

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LV
Kraków
LIPIEC
i SIERP
(7-8)
602

Człowiek w potrzasku Historii

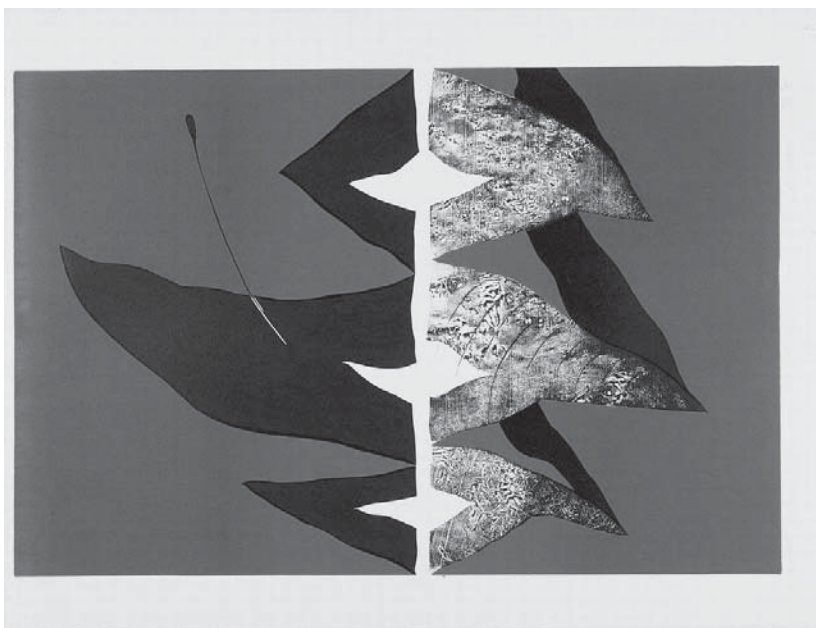


Jagielski, Katz, Kłodkowski, Kowalczyk

Tomáš Halík
o nieznanym Bogu Europy

www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-0000
INDEKS 3
Cena 12 zł
(VAT 0%)



Zbigniew Lutomski

Znaki II, 1993

drzeworyt barwny

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

Człowiek w potrzasku Historii

LIPIEC-SIERPIEŃ 2005 (602-603)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Bartłomiej Dobroczyński*
Kosmiczne peregrynacje w eterze. Pochwała „Dwójki”

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

12. *Arkadiusz Stempin*
Wiek totalitarnych utopii
17. *Piotr Kłodkowski*
Król
34. *Wojciech Jagielski*
Szamil Basajew - bicz boży na życzenie
47. *Andrzej Stanisław Kowalczyk*
Sawinkow
65. *Janina Katz*
Okruchy dnia
72. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

73. *Tomáš Halík*
Nieznany Bóg Europy. Wykład wiedeński
tłum. Juliusz Zychowicz

89. *Joanna Petry Mroczkowska*

Spiesz się powoli

O RÓŻNYCH GODZINACH

95. *Halina Bortnowska*

* * *

KOŚCIÓŁ – MÓJ DOM

103. *Janusz Poniewierski*

Po trzykroć: *Habemus papam*

POWROTY: O KONDYCJI POLSKIEJ FILOZOFII

107. **Gdzie ta nasza filozofia?**

Dyskusji ciąg dalszy

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

115. *Krzysztof Stachewicz*

U źródeł współczesnego ateizmu

125. *Aleksander Gomola*

Jaki będzie Kościół jutra?

134. *Henryk Woźniakowski*

Lekcja nadziei

137. *Radosław Strzelecki*

Spotkany w mowie

143. *Rudolf Klimek*

„Dał nam przykład Kamil Durczok...”

147. *Stawomir Popławski*

Poza cień i przebranie

SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH

153. *Juliusz Ćwieluch*

Zaklinacz zła

157. **REKOMENDACJE**

Od redakcji

Co łączy postaci rodem z obcych sobie zgoła kultur i regionów naszego świata: Szamila Basajewa i kambodżańskiego króla Sihanouka? Zapewne sensacyjne życiorysy, uwikłanie w ponure zbrodnie ludobójstwa, walki o władzę. Ale także coś więcej: szerokie tło historii dwudziestowiecznych totalitaryzmów, bez którego nie sposób zrozumieć paradoksalnych wzlotów i upadków w karierach naszych bohaterów. Nie sposób wreszcie zrozumieć współczesności, która coraz boleśniej zadaje kłam pobożnym życzeniom o „końcu historii”.

Zawartości numeru nie staraliśmy się podporządkowywać ogólnej tezie. Chodziło nam raczej o opowiedzenie kilku historii ku namysłowi i ku przestrodze. Historii ludzi, którzy bardziej lub mniej dobrowolnie znaleźli się w potrzasku dziejów, a ich życie wcześniej lub później wymknęło im się spod kontroli. O dwudziestowiecznym podglebiu totalitaryzmu opowiada w definicjach Arkadiusz Stempin, splątane losy Szamila Basajewa rekonstruuje Wojciech Jagielski, dzieje króla Sihanouka śledzi Piotr Kłodkowski, owianą legendą postać Borysa Sawinkowa przypomina Andrzej Stanisław Kowalczyk. Literackim kontrapunktem dla całości jest opowiadanie Janiny Katz, która pokazuje uwodzielską siłę ideologii totalitarnych i mechanizm sentymentalizacji pamięci o nich.

Z wielką przyjemnością publikujemy ponadto odważny wykład Tomáša Halíka o „nieznanym Bogu Europy” oraz teksty dedykowane tegorocznym laureatom nagrody im. ks. Józefa Tischnera – ojcu Wacławowi Hryniewiczowi oraz księdzu Manfredowi Deselaersowi (o Mirosławie Grabowskiej napiszemy wkrótce).



Bartłomiej Dobroczyński

Kosmiczne peregrynacje kulturalne w eterze Pochwała „Dwójki”

Jest rzeczą niesłychanej wagi, aby „Dwójka” trwała i działała jak najdłużej, w takim właśnie kształcie, w jakim ją znamy.

Joannie Grotkowskiej i Magdalenie Łoś

Przyjmijmy na chwilę, że właśnie przybyliśmy z Marsa lub Syriusza. Albo że jesteśmy kosmicznymi Majami, którzy powrócili na Ziemię po tym, jak ponad tysiąc lat temu eskadra UFO wywiozła nas ze spustoszonego suszą Jukatanu poza granice naszej galaktyki. Przyjmijmy też, że doskonale znamy kulturalną historię ludzkości, bowiem obserwowaliśmy ją bacznie i skrupulatnie przez stulecia, aby zdecydować, czy nadaje się ona na pełnoprawnego członka Kosmicznej Wspólnoty. Przyjmijmy także, iż postanowiliśmy wybrać się z Krakowa do ciepłych źródeł borowinowych w słowackiej Orawicy – dla niepoznaki tzw. zwykłym samochodem. Dla zdrowia. Kosmiczni Majowie też się zużywają i co jakiś czas wymagają renowacji. Tam i z powrotem to prawie 200 kilometrów, więc dla zaprawionych w transgalaktycznych ekskursjach w sumie nie tak dużo, ale kilka godzin w samochodzie, to (w porównaniu z teleportacją) jednak uciążliwość. A jak się jedzie, szczególnie w ponury dzień, to nieodzow-



na jest jakaś muzyka. Przecież nie zawsze się chce rozmawiać. Zważywszy, że znamy się świetnie i cała nasza ekipa czyta sobie wzajemnie w myślach bez wysiłku.

A tu odtwarzacz do kaset i kompaktów w zajętych przez nas samochodzie zepsuty, więc pozostaje radio. Tak więc czasem rozmawiając, a czasem milcząc – i wtedy bardziej słuchając – przebiegamy przez jakże liczne planety radiowego kosmosu. Szybko okazuje się, że taki lot ze stacji na stację, z nastroju w nastrój, oznacza w tej strefie geograficznej przyśpieszone staczanie się w przygnębiającą monotonię. W miarę jak zapoznajemy się z kolejnymi ofertami lokalnych i ogólnopolskich radiofonii, przekłute wargi nam opadają, z niedowierzaniem kiwamy głowami (aż kołyszą się nam pióra *quetzala* we włosach), a nasze obsydianowe, zezujące oczy zachodzą mgłą oszołomienia: na Pacala Votana, co my napiszemy w raporcie?

Pierwsza uwaga, jaka się nasuwa, jest trawestacją słynnej wypowiedzi Klausa Manna o doznaniach znękanego pasażera samolotu: targa nami oksymoroniczne połączenie śmiertelnej nudy ze śmiertelną zgrozą. Jednak nuda zdecydowanie przeważa. Bowiern – czyżby na złość pluralizmowi i demokracji równocześnie? – w przeciętnej stacji radiowej panuje nieznośna dyktatura. Dyktatura „pałerpłaja”, co oznacza, że muzyka się bez przerwy i do znudzenia powtarza. Można by nawet mówić o perwersyjnym uniwersalizmie, bo w różnych stacjach najczęściej powtarza się jednak taka sama muzyka. Wygląda na to, że główny przedmiot konkurencji jest następujący:

Przygnębiający „biznesplan” przeciętnej stacji radiowej to dziesięć piosenek na krzyż (Pański).

kto w tym samym czasie puści jak najczęściej razy taki sam zestaw piosenek z niezbyt długiej listy. W obliczu bogactwa wykreowanego w tym zakresie przez ludzkość na przestrzeni ostatniego tysiąca lat, na kilku kontynentach jest to zastanawiający brak polotu. Słyszymy właściwie nie tyle Muzykę tylko McMuzykę, a wręcz McMuzak – w dodatku cały czas na okrągło to samo. Zestaw przyrządzony według tego samego przepisu, zmiksowany z mrożonek i odgrzany w kuchence mikrofalowej. Przygnębiający „biznesplan” przeciętnej stacji radiowej to dziesięć piosenek na krzyż (Pański) – stawiając sprawę na granicy blasfemii.



Patrzmy na siebie porozumiewawczo i uśmiechamy się ironicznie, bowiem domyśliliśmy się, że większość redaktorów muzycznych takich stacji została profilaktycznie poddana lobotomii. Normalny, średnio inteligentny i wcale nie wybitnie wrażliwy człowiek z własnej woli nie przyrzadziłby ani sobie, ani nikomu innemu takiego koktajlu. To zatem musi być ciężkie, mechaniczne, a do tego celowe upośledzenie układu nerwowego. Nie można więc mieć do nikogo pretensji ani tym bardziej wymagać elementarnej orientacji w całym nieprzebranym bogactwie „harmonii sfer niebieskich”. To jasne, że ci redaktorzy z pewnością nie wiedzą, kto to jest (ani co to jest): Carlo Gesualdo da Venosa, Art Ensemble of Chicago, Cristobal de Morales, Robert Wyatt, Eric Satie, Uri Caine, czy Józef Haydn. Oni nie podejrzewają nawet, iż Inuici, Pigmeje, Celtowie, bałkańscy Romowie, Hindusi i Tybetańczycy – a nawet lokalni Słowianie – stworzyli jakiś czas temu niesamowitą muzykę. A przecież nie wspominamy nawet sztuki dźwięków naprawdę ezoterycznej: Sun Ra, Galiny Ustwolskiej, Luigię Nono, the Incredible String Band. Oczywiście nic nie mówimy o *Vespro* Claudio Monteverdiego, *Pieśni o Ziemi* Mahlera w transkrypcji Schoenberga-Riehna, ani nawet o *Eskimo* the Residents. Wiemy aż za dobrze, że to nie ma sensu. Ponuro wpatrujemy się w wyboje na drodze – na których następnie w milczeniu podskakujemy – bowiem zadławiły nas taśmowo podawane produkcje Britney Spears, Willa Smitha, J. Lo i Snoop Doggy Dogga. Nie żebyśmy coś mieli przeciw wyżej wymienionym podmiotom wykonawczym. Ale ile można na okrągło? I to w każdej ze zwiedzonych przez nas stacji?

Przy okazji też zauważamy, że w stacjach tych nie tylko muzyka jest nader średnia, ale i towarzyszące jej słowo cechuje się nieznośną wręcz mizérią. Wygląda na to, że tylko nieliczne filary tematyczne ostały się po duchowych peregrynacjach Bhagawadgity, Szekspira, Dostojewskiego i Charlie Chaplina: zakupy, zakupy, zakupy, następnie rankingi i sensacje (seks, przemoc, te rzeczy) – i w ognie sport oraz polityka. Nie więcej niż dwieście słów z przepastnej skarbnicy języka polskiego panierowanych jest w błocie podejrzanych emocji, podtrzymywanych za pomocą niezręcznych zabiegów reanimacyjnych. Mimo więc że znamy kilkanaście kosmicznych dia-



lektów, to nawet jeszcze mniejsza liczba słów wystarcza nam do tego, żeby opisać całe to radiowe uniwersum. Jest ono (1) trywialne, (2) nachalne, (3) prostackie, (4) po stokroć nędzne w każdym znaczeniu tego słowa, (5) kiepskie, a do tego – mimo zaangażowanych krociovych sum – (6) przygnębiająco tanie, wreszcie (7) przeżute do womitów. Gdyby ktoś zarzucił nam, że jesteśmy niesprawiedliwi i że istnieją inne jeszcze stacje, to chętnie się na to zgodzimy, ale nie możemy kłamać naszemu doświadczeniu: na takie właśnie, a nie inne eteryczne ofiary komercjalizacji życia trafiliśmy w trakcie naszej podróży.

Z jednym wszak, ale jakże chwalebny wyjątkiem...

Otóż w pewnym momencie uszom naszym objawiło się coś całkiem innego. Tak innego, że zamachaliśmy głowami z uciechy, że wyszeptaliśmy dziękczynne modlitwy we wszystkich językach czterdziestu czterech galatyk, że postanowiliśmy solennie, iż w naszym raporcie namówimy Kosmiczny-Intelekt-zawsze-w-akcie (pisał o nim np. al-Kindi), żeby jednak nie unicestwił Błękitnej Planety bombami termicznymi (po uprzednim wywiezieniu z niej wszystkich roślin i zwierząt, z wyłączeniem człowieka). Otóż nagle w naszym samochodzie ni stąd, ni zowąd pojawił się Franciszek Kromer i jego muzyka, niby wtórna wobec innych klasyków wiedeńskich, a przecież jakże miła dla ucha. I jak dobrze, a przy tym przemyślnie napisana. To samo zresztą powiedziała, w ujmująco osobisty sposób, do nas, jakże osobiście, a przy tym elegancko potraktowanych – pani, która prowadziła audycję. Na naszym wskaźniku użycia pojęć z zakresu języka polskiego od razu też dodało się parę zer: ludzie występujący w tej stacji znali najwyraźniej po kilkadziesiąt tysięcy słów! Aż jęknęliśmy z podziwu. Niezwłocznie więc zjechaliśmy do najbliższego rowu – tam przeszliśmy w ukryty wymiar – i na parę tygodni, cięgiem, nie ruszając się z miejsca, zatopiliśmy się w eterycznym *jaccuzi* serwowanym 24/7 przez to jakże Cudowne Medialne Kuriozum. Opłaciło się sowicie. Oczywiście nie w sensie pekuniarnym, lecz zasadniczo duchowym. Przede wszystkim – tacy już jesteśmy, nic na to nie poradzimy – urzekła nas muzyka. Okazało się, że oni tam znają wszystkie te nazwiska i ansamble, które przed chwilą wymieniliśmy. I nie tylko te, jeszcze wiele, wiele więcej innych. Usłyszeliśmy więc i Diego



Ortiza w wykonaniu Jordi Savalla, i wspaniałą audycję o Johnie Cage'u (przez cały tydzień, codziennie, z rana, po prostu boskie: musieliśmy wypompowywać z samochodu hektolitry łez szczęścia). Usłyszeliśmy i Witolda Lutosławskiego (dla nas, Majów, to coś niesamowitego, też kochamy matematykę) i *Stabat Mater* Pergolesiego. Ale też i Briana Eno, i Franka Zappę, i Aphex Twina! Nie mogliśmy uwierzyć, że istnieje w kosmosie ekipa, która jest w stanie to wszystko jakoś ze sobą pogodzić. Więc tylko w uniesieniu notowaliśmy nazwiska prowadzących – jako niezbite argumenty dla Intelaktu-zawsze-w-akcie – Joanna Grotkowska, Magdalena Łoś, Ewa Obniska, Elżbieta Gryń-Stasik, Ewa Szczecińska, Andrzej Chłopecki, Irena Myczka, Anna Szewczuk, Jacek Hawryluk, Bartek Chaciński. A to tylko kilka z tych, które naprędce zapamiętaliśmy.

Potem, kiedy już nasyciliśmy się sztuką dźwięków – przyszedł czas na dyskurs, na *logos spermaticos*: zapładniające słowo. I tu także okazało się, że bogactwu słownika towarzyszy bogactwo formy i obfitość treści. Nie ma się co rozpisywać, wystarczy, że wspomniemy genialną audycję o Upaniszadach i cudowne zapiski ze współczesności. Ireń Eichler i Hannę Marię Gizę. I wiadomości kulturalne, i teatralne, i słuchowiska, i poezje, i ciekawe rozmowy z zaproszonymi gośćmi. Można by tak wyliczać w nieskończoność. Byliśmy po prostu wstrząśnięci. Skąd nagle coś tak innego w tej zatęchłej galaktyce? Tak świeżego, dadaistycznie zakręconego, a równocześnie dostojnie konserwatywnego: tradycja i awangarda splecione w miłym uścisku, w przedziwny sposób ze sobą pogodzone... W trakcie obcowania z różnymi audycjami tej stacji czuliśmy się wreszcie jak normalne, wolne organizmy żywe, a nie skrępowani kaftanami bezpieczeństwa paranoicy, otoczeni zewsząd przez rój złowrogich halucynacji, omamów i deluzji. Odzyskiwaliśmy właściwą perspektywę. Świat wracał na swoje miejsce, do wytartych kolein, jakże w tym momencie przyjaznych – a nam się nie chciało wychodzić z rowu i wracać na nasz statek kosmiczny...

*



A teraz możemy już zostawić naszych kosmicznych Majów ich międzygwiazdny podróżom (*Evam maya e ma ho* – czyli: niech będzie pozdrowiona harmonia umysłu i natury), a sami wrócić na Ziemię. Możemy też porzucić na wpół szyderczy ton niniejszego tekstu i na sam koniec wyjawić jego ukryty zamysł. Otóż, ni mniej, ni więcej, jest nim bezkompromisowa apologia, uroczysta pochwała pewnej wcale nie tak często docenianej – a jakże Unikalnej Grupy Niezwykłych Ludzi. Nietrudno było zapewne się domyślić, iż nasi Majowie zaznali ukojenia dopiero w momencie, gdy zaczęli słuchać tzw. „Dwójki” czyli II Programu Polskiego Radia. Jest absolutnie zastanawiającym fenomenem, że to właściwie jedyny w polskiej panoramie medialnej (radiowo-telewizyjnej) ośrodek, który we wszechstronny, twórczy i pogłębiony, a na dodatek całościowy sposób realizuje misję strażnika kultury, zarówno w aspekcie informacyjno-popularyzatorskim – zaznajamiając słuchaczy z najwartościowszymi jej dziełami – jak i twórczym: patronując tym zjawiskom, które zdają się szczególnie cenne i warte ochrony, na przykład z zakresu muzyki folkowej/ludowej czy poważnej. Już to samo warte jest ciągłego podkreślania i wdzięczności. Wszystko wskazuje też na to, że II Program Polskiego Radia jest jednym z nielicznych, jeśli nie jedynym rodzimym przedsięwzięciem medialnym, który niesłychanie poważnie, nieinstrumentalnie, traktuje swoich odbiorców i którego nie dotyczą szydercze słowa Noama Chomsky’ego: „Media to wielkie korporacje – sprzedają swój produkt (czyli czytelników lub widzów) rynkowi (czyli firmom reklamowym)”.

Zalet „Dwójki” można by wymieniać jeszcze wiele, ale tutaj chciałbym się zatrzymać, bo tekst ten ma być nie tylko apologią, ale także

„Dwójka” jest z pewnością naszym narodowym skarbem.

czymś na kształt emocjonalnego i duchowego wsparcia. My, Polacy, tylko bardzo rzadko i z wielkim trudem potrafimy unieść czyjąś wielkość, sprawiedliwie uznać i docenić czyjeś zasługi, właściwie zrozumieć wartość wybitnych ludzi. „Dwójka” jest z pewnością naszym narodowym skarbem – i wcale nie uważam tych słów za przesadne. Bardzo nie chciałbym, żebyśmy się o tym przekonali, gdy jej już nie będzie. Znając przeszłość, mam świadomość, że co jakiś czas mogą się zdarzyć kolejne próby pomanipulo-



wania przy tak subtelnym i delikatnym organizmie. Uważam zatem, że koniecznie należy co pewien czas przypominać, iż jest rzeczą niesłychanej wagi, aby „Dwójka” trwała i działała jak najdłużej, w takim właśnie kształcie, w jakim ją znamy. Aby wszelkie zmiany i rozwój, jakiemu ona będzie podlegać, wynikały z wewnętrznej dyskusji prowadzonej w kręgu pracowników tej stacji – oraz z inspiracji pochodzącej od jej słuchaczy – a nie z zewnętrznych ingerencji popartych „racjonalnymi” argumentami o wyzwaniach współczesnego rynku. Cały cywilizowany świat dotuje i wspiera swoją własną kulturę i najwyższy czas, abyśmy w ten sam sposób zaczęli myśleć o rodzimym języku i całej naszej duchowej spuściźnie. Trawestując pewnego poetę: należy bardzo dbać o to, co kochamy, żeby szybko nie odeszło...

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI, ur. 1958, dr psychologii. Wydał: *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości* (1993), *New Age* (1997), *Orkiestra Klubu Pomocnych Serc, czyli monolog-wospad Jurka Owsiaaka* (1999).



Arkadiusz Stempin

Wiek totalitarnych utopii

Minione sto lat wypełniło się mitologiami politycznymi, które zanim zhańbiły się zbrodnią, oczarowały miliony ludzi. Nieznane ani Arystotelesowi, ani Monteskiuszowi, ani Maksowi Weberowi, przesądziły o wyjątkowości tego stulecia w dziejach ludzkości. W jego obrazie, pomimo szczytnego podboju kosmosu, imponujących postępów w medycynie oraz rewolucji w komunikacji, dominuje „czerń grozy i czerwień okrutnie wycieczonej krwi”¹. Siła dziejowa ideologii dwudziestowiecznych okazała się tak wielka, że faszyzm, który w 1945 roku zniknął ze sceny historii, doznał się w 1987 roku częściowego uniewinnienia, i to z ust jego najlepszego znawcy². Natomiast komunizm, na wpół martwy wśród narodów Europy wschodniej od połowy

lat pięćdziesiątych, kwitł w dalszym ciągu we włoskim i francuskim życiu intelektualno-politycznym. Ba, do dnia dzisiejszego zachowuje on swój młodzieńczy czar w krajach, które nigdy nie pogrzyżyły się w odmętach komunistycznego szaleństwa i zbrodni. Postać Che Guevary, niezłomnie obecna w pejzażu kulturowym Europy Zachodniej, ma rangę znacznie przewyższającą status straganowego gadżetu. Taki fenomen da się wytłumaczyć jedynie głębokim zakorzeniem i odpornością totalitarnych ideologii na doświadczenie rzeczywistości oraz wiarą w determinizm dziejowy, charakterystyczny dla ludzi pozbawionych innej religii: wiarą, z którą nie sposób się rozstać.

Właśnie wyrugowanie przez „Wielką Czwórkę” myślicieli nie-

¹ Jan Józef Szczepański *Maleńka encyklopedia totalizmu*, Warszawa 1990, s. 5.

² Chodzi tu o interpretację narodzin faszyzmu pióra niemieckiego historyka Ernsta Nolte, który w ruchu nazistowskim dostrzegł reakcję obronną na niebezpieczeństwo bolszewizmu (*Historikentreit*, Monachium 1987).



mieckich – najistotniejszych dla klimatu intelektualnego początku XX wieku – wiary w Boga, owego impulsu napędzającego jednostki i masy, urosło do rangi głosu nowych czasów. Marks opisywał świat, w którym to stosunki ekonomiczne są sprężyną napędową ludzkości. Freud dostrzegł ją w popędie seksualnym, zaś Nietzsche w „woli mocy”. Einstein, dowodzący, że czas absolutny nie istnieje, a czasoprzestrzeń jest zakrzywiona, zdjął wirujący glob z dotychczasowej osi i jakby porzucił we wszechświecie, czym zdezonizował absolut z wyznaczonego mu wcześniej miejsca. Publiczna reakcja na te teorie dowiodła, że geniusz czystej nauki wywiera na ludzkość wpływ większy, niż czynią to politycy. Bo otó u progu lat dwudziestych XX wieku zaczęły się rozpowszechniać poglądy o nadejściu kresu wszelkich absolutów: czasu, przestrzeni, dobra, zła, wiedzy, a w końcu wartości. Teorie Marksa i Freuda, odsłaniające pod powłoką rzeczy istnienie ukrytych sił, podważały poczucie odpowiedzialności jednostki i trwałości zasad moralnych. Pod wpływem idei desynchronizacji czasu Einsteina oraz seksualnego gnostycyzmu Freuda nowa literatura dwudziestowieczna zmiatała z powierzchni ziemi cały literacki dorobek XIX wieku. Autorzy *Ulissesa* oraz *W poszukiwaniu straconego czasu* obwieszczali narodziny nowego anty-bohatera (a zarazem koniec romantycznego indywidualnego heroizmu) i okazywali wzdargę dla werdyktów i zakazów moralnych. Wizja Einsteina, relatywizująca uzna-

ne wartości, potwierdzała się empirycznie w anarchii wywołanej I wojną światową. Pozbawiony jakiegokolwiek przewodnika, dryfujący w odmętach zawieruchy wojennej świat tonął w bezmiarach pesymizmu. Kiedy więc koniec wojny zbiegł się z publikacją dzieła Oswalda Spenglera *Zmierzch cywilizacji Zachodu*, przyjęto je wszędzie z zapartym tchem. Ta pustka oznaczała wezwanie dla nowego typu Mesjasza o niepohamowanym apetycie do panowania nad całą ludzkością. Nic dziwnego, że świat nie musiał długo czekać, by z zaproszenia skorzystali gangsterzy polityczni.

Lenin, Mussolini i Stalin, a później Hitler, wszyscy odurzeni narkotykiem władzy, wszyscy owładnięci obsesją przemocy o napięciu niespotykanym w naszych czasach ucieleśniają wprawdzie wspólnotę społecznych namiętności, ale są przykładem zasadniczej roli jednostki w dziejach dwudziestowiecznego totalitaryzmu. Śmierć Hitlera nieprzypadkowo zbiegła się z upadkiem narodowego socjalizmu. Śmierć Stalina natomiast ukazała paradoks systemu rzekomo wpisanego w prawa rozwoju społecznego, tak naprawdę jednak uzależnionego od woli jednego człowieka. Bo gdy Stalin umarł, cały system zatrzęsł się w posiadach. Gigantyczna koncentracja woli politycznej charzmatycznych przywódców jest w tej epoce bezprecedensowa. Bez Lenina nie byłoby Października 1917 roku, bez Stalina – „stalinizmu”, bez Mussoliniego – „Marszu na Rzym”. Hitler z kolei realizował swój prywatny scenariusz rodem z *Mein*



Kampf wymyślony w monachijskich piwiarniach. Niemniej każdy z nich reprezentuje inny typ rewolucjonisty, co nadaje indywidualne piętno faszyzmowi włoskiemu i niemieckiemu, leninizmowi i stalinizmowi. Lenin to ponury i nietowarzyski superdziałacz, teoretyk i mówca wiecowy żyjący rewolucją przez 24 godziny. W tym celu wyrzekł się wszystkiego, co lubił: jazdy na łyżwach, studiowania łaciny, szachów, nawet muzyki. Wierzył, że rewolucje wybuchają nie za sprawą nieubłaganej historii, lecz przeprowadza je elita kierowana przez lidera, którą to rolę zarezerwował dla siebie. Identyfikował się z historią, stawiając ją poza jakimikolwiek ograniczeniami moralnymi. Ten sam ultrarewolucyjny dekalog wyznawał też Mussolini. W przeciwieństwie do Lenina posiadał on jednak cechy ludzkie – oprócz 169 kochanek głównie próżność i żądzę zaskarżenia sobie popularności wśród mas. Stąd podczas I wojny światowej, zwietrywszy opary nacjonalizmu, począł je wdychać wielkimi haustami. Na tym tle drogi leninizmu i protofaszyzmu Mussoliniego rozeszły się. W momencie, gdy Lenin umieścił ideę rewolucji w sercu skrajnej lewicy, Mussolini zawarł hasło dobrodziejstwa ludu w ideologii prawicy. Obydwa obozy skoczyły sobie do oczu za sprawą tego, co ich dzieliło, lecz także tego, co ich łączyło. Mussolini, naśladowując, jakkolwiek mniej krwiożerco, strategię Lenina, począł wściekle zwalczać włoski komunizm. Marksieści, którzy w swojej historiozofii nie przewidzie-

li tego najistotniejszego kierunku w polityce po I wojnie światowej, „zagubionego dziecka bolszewizmu”, szybko wepchnęli faszyzm w swoją historiografię, postrzegając go jako groźny pomruk ginącej burżuazji, którym ruch ten nigdy nie był.

Następca Lenina, Stalin, rewolucyjny bandyta o ospowatej twarzy, nie miał własnego programu ideologicznego. Rozdarty między lękami a ambicją, niesiony uczuciem zemsty, usprawnił dramaturgię terroru na skalę niespotykaną w żadnych wcześniejszych tyraniach. Zakończywszy bez oparcia w teorii największy eksperyment w dziejach ludzkości w zakresie inżynierii społecznej, polegający na zabiciu pięciu milionów chłopów i zesłaniu dalszych dziesięciu do obozów, pozyskał w osobie Hitlera, na dwaście lat przed Holocaustem, ucznia, wyznawcę, a w końcu rywala.

Wyznając determinizm biologiczny, podobnie jak Lenin darwinizm społeczny, dzieląc z nim konspiracyjne dążenie do władzy i snując plany eksterminacji ludzi na jeszcze większą skalę, Hitler różnił się od Lenina właściwie jednym: romantyczno-artystycznymi instynktami. To dzięki nim w 1933 roku uwiódł Niemcy. Nie będąc w stanie zawładnąć ich umysłami – Niemcy byli najbardziej wykształconym narodem na świecie – poskromił ich serca i wrażliwość, honorując ich przywiązanie do wyobrażeń narodowych: tonących we mgle lasów, gdzie rodzili się tytani o blond włosach, do cwałujących Walkirii, płonących Walhalli. Nawet sprowadzając mundury z Włoch, ulepszył je



tak, że elegancją przewyższyły oryginał. Natomiast od Stalina odróżniał się tym, że osobiście nie zajmował się represjami, obarczając tym zadaniem swoich pretorianów (Himmler).

Tak więc to najpierw Leninowi udało się przy pomocy masowego terroru stworzyć nieznaną w dziejach autokrację, dostarczając dla niej wzorca na najbliższe sześć dziesięcioleci. Zasadzała się ona na czterech celach: zniszczeniu całej opozycji, oddaniu rządów w ręce elity awangardy (jednej partii), stłamszeniu wszelkiej opozycji w łonie partii i skoncentrowaniu władzy partii w ręku wąskiej grupy, ostatecznie – w ręku jednego człowieka. W ten sposób pojawił się nowy typ społeczeństwa, totalnie podporządkowany Partii-Państwu. Nowy totalitaryzm zastąpił dotychczasowe despotyzmy i tyranie. W starym świecie samowładztwo podlegało na ogół ograniczeniu przez rozmaite siły społeczne – Kościół, arystokrację, szlachtę, mieszczaństwo, cechy, gildie, sądownictwo. Ponadto respektowano idee siły nadrzędnej w postaci Boga lub prawa naturalnego. Nowy totalitaryzm manifestował prymat politycznej woli nad organizacją społeczeństwa oraz prowadził do aberracji idei państwa, nad którą moźolnie pracowała myśl europejska na przestrzeni ostatnich 400 lat. Totalitaryzm nie symbolizował już władzy despoty stojącego ponad prawem, lecz konotował państwo kontrolujące całe życie swoich obywateli, zre-

dukowanych do wymiaru biologiczno-rasowego (nazizm) lub socjohistorycznego (komunizm). Uzurpując sobie prawo do wysyłania obywateli na śmierć, usprawiedliwiał się przy tym rzekomą naukową koniecznością (scjentyzm). Zapuściwszy korzenie w Rosji, wirus totalitaryzmu dotarł do Włoch, a potem do Niemiec, gdzie umożliwił powstanie nazistowskiego Lewiatana.

Pokrewieństwo obydwu totalitaryzmów, stalinizmu i nazizmu, jest bardzo ściśle³. W tym tkwiła tajemnica ich porozumienia. I to mimo, że faszyzm niemiecki, wzorujący się na włoskim, czerpał rozwiązania bolszewickie z drugiej reki, nie uświadamiał sobie w pełni swojego rodowodu. O ile spotkanie hitlerowców ze swą matczyną w 1939 roku, kiedy to rozbiorem Polski rozpoczęto II wojnę światową, było nieuświadomione, o tyle widoczna między obydwoma totalitaryzmami opozycja ideologiczna ujawniła w dalszym przebiegu tej wojny ogromną siłę wzajemnej wrogości. W konsekwencji wojna szybko stała się sceną konfrontacji obu systemów, co ostatecznie zadecydowało o całym jej sensie. Przesądziło to też o apokalipsie faszyzmu, jego haniebnym końcu i triumfie komunizmu sowieckiego. Bo najpierw Stalin wcisnął w prokrustowe łożo komunistycznego totalitaryzmu wszystkie kraje, w których podczas wojny Armia Czerwona miała ostatnie słowo. W drugiej fazie, kiedy w wyniku upadku faszyzmu doszło do

³ Na podstawie analizy porównawczej obydwu systemów Z. Brzeziński i C. J. Friedrich w dziele *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1954) skonstruowali teorię totalitaryzmu.



uproszczenia politycznej szachownicy świata do antagonistycznej pary: demokracji liberalnej i totalitaryzmu komunistycznego, centrala w Moskwie wspierała rozmaite ruchy niepodległościowe i lewicowe w Azji, Afryce i Ameryce, próbując zbudować blok socjalistyczny. Wykorzystując wśród narodów wyrrywających się z kolonialnego ucisku nienawiść do kapitalizmu i do USA, które podobnie jak i inne państwa kolonialne wspierały stare, lokalne reżimy, Rosja sowiecka rozciągnęła zimną wojnę na „Trzeci Świat”, który stał się klasyczną sceną dla jej *Realpolitik*. Grając kartą rewolucyjną, udzielała ona pełnego wsparcia miejscowym ruchom, dostarczała im broń, wysyłała doradców, czy nawet zajmowała w ich imieniu kraj. W bipolarnym świecie zmuszało to USA do automatycznego opowiedzenia się po stronie przeciwnej. Jeśli najbardziej krwawy reżim (z chińsko-wietnamskiego nadania) usadowił się w Kambodży, gdzie wyrósł z połączenia konfucjańskiego sposobu myślenia z niespotykanym nawet w Rosji woltaryzmem, to pozbawiona jakichkolwiek skrupułów radziecka polityka, prowadzona według zasady „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem”, znalazła swoje modelowe wcielenie w inwazji Katangi na Zair przez granicę Angoli. To tam w 1977 roku komuniści przejęli rolę „scesjonistów imperialistycznych”, wspierając Katańczyków wojskami kubańskimi i rosyjskimi, podczas gdy drugą stronę, Zair, popierały Francja i Maroko. Natomiast w Kambodży, gdzie

totalitaryzm pozostawił najbardziej krwawy ślad w historii, Czerwoni Khmerowie wspierani przez komunistów wietnamskich walczyli z republikanami Lon Nolaka, któremu w sukurs przyszedł USA (naloty, doradcy, uzbrojenie, interwencja piechoty południowowietnamskiej). Ale rozciągłość idei komunistycznej pościągła za sobą utratę jedności, osłabienie ideologii. Nowe totalitaryzmy komunistyczne w Chinach (maoizm), Albanii, na Kubie (castryzm), przelicytowały w rewolucyjnej ortodoksji Moskwę, która straciła przewagę uniwersalnego modelu. Rzym, który przestał być Rzymem, w ostatniej swojej fazie, „z ludzką twarzą” (Gorbaczow) dowodzi raczej tezy o absolutnym bankructwie utopii komunizmu, nawet tego „uczłowieczonego”.

Zniknięcie wielkich ideologii XX wieku nie rozproszyło lęku o przyszłość, nie odsłoniło sensu historii. Pytanie Cata Mackiewicza: „Czy idziemy naprzód czy w tył? Czy świat doskonalony czy jest coraz bardziej prostacki?” – zadajemy dziś raczej w poczuciu determinacji niż intelektualnej ciekawości

ARKADIUSZ STEMPIN, dr, historyk na Uniwersytecie Alberta Ludwiga we Freiburgu Bryzgowijskim, razem z B. Martinem wydał ostatnio dwujęzyczną książkę: *Polen und Deutschland in schweren Zeiten 1933-1990/ Polska i Niemcy w trudnych latach 1933-1990* (2004).



Piotr Kłodkowski

Król

Historia w dzisiejszej świadomości przybiera nowe, ale bardzo zrozumiałe kształty. Niewiele w niej miejsca na wydarzenia, które lepiej gdzieś upchnąć w niepamięć. Marzeniem, przysłaniającym moment terażniejszości, jest powrót do dawnego królestwa Sihanouka. W miarę upływu lat staje się ono mityczną krainą, w której dobry król (premier, reżyser i aktor) sprawował łagodne rządy nad miłującą pokój ludnością.

Tradycja, jak mawiają starzy i podobno bardzo mądrzy ludzie, stanowi podstawę funkcjonowania każdego państwa. Bo nawet jeżeli wokoło wszystko się zmienia, i to tak gwałtownie i niespodziewanie, że nie sposób przewidywać przyszłości, nawet nie tej dalszej, odległej o kilkanaście czy kilkadziesiąt lat, ale tej bliższej, leżącej niemal w zasięgu ręki, to musi przecież być coś lub ktoś potrafiący dać poczucie stabilności, będący jak kotwica, która mocno trzyma się prawdziwej albo, częściej, wyidealizowanej przeszłości. W jednych krajach tą kotwicą jest prawo umocowane w przekazie religijnym, prawo, które nadal wskazuje na różnicę między tym, co dobre, a tym, co złe. Gdzie indziej znowu panuje obyczaj, może dla postronnych dziwaczny i mało zrozumiały, dzięki któremu wiadomo, czego spodziewać się od własnego rządu, od sąsiadów bądź rodziców. Oby-



czaj tworzony od setek lat, obrastający kolejnymi tabu, symbolami i znaczeniami. Bez niego, jak mawiają starzy i podobno bardzo mądrzy ludzie, wszystko zamienia się w chaos, w którym gubi się podział na to, co dobre, i to, co złe.

Kotwicą może być też król. Jego portrety wiszące niemal w każdym miejscu w państwie nieustannie przypominają, że jesteśmy w monarchii, gdzie tradycja powinna stanowić część świadomości mieszkańców. Ale w Kambodży postać króla na fotografii nie jest zwyczajnym symbolem. Kambodża nie zawsze była monarchią i nie zawsze król był głową państwa.

Kiedy w Phnom Penh wiosną 2000 roku patrzyłem na fotografie króla Sihanouka, domyślałem się, że w rzeczywistości musi wyglądać na bardziej zmęczonego i zrezygnowanego. Skończył 78 lat, ale na zdjęciach nie przedstawiano go bynajmniej jako czcigodnego starca, lecz jako atrakcyjnego mężczyznę w średnim wieku. Chwył znany z sąsiedniej Tajlandii, lecz przecież nieobcy krajom związanym z zupełnie odmiennymi cywilizacjami.

Sihanouk miał zostać wówczas staro-nowym symbolem, którego zadaniem było odtworzenie tożsamości kraju doświadczonego ludobójstwem, nieznanym wcześniej w jego historii. Miał przywrócić nadzieję i przypomnieć o epoce dawnej stabilizacji, a może także

Groteska, innym razem okrucieństwo i szalona ideologia albo polityczny absurd i beznadziejna bieda, okraszona jedynie drobiną nadziei. Sihanouk wszystko przeżył.

o czasach, gdy imperium Khmerów miało rzeczywiste powody do dumy. Jednak stary król jakoś nie pasował do owego gorsetu-symbolu. Jego osobowość niejednokrotnie bowiem wyłamywała się z narzuconych mu ról. Odgrywał je za każdym razem w sposób nierzadko zdumiewający nie tylko polityków z obcych państw, lecz i własnych poddanych, którzy widocznie nie bardzo rozumieli monarsze pozy i specyficzną kreatywność, dość typową dla wielu królów panujących w Azji.

Początkowo kierował nim zwykły kaprys czy banalny narcyzm, później – stworzone we własnej świadomości poczucie misji. Jak do tej pory wystąpił w czterech aktach swojego życia, przy czym każdy z nich był opowieścią rzuconą na odmienne tło. Groteska, innym razem okrucieństwo i szalona ideologia albo polityczny absurd i bez-



nadziejna bieda, okraszona jedynie drobiną nadziei. Sihanouk wszystko przeżył. Doświadczył jednak tego, czego świadkami było niewiele mężów stanu. Stał się symbolem nie tylko swego państwa, ale do pewnego stopnia i całego stulecia, w którym nadzieja i heroizm sąsiadowały z ideologicznym szaleństwem i masową zbrodnią.

I

Akt pierwszy był najpiękniejszy. Początek sięgał okresu, kiedy potężna Francja była właścicielką mitycznych już dziś Indochin. Dominacja idei francuskiej cywilizacji obejmowała przede wszystkim wykształconych urzędników i członków arystokracji. Europa była synonimem tego, co sprawniejsze, bardziej wartościowe, co powinno wzbudzać zachwyty i skłaniać do posłusznego naśladownictwa. Tylko niewielu było gotowych otwarcie przyznać, że panowanie obcego państwa jest wyrazem polityki zwyczajnego złodziejstwa, lekko przysłoniętej przez zasłonę cywilizacyjnej misji. W latach trzydziestych XX wieku strefy wpływów na kontynencie azjatyckim wydawały się trwałe. Ich fundamentem, obok wojska czy przysłanych z daleka białych urzędników administracji, była także bardzo wpływowa grupa ludności krajowej zainteresowana utrzymaniem *status quo*. Najbardziej lojalni znajdowali się najczęściej pod największym wpływem zachodniej kultury. Chętnie powoływali się na wyświechtany już wtedy slogan o dobroczynnej obecności pocziwej Europy. Sam Sihanouk wychowany został w szacunku i posłuszeństwie wobec tradycji doskonałej Francji, od zawsze biegle władał francuskim, potrafił zachować się na salonach, naśladując styl podziwianych rodaków Moliere'a, Baudelaire'a i Maupassanta. Nie był naturalnym następcą tronu, ale Francuzi upatrzyli sobie na monarchę właśnie jego, zakładając, że będzie doskonałym wykonawcą ich dalekosiężnych planów, które bynajmniej nie obejmowały kwestii niepodległości. Czasy były dla Francji ciężkie, a pokusy samodzielności dla króla ogromne. W roku 1941 Europa była bowiem pochłonięta czymś bardziej skomplikowanym aniżeli sytuacja w Indochinach. Niemniej jednak słowo „wolność” wydawało się wtedy czymś wyso-



ce niestosownym. Sihanouk był młodzieńcem niezwykle oddanym swym patronom, nieskorym do szybkich decyzji nawet wtedy, gdy Japończycy po wkroczeniu do Kambodży ogłosili jej niepodległość. Swoją władzę wykorzystał natomiast w dość nietypowy sposób. Podczas faktycznej nieobecności swych francuskich protektorów Sihanouk ogłosił się niespodziewanie obrońcą prastarej tradycji i zlikwidował w państwie to, co uznawano za europejskie nowinki – zastąpienie dotychczasowego kalendarza lunarne go kalendarzem gregoriańskim czy romanizację dawnego alfabetu khmerskiego. Sukces okazał się długotrwały – do dziś język khmerski, w przeciwieństwie chociażby do zreformowanego przez Francuzów wietnamskiego, posługuje się tym samym co dawniej pismem, a kalendarz lunarne go stosowany jest równoległe z gregoriańskim.

Powrót Francji do kolonii indochińskich powitał król ze spokojem. Tuż po wojnie warunki w Kambodży nie sprzyjały gwałtownym ruchom. Nie wolno było zbyt wiele ryzykować. Ale kilka lat później francuskie wychowanie musiało wreszcie ustąpić deklarowanej miłości do ojczyzny. Nietrudno było wówczas zauważyć, że epoka europejskich imperiów dobiega końca i należy przygotować odpowiednią scenę i rolę dla samego siebie. Zaczęła się prawdziwa gra. Sihanouk ogłosił królewską krucjatę, która miała prowadzić kraj ku niepodległości. Zdymisjonował rząd, a samego siebie mianował premierem. Zainicjował dobrze przygotowaną akcję propagandową w kraju i za granicą. Moment był dobrze trafiony. Francja nie miała siły ani już chyba wielkiej ochoty, aby po licznych politycznych klęskach nadal sprawować rządy w Kambodży. Sihanouk został królem wolnego państwa. Jednak dość niespodziewanie po odejściu Francji w 1953 roku oficjalnie obwieścił swoim poddanym, że abdykuje. Nie będzie już półbogiem niczym dawni władcy, czczonym przez mieszkańców khmerskiej wsi i opiewanym przez zawodowych poetów. Stanie się po prostu zwykłym obywatelem, mającym te same prawa i obowiązki. Dodatkowo przyrzekł jeszcze uroczyste, że już nigdy na tron nie wróci.

Naturalnie czas udowodnił starą tezę, że uroczyste przysięgi są niezwykle szczerze jedynie na początku. Potem ich interpretacja ulega pewnym modyfikacjom, po to jedynie aby ich autorzy byli w sta-



nie dotrzymać kroku niespodziewanym paroksyzmom historii. Niemniej jednak późniejsi badacze królewskich dziejów zgodnie przyznali, iż ówczesna abdykacja była politycznym majstersztykiem. Uchwalona konstytucja redukowała bowiem faktycznie rolę monarchy, zostawiając mu jedynie splendor pałacowego przepychu. Sihanouk chciał czegoś więcej, być może kierowany tajemniczą, sobie tylko znaną miłością ojczyzny lub też swoim nieskończone twórczym *ego*, które musiało realizować się na najbardziej nieoczekiwanych polach działania. Tak więc do zwołanych naprędce wyborów powszechnych ekskról stanął na czele utworzonej Socjalistycznej Wspólnoty Ludowej. Niewiele trzeba było politycznej przenikliwości, żeby przewidzieć zwycięstwo królewskiej partii. Tajemnicze hokus-pokus nad urnami sprawiło, że było to zwycięstwo przygniatające. Sihanouk miał pełną kontrolę nad państwem, podczas gdy jego ojciec – Norodom Suramarit – zaczął sprawować tytułarną jedynie funkcję króla Kambodży. Pojawiły się jednak liczne polityczne pęknięcia. Okazało się, iż nie wszyscy z zachwytem przyjmują pomysły dawnego monarchy. Wyborom towarzyszyła przemoc, która wiele lat później stała się zasadą prowadzenia wszelkiej polityki w państwie. Jeszcze pod koniec lat 50. nic nie zapowiadało tragedii, wprost przeciwnie – nadchodził wspaniały okres politycznej operetki.

Najpierw Sihanouk odkrył w sobie ogromny talent oratorski. Pewnego dnia zwołał politycznych malkontentów do pałacu królewskiego, gdzie wygłosił trzygodzinną mowę, powalając przeciwników na kolana. Dodatkowo, żeby utrwalić dobitniej słowa Genialnego Oratora w głowach zaproszonych gości, nakazał, by straż pałacowa solidnie wszystkich obija, gdy chyłkiem wymykali się do domów. Od tego czasu nikt już nie miał odwagi stanąć w oratorskie szranki z dawnym monarchą.

Ekskról poczuł w sobie niezwykłą moc twórczą i zabrał się do reżyserii i aktorstwa. Wszelką pomocą służyła mu cała rodzina, a także wszyscy oficjele, nie wyłączając samej armii.

Kolejne hobby Sihanouka to dość pospolite jeździectwo, a następnie bardziej lub mniej wyrafinowana żurnalistyka. Ale i one musiały jednak ustąpić kolejnej pasji – filmowi. Ekskról poczuł w sobie niezwykłą moc twórczą i zabrał się do reżyserii i aktorstwa. Wszelką



pomocą służyła mu cała rodzina, a także wszyscy oficjele, nie wyłączając samej armii. W jednym z najbardziej znanych filmów, *Apsara* (Boska Nimfa), gdzie miłość osobista wchodzi w konflikt z poczuciem misji wobec ojczyzny, główną rolę odgrywał sam Minister Spraw Zagranicznych, a sceny batalistyczne kręcono z użyciem jak najbardziej prawdziwego wojska i całej floty helikopterów. Gdzieś w tle migwały luksusowe limuzyny i przepychy królewskich rezydencji.

Oczywiście sam Sihanouk nie odmawiał zagrania głównych ról w powstających produkcjach. Wierni poddani podziwiali go jako Ducha Lasu lub Mężnego Generała, wzorzec cnót obywatelskich. Zorganizowano światowe premiery filmów, które – tak się jakoś dziwnie złożyło – spotkały się z niezbyt zycziwym przyjęciem zagranicznych polityków. Sihanouk, bynajmniej nie zniechęcony, nakazał wobec tego utworzenie dość specyficznej konkurencji względem Cannes i w niedługim czasie otwarto Festiwal Filmowy w Phnom Penh. Dwukrotnie, w 1967 i 1969 roku, Wielki Reżyser, rzecz jasna ku swemu wielkiemu zdumieniu, zdobywał pierwsze nagrody. Jego produkcje pod względem ilości mogą konkurować jedynie z twórczością najbardziej płodnych reżyserów z indyjskiego Bollywood, produkujących fabułę na kilogramy. W ciągu zaledwie trzech lat zdołał nakręcić dziewięć filmów. Świat jego imaginacji stał się wreszcie marzeniem dla innych. Ckliwe dramaty, sceny z prastarej mitologii, kult komiksowego bohaterstwa i celuloidowe zwycięstwo sprawiedliwości zastąpiły, przynajmniej w świadomości widzów, szarą biedę i gigantyczną korupcję w realnym życiu. W jakiś sposób Sihanouk nawiązywał do historii khmerskiego imperium, w którym władcy-bogowie raczyli swych poddanych scenami z mitologii hinduizmu. I tam, i tutaj wszechmocne bóstwa lub dzielni herosi tworzyli inny poziom egzystencji, ciekawej i sprawiedliwej, w odróżnieniu od tej, której śmiertelni muszą doświadczać każdego dnia.

Czas na filmowe hobby nie był, niestety, idealny. W sąsiednim Wietnamie trwała wojna, siły Vietcongu nierzadko urządzały rajdy do Kambodży. Kraj stał na politycznym rozdrożu. Na nieszczęście Sihanouk po rezygnacji z tronu abdykował również ze świata niemiłych, ale jak najbardziej prawdziwych zdarzeń. Dawni władcy żyli, co prawda, na pograniczu mądrości religijnej tradycji, uosobianej



w mitach, i dość krwawej rzeczywistości, niemniej jednak szczęśliwie udawało im się odróżniać to, co było fikcją, od tego, co naprawdę zdarzało się w królestwie realnych faktów. Sihanoukowi owo rozróżnienie sprawiało jednak pewien kłopot. W wolnych chwilach wracał niechętnie do polityki, próbując poddać ją obróbce reżyserskiej, ale rezultaty jego prób były wyraźnie chybione.

W latach 60. oprócz zaszczytnej funkcji Wielkiego Reżysera grał także, mniej już chyba przyjemną, rolę premiera, a po śmierci ojca stał się faktyczną głową państwa. Państwa będącego królestwem, tyle że dość specyficznym, jako że nie było już w nim żadnego panującego króla, albowiem Sihanouk, zgodnie ze swoją obietnicą, na tron na razie nie wrócił. Za swych największych wrogów uznał Stany Zjednoczone i Tajlandię, czym przysporzył sobie sympatię ówczesnego ZSRR, który bardzo liczył na jego rolę w sporze z Zachodem. Początkowo Sihanouk popierał komunistyczny Wietnam i wyraźnie faworyzował rodzime ugrupowania lewicowe, lecz po pewnym czasie zmienił zupełnie front, oskarżając ludzi lewicy o wszystko, co najgorsze. Z konieczności zwrócił się do armii, tym razem nie z prośbą o statystów do filmu, ale o jak najbardziej rzeczywistą militarną pomoc w walce z komunistami. Jego pozycja w państwie nie była tak silna jak dawniej. Powoli dobiegała końca historia operetkowego królestwa, w którym zamiast króla panował premier robiący w branży filmowej. Coraz więcej osób miało dość jego filmów i jego rządów.

W marcu 1970 roku generał Lon Nol z pomocą Amerykanów dokonuje zamachu stanu, obalając Sihanouka, który w tym czasie bawi we Francji. Były król, były premier i były reżyser zostaje zaocznie skazany na karę śmierci. W kraju wybucha wojna domowa, w której giną setki tysięcy ludzi, przy czym jest to i tak dopiero preludium do totalnej eksterminacji mającej nadejść kilka lat później. Sihanouk znajduje schronienie w Pekinie, skąd sprawuje nominalnie władzę nad walczącymi z wojskową juntą Czerwonymi Khmerami, którym zresztą sam nadał po francusku najbardziej kojarzony obecnie krwawy przydomek – Khmer Rouge. Kończy się pierwszy akt nieprawdopodobnego spektaklu XX-wiecznej Kambodży z Sihanoukiem w roli głównej.



II

W akcie drugim pojawiają się zupełnie nowi aktorzy, zmienia się całkowicie nastrój, polityczna operetka ustępuje dramatowi – wydarzeniom najbardziej tragicznym w dziejach państwa. Sihanoukowi przypadła rola drugorzędna – rola biernego obserwatora, nie zawsze potrafiącego dobrze oceniać sytuację. W Pekinie postawił na Czerwonych Khmerów, co wówczas wydawało się wyjściem rozsądnym, jako że stanowili oni jedyną siłę zbrojną mogącą konkurować z panującym reżimem. W kraju panował całkowity chaos. Wojskowi, mimo ogromnej pomocy Stanów Zjednoczonych, nie byli w stanie pokonać komunistycznej partyzantki. Wszechwładna korupcja, chciwość oficerów wyciskających z kraju co tylko się da, brak jakiegokolwiek nadziei na stabilną sytuację, a wreszcie niekończąca się wojna domowa, na razie toczona w głębokim interiorze – wszystko to sprawiało, że Czerwoni Khmerzy cieszyli się coraz większym poparciem, i to nie tylko wśród zdesperowanych biedą chłopów, ale także wśród zmęczonej chaosem inteligencji. Bardzo wątpliwe, iżby Sihanouk znał dokładnie pomysły ideologiczne Pol Pota i jego przyjaciół. Być może plany zbudowania „nowej cywilizacji szczęśliwości” od samych podstaw wydawały mu się jakimś chorym rojeniem powstałym w czasie winnej libacji w jednej z francuskich kafejek, odwiedzanych przez Pol Pota i Ieng Sary’ego – wielkich braci ideologów, którzy kiedyś pobierali nauki w odległej Europie. Któż się zresztą wtedy spodziewał, że owe europejskie nowinki o doskonałym społeczeństwie kilkadziesiąt lat później przybiorą upiorną formę? Sihanouk znał Francję i wiedział, że modne koncepcje, czasami szokujące postronnych, są jedynie rozrywką umysłu, fantazmatem będącym produktem skrzywionych pojęć o sprawiedliwości. W Europie Zachodniej krążyły po literackich salonach, pojawiały się w literaturze, miały pewien odzew społeczny, jednak w żaden sposób nie tworzyły jakichś stałych fundamentów cywilizacji. Były modą, może szaloną i głupią, ale po prostu modą, która powoli mijała. Co prawda komunistyczne oddziały partyzanckie funkcjonowały już od wielu lat w najbardziej zapadłych miejscach Kambodży i faktycznie stawały się solidnym militarnym argumentem w ideologicznym sporze, lecz przecież nikt



nie mógł podejrzewać, że owe paryskie rojenia mają swój bardzo dokładny czerwono-khmerski plan realizacji.

W 1973 Sihanouk wraz ze swą małżonką pojawił się na krótko na terenie Angkoru, symbolu wspaniałości dawnego państwa. Aby podkreślić swe ideowe afiliacje z Czerwonymi Khmerami, którzy kontrolowali tę część kraju, Sihanouk wystąpił w tradycyjnej zgrzebnej szacie wieśniaczej, ostentacyjnym stroju żołnierzy Pol Pot. Kolejny występ ekskróla i ekspremiera był zarazem nową rolą dla aktora i reżysera. Sihanouk stał się członkiem swego ludu. Niewątpliwie miał nadzieję, że w nowym przebraniu obejmie raz jeszcze ster państwa, tym razem nie jako człowiek klanu królewskiego czy zręczny polityk, ale jako swój wśród swoich, chłopski wódz stojący ramię w ramię z narodem przeciwko imperializmowi. Nowy wizerunek musiał mu się bardzo podobać. Sihanouk czekał na dalszy ciąg spektaklu w Pekinie, kończącym właśnie krwawą przygodę z rewolucją kulturalną. Być może uważał się jeszcze za wytrawnego gracza, który przewiduje koniec skomplikowanej gry w tej części Azji, być może wierzył, że poparcie Chińczyków zapewni mu odpowiednią pozycję w przetargach z Pol Potem, a może był po prostu raz jeszcze Wielkim Reżyserem pragnącym mądrze rozegrać dobrze zapowiadającą się dla niego partię. Niewykluczone, że nawiedzająca go nieustannie idea wirtualnej rzeczywistości znowu przesłoniła realny jak zwykle bieg wydarzeń. Był jednak przygotowany do wejścia na scenę, którą według swego mniemania znał tak dobrze jak mało kto w Azji.

Tymczasem Amerykanie z niechlubną miną pokonanych w walce z Vietcongiem wrócili do domu. Jakiś czas później resztki wojska Wietnamu Południowego poddały się w Sajgonie. Droga była oczyszczona. Pol Pot mógł wreszcie wkroczyć do stolicy, Phnom Penh, wolnej od generałów Lon Nola. Witali go wszyscy. To była radość końca wojny domowej, końca wszechogarniającego chaosu i głodu, amerykańskich bomb spadających na obozy wojsk Vietcongu w Kambodży, przemocy w żołnierskich mundurach. Nadzieja, że nareszcie jest się u siebie, że może się samemu kształtować historię bez pomocy obcych. Sihanouk, najprawdopodobniej pełen zapału i naprawdę szczęśliwy, oznajmił uroczyście zwycięstwo nad siłami imperializmu. W 1975 roku wracał z wygnania do kraju.



Po bardzo krótkiej euforii i sakramentalnych podziękowaniach kierowanych do przywódców partii, nazywanych jeszcze wówczas bratnimi, nastął czas oczekiwania. Co teraz? Jak spożytkować od dawna oczekiwane zwycięstwo? Jaką rolę przeznaczyć dawnemu władcy, obecnie gorliwemu poplecznikowi zwycięzców – Sihanoukowi? Kogo ukarać, a kogo nagrodzić? I wreszcie – czym w ogóle jest owa niezwykła ludowa rewolucja?

Odpowiedź przysłała dość szybko. Sihanouk przekonał się, że Czerwoni Khmerzy nieskorzy byli do realizowania jego zamierzeń, zresztą nie do końca sprecyzowanych. Występując pod wybraną przez siebie nazwą Angkar, czyli Organizacja, i nazywając samych siebie „braćmi”, opracowali plan totalnej redukcji społeczeństwa. Społeczeństwa, w którym nie było miejsca dla wykształconej według francuskich wzorów inteligencji – do grupy tej dołączyli później urzędnicy, zamożniejsi chłopci i wreszcie szeroko rozumiana grupa wrogów rewolucji. Wszystkich zaliczono do specjalnej kategorii czwartej, przeznaczonej do całkowitej likwidacji. Łącznie wymordowano ponad milion osób, chociaż mówi się również o trzech milionach.

Były król i premier nie został oczywiście wodzem rewolucji w Kambodży. Początkowo sprawował tytułarną jedynie funkcję gło-

Choć musiał wiedzieć o rewolucji kulturalnej, gloryfikującej postać niepiśmiennego chłopca, nie skojarzył, że rewolucja Czerwonych Khmerów jest przedłużeniem wcześniejszego eksperymentu Kraju Środka.

wy państwa, później złożył rezygnację, być może wymuszoną przez nowych ideologów. Już po kilku miesiącach władzy Organizacji umieszczono go w dawnym pałacu królewskim. Stopniowo mordowano jego dzieci, wnuków, kuzynów, krewnych, całą rodzinę. Naturalnie wszystkie ofiary zaliczono do klasy czwartej. Sihanouk przeżył. Nie wykonano wyroku śmierci na prośbę sympatyzujących z Czerwonymi Khmerami ludowych Chin. Mógł być jesz-

cze przydatny. Przyszłość pokazała, że Chińczycy się nie mylili.

Dawny poplecznik władzy Czerwonych Khmerów, sam wcześniej rojący o chłopskiej rewolucji i walce z imperializmem, miał dużo czasu, aby medytować nad kolejną, najbardziej złowieszczą tym razem porażką. Chociaż osobiście przebywał kilka lat w kraju przewodniczącego Mao i musiał wiedzieć cokolwiek o rewolucji kultu-



ralnej, gloryfikującej postać niepiśmiennego chłopca jako najwyższy ideał, nie skojarzył w żaden sposób, że rewolucja Czerwonych Khmerów jest po prostu przedłużeniem, tyle że bez porównania bardziej krwawym i szalonym, wcześniejszego eksperymentu Kraju Środką. Znow własna wizja rzeczywistości nijak się miała do świata realnych wydarzeń. Sihanouk, jak nigdy wcześniej, ale i już nigdy potem, nie był tak bezsilny. Coraz bardziej musiał liczyć na innych niż na siebie. W trzecim akcie ponownie wkroczył na scenę polityczną Kambodży. Tym razem jako gracz, któremu warunki gry dyktują silniejsi. Jak to zwykle w historii.

III

Czerwoni Khmerzy starali się rozszerzyć swe panowanie na sąsiedni Wietnam. Uderzyli w nutę plemiennie-nacjonalistyczną, kolejny jakościowo składnik wielkiego eksperymentu. Dawny przyjaciel stał się wrogiem, część zaś jego ziemi miała być rdzennym terytorium khmerskim. Krwawe potyczki na coraz większych obszarach przygranicznych musiały wywołać reakcje Wietnamu. W 1979 roku, w ciągu zaledwie dwóch tygodni, wietnamskie oddziały usunęły z Phnom Penh wszechobecną Organizację Pol Pot ze swymi zwolennikami zbiegł do interioru. Nikt z nich nie miał jednak najmniejszego zamiaru przyznać się do klęski. Z kolei mianowane przez Wietnamczyków nowe władze w osobach Hun Sena i Heng Samrina wydawały się dziwnie znajome. Obydwaj byli wcześniej funkcjonariuszami Angkaru odpowiedzialnymi za realizację Wielkiego Eksperymentu. Po kilku latach, w dość niejasnych okolicznościach, opuścili szeregi Czerwonych Khmerów. Być może współdziałł w zbrodniach osiągnął dla nich ową masę krytyczną, która każe wątpić w rację wyznawanej ideologii. Tym razem byli przygotowani na przyjęcie zasad kolejnej rewolucji, podobno bardziej sprawiedliwej aniżeli poprzednia.

Skończył się czas ludobójstwa, ale wcale nie nastął czas pokoju. Czerwoni Khmerzy okazali się za słabi, aby bronić władzy, ale zbyt silni, żeby dać się całkowicie pokonać. Stacjonujące w kraju wietnamskie wojska nieustannie zaangażowane były w wojnę partyzancką.



Czas chaosu trwał nadal. Tymczasem wypadki w Kambodży, zwanej wówczas Socjalistyczną Kampuczą, zaniepokoiły poważnie Chiny, Tajlandię, Stany Zjednoczone i parę jeszcze innych krajów. Szalone rządy Czerwonych Khmerów nie budziły bowiem aż takiego zaniepokojenia jak obecność Wietnamczyków. Po raz kolejny wywołano do politycznej gry Sihanouka. Tym razem, za namową Chińczyków, miał stanąć na czele opozycji w stosunku do nowego rządu w Phnom Penh. Co ciekawe, w swojej kolejnej politycznej konfiguracji został, przynajmniej nominalnie, zwierzchnikiem Czerwonych Khmerów, którzy – obok kilku innych ugrupowań militarnych – tworzyli nową falę uderzeniową przeciwko Wietnamczykom.

Nie wiadomo, co naprawdę odczuwał wówczas Sihanouk. Być może zniszczył wszelkie podszyte etyką pytania własnym poczuciem misji – tym razem jako Mąż Opatrznościowy, prowadzący kraj ku kolejnej epoce niepodległości. A może po prostu nie myślał już na serio, starając się, żeby jakoś być użytecznym na scenie politycznej pachnącej totalnym absurdem. W tym samym bowiem czasie brat

Amerykane podzielili Czerwonych Khmerów na dwie grupy – dobrą i złą. Można się domyślać, że polityczni listonosze przynosili corocznie 15 milionów dolarów zawsze pod właściwy adres.

numer jeden Organizacji – Pol Pot – wraz ze swymi braćmi w ideologii, uzyskał solidne poparcie zarówno Chin, jak i Stanów Zjednoczonych, nieprzejednanych wrogów Wietnamu. Amerykanom jakoś nie przeszkadzała świadomość, że dokonuje się eksperymentu opartego na ideologii najbardziej radykalnego komunizmu w XX stuleciu. Antywietnamska opozycja, w której dominowali Czerwoni Khmerzy, uzyskała nawet miejsce w Narodach Zjednoczonych,

gdzie potępiała publicznie agresję wietnamską i broniła szlachetnej idei suwerenności narodów. Aby jednak nieco przyhamować wzrost wskaźnika absurdu, Amerykanie, zgodnie z zasadą dobrego westernu, podzielili Czerwonych Khmerów na dwie grupy – jedną dobrą, drugą złą. Wszelka pomoc była oczywiście przeznaczona dla grupy pierwszej. Można się tylko domyślać, że polityczni listonosze przynosili corocznie 15 milionów dolarów zawsze pod właściwy adres.

Pozycja Sihanouka była tylko pozornie coraz lepsza. Mąż opatrnościowy przemieniał się powoli w narodowy symbol, tyle że nie



mający realnej władzy. Po koniec lat 80. Wietnamczycy mieli już dość. Potworna bieda u siebie w kraju, izolacja międzynarodowa, niezrealizowanie do końca dominacji nad Kambodżą *vel* Kampuczą zmusiły ich do odwrotu. Formalnie Khmerowie znów stali się niepodlegli. Mogli organizować wolne wybory, rozwijać coś na kształt gospodarki, wyznawać w miarę swobodnie buddyzm. Władza wróciła do starych rewolucjonistów. Był wśród nich Hun Sen, tym razem występujący jako gorący patriota w niepodległym państwie, przemianowanym już oficjalnie z Kampuczy na Kambodżę. Jego liczni przyjaciele, o bardzo nieciekawej przeszłości, wypełnili kadre wojskową, administrację i sądy. Pojawili się także zapomniani do tej pory rojalści, a także tajemniczy politycy o proweniencji buddyjskiej. Po raz kolejny doszło do zmiany sojuszy. Tym razem Czerwoni Khmery stali się dla Sihanouka wrogami. Wojna domowa trwała.

IV

W czwartym akcie Sihanouk wrócił na stare miejsce. Po wygranych wyborach, zbojkotowanych zresztą przez Czerwonych Khmerów, uzyskał tekę premiera. W kilka miesięcy później doszło do wiekopomnego wydarzenia. W 1993 roku Kambodża stała się raz jeszcze królestwem, a dawny król, premier, reżyser, zwolennik Czerwonych Khmerów, przywódca antywietnamskiej opozycji, potem znów premier, po raz kolejny zasiadł na tronie. Niestety, tym samym złamał daną obietnicę, iż królem nigdy już nie będzie. Okazało się jednak, że niektóre żywe symbole nie wychodzą tak łatwo z użycia, zwłaszcza wtedy gdy staną się czcigodnymi patriarchami godnymi królewskiej korony. Sihanouk musiał ją przyjąć. Dla dobra państwa.

Premierem został niezatapialny Hun Sen, zawodowy rewolucjonista, który nie omieszkiał przypominać wszystkim o swym powołaniu i szczytnych hasłach patriotyzmu oraz miłości ojczyzny. Obok siebie miał zawsze lojalnych komendantów, dawniej będących braćmi ideologami o dalszych numerach, później wyzwolicielami kraju na wietnamskich czołgach. Na swoje nieszczęście musiał się dzielić władzą z rojalistami, którzy jakimś niebывałym zrządzeniem losu



jeszcze istnieli.

Północ kraju znajdowała się nadal pod władzą Czerwonych Khmerów. Co pewien czas król Sihanouk i premier Hun Sen decydowali się na krótkotrwałe rozejmy w wyniszczającej wojnie. Czerwoni Khmerzy tymczasem stopniowo przekształcali się z żołnierzy w biznesmenów. Zaczęli zarabiać miliony dolarów na karczowaniu dżungli i eksporcie drewna do sąsiedniej Tajlandii, prawdopodobnie mieli także swoją dolę w szmuglu narkotyków. Pieniądze, przeklęty symbol cywilizacji, potępiony przez Organizację i całkowicie zakazany podczas Wielkiego Eksperymentu, pokazały prawdziwą siłę. W takiej sytuacji zbrojna walka o ideę stała się jakby mniej pociągająca. Swoją rolę odegrało też zmęczenie doskwierające starzejącym się funkcjonariuszom Angkaru. Także coraz częściej obiegające świat pogłoski o śmierci brata numer jeden, Pol Pota, nie przyczyniały się bynajmniej do wzrostu morale żyjących bojowników. Dalsza walka zbrojna nie wydawała się już najlepszym rozwiązaniem.

Traf chciał, że historia podarowała Czerwonym Khmerom odpowiedni moment do formalnej kapitulacji i złożenia broni. Ich dawny człowiek, znany wszystkim Hun Sen, odkrył tajemnicze knowania rojalistów, o których oni sami prawdopodobnie nie mieli pojęcia, i dokonał w zręczny sposób zamachu stanu, zwanego (podobnie jak i gdzie indziej, i kiedy indziej) odnową moralną państwa. Tym razem członkowie elity mieli wspólne poglądy i wyjątkowo zgodne doświadczenia historyczne. Nowym hasłem stało się pojednanie narodowe. Dość już wyniszczającej wojny z Czerwonymi Khmerami – zamiast trybunałów sprawiedliwości, osądzających dawną przeciw historię, wzajemne uściski rąk i ciepłe słowa o przebaczeniu. Trzeba było jedynie porzucić dotychczasową partyzantkę i obiecać solenną poprawę. W nagrodę można było otrzymać niezłą gratyfikację finansową, przydział ziemi, przyzwoitą posadę w administracji, w wojsku lub policji. Na dowódców czekały generalskie szlify. To naturalnie propozycja kusząca dla każdego zmęczonego nieustanną wojną człowieka. W takiej sytuacji większość Czerwonych Khmerów stała się gorącymi zwolennikami idei pojednania. Jedynie nieliczni, którzy nieco spóźnili się z hołdami dla nowego-starego rządu, zostali przykładnie ukarani. Ale – wbrew pozorom – idea Hun Sena nie



wzbudziła protestu wśród mieszkańców Królestwa Kambodży. Dla co najmniej połowy z nich, mających niewiele ponad 18 lat, czasy Wielkiego Eksperymentu czy wietnamskiej okupacji to rzecz znana jedynie z opowiadań. Dla innych to trauma, o której chcieliby, ale chyba na próżno, zapomnieć.

Przyglądając się wielu starszym Khmerom, mimowolnie zadaje się pytanie – czy ten lub ów był szczerym wyznawcą szalonej ideologii, czy też jej ofiarą. Ściskając dłoń, nie mamy pewności, czy nie witamy się z seryjnym mordercą lub Bogu ducha winnym kułakiem zmuszonym do pracy w komunie Organizacji. Zresztą nawet ci, którzy przyznają, iż należeli do Czerwonych Khmerów, twierdzą najczęściej, że pełnili funkcję sanitariuszy. Pewnie po przesłuchaniach większości z nich okazałoby się, że Angkar Czerwonych Khmerów był jedynie organizacją dobrowolnych medyków niosących pomoc bardzo nielicznym żołnierzom.

Historia w dzisiejszej świadomości przybiera nowe, ale bardzo zrozumiałe kształty. Niewiele w niej miejsca na wydarzenia, które lepiej gdzieś upchnąć w niepamięć. Marzeniem, przysłaniającym moment terażniejszości, jest powrót do dawnego królestwa Sihanouka. W miarę upływu lat staje się ono mityczną krainą, w której dobry król (premier, reżyser i aktor) sprawował łagodne rządy nad miłującą pokój ludnością. Bardziej wiekowi Khmerzy wierzą, że był to najdoskonalszy okres ich życia. Zabawna operetka jest bowiem o niebo lepsza od krwawego dramatu, zwłaszcza gdy samemu jest się w nim aktorem, i to wbrew swojej woli. To wszystko, co zostało po dwudziestu przeszło latach najświeższej historii, stało się światem, który trzeba urządzić od samych podstaw. Gospodarczo, politycznie, administracyjnie. Przede wszystkim należy jednak skonstruować jakieś w miarę sensowne etyczne normy dla tych, którzy przeżyli, i dla tych, którzy urodzili się już później. Na to jednak potrzeba czasu. Dużo czasu, zwłaszcza wtedy gdy codzienna egzystencja jest ogromnie nędzna i ciągle niepewna i mało kto myśli o surowych trybunałach sprawiedliwości. Większość Khmerów wołałaby raczej utworzenie czegoś na wzór południowoafrykańskiej „Komisji Prawdy i Pojednania”, aby zapewnić sobie i rodzinom absolutne minimum spokoju. Przynajmniej na najbliższe lata. Albowiem bracia ideolodzy



nie odeszli na zawsze. Khieu Samphan, brat numer dwa, oraz Ieng Sary, brat numer trzy, spokojnie dożywają swych dni na zachodzie kraju. Są wielcy i nieetykalni. Podobnie jak wielu Czerwonych Khmerów złożyli broń, ale nie porzucili swojej ideologii. Być może w sytuacji zagrożenia będą znów próbowali wprowadzić jakąś mutację Wielkiego Eksperymentu.

Panujący w kraju buddyzm mówi o życiu jako ciągu zdarzeń spełnionych cierpieniem. Żadna ludzka siła nie jest w stanie usunąć cierpienia tworzącego sam fundament egzystencji. Po ludzku pojęta sprawiedliwość może zostać uznana za chęć dokonania zemsty wy-

Królewski patriarcha nie miał już złudzeń. Przeżył prawie wszystko, co było do przeżycia, poznał wszystkich, których można było poznać.

wołującej falę dalszej przemocy. W ostateczności ci, którzy sądzą i karzą, wpadają w sieć nieustannych narodzin. Coraz liczniejsi buddyjscy mnisi kierują więc uwagę ku temu, co wieczne, a nie tymczasowe. Ale za kilka, kilkanaście, kilkadziesiąt lat pragnienie sprawiedliwości znów odżyje. Bo chyba jest ono czymś, co przekracza

wszystkie granice, kultury i wierzenia.

Królewski patriarcha nie miał już złudzeń. Przeżył prawie wszystko, co było do przeżycia, poznał wszystkich, których można było poznać. W jednym z wywiadów powiedział: „Nasz naród liczył osiem milionów ludzi. W czasie 20-letniej wojny zginęły cztery miliony. Kraj nad Mekongiem to dziś zniszczona i zdziczała kraina”. Sam rozumie, że jego wpływ na polityczną rzeczywistość jest niewielki. Mocno schorowany i czekający cierpliwie na śmierć jest mimo wszystko symbolem nadziei dla wielu Khmerów. Czwarty i ostatni akt jego życia nie jest znaczonej już ani polityczną operetką, ani krwawym dramatem, ani wiarą w wirtualną rzeczywistość. Jest smutek, ale i odrobina nadziei.

Kambodża była kiedyś wspaniałym państwem. Angkor Wat zbudowany na żyznej glebie hinduizmu i buddyzmu nie miał sobie równych w tej części świata. Doskonałość świątyń nie ustępowała doskonałości ceremoniału. Tysiące, dziesiątki tysięcy kapłanów składało ofiary bogom zstępującym ze świętej góry Meru i błagało o pomyślność na następne tysiąclecia. Na dworze panował dostojny sanskryt – język starożytnej kultury Indii. Dziedziczni niewolnicy,



przepysznie zaprojektowane pałace i domy, umiejętnie skonstruowane zbiorniki wodne dla rolnictwa, wygodne drogi, ułożeni dworzanie, intrygująca etykieta arystokracji. Perfekcja smaku urzeczywistniona w kamieniu, obyczajach i ceremoniale. Kosmiczne symbole religii obecne w każdym aspekcie życia. Potem wszystko zniknęło. Pozostał jedynie kamienny kompleks Angkoru, częściowo pożarty przez dżunglę.

W latach 90. nastąpiła reinkarnacja czasów doskonałych. Na chwilę jedynie i przede wszystkim dla turystów mających cenne dla kraju dewizy. Były kolorowe orszaki słoni pokrytych drogimi kapami i niosących królewskich dworzan, były procesje najprzedniejszych rumałów kierowanych przez dzielnych oficerów kawalerii, byli grajkowie, służba i niewolnicy. Pojawili się też czcigodni buddyjscy mnisi w pomarańczowych szatach. Wszyscy słyszeli muzykę i czuli słodki zapach kadzidełek. Może chociaż na moment uwierzyli, że są spadkobiercami kultury stworzonej przez Wielkich Khmerów – władców takich jak Surjawarman II i Dżajawarman VII. A może też pomyśleli, że panujący król Sihanouk jest nie tylko miłym sercu symbolem widocznym na portrecie, ale jakimś tajemniczym wcieleniem tych, którzy kiedyś tworzyli imperium w obecności bogów Wisznu i Śiwy. A przynajmniej musieli przyznać, że ich monarcha i jego dawne, śmieszne czasy są mimo wszystko tym lepszym kawałkiem historii, którą później tworzyli głównie szaleńcy, mordercy, cynicy i pospolici złodzieje. I że nie należy zbyt często narzekać ani liczyć na kolejną obiecywaną moralną odnowę społeczeństwa. Bo ta mogłaby stać się zwyczajną maską politycznej niegodziwości i zbrodni.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Wydał m.in: *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.



Wojciech Jagielski

Szamil Basajew – bicz boży na życzenie

Dziwną i pokrętną drogę przeszedł Szamil Basajew, zanim z człowieka używającego życia stał się wojownikiem świętej wojny. Gdy spotkałem go jesienią 1999 roku w obleganym przez Rosjan Groznym, zapewniał, że to wojna przemieniła go z grzesznika w pobożnego muzułmanina.

Gdyby pisane mu było urodzić się w innym czasie, a przede wszystkim w innym miejscu, Szamil Basajew byłby dziś zapewne zamożnym kupcem, rzutkim graczem giełdowym, w każdym razie kimś bogatym, nietuzinkowym, a przede wszystkim sławnym. Przyszedł jednak na świat w podbitej przez Rosję kaukaskiej Czeczenii, w ulubionej przez wojnę krainie wiecznych buntów. A czas, w którym przyszło mu żyć, przełom tysiącleci, epoka kruszenia totalitaryzmów i rewolucyjnego fermentu, sprawił, że losem Szamila Basajewa stało się być ściganym i wyklinanym banitą, jednym z najgroźniejszych terrorystów świata.

A Basajew, z właściwym sobie sarkazmem pyta: „A cóż to znaczy być terrorystą? Jaka to różnica, czy kamienicę w mieście zburzy się, podkładając bombę w piwnicy czy też zrzucając ją z wojskowego samolotu?”.

*



Parę razy spotykałem się z nim, kilka razy rozmawialiśmy. Zawsze odnosiłem wrażenie, że największym jego pragnieniem było przeżyć życie w pełni, czerpać z niego garściami. Kochał życie, a za najstraszniejszy koszmar zdawał się uważać nudę, szarą codzienność, anonimowość i banał.

W czterdziestym roku życia Basajew nie musi się już bać ani banału, ani codziennych szarości. Został ogłoszony jednym z najgroźniejszych terrorystów świata, a na Kaukazie przyrównuje się go do innego Szamila, tego najsłynniejszego, bohatera, który w XIX wieku podniósł powstanie przeciwko imperialnej Rosji i stawiał jej czoło przez ponad ćwierć wieku. Basajew bohaterem chciał być zawsze. Diabłem wcielonym – raczej nie, choć nawet w tej roli dostrzegał pewne pokusy. Powiedział mi kiedyś, uśmiechając się na poły złowrogo, na poły łobuzersko: „Chcecie widzieć we mnie bicz boży? A więc będę nim. Z największą przyjemnością”.

Niewysoki, ale mocno zbudowany, dziarski, na lewym ramieniu nosił pagon z arabską inskrypcją: „Nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego Prorokiem”. Odkąd przystał do muzułmańskich rewolucjonistów, przestał, zgodnie z ich modą, golić brodę, która teraz, długa i czarna, spadała mu aż na pierś. Znalazł też rozwiązanie dla przedwczesnej łysiny – golił czaszkę, również zgodnie z rewolucyjnymi kanonami. Odnosiłem wrażenie, że ten nowy wizerunek szalenie mu się podobał.

Zawsze uważał zresztą, że z radykalizmem mu do twarzy. To umiłowanie skrajności, życia na krawędzi, połączone z wybujałym mniemaniem o sobie i podatnością na kuszące ekstremizmem idee świętej wojny i muzułmańskiej rewolucji zaprowadziły go w końcu na drogę zbrodni, na której znalazły się teatr na moskiewskiej Dubrowce i szkoła w Biesłanie.

*

Zawsze chciał żyć mocno, z fasonem. Wielkie pieniądze, złote roleksy, marlboro, dobre samochody, piękne dziewczyny. Kolorowe sny, wspaniałe plany i wielkie ambicje rozbijały się jednak o mury niemożności, piętrzące się wokół jak skaliste góry Kaukazu. Bie-



da, beznadzieja, brak zajęcia, brak pieniędzy, brak przyszłości. Taki żywot wiodła większość Czeczenów w górskich aułach. Był to los wiecznych buntowników, którzy, choć pobici, jako jedyni nigdy nie uznali zwierzchnictwa Rosji.

Niewiele jest na świecie miejsc, gdzie doszło do tylu wojen co na Kaukazie. Powstania przeciwko Rosji wybuchały tam już w XVIII wieku. W wieku XIX przez ponad 25 lat istniała na Kaukazie muzułmańska republika imama Szamila. Rosjanie tłumili jedno powstanie, a za kilka lat wybuchało nowe. W 1944 roku na rozkaz Stalina Czeczeni zostali deportowani z Kaukazu do Azji Środkowej. Partyzanckie oddziały krążyły jednak po górach Czeczenii jeszcze w połowie lat siedemdziesiątych.

Bunty przeciwko carskiemu *samodierżawiu* i komunistycznemu totalitaryzmowi sprawiały, że nad Czeczenami od lat wisi widmo zagłady. Jako wieczni buntownicy – zasługiwali na karę, jako ludzie niepewni – nie zasługiwali nawet na to, co stało się losem innych podbitych narodów i krajów. Kreml uznał, że nie ma sensu inwestować w Czeczenię, w której prędzej czy później wybuchały nowe bunty. Wśród imperialnych prowincji czeczeńska zawsze zaliczała się do najbiedniejszych. Nie przyjmowano też Czeczenów na stanowiska w imperialnej biurokracji ani w wojsku. Bieda, brak przyszłości i poczucie zagrożenia ze strony obcych oraz wrogość wobec wszelkiej władzy przyczyniły się do narodzin czeczeńskich mafii, które jak sycylijska czy korsykańska powstawały nie z umiłowania zbrodni, lecz rodził je instynkt przetrwania.

Szamil Basajew pochodził w dodatku z marnego rodu, co w przywiązanej do tradycji Czeczenii nie wróżyło mu niczego dobrego. W dzieciństwie niczym się nie wyróżniał, dzieciństwa nie miał szczególnego. Nie odznaczył się ani w szkole, ani w wojsku, gdzie służył nawet nie jako żołnierz, lecz jako strażak na lotnisku. Spokoju i spełnienia nie przyniosło mu nawet wymarzone wielkie miasto, Moskwa, dokąd zawsze chciał się wyrwać i dokąd w końcu ojciec posłał go na naukę.

Na uniwersytet, gdzie ojciec kazał mu studiować prawo, nie został przyjęty, z instytutu, do którego się zapisał na naukę agronomii, wkrótce go wyrzucono. Nauka go nudziła. Nie mógł sobie znaleźć



miejsca, miotał się, miał przeróżnych zajęć, po to, by za chwilę je porzucić, uznając za stratę czasu.

W Moskwie jednak nadchodziły właśnie złote czasy dla zuchwanych. Agonii imperium towarzyszyły polityczna odwilż i wydarzenia rewolucyjne. Obalano władców, pomniki i stare porządki. W tych nowych czasach – nieznanych, a przez to przerażających – najłatwiej i najszybciej odnajdywali się właśnie ludzie śmiali, zdecydowani, zuchwali.

Szamil zachłysnął się wolnością i otwierającymi się możliwościami. Jeszcze zanim skreślono go z listy studentów, rzucił się bez wahania w nieznane labirynty wolnego rynku. Wziął się za interesy, zajął komputerami, coś kupował, by odsprzedać z zyskiem, kręcił się to tu, to tam, poznawał ludzi. Zarobił pierwsze, spore, ale nie oszłamiające pieniądze, dorobił się pierwszych długów. Wciąż jednak nie miał żadnych planów ani nawet pomysłów na życie.

Znudzony nieco i wciąż łaknący przygód, w sierpniu 1991 roku, gdy obrońcy komunizmu i ZSRR podjęli próbę zamachu stanu przeciwko Michaiłowi Gorbaczowowi i Borysowi Jelcynowi, Basajew stanął na barykadach wzniesionych w Moskwie przed rosyjskim parlamentem, by bronić Jelcyna przed puczystami.

Jesienią zaś spakował manatki i wrócił do ogarniętej rewolucyjną gorączką Czeczenii, która jak wiele innych rosyjskich kolonii ogłosiła niepodległość. Górale szykowali się właśnie do wyboru swojego prezydenta. Niewiele myśląc, Szamil postanowił stanąć do elekcji. Miał lat dwadzieścia sześć. Nie wiadomo, na co liczył. Ot, miał taki gest, chciał przeżyć coś nowego. Trudno nawet powiedzieć, co by począł, gdyby wybrano go na prezydenta.

*

Wybory przegrał i zaciągnął się wraz z innymi czeczeńskimi ochotnikami do utworzonej na początku lat 90. Konfederacji Narodów Kaukazu. Według jednych była ona przymierzem kaukaskich powstańców. Inni uważali ją za zinfiltrowaną przez tajną policję łupieżczą armię politycznych naiwniaków, poszukiwaczy przygód i typów spod ciemnej gwiazdy, których Kreml wykorzystywał do utrzymania w posłuszeństwie buntujących się kolonii na Kaukazie. Basajew został kon-



federatem, bo wojna kusila go. Po prostu ciągnęło go do burzliwego i obiecującego bogate łupy żywota kaukaskiego watażki.

Wylądował w Abchazji, która postanowiła zerwać z Gruzją. Nie mogąc utrzymać pod kontrolą swoich prowincji, Moskwa starała się przynajmniej za wszelką cenę utrudnić im żywot. Gruzja rwała się

**Na wojnach, nie świętych,
lecz toczonych o pieniądze
i za pieniądze,
pokrętnych i brudnych,
uczył się wojaczki Szamil
Basajew.**

do wolności – więc podburzone przez Rosję gruzińskie prowincje Południowa Osetia i Abchazja zażądały niepodległości od Gruzji. Na ucieczkę zdecydowała się Mołdawia – secesję ogłosiła więc wspierana przez Rosję mołdawska prowincja Naddniestrze. Wspierane na przemian przez Kreml Armenia i Azerbejdżan

zwarły się w kłinczu w wojnie o Górny Karabach.

Cała pierwsza połowa lat 90. na południowych rubieżach rozpadał się imperium była epoką takich barbarzyńskich walk. Na takich wojnach, nie świętych, lecz toczonych o pieniądze i za pieniądze, pokrętnych i brudnych, uczył się wojaczki Szamil Basajew. Wojnach toczonych bez żadnych zasad, podczas których do rzezi, pogromów i grabieży dochodziło znacznie częściej niż do walnych bitew.

Basajew jechał do Abchazji jako rosyjski sojusznik, podczas gdy w Rosji wciąż ściagały go listy gończe za porwanie samolotu w 1991 roku. Uprowadził wówczas do Turcji samolot z ponad setką pasażerów, domagając się, by Rosja zniosła w Czeczenii stan wyjątkowy (wprowadzony dla stłumienia niepodległościowego powstania). Listy gończe nie przeszkadzały najwyraźniej Kremlowi, bo zanim Basajew i czeczeńscy ochotnicy dotarli do Abchazji, przeszli szybki, wojskowy kurs dokształcający, na którym wykładowcami byli oficerowie z Rosji.

Z Abchazji, gdzie przyczynił się do rozgromienia gruzińskiej armii, wyruszył na wojnę do Górnego Karabachu. Stamtąd pojechał prosto do Afganistanu, gdzie przez trzy miesiące wprawiał się w wojennym rzemiośle pod okiem afgańskich mudżahedinów. Kiedy wrócił na Kaukaz, Czeczeni odliczali dni do wojny z Rosją, nadciągającej nieuchronnie jak ponura, surowa zima.

*



W 1991 roku, gdy rozpadł się ZSRR, Czecheni znów upomnieli się o swoją wolność. W grudniu 1994 roku rosyjska armia wkroczyła do Czechenii. Tamta wyprawa wojenna zakończyła się dla Rosji prawdziwą katastrofą. Pod naciskiem partyzantów i opinii publicznej Kreml musiał przerwać brudną wojnę i latem 1996 roku wycofać wojsko z Kaukazu.

Już wtedy życie zdawało się podpowiadać Basajewowi, że terror może przynosić nie szkody, lecz korzyści. Przecież to nie naciski świata ani opamiętanie rosyjskich elit doprowadziły wówczas do przerwania wojny. Zatrzymał ją Basajew, napadając na miasteczko Budionnowsk na południu Rosji. Wziął ponad tysiąc zakładników, a wśród nich pacjentów miejscowego szpitala, wiele brzemiennych kobiet i dzieci. Zażądał, jak potem na Dubrowce czy w Biesłanie, przerwania wojny i wycofania rosyjskiego wojska z Czechenii. Wtedy, w Budionnowsku, Rosjanie przyjęli jego żądania. Sięgając po terror, wymusił pokój. Czy więc naprawdę niedorzecznością było, że w Biesłanie domagał się dymisji rosyjskiego prezydenta i wycofania rosyjskiej armii z Czechenii? Żądał niepodległości dla Czechenii już jesienią 1991 roku, gdy uprowadził do Turcji rosyjski samolot.

Po wyprawie wojennej na Budionnowsk widziano w nim nie zbrodniarza, lecz śmiałka. Częściej zachwycano się brawurą Szamila, niż potępiano jego okrucieństwo i pogardę dla ludzkiego życia. Stał się bohaterem, spełnił się jego sen. Szamil Drugi – zaczęto o nim mówić, przyrównując go do dziewiętnastowiecznego imama-buntownika. Stał się znany nie tylko w Czechenii, nie tylko na Kaukazie. Mówił o nim cały świat.

Sława zawróciła Szamilowi w głowie. Uznał, że jemu i tylko jemu należy się chwała zwycięzcy kaukaskiej wojny. Bez wahania zgłosił się do kolejnej prezydenckiej elekcji. Nie miał wątpliwości, że wygra. A jednak przegrał. Znowu.

Czechenom Szamil kojarzył się z wojną. Wybrali więc na prezydenta dawnego pułkownika Armii Radzieckiej, a teraz szefa partyzanckiej armii, Aśłana Maschadowa, który dawał nadzieję na pokój.



Basajew długo nie mógł uwierzyć, że przegrał. Nie był przygotowany na rozczarowania, jakie miał mu przynieść czas pokoju. Bolała go przegrana z Maschadowem, nie wiedział, co zrobić ze swoim upokorzeniem i wstydem. Zachowywał się jak rozkapryszone dziecko, które – przyzwyczajone do tego, że spełniane są jego wszystkie zachcianki – nie może się pogodzić, tupie i się gniewa, gdy spotka je pierwsza odmowa.

Ostentacyjnie wyjechał ze stolicy do rodzinnego Wiedeno, zapowiedział pożegnanie z polityką. Opowiadał, że założy pasiekę albo zajmie się wydobywaniem ropy naftowej, będzie zaocznie studiował prawo albo handlował komputerami i zakładał w kaukaskich aulach internet.

Ale nie wytrzymał długo w cieniu, przeraził się zapomnieniem – wrócił do polityki, gdy wyrachowany strateg Maschadow, szukając sojuszników i neutralizując wrogów, powierzył mu posadę wicepremiera i swojego faktycznego zastępcy. I trzeba przyznać, że w roli zarządcy czeczeńskiego państewka Szamil nie wypadł najgorzej. Razem ze swoimi towarzyszami broni, których porobił teraz ministrami, próbował postawić na nogi gospodarkę, ukrócić bandytyzm i handel żywym towarem, który jak zaraza panoszył się na Kaukazie (porywaniem ludzi dla okupu Basajew nigdy się nie zajmował). Premierowstwo i polityka wciągnęły go jak narkotyk. Zapragnął teraz sławy dobrego i mądrego kanclerza. Nie potrafił tylko pogodzić się z tym, że Rosja całkowicie ignoruje i jego, i prezydenta.

Irytowało go, że Rosjanie chcą go traktować wyłącznie jako szalonego watażkę, podczas gdy on w swojej wędrówce dusz przebywał już w innym wcieleniu. W końcu zrozumiał, że odmieniony wcale nie był potrzebny Rosji. Przeciwnie, Rosjanie chcieli go mieć takim jak dawniej. Podobnie jak nie potrzebowali Czeczenii dobrze rządzonej, spokojnej, bezpiecznej. To dlatego ignorowali Maschadowa i wcale nie życzyli mu powodzenia. Szamil uznał więc, że dalsze premierowstwo jest stratą czasu, że z grzęzawiska nędzy, bezprawia i przemocy nie ma żadnego wyjścia. Urząd premiera, który zaczął mu dawać tyle satysfakcji, okazał się kolejnym gorzkim doświadczeniem. Zniechęcony, złożył ów urząd.

Poza wszystkim, drugoplanowa rola człowieka od czarnej roboty nigdy mu nie odpowiadała. Podporządkowywanie się komukolwiek



i czemukolwiek było sprzeczne z jego naturą. Nie mogąc być pierwszym w państwie, postanowił być przynajmniej pierwszym wśród opozycji wobec prezydenta Maschadowa. Objął przywództwo przymerza warcholskich i rozczarowanych partyzanckich komendantów, którzy jak on nie potrafili odnaleźć się w czasie pokoju. Zapowiedział, że odtąd jego celem będzie nie tylko uwolnienie Kaukazu od Rosji, ale stworzenie w górach kalifatu kierującego się wyłącznie prawem Bożym.

*

Dziwną zaiste i pokrętną drogę przeszedł Szamil Basajew, zanim z człowieka używającego życia stał się wojownikiem świętej wojny. Gdy spotkałem go po raz ostatni jesienią 1999 roku w obleganym przez Rosjan Groznym, zapewniał, że to wojna przemieniła go z grzesznika w pobożnego muzułmanina. Wrogowie, których nigdy mu nie brakowało, nie dawali temu wiary.

Czas powojenny stawał się dla niego coraz trudniejszy do zniesienia. Pozbawiony wojny i odsunięty od władzy, tracił na znaczeniu, przestawał się liczyć, nikogo nie ciekawił. Nie miał już wpływów, znajomości, o niczym nie rozstrzygał, w niczym nie mógł pomóc, do niczego się przydać. Zaczynało mu nawet brakować pieniędzy. Jął więc nerwowo rozglądać się za nowymi przyjaciółmi i możliwościami powrotu na wielką scenę. To wtedy przystał do muzułmańskich rewolucjonistów, którzy zachęceni przez przybyłych ze świata ochotników, koczowników świętych wojen z Arabii, Afganistanu i Bałkanów zamierzali zbudować na Kaukazie państwo Boże.

Przybysze, bogaci i pełni poświęcenia, choć walczyli dzielnie, nie byli początkowo przez Czeczenów rozumiani ani lubiani. Ich wiara zdawała się tak bardzo różnić od tej, jaką górale przekazywali sobie przez wieki. Sam Szamil odnosił się do nich nieufnie, nie pojmował ich pogardy i wrogości wobec uciech i radości życia, traktował jako rywali do sławy.

Po wojnie Maschadow podziękował Arabom za pomoc, ale prosił, żeby czym prędzej wyjechali. Domagała się tego Rosja. W obronie Arabów wystąpił Basajew. Uszczęśliwieni koczownicy świętej woj-



ny okrzyknęli go swoim emirem. Do nowego sojuszu Szamil wnosił swoją dżygicką sławę, Arabowie (spośród których wielu okazało się towarzyszami broni Usamy ibn Ladina) – koneksje i pieniądze.

Podczas ostatniego spotkania pytałem Basajewa, czy przyjaźń z Arabami nie była postępkem nierozsądnym, czy nie lepiej było podziękować im za pomoc i nie narażać się na zarzut współpracy z ludźmi oskarżanymi o terroryzm. „Wszyscyście się od nas odwrócili. Co mieliśmy robić? – odparł. – Przyjmowaliśmy pomoc od każdego, kto gotów był nam ją nieść”.

W czasie rozmowy, którą się najwyraźniej bawił, pozostawał czujny, uważny i precyzyjny. Mówił swobodnie, szybko, z ogromną swadą i typowym dla Czechenów sarkastycznym poczuciem humoru. Z ła-

W pustce, jaka powstała po upadku świata totalitarnego, islam stał się dla Basajewa głęboką wiarą, ale także polityczną strategią.

twością zmieniał role, ilekroć nudził się dotychczasową. Raz był prostackim watażką, przemawiającym uliczną gwarą, by za chwilę wygłaszać płomienne mowy jak rewolucjonista, przemawiać tonem pewnego siebie i nie znoszącego sprzeciwu męża stanu. To znów wyłaził z niego kpiarski, złośliwy satyryk albo bly-

skotliwy i doświadczony życiem mędrzec, który na naszych oczach przemieniał się w tajemniczego, skrywającego tysiąc sekretów spiskowca. Z jego żywej twarzy tryskała wprost energia, dzika siła życia, niebezpieczna inteligencja i jakiś trudny do nazwania czar.

Ale nie tylko strach przed zapomnieniem i pieniądze uczyniły z Szamila wojownika świętej wojny. W pustce, jaka powstała po upadku świata totalitarnego, islam stał się dla Basajewa głęboką wiarą, ale także polityczną strategią. Takim jak on czas pokoju odbierał wszystko, co podarowała wojna, cały cel, sens i nadzieję życia. W kastywym społeczeństwie kaukaskim, skrępowanym tradycją i kodeksami honorowymi, w którym miejsce w życiu wyznacza przynależność do rodu, ludzie młodzi i pochodzący z niskiego stanu już w dniu narodzin byli skazani na margines.

Wojna pozwoliła im się wybić. Sprzeciwiali się więc powracającym, starym, przedwojennym porządkom, które z każdym dniem brały górę nad rewolucyjną przeszłością. Islam, nauczający równości wszystkich wobec Najwyższego i pierwszeństwa braterstwa wiary nad



braterstwem krwi, był dla nich wybawieniem i nadzieją na lepszą przyszłość. W islamie i muzułmańskiej rewolucji dostrzegł Szamil ratunek nie tylko dla samego siebie, ale także dla pogrążonej w bezprawiu i przemocy Czeczenii. Uznał, że tylko prawo Boże pozwoli zjednoczyć Czeczenów i tylko z pomocą Koranu można wywołać rewolucję społeczną.

Stał się też orędownikiem eksportu rewolucji do kaukaskich sąsiadów. Zrozumiał, że otoczona skorumpowanymi satrapiami, nawet najsprawiedliwsza, ale odcięta od świata Czeczenia nigdy nie stanie się państwem prawdziwie wolnym. I że skłócony Kaukaz nigdy nie będzie suwerenny, jeśli się nie zjednoczy. A zjednoczyć się może tylko pod sztandarem Proroka.

Początkiem nowej świętej wojny miał być dokonany w sierpniu 1999 roku zajazd, jakiego Basajew na czele swoich wojowników dokonał na sąsiedni Dagestan, by – jak twierdził – wyzwolić go od miejscowego skorumpowanego reżimu i rosyjskiego jarzma. W górach między Wiedeno i Botlichem został ogłoszony emirem Kaukazu.

Wyprawa wojenna zakończyła się klęską, i to podwójną. Dagestańscy górale pozostali głusi na wezwania do rewolucji. Wracając jak niepyśzny z wojennej wyprawy, upokorzony Basajew dodatkowo ściągnął na siebie gniew rodaków. Próbuąc rozniecić ogień w Dagestanie, wywołał pożar w swoim kraju. Goniąc Basajewa, rosyjscy żołnierze wdarli się bowiem do Czeczenii. Uznali awanturniczą wyprawę Szamila za doskonały pretekst, by raz na zawsze rozprawić się z buntowniczymi Czeczenami.

*

Zimą 2000 roku – podczas nocnej ewakuacji partyzantów ze stolicy – na polach minowych została zdziesiątkowana cała powstańcza armia. Basajew stracił na minie prawą stopę. Partyzanci wywieźli go saniami w góry. W ranę wdała się gangrena. Lekarze musieli odjąć Szamilowi jeszcze goleń.

Wiosną 2000 roku spotkałem w Czeczenii partyzanta z oddziału Basajewa, który w jednym z aulów na przedgórzu Kaukazu odpoczywał na krótkiej przepustce. „Widziałem Szamila. Jest wymizero-



wany, porusza się o kulach, ale nie wygląda na człowieka, który wybiera się na tamten świat – opowiadał mi Sulejman. – Mało to razy Rosjanie rozpowiadali, że zginął, a potem Szamil fotografował się nad swoją rzekomą mogiłą”.

Wyzdrowiawszy, zaczął uczestniczyć w partyzanckich naradach i przejął komendę nad trzecią częścią wszystkich czeczeńskich powstańców. Naczelnemu dowódcy – Maschadowowi – po staremu, raz się podporządkowywał, raz nie. Jak mu pasowało. Wziął też pod komendę ochotników z sąsiednich kaukaskich republik, wciąż wierzących w świętą wojnę, oraz nielicznych przybyszów z krajów arabskich.

Wkrótce Czeczenią zaczęły wstrząsać nieznane tu wcześniej samobójcze zamachy bombowe, a Basajew przechwalał się z górskiej kryjówki, że wyszkolił cały oddział terrorystów-kamikadze, których będzie wysyłać, by siali wśród Rosjan zemstę i śmierć. „Walczę z wami tak, jak wy walczyście z nami – straszyl. – Oko za oko, ząb za ząb. Wasi bliscy będą cierpieć i bać się jak my”.

Prawdę powiedziawszy, żaden rosyjski spec od propagandy nie zaszkodził czeczeńskiej sprawie tak bardzo jak Basajew. Podkładając bomby w samolotach i na dworcach kolejowych, wysyłając na śmierć terrorystki-samobójczynie, Szamil dostarczał argumentów Rosjanom, którzy przekonują świat, że walczą na Kaukazie z tą samą terrorystyczną szajką, z jaką od 11 września 2001 roku zмага się Zachód. Przyznając się do ataku na szkołę w Bieslanie, zadał czeczeńskiej sprawie kolejne, druzgocące uderzenie. Terroryzm Basajewa – pojmowany swoiście, jako odwet za terror stosowany przez Rosję – rzucił się głębokim cieniem na całą czeczeńską wolność.

Maschadow, reprezentujący wśród Czeczenów umiarkowanie, znów – po raz nie wiadomo który – odciął się od Basajewa. Ale przyznał, że w sytuacji, gdy trwa wojna z Rosją, nie może Szamilowi nic zrobić, że dopiero po wojnie postawi go przed sądem.

Maschadow zawsze reprezentował porządek, przewidywalność, rutynę, utarte ścieżki, obowiązek, gotowość do ugody, odpowiedzialność za każde słowo i czyn. Basajew to był żywioł i chaos, straceńcza odwaga, pragnienie, by żyć po swojemu i mieć, co się zapragnie, do niczego się nie naginać, w niczym nie ustępować.



Choć stanowili swoje przeciwieństwo, zostali na siebie skazani przez dobre i złe wybory, a także splot przypadkowych zdarzeń oraz niemożliwych do przewidzenia okoliczności. Jeden bez drugiego nie znaczył nic, nie mógł przetrwać, nie mógł odnosić zwycięstw ani nawet unikać klęsk. Jeden miał to, czego drugiemu nie starczało. Maschadow miał mądrość, rozagę, reputację. Basajew miał śmiałość i siłę. Bez Maschadowa Basajew zostałby wyklęty jako zwyczajny zbrodniarz. Bez Basajewa Maschadow byłby generałem bez armii.

Pogodziwszy się z Basajewem w oblężonym przez Rosjan Grozным, Maschadow, nie mając innego wyjścia, stanął na czele powstańczej armii, w której siłą rzeczy dominowali radykałowie tacy jak Szamil. Bez nich nie mógł stawiać oporu rosyjskim wojskom. Pozostając przywódcą partyzantów, nie miał szans, by sprawować nad nimi kontrolę. Rozbici na niewielkie zgrupowania nierzadko prowadzili – i prowadzą – wojnę na własną rękę, wybierali własne cele i metody walki.

Wobec bezmiaru okrucieństwa i zbrodni, jakich od pięciu lat dopuszczają się w Czeczenii Rosjanie, Maschadowowskie wezwania do opamiętania i umiaru znajdowały coraz mniejsze zrozumienie. Podobnie jak jego apele o kompromis i dialog, zbywane przez Kreml wzgardliwym milczeniem. Kiedy na początku marca zginął osaczony przez Rosjan w kryjówece pod Grozным, Basajew oznajmił, że odtąd będzie walczył już tylko po swojemu.

W Czeczenii, pogrążonej w wojennym szaleństwie, zapomnianej i pozbawionej nadziei, pragnienie zemsty wydaje się bardziej zrozumiałe. Nienawiść i przemoc, bezsilna rozpacz, święte w górach Kaukazu prawo zemsty coraz bardziej przesłaniają pragnienie wolności – pierwotny cel czeczeńskiego powstania. To zemsta i rozpacz, a nie wiara w świętą wojnę w imię Allaha podsycają też czeczeńską wojnę. Podscyca ją też zakazająca umysły świadomość, że nikogo cierpienie Czeczenów nie zajmuje, nikomu nie przeszkadza, że jest dozwolone. To dlatego ludzie tacy jak Basajew decydują się na największe zbrodnie. Nie chcecie o nas nic wiedzieć, więc zmusimy was do tego, że nas popamiętacie, dokonując zbrodni najstraszliwszych – uznają, biorąc przykład z Bliskiego Wschodu. To rozumowanie zaś



jeszcze bardziej nakręca spiralę przemocy i usprawiedliwia zbrodnie popełniane przez jastrzębi z rosyjskiej armii.

Wobec niechęci Rosji do dialogu i niemożności prowadzenia przeciwko niej choćby partyzanckiej wojny terror pozostał Czeczenom jako broń ostatnia i ostateczna. Ochotników na samobójców-męczenników nie tylko nie zabraknie, ale będzie przybywać wraz z rosnącą liczbą tych Czeczenów, którzy stracili bliskich, godność, nadzieję. Oni nie rozumieją, dlaczego mieliby znosić pokornie terror rosyjskiej armii i jednocześnie wyrzekać się terroru choćby w obronie własnej.

Wybory, jakich w 40-letnim życiu dokonał, sprawiły, że dziś Basajew niczego wybierać już nie musi. Stworzyła go wojna i ona jest jego żywiołem. Wygląda na to, że zatracił się do reszty w nienawiści i żądzy zemsty. Zaraża ekstremizmem nowych, zapatrzonych w niego młodych mścicieli. Można mu wierzyć, kiedy odgraża się, że nie cofnie się przed niczym. „Klnę się, że będę kontynuował walkę, nawet gdyby przyszło mi poświęcić ostatniego Czeczena na tym świecie” – powiedział mi pięć lat temu na pożegnanie.

WOJCIECH JAGIELSKI, ur. 1960, pisarz, reporter, dziennikarz „Gazety Wyborczej”. Autor *Modlitwy o deszcz* (2002), *Wież z kamienia* (2004).



Andrzej Stanisław Kowalczyk

Sawinkow

Pisał o nim Winston Churchill: „Wszystko byłoby mu oszczędzone, gdyby urodził się w Anglii, Stanach Zjednoczonych czy w Szwajcarii. Ale dla niego, urodzonego w Rosji, życie stało się pasmem utrapień zakończonym męczeńską śmiercią”.

Za życia Borys Wiktorowicz Sawinkow stał się postacią legendarną, dla jednych złowieszczą, dla innych heroiczną, dla wszystkich – zagadkową i sensacyjną. Był pierwszym znanym całemu światu antykomunistą, emigrantem, którego Sowiety obwołały swoim wrogiem numer jeden, ofiarą pierwszej wielkiej prowokacji czerezwyczajki. Jego śmierć na moskiewskiej Łubiance 7 maja 1925 roku stała się światową sensacją dnia, zaraz potem gruntownie o nim zapomniano. Towarzysze walki uznali, że zdradził wspólne ideały, „biali” emigranci potępili go za zgodę na secesję Ukrainy, dla monarchistów pozostał mordercą wielkiego księcia Sergiusza i socjalistą, komisarzem rządu Kiereńskiego, rządu, który swą indolencją i głupotą utorował Leninowi i Trockiemu drogę do władzy. Uznanie przez świat państwa sowieckiego i rosnąca fascynacja komunizmem w masach i wśród intelektualistów uczyniły z Borysa Wiktorowicza figurę anachroniczną, niezrozumiałą.



Winston Churchill, który poznał Sawinkowa, gdy był on przedstawicielem admirała Kołczaka na Zachodzie, tak go sportretował:

Niewysoki, oszczędny w ruchach, niezwykle szarzielone oczy, blada twarz. Mówił głosem spokojnym, niskim i jednostajnym, prawie monotonnym, bardzo dużo palił. Sposób bycia miał zarazem ujmujący i pełen godności; w obęściu był ceremonialny i jednocześnie bezpośredni, jego opanowanie nie mroziło; we wszystkim wyczuwało się niezwykle osobowość, powściąganą energię. Nieprzeniknione oczy spoglądały uważnie. Jego spojrzenie, jakby oderwane i bezosobowe, wydawało się ugiąć pod ciężarem nieubłaganego losu. Działał nieustannie, wbrew bagnetom, na przekór policji, wbrew szpiegom, tajniakom i katom. Twardy los, nieuniknione przeznaczenie! Wszystko byłoby mu oszczędzone, gdyby urodził się w Anglii, Stanach Zjednoczonych czy w Szwajcarii. Wiele dróg kariery stałoby przed nim otworem. Ale dla niego, urodzonego w Rosji, obdarzonego taką inteligencją i wolą, życie stało się pasmem utrapień zakończonym męczeńską śmiercią. Pośród niedoli, niebezpieczeństw i zbrodni wykazał mądrość męża stanu, zalety dowódcy, odwagę bohatera, wytrzymałość męczennika.

Dzieciństwo i wczesną młodość Sawinkow spędził w Warszawie, być może nawet tu, w roku 1879, urodził się. Jego ojciec był sędzią pokoju, należał do inteligencji nastawionej opozycyjnie, sympatyzował z ruchem rewolucyjnym, wśród Polaków cieszył się szacunkiem i sympatią. Młody Borys marzył o pojednaniu rosyjsko-polskim i walce ze wspólnym wrogiem – caratem. Jak wielu młodych Rosjan, dzieci carskich urzędników, wykluczył naukę w warszawskim cesarskim uniwersytecie, widząc w nim narzędzie rusyfikacji, na studia wyjechał do Petersburga. Lata warszawskie dały mu dobrą znajomość kultury polskiej i języka, utwierdziły w pogardzie dla samodzierzawia, jeszcze w Warszawie zaprzyjaźnił się z takim samym jak on idealistą – Iwanem Kalajewem.

Na studiach Sawinkow zbliżył się do ruchu rewolucyjnego, w 1900 ogłosił artykuł postulujący powołanie silnej partii zawodowych rewolucjonistów podporządkowanych żelaznej dyscyplinie. Projekt bardzo spodobał się Leninowi, marzył on bowiem o młocie, którym rozkruszy stary świat. Ale w przyszłości mieli spotkać się jako wrogowie – Lenin nie cofnął się przed najbardziej potwornymi konsekwencjami swoich pomysłów, gotów był poprzeć fanatyków i zwyrodnialców w rodzaju Dzierżyńskiego i Stalina, Sawinkow zaś nie



wyzbył się nigdy resztek młodzieńczego idealizmu, tęsknoty do wolności, pogardy dla kłamstwa i cynizmu.

W roku 1902 Sawinkow został przez rząd administracyjnie zesłany do Wołogdy, gdzie wstąpił do Partii Socjalistów Rewolucjonistów (eserów). Stawiała sobie ona za cel wywalczenie dla Rosji ustroju konstytucyjnego, co miało umożliwić przyszlą jawną przebudowę społeczeństwa. Jednym ze środków działania był indywidualny terror. W 1903 Sawinkow uciekł przez Archangielsk do Norwegii, przedostał się do Genewy i przystąpił do Organizacji Bojowej PSR. W roku 1904 jej szefem został Jewno Azef – agent Ochrony, który przez wiele lat będzie wydawał policji swoich towarzyszy, nie przeszkadzając jednocześnie Sawinkowowi organizować zamachy na dyktarza reżimu. W konspiracji idealizm, poświęcenie i braterstwo sąsiadowały ze zdradą i prowokacją.

W 1903 roku eserzy zdecydowali się zabić ministra spraw wewnętrznych Plehwego, zwolennika twardego kursu. Sawinkow udał się ze współpracownikami do Petersburga. Po początkowych niepowodzeniach wprowadził nowy sposób śledzenia ofiary – bojowcy wykupili licencje dorożkarskie. Mogli teraz oczekiwać pod urzędowymi budynkami, nie zwracając uwagi policji. Sawinkow występował jako Anglik, przedstawiciel firmy eksportującej rowery. Prawdziwy paszport wypożyczono od zagranicznego sympatyka partii. Żonę Sawinkowa grała dwudziestoczteroletnia Dora Brylant, córka bogatego kupca z Chersonu, Jegor Sazonow był służącym.

Sawinkow i jego towarzysze nie byli wyznawcami nihilistycznej dewizy, że „wszystko jest dozwolone”. Wierzyli, że terroryzm to tylko konieczny etap na drodze do normalnego życia.

Wreszcie, 28 lipca 1904 roku, na Prospeckie Izmajłowskim dokonano zamachu. Bombę, która rozerwała powóz Plehwego, rzucił Sazonow. Ranny od wybuchu, został aresztowany. Śmierć ministra zrobiła w Rosji i za granicą wielkie wrażenie. Władze rzeczywiście złagodziły politykę wewnętrzną.

Sawinkow i jego towarzysze nie byli wyznawcami nihilistycznej dewizy, że „wszystko jest dozwolone”, wprost przeciwnie – doskonale zdawali sobie sprawę z moralnego zła terroryzmu, ale wierzyli, że jest to tylko konieczny etap na drodze do normalnego życia. Dzie-



ki zabójstwom niewolnicy mieli się stać obywatelami, a Rosja – demokracją. Swoją działalność zamachowcy pojmowali w kategoriach ofiary – za śmierć przeciwników płacili przecież własnym życiem. O Dorze Brylant Sawinkow pisał, że nienawdziła morderstwa, „trwogą i wstrętem przejmowała ją myśl o zabijaniu bliźniego, a przecież uważała zamach za niezbędny i prosiła, żeby wręczyć jej bombę. Rzucenie bomby traktowano jako przywilej i wyróżnienie. Dla uzasadnienia swoich czynów terroryści mogli przywołać starą europejską tradycję moralną, zgodnie z którą zabójstwo tyrana jest rodzajem obrony koniecznej. „Tyran – pisał św. Tomasz z Akwinu – co ze wszystkich stron rabuje, wysila się przeciwko wspólnej wolności, i według zachcianki zabija – zasługuje na najgorsze męki” (*O państwie*).

Albert Camus w *Człowieku zbuntowanym* napisze o bojowcach Sawinkowa, że dzięki nim „rok 1905 stanowi w ruchu rewolucyjnym moment szczytowy. Od tej daty zaczyna się upadek. Męczennicy nie tworzą kościołów: są dla nich cementem albo alibi. Potem przychodzą kapłani i bigoci”. Terroryści, zabijając, oddawali własne życie. Po nich mieli przyjść ci, którzy usprawiedliwiają tysiące zbrodni „zgadzali się, by płacono im zaszczytami”. W połowie wieku Camus pisał nekrolog dla rewolucji bolszewickiej, przeciwstawiając jej postawę ofiary i altruizmu; chciał wyraźną linią oddzielić męczenników od kapłanów, bigotów i ludobójców.

Po zamachu na Plehwego autorytet partii eserów bardzo wzrósł. Gdy w styczniu 1905 roku rozpoczęły się wystąpienia i strajki w całej Rosji, eserzy zdecydowali rozwinąć akcję terrorystyczną. Pierwszą ofiarą miał być wielki książę Sergiusz, przywódca rosyjskiej reakcji, protektor Plehwego. Bombę rzucił pod bramą moskiewskiego Kremla Iwan Kalajew. Kilka dni wcześniej cofnął się, widząc w powozie obok księcia jego żonę i dwoje dzieci.

Uwięzione w pudłach karet ofiary stawały się względnie łatwym celem dla miotaczy dynamitowych bomb. Atak zaskakiwał ochronę, która wykazywała aktywność dopiero *post factum*. Plan zamachu nie przewidywał, w jaki sposób wykonawca ucieknie z miejsca akcji. Bezpośredni udział oznaczał prawie zawsze śmierć od wybuchu bądź pojmanie przez żandarmów. Schwytyany Kalajew zginął na szubienicy. Odmówił podpisania prośby o łaskę.



Z licznych opresji Sawinkow wychodził cało. Zwodząc carską policję, całe tygodnie spędzał w wagonie kolejowym, podróżując od Uralu po Warszawę. Wreszcie został aresztowany, ale po brawurowej ucieczce z sewastopolskiego więzienia przez Rumunię przedostał się do Paryża. Pozostał tam aż do roku 1914. Skazany na polityczną bezczynność, zajął się twórczością literacką. Powstały wówczas dwie jego powieści osnute na kanwie własnych doświadczeń: *Koń blady* i *To, czego nie było*. Powieść *Koń blady* (tytuł nawiązywał do Objawienia św. Jana) przepojona jest pesymizmem i zwątpieniem. Jej bohater, terrorysta, który w wolnych chwilach czytuje Ewangelię – to literacki portret Iwana Kalajewa. Na temat ostatecznych racji moralnych terroryzmu dyskutuje z nim Jerzy – *porte-parole* Sawinkowa. Bohater przechodzi od zabójstwa politycznego do zbrodni z pobudek osobistych. Zdaje sobie sprawę ze swego zwyrodnienia – trawiony *taedium vitae* popełnia samobójstwo. Książka przyniosła autorowi pewien rozgłos, została przełożona na kilka języków. Dziś jest już tylko dokumentem stylu epoki, świadectwem nastrojów radykalnego odłamu rosyjskiej inteligencji przed rokiem 1914.

Po wybuchu pierwszej wojny światowej Sawinkow wstąpił do armii francuskiej. Po upadku caratu wrócił do Rosji, by z ramienia rządu Kiereńskiego zostać komisarzem 7. Armii, a następnie całego Frontu Południowo-Wschodniego. Udało mu się przywrócić dyscyplinę w zdemoralizowanych oddziałach, a nawet osiągnął pewne sukcesy militarne. Ofensywa jednak załamała się, gdy „rewolucyjnie uświadomione” dywizje wypowiedziały posłuszeństwo, żądając przedyskutowania politycznej i strategicznej sytuacji na wiecu międzydywizyjnym. Sawinkow bezskutecznie żądał od Kiereńskiego przywrócenia kary śmierci za dezercję, ograniczenia praw organizacji żołnierskich, wprowadzenia stanu wojennego w fabrykach i na kolei. Kiedy generał Kornilow otrzymał nominację na naczelnego wodza, Sawinkow został faktycznym ministrem spraw wojskowych. Ich energiczne działania ginęły jednak w chaosie kiereńszczyzny, nie było komu podjąć decyzji, powstrzymać szaleńców, unicestwić bolszewików. Ostatnią próbą wprowadzenia porządku był marsz wiernych Kornilowowi oddziałów na Piotrogród. Udaremnione, pociągnął za sobą dymisję Sawinkowa, który jeszcze w sierpniu żądał od Kiereń-



skiego aresztowania wszystkich członków komitetu centralnego partii bolszewickiej, z Leninem i Trockim na czele, i oddania ich pod sąd. Po opuszczeniu rządu próbował Sawinkow zorganizować gazetę „Czas” („Godzina”) poświęconą polemice z bolszewikami. Ale były to już ostatnie chwile wolności (właściwie chaosu i nierządu).

Bezpośrednio po przewrocie wyjechał do Gatczyny, by skłonić Kiereńskiego i generała Krasnowa do walki, pierwszy nie miał władzy nad sobą, drugi nad swoimi żołnierzami. Natarcie załamało się, bolszewicy opanowali kolejne miasta. Sawinkowowi w każdej chwili groziło aresztowanie. Z Karolem Wędziagolskim, byłym komisarzem 8. Armii, przedostał się nad Don, gdzie, między innymi z generałem Kornilowem, organizował Dońską Radę Obywatelską. W lutym i w marcu 1919 roku zorganizował w Moskwie tajny, ponadpartyjny Związek Obrony Ojczyzny i Wolności. Nawiązał kontakt z wywiadami państw zachodnich. Śledzono Lenina i Trockiego, ale do zamachów nie doszło. W lecie Związek Obrony Ojczyzny i Wolności był już silną organizacją posiadającą drużyny w większych miastach nad górną Wołgą. Francuzi obiecywali desant w Archangielsku, który rzeką miał dotrzeć do poszczególnych miast. Szóstego lipca wybuchło antybolszewickie powstanie w Jarosławiu, siódmego w Rybińsku, ósmego w Muromie. W Jarosławiu 106 spiskowcom udało się przy wsparciu mieszkańców opanować miasto i utrzymać je przez 16 dni. Alianci zawiedli, francuski desant wylądował w Archangielsku dopiero 2 sierpnia. W Rybińsku i Muromie powstańcy ponieśli klęskę. Sawinkow wraz ze swoim bliskim współpracownikiem Aleksandrem Dickhof-Derenthalem, który będzie mu już towarzyszył do końca, salwowali się ucieczką. Po licznych perypetiach dotarł w końcu 1918 roku do Paryża, gdzie założył agencję „L’Union”, która udzielała informacji na temat Rosji, zbierała środki na walkę, organizowała dostawy broni. Po klęsce Kołczaka i Denikina Sawinkow i eserowiec Nikołaj Czajkowski w połowie stycznia 1920 roku przyjechali do Warszawy i porozumieli się z Józefem Piłsudskim, naczelnikiem państwa. Rozpoczął się dwuletni okres działalności Sawinkowa w Polsce.

W Warszawie istniała już dość liczna emigracja rosyjska licząca około 36 tysięcy osób. W styczniu 1919 powstał Komitet Rosyjski, który został zarejestrowany pod warunkiem, że nie będzie prowa-



dził działalności politycznej. Domagający się statusu placówki dyplomatycznej Komitet nie cieszył się poparciem rzesz emigrantów. Pół roku wcześniej wiele wrzawy narobiła sprawa rosyjskiej drużyny oficerskiej walczącej na froncie polsko-bolszewickim. W wyniku interpelacji posła Niedziałkowskiego i protestów opinii publicznej drużyna została przemianowana na piński batalion ochotniczy. Biali Rosjanie cieszyli się sympatią wyłącznie endecji i Polaków służących niegdyś w armii carskiej. Prasa socjalistyczna i piłsudczykowska odnosiła się z niechęcią do politycznej i społecznej działalności rosyjskich emigrantów w Polsce.

Na lato 1919 roku przypadł gwałtowny spór między socjalistami i piłsudczycami z jednej strony a endecją z drugiej na temat stosunku Polski do wojny domowej w Rosji. Publicyści „Robotnika” odrzucali jakiegokolwiek porozumienie z walczącymi pod hasłem „*jedynoj i niedielimoj Rossii*” carskimi generałami, twierdzili, że Polska winna się odgradzić od Rosji murem związanych z nami sojuszem niepodległych państw, zgodnie z programem federalistycznym obozu belwederskiego. „Czy Polska będzie pacholkiem międzynarodowej reakcji?” – pytał w styczniu 1920 Tadeusz Hołówko. Protestowano przeciw przyznaniu Komitetowi Rosyjskiemu 430 tysięcy marek polskich ze skarbu państwa. W Sejmie interpelował w tej sprawie poseł PPS Kazimierz Pużak. Komitet Rosyjski określano w prasie mianem przedstawicielstwa „byłej rosyjskiej ochrany, żandarmerii, policji tajnej i jawnej, łapaczy” itp.

W dyskusji wzięła również udział wychodząca w Warszawie gazeta rosyjska „Swobodnoje Słowo”. Podkreślała ona przynależność Rosji do Europy, jej kulturę i uprzemysłowienie. Zarzucano prasie polskiej krótkowzroczność: czyżby Polacy sądzili, że Rosja upadła na zawsze? Że bez Rosji jest możliwy jakikolwiek pokój? Niemcy będą szukać rewanżu na wschodzie – pisano – „kto wie, czy ich pierwszą ofiarą nie będzie Polska. Polska dla państw zachodnich nie będzie drugą Belgią, Polska może znaleźć oparcie tylko w Rosji. W interesie Polski i Rosji leży sojusz między nimi”. Ostrzegając przed ekspansją Polski na wschód, podkreślano, że Rosja nie pogodzi się z istnieniem niepodległej Litwy, Estonii i Łotwy. Narody te, podobnie jak ukraiński, do niepodległości nie dojrzały.



Piłsudski nie chciał Rosji ani czerwonej, ani białej – chciał Rosji słabej, rozczłonkowanej, zepchniętej na pozycje państwa moskiewskiego z XVI wieku. Do tego konieczne było osłabienie obu przeciwników. Jednak jeszcze we wrześniu pod naciskiem Anglików wysłał do Denikina misję polityczną, handlową i wojskową pod dowództwem generała Karnickiego. Z jej relacji wynikało, że panuje niechętny stosunek do Polaków, a Rosjanie są skłonni uznać niezawisłość Polski tylko w granicach byłego Królestwa Polskiego (ale bez Chełmszczyzny). Piłsudski wspomina, że Denikin postawił mu jeden warunek: aby „ziemie za Bugiem były administrowane przez Warszawę w imieniu Denikina, aby zewnętrzne znaki byłego państwa rosyjskiego były tam wprowadzone jako emblematy państwowe”. Poczucie rzeczywistości przywódców kontrrewolucji było bardzo osłabione.

Piłsudski zdawał sobie sprawę, że Denikin nie ma szans na pokonanie bolszewików. Jego armia była zdemoralizowana, dowództwo skłócone. W miarę jak położenie carskich generałów pogarszało się, w rosyjskim obozie antybolszewickim wzrastały wpływy polityków socjalistycznych i liberalnych. Następstwem tych zmian był przyjazd Czajkowskiego i Sawinkowa do Warszawy. Piłsudski przyjął ich serdecznie jako „starych towarzyszy pracy rewolucyjnej z okresu caratu”. Ustalono zasady porozumienia: Polska wyrzeknie się granic z roku 1772, a Rosja z 1914. Losy Litwy i Białorusi zostaną rozstrzygnięte w drodze plebiscytu. Ukrainę traktowano już jako państwo niezawisłe. W Polsce zostaną utworzone oddziały rosyjskie, które wezmą udział w walce przeciw bolszewikom, o której Piłsudski był zdania, że jest nieunikniona.

Warunki porozumienia nie wywołały entuzjazmu wśród emigracji rosyjskiej w Paryżu. Karol Wędrziągowski, emisariusz Piłsudskiego do Sawinkowa, wspomina, że dominowały w tych kręgach uczucia nienawiści do wszystkiego, co związane z „kierieńszczyzną”, do umiarkowanych demokratów i liberalnych myślicieli. Wobec nieustających kłótni i swarów między dwudziestoma stronnictwami nie udało się nawet zorganizować konferencji. W tej sytuacji Sawinkow zdecydował się jednak utworzyć w Warszawie rosyjski komitet, który weźmie na siebie odpowiedzialność za zawarcie sojuszu z Polską. W koń-



cu marca przedstawił listownie Piłsudskiemu swoje propozycje. Prosił o szybką odpowiedź, gdyż Japończycy proponują mu udział w organizowanej właśnie interwencji we wschodniej Syberii.

W końcu maja Sawinkow przyjechał do Warszawy. Tu zorganizował najpierw Rosyjski Komitet Polityczny, w skład którego weszli między innymi Dymitr Filosofov i Aleksander Dickhof-Derenthal. Związani z nim byli również Dymitr Mereżkowski i jego żona, Zinaida Gippius, którzy wraz z Filosofovem przekroczyli w styczniu 1920 linię frontu pod Bobrujskiem. W lipcu Sawinkow przystąpił do formowania rosyjskich oddziałów pod dowództwem generała Glazenappa, którego później zastąpił generał Peremykin. Rosjanie otrzymali zapewnienie Piłsudskiego, że Polska nie prowadzi wojny z narodem rosyjskim, lecz z bolszewikami. Potwierdzone to zostało w odezwie Rady Obrony Państwa. Niebawem też powstał Rosyjski Komitet Polityczny (równoległa nazwa: Rosyjski Ewakuacyjny Komitet) z generałem Bułak-Bałachowiczem, którego oddział wchodził dotychczas w skład Wojska Polskiego, a który odtąd podporządkował się politycznie Sawinkowowi.

Rosyjski Komitet Polityczny nie był przedstawicielstwem rosyjskiej emigracji. Chwilowego poparcia udzielili Sawinkowowi tylko dawni towarzysze z partii eserów (został z niej usunięty jeszcze w 1917 po próbie zamachu Kornilowa). Niektórzy, jak Burcew, kategorycznie sprzeciwiali się jakiemukolwiek porozumieniu z Symonem Petlurą. W okresie sukcesów polskich na Ukrainie i wobec perspektywy utworzenia niezależnej Ukraińskiej Republiki Ludowej emigracja rosyjska jednomyślnie wystąpiła przeciw „nikczemnej Polsce”, a bolszewicy z dnia na dzień stali się stróżami „jedynej niepodzielnej Rosji”. Późniejszy pokój ryski piętnowano jako haniebny i porównywano do pokoju brzeskiego. Zaden ze znanych eserów nie wszedł do warszawskiego Komitetu. Jego autorytet opierał się na popularności osobistej Sawinkowa oraz sławie literackiej jego współpracowników: znanego w całej Europie powieściopisarza, eseisty i filozofa – Dymitra Mereżkowskiego, jego żony, poetki Zinaidy Gippius, oraz krytyka literackiego i filozofa Dymitra Filosofova, kuzyna Sergiusza Diagilewa. Mieli oni licznych przyjaciół wśród Polaków, między innymi: Mariana Zdziechowskiego, Antoniego



Marylskiego, Józefa i Marię Czapskich, Stefana Ossowieckiego. Utrzymywano ożywione kontakty towarzyskie. Wtedy to zapewne Sawinkowa poznał Jerzy Stempowski; obaj byli masonami i niewykluczone, że Sawinkow porozumiewał się z polską masonerią. Zadzierzgnęły się też więzy bliskiej przyjaźni między Filosofowem a Marią Dąbrowską i Stanisławem Stempowskim.

Pierwszy odwiedził Rosjan zaraz po ich przybyciu do Warszawy Józef Czapski. „Przyszedł Józik Czapski – wspomina Zinaida Gippius – miły, niewydarzony drągał – żołnierz. To dziecko-marzyciel, ale zdaje się głęboki. Typowy Polak z najlepszymi cechami ich charakteru. Zakochany w Piłsudskim”. Niebawem założono Towarzystwo Rosyjsko-Polskie, któremu sprzyjali między innymi Aleksander Lednicki i Tadeusz Zieliński; prezesem został Władysław Tyszkiewicz z Landwarowa, a wiceprezesami Dymitr Filosofow i Leon Petrażycki. Jak wspomina Wędziągolski, Mereżkowski wygłaszał liczne odczyty po rosyjsku i po francusku, „na które śpieszyła cała kulturalna publiczność stolicy. Mereżkowski, biorąc naszych wieszczów na świadków, nadawał aktualnym politycznym sprawom wizjonerские aspekty posłannictwa narodu polskiego”.

W czerwcu zaczęła wychodzić w Warszawie gazeta „Swoboda”, organ Komitetu. Przynosiła bieżący serwis informacyjny, komunikaty wojenne oraz polityczne artykuły między innymi Sawinkowa i Filosofowa. Mereżkowski zamieszczał tam fragmenty dziennika petersburskiego z lat 1918-1919, Sawinkow – wspomnienia z walk z bolszewikami.

Rosjanie byli pod urokiem Piłsudskiego. Dał temu wyraz Mereżkowski w artykule napisanym bezpośrednio po spotkaniu z naczelnikiem. Tekst ten został niezwłocznie przełożony na najważniejsze języki europejskie i był kolportowany przez polskie placówki dyplomatyczne. Mereżkowski zobaczył w Piłsudskim bohatera – „niewzruszone Objawienie Bóstwa, Teofanię”. W tej patetycznej stylistyce utrzymany jest cały artykuł. Mereżkowski przekonywał rozmówcę, jak wielkim niebezpieczeństwem jest bolszewizm. Na uwagę Piłsudskiego, że i Rosja ma dno, „kiedyś dojdą do dna i za-

„Sawinkow jak gdyby się wyspecjalizował w niepopularności. Innych ludzi dostrzega jedynie wtedy, kiedy śpiewają dytyramby na jego cześć”.



wałą się”, Mereżkowski odpowiadał: „Lękaj się dna rosyjskiego, Panie Marszałku: jest to dno bezdeni, a bezdeń wciąga. Lękaj się dna rosyjskiego przez pamięć na Polskę i przez pamięć na Europę”. Józef Piłsudski był, podług Mereżkowskiego, „wybrany od Boga”, aby wybawić Polskę i świat: „Oto ciągną na was, na całą Europę, nieprzeliczone hufy barbarzyńców; ciągnie coś podobnego Królestwu Antychrysta”. I powołując się na Cieszkowskiego, Mickiewicza i Towańskiego, przypominał:

 Nie myślcie, że Polska jak Chrystus zmartwychwstała i już nie umrze. Chrystus jest w Polsce, ale Polska nie jest Chrystusem. Dla ludzi i dla narodów krzyżowa droga na ziemi się nie kończy (...) Stańcież więc wszyscy jak jeden mąż wokół swego wielkiego wodza, wybrańca Bożego, Józefa Piłsudskiego (...) Jeśli uczynicie to, to uratujecie Polskę i – być może – uratujecie świat.

Tyrady takiej Piłsudski wysłuchał zapewne z rezerwą, którą pokrywał przejęmością. Nie pretendował do miana ani do roli zbawcy chrześcijańskiego świata. Kontentował się celami skromniejszymi. Porównywano Sawinkowa z Piłsudskim. Zinaida Gippius notowała w swoim dzienniku: „Jednego ubóstwiają tłumy, jest on, mówiąc po mieszczańsku, popularny także w armii. A Sawinkow – wstrząsająca indywidualność – jak gdyby się wyspecjalizował w niepopularności. Głęboki, być może, ale ciasny, mroczny. Innych ludzi dostrzega jedynie wtedy, kiedy śpiewają dytyramby na jego cześć”. Pojawia się w tej charakterystyce nuta rozczarowania, które z czasem będzie narastać. Gdy Mereżkowsky i Filosofow opuszczali Rosję, Sawinkow był jedynym rosyjskim politykiem, w którym pokładali nadzieję. Zdaje się, że Borys Wiktorowicz w roku 1920 nie przypominał już energicznego konspiratora z pierwszych popaździernikowych miesięcy. Miewał okresy bezczynności. Przesiadywał wtedy w hotelu, unikał spotkań z osobami oficjalnymi. Zapraszał Zinaidę Gippius do siebie, prowadził z nią długie rozmowy. Gdy Sawinkow zaczął organizować rosyjskie oddziały wojskowe, Mereżkowsky poczuli się zbędni, odsunięci od głównego nurtu wydarzeń. Praca w gazecie „Swoboda” nie przynosiła Zinaidzie Gippius satysfakcji. Ale najważniejszym powodem napięcia między Mereżkowskimi a Sawinkowem był Dymitr Filosofow. Stał się on w Warszawie prawą ręką Sawinkowa. Więż



z Mereżkowskimi, dotychczas bardzo silna – od lat się w ogóle nie rozstawali – słabła. Pani Gippius winą obarczała Sawinkowa. Niebawem ich drogi się rozejdą. Mereżkowscy późną jesienią 1920 roku wyjadą do Paryża. Filozofów i Sawinkow pozostaną w Warszawie. Ten ostatni nie na długo.

Rychło, po załamaniu się frontu na Ukrainie, stało się jasne, że Polska walczy o swoją suwerenność, i nawet jeśli ją zachowa, to będzie zbyt słaba, aby zagrozić bolszewikom w Moskwie. Tego Zinaida Gippius nie rozumiała. Dla niej dążenie Polski do pokoju („prawie ponizające”) było zagadką. Obwiniła „zidiociałą Europę” i Lloyd George’a, któremu było spieszo „handlować z ludozercami”.

Gdy w połowie października doszło do polsko-bolszewickiego zawieszenia broni, oddziały rosyjskie, białoruskie Bułak-Bałachowicza oraz ukraińskie atamana Petlury nie zaniechały walki. Opracowano plan przebicia się w rejon Kijów – Odessa, by tam połączyć się z wojskami ostatniego generała kontrrewolucji – Wrangla. Wojska ukraińskie podeszły pod Braclaw, ale musiały zawrócić i około 20 listopada przekroczyły graniczny Zbrucz. Rosjanie walczyli w rejonie Mozyrza i Homla, gdyby jednak nie partyzanci Bałachowicza, niepowodzenia oddziałów rosyjskich zamieniłyby się w klęskę. Jedynym politycznym efektem tych działań była podpisana w Warszawie 18 listopada konwencja wojskowa między rządem Petlury a Rosyjskim Komitetem Politycznym. W pierwszym paragrafie Rosjanie uznawali suwerenność przyszłego ukraińskiego zgromadzenia ustawodawczego, które miało określić stosunek Ukrainy do Rosji.

Październikowe i listopadowe walki na Białorusi podsumowywał Sawinkow w broszurze *Russkaja Narodnaja Dobrowolczeskaja Armija w pochocie*. Głównym hasłem politycznym była wolność i samorząd – w zajętych wsiach i miasteczkach nie likwidowano rad gminnych, wziętych do niewoli czerwonooarmistów demobilizowano, werbowano wyłącznie ochotników z obowiązkiem walki tylko do miejsca zamieszkania. Nie obyło się bez rabunków i morderstw, zwłaszcza na Żydach, okrucieństw wobec komunistów, którzy odpłacali tą samą monetą. Broszura, której zadaniem było zintegrowanie emigracji, odznacza się programowym optymizmem. Polska – ostatnie walcząca z bolszewikami państwo – zawarła z nimi pokój. Rosyjskie, ukra-



iąskie i białoruskie oddziały zostały internowane, ale walkę – mówi Sawinkow – prowadzimy nadal. Wiele miejsca poświęca polemice z nastrojami proniemieckimi i z przejawami niechęci do Polski. Przypomina, że Polacy wspaniałomyślnie udzielili Rosjanom gościny: „Żebrak pomógł rozbitkowi, nędzarz oddał koszulę nagiemu. O tym zapominamy, tak jak zapominamy, że Rosjanie w Londynie, Paryżu, Rzymie, w Nowym Jorku obojętnie się od nas odwrócili i jak Piłat umywają ręce”.

Koniec wojny polsko-radzieckiej, niepowodzenia otwartej walki z bolszewikami skłoniły Sawinkowa do przyjęcia innej taktyki. Nie zamierzał on pójść w ślady Merezkowskich i wyjechać do Paryża. To był boczny tor, pogodzenie się z klęską, a chyba też przyznanie się przed sobą samym, że jedynym efektem walki kilku pokoleń rewolucjonistów o Rosję demokratyczną była bolszewicka dyktatura. O emigracji rosyjskiej Sawinkow nie miał dobrego zdania. „Nie pozwól się zahipnotyzować swoim poetyckim przyjacielom z Paryża – pisał do Filosofowa. – Zjechała tam już połowa Rosjan, deklamują naiwnie XIX-wieczną poezję... A i poetów naszych tam tyle, co gówna na skraju drogi. Tu będziesz służył sprawie i pozostaniesz niezależny”.

W Warszawie reaktywował Sawinkow Narodowy Związek Obrony Wolności i Ojczyzny. Właściwym terenem jego działalności miała być Rosja, gdzie należało zbudować konspiracyjną organizację antysowiecką. Miała ona wesprzeć oczekiwane powstanie chłopskie przeciw bolszewikom. Borys Wiktorowicz lubił przywoływać jako analogię powstanie w Wandei. Sawinkow z tego okresu został sportretowany przez Jerzego Stempowskiego: „Po najgorszych porażkach przybierał minę obojętną i tajemniczą (...) Dobrze pamiętam jego nieprzeniknioną maskę, oszczędne słowa i chłód, jaki zachowywał po powrocie z Rosji w roku 1920”.

Istnienie Związku Obrony Wolności i Ojczyzny zależało od stanu stosunków polsko-sowieckich. W podpisanym w marcu 1921 traktacie ryskim obie strony zobowiązały się nie tworzyć i nie popierać organizacji „przygotowujących obalenie ustroju państwowego lub społecznego drogą gwałtu”. Jednocześnie strony obiecywały sobie nawzajem nie zezwalać na przebywanie na swych terytoriach takim



organizacjom, ich urzędowym przedstawicielstwom i „innym organom”.

We wrześniu doszło do wymiany not między rządami Polski i Rosji Sowieckiej. W zamian za zapewnienie wykonania sabotowanych do tej pory punktów traktatu ryskiego (sprawy repatriantów, wypłaty, zwrot mienia), strona polska zobowiązywała się ukrócić wypadu grup Bałachowicza na Białoruś i petlurowców na Ukrainę. Przenikały one przez granicę, atakowały placówki Armii Czerwonej, gromiły bolszewickich aktywistów, rabowały banki, nakłaniały ludność do buntu. Władze polskie nie tylko tolerowały obecność tych oddziałów, ale i wspomagały je. Wzajemne zobowiązania oznaczały więc odprężenie otwierające drogę do porozumienia. Na przełomie września i października wiceminister spraw zagranicznych Jan Dąbski konferował z posłem radzieckim w Polsce Lwem Karachanem. W wyniku rozmów Rosjanie zobowiązali się wypłacić przyrzeczoną w trakcie ryskim sumę 20 milionów rubli w złocie za tabor kolejowy pozostawiony przez Polskę w Rosji. Członkowie Rosyjskiego Komitetu Politycznego (między innymi Sawinkow, Dickhof-Derenthal) mieli opuścić Polskę niezwłocznie, nieco później – Symon Petlura ze swoim rządem. Jak wynika z dokumentów, Polacy starali się uzyskać wydalenie z Rosji między innymi Dzierżyńskiego, Radka i Marchlewskiego, ale „nie dało to rezultatu i sprowadzało dyskusję na inną płaszczyznę, to jest nie doprowadzało do celu (złota)”.

Gdy władze polskie prowadziły rozmowy z emigrantami, Sawinkow był w Paryżu. Przed wyjazdem uzyskał zapewnienie, że bez przeszkód będzie mógł wrócić do Warszawy. Gdy zażądał wizy wjazdowej, konsul RP odmówił. Nieobecność Sawinkowa była wykorzystywana jako atut w rozmowach z bolszewikami, a jego przyjazd mógł stać się dowodem nielojalności Polaków. Odmowa wizy Sawinkowowi nasunęła jego współpracownikom podejrzenie, że władze polskie użyły podstępu, aby rozbić organizację. „W wyniku – mówił Fiłosofow – wolelibyśmy, by nas aresztowano, gdyż wyjeżdżając pseudodobrowolnie, myślimy nawet o... trzaśnięciu drzwiami. A kapitał przyjaźni zostaje roztrwoniony”.

Swoją wycieczkę członkowie Komitetu uzależniali od powrotu Sawinkowa. Stanowisko to sformułował Fiłosofow w oficjalnym pi-



śmie do MSZ. Negocjatorzy polscy znaleźli się w kłopotcie. Jeśli Rosjanie nie wyjadą, rząd radziecki wstrzyma wypłatę złota i zwrot mienia. Ale Rosjanie nie wyjadą, jeśli nie przyjedzie Sawinkow. Jego z kolei przybycie do Warszawy groziło utratą wynegocjowanych już punktów. Minister Dąbski był zdecydowany wykonać umowę, nawet jeśli miałoby to oznaczać przymusowe wysiedlenie rosyjskich i ukraińskich emigrantów. W związku z tym MSZ zobowiązywało posła RP w Paryżu do przekonania Sawinkowa, aby „wywarł wpływ na towarzyszy” i skłonił ich do wyjazdu. Sam Sawinkow może przyjechać do Polski po 23 października (to znaczy po dacie przybycia złota do Warszawy), naturalnie pod obcym nazwiskiem i na własne ryzyko. Sawinkowom zaproponowano również znaczne sumy pieniężne w markach polskich i we frankach, płatne z chwilą wyjazdu.

Decyzja wydalenia rosyjskich i ukraińskich emigrantów z Polski wywołała protesty w Sejmie. Już 11 października posłowie PPS zgłosili do ministra spraw zagranicznych Konstantego Skirmunta interpelację. Protestowali również członkowie rosyjskiego Komitetu. Sprawę dwukrotnie dyskutowano w sejmowej komisji spraw zagranicznych. Poseł Feliks Perl zwrócił uwagę „na niebywały precedens odmówienia prawa azylu na żądanie obcego państwa (...) bez zobowiązania się nawet ze strony rządu Sowieców do zaniechania knowań przeciwko Polsce”. W podobnym tonie wypowiedzieli się inni posłowie, podkreślając, że złamanie prawa azylu kompromituje Polskę. Jedyнным rezultatem interpelacji była rezygnacja wiceministra Dąbskiego. W końcu października Sawinkow był na audyencji u ministra Skirmunta; zwrócił się też do ministra spraw wewnętrznych Stanisława Wojciechowskiego z prośbą o odwołanie decyzji wydalenia. Bez skutku. Na prośbę rządu polskiego Rosjan zgodziła się przyjąć Czechosłowacja. W Sejmie próbował jeszcze interweniować Wędrzigołski. Zjawił się tam z Sawinkowem. Zgromadziło się około stu posłów. Rosjanin „podziękował w pięknej polszczyźnie posłom jako gospodarzom kraju za gościnę. Jego króciutkie przemówienie, przesłizgujące się lekko nad doznaną krzywdą, było nieskazitelnie grzeczne w formie i bez miary gorzkie w treści”.

30 października Rosjanie wyjechali do Pragi. 1 listopada rząd radziecki wypłacił pierwszą ratę należności – 10 mln rubli w zlocie.



Zapowiedziano reewakuację kilkudziesięciu wywiezionych w 1916 roku fabryk, do Warszawy wróciły między innymi meble z Zamku i Łazienek oraz *Grunwald* Matejki.

Wyjazd przywódców Komitetu z Polski nie oznaczał likwidacji jego placówek. Gazeta „Swoboda” zmieniła nazwę na „Za Swobodu”, jej redaktorem pozostał Filosofow, który utrzymywał stały kontakt z Sawinkowem; ten pisał dla gazety bieżące komentarze polityczne. Jednak coraz częściej obok publicystyki i doniesień z Rosji Radzieckiej zaczęły się pojawiać w „Za Swobodu” ogłoszenia firm przewozowych, oferujących tanio podróże – w jedną stronę – do Stanów Zjednoczonych, Kanady lub Argentyny, Rosjanie tracili nadzieję na powrót do ojczyzny. Sawinkow wybierał się w stronę przeciwną. Jego Narodowy Związek Obrońców Wolności i Ojczyzny zajmował się po roku 1921 przede wszystkim zbieraniem w Rosji danych wywiadowczych i budową sieci zakonspirowanych komórek. Tylko taką działalność władze polskie tolerowały. Wiosną 1922 roku oddziały straży granicznej otrzymały rozkaz uniemożliwienia przekraczania granicy przez oddziały kontrrewolucyjne. Przepuszczano wyłącznie kurierów, którzy zresztą byli zaopatrzeni w legitymacje polskiego wywiadu. Materiały szpiegowskie trafiały do Warszawy i Paryża. Z tych dwóch źródeł płynęły dla sawinkowowców subwencje. Z czasem jednak organizacja musiała ograniczyć swoją działalność w Rosji do zbierania informacji i wywiadu; przenikali do niej prowokatorzy GPU, topniały szeregi konspiratorów w Rosji. Nadzieje na oczekiwane przez Sawinkowa chłopskie powstanie, rosyjską Wandę, rozwiewały się. NEP (Nowa Ekonomiczna Polityka) łagodziła konflikty, zjednywała malkontentów. Sawinkow zdawał sobie sprawę, że pobyt na emigracji i działalność polityczna wzajemnie się w tych warunkach wykluczają. Nikt jednak nie przypuszczał, że będzie chciał z tego wyciągnąć praktyczne wnioski.

W połowie sierpnia 1924 roku oficjalny komunikat władz radzieckich ujawnił, że 12 sierpnia Borys Sawinkow został aresztowany zaraz po przekroczeniu granicy. Podróż z Paryża przez Warszawę do Wilna odbył wraz z Derenthalem i jego żoną (wtedy już związaną z Sawinkowem) *incognito*. Nie wiedział o tym nawet Filosofow. Nocą przeszli przez granicę i furmanką dojechali do Mińska. Mieszkanie,



w którym się zatrzymali, było już obsadzone przez żołnierzy GPU. Zaskoczono przybyszów przy stole. „Dobra robota – powiedział Sawinkow.– Panowie pozwolą, że zjemy śniadanie. Jaka szkoda, że nie zdążyłem się ogolić” – dodał. Tego samego dnia przewieziono całą grupę pod silną eskortą do Moskwy.

Po latach zasługę zwabienia Sawinkowa do Rosji przypisały sobie całkowicie tajne służby Dzierżyńskiego. Prowokatorzy odegrali tu niewątpliwie istotną rolę. Agent GPU podający się za emisariusza podziemnej antybolszewickiej organizacji dotarł do Sawinkowa w Paryżu i nakłaniał go do objęcia kierownictwa ruchu. Jedynym warunkiem był przyjazd Sawinkowa do kraju. Jego wysłanników mających sprawdzić na miejscu, czy organizacja istnieje, aresztowano bądź zręcznie oszukiwano. Z Rosji GPU przesyłało Sawinkowowi niewielkie sumy w dolarach. Taki użytek robiono z pieniędzy, które wywiad polski wpłacał rzekomym sawinkowowcom z GPU za dostarczone fałszywe dokumenty wojskowe.

Działacze warszawskiej grupy Związku twierdzili, że Sawinkow pojechał do Rosji w porozumieniu z bolszewikami. Uwięzienie i proces miały być dla niego zaskoczeniem. Rodzina Sawinkowa stanowczo temu zaprzeczyła. Wkrótce Sawinkow wysłał list do Filosofowa: „Czuję się wobec Pana winny nie dlatego, że uznałem bolszewizm, lecz dlatego, że nie zdążyłem pomówić z Panem o mojej wewnętrznej przemianie. Proszę mnie jednak bardzo surowo nie sądzić. Czy miałem bronić sprawy, o której słuszności zwątpiłem, którą już dwa lata temu uznałem za daremną i niepotrzebną?”

„Nie mogłem żyć za granicą – pisał Sawinkow. – Nie mogłem, ponieważ w dzień i w nocy tęskniłem za Rosją, ponieważ w głębi duszy straciłem wiarę nie tylko w możliwość, ale i w słuszność kontynuowania walki”.

Filosofow odpowiedział na łamach „Za Swobodu”: „Jest Pan człowiekiem skończonym moralnie i politycznie... Okazał się Pan prowincjonalnym kabotynem. W głębi duszy wie Pan, że zeznania i cała ta skrucha to nic innego jak literatura, i do tego kiepska. Z bolszewikami walczył Pan szczerze. I dopiero gdy los uczynił Pana skromnym emigrantem, nie wytrzymał Pan. Awanturnictwo okazało się w Panu silniejsze od rozsądku, woli, sumienia i honoru. Dla mnie jest Pan martwym lwem. A z tym żywym psem, co żyje teraz w Rosji,



nie chcę i nie mogę mieć nic wspólnego”.

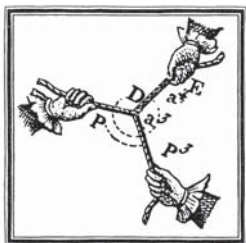
„Nie mogłem żyć za granicą – pisał Sawinkow w więziennym dzienniku. – Nie mogłem, ponieważ w dzień i w nocy tęskniłem za Rosją. Nie mogłem, ponieważ w głębi duszy straciłem wiarę nie tylko w możliwość, ale i w słuszność kontynuowania walki. Nie mogłem, ponieważ utraciłem spokój. Nie mogłem, ponieważ chciałem pisać, a co można pisać za granicą? Gdybym nawet wiedział, co mnie czeka, pojechałbym mimo wszystko”.

W pokazowym procesie, pierwszym takim spektaklu w Związku Sowieckim, w trakcie którego Sawinkow przyznał się do winy i uznał bolszewików za dobroczyńców rosyjskiego ludu, zasądzono go na śmierć, po czym karę zamieniono na dziesięcioletnie więzienie. W maju 1925 roku oficjalnie oznajmiono, że Borys Wiktorowicz Sawinkow popełnił samobójstwo. Wykorzystując nieuwagę kilku pilnujących go czekistów, miał wyskoczyć przez okno z piątego piętra więziennego gmachu. Oczywiście, podejrzewano, że Sawinkow został zamordowany, ale ten skok wydaje się umotywowany psychologicznie¹. Wszystkie kalkulacje zawiodły, nie odzyskał wolności, plany prowadzenia legalnej działalności politycznej spaliły na panewce, a w niewoli Sawinkow żyć nie umiał. Umiejętność ta miała się wśród intelektualistów dopiero rozpowszechnić.

Pozostał jednak w Warszawie Dymitr Fiłosofow, pisarz i redaktor pism emigracyjnych. Jego dwudziestoletnia obecność i działalność wśród Polaków, którzy go kochali i cenili, pozwala nam myśleć że ostatnia walka Borysa Wiktorowicza nie była bezowocna.

ANDRZEJ STANISŁAW KOWALCZYK, profesor w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, wydał m.in.: *Nieśpieszny przechodzień i paradoksy. Rzecz o Jerzym Stempowskim* (1997), *Giedroyc i „Kultura”* (1999), *Miejskie. Amsterdam. Paryż. Berno. Warszawa. Londyn* (2003).

¹ Najnowsze badania archiwalne nie zweryfikowały tezy o zabójstwie (*Борис Савинков на Лубянке. Документы*. Научный редактор Д.Л.Литвин. РОССПЭН. Москва 2001). Zob.: A. St. Kowalczyk, *Sawinkow*, LNB, Warszawa 1992.



Janina Katz

Okruchy dnia

Być może nie powinnam o niej pisać. Wprawdzie nie mieszkamy w bezpośrednim sąsiedztwie, ale często dzwoniemy do siebie, od czasu do czasu spotykamy się i, oczywiście, znam jej rodzinę. Tutaj wszyscy się znamy. Nie mówiąc już o tym, że przez trzynaście lat pracowałyśmy razem. Moje pierwsze wrażenie: nikła sylwetka pochylona nad biurkiem.

Miejsce naszej pracy było malownicze: ogromny pokój, jedno biurko przy drugim, hałas czterech różnych języków, jazgot ogromnych, elektrycznych maszyn do pisania. I książki. Wszędzie książki. Z reguły nieciekawe.

Jej biurko, tak blisko przy innych, stanowiło oazę. Pracowała przy nim od ósmej rano do późnego popołudnia. Nie pamiętam, żeby kiedykolwiek się spóźniła albo była chora. Z większością współpracowników rozmawiała – z wahaniem, ale poprawnie – po duńsku, z niektórymi po niemiecku, a z nami po polsku. Ale podczas gdy my, Polacy, wiedliśmy ze sobą niekończące się dyskusje, biegali tam i z powrotem, nadużywali telefonu do prywatnych rozmów i zajmowali się kupnem i sprzedażą, czego się tylko dało, poczynawszy od polskiej kielbasy i chleba, a skończywszy na futrach, ona siedziała i pracowała. Była już wtedy dobrze po sześćdziesiątce. Dziesięć lat



wcześniej przyjechała tu wraz z rodziną, żeby zacząć od nowa. Całkowicie od nowa.

Była tylko cztery lata młodsza od mojej matki, ale jej syn, który także pracował w tym samym pokoju, był ode mnie młodszy o całe dwanaście lat. Urodziła go późno z powodu wojny i partii.

Wspomniałam, że przyjechała do Danii z rodziną. Ale rodzina była podziurawiona. A mimo to większa od mojej. Dwie osoby wyszły z wojny z życiem, ona i jej siostra. Syn i siostrzeniec urodzili się po wojnie. W porównaniu z jej rodziną moja przypominała jedną wielką dziurę.

Z Łodzi, najbrzydszego miasta w Polsce, do Kopenhagi. Z ojczystego języka do nieznanej mowy, która, w każdym razie na początku, nie wydawała się podobna do niczego, co kiedykolwiek obito się nam o uszy; koszmarny język! Sen złośliwego lingwisty, cierpiącego na chroniczną czkawkę. Z socjalizmu do kapitalizmu. Z brudnego przemysłowego miasta do czystej, pachnącej Kopenhagi wyścielonej parkami. Z piekła do raj? Nic podobnego. Z domu do dobrze funkcjonującego przedszkola, które należało uczynić domem.

To był nasz los i staraliśmy się go przekupić, każdy na swój sposób. Ona czyniła to z powagą i wdziękiem. I z tym czarującym uśmiechem, który do dzisiaj sprawia, że wydaje się o dwadzieścia lat młodszą... Nie mówiąc o tym, że w ogóle trzyma się lepiej niż ktokolwiek w jej wieku. Zapewne dzięki biologii. Ale także miłości. Miłość stanowiła jej największą siłę od wczesnej młodości, Hitler nie był w stanie jej złamać, komunizm nie odebrał jej duszy, emigracja tym bardziej. Zaznała wszelkich możliwych przeciwności losu, ale przeciwności, podobnie jak dobre passy, czyniły ją tylko młodszą, dodawały jej uroku i siły.

Ninka. Nazywamy ją Ninka, chociaż to nie jest jej prawdziwe imię. Syn zwraca się do niej od czasu do czasu per „towarzyszko matko”. Ninka pasuje do niej, zarazem pulchnej i drobnej, o wysokich kościach policzkowych i japońskich oczach. Szczególnie kiedy się śmieje. Kiedy się śmieje, łzy spływają jej po policzkach. Podobnie śmiała się moja matka. Ale nie były do siebie podobne. Może z wyjątkiem heroizmu i doznanych cierpień. To nie są błahe podobieństwa. Czasami, w świętokradczych momentach, pragnęłam, aby moja



matka przypominała ją bardziej. A czemu o niej piszę? Bo nie znam nikogo jak ona.

Pamiętam, że myślałam o niej, kiedy oglądałam w telewizji reportaż z Monachium, gdzie tłum starszych kobiet wspominał swoją młodość. Wszystkie były zakochane w Hitlerze. Podobnie jak Ninka i ja – ale nie moja matka – byłyśmy zakochane w Stalinie. Patrzyłam na Köningsplatz z jego pseudogrecką architekturą, na szerokie schody, na które wstępował Hitler, aby przemawiać do odurzonych mas, i na te kobiety, niegdyś młode i z pewnością ładne, sporo z nich w bawarskich strojach, opowiadające o swojej miłości do wodza. Nie wydawały się zawstyżone, niczego nie żałowały. Ale kogo naprawdę kochały? Jego i partię czy własną młodość? Grację, z jaką poruszały się, maszerując w takt wołającej o pomstę do nieba muzyki? Było mi za nie wstyd, ale w gruncie rzeczy dobrze je rozumiałam.

Niedaleko placu było muzeum, do którego często zachodziłam, kiedy przez parę miesięcy mieszkałam w Monachium. Mieściło największy w świecie zbiór obrazów Kandinskiego. Chodziłam tam nie tylko po to, żeby patrzeć na jego obrazy i uczyć się, jak świat i malarstwo posuwały się od rozpoznawalnego do nierozpoznawalnego, ale także żeby z gruntu nie szczenąć. Nie mam pojęcia, czy to sztuka czy samo miejsce sprawiło, że nie wylądowałam na dnie.

Budynek otoczony był ogrodem. Lato było duszne i gorące. Życie sprawiało ból. Maszerowałam przez plac, który w myślach nazywałam placem Hitlera, i wchodziłam do ogrodu. Zaczynałam od wypicia espressa w kawiarni, potem szłam oglądać obrazy, aby w końcu, z czystym sumieniem, znów usiąść w kawiarni. Był to rytuał, który potrzebny był mi bardziej niż solidny posiłek.

Przy sąsiedniej ulicy mieszkała Gretchen. Rudowłosa, o mlecznej karnacji, z oczami błękitnymi jak niebo i tłustymi nogami, ozdobionymi czarnym pigmentem po wewnętrznej stronie ud. Była szczególnie dumna z pigmentu. Najpierw pokazała mi książkę, w której jej uda i owe czarne plamki zostały opisane – autorem był znany niemiecki pisarz, który zawarł był z jej udami bliższą znajomość – następnie same uda.

Gretchen pracowała jako recenzent filmowy w lokalnej popołudniówce i miała masę znajomości. Bardzo polubiłam jednego z jej przy-



jaciół: był brzydkim mężczyzną, nieudanym aktorem i miał zwiędłą rękę. Był także miły, kulturalny i kochał młodych chłopców. Pewnego dnia znalazłyśmy go z Gretchen w mieszkaniu leżącego na podłodze w sypialni. Mieszkanie zostało gruntownie splądrowane. Na łóżku i na plecach aktora leżały świeże ekskrementy. Sparalizowana ręka spoczywała obok niego, jakby należała do kogoś innego albo była zupełnie samoistna i przypominała rączkę skrzywdzonego dziecka.

Gretchen była dobrą, ale surową przyjaciółką. Dyrygowała mną i nakazywała mi cieszyć się życiem. Miała siostrę i matkę. Matka była jedna z tych kobiet, które wspominały swoją młodość i miłość do Hitlera. Oglądałam reportaży w telewizji wiele lat po pobycie w Monachium, ale ją rozpoznałam.

Myślałam także o Nince, o mojej własnej młodości i o czymś, co przydarzyło mi się parę lat wcześniej. Zostałam zaproszona do telewizji, aby symultanicznie tłumaczyć polski film. Była to historia o młodych zetempowcach, którzy walczyli z kułakami, śpiewając w przerwach *Tysiące rąk, miliony rąk...* Melodia tak mnie porwała, że od czasu do czasu zapomniałam o tłumaczeniu i śpiewałam razem z nimi. Moją twarz rozpromieniał głupkowaty uśmiech z tamtych lat.

Podczas przerwy jeden z Duńczyków, który miał dokonać oceny filmu, spytał, czy ciągle jestem komunistką. – Nie – powiedziałam. – Ale wtedy byłam młoda. – Uśmiechnął się, dając mi do zrozumienia, że dobrze mnie rozumie.

A ja poczułam wstyd.

Mam tutaj przyjaciółkę. Dużo młodszą od Ninki i trochę starszą ode mnie. Opowiada mi od czasu do czasu o swoich duńskich przyjaźniach. Na przykład o artystycznym małżeństwie, które mieszka w domku nad jeziorem w samym środku miasta.

– Wiesz, oni są tak niezwykle mili – mówi moja przyjaciółka. – Pieniądze nie mają dla nich żadnego znaczenia. Rozumiesz, co mam na myśli? Oni są lewicowi. – Rozumiem – odpowiadam. – Masz na myśli, że zabierają bogatym i dają biednym. Nie mają samochodu, uwielbiają jeździć na rowerze i za każdym razem, kiedy zmuszeni są wziąć taksówkę, przez wiele dni odprawiają pokutę i chodzą na piechotę. Pieką sami chleb i jedzą własne, przez siebie hodowane pomidory. Karmią bezdomne ptaki i opiekują się zabłąkanymi psami. Ale,



broń Boże, nie rasowymi psami, tylko autentycznymi kundlami. I spożywają ekologiczne posiłki przy prostym, dębowym stole.

Moja przyjaciółka gniewa się. Jestem nietolerancyjna. Nie dostrzegam różnicy między komunistami a lewicą. Ma rację. Mówi: To nie jest coś, czego ja muszę się wstydzić. Jeździliśmy po wsiach i uczyliśmy chłopów czytać i pisać.

Zdarza się, że zaczynam ostrożnie. – Chciałabym ci coś opowiedzieć, ale jestem pewna, że ci się to nie spodoba. – Moja przyjaciółka czuje nadciągający pogrom; jeśli jestem tego dnia w złym humorze, mogę na przykład powiedzieć, że jestem zwolenniczką energii atomowej... Patrzy na mnie swoimi żydowskimi oczami gazeli i szepce zasmucona: Nie, nie opowiadaj mi tego, bo nie będę cię mogła kochać.

Tolerancja obowiązuje tylko mnie.

Ale Bóg świadkiem, że się kochamy. Pomimo wszystko. Z powodu wszystkiego. Nasza młodość to także mężczyźni. Tatry i mężczyźni. Plaże nad Bałtykiem i mężczyźni. Nasze inne przyjaciółki i mężczyźni. Tyle mamy wspólnego! Także dzieciństwo w orbicie Hitlera.

Kiedyś zobaczyłam jej artystyczną, lewicową parę. Szłam ich ulicą i na przeciwległym chodniku dostrzegłam śliczną, młodą kobietę, spacerującą w dwu różnych bucikach. Kroczyła wzdłuż niskich domków, z dumą demonstrując swoją obojętność na materialne dobra. Jeden bucik miał rozwiązana sznurówkę, drugi był rozczłapanym pantoflem. Jej mąż siedział wraz z sąsiadami w ogródku przed domem. Wszyscy patrzyli z podziwem na kobietę i jej obuwie.

W przeciągu sekundy przeistoczyłam się w starą, rozjuszoną jeźdź. Spuchłam z pogardy i zazdrości. Zazdrościłam im ich młodości, urody, domów z tymi maleńkimi ogródkami i ich kretyńskiej, sytej niewinności.

Wracam do Ninki. Często dokuczaliśmy jej, jej syn i ja. Wyrzucaliśmy jej komunistyczną przeszłość. Ślepą wiarę. Skręcaliśmy się ze śmiechu, słysząc zwrot „uczciwy komunista”. Tak właśnie mówiła o sobie: Ja byłam uczciwą komunistką. I w jakiś sposób miała przeciwieństwo rację; partia rozczarowywała ją raz za razem, ona składała winę na ludzkie błędy. Mężczyzna, który był największą miłością jej życia, był także uczciwym komunistą i umarł z przepracowania. Ale zanim



umarł, zdążył unieszczęśliwić Ninkę, zarzucając jej drobnomieszczaństwo. Pisali do siebie listy. Miłosne listy, w których opisywali partię jak bożka domagającego się największych poświęceń. Nie pracowali dla partii, składali jej ofiarę z samych siebie. Tylko przez złożenie pełnej ofiary byli w stanie zadowolić i nasycić molocha. A moloch pożerał ich z ogromnym apetytem. I domagał się więcej.

Pewnego dnia zbuntowała się. Miała dość naszych uszczypliwości. Do głębi zraniona, popatrzyła na nas surowo swoimi japońskimi oczami. – Doczekaliście się – powiedziała. – Zamierzam napisać książkę, w której udowodnię wam, że można było być uczciwym komunistą.

Triumfowaliśmy. Byliśmy przemądrzali, ocytani i mieliśmy za sobą własne doświadczenia – w każdym razie ja je miałam – i nie mieliśmy wątpliwości, że było to niemożliwe. W końcu wyszło na nasze. Ale to nie było radosne zwycięstwo.

Ninka napisała swoją książkę. Ale najpierw napisała książkę o swojej wojennej i przedwojennej młodości: o przejściach w łódzkim getcie, w Auschwitzu i w Bergen-Belsen, gdzie znalazła się ze swoją młodszą siostrą. Przeżyły. Nie jest łatwo przeżyć piekło, do tego trzeba sporej porcji cudów. Ninka wróciła do Łodzi i zaczęła się kształcić. Jednocześnie pracowała nad odbudową nowej, socjalistycznej ojczyzny. Nie pamiętam, ile razy błagałam moją matkę, żeby napisała książkę o wszystkich cudach, które zdarzyły się jej podczas wojny. Nie chciała. Ona, która nigdy niczego mi nie odmawiała, odmówiła mi podarowania swojej pamięci. Jeszcze ciągle mam jej to za złe.

Nastał dzień, kiedy Ninka przeszła na emeryturę. Wkrótce potem zaczęła pisać książkę, którą nam obiecała. Nie wiem, czy płakała, kiedy z trudem, dzień po dniu, wystukiwała ją na komputerze, który bez przerwy się psuł. Mogła z powodzeniem napisać ją na maszynie – pisała w błyskawicznym tempie i bez błędów – ale syn kupił jej komputer. Kiedy śmiałam się z niej z powodu niezliczonych reperacji, których komputer wymagał, powiedziała: Możesz się śmiać, ale ja go kocham. Miała oczywiście na myśli: Uwielbiam mojego syna.

Książka była wstrząsająca. Kiedy ją kończyła, zbliżała się do osiemdziesiątki. Przeczytaliśmy ją i przyznaliśmy jej rację: była uczciwą komunistką. Ale było coś, co straciła podczas pisania; prze-



stała być dumna ze swojej komunistycznej przeszłości.

Pewnego dnia zadzwoniła do mnie, żeby mi powiedzieć, że obejrzała film, który nią wstrząsnął. Nie musiała mi tego mówić, słyszałam to po jej głosie. Cierpiała od dawna na nerwicę serca i domyśliłam się, że właśnie przeszła atak. Jej zazwyczaj pogodny, młodzieńczy głos rwał się i brzmiał słabo. Prawie że słyszałam nierówne bicie jej serca. Mówiła powoli, z trudem, ale nie zgodziła się na odłożenie rozmowy. Film, o którym mi opowiedziała, nosił tytuł *Okruchy dnia*. Angielska historia o arystokracji, który z racji swoich idealistycznych, mówiąc dokładniej, pacyfistycznych poglądów, związał się z ideologią nazistowską. Jego wierny lokaj coraz jaśniej zdaje sobie sprawę z faktu, że pracodawca zachowuje się jak dureń, ale nie przestaje wiernie mu służyć. Pamiętam, że kiedy sama oglądałam film, myślałam o jednej z postaci z pamiętników Canettiego, idealistcie, który wrócił z frontów I wojny światowej. Pewnego dnia wziął udział w wiecu, na którym przemawiał Hitler. Nie wszystko do niego dotarło, ale wyraźnie usłyszał, jak Hitler oświadczył, że jego najgorętszym pragnieniem jest zachowanie pokoju na świecie. Następnego dnia zapisał się do NSDAP.

Angielski arystokrata z filmu także walczył w okopach I wojny i jedynym jego życzeniem było, żeby nigdy się nie powtórzyła.

Słuchałam zdyszanego głosu Ninki, która opowiadała mi akcję filmu. Na końcu powiedziała: Poszłam do domu piechotą. I myślałam sobie, że to ja byłam tym lokajem.

JANINA KATZ, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od roku 1969 mieszka w Danii.



Czytelnikom zainteresowanym tematyką numeru polecamy przede wszystkim klasyczne już pozycje dotyczące czerwonego i brunatnego totalitaryzmu: **Ericha Fromma** *Ucieczkę od wolności* (wiele wydań), **Hanny Arendt** *Korzenie totalitaryzmu* (Warszawa 1989) oraz wspólną pracę **C. J. Friedricha i Z. K. Brzezińskiego** *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge Mass. 1956). Na początku warto sięgnąć także po **Alaina Besançona** *Przekleństwo wieku* (Warszawa 2000) oraz przekorną książeczkę **Denisa de Rougemonta** *Udział diabła* (Warszawa 1992).

Dobrym wprowadzeniem do dziejów faszyzmu i hitleryzmu są książki: **Hermann Rauschniga** *Rewolucja nihilizmu* (Warszawa 1996), **Alana Bullocka** *Hitler. Studium tyranii* (Warszawa 1997) oraz zbiór tekstów *Faszyzmy europejskie (1922-1945) w oczach współczesnych i historyków* (wybór i wstęp J. W. Borejsza, Warszawa 1979). Historię bolszewizmu i komunizmu świetnie rekonstruują: **François Furet** – *Przeszłość pewnego złudzenia. Esej o idei komunistycznej w XX w.* (Warszawa 1996) oraz **Richard Pipes** – *Rosja bolszewików* (Warszawa 2005). Bezcennym źródłem informacji pozostaje monumentalna *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania* (wielu autorów, Warszawa 1999). Dzieje sowieckich gułagów pokazuje słynne studium **Aleksandra Solżenicyna** *Archipelag GULAG* (wiele wydań) oraz praca **Anne Applebaum** powstała już w nowym tysiącleciu – *GULAG* (Warszawa 2005).

Powyższe lektury warto skonfrontować z książkami sięgającymi do historii świata postkolonialnego – na przykład z **Hebanem Ryszarda Kapuścińskiego** (Warszawa 1998) lub **Rondem de Gaulle’a** **Olgi Stanisławskiej** (Warszawa 2001).

„Historię spuszczoną z łańcucha” niedościgle portretuje Czesław Miłosz w *Traktacie poetyckim* i w *Świadectwie poezji. Sześciu wykładach o dotkliwości naszego wieku* (Kraków 2004).



Tomáš Halík

Nieznany Bóg Europy

Wykład wiedeński

W odróżnieniu od katechizmu i systematycznych traktatów tradycyjnej teologii dogmatycznej, które starają się ułożyć prawdę o Bogu według reguł logiki arystotelesowskiej, opowieść ewangeliczna może umożliwić spojrzenie na Boga i na świat zarówno z perspektywy Wielkiego Piątku, jak i z perspektywy góry Tabor czy zesłania Ducha w dzień Pięćdziesiątnicy; pozwala widzieć Boga jako nieobecnego, a świat jako mroczny chaos albo doświadczać Bożej bliskości i harmonii stworzenia oraz zrozumieć, że oba te spojrzenia są prawdziwe, ale że są prawdziwe tylko łącznie.

Widmo krąży po Europie: widmo religii. Słowo „Bóg”, które cicho drzemało w naszej współczesnej europejskiej mowie – można by mówić o spokojnej śmierci Boga w języku – powraca w burzliwy sposób. Jedni chcą, aby weszło ono do preambuły konstytucji europejskiej. Inni usprawiedliwiają – nawet już na gruncie europejskim – Bożym imieniem i Bożą wolą podstępne masowe zamachy na ludność cywilną. Czy jedni i drudzy mają na myśli tego samego Boga? Niektórzy z Europejczyków, którzy odzwyczaili się nie tylko mówić, ale i myśleć o Bogu, najwyraźniej sądzą, że tak: w imię popraw-



ności politycznej powinno zatem widmo religii – jakiegokolwiek religii – zniknąć z przestrzeni publicznej! Żadna muzułmańska chusta, żaden chrześcijański krzyż, żadne żydowskie rzemyki modlitewne nie powinny o Nim przypominać. Ale jaka jest gwarancja, że już wskutek samego tego kroku nie wchodzi w zwolnioną przestrzeń inny bóg, inna religia, inne widmo – i że ta nowa religia będzie bardziej przyjazna i tolerancyjna wobec „tych innych”, niż była tamta dawna?

Widmo komunizmu – jednej z religii bez Boga – zakończyło na szczęście niedawno swój przeszło stuletni spacer po Europie. Zostało po nim więcej krwi i ruin – zarówno w ludzkich duszach, jak w mentalności narodów – niż po wielu wojnach religijnych w przeszłości. Również skrajny nurt „laickiego humanizmu”, który stara się wygnać z europejskiej przestrzeni publicznej niebezpieczne stare religie monoteistyczne, ma na swoim historycznym koncie krwawe plamy. Fanatyczna „walka przeciw fanatyzmowi” w okresie rewolucji francuskiej obdarzyła ludzkość słowem „terror” i wypełniła je treścią, której przy spojrzeniu w dziejową pamięć Europy również nie możemy bagatelizować.

Przestrzeń kulturową przyszłej Europy będą nadal zamieszkiwać wspólnie ludzie, którzy o Bogu mówią, i tacy, którzy o Bogu milczą. Jaki wpływ wywrze ich koegzystencja na dynamikę europejskiej integracji, która obala dotychczasowe granice w sferze polityki, ekonomii, administracji i systemów edukacyjnych? Czy dotychczasowa granica między nimi również się „zmiękczy” czy też, przeciwnie, nastąpi ostre zderzenie? Wydaje się, że w ostatnim czasie uległy w tej dziedzinie nasileniu wzajemne uprzedzenia i podejrzenia.

W szeregach obrońców laickiego humanizmu można zaobserwować podejrzenie, że ci, którzy mówią o Bogu – co więcej, żądają, aby mówienie to miało prawo obywatelstwa nawet w podstawowych dokumentach prawnych zjednoczonej Europy – są potencjalnymi sprzymierzeńcami tych, którzy chcą zawrócić bieg historii do czasów przednowożytnych i mogą być zdolni – z nienawiści do cywilizacji pluralistycznej i jej pojmowania wolności – domagać się przyjęcia swojej jedynej prawdy nawet przemocą. Z kolei w szeregach wierzących możemy się spotkać z podejrzeniem, że ci, którzy milczą



o Bogu i chcą pamiętać o Nim i jej symbole wyrugować z życia publicznego, nie tylko podcinają jeden z konarów rozłożystego drzewa europejskiej kultury, ale przecinają jej najbardziej własne korzenie i tym samym gotują Europie zgubę.

Te wzajemne podejrzania powinny zostać wyrażone – i nie tylko: trzeba je wydobyć z dwóch „przedrozumień”, obciążonych urazami przeszłości, i „hermeneutykę podejrzeń” zastępować stopniowo „hermeneutyką zaufania” czy „metodologiczną sympatią”, umiejętnością spojrzenia na świat oczyma tych drugich i poszerzenia przez to horyzontu własnego dotychczasowego doświadczenia: postarać się zrozumieć, dlaczego jednym tak zależy na „wzmiance o Bogu” i dlaczego drudzy mogą się jej obawiać. Tragiczne doświadczenia z wojującym ateizmem komunistycznym i z nadużywaniem religii ze strony radykalnych islamistów winny pobudzić dzisiejszych Europejczyków do poszukiwania drogi alternatywnej – do poszukiwania możliwości spotkania i wzajemnego zrozumienia między świeckością a wiarą, między milczeniem o Bogu a mówieniem o Bogu.

W rozważaniach tych nie szukam łatwego kompromisu czy pragmatycznego aliansu między ludźmi religijnymi i niereligijnymi, lecz sposobu uchwycenia na nowo tego, co według mego przekonania stanowi „istotę”, a zarazem najbardziej specyficzną szansę zarówno naszej europejskości, jak i zachodniego chrześcijaństwa. Fakt, że wiara chrześcijańska i świeckość już od tak dawna żyją razem w tej duchowej przestrzeni – w różnych formach „kontaktów i zderzeń” – otwiera możliwość ich „myślowego połączenia”. To znaczy, nie tylko wzajemnego uznania – w duchu uprzejmej tolerancji – owej odmierności jako uprawnionej, ale dostrzeżenia w niej kompatybilności. Dopiero kiedy zrozumiemy, że właśnie w swojej inności nawzajem siebie potrzebujemy, możemy zacząć szukać rozwiązań praktycznych i drogi wyjścia z wielu ślepych uliczek, w które wprowadziły nas dotychczasowe jednostronne postawy.



Przerwana Ewangelia o Nieznanym Bogu

Mieszkający w Tybindze teolog Peter Hünemann, analizując wyniki ogólnoeuropejskich badań nad orientacją aksjologiczną, stwierdza, że „w okresie modernizmu nastąpiło w Europie zasadnicze przeobrażenie: Bóg stał się z Boga oczywistego Bogiem obcym, nieznanym”¹. A ja dodaję: Czy nie otwiera się przez to dla chrześcijaństwa ogromna, niewykorzystana dotąd szansa?

Przypomnijmy sobie znaną scenę z Dziejów Apostolskich, która opisuje jedno z pierwszych – nieszczęśliwie udanych – spotkań młodego chrześcijaństwa z antycznym światem greckim: mowę św. Pawła na ateńskim Areopagu². Czy to, że Apostoł rozpoczyna swoje przemówienie wskazaniem na „ołtarz Nieznanemu Bogu”, jest efektem jego doraźnego pomysłu, świadczącego o jego zmyśle oratorskim, czy też czymś więcej? Wydaje mi się, że jest to raczej scena paradygmatyczna: właśnie „ołtarz Nieznanemu Bogu” jest owym najodpowiedniejszym *topos* chrześcijańskiego przepowiadania. Dla Pawła, Żyda i chrześcijanina, prawdziwym Bogiem jest tylko Bóg niedający się wyobrazić, przedstawić, osłonięty tajemnicą; bóg znany nie jest w ogóle żadnym bogiem. Nic dziwnego, że świat antyczny – „świat pełen bogów” – przez całe stulecie uważał Żydów i chrześcijan za ateistów.

Ale zastanówmy się chwilę nad Pawłową mową na Areopagu. Co właściwie Apostoł powiedział i co być może chciał jeszcze powiedzieć w chwili, kiedy mu przerwano? Otóż Paweł najpierw pochwalił Ateńczyków za ich pobożność, z jaką stawiają ołtarze tyłu bogom, a przy tym pamiętają jeszcze o „Nieznanym Bogu” – właśnie jego ołtarz niezwykle go zainteresował, kiedy przechodził przez święty gaj. Egzegeci do dziś się spierają, czy te słowa szacunku dla „pogań-

¹ P. Hünemann, *Der fremde Gott – Verheissung für das europäische Haus*, w: *Gott – ein Fremder in unserem Haus?*, s. 204; podobnie tenże autor w komentarzu do europejskich badań nad orientacją aksjologiczną, według których 4 proc. Europejczyków deklaruje się jako ateści, ale tylko 35 proc. wierzy w „Boga żywego” (18 proc. nie wie, a 35 proc. wierzy w „wyższą siłę”): „Dla dwóch trzecich mieszkańców Europy Bóg jest Bogiem obcym” – zob. P. Hünemann, *Der fremde Gott. Eine theologische Reflexion*, w: S. Pauly (wyd.), *Der fremde Gott in unserer Zeit*, Stuttgart 1998.

² Por. Dz 17,15-18,1.



skiego bałwochwalstwa”, zgoła niezwyčajne w ustach pobożnego Żyda, mają być *captatio benevolentiae* czy raczej są wyrazem zjadliwej ironii.

Następnie Paweł przyjmuje postawę interpretatora owego „Niezanego Boga”: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając”. Nie jest to jeden z bogów, o którym być może zapomniano, a więc na wszelki wypadek trzeba zarezerwować dla niego jakąś cześć, aby się nie rozgniewał i nie mścił; jest to Stwórca oraz Pan nieba i ziemi. Zaraz potem następuje krytyka bałwochwalstwa: ten Bóg nie przebywa w świątyniach zbudowanych przez człowieka i nie potrzebuje ludzkich obrzędów; bóstwo nie jest przecież żadnym ludzkim produktem i przedmiotem materialnym. Bałwochwalstwo jest przejawem niewiedzy; Bóg długo tolerował ten niedojrzały sposób odnoszenia się do Niego, teraz jednak sytuacja radykalnie się zmieniła i dlatego trzeba się nawrócić. Jest rzeczą godną uwagi, że Paweł, jakkolwiek mówi o greckim oddawaniu czci bogom w podobnym duchu potępienia i ironii, jak mówili o nim izraelscy prorocy czy antyczni filozofowie krytykujący prymitywny religijny antropomorfizm, znajduje jednak dla niego pewną uwarunkowaną epoką tolerancję; być może – podobnie jak w swych listach mówi o Prawie Mojżeszowym – również „czasom nieświadomości”, dobie religii pogańskich, przyznaje pośrednio jakiś pedagogiczny sens przygotowania na przyjście Chrystusa. O prawdziwym, nieznanym Grekom Bogu mówi tu raczej w kategoriach filozoficznej i poetyckiej pobożności (*eusebeia*), a nie w kategoriach religii w sensie kultu. Jego przemówienie do Ateńczyków, powołujące się na greckich poetów, może nawet przywołać na myśl pewien rodzaj panteizmu albo przynajmniej panteizmu: „jest On niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy; jesteśmy bowiem z Jego rodu”. Paweł głosi jednak Boga Stwórcę – Bóg ten stworzył świat i jego porządek („określił właściwe czasy i granice ludzkiego zamieszkania”), aby pobudzić ludzi do religijnych poszukiwań: „aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku”. To jest bardzo mocno powiedziane: religijne poszukiwania są sensem stworzenia!

Niezajomość Boga nie wynika z Jego oddalenia, ale raczej przeciwnie: z Jego nadmiernej bliskości.



Ale zwróćmy uwagę na coś jeszcze innego: ów „Nieznany Bóg” nie jest Bogiem dalekim, przeciwnie: jest nam niewiarygodnie bliski, „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Bóg jest, by tak rzec, istotną częścią składową świata, w którym rozgrywa się nasze życie (*Lebenswelt*). Jego nieznajomość nie wynika z Jego oddalenia, ale raczej przeciwnie: z Jego nadmiernej bliskości. Przecież najmniej znamy to, co jest nam najbliższe, najbardziej własne, najoczywistsze. Nikt z nas nie widział własnej twarzy: widzujemy tylko jej odbicie w lustrze.

Również Boga możemy widzieć jedynie w zwierciadle; w innym miejscu Paweł mówi wyraźnie, że w ciągu życia poznajemy Boga tylko częściowo, „jakby w zwierciadle”, a dopiero po śmierci ujrzymy Go „twarzą w twarz”. Apostoł pragnie ukazać Ateńczykom „twarz” nieznanego, aż nadto bliskiego Boga w zwierciadle wydarzenia Jezusa z Nazaretu, przede wszystkim zaś w paradoksalnym końcu-niekońcu tego wydarzenia: Krzyżu i Zmartwychwstaniu. Ale do tego właśnie już nie dochodzi. Kiedy Paweł wypowiada słowa „wskrzeszenie z martwych”, jedni wyśmiewają go, inni – znudzeni – odchodzą: pojmują wskrzeszenie jako coś, co już przecież znają, czy to jako absurdalny wymysł, czy jako często spotykany obraz z mitologii sąsiednich narodów, gdzie bogowie normalnie umierają i zmartwychwstają; greccy bogowie mają przecież w porównaniu z ludźmi ten – często jedyny – przywilej i cechę odróżniającą, że są nieśmiertelni.

Tutaj zatem przemówienie Pawła na Areopagu i cała ta wczesna próba „międzyreligijnego i międzykulturowego” dialogu kończy się niepomyślnie, a my możemy się jedynie domyślać, jak wyglądałaby jego kontynuacja. Czy Paweł jako argumentem przemawiającym za unikalnym charakterem wydarzenia Chrystusa powinien być może posłużyć się inną, mniej obciążoną metaforą niż „wskrzeszenie z martwych”? Czy sedno sporu zawierało się w samej rzeczy czy raczej w niestosowności użytego obrazu i pojęcia, które zrodziły nieporozumienie? Rozstrzygnięcie tego jest trudne. Paweł – o ile na podstawie innych jego pism możemy domyślać się dalszego ciągu tego wystąpienia – chciałby zapewne pokazać, że w zwierciadle wielkanocnego wydarzenia Jezusa „nieznany, a przecież bliski Bóg” ukazuje



się jako Bóg paradoksu – że najbardziej typowe jest dla Niego to, iż słabość przemienia w moc, śmierć w życie, klęskę w zwycięstwo, głupstwo w mądrość, a mądrość w głupstwo. Dlatego jest tajemniczy i nieobliczalny, wieloznaczny, nie daje się „osiągnąć”, lecz sam odkrywa tajemnicę swego serca właśnie w owej historii człowieka Jezusa, który się uniżył, przyjął na siebie los niewolnika, był posłuszny aż do hańbiącej śmierci – i dlatego Bóg Go wywyższył. *Kenosis* Syna Bożego, Jego samowyrzeczenie, огоłocenie siebie, samounicestwienie, samooddanie – oto prawdziwa twarz nieznanego Boga.

Bóg, w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jest niewyczerpanie tajemną rzeczywistością, przepelnioną znaczeniami, podobnie jak samo życie; próby wciśnięcia Go w racjonalne systemy, przystrzyżone na miarę ograniczonej pojemności naszego ludzkiego rozumu i naszego doświadczenia, są z góry skazane na niepowodzenie. Możemy Go ujrzeć i zrozumieć (jakkolwiek „tylko częściowo”) właśnie jedynie w z w i e r c i a d l e w y d a r z e ń, które mają – podobnie jak nasze sny – charakter paradoksalny (a więc często szokujący). Takie jest wydarzenie człowieka Jezusa z Nazaretu, Syna Bożego, „zabitego Boga”, który przeszedł przez piekło sprawione przez ludzi, aby otworzyć świat ludzki na „nowe Jeruzalem, zgotowane przez Boga”.

Czy zatem może dziwić, że Bóg, chociaż tak bliski, pozostaje dla wielu nieznanym, skoro nawet przed swymi najbliższymi dziećmi („jesteśmy z Jego rodu”) raz po raz osłania się tajemnicą? Skoro nawet Jego Jednorodzony woła w godzinie śmierci, że został przez Niego opuszczony? Skoro daje się poznać w wydarzeniach, które są „zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla Greków”? Czy naprawdę może dziwić, że mowa o Nim bywa pod najróżniejszymi pretekstami przerywana i nie zostaje wysłuchana do końca? Albo że słuchana od dwóch tysięcy lat pozostaje pod wieloma względami niezrozumiana do samej głębi?



Nowy Areopag?

Tak, jeśli kto chce głosić Ewangelię o paradoksalnym Bogu Ewangelii, musi znaleźć „ołtarz Nieznanemu Bogu”. Mówienie o Chrystusie u ołtarza znanych bogów byłoby bluźnierstwem albo groziłoby jeszcze większym nieporozumieniem niż to, do jakiego doszło wtedy na ateńskim Areopagu. Świat jest pełen znanych bogów. Marcin Luter słusznie powiedział, że to, co ma dla człowieka najwyższą wartość, jest jego bogiem³; już Biblia mówi o ludziach, że „ich bogiem jest brzuch” (Flp 3,19).

Nie, nie chcę popaść w retorykę potocznej chrześcijańskiej krytyki godzącej w ubóstwienie konsumpcyjnego społeczeństwa czy politycznych i medialnych „gwiazd”. Mam na myśli coś jeszcze poważniejszego i bardziej niebezpiecznego: nie mogę się oto pozbyć wątpliwości, czy również my, chrześcijanie, nie ulegaliśmy w toku dziejów pokusie zamiany paradoksalnego Boga wielkanocnego wydarzenia Chrystusowego na „znanego boga”, zawsze w sposób nieszkodliwy zharmonizowanego z ludzkimi wyobrażeniami i oczekiwaniami poszczególnych epok.

A jeśli tak się działo i nasz chrześcijański sposób myślenia jest obciążony tym dziedzictwem, to czy cały kompleks zjawisk, które nazywamy sekularyzacją, krytyką i osłabieniem religii, ateizmem itd. – albo przynajmniej pewne elementy tego kompleksu – nie jest błogosławioną szansą ujawnienia, oczyszczenia i otwarcia przestrzeni, w której znowu będziemy mogli słyszeć Pawłową Ewangelię? Czy sytuacja, w której dla dużej części Europejczyków Bóg jest nieznanym i obcym bogiem, nie stanowi wezwania do „nowego Areopagu”?

Szaleniec i jego dyz-ewangelia

Przeskoczmy teraz osiemnaście wieków historii, w których chrześcijaństwo miało mnóstwo okazji do zakorzenienia się w europejskiej kulturze, i wsłuchajmy się w wydarzenie, które pod pewnymi

³ Por. M. Luther, *Der grosse Katechismus*, 135.



względami jest bardzo podobne, a pod pewnymi całkiem przeciwstawne przemówieniu św. Pawła na ateńskim Areopagu. Paweł, jak słyszeliśmy, odszedł z Areopagu, uznany przez większość grona, do którego mówił, za szaleńca. Do innej grupy słuchaczy, na innym rynku przychodzi inny szaleniec, aby opowiadać o nieznanym bogu. Postać, szukająca w jasne przedpołudnie z latarnią Boga, podobnie jak Diogenes szukał człowieka, przychodzi w rozdziale *Człowiek oszalały* (*Der tolle Mensch*) w *Wiedzy radosnej* Fryderyka Nietzschego⁴ – w odróżnieniu od Pawła – między tych, którzy w Boga nie wierzą. Szczegół ten w tym znanym i bardzo słynnym tekście często uchodzi uwadze: szaleniec, przybywający jako herold śmierci Boga, przychodzi drażnić nie ludzi wierzących, lecz niewierzących – Nietzsche swoją wieścią czyni z ich oczywistego ateizmu ponownie problem. Ludzie naigrawają się z poszukiwacza Boga, ponieważ sami już od dawna Go nie szukają. Zaginął? Może gdzieś się ukrywa? Wywędrował? – pytają ironicznie szalonego poszukiwacza z pozycji swej pewności, że Boga „nie ma”. I nie rozumieją jego patetycznej wieści o tym, dla czego Boga „nie ma”: „Zabiliśmy go, wy i ja!”.

Ludzie naigrawają się z poszukiwacza Boga, ponieważ sami już od dawna Go nie szukają.

Tym, dla których Bóg po prostu nie istnieje, nie ma Go i nigdy nie było, a także tym, dla których – z taką samą oczywistością – odwiecznie „istnieje” jako niezmienna metafizyczna rzeczywistość, wieść o śmierci Boga wydaje się z natury rzeczy równie nedorzeczna i niezrozumiała, jak dla Ateńczyków była wieść o zmartwychwstaniu.

Ateńczykom można było przypomnieć, że bóstwo jest najintymniejszym elementem doświadczanego przez nich świata, tak bliskim i oczywistym, że już nawet mogą go nie dostrzegać, podobnie jak nie czujemy zapachu naszego mieszkania, jeśli stale w nim przebywamy. Europejczykom na rynku późnej doby nowożytnej trzeba było z kolei powiedzieć, że już nie żyją w sferze sakralnej – nieobecność Boga (przesłonięta bezrefleksyjnym konwencjonalnym ateizmem albo konwencjonalną religijnością) stała się dla nich już

⁴ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Warszawa MCMX-MCMXI, s. 167-169.



tak oczywista, że trzeba w dramatyczny sposób pokazać jej przyczynę i skutki. „Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy?”⁵.

Dyz-ewangelista z opowieści Nietzschego nie przychodzi po to, by swoim kazaniem sprawić nawrócenie słuchaczy na ateizm, by z nich dopiero zrobić ateistów, lecz aby w nich rozbudzić odpowiedzialność za nieprzyznaną czy zapomnianą przyczynę ich ateizmu. Szaleniec (a w jego masce sam Nietzsche) nie chce „propagować” ateizmu i powodować śmierci Boga w myślach swych słuchaczy, lecz przychodzi, aby oznajmić, że wydarzenie to już nastąpiło, i wytłumaczyć jego sens; chce, aby jego słuchacze uświadomili sobie, jak fundamentalnie ono ich dotyczy. Że są współofiarami i współsprawcami śmierci Boga.

Odlóżmy teraz na bok niełatwą egzegezę Nietzscheańskiej koncepcji śmierci Boga, która ma kilka trudnych do zharmonizowania wersji zarówno w *Wiedzy radosnej*, jak i w dziele *Tako rzecze Zaratustra*. W rozdziale *Człowiek oszalały* jest tylko zasygnalizowana ambiwalencja skutków zabicia Boga – czynu, który dla jego sprawców jest „zbyt wielki”: nie są zdolni przyjąć go i pojąć z jego wstrząsającymi konsekwencjami ani jako winy, za którą muszą wziąć odpowiedzialność, ani jako wyzwalającej szansy, którą muszą spełnić; co więcej, nie są w ogóle zdolni wieści tej zrozumieć. Szaleniec jest szalony, ponieważ przyszedł za wcześnie – mówi Nietzsche, który zapewne w tej postaci, wyprzedzającej na sposób prorocki swoją epokę, widział samego siebie; trudno powiedzieć, w jakiej mierze przeczuwał, że gdyby przyszedł o niecały wiek później, nie musiałby zapalać w południe lampy, lecz mógłby, nie wzbudzając żadnej sensacji, głosić „śmierć Boga” na większości chrześcijańskich wydziałów teologicznych Zachodu.

⁵ Tamże, s. 168.



Ewangelia w dwojakim kontekście

Zadajmy sobie pytanie: Jak można opowiadać o wydarzeniu Jezusa z Nazaretu w horyzoncie religijności jako czegoś oczywistego, a jak w czasach i w sytuacji, kiedy cały ten horyzont jest wymazany, kiedy tym horyzontem i spontanicznie komunikowanym (jakkolwiek często w ogóle niepoddawanym refleksji) doświadczeniem jest właśnie nieobecność *sacrum* – albo przynajmniej zapomnienie o nim w jego tradycyjnej postaci?

W kulturze, w której świat był „pełen bogów”, Paweł musiał natrafić na „ołtarz Nieznanemu Bogu”, aby w wyłomie tej powszechnej religijności znaleźć przestrzeń, w której można autentycznie po chrześcijańsku mówić o Bogu i Jego Synu Jezusie. Czy w czasach zeświecczonych trzeba znowu szukać wysepki *sacrum*, aby ten „ołtarz Nieznanemu Bogu” mógł stać się punktem wyjścia dla zrozumiałego przekazu tej samej ewangelicznej wieści o Chrystusie?

Być może tak, ale bynajmniej nie dlatego, jakoby wiara i religia, chrześcijaństwo i „*sacrum*” musiały zawsze z natury rzeczy występować razem. Moim zdaniem wieść o Krzyżu i Zmartwychwstaniu jest czymś jedynym w swoim rodzaju zwłaszcza wskutek tego, że wyraża ambiwalentny i paradoksalny charakter ludzkiej egzystencji w stosunku do świata i Boga i dlatego winna być zawsze głoszona na styku religii i ateizmu. Właściwym miejscem dla chrześcijańskiego kerygmatu jest właśnie linia przenikania się sfer *sacrum* i *profanum* (jak wskazuje dogmat o Wcieleniu), dzisiaj: linia przenikania się czy „ostrze noża” między religią a „świeckością”.

Bóg ponad byciem

Ściśle biorąc, na pytanie o istnienie Boga nie możemy odpowiedzieć prostym „tak” lub „nie” („Bóg jest” albo „Boga nie ma”), lecz jeśli mamy myśleć i mówić odpowiedzialnie, musimy ze względu na wieloznaczność słowa „jest” swoją odpowiedź zinterpretować. Kilku poważnych współczesnych myślicieli, chrześcijańskich i żydow-



skich, powraca do myśli mistyków (zwłaszcza Mistra Eckharta), że absolutna Boża transcendencja stoi ponad bytem i niebytem. Emmanuel Lévinas twierdzi dosłownie, że „Boga i bycia nie można myśleć łącznie”⁶.

Jeśli w ślad za Prologiem Ewangelii św. Jana wyznajemy, że w Jezusie, który żył na tej ziemi i umarł na krzyżu, „mieszka cała pełnia Bóstwa”, to trzeba obstawać przy tym, iż nowotestamentowa opowieść o Jezusie stanowi korygującą interpretację naszych opinii o Bogu, Jego cechach i charakterze Jego istnienia. Albo jeszcze inaczej, ściślej: między historią ewangeliczną a nauką o charakterze Boga istnieje krąg hermeneutyczny – interpretują się one nawzajem – podobnie jak istnieje krąg hermeneutyczny między Ewangelią a naszym życiem i między naszym wyobrażeniem o Bogu a naszym doświadczeniem dotyczącym świata, które też wzajemnie się interpretują. To znaczy, że zawsze istnieje między nimi różnica i napięcie, że nie można ich wzajemnie zamienić, ale też nie można ich postrzegać oddzielnie i przeżywać w sposób izolowany – trzeba je „myśleć łącznie”, czy też, jeśli posłużymy się terminologią chalcedońskiego dogmatu chrystologicznego, widzieć je jako „nierozdzielne i niez mieszalne”. Starożytna i średniowieczna teologia uczyniła odważny i na swój sposób genialny krok, łącząc „Boga Biblii” z „Bogiem filozofów”. Połączenie to byłoby zapewne i dziś do pomyślenia, gdyby teolog wiedział, że w obu wypadkach, w opowieściach biblijnych i teoriach filozoficznych, prawda o Bogu podawana jest w postaci dwóch nurtów *metafor*, które mogą się wzajemnie interpretować i korygować. W chwili kiedy wśród koncepcji filozoficznych uzyskiwała przewagę statyczna wersja Arystotelesowskiej wizji Pierwszego Poruszyciela i do tej „naukowej koncepcji Boga” zaczęto już tylko dobierać z Pisma zdobni-

⁶ Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*. Lévinas mówi o absolutnej transcendencji Boga, przekraczającej samo istnienie. Bóg jest dla niego „wylączony z bytu i nicości” (por. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 2001, s. 236). Jean-Luc Marion dał jednej ze swych najważniejszych książek tytuł „Bóg bez istnienia” (*Dieu sans être*, Paris 1991).



cze ornamenty stosownych cytatów, dowodów i „argumentów”, paradoksalny Bóg biblijnych opowieści i mistycznych doznań tych, dla których jeszcze teologia stanowiła połączenie medytacji z filozoficzną przygodą poszukiwawczą, był od dawna „martwy”. Nietzsche ze swym szaleńcem przyszli obwieścić śmierć Jego namiastki – właśnie owej metafizyczno-moralnej koncepcji boga.

Długo nie mogłem się zdecydować, czy przychylić się do stanowiska teologii dialektycznej (Bartha, Bultmanna, a zwłaszcza Bonhoeffera), według którego „religijność” łącznie z „teologią naturalną” (i filozoficznym poszukiwaniem Boga) jest przeszkodą dla autentycznej wiary chrześcijańskiej, czy też do poglądu Jeana Daniélou, że prawdziwe chrześcijaństwo zawsze zakłada naturalne doświadczenie religijne i nawiązuje do niego⁷. Dopiero po długim czasie uświadomiłem sobie prawdziwą przyczynę tego wahania: intuicyjnie czułem już od dawna to, co właśnie w pełni wyraziłem: że oba te pozornie przeciwstawne stanowiska są słuszne, ale tylko wtedy, gdy się je przyjmuje łącznie i gdy wzajemnie się korygują.

Mówienie o Bogu z naiwnym poczuciem oczywistości jako o czymś przedmiotowo realnym jest rzeczą arogancką i bałwochwalczą.

Mówienie o Bogu z naiwnym poczuciem oczywistości jako o czymś przedmiotowo realnym jest rzeczą arogancką i bałwochwalczą. Czy świat archaiczny był rajem stałego bezpośredniego kontaktu ze światem bogów, tego nie wiemy; wiemy tylko, że jeśli nim był, to zostaliśmy z niego wygnani (a podobnie jak historia wygnania z raju, tak też opowieść Nietzschego o śmiertelnym zamachu na Boga przypomina swymi symbolicznymi alegoriami, że ludzkość nie jest w tej sprawie bez winy i odpowiedzialności). Mistyk, który głębią swego doświadczenia antycypuje stan, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”, przeżywa Boga zarówno w blasku, jak w mroku – w całej Jego paradoksalności. Tym się różni od postawy sentymentalnego pietyzmu i zideologizowanej wiary jako „religijnego opium”; różni się od tego typu wierzącego człowieka, który nie zna n o c y w i a r y i z przyklepionym na stałe do twarzy uśmiechem

⁷ Por. J. Daniélou, *Prayer as a Political Problem*, London 1967, s. 96-100.



udaje przed sobą i innymi, że wiara jest różanym ogródkiem bez kolców niepewności, problemów i krytycznych pytań.

Mówienie o tym, że „Boga nie ma”, jest głupotą. Bóg rzeczywiście nie istnieje w tym sensie, w jakim istnieją rzeczy, a zatem jest to twierdzenie banalne; zarazem jednak Bóg istnieje – przynajmniej w naszej mowie i myśli; ale kto się dziś odważy oddzielić naszą mowę i naszą myśl od „reszty rzeczywistości”? Czas, kiedy mogliśmy uważać mowę i myślenie jedynie za „narzędzia podmiotu” służące do postępowania z („przedmiotowym”) światem i nie wiedzieliśmy, że raczej są one same tym światem, w którym i poprzez który otrzymujemy wszystko pozostałe (ale zawsze „razem” i nierozdzielnie z naszą mową i myślą), jest już poza nami. Nie możemy się cofnąć przed Kanta czy Wittgensteina.

Tylko wtedy gdy traktujemy poważnie paradoksalny i ambiwalentny charakter „absolutnej tajemnicy”, którą nazywamy Bogiem, i gdy zachowujemy oba nienaruszalne bieguny paradoksu, możemy czytać Ewangelię bez cenzurowania wszystkiego, co „niestosowne”, której to praktyki dopuszczaliśmy się przedtem bezwiednie, czytając ją oczyma chrześcijańskiego czy materialistycznego fundamentalizmu; braliśmy wtedy z całkowitą powagą czy to śmierć, czy wskreszenie, czy to człowieczeństwo, czy bóstwo Chrystusa. Przypominam sobie wyzwalające uczucie zrozumienia, kiedy po raz pierwszy czytałem historię wielkanocną w ten sposób, że przestałem postrzegać Krzyż i Wskreszenie jako dwa zupełnie oddzielne, następujące wyraźnie jedno po drugim wydarzenia, lecz w duchu Ewangelii św. Jana zacząłem je pojmować jako dwie strony tego samego wydarzenia; rozumiałem, że Uwielbienie rozjaśnia już wewnętrznie wydarzenia Męki. Pamiętam, jak otwarły mi się oczy serca na Jezusowe słowa (znowu u Jana): „kto mnie widzi, widzi Ojca”, i jak sobie uświadomiłem, że nazwanie człowieczeństwa Jezusa „oknem, przez które widzimy Boga przy pracy”, wcale nie oznacza zapomnienia o Jego słowach: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?”; Ogrójec i Golgota są oknem do Bożego mroku, a góra Tabor i wielkanocny poranek są oknami do Bożej jasności, która pozwala Janowi od Krzyża twierdzić, że mrok jest właściwie oślepiającym nadmiarem światła. Jedno i drugie – i tylko łącznie – stanowi „prawdę o Bogu”.



Można po prostu powiedzieć, że Boga w pewien sposób „nie ma” i że On w pewien sposób „jest”, ale prawdę tego stwierdzenia utracimy, skoro tylko zechcemy w sposób agnostyczny, niezaangażowany wznieść się ponad te dwa punkty widzenia; prawdy tej doświadczymy tylko o tyle, o ile oba spojrzenia zespolą się w nas, a my zdołamy utrzymać się w centrum tego zespolenia. W odróżnieniu od katechizmu i systematycznych traktatów tradycyjnej teologii dogmatycznej, które starają się uładzić prawdę o Bogu według reguł logiki arystotelesowskiej, opowieść ewangeliczna może umożliwić spojrzenie na Boga i na świat zarówno z perspektywy Wielkiego Piątku, jak i z perspektywy góry Tabor czy zesłania Ducha w dzień Pięćdziesiąticy; pozwala widzieć Boga jako nieobecnego, a świat jako mroczny chaos albo doświadczać Bożej bliskości i harmonii stworzenia oraz zrozumieć, że oba te spojrzenia są prawdziwe, ale że są prawdziwe tylko łącznie.

Opowiadam się za tradycją wywodzącą się od Mikołaja z Kuzy, Pascala i Kierkegaarda – myślicieli, którzy widzieli w chrześcijaństwie „religię paradoksu”. Chcę jednak przez to wyrazić coś innego niż całkowicie banalną prawdę, że bogactwo Pisma obejmuje i ukazuje różne bieguny ludzkiego doświadczenia. Również *Dziwiona symfonia* Beethovena i właściwie każde wielkie dzieło sztuki i każdy przejmujący mit wyrażają na swój sposób prawdę, że życie ma zarówno mroczne głębie, jak i jasne wyżyny. W chrześcijaństwie – wgłębiając się w oba źródła Objawienia, Pismo i Tradycję, a zwłaszcza rozmyślając o tajemnicy Bożej „Trójjedności” – znalazłem jednak istotną wieść o tym, że prawda dzieje się, kiedy wступujemy do serca paradoksu.

Podobnie jak żadna jednostkowa chwila życia nie wyczerpuje całej prawdy o życiu, tak też Pismo należy postrzegać jako wielokształtną całość (uwaga na tych, którzy argumentują za pomocą wyrwanych cytatów!), która z jednostronności pojedynczych spojrzeń prowadzi do fascynacji tajemnicą, niedającą się ująć w pęta logice sylogizmów. Jak może mówić autorytatywnie o życiu, o świecie, a wreszcie o Bogu ktoś, kto nie wypił do dna nawet kielicha własnego życia? – tak zrozumiałem ową porywającą mowę Boga pod koniec Księgi Hioba. Bóg Biblii jest tym, który w sposób szokujący przerywa wywody lu-



dzi nazbyt pewnych swej prawdy i prowadzi ich ku temu, co na koniec uczyni Hiob: Już milczę, kładę sobie na ustach dłoń.

Wyznając, że jest to sedno mego przeżywania chrześcijaństwa, nie chcę bynajmniej tej interpretacji wiary monopolizować. Nie występuję przez to z jakąś konkurencyjną alternatywą tradycyjnej teologii, a tylko przedstawiam możliwość filozoficznej refleksji nad wiarą, refleksji otwierającej pewien typ rozumienia człowieka i świata, a chyba również tajemnicy, którą nazywamy słowem „Bóg”. Tradycyjnej metafizycznej ontoteologii wytykam tylko to, że tam, gdzie ujmowała sama siebie jako autorytatywną „naukę o Bogu”, osłabiała paradoksalny charakter Ewangelii i „tajemnicy wiary”; że z Boga, który nas wciąż na nowo zadziwia, ukazując się na granicy bytu i nicności, śmierci i życia, bliskości i oddalenia, uczyniła „boga znanego”. Być może bóg ten musiał umrzeć, aby ożyła nadzieja, że znowu ujrzemy Boga. Przecież znowu możemy wziąć do ręki z w i e r c i a d ł o wydarzenia wielkanocnego i przez chwilę położyć sobie na ustach dłoń. Może w tym geście refleksji i oczekiwania mogą zjednoczyć się ze sobą ci, którzy używają słowa „Bóg”, i ci, którzy o Bogu milczą. Może dopiero wtedy otworzy się przestrzeń dla o wiele głębszej rozmowy o tym, czy i dlaczego, jak i kiedy mówić czy milczeć o Bogu.

Pewien mądry stary człowiek kazał wyrycić sobie na grobie napis: „*Vocatus atque non vocatus deus aderit*” – „Wzywany i niewzywany, nazwany i nienazwany, Bóg tu będzie”.

Pisane w nadreńskiej pustelni w święto św. Jakuba Apostoła, 25 lipca 2004, wygłoszone w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu w listopadzie tegoż roku.

Tłum. Juliusz Zychowicz

KS. TOMÁŠ HALÍK, ur. 1948, potajemnie wyświęcony w 1978 roku ksiądz katolicki, filozof, psycholog i teolog, profesor na Uniwersytecie Karola w Pradze. W latach 80. bliski współpracownik kard. Tomáška. W Polsce ukazały się książki: *Wyzwoleni, jeszcze nie wolni* (1997) oraz *Radziłem się dróg* (2001) i *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale* (2004).



Joanna Petry Mroczkowska

Spiesz się powoli

Zwolnienie tempa często oznacza lepsze zdrowie, lepiej wykonywaną pracę, bardziej udane życie rodzinne. Może by więc zastosować starorzymskie zalecenie: *festina lente*?

Ponad 100 lat temu, w roku 1898, angielski pisarz Morgan Robertson wydał powieść *Futility* („Daremność”). Opowiadała ona o wielkim statku (o nazwie „Tytan”), który zatonął, natrafiwszy na górę lodową. Robertson nazywa tam gloryfikację prędkości „szaleństwem”. Wtedy ta książka przeszła niezauważona – dopiero teraz cieszy się zainteresowaniem jako swoiste ostrzeżenie i głos proroczy.

Od tamtego czasu tempo życia wzrastało szybko i systematycznie. W roku 2004 Carl Honoré, kanadyjski dziennikarz mieszkający w Londynie, opublikował bardzo dobrze przyjętą książkę *In Praise of Slowness. How the Worldwide Movement Is Challenging the Cult of Speed*¹. Jest ona pogłębionym reportażem – o wyraźnym trendzie sprzeciwu wobec pośpiechu, owego wyścigu szczurów, który narzuca nam życie w uprzemysłowionym, technologicznie rozwiniętym świecie.

¹ Carl Honoré, *In Praise of Slowness. How the Worldwide Movement Is Challenging the Cult of Speed*, Harper, San Francisco 2004, ss. 310.



Autor zaczyna i kończy swoją „Pochwałę powolności” opowieścią o chwili, w której narodził się pomysł jej napisania. A narodził się w pośpiechu, na lotnisku... Honoré, szybko przerzucając gazetę, natknął się na frapujący materiał reklamowy: „Jednominutowe historyjki na dobranoc”. W pierwszej chwili pomysł wydał mu się znakomity: nareszcie Hans Christian Andersen wychodzi naprzeciw przeładowanemu harmonogramowi menedżera-ojca! Po chwili przyszła refleksja: czy aby nie stajemy się żalonymi skąpcami, uzbrojonymi w stoper i obsesyjnie strzegącymi każdej minuty czy nawet sekundy?

Rzeczywiście. Obserwujemy dziś dziwne zjawisko. Psychologowie przestrzegają: wyrobiliśmy w sobie psychiczny przymus pośpiechu, wzrostu wydajności. To, co wolne, niespieszne, zaczyna coraz bardziej kojarzyć się nam negatywnie. Szybkości nie uzyskuje się jednak za darmo. Gospodarka kapitalistyczna przynosi dobrobyt, ale niekiedy za cenę wyciskania ostatnich soków z przyrody i z człowieka. Nadmiar pracy ma wiele poważnych, wymiernych konsekwencji: zawały serca młodych ludzi, nadwaga, sięganie po używki, alkohol, narkotyki, bezsenność, impotencja, depresja... Pośpiech i zmęczenie poważnie zwiększają liczbę wypadków na drodze. Życie rodzinne słabnie, a w konsekwencji wzrasta liczba rozwodów i dzieci „rosnących za szybko”. Zwolnienie tempa często oznacza lepsze zdrowie, lepiej wykonywaną pracę, bardziej udane życie rodzinne. Może by więc zastosować starorzymskie zalecenie: *festina lente*?

Podstawowym założeniem książki Carla Honoré nie jest jednak bezwzględna wojna wydana szybkości, a raczej zachęta do szukania harmonii. Nie jakaś rygorystyczna kontrola tempa życia, ale rozpoznanie jego rytmu. Trudno się nie zgodzić z autorem (a jeszcze wcześniej z Biblią), że na wszystko jest właściwy czas. Parafrazując: niekiedy jest czas na szybkość, niekiedy na tempo zwolnione. Dążenie do znalezienia równowagi ma zatem swoje głębokie uzasadnienie.

Ruch zwolnienia tempa życia, na podobieństwo antyglobalizmu, powoli rośnie poprzez Internet, konferencje, zainteresowane nim grupy ludzi... W Japonii działa Klub Leniwca, w USA – Fundacja Długiego Teraz, w Europie – Towarzystwo Spowolnienia Czasu. Do najbardziej widocznych należy ruch Slow Food, odpowiedź na coraz bardziej zdyskredytowany Fast Food.



Przeciwnieństwem szybkiej gastronomii jest gastronomia powolna. W 2002 roku McDonald's po raz pierwszy odnotował straty i zaczął wycofywać się z Europy. W ponad pięćdziesięciu krajach Slow Food ma kilkadziesiąt tysięcy zwolenników. Prym wiodą Włochy, a konkretnie Bra – miasteczko na południe od Turynu. Wyróżnia się ono dbałością o wyroby lokalne, wypadające z użycia gatunki jarzyn i produkty, które wymagają czasu i zachodu. Do łask wraca delectowanie się smakiem. We Włoszech ruch zwolnienia tempa życia jest chyba najbardziej żywotny. To Włochów przecież charakteryzuje *la dolce vita...* Ale i w innych miejscach obserwuje się nawrót do kucharzenia jako atrakcyjnej rekreacji. Wszędzie w świecie zauważa się renesans sezonowych targów warzywnych.

Włochy są też inspiratorem „zwolnionego miasta”, gdzie świadomie i konsekwentnie dba się o jakość życia. Miasta, w którym jest czas na zastanowienie, na zadanie sobie paru ważnych egzystencjalnych pytań. Miasta, w którym rowerom daje się pierwszeństwo przed samochodami, a małomiasteczkowy rytm ceni się bardziej niż wielkomiejski gwar. Pomysłodawcy kładą nacisk na to, że nie chodzi tu o żaden skansen. W takim mieście czas wcale nie staje, ale również nie pędzi na łeb na szyję. W 2003 roku 28 włoskich małych miast (poniżej 50 tys. mieszkańców) uzyskało miano „miast zwolnionych”, a drugie tyle ubiega się o ten tytuł. Tą koncepcją interesują się także Australia i Japonia. Na podobnych zasadach zaczynają działać pierwsze takie miasta w Norwegii, Anglii i w Niemczech. Coraz większy sprzeciw budzi wielka liczba wypadków samochodowych spowodowanych w ogromnej mierze nadmierną szybkością. Pojawia się też krytyka niezdrowego i w jakimś stopniu nienaturalnego życia w suburbi, sztucznym tworze amerykańskim – w tych pozamiejskich „sypialniach”, gdzie ludzie żyją w izolacji od rzeczywistego świata, bez poczucia przynależności do wspólnoty (co zdarza się, niestety, i w wielkim mieście).

W książce *Hare Brain, Tortoise Mind. Why Intelligence Increases When You Think Less* (Perennial 2000) brytyjski psycholog Guy Claxton wyróżnia szybkie i wolne myślenie. Myślenie szybkie jest racjonalne, analityczne, linearne, logiczne. Używamy go pod naciskiem chwili. Myślenie powolne natomiast jest intuicyjne i twórcze. Pomy-



sły warzą się wtedy jakby na wolnym ogniu. Analogia z przyrządzeniem mniej banalnej potrawy narzuca się sama – szybko możemy obierać, kroić, ale potem potrzeba czasu na marynowanie, gotowanie... Tego zasadniczego procesu przyspieszyć się nie da. Wielcy myśliciele zdawali sobie sprawę ze znaczenia tempa. Einstein na przykład doceniał wagę połączenia przyspieszenia ze zwolnieniem. Miał on podobno powiedzieć, że „komputery są niewiarygodnie szybkie, dokładne i głupie. Ludzie są niewiarygodnie powolni, niedokładni i genialni. Razem mogą dojść do niewyobrażalnie świetnych wyników”.

To w kwestii umysłu, co zaś do ciała, także pojawił się nowy trend – zaprawa superpowolna, polegająca na ćwiczeniu, podnoszeniu ciężarów w niezwykle zwolnionym tempie. Okazuje się, że nie jest to wcale łatwe ani przyjemne. Wysiłek rozciąga się w czasie, nie ma zmniejszającego pracę elementu zrywu, w wyniku tego następuje pełne obciążenie odpowiednich mięśni. W sumie ustalono, że taki trening znacznie zwiększa siłę i przyspiesza metabolizm.

Nikogo nie trzeba przekonywać, że zbyt pospieszna – w każdym razie, kiedy doszło już do bezpośredniego kontaktu między pacjentem i lekarzem – stała się również medycyna. Tam, gdzie leczenie jest znacznie bardziej ustabilizowane niż w Polsce (i, tak jak w USA, „agresywne” i zmechanizowane), zauważa się wielkie zainteresowanie tzw. medycyną wspomagającą i alternatywną. Postulaty zakładają więc wydłużenie rozmowy lekarza i pacjenta. Coraz więcej jest także adeptów przedłużonych przyjemności tantrycznego seksu wedle przepisów hinduskich. Wiele małżeństw zaświadcza o pozytywnych skutkach odejścia od mechanicznego bezdusznego pośpiechu.

Inny problem to pracoholizm. Mimo hasła o zmniejszeniu godzin pracy, Amerykanie pracują nie mniej niż dwadzieścia lat temu, statystycznie 350 godzin więcej niż Europejczycy. Nie tak dawno pobili w tym nawet Japończyków. (Również w Japonii coraz częściej słyszy się, że „co za dużo, to niezdrowo”. Keibo Oiwa jest autorem książki *Slow is Beautiful*, nawiązującej do *Small is Beautiful* Fritza Schumachera). I znów pojawia się trend, aby traktować sprawę pracy z umiarem. Szczególna jest tu rola kobiet, które muszą łączyć obowiązki rodzinne z zawodowymi.



W 1993 roku Unia Europejska ustaliła tydzień pracy na 48 godzin, z zastrzeżeniem, że wolno pracować dłużej. Francja poszła najdalej, postulując 35 godzin pracy tygodniowo. (Chyba jeszcze krócej pracują Holendrzy). Niewątpliwie, skorzystały na tym turystyka i przemysł wypoczynkowy, z drugiej strony zmniejsza się w pewnej mierze konsumpcja. Ci, którzy w normalnych gospodarkach pracują krócej, na ogół wydają mniej, nie korzystają bowiem z rozlicznych usług, takich jak opieka nad dziećmi, restauracje, dojazdy itp. Najważniejsze wydaje się jednak przełamanie stereotypu, że dłuższa praca jest zawsze wydajniejsza. Okazuje się bowiem, że wraz z liczbą godzin wcale nie wzrasta wydajność. Często praca krótsza daje lepsze wyniki. To sprawa bardzo delikatna, niemniej działanie w grupie przynosi efekty. To tu, to tam pojawiają się organizacje popierające drzemkę w czasie dnia pracy, w czasie popołudniowej przerwy.

W dziedzinie wypoczynku zauważa się także renesans szydełkowania i robót na drutach, które są „reklamowane” przez najmodniejsze gwiazdy Hollywood. W pewnych kręgach utrzymuje się odwrót od zainteresowania telewizją i powrót do czytelnictwa. Mnożą się czytelnicze grupy dyskusyjne, w Stanach Zjednoczonych ostatnio najbardziej chyba za sprawą popularnego programu Oprah Winfrey. Dla wielu czytanie jest wystarczająco powolnym zajęciem, powstało jednak także „czytelnictwo powolne”, które zakłada delectationem się każdym słowem. Niezwykle uważna lektura okazuje się dla jej zwolenników znacznie bardziej satysfakcjonująca niż powierzchowne połykanie słów i paragrafów.

Dzisiejsza kultura powoli dochodzi też do wniosku, że dzieci są chowane zbyt pospiesznie, za szybko każe się im sprostać wielu zadaniom, w wyniku czego w wielu przypadkach – jak na ironię – młodzi ludzie długo pozostają niedojrzali. Już w 1981 roku David Elkind, amerykański psycholog, napisał książkę *The Hurried Child: Growing Up Too Fast Too Soon* (miała ona kolejne wznowienia). Tzw. nadrodzicielstwo jest zjawiskiem pokrewnym nadopiekuńczości. O ile ta ostatnia polega na nadmiernej trosce o komfort dziecka, nadrodzicielstwo to przeładowywanie dziecięcego harmonogramu do granic wytrzymałości w trosce o domniemane późniejsze zyski i przewagę w rywalizacji z rówieśnikami. Celowały w tym matki ja-



pońskie – i już dzisiaj w młodym psychicznie rozchwianym pokoleniu dają o sobie znać dosyć żałosne skutki. W tego rodzaju podejściu specjalizują się także rodzice amerykańscy. Tymczasem najnowsze prace obalają mit, że trzeba dzieciom jak najwcześniej pakować do głowy jak najwięcej wiedzy. Pośpiech i stres nie wydają się sprzyjać edukacji.

Krytycy mówią, że świata nie stać na takie spowolnienie, które oznaczałoby mniejszą konsumpcję. Pojawiają się zdania, że może to dotyczyć tylko ludzi najbogatszych. Prawdą jest, że nie wszyscy mogą sobie pozwolić na luksus krótszej pracy, wykwintnej żywności itp. Istnieje, oczywiście, zasadnicza różnica między społeczeństwem „utrwalonym” i zasobnym a społeczeństwem w okresie przemian i na dorobku. Istnieją jednak rzeczy, które są dostępne dla wszystkich. Wszystkich nas w mniejszym czy większym stopniu kusi sprzeciw wobec powierzchowności, trapi głód znaczenia. I chyba wszyscy możemy się zgodzić, że nadmiar pośpiechu nie jest dobry. Ani dla ciała, ani dla ducha.

JOANNA PETRY MROCZKOWSKA, dr filologii romańskiej, krytyk literacki, tłumaczka i eseistka. Ostatnio wydała: *Siedem grzechów głównych dzisiaj* (2004). Mieszka w Stanach Zjednoczonych.



Halina Bortnowska

* * *

Dawanie znaków

Cienka sprawa: są redaktorzy, którzy mają swoje pisma, są też pisma posiadające swoich redaktorów. Zaznaczam, że to rozróżnienie subtelne, bo w obu układach może zachodzić bardzo silna identyfikacja.

„Kultura” to Giedroyć, Giedroyć to „Kultura”. Ale kto tu „posiadającym”, a kto „posiadanym”? To w gruncie rzeczy sprawa wnętrza – kim się jest jako twórca: czy wyrażając, służysz, obsługujesz rzeczywistość, która ma prawo być wyrażana – czy przeciwnie – dzierzysz władzę nad nią, i to ogromną. Redaktor – nade wszystko uczestnik Czwartej Władzy? Czy redaktor – człowiek z conradowskim sumieniem, odpowiedzialny za swoją sprawiedliwość wobec wyrażanego świata? O tej najwewnętrzniejszej postawie wiele może świadczyć, ale właściwie nic jej tak naprawdę nie dowodzi. Zupełnie wyraźny jest tylko przypadek skrajny: zawłaszczenie i psucie pisma przez uczynienie z niego własnej trybuny kariery lub tylko źródła dochodu.

Hanna Malewska żyła dla „Znaku”, widząc w tym piśmie narzędzie czy może raczej narząd, organ potrzebny do życia umysłów, ich kontaktu między sobą ponad wszystkimi granicami, ustanawianymi jako nieprzenikliwe. Tamtego odległego dnia, w 1960 roku otrzymałam od niej i od Stefana Wilkanowicza proste zaproszenie do



udziału w odpowiedzialności za istnienie „Znaku”, to znaczy – za pewną służbę publiczną. To teraz tak to nazywam. Wtedy to czułam bez żadnego nazwania, choć z siłą oczywistości.

Więc to nie przypadek, że czasem – rzadko – byliśmy przez panią Hanię chwaleni za działanie „jak w komórce szyfrów” (w której pełniła służbę sztabową w AK w czasie okupacji). Oczywiście nie chodziło o zasady konspiracji, lecz o bezwarunkowy priorytet pilnych zadań (choćby korekty!) przed wszystkim, czym ktoś chciał czy musiał zajmować się poza tym. Sama żyła dla „Znaku”, zdjęła z niego rękę, gdy uznała, że wkrótce może utracić pewny chwyt. Zdecydowała, jak zawsze sama, i tej decyzji także nikt nie próbował kwestionować czy modyfikować.

Wierząc w obcowanie ponad i tą jeszcze granicą, wierzę we wsta-
wiennictwo pani Hani także za „Znak” dzisiaj.

Tzw. „misja” albo – jak wolę – po prostu funkcja „Znaku”, czyli po co jest i powinien dalej być. Inaczej: czego jest narządem, jakie procesy mają w nim mieć siedlisko, potrzebne wsparcie, źródło jakiegoś ważnego czynnika, szczególnego hormonu wzrostu czy obronnego antygeny?

Mogę tylko coś sugerować. Funkcjonowanie n o o s f e r y – owej teilhardowskiej ponadbiologicznej strefy duchowej aktywności okrywającej naszą planetę – jest wciąż tajemnicze, choć na Festiwalu Nauki pewien uczony mówił już o memach, intelektualnych odpowiednikach genów. M e m o t y p człowieka chyba nigdy nie zostanie skodyfikowany – bo zmienia się on szybko i natychmiast modyfikuje pod wpływem prób opisywania.

„Znak” pełen jest memów, które w nim ulegają delikatnym a istotnym przemianom, poddane wahaniom potencjałów i potrząsaniu przez wibracje humoru. Tak to widzę z mego warszawskiego fotela emerytalnego, skąd jednak przez internet ekspeduję wybrane drgnienia myśli i pakieciki wspomnień. Patrząc, przyglądam się „Znakowi” z tego fotela i dochodzę do wniosku: nic się właściwie nie zmieniło. W odmiennych warunkach „Znak”, jak kiedyś, ma d a w a ć z n a k i. Chodzi o sygnały, ale szczególne, niosące w sobie próbki tego, co sygnalizowane – tam, tu, ówdzie, gdzieś za pewną przeskoczoną, przebitą,



pokonaną, zniesioną albo wciąż groźną granicą iskrzy się w noosferze: popatrzcie w tym kierunku, zbliżcie się – warto być przy tym. Rozszerzajcie swoją przytomność, świadomość zdarzeń, ich wybuchów i pozostawianych osadów. Jakie to piękne, ciekawe, fascynujące. I potrzebne. Zazdroszczę następnych długich lat służby sygnalizacyjnej.

„Kto na kogo daje znaki – ten sam taki”. To ostrzeżenie powstało, zdaje się, w odniesieniu do skarżypytów i tych, co puszczają bąki. Jest godne przemyślenia. Dawanie znaków to czynność niebezpieczna, tzw. kontrowersyjna. Falami przetaczają się nieporozumienia i oskarżenia, zwłaszcza oparte na mniemaniu, że ten, kto o czymś informuje, jest w istocie sprawcą tego i wszelkiego złego. Ale „Znak” musi dawać znaki. Jeśli przestanie, zwietrzeje, jak sól, której potem nie będzie czym posolić.

Rozczarowanie

„...A myśmy się spodziewali...”

Rzecz w tych spodziewaniach: czego właściwie dotyczą? Co mogłyby te oczekiwania zaspokoić? Jaki cud? Jakie nawrócenie? Jakie społeczne rozstanie z podłością, małością, sobkostwem? Rozstanie definitywne, widoczne, oczywiste, bijące w oczy. Kibice w zgodzie ze sobą, wszędzie gorliwość w służbie Bożej, we wspomaganiu wzajemnym... A na niebie ogień Paruzji, Jezus powraca już teraz po gotowe żniwo. A ono niegotowe. Ani we mnie, ani w Tobie, w Was, w nas. Splątany młody kąkol i oset, i bylica, i źdźbła z ziaren, które padły przy drodze. Czego się właściwie spodziewałeś, zawiedziony komentatorze? I co teraz robisz z tym swoim gorzkniejącym spodziewaniem? Mówisz „nie było tamtej wielkiej chwili”, bo teraz rzeczywistość skrzeczy? Słuchasz tego skrzeku i mówisz „wcale nie śpiewał anioł, bo go już nie słyszę”.

Słyszający wciąż echo w sobie muszą je sobie wzajemnie potwierdzać. Najlepiej szeptem, by go nie zagłuszać. Zostaw Duchowi Świętemu okazanie wątpięcym, że nasłuchując echa, rzeczywiście wymagasz od siebie więcej.



Boże Ciało

Papieska pogoda. Taka jaka bywała, gdy przybywał w dni czerwcowe. Pamiętam rozjarzone słońce pierwszej pielgrzymki. Jak dziś – rozmiękczało asfalt, naznaczało tych, co wiernie stali godzinami na błoniach i placach.

Dziś idziemy małą, spokojną procesją sąsiedzką dwóch mokatowskich parafii. Jak uczy lokalna tradycja, niesiemy kwiaty, które podnosimy w górę, słuchając słów Ewangelii i przyjmując błogosławieństwo od kolejnych ołtarzy. W tym roku mamy procesję z okazałymi fioletowymi kosaćcami, bo z powodu długich majowych chłódów rozkwitły właśnie teraz. Dobrze jest patrzeć na kwiaty i na ludzi idących swoją codzienną ulicą ze śpiewem o tajemnicach Bożych, o hołdzie aniołów i „królach” zdjętych lękiem przed Majestatem, który tak blisko nam towarzyszy.

Dziś w Rzymie ludzie pójda wieczorem za Benedyktem XVI tym samym szlakiem, który u początku pontyfikatu wybrał Jan Paweł II dla wznowionej przez siebie procesji: z Lateranu *via* Merulana do Maryi Większej... Szłam wtedy w tej procesji, dyskretnie wtopiona w karne szeregi zakonnice obok siostry Emilii Ehrlich, polskiej urszulanki-bibliстки, wspierającej pracę Ojca Świętego. Tamta procesja była w południe i to głównie zakonnice mogły i chciały wziąć w niej udział. Dla Rzymu była to egzotyczna nowość. Szłam powoli w miazdzącym upale i przeżywałam dziwność świata, kręgów losu: wskrzeszania tradycji wędrówki różnych sposobów czci Bożej po Europie i świecie. Szły wtedy za Pasterzem jego zakonne owieczki, nie było jeszcze wiadomo, że są awangardą bardzo licznych rzesz, że pojawi się młodzież.

Powroty

W „Dużym Formacie” przejmujący fotoreportaż Katarzyny i Jacentego Dędków: twarze pacjentów z chorobą Alzheimer’a. To występujące na starość zwyrodnienie mózgu, powodujące dziwne powolne odchodzenie ze świata, wykluczenie i rosnące oddalenie od teraźniejszości. Pamięć zamyka się i cofa. Świat już nic nie może w nią wpisać, ani nowych wspomnień, ani planów. Aktualne jest tylko to,



co kiedyś, dawno, to, co powraca z coraz dalszej dawności, aż starzec z dziecka staje się niemowlęciem. Zabijają choroby związane z krańcowym zniedołężnieniem.

Z fotografii spoglądają oczy. Różnie. Coraz bardziej jak oczy niemowlęcia: z jakąś szeroką, wszystko obejmującą uwagą – zdziwieniem. W jednym, jakby przytomniejszym, spojrzeniu wyczuwam strach.

Wracają do swego dzieciństwa – a jakie ono było? Co to znaczy TAM wracać? Czytałam kiedyś poświęcony pacjentom pamiętnik holenderskiej pastorki – duszpasterza w Nursing Home dla starców z Alzheimerem. Pięknie pisała o tym, jak ona – skądinąd feministka i śmiały teolog – z czułością odmawia z pacjentami naiwne paciorki ich dzieciństwa; z katolikami różaniec, którego paciorki długo umieją przesuwac. Modląc się, wracają do czułego domu, pod skrzydła Anioła z obrazka.

Myślę o tym, dokąd zaczną wkrótce wracać coraz liczniejsi pacjenci – przecież już minęła 60. rocznica końca wojny. U nas choroba zawróci ofiary w lata najbardziej przerażające.

Bad Boll, niedaleko Stuttgartu. Niemiecko-polska konferencja: *Erinnerung, Verantwortung, Zukunft!* (PAMIĘĆ, ODPOWIEDZIALNOŚĆ, PRZYSZŁOŚĆ!).

Student z Gliwic opowiada: „Moja babcia przeraziła się, gdy jej powiedziałem, że jadę do Niemiec. Bała się o mnie i nic jej nie mogłem wytłumaczyć. Ona miała straszne przeżycia w czasie okupacji i wciąż w tym świecie tkwi, wraca do tego, jak tylko coś jej to przypomni. Nic nie mogę na to poradzić, jej się nie da wytłumaczyć, tak już zostanie”. Proszę tego miłego wnuka, zainteresowanego integracją europejską i kontaktami międzynarodowymi: „Nie rezygnuj, nie zostawiaj babci w świecie okupacji i lęku. Opowiedz jej, jak tu wszyscy byli dla ciebie mili i jak dbali o starsze osoby – gości z Polski, na przykład mnie, i że specjalnie ją pozdrawiają, babcię wspaniałego studenta... Trzeba zrobić, co się tylko da, aby także starzy ludzie brali udział w szukaniu wzajemnego zrozumienia. Coś się może udać, jakieś ciepło i jasność przeniknie”.

Posypały się oklaski. W czasie przerwy w obradach starsza pani z okolicy zaprosiła do siebie studenta: ma do niej przyjechać, ko-



niecznie z babcią. A inna szybko przyniosła prezent dla polskiej babci w Gliwicach od niemieckiej grossmutter. Idylla? Tak, ale na tle realistycznym, na tle opowiadanych dramatycznych losów niemieckich i polskich. Chyba jest tak: zgoda na to, że nie wiemy, czy i kiedy wojna skończyła się naprawdę – ta zgoda łączy nas rzeczywiście i konkretnie – przez prosty akt przyznania się sobie wzajemnie: tak, wiem, o czym mówisz.

Papiery

Jak okręt strugę piany, tak człowiek piśmienny zostawia za sobą upstrzony znakami zapisany papier. Czasami oglądamy się za siebie – wielomówny ślad niepokoi. Kiedyś, już zapewne niedługo, gdy będę już daleko czy w ogóle nie tutaj – ktoś podniesie kartkę z zapisem, litery, słowa skoczą mu do oczu. Zostawiam coś, co może przemówić całkiem nie w porę, jak list zbyt długo badany po drodze przez kolejne cenzury.

Jest na to sposób: prędko, póki jeszcze umiem, zagrabić to za sobą na spalenie, jak suche liście kasztana, w których czają się pasożyty ożywające na wiosnę. Już wpychałam kiedyś do pieca, wrzucałam w ognisko nieposortowane papiery, bojąc się, że jest wśród nich coś, co może wpaść w ręce... Gdy zostałam internowana, przyjaciele na chybił-trafił zebrali część moich rozlicznych papierów, wynieśli, spalili, pochowali tak tajnie, że sami nie pamiętają gdzie. Gdy wróciłam, płakałam nad utratą ukochanego papierowiska, plakatów, notatek w papierowych i plastikowych torbach (choć ocalały przeoczone zeszyty). Podobne uczucie jak wtedy, gdy wiele lat później wirus pożarł nagromadzone pliki. Ubytek! Ubytek mnie, jak niewidzialna amputacja.

Jak się przedstawia szczęśliwa wieczność? To poza moją wyobraźnię. Odmawiam przymierzania się do przyszłości absolutnej, cudownej nad wszystko, bo Wszystkim we wszystkich będzie Jego Odpowiedź, On sam. To prawda wiary, wspaniała i poważna. Ale jak biedne dzieci w Nowej Hucie stanu wojennego marzyły o pomarańczach w niebie, mogę i ja marzyć o zmartwychwstaniu ze mną i wniebowzięciu Papierowiska – uporządkowanego, jaśniejszego, zamienio-



nego w muzykę. To cenne marzenie – już teraz w epoce obiecanego, pewnego, ale jeszcze niedokonanego zwycięstwa, to marzenie upomina, by nie pstrzyć papieru złym słowem i totalnym byle-czym.

W testamencie Ojca Świętego polecenie, by prywatne papiery spalić. „Książd Stanisław” ma się tym zająć. Myślę, że ma prawo pochylić się nad papieskim papierowiskiem (jak też może ono wyglądać?). Sama pamiętam spisywanie w redakcji tekstów poematów, notowanych ołówkiem na odwrocie soborowej makulatury, i małe karteczki zapisywane na maszynie – pewnie przez siostry – dyktowane w odpowiedzi na listy. Zawsze było w nich coś, co świadczyło, że list naprawdę został przeczytany. Co ks. arcybiskup Stanisław teraz czyta, będzie czytał? Życzę mu naszej wdzięczności za nagrody pilnej uwagi – może odnajdzie fragmenty innych jeszcze *Tryptyków* i medytacji?

Zapisy będące śladem Osoby, śladem przeżyć, którymi piszący chciał się podzielić – bo inaczej po cóż by pisał? To będą rzeczy na pewno dobre, świetliste, choć może do pojęcia trudne.

Z dawnych tekstów

Klajstrofobia (Lekcje etykiety)

„Jaka jest różnica między etyką a etykietą?” – „Etykietę się przykleja, a etyka się do tego nie nadaje”.

Taką odpowiedź na ankietę dał ktoś z uczniów pewnej szkoły pomaturalnej, w której usiłowałam uczyć (etyki właśnie).

Strasznie się boję prób doklejania ludziom etyki; może nawet bardziej jeszcze niż używania klajstru dla wiązania ludzi z religią. Jedno i drugie jest bardzo groźne, tym groźniejsze, im bardziej oficjalny i przydziałowy ów klajster. Religia jest jednak w lepszej sytuacji; ma w sobie silne własne życie, odwieczną oczywistą suwerenną tradycję. Można próbować ją zmieniać w system samoprzylepnych moralów, ale w końcu religia się temu nie podda. Moja wiara pociesza mnie, przypominając prawdę o wszechmocy i wolności Boga i Jego wierności w przymierzu z nami. Bóg się zatroszczy o religię. Może w swej Opatrzności zechce jakoś ocalić także świecką etykę i poszukiwanie wartości etycznych. Szkolny klajster może odebrać młodym



szansę odkrycia dla siebie i innych świata wartości pozautilitarnych, tych, którym się służy ze względu na to, czym są. Etyka niezależna jest bezbronna w swej niezależności. Rodzice posyłający dziecko na religię przynajmniej z grubsza wiedzą – znający religię – jaka to religia, co jest jej zasadniczą treścią, treścią, która istnieje, choćby była zacierana przez nieudolne czy tendencyjne interpretacje. Jaką natomiast etykę dla niewierzących zaproponują nauczyciele? Czy ich władza? Oby to były echa Kanta czy Ossowskich... Ale bardziej prawdopodobnym wydaje się jakiś nowy melanz drobnomieszczańskich tabu z pseudo-psychologiczną pseudo-nowoczesnością. To się nadaje do klajstrowania.

Sen

Plac Świętego Piotra w niezwykłym świetle, jakie się tu nie zdarza: to długi, powolny – jak na północy kontynentu – jaskrawy zachód słońca, rzucający w oczy czerwień i złoto. Wielki tłum ludzi, plac się rozszerza, nie ma już Tybru, fortyfikacji kamienic. Wielka dolina pełna blasku z sylwetką Lateranu, jak wyspą.

Nie w żadnym oknie, nie w papamobilu, po prostu idzie między nami, w tym tłumie, w lśniących liturgicznych szatach, wyprostowany, wysoki, wyższy niż pamiętam, z piękną jasną brodą Teologa z ikony. Idąc, mówi do nas tekstem swojej pierwszej encykliki i wszyscy słyszymy każde słowo, jego pięknie modulowany głos – jak pierwszego dnia. Wciąż nie nastaje wieczór. Wołam: „Mów jeszcze”. I tak samo wołają inni. Obok mnie i z coraz dalszych miejsc. Na pewno odpowie na tę prośbę z wysokości schodów, po których wstępuje szybko, jakby na ukos, ku Spizowej Bramie.

Budzę się z niedowierzaniem i wdzięcznością za taki sen niewypracowany, niezasłużony.

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”.



Janusz Poniewierski

Po trzykroć: *Habemus papam*

Program Benedykta XVI jest ten sam co zawsze:
„Nowy papież zna swoje zadanie, którym jest
rozpalenie światła Chrystusa przed współczesnymi
ludźmi”.

Było lato 1958 roku. Ks. Karol Wojtyła otrzymał właśnie nominację na biskupa pomocniczego archidiecezji krakowskiej, wręczoną mu przez kardynała Wyszyńskiego. Nazajutrz wrócił do Krakowa i poszedł do Kurii, do arcybiskupa Eugeniusza Baziaka. A ten wziął go pod rękę, wyprowadził do poczekalni, gdzie siedzieli księża oczekujący na spotkanie ze swoim metropolitą, i powiedział: „*Habemus papam*”.

I.

Słowa te, w ich sensie najbardziej dosłownym („mamy papieża!”), usłyszeliśmy znów – po 26 przeszło latach – 19 kwietnia tego roku.

Wiele środowisk obawiało się wyboru kardynała Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Jak się okazało: niesłusznie. Nowy papież nie ma bowiem w sobie nic z „pancernego kardynała”, prefekta



Kongregacji Nauki Wiary. Wręcz przeciwnie, od początku ujmuje wszystkich swoją nieśmiałością i pewnym zażenowaniem, z jakim wchodzi w nową rolę.

W chwili, w której piszę te słowa (początek czerwca), mija właśnie pięćdziesiąt dni pontyfikatu papieża Benedykta XVI. To dobry moment na podsumowanie.

Zacząć trzeba by chyba od wyboru imienia. Na początku mogło być pewne zdziwienie i rozczarowanie: dlaczego nie Jan Paweł III? Ale zaraz potem przysłała refleksja: nowe imię to przecież jakieś „poszerzenie”, wskazanie nowych obszarów działania. Ono sporo obiecuje – nawiązuje bowiem do „Patriarchy Europy”, jednego z patronów Starego Kontynentu.

Mówił kiedyś o Europie – i o świętym Benedyktie – papież Jan Paweł II:

Nie można żyć dla przyszłości, nie mając poczucia sensu, który jest większy od doczesności. Jeśli społeczeństwa i ludzie naszego kontynentu stracili poczucie tego sensu, muszą go odnaleźć. (...) Nie muszą i nie mogą cofać się do czasów św. Benedykta, ale muszą sens ludzkiego istnienia odnaleźć na miarę B e n e d y k t a. Wtedy tylko będą żyć dla przyszłości. I pracować dla przyszłości. I umierać w perspektywie wieczności.

Święty Benedykt (łac. *benedictus* – błogosławiony) to ważna postać dla nowego papieża. W eseju zatytułowanym *Prawda chrześcijaństwa?* Ratzinger opisywał go jako jednego z „widzących”, którzy „mają spojrzenie na całość. Co więcej: mogą zobaczyć całość, ponieważ patrzą z góry, a ten punkt widzenia mogą znaleźć, ponieważ wewnątrz siebie rozwinęli”. „Widzący (...) pokazują nam, jak nawet w nocy można odnaleźć światło, jak traktować zagrożenia wyłaniające się z otchłani ludzkiej egzystencji oraz jak iść w przyszłość z nadzieją”.

Papież Benedykt XVI jest człowiekiem nadziei. „Kościół jest młody – mówi. – Możemy ufnie podążać ku przyszłości, ponieważ nasz Pan, Jezus Chrystus, z pewnością go nie opuści”.

Jednym z pierwszych gestów Benedykta XVI była modyfikacja papieskiego herbu: rezygnacja z tiary (po raz pierwszy zdjął ją Paweł VI, kolejni papieże nigdy już jej nie założyli, niemniej nadal widniała ona w ich herbach) i zastąpienie jej infulą. To czytelny znak tego, że Papież nie zamierza być władcą – on jest biskupem! I że będzie kon-



tynuował dziedzictwo Soboru. Zresztą wyraźnie o tym mówi. A to oznacza między innymi: kontynuację dialogu – ekumenicznego, międzyreligijnego i dialogu z niewierzącymi oraz pragnienie „oczyszczenia pamięci” Kościoła.

Benedykt XVI uważa się za ucznia Jana Pawła II („Czuję, jak jego mocna ręka trzymała moją. Zdaje mi się, że widzę jego uśmiechnięte oczy i słyszę jego słowa skierowane do mnie: »Nie lękaj się!«”). Szczególnym wyrazem jego szacunku dla Poprzednika jest uchylene przepisów prawa kanonicznego i zgoda na natychmiastowe wszczęcie jego procesu beatyfikacyjnego.

Ów szczególny stosunek do Jana Pawła nie oznacza jednak jego bezkrytycznego naśladowania. To będzie (już jest!) zupełnie inny pontyfikat, choćby ze względu na odmienny temperament nowego papieża (który zaczął nas zaskakiwać swą prostotą, na przykład wtedy gdy – już jako biskup Rzymu – poszedł do swego dotychczasowego mieszkania po rzeczy osobiste). Benedykt XVI na pewno będzie o wiele mniej podróżował (a jeśli już gdzieś pojedzie – na przykład w sierpniu br. do Kolonii – to na krótko. Jak w Bari, gdzie był zaledwie trzy godziny). Nie zamierza też przewodniczyć uroczystościom beatyfikacyjnym. To ważne decyzje – wynikające nie tylko z jego wieku (78 lat), ale i z potrzeby pewnego ograniczenia roli papieża na rzecz biskupów Kościołów lokalnych.

Niezwykłe są teksty nowego biskupa Rzymu. Przemawia w nich wcale nie jak wyrefinowany intelektualista, profesor teologii, ale jak... katecheta. Podczas inauguracji pontyfikatu, zamiast przedstawiać swój program, wyjaśniał symbolikę paliusza i pierścienia Rybaka. A program? On jest ten sam co zawsze: „Nowy papież zna swoje zadanie, którym jest rozpalenie światła Chrystusa przed współczesnymi ludźmi (...). Chcę troszczyć się wyłącznie o głoszenie całemu światu żywej obecności Chrystusa”.

II.

W czerwcu br. słowa „*habemus papam*” – w sensie symbolicznym (podobnym do tego, w jakim wypowiadał je w 1958 roku abp Baziak) – usłyszeli mieszkańcy archidiecezji krakowskiej. Mamy no-



wego biskupa! Został nim najbliższy współpracownik Jana Pawła II abp Stanisław Dziwisz.

O nowym arcybiskupie wiadomo jedno: że przez 40 lat był oddanym sługą i przyjacielem. To dobra rekomendacja: można bowiem mniemać, że się od Papieża uczył. I że się nauczył, co to znaczy być krakowskim biskupem. Ale poza tym nie wiemy nic. Bo abp Dziwisz pozostawał dotąd w cieniu Jana Pawła. A niektórzy podejrzewali go o to, że jest nie tylko „cieniem”, ale i „szarą eminencją”.

Dziennikarka TVN Katarzyna Kolenda-Zaleska opowiada o zaangażowaniu abp. Dziwisza w pomoc udzieloną rodzicom chorego chłopca, którzy marzyli o spotkaniu z Ojcem Świętym i o jego błogosławieństwie. To było w 2004 roku w Lourdes. Papież nie czuł się najlepiej, niemniej do tego spotkania doszło – właśnie dzięki Dziwiszowi. „Bardzo mnie wtedy wzruszył, to było całkowicie bezinteresowne – mówi Kolenda-Zaleska. – Pielgrzymka, tysiące ludzi, a on zajął się tak drobną, wydawałoby się, sprawą. To taki rys, który zmienił moje myślenie o nim”.

Takich historii jest sporo.

A program nowego biskupa, następcy kardynałów: Sapiehy, Wojtyły i Macharskiego? Kiedy go to pytają, Dziwisz opowiada o... spotkaniu z pilotem papieskiego helikoptera, który poprosił go: „Niech Ksiądz Arcybiskup popatrzy na mnie tak, jak patrzył Ojciec Święty”.

Księżę Arcybiskupie, my też o to prosimy.

III.

„*Habemus papam*” – w porównaniu do tych poprzednich najcichsze – rozległo się niedawno także w naszej redakcji... Począwszy od numeru 601, zmieniła się bowiem nieco stopka redakcyjna.

Michale, „miej spojrzenie na całość”.

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, w latach 1993-1997 kierownik działu religijnego „Tygodnika Powszechnego”, autor książek: *Pontyfikat* (1999; III wyd. 2005) i *Kwiatki Jana Pawła II* (2002).



Gdzie ta nasza filozofia?

Dyskusji ciąg dalszy

Debata nad kondycją polskiej filozofii, jaką zamieściliśmy w numerze 600, wciąż wzbudza zainteresowanie czytelników. Poniżej publikujemy artykuł prof. Antoniego B. Stępnia, który dopełnia ankietę zamieszczoną w numerze majowym, odpowiedź prof. Andrzeja Grzegorzcyka na niektóre z zamieszczonych tam głosów oraz refleksję Radosława Krajewskiego, studenta filozofii KUL.

Antoni B. Stępień

Po okresie zniewolenia umysłów (na szczęście nie wszystkich i nie całkowicie: istniał na przykład ośrodek lubelski) i wielostronnego ucisku administracyjnego (niektórzy, uwikłani w tamtych układach, osłabiają wagę tych czynników) filozofia w Polsce powoli odzyskuje swoją dawną prężność i bogactwo. Możemy mówić o wielu ośrodkach, kierunkach i szkołach, o uprawianiu wszystkich (choć nie zawsze równomiernie) dyscyplin filozoficznych i przyfilozoficznych. Jednakże nie wszystkie ośrodki uzyskały samodzielność i własne oblicze. Niestety, często zapomina się o dorobku filozofii rodzimej (uprawianej do końca lat 40.), pod różną postacią rozpowszechniają się „anglicyzmy”, widoczne są wpływy modnych orientacji z postmodernizmem na czele.



Czy jednak dla oceny tego, co działo się w Atenach czasu Sokratesa i Platona, ważne było, co ewentualnie na ten temat mówiono (lub nie mówiono) w Ekbatanie czy w Suzie? Czy to, co mówiono na temat człowieka w trzynastowiecznej Europie, trzeba rozważać w perspektywie czynów Dżyngis-chana czy Tamerlana? Nie uważam także, by o doniosłości czyjejś myśli, zwłaszcza filozoficznej, świadczyła liczba cytatów i wzmianek w środkach masowego przekazu. Dotyczy to zresztą i innych dziedzin kultury.

Ze wspomnianym bogactwem różnorodności nie idzie w parze równomierność wartości merytorycznej publikacji czy jakość przygotowania warsztatowego. Nie mogąc wejść w szczegóły, podkreślę jedynie brak fundamentalnych dyskusji, raczej wyrwywkowe kontakty międzysrodowiskowe i międzyszkolne, przewagę recenzji uprzejmych i zdawkowych („koleżeńskich”) nad analitycznymi i polemicznymi. Nadrabiamy luki w tłumaczeniach, ale sporo mamy przekładów byle jakich słowników i wstępów do filozofii.

Wiek XX wyposażył filozofów w Polsce w dzieła i dokonania wybitne. Wystarczy wspomnieć – przede wszystkim, chociaż nie wyłącznie – twórczość Ingardena, Tatarkiewicza, doniosłe książki Ossowskiej, lubelską szkołę tomizmu egzystencjalnego (Krapiec, Swieżawski, Kalinowski, Kamiński), tomizmu lowańskiego Kłósaka, przedstawicieli kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej (Ajdukiewicz, Kotarbiński, Czeżowski, Dąmbska, Mehlberg, Bocheński), personalizm Wojtyły, Elzenberga – filozofa osobnego, krakowski ośrodek filozofii dialogu (Tischner i inni), nadal twórczą logikę polską (łącznie z semiotyką). Rozwinęła się w Polsce historia filozofii, która odkrywa rodzimą twórczość średniowiecza oraz XVI i XVII wieku. Za granicą dyskutowano nie tylko wokół myśli Tarskiego i Flecka, ale i innych polskich myślicieli. Do dziś warto sięgnąć do innowacji Blausteina, kontynuować podejście Wallisa, zaglądnąć do Metallmanna. Dzięki wysokiemu poziomowi filozofii w Polsce nawet marksizm przybrał u nas ciekawszą niż w krajach ościennych postać. Dziś większość filozofów marksistowskich czy marksizujących poszła w kierunku jakiejś odmiany postpozytywizmu lub postmodernizmu bądź zajęła się (z różną kompetencją) ekologizmem.



Dokładniejsza analiza obecnego stanu filozofii w Polsce¹ skłania do następujących postulatów:

1. Nie należy dalej mnożyć uniwersyteckich ośrodków studiów filozofii (wątpliwości budzi tzw. studium licencjackie w zakresie filozofii).

2. Studium filozofii powinno mieć szeroką bazę historyczną (filozofia europejska nie zaczyna się od Kanta lub Hegla, a tym bardziej od Heideggera czy Poppera) oraz logiczno-metodologiczną (retoryka nie może zastąpić logiki, ale musi się z nią liczyć).

3. Należy wreszcie przywrócić – odpowiednio sprofilowaną – propedeutykę filozofii w szkole średniej.

4. Należy pamiętać, iż kulturę filozoficzną w Polsce kształtuje się w języku polskim!

ANTONI B. STĘPIEŃ, ur. 1939, profesor zwyczajny, wieloletni kierownik Katedry Filozofii Poznania na Wydziale Filozofii KUL, autor m. in.: *Wprowadzenia do metafizyki, Propedeutyki estetyki, Wstępu do filozofii*.

Andrzej Grzegorzczak

Pomysł dyskusji na temat stanu polskiej filozofii okazał się dobry. „Znak” zebrał szereg cennych wypowiedzi, z których wynikają co najmniej dwa wnioski: (1) stan ten nie jest zadowalający i (2) warto działać w kierunku podwyższenia poziomu zarówno nauczania filozofii, jak i filozoficznej twórczości. Na razie pragnę zareagować na nieco niefortunne wypowiedzi autorów przebywających za granicą.

Hanna Buczyńska-Garewicz proponuje, by „jak najszybciej znieść Komitet Nauk Filozoficznych, który jest reliktem stalinowskiego

¹ Zob. A. B. Stępień, *Stan filozofii we współczesnej Polsce*, w: *Filozofować dziś*, Lublin 1995, s. 313-326, przedruk w: *Studia i szkice filozoficzne II*, Lublin 2001, s. 253-265.



odgórnego, „jedynie słusznego” kształtowania myśli filozoficznej”. Bronię „reliktu”. KNF jest pożyteczny. Wybierany demokratycznie spośród wszystkich 530 osób mających polski stopień doktora habilitowanego w zakresie filozofii stanowi społeczną reprezentację dyscypliny wspomaganą przez PAN, która pokrywa koszty kilku zebrań rocznie. Dyskutujemy te same sprawy, o których mowa w „Znaku”. I gdzie tu stalinizm?

Piotr Bołtuć wyjechał zaraz po studiach i zachował do dziś schemat polityczny, zgodnie z którym, na przykład, „złoty wiek polskiej filozofii dobiegł kresu w 1968”. A tym „symbolicznym kresem szkoły lwowsko-warszawskiej” było to, że „Andrzej Grzegorzczak porzucił logikę”. Nie jest to przekonujące, bo w roku 2005 ukazała się moja spora praca logiczna w piśmie *Studia logica*, rezultat kilkuletnich badań. Bołtuć pod koniec zawyrokował także, iż „życie filozoficzne (...) poniekąd jest nadal konsekwencją różnych form inwigilacji”. Ale to już temat dla bardziej wyspecjalizowanych służb.

Czytając tę część numeru, uświadomiłem sobie, że musimy zgodzić się, iż poziom naszej filozofii (czy może całej nauki) jest niski i zbudować program jego podnoszenia. Ci, którzy umieją więcej lub posiadli mistrzostwo zawodowe, muszą akceptować kolegów, którzy czegoś nie umieją, bo – jak pisze słusznie Adam Grobler – polskiej obyczajowości prędko zmienić się nie da. Trzeba tylko stworzyć doping do samokształcenia pracowników nauki oraz do poprawy systemu nauczania. Filozofia jest jednym z terenów walki o przeżycie, a więc też o reklamę swojego wytworu. Stąd rzetelność oceny wytworów cudzych jest najważniejszym moralnym obowiązkiem. (Nie znam kolegi filozofa, o którym mógłbym śmiało powiedzieć, że przeciwko temu nie zgrzeszył). Instytucje powinny typować na recenzentów osoby uznane przez uczonych najwyższej rangi za najsurowszych. Procedury ustalania recenzentów, procedury kontroli i ustalania ocen powinny być publicznie znane.

ANDRZEJ GRZEGORCZYK, ur. 1922, logik, matematyk, filozof; em. profesor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Ostatnio wydał: *Psychiczna osobliwość człowieka* (2003).



Radosław Krajewski

Majowy numer „Znaku” zainteresował mnie szczególnie. Poświęcony był dyscyplinie, która jest mi bliska z racji podjętych jakiś czas temu studiów. Muszę przyznać, iż napełnił mnie pewnym niepokojem, jeśli nie przerażeniem. Oto po lekturze w dużej mierze pesymistycznych rozpraw diagnozujących stan rodzimej filozofii, nasunął mi się smutny wniosek: zmarnowałem kilka lat życia, studiując w Polsce. Znacznie lepiej by było, gdybym po uzyskaniu świadectwa dojrzałości udał się na zagraniczne uczelnie (najlepiej do Wielkiej Brytanii bądź Stanów Zjednoczonych) i tam zdobywał filozoficzne szlify. Tam bije źródło wiedzy i mądrości, z którego czerpie każdy filozof. Były to moje pierwsze, „gorące” i nieuporządkowane refleksje. Jednak po kolejnej lekturze nieco się uspokoiłem – temperatura moich emocji opadła. Aby poczuć się lepiej, postanowiłem bronić przed sobą samym sensu zgłębiania mądrości w kraju mojego urodzenia. Spojrzałem na problem z dystansu i wtedy nasunęło mi się kilka refleksji, którymi pragnąłbym się podzielić.

Wydaje mi się, iż w poszczególnych artykułach przewija się pewne mniej lub bardziej ukryte założenie, a mianowicie, że filozofia uprawiana na wysokim poziomie to ta, w której ciągle dzieje się coś nowego. Jest to „prawda”, z którą warto polemizować. Moim zdaniem nie można oceniać wartości poglądów w zależności od tego, jak duży stopień nowatorstwa wprowadzają. Zdarza się przecież filozofom głosić tzw. uczone bzdury, poglądy, których nikt wcześniej nie wypowiedział, ale być może tylko dlatego, że bał się ośmieszenia. Nie chcę przez to oceniać ich wartości. Pragnę tylko podkreślić nietożsamość stwierdzeń „nowatorskie dzieło” oraz „dzieło prezentujące wysoki poziom”. Od odpowiedzi na pytanie o koncepcję uprawiania filozofii zależy, w jaki sposób będziemy oceniać jej stan.

Wielość tłumaczeń na język polski i opracowań stanowisk obcojęzycznych autorów poczytuję raczej jako zaletę niż dowód obumierania filozofii w Polsce. Świadczy ona o tym, iż znamy dorobek innych i umiemy nad nim dyskutować. Taka popularyzacja filozofii, uprawianej poza granicami naszego kraju, stanowi ogromny walor edukacyjny. Niewątpliwie ceniony przez studentów, przynajmniej



przeze mnie. Podczas lektury różnych tekstów filozoficznych możemy zauważyć, że wiedza naszych profesorów jest równie bogata (jeśli nie bogatsza) w znajomość historycznych rozwiązań poruszanych współcześnie problemów jak wiedza zachodnich mistrzów.

Prawdą jest, iż polska myśl filozoficzna nie jest znana zachodnim myślicielom (śmiem twierdzić, że podobnie jak i wschodnim). Jednym z powodów może być to, iż nie za wiele mamy im do powiedzenia. To my przecież uczymy się od nich, komentujemy, ujaśniamy. Spotkałem się jednak z innym wytłumaczeniem tego faktu – uprawiamy filozofię w kraju znajdującym się na geograficznym i językowym uboczu. Nie dość, że dzieli nas od centrów anglosaskiej myśli wiele tysięcy kilometrów, to mówimy i piszemy w obcym dla niej języku. My tłumaczymy ich dzieła – oni nasze rzadziej. Ktoś mógłby powiedzieć, iż nie tłumaczą ich, gdyż nie są one dla nich wystarczająco interesujące. Być może, ale faktem jest – co było wielokrotnie zaznaczone w „Znaku” że polscy uczeni potrafią dorównywać w dyskusji zagranicznym sławom.

Możemy dzisiaj zaobserwować wzrost zainteresowania nowymi nurtami, przede wszystkim filozofią analityczną, z jednoczesnym zaniedbywaniem innych kierunków. Problematyka filozofii umysłu pozostaje w centrum uwagi na wielu seminariach magisterskich i doktorskich (co łatwo zauważyć, analizując tematy rozpraw). Sami studenci wolą pisać prace z zakresu filozofii analitycznej niż poświęcić uwagę „tradycyjnym” nurtom, np. fenomenologii, filozofii dialogu, egzystencjalizmowi czy tomizmowi. Oczywiście nie ma w tym nic złego, wręcz przeciwnie – świadczy to o tym, iż pełni zapału i ambicji chcą wpisać się w bardzo popularną dziś problematykę. Może to jednak w dalszej perspektywie prowadzić do zaniedbania namysłu filozoficznego uprawianego w ramach wspomnianych szkół filozoficznych. Może się wkrótce okazać, że nie ma u nas, tzn. w środowisku polskim, autorów nawiązujących do dorobku różnych szkół, że panuje tylko jeden sposób patrzenia na różnorakie zagadnienia. Czasem zarzuca się tym, którzy nie są zainteresowani metodą analityczną, konserwatyzm i pozostawanie w tyle. Owszem, pozostają oni w tyle, ale tylko w tym sensie, iż nie idą za panującą powszechnie modą (słowa tego używam w sensie neutralnym, pozbawionym jakichkol-



wiek konotacji wartościujących). Moim zdaniem dużą słabością naszej filozofii może okazać się nadmierne podążanie za nowościami myślowymi. Podkreślam tu słowo „nadmierne”, ponieważ samo zwracanie uwagi na nowości jest niewątpliwym atutem. Problem rodzi się wówczas, gdy zapominamy o ponad dwutysiącletniej tradycji filozoficznej. Jest to pokusa szczególnie obecna wśród studentów. A to od nich będzie zależał kształt przyszłej problematyki filozoficznej.

Skoro już o samych studentach: obecnie adepci filozofii są tylko studentami, a nie uczniami. Nie mam tu na myśli czysto szkolnego rozumienia tego słowa. Uczeń – w przyjętym przeze mnie znaczeniu – to ktoś, kto podąża za swym mistrzem, identyfikuje się z nim, naśladuje go, czerpie z jego mądrości i wiedzy. Z błyskiem w oku czytam biografie mistrzów, za którymi podążały, przez różne uniwersytety, rzesze uczniów. Nie ma uczniów, bo i chyba nie ma już mistrzów. Mistrzem może być twórca jakiegoś nowego kierunku czy systemu filozoficznego, ale mistrzem może też być uczyony posiadający nie tylko wnikliwy umysł, ale również obdarzony niezwykłą osobowością, która przyciąga i sprawia, że chcemy znaleźć się pod jego skrzydłami. Dziś uczeni są zabiegani, mają na głowie dziesiątki różnych spraw, a student znajduje się często gdzieś na szarym końcu, przez co utwierdza się w przekonaniu, że jest tylko dodatkiem do wykładu, a nie konstytutywnym składnikiem studiów. Legendą już obrosły sytuacje, w których studenci przez kilka godzin lub dni podążają za przemieszczającym się ze spotkania na spotkanie wykładowcą i proszą o niezbędny podpis, którego ten z powodu złej organizacji czasu nie zdążył im złożyć na zajęciach (pomijam tu sytuacje, w których to „petenci” poprzez własne zaniedbanie nie uzyskali takiego wpisu w indeksie). Nieczęsto można spotkać wśród uczonych prawdziwych „niewolników uniwersytetu” przychodzących niemal codziennie na wydział i w każdej chwili dostępnych dla zaintrygowanych jakimś problemem filozoficznym uczniów. Można to zrzucić na karb zmieniających się czasów i przejść nad tym do porządku dziennego. Nie będę upierał się przy stwierdzeniu, że relacja mistrz–uczeń jest dla rozwoju filozofii niezbędna. Choć na pewno w znacznym stopniu mu sprzyja.

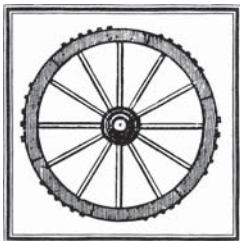


W tej luźnej refleksji starałem się uchwycić pewne zagadnienia, które zwróciły moją uwagę. Zainspirowany artykułami zamieszczonymi w „Znaku” postanowiłem napisać kilka słów. Są to nie tyle szczegółowe rozważania nad stanem polskiej myśli filozoficznej, ile pewne przemyślenia podyktowane wewnętrzną potrzebą ukazania samemu sobie wartości podjętych studiów. Być może znajduję się z dala od ośrodków uniwersyteckich wywierających wpływ na kształt światowej filozofii. Mam jednak poczucie uczestniczenia we wszystkich doniosłych filozoficznie wydarzeniach. Myślę, że to odczucie śmiało mogą ze mną dzielić moi rówieśnicy, którzy, oprócz wysokich kwalifikacji intelektualnych, oczekują od swoich nauczycieli, by byli im mistrzami.

RADOSŁAW KRAJEWSKI, ur. 1980, student filozofii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Sprostowanie

W nocie biograficznej prof. Adama Groblera zamieszczonej pod artykułem w numerze majowym (600) podaliśmy nieaktualną informację o miejscu pracy Autora. Adam Grobler jest obecnie profesorem Uniwersytetu Opolskiego, wcześniej pracował na Uniwersytecie Zielonogórskim (dawnej Wyższej Szkole Pedagogicznej w Zielonej Górze) oraz przez wiele lat na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.



Henri de Lubac,
Dramat humanizmu ateistycznego,
tłum. Arkadiusz Ziernicki,
Wydawnictwo WAM, Kraków 2004

Krzysztof Stachewicz

U źródeł współczesnego ateizmu

Ateizm stał się dla teologii szczególnym wyzwaniem dopiero od wieku dziewiętnastego. Wcześniej zjawisko to występowało w mikroskali społecznej jako swoista ekstrawagancja filozoficznych umysłów, nieprzekładająca się na szersze kręgi ludzi, niewywołująca masowego zaniepokojenia teologów. Oświecenie proponowało raczej deistyczne i agnostyczne niż *stricte* ateistyczne klimaty. Bóg jawił się jako niezastępowalny gwarant moralności i stabilizacji społecznej nawet tak niechętnemu religii myślicielowi jak Wolter. Dopiero wiek dziewiętnasty (Comte, Feuerbach, Marks, Nietzsche) i dwudziesty (Freud, Levy-Strauss, Sartre) wskazały na ateizm jako alternatywną w skali ogólnospołecznej postawę wobec sfery tego, co absolutne, sakralne. Dwudziestowieczna teologia wyraźnie dostrzegła, iż ateizm nie jest zjawiskiem, które wystarczy napiętnować, egzorcyzmować i zostawić samemu sobie. Wyraźnie uchwycił to Sobór Watykański II, dla którego – zgodnie ze słowami Franza Königa – głównym bodźcem stał się właśnie współczesny ateizm. W Konstytucji *Gaudium et spes* Sobór nakreślił zębę chrześcijańskiej antropologii



i w tym właśnie kontekście zwrócił uwagę na problem ateizmu. Papież Paweł VI poświęcił problemowi ateizmu dużą część swej encykliki *Ecclesiam suam*, zwracając uwagę na konieczność zdiagnozowania przez Kościół przyczyn powodujących masową negację Boga we współczesnym świecie. Wyraźnie nastawała nowa epoka w Kościele: epoka dialogu z niewierzącymi zamiast dotychczasowej postawy wyłącznie odrzucania i anatemy. Ta postawa pociągnęła za sobą wysiłek podjęty przez wielu wybitnych teologów mający na celu zrozumienie źródeł i przyczyn odwracania się współczesnych ludzi od Boga. Jednym z pierwszych teologów, którzy uczynili ateizm i dialog z niewierzącymi ważnym tematem swych badań, był francuski jezuita ojciec Henri de Lubac (1896-1991). Obok niezliczonych fragmentów rozsianych po jego licznych publikacjach, późniejszy kardynał poświęcił temu zagadnieniu dwie monografie: *Le drame de l'humanisme athée* (1944) oraz *Athéisme et sens de l'homme* (1968). Ta druga pozycja została wydana w języku polskim w Paryżu w 1969 roku staraniem pallotyńskiego Wydawnictwa Editions du dialogue. W ubiegłym roku ukazało się tłumaczenie wcześniejszej pracy pt. *Dramat humanizmu ateistycznego*. Dzięki temu polski czytelnik ma wgląd w dwie najważniejsze odnośnie do tego problemu prace znakomitego teologa i znawcy problematyki ateizmu.

De Lubac dostrzegł we Francji u schyłku II wojny światowej nasilające się procesy sekularyzacji i ateizacji narodu prowadzące do, jak mówił, „zbiorowej apostazji”. Doświadczenie I i II wojny światowej zachwiało wiarą w działanie Boga w historii człowieka. Omawiana książka stanowiła swoistą odpowiedź na duchową sytuację, w jakiej znalazła się w tym czasie nie tylko Francja, ale i cała Europa¹. Bo przecież – jak pisał w swej książce *Paradoksy i Nowe paradoksy* – „istnieją okoliczności, kiedy należy umieć swą wiarę wykrzyknąć”². Takie okoliczności w jego ocenie zaistniały u progu zakończenia II wojny światowej. Jego jedyna, jak sam mawiał, pasja życiowa, czyli obrona wiary, musiała w tym momencie znaleźć ujście. Tamten czas wyczekiwał autentycznych świadków.

Francuski teolog podjął próbę zrozumienia ateistycznego humanizmu, który zgodnie ze wskazaniem Ludwiga Feuerbacha, człowieka postawił w miejsce Boga. Wszak niemieckiemu materialistom chodzi nie tyle o to, aby odrzucić Boga i religię, ile o to, by zrozumieć, czym jest

¹ Por. M. Wójtowicz, *Henri de Lubac*, Kraków 2004, s. 52-53.

² Por. H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 127.



Bóg. A jest on dla niego wyrażającym istotę ja człowieka wewnątrz osoby rzutowanym w zaświaty. Bóg jest stworzony na obraz i podobieństwo człowieka, wyrażając jego pragnienia bycia tym, kim chciałby być, a nie jest. Humanizm ateistyczny różnych maści dokonuje swoistej dywinizacji człowieka, upatrując w nim (najczęściej nie w człowieku jako indywiduum, lecz w mityzowanej Ludzkości) boga, przedmiot czci i służby. Autor *Dramatu humanizmu ateistycznego* pisał:

Humanizm pozytywistyczny, humanizm marksistowski, humanizm nietscheański; o wiele więcej niż jeden ateizm we właściwym sensie; negacja, która leży u podstaw każdego z nich, jest antyteizmem, a ściślej: antychryścianizmem. Jakkolwiek sprzeczne byłyby one między sobą, ich implikacje, podskórne czy też jawne, są liczne, i tak samo jak mają one wspólny fundament w postaci odrzucenia Boga, tak również osiągają podobny finał, głównie w postaci zmiażdżenia osoby ludzkiej (s. 26).

Ostatnie słowa zacytowanego fragmentu dobrze oddają stanowisko de Lubaca: humanizm ateistyczny działa na szkodę człowieka, niszczy go w jego nerwie bycia osobą ludzką, naturalizuje i czyni przedmiotem otoczonym innymi przedmiotami. Wydrążony ze swej przestrzeni dignitalnej człowiek staje się w takiej perspektywie dobrym materiałem do realizacji najróżniejszych – często szalonych i na poły obłąkanych – pomysłów utopistów społecznych i politycznych. „Sahara ateizmu” (Gandhi) czyni człowieka istotą, której najgłębsze pragnienia nie mogą zostać nasycone. Mikołaj Bierdiajew zwracał uwagę na to, że tam, gdzie nie ma Boga, nie ma też człowieka. Myśl ta jest bardzo bliska de Lubacowi (por. s. 80 nn). Wszak nie ma według niego człowieka tam, gdzie nie ma niczego, co przekracza człowieka, a w świetle czego człowiek jest dopiero w pełni zrozumiały w swej godności. Spór o Boga jest w dużej mierze sporem o człowieka, stąd profil humanizmu wyznaczony jest głównie poprzez teizm lub ateizm. De Lubac chce przyjrzeć się – w wyraźnie apologetycznych celach, o czym trzeba nieustannie pamiętać podczas lektury książki – humanizmowi fundowanemu na odrzuceniu Boga.

Książka jest podzielona na trzy zasadnicze części. W pierwszej (*Dramat humanizmu ateistycznego*) autor podejmuje analizę głównie stanowiska Feuerbacha i Nietzschego, widząc w ich myśli zasadnicze dziewnastowieczne źródła współczesnego ateizmu. Część druga, zatytułowana *August Comte i chrześcijaństwo*, jest szczegółową analizą tego, co twórca francuskiego pozytywizmu nazywał religią pozytywną. Ostatnia część poświęcona jest powieściom Fiodora Dostojewskiego, będącego



dla de Lubaca wielkim prorokiem i świadkiem prawdy człowieka jako istoty *t e o t r o p i c z n e j*. Jak przyznaje we wstępnych słowach sam autor, książka nie stanowi systematycznej całości, a pewien stopień jej jedności wyznacza jedynie temat ateizmu. Wiązą się z tym słabości omawianej pozycji, o których będzie jeszcze mowa.

Francuski jezuita dostrzega zasadniczą różnicę między atakami na chrześcijaństwo dawniej i dziś. W przeszłości podnoszono wobec niego najróżniejsze zarzuty typu historycznego, społecznego czy metafizycznego.

Dziś walka z chrześcijaństwem kieruje się już nie tylko ku jednemu z jego fundamentów czy też jednej z jego konsekwencji: celuje się prosto w jego serce. Chodzi o samą chrześcijańską koncepcję życia, chrześcijańską duchowość, wewnętrzną postawę, która przed każdym czynem i każdym zewnętrznym gestem świadczy o chrześcijaninie (s. 132).

Najwyraźniej zatem w czasach współczesnych postawa skierowana przeciw chrześcijaństwu osiągnęła pełną „dojrzałość” (mierzoną radykalizmem), przechodząc od partykularnych zastrzeżeń do zakwestionowania samej istoty życia chrześcijańskiego, natury bycia chrześcijaninem. Tym bardziej potrzeba przyjrzenia się źródłom współczesnej wersji ateizmu (a raczej antyteizmu) jawi się jako wyzwanie nie tylko intelektualne, ale i duszpasterskie, praktyczne. Za ateizmem stoją wszak ateści rekrutujący się często z chrześcijan. Dialog z nimi jest ważny dla samego chrześcijaństwa, gdyż może wpływać oczyszczająco na wiarę. Postępy wiedzy umożliwiają rozbicie mieszanki mitologii i metafizyki, pozwalając *eo ipso* zbliżyć się do bardziej prawdziwego obrazu Boga. W tym samym duchu pisał Etienne Borne: „Bóg nie umarł – jest najbardziej żywy wśród żywych. Ale trzeba, aby umarli liczni fałszywi bogowie, aby zostały oczyszczone drogi do Najświętszego”³. Dialog z ateizmem jest ważny także z punktu widzenia czysto duszpasterskiego zatroskania.

Zdaniem de Lubaca ateizm początków czasów nowożytnych jest uwikłany w swoisty antropologiczny paradoks. Oto pojawienie się chrześcijańskiej wizji człowieka odbierano w starożytności jako wyzwolenie człowieka z kajdan ontologii, z wszechobejmującego i wszechwładnego Fatum. Człowiek, każdy człowiek, ma bezpośrednią więź z Bogiem, na którego obraz i podobieństwo został stworzony. I oto u zarania czasów

³ E. Borne, *Bóg nie umarł. Studium o współczesnym ateizmie*, tłum. J. Ritt, Paris 1968, s. 20. Por. H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, s. 42nn.



nowożytnych chrześcijańska prawda o człowieku, uważana kiedyś za wyzwolenie, staje się zniewoleniem, jarzmem. Bóg – pisze de Lubac – zaczął się jawić jako antagonistą godności człowieka i wróg jego wolności. Proces ten zaczął się radykalizować, aby w wieku dziewiętnastym osiągnąć swe apogeum. Najważniejszymi myślicielami dla rozwoju tego procesu są dla de Lubaca Feuerbach i Nietzsche. Pierwszy myśli o Bogu jako o micie, w którym człowiek wyraża pragnienia swej świadomości. Teologia musi przekształcić się w antropologię, a miłość do Boga musi stać się miłością do człowieka, bo *homo homini deus!* Myśl Feuerbacha silnie oddziaływała na kręgi rewolucyjne w Rosji (Bakunin, Hercen, Biełliński), jak i na samego Marksa, który dokonał adaptacji Feuerbachowskiej krytyki religii do swej wizji życia społeczno-politycznego. Z kolei Nietzsche w *Ecce homo* wyznawał: „Ateizm nie jest dla mnie wynikiem czegoś, a jeszcze mniej wydarzeniem mojego życia: u mnie jest on czymś samorzutnym, czymś instynktownym” (s. 60). Idea Boga komplikuje widzenie rzeczywistości, czyni proste krzywym. Wiara w Boga prowadzi do zwątpienia w człowieka. Proklamacja Nietzschego *Gott ist tod!* ma wyzwolić człowieka z pęt nałożonych na niego przez chrześcijańskiego Boga. Śmierć Boga wyraża miłosną nienawiść Nietzschego w stosunku do chrześcijaństwa, a ta leży na przedłużeniu jego niechęci do Sokratesa, który pokonał w kulturze greckiej Dionizosa. Nienawiść ta zdaje się czerpać soki z odrzucenia z pasją całej chrześcijańskiej moralności, która jest dla Nietzschego zbrodnią przeciw samemu życiu. Ostre, miejscami bluźniercze tyrady Nietzschego przeciw chrześcijaństwu skłaniają jednak francuskiego jezuitę do swego rachunku sumienia. Czy rzeczywiście – pyta on – my, chrześcijanie, nie mamy sobie nic do wyrzucenia w tych kwestiach, które stają się dla Nietzschego fundamentem odrzucenia chrześcijaństwa? Czy nie zagubiliśmy ducha chrześcijańskiego? De Lubac widzi w Nietzschem mistyka, któremu nie można całkowicie odmówić racji. To bardzo odważne stanowisko teologa i w dodatku wyrażone prawie dwadzieścia lat przed Soborem.

Ważną uwagę poświęcił autor omawianej książki problemowi ateizmu Augusta Comte’a, skupiając się głównie na tych dziedzinach, które sam twórca pozytywizmu nazywał pozytywną religią i pozytywną polityką. Comte był świadomy (podobnie jak Feuerbach), że perspektywa ateistyczna, usuwając Boga, wytwarza swoistą pustkę w człowieku, a ta musi zostać jakoś wypełniona. Aby nie pozostawić tego procesu całkowitej dowolności, Comte zbudował fundamenty religii w pełni respektującej zasady programu pozytywistycznego. Pisał w jednym ze swych listów:



„nim nastąpi rok 1860, będę głosił pozytywizm w katedrze Notre-Dame jako jedyną religię prawdziwą i pełną” (s. 168). Zgodnie z jego teorią trzech stadiów, przez które przechodzi rozwój ludzkości, epoka teologiczna i metafizyczna są już przeszłością i wszystko musi zostać zreformowane w duchu pozytywistycznego scjentyzmu, tłumaczącego świat samym światem bez jakichkolwiek odwołań do sfery transcendentnej. Pozytywistyczny wyemancypowany rozum nie stawia pytań typu „dlaczego?” i rezygnuje z absolutności poznania. W to miejsce pyta „jak?” i szuka praw rządzących zjawiskami. W takiej perspektywie problem Boga w ogóle się nie pojawi, stąd ateizm jest stanowiskiem uwikłanym w poprzednie epoki i jak one musi zostać przekroczony. Bóg jest nieracjonalną ideą, dla której Comte poszukuje racjonalnego zastępnika, aby wypełnić szkodliwą społecznie próżnię. Taką ideą jest dla niego Ludzkość, owa „Wielka Istota, nowa Najwyższa Istota”. Ludzkość jest tą istotą, w której żyjemy, poruszamy się i jesteśmy. Budując zręby swej religii, Comte był zapatrzony w katolicyzm, widząc w jego historycznych urzeczywistnieniach dobry wzorzec dla religii pozytywistów. Priorytet kultu nad dogmatem, elementy poganizmu (kult świętych), a nawet fetysyzmu (kult Matki Bożej) – to wszystko widział jakoby w katolicyzmie – były dla francuskiego pozytywisty źródłem fascynacji. Żarliwym kultem darzył św. Pawła czy św. Ignacego, a z wielką niechęcią odnosił się do Jezusa i Jego nauk (wysłał list do generała jezuitów, wykazując wyższość Ignacego nad Jezusem i proponując zmianę nazwy zakonu na ignacjan...).

Religia Ludzkości, której Comte czuł się prorokiem, funkcjonować miała na płaszczyźnie kultu (poezji), dogmatu (filozofii) i ustroju (polityki). Władza duchowna ma spoczywać w rękach uczonych, a władza świecka – w rękach inżynierów kierujących pracami industrialnymi. W ten sposób Comte zdecydowanie odrzucał demokrację, proponując w zamian socjokrację, w której całkowite podporządkowanie jednostki społeczeństwu stanowi zasadę nienaruszalną i fundamentalną. Tyrania jawi się Comte’owi jako odpowiednia do realizacji ideałów pozytywistycznych formuła sprawowania rządów i organizowania życia społecznego. Jego pomysły porażają utopijnością, a wręcz swoistą patologicznością (fetyszystyczne kultury, którym oddawał się on sam, nijak się nie mają do haseł trzeźwego empiryzmu racjonalistycznego, które głosił pozytywizm). Comte przeszedł dość charakterystyczną ewolucję. Oto w młodości zerwał ze swym mistrzem Saint-Simonem, gdyż zauważył jego tendencje religijne i chęć zbudowania nowej religii, aby w późniejszym czasie czynić dokładnie to samo. Szczegółowej prezentacji i anali-



zie utopijnych pomysłów Comte’a de Lubac poświęcił blisko trzecią część swej książki, a jednak lektura tej części budzi wyraźny niedosyt. Narzuca się fundamentalne pytanie, czy utopie społeczno-polityczne rzeczywistość wyrastają wyłącznie na gruncie ateistycznej wizji człowieka. Czy utopie Platona, Morusa, Campanelli są mniej przerażające w swym totalitarno-tyranistycznym wydźwięku? A przecież powstawały one w dalekich od ateizmu klimatach. Wrażenie, że francuski teolog – upraszczając – „ustawia” sobie przeciwnika, towarzyszyło mi nieustannie w trakcie lektury tej części książki. Czyż bowiem nie należało przyrzeć się gruntowniej fundamentom ateizmu Comte’a wynikającym wszak z jego scjencystycznych dogmatów? Czyż coraz bardziej chore poglądy historyozoficzne i społeczno-religijne Comte’a (wydaje się, że nie można tu całkowicie abstrahować od jego choroby psychicznej) nie stanowiły raczej względnie autonomicznego dodatku do jego poglądów ogólnofilozoficznych? Czy te drugie nie stanowią ważniejszej płaszczyzny do dyskusji? Tak szeroka prezentacja utopii Comte’a i dyskusja z jej szczegółami niczego nie wnosi do genezy współczesnego ateizmu, co najwyżej uzupełnia o pewne mniej lub bardziej ciekawe szczegóły erudycyjne zaplecze czytelnika.

Wielu luminarzy współczesnego ateizmu humanistycznego w analizach *Dramatu...* zabrakło lub zostali oni potraktowani zdawkowo. Marksizm niewątpliwie zasługuje na większą uwagę niż utopia pozytywistycznej religii, a pojawia się w zasadzie na marginesie myśli Feuerbacha. Zabrakło Freuda, którego roli dla współczesnego ateizmu (także widzianego przez pryzmat lat czterdziestych XX wieku) przecenić się nie da. Egzystencjalizm ateistyczny został sprowadzony do bodaj dwóch wzmianek o Heideggerze. De Lubac idzie zresztą bezkrytycznie tropem interpretacji Alphonse’a de Waelhensa, który widział w Heideggerze nihilistę i ateistę zamykającego drogę do jakiegokolwiek, śladowego choćby afirmowania Boga. Tym samym myśl niemieckiego egzystencjalisty zostaje karykaturalnie zniekształcona⁴. Heideggera milczenie o Bogu – by posłużyć się określeniem Józefa Tischnera – było milczeniem wobec Boga, milczeniem świadomym, iż mówienie o Nim w kategoriach ontoteologii jest zniekształcającym i wręcz bluźnierczym bełkotem. Niezależnie od tego, czy podziela się stanowisko Heideggera wobec teologii wyrastającej z ontologii, trzeba uznać zasadność w ramach jego paradygmatu myślowego zamilknięcia wobec Boga. A to z ateizmem ma doprawdy

⁴ Por. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942.



niewiele wspólnego (mniej więcej tyle co – w pewnej analogii – teologia apofatyczna). Twórczym podejściem jest też spojrzenie na ateizm jako na negację pewnych obrazów Boga utożsamianych często w myśli chrześcijańskiej z samym Bogiem. Być może Feuerbach czy Nietzsche negowali to, co współczesny francuski filozof Jean-Luc Marion nazwał idolem Boga, a nie rzeczywistość żywego Boga. Czy Bóg nie pełnił często funkcji „zapychacza” dziur w systemach ontoteologicznych, co spotykało się ze słuszną repliką wielu myślicieli? To pytania ważne, a całkowicie nieobecne w analizach de Lubaca.

W kontekście tych fundamentalnych braków budzi także – ze względów zarówno merytorycznych, jak i kompozycyjnych – wątpliwości, głównie w aspekcie objętościowym, część trzecia poświęcona światu Fiodora Dostojewskiego. Analiza zachowań i postaw człowieka z podziemia, Raskolnikowa, Stawrogina, Iwana Karamazowa czy Wielkiego Inkwizytora w ich usytuowaniu poza dobrem i złem w wielu miejscach urzeka głębią i trafnością spostrzeżeń francuskiego teologa. Na ewentualne pytanie, jaki sens ma analiza świata powieści Dostojewskiego w kontekście tropienia źródeł ateizmu współczesnego, francuski myśliciel tak odpowiada:

Dostojewski jako pierwszy przeniknął do samotnego świata, do którego już wkrótce zacznie się zapuszczać Nietzsche. Przeczul kryzys, być może najstraszliwszy ze wszystkich kryzysów, którego Nietzsche uczyni się zwiastunem i robotnikiem. On ten kryzys przeżył. Był przy „śmierci Boga”. Widział, jak morderca zrywa się do gigantycznej kariery. Ateizm, ideał nadczłowieka: „zrealizował jeden i drugi”, w całej ich sile. Potem, nie bacząc na wszystkie punkty zaczepienia, jakie one w nim znajdowały, zupełnie dobrowolnie, chociaż nie bez ponownych walk, opowiedział się przeciw nim. W pewnym sensie więc nie tylko przewidział i zarysował Nietzschego. Mówiąc najkrócej, on go wyprzedził. Przewycięzył pokusę, której tamten miał ulec (s. 304).

Dla Nietzschego jego czasy są przeklęte, ponieważ są dziedzictwem Ewangelii, a dla Dostojewskiego ich przekleństwo jest skutkiem odrzucenia Ewangelii. W tej płaszczyźnie de Lubac widzi zasadność zajęcia się utworami Dostojewskiego w kontekście ateizmu. Zobaczysz w nich przede wszystkim tragizm, jaki rodzi się poprzez odrzucenie Boga i ubóstwienie – czy to w wymiarze indywidualnym czy społecznym – człowieka. Uwaga autora *Dramatu humanizmu ateistycznego* skupia się na trzech typach ateistów zogniskowanych wokół ideałów: człowieka-Boga (*Zbrodnia i kara*), wieży Babel (*Biesy*) i Kryształowego Pałacu (*Notatki z podziemia*). Wyrażają one kolejno: ideał transgresji prawa przez jednostkę, ideał spo-



lecznego rewolucjonisty uszczęśliwiającego człowieka wyzwolonego z wiary w Boga i ideał racjonalisty odrzucającego i wręcz egzorcyzmującego wszelką tajemnicę. Wszystkie te postawy prowadzą na manowce alienacji człowieka, zagubienia samego siebie, własnej istoty. Samobójstwo Stawrogina zaślepionego lucyferyczną wręcz pychą wyraża – według de Lubaca – duchowe samobójstwo człowieka, który odrzucił Boga i *eo ipso* wybrał pustkę. Według Dostojewskiego bezbożnictwo automatycznie musi zamienić się w bałwochwalstwo, gdyż człowiek musi coś czcić, jako istota teotropiczna, jak to określał Maurice Blondel. Ateizm jest zatem dla Dostojewskiego – a francuski teolog całkowicie się z nim w tej kwestii solidaryzuje – ślepą uliczką, śmiercią człowieka. A jednak, zanurzając czytelnika w tym świecie bez-nadziei, rosyjski pisarz prorokuje inny świat, inne życie. Śmierć człowieka nie jawi się przeto jako tragiczny finał, lecz wyłącznie jako miejsce zmartwychwstania. Dostojewski jest więc świadkiem owej teotropiczności człowieka, jego otwarcia na wymiar wieczny.

Ateizm jest ściśle powiązany z kręgiem kultury chrześcijańskiej. Henri de Lubac na to zupełnie nie zwraca uwagi, nie stawia pytania o powód takiego stanu rzeczy. Zagadnienia tego dotyka dopiero na kanwie *Gaudium et spes*, ale bardziej na zasadzie zauważenia problemu niż całościowej propozycji jego rozwiązania, w swej późniejszej pracy zatytułowanej *Ateizm i sens człowieka*. Dostrzega tu, że ateizm, pasożytuje na chrześcijańskim kerygmacie, wydrążając jego dogmatykę i wtłaczając w nią treści zupełnie mu obce (przykładem jest hermeneutyka Feuerbacha odczytująca teologię w aspekcie wyłącznie antropologicznym). W życie chrześcijan, jego zdaniem, wkrada się nieautentyczność, praktyczny ateizm i to daje pożywkę dla ateizmu teoretycznego⁵. Nietrudno jednak zauważyć, że konstatacja ta nie dotyka wspomnianego problemu. Trudno wszak byłoby wskazać choć jedną wielką religię świata, której wyznawcy nie borykają się z problemem nieautentyzmu i odstępowania w życiu od wskazań religijnych. A jednak ateizm teoretyczny nie znalazł tam wystarczającej dla swego umasowienia pożywki. Dużo bardziej istotne wydaje się inny zasygnalizowany przez de Lubaca trop. Nadmierny *hiatus* między pierwiastkiem nadprzyrodzonym a konkretnym życiem w jego naturalnych uwarunkowaniach, dość silnie podkreślany już w pierwszych wiekach w chrześcijaństwie (jako efekt wejścia w przestrzeń *praxis* odrzuconego w teorii dualizmu), sprzyjał stworzeniu terenu dla

⁵ Por. H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, s. 57-58.



laicyzacji, a wręcz laicyzmu⁶. Tę przestrzeń trzeba zagospodarować, idąc w kierunku wskazanym przez wielu Ojców Kościoła podkreślających ścisły związek tego, co doczesne, z tym, co nadprzyrodzone. Tylko na tej drodze można szukać zasypania tej przepaści, którą coraz bardziej konsekwentnie zawłaszcza ateizm humanistyczny.

Dramat humanizmu ateistycznego powstawał w okresie II wojny światowej, a ukazał się zaraz po jej zakończeniu. Czas ten był nasączony złem jak bodaj żaden inny. Szkoda, że de Lubac nie podejmuje problemu Leibnizjańskiej teodycei w żadnym w zasadzie aspekcie. A nietrudno było przewidzieć, że to, co się stało, będzie bodaj najbardziej efektywną pożywką dla szerzenia się prądów ateistycznych. Jak rozumieć rzeczywistość zła – skumulowanego w latach wojennych do postaci wręcz czystej esencji – w świetle wiary? Czy Bóg milczał? Jak rozumieć Jego milczenie? Te pytania nie schodzą z ust filozofów i teologów do dnia dzisiejszego, a ich ciężar gatunkowy każe wielu poniechać idei wszechmocnego i dobrego Boga na rzecz wyjaśnień naturalistycznych, często z antyteistycznym zacięciem. Rodzi to wielki dramat dla myślenia chrześcijańskiego, stanowiąc wyzwanie, którego nie można nie podjąć. Tego wątku zupełnie w recenzowanym dziele zabrakło.

Omawianą książkę de Lubaca warto przeczytać łącznie z późniejszą, zatytułowaną *Ateizm i sens człowieka*. Wzajemnie się one dopełniają, dając wizję ateizmu według Henri de Lubaca. Wizję – trzeba o tym pamiętać – osadzoną w realiach historycznych, które nie są już naszymi realiami. Wizję dyskusyjną, niepełną, momentami upraszczającą, ale jednocześnie fascynującą erudycją i nieposkromioną potrzebą przeniknięcia istoty ateizmu po to, aby móc trafić w jego obszary z Dobrą Nowiną. To było dla wielkiego teologa kwestią pierwszoplanową i najważniejszą. Jego książka zmierza do przywrócenia człowiekowi jego najwyższej godności zakorzenionej w Bogu. Pisał w innym swym dziele:

Człowiek ma wartość absolutną, ponieważ jego twarz oświetla promień padający z Oblicza Boga; ponieważ oddycha już wiecznością, mimo że rozwija się i działa w historii. Poza kręgiem tych spraw, cała filozofia człowieka może być tylko wulgarnością, cynizmem lub jałowym marzeniem⁷.

⁶ Por. *ibidem*, s. 82-83. Por. też: H. de Lubac, *O naturze i lasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1986.

⁷ H. de Lubac, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, s. 163.



Zdania te, niezależnie od ich swoistego patosu apologetycznego, wyrażają wiarę francuskiego myśliciela w organiczne powiązanie idei (godności) człowieka z ideą Boga.

KRZYSZTOF STACHEWICZ, ur. 1966, dr filozofii, historyk i teolog, adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej UAM, autor artykułów i recenzji publikowanych m.in. w „Znaku”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Etyce”, „Ethosie”, „Colloquia Theologica Adalbertina”, „W drodze”. Wydał książkę pt. *W poszukiwaniu podstaw moralności* (Universitas 2002).

Aleksander Gomola

**Jaki będzie
Kościół jutra?**

Józef Majewski,
Teologia na rozdrożach,
Wydawnictwo Znak, Kraków 2005

Dewizę Drugiego Soboru Watykańskiego stanowiło słowo *aggiornamento* – odnowa, adaptacja. Ów włoski termin był manifestacją ufności, że Kościół może i powinien otworzyć się na świat, nie tracąc przy tym tożsamości. Szkopuł w tym, iż procesy cywilizacyjne, które były punktem odniesienia dla Ojców Soboru, wkrótce uległy takiemu przyspieszeniu, że wiele proponowanych wówczas rozwiązań straciło na aktualności, pojawiły się zaś problemy zupełnie nowe.

Sobór Trydencki (równie przełomowy jak *Vaticanum II*) wyznaczył kurs Kościoła na setki lat. Tymczasem od zakończenia ostatniego soboru nie minęło pół wieku, a już słychać głosy nawołujące do zwołania następnego... Skąd te apele? I o co spierają się dziś teologowie? O tym pisze Józef Majewski w książce *Teologia na rozdrożach*.

Autor jest doskonale zorientowany w problemach współczesnej teologii. Wyróżnia więc pięć obszarów, na których trwają gorące debaty – a ich wynik będzie miał, jego zdaniem, decydujący wpływ na kształt Kościoła w przyszłości. Te obszary to: stosunek do innych religii, teologia feministyczna, mariologia, rola i miejsce świeckich w Kościele oraz problem kolegialności władzy.

Wszędzie obserwujemy podobny proces: zmiany dokonujące się w świecie zmuszają teologię do wchodzenia na nieznanne dotąd tereny



i do przecierania nowych szlaków. Zadanie teologów jest niezwykle trudne, bo z myśli swoich poprzedników oraz z doktryny Kościoła mogą czerpać jedynie inspirację, nie znajdują tam jednak gotowych rozwiązań. Dlatego ich poszukiwaniom towarzyszy napięcie. Śmiałość niektórych rozwiązań jest „temperowana” przez Watykan – w opisie każdej debaty prędzej czy później pojawia się tytuł jakiegoś krytycznego dokumentu Magisterium Kościoła, tak jakby teologowie mówili: „musimy wyjść do świata”, urząd zaś przypominał: „ale nie wolno nam tracić tożsamości”.

Jednym z największych wyzwań dla Kościoła jest dziś problem zbawczej wartości religii niechrześcijańskich. Do *Vaticanum II* wszystko było jasne: zbawienie jest możliwe jedynie w Kościele katolickim, a dialog z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i z innymi religiami jest zbędny, skoro całą prawdę posiada tylko jedna strona. Ten – jak pisze Majewski – model eklezjocentryczny został na Soborze zastąpiony modelem chrystocentrycznym, zgodnie z którym także inne religie odbijają „promienie owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. Ten cytat pochodzi z soborowej deklaracji *Nostra aetate*, która zainicjowała dialog z innymi religiami, niemniej Kościół kontynuował działalność misyjną, promując wszędzie jedną, zachodnią wersję chrześcijaństwa, którą należało przyjąć, wyzbywszy się przedtem własnego dziedzictwa religijnego i kulturowego. Dziś jesteśmy świadkami dekolonizacji teologii i uprawiania jej w oparciu o rodzime doświadczenie chrześcijan należących do świata Zachodu, temu zaś towarzyszy postulat zastąpienia dotychczasowego modelu misyjnego inkulturacją i dialogiem z innymi tradycjami religijnymi. Czy to rewolucja? Bynajmniej. Autor zwraca uwagę, że już w latach 70. Karl Rahner przewidywał konieczność nowego ujęcia chrześcijańskiego przesłania na terenach dawniej określanym mianem „misyjnych” i twierdził, że Kościół w jego głoszeniu jest „skazany” na uprawniony pluralizm.

Ponadto, pisze Majewski, nie istnieje czysta i akulturowa postać owego przesłania, a my często zapominamy, iż Kościół – taki, jaki znamy – z jego liturgią, doktryną i symboliką jest także owocem inkulturacji chrześcijaństwa judaistycznego w kulturę hellenistyczno-rzymską. Opowiadając się za otwarciem chrześcijaństwa na inne religie i uznaniem ich zbawczej wartości, tacy teologowie jak Dupuis, Panikkar czy Amaladoss proponują regnocentryczny model relacji do innych religii oraz nową wizję chrystologii. Podkreślają bowiem, że celem przesłania i działalności Jezusa było Królestwo Boże (*Regnum Dei*) pojmowane jako eschatyczne panowanie Boga, a Kościół, pozostając sakramentem tego Królestwa, nie



jest z nim tożsamy. Oznacza to, czytamy w *Teologii na rozdrożach*, że „poszczególne religie – w tym także chrześcijaństwo – mają nie tyle pielgrzymować samotnie ku pełni Królestwa, ile dążyć do niego razem”.

Jeszcze śmielsza jest nowa wizja chrystologii, której fundamentem może być twierdzenie Raimundo Panikara, że „Jezus jest Chrystusem, ale Chrystus nie może być całkowicie identyfikowany z historycznym Jezusem”. Przyjęcie takich założeń musi prowadzić teologów azjatyckich do wniosku, że objawienie, głoszone przez chrześcijaństwo, to nie jest cała prawda o Chrystusie. I właśnie to postulowanie ograniczonego charakteru objawienia wywołało sprzeciw Watykanu i publikację deklaracji *Dominus Iesus*.

Gdy teologowie w Azji proponują odważniejsze otwarcie się na inne religie, w samym Kościele coraz wyraźniej słychać głos jego milczącej przez wieki połowy. Teologia feministyczna, której autor poświęcił drugą część książki, może się niektórym czytelnikom źle kojarzyć, a to dlatego, że nie ma jeszcze polskich przekładów najbardziej znaczących prac teolożek feministycznych, mamy za to tłumaczenia radykalnej (aczkolwiek mało wiarygodnej jako reprezentatywna przedstawicielka teologii feministycznej) Uty Ranke-Heinemann. Jeśli jednak wyzbędziemy się uprzedzeń, będziemy musieli uznać, że problemy stawiane przez teologię feministyczną budzą Kościół z wielowiekowego letargu.

Teologia to sieć powiązanych wzajemnie ze sobą twierdzeń. Żeby zachować ich spójność, modyfikując jedno z nich, musimy zmodyfikować pozostałe. Przez dwa tysiące lat kobiety w Kościele milczały, kiedy jednak doszły do głosu, przyjrzały się bliżej najważniejszemu węzłowi tej sieci, jakim jest nasze rozumienie Boga, a wniosków, do których doszły, nie sposób lekceważyć. Józef Majewski pokazuje zatem, jak teologia feministyczna, obnażając patriarchalną wizję Boga zakorzoną w umysłach wielu chrześcijan, proponuje nową wizję chrześcijańskiej antropologii i stawia pytania o rolę i miejsce kobiet w Kościele. Wskazuje także, iż u źródeł tej teologii leży doświadczenie dyskryminacji kobiet w Kościele, spowodowane przede wszystkim absolutyzacją męskiego języka w opisie Boga. To męskie pojmowanie Boga ma nieodmiennie wydzźwięk patriarchalny, skutkujący nie tylko podporządkowaniem kobiet mężczyznom w życiu i doktrynie Kościoła, ale także niemożnością przeżywania przez nie w pełni swojej tożsamości, skoro Bóg, na którego obraz zostały stworzone, to Pan, Król i Oblubieniec. Dlatego teologia feministyczna proponuje poszerzenie i wzbogacenie naszego sposobu mówienia o Bogu, odwołując się do doświadczenia kobiet oraz do żeńskich metafor i obrazów Boga



w Biblii. Teolożki feministyczne wskazują też na ułomność tradycyjnej antropologii, w której mężczyzna i kobieta postrzegani są jako byty komplementarne, obdarzone zbiorem cech charakterystycznych dla danej płci, gdyż prowadzi to często do dyskryminacji kobiet w Kościele w imię ich naturalnej predestynacji do określonych ról i zadań. „Jakim prawem – pyta na przykład Elizabeth Johnson – współczująca miłość, szacunek czy opiekuńczość mają być uznane za cechy kobiece, a nie po prostu ludzkie? Dlaczego siła, władza i racjonalność mają przynależeć bardziej do mężczyzn niż do l u d z i, włączając w to kobiety?”

Ilekoć mowa o feminizmie w Kościele, dyżurnym skojarzeniem niektórych osób jest kwestia dopuszczania kobiet do święceń kapłańskich. Kto jednak przeczyta *Teologię na rozdrożach*, będzie musiał uznać, że redukcja wszystkiego, o czym mówią teolożki feministyczne, do próby dopchania się do ołtarza, jest dowodem ignorancji albo złej woli. Nie sposób streścić tu wywodu poświęconego możliwości ordynacji kobiet, powiem więc tylko, iż według autorów raportu Papieskiej Komisji Biblijnej (z 1976 r.): Nowy Testament nie rozwiązuje sprawy święceń kobiet, dane z Biblii nie wystarczą, żeby wykluczyć możliwość ich wyświęcania, a ordynacja kobiet nie byłaby pogwałceniem zbawczego planu Jezusa Chrystusa. Co prawda, Stolica Apostolska odrzuca taką możliwość, powołując się na inne argumenty teologiczne, jednak – jak pisze Majewski – dyskusja wokół święceń kobiet w Kościele katolickim nie dobiegła jeszcze końca.

Teologia feministyczna wskazuje też na zależność między patriarchalną wizją Boga a popularnością kultu maryjnego, gdyż to na Maryję przeniesione zostają: troskliwość, opiekuńczość, współczucie i inne przymioty, które nie mieszczą się w wyobrażeniu Boga jako surowego Ojca i Sędziego. Część książki poświęcona k u l t o w i m a r y j n e m u i m a r i o l o g i i jest z oczywistych względów szczególnie interesująca dla polskiego czytelnika. Majewski pokazuje, że mamy dziś w Kościele dwie wizje mariologii: przedsoborową, określaną także „mariologią przywilejów”, oraz posoborową, którą można by określić mianem „mariologii symbolicznej”. Dominująca przed Soborem (i nadal w Polsce) mariologia przywilejów obdarowuje Maryję wszelkimi możliwymi tytułami, wywyższając Ją ponad ludzi i czyniąc bliską samemu Chrystusowi. Ponieważ Bóg, surowy Ojciec, jest daleko, ludzie potrzebują Pośrednika, a jeszcze lepiej Pośredniczki. Kulminacją takiego rozumienia roli Maryi był dogmat o Niepokalanym Poczęciu i przypisywanie Maryi (acz nie w formie oficjalnej doktryny Kościoła) tytułu Współodkupicielki, dzia-



lającej niemal na równi z Chrystusem. Jednakże podczas Drugiego Soboru Watykańskiego przeważała inna wizja mariologii, która dała początek nowemu rozumieniu roli i osoby Matki Jezusa. Postanowiono zdjąć z Niej złote korony i sukienki i powrócić do symboliki obecnej w Nowym Testamencie. Zgodnie z nią Maryja to przede wszystkim symbol uczennicy/ucznia idących za Jezusem oraz symbol Kościoła.

Józef Majewski przedstawia punkt widzenia zwolenników oraz zwolenniczek mariologii symbolicznej, pokazujących, że takie pojmowanie Maryi jest nie tylko zdrowsze teologicznie, ale służy też godności kobiet w Kościele, które – paradoksalnie – obdarzając Maryję tymi wszystkimi wspaniałymi przymiotami, jako wzór dla siebie zachowywały tylko jeden: cichość i pokorę służebnicy. Maryja, „Nieba Królowa i Świata Cesarzowa”, niewiele ma wspólnego z ludźmi, natomiast Maryja przedstawiana przez mariologię symboliczną to nasza siostra, która pokazuje nam, jak żyć. Śpiewając *Magnificat*, nie jest Ona biernym narzędziem w rękach Boga, ale dzielną i niezależną kobietą, która chce uczestniczyć w dziele zbawienia.

Teologia na rozdrożach przedstawia starcie się obu mariologii w roku 1997, gdy dał o sobie znać ruch *Vox Populi Mariae Mediatrici*. Stawia on sobie za cel doprowadzenie do ogłoszenia dogmatu uznającego Maryję za Współodkupicielkę na równi z Chrystusem i promuje mariologię przywilejów. Pojawienie się trzydzieści lat po Soborze ruchu domagającego się powrotu do dawnych (czasami błędnych) wyobrażeń teologicznych i jego rosnąca popularność (w 2002 roku *Vox Populi* miał 7 mln zwolenników w ponad 150 krajach, w tym także w Polsce) to dowód na to, że propozycje teologów, choćby najbardziej słuszne, nie zawsze spotykają się z pozytywnym przyjęciem wiernych. Zdaniem Majewskiego, *Vox Populi* czerpie swą siłę nie z teologii, a z wypracowanych przez wieki form pobożności maryjnej, które milionom wiernych pomagają wyrazić swą wiarę i czerpać z niej moc lepiej niż najbardziej poprawne teologicznie wizje zwolenników mariologii symbolicznej. Dopóki więc za nowym rozumieniem Maryi nie pójdą nowe propozycje liturgiczne i paraliturgiczne przemawiające do serc wiernych, pozostaną oni przy tradycyjnych formach pobożności maryjnej.

Nie wiemy, czy *Vox Populi* okaże się *vox Dei*, jednak istnienie ruchu skupiającego miliony katolików, przejmujących inicjatywę w sprawach doktrynalnych, wskazuje na kolejne zjawisko we współczesnym Kościele, które autor *Teologii na rozdrożach* określa mianem „klerykalizacji świeckich”. Okazuje się, że w wielu krajach Europy Zachodniej i Ame-



ryki Łacińskiej, gdzie brakuje księży, świeccy przejmują funkcje dotychczas zarezerwowane dla kleru, takie jak rozdzielanie Komunii podczas Mszy, udzielanie chrztu, prowadzenie pogrzebów czy głoszenie homilii. Praktyki te stały się tak powszechne, że w roku 1997 Watykan postanowił je ukrócić, publikując specjalną instrukcję, w której stwierdzono, co wolno, a czego nie wolno świeckim. Instrukcja ta nie rozwiązała jednak problemu; przeciwnie: stała się początkiem debaty o roli i miejscu świeckich w Kościele. Jej początki również sięgają *Vaticanum II*, bo to Sobór „uczłowieczył” świeckich, przemieniając ich z owieczek, posłusznych hierarchicznym pasterzom, w członków Ludu Bożego. Problem w tym, że – jak pisze Majewski – Ojcowie soborowi, proponując nowe rozumienie Kościoła jako Ludu Bożego, nie zdołali wypracować pozytywnej „definicji” świeckich i określili tak „wszystkich wierzących chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego”. Tymczasem, z teologicznego punktu widzenia, za świeckich można uznać w s z y s t k i c h wierzących, gdyż Bóg powołuje ich w świecie i dla świata.

Aby rozwiązać problem świeckich – powiada Józef Majewski – potrzebna jest nowa eklezjologia, nie dzieląca wierzących na „kler” i „laikat”, ale postrzegająca Kościół jako wspólnotę ludzi obdarzonych różnymi charyzmatami, czyli konkretnymi darami łaski udzielanymi każdemu wierzącemu przez Ducha Świętego. „Każdy wierzący, świecki i duchowny, otrzymuje od Ducha Świętego swój własny charyzmat, który obdarza go jego własnym powołaniem i wyznacza mu miejsce w Kościele i w świecie”. Autor pokazuje, jak tworzą się dzisiaj zręby tej eklezjologii (będącej powrotem do teologii św. Pawła, który tak właśnie rozumiał Kościół) i jak Pawłowe pojęcie charyzmatu, egzystujące przez całe stulecie na marginesie teologii i przywrócone do łask na Drugim Soborze Watykańskim, może nam pomóc zrewidować i na nowo określić role i relacje duchownych i świeckich.

Ostatnia wielka debata teologiczna przedstawiona w *Teologii na rozdrożach* skupia się wokół problemu kolegialności władzy w Kościele. Znajdują w niej swoje odbicie wszystkie wcześniejsze problemy teologiczne, gdyż wzięły się one z próby wypracowania odpowiedzi na konkretny problem, przed jakim staje ten czy ów Kościół lokalny. Wypracowania odpowiedzi, która nie może kłócić się z wiarą całego Kościoła. Choć problem kolegialności nie jest nowy, doszedł on wyraźnie do głosu przy okazji próby wprowadzenia tzw. języka inkluzywnego (niedyskryminującego kobiet) do przekładu łacińskich tekstów liturgicznych na angielski. Wieloletni spór między postulującą język inkluzywny Mię-



dzynarodową Komisją Liturgiczną Języka Angielskiego (działającą z upoważnienia biskupów z krajów anglojęzycznych) a Watykanem zakończył się wprawdzie przegrana zwolenników inkluzywizmu, ale przy okazji ujawnił pytanie: do jakiego stopnia biskupi są suwerenni w swych decyzjach, a do jakiego stopnia wykonują wyłącznie polecenia Watykanu? Problem kolegialności to zatem pytanie o to, jak zachować jedność Kościoła, nie eliminując jego różnorodności i bogactwa. Innymi słowy: jak strzec się przed watykańskim centralizmem i „urawniówką” w Kościele, a równocześnie nie doprowadzić do utraty jedności? Majewski pokazuje, jak drogę między tymi dwiema skrajnościami próbują wytyczyć, nie do końca zgadzając się ze sobą, dwaj kardynałowie: Walter Kasper i Joseph Ratzinger (dziś Benedykt XVI), z których pierwszy broni różnorodności, drugi zaś jedności Kościoła.

Debaty i spory opisywane w *Teologii na rozdrożach* widziane z perspektywy polskiego katolicyzmu wyglądają na zjawiska z innego (kościelnego) świata, ale jest to z pewnością bardziej powód do zatroskania aniżeli zadufania w sobie. Brak, jak dotąd, poważnych (i wychodzących poza akademickie kręgi) dyskusji na temat miejsca i roli świeckich, statusu kobiet czy kultu maryjnego w polskim Kościele nie stanowi dowodu na to, że jesteśmy wolni od tych problemów. Jest raczej dowodem na to, że ich nie dostrzegamy lub udajemy, że ich nie ma. Dzięki papieżowi z Polski byliśmy radośnie skupieni na sobie – do tego stopnia, że zapomnieliśmy o Bożym świecie i światowym Kościele (dla przypomnienia: polscy katolicy to raptem 4% światowej wspólnoty katolickiej). Obecnie zniknął rozpięty nad nami papieski „parasol ochronny” i musimy stawić czoło jeśli nie wszystkim problemom, które przedstawił w swej książce Józef Majewski, to z pewnością niektórym (na przykład: miejsce i rola kultu maryjnego w polskiej religijności, rola świeckich). *Teologia na rozdrożach* może się okazać bardzo pomocna zwłaszcza teraz, ponieważ – wyprowadzając nas poza nasze ciasne, polskie opłotki – pokazuje, że Kościół nie zaczyna się i nie kończy nad Wisłą, a problemów współczesnego katolicyzmu nie da się zredukować do tego, co zawierają przemówienia wygłoszone z okazji pielgrzymek Papieża do Ojczyzny. Dzięki lekturze tej książki możemy sobie uświadomić, że Kościół katolicki to nie jest już tylko Kościół europejski. Żeby poznać jego problemy, nie wystarczy odwołać się do polskiego (czy nawet europejskiego) doświadczenia, ono bowiem, na tle doświadczenia całego Kościoła, jawi się jako marginalne.



Czy wybór kard. Josepha Ratzingera na następcę Jana Pawła II może być jakąś wskazówką, w jakim kierunku podaży stojąca dziś (w niektórych kwestiach) „na rozdrożach” teologia katolicka? W komentarzach po konklawe często przewijało się twierdzenie, iż w polityce Watykanu zapanuje teraz centralizm. Myślę, że jest to sąd fałszywy i uproszczony – nawet ci, którzy dotąd obsadzali przewodniczącego Kongregacji Nauki Wiary w roli czarnego charakteru, przypominają teraz, że był on (jako ekspert) jednym z twórców „teologii Drugiego Soboru Watykańskiego”, i dodają, że kim innym jest papież, a kim innym – strażnik czystości wiary. Z pewnością, problemy opisane przez Majewskiego znajdują się w centrum zainteresowania papieża Benedykta XVI, ponieważ nie były mu one obce, gdy stał na czele Kongregacji Nauki Wiary.

Teologia na rozdrożach to, moim zdaniem, lektura obowiązkowa nie tylko dla osób zainteresowanych teologią, ale dla każdego, kto chce wypowiadać się na temat współczesnego świata. To dziwne: wielu wie, kto to Francis Fukuyama, a nie ma pojęcia, kim był Jacques Dupuis, tymczasem myśl o Dupuis pozostawi z pewnością trwalszy ślad niż książki Fukuyamy.

Józefowi Majewskiemu udało się jeszcze jedno: pisze on o teologii atrakcyjnie i zrozumiale. Umie pokazać, czym teologia naprawdę jest: nie zmurszałym systemem katechizmowych twierdzeń (jak sądzą niektórzy), ale domeną prowadzonych z pasją poszukiwań, dla których bodźcem są konkretne problemy, owocem zaś konkretne rozwiązania. Ta książka pokazuje też, że polscy teologowie są dzisiaj bliżej ważnych wydarzeń w Kościele niż przed laty i pilnie je obserwują, czego potwierdzeniem są ich opinie przytaczane przez autora oraz ich artykuły i książki, odnotowane w krótkich, ale treściwych bibliografiach zamykających kolejne rozdziały.

Ta praca to również dowód na to, że teologia rozwija się dziś w niesłychanym tempie. Żeby się o tym przekonać, wystarczy porównać zawartość *Teologii na rozdrożach* z *Teologią współczesną* Raymonda Winlinga (Kraków 1990), która przedstawia rozwój teologii w latach 1945-1980. Majewski na zwięzłe omówienie teologii azjatyckiej i feministycznej potrzebuje bez mała stu stron; Winling tym samym zagadnieniom poświęca dwa (!) jednostronicowe akapity na samym końcu książki.

Leszek Kołakowski pisał kiedyś w miesięczniku *First Things*:

Świat, w którym dzisiaj żyjemy, to (...) czas wygnańców i uchodźców, szukających utraconej, ziemskiej lub duchowej ojczyzny. W tym życiu wędrowców



nic nie jest pewne, nic zagwarantowane, nic nie wryte na wieki w kamieniu, nic dane bez cienia wątpliwości – poza wędrówką.

Wielu z nas buntuje się przeciwko tej diagnozie. Szukając punktu oparcia, chcielibyśmy, aby przynajmniej Kościół pozostał niezmienny i wolny od sporów, tymczasem dowiadujemy się, że na rozdrożach stoi dziś także teologia katolicka, a z nią – Kościół. Nie zapominajmy jednak, że Kościół już nieraz stał na rozdrożach: na przykład w czasie Soboru Jerozolimskiego, kiedy trzeba było zdecydować, czy poganie powinni poddać się obrzezaniu; w średniowieczu, gdy Tomasz z Akwinu przejmował myśl pogańskiego Arystotelesa; na Drugim Soborze Watykańskim, który niektórzy uznali za pogrzeb, a większość za wiosnę Kościoła. Teologia często staje na rozdrożach, ponieważ Kościół zawsze jest w d r o d z e. Kto wie, ile drogi za, a ile przed nami, i czy nie ma racji ojciec Aleksander Mień, którego słowa przytacza Józef Majewski: „Chrześcijaństwo postawiło zaledwie pierwsze kroki, kroki nieśmiało. (...) Historia chrześcijaństwa dopiero się zaczyna”. Gdyby kilkadziesiąt lat temu Sobór nie wyszedł do świata; gdyby papież nie zrzekli się władzy świeckiej; gdyby Paweł nie poszedł z Dobrą Nowiną do Greków; gdyby uczniowie nie wyszli z Wieczernika... Czy istniałby dzisiaj Kościół? A przecież każda z tamtych decyzji mogła być wówczas postrzegana jako odejście od naznaczonego Bożą sankcją *status quo*.

Kto znalazł się na rozdrożach, nie jest do końca pewien drogi, ale wie, że nie może zatrzymać się w drodze. Spory i napięcia są dowodem życia i wzrostu, bo – jak pisze cytowany w książce kard. Walter Kasper – „wszędzie tam, gdzie jest życie, pojawiają się napięcia, a gdzie ich nie ma, tam pojawia się śmierć”. Ze sporów i poszukiwań wyłania się Kościół jutra, którego jeszcze nie znamy i który, choć różny od dzisiejszego Kościoła, będzie jednak tym samym Kościołem.

ALEKSANDER GOMOLA, ur. 1963, absolwent teologii (KUL) i anglistyki (UAM), tłumacz i nauczyciel akademicki, mieszka na Śląsku.



Henryk Woźniakowski

Lekcja nadziei

Ks. Wacław Hryniewicz OMI,
Dlaczego głoszę nadzieję?,

Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2004

W przedmowie do książki *Dlaczego głoszę nadzieję?* ks. Wacław Hryniewicz OMI napisał, że z biegiem czasu stał się „człowiekiem jednej wielkiej idei – uniwersalizmu nadziei, nadziei na zbawienie wszystkich”¹. Doprowadziły go do niej „lata refleksji nad misterium paschalnym w tradycji chrześcijańskiej”, medytacja (oraz żmudne badania hermeneutyczne) nad Pismem Świętym, lektura pism Ojców Kościoła (należących zarówno do tradycji wschodniej, jak i zachodniej) oraz licznych dzieł teologicznych i filozoficznych, a także prac z zakresu nauk przyrodniczych czy psychologii. Jak widać, ks. Hryniewicz – żeby odwołać się do tytułu jednego z esejów ks. Józefa Tischnera – niestrudzenie „pracuje nad nadzieją bliźniego”.

Czego więc uczy nas Wacław Hryniewicz? Głosi on nadzieję przede wszystkim eschatologiczną, nadzieję zbawienia w wymiarze uniwersalnym – dla wszystkich ludzi, więcej: dla wszystkich stworzeń, dla świata natury, która również jest włączona w ów Boski plan przetworzenia rzeczywistości. Autor, idąc śladem Izaaka Syryjczyka, obejmuje tą nadzieją nawet samego szatana, który „już przez sam fakt istnienia zachowuje związek z Bogiem”. Nadzieja ta jest jednak jak najdalsza od sentymentalnej pocziwości. Przeciwnie: jest to szukająca mocnych uzasadnień *spes quaerens intellectum*. „Nie wolno zapominać o jedności Boskiego planu stworzenia i zbawienia. Dzieje ludzkości i przyrody są nieodłącznie związane z ich ostatecznym spełnieniem”, a chrześcijańska nadzieja obejmuje całość tych dziejów. Trzeba tu położyć nacisk na słowo „całość”. Bo jakkolwiek ta nadzieja ma charakter pas-

¹ Tekst laudacji wygłoszonej 7 maja 2005 roku z okazji przyznania ks. prof. Wacławowi Hryniewiczowi OMI Nagrody wydawnictwa i miesięcznika Znak im. ks. Józefa Tischnera, ufundowanej przez Ergo Hestię, za książki: *Dlaczego głoszę nadzieję?* (Warszawa 2004) i *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia* (Kraków 2004).



chalny (a to znaczy, że droga do zmartwychwstania, do odrodzenia w nowej rzeczywistości, prowadzi poprzez śmierć; ziarno musi całkiem obumrzeć, aby mogło wzejść w chwale), zarazem jednak „wszelkie ziarno sprawiedliwości i miłości, zasiane w czasie obecnym, kwitnie w wieczności”. Inaczej mówiąc: nowe stworzenie nie jest zniszczeniem starego, lecz jego „zbawczą i ostateczną transformacją”. Zatem pomiędzy nowym i starym stworzeniem istnieje zarówno nieciągłość, jak i ciągłość.

Jak się wydaje, zwłaszcza ta druga perspektywa – perspektywa ciągłości – jest dla ks. Hryniewicza szczególnie pociągająca. Zapewnia on nas żarliwie, że „eschatologiczna nadzieja na spełnienie dziejów nie jest biernym oczekiwaniem. Trzeba włączać w nią wszystkie sprawy tej ziemi”. Jeśli zatem „stajemy się ludźmi Błogosławieństw, jest to zarazem rzeczywisty znak przybliżania się królestwa Bożego”. A w innym miejscu mówi: „Zasadniczą treścią nadziei pozostaje świadomość działania Boga już teraz, w chwili obecnej. Teraz, w określonej sytuacji, Jego miłość sądzi i ocala ludzi”. Innymi słowy, nasze wysiłki na rzecz poprawy stanu rzeczywistości ziemskiej, życia społecznego czy środowiska naturalnego wpisują się w logikę ciągłości pomiędzy starym i nowym stworzeniem i niejako antycypują rzeczywistość przetworzoną i odnowioną w Chrystusie. Ks. Hryniewicz starannie odróżnia tę perspektywę od chiliastycznych utopii zbawienia ziemskiego z marksizmem włącznie (aczkolwiek o pewnym typie myślenia utopijnego wyraża się nie bez sympatii). Tak więc, choć człowiek jest istotą ontologicznie wychyloną w przeszłość (bo dopiero w przyszłości osiągnie upragnioną pełnię), jest on wezwany, żeby pracować na rzecz swojej nadziei już teraz, „włączając w nią sprawy ziemi”.

Perspektywa ciągłości między życiem w tym i w tamtym świecie wyraża się także w nadziei na możliwość duchowej przemiany po śmierci. Trwałym znamieniem istoty ludzkiej jest dynamika ewolucji moralnej. Dlaczego – pyta Hryniewicz – Bóg miałby wymierzać nieskończoną karę za skończoną liczbę ludzkich złych czynów, nawet najgorszych? Kara nie będąca terapią nie ma przecież sensu. Dlatego kara, która nas czeka, będzie miała z pewnością charakter terapeutyczny, będzie oczyszczać i naprawiać to, co grzech wykoślawił. Miłość Boga przewyższa siłę zła – jest w ostatecznym rachunku zwycięska. Nieustające wezwanie tej miłości sprawi, że przebijie się ona kiedyś nawet do najbardziej zatwardziałych serc, które uznają swe winy, wyzwalając się w ten sposób z mocy zła. Wieczność Gehenny nie jest tą samą wiecznością co wieczność



Zbawienia. Na dowód tego Autor przeprowadza subtelne analizy filologiczne, ale ważniejszy jest inny argument: „Zbawienie pochodzi od Boga, a wszystko, co nie jest zbawieniem, nie może mieć wiecznego trwania i może być tylko stanem przejściowym”. W obronie tej tezy Hryniewicz nie waha się stanąć do polemiki z samym św. Augustynem, przywołując w sukurs Orygenes, Izaaka Syryjczyka, Klemensa z Aleksandrii, Grzegorza z Nyssy, a nawet św. Pawła. Spierając się z obrońcami przekonania o wiecznym potępieniu, daje nam porywający wywód o wolności i łasce, które wbrew często głoszonym poglądom, nie znajdują się w stanie sprzeczności, a przeciwnie – dopełniają się dzięki spotkaniu w prawdzie.

Ta perspektywa powszechnego zbawienia, obejmująca całość dziejów i całą wspólnotę żywych i umarłych, odwołuje się do mądrości umysłu i serca. „Gdzie jest więcej nadziei i serca, tam jest więcej prawdy – pisze ks. prof. Hryniewicz. – I odwrotnie: gdzie więcej prawdy, tam więcej nadziei i ufności, więcej troski i duchowego zmagania o ostateczny los ludzi”.

Ta wielka i piękna lekcja nadziei jest, jak się zdaje, niezwykle aktualna – bowiem deficyt nadziei stanowi, być może, najpoważniejszą chorobę naszego czasu. Dał temu świadectwo Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* (2003), w znacznej mierze poświęconej rozważaniu przyczyn gaśnięcia nadziei i złowrogim przejawom tego gaśnięcia w Europie – ale także nowym znakom nadziei.

Nagroda im. ks. Józefa Tischnera przyznana ks. Wacławowi Hryniewiczowi jest nie tylko wyrazem uhonorowania dzieła tego wybitnego autora, ale ma także sens symboliczny. W tym roku upływa bowiem 30 lat od daty publikacji w Znaku pierwszej książki ks. Tischnera pt. *Świat ludzkiej nadziei*. W tym roku obchodzimy jubileusz 25-lecia „Solidarności”, tego wielkiego i jakże owocnego zrywu polskiej nadziei, w którym ks. Tischner miał swój znaczący udział. Ten rok jest wreszcie rokiem dwóch papieży. I choć śmierć Jana Pawła II okryła nas żałobą, to zarazem pokazała takie oblicze Polski, które może napawać nadzieją. Podobnie jak napawa nas nadzieją nowy pontyfikat Benedykta XVI. A jeśli – jak uczy ks. Hryniewicz – chrześcijańska nadzieja obejmuje całość dziejów, także ich doczesny etap, to te nadzieje, o których wspominałem, uczestniczą w pewien sposób w eschatologicznej i paschalnej nadziei powszechnego zbawienia.

Powołam się na koniec na patrona tej nagrody, ks. Józefa Tischnera, który pisał: „Poznanie, które niesie z sobą nadzieja, jest pierwsze. Ro-



zum na tyle żyje, na ile ma jakieś uczestnictwo w nadziei”. Dzieło księdza Hryniewicza jest także wymownym potwierdzeniem tej tezy.

HENRYK WOŹNIAKOWSKI, ur. 1949, publicysta, tłumacz, prezes SIW Znak, członek zespołu redakcyjnego miesięcznika „Znak”.

Radosław Strzelecki

Spotkany w mowie

Martin Heidegger,
*Objaśnienia do poezji
Hölderlina,*

tłum. Sława Lisiecka

Wydawnictwo KR, Warszawa 2004

...aby czysta poezja w wierszu była odrobinę przejrzystsza, objaśniająca mowa musi za każdym razem rozbić się o siebie i przedmiot swych usiłowań. Mając na względzie poezję, objaśnienie wiersza musi dążyć do tego, by stać się zbędnym. Ostatni, ale też najtrudniejszy krok każdej wykładni polega na usunięciu się w cień z objaśnieniami wobec czystego istnienia wiersza. Wiersz – rządzący się wówczas własnymi prawami – sam bezpośrednio wniesie światło do innych wierszy.

Martin Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*

Czyż wszelka próba systematycznej wykładni tego, co mogło być wypowiedziane widocznie tylko w mowie poetyckiej – mowie bezpośrednio projektującej swoje znaczenie i ustanawiającej swe symbole w idealnej odpowiedniości względem tego, co winno być wypowiedziane czy ewokowane – czyż zatem taka próba objaśnień nie oznacza w istocie niebezpieczeństwa ponownego zepchnięcia głosu poety w osławiony przez samego Heideggera „zgiełk mów niepoetyckich”? Czyż w zewnętrznej wykładni, chociażby w filozoficznym upojęciowaniu, nie kryje się



zawsze niebezpieczeństwo przełamania autonomii mowy poetyckiej i zawłaszczenia jej samoistnej symboliki przez stawiającą sobie zgoła inne cele – czy to ideologiczną¹, czy to myśl analityczną? Co zatem przesądza o sensowności projektu stworzenia objaśnień do poezji Hölderlina, jaki powziął Heidegger, z jakiego Heidegger uczynił w pewnym momencie fundament swojego dociekania filozoficznego?

W spotkaniu Heideggera z Hölderlinem poeta styka się z poetą, myśliciel podejmuje uważny dialog z dawno umilkłym myślicielem. Cóż innego bowiem, jeśli nie poruszający pietyzm, wzbraniający się przed naruszeniem potoku mowy poetyckiej, przed zaburzeniem homogeniczności języka poezji Hölderlina, dyktuje Heideggerowi słowa, które znalazły się w *Objaśnieniach*: „W zgiełku »mów niepoetyckich« wiersze są niby zawieszony w przestrzeni dzwon, którego brzmienie ulega rozstrojeniu pod wpływem bodaj lekkich płatków śniegu. (...) Być może wszelkie objaśnianie takich wierszy jest śniegiem opadłym na dzwon” (s. 8).

Wykładnia mowy poetyckiej tylko wtedy ma sens, gdy stawia sobie za cel pełen szacunku dla autonomii słowa i myśli dialog, gdy wystrzega się – ujmując rzecz paradoksalnie – objaśniania właśnie; autorytatywnego objaśniania, w którym uzgodnienie sensu obowiązującego obie strony dokonuje się kosztem wyjątkowości myśli i mowy, która legła u źródeł samego dialogu. W czym jednak upatrywać wolno gwarancji poszanowania przez interpretację granic, jakie wyznaczyła sobie mowa poetycka?

Powiedzieliśmy: poeta spotyka się tu z poetą. Fascynujący fenomen tego spotkania polega w największej mierze na stworzeniu nowego języka wykładni filozoficzno-poetyckiej. Gdzieś w pół drogi spotyka się tutaj tętniący żywą symboliką, niepokorny wobec zewnętrznych prób systematyzacji język tybingeńskiego poety i nieznaną dotąd granic metoda analityki filozoficznej autora *Bycia i czasu*. Odczytujący poezje Hölderlina Martin Heidegger nie tylko akceptuje ich swoistą mitologię i metaforykę; przede wszystkim wkracza w mowę Hölderlina: myśliciel i poeta wspólnie ustalają odtąd – na bieżąco, w miarę rozwijania się ich dialogu – wspólny język, rozpościerający się ponad dziełem, które stało się pretekstem ich spotkania.

Można spotkać się z pytaniem: dlaczego – spośród mnogości poetów – upodobał sobie Heidegger jako partnera dialogu właśnie Hölder-

¹ Los taki spotkał już właśnie Fryderyka Hölderlina, który poczynszy od lat trzydziestych bywał – na podobnych zasadach jak Nietzsche – anektowany przez propagandę nazistowskich Niemiec.



lina? Pytanie to zakłada, że zamiar powzięcia dialogu uprzedza tutaj wybór konkretnego partnera. Sugeruje, że Heidegger na swojej drodze myślowej napotkał fenomen poezji i zapragnął się do niego odnieść w jakimś wymiarze całościowym. W takiej interpretacji poezja byłaby dla Heideggera tylko jednym z wielu – choć bez wątpienia swoistym i może nawet uprzywilejowanym – rodzajów dyskursu, który można obrać bądź odrzucić. Z drugiej strony możliwa jest również interpretacja biografizująca, jeśli wolno tak się wyrazić, rzekomo czysto intelektualny wybór myśliciela. Wedle tej interpretacji Heidegger sam czuł się poetą, czy może tylko bardzo tego pragnął; w każdym razie przejawiał pewną pasję poetycką i z tego właśnie względu jego filozofia zaczęła w pewnym momencie otwarcie dryfować w stronę liryki. Hölderlin natomiast pozwolił ujawnić się tej – uwarunkowanej względami osobowościowymi – tendencji. W pewnym stopniu obie te interpretacje odpowiadają biegunowym stanowiskom w sporze o filozoficzny sens dzieł „późnego Heideggera”. Pierwsze z tych stanowisk akcentuje jedność i konsekwencję myśli Heideggera wciąż „pytającego o bycie”. Drugie odmalowuje obraz spóźnionego poety romantycznego, pragnącego „dojść do gwiazdy, to tylko”² (złośliwi dodają: poety o niepohamowanej skłonności do szwarcwaldzkich landszaftów).

W naszym przekonaniu podobne interpretacje, choć biegunowo od siebie odległe, z tych samych względów chybiamy celu. Sytuują bowiem wszystkie kompetencje po stronie filozofa; Heidegger miałby zatem wygrzebać Hölderlina z zakamarków muzeum idei, by wykorzystać jego utwory na przykład jako barwne ilustracje własnych przemyśleń. Interpretacje takie przeocząją jednak fakt, że było to spotkanie, z gatunku tych spotkań, z których człowiek wychodzi odmieniony. Zdaje nam się, że Heidegger wybrał Hölderlina? Równie dobrze moglibyśmy twierdzić, że to Hölderlin wybrał Heideggera; że to Hölderlin – tak, jak tego bardzo pragnął, nawet wtedy, gdy pogrążył się w szaleństwie – przemówił do odległego w czasie, a przecież powiązanego z nim więzami zdolnymi przetrwać jego upływ, duchowego brata. Jeśli Heidegger odczytał Hölderlina na nowo, wiążąc jego profetyczną poezję z własną trwogą o przyszłość cywilizacji zachodniej, tym bardziej Hölderlin ukierunkował myślenie Heideggera, współtworząc z nim język bardziej odpowiedni do podważenia paradygmatów myśli zachodniej niż wcześniejszy aparat

² Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, cyt. za: Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 162.



pojęciowy autora *Bycia i czasu*, obarczony jeszcze długiem wobec filozofii transcendentalnej. Myśl bowiem – i tę wiedzę zawdzięczamy między innymi spotkaniom Heideggera z Hölderlinem – zanurzona jest zawsze w języku.

Poprowadźmy dalej tę uwagę. Hölderlin jest dla Heideggera archipoeetą – twórcą, który refleksję nad poezją uczynił przewodnim motywem swojego dzieła. Ujmując sztukę poezji jako zadanie – zadanie ustanawiania słowem tego, co jest, co trwa i domaga się dalszego trwania w mowie poetyckiej – Hölderlin wiąże sztukę poezji z tym, co Heidegger uzna później za osnowę ludzkiego bytowania. Poeta i myśliciel podzielają przekonanie, że to w mowie rzeczy odsłaniają się przed ludzkim pojmowaniem. Szczególne zadanie mowy poetyckiej – jako forpoczty, podstawy i warunku mowy w ogóle, jako że to poetyckie myślenie odsłania we właściwym sensie bycie bytów – ujawnia najwyższą odpowiedzialność poety jako depozytariusza wszystkiego, co trwa ponad losami jednostek. Jest to również odpowiedzialność wobec tych, którzy poezję będą odczytywać. Jest to zatem odpowiedzialność za własną wizję świata i za dialog z tą wizją, jaką podejmuje odczytujący. Czy podobna w ogóle sprostać takiej odpowiedzialności? Istotne jest to, że poeta nie wybiera swojej roli – zadanie otwierania bycia w poetyckiej mowie, zadanie ustanawiania bytu przez tę mowę jest mu powierzone tak, jak bycie jest powierzone człowiekowi.

Objaśnienia do poezji Hölderlina, jakkolwiek powstawały na przestrzeni przeszło trzydziestu lat i nie były pierwotnie pomyślane przez Heideggera jako integralne dzieło, zachowują zdumiewającą jedność, zarówno pod względem swej wymowy, jak i w warstwie czysto językowej. Na to wrażenie polskiego zwłaszcza czytelnika bez wątplenia wpływa konsekwencja tłumaczki i jej niezwykle uwrażliwienie na poetycki właśnie charakter tekstu Heideggera. Co prawda, czytelnik obeznany z innymi obecnymi w polskim języku dziełami Heideggera i zaznajomiony z przyjętą w Polsce (początkowo w pracach i przekładach Krzysztofa Michalskiego, a zwłaszcza w nowszych tłumaczeniach Bogdana Barana i Janusza Mizery) tradycją translatorską zaskoczony będzie zdumiewającymi niekiedy decyzjami Sławy Lisieckiej w sprawie tłumaczenia niektórych kluczowych dla Heideggera terminów. I tak, na przykład tłumaczenie pojęć *das Sein* i *das Seiende* jako *bytu* i *Będącego*³ czyni tekst,

³ Niezrozumiałe jest już samo konsekwentne wyróżnianie wielką literą jednego tylko z tych terminów, spychające w cień najbardziej absorbujące w myśli Heideggera pojęcie bycia.



a zwłaszcza konkretne filozoficzne intencje Heideggera, po prostu niejasnymi (zwłaszcza strony: 42, 57-58). Istnieją dobre racje tłumaczenia terminu *das Sein* jako *bycia*, racje na tyle szeroko znane, że nie ma chyba potrzeby tutaj ich przytaczać. Trzymanie się pojęcia zadomowionego już w polskich przekładach Heideggera i w literaturze przedmiotu pozwalałoby odesłać czytelnika bezpośrednio do szerokiego spektrum kontekstów rozmaicie oświetlających ten kluczowy dla Heideggera i dla jego (również polskich) uczniów termin. Poza odejściem od powszechnie przyjętej tradycji translatorskiej, decyzja tłumaczki wydaje się chybiać zwłaszcza ze względu na to, iż zacierając tym samym wskazanie na różnicę ontologiczną, kluczową ideę w filozofii Martina Heideggera⁴. Kolejne poważne zastrzeżenie należy wysunąć wobec tłumaczenia tytułu poematu Hölderlina *Andenken* jako *Myslenie o*. Pomijając niefortunne brzmienie przyjętego tłumaczenia, jest to zastrzeżenie tym poważniejsze, że *Andenken* stanowi również skonkretyzowany co do swej filozoficznej zawartości termin w myśli Heideggera. W języku niemieckim słowo to oznacza „pamięć, pamiętkę, wspomnienie”. Zwłaszcza to ostatnie znaczenie dobrze koresponduje z myślą Heideggerowską. Na tym gruncie Janusz Mizera proponuje oddawać filozoficzny sens *Andenken* polskim archaizmem „pomnienie”, który – zauważmy – pozwala temu pojęciu wyzwolić się z temporalnych uwarunkowań, jakimi obciążony jest sens słowa „wspomnienie”.

Nie mogę nie przytoczyć jednego jeszcze przykładu. Czytamy zatem: „Należy wypowiedzieć świętość w jej stałym trwaniu. Jej trwanie nie oznacza jednak nigdy pustego trwania tego, co istniejące, lecz jest nadchodzeniem początku” (s. 78). Termin „istniejące” został tu użyty dla oddania niemieckiego słowa *Vorhanden* i od strony językowej wszystko się zgadza. Heidegger pragnął jednak uniknąć wszelkich konotacji z terminologią i myślą egzystencjalistyczną i *explicite* odżegnywał się od okrzyczanych „kwestii istnienia” kojarzonych zwłaszcza z filozofią Sartre’a. Słowo *Vorhanden* oznacza również o b e c n e i ten właśnie sens Heidegger zamierzał tu przywołać, odwołując się wprost do skonceptu-

⁴ Por. *Objaśnienia...*, s. 42. Napotykamy w tym miejscu np. zdanie: „Był nigdy nie jest Będącym”. Bez świadomości różnicy ontologicznej zdanie to jest wręcz zabawne. Tymczasem intencją Heideggera było przecież w tym miejscu właśnie przypomnienie o różnicy ontologicznej. W oryginale zdanie to brzmi: „*Das Sein ist niemals ein Seiendes*” (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, IV wydanie, Frankfurt 1971, s. 41). Należałoby je zatem tłumaczyć: „Bycie nigdy nie jest bytem”, ewentualnie: „Bycie nigdy nie jest czymś (*ein*) bytującym”.



alizowanego już w *Byciu i czasie* pojęcia obecności (*Vorhandenheit*) jako sposobu bycia bytu innego niż *Dasein* („jestestwo” w tłumaczeniu Bogdana Barana). O tym, co jedynie trwa na sposób obecności, co dopiero przedstawia się projektującemu *Dasein* (jestestwu), możemy orzekać pustkę i bierność. W jaki sposób moglibyśmy orzekać pustkę i bierność o istniejącym?! To ostatnie pojęcie angażuje przecież w dyskusji filozoficznej problem dynamiki bytu ludzkiego, począwszy od czasów Kierkegaarda. Nawiasem mówiąc, na gruncie *Bycia i czasu* pojęcia istnienia (czyli egzystencji) i obecności są – na dającej się uzgodnić płaszczyźnie znaczeniowej – całkowicie przeciwstawne. Raz jeszcze rezygnacja tłumaczki z odniesienia się do wcześniejszych, czysto filozoficznych przekładów Heideggera doprowadziła do bolesnego nieporozumienia⁵.

Być może uwagi powyższe sprawiają wrażenie pewnej napastliwości; nie jest to moją intencją. Sądzę, iż podkreślenie tych kontrowersji jest obowiązkiem wobec nieuprzedzonego polskiego czytelnika dzieła Heideggera. Zdecydowanie literacki, a nie filozoficzny, temperament Sławy Lisieckiej niewątpliwie służy przekładowi autonomicznego i heterogenicznego języka *Objaśnień...* Proponując w tym miejscu rozwiązania translatorskie przybliżające jej tłumaczenie do języka wcześniejszych polskich partnerów myśli Heideggera, upominam się jedynie o filozoficzne uzupełnienie podjętej przez nią pracy literackiej.

RADOSŁAW STRZELECKI, ur. 1978, absolwent filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, publikuje w „Znaku” i „Kwartalniku filozoficznym”.

⁵ Nie można nie wspomnieć w tym kontekście również o usterkach w polskiej edycji *Objaśnień...* W niemieckiej edycji do tekstu Heideggera dołączono faksymile jego odręcznych zapisków na marginesach poezji Hölderlina, z zamiarem zapewnienia czytelnikowi wglądu w warsztat pracy filozofa. W polskiej edycji aneks ten nie został zamieszczony. Pozostała jednak w tym miejscu nota niemieckiego wydawcy, zatytułowana *Spojrzenie na warsztat*. Należało natomiast albo reprodukować zapiski Heideggera, albo usunąć odnośną adnotację z polskiej edycji. Pozostawienie samej adnotacji sprawia wrażenie zlekceważenia obowiązków edytorskich przez wydawcę.



Rudolf Klimek
**„Dał nam
 przykład Kamil
 Durczok...”**

Kamil Durczok,
*Wygrać życie. Z Kamilem
 Durczokiem rozmawia Piotr
 Mucharski,*

Znak, Kraków 2005, ss. 103

Ta książka stanowi literacko opracowany zapis rozmowy, jaką redaktor Piotr Mucharski przeprowadził z wybitnym (i dzięki telewizji powszechnie znanym) dziennikarzem Kamilem Durczokiem po jego „wygraniu życia” z rakiem. Autorzy przytaczają też w niej głosy onkologów oraz Marianny Durczok, której mąż w szczerzy i przejmujący sposób opowiada nie tylko o lęku przed chorobą nowotworową i sile nadziei, ale przede wszystkim zachęca do profilaktyki w formie „posługi dla tych, którzy będą musieli zmierzyć się z rakiem. Dla tych, którzy mają kogoś chorego blisko siebie albo na taką chorobę zapadają. Ale także dla tych wszystkich, którzy chcą wiedzieć, kim jest człowiek w chorobie i jakie stany świadomości mu towarzyszą”. Książka Durczoka i Mucharskiego poświęcona dziennikarzowi telewizyjnemu Marcinowi Pawłowskiemu, dzielnemu człowiekowi, który „chorował publicznie i jego walka stała się po części i naszym – widzów – udziałem”.

Bardzo wysoko oceniam jej treść nie tylko jako lekarz z ponad 50-letnim uniwersyteckim doświadczeniem w teoretycznej i klinicznej walce z rakiem, ale przede wszystkim jako autor popularnonaukowej pracy *Jak samemu pokonać raka?*. Właśnie na to tytułowe pytanie odpowiedział Kamil Durczok najpierw swoimi wystąpieniami w telewizji i prasie, a teraz jakże ważną medycznie treścią książki napisanej ze świadomością, że toczył walkę na śmierć i życie. Na niego były zwrócone oczy widzów i równocześnie wraz z nim leczonych chorych w Instytucie Onkologii w Gliwicach. Sam musiał odreagowywać w najbliższym otoczeniu rodzinnym i leczniczym. Przybyło mu sił po bohaterskim wystąpieniu w telewizji, gdy ogłosił, że walczy z rakiem, czym uzmysłowił wielu ludziom ten poważny problem społeczny. Z wdzięcznością zachował w pamięci „niesamowite wrażenie ogromu ludzkiego współczucia i bezinteresownej solidarności. Chce się żyć – mówi – kiedy świat odśladnia takie oblicze”.



Autorzy słusznie cytują poglądy o raku prof. Bogusława Maciejewskiego, którego cenię osobiście także za krytyczny stosunek do samych lekarzy. Wielką zaletą tej książki jest opisanie partnerskich relacji między pacjentem a lekarzem, jakże prawdziwie oddanych w całym zakresie wiedzy od technologii do psychomedycyny. Durczok chwilę usłyszania od profesora informacji o nowotworze złośliwym zapamiętał następująco: „Od momentu kiedy padły słowa: »Pan jest jeszcze młodym człowiekiem«, przestałem go słyszeć. To jest dziwny moment, kiedy nagle wszystko, co wydarza się w naszym życiu, przenosi się w inny wymiar”. Dopiero, gdy zaczął się zastanawiać, co dalej, powiedział sobie: „Nie dam się!”. Durczok wspomina: „Dzisiaj zdumiewa mnie, że wmówiłem to sobie tak łatwo. Nieważne, co sprawiło, takie wewnętrzne sprzężenie: odwaga czy wstyd przed strachem, wyobraźnia czy brak wyobraźni. Naprawdę nieważne...”. Najważniejsze w całej treści jest przesłanie:

Do momentu, kiedy zacznie się rozmawiać z rozsądnym lekarzem, człowiek jest bezradny i dryfuje: czasem w stronę głębokiej depresji i samobójczych myśli, czasem w stronę głupiego optymizmu, który w skrajnej postaci objawia się w postawie „nie będę się leczył” lub zaprzeczeniu „to nieprawda”. Obie te postawy są zarazem przejawem paniki i bezwładu. Nie wierzę jednak, że można poradzić sobie w pojedynkę. Rozmowa z doświadczonego lekarzem lub psychologiem jest bezcenna. Myślenie o strategii walki pojawia się wraz z pomocą kompetentnych osób, którym zaufasz... Jak wytrzebić przekonanie, że rak jest nieuleczalny? Oto nasz największy problem. Przecież to nie lekarze odnoszą sukces wyleczenia, tylko pacjent i jego organizm. Pacjent myśli, że onkolog to człowiek, który podaje termin śmierci. Mówi: Panu zostały dwa lata życia, panu trzy, a ty żyjesz miesiąc. Tymczasem nikt tego nie wie. W najbardziej beznadziejnych przypadkach zdarzają się – choć rzadko – przykłady samowyleczenia graniczące z cudem. Czasem szacujemy szansę wyleczenia pacjenta w procentach: dziewięćdziesiąt procent, pięćdziesiąt procent, pięć procent. Te liczby powinny jednak funkcjonować tylko w zamkniętych pokojach specjalistów, którzy dyskutują między sobą o „przypadkach”. I nie powinny wychodzić na zewnątrz... Nawet jeden procent szans oznacza konkretne życie. Dlatego ostrożnie z liczbami. Wolę powiedzieć po ludzku: Jest nadzieja.

Szansie na wyleczenie trzeba pomóc. Być pokornym, spełnić kilka warunków; trochę liczyć na szczęście i bardzo chcieć wygrać. U słyszałem parę razy od profesora słowa: – Ty z tego wyjdiesz. Ale padały one w momentach, kiedy coś się we mnie załamywało, kiedy udręka chemioterapią wytrącała mnie z formy. Podstawowa zasada leczenia mówi, że każdy człowiek potrzebuje innego indywidualnego podejścia... Kiedy siada psychika, nowotwór ma większe szanse. Jestem o tym przekonany, choć w tej materii onkologdy ciągle się spierają.



Przytoczone cytaty dobrze obrazują całościowe i nowoczesne podejście do walki z rakiem, które Kamil Durczok uzupełnia własnymi obserwacjami: „Większość osób poddanych chemioterapii jest do siebie bardzo podobna... W witrynie sklepu na Grodzkiej mignęła mi wielka biała plama, zawróciłem – to była moja głowa. Ale to nie byłem ja... Miałem nieprzewyciężalne poczucie obcości”. Szczególnie istotny jest opis samopoczucia w trakcie chemioterapii.

Podczas chemii czujesz, jak słabniesz z godziny na godzinę. Do tego dochodzi świadomość, że to jest wojna, jej pierwszy decydujący moment: przełamiesz się czy poddasz. Coraz więcej rzeczy zaczyna ci przeszkadzać. I ból. Inny niż wszystkie, które znamy. Jest w całym ciele... Nie wiesz, jak z nim walczyć, z tym cieniem, czujesz absurdalność sytuacji. Leżysz w środku tego wszystkiego i nie wiesz, kim jesteś. Ważne, co robi wtedy lekarz... I tak to z chemią wygląda: zawsze jest źle, a potem jest jeszcze gorzej.

Zmiana po chorobie wpłynęła na stosunek Durczoka do polityków: „częściej niż przed chorobą mam szczerą ochotę wstać, podejść możliwie blisko i powiedzieć: Człowieku, przestań opowiadać bzdury, zastanów się nad tym, co mówisz, stuknij się w głowę, przestań bałamucić ludzi, z których podatków żyjesz. Mój system wartości trochę się jednak pozmieniał”.

W podsumowaniu Kamil Durczok porusza problem trudności dotyczących przełamywania świadomości społecznej na temat raka, ale los oszczędził mu o wiele większych rozczarowań związanych z nawykowo utrwalonymi poglądami medyków i interesami przemysłu medycznego.

Autorzy tej książki bardzo umiejętnie zestawiają poglądy prof. Bogusława Maciejewskiego i leczonego przez niego pacjenta, który opiera swe sądy na osobistych doświadczeniach i tylko w domyśle odsyła czytelnika do zamkniętych oddziałów dla najcięższej chorych. Swoje słuszne opinie formułuje jednoznacznie. Na przykład w odniesieniu do profilaktyki uważa: „Należy brutalnie żądać prawa dostępu do świadczeń zdrowotnych i nie zastanawiać się, czy są jakieś limity czy nie. W tej kwestii musimy być bezwzględni egoistami”. W sprawie zapewnienia godziwego umierania „bardziej humanitarne jest zapewnienie komuś ostatnich chwil w otoczeniu najbliższych, żeby go ktoś trzymał za rękę, żeby mógł odejść otoczony miłością, niż wystawianie go na kolejną – beznadziejną – próbę”. Dla nas, lekarzy, znamienna jest odpowiedź na pytanie o granicę pogodzenia się ze śmiercią: „Nie sposób jej wyzna-



czyć, ta granica przebiega w sercu i w rozumie każdego z nas. Nie ma uniwersalnej mapy. Mogę się jedynie modlić, żebym nigdy nie stawał przed koniecznością zmierzenia się z takim problemem”.

Przytoczone cytaty mają jedynie uzasadnić najważniejszy wniosek, jaki nasunął mi się po lekturze książki: Kamil Durczok dał nam przykład, „jak zwyciężać mamy” raka. Właśnie: jak „wygrać życie” nie tylko przez wczesne rozpoznanie choroby, ale przede wszystkim jak zachować się w trakcie leczenia niezależnie od jego wyniku! Mam nadzieję, że autorytet i popularność Durczoka przyczynią się do uzmysłowienia ludziom, że nowotwór jest naturalnym zjawiskiem i może zagrozić życiu tylko chorego człowieka. Zdrowy organizm dzięki mechanizmom naprawczo-obronnym likwiduje na co dzień pojawiające się w wielokomórkowych organizmach komórki rakowe. Rak bowiem jest alternatywną formą istnienia każdej komórki skazanej na śmierć (zjawisko to naukowo nazywa się samoorganizacją struktur dysypatywnych), której dalszy rozwój dopiero odpowiedzialny jest za objawy i dolegliwości śmiertelnej choroby znanej popularnie pod nazwą rak.

Kamil Durczok opisał, jak nagle w jego zdrowym organizmie najmniej spodziewanie pojawił się nowotwór. Kiedyś porównałem raka do uderzenia pioruna z jasnego nieba, by uzmysłowić przede wszystkim lekarzom, że nowotwór jest podobnie naturalnym zjawiskiem. Ludzie nie są w stanie wyeliminować zjawisk naturalnych i dlatego w walce z piorunami budują piorunochrony. W walce z nowotworem naszym „piorunochronem” jest zdrowie, a obroną – właściwe odżywianie i dbałość o środowisko, tak by wykorzystać zdrowotnie własne biologiczno-ekonomiczne dziedzictwo, co w dwóch trzecich decyduje o wyniku walki z rakiem. Medycyna odpowiada tylko za 20-30 procent efektów leczenia! O tym właśnie mówi przesłanie książki: by wygrać życie w bezpośredniej walce z rakiem za przykładem jej bohatera.

RUDOLF KLIMEK, ur. 1932, prof. dr hab. med., specjalista w zakresie położnictwa, ginekologii oraz endokrynologii. Ekspert WHO ds. ginekologii i położnictwa. Twórca termodynamicznej teorii kancerogenezy. Prowadził badania nad nowotworami, korzystając z magnetycznego rezonansu jądrowego i neurohormonów. Wydał m.in.: *Rak – przyczyna, uwarunkowania, samoobrona* (1985).



Sławomir Popławski

Poza cień i przebranie

Thomas Merton,
Mysli o Wschodzie,

tłum. A. Wojtasik

Wydawnictwo Homini 2003, ss. 123

W dyskusjach wokół duchowości chrześcijańskiej nie od dziś pojawia się problem autentyzmu religijnego. Najczęstsze przykłady braku takiego autentyzmu to utożsamianie wiary z doktryną czy światopoglądem bądź sprowadzanie jej do roli etycznego drogowskazu. Rażą one przede wszystkim niezrozumieniem podstawowego celu, przed jakim stoi wierzący, a mianowicie jego wewnętrznego nawrócenia się i przemiany, kiedy to obronę uprzywilejowanej pozycji autonomicznego podmiotu zastępuje pokorne poddanie się niewidzialnemu działaniu Ducha Bożego. Otwarcie się w dogłębnej *metanoi* na Jego transcendentny dar, nadprzyrodzoną miłość odkrywa fałsz leżący u podstaw wcześniejszej egzystencji człowieka, który czuje, że musi coś istotnego w swym życiu zmienić. To coś nie przypomina jednak w niczym wcześniejszej dogmatycznej drzemki, gdyż zamiast samozadowolenia płynącego z pobożnych praktyk odpowiada mu raczej głęboko ludzka, egzystencjalna potrzeba samotranscendencji.

Do lepszego uświadomienia sobie tego źródłowego dla wiary momentu wyjścia z siebie i biernego poddania się wyższej rzeczywistości, otwierającego nieznane wcześniej perspektywy, służyć może dalekowschodnia mądrość czerpana z podobnych duchowych doświadczeń. Wydane niedawno *Mysli o Wschodzie* Tomasza Mertona stanowią dobrą do tego okazję: sięgając do egzystencjalnego, osadzonego w codzienności wymiaru religii Dalekiego Wschodu, wydają się doskonale nadawać do budowania przestrzeni niezbędnej dla wiary. Merton, unikając omawiania doktryn i naukowej komparatystyki, skupia się na kryjących się pod ich powierzchnią metafizycznych i mistycznych wglądach, pragnąc „sięgnąć w głąb, poza cień i przebranie”. Z wycuciem wnikliwego psychologa pokazuje, jak niebagatelna rola w życiu duchowym we wszystkich wspomnianych tradycjach religijnych przypada *metanoi* i otwarciu się na transcendencję, rozumianą tak czy inaczej; czy to jest obalenie hegemonii naszych pragnień w bezstronnej obserwacji świata i zgoda na



przypadający nam w udziale los czy powstrzymywanie się od ferowania sądów o innych, czy też posłuszeństwo boskiej woli i czerpanie z niej inspiracji do altruizmu, czy wreszcie przyjęcie z ręki Boga oczyszczającej udręki. Bynajmniej jednak nie oznacza to ulegania pokusie łatwego synkretyzmu czy odrzucenia własnej tradycji. Duchowa podróż mnicha trapisty stanowi raczej echo słów apostoła narodów: „wszystko badajcie, zachowując to, co szlachetne”. W mieszaniu tekstów o taoizmie, zenie, sufizmie i hinduizmie urzekają swą urodą dwa piękne cykle poetyckie, swobodne przekłady Czuang-Tsego (III w. przed Chr.) i Ibn’Abbadą (XIV w. po Chr.) dokonane przez trapistę; mamy tu też jego rozważania o znaczeniu *Bhagawadgity*, fragmenty z książek *Zen i ptaki żądzę* i z *Dziennika azjatyckiego*; z tego ostatniego zaczerpnięto również opis osobistych przeżyć Mertona z podróży na Daleki Wschód, podczas której zginął: są to spotkania z mnichami buddyjskimi (między innymi z Dalajlamą) oraz potężna wizja estetyczna doświadczona w Polonnaruwie na Cejlonie.

Wspaniałe są zwłaszcza wspomniane przekłady poezji. Pierwszy w kolejności wiersz-kazanie *Doskonale szczęście* Czuang-Tsego stawia nas wobec problematyczności szczęścia upatrywanego w bogactwie, sławie i władzy. Brak dystansu wobec doczesnych bądź urojonych dóbr – jak to ciekawie pokazuje – powodując uleganie pokusom posiadania czy nienasyconych ambicji, czyni wszak człowieka ofiarą własnych namiętności i manipulacji innych ludzi. Paradoksalnie nawet „dobry charakter nie ustrzeże go przed nieszczęściami, ruiną, hańbą i śmiercią”, w świetle czego Czuang-Tsy formułuje swoją drogę szczęścia: „Radość i szczęście staną się możliwe w tej samej chwili, w której przestaniesz je mieć na względzie, możesz je zatem osiąść, praktykując niedziałanie (*wu-wei*)”. Czym jest jednak dla niego niedziałanie *wu-wei*? Czy chodzi mu o pochwałę kwietystycznego wycofania się ze świata w imię spokoju, skoro wszelka aktywność w nim, stanowiąc niewyczerpane źródło konfliktów i walk, pociąga za sobą nieuchronne cierpienia, żal i niespełnienie? Niekoniecznie. Z drugiej strony odrzuca on jednak działania o motywacji egoistycznej, w których jednostka dąży do szczęścia za cenę ogromnego wysiłku czy stosowania przemocy. Czy istnieje trzecia droga pomiędzy beczynnością a bezdusznym aktywizmem? Otóż dla Czuang-Tsego jest to droga przejawiania się w świecie boskiego Tao, kosmicznej siły wszystko kształtującej, której dynamizm ukazuje bezstronnemu uczestnikowi jedność i harmonię Wszystkiego. Człowiek pozostaje bowiem dla niego w harmonii z własną naturą i miejscem w porządku rzeczy, gdy patrząc



w szerszym kontekście dynamiki Całości spostrzeże absurdalność obliczanych z rozmysłem starań o doczesne dobra czy nawet pragnienia ich posiadania. Skoro we wszystkim manifestuje się Tao, rządzone prawem wiecznej przemiany, nie można nic zatrzymać dla siebie na stałe czy dowolnie manipulować. Wedle Chińczyka należy więc, wyrzekając się partykularyzmu i nie podtrzymując dłużej rozbitej i pełnej walki rzeczywistości, „podać dwoma traktami naraz” „bez zatracania umysłu uporczywym przywieraniem do jednego cząstkowego obrazu rzeczy, godząc się na dostrzeżenie głębszej jedności pomiędzy jakąś rzeczą i jej dopełniającym się przeciwieństwem” (wiersz *Trzy o poranku*).

Ciekawą ilustracją antynomii pasywne-aktywne jest kolejny wiersz Czuang-Tsego *Konfucjusz i szaleniec*, przedstawiający ironiczny obraz wielkiego nauczyciela moralności. Czy potrafi on mianowicie, będąc w zgodzie z wewnętrznym imperatywem, zrezygnować z głoszenia nauk w okolicznościach ku temu niesprzyjających? Czy też poza wypełnieniem swego obowiązku, nie dopuszcza on już żadnych innych racji i motywów postępowania? W cnotliwym życiu moralisty autor dostrzega wszakże zarówno namiętą pasję, jak i wygodę poruszania się utartym torem przyzwyczajęń. W rezultacie jego cnota pozostaje ślepa na różne, wymagające swobody niuansowania skutki praktyczne postępowania, nie wyrastając w istocie ponad stadium szlachetnych intencji. Czuang-Tsy w paradoksalnych obrazach kwituje krótkowzroczność konfucjańskiej filozofii, która naiwnie i sztywno trzyma się swych zasad, nie umiejąc lub nie chcąc wyjść poza nie:

Drzewo rosnące na wysokiej górze samo sobie zagraża.
Łój, który karmi płomień kaganka, sam się pożera.
Cynamon jest jadalny: dlatego ścina się drzewa cynamonowe!
Laka jest dochodowym towarem: z tej przyczyny kaleczy się drzewa lakowe.
Każdy wie, jak użyteczne jest być użytecznym.
Nikt zdaje się nie wiedzieć,
Jak użyteczne jest być bezużytecznym.

Motyw egzystencjalno-etyczny dominuje także w Mertonowskim odczytaniu zenu. Wedle niego oświecenie i wyzwolenie ze stanu bolesnej, egocentrycznie skupionej na sobie egzystencji, następuje w zen w przebudzeniu szczególnej świadomości uchwytującej byt w jego „tałości” nim to, co zrazu doświadczone czysto i bezpośrednio, zostanie przepuszczone przez językowe medium, a tym samym zafalszowane. O odsłonięciu pierwotnej rzeczywistości Pustki (*sunjata*), stanowiącej



prawdziwą naturę umysłu oczyszczonego z wszelkich pojęciowych wyobrażeń i pragnień, mówi cytowana przez Mertona sentencja: „Prawdziwe widzenie jest wtedy, gdy nie ma widzenia”. Uwolniony z pojęć i sądów umysł ludzki nie służy dalej jako narzędzie zaspokajania egoistycznych potrzeb, ale jako obiektywny nośnik świata, nie uznając zaś żadnych ocen za ostateczne, staje się bardziej otwarty i zdolny do współczucia z bliźnim. Według Mertona Jezusowe przykazanie o niesądzeniu nikogo znajduje zatem w zen solidną podstawę, nie waha się on nawet nazwać zen najistotniejszym i najgłębszym jego wymiarem. Bardzo interesująca wydaje się też forma przekazu doświadczenia zenu w relacji mistrz-uczeń. Pustka niewyraźna w języku, powoduje, iż mistrz może działać tylko i wyłącznie przez świadomość potencjalnie obecną w uczniu, ale nieświadomą swego istnienia. Mające obudzić w nim wyższą świadomość zenu czyny i gesty mistrza najczęściej wskazują fakty, zdumiewają go jednak swą absurdalnością powodującą wyłom w racjonalnym porządku zbudowanym przez wcześniejsze doświadczenie, teraz niewystarczające. Merton zwraca uwagę na analogiczny fakt w chrześcijaństwie – misterium Krzyża – który każe wyjść poza własne rozumienie i zawierzyć prawdziwej „mądrości” miłości. Zdaje się też nas pytać: czy Krzyż przekształca radykalnie naszą świadomość, prowadząc do zrozumienia, że podobnie jak wierzą buddyści, to egocentryczne myśli i pragnienia, absorbując zupełnie nasz umysł, zamykają nam drogę duchowego postępu?

W kolejnym rozdziale Merton rozszyfrowuje znaczenie *Bhagavad-gity*, wielkiej hinduskiej pieśni-eposu, traktującej o „czynnym życiu” przeżywanym z wewnętrzną świadomością Boga. Píše o niej: „łączy kult, działanie i kontemplację w nakazie wypełniania codziennego obowiązku, który wykracza poza każdy z tych trzech elementów mocą wyższej świadomości: świadomości biernego działania, bycia posłusznym narzędziem transcendentnej woli”. Będąc opowieścią wojenną, *Gita* pokazuje więc, że „nawet w czymś, co wydaje się najbardziej »nie-duchowe«, można działać, kierując się czystymi intencjami i dzięki temu dać się prowadzić świadomości Kriszny”. Dostrzegając w świecie przejaw Kriszny, Najwyższego „Gracza” i „Tancerza” w królestwie stworzonych form, *Gita* narzuca tedy wszelkie możliwe ograniczenia aktom przemocy i uczy, że godząc się na życie podług woli kogoś innego niż on sam, człowiek może, jak píše Merton, „żyć w radości, namacalnie uświadamiając sobie, że samo życie jest miłością i darem”. Świadomość przewyciężenia wrodzonego egoizmu jednostki w akceptacji rzeczywistości taką, jaka ona jest, mimo odmiennych metafizycznych wizji wskazuje wedle niego



na głębsze, egzystencjalne podobieństwa różnych religijnych tradycji. Trapista z Kentucky pisze:

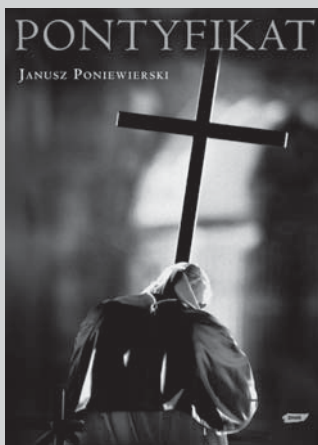
Przyjmując terażniejszość w jej pełnym, realnym kształcie, taką, jaka jest – jako coś, z czym trzeba się skonfrontować, człowiek bierze się za bary jednocześnie ze swoim karmanem i z wolą opatrności, która, w ostatecznym rozrachunku, jest bardziej jego własną wolą niż to, co obecnie powierzchownie przeżywa jako „swoją własną wolę”. Poprzez odrzucenie owej powierzchownej, fałszywej i iluzorycznej swobody człowiek jednoczy się z wewnętrzną podstawą rzeczywistości i wolności w sobie, która jest wolą Boga, Kryszny, Opatrności, Tao.

Powyższe przesłanie dobrze też koresponduje z drugim cyklem wierszy Ibn’Abbada, eksponującym ważność momentu oczyszczenia w religijnej inicjacji. Strapienie i udręka, wewnętrzne ciemności, zatrata i śmierć własnej jaźni to dla sufiego najpewniejsza droga do Boga, pociecha natomiast kryje bardzo realne niebezpieczeństwo duchowej stagnacji, poprzestawania na tym, co już znane i przez to od nas zależne. Modlitwy czy posty wcale nie muszą oznaczać wyzbycia się pychy przez człowieka, ale wręcz przeciwnie, mogą dogadzać i podtrzymywać jego egoistyczne nastawienie. W udręce jest to już niemożliwe: gdy poznajemy własną nędzę i wielkość Boga, podcięty zostaje sam korzeń zła. Bardziej niż kiedykolwiek indziej widzimy, że wszystko, co posiadamy, zawdzięczamy tylko Jemu. Gdy szukamy w akcie skruchy i uniżenia przed Nim ratunku dla siebie, nasze serca i sumienia oczyszczają się i uwalniają także na dobro innych stworzeń. Urzekają celnością lapidarne sformułowania, jak na przykład w krótkim wierszu *Do nowicjusza*:

Głupcem jest ten,
Kto w każdej chwili usiłuje
Osiągnąć coś,
Czego Allah sobie nie życzy.

Ostatnia część *Mysli o Wschodzie*, opis bezpośrednich kontaktów Mertona z azjatyckimi mnichami, zadziwia ogromną życzliwością i uwagą obu stron. W rozmowach poruszających tematy dotyczące medytacji i życia monastycznego (o sposobach medytacji, przebudzonym umyśle czy niemieszaniu tradycji) widać wyraźną bliskość zapatrywań i usposobień między nimi a Amerykaninem, tak iż niekiedy porozumienie to wydaje się mu wielką łaską. Ta wykraczająca poza doktrynę prawdziwa, głęboka, egzystencjalna wspólnota między ludźmi różnych tradycji kulturo-

znak



Janusz Poniewierski **Pontyfikat**

Najnowsze pełne wydanie znakomitej polskiej monografii pontyfikatu Jana Pawła II. Książka bardzo kompetentna, a równocześnie przystępna, z jednej strony będąca kroniką najważniejszych faktów, a z drugiej – podsuwająca tropy, wedle których należy „odczytywać” ten niezwykły pontyfikat. Janusz Poniewierski, redaktor miesięcznika „Znak”, jest autorem m.in. *Kwiatków Jana Pawła II* i *Szukałem was... Uważany jest za jednego z najlepszych polskich znawców ostatniego pontyfikatu.*

wych nie osłabiła jednak w niczym jego wierności wobec własnej tradycji. Nie uczyniło tego także – co trzeba na koniec zaznaczyć – opisane jako ostateczne przebicie się poza przebranie Azji estetyczne doświadczenie Mertona w Polannaruwie, które – jak pisał – „odmieniło jego widzenie rzeczy, nadając wszystkiemu prawdziwie duchowy wymiar”. Azjatycka *metanoia* Tomasza Mertona, znajdująca swe spełnienie podczas oglądania cejlońskich posągów Buddy, nie byłaby jednak możliwa bez jego zdumiewającej otwartości na dialog, w najgłębszym rozumieniu tego słowa, z całą gotowością, wbrew ciężącej sile przyzwyczajenia, przyjęcia tego, co nowe, nieznanne i obce. *De facto*, odkrycie duchowej głębi płynącej z inspiracji takim dialogiem stanowi znak rozpoznawczy religijnego autentyzmu, tak wszędzie dziś poszukiwanego. Jedynie bowiem za cenę porzucenia utartych nawyków myślowych potrafimy przyjąć pouczenie z egzotycznych czy niezrozumiałych źródeł. W perspektywie daru, jeśli ją zaakceptujemy i uczynimy swoją, dobrem staje się wszystko, każda najmniejsza rzecz, cząstka wielkiej Prawdy. Weźmy pod uwagę, jak użyteczne jest być wtedy nieużytecznym.

SŁAWOMIR POPLAWSKI, ur. 1973, absolwent filozofii PAT, publikował w „Znaku” i „Tygodniku Powszechnym”.



połeczeństwo nieobojętnych

Juliusz Ćwieluch

Zaklinacz zła

Podczas uroczystości wręczenia Nagród im. księdza Józefa Tischnera najbardziej rzucała się w oczy tyczkowata postać księdza Manfreda Deselaersa. Ten 50-letni Niemiec z wyglądu przypomina bardziej surowego pastora niż katolickiego księdza. Gęsta czarna broda i smutne oczy kontrastują z jego wymową. W Polsce mieszka już od ponad 15 lat, ale trudny polski język ciągle płata mu figle, co czasem może śmieszyć. Jeśli jednak wsłuchamy się w to, co mówi, o żadnej śmieszności nie może być mowy. Deselaers, jak mało kto na świecie zna się na złu, choć w całym swoim życiu nie skrzywdził pewnie nawet muchy. Czym jest zło, zobaczył na polskiej ziemi, za równiutkim płotem z drutu kolczastego okalającym obóz zagłady w Brzezince (wiele lat później usłyszysz, że ten obóz musieli postawić Niemcy, bo w całej Polsce nie ma drugiego takiego równego płotu). – Przeżyłem szok. Po raz pierwszy w życiu zobaczyłem coś, o czym nie mówiło się ani w szkole, ani w domu. Wszyscy Niemcy, których znałem, byli normalnymi, porządnymi ludźmi. Jak to możliwe, że ci sympatyczni ludzie stworzyli to piekło? – wspomina Deselaers. To był rok 1974.

Do Auschwitz trafił właściwie przypadkiem. Nie chcąc służyć w wojsku, zdecydował się na służbę zastępczą w Akcji Znak Pokuty. Niemieccy intelektualści, którzy założyli ten ruch, pomagali młodzieży poznać przeszłość ich kraju, a jednocześnie dawali im szansę zrozumienia i zadośćuczynienia za winy ojców. 19-letni düsseldorfczyk wybrał pracę z upośledzonymi dziećmi w Izraelu. Właśnie w ramach przygotowań do tego wyjazdu po raz pierwszy odwiedził Auschwitz. Wtedy jeszcze nie wiedział, że po raz kolejny wróci tam jako ksiądz – i to na stałe.



Między Męczeństwem Narodów a Ofiarami Faszyzmu

Oświęcim na każdym kroku przypomina, do czego zdolni byli naziści, jak mówią historycy, albo Niemcy, jak woli większość Polaków. Drogi do miasta niemal utkane są kierunkowskazami do obozu koncentracyjnego.

Ksiądz Deselaers miał mnóstwo odwagi, że zdecydował się przeprowadzić do Oświęcimia i właśnie w tym mieście zostać kapłanem – mówi ksiądz prof. Łukasz Kamykowski, z Instytutu Ekumenii i Dialogu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Niemieckiego księdza poznał na początku lat 90., świeżo po tym, jak udało się załatwić formalności związane z jego przenosinami do Polski. – Pomysł był mój, ale zgodę musiał wydać biskup Klaus Hemmerle z Aachen (Akewizgran) i krakowski kardynał Franciszek Macharski. Obydwaj zapalili się do tej propozycji, ale załatwianie formalności trwało wiele miesięcy. Trzeba pamiętać, że to były jeszcze dawne czasy – wspomina Deselaers. Data jego przyjazdu do Oświęcimia jest symboliczna – 3 października 1990, dzień zjednoczenia Niemiec.

Na miejscu nie wszyscy byli równie entuzjastycznie nastawieni co przełożeni Deselaersa. – Jeden z księży znajomość zaczął od pokazania mu miejsca, w którym Niemcy rozstrzelali jego dziadka. Musiałem wytłumaczyć mu, że nieco opacznie zrozumiał ideę pojednania, z którą przyjechał do Polski ksiądz Manfred – opowiada ksiądz Kamykowski, który sam mógłby wiele powiedzieć na temat nazistowskich okrucieństw. Jeszcze do niedawna w jednej z obozowych gablot wisiało zdjęcie jego dziadka rozstrzelanego „dla przykładu” w Auschwitz 27 maja 1942 roku.

Deselaers formalnie mógł zostać w Polsce pod pretekstem pisania doktoratu. Na co dzień był jednym z wikarych oświęcimskiej parafii pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. W budynku, w którym zamieszkał, 50 lat wcześniej mieściła się siedziba SS.

Od 15 lat niemal co tydzień wybiera się na spacer połączony z modlitwą do obozu w Brzezince. Żeby się tam dostać, musi przejechać koło ulicy Męczeństwa Narodów. Później wchodzi w ulicę Ofiar Faszyzmu. Stąd ma już tylko parę kroków do rampy, gdzie rozładowywano pociągi i selekcionowano więźniów: na tych do gazu i tych do pracy.

Gazu było tyle, ile trzeba

Ponieważ w Polakach denerwuje go narzekanie, sam unika tego jak ognia. O swoich pierwszych latach w Polsce lakonicznie mówi, że były „trudne”. – Nikogo tutaj nie znałem. Nie mówiłem po polsku, no i by-



łem Niemcem, który przyjechał do Oświęcimia – wspomina. Wybawieniem okazała się praca doktorska o Rudolffie Hössie, komendancie obozu Auschwitz. Praca, która stała się owocem ponad pięcioletniego ślęczenia w archiwach i bibliotekach, zaszokowała wnioskami. – Pokazałem, że Höss, który był niemal idealnym narzędziem zbrodniczej maszyny, kompletnie zatracił się w złu. Pisząc książkę, szukałem, co stało się z jego człowieczeństwem, które na koniec odnalazł dzięki wierze – mówi ksiądz Manfred. 10 kwietnia 1947 roku, na sześć dni przed wykonaniem na nim kary śmierci Höss wypowiadał się, a dzień później przyjął Komunię świętą. W jednym z ostatnich listów do rodziny napisał do syna Klause, któremu wrócono błyskotliwą karierę w SS:

Zachowaj zawsze swoje dobre serce. Bądź człowiekiem kierującym się przede wszystkim głębokim uczuciem człowieczeństwa. Naucz się samodzielnie myśleć i mieć własne poglądy; nie przejmuj wszystkiego bezkrytycznie jako bezwzględną prawdę. Ucz się z mego życia. (...) We wszystkim, co będziesz czynił, nie kieruj się wyłącznie rozumem, lecz zważaj zwłaszcza na głos swego serca.

Te słowa napisał człowiek, który jeszcze kilka tygodni wcześniej oburzał się na zarzuty, że dawał za mało gazu do zabijania ludzi, a przecież zawsze było go tyle, ile potrzeba. – Moim marzeniem jest, żeby Oświęcim przestał być symbolem zła, a stał się miejscem pojednania i czynienia dobra. Mamy szansę dania pozytywnej odpowiedzi na to piekło, które tutaj zgotowano ludziom – mówi Deselaers.

Zarażeni dobrem

Od ośmiu lat, kilkaset metrów od bramy z napisem „*Arbeit macht frei*” znów coraz częściej słychać język niemiecki. To młodzież, ściągana przez Deselaersa do Centrum Dialogu i Modlitwy, które wraz z polskim księdzem Janem Nowakiem stworzyli w Oświęcimiu. Do Centrum może przyjechać każdy. Na parkingu można spotkać jednocześnie autokary z Tel Awiwu, Mińska Mazowieckiego czy z Münster. Sława Deselaersa przyciąga zwłaszcza Niemców. – Spotykam się z każdym, ale szczególnie zależy mi na moich rodakach. Pomagam im przygotować się na to, co zobaczą, i to, co przeżyją. Chodzi nie tylko o to, żeby ich przerazić, ale wskazać drogę do czynienia dobra – tłumaczy sens swojej pracy. W Centrum spotykają się z ofiarami obozu, dyskutują na temat tego, co



zobaczyli za drutami. Przeżywają to różnie. Wielu, szczególnie młodych, płacze. Niektórzy, zwłaszcza starsi, tłumaczą, że zło czynili nie tylko Niemcy. „A gułagi? A to, co sami Izraelczycy wyprawiają z Palestyńczykami?”. – Część starszych próbuje zagłuszyć tę straszną winę. Z kolei młodym trudno zrozumieć, dlaczego oni, którzy urodzili się lata po wojnie, zmuszani są do dźwigania grzechów przodków. A przecież nie chodzi o obarczanie ich złem. Centrum jest po to, żeby zarażać ich dobrem. Otwierać na miłość do drugiego. Człowiek, który nie ma w sobie miłości, zabija samego siebie – tłumaczy ksiądz Manfred. To samo mówi na wykładach w Papieskiej Akademii Teologicznej młodym Polakom, którym wydaje się, że ich to nie dotyczy. Podczas wykładu jeden z młodych księży na chwilkę zasypia. Właśnie ucieka mu fragment rozważań o tym, że zło zabija w nas poczucie godności drugiego człowieka. Budzi się, kiedy po sali przechodzi szmer śmiechu. Tak przyszli teologowie zareagowali na zdanie, że „w pewnym sensie wszyscy jesteśmy źli”.

Jakoś to będzie

Przez te 15 lat ksiądz Manfred wrósł w polski krajobraz. Ale jego niemiecka natura czasem wychodzi na wierzch. – Szczególnie, kiedy Manfred każe mi zaplanować udział w sesji naukowej z rocznym wyprzedzeniem. A skąd ja mam wiedzieć, co będę robił za rok o godzinie 17? – irytuje się ksiądz profesor Kamykowski. Za to Deselaersa denerwuje, kiedy on poważnie martwi się, za co dokończyć budowę Centrum, a Polacy ze stoickim spokojem zapewniają go, że jakoś to będzie. Kilka miesięcy temu odwiedził swoich niemieckich kolegów. Ci nie mogli pojąć, jak to jest, że Centrum Dialogu działa już od 8 lat, a nawet nie ma statutu czy spisane go programu. – Martwili się, co dalej, a ja im na to odpowiedziałem, że jakoś to będzie – śmieje się ksiądz Manfred. Jego zdaniem, ta anegdota pozytywnie nastraja co do pytań o dalsze losy polsko-niemieckiego pojednania.

JULIUSZ ĆWIELUCH, absolwent kulturoznawstwa UJ. Był dziennikarzem „Gazety Wyborczej”, obecnie pracuje w „Przekroju”, gdzie specjalizuje się w problematyce społecznej.



ekomendacje

♦ Zdziwienie tubylców z Borneo było znaczne, gdy w 1861 roku pojawiła się przed nimi biała kobieta. Tą białogłową była Ida Pfeiffer. W mniemaniu tubylców kobieta mogła oddalić się sama od chaty najwyżej o kilka kroków. Pfeiffer zaś uważała, że tylko dzięki temu, iż jest kobietą, ma możliwość swobodnego podróżowania. Mężczyznę uznano by za szpiega i odesłano z powrotem albo po prostu – zabito.

Zanim Karen Blixen dotarła do Afryki, pierwsze globtroterki już w XVII wieku odpowiedziały na wezwanie świata i przemierzyły Himalaje na podobnych do hamaków siedziskach, zwanych dandy, Syberię pokonały saniami, przespacerowały się po Tybecie i Meksyku, zamoczyły stopy w morzach Oceanii, na Wezuwiusza zostały wniesione lektyką, wdrapały się na piramidy w Gizie, zajrzały do haremów w Arabii Saudyjskiej i... podglądały Ludwika XV z rodziną publicznie spożywającego kolację w Wersalu. Bohaterkami książki **Barbary Hodgson *Krynolinę zostaw w Kairze*** (tłum. I. Stąpor, **Twój Styl, 2004**) są damskie Ulisesy, które dały się porwać szaleństwu podróżowania i pobudzone ciekawością i wyobraźnią zapragnęły zdobyć wiedzę o świecie, która – jak pisała Mary Schelley w 1844 roku – „rozjaśnia i oczyszcza umysł z otepiających przesądów”. Ich bohaterstwo graniczyło niemal z szaleństwem. Wystawiając się na ryzyko porwań przez Kozaków czy arabskich rozbójników, ryzyko zarażenia się malarią, niedogodności w postaci pcheł, moskitów, skorpionów, a także ciężkie zimy Rosji, burze i upały Afryki, dokonały niemożliwego po to, aby później móc opisać swoje wrażenia w książkach, które stawały się bestsellerami owych czasów. Hodgson opisuje zatem nie tylko pierwsze podróżniczki, ale również pierwsze pisarki, dziennikarki i autorki naukowych artykułów, wśród których znalazły się między innymi Joanna Schopenhauer, matka słynnego filozofa, Adele Hommaire de Hell, która napisała najlepsze wówczas opracowanie geografii Krymu i Kaukazu, oraz Włoszka Carla Serena, która w XIX wieku z aparatem fotograficznym przemierzyła groźne tereny Kaukazu po to, aby zrobić zdjęcia do swojej książki.



Czy nie krępował je brak pieniędzy lub obowiązki żon czy matek? Kobiety, które opisuje Hodgson, często dysponowały sporymi dochodami pochodzącymi ze spadku lub z pisania o swoich podróżach. Wiele z nich dopiero po odchowaniu dzieci realizowało swoje marzenia. Inne podróżowały, ponieważ chciały wyzwolić się z nudy i monotonii. Bywały też inne powody podróży. Malarka Marianne North wędrowała, aby zapomnieć o śmierci swojego ukochanego, a Eliza Fay pojechała z mężem do Indii, żeby uchronić go od zguby, bez niej bowiem – w jej przekonaniu – nigdy nie dotarłby do Bengalu! Pierwsze podróżniczki kryolinę musiały zostawić w domu, a w zamian założyć spodnie, co więcej, pozwalać się podsadzać na muła czy wielbłąda, co niektóre z angielskich dam przyjmowały z oburzeniem. Zmuszone były również schować lustra, ponieważ ubrane we flanelowe żakiety, spódnice z szarego płótna, grubo tkane halki, skórzane getry i niewygodne buty dalekie były od idealnego wyglądu europejskich dam. Tym bardziej, że u pasa chowały rewolwery, które okazywały się konieczne, gdyż tubylcy zamieszkujący krainy, przez które podróżowały, daliby wiele choćby za guziki od ich płaszczy...

Anna Głęb

♦ Przemoc wydaje się powszednieć w dzisiejszym świecie. Łatwo przywiązać się do myśli, że świat dzieli się na ludzi złych i dobrych, sprawców i ofiary, a naszą rzeczą jest tak manewrować, aby uniknąć losu ofiary i zostać w miarę przyzwoitym człowiekiem. Jedno z najtrudniejszych zadań dla rodziców polega na wychowaniu własnego dziecka, które poddane jest sile oddziaływania mediów, a idąc do szkoły, natrafia na wzorce będące poza naszą kontrolą.

Dominique de Saint Mars i **Serge Bloch** napisali „miniporadnik” dla dzieci powyżej lat 7 i dla ich rodziców: *Przemoc – Nie!*, a wydawnictwo Muchomor (Warszawa 2005) wydało go w znakomitej serii poświęconej różnym formom agresji: rasizmowi, molestowaniu seksualnemu, poniżaniu. *Przemoc – Nie!* tłumaczy w przystępny sposób, jak zaradzić błędnemu kołu przemocy. Wielką siłą tej książki jest to, że nie narzuca się z przesłaniem, pozwala czerpać z doświadczeń czytelników – stanowi pretekst do rozmów. Francuscy autorzy nie dali gotowych rad, choć takich oczekuje wielu dorosłych w Polsce. Nie szukali doraźnych rozwiązań, ale próbowali namówić do rozmowy ze swoimi dziećmi rodziców, którzy nie chcą, aby nauczyły się one przemocy jako środka roz-



wiązywania problemów. Lubimy często dzielić przemoc na uzasadnioną – tę stosowaną w obronie własnej lub „dla dobra dziecka” – i nieuzasadnioną, gdy sami cierpimy z jej powodu. Książka motywuje do szerszego spojrzenia i zmiany podejścia. Zamiast narzekania proponuje postawę aktywną – świadome przeżywanie emocji, wyrażanie ich w bezpieczny sposób, rozwiązywanie konfliktów bez użycia siły. Pokazuje, że mamy wybór. Dzieci uczą się przez obserwację i naśladowanie to, co najprostsze. Przemoc jest prosta. Przy pomocy ilustracji oraz komentarzy w „miniporadniku” możemy pokazać iluzję tej „prostoty”, obnażyć grę pozorów, zanim utrwali się w nawykowym zachowaniu. *Przemoc – Nie!* uświadamia, iż od bycia ofiarą do zostania sprawcą nie jest wcale daleko. Tam, gdzie w relacjach dominuje bliskość i zaufanie, przemocy nie ma, ale nie można dziecka chronić przed problemami. W konfrontacji z nimi uczy się bowiem odpowiedzialności, odwagi mówienia „Nie”.

Dobrzy i źli istnieją tylko w bajkach, które cieszą się popularnością wśród małych dzieci. Nawet one wiedzą już jednak, że zło nie zawsze będzie ukarane, a dobrzy ludzie potrafią nas zaskoczyć swoim zachowaniem. Agresja jest wszędzie – w domu, w szkole, na podwórku, w komputerze, w telewizji, na ulicy i w gazetach. Czasem przybiera przerażające i monstrualne rozmiary, jak tragedia w Biesłanie, a czasem jest codzienną udręką, starannie ukrywaną tajemnicą. Najgorsze jest to, że przestrzeń wolna od przemocy kurczy się z roku na rok i manewry w celu obrony pokojowego *status quo* stają się coraz trudniejsze. Nas też ten problem dotyczy. Kary – inaczej niż w bajkach – nie są środkiem skutecznym. Zacznijmy od rozmowy – im później zaczniemy, tym będzie ona trudniejsza.

Małgorzata Bilka

Zespół

Wojciech Bönowicz, 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, Jacek Woźniakowski

Redakcja

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

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 ślebobdzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w III kwartale 2005 wynosi 32 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 III kwartał 2005 r. wynosi 64 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



Pochwała „Dwójki”, s. 10

Bartłomiej Dobroczyński: My, Polacy, tylko bardzo rzadko i z wielkim trudem potrafimy unieść czyjąś wielkość, sprawiedliwie uznać i docenić czyjeś zasługi, właściwie zrozumieć wartość wybitnych ludzi. „Dwójka” jest z pewnością naszym narodowym skarbem – i wcale nie uważam tych słów za przesadne. Bardzo nie chciałbym, żebyśmy się o tym przekonali, gdy jej już nie będzie.



Szamil Basajew – bicz boży na życzenie, s. 34

Wojciech Jagielski: Gdyby pisane mu było urodzić się w innym czasie, byłby dziś zapewne zamożnym kupcem, rzutkim graczem giełdowym, w każdym razie kimś bogatym, nietuzinkowym. Przyszedł jednak na świat w podbitej przez Rosję kaukaskiej Czeczenii, w ulubionej przez wojnę krainie wiecznych buntów. A czas, w którym przyszło mu żyć, epoka kruszenia totalitaryzmów i rewolucyjnego fermentu, sprawił, że losem Szamila Basajewa stało się być ściganym i wyklinanym banitą, jednym z najgroźniejszych terrorystów świata.



Nieznanzy Bóg Europy. Wykład wiedeński, s. 78

Tomáš Halík: Nieznajomość Boga nie wynika z Jego oddalenia, ale raczej przeciwnie: z Jego nadmiernej bliskości. Przecież najmniej znamy to, co jest nam najbliższe, najbardziej własne, najoczywistsze. Nikt z nas nie widział własnej twarzy: widzujemy tylko jej odbicie w lustrze. (...) Paweł mówi wyraźnie, że w ciągu życia poznajemy Boga tylko częściowo, „jakby w zwierciadle”, a dopiero po śmierci ujrzemy Go „twarzą w twarz”.



O książce Józefa Majewskiego, s. 131

Aleksander Gomola: Debaty i spory opisywane w *Teologii na rozdrożach* widziane z perspektywy polskiego katolicyzmu wyglądają na zjawiska z innego świata, ale jest to z pewnością bardziej powód do z troskania aniżeli zadufania w sobie. Brak, jak dotąd, poważnych dyskusji na temat miejsca i roli świeckich, statusu kobiet czy kultu maryjnego w polskim Kościele nie stanowi dowodu na to, że jesteśmy wolni od tych problemów. Jest raczej dowodem na to, że ich nie dostrzegamy lub udajemy, że ich nie ma.

We wrześniu: **Dokąd zmierza Rosja?**

