałam się tych dzieci, gotowych do obdarzania uszczypliwymi epitetami każdą z narodowości, jaką akurat przypisywały naszej rodzinie. Rodzice nauczyli mnie, żebym odpowiadała, że jestem z księżycy, i to czasami powstrzymywało dalsze pytania, ale ja i tak najbezpieczniej czułam się w gabinecie taty.

Tego, czego tamte dzieci uczyły się w szkółce niedzielnej, ja dowiadywałam się z bluźnierczych paradoksów Melville'a. Chociaż

**Dla mnie Ameryka była
zawsze przede wszystkim
królestwem słów, oce-
aniczną księgą Melville'a.**

kalwinizm Melville'a był tą samą religią, którą wyznawali nasi sąsiedzi, to zaczepienie znajdował on w szalonych energiach Ameryki. Jego idea natury nie miała nic wspólnego z niewinnością i radością Rousseau, lecz z grzechem

i wzniosłością. Ojciec budził we mnie śmiertelne przerażenie, czytając mi rozdział z *Moby Dicka* pod tytułem „Białość wieloryba”:

Ale jeszcześmy nie rozwiązali zagadki czarodziejstwa białości; jeszcześmy się nie dowiedzieli, dlaczego pociąga ona dusze z taką siłą – a co dziwniejsze i bardziej niezwykle – dlatego, jak widzieliśmy, jest ona najbardziej znaczącym symbolem rzeczy ducha, zaiste samą szatą bóstwa chrześcijan, a jednocześnie może być najpotężniejszym czynnikiem we wszystkim, co najbardziej ród ludzki przeraża.

Czy jest tak dlatego, że przez swoją nieskończoność ukazuje ona zarys bezdennej pustki i ogromu wszechświata i w ten sposób zadaje nam cios w plecy myślą o unicestwieniu, kiedy spoglądamy na białe głębiny Mlecznej Drogi? (...) cała ubóstwiana natura maluje się zupełnie jak nierządnicą, której powaby nie pokrywają niczego prócz wewnętrznego truchła. (...) zważywszy to wszystko



widzimy, iż bezwładny wszechświat leży przed nami na podobieństwo człowieka trędowatego. Jak uparci podróżni, co w Laponii nie chcą nałożyć na oczy kolorowych i wszystko barwiących szkieł, tak nieszczęsny, któremu brak wiary, wpatruje się aż do ślepoty we wszechpotężny biały całun, który spowija wszystko, co widać wokół. A wszystkich tych rzeczy symbolem był wieloryb-albinos. Czyż więc dziwicie się zacieklej pogoni?⁴

Ze zmagania Melville'a z jego kalwińskim Bogiem narodziła się amerykańska tragiczność – narodziła się na białej kartce papieru. To ona stanowiła moją wewnętrzną tarczę przeciwko Europejczykom, którzy postrzegali Amerykę jedynie pod postacią *fast food* i marnych filmów. Dla mnie Ameryka była zawsze przede wszystkim królestwem słów, oceaniczną księgą Melville'a.

Mity nie pochodziły jedynie z literatury; słuchałam również opowieści o przeszłości ojca, o jazzie i walce o prawa obywatelskie, w którą był zaangażowany – o desegregacji w związkach muzyków i na uniwersytetach. Nauczyłam się słów do dziesiątków tematów, które grał, i amerykańskich wierszy dadaistycznych: *Hobo, you can't ride that train, Call me Mufflejaws, I wish I were twins, Without my walking stick*. Mieszanina czarnego bólu i amerykańskiego optymizmu. Były też opowieści o rodzinie, której niemal nie znałam. Ojciec mojego ojca urodził się na londyńskim East Endzie w latach 80. XIX wieku, kiedy to masowo napływali do tych dzielnic imigranci, w tym liczni z Europy Wschodniej. Rodzina mojego dziadka pochodziła z Hiszpanii; nie mam pojęcia, jaka była trasa ich wędrówki i w jakich krajach mieszkali, zanim dotarli do Anglii. Wedle aktu urodzenia mojego dziadka, pradziadek prowadził „handel owoców egzotycznych”. Dziadek wstąpił na scenę, przyjął angielskie nazwisko i występował w przeróżnych musicalach, rewiach i dramach. W latach 1914-1918 jakiś czas służył Jego Królewskiej Mości w okopach we Flandrii. Niedługo po wojnie zmarła jego pierwsza żona, a on z niedużą córeczką wsiadł na statek do Nowego Jorku. Mniej więcej w tym samym czasie do Ameryki dotarli także jego trzej bracia. W Nowym Jorku pracował na scenie, żyjąc w tanich hotelikach, poznał swoją drugą żonę i najwyraźniej powodziło mu się nieźle, bo posłał córkę

⁴ Przekład Bronisława Zielińskiego.

do szkoły z internatem. Mój ojciec urodził się parę miesięcy po krachu na nowojorskiej giełdzie.

Po paru latach rodzina przeniosła się na Zachód, do Kalifornii. Dziadek dążył, rzecz jasna, do Hollywood, miasta marzeń, gdzie właśnie przemówiły filmy, zatem ktoś, kto, jak mój dziadek, miał za sobą solidne, brytyjskie kształcenie głosu, a wyglądał jak skrzyżowanie Rudlofa Valentino z prorokiem z obrazu El Greco, miał wszelkie powody spodziewać się sukcesu. Niestety, jeden z braci dziadka, dość do niego podobny, dotarł tam wcześniej. Chodził od studia do studia z wycinkami prasowymi dotyczącymi dziadka, dostawał angaże, z których się nie wywiązywał, po czym wyjechał z miasta. W tej sytuacji dziadek robił co mógł, wyjaśniał oszustwo, przekonywał, żeby dawano mu małe role (zwykle grywał lokajów), ale w końcu zdecydował się na teatr, który był w okresie depresji litościwie subsydiowany przez rząd federalny. I chociaż pod względem ekonomicznym w Ameryce nie żyło mu się lepiej niż w Europie, to wszystkie swoje niepowodzenia w Europie kładł na karb Europy; amerykańskie natomiast – na karb własnej słabości lub przypadku. Pod koniec życia reżyserował operetki Gilberta i Sullivana.

Moja ciotka pożegnała się z marzeniem o sławie, kiedy szef jednego ze studiów oświadczył, że podpisze z nią kontrakt, jeśli wcześniej podda się operacji plastycznej nosa: zlikwiduje spektakularny garbek, stanowiący jedyną przeszkodę różniącą jej twarz od doskonałości twarzy gwiazdy. Ciotka twierdziła, że była pierwszą osobą w hrabstwie Los Angeles poddaną psychoanalizie (która zjawiała się mniej więcej w tym samym czasie, w którym na wzgórzach Hollywood zabłysnęli Strawinski, Schoenberg, Thomas Mann i Bertold Brecht). Ku pewnemu jej zaskoczeniu, ojciec przekonał ją, by zachowała swoją twarz. Pozostała wierna własnemu nosowi, by później (poślubiwszy profesora filozofii) przekazać go kolejnym pokoleniom. Talenty dramatyczne pielęgnowała wyłącznie w zaciszu własnego domu: założyła ptaszarnię, w której miała całą kolonię papug i świetnie je naśladowała. Według ciotki mój dziadek wymyślił sobie mimiczne przedstawienie, które odgrywał, kiedy tylko słyszał w radiu głos Hitlera: najpierw gwałtowny potok niezrozumiałej wymowy (prezentowany w całkowitej ciszy) wydobywał mu się z gardła, by gwałtownie uciec mu z ust, oto-



czyć i atakować go z różnych stron, aż końcu zacisnąć się wokół jego szyi, dusząc go i powalając na podłogę.

Dla mojego dziadka, jak i dla wielu emigrantów, Europa stanowiła przeszłość: w najlepszym razie muzeum, w najgorszym: mauzoleum; antologię krępujących zwyczajów, nienawiści i upokorzeń. Dla mnie Holandia była królestwem rzeczy i w tym tkwiło jej piękno. Między ludźmi wciąż panowała nieufność. Mieszkańcy poszczególnych wiosek nadal potrafili powiedzieć, która osada w czasie wojny była „dobra”, a która „zła”. Rzeczy były dużo solidniejsze. Skąpane w świetle mniej zmiennym, bardziej więc wypełnione osobistą uczciwością. Mama nauczyła mnie rozpoznawać grzyby i zioła, umiałam czyścić końskie kopyta, a nawet strzyc owce. Nożyce były jak z Wergilego. Jesienią 1883 roku w naszej prowincji mieszkał Van Gogh. Trudno mu było namówić wieśniaków do pozowania. Był samotny, jedyne oświetlenie jego strychu stanowiła szklana dachówka, nieustannie padało. Malował wiejskie chaty, ciemne pejzaże, rolnika palącego łąkę. Zabronił bratu nawet myśleć o emigracji do Ameryki. Jedyne pocieszenie znajdował w myśli, że „nieszczęście by go nie opuściło”. Trzeba być wiernym swojemu bólowi.

Ja sama nawet świat naturalny – utrzymywany za groblami, w polderach, starannie wykrojonych polach – odbierałam jako lekcję, jako *folie moralisée*. W bagnach niedaleko naszego domu znaleziono dwa ciała. Ślady na jednym z nich, ciele młodej dziewczyny z epoki brązu, świadczyły, że była rytualną ofiarą. Drugie miało na sobie zdobną biżuterię i strzępy delikatnie tkanego lnianego płótna, zachowane przez bagienną wilgoć od czasów rzymskich. Dokąd tylko sięgnąć pamięcią, ludzkość zawsze dzieliła się na zdobywców i podbitych. A Europa była tak zatłoczona, że jedni i drudzy znaleźli się na tych samych kilku milach kwadratowych. W tej samej prowincji znajdował się obóz Westerbrok, z którego dwie trzecie holenderskich Żydów wywiezionych zostało na wschód, do obozów zagłady. Niedaleko stamtąd leży miasteczko Nieuwlande, największy ośrodek ruchu oporu, który organizował schronienie dla wielu Żydów. Przywódca tego ruchu Arnold Douwes podczas okupacji pomógł w ukryciu się tysiącom ludzi, głównie dzieciom; kariera jego rozpoczęła się w latach trzydziestych, w Chicago: aresztowano go za próbę przymuszenia

szefa restauracji, aby obsłużył czarnoskórego klienta.

Przez jakiś czas chodziłam do szkoły w miasteczku, w którym Douwes był przez rok więziony przez gestapo; wytrzymał w śledztwie, a koledzy odbili go dosłownie na parę godzin przed egzekucją; byli tak pewni, że nie sypał, że nie trudzili się nawet, aby zmienić adres kryjówki. O Douwesie dowiedziałam się jednak dopiero dużo później, kiedy pracowałam w Amsterdamie. Jak pisze w swoim znakomitym eseju *Temat niebohaterski* Zbigniew Herbert, Holendrzy nie celebrują swoich bohaterów czy bohaterskich czynów. Moja holenderska rodzina raczej milczała. Będąc nastolatką, poszukiwałam bohaterów, aby móc kochać Europę nie tylko jako muzeum. Znalazłam ich w Europie Wschodniej. Moimi „idolami” zostali Osip Mandelsztam, Zbigniew Herbert i Adam Michnik. Z przyczyn oczywistych w krajach takich jak Rosja czy Polska idea Europy miała nieskończenie większe znaczenie niż w na przykład w Holandii, kraju starannej tolerancji i wybujałej wolności. Dopiero ci bohaterowie ukazali mi bohaterów holenderskich – Erazma, Spinozę, Rembrandta – w świetle ich najcenniejszych walorów: niezależności, niezłomności, wstrzemięźliwości, moralnego wyrafinowania, sceptycyzmu, humoru.

Po studiach w Anglii przeprowadziłam się do Amsterdamu, z okien pokoju miałam widok na rzekę Amstel. Zbierałam historie łączące wierność bólowi i szaleństwo wyobraźni. Nad rzeką Amstel stoi słynna kamienica, której fasadę pewnej nocy roku 1680 sławny obywatel Republiki Holandii i sześciokrotny mer Amsterdamu Coenraad van Beuningen pokrył dziwnymi frazami, imionami i znakami, podobno napisanymi własną krwią. Częściowo pochodzą one z Kabały, częściowo z Apokalipsy. Nikt nigdy nie dowiedział się, co było przyczyną tego postępku Van Beuningena. Być może niepokojące poczucie, że Republika i jej goździkowe imperium chyli się ku upadkowi, jako że w poprzedniej dekadzie musiała znosić równoczesne ataki z wielu stron. Kiedy pełnił funkcję ambasadora we Francji, Van Beuningen miał wizję Ludwika XIV jako Nabuchodonozora stojącego na dymiącej ziemi i wołającego: „Zabijajcie, zabijajcie, bo dobre to łowy”. Przyczyną mogło też być nieszczęśliwe małżeństwo z jeźdźcą Jacobą Bartolotti, której imię także pojawia się pomiędzy gryzmołami na fasadzie domu numer 216 przy Amstel. W każdym



azie, ów wzorowy obywatel, modelowy *mercator sapiens*, wyblątał, aby miasto uwolniło go od obowiązków. Żona go opuściła i resztę życia spędził w komórcie na tyłach czyjegoś domu, pisząc rozprawę na temat spółgłosek w biblii hebrajskiej. Wydawało mi się, że taka historia mogłaby równie dobrze pochodzić z najnowszego numeru „New York Timesa”.

Na uniwersytecie nabyłam brytyjskiego akcentu, który, choć angielszczyzna była zawsze jakby moim prywatnym językiem, wydawał mi się absurdalny. Dwa lata spędziłam w San Francisco, imając się różnych zajęć i próbując zorientować się we współczesnej poezji amerykańskiej, której wówczas niemal nie znałam. Skończyło się na tym, że więcej czytałam poezji chińskiej i japońskiej. San Francisco leży nad Pacyfikiem, nie nad Atlantykiem. Chińczyk, u którego wynajmowałam mieszkanie, pan Moon, przychodził do przydomowego ogrodu po lecznicze zioła. Jego zdaniem jedynymi poetami wartymi uwagi byli Tu Fu i Li Po. Pracowałam w antykwariacie przy zapyziałej uliczce, przy której mieściły się głównie podejrzane kluby całodobowe jadłodajnie. Właściciel, łagodny i świetnie odcytany człowiek, ciągnął za sobą zawsze gęstą chmurę marihuany. Lubił za grosze kupować książki od studentów z Berkeley. Uważał, że wyprzedają je, zostają karierowiczami i żyją w podróży, tak samo jak ich profesorowie, dojeżdżający na zajęcia z Manhattanu czy Hawaów. Ja także zastanawiałam się nad odśrodkową siłą rządzącą amerykańskim życiem akademickim. Czy to są ci pielgrzymi Zachodu Crèvecoeuira? Lubiłam rozmowy z amerykańskimi studentami, ale byłam przywiązana do idei siedzącego mędrca i brakowało mi moich holenderskich przyjaciół, którzy nigdy nie wyprowadzali się ze swoich pudełkowatych domów.

W jednym z sąsiednich klubów striptizerki były zmuszane do wnoszenia opłaty estradowej, co – jak mi to dokładnie wyjaśniały w księgarni – było świństwem ze strony ich szefa. Wśród nich wiele było Rosjanek. Przynosiły mi kawę (one zarabiały siedemdziesiąt dolarów za godzinę, ja siedem) z Café Trieste, opiewanej kiedyś przez Josifa Brodskiego, i zawsze mogły zacytować linijkę z tego wiersza: „Wchodziłem w klatkę w miejsce dzikiego zwierza”. Powiedziałam im, że w Amsterdamie istnieje związek zawodowy „pracowników



klubów nocnych”, więc chciały wiedzieć wszystko o jego funkcjonowaniu. Ostrzegałam je, że wiele dziewcząt, które trafiają do klubów w Amsterdamie, jest sprzedawanych przez mafię. Miałam wrażenie, że Mandelsztam i Cwietajewa, dla których poezji nauczyłam się rosyjskiego, nie mieliby nic przeciwko temu, że posługuję się tym językiem, aby udzielać fachowych porad prostytutkom. Później znalazłam pracę w szkole, jako nauczycielka angielskiego oraz przedmiotu zwanego „techniki poszukiwania pracy”. Lekarze i prawnicy z Charkowa czy Manili starali się o posady portierów i stróżów. Aranżując scenki, uczyłam ich mówić na przykład: „Och, to dla mnie niezwykle interesująca propozycja”, czy: „Jeśli chodzi o kwestie wynagrodzenia, jestem otwarty na sugestie”.

Wieczorami pełniłam rolę lektorki dla chorego na AIDS historyka sztuki. Przyjmował lekarstwo, które podtrzymywało go przy życiu, ale jednocześnie powodowało ślepotę. Pracował nad książką o amerykańskim malarzu Thomasie Eakinsie, musiał jednak stopniowo zrezygnować z tego zamierzenia; zaczęliśmy więc czytać dla przyjemności: *Szkolę uczuć* Flauberta, Conrada, Bułhakowa, *Przemów, pamięci* Nabokova, Henry'ego Jamesa. Paliłam wtedy, więc długie zdania Jamesa powodowały u mnie zadyszkę. Bill gotował, mnie prosił o siekanie dorodnych meksykańskich jarzyn. Czasami siadywaliśmy na zewnątrz, w kalifornijskim zmierzchu, aż robiło się zbyt ciemno, by czytać. Powietrze pachniało eukaliptusem. Z mroku wyłaniały się czasem szopy, jak partyzanci jakiejś skrytej armii. Czytaliśmy fragmenty *The American Scene* Jamesa, relacji podróży przez Stany Zjednoczone, jaką ów członek wielkiej amerykańskiej rodziny odbył w roku 1907, po trzydziestu latach spędzonych w Europie. Dla Jamesa nierzeczywistość Ameryki, niebezpieczeństwo, jakie niosła, poległo na zniesieniu form kultury, które w takim trudzie tworzone w Starym Świecie. Czy wolno je bezkarnie likwidować? Gdzie schroniły się te stare formy, by czekać na swój czas? I jakie nowe formy powstaną w tych rojnych miastach?

James postrzegał to jako problem współczesności w ogóle, a nie jakiejś konkretnej kultury. Ameryce potrzebne były metafory taktu; Europie – kilka metafor transformacji. Problem ten dręczył Jamesa i przerażał, a jednak czuł się zobowiązany do podjęcia go. Również

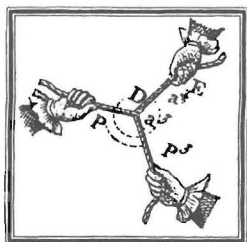


pan Sammler nie jest całkiem pewny, czy chce podjąć tę kwestię. To, że przeżył w Europie i że znalazł się w Ameryce, narzuciło mu ją jako pilne zadanie. Radzi sobie najlepiej, jak potrafi:

Lecz może chodziło tu o coś jeszcze głębszego. Ludzkość obserwuje i opisuje samą siebie na zakrętach swego przeznaczenia. Sama jest podmiotem żyjącym lub tonącym w nocy, sama przedmiotem przeżywającym albo ginącym i odczuwającym w sobie porywy siły i napady paraliżu – gdyż własne namiętności rodzaju ludzkiego są zarazem jego wielkim widowiskiem, obiektem głębokiego i osobistego uczestnictwa, na wszystkich poziomach, od melodramatu i zwykłego zgiełku aż po najgłębsze pokłady duszy i najszybsze obszary milczenia, gdzie spoczywa nieodkryta wiedza. (...) Trzeba trenować. (...) Trzeba umieć znosić splątanie duszy, widok okrutnego rozkładu. Trzeba mieć cierpliwość dla idiotyzmów władzy, nieuczciwości w świecie interesów. Codziennie o piątej albo szóstej rano pan Sammler budził się na Manhattanie i próbował znaleźć klucz do sytuacji. (...) Co może być w tym wszystkim najważniejsze? Świadomość i jej cierpienia? Ucieczka od świadomości w prymitywizm? Wolność? Przywileje? Demony? Wypędzanie demonów i duchów z powietrza, gdzie zawsze przebywały, za pomocą oświecenia i racjonalizmu? A przecież ludzkość nigdy nie żyła bez władających nią demonów i zawsze musiała je mieć z powrotem!

Tłum. Magdalena Heydel

ALISSA VALLES, poetka i tłumaczka z rosyjskiego i polskiego. Pracowała dla Instytutu Dokumentacji Wojennej w Amsterdamie. Przygotowuje doktorat w Committee on Social Thought (University of Chicago).



Jacques Julliard

Destrukcja sojuszy

Stany Zjednoczone przez długi czas były pionierem demokracji, wbrew zblazowanemu sceptycyzmowi dyplomacji zachodnich. Dziś, owszem, mogą być punktem odniesienia dla tych, których spóźniona mądrość nawróciła na liberalizm, ale nie są już nośnikami ideału demokracji ani tego, co nazywa on nowymi prawami dla nowych narodów.

Pozairackie skutki nowej amerykańskiej polityki w znaczny sposób wykraczają poza bilans samej inwazji na Irak*. Są spektakularne i destrukcyjne. W ciągu kilku miesięcy, a nawet kilku tygodni, osłupiały świat zobaczył, jak pęka cała sieć sojuszy, na której opierało się zbiorowe bezpieczeństwo Zachodu od czasu II wojny światowej.

1. Mistrza poznaje się po umiejętności arbitralnej zmiany reguł gry tak, by innym graczom nawet nie przyszło do głowy zaprotestować. Przez długi czas najmniejsze pęknięcie solidarności atlantyckiej przyjmowane było przez gorliwych popleczników Waszyngtonu, a także przez sam Waszyngton, okrzykami oburzenia. Kiedy de Gaulle dał światu do zrozumienia, że Francja sama będzie decydować o własnych interesach i zamierza zachować pod tym względem niezależność oceny, jednocześnie ściśle przestrzegając sojuszy, na wyścigi

* Tekst pochodzi z książki Jacquesa Julliarda *Rupture dans la civilisation*, Éditions Gallimard, Paris 2003.

potępiano tak ograniczoną i zacofaną koncepcję narodowej suwerenności. I cóż! Działania i wypowiedzi Busha, poczynając od 11 września 2001 roku, a przede wszystkim od rozmyślnego zapoczątkowania kryzysu irackiego to czysty gaullizm! Tyle że silniejszy i mniej inteligentny. Przy okazji tego kryzysu staliśmy się świadkami bezprecedensowej w dyplomacji zamiany ról: Stany Zjednoczone skłoniły się w działaniach międzynarodowych ku skarykaturowanej koncepcji gaullistowskiej, podczas gdy Francja przeszła drogę w kierunku przeciwnym i głosami Jacques'a Chiraca i Dominique'a de Villepina zaczęła głosić czysto wilsonowską wizję świata – zbiorowego bezpieczeństwa i ONZ-owskiej ponadnarodowości. W rzeczy samej Stany Zjednoczone i Francja często głoszą te same idee, ale rzadko w tym samym czasie. Jak na dobrze wyregulowanej huśtawce, gdzie ruch jednych determinuje przeciwny ruch drugich. Z pewnością obydwa kraje często zgadzały się ze sobą w momencie, kiedy trzeba było podjąć działania – w 1928 roku Aristide Briand i Frank Billings Kellog podpisali nawet bez wątpienia idealistyczny i kruchy pakt, zgodnie z którym wojna stała się „niezgodna z prawem”. Tak czy inaczej, dzisiaj Bush jest człowiekiem, który dysponuje środkami pozwalającymi mu uprawiać politykę gaullistowską na skalę globalną. Jego neokonserwatywni doradcy nie sprzeciwiają mu się pod tym względem: tylko Amerykanie mają prawo decydować o amerykańskiej polityce. Ani ich sojusznicy wojskowi (NATO), ani cywilni (Unia Europejska), ani tym bardziej porozumienie narodów (ONZ) nie mają tu nic do powiedzenia. Już samo to jest bardzo gaullistowskie. Za bardzo!

Ale twierdzenie, że to, co jest dobre dla Stanów

Zjednoczonych, jest dobre dla całej reszty świata, zdecydowanie wykracza poza gaullizm, a tym samym całkowicie go wynaturza. Otóż de Gaulle był zwolennikiem suwerenności, a Bush wyznaje imperializm. Pierwszy chciał tak zdefiniować organizacje międzynarodowe (ONZ, NATO, EWG), by dały się pogodzić z suwerennością narodową – nie próbował ich jednak zniszczyć, gdyż współistnienie suwerennych narodów zakłada istnienie instytucji, w łonie których będą się one mogły porozumiewać. Drugi próbuje wyłącznie nagiąć je do suwerenności

Czy Stany Zjednoczone próbują w tej chwili zrobić z ONZ to, co po zakończeniu I wojny światowej uczyniły z Ligą Narodów – udusić dziecko zaraz po jego ochrzczeniu?



amerykańskiej. Pierwszą międzynarodową instytucją, która ucierpiła na amerykańskim neoimperializmie, jest organizacja największa i najważniejsza, czyli sama ONZ.

Organizacja Narodów Zjednoczonych nie powstałaby bez wyrażonej woli Stanów Zjednoczonych, które, od czasu podpisania wspólnie z Wielką Brytanią Karty Atlantyckiej w sierpniu 1941 roku, postulowały powstanie takiej instytucji. Czy Stany Zjednoczone próbują w tej chwili zrobić z ONZ to, co po zakończeniu I wojny światowej uczyniły z Ligą Narodów – udusić dziecko zaraz po jego ochrzczeniu? Wydaje się, że sprawa jest już bardzo zaawansowana. Dopóki USA dysponowały na Zgromadzeniu Ogólnym ONZ automatyczną większością w stosunku do Związku Radzieckiego, która w razie zgłoszenia przez niego weta pozwalała im odwoływać się do Rady Bezpieczeństwa, traktowały ONZ jak organizację satelicką, nie krytykując jej w żaden zasadniczy sposób. Ale już wkrótce, w miarę jak do Organizacji przyjmowane były kolejne kraje Trzeciego Świata, zarówno Amerykanie, jak i Rosjanie utracili przewagę. Na rozszerzanie ONZ państwo amerykańskie zareagowało tak, jak Francja na powiększanie się Europy: jak zdetronizowany król. Prawdą jest, że z głównych graczy Amerykanie stopniowo przekształcali się w oskarżonych, a nawet w kozły ofiarne. Ale niezależnie od złych nastrojów i złej woli w sprawie ponoszenia przypadających na nich kosztów nie ośmielili się nigdy, aż do czasów Busha juniora, uczynić z ONZ obiektu własnej polityki. Planując inwazję na Irak, administracja amerykańska, a przede wszystkim Pentagon, przekonała o tym, że są w mniejszości, nawet nie pomyślały, by zwrócić się do ONZ. W pewnym sensie może było to rozsądniejsze. Jeżeli chcemy zachować pozory, lepiej nie prosić o pozwolenie tam, gdzie jesteśmy pewni odmowy. To Colin Powell przekonał prezydenta, by spróbował uzyskać mandat organizacji międzynarodowej, podobnie jak to zrobił jego ojciec, który otrzymał taką, prawie jednomyślną, zgodę na wojnę w Zatoce. Przyjąwszy na siebie rolę ośrodka oporu wobec amerykańskiej woli, Francja nie zadowoliliła się potępieniem Stanów Zjednoczonych na ONZ-owskim polu walki: zmusiła je do otwartego pogwałcenia legalności i wyraźnego przeciwstawienia się reszcie świata.

Z pewnością, jak wielokrotnie podkreślano, nie po raz pierwszy tego typu interwencja odbywała się bez błogosławieństwa organiza-

cji międzynarodowej. Kiedy NATO zmusiło Serbię do opuszczenia zdobytego Kosowa, miało wyłącznie własne przyzwolenie. Mówiąc ściślej, wszystko zaaranżowano wówczas tak, by nie narazić się na odmowę. Godność obu stron została zachowana, przynajmniej pozornie. W dodatku rosyjskie weto, którego obawiano się w Radzie Bezpieczeństwa, było bardziej formalne niż realne, inspirowane raczej tradycyjną słowiańską solidarnością niż rzeczywistymi planami politycznymi. Zresztą kiedy Zachód obszedł to weto, Rosja nie naciskała i zajęła z powrotem swe miejsce w szeregu jednomyślnych sił. W przypadku Iraku długość i ostrość debaty, a przede wszystkim narastająca fala protestów międzynarodowej opinii publicznej, szczególnie w krajach, których rządy zamierzały pójść w ślady Waszyngtonu, sprawiły, że potępienie ONZ stało się jeszcze mocniejsze, a amerykańskie poczynania jeszcze trudniejsze do zaakceptowania. ONZ i USA stały się rzeczywistymi przeciwnikami; początkowy brak zgody Waszyngtonu na przyznanie w odbudowie Iraku choćby najmniejszego udziału organizacji międzynarodowej był spektakularny. Zobaczmy, co na temat ONZ pisał sześć miesięcy wcześniej Richard Perle, jeden z najbardziej zdecydowanych i aroganckich obrońców amerykańskiego neointerwencjonizmu: „Panowanie terroru Saddama Hussajna kończy się (...) ironicznie. Narody Zjednoczone pogrążą się razem z nim” („Le Figaro”, 11 kwietnia 2003).

Dobry książkę, „książkę ciemności”! Łaskawie przyznał, że „mieleńie słów” w ONZ nadal będzie się odbywać i że sektory oddane „dobrym dziełom” charytatywnym na pewno będą mogły przetrwać, ale stwierdził równocześnie, że „żałosna porażka Narodów Zjednoczonych” pobudza do analizy „tego, co zostało z koncepcji bezpieczeństwa, jakie miało zapewnić prawo międzynarodowe wprowadzane za pomocą międzynarodowych instytucji”.

Wydaje się, że Richard Perle trochę się pospieszył z tym tańcem śmierci nad trupem Narodów Zjednoczonych. Jeśli była jakaś „żałosna porażka” w Iraku, to przede wszystkim porażka polityki Stanów Zjednoczonych, a po tym, jak Amerykanie, wobec chaosu, który tam wzbudzili, wreszcie zgodzili się zrobić więcej miejsca dla organizacji międzynarodowej, zamach z 19 sierpnia (2003 r. – przyp. tłum.), w którym zginął Sergio Vieira de Mello, pośród około dwudziestu



swoich współpracowników, potwierdził znaczenie ONZ i nienawiść, jaką terroryści ją darzą.

Otóż faktycznie w przeszłości ONZ często była przedmiotem kpin generała de Gaulle'a, ale paradoksalnie kryzys w Iraku, podczas którego ONZ została wyszydzona, zapewnił jej wyjątkową reklamę, robiąc z niej instrument wykrystalizowania się międzynarodowej opinii publicznej przeciwnej wojnie. ONZ długo była ośrodkiem, w którym rządy państw wypowiadały się przeciw narodom; jej biurokracja była symbolem konserwatywnego i często cynicznego porządku. W wielu dziedzinach nadal tak jest. Ale odkąd Kofi Annan uznał znaczenie nowej wizji prawa do ingerencji, starannie odróżniając je od przestępstwa agresji, i odkąd niektóre narody, a wśród nich przede wszystkim Francja, Niemcy i Rosja, ale także Meksyk, Kanada i Turcja, nie bały się stawić oporu narzucającej się arogancji George'a W. Busha i sokołów z Pentagonu, mamy do czynienia z nową jakością. Można powiedzieć, że wszystko w niej jest kruche i tymczasowe. Z pewnością. Jak mogłoby być inaczej? Ale jest przynajmniej rezultat, który będzie liczył się w przyszłości: Amerykanie przegrali ofensywę przeciw ONZ. Dowodem jest to, że po tym, jak władczo wyszydzili jej autorytet, teraz zmuszeni są starać się o jej poręczenie i wsparcie.

Najnowszym zjawiskiem tych dwóch ostatnich dziesięcioleci jest pojawienie się załączka międzynarodowej opinii publicznej. Owszem: niestałej, niedefiniowalnej, sprzecznej. Ale kiedy Jürgen Habermas, w swej książce *Strukturwandel der Öffentlichkeit* dostrzegwał w ruchach literackich i parapolitycznych XVIII wieku, działających za pomocą gazet, salonów i stowarzyszeń ideologicznych, zarys „przestrzeni publicznej”, czyż nie widziano w niej na początku tych samych słabości? Prawdę mówiąc, wszystkie obecne krytyki ingerencji humanitarnej, ideologizowania praw człowieka¹ i pomysłu międzynarodowej opinii publicznej wykraczającej stopniowo poza granice państw,

¹ „*Droit de l'hommeisme*”, po angielsku „*human-rightism*”, czyli coś w rodzaju „prawa-człowiekizmu” (*sic!*). Pojęcie modne w ostatnich latach w lewicowych kręgach intelektualnych we Francji, definiowane jako stan umysłu działaczy na rzecz praw człowieka, którym prawa człowieka zaczynają mylić się z tworzoną wokół nich ideologią (przyp. tłum.).

to krytyki, które klasycznie spotykamy w XIX wieku, skierowane przeciw demokracji. Stany Zjednoczone przez długi czas były pionierem demokracji, wbrew zblazowanemu sceptycyzmowi zachodnich dyplomacji. Dziś, owszem, mogą być punktem odniesienia dla tych, których spóźniona mądrość nawróciła na liberalizm, ale nie są już nośnikiem ideału demokracji ani tego, co nazywa on nowymi prawami dla nowych narodów.

2. Sposób, w jaki Stany Zjednoczone utraciły kontakt z narodami krajów alianckich, jest sprawą bardzo poważną w perspektywie tych przyszłości. Od początku zimnej wojny, która od 1947 roku przeciwstawiła sowiecki Wschód Zachodowi, istniał rodzaj międzynarodówki wolności, nazywanej Paktem Północnoatlantyckim, którego ramieniem wojskowym było NATO. Ci, którzy w związku z upadkiem ZSRR i jego satelitów chętnie mówią o niepotrzebnej ostrożności, myślą się: najlepsza obrona to ta, którą nie musieliśmy się posłużyć. Ostrożność wydawała się niepotrzebna wyłącznie dlatego, że zadziałała perswazja. Z historycznego punktu widzenia Pakt Północnoatlantycki stanowił definitywne zatrzymanie ekspansji sowieckiej nazajutrz po II wojnie światowej.

Dziełem Stanów Zjednoczonych są jednocześnie: w dziedzinie strategii i wojskowości – przymierze północnoatlantyckie, w dziedzinie gospodarczej – plan Marshalla. Te dwie sprawy są nierozdzielne; razem utrzymały Europę Zachodnią w obozie wolności. To dość oczywiste, że NATO było ukochanym dzieckiem Anglików i Amerykanów, symbolem ich oporu przeciw sowieckiemu imperiaлизmowi.

Upadek muru berlińskiego spowodował szkody po obu stronach: na Wschodzie burząc getto, na Zachodzie zmieniając przeznaczenie portecy. Nic dziwnego, że Stany Zjednoczone ciągną swoje dzieło dalej. Od 1989 roku Amerykanie bardzo starają się utrzymać NATO i powstrzymać wszelkie próby zastąpienia go innym sojuszem i innym systemem obronnym. Z drugiej strony „gaulliści” – którzy istnieją nie tylko we Francji – wzywali do stworzenia mniej tłamszącego systemu niż ten, który *de facto* stawia Europę Zachodnią w zależności wojskowej, a także politycznej od Stanów Zjednoczonych.



11 września 2001 zadziałał jak brutalne objawienie. Pokazał, czym naprawdę jest NATO: nie egalitarnym sojuszem państw, ale zespołem protegowanych Ameryki. Naturalnym odruchem było przyjść z pomocą zaatakowanym Amerykanom, tak jak i oni mieliby to zrobić w razie sowieckiego ataku na Europę Zachodnią. Państwa członkowskie, bardzo dumne z tej solidarności słabego z silnym, zauważyły, że po raz pierwszy znaleźliśmy się w sytuacji przewidzianej w artykule 4 Paktu Północnoatlantyckiego: obligeuje on członków sojuszu do przyścia z pomocą ofierze agresji. Jaka wspaniała manifestacja solidarności i wzajemności na łonie sojuszu!

Szok! Stany Zjednoczone grzecznie odmówiły przyjęcia pomocy: wielkie dzięki, ale damy sobie radę bez was. Niezrozumienie, poniżenie członków sojuszu: Stany Zjednoczone chętnie będą ich opiekunem, ale nie dłużnikiem. Dogłębny brak egalitaryzmu objawił się nagle w świetle dziennym, retrospektywnie przyznając rację generałowi de Gaulle, niezachwianemu zwolennikowi sojuszu atlantyckiego między równymi sobie, ale przeciwnikowi służalczej organizacji wojskowej. NATO zostało śmiertelnie ranione 9 listopada 1989 roku, oficjalny zgon nastąpił 11 września 2001 roku.

Tak niesłychane lekceważenie ze strony Amerykanów miało bardzo precyzyjny sens: od teraz odrzucają oni wszelkie sojusze, które zawierałyby jakieś ograniczenia i stanowiły jakąkolwiek barierę dla autonomii decyzji. Przestał być pożądany sojusz stały, na starą modłę, ufundowany na geograficznych podstawach, pomiędzy państwami związanymi umową; teraz zawierane są jednorazowe koalicje w ścisłej zależności od interesów poszczególnych państw. Wspaniale streszcza to zdanie Paula Wolfowitza: od teraz „koalicje będą definiowane przez misje, a nie misje przez koalicje”. Czyli nie jedno stałe małżeństwo, ale wolny związek!

Najbardziej szokujące w tej brutalnej zmianie zachowania jest to, że Stany Zjednoczone rezerwują dla siebie wyłączność na taką postawę i nadal wymagają od sprzymierzeńców bezwarunkowej wierności. Jak typowy macho – niestały małżonek, żądający od swej żony absolutnej monogamii...

Od tego momentu użyteczność pozbawionego znaczenia strategicznego NATO polegać miała na zapewnianiu sobie wierności



klienteli. Z organizacji wojskowej stało się ono organizacją polityczną. Miało stać się maszyną wojenną skierowaną przeciw Unii Europejskiej.

3. Przez długi czas amerykańska dyplomacja patrzyła na Unię przychylnie. W czasach projektu Europejskiej Wspólnoty Obronnej (1952-1954) Europa została użyta jako przykrywka dla amerykańskiego pomysłu, który Francuzi ledwo przetłknęli: ponownego uzbrojenia Niemiec. Wiara europejska i wiara atlantycka na ogół zgadzały się. Ale oto Amerykanie odkryli w Europie już nie, albo nie tylko, wiernego sojusznika, ale potencjalnego rywala. „Zrównoważyć Amerykę”: to określenie stało się głównym punktem oskarżenia, jakie administracja Busha kierowała przeciwko Francji, ale przede wszystkim przeciwko samej logice sytuacji.

Doktryna Busha oficjalnie oświadcza, że jednym z celów polityki amerykańskiej jest uniemożliwienie potencjalnym przeciwnikom „prześcignięcia siły Stanów Zjednoczonych czy nawet dorównania jej”.

W naturze siły dominującej leży przedstawianie każdej opozycji politycznej jako choroby umysłowej. Za czasów wielkości ZSRR postrzeganie antykomunizmu pod kątem czysto politycznym było absolutnie niemożliwe w lewicowych środowiskach intelektualnych. Nie: antykomunizm był chorobą umysłową, którą należało wyleczyć jak tyfus czy wściekliznę.

Tak jest dziś ze Stanami Zjednoczonymi. Ktokolwiek przeciwstawia się amerykańskiej polityce, nawet jeśli miałby bardzo dobre ku temu powody, natychmiast oskarżany jest o antyamerykanizm. Sytuacja jest dość niesłychana: móc być krytykowanym wyłącznie przez osoby chore! Amerykanie dokonali niesłychanego wyczynu, przedstawiając się jako ofiary nietolerancji w momencie, kiedy sami propagują nowe formy ksenofobii. Przeciwko państwom arabskim. Przeciwko Francji i, co jest nowe, *via* Francja, przeciwko Europie. Dlaczego przeciwko Europie? Ponieważ doktryna Busha oficjalnie oświadcza, że jednym z celów polityki amerykańskiej jest uniemożliwienie potencjalnym przeciwnikom „prześcignięcia siły Stanów Zjednoczonych czy nawet dorównania jej”. A jaki jest na świecie jedyny region zdolny do takiego wyczynu? Europa. W takich warunkach ze



sprzymierzeńca staje się ona rywalem, i to rywalem, którego należy osłabić. Uniemożliwianie jej zwiększenia siły na drodze zjednoczenia, sianie ziarna niezgody poprzez preferencyjną politykę stosowaną wobec jej członków, jednym słowem, osłabienie Europy stało się jednym z oficjalnych celów polityki amerykańskiej. Tymczasem zwolennicy Paktu Północnoatlantyckiego w ostatnim czasie starali się negować tę oczywistość, której władze amerykańskie nie próbują nawet ukrywać.

Potrzeba dowodów? Stwierdzenia samego Busha nie wystarczą? Oto analiza Johna Hulsmana, specjalisty do spraw europejskich w bardzo konserwatywnym instytucie badawczym The Heritage Foundation w Waszyngtonie: pomimo swoich słabości i systematycznej odmowy użycia siły Europa stanowi potencjalne zagrożenie dla dyplomatycznej, militarnej i ekonomicznej supremacji Stanów Zjednoczonych. Sytuacja jest poważna. Co robić? Dzielić, by rządzić. Czyli, używając delikatnego sformułowania autora, uprawiać „selektywne łowienie” pośród państw europejskich, popierając nowo przybyłych i gorących zwolenników Paktu Północnoatlantyckiego, ze szkodą dla bardziej opornych, Niemiec, a zwłaszcza Francji, zaprzysiężonego wroga amerykańskiej siły. Autor przyznaje, że nie będzie to łatwe i że w dobrze pojętym interesie europejskich narodów byłoby przybliżenie się do stanowiska francuskiego. Trzeba więc, za każdym razem gdy jest to potrzebne, szukać poparcia poza Europą; wyperswadować Wielkiej Brytanii wejście do strefy euro i, przede wszystkim, „odnotowywać nieporozumienia wewnątrz europejskie, by móc ich użyć do tworzenia dobrowolnych koalicji w sprawie takiej czy innej inicjatywy politycznej”².

Takie deklaracje, godne okresu zimnej wojny, oprócz tego, że tym razem dotyczą sojuszników, byłyby bez znaczenia, gdyby dokładnie nie przepowiadały zachowania administracji Busha podczas konfliktu w Iraku i dzisiaj już słynnych deklaracji Donalda Rumsfelda, sekretarza stanu, na temat starej i nowej Europy.

Generał de Gaulle bardzo wcześnie przewidział następstwa rozszerzenia Europy, które zrobiłoby z niej niejednolity zbiór rozbitych

² Wystąpienie z 19 stycznia 2002 w Woodrow Wilson Center, „Courier International”, 6 marca 2003.



narodów: „Trzeba spodziewać się, że spójne działanie wszystkich członków, którzy będą bardzo liczni i bardzo różnorodni, długo nie potrwa i że na koniec będziemy mieli do czynienia z kolosalną wspólnotą atlantycką zależną od przywództwa amerykańskiego, która szybko wchłonie wspólnotę europejską”³.

Przepowiednia z 1963 roku właśnie się sprawdza, punkt po punkcie, czterdzieści lat później. Ci, którzy uparcie zaprzeczają temu wymieszaniu i tej amerykańizacji Europy, są ślepcami lub cichymi jej poplecznikami. Współczesna Europa, w drodze do swego maksymalnego rozszerzenia geograficznego, jest dziwacznym stworem konceptualnym, spod znaku de Gaulle’a i Thatcher. Jest to „Europa od Atlantyku po Ural” de Gaulle’a, ale pod przywództwem amerykańskim. Zachodni Europejczycy nie doceniali rozmiaru pretensji, jakie wobec nich miała Europa Wschodnia. Wschodni Europejczycy zachowują się tak, jakby w trakcie całego okresu ich niewoli Amerykanie byli jedynymi obrońcami ich wolności, tak, jakby powstanie Europy Zachodniej nie było silnym czynnikiem rozpadu sowieckiej potęgi! I odwrotnie, tak jakby doktryna „*containment*” George’a Kennana, która była podstawą amerykańskiej polityki podczas całej zimnej wojny, nie implikowała właśnie pozostawienia państw Europy Środkowej i Wschodniej ich smutnemu losowi! Kiedy wielka osobistość polskiej Solidarności wykrzykuje na konferencji w Paryżu w trakcie kryzysu irackiego, że „Amerykanie przynajmniej nigdy nie powiedzieli, że nie chcą umierać za Gdańsk”, szokuje nas słaba pamięć u tak wybitnego historyka. To jest nieuczciwe stawianie Francji na równi z Déatem⁴ i zapominanie, że właśnie Francuzi przystąpili do wojny o Gdańsk i Polskę we wrześniu 1939 roku. I nic tu nie zmienia to, że ta wojna została źle poprowadzona i przedwcześnie przegrana. Taki lapsus jest miarą głębokości nieporozumienia, jakie powstało między Francją a największymi frankofilami spośród intelektualistów Wschodu. Jest więc prawdą, że płacimy bardzo wysoką

³ Konferencja prasowa z 14 stycznia 1963, cytowana przez Gilles’a Andréanigo: *Atlantycy dziś, europejcy jutro?*, „Pouvoirs”, nr 106, 2003, s. 57

⁴ Marcel Déat (1894-1955), francuski polityk, deputowany i przedwojenny minister. Od początku wojny opowiadał się za kolaboracją z Niemcami, był założycielem faszystowskiej partii Rassemblement National Populaire i sekretarzem stanu w rządzie Vichy, zasłynął artykułem z 1940 roku zatytułowanym *Umierać za Gdańsk?* (przyp. tłum.).



cenę za naszą długotrwałą niezdolność do stworzenia spójnego tworu politycznego. Pewnego dnia nasi przyjaciele ze Wschodu, spośród których nie wszyscy wyznają bezwarunkowy amerykańizm, uznają błąd swej analizy. Tymczasem administracja Busha nie bez cynizmu wykorzystuje nasze słabości i traktuje nas oczywiście nie jak wrogów, których trzeba wybić, ale jak konkurencję, którą trzeba osłabić.

Skąd taka strategia zrywająca z pięćdziesięcioletnimi dobrymi relacjami amerykańsko-francuskimi? Ponieważ Europa stała się zagrożeniem dla dominacji ekonomicznej Stanów Zjednoczonych. Ponieważ jej moneta, euro, stopniowo stawia pod znakiem zapytania monopol dolara jako waluty międzynarodowych płatności, a w konsekwencji także i wynikającą z tego wyjątkowo korzystną sytuację Stanów Zjednoczonych: możliwość generowania deficytu, którego nie trzeba będzie pokrywać. W numerze „New Republic” z 16 czerwca 2003, pisma, które sprawia wrażenie, że kiedyś było lewicowe tylko po to, by dodać wagi swojemu późniejszemu stanowisku konserwatywnemu, Andrew Sullivan niepokoi się postępami obecnej integracji europejskiej do tego stopnia, że projekt konstytucji przedstawiony przez Valéry’ego Giscarda d’Estaing uznaje za „europejską wersję *Federalist Papers*”, które odegrały tak wielką rolę w powstaniu Stanów Zjednoczonych jako narodu, i wskazuje na oznaki zapowiadające ostateczne zwycięstwo Francji w jej projekcie stworzenia siły konkurencyjnej wobec siły Stanów Zjednoczonych. Oczywiście Amerykanie mają na miejscu sojuszników, takich jak Wielka Brytania, Hiszpania czy Polska, na których mogą liczyć, jeśli chodzi o wkładanie patyków między szprychy kół wozu europejskiego. Ale Francja i Niemcy nadal niestety stanowią oś grawitacyjną Europy. Państwo takie jak na przykład Wielka Brytania jest koniecznym „listkiem figowym” (*fig leaf*) dla amerykańskich działań dyplomatycznych, a zwłaszcza militarnych. Wniosek: trzeba zrobić wszystko, by nowa konstytucja europejska nie stała się rzeczywistością, zanim nie stanie się prawdziwym wyzwaniem dla wpływów amerykańskich „w Afryce, na Bliskim Wschodzie i we wszystkich organizacjach międzynarodowych”. Człowiek o równie umiarkowanych sądach jak Richard Hass, szef Policy Planning Staff of the Department of State, który



postrzeża Stany Zjednoczone jako szeryfa świata, ale szeryfa powściągliwego (*reluctant sheriff*), przyznał 3 kwietnia 2003 roku podczas konferencji w Brookling Institute, że celem amerykańskiej polityki, do którego USA dążą poprzez zawieranie kolejnych sojuszy w zależności od pojawiającego się problemu, jest doprowadzenie do rozpadu Unii Europejskiej.

Zainteresowani, czyli Brytyjczycy, Hiszpanie, Polacy, będą oczywiście protestować, zapewniając o czystości swych intencji i o mocy swych przekonań proeuropejskich, ale nic nie zmieni tego, że Stany Zjednoczone traktują ich jak służących im najemników rozstawionych na szachownicy świata: lepiej w takich warunkach ściągnąć na siebie, jak Francja, wściekłość, a czasem nawet atak hysterii ze strony Stanów Zjednoczonych, niż zasłużyć sobie na tak poniżającą przyjaźń. Przyznanie Polsce strefy okupacyjnej w Iraku jest jednym z najbardziej godnych *Króla Ubu* epizodów tej strategii. Ktoś, kto by twierdził jeszcze dwadzieścia lat temu, że Polska któregoś dnia zajmie Irak, nie byłby traktowany poważnie. Do tej samej, na kpiny zakrawającej polityki przyznawania dodatnich i ujemnych punktów należą groźby wypowiedane przez Donalda Rumsfelda pod adresem Niemiec, że przeniesie do Polski kwatery wojsk amerykańskich, pod adresem Belgii, że pozbawi ją siedziby głównej NATO, i pod adresem Francji, że wpłynie na komitet operacyjny, w którym ona nie zasiada, by podjął decyzje do tej pory należące do rady plenarnej. W rzeczywistości, pod mściwym batem takiego Rumsfelda, Wolfowitza czy Condoleezy Rice, Stany Zjednoczone nie są ani „życzliwym imperium” Roberta Kagana, ani „powściągliwym szeryfem” Richarda Haasa, ale złym i megalomańskim dozorcą klasy zachodniej.

Stany Zjednoczone nie są ani „życzliwym imperium” Roberta Kagana, ani „powściągliwym szeryfem” Richarda Haasa, ale złym i megalomańskim dozorcą klasy zachodniej.

Pośród licznych ofiar polityki irackiej George’a W. Busha w pierwszym rządzie znajduje się najwierniejszy z jej wykonawców, premier Wielkiej Brytanii Tony Blair. W trakcie trwania kryzysu irackiego



niewielka frakcja proatlantycka francuskiej opinii publicznej używała najmocniejszych przymiotników, by wychwalać inteligencję, człowieczeństwo i umiar uroczego brytyjskiego premiera. Pomińmy oskarżenia o kłamstwo, a przynajmniej o manipulację, których jest obiektem i przez które stracił zaufanie brytyjskiego narodu. Jednak trudno mi jest zrozumieć, dlaczego w trakcie całego konfliktu irackiego szef brytyjskiej lewicy chciał być postrzegany jako posłuszny wykonawca pomysłów szefa amerykańskiej prawicy. Gdyby chociaż udało mu się, tak jak się chwalił, nagiąć politykę Busha w kierunku, w którym chciał! Ale nic takiego się nie stało; obiecał przyjaciółom, że nigdy nie wyśle brytyjskiej armii do Iraku bez decyzji ONZ i na koniec zrobił to, ze strachu, że Donald Rumsfeld zdecyduje się dać sobie radę bez niego. Nie da się wyliczyć wszystkich głupstw, jakie w brytyjskiej polityce zainspirowała troska o zachowanie „szczególnych więzów” ze Stanami Zjednoczonymi.

William Pfaff, jeden z najlepszych obserwatorów relacji europejsko-amerykańskich, opisuje w „Herald Tribune” „bezprecedensowe poddanie się Stanom Zjednoczonym, zarówno w sprawach polityki zagranicznej, jak i obrony. Brytyjski minister obrony Geoff Hoon zapowiedział, że brytyjskie siły militarne zostaną przekształcone, by móc docelowo służyć jako posiłki dla Pentagonu”. Wielka Brytania na własną rękę decyduje się zrezygnować z jakiegokolwiek niezależności militarnej. Chciałoby się powiedzieć, że im bardziej oddalają się takie zagrożenia jak zimna wojna, która usprawiedliwiała ten rodzaj subordynacji, tym bardziej państwo Tony’ego Blaira, z obawy, by nie zostać wchłonięte przez Europę i zatracić tam swej tożsamości, znajduje upodobanie w dobrowolnej służbie amerykańskiemu sojusznikowi. Biedny Tony wszystko zniesie: decyzję o wojnie w Iraku podjętą na mocy jednostronnej decyzji Waszyngtonu, arogancję partnera, kłamstwa własnych służb i wreszcie degradację wizerunku Zachodu w świecie. Zrobił z siebie gorliwego pomocnika we wprowadzonej obecnie przez Amerykanów próbie destrukcji Unii Europejskiej.

Co pozostało dzisiaj ze słynnej „trzeciej drogi” przywódcy nowej Partii Pracy? Z jego wielokrotnych obietnic przystąpienia Wielkiej Brytanii do strefy euro? Z chęci stworzenia wspólnej z Francją obro-



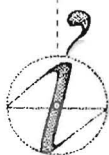
ny zmanifestowanej spotkaniem w Saint-Malo w grudniu 1998 roku? Nic, tylko stary młodzieniec, produkt przestarzałego marketingu politycznego, któremu nie wierzą już rodacy. Mówię wam, nic. Sztuczki. Ucieczki. Pozory. Słowa. Dużo słów. *Words. Words...*

Europa nie może dłużej udawać, że nie wie, iż aktualna amerykańska administracja widzi w niej nie przyjaciółkę, z którą trzeba sobie poradzić, ale cel, który należy zniszczyć. Wcześniej czy później, jeśli George Bush zostanie ponownie wybrany i będzie kontynuował swoją politykę, cała ogólnie przyjęta gadanina na temat koniecznej zbieżności między europejskością i atlantyckością rozpadnie się w kontakcie z rzeczywistością. Wcześniej czy później Anglicy i Polacy uznają, że ich przyszłość ekonomiczna i polityczna jest w Europie. Że Stany Zjednoczone są tylko uludą. Że 11 września dogłębnie zniszczył amerykańską ufność pokładaną w zasadach demokratycznych. I że cnota Amerykanów właśnie topi się w czarnym słońcu ich nieszczęścia.

Tłum. Maria Deskur

© Éditions Gallimard, Paris 2003

JACQUES JULLIARD jest jednym z dyrektorów „Nouvel Observateur”, gdzie pisze cotygodniowe kroniki. Wydał m.in. *Choix de Pascal, Mémoire du mal, tentation du bien*.



inspiracje

Czytelnikom zainteresowanym przeszłością i jutrem Stanów Zjednoczonych polecamy przede wszystkim pozycje klasyczne: wypowiedzi zebrane w tomie *Wizje Stanów Zjednoczonych w pismach Ojców Założycieli* (Warszawa 1977), Alexis de Tocqueville'a *O demokracji w Ameryce* (Kraków 1996) i pisma Henry'ego Davida Thoreau zebrane w tomie *Zycie bez zasad* (Warszawa 1983). By odczuć klimat Nowego Świata, trzeba sięgnąć po znakomitą poezję amerykańską znaczoną nazwiskami **Walta Whitmana**, **Emily Dickinson**, **Robinsona Jeffersa** czy **Roberta Frosta**. Pozostając w kręgu literatury, warto popatrzeć na Stany Zjednoczone burzliwych lat 60 oczami **Czesława Miłosza**, który spisał swe wrażenia w *Widzeniach nad Zatoką San Francisco* (Kraków 2000).

Znakomitą okazję do równoległego prześledzenia historii USA i Rzymu daje książka **Petera Bendera** *Ameryka – nowy Rzym* (Warszawa 2004). O przyszłość USA spierają się w swoich najnowszych książkach antagoniści: **Zbigniew Brzeziński** w *Wyborze* (Kraków 2004) oraz **George Soros** w *Bańce amerykańskiej supremacji* (2004). Niebawem ukaże się w przekładzie na język polski budząca sporo emocji pozycja **Samuela Huntingtona** *Kim jesteśmy*, której fragment publikujemy w numerze. Tym, którzy chcieliby zaznajomić się z europejską krytyką kultury amerykańskiej, polecamy apokaliptyczne prorocтва **Jeana Baudrillarda** zawarte w książce *Ameryka. Rozmowy przed końcem wieku* (Warszawa 1998).



Janusz Poniewierski

Kruszenie żelaza

W ostatnich tygodniach (a nawet w ostatnich dniach!) stosunki polsko-ukraińskie weszły na zupełnie nowy tor. Dało się! – to rodzi nadzieję. Kard. Huzar jest optymistą. Wierzy, że możliwe jest również pojednanie Ukrainy z Rosją i Wschodu z Zachodem – w ramach zjednoczonej Europy. „Dopóki żyję – mówi – będę nad tym pracował”.

„Czas oderwać się od bolesnej przeszłości!
Chrześcijanie obydwu narodów [Polacy i
Ukraińcy] muszą iść razem (...). Niech
przebaczenie – udzielone i uzyskane – rozleje się
niczym dobroczynny balsam...”.
(Jan Paweł II, Lwów, 26 VI 2001)

Rola Kościołów w procesie pojednania polsko-niemieckiego została – przynajmniej w Polsce, a myślę, że także i w Niemczech – gruntownie zbadana i wszechstronnie opisana, a list polskich biskupów („Przebaczamy i prosimy o przebaczenie”) z roku 1965 na trwałe wszedł już do historii. Mało kto jednak zdaje sobie sprawę, że całkiem niedawno – niemalże „dzisiaj”! – Kościół położył fundament również pod dzieło pojednania polsko-ukraińskiego. Że był inicja-



torem (a przynajmniej jednym z inicjatorów¹) procesu, który jesienią 2004 roku potoczył się błyskawicznie i w ciągu kilku tygodni radykalnie odmienił sposób myślenia wielu Polaków o Ukraińcach i wielu Ukraińców o Polakach.

Okazją do wymiany listów między episkopatami polskim i niemieckim było tysiąclecie chrztu Polski (1966). Ciekawe, że do jednego z najważniejszych wydarzeń w dziele pojednania polsko-ukraińskiego doszło także w trakcie przygotowań do obchodów tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej (1988). Jesienią 1987 roku spotkali się w Rzymie biskupi polscy i ukraińscy. To właśnie wtedy wypowiedziano słowa, które stały się zacznem nowego: „Wyciągamy braterską dłoń do Braci Polaków na znak pojednania, przebaczenia i miłości” (kard. Myrośław Lubacziwskyj); „Jesteśmy winowajcami wobec Was, Bracia Ukraińcy, bo nie umieliśmy nauki wynikającej z chrztu wprowadzić w życie. (...) Mamy winy jedni wobec drugich. A gdzie są winy, tam trzeba mówić: Odsuść nam, jako i my odpuszczamy” (kard. Józef Glemp).

Wtedy, pod koniec lat 80., biskupi popełnili chyba jednak jakiś błąd – mówi dziś następca Lubacziwskiego kard. Lubomyr Huzar. „Dlaczego ta deklaracja nie została należycie oceniona? Dlatego, że społeczeństwo nie było do niej przygotowane”. (Uderzające, że był to taki sam błąd jak ten, który popełnili polscy biskupi przy okazji listu do episkopatu Niemiec. To powinno dać do myślenia. I chyba dało...).

Trudno przecenić rolę, jaką w tym procesie jednania odegrał Jan Paweł II. Od początku pontyfikatu – do dzisiaj². (Podejrzewam, że to on był inspiratorem tamtego rzymskiego spotkania biskupów polskich i ukraińskich – wszak uczestniczył w nim również ks. Stanisław Dziwisz). Całkiem niedawno (w lipcu 2003), z okazji 60. rocznicy mordów na Wołyniu, Papież napisał list do Kościołów w Polsce

¹ Nie można tu zapomnieć na przykład o Jacku Kuroniu, nb. urodzonym we Lwowie. W jego pogrzebie uczestniczył m.in. Wiktor Juszczenko (!), który nazwał Kuronia „wielkim człowiekiem, wielkim Polakiem i wielkim Ukraińcem”.

² Polecam tu lekturę książek: Grzegorza Przebindy *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy* (Kraków 2001) i Włodzimierza Mokrego *Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców* (Kraków 2001).



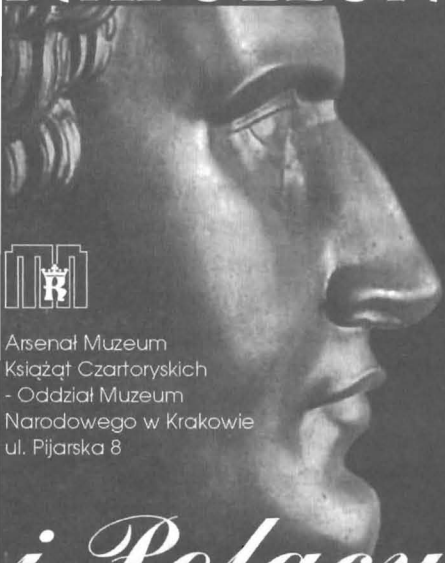
i na Ukrainie, wzywając oba narody do rachunku sumienia i „uwolnienia się od goryczy przeszłości” oraz „otwarcia się na braterskie relacje w blasku Chrystusowej miłości”.

Kościół nie pozostał obojętny na głos Biskupa Rzymu. Po jego pielgrzymce na Ukrainę powołano komisję ds. współpracy Synodu Biskupów Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego i Konferencji Episkopatu Polski. W wyniku jej prac przyjęto duszpasterski program „gojenia ran” (szczególny nacisk kładzie się tam na formację księży i pracę z młodzieżą), który wkrótce zaczął przynosić owoce. Jednym z pierwszych – szczególnie spektakularnym – była wspólna modlitwa za Ukraińców i Polaków (Strzelców Siczowych i Orłęta Lwowskie), którzy w 1918 roku polegli w walce o Lwów. Nabożeństwo to odbyło się 1 listopada 2002 roku na cmentarzu Łyczakowskim. Napisałem, że było to wydarzenie spektakularne, bo – po pierwsze – uczestniczyły w nim elity polityczne i intelektualne Ukrainy i Polski. Po drugie zaś – i chyba ważniejsze – ta modlitwa nad mogiłami (które przez osiemdziesiąt lat były znakiem podziału i argumentem przeciwko „drugiemu”) stała dla obu narodów oczyszczeniem. I „przekroczeniem progu nadziei”. (W 2003 roku podobna uroczystość odbyła się w Pawliwce na Wołyniu).

Szczególnie bogaty w wydarzenia znaczące dla dialogu polsko-ukraińskiego był sierpień roku 2004. Na początku miesiąca KAI informowała o „Pielgrzymce Miłości i Pojednania” do sanktuarium Maryjnego w Zarwanicy na Ukrainie. Uczestniczyło w niej 200 tysięcy (!) młodych ludzi z obu krajów. Z kolei 26 sierpnia, w uroczystość Matki Boskiej Częstochowskiej, kilkuset Ukraińców, na czele z kard. Lubomyrem Huzarem, pojawiło się na Jasnej Górze. Przyjechali, żeby się wspólnie modlić z Polakami, bo – według zwierzchnika Kościoła greckokatolickiego – to właśnie jest najlepsza droga pojednania: „My nie tylko chcemy się modlić, ale chcemy modlić się razem, aby ludzie zobaczyli się nawzajem, bo może wówczas łatwiej przezwyciężyć trudności, zaleczyć rany, pokonać to, co przez tyle lat wyglądało na nieuleczalne”.

No właśnie... Stare ukraińskie przysłowie mówi, że „modlitwa kruszy żelazo”. W tym przypadku zaś jest to modlitwa w pełni

NAPOLEON



Arsenał Muzeum
Książąt Czartoryskich
- Oddział Muzeum
Narodowego w Krakowie
ul. Pijarska 8

i Polacy

23.10.2004 - 16.01.2005

Wystawa jest wspólnym przedsięwzięciem Muzeum Narodowego w Krakowie i Muzeum Wojska Polskiego w Warszawie. Po raz pierwszy można zaprezentować tak różnorodny i bogaty zbiór najwspanialszych pamiątek epoki napoleońskiej ze zbiorów polskich: mundury, broń, odznaczenia, przedmioty osobiste, dokumenty, oraz listy.

To niepowtarzalna okazja obejrzenia obrazów i rycin, które ilustrują najważniejsze wydarzenia okresu napoleońskiego, a szczególnie ich głównych bohaterów: Napoleona Bonaparte i księcia Józefa Poniatowskiego.

Honorowy patronat:
Pierre Menat Ambasador Francji w Polsce

Sponsorzy:

ecbea
ELEKTROENERGOSERWIS "KRAKÓW" S.A.

ORBIS
GRUPA HOTELOWA

Patroni medialni:

TVP 3 Kraków, Rzeczpospolita, Dziennik Polski,
Tygodnik Powszechny, Gazeta Antykwaryczna,
Mówią Wieki, Radio Kraków, Telewizja Polska,
Magiczny Kraków, Onet.pl

JANUSZ PONIEWIERSKI

zgodna z Ewangelią. „Jeśli brat twój ma coś przeciwko tobie, (...) najpierw idź i pojednaj się z bratem” (Mt 5, 23-24). „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Dwaj, a nie jeden! Polak i Ukrainiec...

W ostatnich latach, ostatnich miesiącach, ostatnich tygodniach (a nawet w ostatnich dniach!) stosunki polsko-ukraińskie weszły na zupełnie nowy tor. Dało się! – to rodzi nadzieję.

Kard. Huzar jest optymistą. Wierzy, że możliwe jest również pojednanie Ukrainy z Rosją i Wschodem (tzn. również Rosji) z Zachodem – w ramach zjednoczonej Europy. „Bo – mówi – jeden drugiego boi się jak diabeł święconej wody. A trzeba powiedzieć: nie bójcie się, to tacy sami ludzie jak wy. (...) Dopóki żyję, będę nad tym pracował” („Przeгляд Powszechny” nr 9/2004).

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, w latach 1993-1997 kierownik działu religijnego „Tygodnika Powszechnego”, autor książek: *Pontyfikat* (1999; II wyd. 2003) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).



Halina Bortnowska

* * *

Sen

W Trzycatku. Gładkie zielone zbocza nachylone ku Olzie, ogromne połacie łąk zalane słońcem. Tu się zbieramy, znosząc cały dobytek. Cynkowe wiadra, duże osmalone garnki, pokrywki, kanki i bańki. Zapasy: parciany worek z kaszą, duże unrowskie puszkę z ciemnej blachy, weki gotowane w stanie wojennym, siatki cebuli. Coraz więcej ludzi – wszystkich znam. Młodzi, dzieciaki, ale i macierzyńskie postacie i siwe włosy. Wnuczki Marysia i Saskia, także duże – matu-
ra? Coraz więcej rzeczy: brezentowy tułub wielkiego namiotu, liny wloką się po trawie, stos pałatek, saperki, taca spękanych kolorowych kubków, piłka na plażę. I dwa piękne, lśniące syfony z niebieskiego szkła. Ach, błagam, podzielcie jakoś to wszystko, kto co zabezpieczy na następne razy. Koniecznie te syfony, bo trzeba pić dużo czystej wody, i od Mirki ten żeliwny kociołek z Zabijaka do prażenia ziemniaków z marchwią i kapustą. To wszystko skądś i trzeba dokądś zabrać, będzie potrzebne w Milenkowcach, w Korbielowie. Zdecydujcie, co ma iść dokąd!

Nad nami, nad stosem praktycznych pamiątek lekkie, otwarte niebo, pełne różowiejących obłoków widzianych jak z samolotu. Z tego nieba różowy blask na znanych, kochanych twarzach. Jedna nowa



dziewczynka, piegowata twarzyczka zaczerwieniona od słońca, nad uszami sterczące zwoje bardzo jasnych włosów, jak skrzydła tryptyku, zmrużone niebieskie oczy. Tu już jesteś, wkrótce się pojawisz.

Temat dyżurny

11 listopada. Dyżur wyjątkowy. Patriotyzm. Nie tylko dziś. Dziś kulminacja zbierania dowodów, że istnieje coś, co nazywane „patriotyzmem” zatruwa nam, mnie i wielu, zwykłe, proste czucie ojczyzny. Kiedyś – za Jerzym Sosnowskim – nazwałam to z w i ą z k i e m z A k s ł o p. Lepiej „Akslop” niż „Polska”. Akslop to odbite we mnie pierwsze nazwanie wyjścia poza siebie. Utożsamienie z czymś większym, co ma prawo do mnie, prawo, które uznaję. Jakaś hipostaza, jakiś byt, nieledwie postać, którą sobie ustanawiam ponad zwykłymi ludźmi i rzeczami? To niebezpieczne. W imię takich hipostaz ludzie ginęli (to może jeszcze wolno) – ale i zabijali, nie zawsze z konieczności. Może śpiewając: „Niech krew nieczysta użyźni nasze zagony”. To się we mnie spaliło na gorzki popiół. Tak istotnie sędzę, że ta hipostaza rozwiła się w dymie i smrodzie śmierci. Znikła. Został mi za to symbol. Ciekawe, że i K. to też pamięta – z jakiejś czytanki pochodzący obraz niderlandzkiego chłopczyka, który w czasie powodzi nie ucieka, lecz swoją małą dłońią, a potem całym ciałem usiłuje powstrzymać przeciek wielkiej tamy. Naiwny, żaloszny obrazek. Prosta, twarda lekcja: ta beznadziejna próba była zwyczajnie jego obowiązkiem. To się od niego należało najbliższej, wpisanej w serce cząstce ludzkości.

W związku z Akslop bardziej chodzi o siłę, o wewnętrzny nakaz, nie o koncepcję. Ta siła nie jest wybiórczo skierowana ku swoim, czyli ku nam samym, „ku sobie”. Tamten niderlandzki chłopczyk osłaniał świat przed żywiołem, chaosem, zniszczeniem.

Czy można o czymś takim pisać, mówić? Deklarować, że się taką gotowość nosi w sobie? A czy to wiemy? Czy mogą wiedzieć, co zrobię, stając wobec próby, relatywnie wielkiej lub zupełnie cichej, ale jednak spoza mojej skali? Raczej chce się mieć nadzieję, że się człowiek utrzyma w związku z Akslop, że zasadniczą lojalność zachowa,



po prostu wybierze, uczyni, co należy. Gadanie o tym jest nieprzyzwoite. Wiem to od czasu dziecięcych lektur – żeby nie mówić, robić, jak chłopcy ze świetlicy w *Nad czarną wodą*: milczeć o swoich czynach. Może tylko dziękować tym, co je w nas wypracowali.

W TVN24 z Różą Thun, program Katarzyny Kolendy-Zaleskiej i Miecugowa. Ma to być część jakiejś nieznannej mi serii i dziwnym trafem, lub z czyjegoś wyboru, mamy jeszcze młodzieżowego uczestnika z Młodzieży Wszechpolskiej. Doświadczenie, z którego przerażającego charakteru dopiero stopniowo zdaję sobie sprawę. Czy zaświatało to widzom? Czy po to warto było prowadzić tę godzinną rozmowę – wpuścić we wspólną przestrzeń psychicznego intelektualnego kontaktu przedstawiciela wiemy przecież czego? W obrębie tego kontaktu musiałam widzieć naprzeciw siebie i żałować dziecka, ale i przerazić się tym, co mówi, i poczuć bezradność. Jego świat jest umeblowany, cały zajęty, zabudowany, szczelnie wypełniony przekonaniem, przez które nic się nie przebije. I Róża, i ja – tak to oceniam – byłyśmy wobec niego naiwne i właściwie bezsilne. Po co było pytać, co dobrego robią ci wszechpolscy „patrioci”? Przecież wiemy. To za mało powiedzieć coś o truciźnie zawartej w „patriotyzmie” Młodzieży Wszechpolskiej.

Smutek i groza wspomnień. Zła domieszka do dyżurnego tematu.

Sen – nie-sen: o Znaku

To się zdarza. Daleka podróż ze słonecznym wiatrem. Tęczowe kręgi wokół planet, regiony muzyki sfer, jakieś lata świetlne i bezświatlne. Powrót po pętli czasu. Spotyka się wtedy siebie samego, tylko on / ona są inni. Ona skończyła właśnie filozofię w Lublinie i przyjechała do Znaku. Siedzi przed komputerem, wstaje, kłania się grzecznie. Jej krzesło przy końcu redakcyjnego stołu. Przez pętlę czasu prawie nietknięci Stefan, Henryk, Marysia P. (teraz M.). Reszta wyładowała tu przede mną (to znaczy po mnie pierwszej). Tak to jest z tymi efektami pętli. Nie jestem pewna, czy Krysia to jednak nie ja, tylko później urodzona, bo innym eonem prześlizgnęła się tutaj, bardziej systematyczna, strasznie pracowita, ale też ją ciągnie do jakichś



grup, do przybyszy z planety 1984. Zza pleców wyglądają duchy, dublety, smugi obecności, balony wspomnień na uwięzi.

Obiad w małym barku (jednak nie w szatni Filharmonii, nie w stolówce z pierogami przy Małym Rynku). To nie Sienna 5, to tajemniczy Dworek za rogatką niedaleko Jaskółczej. Mili – nowi się dziwią, że tyle się utrzymało w tkance kosmosu, więc Znak jest wciąż Znakiem, refleks Znakowy działa. Wychodząc z pętli czasu, nie uderza się głową w mur ani nie zawisa na konarze drzewa. Nadal działa magiczny krąg, a Stefan gdzieś biegnie, by myśleć o przyszłości (jak to zawsze robił). Tylko czemu nie ma „brudasa” – pogiętego arkusza bristolu, na którym ręka *hm* pisała bezcenne tajemnicze notatki? Ale rękę czuję na ramieniu, lekką, wyrażającą poparcie dla mojego powrotu tam, skąd ona naprawdę nigdy nie odeszła. Trzeba tylko jeszcze jednej pętli czasu.

17 listopada

Przez okno

Dziś pierwszy śnieg wysypał się nagle z chmur przygnanych przez wczorajszą wichurę. Śnieg spełniający definicję śniegu, biały, mokry, ale nie rozpuszczający się od razu. Za oknem przykrył małą zaspą wciąż kwitnącą żółto chryzantemę. Rozłożył się na gałęziach cisu, na pocerniałej tarczy słonecznika, skąd już wszystko dawno wydziobane. Sikorki i wróble korzystają teraz z napchanej łuskanymi orzechami szydełkowej siatki: dwa-trzy ptaszki zawzięcie dziobią, kilka innych furka dookoła, strząsając śnieg. Za nimi świat szybko niebieszczeje.

Pisanie o tym to alibi. Miło utrwać spokojnie pierwszą chwilę prawdziwej zimy. Ale trzeba się zabrać do pracowitego dziobania istotnych tematów.

19 listopada



Ukraina

Pan W. ma pomarańczową koszulę. K. – upięty na ramionach pomarańczowy sweter. Warsztatowiczka pisze, że wyciągnęła z pawlacza sztywny ze starości pomarańczowy skafander.

Jeśli chodzi o polskie reakcje – najlepiej to wyraziła Ania Bikont. Kończąc spotkanie wirydarzowe o *My z Jedwabnego*, szukaliśmy jakiejś nuty optymizmu. Piękne jest to, jak młodzież – właśnie młodzież – zerwała się do solidarności z Ukraińcami. Jednoznacznie. A przecież właśnie Ukraińcy często znajdowali się obok Żydów na czołowych pozycjach rankingu niepopularności. Całe obciążenie jakby odpadło. Na to miejsce – dobre życzenia.

Słoma pali się na pomarańczowo. Ale może to jednak nie taki ogień? Bardzo chcę wierzyć znowu i w Polaków, i w Ukraińców. W taką możliwość ludzką.

Z drugiej strony – z przerażeniem, ze ściśniętym sercem patrzę na mapę w gazecie, w linii pęknięć. Do czego może prowadzić rozdarcie, gdyby do niego doszło? To wielka dramatyczna sprawa ludzka. Powinniśmy ich wspierać w pozostaniu razem. A może już się od siebie oddzielili dawno? Pamiętam takie wyznania młodej Ukrainki z okolic Lwowa, że podróż na wschód swojego kraju odbiera jako „zagraniczną”, w pewien sposób egzotyczną, odslaniającą coś, czego sobie wcale nie wyobrażała. Jak mało wiem o tym. Nie mam wcale pojęcia, kto i za czyje błędy będzie teraz płacić.

Polska jest jak liść klonu, nie akacji czy jarzębiny. Czujemy ją jako całość. Ale i po tym liściu wędrując, pajaczek będzie miał różne przeżycia barw, soczystości, plam i dziur.

Ukraina – wielki, piękny, bezbronny liść.

29 listopada

Kosz ułomków

Nowe, niespodziewane doświadczenie: pisanie adwentowych rekolekcji do „Tygodnika Powszechnego”, dla ludzi, którzy je tam



znajdą Powszechnego potraktują serio. Ilu? Właściwie wystarczyłaby jedna taka osoba. Nietypowe, niezwykle zadanie. Najpierw osobiste. Mój tegoroczny advent musiał się więc zacząć wcześniej; prawie o dwa tygodnie – właśnie zaczęły się pojawiać pierwsze tegoroczne dekoracje. Najładniejsze światełka wśród gałązek tui przed wejściem do naszej apteki. Dyskretne, delikatne, migotliwe. Po fali śniegu i mrozu uliczne drzewa straciły wreszcie liście. Mogą zakwitnąć światłami. Ci i owi zżymają się na tę antycypację Bożego Narodzenia, na forsowanie „świętecznego nastroju” bez świąt. Coś w tym jest, ale próbuję w tych światłach odczytać czy też wczytać w nie adventowy sens znaku, zapowiedzi, pociechy. Z powodu tych rekolekcji czytam różne klasyczne teksty, rozmawiam z przyjaciółmi. Kosztem bieżących zajęć staram się wygospodarować pewien czas na skupienie, na przebywanie z tymi treściami, które próbuję przekazać, a raczej przypomnieć, wydobyć, podkreślić.

Po pierwszym odcinku zaczęły przychodzić listy. Prawie każdy jak iskra. Dlaczego się ich – takich – nie spodziewałam? Widocznie trzeba ciągle powtarzać doświadczenie dobra, wspaniałości ludzi, tak i tyle razy już mi dane. Nigdy dosyć! Wątpienie o dobrym echu szczerego, choć wciąż niedostatecznego wysiłku należy chyba do istoty przed-ostatecznego czasu „JESZCZE NIE” naszego zbawienia, przyłgnięcia do Pana-HASZEM, będącego wszystkim we wszystkich. Dlatego nagle z kimś porozumienie naprawdę jest błyskiem „JUŻ”.

Ktoś do mnie od siebie właśnie o tym napisał. A inny donosi:

czytam Pani felietony w „TP”, dzienniki i refleksje w „Znaku”, słucham Pani w PR3. Zawsze mam ochotę na swoje *votum separatum* do niektórych Pani wypowiedzi, jednak nigdy do tych, w których pisze Pani o swoich przeżyciach, w których opisuje Pani swoje refleksje, jak ma to miejsce w artykule adventowym. Przeglądając wypowiedzi odpisujących na gorąco na internetowej stronie „TP” (może niezbyt zachęcające do kontynuacji), ośmieliłem się zachęcić Panią do penetrowania rozpoczętych wątków. Mnie są one bliskie.

To „Już tak” i „Jeszcze nie...” prowadzi moje myśli do świąt wielkanocnych, z którymi te święta Bożego Narodzenia są nierozdzielnie związane. Ze wspólnym oczekiwaniem na Przyjście Pana: Żydów i chrześcijan. Z nadzieją, że w kolejnych odcinkach odnajdę, zamierzone przez Panią, czy też sprowokowane przeze mnie, zdania o tym, jak blisko podczas świąt Bożego Narodzenia będziemy znaczenia świąt Wielkiej Nocy... (mp).



No właśnie. Przystępuję teraz do pisania zaplanowanej czwartej przymiarki do adwentu z tym właśnie czytelnikiem (i grupką, może wręcz tłumkiem innych) za plecami – z duszą na ramieniu i strajkującym flamastrem. Pisząc, a potem wielokrotnie redagując, odkładam na bok poniekąd „pasożytnicze” wątki, dygresje, zbyt zawile próby wyrażenia czegoś, próby, które wybijają się z toku prezentacji, chyba zakłócają kontakt z czytelnikami, do których tekst przysięgam. Uzbierał się z tego k o s z u ł o m k ó w. Aluzja do stanu rzeczy w komputerze – ale może i do Ewangelii. Bo kiedy ludzie biorą słowa i odczytują je, coś jest Cudownie Rozmnażane. Ja się ustawiłam obok tego dziecka, które przyniosło kilka rybek.

Ułomki Rozmnożonego nie powinny się zmarnować. Więc je tutaj wysypuję dla ptaków zagląających do „Znaku”.

*

Jednoczesność prawdy „JUŻ” i prawdy „JESZCZE NIE” – to jest niepojęte. Mamy żyć z tą niepojętością, w napięciu, jakiego od nas wymaga.

Spokojni, pewni – i drżący.

Naprawdę należymy do swojej epoki. Przygniata nas to, co przygniata wszystkich. Przeżywamy to często tak, jakby wiary w nas nie było i jakby nasze oczekiwanie było niepewne. Bonhöfferowskie „*Etsi Deus non daretur*”. Oczekiwanie jest jak poszukiwanie tego, o czym wiemy, że jest. Niezawodne, ale jednak prawdziwie niepewne. To, co JEST, może pozostać nieodkryte. Drżenie należy do natury w jej niedopełnieniu, jakiejś prowizoryczności. Pieczęć boskiego daru JUŻ spoczywa na rzeczywistym człowieku z całym jego pogrążeniem w JESZCZE NIE. To sprawia, że noc Adwentu jest naprawdę gęsta od ciemności. Przechodzimy przez tę noc teraz – nie jest to „tylko” wspomnienie. Adwent rozciąga się na całą historię ludzi z Bogiem.

*

Chrześcijanin, a jeszcze przed nim wierzący Żyd, jest wobec czasu na innej pozycji niż człowiek, któremu wiara nie przyświeca. Z wiary wiemy, że to, co było, wciąż jest: Bóg jest Panem żyjących teraz tak samo, jak jest Panem tego, co dla nas nadchodzi. On, Przedwieczny, wszystko stwarza, co może też oznaczać umieszczenie w czasie.



Rzadko sięgamy myślą do takich prawd, bo wiemy aż nazbyt dobrze, że ich nie ogarniemy, a co najwyżej przybliżymy sobie jakiś aspekt. To, co dojrzane, będzie nam przyświecać – choć raczej przez chwilę niż na stałe. Czy warto sięgać po taki błysk? Myślę, że tak. Wiara ma szukać rozumienia. Bez tego szukania milknie. Gdy przestaje do nas mówić, zaczynamy oglądać świat tak, jakby był samowystarczalny i nie zawierał znaków do odczytania. Świat bez błysków wiary chyba bardziej człowieka więzi w sobie niż ten raz po raz rozcinany nagłą jasnością. W najdziwniejszym momencie taki błysk może dosięgnąć każdego.

*

Nie martwmy się o los tak zwanych niewierzących, jakoby połączonych w ciemności. Bóg na pewno ma z nimi swoje tajemnice. Lepiej nie naśladować tych, co pościli i dawali dziesięcinę nawet z mięty i kminku. Jeśli coś wiemy o pochodzeniu i naturze wiary, to musi ona dosięgać także ludzi, po których jej nie widać. Może jest w nich pod postacią miłości albo niezłomnej nadziei i jest zdolna oświetlać im drogę, a także samą siebie. Gdy czas przyjdzie.

*

Bóg ponad czasem. Ale Jego dzieła nam dostępne tylko w przełamaniu czasowym, w historii. Dzieła dawne, o których sobie opowiadamy, pokolenia pokoleniom, odczytując księgi, snując wokół nich midrasze – nie fantazje, lecz zastosowania, linki otwierające łączność z dzisiejszymi miejscami teologicznymi. Gdy korzystamy z nich, pojawiają się ważne pytania. Byłyby zaniechane, gdyby zabrakło dialogu z wiarą. Zablokowane pytania przeszkadzają poruszać się w przestrzeni wiary, mieć ją za *relevant*, znaczącą na dziś.

*

W chrześcijaństwie trwa od pierwszych wieków dobrze poświadczony, obecny i w samym Nowym Testamencie nurt upamiętnienia. Jak to czynili i czynią Żydzi, tak i chrześcijanie prowadzą Dzieło Pamięci. Nie jest to tylko samo myślenie i uczenie o tym, co było, przekazywanie sensu czynności wykonywanych ku pamięci i słów powtarzanych z pamięci i w imię pamiętanych wydarzeń. Nie jest to



ponawianie, lecz przywoływanie, tak że teraz uczestniczymy w tym samym co wtedy (co trwa i w teraźniejszości nas dotyka). Tajemnica przecina czas i można ją w nim spotkać. Pamięć o wydarzeniach realnie łączy z nimi.

Gdy pamięć o Wydarzeniu spotyka się z wiarą, nie jest to nowe objawienie, lecz udział w Raz Dokonanym. A skoro jest tak, że JUŻ ten udział mamy, ale trwamy też w naszym JESZCZE NIE, to los ludzki wciąż nas dotyczy (*Etsi Deus non daretur*). A więc i nasze oczekiwanie nie jest tylko wspomnianiem przetrwania nocy, lecz pograżaniem się w niej. Dla nas teraz są decydujące godziny wcale nie inne, prawdziwie nocne. To nas otacza najciemniejsza ciemność.

*

Adwent – pora na midrasze o patriarchach, na pytania do proroków. Mogą nam pomóc, gdy nasza wiara zderza się z inną wiarą, wolność z inną wolnością, krzesząc w nas dzikość. Więc pytamy: Proroku – Strózu, co z nocą? (Iz 21, 11).

*

Dobrze usługiwać – na przykład przy stole – to wyglądać chwili, gdy się będzie potrzebnym. To nie jest oczekiwanie biernie lub może niecierpliwie, zatrute nudą, zakłócone chęcią, by odejść lub już teraz działać według własnego planu. Przypomina mi się scena w *Józefie i jego braciach*, gdy młody jeszcze Osarsif-Józef usługiuje rodzicom Putyfara i zgodnie z nakazem, znieruchomiały, trzyma w rękach tacę z łakociami i w pełni gotowości oczekuje chwili, gdy, prawie niedostrzegalnie, na niego skiną.

Oczekiwanie tego, co pewne (bo już dane), jest wolne od niecierpliwości. Oczekujący jest na swoim miejscu. Jeśli go nie opuszcza, to już nabiera godności płynącej z usługiwania.

W angielskim zachował się piękny ślad związku między usługiwaniem a postawą oczekiwania: *Waiter, Lady in waiting*.

*

Teraz przywołam panny mądre z ewangelicznej przypowieści. Przygotowane na czuwanie przez długą noc.



Za nimi echo tak rzadkich u Jezusa słów bolesnego wyrzutu: Nie mogliście jednej godziny czuwać... wspólnie oczekiwać chwili, gdy będę was potrzebować? Współ-oczekujący już t e r a z są potrzebni, chociaż chwila próby dopiero nadejdzie.

*

Pełnia czasów już nadeszła. Pełnię czasów ogłasza śpiew wiary o niewysłowionej Tajemnicy: „Pan króluje”.

Jakim prawem piszę tu dwukropek? I te słowa, piękne psalmiczne słowa o królowaniu, są tylko słowami. Może są nawet mało zrozumiałe, bo kto dziś wie coś o królowaniu? Tu powinien być zapis milczenia, zachwyty.

Aby chronić milczenie, owijamy Niewysłowione w bardzo liczne słowa. Wiążemy świetliste JUŻ w powijaki JESZCZE NIE. Pan będący wszystkim we wszystkich tak chce, potrzebuje tego ze względu na nas.

*

Na dalekim horyzoncie ukazuje się nam ludzki i anielski hołd Narodzonemu w stajni, na pewno w ubóstwie, może w chłodzie, może w skwarze tej planety, w litościwych objęciach jej wilgotnego powietrza.

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS; członek zespołu miesięcznika „Znak”.



Piotr Kłodkowski

Śmierć

Nie pal go, Agni, nie susz go płomieniem,
Nie skwiercz mu skóry ani skwiercz mu ciała,
Lecz kiedy stłisz go, wielki istot znawco,
Do ojców wówczas zaprowadź go prędko!

Gdy już go całkiem stłisz, o istot znawco,
Oddaj w opiekę go ojcom umarłym,
Kiedy odejdzie w to królestwo duchów,
Niechaj potęgą z bogami się zrówna!

(hinduska pieśń pogrzebowa – hymn do boga Agni)

W Waranasi byłem kilkakrotnie. Miasto na pierwszy rzut oka wygląda przygnębiająco, zresztą podobnie jak wiele innych na północy kraju. Na ścianach domów widoczne są ogromne zacieki, jak gdyby monsun skończył się zaledwie kilka dni temu. Wydaje się, że wszystko jest szare, zakurzone, a do tego jakoś tak niedokończone, niepełne, bez architektonicznej wizji całości. Dla Europejczyka, zwłaszcza tego, który przybywa tutaj po raz pierwszy, Waranasi to miejsce chaosu, ledwie że ujętego w karby ulic i budynków. Na szczęście te negatywne spostrzeżenia ustępują innym. Pojawiają się bowiem świątynie: Wiśwanatha, bogini Kali, czy Tulsi Manas. Widać



już czcigodny Ganges, w którym codziennie zanurza się ponad siedemdziesiąt tysięcy pielgrzymów. Są wreszcie stopy ofiarne, ogień i napis: *Pawitr nagar mem apka swagat hai* – Witajcie w świętym mieście. W mieście, gdzie się umiera w najbardziej pobożny sposób.

Dlaczego fenomen śmierci przyciąga, dlaczego właśnie tutaj istryguje dużo bardziej aniżeli gdzie indziej? To prawda, że człowiek zawsze odnosił się do śmierci z pewną ciekawością i niepokojem. Dzisiaj gwałtowna śmierć stała się nawet powszechnym towarem, sprzedawanym z zyskiem mediom. Ale już śmierć taka zwykła, bez trzęsienia ziemi, bez wojny, porwania czy powodzi wydaje się banalna, niegodna uwagi. Jest wręcz uznawana za pewnego rodzaju przypadłość, prawda że naturalną i nieuchronną, ale upychaną gdzieś po odległych zakamarkach pamięci, tak by jak najmniej przeszkadzała w codziennej egzystencji. Powiedzieć nawet można, że śmierć wręcz drażni swoją obecnością i nie pozwala swobodnie oddawać się godziwemu życiu pełnemu obowiązków ale i przyjemności.

W Waranasi patrzy się na śmierć zupełnie inaczej aniżeli w Europie. Oczywiście wszystko poraża swoją skalą. Bo przecież codziennie, nieprzerwanie od ponad dwóch tysięcy lat pali się tutaj zwłoki ludzkie. Ogień widoczny jest w nocy i w dzień, tuż przed wschodem słońca i o zmierzchu. Z całego niemal kraju zwozi się nad brzeg Gangesu doczesne szczątki Hindusów, które właśnie w tym miejscu mają ostatecznie przemienić się w popiół. Całość sprawia wrażenie jakiejś gigantycznej sakralnej przetwórnicy, do tego jeszcze zanurzonej tak głęboko w tradycji, że nie sposób jednoznacznie określić jej początków.

Lecz nie tylko świadomość wielkich liczb każe myśleć Europejczykowi o śmierci w zupełnie inny sposób aniżeli dotychczas. A wszystko dlatego, że śmierć w Waranasi występuje w kształcie niezwykle namacalnym, a może raczej brutalnie naocznym. Zwłoki ludzkie niekoniecznie spalają się za każdym razem na bezosobowy popiół. Bywa i tak, że pozostaje widoczna osmalona część dłoni, stopy lub tułowia. Nie zawsze bowiem żałobnicy mają do dyspozycji odpowiednią ilość drewna, aby dokonać całkowitej kremacji. Zamiast na przykład dwóch godzin, ogień pali się jedynie półtorej godziny



albo godzinę i czterdzieści minut. To jednak nie ma większego znaczenia. Zgodnie z tradycją spalone, lub raczej: nie do końca spalone szczątki, wrzuca się do świętego Gangesu. Rzeka ma wchłonąć wszystko, co pozostaje z materialnej egzystencji człowieka.

Większość Europejczyków, którzy obserwują cały rytuał z pewnej odległości (najczęściej z łódki płynącej kilkadziesiąt metrów od brzegu), ma bardzo mieszane uczucia. Przede wszystkim razi ich estetyka oraz, mówiąc delikatnie, higiena całego rytuału. Samo palenie zwłok jest naturalnie zrozumiałe, zresztą podobna praktyka jest coraz częściej stosowana w samej Europie. Problem jednak w tym, że popiół, a nawet częściowe jedynie zwęglone ciało wrzuca się do rzeki, w której zanurzają się pobożni pielgrzymi. Zresztą nie tylko się zanurzają. Po prostu biorą kąpiel. To znaczy dokładnie myją ręce, twarz, całe ciało. I bardzo intensywnie szorują zęby. Ganges jest przecież świętością, jest złączony z samym bogiem Siwą. Dzięki zanurzeniu w wodzie, w której poprzez materię objawia się świat *sacrum*, człowiek leczy swoją duszę, pozbywając się przewin popełnionych w obecnym cyklu reinkarnacji. Ową świętością nasycy się całe ciało pielgrzyma – dłonie, stopy, twarz, nozdrza i jama ustna. Resztki materii, widoczne w unoszonym przez wodę ludzkim popiele czy mocno nadpalonych zwłokach, nie mogą w żaden sposób zniechęcać do kąpieli, która ma przecież wartość metafizyczną. No bo cóż tam strach przed chorobą, zakażeniem czy zatruciem, skoro ostatecznym celem jest wyrwanie się z kołowrotu kolejnych wcieleń? Zresztą, jakież sens ma mierzenie zwykłych przypadłości fizycznych miarą duchową? I po co zadawać jakiegokolwiek racjonalne pytania właśnie tutaj, nad Gangesem, gdzie związek śmierci ze zbawieniem jest najsilniejszy w całym Hindustanie?

Dla wielu Europejczyków, zwłaszcza tych, którzy chcieliby się zanurzyć w świecie hinduizmu, rozważania o higienicznym aspekcie pielgrzymki są bezcelowe. Próbują, przynajmniej na krótki czas, wejść w skórę tysięcy pielgrzymów i zrozumieć, jeśli to w ogóle możliwe, fenomen miejscowej metafizyki śmierci, o której nieczęsto się mówi w ich ojczystych stronach. Z kolei dla ogromnej liczby jednodniowych gości z egzotycznego Zachodu kwestia estetyki śmierci pozostaje czymś zasadniczym, o czym można po powrocie do domu dłu-

go rozmyślać i opowiadać. Wszystko inne da się już zaklasyfikować jako trudny do pojęcia, ale za to niezwykle malowniczy Orient, który do tego wygląda bardzo intrygująco na fotografiach i slajdach.

Od pytań nie sposób jednak uciec. Zadają je zresztą nie tylko postmodernistyczni Europejczycy, lecz i sami Hindusi, świadomi tego, że świętość wyrażona w materii ma swoje granice. Stopień skażenia tego odcinka Gangesu jest ogromny. Z coraz częściej cytowanych ekspertów wynika, że liczba szkodliwych dla człowieka bakterii (*faecal coliform*) na 100 mililitrów wody nie powinna przekraczać pięciuset, jeżeli wodę mamy uznać za zdatną do kąpieli. Problem w tym, że w świętym Gangesie liczba to wynosi ponad półtora miliona... Woda w rzece jest całkowicie septyczna, nie ma w niej najmniejszej nawet dawki rozpuszczonego tlenu. Ludzka śmierć rozlewa się zatem na rośliny i ryby, które zostają w ten sposób ofiarą hinduistycznej metafizyki.

Są jeszcze i inne dane. W okolicach Waranasi wycięto niemal wszystkie lasy i zagajniki, tak więc coraz większa ilość drewna musi być sprowadzana z coraz dalszych miejscowości, gdzie również w niedługim czasie zacznie brakować drzew do rozpalenia pogrzebowego stosu. Nic dziwnego, że szybkość jałowienia krajobrazu jest wprost proporcjonalna do tempa wzrostu ceny samego drewna. A skoro drewna coraz mniej i staje się coraz droższe, to tylko niewielu Hindusów stać na to, aby poddać całkowitej kremacji ciało swego zmarłego ojca, matki, brata czy siostry. Reszta należy już do świętego i martwego biologicznie Gangesu.

Cóż wobec tego należy czynić? Jak i gdzie szukać ratunku przed śmiercią, tym razem nie człowieka, lecz owej świętej materii, którą hinduizm, dzięki teorii reinkarnacji, tak bardzo dowartościowuje? Bo przecież każda ludzka istota może odrodzić się jako zwierzę lub roślina, tak więc troska o naturę jest wręcz troską o samego siebie, tyle że pod inną postacią.

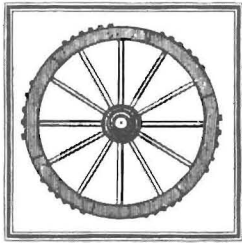
Są oczywiście rozwiązania, a może raczej próby rozwiązania problemu. Powstają rozmaite fundacje, które zbierają pieniądze na oczyszczenie świętego Gangesu, pojawiają się bramini, którzy nawołują do zakopywania, a nie kremowania doczesnych szczątków. Istnieją również specjalne krematoria, gdzie dokonuje się dokładnego spopielenia zwłok bez potrzeby korzystania z drewnianej podpalki.



Ale to wszystko na nic. Pieniądzy na kolejne inwestycje będzie zawsze brakowało, zaś nowocześni bramini mogą przekonać do zmiany obyczaju dziesiątki czy nawet setki, lecz nie tysiące i miliony Hindusów. Z kolei elektryczne krematoria zadowolą co najwyżej garstkę naiuboższych, bo dla każdego prawdziwie pobożnego człowieka z Hindustanu stanowią wyłącznie jakiś niegodny uwagi erzac przeświecanej tradycji. Wszystko zatem toczyć się pewnie będzie jak dawniej. Nie znikną stopy ofiarne, pielgrzymi nadal będą zanurzać się w falach boga Siwy, zaś zachodni turyści zastanawiać nad fenomenem miejscowej kultury.

I dlatego Ganges nad Waranasi tak ogromnie fascynuje przybyszów. Fascynuje niewidzialnym zbawieniem, a przede wszystkim jak najbardziej widoczną śmiercią. Śmiercią, by tak rzec, totalną: dotykającą ludzi i uświęconej materii. Kto wie, może ta fascynacja to kolejny znak naszych czasów?

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Wydał: *Homo mysticus hinduizmu i islamu* (1998), *Jak się modlą hindusi* (red. i oprac., 2000), *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych* (2002). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie. Laureat nagrody dziennikarskiej im. Beaty Pawlak (2004) za cykl *Doskonały smak Orientu*.



Frank Lambert,

The Founding Fathers and the Place of Religion in America,

Princeton University Press, Princeton and Oxford 2003

Philip Earl Steele

Religia na straży wolności

W imię Boga, Amen. My, niżej podpisani, lojalni poddani naszego Wszechmocnego Króla Jakuba, z Bożej łaski króla Wielkiej Brytanii, Francji i Irlandii, Obrońcy Wiary; przedsięwziawszy dla chwały Bożej, dla propagowania wiary chrześcijańskiej i dla honoru naszego króla i ojczyzny założyć pierwszą kolonię na północnych wybrzeżach Wirginii, za wzajemną i uroczystą zgodą, przed obliczem Boga i wobec siebie wzajemnie, niniejszym sprzymierzamy się oraz zrzeszamy ze sobą w społeczeństwo polityczne na rzecz sprawniejszego rządzenia się, naszej wspólnej pomyślności oraz dążenia do wypełnienia naszych powyższych celów. Na mocy tej umowy postanawiamy od czasu do czasu tworzyć i uchylać sprawiedliwe i równe prawa, ustawy, zarządzenia i urzędy; baczenie i rozmyślnie, ażeby jak najlepiej służyły dobru kolonii, której przyrzekamy należyte poddanie i posłuszeństwo.

Umowa *The Mayflower Compact*
Cape Cod, Massachusetts, 11 listopada 1620 roku

My, Naród Stanów Zjednoczonych, w celu stworzenia doskonalszej Unii, zaprowadzamy sprawiedliwość, ustanawiamy ład wewnętrzny, dbamy o powszechne bezpieczeństwo, ugruntowujemy ogólny dobrobyt i zapewniamy do-



brodziejstwo wolności sobie oraz naszym potomnym, niniejszym przyjmując i ustanawiając tę oto Konstytucję Stanów Zjednoczonych Ameryki.

Preambuła Konstytucji
Filadelfia, Pensylwania, 17 września 1787 roku

Dwa dokumenty – dwa amerykańskie akty założycielskie. Uderzająco podobne, a równocześnie uderzająco inne. Oba akty – rodem z kalwinizmu – utworzyły „społeczeństwo polityczne” („*a civill body politick*”). Pierwszy czynił tak „w imię Boga” oraz „przed obliczem Boga”, między innymi „dla chwały Bożej, dla propagowania wiary chrześcijańskiej” – drugi natomiast na rzecz „doskonalszej Unii” oraz sprawiedliwości, bezpieczeństwa, dobrobytu i dobrodziejstwa wolności.

Najnowsza książka historyka Franka Lamberta szkicuje ewolucję od „społeczeństwa politycznego”, które wyłoniła umowa podpisana na statku „Mayflower”¹, do ustroju, który Konstytucja zrodziła 217 lat temu. Ścisłe mówiąc, Frank Lambert usiłuje nam pokazać przebieg tej rewolucji w aspekcie stosunków państwo-Kościół: od 1) reglamentacji religijnej za czasów „ojców osadników” (*Planting Fathers*), poprzez 2) okres religijnej konkurencji, aż do nastania – za sprawą ratyfikacji Konstytucji – 3) wolności religijnej, którą Ameryka zawdzięcza „ojcom założycielom” (*Founding Fathers*). Lambert zaczyna swoją książkę od wnikliwego opisu stosunków między królestwem a Kościołami chrześcijańskimi w Anglii, skupiając się na wysiłkach mających na celu wprowadzanie do Kościoła anglikańskiego doktryn lansowanych przez Reformację, zwłaszcza w jej kalwinistycznym wydaniu. Omówiwszy niepowodzenie angielskich monarchów w ustanawianiu religijnego kompromisu, w następnych rozdziałach Lambert opisuje proces osiedlania się w Ameryce w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku głównych stron tego sporu – anglikanów w Wirginii i purytanów w Nowej Anglii.

Profesor Lambert podkreśla, że „purytanie w Massachusetts nie zamierzali tworzyć teokracji pod panowaniem duchowieństwa”, i potwierdza tezę historyka Ameryki kolonialnej Edmunda Morgana, że „wśród wszystkich rządów w ówczesnym świecie zachodnim to rządy wczesnego Massachusetts najbardziej ograniczyły autorytet duchowieństwa (...). Władza w kolonii leżała zdecydowanie w rękach laickich”. Lambert pi-

¹ „Mayflower” to nazwa statku, którym jesienią roku 1620 pielgrzymi przeplłynęli Atlantyk, wyruszając z Plymouth w Kornwalii.



sze, że – choć w Nowej Anglii nikt, kto wcześniej nie był członkiem jednego z Kościołów, nie mógł zostać przyjęty do wspólnoty cywilnej – ani duchowieństwo, ani Kościoły nie mogły usuwać urzędników z publicznych stanowisk. Znowu za Morganem podaje, że „w Anglii ekskomunika była brzemenna w skutki cywilne, zaś w Massachusetts nie miała żadnych konsekwencji. Wykluczenie ze zboru nie oznaczało tu unieważnienia biernego i czynnego prawa wyborczego” (s. 83).

To względne oddzielenie sfery cywilnej od kościelnej było podtrzymywane w Massachusetts i innych koloniach Nowej Anglii. Lambert zwraca na to uwagę, gdy omawia słynną *Cambridge Platform* z 1648 roku – dokument, w którym purytanie skodyfikowali organizację kościelną zwaną „kongregacjonalizmem”². Napisali tam między innymi: „skoro nielegalne jest, by urzędnicy kościelni ingerowali we władanie mieczem przysługującym urzędnikowi cywilnemu [*magistrate*], tak samo nielegalne jest, by urzędnik cywilny ingerował w prace właściwe dla urzędników kościelnych” (s. 84).


Ale w Nowej Anglii nie funkcjonuje prototyp systemu, który ojcowie założyciele wykuli dla Stanów Zjednoczonych w 1787, ponieważ kolonie Nowej Anglii – i stany Nowej Anglii jeszcze w XIX wieku – utrzymywały oficjalny Kościół (*established church*): kongregacjonalizm właśnie. W Wirginii jako oficjalny ustanowiono Kościół anglikański. Trzeba tutaj od razu podkreślić, iż z taką sytuacją w owym czasie miały do czynienia wszystkie kraje chrześcijańskie, i że pierwszymi wspólnotami politycznymi, które zrezygnowały z ustanowienia oficjalnego Kościoła były amerykańskie kolonie Rhode Island (założona w 1636) i Pensylwania (założona w 1682). (Na marginesie dodam, że Lambert opisuje osobno „święty eksperyment” Williama Penna). Pozostałe kolonie amerykańskie uznały jedno z wyznań protestanckich za oficjalne i utrzymywały swoiste partnerstwo z tym Kościołem, a poszczególne kolonie zbierały podatki od wszystkich, niezależnie od wyznania, by popierać *established church*. Co więcej, władze cywilne miały ścigać bluźnierców itp., choć czyniły to według procedur stosowanych wobec wszelkich zagrożeń dla wspólnoty i za pomocą urzędów cywilnych, a nie kościelnych.

² „Kongregacjonalizm” podtrzymywał autonomię lokalnych zborów (*congregations*). W sprawach doktrynalnych *Cambridge Platform* przyjęła prezbiteriańskie *Westminster Confession* (Anglia, 1646 rok).



Największy pożytek przynosi czytelnikowi druga część książki, w której Lambert fascynująco przedstawia głęboko zakorzeniony, zapoczątkowany w drugiej ćwierci XVIII wieku konsens dotyczący stosunków państwo-Kościół. W największym skrócie chodzi o to, że pankolonialny ruch religijny zwany „Wielkim Przebudzeniem”, który zniósł znaczenie parafialnych granic i walnie przyczynił się do dalszej personalizacji wiary protestanckiej (w tym, przypisania wolności religijnej pojedynczej osobie), znalazł sojusznika w Oświeceniu, które – odwołując się do praw naturalnych – także lansowało prymat wolności jednostki, w tym wolności religijnej. Lambert różnie ten konsens nazywa, ale chyba najlepiej brzmi ukuty przez niego zwrot „*Evangelical/Whig consensus*”. Otóż filozofia wigowska (wywodząca się z filozofii szkockiego Oświecenia) zakładała, że zakres „władzy ograniczonej” w ogóle nie obejmuje sfery religii. Rzeczywiście, amerykańscy orędownicy praw naturalnych za despotyczne uważali samo założenie, że państwo może ogłosić tolerancję wobec różnych wierzących. Oba więc światopoglądy – oświeceniowy i „przebudzeniowy” – utrzymywały, że nie państwo, nie Kościół, ale jednostka ma decydować w kwestiach własnej wiary i przynależności religijnej.

Lambert podkreśla dobitnie, że „Oświecenie i deizm nie czyniły ojców założycieli niereligijnymi” (s. 178) ani nie odwróciły ich od chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, autor pracy często powtarza, że ojcowie założyciele – których olbrzymia większość zaliczała się do praktykujących chrześcijan – byli przekonani, iż chrześcijaństwo stanowi najpewniejszy moralny fundament pod *res publica*. Lambert ukazuje także bliźnią szatę argumentów na rzecz niepodległości (s. 213-215). Co ważniejsze, autor świetnie wyjaśnia, że w stosunkach państwo-Kościół, jakie ustanowiono na szczeblu federalnym w 1787, chodziło o *disestablishment*, czyli o uniemożliwienie Kongresowi ustanowienia państwowej religii. Istotnie, *disestablishment* był jednym z najważniejszych postulatów grup religijnych – i to właśnie koalicja protestantów przeforsowała klauzulę o *disestablishment* w pierwszej poprawce do Konstytucji. Zatem zarówno ojcowie założyciele, jak i wierni rozmaitych Kościołów stali murem w obronie wolności religijnej przed despotyczną ingerencją państwa. James Madison stwierdził w 1785 roku: „religię – czyli obowiązki, jakie jesteśmy winni Stwórcy, oraz sposób ich wypełniania – może dyktować wyłącznie rozum i przekonanie. Nie siła lub przymus”. Okazuje się zatem, że to nie państwo chciało się bronić przed religią, lecz religia przed państwem.



W tym miejscu warto zauważyć, że przekłady pierwszej poprawki do Konstytucji na język polski są mylące. Arcyważne przeinaczenie tych przekładów polega między innymi na tym, że nie uchwytują tego, iż pierwsza poprawka uniemożliwiła ustanowienie religii oficjalnej tylko przez Kongres³. Stanom wciąż było wolno to czynić! Minęło prawie pół wieku, zanim stan Massachusetts zrezygnował z oficjalnej religii (w roku 1833). New Hampshire postąpił tak dopiero 30 lat „po Filadelfii”, czyli w roku 1817, Connecticut w 1818, Maine w 1820.

Nic zatem dziwnego, że pozostało po rewolucji amerykańskiej tak dużo odniesień religijnych – nie tylko w życiu publicznym, ale również politycznym. Zwracają uwagę takie kwestie jak obecność etatowych kapłanów w Kongresie i przysięga pierwszego prezydenta ze słowami „*so help me God*” („tak dopomóż mi Bóg”), wypowiedziana z ręką na Biblii. Trzeba zanotować także artykuł 2 z Deklaracji Praw stanu Massachusetts, gdzie czytamy słowa (ponoć deisty) Johna Adamsa: „Czczenie Istoty Najwyższego, wielkiego Stwórcy i Rządzącego (*Creator and Preserver*) wszechświatem, jest zarówno prawem, jak i powinnością wszystkich w społeczeństwie; publicznie i podczas określonych pór roku”. Wielki uczonego tego okresu Forrest McDonald pisze o pierwszych konstytucjach stanowych:

Amerykanie byli tak przyzwyczajeni do myślenia w kategoriach protestanckich, że mało kto potrafił pojąć porządek obywatelski w innym kontekście. Przykładowo, Pensylwania, która była jedną z bardziej postępowych kolonii w sprawach dotyczących religii, [jako stan] ograniczyła prawa cywilne tylko do tych ludzi, „którzy uznają istnienie Boga”, i wymagała od urzędników, ażeby przysięgali, iż wierzą w boskie natchnienie całej Biblii. Maryland, choć częściowo zdemontował *establishment* Kościoła anglikańskiego i ponownie udzielił katolikom praw politycznych, wymagał jednak przysięgi wiary w Trójcę Świętą, zanim udzielił zarówno czynnego, jak i biernego prawa głosowania. Przyzwyczajenia myślowe najdobitniej ukazała Deklaracja Praw stanu Wirginia. Po ogłoszeniu, że „wszyscy mężczyźni mają równe prawo do swobodnego wykonywania praktyk religijnych, w zgodzie z nakazami sumienia”, artykuł 16 tegoż doku-

³ Oto dwa popularne przekłady na polski: a) Kongres nie może stanowić ustaw wprowadzających religię albo zabraniających swobodnego wykonywania praktyk religijnych; b) Żadna ustawa Kongresu nie może wprowadzić religii ani zabronić swobodnego praktykowania jej. Natomiast w języku angielskim pierwsza poprawka wygląda tak: „*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof*”. Należałoby oryginalny sens tłumaczyć jak następuje: „Kongresowi nie wolno uchylać ustaw dotyczących ustanowienia państwowej religii ani zabraniać swobodnego wykonywania praktyk religijnych”.



mentu dodał, że „wspólnym obowiązkiem wszystkich jest praktykowanie chrześcijańskiej tolerancji, miłości i wzajemnej dobroci”⁴.

Biorąc pod uwagę żywy, nieraz całkiem ostry spór na temat poglądów ojców założycieli o stosunkach między religią a państwem, profesor Lambert zaskakuje swoim wyważonym językiem. Pisze jakby po *dé-nouement*, po uzgodnieniu wszystkich ważniejszych kwestii. Potrzebny i znaczący taki głos – bez obsesji, bez natrętnej ideologii. Ale – jak wiemy z wielu innych dziedzin życia – centrum, by się utrzymać, musi też walczyć. Profesor Lambert chyba zbyt unika polemiki.

Ważne zastrzeżenie budzi jego pogląd, że konstytucyjna „separacja” państwa od Kościoła (choćby na federalnym szczeblu) położyła kres pojmowaniu Ameryki jako „*City upon a Hill*” (s. 179). Przecież do dzisiaj samozwańcza misyjność Ameryki aż rzuca się w oczy – i tak naprawdę nie trzeba odnosić się do pojęć w rodzaju „amerykańska wyjątkowość”, by to wykazać. Zresztą w słowach samych ojców założycieli donośnie rozbrzmiewa przekonanie o wzniosłej misji Ameryki, które w zasadzie w niczym nie odbiega od tego wyrażonego w idei „*City upon a Hill*”. Ojcowie założyciele często wygłaszali opinię, że to, co Ameryka czyni, stanowi drogowskaz dla całej ludzkości – że „rozstrzygnie na zawsze przyszłość rządów republikańskich” (Madison, 1787 rok). Hamilton zaczął pierwszy *Federalist Paper*⁵ od przedstawienia tego właśnie poglądu. Franklin wygłosił go w czasie obrad na Konwencji Konstytucyjnej w Filadelfii, a Washington zrobił to samo w swoim pierwszym orędziu inauguracyjnym: „święty ogień wolności i los republikańskiego modelu ustrojowego [teraz zależą] od eksperymentu powierzonego obywatelom Ameryki”⁶.

Wydaje się także, iż Lambert lekceważy uderzający irenizm, to znaczy niemal ekumeniczną naturę amerykańskiego protestantyzmu w XVIII wieku. W porównaniu z krajami Europy, nawet w XVII wieku Ameryka była wprost oazą dla całego wachlarza wyznań protestanckich. Oczywiście tu także były wyjątki, lecz warto zauważyć, iż podczas gdy w Anglii pod panowaniem Charlesa II (1661-1685) zabito około 500 kwa-

⁴ Forrest McDonald, *Novus Ordo Seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution*, University Press of Kansas, 1985, s. 42-43.

⁵ *The Federalist Papers*, 85 esejów wyjaśniających i interpretujących Konstytucję opublikowanych w 1787 i 1788 r. autorstwa Alexandra Hamiltona, Jamesa Madison i Johna Jaya. Najważniejsze kompendium wiedzy o Konstytucji.

⁶ Por. McDonald, *op. cit.*, s. 6-7.



krów, w Massachusetts (i tylko w tej kolonii) stracono ich czworo (między 1659 a 1661 rokiem). Ale w XVIII wieku zrezygnowano nawet z kary wygnania. W czasie rewolucji i później Amerykanie rozumieli, że wyznają tę samą religię – o czym John Jay pisał w drugim *Federalist Paper*, argumentując, że wspólna religia Amerykanów przemawia za ich bliższą polityczną unią i uznaniem przez wszystkich obywateli zaproponowanej Konstytucji.

Lecz autor nie tylko skłania się ku wyolbrzymianiu różnic wewnątrz protestantyzmu w dobie pisania Konstytucji, posługuje się też językiem nieraz źle pojmowanej poprawności politycznej, na przykład tam, gdzie wychwala „różnorodne, pluralistyczne społeczeństwo” amerykańskie w drugiej połowie XVIII wieku (s. 10). Jest jednak faktem, że pod względem pochodzenia, języka, religii, klasy i wykształcenia było to jedno z najbardziej jednolitych społeczeństw świata⁷. Podobnie rażą takie sformułowania Lamberta jak to na s. 252, gdzie pisze, iż „większość Amerykanów to chrześcijanie”. Jest to fakt, ale jeśli zważyć, że chrześcijanie stanowili – bagatela – 99% tego społeczeństwa, określenie „większość” brzmi dość osobliwie.

Największe zastrzeżenie budzi główna oś książki, przeświadczenie o ewolucji postępującej od symbiozy państwa z religią na początku XVII wieku do ich rozdzielenia pod koniec wieku XVIII. Takie ujęcie pomija XVII-wieczne przykłady Rhode Island i Pensylwanii – a także dalsze istnienie Kościołów oficjalnych (*established churches*) na szczeblu stanowym po rewolucji i jeszcze w XIX stuleciu. Moim zdaniem, problem ten polega na tym, iż Lambert wydaje się nie dostrzegać nieewolucyjnego przeskoaku od poszczególnych „społeczeństw politycznych” kolonii lub stanów do ustanowienia unii federalnej. Istotnie, ową ewolucję dość łatwo i trafnie można pokazać, gdy pozostajemy na płaszczyźnie stanów. Ale powstanie struktury federalnej wprowadza element nieciągłości.

Należało także wyjaśnić – na przykład – znaczenie terminów „deizm” i „deści” pod koniec XVIII wieku w Ameryce. Albowiem choć niektórych ojców założycieli określano za ich życia deistami (i niektórzy sami tak siebie określali) – termin ten może być mylący dla dzisiejszego czytelnika. Rzecz w tym, że dopiero gdzieś w pierwszej połowie XIX wieku w języku angielskim zaczęto odróżniać słowa „deista” i „teista”.

⁷ Pisałem o tym w tekście *Oblicza Ameryki: religia – społeczeństwo – polityka*, cz. 1, „Przegląd Powszechny” nr 941, styczeń 2000, s. 74.



Według dzisiejszej definicji deści wierzą w Boga Stwórcę, ale nie w Boga Rządzącego światem. Teiści, natomiast wierzą w Boga Stwórcę i Rządzącego (*Creator and Preserver*). I to ta etykieta – „teiści” – najlepiej pasuje do ojców założycieli.

Prawdziwego deistę (w dzisiejszym znaczeniu) trudno bowiem znaleźć wśród ojców założycieli. Wydaje się, na przykład, że Benjamin Franklin rzeczywiście był deistą za młodu, ale w Filadelfii w roku 1787 ogłosił wniosek o organizowanie codziennych modlitw dla delegatów, tłumacząc: „przeżyłem już wiele lat i im dłużej żyję, tym więcej widzę przekonujących dowodów tej prawdy, iż Bóg rządzi w sprawach człowieka (*God governs in the affairs of men*). Skoro więc wróbelek nie może spaść zapomniany przez Niego na ziemię, to czy jest to możliwe, ażeby imperium powstało bez Jego pomocy?”. John Eidsmoe w książce *Christianity and the Constitution: The Faith of Our Founding Fathers* najlepiej chyba – mimo wyraźnych uproszczeń w psychologicznej analizie – udowadnia niewłaściwość terminu „deizm” w odniesieniu do tych kilku ojców założycieli, którzy kwestionowali tradycyjne chrześcijaństwo. Według tej pracy deizm pasuje najwyżej do Thomasa Paine’a (który był raczej międzynarodowym rewolucjonistą niż ojcem założycielem Ameryki) i bohatera wojennego Ethana Allena. Badając wiarę 55 delegatów do Konwentu Konstytucyjnego w 1787 roku⁸ Eidsmoe ostatecznie dochodzi do wniosku, że deistą był co najwyżej James Wilson z Pensylwanii. Ale nawet jeżeli, to był on dość dziwnym deistą, skoro na swoich wykładach podkreślał istnienie granic rozumu i, co więcej, wyrażał pogląd, że Pismo Święte objawia wolę Boga. Nawet w tekstach prawnych, w tym konstytucyjnych, ojcowie założyciele posługiwali się językiem co najmniej teistycznym – a często wprost chrześcijańskim.

Na zakończenie dodać należy, iż autor nie posługuje się aparatem interdyscyplinarnym, a jego książka nie odwołuje się do żadnej historiozofii i brakuje w niej odniesień do teorii państwowotwórczych. Nie natrafimy u Lamberta na takich autorów jak Weber czy też Philip Gorski⁹. A szkoda! Bo z pomocą wspomnianych badaczy jeszcze trafniej można byłoby wskazać, jak idealnie kalwinizm usposabiał Amerykanów do rządów republikańskich. Cieszyłbym się, gdyby Lambert dostrzegł za Gor-

⁸ Przede wszystkim na podstawie pracy M. E. Bradford, *A Worthy Company: Brief Lives of the Framers of the United States Constitution*, Plymouth Rock Foundation, 1982.

⁹ Mam na myśli jego nagrodzoną książkę *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, University of Chicago Press, 2003.



skim swoistą endogenezę w powstawaniu amerykańskiego „społeczeństwa politycznego”. Niemniej dobrze, że Lambert – choć trzyma się tradycyjnego aparatu historiografii – powtarza za Tocqueville’em, że w Ameryce purytanizm był akuszerem wolności¹⁰.

PHILIP EARL STEELE, obywatel USA, historyk, filolog, redaktor, tłumacz. Autor tekstów o chrześcijaństwie w USA publikowanych w „Przeglądzie Powszechnym”, „Dialogue and Universalism” oraz w „Międzynarodowym Przeglądzie Politycznym”.

Michał Heller

Ważenie argumentów

O konferencji *Prawa przyrody a istnienie Boga*

Paryż – miasto Giocondy i wieży Eiffla, katedry Notre-Dame i Akademii Francuskiej. Przybywa się tu z jakimś dziwnym poczuciem, że nie jest to tylko przyjazd na kilka dni, lecz powrót, choćby tylko przelotny.

W dekrecie z 1794 roku, powołującym do życia École Normale Supérieure, czytamy, że uczelnia ta ma „ofiarowywać najwyższy poziom wykształcenia w sztuce nauczania obywatelom z wszystkich zakątków Republiki”. Wkrótce jednak z uczelni pedagogicznej École Normale stała się uczelnią uniwersytecką w pełnym tego słowa znaczeniu, z szeroko rozwiniętym sektorem badawczym. Od dawna należy do najbardziej prestiżowych uczelni francuskich.

Dzisiaj spotykamy się (w niewielkim gronie) w murach École Normale Supérieure, aby przedyskutować problem „Prawa przyrody a istnienie Boga”. Są dwa referaty przewodnie i dyskusja wokół nich. Paryż uważa się za miasto złaicyzowane, dlatego taki temat może dziwić. Nie zauważyłem jednak, żeby ktoś uważał nasze spotkanie za coś nadzwyczajnego. Pierwszy referat wygłasza prof. Richard Swinburne z Oksfordu. Jego główną tezę jest, że tradycyjne argumenty za istnieniem Boga można uznać za argumenty indukcyjne, tzn. prowadzące do jej uznania z dużym prawdopodobieństwem. Drugi referat wygłasza prof. Michel Bit-

¹⁰ Por. Alexis De Tocqueville, *Democracy in America*, Mentor Books, 5th printing, 1963, p. 47-48.




bol z Sorbony. Rozróżnia on argumenty typu fundacjonistycznego i nie-fundacjonistycznego. Pierwsze odwołują się do jakiegoś ostatecznego fundamentu. Na przykład teza o stworzeniu świata przez Boga jest fundacjonistyczna – ostateczny fundament stanowi odwołanie się do Boga. Nauka – zdaniem prelegenta – chcąc „tłumaczyć świat samym światem”, zakłada argumentację typu niefundacjonistycznego.

Zagadnienia te są domeną rozrządzeń filozofów; prowadzą one do pytania: czy prawa przyrody mogą wytłumaczyć same siebie? I tu do dyskusji włączają się obecni na sali fizycy, którzy prawami przyrody posługują się na co dzień i wiedzą całkiem sporo o ich działaniu. Ale rola fizyków jest jeszcze inna. Gdy na przykład filozof zastanawia się nad tym, co jest bardziej prawdopodobne: istnienie świata z prawami czy bez praw?, natychmiast któryś z fizyków stawia pytanie, o jakie prawdopodobieństwo chodzi. Bo gdy nie jest określona miara probabilistyczna, zbiory mierzalne i funkcja rozkładu, nie wiadomo, o czym się mówi. Można najwyżej zaufać intuicji, ale historia już dawno nas nauczyła, że intuicja nie może być ostatecznym kryterium. Pascal, jeden z głównych twórców rachunku prawdopodobieństwa, zastanawiając się nad problemem istnienia Boga, starannie unikał mówienia o prawdopodobieństwach. Swoją słynną „zakład” sformułował następująco: „Kto uznaje istnienie Boga, może zyskać wszystko, kto Go nie uznaje, może stracić wszystko”.

W przerwie między obradami poszliśmy z kolegą do pobliskiego kościoła Saint-Etienne du Mont, w którym pochowano Pascala. Na ścianie znajduje się niepozorna tablica informująca, że Blaise Pascal, skromny za życia, chciał taki pozostać po śmierci i nie życzył sobie żadnego grobowca. Jest pochowany gdzieś tu w pobliżu. Przepraszałem Pascala za te wszystkie nonsensy, których tyle wypowiada się na temat prawdopodobieństwa.

Wracamy do sali obrad. Od samego początku dyskusja się spolaryzowała: filozofowie i fizycy. Ci ostatni oczywiście też mieli swoją filozofię, ale zupełnie nieprzystającą do filozofii filozofów. Rodzaj wykształcenia i dotychczasowa praca zawodowa są rodzajem programowania mózgu i dwom różnym programom trudno jest się porozumieć. Ale w miarę postępowania dyskusji zaczyna wyłaniać się „protokół rozbieżności”. Dyskutanci nie dochodzą do zgody, ale coraz lepiej rozumieją – i być może doceniają – przeciwnika. Udział w takiej debacie, zwłaszcza gdy jest się stroną zaangażowaną, jest mocnym przeżyciem.

Nie podejmuję się napisania reportażu z tej dyskusji. Choćby z tej prostej racji, że nie umiałbym się zdobyć na obiektywność. Mógłbym



jedynie oceniać wypowiedzi innych z punktu widzenia mojej wiedzy i przykładając moje kryteria. Raczej więc zrobię co innego. Dyskusja, choć nie doprowadziła do wspólnych konkluzji, była wyjątkowo twórcza. Przynajmniej dla mnie. W czasie jej trwania wykonałem sporo pracy myślowej: zarówno słuchając referatów i trawiając raz jeszcze treści materiałów dostarczonych przed konferencją, jak i zadając pytania innym, a także odpowiadając na pytania skierowane pod moim adresem. Przedstawię więc po prostu, z konieczności w najogólniejszych zarysach, obraz, jaki mi się skomponował pod koniec dyskusji.

Najpierw pytanie: co należy rozumieć przez prawa przyrody? Popularny obraz, jaki się nasuwa prawie każdemu, kto myśli na ten temat, jest następujący: istnieje wszechświat, jakiś wielki zbiór rzeczy, zdarzeń, procesów i te rzeczy, zdarzenia, procesy podlegają pewnym prawidłowościom – nie mogą zachowywać się inaczej, niż się zachowują. Właśnie te prawidłowości nazywamy prawami przyrody. Ten zdroworoządkowy obraz często przyjmują filozofowie, nieco go tylko wyostrając. Mówią na przykład, że prawa przyrody są „wyrażonymi matematycznie koniecznościami fizycznymi, którym podlega wszystko we wszechświecie”¹. Ale co to znaczy „konieczność fizyczna”? Wyrażenie „prawo przyrody” zostało tu zastąpione innym wyrażeniem z dodanym tylko nowym odcieniem znaczeniowym. Co więcej, nowe zabarwienie znaczeniowe wzmacnia niezrozumiałość całego wyrażenia. Jeżeli zgodzimy się z tym, że fizyka w jakimś sensie wykrywa prawa przyrody (dla jasności ograniczymy się od tej pory do praw fizyki), to może odpowiedź na nasze pytanie kryje się w metodzie postępowania fizyki.

Każdy fizyk teoretyk w swojej pracy badawczej najwięcej czasu poświęca matematyce. Filozofowie mówią, że „wyraża” on matematycznie prawa lub prawidłowości tkwiące w przyrodzie. Owszem, ale co to znaczy? Nowoczesna matematyka jest nauką o strukturach. Przedmioty matematyczne (liczby, figury geometryczne, wektory) nic dla matematyka nie znaczą, dopóki nie zostaną umieszczone w jakiejś strukturze matematycznej. Bez tej struktury są jedynie „pustymi miejscami”, które wypełniają się znaczeniami tylko wtedy, gdy poprzez sieć rozmaitych relacji łączą się z innymi przedmiotami matematycznymi. Co więcej, takie sieci relacji wchodzą w relacje z innymi sieciami relacji, tworząc strukturę zbudowaną z podstruktur. Jeżeli w naszych rozważaniach ograniczamy się tylko do pewnych obszarów tak rozu-

¹ Por. np.: P. Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle?* VRIN, Paris 2004, s. 41.



mianych struktur, to jedynie dlatego, że naszą analizą nie jesteśmy w stanie ogarnąć całości.

Praca fizyka teoretyka polega na umiejętnym dopasowywaniu pewnych obszarów wielkiego pola matematycznych struktur do wyników doświadczeń, jakie gromadzą jego koledzy fizycy eksperymentatorzy. Jeżeli jakiś obszar pola matematycznych struktur zostanie dobrze dopasowany do wyników doświadczeń, to mówimy, że modeluje on poprawnie tę część struktury świata. A jakąś matematyczną strukturę uważa się za dobrze dopasowaną do wyników doświadczeń, jeżeli posługując się tą matematyczną strukturą, można wyliczyć wyniki nowych doświadczeń i jeżeli koledzy eksperymentatorzy potwierdzą zgodność tych teoretycznych przewidywań z wynikami rzeczywiście przeprowadzonych pomiarów. Historia nowożytnej fizyki jest jednym wielkim świadectwem niezwyklej skuteczności tej metody.

Można więc powiedzieć, że istnieje odpowiedniość pomiędzy pewnymi strukturami matematycznymi a strukturą świata. Dzięki tej odpowiedniości w ogóle wiemy coś o strukturze świata. Dobrze w tym miejscu pomyśleć o strukturze świata subatomowego. Dla naszych zmysłów jest ona całkowicie niedostępna. Wszystko, co o niej wiemy (a wiemy całkiem sporo i potrafimy to w praktyce wykorzystywać), wiemy tylko dzięki jej odpowiedniości ze strukturą matematyczną, którą znamy i jesteśmy w stanie nią „manipulować” (tzn. za jej pomocą wykonywać rozmaite obliczenia).

Świat ma więc pewną strukturę lub – lepiej – dla fizyka świat jest pewną strukturą (bo odpowiedź na pytanie, z czego ta struktura „jest zrobiona” i czy w ogóle jest „z czegokolwiek zrobiona” – pozostaje dla metod fizyki niemożliwa do udzielenia). A prawa przyrody to jedynie pewne aspekty tej struktury. Na przykład prawo grawitacji Newtona to tylko pewna część matematycznej struktury wyrażona w znanym równaniu, które jednak wyizolowane z reszty struktury nie miałyby żadnego określonego sensu.

Profesor Swinburne bronił, zdawałoby się, rozsądnej tezy, że świat rządony prawami jest czymś bardziej racjonalnym niż świat niepodlegający żadnym prawom (po prostu zbiór „ciał”, „cząstek” czy „substancji”). Dla fizyka w ogóle postawienie takiego problemu jest pozbawione sensu. „Ciała” czy „cząstki” (określenie „substancja” jest w fizyce w praktyce nieużywane) poza strukturą nawet nie tyle nie mogą istnieć, ile raczej po prostu nic nie znaczą.

Porównanie świata z prawami i świata bez praw jest dla Richarda Swinburne’a narzędziem w argumentacji na rzecz teizmu przeciw natu-



ralizmowi². Przy czym przez naturalizm, najogólniej rzecz ujmując, rozumie on taki pogląd, wedle którego istnieje „świat fizyczny bez czegoś metafizycznego”. A cały argument sprowadza się do wykazania, że świat fizyczny „bez czegoś metafizycznego” (czyli bez Boga Stwórcy) byłby najprawdopodobniej światem bez praw, czyli zupełnym bałaganem³.

Tego rodzaju wyjaśnienie Michel Bitbol nazywa fundacjonistycznym. Odwołuje się ono bowiem do Boga jako ostatecznego fundamentu. Bitbol powołuje się na Paula Ricoeura, który w analogicznym przypadku mówi nie tyle o Przyczynie, ile raczej o Odpowiedzialnym. Pytając o coraz dalsze przyczyny, nigdy się nie zatrzymujemy i łańcuch przyczyn cofa się do „minus nieskończoności” (*regressus ad infinitum*). Gdy pytamy: „kto to zrobił?”, łańcuch się przerywa z chwilą, gdy zostanie wskazane imię Odpowiedzialnego. Takie jest właśnie, zdaniem Bitbola, wyjaśnienie teistyczne. On sam opowiada się za wyjaśnieniami nefundacjonistycznymi. Są to wyjaśnienia, w których „znaczenia i pojęcia definiują się nawzajem w systematycznym cyklu wzajemnych przeciwieństw”⁴. Prelegent rozwijał subtelne analizy, aby przekonać słuchaczy, że tego rodzaju wyjaśnienia nie muszą prowadzić do błędnego koła. Odnosząc ten typ wyjaśnień do świata i używając terminologii prelegenta, należałoby powiedzieć, że (jego zdaniem) świat ma „pochodzenie bez fundamentu”, „bez autora”⁵. Profesor Swinburne niewątpliwie uznałby to za typowy przykład naturalizmu.

Biorąc udział w dyskusji, która miała charakter nie tyle polemiki między teizmem i naturalizmem, ile raczej spokojnego ważenia argumentów i ich analizowania na wylot, zacząłem stopniowo dochodzić do wniosku, że pomiędzy tym, co dyskutanci nazywają teizmem i naturalizmem, wcale nie ma tak wielkiej różnicy, jak się na pierwszy rzut oka wydawało. Boga tradycyjnie w filozofii nazywa się Absolutem. Ale wszechświat rozumiany naturalistycznie jest samowysnawiającą się i samoutrzymującą się w istnieniu strukturą – strukturą, która usprawiedliwia swoje istnienie i istnienie wszystkich swoich części. A więc również zasługuje na miano Absolutu. Analogicznie w tradycyjnym „dowodzie z przyczynowości”: albo przy-

² Por. jego książkę: *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford 1979.

³ Za podobną tezę, że mianowicie prawidłowości występujące w świecie świadczą o istnieniu racjonalnego Boga, wypowiedział się ostatnio John Foster w książce: *The Divine Lawmaker*, Clarendon Press, Oxford 2004.

⁴ „Les sens et les concepts se définissent mutuellement dans un cycle systématique d’oppositions réciproques”.

⁵ „...l’origine sans fondement; l’origine autonome plutôt qu’hétéronome, l’origine sans borne et sans auteur”.



ujemy Nieskończonego Boga jako Ostateczną (Pierwszą) Przyczynę, albo musimy przyjąć nieskończony ciąg przyczyn. I w jednym, i w drugim przypadku nieskończoność jest nieunikniona. Jeżeli wyjaśnienie ma być ostateczne, to musi być niefundacjonistyczne: albo przyjmujemy samowyjaśniający się świat, albo samowyjaśniającego się Boga.

Co więcej, obie możliwości można „zunifikować” np. w panteizmie lub panenteizmie⁶. Jeżeli uznaje się, że świat jest Bogiem lub że istnieje w Bogu, znika przeciwieństwo, jakie istniało między teizmem i naturalizmem (*Deus sive Natura* – według Spinozy). Jeżeli jednak z jakichkolwiek względów nie chcemy przyjąć panteizmu lub panenteizmu, to problemem jest – jak sądzę – nie to, czy istnieje Absolut, lecz to, czy Absolut jest osobowym Bogiem czy też nieosobową Naturą i właśnie tę dychotomię trzeba by rozważać. Ale z chwilą gdy się ją postawi na wokandzie, natychmiast rozszerza się horyzont zagadnienia. Pojawia się mianowicie problem sensu człowieka i wszechświata. Czy dałoby się ocalić racjonalność, jeżeli istnienie człowieka i wszechświata byłoby pozbawione sensu? Ale to temat na całkiem nowe sympozjum⁷.

Komentarza domaga się jeszcze postawione przez Bitbola zagadnienie wyjaśnień niefundacjonistycznych. Już poza kontekstem filozofii Boga. Jaką szansę mają one w nauce? Bitbol przedstawił bardzo ładne (po francusku eleganckie) omówienie tego typu wyjaśnień. Tylko czy omówienie zastąpi logiczną analizę? Dopóki nie mamy logicznego lub matematycznego modelu jakiejś koncepcji lub teorii, nie mamy pewności, że jest ona niesprzeczna. A – o ile mi wiadomo – dotychczas nikomu nie udało się skonstruować w pełni zadowolającego logicznego lub matematycznego modelu samowyjaśniającej się struktury. Owszem, w matematyce znane są struktury, które próbowano interpretować w tym duchu, ale zawsze okazywało się, że w ich konstrukcji coś trzeba było przyjąć *a priori* (a więc fundacjonistycznie). Na przykład Shahn Majid, matematyk z Cambridge, uważa, że przyszła fundamentalna teoria, która zunifikuje całą fizykę, winna być samodualna, a jeżeli ktoś zaproponuje fundamentalną teorię, która nie będzie samodualna, to znaczy, że nie będzie to ostateczna wersja fundamentalnej teorii fizycznej⁸. Pojęcie

⁶ Panteizm utożsamia świat z Bogiem, a panenteizm głosi, że świat istnieje w Bogu (i nie jest sprzeczny z chrześcijańską doktryną).

⁷ Por. na ten temat moją książkę: *Sens życia i sens Wszechświata*, Biblos, Tarnów 2002.

⁸ S. Majid, *Principle of Representation – Theoretic Self-Duality*, "Physics Essays" 4, 1991, s. 395-405.



samodualności jest dobrze znanym w matematyce pojęciem, które można zinterpretować jako matematyczny odpowiednik samowyjaśniającego się pojęcia. Ale pozostaje jeden problem: struktury samodualne definiuje się za pomocą standardowej metody aksjomatycznej, a jest ona typowym przykładem (więcej nawet – wzorcem) wyjaśniania fundacjonistycznego: na początku, *a priori* przyjmuje się aksjomaty, z których wszystko inne wynika na mocy przyjętych reguł wnioskowania. Czy zatem fundacjonizm jest nieunikniony? Gdy postawimy to pytanie, natychmiast na myśl przychodzi twierdzenie Gödla i inne twierdzenia limitacyjne, które zdają się pozostawiać metodzie aksjomatycznej raczej wąskie pole działania⁹. Czy są to również granice fundacjonizmu? Czy uda się obejść twierdzenia limitacyjne za pomocą jakiejś nefundacjonistycznej metody? Tego nie wiemy. Pytania takie, jak te przed chwilą postawione, wyznaczają horyzont przyszłych dociekań.

KS. MICHAŁ HELLER, ur. 1936, prof., filozof, fizyk, kosmolog, wykładowca PAT, członek Papieskiej Akademii Nauk. Ostatnio wydał: *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej* (2002).

Katarzyna Wiśniewska

Dialogi kaznodziejskie

Artur Sporniak,

Jan Strzałka,

Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia. Rozmowy

z Joachimem Badenim OP

i Janem A. Kłoczowskim OP,

WL, Kraków 2003

Za panowania Franciszka Józefa w Galicji prym wiodły znakomite rody Sapiehów, Potockich, Dzieduszyckich. Lecz zwykło się przy tym nazywać Galicję republiką badeńską, a to za sprawą ogromnych wpływów politycznych braci Kazimierza i Stanisława Badeni. Sprawując urząd namiestnika Galicji, Kazimierz Feliks Badeni przyczynił się do ugody polsko-ukraińskiej, później został premierem Austro-Węgier. Młody Kazimierz Badeni, przyszły ojciec Joachim, był już wtedy właści-

⁹ Obszernym studium konsekwencji wynikających z twierdzenia Gödla jest dzieło: S. Krajewski, *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003.



ciem majątku w Busku. Gdy w trakcie spaceru zaszedł raz na nabożeństwo do cerkwi, sam pop przyniósł mu fotel, by wygodniej mógł oddawać się modlitwie.

Ale rezydent pałacu Habsburgów w Żywcu, jedyny syn Ludwika Badeniego i szwedzkiej arystokratki Alicji Ancarcrony, za nic miał bogactwa rodzinne i pod koniec wojny wstąpił do zakonu żebraczego. Nowicjat i studia filozoficzne odbył w Anglii. Zafascynowała go filozofia bytu, kiedy patrzył na wykładowcę trzymającego w ręku kredę i wykrzykującego „Being! Being! – byt!”. Teologię kończył już w Polsce, po święceniach kapłańskich był magistrem nowicjatu, a potem duszpasterzem akademickim w Poznaniu. Prowadził tam kółko tomistyczne.

Do duszpasterstwa zaglądał wówczas Andrzej Kłoczowski, student historii sztuki, którego – jak wszem i wobec opowiada ojciec Joachim – otaczała zawsze gromadka dziewcząt. Młodego intelektualistę bardziej niż płeć piękna pociągała jednak teologia, z czego zwierzył się swojemu duszpasterzowi. Ten postawił sprawę jasno: jeśli teologia, to tylko w zakonie.

Od czterdziestu lat są przyjaciółmi i współpracownikami, mieszkają w krakowskim klasztorze. Każdy jest osobowością niezwykle barwną, czego dowodem wywiad-rzeka przeprowadzony przez Artura Sporniaka i Jana Strzałkę, redaktorów „Tygodnika Powszechnego”. Całość składa się z dwunastu rozmów, w których obaj ojcowie wzięci w krzyżowy ogień pytań zastanawiają się nad aktualnością świętego Tomasza, potrzebą dialogu z innymi wyznaniem, dyskutują o pojęciu miłości chrześcijańskiej, nieraz ostro ze sobą polemizując i nie szczędząc sobie złośliwości.

Warto zagłębić się w ten dialog, bo Badeni i Kłoczowski przyglądają się kondycji współczesnego świata przez pryzmat osobistej formacji filozoficznej. Ojciec Joachim ujawnia się jako zagorzały neoplatonik, gdyż, jak mówi, „widząc drzewo, widzi zarazem jego ideę”. Jan Andrzej Kłoczowski jest z kolei wiernym uczniem filozofów dialogu. Jego mistrzami są Rosenzweig i Levinas. Istoty Kościoła upatruje zatem w spojrzeniu w twarz drugiego człowieka: „wszędzie tam, gdzie ze względu na drugiego człowieka pochylam się nad nim i czynię mu dobro – tam jest Kościół”. W kontekście filozofii dialogu objaśnia także tajemnicę Trójcy Świętej. Krytykuje skostniałość teologicznego wykładu, który z Trójcy uczynił niezrozumiały dogmat, raczej odpychający niż zachęcający do kontemplacji. Tymczasem warto przyglądać się Trójcy właśnie z perspektywy dialogu, dostrzec w niej zdarzenie relacji. Tajemnica Trójcy wskazuje, że nie urzeczywistnię siebie bez odniesienia do drugiego czło-



wieka. Od dawien dawna pokutują jednak odmienne, niedialogiczne sposoby przeżywania wiary. Dla ich zobrazowania ojciec Kłoczowski przywołuje opowieść o dzieciach, którym zadano pytanie: gdzie mieszka Bóg? Dziecko hinduskie wskazuje na swoje serce. Chrześcijańskie – na niebo. Podobnie człowiek wierzący kołaczy się między dwiema skrajnościami: całkowitą interioryzacją swojej wiary a wizją Boga dalekiego i skrytego. Konsekwencją pierwszego sposobu myślenia jest rozplątanie się w subiektywnej duchowości, *ergo* – deprecjacja wymiaru instytucjonalnego. W drugim przypadku grozi patrzanie na Kościół jak na obwarowaną basztami, archaiczną budowlę, której nie tylko nie współtworzę, ale która na każdym kroku przeszkadza mi w dążeniu do Boga. W takim dwoistym myśleniu o Kościele dostrzega ojciec Kłoczowski ślady manicheizmu. Odpowiadając zgodnie z wiarą chrześcijańską na pytanie „gdzie mieszka Bóg?”, winno się wskazać na drugiego człowieka. Twarz bliźniego, umożliwiając prawdziwe samopoznanie i poznanie Boga, pozwala na przekroczenie dychotomii między instytucją i mistycznym Ciałem Chrystusa.

Hans Urs von Balthasar pisał o potrzebie zdrowej krytyki Kościoła, która, by nie pozostać na poziomie jałowego narzekania, musi wypłynąć od środka, z wnętrza samej wspólnoty. Dopiero takie podejście do Kościoła, o jakim mówią Kłoczowski i Badeni, konstruktywną krytykę umożliwia, chroniąc zarówno przed bezowocnym utyskiwaniem, jak i przed całkowitym zubożeniem, zrzuceniem odpowiedzialności za sprawę Kościoła na osoby duchowne.

Neoplatonik i mistyk zgadzają się co do tego, że najpełniejszą definicją Kościoła jest Wcielenie, przez które uczestniczymy w jednej naturze Boga. Gdy mówimy o jedności Kościoła, nieuchronnie pojawia się pytanie o dialog między religiami.

Dla ojca Joachima – „stynnego globalisty”, by użyć określenia ojca Kłoczowskiego – szukanie „ziaren prawdy” jest kwestią bardzo osobistą. W czasie wojny, internowany przez kolaborujący rząd Vichy w górach Atlas w pobliżu Casablanki, spędził prawie rok w otoczeniu Marokańczyków, których uważa za ludzi niezwykle silnej wiary ceniących najwyższą świętość i odwagę. Dialog między religiami to, twierdzi ojciec Joachim, ewangeliczna konieczność. Ojciec Kłoczowski przywołuje świętego Tomasza, znajdującego wspólne punkty w etyce muzułmańskiej i chrześcijańskiej.

Punktem stycznym między chrześcijaństwem a religiami Wschodu na jaki wskazują obaj dominikanie, jest refleksja metafizyczna – odwoła-



nie się do intuicji byt-niebyt. Dobrym przykładem jest chociażby filozofia Mistrza Eckharta, którego wspomina ojciec Badeni. Idea „bycia w Bogu”, roztopienia się w Absolucie, którą opiewał dominikański mistyk, otwiera pole do spotkania z buddyzmem zen. Niebezpieczeństwem jest tu rozmycie dogmatów, prawd niepodważalnych. Takowe nie istnieją w religii Wschodu, gdzie wszystkiemu, co istnieje, należy *de facto* zaprzeczyć. Nie do przekroczenia jest także to, co stanowi fundament Kościoła chrześcijańskiego – wspomniana wyżej dialogiczność, podczas gdy istotą religii Wschodu jest monolog. Dominikański „globalista”, mimo świadomości nieprzekraczalnych barier, poczyną sobie na polu dialogu międzywyznaniowego całkiem śmiało, odkrywając zgodność nauk świętego Tomasza z podstawowymi założeniami buddyzmu. Ten rewolucyjny wywód ojciec Badeni opiera na tezie, że „pustka to widzenie bytu jako istnienia”.

Artur Sporniak i Jan Strzałka sprowadzają rozmowę o dialogu na trudniejsze tory, podejmując kwestię kontrowersyjnego dokumentu *Dominus Iesus*. Ojciec Kłoczowski dostrzega w nim istotny brak: nieobecność pokornej troski o prawdę. W sferze międzyreligijnego dialogu my, chrześcijanie, popadamy, zdaniem Kłoczowskiego, w dwie skrajności: albo przyjmujemy postawę monopolisty przepelnionego „imperialną pychą europejską”, albo toniemy w oceanie kompleksów, starając się, by przypadkiem nie urazić w czymś przedstawicieli innego wyznania. Złotym środkiem, którego trzeba szukać, jest wiara świadka. Jedna osoba, której życie jest obrazem Ewangelii, robi więcej dla Kościoła niż najbardziej świątli teologowie, powie Kłoczowski. W deklaracji *Dominus Iesus* słowem, którego najbardziej brakuje, jest słowo „świadek”: „Teologia tradycyjna chętnie powołuje się na autorytet, teologia współczesna zaś – myślę, iż nie bez wpływu filozofii dialogu – powołuje się na świadków”.

Z wiarą świadka związane jest zaufanie. Tylko ufając w przekazy o świadkach, możemy odczuć na sobie płomień Ewangelii, który z o wiele słabszym efektem – lub całkiem na próżno – będą się starały wskrzesić teologiczne dzieła. Słowo „ufność” jest wedle ojca Kłoczowskiego drugim brakującym elementem *Dominus Iesus*. Powinno ono zastąpić sformułowanie o uległości rozumu.

Czy więc chrześcijanie w poszanowaniu wolności człowieka nie powinni nawracać przedstawicieli innych religii? Nakazywanie muzułmanom, by byli lepszymi muzułmanami, a „resztą zajmie się Bóg”, to przejaw populizmu religijnego i poprawności politycznej – odpowie ojciec

Badeni. Jak zatem rzecz się ma z owym „niepoprawnym politycznie” stwierdzeniem o pełni prawdy posiadanej przez Kościół katolicki? Ojcowie są zgodni. Kościół ma pełnię prawdy. Mówienie o wielu odłamach prawdy danych każdej religii zależnie od kontekstu czasowego i społecznego jest zafalszowaniem Objawienia. Posiadanie prawdy nie może jednak budzić pychy, lecz tolerancję i współczucie. Spotykając człowieka innej wiary, chrześcijanin powinien, jak wyrazi to ojciec Badeni, powiedzieć: „wprawdzie macie zasługi, lecz brakuje wam prawdy, którą pragniemy wam przekazać”. Ojciec Jan podkreśla, iż prawda ma charakter zbawczy, czego watykański dokument nie zaznacza. Pełnia prawdy zbawczej nie tyle daje prawo do głoszenia jej na wszystkie możliwe sposoby, ile do tego obliguje. Do głoszenia poprzez świadczenie, bo przecież „kto ma głowę nafaszerowaną tylko formułkami, może niczego nie zrozumieć”, jak kwituje ojciec Joachim.

Zwrócenie Ja w stronę Ty buduje relację dialogu. Dostrzeżenie w Ty Boga buduje Kościół. Lecz aby otworzyć się na wymiar Ty i rozpocząć dialog, człowiek musi odbudować zdolność do wewnętrznego dialogu. Człowiek „zdrowy na duchu” posiada samoświadomość, która przejawia się w umiejętności rozmowy z samym sobą. Ta rozmowa to myślenie. Hannah Arendt uznała myślenie za konstytutywny element ludzkiej sytuacji. Myślenie wyznacza przestrzeń niezbędnej samotności, która nie jest osamotnieniem. Faktyczne wyobcowanie pojawia się wówczas, gdy „nie potrafimy dotrzymać sobie towarzystwa”, tracimy zdolność rozdzielania na owe dwa-w-jednym. Wewnętrzny dialog jest też punktem wyjścia kontemplacji.

Badeni i Kłoczowski, zastanawiając się nad kondycją Kościoła, analizują też kondycję samego człowieka naszych czasów. Zagubiliśmy kontemplacyjny wymiar życia, mówi ojciec Kłoczowski. Tym, co charakteryzuje współczesny świat, jest paradygmat *vita activa*, przy którym refleksja i kontemplacja jawią się jako strata cennego czasu lub zostają zepchnięte do roli tak zwanego relaksu, niezbędnej chwili wytchnienia, by potem ze zdwojoną energią zanurzyć się w ogólnym pędzie. Wyznamy kult *homo agens*, człowieka czynu. Dlatego między innymi, uważa ojciec Kłoczowski, niezbędne jest twórcze czerpanie z tradycji Wschodu, która przypomina chrześcijanom o znaczeniu doświadczenia kontemplacyjnego.

Do poszukiwań duchowych zachęca również ojciec Joachim, motywując swoją zachętę nauką, jaką wyniósł z wojska, czyli... myśleniem kategoriami innych. Na doświadczenie inności otwiera lektura misty-



ków. Przykładowemu Stasiowi Kowalskiemu, znudzonemu nieco pobożną literaturą oferowaną przez katolickie księgarnie, wpada w ręce Mistrz Eckhart, po czym Staś doznaje natychmiastowego olśnienia. Przyczyna jest tylko jedna – Stasiowi objawiło się istnienie, byt, którą to intuicję Bóg może wykorzystać do duchowej przemiany Stasia. „Każdy człowiek jest metafizykiem, czasami świadomym, czasami zaś nieświadomym”, powie ojciec Joachim. Czy każdy człowiek jest mistykiem? Gdyby pójść za tokiem rozumowania ojca Joachima, trzeba by powiedzieć, że tak. A czy sam ojciec Joachim jest mistykiem? Gdy słyszy te krążące po Krakowie – i nie tylko – wieści, macha niecierpliwie ręką i odpowiada, że jest tylko „pobożnym i dobrodusznym piwoszem”. Za prawdziwego mistyka uważa za to świętego Tomasza, bo przed śmiercią zobaczył ideę całości i wszystko inne wydało mu się warte tyle co słoma. Badeni woli pozostać przy swoim neoplatonizmie, którego nie wypiera się nigdy. Dlatego w rozmowie noszącej wdzięczny tytuł „Eros ułaskawiony” nie daje się zaskoczyć pytaniem, czy nie pragnął nigdy uszczęśliwić swoją miłością kobiety. Odpowiada z prostotą, że byłoby to wręcz niemożliwe, gdyż jako platonika fascynuje go samo piękno. Zatem kobiety są jedynie (lub aż) odbiciem doskonałego piękna. Gdyby więc wybranka ojca Badeniego zbrzydła... jego małżeństwo ległoby w gruzach. Rozmowa o chrześcijańskim podejściu do erotyzmu niesie ze sobą wiele ważkich treści. O tym, że człowiek to nie tylko dusza, ale i ciało, uczy nas nie tylko Freud, ale przede wszystkim Wcielenie. Jeśli nie uwierzymy, że Chrystus naprawdę był człowiekiem z krwi i kości, Kościołowi grozi angelizm. Nie należy poniżać tego, co cielesne, sądzi ojciec Kłoczowski, cytując swoją ulubioną Simone Weil. Czy chrześcijaństwo nobilituje Erosa? Tak, bo język, jakim posługują się mistycy, jest językiem erotycznym, co dowodzi, że sfera seksualna nie jest niska, lecz została nam dana wraz ze sferą ducha. Eros to także, jak nauczali Grecy, siła ciężenia skłaniająca ku dobru i pięknu.

Ostatecznie bowiem ojcowie Badeni i Kłoczowski są dalecy od pesymizmu. Gdzieś, w skrytości serca, człowiek odczuwa pragnienie dobra i w zgiełku przyziemnych spraw czuje niedosyt, jakiego nie zaspokoją wieczory w centrach rozrywki. Ten niedosyt, tęsknota za Transcendencją, to właśnie owo boskie oko obecne w człowieku. Pragnienie dobra, wyobraźnia – co do jej roli w wierze ojcowie wiodą zacięty spór – a także, *last but not least*, humor (który z całą pewnością obaj definiują tak samo), są zatem przeblaskami Nieba.



Po co więc religia człowiekowi czynu, nieustannie na zegarek spoglądającemu? Po to, aby przypominał sobie, iż tak naprawdę nie jest stąd i znacznie dalej zmierza.

KATARZYNA WIŚNIEWSKA, ur. 1979. Współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”. Publikowała w „Azymucie”, „Znaku” oraz we „W drodze”. Mieszka w Warszawie.

Piotr Kosiewski

Raz jeszcze Szapocznikow

Zatrzymać życie. Alina Szapocznikow. Rysunki i rzeźby, koncepcja wystawy: Barbara Falender, Katarzyna Jankowska-Cieślik, Jolanta Wolańska, IRSA Fine Art., Warszawa, 2004

Zatrzymać życie. Alina Szapocznikow. Rysunki i rzeźby, pod redakcją Józefa Grabskiego Warszawa 2004

Wystawa *Zatrzymać życie* oraz obszerna książka katalog wydana z tej okazji mogą być dobrym powodem nie tylko do napisania kolejnej opowieści o sztuce Aliny Szapocznikow, ale też okazją do przyjrzenia się recepcji twórczości artystki w ostatnich latach. Pokazują także mechanizmy rządzące dzisiejszym rynkiem sztuki w Polsce, „komercyjny podtekst” wyznacza bowiem granice tej prezentacji: wybór prac został ograniczony jedynie do części *oeuvre* artystki pozostającej w rękach spadkobierców i obecnie oferowanej do sprzedaży. To wiele wątków, może zbyt wiele jak na jeden tekst, ale wspomnieć o nich należy.

I. Wystawę ogląda się w cieniu wielkiej retrospektywnej prezentacji prac Aliny Szapocznikow pokazywanej w latach 1998-1999 kolejno w Warszawie, Krakowie, Łodzi i Wrocławiu. Należałoby powiedzieć:




wystaw, bo każda jej odsłona była próbą odrębnej interpretacji tej twórczości. Dwie skrajne propozycje – Andy Rottenberg w warszawskiej Zachęcie i Anny Król w krakowskim Muzeum Narodowym – pokazały kłopoty związane z wystawianiem rzeźb artystki, ostro wyznaczając granicę między „tradycyjną” wystawą wpisującą jej sztukę w zastane kano-ny muzealne a próbą radykalnej aktualizacji, odczytania w świetle twórczości końca XX wieku i nowych mód interpretacyjnych (przede wszystkim feminizmu). I szkoda, że nikt chyba nie pokusił się o skonfrontowanie obu tych interpretacji.

Twórczość Szapocznikow niemalże zachęca do ryzykownych zestawień. Sama artystka chętnie dopisywała ciągi dalsze klasycznych wątków, a jednocześnie nie kryła swej fascynacji kulturą masową i techniką, przewrotnie grając między tym sferami, czego świetnym przykładem było wyrzeźbienie modelu rolls-royce’a w marmurze, w tworzywie – jak notowała – „z którego wykonane są wszystkie fontanny rzymskie i wszystkie najslynniejsze dzieła Michała Anioła”. Wypada też wspomnieć o różnorodności materiałów przez nią stosowanych, tworzeniu prac, w których szlachetne materiały, takie jak marmur czy brąz, towarzyszyły „zdecydowanie mniej szlachetnym”: cementowi, szkłu, fragmentom złomu, wreszcie poliestrowi.

Układ zaproponowany przed laty przez Annę Król: umieszczenie rzeźb na postumentach odseparowanych od siebie, sprawiał, że prace te, bliskie chwilami kulturze masowej, nagle wpisywały się tradycję klasyczną. Zdeformowane, ułomne, przypominały ułamki antycznych dzieł, podobnie jak rzeźby Szapocznikow okaleczone.

Po drugiej stronie była propozycja Andy Rottenberg – rzeźby ustawiane na metalowych szafkach pomalowanych na biało, między łózkami szpitalnymi, poprzegradzane parawanami, ułożone w gablotkach, wtłoczone w przestrzeń duszną od choroby. Do ekspozycji włączono dziesiątki odlewów – ust, piersi, fragmentów przygotowywanych do użycia, ale nigdy nie wykorzystanych, ułożonych obok siebie niczym ekspozycja preparatów anatomicznych. I chyba nie przypadkiem wystawa korespondowała z *Olimpią* Katarzyny Kozyry pokazaną dwa lata wcześniej w warszawskim Centrum Sztuki Współczesnej.

Wystawie szanującej tradycje przeciwstawiono skrajną, krzykliwą, nadmiernie aktualizującą, publicystyczną. Wystawę wywołującą zdziwienie, że twórczość tak chętnie umieszczana w kontekście sztuki dawnej, przywołująca średniowieczne i nowożytnie konwencje obrazowania przemijania i śmierci, nagle stała się świadectwem jednostkowego doświad-



czenia, przykrym, nienośnym w swym egotyzmie, ale budzącym emocje, współczesnym.

II. Czy można uciec od tych skrajności? *Zatrzymać życie* przypomina o tej niejednoznaczności twórczości Szapocznikow. Nie proponuje nowych, radykalnych odczytań, ale daje doskonały przegląd twórczości artystki, poczynając od wczesnej *Głowy matki* z 1950 roku, a kończąc na karcie z *Zielnika* z roku 1972. Jest to zbiór bardzo obszerny, nie tylko ilościowo – ponad 60 rzeźb i dodatkowo kilkadziesiąt prac na papierze, pokazanych po raz pierwszy w tak dużym wyborze od czasu pośmiertnej wystawy monograficznej z lat 1973-1974. Znalazły się tu rysunki różnorodne w swym przeznaczeniu i charakterze, poczynając od szkiców modeli, portretów rodziny i przyjaciół z lat 40. i początku 50., przez studia przygotowawcze do rzeźb, po prace mające charakter autonomiczny, jak monotypie z 1960 i 1961 roku czy cykl rysunków i akwarel *Pejzaż ludzki* z lat 1971-1972 (a spis ponad 600 prac Szapocznikow w opracowaniu Joli Goli znalazł się w katalogu wystawy).

Początek wystawy to przede wszystkim liczne rysunki akademickie z lat studiów artystycznych w Pradze, Paryżu i Warszawie przypominające o doświadczeniach artystki z socrealizmem. Obok nich znalazły się rzeźby powstałe w okresie odwilży: polichromowany *Portret Barbary Kusak* czy *Koński ogon* należące do prac nadal pozostających w tradycji figuracji, manifestacje witalnej siły, młodości. W tym czasie powstaje też *Ekshumowany*, kaleka figura mężczyzny, pozbawiona kończyn, brutalnie zniszczona, dedykowana pamięci Laszła Rajka, ofierze czystek stalinowskich, praca będąca swoistym rozliczeniem Szapocznikow z własnym zaangażowaniem. Tej rzeźby zabrakło na wystawie, ale jej odległym echem jest niewielka głowa z brązu – portret Romana Cieślewicza, brutalna, cała jakby pokryta warstwami rdzy. Jednak powoli Szapocznikow ucieka, jak wielu jej rówieśników, od figuracji. Powstają formy coraz bardziej organiczne, aluzyjne, obok brązu pojawia się cement, żywica poliestrowa, ułamki złomu.

Jednak to porzucenie figuracji nie trwa długo. W połowie lat 60. w jej pracach pojawiają się coraz częściej przedmioty pochodzenia przemysłowego, a następnie pierwsze odlewy ciała ludzkiego, które z czasem zaczynają odgrywać w jej sztuce coraz większą rolę. Tworzy serie rzeźb, wykorzystując odlewy ust, piersi, cykle brzuchów. Artystka zaczyna podświetlać fragmenty rzeźb, wbudowując w nie instalacje elektryczne, uzyskując, jak w *Illuminowanej*, efekt zaskakujący, a równo-



czeńście ironiczny. Wykonuje serie przewrotnych rzeźb-lamp, lamp-ust, lamp-piersi.

Wreszcie ostatnie lata, okres choroby, walki z rakiem, czas *Nowotworów*, zalewanych żywicą stert papieru, gazy, zdjęć własnych i przyjaciół, ale też pochodzących z obozów koncentracyjnych, przypominających okres Zagłady i jej własne doświadczenia pobytu w getcie, a następnie w Oświęcimiu, Bergen-Belsen, Teresinie. Powstawały ciała obrosnięte guzami, zdefektowane, rysunki ciał nabrzmiałych, zniekształconych. W roku 1971 powstaje *Autoportret* otwierający cykl *Zielnik* składający się ze spłaszczonych odlewów ciała, z resztek pozbawionych życia rozprasowanych, niczym rośliny wkładane między karty zeszytu. Ale równocześnie tworzy prace bibeloty, nieznośne w swej lekkości, dowcipne, barwne, jawnie erotyczne, czego skrajnym przykładem była *Szalona biała narzeczona*, akt dziewczyny wspartej o ogromny, naprężony fallus.

Nadmiar ciała, nadmiar bólu w wielu tych rzeźbach przeraża i poraża. Pojawia się pragnienie zepchnięcia choroby w niepamięć. Jak pisała Susan Sontag w eseju *Choroba jako metafora*, rak był uważany za chorobę mało stosowną: „o ile gruźlicy nadawano często wymiar sentymentalny, jako czemuś, co ma prowadzić jakoby do umocnienia czyjejs tożsamości, o tyle do raka podchodzono z irracjonalnym obrzydzeniem jako do czegoś, co osobę ludzką pomniejsza”. Szapocznikow nie godzi się ani na wykluczenie choroby ze świadomości powszechnej (a tym samym jej nosiciela), ani na rezygnację z piękna cielesnego, a nawet z seksualności, mimo świadomości, że jest ono niemalże dosłownie – jak w fetyszach – pożerane przez formy obce, nieprzyjazne. „Jestem przekonana, że wśród wszystkich przejawów nietrwałości, ciało ludzkie jest najwrażliwszym, jedynym źródłem wszelkiej radości, wszelkiego bólu i wszelkiej prawdy” – wyznawała w roku 1972.

Rejestrując stadia własnej choroby, Szapocznikow staje się bliska nie tylko przywoływanej na okazję pisania o jej sztuce tradycji „vanitasów”, lecz także Ferdynandowi Hodlerowi, szwajcarskiemu malarzowi malującemu na początku XX wieku umierającą Valentine, a także – twórcom epoki, w której rak przestał być uznawany za chorobę „innego”, a jego miejsce zajęła AIDS – Nan Goldin fotografującej odchodzących na zawsze przyjaciół czy też Cyrilowi Collardowi opisującemu, a później reżyserującemu film o własnej chorobie i zbliżającej się śmierci. Bliska, także w świadomości, że forma przestaje wystarczać – ale w tej sytuacji przydatna bywa ironia. Sama przekornie twierdziła: „Ja produkuję tylko niezgrabne przedmioty”.



PS: Część zaprezentowanych prac była do niedawna zdeponowana w łódzkim Muzeum Sztuki. Nie jest to oczywiście pierwszy przykład wycofania z kolekcji publicznych dzieł wybitnych twórców przez ich spadkobierców (najgłośniejszy był przypadek obrazów Andrzeja Wróblewskiego). W tych sytuacjach chętnie mówi się o stratach ponoszonych przez muzea, rozpraszaniu kolekcji. Nie można jednak obarczać winą spadkobierców artystów, brakuje natomiast mechanizmów pozwalających na stałe uzupełnianie zbiorów muzealnych.

Do nagłego zainteresowania polską sztuką i jej obecności po 1945 roku na aukcjach i w obiegu handlowym przyczyniły się przygotowane w ostatnich latach duże wystawy monograficzne najwybitniejszych twórców i towarzyszące im publikacje. Ale przyczyny są też inne: niewielka liczba obiektów znajdujących się w polskim obiegu handlowym oraz niewiadome lub niepewne pochodzenie niektórych dzieł sztuki (przykładem są niedawne kłopoty z wystawionym na sprzedaż obrazem Aleksandra Gierymskiego). I chociaż domy aukcyjne w Polsce ignorują ten ostatni problem, to – jak pokazuje doświadczenie Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych – dzieła o wątpliwym pochodzeniu z czasem zostaną wyrugowane z handlu, a przynajmniej ich sprzedaż zostanie w znacznym stopniu ograniczona. W przypadku prac powstałych po II wojnie światowej nie pojawiają się podobne problemy.

PIOTR KOSIEWSKI, ur. 1967, historyk sztuki, krytyk. Współpracownik m.in. „Kresów” i „Tygodnika Powszechnego”.

Anna Głąb

Religijność Ludwiga Wittgensteina

Ray Monk,

Ludwig Wittgenstein:

Powinność geniusza,

przeł. Adam Lipszyc,

Łukasz Sommer,

Wydawnictwo KR, Warszawa 2003

Na podstawie prac, listów i notatek Ludwiga Wittgensteina oraz ostatnio wydanej przez Wydawnictwo KR obszernej biografii pióra Raya Monka (autora dwutomowej biografii Bertranda Russella, *The Spirit of Solitude*, 1872-1920; *The Ghost of Madness*, 1921-1970) możemy



przypuszczać, że Wittgensteina – jak to kiedyś o sobie napisał Fiodor Dostojewski – całe życie męczył Bóg. I choć nie był on katolikiem praktykującym i często twierdził, że nie potrafiłby zmusić się do wiary w to, w co wierzą katolicy, jak pisze Ray Monk, „rzeczywiście żył jak człowiek głęboko religijny” (s. 603), a sam o sobie mówił: „nie jestem człowiekiem religijnym, ale nic na to nie poradzę, że na wszystkie problemy patrzę z perspektywy religijnej” (s. 489). Można powiedzieć, że przyjmował religijną postawę wobec życia, choć jego wiara w Boga nie oznaczała wiary w religijną doktrynę. Krótko przed śmiercią Wittgenstein często zastanawiał się nad tym, jak może być osądzony, i pragnął pojednania z Bogiem. To pojednanie prawdopodobnie jednak nie miało polegać na powrocie do Kościoła katolickiego, lecz na osiągnięciu „etycznej powagi i spójności, która ostalaby się nawet wobec najśroźszego z sędziów, czyli własnego sumienia: wobec Boga, który mieszka w (...) sercu” (s. 604).

Wittgenstein urodził się w zasymilowanej rodzinie o korzeniach żydowskich w 1889 roku w Wiedniu, w którym kumulowały się napięcia między ruchami intelektualnymi i społecznymi, w którym narodził się zarówno nazizm, jak i syjonizm. Judaizm nie miał żadnego znaczenia dla jego wychowania. Ochrzczono go, jak i pozostałe rodzeństwo, w obrządku Kościoła katolickiego. Wiarę religijną stracił, jak pisze, już w wieku szkolnym, kiedy narzucił sobie coś w rodzaju Kantowskiego imperatywu kategorycznego, by mówić prawdę, nie pytając, dlaczego. Ten ideał absolutnej prawdomówności spowodował, że nie tyle utracił wiarę, ile raczej czuł obowiązek przyznania się przed samym sobą, że jej w nim nie ma, a to pociąga za sobą konsekwencję, iż nie jest w stanie wierzyć w to, w co wierzą chrześcijanie. W późniejszym okresie zwrócił się w stronę idealizmu Artura Schopenhauera, który twierdził, iż człowiek inteligentny ani nie musi, ani nie może wierzyć w literalną prawdziwość doktryn religijnych. Zmusić człowieka, by uwierzył w prawdziwość religii, przypominałoby prośenie olbrzyma, by założył buty karła.

Podczas studiów logicznych na Uniwersytecie w Cambridge u Bertranda Russella do chrześcijan odnosił się gorzej niż sam Russell, który znany był ze swojej wojowniczości wobec chrześcijaństwa. Na widok chrześcijańskiego mnicha potrafił wyrzucić z siebie stos przekleństw przy innych studentach. Ta pogarda wobec chrześcijaństwa jako instytucji narzucającej wiernym postępowanie według pewnych zasad nie oznaczała jego zgody na niemoralność. Bronił on bowiem moralności opartej na wierności samemu sobie i własnym impulsom, tzn. takiej moral-



ności, której źródłem jest wewnątrz człowieka, a nie narzucone zasady i obowiązki moralne. Oczywiście nie sposób oderwać takiej postawy Wittgensteina od jego osobowości, cechującej się pryncypialnością, władczością, gwałtownością, porywczością, impulsywnością. Już wtedy Russell rozpoznał w swoim niesfornym uczniu geniusza, usprawiedliwiająca zaś jego pełne dzikiej namiętności usposobienie, napisał, że „filozofia to wyniosła kochanka – jej serce można zdobyć jedynie za pomocą zimnego żelazka, które dzierży namiętna dłoń” (s. 66).

Ta początkowa wrogość do chrześcijaństwa i religii została jednak przełamana podczas oglądania sztuki austriackiego dramaturga i powieściopisarza Ludwiga Anzengruber *Der Kreuzelscheiber*. Wtedy to po raz pierwszy – jak zwierzył się Normanowi Malcolmowi – ujrzał możliwość akceptacji religii. Występował w niej bohater, który stwierdził, że niezależnie od tego, co wydarzy się w świecie, jemu nic nie może się stać. Ta idea wywarła duży wpływ na Wittgensteina, który uważał, że poczucie „całkowitego bezpieczeństwa” i wyzbycie się niepokoju jest paradygmatem doświadczenia religijnego. W tym czasie duże wrażenie robiło na Wittgensteinie ewangeliczne zdanie: „Cóż przyjdzie człowiekowi z tego, że zdobędzie cały świat, jeśli straci własną duszę?” (Mt 16, 26). Uważał, że przed upadkiem można uchronić się dzięki możliwościom swojej duszy, tzn. dzięki cechom, które znajdujemy w swoim wnętrzu. Jeśli na przykład zostaniemy zdradzeni przez przyjaciela, naszej duszy i tak nic nie może się stać, ponieważ jej spokój jest niezależny od tego, co „zewnętrznie” mogłoby się jej przydarzyć. Dlatego nie powinniśmy troszczyć się o rzeczy tego świata, a za największe nieszczęście powinniśmy uważać utratę spokoju duszy. Czy jednak jest to ideał, do którego powinien dążyć człowiek religijny? Może naszym celem – jak pisał Stanisław Brzozowski – powinna być „nie stoicka nietykalność, lecz przewyciężenie ran odczutycho?”

Bezpośrednią przyczyną konwersji religijnej Wittgensteina były doświadczenia na froncie I wojny światowej (wstąpił do armii z pragnieniem, by „stać się innym człowiekiem”). Uważał on, że stając w obliczu śmierci, może zdobyć swoistego rodzaju uświęcenie. Wydaje się, że wojna przyszła w odpowiednim momencie dla Wittgensteina, właśnie wtedy, kiedy jego pragnienie przemiany było tak ważne, że niezaspokojenie go wywoływało w nim myśli samobójcze potęgowane również przez samotność. Przed samobójstwem ocaliło go – jak pisze Monk – Słowo, a mianowicie *Ewangelia w skrócie* Lwa Tołstoja. Książka ta stała się dla niego talizmanem: czytał ją tak często, że nauczył się całych fragmentów



na pamięć, a jego towarzysze nazywali go „człowiekiem z ewangelią”, ponieważ bardzo często polecał ją wszystkim napotkanym przez siebie strapiionym. Na czym polegał wpływ *Ewangelii...* Tołstoja na życie Wittgensteina? Podczas wojny czerpał z niej wsparcie duchowe, które dosłownie utrzymywało go przy życiu. Dzięki niej, jak pisze, jego „istota wewnętrzna mogła pozostać wolna od trosk” (s. 136), tzn. pomogła mu urzeczywistnić myśl, która objawiła mu się po raz pierwszy podczas oglądania sztuki *Der Kreuzelscheiber*, że nawet jeśli coś stanie się „zewnątrznie”, nic nie może stać się jego wewnętrznej istocie. Z tego okresu czytamy w jego dzienniku wiele modlitewnych błagań skierowanych do Boga: „Gdyby moje życie miało się teraz zakończyć, niech dane mi będzie umrzeć dobrą śmiercią, w jedności ze sobą. Niech dane mi będzie nigdy nie stracić samego siebie”.

Przeciwnikiem Tołstojowskiego chrześcijaństwa, na które nawrócił się Wittgenstein, był Fryderyk Nietzsche, oskarżający chrześcijaństwo o to, że jest religią dekadentką, tchórzliwą ucieczką od rzeczywistości, a jego źródłem są najsłabsze i najpodlejsze aspekty ludzkiej psychiki. Na Wittgensteinie ta Nietzscheańska wrogość wobec chrześcijaństwa zrobiła duże wrażenie, ale nie zburzyła w nim przekonania, że „chrześcijaństwo jest w istocie jedyną pewną drogą do szczęścia” (s. 142). Wydaje się, że Wittgenstein nie pytał o to, czy chrześcijaństwo (jako doktryna religijna) jest prawdziwe, ale raczej o to, w jakiej mierze pomaga ono zmagać się z istnieniem, by mogło stać się znośne i sensowne. William James pisał, że prawdziwe jest to, w co korzystniej jest wierzyć. Zatem chrześcijaństwo byłoby prawdziwe w takiej mierze, w jakiej pomagałoby uleczyć chorą duszę. Wittgenstein uważał je za „jedyną pewną drogę do szczęścia” nie dlatego, że wierzył w zbawienie, ale dlatego, że chrześcijaństwo w Chrystusie proponowało postawę, którą można było naśladować, by cierpienie stało się ciężarem lekkim do uniesienia.

Droga Wittgensteina do Boga była również przełamywaniem nienawiści do ludzi, na których był skazany podczas wojny. Walka z obrzydzeniem, jakie wobec nich żywił, była testem jego wiary. Mówił sam do siebie: „Gdy masz ochotę ich nienawidzić, staraj się ich zrozumieć” (s. 161) i „Słuchając Chińczyka, jesteśmy skłonni uznać jego mowę za nieartykułowany bełkot (...). Podobnie ja często nie potrafię rozpoznać człowieka w człowieku” (s. 134). Często zachęcał swoich bliskich do tego, by przyglądali się uważnie twarzom napotkanych ludzi.

Jego żarliwa wiara musiała odbić się echem na twórczości logiczno-filozoficznej, co zaowocowało połączeniem teorii logicznej z formą



mistycyzmu w *Traktacie logiczno-filozoficznym* (s. 136, 162). Logika i etyka były dla Wittgensteina dwoma aspektami „obowiązku wobec siebie” i warunkami świata. Co przez to rozumiał? Aby zrozumieć pewną formę logiczną, musimy spojrzeć na język jako całość; podobnie z etyką – by ją zrozumieć, musimy ująć świat jako całość. W tym czasie Wittgenstein dowiedział się, że jego brat Paul został ciężko ranny i nie będzie mógł po wojnie wykonywać zawodu pianisty. Napisał wtedy: „Jakie to straszne! Jaka filozofia mogłaby mu pomóc w porażeniu sobie z takim wydarzeniem?” (s. 163). Monk uważa, że w tym momencie Wittgenstein potrzebował już nie tylko wiary religijnej, ale również i filozofii, która w jakiś sposób pomogłaby mu zrozumieć to, w co wierzył. W dzienniku napisał:

Wierzyć w Boga oznacza rozumieć pytanie o sens życia (...) widzieć, że fakty świata nie załatwiają jeszcze wszystkiego (...) widzieć, że życie ma sens (...). Z pewnością jesteśmy w jakimś sensie zależni, a to, od czego zależy, można nazwać Bogiem. W tym sensie Bóg byłby po prostu losem lub, co na jedno wychodzi, niezależnym od naszej woli światem (...) Sumienie jest głosem Boga (...). Bóg jest tym, jak mają się wszystkie rzeczy (s. 163-164).

Kim zatem byłby dla niego Bóg? Do kogo zwracał się podczas modlitwy? Do losu? Do świata? W *Traktacie* dochodzi do wniosku, że wszelkie próby powiedzenia czegoś na temat treści problemów etycznych prowadzą do absurdu, ponieważ polegają na próbach przekroczenia granic języka stanowiących „mur naszego więzienia” (s. 300). Etyka nie może być nauką, ponieważ nie wzbogaca naszej wiedzy, jest raczej wyrazem dążeń ludzkiego umysłu. Doświadczenia religijne są nie do wypowiedzenia w języku faktów, w języku nauki, ich wartość jest bowiem wartością absolutnie wewnętrzną. Wittgenstein uważał zatem etykę za dziedzinę, w której nic nie da się powiedzieć, ale nie znaczy to, że nie myślał o problemach moralnych.

Religijność Wittgensteina była też nierozzerwalnie złączona ze świadomością własnej niedoskonałości. Być człowiekiem religijnym to zauważyć własne słabości i wziąć odpowiedzialność za ich zwalczanie. „To, że mamy żyć na sposób religijny, nie powinno oznaczać, że będziemy dużo mówić o religii, ale że zmieni się nasz sposób życia” (s. 328), mówił swojemu przyjacielowi Maurice’owi Drury’emu. Chrześcijaństwo było dla niego czymś, co rzeczywiście wydarza się w życiu człowieka, a nie tylko doktryną. Dlatego gdy dowiedział się, że jeden z jego znajomych, Yorick Smythies, przeszedł na katolicyzm, powiedział: „Kiedy ktoś mi



mówi, że kupił sobie kostium linoskoczek, nie robi to na mnie wrażenia – muszę najpierw zobaczyć, co robi z tym strojem” (s. 488).

Wydarzenia II wojny światowej upewniły Wittgensteina w przekonaniu, że ludzkość zmierza ku zagładzie. Cywilizacja XX wieku była dla niego odwrotnością od Boga i zamianą Boga religii na bożka nauki i postępu technicznego. W tym kontekście mówił o zimnej i głupiej mądrości, kontrastując ją z pełną namiętnością wiary. Uważał, że ludzkość w biegu ku zagładzie zatraciła swój oddech, który nie zostanie przywrócony przez poprawne myślenie i szarą mądrość, lecz przez przemianę duchową, pełne kolorów życie i religię, która pomoże odsłonić zza celofanu prawdziwy świat. Monk zauważa, że Wittgensteinowski ideał „życia pierwotnego, dzikiego, dążącego, by wyrwać się na swobodę” (s. 514), jest pewnym kluczem do zrozumienia jego życia. Ilekroć bowiem Wittgenstein czuł się nazbyt teoretyczny i mądry, odczuwał potrzebę zwrócenia się ku mistycyzmowi, ku ateoretyczności. Miał potrzebę namiętności i religii, ale potrzebę tę dostrzegał również w świecie. Tak jak jego epoka, potrzebował wiary i miłości. Tymczasem również tak jak jego epoka nie potrafiła już uwierzyć w Boga, tak też on nie był zdolny do modlitwy: „kolana mam jakby zeszytywniałe. Boję się, że gdybym rozluźnił się, rozplynąłbym się (jako taki)” (s. 514). Czuł się coraz bardziej obcy w takim świecie, a przecież, jak pisał, „jeśli człowieka nic nie łączy ani z ludzkością, ani z Bogiem, to naprawdę staje się obcy” (s. 541). Często czuł się bardzo rozchwiany nerwowo, co wiązało się z niemożnością twórczej pracy. Pisał, że takie stany doprowadzają go do szaleństwa, ale i uczą go modlitwy.

Pod koniec życia często lubił rozmawiać na temat religii. Uważał, że jego koncepcje religijne były „w stu procentach hebrajskie” (s. 564). Maurice Drury zwrócił mu uwagę, iż takie koncepcje wyrastają z uczucia grozy, jaka budzi się w człowieku podczas czytania Biblii, przypominając werset z Księgi Malachiasza: „Lecz kto będzie mógł znieść dzień jego przyjścia i kto się ostoi, gdy się ukaże?” (Mal 3, 2). Drury zapamiętał, że Wittgenstein był bardzo poruszony trafnością tego cytatu. Jego hebrajska koncepcja religii – podobnie jak u jego ulubionego poety, Williama Blake’a – polegała na rozdzieleniu religii i filozofii, dlatego „jeśli chrześcijaństwo jest prawdą, to wszelka dotycząca go filozofia jest fałszem”, uważał Wittgenstein (s. 565).

Wittgenstein był przekonany, że w jego przypadku to nie edukacja i wychowanie religijne doprowadziły go do wiary w Boga, lecz samo życie, a mówiąc ściślej, doświadczenia różnych cierpień. To życie na-



rzuciło mu wiarę w Boga w postaci pewnej postawy. Tuż przed śmiercią Wittgenstein poprosił swoją uczennicę Elisabeth Anscombe, by skontaktowała go z księdzem, którego życie zmieniło się pod wpływem odkrycia Chrystusa. Anscombe przedstawiła mu dominikanina O. Conrada, z którym Wittgenstein spotkał się dwukrotnie. Trudno powiedzieć czy chciał się wtedy pojednać z Bogiem poprzez całkowity powrót do religii również w znaczeniu instytucjonalnym. Kiedy ostatecznie stracił przytomność, wokół niego zgromadzili się jego znajomi i przyjaciele, którzy nie mogli się zdecydować, czy poprosić Conrada o udzielenie ostatniego namaszczenia umierającemu. Drury przypomniał sobie jednak, że Wittgenstein miał nadzieję, że jego katolicy przyjaciele będą się modlić za niego po jego śmierci. Wtedy poszli do jego pokoju, uklękli i O. Conrad zmówił modlitwę. Niedługo później lekarz stwierdził zgon. Nazajutrz odbył się katolicki pogrzeb w Cambridge. O tym, że zostało odprawione nabożeństwo w kościele St. Giles, zdecydowało również wspomnienie Drury'ego, który zapamiętał, że Wittgenstein opowiadał kiedyś epizod z życia Tolstoja. Gdy umarł jego brat, Tolstoj – choć krytykował prawosławną Cerkiew – sprowadził popa, by ten odprawił nabożeństwo nad grobem brata. Wittgenstein wówczas wyznał, że gdyby był na miejscu Tolstoja, postąpiłby tak samo.

Wittgenstein uważał, że przekonania religijne nie potrzebują uzasadnień. Twierdził, że zarówno ateści, którzy szydzą z religii, ponieważ nie jest ona w stanie dać filozoficznego uzasadnienia wiary, jak i wierzący, którzy próbują dowieść racjonalnie istnienia Boga, znajdują się w ślepych zaułku bałwochwalczego kultu myślenia naukowego. Przekonań religijnych się nie dowodzi, ponieważ nie stanowią one podstawy teorii naukowych. Aby uwierzyć, trzeba przejść przez doświadczenie religijne, które jednak nie jest rodzajem eksperymentu, za pomocą którego wykrywamy istnienie Boga. Wittgenstein nie chciał ani oglądać Boga, ani wyszukiwać argumentów za Jego istnieniem. Dochodzenie do Boga mierzył pokorą i przezwyciężaniem samego siebie, „padnięciem na twarz”, o którym pisze indyjski poeta Rabindranath Tagore. Czym dla niego było zbawienie? Czy było czymś, co leży w jego rękach czy w rękach Boga? W notatkach z podróży statkiem do Bergen napisał, że gdyby udało mu się uwierzyć w Boga i Zmartwychwstanie, tzn. gdyby potrafił połączyć artykulację tego sądu ze znaczeniem, wtedy byłby zbawiony. Jak jednak znaleźć Boga, jak do Niego dotrzeć, skoro nie można Go z nikim porównać? Król Ciemnej Komnaty odpowiada, że wszystko, co może być z nim porównane, żyje w człowieku, odbija się w nim jak w zwierciadle, którym jest miłość.



Jak próbuje pokazać to Monk w tej biografii, zainteresowania filozoficzne i życie emocjonalno-duchowe Wittgensteina stanowiły jedną całość. Celem Monka było zasypanie tej przepaści, jaką tworzą ci, którzy badają dzieła filozoficzne Wittgensteina, nie wnikając w jego życie, i na odwrót. Wittgenstein jest właśnie przykładem takiego filozofa, który potrafił połączyć filozofię z doświadczeniami życiowymi, i może to stało się przyczyną jego niemalejącej popularności? Jego życie – nieustanna walka toczona z własną nieokiełznaną naturą i charakterem – było przekraczaniem samego siebie, przewyciężaniem swoich słabości. Gdy dochodził do osiągnięcia czegoś, nie miał poczucia dobrze wykonanej pracy, ciągle to kwestionował, pytając, co może jeszcze zrobić. To podkreślenie wymiaru ludzkiej wolności, transcendowania samego siebie sprawia, że czytając jego dzienniki, notatki i listy do przyjaciół, można powiedzieć, że Wittgenstein stworzył coś w rodzaju filozofii egzystencjalnej. Jego teksty są bowiem próbą refleksji akcentującą subiektywny punkt widzenia (zawsze pisze „ja”), próbą opisu swojej sytuacji w świecie w całej pełni w odniesieniu do sfery zarówno widzialnej, jak i niewidzialnej (cielesnej i duchowej), próbą zmierzenia się z największymi tajemnicami ludzkiego życia: tajemnicą Boga, cierpienia i śmierci. Wittgenstein próbuje się z nimi zmierzyć w bardzo ludzki sposób, zdaje sobie jednak sprawę z tego, że filozofia nie stanowi systemu zawierającego odpowiedzi na wszystkie pytania egzystencjalne niejako „parzące” człowieka, ponieważ – jak pisał Søren Kierkegaard – jednostki nie sposób zamknąć w systemie.

Tam, gdzie Tajemnica zamyka usta spekulacji, tam wkracza religia, pomagając nam żyć w jej Świecie. Wydaje się, że tak było w życiu Wittgensteina. Religia chrześcijańska miała być dla niego przecież sposobem życia, pewną postawą wobec ludzi i świata, wezwaniem do przemiany. W osobie Chrystusa dostarczała mu pewności, iż życie i cierpienie ma sens i że można je znosić nie tylko z godnością, ale i z miłością. Myślę, że to jest jedna z racji przemawiających za tym, by twierdzić, że Ludwig Wittgenstein był człowiekiem religijnym.

ANNA GŁĄB, doktorantka na Wydziale Filozofii KUL.



Ireneusz Krzemiński

**Midrasze
wolności**Paweł Śpiewak,
Midrasze.
*Księga nad księgami,*Wydawnictwo Znak, Kraków 2004,
ss. 288

Nie jest łatwo pisać o książce przyjaciela, która wydaje się wyrastać z osobistych doświadczeń i która dotyka również niezwykle osobistych strun we mnie jako czytelniku. Tym bardziej że jest to książka o głęboko przeżytym doświadczeniu religijnym, choć przekazanym w wielce intelektualnym wywodzie. A jest to wywód, którego forma ma niezwykle długą historię! Wszystko jest tym bardziej skomplikowane, że dotyczy historii religii żydowskiej – jest to opowieść o midraszach, która sama jest nowym midraszem, czyli komentarzem do objawionego Słowa. Ta książka to midrasze intelektualisty i naukowca napisane u samego początku nowego wieku, podwójnie nowego dla Polski, która jest tu ważnym odniesieniem. Doniosły jest sam fakt, że oto na polskiej ziemi, odradzającej się po komunistycznej, niszczącej niewoli – na ziemi, gdzie, mogłoby się wydawać, można co najwyżej sięgać do przeszłości i gdzie religijni Żydzi przyjeżdżają na groby swych cadyków – pojawia się oto współczesna, aktualna żydowska refleksja nad Biblią, nad Torą. Dla ogółu Żydów polska ziemia jest jednak cmentarzem i znakiem żałoby niemal całego narodu. Tym bardziej znacząca jest książka Pawła Śpiewaka. Sama staje się ważnym znakiem: ścięte drzewo wielkiej żydowskiej tradycji i kultury nie zamarło – wypuszcza swoją nową, świeżą gałązkę. Nie w Izraelu, nie w Stanach Zjednoczonych, ale tutaj, gdzie przez wieki rozkwitała kultura i myśl judaizmu.

To „tutaj” zapewne nigdy nie było owej kulturze zbyt życzliwe, co najwyżej pozwalało jej rozwijać się i żyć własnym życiem. Mimo sąsiedztwa zasmucający był powszechny brak wiedzy o żydowskiej religii i obyczajach. Polska społeczność ani nie знаła, ani nie chciała poznać tradycji, z której przecież wyrastała: bo nie ma Nowego Testamentu bez Starego, Nowego Przymierza bez Starego Przymierza zawiązanego przez Boga z narodem żydowskim. Ale ten jawił się jako „obcy”, oddzielony i snuto na jego temat zastraszająco prostackie i głupie rozważania, a czasem tworzono zgoła zbrodnicze wyobrażenia.



Wolność i niepodległość ludzkiego myślenia

W drugim rozdziale rozważań autor przytacza midrasz talmudyczny. Opowiada on o sporze pięciu rabinów – mędrców Tory – z rabim Eliezerem o to, jak powinien być zbudowany koszerne piec. Mieli inne zdanie niż rabi Eliezer, ten więc, na poparcie słuszności swej opinii, dokonał kilku cudów, co jednak dalej nie przekonało pozostałych mędrców. Wreszcie z nieba odezwał się sam Pan Bóg, który poparł rabiego Eliezera, mówiąc: „Prawo jest takie, jak on powiada. Wtedy rabi Jehoszua wstał i powiedział: Nie jest ono w niebie” (s. 22). Mędrzy rabini skrytykowali samego Boga, bo, jak rzekł Rabi Jirmija: „Tora została już dana na górze Synaj [a więc nie znajduje się w niebie]. Nie zważamy na żaden głos Boski, albowiem już na górze Synaj zapisałeś w Torze, że [powinniśmy] postępować wedle większości”. Skoro więc – można powiedzieć – zostawiłeś nam prawo decydowania, nie powinieneś teraz włączać się do dyskusji i interweniować!

I taki jest w swej wymowie dalszy komentarz do przytoczonej opowieści. Dotyczy on spotkania rabiego Natana z prorokiem Eliaszem, który opowiedział mu, co zrobił Pan Bóg, przysłuchując się przytoczonej wcześniej wypowiedzi rabiego Jehoszuy i Jirmija: „Bóg się uśmiechnął i powiedział: Moje dzieci pokonały Mnie, Moje dzieci pokonały Mnie” (s. 22). Uznał więc ich prawo do własnego sądu.

Gdy pierwszy raz czytałem tę opowieść, zachwyciła mnie i zdumiała. Bo to opowieść o ludzkiej niezależności w wydawaniu sądów, która paradoksalnie najgłębiej wiąże ludzi – ich refleksję, rozważania i postępowanie – z Bogiem i Jego Słowem. To sam Bóg daje nam prawo do dysputy, a nawet do kłótni z Nim samym. Paweł Śpiewak konkluduje, że wiedza płynąca ze studiowania Tory – Bożego słowa – musi opierać się na racjonalnych, ludzkich rozważaniach: „Tora nie jest w niebie. Pobożni Żydzi, za pośrednictwem swoich rabinów, biorą odpowiedzialność za Prawo i za swoje zobowiązania wobec Pana” (s. 23). Wolność, która pozwala na spór z samym Bogiem, jest równocześnie nakazem myślenia, nakazem szukania mądrości, która – jak pisze Autor – „rodzi się ze spotkania i wymiany poglądów. Jest usytuowana między ludźmi, w żywej wspólnocie”.

Wolność – wolność myślowych i duchowych poszukiwań, czy wręcz n a k a z poszukiwania sensu nierozzerwalnie spleciony ze studiowaniem Bożego Słowa – to jedna z podstawowych osi, które organizują midra-



szowe rozważania Śpiewaka. Jest to jednocześnie jedna z podstawowych zasad całej kultury judaizmu. Wobec tej wolności sam Bóg niejako „kapituluje”, pozostawiając przymierze i nadane raz prawa w rękach ludzi. Midraszowe rozważania Śpiewaka przeniknięte są tym dumnym duchem, który wзира z przytoczonej opowieści o sporze między rabinami i o ich reakcji na Boską ingerencję w dyskusję. Wiara religijna nie oznacza tu umysłowego podporządkowania się jakimś gotowym formułom. Wręcz przeciwnie: im wiara silniejsza, tym bardziej odważna w podejmowaniu dyskusji – choćby nawet z samym Bogiem. Midraszowe rozważania są swego rodzaju manifestem duchowej i umysłowej odwagi i niepodległości.

Trudno nie odnieść tego do tradycji wyznaczającej polskie „tutaj”. Nasza tradycja religijna jest tradycją katolicką, która mimo rewolucyjnych poczynań Soboru Watykańskiego II wciąż strzeże prawowitości religijnych myśli i przeżyć. Być może zresztą chodzi tu nie tyle o dogmatyczne zasady, ile o to, że instytucjonalnie wyznaczana i strzeżona jest właściwa interpretacja religijnego przekazu. Tym większe wrażenie robią na czytelniku referowane przez Autora rozważania rabinów, twórców midraszy, w których refleksja i namysł nad sensem przekazanych Bożych słów łączy w sobie niepodległość ludzkiego rozumu z niezmiernym, czułym szacunkiem wobec Słowa i jego Dawcy. Niepodległość i wolność połączone są z ogromną troską o wierność przekazowi. Tej odpowiedzialnej wierności sprzyja właśnie dyskusja, wspólne snucie rozważań, a nawet spór o właściwą interpretację.

Serce i umysł w poszukiwaniu mądrości

Znaczenie namysłu nad przekazem biblijnym wiąże się z ogromnym szacunkiem dla myślenia. Ale refleksja ta nie jest refleksją z i m n a, pozbawioną uczuć. Można powiedzieć, że najbardziej intelektualne rozważania na temat konsekwencji przyjętych tez wynikają z umiłowania danego nam Słowa. Piszę „nam”, bo przecież znaczna część Tory, o której pisze Śpiewak, jest też częścią chrześcijańskiej, katolickiej Biblii.

Midrasze pokazują, jak dalece serce i rozum powiązane są ze sobą w dziele poszukiwania mądrości. Mądrość wyrasta z serca i do serca przemawia, ale czyni to w zaskakująco inny sposób, niż dzieje się to w polskiej tradycji. Mojej lekturze rozważań midraszowych Pawła Śpiewaka często towarzyszyła myśl, że żydowska tradycja inaczej rozwiązuje dylemat, który w polskiej tradycji zapisał się arcysławnym wersem prze-



ciwstawiającym mędrca oko i patrzenie sercem. Opozycja „uczuć” i „rozumu” nie jest, rzecz jasna, czymś charakterystycznym tylko dla Polski: w mniejszym lub większym stopniu dotyczy tradycji europejskiej, zwłaszcza tej romantycznej. I nie tylko w Polsce konsekwencje tego przeciwstawienia niechlubnie odcisnęły się na dziejach kultury. Przeciwwstawienie „prawdy rozumu” i „prawdy uczuć” może – z jednej strony – prowadzić do cynizmu, a z drugiej – do równie niebezpiecznej dla uczuć religijnych sentymentalnej czułości.

Midrasze Śpiewaka nie pozostawiają wątpliwości: niepodległość sądzienia zanurzona w interpretacyjnej debacie chroni przed religijną czułością. Nieraz zresztą jesteśmy poddani straszliwej próbie uczuć. Na przykład wtedy, gdy stajemy – wraz z żydowskimi interpretatorami – u podnóża góry Moria. Wspinają się tam Abraham ze swym jedynym synem Izaakiem, synem-obietnicą. Abraham ma zgodnie z rozkazem Boga złożyć swego jedynaka w ofierze. Anioł powstrzymuje cios wzniesionego nad dzieckiem noża...

Wątek ten jest jednym z ważniejszych w refleksji autora książki, pojawia się bowiem nie tylko w rozważaniach poświęconych temu fundamentalnemu fragmentowi Tory. Autor pokazuje, jak tę scenę, wprowadzając uważnego czytelnika w konsternację, analizowała żydowska tradycja. Autor sam dokłada do wielowiekowej refleksji własną cegiełkę. Przywołuje słynne rozważania Kierkegaarda, który uznał, że sytuacja Abrahama jest niemożliwa do pojęcia, bo gwałci podstawowe ludzkie uczucia i napawa grozą. Przynajmniej on, Kierkegaard, odmawia możliwości wczucia się w taką sytuację. Nie do końca zgadzam się tu ze Śpiewakowym odczytaniem intencji duńskiego filozofa, ale to sprawa drugorzędna. Najważniejsze jest to, że żydowska refleksja nijak nie mogła i nie chciała pominąć wczuwania się w sytuację Abrahama. I nie tylko Abrahama: położenie i doświadczenie Izaaka jest równie ważne (Kierkegaard całkiem je pomija). W dodatku najnowsze, XX-wieczne dzieje Żydów podsuwały porażające analogie między położeniem narodu żydowskiego a biblijną sytuacją i Abrahama, i Izaaka. Nakaz poszukiwania sensu Bożego przesłania płynął nie tylko z wewnętrznych pragnień: dramatyczne dzieje Izraela i sam żydowski los ten nakaz uzasadniały i wzmacniały, zarazem broniąc Żydów przed popadaniem w sentymentalizm.

Dwoistość oblicza Boga w obu Testamentach

Ale rozważania o sytuacji Abrahama, które odgrywają tak ważną rolę w opowieściach Śpiewaka, stanowią zarazem kolejne fundamentalne



odniesienie do „polskiego tutaj”. Sytuacja na wzgórzu Moria jest równie dramatyczna jak ta na wzgórzu Golgoty. Wydarzenia, które dokonały się na obu wzgórzach, ukazują rzeczywistość relacji Boga z człowiekiem. Miłość Boga nie jest łatwa, w niczym nie przypomina czułościowych wzruszeń, można nawet powiedzieć, że jest twarda, choć nagradza i owocuje niezwykłymi dziełami. Najpierw owocuje ostatecznym powstaniem Izraela, narodu wybranego, potem – Zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa: kamieniem węgielnym nowej religii.

W obu opowieściach ujawnia się też dwoiste oblicze Boga: raz Tego, który wysłał anioły, abyś – jak mówi psalmista – „stopy nie uraził o kamień” (Ps 91), a raz Tego, który każe podnieść rękę na syna-obietnicę, syna-spełnienie marzeń. Albo też – jak wierzy chrześcijanin – na Tego, który jest Jego własnym Synem.

Wpłatom w rozważania Pawła Śpiewaka wątek chrześcijański nie bez kozery. Sądzę, że Autor świadomie buduje niektóre wątki swych rozważań w odniesieniu do tradycji katolickiej czy w ogóle chrześcijańskiej. Jednym z najważniejszych wątków, których nie można było pominąć w rozważaniach dotyczących Abrahama, jest wspomniany już problem dwoistości obrazu Boga w ludzkim doświadczeniu. Kierkegaard wyraził całą grozę i zgrozę tego doświadczenia. W polskiej tradycji mamy wspinała, acz mało znane rozważania Karola Konińskiego, w których obsesyjnie powracał wątek Boga miłosiernego, współczującego nachylonego nad każdą istotą, i Boga groźnego, bezwzględного, nakazującego czynienie rzeczy niemal nie do przyjęcia. W rozważaniach katolickich czy, szerzej, chrześcijańskich pojawia się pewien trop refleksji religijnej, przyjmującej postać przeciwstawienia dwóch Przymierzy i dwóch Testamentów: Starego, opartego na żydowskiej Torze, i Nowego, zbudowanego na ewangelii Jezusa Chrystusa. Groźna twarz Boga jest identyfikowana z Bogiem Starego Przymierza, Bogiem judaizmu, surowym Jahwe, a twarz miłosierna, współczująca – z Bogiem Nowego Przymierza, Bogiem Synem, założycielem chrześcijaństwa. U Konińskiego myśl taka – jeśli nawet ze znakiem zapytania – jest wyraźnie obecna.

Midraszowe rozważania Śpiewaka, które przerzucają metaforyczny pomost między górą Moria a wzgórzem Golgoty, ukazują, że owa dwoistość oblicza Boga, ważna w refleksji chrześcijańskiej, obecna jest tak naprawdę codziennie w życiu każdego człowieka wierzącego w Twórcę Biblii – zarówno chrześcijanina, jak i Żyda. Więcej: to nie dopiero przekaz Ewangelii wywołuje owo dręczące zadziwienie nad dwoistością obrazu Boga, dobrego, a dopuszczającego niezrozumiałe zło. To dręczące



zadziwienie jest jednym z ważniejszych wątków midraszowych refleksji. Autor książki pokazuje, jak w przekazie Tory zmieniają się słowa określające Nienazywalnego. Raz obrazują Boga miłosiernego, kiedy indziej – Boga rozkazującego i sądzącego.

Ten wątek rozważań Śpiewaka godny jest podkreślenia. Pokazuje on bowiem zasadniczą wspólnotę istotnych elementów doświadczenia religijnego Żydów i chrześcijan. Dręcząca zagadka obecności zła w świecie, który Bóg stworzył jako dobry, zadziwiająca dwoistość Boga w ludzkim doświadczeniu i nieodparta potrzeba ludzkiego zmierzenia się z tymi zagadkami – to najgłębiej wspólna warstwa religijnego przeżycia i religijnej refleksji obu religii. Rozważania Śpiewaka skłonny jestem zinterpretować jako propozycję wobec polskiego „tutaj”, w którym dokonuje się jego własna, odautorska refleksja. Jest to propozycja innego spojrzenia na judaizm, na żydowskie studia i myśli o Torze będącej wspólnym rdzeniem wiary. Autor na wstępie mówi wprost, że w teologii i szerokiej refleksji religijnej katolicyzmu i całego chrześcijaństwa dominuje perspektywa chrystologicznego czytania Starego Testamentu. Najważniejsza jest taka analiza i taka interpretacja, jakiej prototyp zawiera choćby List do Hebrajczyków św. Pawła, a więc czytanie sensu Tory jako zapowiedzi pojawienia się Mesjasza – Jezusa. Sytuacje biblijne to jakby prototypy sytuacji i nauk ewangelicznych, a wedle tradycyjnej teologii – prefigury „prawdziwego” Przymierza i zbawienia za sprawą Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa.

Zaproszenie do wspólnoty

Współczesna refleksja chrześcijańska nad dziedzictwem Słowa biblijnego uległa rozszerzeniu, pogłębieniu, włączyła się w studia historyczne, literackie, filozoficzne, ale mimo wszystko w teologicznie „poprawnej” refleksji wciąż bazuje na odczytywaniu Starego Testamentu z punktu widzenia Nowego. Dlatego też „midraszowanie” Śpiewaka stanowi propozycję innego spojrzenia na wspólne dziedzictwo Słowa. Książka Śpiewaka jest z jednej strony prezentacją wielkiej, żydowskiej tradycji biblijnej refleksji, a z drugiej – zaproszeniem do wejścia w nią i poznania. Jeden i drugi zamysł ma – według mnie – niezwykle doniosłe i wręcz symboliczne znaczenie. Z jednej strony wprowadza w polski język i w polską tradycję rdzennie żydowską refleksję, stanowiącą jądro kultury judaizmu. Rozważania Śpiewaka o Talmudzie są zaproszeniem „tych tutaj” żyjących do wspólnego „midraszowania”. Zaproszenie to



jakby otwiera przed nami wielowiekowy skarbiec żydowskiej mądrości, pragnąc pokonać ciężącą na wspólnej historii polsko-żydowskiej wewnętrzną obcość i jakby osobność historii polskiej i historii żydowskiej.

Z drugiej strony wielkoduszne zaproszenie do wspólnego „midraszowania” i namysłu nad Torą-Biblią nie rezygnuje ani trochę z zaznaczenia swoistości i odrębności, z zarysowania odmienności obu tradycji. Tkwi w tej wielkodusznej propozycji także duma z dorobku własnej, żydowskiej kultury. I trudno nie zauważyć, że to dumne zaproszenie do wspólnego nachylenia się nad Słowem przeciwstawia się lekceważeniu i wrogiej nieprawdzie na temat żydowskiej tradycji, jaka wciąż rozpowszechniana jest w naszym polskim „tutaj”, jakże często „tutaj” katolickim. Przecież prawdą jest, że w przykościelnych kioskach wciąż można kupić książki, w których wypisuje się horrendalne i pełne wrogości kłamstwa na temat żydowskiej tradycji, a zwłaszcza Talmudu – tego pierwszego zapisu „drugiej Tory”, jak mówi nasz autor – Tory złożonej właśnie z przepowiedni, z midraszowych refleksji nad Słowem.

Midrasze Pawła Śpiewaka wprowadzają żydowską refleksję, a tym samym i żydowską kulturę w tkanę „polskiego tutaj”, jako coś żywego. Wierzę głęboko, że ta obecność jest i będzie znacząca. Po pierwsze bowiem, umacnia w polskiej kulturze, również tej religijnej, to wszystko, co sprzyja otwartemu i życzliwemu stosunkowi do żydowskiej obecności we wspólnych dziejach i do tego, co obydwie tradycje wzajemnie sobie zawdzięczają. Po drugie, prezentując się dumnie i otwarcie polskim, często uprzedzonym oczom, działa na rzecz rozszerzenia polskiego spojrzenia, zachęca do jego zmiany. Jest wezwaniem do zobaczenia tej głębszej wspólnoty wynikającej z miłości do wspólnego Boga Ojca i jego Słowa.

„Midraszowanie” Pawła Śpiewaka jest nie tylko szukaniem sensu i interpretowaniem Słowa, jest także zachwytem nad Słowem. Nie bez powodu podkreśla to sam Autor, przypominając, że pochodzi z rodziny poetów. I nie bez powodu przypomina swą matkę, Annę Kamieńską, poetkę katolicką, ale zarazem budującą w swej twórczości pomost między tradycją żydowską a chrześcijańską. Dziwnie płaczą się ludzkie losy, bo oto przed laty autor tej książki o midraszach wprowadzał mnie w wielki świat religii chrześcijaństwa. Teraz, wyszedłszy ku starszej tradycji swego rodzinnego dziedzictwa, wprowadza mnie w świat religii żydowskiej. Ale zaprasza nie tylko mnie, zaprasza nas wszystkich – aby dwie tradycje, od wieków powiązane, a jednocześnie osobne, mogły zawrzeć nowe przymierze, zamieniając nienawiść i podejrzliwość w szacunek



wobec różnic, szacunek, za którym dostrzec można to, co służy wspólnemu zachwytowi nad danym nam Słowem Jedyne Boga.

IRENEUSZ KRZEMIŃSKI, ur. 1949, prof. dr hab., wykładowca socjologii UW. Członek Zarządu Polskiego PEN Clubu. Wydał m.in.: *Solidarność. Projekt polskiej demokracji* (1997), *Co się dzieje między ludźmi* (1999).

Ks. Piotr Rygula

**„Osobiste
spojrzenie na
Hiszpanię”**

José María Aznar,
*Ocho años de gobierno.
Una visión personal de España,*

Editorial Planeta 2004

Pomimo widocznej poprawy sytuacji gospodarczej, spadku bezrobocia oraz wzrostu znaczenia Hiszpanii na arenie międzynarodowej, w wyborach z 14 marca 2004 roku dotychczasowy gabinet poniósł porażkę. Co skłoniło Hiszpanów do podjęcia decyzji o zmianie rządu? Czy był to ból, przerażenie i lęk przed możliwością następnych zamachów, podobnych do tego z 11 marca w Madrycie? A może na wynik tych wyborów wpływ miały jeszcze inne zdarzenia, na których wyjaśnienie przyjdzie nam poczekać?

Ciekawy punkt widzenia na wydarzenia ostatnich lat, w tym także na okres od zamachu do wyborów, przynosi nam książka byłego premiera José Maríi Aznara, zatytułowana *Ocho años de gobierno. Una visión personal de España*, czyli „Osiem lat rządów. Osobiste spojrzenie na Hiszpanię”. Prezentacja książki odbyła się 3 maja 2004 roku w Internadero de Arganzuela, jednym z głównych centrów spotkań towarzyskich i życia kulturalnego mieszkańców Madrytu. Pozycja ta ukazała się w księgarniach trzy dni później i w krótkim czasie stała się jedną z najlepiej sprzedających się publikacji.

Jon Juaristi, znany poeta, dyrektor Biblioteki Narodowej i profesor literatury na Uniwersytecie Kraju Basków (Universidad del País Vasco), stwierdził, iż Aznar „pisze i mówi to, co myśli. Mógł czasami popełnić



błąd, ale nigdy nie kłamał”. Juaristi wyznaje: „Cieszę się, że mogę to powiedzieć teraz, gdy wzmaga się kampania pomówień przeciwko niemu, prowadzona przez tyle urażonych środowisk”. Mówiąc te słowa, Jon Juaristi był wyrazicielem postawy dużej części hiszpańskiego społeczeństwa. Ale byli też tacy, którzy dzień przed wyborami oskarżali Aznara i jego rząd właśnie o kłamstwo. Co sprawiło, że były premier tak różnie odbierany jest w hiszpańskim społeczeństwie, z jednej strony spotykając się ze słowami szacunku i zaufania, a z drugiej – z brakiem przychylności czy wręcz agresją?

Droga do pałacu Moncloa

Uchwalenie konstytucji w 1978 roku – w trzy lata po śmierci generała Franco – zakończyło okres transformacji politycznej, w czasie której dawny system zastąpiony został przez nowe, demokratyczne instytucje. W gospodarce przełom lat 70. i 80. był dla Hiszpanii bardzo trudny. W latach 1979-1982 w kraju przybyło milion bezrobotnych, a inflacja sięgnęła 14 procent. Przed wyborami z 1982 roku plakaty propagandowe socjalistów zachęcały: „Głosuj za zmianą”. Zapowiadano budowę państwa dobrobytu w mających nadejść „stu latach uczciwości i stanowczości”. Duża część Hiszpanów uwierzyła przedwyborczym obietnicom Hiszpańskiej Partii Socjalistycznej (PSOE): 800 tysięcy nowych miejsc pracy, powołanie uczciwego rządu, referendum w sprawie przystąpienia do NATO. Na fali entuzjazmu i nadziei wybory z 1982 roku wygrała PSOE, ciesząc się przez siedem następnych lat posiadaniem większości absolutnej w parlamencie.

W polityce zagranicznej nowy rząd Felipe Gonzalesa starał się zatrzeć dwuznaczną dla wielu przeszłość epoki frankistowskiej. Jeszcze przed wstąpieniem do Unii socjaliści obrali kurs proeuropejski. We wrześniu 1983 roku Gonzales spotkał się z Mitterrandem w celu omówienia zasad pełnej współpracy z Francją, a zbliżenie z Bonn przyspieszyło proces integracji z EWG. W Hiszpanii istniał jednak także kurs proamerykański, odziedziczony po zmarłym generale Franco, który utrzymywał z zaatlantyckim mocarstwem przyjazne stosunki. Do tego wszystkiego należy dodać jeszcze mocno zakorzenioną w hiszpańskiej tradycji tzw. perspektywę proatlantycką, przejawiającą się w przychylniej postawie Hiszpanii i Hiszpanów wobec dawnych – w szczególności własnych – kolonii na kontynencie amerykańskim, stanowiących dzisiaj niezależne państwa.



W latach 80. Pakt Atlantycki był Gonzalesowi potrzebny nie tylko w celu zmodernizowania armii, ale także do jej zdemokratyzowania. Problemem pozostała jednak przedwyborcza obietnica: „Nie wstępujemy do NATO”. Gonzales zamroził więc proces integracji Hiszpanii ze strukturami sojuszu, ale nie podjął żadnych kroków zmierzających do wycofania się z niego. Usiłując wywiązać się z obietnic, w marcu 1986 roku rząd przeprowadził referendum na temat przynależności do Paktu. Jego wynik przesądził jednak o pozostaniu w NATO.

Iberyjski dylemat, zrodzony w okresie kolonialnej potęgi XVI wieku – a więc czasie, kiedy to do Hiszpanii należała m.in. Portugalia, ziemie dzisiejszych południowych Włoch, Niderlandy, ale także ogromne posiadłości za oceanem – nadal pozostawał nierozstrzygnięty. Hiszpańska polityka ciągle znajdowała się na rozdrożu, z którego spoglądała w dwóch kierunkach: na leżącą za Pirenejami Europę oraz na zamorskie kontynenty Ameryki.

Dużo bardziej skomplikowana od zagranicznej pozostawała jednak sytuacja wewnętrzna kraju. Do niewątpliwych sukcesów rządu Felipe Gonzalesa należy zaliczyć wysunięcie się Hiszpanii na czwarte miejsce w Europie pod względem liczby uczących się dzieci i młodzieży oraz zduszenie inflacji do 10 procent. Partia socjalistyczna wygrała wybory jako ugrupowanie lewicowe, obiecując przed wyborami wzrost dobrobytu i zmniejszenie różnic społecznych. Tymczasem prowadzona polityka antyinflacyjna przy równoczesnym zwiększaniu wydatków publicznych miała swoją cenę. Rząd stanął przed koniecznością zwolnień pracowniczych z niewydajnych zakładów przemysłu stalowego i stocznioowego. W latach 1982-1985 bez pracy pozostawało aż 21 procent społeczeństwa aktywnego zawodowo. Trudno się więc dziwić, że w takich okolicznościach PSOE zaczęła przeżywać ostry kryzys tożsamości. W trakcie manifestacji pierwszomajowych w 1985 roku z ust Marcelino Camacho, legendarnego przywódcy Comisiones Obreras, usłyszano: „Ten rząd zajmuje się gospodarczymi złudzeniami. Nigdy jego polityka nie była tak antyspołeczna”.

Mimo pogarszającego się wizerunku partii socjaliści wygrali kolejne wybory (1986), a Felipe Gonzales zwykł był w tym czasie mówić: „Moim problemem jest brak opozycji”. Panoramę polityczną zmieniły dopiero następne, przyspieszone wybory z października 1989 roku. Na scenie pojawiła się nowa partia prawicy Partido Popular (PP), kierowana przez młodego José Marię Aznara.

Pomimo niewątpliwego wzrostu gospodarczego, w kraju ciągle rosło bezrobocie, które w drugiej połowie lat 80. osiągnęło 24 procent.



Pojawili się szukający pracy obcokrajowcy, a lewą stroną sceny politycznej wstrząsały afery korupcyjne sięgające najwyższych szczebli PSOE i sprawującego władzę gabinetu. W rządach autonomicznych przejmowano reguły gry obserwowane na górze, co dodatkowo potęgowało poczucie wszechobecności korupcji w oczach zwykłego obywatela. W kraju wzrastała liczba tzw. *nuevos ricos* (nowych bogatych). Szybko minęła też radość i duma Hiszpanów z Wystawy Światowej w Sewilli oraz igrzysk olimpijskich w Barcelonie (1992), pozostawiając niemałe koszty do spłacenia.

„Kroplą dopełniającą kielich goryczy” stały się oskarżenia o nielegalne działania służb specjalnych. W 1994 roku wyszło na jaw istnienie tzw. Antyterrorystycznych Grup Wyzwolenia (GAL). Utworzono je z funkcjonariuszy służb bezpieczeństwa, za zgodą ministra spraw wewnętrznych José Barrionuevo, zaufanego człowieka premiera Gonzaleza, a ich zadanie miało polegać na eliminacji współpracowników ETA. W latach 1983-1987 z rąk tej formacji zginęło 27 osób, z których część – jak się później okazało – nie miała powiązań z baskijskim terroryzmem. Dodatkowo, w 1995 roku opinię publiczną zbulwersowało ujawnienie tego, że wywiad wojskowy zakładał podsłuch w mieszkaniach wielu znanych publicznie osób; podsłuch założono nawet królowi.

Trudno się dziwić, że w tych okolicznościach socjaliści przegrali wybory parlamentarne w marcu 1996 roku, a Felipe Gonzales musiał opuścić pałac Moncloa, siedzibę każdorazowego premiera Hiszpanii. Tryumf odniosła Partia Ludowa (Partido Popular), chociaż rozmiary zwycięstwa nie były takie, jakich się spodziewano: 38,5 procent dla PP i 37,5 procent dla PSOE. José María Aznar ogłosił program zmierzający do naprawy gospodarki i w konsekwencji do zmniejszenia bezrobocia. Zdawał sobie sprawę, iż zwycięstwo wyborcze zawdzięcza nie tyle za sługom własnym czy swojej partii, ile raczej błędom poprzedników. Hiszpańskie społeczeństwo, które na początku lat 80. zagłosowało „za zmianą” i oczekiwało obiecywanych przed wyborami z 1982 roku „stu lat uczciwości i stanowczości”, czuło się oszukane. Aznar wiedział, że po latach korupcji ludzie pragną uczciwości i przejrzystości w polityce i gospodarce.

W krótkim czasie nowy gabinet ograniczył znacznie wydatki publiczne, co doprowadziło do protestów pracowników przede wszystkim sfery budżetowej. Jednak w tym samym okresie spadła inflacja, zmniejszyło się bezrobocie i zmalała liczba afer korupcyjnych. Kolejne wybory nie pozostawiały wątpliwości. Pomimo zastrzeżeń społeczeństwo zaak-



ceptowało politykę Partii Ludowej. Kolejne cztery lata przyniosły z sobą wzrost koniunktury gospodarczej, dalszy spadek bezrobocia, sukcesy w walce z terrorystyczną organizacją ETA, a także wzrost prestiżu Hiszpanii na arenie międzynarodowej.

Oczami Aznara

Aznar wiedział, że nie posiada medialnego charyzmatu Felipe Gonzalesa. W swojej książce sam przyznaje, że sprawia czasami wrażenie osoby „suchej”, szczególnie w czasie publicznych wystąpień. „Co zrobić – pisał – taki po prostu jestem. Nie przywiązywałem wagi do mojego wizerunku. Wręcz odwrotnie, zainteresowanie wyglądem, robieniem wrażenia powodowały we mnie wewnętrzny opór”.

Kiedy zaczynał swoją karierę w Partii Ludowej mówiono o nim, że nie ma charyzmatu lidera. Teraz, kiedy opuszczam fotel premiera – konstatuje – uważają mnie za archetyp przywódcy. Zaraz też dodaje: „Jeśli przewodzenie ludziom idzie w parze z osiągnięciami, które większość uważa za sensowne, rola przywódcy z biegiem czasu nie maleje, ale rośnie, czy to ze względu na prowadzoną przez lidera politykę, sposób, w jaki się ją prowadzi, czy też ze względu na prezentowaną przez niego postawę moralną”.

Generalnie – pisze dalej – brakuje w dzisiejszych czasach przywódców posiadających własne, mocne przekonania. „Współczesne społeczeństwa są społecznościami otwartymi, różnorodnymi, a ludzie żyją w sytuacjach dla siebie nowych, w których muszą podejmować decyzje na własną odpowiedzialność. Wcześniej nie istniała potrzeba takich decyzji, ponieważ świat rządził się określonymi zwyczajami, tradycją. Dziś konieczne jest posiadanie punktów odniesienia i zachowywania tego, w co się wierzy. Jedyne, na co prawdziwy przywódca nigdy nie może sobie pozwolić, to tworzenie klimatu niepewności, braku stabilizacji, spokoju”.

Wielkimi przywódcami, według Aznara, są ci, którym udaje się zmienić świat, oczywiście na lepszy. Przywódcą, który najbardziej mu imponuje, jest Jan Paweł II. Pisze o nim:

Jest człowiekiem skoncentrowanym całkowicie na swoim zadaniu, który wie, co chce powiedzieć, i posiada wewnętrzną siłę, aby tego bronić, opierając się największym nawet burzom. Ma w sobie zdolność, odwagę i determinację kontynuowania rozpoczętego dzieła. Stąd też bierze się ta niesamowita umiejętność mobilizacji.



Jako przykład charyzmatycznego przywódcy podaje także Churchilla, który w czasie drugiej wojny światowej potrafił wzbudzić w ludziach ducha wytrwania w warunkach ekstremalnie trudnych

i zrobił to na fundamencie wartości moralnych, wartości historycznych narodu angielskiego, w które sam wierzył. (...) Człowiek sprawdza się jako przywódca w sytuacjach trudnych, kiedy zdolny jest pozostać przy swoich przekonaniach. Ja znalazłem się w takiej sytuacji jeszcze przed wygranymi wyborami, w momencie kiedy postanowiliśmy przeciwstawić się terroryzmowi i wszystkim tym, którzy go popierają.

Pomimo ogólnej akceptacji dla polityki rządu i sympatii dużej części społeczeństwa dla osoby premiera masowe wręcz protesty budziła decyzja Aznara o wysłaniu wojsk do Iraku. Hiszpanie, zaczynający cieszyć się z owoców sukcesu ekonomicznego, nie chcieli brać udziału w interwencji zbrojnej. Czując się coraz bardziej pełnowartościowymi Europejczykami, z innej perspektywy zaczęli spoglądać na zamorską Amerykę. Premier tymczasem nadal pozostawał na tradycyjnej pozycji Hiszpana, pragnącego z dumą patrzeć równocześnie za Pireneje i za ocean. Nie zamierzał ugiąć się pod presją marszów ulicznych i opinii lansowanych w środkach masowego przekazu.

W swojej książce pisał:

Jednym z problemów współczesnych liderów nie jest wcale to, że zwracają mało uwagi na opinie wyrażane przez swoje narody, ani to, że słuchają ich za bardzo. Problem pojawia się wtedy, gdy ponad odpowiedzialność rządu za to, co może się stać, stawia się model polityki opartej na wynikach sondaży czy chęć zyskania popularności w danej chwili. (...) Decyzji nie wolno podejmować pod presją mediów lub sondaży. (...) Zawsze szanowałem osoby zdolne do powiedzenia i wytrwania przy tym, w co wierzą, nawet gdy się z nimi nie zgadzałem.

W Hiszpanii znana była przyjaźń rodziny Aznarów z państwem Blair. „Przyjaźń z Tonym Blairem – wyznał później premier – była czymś łatwym. To kwestia pokoleniowa, jesteśmy w tym samym wieku. Podczas jego pierwszej wizyty w Hiszpanii w czasie świąt wielkanocnych w 1997 roku nawiązała się między nami osobista przyjaźń. Przyjaźniliśmy się i szanowali. Ale nie bez znaczenia były też inne kwestie, o charakterze bardziej ogólnym. Zawsze byłem zwolennikiem polityki atlantyckiej i wierzyłem w sojusz atlantycki. W tym zgadzałem się w zupełności z polityką Wielkiej Brytanii, gdzie opcja atlantycka jest jeszcze bardziej widoczna”.



Wspominając pierwszą po wyborach podróż Georga W. Busha do Europy, Aznar pisze:

Nie była to Wielka Brytania, Francja ani Niemcy. Rozpoczął swoją europejską podróż w Madrycie. Jego zaangażowanie w walkę z terroryzmem było całkowite. A do 11 września miały upłynąć jeszcze miesiące. Hiszpańska para królewska była pierwszą spośród głów państwa, które odwiedziły Stany Zjednoczone po jego wyborze na prezydenta. Bush zawsze posiadał niezwykle wyuczucie znaczenia kultury hiszpańskiej i latynoskiej w USA i w świecie. (...) Podzielał jego pogląd, że w sytuacji, w której żyjemy, potrzeba silnego przywództwa, opartego na stałych wartościach, zdolnych pociągnąć całe społeczeństwo. (...) I nie chodzi tylko o 11 września. (...) Oczywiście z perspektywy Europy jest to trudne do zrozumienia. Tutaj to prawie tabu. Podczas rozmowy z Bushem zażartowałem, że u Europejczyków udało mu się stworzyć obraz własnej osoby gorszy, niż miał Reagan.

Wojna i przegrane wybory

Zanim podjął decyzję o wysłaniu wojska do Iraku, Aznar skontaktował się z przywódcą opozycji. Píše o tym tak:

zaoferowałem taką samą współpracę, jaka istniała pomiędzy rządem socjalistycznym a naszą opozycją w czasie pierwszej wojny w Zatoce i w czasie interwencji w byłej Jugosławii. Zadzwoiłem do José Luisa Rodríguez Zapatero i powiedziałem mu, że w 1990 roku, kiedy Irak zaatakował Kuwejt, ja byłem liderem opozycji (...) Teraz PSOE, będącej w opozycji, przypadła ta sama rola. Wy tłumaczyłem mu powody, dla których podjąłem taką decyzję. (...) Rodríguez Zapatero nie chciał zaakceptować mojego punktu widzenia i wtedy właśnie partię PSOE, Izquierda Unida (...) złamały porozumienie, które zawsze istniało w kwestiach polityki zagranicznej.

Sytuacja, w jakiej znalazło się ugrupowanie Aznara, była niewątpliwie trudna. Manifestacje na ulicach, burzliwe debaty na forum parlamentu, a na dodatek incydenty w siedzibach partii. Były premier pisał: „Było wiele przemocy. Każdego dnia zdarzały się ataki na siedziby Partido Popular, wybuchy nienawiści w stosunku do członków ugrupowania i rządu. Była to taka mieszanina presji ulicy i agresji.

Z biegiem czasu sytuacja zmieniała się jednak ponownie na korzyść PP, a sondaże wskazywały na odzyskiwanie zaufania obywateli. Wyniki badań przedwyborczych jeszcze na początku marca 2004 roku jako zwyciężcę wskazywały Partię Ludową. Premier przekonywał, że Hiszpania nękana od lat przez terroryzm, odnosi w ostatnim czasie znaczne sukcesy w walce z baskijską organizacją ETA przede wszystkim dzięki współ-



pracy z innymi państwami. Skoro otrzymujemy pomoc w zmaganiach z terroryzmem – podkreślał – sami również powinniśmy pomóc tym, którzy tej pomocy potrzebują. Wielu Hiszpanów, stykających się na co dzień z zamachami separatystycznych ugrupowań baskijskich, przyjęło punkt widzenia Aznara, dla którego terroryzm czy to w kraju, czy poza jego granicami pozostawał rzeczywistością nie do zaakceptowania. Niektóre stacje telewizyjne zaczęły nawet przedstawiać udział hiszpańskich sił zbrojnych w konflikcie z Irakiem jako misję wojskową, podobną do tej w Jugosławii czy w niektórych państwach Ameryki Łacińskiej.

W wyniku tragicznych zamachów z 11 marca 2004 roku Hiszpanie spojrzeli jednak na świat inaczej. Madryt, a wraz z nim cała Hiszpania pogrążyły się w bólu. Środki masowego przekazu transmitowały najpierw samą akcję ratunkową, a później uroczystości pogrzebowe i uliczne manifestacje. Pomiędzy poszczególnymi relacjami dziennikarze, publicyści snuli domysły, powtarzając: „chcemy wiedzieć, kto to zrobił”. Rządzący i opozycja zdawali sobie sprawę z jednej rzeczy: jeśli zrobili to ludzie ETA, ujawnienie tego pomoże wygrać wybory będącej u władzy Partii Ludowej walczącej z baskijskim separatyzmem. Jeśli zamachu dokonali ekstremiści islamscy, w oczach opinii publicznej wina za śmierć przypisana zostanie prawdopodobnie obecnemu gabinetowi, który podjął decyzję o udziale w wojnie w Iraku.

Trudno stanowczo stwierdzić, od kiedy i z jakim prawdopodobieństwem wiadano, kto spowodował śmierć tylu niewinnych ludzi. Od zamachu do wyborów minęły przecież zaledwie trzy dni, a śledztwo było w toku. W dzień zamachu, na jednej z pierwszych konferencji prasowych przedstawiciel rządu stwierdził, iż głównym podejrzanym jest separatystyczna organizacja ETA. Ze względu na dotychczasowe poczynania tego ugrupowania oświadczenie to nikogo nie zdziwiło. Zaznaczono, że w śledztwie bierze się pod uwagę także inne ewentualności. Dzień przed wyborami ten sam przedstawiciel rządu mówił już wyraźnie, iż coraz więcej wskazuje na to, iż sprawcami zamachu było, na razie bliżej nieznanne, ugrupowanie islamskie. W noc przed wyborami, przed niektórymi siedzibami rządzącej Partido Popular widać było grupy ludzi domagających się ujawnienia sprawców zamachu sprzed niecałych trzech dni. Na transparentach widniały napisy przeciwko wojnie w Iraku. Wszystko to działo się na kilka godzin przed otwarciem lokali wyborczych. Aznar pisze:

Szef kampanii wyborczej socjalistycznego kandydata na stanowisko premiera (...) powiedział w środkach masowego przekazu, w nocy z 13 na 14 mar-



ca, że rząd kłamał. Po udowodnieniu, że te poważne oskarżenia były nieprawdziwe, osoby, które świadomie złamały prawo wyborcze (...), mają obowiązek udowodnić, że wysuwane oskarżenia nie zawierały fałszywej interpretacji ówczesnej sytuacji; sytuacji, którą osoby te doskonale znały.

W jednym ze swoich publicznych wystąpień premier stwierdził: „Terroryzm islamski działa już w Europie od jakiegoś czasu, a po 11 marca jego aktywność przybierze na sile, jeśli damy mu znak naszej słabości”.

Pomimo dobrej sytuacji gospodarczej i ciągle malejącego bezrobocia w wyborach na następne cztery lata Hiszpanie opowiedzieli się za ugrupowaniem pozostającym od ośmiu lat w opozycji. Niewątpliwie wpływ na podjętą przez nich decyzję miały tragiczne wydarzenia i emocje z nimi związane. Do urn ludzie szli przecież prawie bezpośrednio z uroczystości pogrzebowych. Poza tym obraz Aznara – polityka, z którym można było się nie zgadzać, ale którego szanowano za skuteczność polityki gospodarczej i umiejętność utrzymania dyscypliny w obozie rządzącym – został mocno nadszarpnięty. Oskarżenia zostały rzucone, a na wyjaśnienia nie było czasu.

W trakcie prezentacji swojej książki Aznar mówił: „Nie staram się, aby wszyscy zgadzali się ze mną w kwestiach politycznych. Polityka ostatnich ośmiu lat nie była nastawiona na szukanie jedności i uznania. Ale kierowały nią szacunek dla danego słowa, godność osobista i prawda”. Czas pokaże, jak ocenią postać swojego byłego premiera sami Hiszpanie.

5 maja Mariano Rajoy, nowy przewodniczący Partido Popular poprosił o zwołanie komisji parlamentarnej w celu wyjaśnienia wszystkich wydarzeń, jakie zaszły od czasu zamachu do dnia wyborów. Chcemy – stwierdził – aby poznano „prawdę o wszystkim, co wydarzyło się w Hiszpanii pomiędzy 11 a 14 marca”. Komisja zebrała się po raz pierwszy 27 maja. W założeniach prowadzone przez nią dochodzenie miało trwać dwa miesiące, z możliwością przedłużenia tego okresu.

Na temat prac komisji w ostatnich dwóch miesiącach w hiszpańskiej prasie ukazało się wiele różnych opinii. Wśród nich znalazła się wypowiedź przewodniczącego Partido Popular opublikowana w dzienniku „El Mundo” z 24 lipca 2004 roku. Rajoy proponuje w niej obecnemu premierowi dyskusję parlamentarną, która będzie okazją do tego, by zwerbalizować to, „czego nie było wolno powiedzieć i o co nie wolno było zapytać przedstawicielom PP w ramach prac komisji”. Z ironią zapytuje, dlaczego do tej pory nie udało się wyjaśnić, w jaki sposób doszło do zorganizowania w noc przedwyborczą licznych manifestacji przeciwko



prowadzonej przez rząd Aznara polityce zaangażowania Hiszpanii w konflikt z Irakiem. Zarzuca, że w ramach prac komisji „nie wolno było poświęcić nawet jednej minuty na wydarzenia, które rozegrały się w tę noc przed siedzibami PP w całej Hiszpanii, a oczywistym jest, że ludzie nie przychodzili tam przez przypadek”. Zastanawia się także, z jakiego powodu do tej pory nie ma przyzwolenia na przesłuchanie eks-ministra do spraw bezpieczeństwa. Sugeruje, iż powodem może być obawa przed powtórzeniem sytuacji z przesłuchań dyrektorów generalnych policji i gwardii cywilnej, którzy przyznali, że to nie przedstawiciele byłego rządu posługiwali się nieprawdą.

Widoczne staje się coraz bardziej, że wojna w Iraku przestaje być zasadniczym tematem przetargowym w toczącej się w mediach polemice pomiędzy dwoma orientacjami. Wojna ta jest już tylko jednym z wielu argumentów w sporze; sporze, którego głównym przedmiotem coraz wyraźniej staje się wiarygodność jednej i drugiej strony.

Czy poznamy prawdę o tragicznych wydarzeniach w Madrycie i ich ewentualnym wpływie na wynik wyborów czy może wydarzenia te pozostaną na zawsze owiane mgłą tajemnicy? Czy dojście do prawdy jest w ogóle możliwe, skoro dwie strony sporu postrzegają i interpretują te same fakty w sposób zupełnie odmienny? Czas pokaże... Niezależnie od tego książka Aznara z pewnością zasługuje na uważną lekturę, chociażby dlatego, że daje nam możliwość osobistego spojrzenia na Hiszpanię, oczami autora książki.

KS. PIOTR RYGULA, ur. 1966, doktor prawa kanonicznego na Universidad de Navarra w Hiszpanii, wykładowca na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji oraz na Wydziale Teologii Uniwersytetu Śląskiego, obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach.



FUNDACJA
ŚWIĘTEGO
MIKOŁAJA

GRUNT TO RODZINA

Czy słyszałeś o rodzinnych domach dziecka?

Tworzą je ludzie o wielkich sercach.

Tych dzieci życie nie oszczędzało.

Dziś mają mamę, tatę, rodzeństwo i dom.

Razem z Wami chciałbym stworzyć

fundusz edukacyjny dla tych rodzin.

Proszę o hojność.

Uściski,

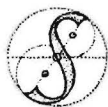
Mikołaj

POMÓŻ
RODZINNYM
DOMOM
DZIECKA

www.mikolaj.org.pl

Prosimy o hojność
nr konta: 37 2130 0004 2001 0299 9993 0002

Patronat: Prezydent m. st. Warszawy.
Partner: Koalicja na Rzecz Rodzinnej Opieki Zastępczej.



połeczeństwo nieobojętnych

Ks. Jarosław Wiśniewski

„Za mało się przykładam”

List z Ukrainy

List z Ukrainy („Sam nie poradzę...”) autorstwa ks. Jarosława Wiśniewskiego, zamieszczony w ubiegłorocznym listopadowym numerze „Znaku” (nr 594), wzbudził zainteresowanie wielu Czytelników. Na ich prośbę publikujemy kolejny list od ks. Wiśniewskiego wraz z jego adresem i numerem konta.

Atmosfera gorąca. Kipi nie tylko w Kijowie. W korytarzach moich kaplic trwają burzliwe rozmowy. To przypomina polski Sierpień, a jeszcze bardziej... moskiewski pucz z roku 1991.

Jesteśmy w Donbasie – w tej części Ukrainy, o której mówi się: „sowiecki skansen”. Nie ma tu pomarańczowych flag, dominują za to kolory błękitno-białe (zwolenników Janukowycza). Donbas nienawidzi Kijowa. Jedna z moich parafianek została wyrzucona z pracy, bo przyznała się, że głosowała na Juszczenkę. Inni moi parafianie rozerwaliby mnie na strzępy, gdybym publicznie opowiedział o swoich sympatiach politycznych.

W dzień wyborów (21 listopada, uroczystość Chrystusa Króla) wygłosiłem wprawdzie kazanie o Dawidzie i Goliacie, ale miałem do tego prawo – jedno z czytań mówiło o namaszczeniu Dawida na króla. Słuchacze dyplomatycznie przelknęli aluzję; kto wie, może jej nawet nie dostrzegli?

Wedle miejscowego zwyczaju codziennie odmawiamy różaniec z wspominkami. Pod koniec listopada ktoś przyniósł do kaplicy piękną ikonkę. Położyłem ją na ołtarzu, spodziewając się, że w środku znajdzie imio-



na zmarłych. Znalazłem: tekst modlitwy za „sługę Bożego Wiktora Janukowycza” (nb. urodzonego w Jenakijewie, gdzie prowadzę duszpausterstwo). Ponieważ jest na Wschodzie przesąd, zgodnie z którym jeśli chce się komuś zaszkodzić, zamawia się za niego w cerkwi panichidę (egzekwie żałobne), zapytałem, czy ktoś chce mnie zmusić do wykonania takich magicznych praktyk. Zaległa cisza. Mam nadzieję, że w ten sposób skutecznie obroniłem moją parafię przed uprawianiem polityki.

W czasie kampanii wyborczej telewizja przedstawiała Janukowycza („jedynego sprawiedliwego”) niemalże jako „Bożego pomazańca”. Pokazywano, jak pielgrzymuje do Jerozolimy i do Kijowskiej Ławry – i jak błogosławi go prawosławne duchowieństwo (z Patriarchatu Moskiewskiego). Nie potrafiłem ukryć zniechęcenia. Chciałem uciekać: do Papii-Nowej Gwinei, czyli „gdzie pieprz rośnie”. I wtedy właśnie zaczęła się „pomarańczowa rewolucja”. Zrozumiałem, że nie mogę stąd wyjechać. Sumienie mi na to nie pozwala. (A tu jeszcze wszystko wskazuje na to, iż – na fali przemian – władze zwrócą nam kolejną świątynię. Trzeba będzie zająć się remontem...).

Udało mi się ostatnio zebrać trochę pieniędzy: skończyliśmy budowę wieży kościoła w Jenakijewie i amfiteatr w parafialnym ogrodzie w Makiejewce. I choć w dzień odpustu Matki Bożej Różańcowej naszą parafię w Artiomowsku pozbawiono lokalu, to jeszcze tego samego dnia, w trakcie uroczystości odpustowej (którą w tej sytuacji trzeba było odprawić „na ulicy”), zadzwonił do mnie dyrektor zakładów meblowych (gdzie pracują Polacy), proponując nam tzw. pomieszczenia zastępcze. Zakłady meblowe to dla parafii znakomity adres – przecież św. Józef był stolarzem...

Ten list to adwentowy wyrzut sumienia: dla mnie, bo za mało się przykładam i zbyt łatwo zniechęcam – i dla wszystkich, którym powinna leżeć na sercu misja Kościoła. Jadą na Ukrainę pp. Wałęsa i Kwaśniewski, jadą posłowie i brać studencka... A może by tak wreszcie z wygodnych parafii ruszyli na Wschód polscy księża?

86108 Makeevka, ul. Lenina 30

DONBASS – UKRAINA

www.orient.to.pl

e-mail: orient@makeevka.net

lub: Enakevo@o2.pl, lub: jarekmg@xl.wp.pl



PS. Mój niewyparzony język i internetowa nadaktywność wyprowadziły z równowagi kilku przypadkowych czytelników z mojej książki adresowej (pewien ksiądz zapytał grzecznie: „Co mam uczynić, by nie otrzymywać od księdza kolejnych listów?”). W rezultacie zostałem „wykopany” z „Opoki”: nie otrzymuję listów na moją dotychczasową skrzynkę, a czytelnicy nie mogą dotrzeć na moją stronę. Zmuszono mnie zatem do „przeprowadzki”. Nowy adres (patrz wyżej) to taka moja „stajenka” – nie było dla mnie miejsca w internetowych pałacach. Usunął mnie moderator katolickiego serwera, tłumacząc się, że moje nietypowe „listy misyjne”, które on nazywa spamem, mogą zaszkodzić dobremu imieniu ekskluzywnego serwera i jego użytkowników.

Pisane w Adwencie 2004 roku

Parafie rzymskokatolickie w Makiejewce, Gorłówce, Jenakijewie i Artiomowsku (Donbas) można wspierać, korzystając z poniższych numerów konta:

1. Numer rachunku do rozliczeń krajowych w Polsce (wpłaty z Polski):
40 1500 1344 1113 4011 0402 0000

Numer rachunku BIC do rozliczeń transgranicznych (wpłaty w dolarach z zagranicy):
PL 40 1500 1344 1113 4011 0402 0000 KRDBPLPW

2. Euro – numer rachunku do rozliczeń krajowych (wpłaty w euro w Polsce):
42 1500 1344 1113 4011 0398 0000

Numer rachunku BIC do rozliczeń transgranicznych (wpłaty w euro z zagranicy):
PL 42 1500 1344 1113 4011 0398 0000 KRDBPLPW

KREDYT BANK S.A. II Oddział KB S.A. w Białymstoku – Jarosław Wiśniewski



Piszcie do nas:
rok1984@znak.com.pl

Zapraszamy na stronę:
www.1984.znak.com.pl

Redakcja rubryki Rok 1984: Michał Godzic, Jakub Lubelski, Katarzyna Marek, Janka Skrzypek, Paweł Szeliga

PRÓBA MIKROFONU

NUMER 7/1 2005

Drodzy Czytelnicy,

Urodziliśmy się 40 lat po wojnie, słabo pamiętamy rok 1989, żyjemy w czasach pokoju. Dziś wspieramy Ukraińców w walce o wolność i demokrację. Także dziś – w czasach bez cenzury, bez podziemnej działalności wydawniczej, bez tajnych kótek samokształceniowych – młodzi Polacy trwają w oczekiwaniu na kolejne wielkie wydarzenia dziejowe, na solidarnościową rewolucję III Rzeczypospolitej. Czy rzeczywiście ważny jest dla nas los naszych sąsiadów? Może po prostu zazdrościmy Ukraińcom pomarańczowego zrywu?

Zapowiedzieliśmy dyskusję o sukcesie, zmierzmy się z nią za miesiąc. Wierzymy, że wówczas ten temat będzie już aktualny także dla naszych wschodnich sąsiadów.

Redakcja Roku 1984

ALICJA PUCHAŁA
kijów. tam, gdzie pisana jest historia

s. 172

HANNA ROCZNIK
pomarańczowa rewolucja, czyli o budowie mostów

s. 176

ALEKSANDRA KAPŁON
ukraina nie zapomni

s. 178

KAMILA SOSNOWSKA
nie tylko dla dziewcząt

s. 182

PAWEŁ SZELIGA
garnitur komedy

s. 184

ALICJA PUCHAŁA

kijów

**tam, gdzie pisana
jest historia**

Pociąg z Lwowa do Kijowa jest przeladowany – na jednym łóżku drzemie po kilka osób, niektórzy wdrapują się na półki, gdzie w zwykłych okolicznościach leżą zwinięte w rulony materace. Chłopcy z miasteczka Stryj żartują czasem o wójcach i o przyszłej Ukrainie ożenionej z Rosją. „Niedługo u nas będą ruble zamiast hrywien” – wzdychają. Co chwilę dzwoni ktoś z rodziny, przyjaciele przysyłają SMS-y o czotgach zbliżających się do Kijowa. Ile w tym prawdy, nie wiemy. Późnym wieczorem ją również dostaję wiadomość – o tym, że Centralna Komisja Wyborcza oficjalnie ogłosiła Janukowycza prezydentem i że ludzie na placu Niepodległości jeszcze o tym nie wiedzą.

Stacja metra: Chreszczatyk

25 listopada, godzina 9 rano. Już w metrze słychać spontanicznie wznoszone okrzyki: „Juszczenko! Juszczenko!”. Gdzieś-niegdzie migają pomarańczowe i żółtoniebieskie flagi. Kilka dni później Grisza, Ukrainiec od urodzenia mieszkający w Polsce, opowie mi, że gdy po przyjeździe do Kijowa, na stacji metra, pierwszy raz dołączył się do tych okrzyków, płakał.

Wychodzę z budynku metra wprost na miasteczko namiotowe. Teraz znajdują się w centrum zdarzeń. Tam, gdzie pisana jest historia. Gdzie piszą ją zwykli ludzie.

Miasteczko namiotowe

Miasteczko wyrosło w samym środku miasta, ot po prostu, na ulicy. Przypominają o tym sygnalizacja świetlna i znaki drogowe wiszące gdzieś ponad głowami, od kilku dni bezużyteczne i zapomniane. Na tę ulicę patrzy teraz cały świat – tak się tu przynajmniej mówi. Patrzą na nią również kijowianie i otaczają troskliwą opieką. Nie ma minuty, by nie pojawił się przy ogrodzeniu miasteczka ktoś z termosem herbaty, kawy, garnkiem zupy, pierożkami, chlebem, wszelkiego rodzaju produktami spożywczymi. Ludzie przynoszą też ciepłą odzież, buty, koce, lekarstwa, kosmetyki. Wszystko, czego potrzeba.

Miasteczko jest uważnie strzeżone przez 24 godziny na dobę. Większość jego mieszkańców jeździ codziennie na kwatery – czasem do rodziny, częściej do obcych ludzi – na kilka godzin wytchnienia i snu, czasem ciepłą kąpiel. Jest jednak wielu takich, którzy nie schodzą z posturunku. Ci, którzy są tu od początku, twierdzą, że najgorsze były pierwsze dni – na ulicy prawie pusto, ciemno, bo wyłączono prąd, a rozstawionych było zaledwie kilkanaście namiotów. Byli łatwym łupem. Teraz miasteczko liczy kilkadziesiąt namiotów. Rozrasta się. Za każdy metr ogrodzenia ktoś odpowiada – przez barierkę przeskakują tylko ludzie zaufani, inni odsyłani są do wejścia, gdzie trzeba pokazać paszport, specjalny identyfikator lub akredytację dziennikarską oraz przejść przez kontrolę osobistą. Miasteczko boi się prowokacji i nieproszonych gości.

Trudno uwierzyć, że w ciągu kilkunastu dni sytuacja tak bardzo się zmieniła. Kijowianie wracają do normalnego życia, przerywanego jedynie wieczornymi wiecami politycznymi i koncertami na placu Niepodległości, a mieszkańcy namiotów sami muszą zacząć troszczyć się o wrzątek i cie-

plę posiłki. Entuzjazm pierwszych dni powoli opada, wszystkiego zaczyna brakować, spada śnieg, nasilają się choroby i zmęczenie. Demonstranci nadal jednak deklarują, że zostaną tu tak długo, jak będzie trzeba. „Robimy to, co powinniśmy byli zrobić 14 lat temu” – mówią mi, choć większość z nich ma nie więcej niż 25-30 lat.

Po apelach stacji radiowych i Kanału 5 pomoc znów zaczyna napływać. Wśród ochrony stojącej na mrozie biegają rozśmiani chłopcy z jakąś maścią, krzyząc: „*Riebiata, profilaktyka, pażalsta!*”. Wkrótce już śmieją się wszyscy, bo maść nakłada się do nosa.

Plac Niepodległości

Podobnie jak namiotowe miasteczka, plac żyje przez całą dobę. Tu wieczorami przemawia „prezydent” – tak demonstranci nazywają Juszczenkę. W ciągu dnia transmitowane są obrady Parlamentu czy Sądu Najwyższego, na ekranach ukazują się relacje przygotowywane przez Kanał 5. Tu ogniskują się wielkie emocje. O tym placu pisano już wielokrotnie...

Ulica Bankowa

By dojść do Bankowej, należy wybrać ulicę, która pnie się ad placu Niepodległości w górę. Przed budynkiem Banku Narodowego skręca się w prawo i oto ona. Czasem już u wylotu blokowana jest przez opozycję i jej zwalenników, co bezsprzecznie dowodzi jej strategicznego znaczenia – ulica ta prowadzi do budynków administracji prezydenta. Zazwyczaj jednak blokada zaczyna się dużo dalej, około 20 metrów przed kardonem milicji. Dzień i noc ochotnicy stoją w rzędach, odgradzając ciekawski tłum. W razie zamieszania czy otrzymania sygnału o możliwym niebezpieczeństwie pada komenda

„*Zamok!*” („*Zamek!*”) i szeregi się zacieśniają, każdy tacie sąsiada mocno pod ramię – jakby zapinało się zamek błyskawiczny. Nikt, oprócz mnie, nie pyta, dlaczego akurat teraz. „*Rozkaz to rozkaz*” – mówią. Tłumaczą, że blokada chroni przed prowokacją. Tłum mógłby posunąć się o krok za daleko, a mówi się, że wśród ukraińskich oddziałów czai się przebrany w ukraińskie mundury ruski specnaz. Milicja przeszła na stronę opozycji, ale obcy z pewnością nie zawahaliby się użyć siły. Ścisła mnie w gardle, gdy patrzę na zmianę warty, błyskające w oddali kaski, przemykające cienie, które rozchodzą się w różnych kierunkach. Milicja chroni budynki administracji z różnych stron.

Blokada ma również za zadanie uniemożliwić komukolwiek wydostanie się z siedziby prezydenta lub dotarcie do niej. I słusznie – to właśnie tutaj – jak twierdzą demonstranci – przechwycone zostały kolejne dokumenty potwierdzające sfalszowanie wyborów. Były ukryte w samochodzie, pod śmieciami. Kierowcy udało się uciec. Dokumenty przekazano Sądowi Najwyższemu.

Grisza, dwóch Andrijów, Lena, Taras – to jedni z tych, którzy stoją na „barykadzie” co noc. Pytają, czy pojedę z nimi w przyszłym roku robić rewolucję w Mińsku, a później w Rosji. „Albo nie, najpierw jedźmy da Rosji – śmieją się. – To do Mińska już nie będzie trzeba”. Noc jest długa. Gdyby nie żarty i muzyka, w której rytm można potańczyć, nie dałoby się wytrzymać tyle godzin na mrozie. Rozdawane są gorące posiłki, kawa, herbata, witaminki i aspiryna. Wielu z demonstrantów kaszle i szklą im się oczy. Co jakiś czas pojawia się popularny piosenkarz Sława Warkarczuk, by porozmawiać, podnieść ludzi na duchu. Mówi mi po polsku, że od niedzieli 21 listopada niewiele spał. Czasem przychodzi też duchowny, u którego można się wypowiedzieć.

skupisko ludzi, które przypominało zagubioną wysepkę dzielnie broniącą się przed naporem tłumu przelewającego się z ulicy Chreszczatyk na plac Niepodległości. Dojrzałam jakieś światła, operatora kamery. Trudno było przebić się przez ciasny pierścień pleców, jaki ich otoczył. Okazało się, że Kanaf 5 nagrywa rozmowę ze zwolennikami premiera Janukowycza, którzy swobodnie spacerowali po mieście, powiewając biało-niebieskimi flagami wśród pomarańczowego tłumu. Co jakiś czas ktoś ścisnął im dłonie, poklepywał po ramieniu, wykrzykiwał: „Przyłączcie się do nas!”. Czasem wywyższała się rozmowa. Raz słyszałam, jak chłopak (z Doniecka) mówi: „Tam Janukowycz haroszy, Juszczenko hujowy, tu Janukowycz hujowy, a Juszczenko haroszy”. Cytat być może nieuczestny, ale dobrze oddaje stan ducha tego młodego człowieka. Ludzie mają dość manipulacji.

Cała niebiesko-pomarańczowa gromadka zgadza się w kwestii fałszerstwa – że było. Różnią się w ocenie jego rozmiarów. „Pomarańczowym” trudno też przyznać, że po stronie ich kandydata również zdarzały się nieprawidłowości. Całkowicie zgadzali się w jednym – chcą, żeby ludzie na Ukrainie mogli godnie i szczęśliwie żyć.

Spaceruję nocą po Chreszczatyku, w tłumie, który przeredza się dopiero około godziny czwartej nad ranem, ale nawet wtedy nie znika zupełnie. Tej nocy spadł mokry, lepki śnieg. Grzeję zmarznięte dłonie nad ogniskiem palącym się w wielkiej beczce, suszę rękawiczki. Co chwilę podchodzi ktoś nowy. Nie rozmawiamy. Patrzymy w ogień. Każdy tonie w swoich myślach, pewnie podobnych. Po chwili na chodnik wjeżdża samochód. Parkuje tuż przed ogrodzeniem namiotowego miasteczka. Muzyka wyrwa ludzi z odrętwienia. Dają się porwać ludowym przyspiewkom płynącym

z głośników. Muzyka jest tym, co pozwala tu przetrwać dłużej się godziny nocnej warty. Oprócz czuwającego obok towarzysza jest najlepszym przyjacielem.

Kijowska Rada Miejska

Wiele jest miejsc, w których można się przespać, przeczekać do rana w ciepłe. Siedziba Rady Miejskiej, udostępniona demonstrantom przez mera Kijowa, wydaje się miejscem wyjątkowym – monumentalnym i dostojnym. W głównej sali, tam, gdzie sufit wsparty jest na wielkich, marmurowych kolumnach, gdzie migoczą w górze piękne żyrandole, ludzie śpią wszędzie – na podłodze, na krzesłach, pod stołami i na stołach. Z boku mieści się punkt pomocy medycznej. Przez całą dobę na posterunku trwa dwunastu lekarzy, w tym chirurg i psycholog, który ostatnio dołączył do zespołu. Pierwszej nocy, gdy tu docieram, jeden z lekarzy opowiada o balu, jaki mer wydał w tej sali po pierwszej turze wyborów. Bawili się na nim dyplomaci, politycy, artyści. „A teraz? Proszę spojrzeć. Śpią tu zwyczajni ludzie” – zamyśla się. „I niszczą merowi parkiet” – dodaje po chwili z zawadiackim uśmiechem. Opowiada mi też o uczącej się w Polsce ukraińskiej studentce, która weszła na salę i popłakała się. Długo nie mogli jej uspokoić. „Jak można pozwolić, by ludzie musieli spać w takich warunkach? Jak można?” – powtarzała. „To nic, że tak śpią” – mówi lekarz. „Oni w końcu zaczęli walczyć o siebie, o godność nas wszystkich. I tylko to się liczy”.

ALICJA PUCHAŁA (ur. 1981) studiuje psychologię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zajmuje się fotografią reporterską i dokumentalną. Wielokrotnie odwiedzała Ukrainę. „Gazeta Poznańska” opublikowała jej zdjęcia z Placu Niepodległości w Kijowie.



HANNA ROCZNIAK

pomarańczowa rewolucja

czyli o budowie mostów

Sfatszowanie pierwszej tury wyborów prezydenckich na Ukrainie wywołało spore oburzenie polskiej opinii publicznej. Jednak reakcja Polaków na powtórzenie tego samego, nieomal jawnego proceduru w II turze, na oczach tysiąca obserwatorów międzynarodowych, przerosła chyba oczekiwania nas wszystkich. Nasza reakcja była natychmiastowa. Polska, na znak solidarności ze wschodnimi sąsiadami, rozkochała się w aromatycznych pomarańczach (można je było oglądać – ku zdziwieniu niektórych postów – nawet w sejmie). Nie tylko pierwsze strony gazet, ale znaczną część ich zawartości poświęcano sytuacji na Ukrainie. Rubryki zatytułowane „Świat” bardzo długo ograniczały się prawie wyłącznie do relacji z ukraińskich wyborów oraz towarzyszącej im atmosfery. Pomarańczowe wstążeczki przypinane do kurtek, swetrów, toreb. Pomarańczowe czapki, szaliki, rękawiczki. Pomarańczowe szaleństwo.

W Krakowie codzienne demonstracje ścigały pod pomnik Adama Mickiewicza i pod konsulát ukraiński spore, jak na trudne, zimowe warunki atmosferyczne, tłumy. Z dnia na dzień uczestnicy prezentowali coraz ciekawsze pomysły na skandowane hasła. Obok klasycznych: „Juszczenko!”, „Wolna Ukraina!” i „Ukraina

bez Putina!”, największą jednak popularnością cieszyły się po prostu: „Demokracja!” i „Wolność słowa!”. Rytmiczne, mocne krzyki towarzyszyły mieszkańcom centrum Krakowa nieomal każdego wieczoru przez parę tygodni. W innych miastach demonstracje solidarności z Ukrainą były równie głośne. W Warszawie zbudowano miasteczko namiotowe wzorowane na kijowskim. „Demonstrować będziemy do skutku” – zapowiadali organizatorzy. W niezwykłym tempie powstawały strony internetowe umożliwiające demonstrantom z różnych części Polski komunikację, pozwalające na wymianę doświadczeń i pomysłów i dające wsparcie. Wśród najbardziej aktywnych uczestników wszelkich organizowanych akcji przeważali studenci. Młodzi ludzie, dla których Ukraina to nie trudny sąsiad, ale dom ich rówieśników mających takie samo prawo do szczęścia i wolności jak oni.

Relacje polsko-ukraińskie nigdy wcześniej nie nabrały tak ciepłego koloru – bo czy można sobie wyobrazić historię trudniejszą i bardziej krwawą niż ta, którą wspólnie stworzyliśmy? II Rzeczpospolita doskonale poznała smak walki o powrót do przedrozbiorowych granic. W tym celu mocno ograniczono prawa narodowe Ukraińców, zmniejszono liczbę szkół z wykładowym językiem ukraińskim, odmówiono utworzenia Uniwersytetu we Lwowie, w mniej lub bardziej bezpośredni sposób utrudniano Ukraińcom dostęp do edukacji. Po przewrocie majowym zradycyzowano politykę wobec (ciągle jeszcze funkcjonujących pod nazwą kresów wschodnich) ziem należących formalnie do Ukrainy. Spór o narodowość zamieszkującej tę przestrzeń społeczność kontynuowano również po II wojnie światowej. Odwetem za brutalną działalność Ukraińskiej Powstańczej Armii (okrutne rzezie

Polaków na Wołyniu i w Galicji Wschodniej, czyli „tuny w Bieszczadach”) była równie bezwzględna w środkach i tragiczna w skutkach Akcja Wiśla, kiedy to palono wsie, bito i torturowano przesiedleńców, a działaczy antypolskiego podziemia zamykano w obozach koncentracyjnych. W zwieńczeniu sporu pojawiły się (co najmniej) trudności z uzgodnieniem treści napisu rzytego na granitowej płycie zdobycznej Cmentarz Orląt Lwowskich. Bo czy byli to bohaterowie broniący swego domu przed nadciągającym zagrożeniem, czy też zdrajcy, którzy użyli broni przeciw swym sąsiadom... Konflikt ów stanowił doskonałą pożywkę dla skrajnie nacjonalistycznych partii obydwu narodowości, które z lubością podsycaty wśród współziomków nienawiść, licząc, że uzyskają w ten sposób jakieś polityczne korzyści.

Wydaje się, że te obrazy należą już do przeszłości. Młodzież manifestująca na ulicach polskich miast z całą pewnością nie pragnie powrotu do wielkiej, przedrozbiorowej Polski. Nie myśli o utraconych ziemiach, nie pała rządzą odwetu czy zemsty. Nie nęci jej rozdrapywanie starych, ale przecież gojących się już ran. Łączy ją natomiast wiara w wolność, prawdę i demokrację, czyli najbardziej podstawowe wartości współczesnego świata. Wolność – bo ona jest motorem postępu. Prawdę – bo ona pozwala rozumieć i świadomie wybierać dobro. Demokrację – bo jak na razie tylko ona pozwala połączyć wolność i prawdę w dającą gwarancję bezpieczeństwa całość. Wiara ta manifestuje się właśnie przez uparte wpinanie pomarańczowych wstążek. Nie chcemy już wpatrywać się w nie do końca rozjaśnione zakątki przeszłości i szukać wspólnych przewinień. Nie chcemy wypominać sobie nawzajem tego, co – choć ważne z perspektywy pamięci narodowej – nie powinno więcej

wpływać na nasze relacje, a tym bardziej decydować o naszej przyszłości. Relacje między konkretnymi ludźmi, a nie między dwoma abstrakcyjnymi „narodami”. Bo realnie istniejemy jedynie my, jedynie tu i jedynie teraz. Jakie więc będzie nasze jutro? Czyż to nie zależy od nas?

Czy jesteśmy świadkami początku trwałej przemiany stosunku Polaków do Ukraińców, czy obserwujemy przełamywanie narodowych stereotypów? A może zmiany te są jedynie powierzchowne, a co za tym idzie, tymczasowe? Czy wynikają one z głębokiego podziwu dla postawy naszych sąsiadów czy z chwilowego entuzjazmu, który pojawił się na fali 15-lecia polskiej demokracji? Czy ciepły kolor zachodu słońca zrobił się po prostu modny? Na to pytanie za wcześniej jeszcze odpowiadać. Z pewnością niektórzy ludzie traktowali to trochę jak zabawę w rewolucję, na którą się w Polsce spóźnili lub do której pragnęliby na chwilę powrócić. Dla nich pomarańczowa wstążka była formą bez treści. Każda moda przynosi jednak jakieś trwałe zmiany w sposobie myślenia. Uczestnictwo w manifestacjach, nawet bezrefleksyjne, przemieniło. Nie ma lepszych fundamentów przyjaźni niż podziw.

Wśród demonstrantów było też grono mające głębokie poczucie udziału w wielkim, historycznym wydarzeniu. Ludzie ci rozumieli ogrom odpowiedzialności spoczywający na wszystkich jego uczestnikach i obserwatorach. Bo czy Polska może ze spokojem przyglądać się fałszowaniu wyborów na Ukrainie, tak jak pół wieku temu Europa przyglądała się fałszowaniu wyborów w Polsce? Dla tej grupy nie było sprawy ważniejszej niż wolność Ukrainy. To właśnie oni stanowią fundament zmian w stosunkach polsko-ukraińskich. Ich postawa była godna podziwu, bo mieli odwagę, by sprzeciwić się nowoczesnej bier-



ności nawet za cenę oskarżeń o próżność. Mieli również wystarczająco dużo siły i pomysłów, by pociągnąć za sobą rówieśników, ignorując zarzuty o donkiszoterię. Mogli przecież, pogrążeni w dramacie bezsilności, załamać dłonie i milczeć. Zamiast tego postanowili, chowając dumę do kieszeni, udowodnić, że potrafią sprostać wyzwaniom historii, robiąc wszystko, co w ich mocy, by zapobiec katastrofie.

HANNA ROCZNIK (ur. 1984) studiuje socjologię w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie i stosunki międzynarodowe na Uniwersytecie Jagiellońskim.

ALEKSANDRA KAPŁON

ukraina nie zapomni

„Jeszcze nie wiadomo, jak to wszystko będzie. Ale Niebo, mam nadzieję, będziemy mieli wspólne”.

Andrij Bondar, *Papież*

Pierwszy raz pojechałam na Ukrainę w połowie lat 90. Wyjazd zorganizowała sekcja judo działająca przy krakowskim Centrum Młodzieży. To była taka nasza mała klubowa tradycja: spotykaliśmy się dwa razy do roku na towarzyskich sparingach – wiosną w Krakowie, jesienią we Lwowie. Pamiętam bardzo dobrze, jak zostaliśmy przyjęci, jak przyjaźnie brzmiało powitanie dyrektora Centrum Kultury, chociaż wtedy prawie wcale nie rozumiałam ukraińskiego. Ale pełno było uśmiechów i ciepłych gestów. Przed samym wyjazdem w małej księgarni na rynku (później wiele razy próbowałam ją odszukać, bez skutku) kupiłam dziadkowi parę widokówek ze zdjęciami starego Lwowa. Pamiętam, że się wzruszył.

Pamiętam też, jakie wrażenie wywarły na mnie sytuacje, które u nas w Polsce (w mojej Polsce) się nie zdarzały. Na przykład, gdy wieczorami w parkach i na ulicach zazwyczaj wyciączano światło. Albo gdy brakowało wody (wtedy nie rozumiałam, jak w domu może nie być wody) – każdy z nas miał przywieziony z Polski pię-



ciolitrowy baniak mineralnej, „tak na wszelki wypadek”. Albo gdy nie dało się kupić białego chleba. I żołnierze. Wszędzie spotykaliśmy żołnierzy. Śmiałyśmy się, że mają „naleśniki” na głowach. Ale za chwilę nie chciało się nam już śmiać. Ci patrolujący ulice żołnierze byli uzbrojeni po zęby.

Z perspektywy czasu widzę, że chyba właśnie wtedy coś się we mnie narodziło. Po przyjeździe nie potrafiłam mówić o niczym innym, pokazywałam zdjęcia, opowiadałam, jaki Lwów jest niezwykły i jak bardzo nas oczarował. Może zadziałała wyobraźnia, może na moją ocenę wpłynęła pora roku (późny listopad, cienka warstwa pierwszego śniegu iskrząca się na dachówkach przedwojennych kamienic, kocie łby), a może to była kobieca intuicja?

Kilka lat później bez większego przekonania poszłam zdawać egzamin na ukrainistykę. Nie wiązałam z tym kierunkiem studiów żadnych poważnych zamiarów, chciałam sobie ot tak, po prostu, „lekkko” postudiować. Okazało się, że los miał inne plany.

Na początku było trudno. Próby stawiania pierwszych, koślawych liter i łamania szyfru cyrylicy spętały na niczym. Nie miałam głowy do deklinacji, nie rozumiałam gramatycznych różnic między grupą twardą a miękką, myliły mi się akcenty, nie wiedziałam, gdzie należy postawić apostrof, a gdzie miękki znak. Potem przeczytałam pierwszą ukraińską książkę – Moskowiadę Jurija Andruchowycza. I nagle coś zaskoczyło.

Teraz, jak tylko znajdę czas, jadę na Ukrainę. Najczęściej właśnie do Lwowa, czasem dalej, do Kijowa. Lwów jest najpiękniejszy we wrześniu. Pełen słońca odbijającego się w różnokolorowych bramach, labiryntach zapomnianych podda-

szy i drewnianych schodów. Mam we Lwowie swoje ulubione schody, strasznie skrzypią, najbardziej wtedy, gdy staram się wcale nie hałasować. Odkryłam je, gdy kiedyś bardzo wcześnie rano wzięłam aparat i poszłam fotografować zaspane miasto. Moją uwagę przykuły drewniane, rzeźbione drzwi (może raczej wrota? Były dwa razy wyższe ode mnie!) jednej z kamienic. Gdy w końcu wygrałam pojedynek z ciężką, mosiężną klamką, okazało się, że we wnętrzu ukryte są schody. Drewniane, starodawne schody, na środku każdego stopnia lekkie wgłębienie – ślad po setkach nóg przebywających po nich codziennie drogę do pełnego suszącej się pościeli nieba. Stałam tam chyba z pół godziny.

Lwów ma właśnie tę atmosferę – dachów, starych klatek schodowych, zakurzonych poddaszy i zagubionych wśród uliczek księgarni, całkiem jak u Schulza. To właśnie lwowskie księgarnie są najlepiej zaopatrzone w całym kraju. Ostatnio przeczytałam w Internecie, że na Ukrainie rynek książki został w 90% zalany przez pozycje rosyjskojęzyczne, a co za tym idzie, coraz trudniej zaistnieć ukraińskojęzycznym pisarzom. Dlatego o wiele częściej są drukowani na Zachodzie, a zwłaszcza w Polsce i Niemczech. Ale może to dobrze? Bo rozwija się współpraca kulturalna między naszymi krajami. Zdarzają się też paradoksy, na przykład o najnowszej poezji polskiej dowiedziałam się od jednego z ukraińskich przyjaciół.

Dlaczego piszę o literaturze? Bo nie chcę pisać o polityce, a na ekonomii się nie znam. Pokuszę się jednak o matę dygresję. Ze trzy lata temu moja mama zaprosiła na wakacje swoich holenderskich przyjaciół. Chciała pokazać im Kraków, Wieliczkę, zabrać w góry. Grzecznie odmówili. Jak się później okazało, nie chcieli przyjeżdżać do Polski z małymi dziećmi.



Dlaczego? „Bo u was jest zbyt niebezpiecznie”. Do tej pory nas nie odwiedzili. I oto właśnie chodzi. O zachodnie stereotypowe myślenie: w Polsce jest bieda, w zimie mróz, a po ulicach chodzą białe niedźwiedzie. Dla ludzi z Zachodu już Polska to „Eastern Europe”, a co dopiero Ukraina! „Yes, I've been to Ukraine. Moscow is lovely”. (Ile ja nerwów straciłam, żeby wytłumaczyć Anglikom różnicę między Europą Wschodnią, czyli Rosją, a Środkowowschodnią, czyli Polską i Ukrainą!) Nie mówiąc już o tym, jak trudno było ich przekonać do moich studiów, bo: „What will you do later? You won't find any job, don't be silly”. To oczywiście skrajne przypadki, ale czy ludzie uważający się za inteligentnych nie powinni mieć szerszych horyzontów?

Podobnie wyglądała Ukraina w oczach Polaków. Przed każdym wyjazdem znajomi próbowali na mnie wpłynąć: „Nie jedź do Kijowa, tam jest niebezpiecznie! W białych dzień napadają ludzi, na pewno cię okradną”, „A po co właściwie tam jedziesz? Nie lepiej na Zachód? Do Paryża? Londynu?”. Może i lepiej. Tylko że na Zachodzie brak tej magii, do której przyzwyczał mnie stary Kraków. W Kijowie mieszkalam przez miesiąc, w blokowisku takim jak u nas w Hucie. Chodziłyśmy z koleżanką bardzo późno na zakupy, siedziałyśmy wieczorami w parku i wracałyśmy nocą do domu metrem (a od ostatniej stacji metra do naszego bloku trzeba było iść 15 minut źle oświetloną drogą). I nic. Szczęście czy sprawny Anioł Stróż? Zaczepiali nas tylko chłopczy, ale w tym nie ma chyba nic złego? Zresztą, wszędzie się to zdarza. Prawda jest taka, że w Kijowie mieszkano mi się prawie tak samo dobrze, jak w domu (prawie, bo brakowało mi przyjaciół, rodziny, moich ukochanych książek i płyt, które w pełnym składzie nie

zmieściły się do walizki). Zachwycił mnie swoim przepychem, oczarował cerkwiami. Kijów pod tym względem przypomina trochę Kraków – wszędzie świątynie (i studenci, oczywiście).

Od dłuższego czasu spotykam się z tematem polsko-ukraińskiej nienawiści wynikającej z naszej przeszłości. Ja to wiem. Dostyc dobrze znam historię. Mam znajomych, którzy kiedyś... Ale osobiście nigdy nie doświadczyłam jakiegokolwiek agresji ze strony Ukraińców. Przeciwnie – gdy tylko dowiadawali się, że jestem Polką, od razu pojawiał się na twarzach szeroki uśmiech. „Jesteś z Krakowa? Byłem w Krakowie i w Warszawie. Bardzo ładne miasta!”, albo: „Moja żona jest Polką, poznaliśmy się w Szczecinie”, albo: „Mój chłopak jest Polakiem, zaprosił mnie na Sylwestra” itd. Żadnej złości, żadnych pretensji. Mój przyjaciel powiedział mi niedawno: „Przyjeżdżaj do Kijowa. Polka z Ukraińcem zawsze się dogadają!”. I miał rację. Chyba jednak coś się zmieniło w naszych stosunkach. Coraz więcej Polaków spędza na Ukrainie wakacje (nie tylko na Krymie), coraz więcej osób ma o Ukrainie coś do powiedzenia. I nawet ci znajomi, którzy jeszcze niedawno krzywo patrzyli na moją pasję, teraz pytają, kiedy zabiorę ich na Ukrainę. Poza tym ostatnimi czasy na naszych ulicach zrobiło się pomarańczowo. Szaliki, czapki, wstążeczki, naklejki: „TAK! Juszczenko!”. Demonstracje, konferencje, koncerty, wieczory wyborcze... Solidaryzujemy się z Ukrainą (a czy można solidaryzować się z wrogiem?).

Kiedy po drugiej turze wyborów czekaliśmy w Kijowie na ogłoszenie wyników, łzy cisnęły się do oczu i ścisnęło w gardle. Cały Plac Niepodległości był pomarańczowy – trzystutysięczny tłum krzyczący: „Juszczenko! Juszczenko!”. Tego nie da się opisać. Było zimno (minus 5 stopni),

temperatura ciągle spadała, sypał śnieg. A ludzi wciąż przybywało. I wszyscy się cieszyli, wszyscy byli braćmi, jedną wielką rodziną. Nawet my, Polacy. A właściwie – szczególnie my. W tym skandującym tłumie ani trochę nie czuliśmy się wyobcowani. Byliśmy częścią tej radości, tej nadziei na lepsze jutro. A kiedy zaczynaliśmy mówić po polsku, ludzie podchodzili do nas i dziękowali. Za to, że jesteśmy z nimi, że ich wspieramy. „Nie dalibyśmy sobie bez was rady”, „Potrzebowaliśmy was, a wy nie zawiedliście”. A kiedy nasi studenci stali z polską flagą pod Radą Najwyższą, Ukraińcy ze łzami w oczach śpiewali: „Jeszcze Polska nie zginęła”. Pewien starszy pan przedstawił pełny repertuar Czerwonych Gitar. Nawet teraz, gdy o tym piszę, nie potrafię opanować wzruszenia. I jeszcze coś – kiedy zmarznięci wracaliśmy wieczorem do domu, zatrzymał nas piekarz i podarował dwa bochenki świeżo upieczonego chleba: „Dziękuję, że nam pomagacie. Ukraina wam tego nie zapomni”. I gdzie ta nienawiść? W przeszłości było różnie, ale gdyby ludzkość patrzyła tylko wstecz, nie byłoby żadnego postępu.

Kiedy w grudniu wracałam ze znajomymi ze spotkania z ukraińskim pisarzem Andrijem Bondarem, na ścianie jednej z kamienic zobaczyłam namalowaną sprayem piątkę w kółku. „Patrzcie! To niezależny Kanał 5 telewizji ukraińskiej!” – krzyknęłam. A oni zaczęli się śmiać: „Myślisz, że to znak? Musisz koniecznie o nim napisać”. Więc napisałam.

ALEKSANDRA KAPŁON (ur. 1983) studiuje ukrajinoznawstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W 2004 w literackim magazynie „Pociąg 76” ukazały się jej wiersze przetłumaczone na ukraiński przez Juriję Adruchowycza. Pracuje nad pierwszym tomikiem poetyckim.

UWAGA!

Jeśli chcesz otrzymywać
NEWSLETTER
z informacją
o warunkach współpracy
z redakcją ROKU 1984,
tematach przyszłych numerów,
organizowanych
spotkaniach i konkursach –

(1) Napisz list na adres:
rok1984@znak.com.pl

(2) w treści zawrzyj magiczne
słowo: **NEWSLETTER**

REDAKCJA RUBRYKI ROK 1984:

*Michał Godzic
Jakub Lubelski
Katarzyna Marek
Janka Skrzypek
Paweł Szeliga*





HAMILA SOSNOWSKA

nie tylko dla dziewcząt

Napisać o tym komiksie, że to po prostu shoujo manga¹, to wyrządzić mu dużą krzywdę. Szufladki gatunkowe w Polsce, gdzie rynek japońskich komiksów jest wciąż dość ograniczony, są mało pojemne. Hasło „komiks dla dziewcząt” wywołuje skojarzenie przede wszystkim ze słynną już, choć naiwną, *Czarodziejką z Księżycą* i utworami utrzymanymi w podobnej stylistyce i na podobnym poziomie emocjonalno-intelektualnym (12-14 lat). W dwudziestoletniej kobiecie wciąż przecież jest coś z dziewczęcicia, dlatego w przypadku mangi autorstwa **Yazawy Ai** *Paradise Kiss* (wyd. Waneko) krzywdzący jest nie tyle sam termin, co jego zawężony na polskim gruncie zakres. Manga ta wyróżnia się wśród pozycji wydanych u nas do tej pory, stąd problemy z właściwą jej klasyfikacją.

Ale nie o nazwy tu chodzi. Przyjrzyjmy się samemu komiksowi, bo naprawdę jest na co popatrzeć. Na pierwszy, i być może na drugi, rzut oka *Paradise Kiss* może zdziwić i odrzucić czytelnika. Ostra kreska, dziwne postacie w ekstrawaganckich ciuchach... i natłok dekoracji. Zgadza się. W moim odczuciu m.in. te cechy stanowią o unikalnym charakterze i nastroju tej mangi, są też znakami rozpoznawczymi

stylu autorki. Fabuła pozornie odtwarza schemat shoujo mangi: nieśmiała licealistka Yukari dzieli swoje życie między szkołę, naukę i szkołę przygotowawczą do egzaminów państwowych (japońska wersja matury). Na randki nie ma czasu, ma za to surową matkę, dla której liczy się tylko edukacja i oceny. Typowy punkt wyjścia fabuły. Zawiązanie akcji też jest banalne – przypadkowe spotkanie grupy dziewczynych rówieśników, uczniów liceum o profilu artystyczno-odzieżowym. Przygotowują oni kreacje na szkolny pokaz i szukają modelki. Okazuje się, że Yukari nadaje się do tego znakomicie...

Zderzenie normalnej, trochę wycofanej nastolatki z barwną plejadą projektantów-amatorów jest genialnym w swej prostocie chwytem konstrukcyjnym. Różnice między bohaterami są niewyczerpanym źródłem zabawnych nieporozumień, konfliktów i perypetii. Razem z Yukari przyzwyczajamy się do ekscentrycznych zachowań i wyglądu jej znajomych, poznajemy tajemnice tłumaczące ich wyjątkowość i dziwaczność. Elementy fabularne są dość klasyczne dla tego typu mang: miłość z przeszkodami (i zaskakującym finałem!), rozterki dziewczyny u progu dorosłości, problemy w domu, bolesne wspomnienia z dzieciństwa, małe radości i chichotanie. Istotne i wartościowe jest jednak to, w jaki sposób autorka opowiada tę historię. Uwagę zwraca świeżość, lekkość prowadzenia narracji, bawienie się schematami komiksu dziewczęcego oraz duża dawka fenomenalnej autoironii i autotematyzmu. Bohaterowie kłócą się o to, kto jest tym głównym, skarżą się na „wycinanie” scen z ich udziałem, narzekają na autorkę. Nie jest to aż tak odkrywcze, komiks japoński często korzysta z tego typu zabiegów, zwykle jednak umieszcza się je jako dodatkowe scenki na końcu tomiku – swoisty bonus na we-

¹ Komiks dla dziewcząt (jap.).



soło. W *Paradise Kiss* natomiast takie komentarze pojawiają się na gorąco, w trakcie właściwej akcji i wywołują uśmiech u czytelnika – przewrotnie, to postacie mangi przypominają o swojej fikcyjności.

Zupełnie odmienną sprawą jest humor, wyjątkowy i świadczący właśnie o wartości tego komiksu. Przeważnie sytuacyjny, płynię z podkreślenia typowych cech protagonistów – naiwności laleczkowatej Miwako, tajemniczości niepewnej płciowo Izabelli czy egoizmu i cynizmu charyzmatycznego George'a. Komizm stanowi też efekt ciągłej żonglerki różnymi stylami i nastrojami: od powagi i zadumy, przez wzruszenia i sentymentalizm, aż do groteski i ironii. Małeńka naklejka na okładce informuje, że komiks polecany jest dla czytelników powyżej lat 15. Ponieważ bohaterowie kochają się nie tylko platonicznie, pojawiają się sceny miłosne. Romantyzm zwykle złamany jest efektem komicznym, głównie... dzwoniącym telefonem. Erotyzm również staje się przedmiotem lekkich żartów.

Mówiąc: komiks, myślimy: obraz. Stroina plastyczna w *Paradise Kiss* jest kontrowersyjna – albo się ją pokocha, albo do końca będzie przeszkadzać w odbiorze całości. Postaci narysowane zostały w oryginalnym stylu Yazawy Ai (szczupłość, duża indywidualizacja, ważne włosy), ale w ich prezentowaniu raczej niewiele szokuje. Jest to dobrze znane mangowe uniwersum, z całą bogatą mimiką i konwencją. Ubiorry i dekoracje natomiast stanowią swobodną realizację tego, co wypełnia wyobraźnię autorki. Mieszają się tu wpływy wiktoriańskie, barokowe, secesyjne, ale i awangardowe, współczesne. Jako dodatki, wykończenia (nie tylko ubrań): tony kwiatków, kwiatuszków, koralików, koronek, piór i falbanek... wszystko rysowane „ażurowo”, niezwykle precyzyjnie i w wiel-

kiej ilości. Kicz? Pewnie tak, ale podany w formie rodosnej zobowy, przyjemności płynącej z mnożenia znonych elementów. Moje oko taki kicz cieszy. Oczywiście taki *horror vacui* nie każdemu się podoba, z pewnością nie jest to komiks dla mini-malistów.

Nie jestem jednak przekonana, czy jest to kwestia płci. Czy mężczyźni nie może się podobać zabawna i inteligentna historia osadzona w świecie mody, modelingu, krawców i ciuchów? Ciekawy punkt wyjścia do genderowej dyskusji, większość światowej sławy krawców jest przecież płci męskiej. I na pewno są wśród nich heteroseksualiści.

Także objętościowo *Paradise Kiss* nie przypomina komiksowych tasiemców dla pań, liczy tylko 5 tomików. Nie mnoży i nie komplikuje niepotrzebnie wątków. Dlatego ostatecznie nie przyklejam jej etykiетки shoujo. Próbowałam wyjaśnić dlaczego. Teraz niech broni się sama.

KAMILA SOSNOWSKA (ur. 1984) studiuje filmoznawstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim.



PAWEŁ SZELIGA

garnitur komedy

Tomasz Stańko to niezwykle trębacz – leniwy ton jego trąbki rozpoznawalny jest po kilku zaledwie akordach. Często porównywany do Milesa Davisa Polak wydał w 2004 roku drugą płytę w niemieckiej wytwórni ECM, wraz z sekcją rytmiczną: Marcin Wasilewski – Sławomir Kurkiewicz – Michał Miśkiewicz (która sprawdziła się przy pracy nad poprzednią płytą *Soul of Things* oraz w trasie koncertowej).

Suspended Night autorstwa **Tomasz Stańko Quartet** – bo o tej płycie mowa – to wydarzenie muzyczne w Polsce. Stańko, muzyk niezwykle dojrzały, kolejny raz udowadnia zasadność przyznania mu European Jazz Prize. Tym razem ton trębacza wydaje się łżejszy niż zazwyczaj, a fraza zwiewniejsza. Evansowska gra pianisty tylko potęguje ogólne wrażenie lekkości. Absolutna prostota, z jaką Stańko rozkłada akordy i tworzy linię melodyczną, pozwala każdemu z artystów z dostojnością włączyć się w ten niesamowity strumień dźwięków. Kompozycje na tym krążku są nasycone melancholią, co przy tak długiej płycie może lekko nużyć. To, iż cała dynamika ustawiona jest na niższym biegu, powoduje, że wpływ zmian tempa gry na doznanie słuchającego jest wręcz niesamowity – to mistrzostwo w operowaniu instrumentami i nastrojem.

Stańko postawił na muzykę. Artysta nie narzuca nam sposobu interpretacji utwo-

rów – zaprezentował po prostu ponumerowane wariacje. Płyta, mimo że długa, jest jedną z tych, których trzeba słuchać znowu i znowu, gdyż właśnie po każdym kolejnym przesłuchaniu nabiera coraz większej mocy i piękna. Piękna właśnie – oto jedyne słowo, które najdosadniej opisuje muzykę z tej płyty.

Jeśli można postawić grupie i panu Stańce jakiś zarzut, to tylko jeden: dlaczego ma się wrażenie, iż jest to kolejna część *Soul of Things* – z tą różnicą, że Stańko schował ustnik Milesa Daviesa do kieszeni dżinsów, a założył garnitur Krzysztofa Komedy?

Jedno jest pewne. Muzyka z płyty *Suspended Night* jest niecodzienna, nie-samochodowa, nie-grzeczna, bardzo odświętna. Od czasu do czasu linia melodyczna zatrzymuje się po prostu na kilku powtarzanych akordach – zawsze tych właściwych.

PAWEŁ SZELIGA studiuje stosunki międzynarodowe w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Redakcja rubryki
Rok 1984
ma zaszczyt ogłosić

KONKURS

na tekst:

BARD NASZEGO POKOLENIA

Wymagania konkursowe:

- FORMA: esej lub reportaż
- ILOŚĆ ZNAKÓW: 15 tys. (ze spacjami)
- TERMIN: do 10 lutego 2005
- WYNIKI: w numerze marcowym
- JURY: redakcja rubryki *Rok 1984*
- NAGRODA: publikacja tekstu na łamach RUBRYKI*

*Redakcja zastrzega sobie prawo do nieprzyznania głównej nagrody.

Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (sekretarz redakcji), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

NOWE, KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu kolejnych numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł;
trzech numerów – 16 zł.

UWAGA!

Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2005 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: (+12) 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o slobodzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w I kwartale 2005 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 2005 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16

**Europeizacja Ukrainy, s. 8**

Grzegorz Gromadzki: Nieprawdziwa jest teza, według której wyborcy ukraińskojęzyczni głosowali na Juszczenkę, a rosyjskojęzyczni wybierali Janukowycza. Na kandydata opozycji głosowało przecież wielu mieszkańców Ukrainy, którzy na co dzień mówią po rosyjsku.

**Hybrydy roślin i duchów, s. 67**

Alissa Valles: Hrabia Buffon, zarządca paryskiego Jardin du Roi, był przekonany, że mieszkańcom Ameryk zbywa na męskości, a za sprawą pewnego tajemnego prawa wszelkie formy życia zwierzęcego na tym kontynencie są pod względem rozmiaru i siły pośledniejsze od swych europejskich odpowiedników. Jefferson wykorzystał okazję, aby zakpić z Buffona, chwając się amerykańskim jeleniem o rogach długości dwu stóp, olbrzymią skórą pantery oraz historią o losiu tak wielkim, że renifer przechodził mu pod brzuchem.

**Śmierć, s. 112**

Piotr Kłodkowski: Zwłoki ludzkie niekoniecznie spalają się za każdym razem na bezosobowy popiół. Bywa i tak, że pozostaje widoczna osmalona część dłoni, stopy lub tułowia. To jednak nie ma większego znaczenia. Zgodnie z tradycją spalone, lub raczej: nie do końca spalone, szczątki wrzuca się do świętego Gangesu. Rzeka ma wchłonąć wszystko, co pozostaje z materialnej egzystencji człowieka.

**Wokół książki Raya Monka o religijności Wittgensteina, s. 151**

Anna Głąb: Wittgenstein nie chciał ani oglądać Boga, ani wyszukiwać argumentów za Jego istnieniem. Dochodzenie do Boga mierzył pokorą i przewycięzaniem samego siebie. Czym dla niego było zbawienie? W notatkach z podróży statkiem do Bergen napisał, że gdyby udało mu się uwierzyć w Boga i Zmartwychwstanie, tzn. gdyby potrafił połączyć artykulację tego sądu ze znaczeniem, wtedy byłby zbawiony.

**Ukraina nie zapomni, s. 181**

Aleksandra Kapłon: W tym skandującym tłumie ani trochę nie czuliśmy się wyobcowani. Byliśmy częścią tej radości, tej nadziei na lepsze jutro. A kiedy zaczynaliśmy mówić po polsku, ludzie podchodzili do nas i dziękowali. Kiedy zmarznięci wracaliśmy wieczorem do domu, zatrzymał nas piekarz i podarował dwa bochenki świeżo upieczonego chleba: „Dziękuję, że nam pomagacie. Ukraina wam tego nie zapomni”. I gdzie ta nienawiść?

Za miesiąc: **O rodzinie**

SSN 0044-488X



0 1

70044 488508

www.miesiecznik.znak.com.pl