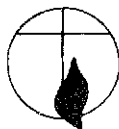


przegląd powszechny

4/776/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Miroslaw Paciuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wicrusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZĘCHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 49-02-71 w. 158
49-02-39
tel. administracji 49-02-71 w. 273
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1320 zł
półroczna 660 zł
kwartalna 330 zł
cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: Zakład Poligraficzny IW „Pax”,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 0340/Z-323, (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 25 I 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Peter Hans Kolvenbach SJ

Światowy wymiar Kościoła 9

Tekst przemówienia wygłoszonego przez P. H. Kolvenbacha, przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego, 12 sierpnia 1985 r., w kościele pod wezwaniem Świętych Apostołów w Kolonii, z okazji obchodzonego w tym mieście Tygodnia Kościołów Romańskich.

Zygmunt Perz SJ

Teologia wyzwolenia – ale jaka? 24

Krzysztof Kocel

Działalność społeczna i poglądy Henryka Dunanta (1828–1910) 37

Ks. Waldemar Chrostowski

O integralną lekturę Pisma Świętego 50

Jakie są przyczyny obaw związanych z lekturą niektórych tekstów Starego Testamentu?

Krzysztof Dybciak

Tak czytano Miłosza 63

Rzecz o międzynarodowej recepcji twórczości Czesława Miłosza.

Piotr Brożyna

Jakobini ducha 73

Wielka emigracja wobec Andrzeja Towiańskiego.

Andrzej Fabianowski

Leonarda Niedźwieckiego opinie o społecznych radykałach 86

Obraz Gromad Ludu Polskiego w Anglii w latach 1835–1837 oraz Komuny Paryskiej.

Władysław Dynak

O kulcie św. Huberta w Polsce 98

Ks. Wacław Oszejca

Czarne deski Władimira Sołouchina (poemat) 107

Kazimierz Dziewanowski

**Morze Martwe, podwójne dno tragedii
(dokończenie)** 112

Tragedia Ziemi Świętej ma podwójne, a nawet potrójne dno.
Nadal nie widać tam sprawiedliwego rozwiązania.

**Muzyka duchowa: Bach i teologia
(Bohdan Pocięj)** 123

**Katechumenat dzisiaj: Podstawowy kerygmat
apostolski (Miroslaw Paciuszkiewicz SJ)** 128

**Książki – J. Gaul: Zdrada księcia („Z. notatników i listów księcia
Piotra Wiaziemskiego”) 135**

**J. Kasprzyk: (Ks. J. Dembieński, „Radości mało, goryczy dużo.
Pamiętnik Pomorzanina z lat 1879–1920”) 138**

**P. Szewc: Szczęście istnienia (A. Świrszczyńska, „Cierpienie i
radość”) 140**

**S. Sterna-Wachowiak: Łaska bólu. O poczy religijnej Anny
Kamieńskiej (A. Kamieńska, „Dwie ciemności. Wybór poczy”) 143**

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce 149
mgm: Prasa o kulturze 151

**Teatr – T. Nyczek: W imię gilotyny (Teatr Nowy w Warszawie: „Dr
Guillotin”) 155**

Kino – A. Dziurdzikowski: „Nadzór” W. Saniewskiego 158

Table des matières

Peter Hans Kolvenbach SJ

Dimension mondiale de l'Eglise 9

Texte de l'allocution prononcée par P. H. Kolvenbach, supérieur général de la Société de Jésus, le 12 août 1985, dans l'église des Saints Apôtres à Cologne, à l'occasion de la Semaine des Eglises Romanes, célébrée en cette ville.

Zygmunt Perz SJ

Théologie de libération – mais laquelle? 24

Krzysztof Kocel

Activité sociale et les idées d'Henri Dunant (1828–1910) 37

Abbé Waldemar Chrostowski

Pour la lecture intégrale de l'Ecriture Sainte 50

Quelles sont les causes des craintes quant à la lecture de quelques textes de l'Ancien Testament?

Krzysztof Dybciak

Ainsi on lisait Miłosz 63

Sur la réception internationale de l'oeuvre littéraire de Czesław Miłosz.

Piotr Brożyna

Les jacobins de l'esprit 73

La grande émigration en face d'Andrzej Towiański.

Andrzej Fabianowski

Les opinions de Leonard Niedźwiecki au sujet des radicaux sociaux 86

L'image des Groupes du Peuple Polonais en Angleterre, 1835–1837, ainsi que celle de la Commune de Paris.

Władysław Dynak

A propos du culte de Saint Hubert en Pologne 98

Abbé Wacław Osajca

**Planches noires de Vladimir Soloukhine
(un poème)**

107

Kazimierz Dziewanowski

**La Mer Morte, double fond de la tragédie
(suite et fin)**

112

La tragédie de la Terre Sainte a un double, ou même un triple fond.
On n'y voit pas encore de solution juste.

**Musique spirituelle: Bach et théologie
(Bohdan Pociej)**

123

**Catéchuménat aujourd'hui: Fondamentale
kerigma apostolique**

(Miroslaw Paciuszkiewicz SJ)

128

Comptes rendus

135

Contents

Peter Hans Kolvenbach SJ

World-wide Dimension of the Church 9

Text of the speech delivered by P. H. Kolvenbach, general superior of the Society of Jesus, on August 12, 1985, in the church of the Saints Apostles in Köln, on the occasion of the Week of Roman Churches celebrated in this town.

Zygmunt Perz SJ

Theology of Liberation – but Which One? 24

Krzysztof Kocel

Henri Dunant's (1828–1910) Social Activity and Ideas 37

Father Waldemar Chrostowski

For the Integral Reading of the Holy Scripture 50

What are the causes of fears connected with reading some texts of the Old Testament?

Krzysztof Dybciak

So Was Read Miłosz 63

On the international reception of literary work by Czesław Miłosz.

Piotr Brożyna

Jacobins of the Spirit 73

The Great Emigration towards Andrzej Towiański.

Andrzej Fabianowski

Leonard Niedźwiecki's Opinions on Social Radicals 86

The picture of Groups of Polish People in England, 1835–1837, and that of the Paris Commune.

Władysław Dynak

About Saint Hubert's Worship in Poland 98

Father Wacław Oszajca

Vladimir Soloukhin's Black Planks (a poem) 107

Kazimierz Dziewanowski

**Dead Sea, Double Bottom of a Tragedy
(continuation and the end)** 112

The tragedy of the Holy Land has a double and even treble bottom.
One cannot yet see its right solution.

Spiritual Music: Bach and Theology
(Bohdan Pociąg) 123

Catechumenate Today: Fundamental Apostolic

Kerigma *(Mirosław Pacuszkiewicz SJ)* 128

Reviews 135

Peter Hans Kolvenbach SJ

Światowy wymiar Kościoła*

Drodzy Bracia i Siostry w Panu!

Chciałbym przede wszystkim podziękować Wam za danie mi sposobności do modlenia się tego wieczoru razem z Wami i przemawiania do Was.

„Światowy wymiar Kościoła” to temat, który ma być podjęty w tych dniach przygotowania do Waszych uroczystości.

Patrzenie na cały Kościół, świadomość katolicyzmu ma w tym mieście i w diecezji kolońskiej dobrą tradycję. Kolonia ogarnęła siecią chrześcijańskiej solidarności cały świat. Tej pomocy doświadczyli także jezuici, za co dziękuję tego wieczoru z całego serca.

Szczęśliwie się składa, że podejmujemy nasz temat w kościele nazwanym imieniem Apostołów, który to tytuł przypomina nam polecenie Apostołów, by dzielić troskę o wszystkie Kościoły, by być światłością wszystkich narodów.

Również architektoniczna specyfika i styl tego kościoła stanowią pomoc dla naszych rozważań. Ludzie epoki rzymskiej mieli niewielką wiedzę geograficzną o pozaeuropejskim świecie. Zнали jednak dobrze drugi biegun tego świata: przemoc złego człowieka, rzeczywisty wymiar zła. Aż za dobrze znali moce zła panujące nad światem. Ciężar tego doświadczenia sprawiał, że z wdzięcznością przyjmowali doświadczenie mocy Bożej przewyższającej świat i wprowadzającej pokój. I dlatego budowali swe kościoły jako „miasta Boże” darowane ludziom. W tym miejscu z wypełnioną światłem kopułą spotykały się niebiosa z ziemią, Boża moc i ład Jego kosmosu. To tu, przy sprawowa-

* Tekst przemówienia wygłoszonego przez P. H. Kolvenbacha SJ, przełożonego generalnego Towarzystwa Jezusowego, 12 sierpnia 1985 r. w kościele pod wezwaniem Świętych Apostołów w Kolonii, z okazji obchodzonego w tym mieście Tygodnia Kościołów Rzymskich.

niu Mszy św. zbawcza rzeczywistość Boża wkracza w rzeczywistość świata – który bez Boga jest chory i nie-swięty – by stąd i odtąd promieniować uświęcając wszystko.

Zanim jednak powstała ta budowla, budowano Kościół z żywych kamieni, oparty na fundamencie wiary Apostołów. Słowo „apostol” pierwotnie oznaczało wysłannika do najdalszych krańców, którego zadaniem było głosić wiarę w Zmartwychwstałego. Chrześcijańskie legendy opowiadają o przepowiadaniu Apostołów w najdalszych krajach.

Światowy wymiar Kościoła czasów apostoelskich nie stanowił rzeczywistości uchwytnej statystycznie, potwierdzanej liczbami. Kościół pierwszego stulecia zdawał sobie dobrze sprawę, że stanowi jedynie znikomą mniejszość ludności miejskiej. Był jednak równocześnie świadom swego uniwersalnego zadania, świadom, że jego posłannictwo skierowane jest do wszystkich ludzi.

Także w naszych czasach Kościół stanowi na świecie mniejszość. Jest nią dzisiaj, jutro będzie nią jeszcze bardziej. W Azji katolicy stanowią 2–3% ludności, w Afryce – 10%, w Ameryce Północnej – 24%. Najliczniejsi są w Ameryce Południowej – 90% i w Europie – 55%. Czy można mówić o Kościele świata, gdy ogarnia on zaledwie 17% ludności? Czy można mówić o Kościele świata, gdy – jak było na początku tego stulecia – 70% katolików żyje na Zachodzie, lub – jak będzie prawdopodobnie na początku następnego stulecia – 70% w obu częściach Ameryki?

A przecież same liczby nie mówią wszystkiego. Kościół katolicki nie rozwija się tak szybko jak dawniej. Inne religie, jak islam, rosną. Liczba ludności krajów zdominowanych przez nie wzrasta. W przeciwieństwie do nich Europa przechodzi fazę depopulacji. Mnożą się u nas poza tym wszelkiego rodzaju niewiary i przesady, próby tworzenia różnych grup i odłamów, rozprzestrzeniają się sekty. Aby obraz był pełny, należy również wskazać na wyraźne osłabienie misyjnej gorliwości w Kościele. Jak więc możemy jeszcze mówić o zbliżaniu się Królestwa Bożego? Czy nie przeżywamy raczej jego przemijania? Gdzie podział się „światowy wymiar” Kościoła?

A przecież słyszymy także dzisiaj, w tym kościele pod wezwaniem Apostołów, zakończenie Ewangelii Mateusza:

Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Czytając ten tekst, zgodnie z tradycją akcentujemy zwykle słowo posłania: *Idźcie...* Pobrzmiewa w nim żądanie skierowane do Abrahama, naszego ojca w wierze, by wyruszyć w drogę, opuścić ojczyznę, własne „ja”, oprzeć się jedynie na wierze, pójść tam, dokąd prowadzi wołanie Pana. To polecenie zmartwychwstałego Pana słyszą ludzie także dzisiaj, słyszą je zawsze.

Kościół – którego Duch prowadzi do wszelkiej prawdy – zwracał dotąd mniej uwagi na coś innego, a mianowicie na powiązanie tego rozsyłającego nakazu ze słowami Zmartwychwstałego: *Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. DLATEGO idźcie...* Pan życia jest już życiem każdego człowieka przychodzącego na świat. Samo istnienie człowieka na świecie jest wynikiem Jego woli. *Pośród was jest Ktoś, kogo wy nie znacie.* Mateusz w tajemniczy sposób opiera rozsyłające polecenie nie na nicobecności Chrystusa, lecz na Jego wszechmocnej obecności.

Dowiadujemy się z tego przekazu, jak Kościół czasów apostoelskich doświadczał swego światowego wymiaru i jak się go uczył. W pierwszym rozdziale Dziejów Apostoelskich mamy do czynienia z Kościołem, który stanowi grupę ludzi składającą się wyłącznie z Żydów trzymających się judaizmu i nie kwestionujących tego ani w modlitwach, ani w zachowywanych zwyczajach. Te „gliniane naczynia” zawierają jednak skarb, którego nie ukrywają, o którym nie mogą milczeć: Jezus z Nazaretu jest Panem. Posługując się słowami i gestami Starego Przymierza Apostołowie święcą w Jerozolimie Nowe Przymierze jako wypełnienie Prawa i Proroków. Przymierze, któremu życie i imię daje zmartwychwstały Jezus. Podobnie jak On prawie nie przekraczał granic kraju, również Apostołowie nie myślą o strategiach zdobywania świata. Nie widać, by pałali jakąś spontaniczną gorliwością misyjną.

Ale główną postacią historii Apostołów nie są oni sami. Jest nią Duch Chrystusa, Duch Pana. Kościół ma swój światowy wymiar, ponieważ od dnia Pięćdziesiątnicy Duch, który pochodzi od Ojca, nieustannie ożywia go, aby Chrystus mógł osiągnąć swą pełnię i stać się wszystkim we wszystkich. Duch sprawia, że wspólnota staje się zaczynem

ludzkości, w której Chrystus posiada już całą władzę nad życiem.

Katolickości Kościoła czasów apostoelskich, jego uniwersalnego wymiaru nie mierzy się zatem przebytymi kilometrami czy też liczbą nowo nawróconych mężczyzn i kobiet. Jej miarą jest otwartość na Ducha, gotowość przyjęcia mieszkańców Mezopotamii (Iran i Irak), Kreteńczyków i Arabów, mieszkańców Egiptu i Libii, Żydów i Rzymian oraz mieszkańców Kapadocji (Turcja), którzy słyszą Apostołów głoszących wielkie dzieła Boże. Poprzez całe Dzieje Apostołów Duch pozwala odkrywać, że Chrystus jest światłem każdego człowieka. Wielkość Apostołów polega właśnie na egzystencjalnym przyjęciu tego odkrycia. Wiemy, jak bardzo musieli oni przełamywać własne opory: tylko działanie Ducha tłumaczy ich odwagę otwarcia wspólnoty poprzez przyjęcie pogan. Piotr doświadcza tego przy spotkaniu z Korneliuszem; wszyscy przeżywają to podczas Soboru Jerozolimskiego, gdy Duch zmusza ich do przekraczania granic, burzenia barier odmowy, samozadwoleń i nietolerancji. Barier, które ludzie wzniesli w swoich sercach i które przeszkadzają w spotkaniu brata, w rzeczywistym dokonaniu się Zesłania Ducha Świętego, w narodzeniu się Kościoła wszystkich ludzi *ku chwale Boga Ojca*. To przecież sam Pan powiedział: *Podnieście oczy i popatrzcie na pola, jak bieleją na żniwo... Jeden sieje, a drugi zbiera. Ja was wysłałem żąć to, nad czym wyście się nie natrudzili* (J 4,35–38). W ten sposób przygnębiający obraz Kościoła mniejszości jawi się w innej perspektywie: Chrystus dokonał już siewu za wszystkich. Podnieście oczy: Duch pokazuje nam pola bielejące na żniwo, na które jesteśmy dzisiaj wezwani.

Fakt, że mówi się dzisiaj z takim zachwytem o wartościach religii niechrześcijańskich i różnych kultur, stanowi dla wielu problem. Nazbyt optymistyczna lektura dokumentów soborowych, uważająca zbawienie *wszystkich ludzi dobrej woli* za osiągnięte, może z pewnością wywołać zamieszanie. Jeśli pewna teologia widzi Pana już teraz obecnego w historii ludzkości, zdaje się tym samym odbierać wszelki sens misyjnym przedsięwzięciom. Dlaczego bowiem ludzkie wartości powinny zostać przemienione w chrześcijańskie?

Jeśli tak czy inaczej wszyscy żyjemy już w Chrystusie, w Nim poruszamy się i jesteśmy, cóż wnosi jeszcze formalne wspomnienie Jezusa? Dlaczego ma wyraźnie przyjąć tajemnicę ktoś, kto sam jest już wewnętrznie pełen tajemnicy? Dlaczego trzeba chcieć przekroczyć różnicę między braterskim posiłkiem a Eucharystią sprawowaną *na Jego pamiątkę*?

Wzmiankowane wątpliwości kryją w sobie fałszywe rozumienie uniwersalnego wymiaru Kościoła. Paweł zetknął się z tą trudnością już w Atenach. Również Ateńczycy gotowi byli przyjąć taki „Kościół świata”: Kościół powszechnej życzliwości, solidarności, braterstwa, pokoju i dobroci. Paweł musiał jednak przepowiadać Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, którego Bóg *wskrzesił z martwych*. Został więc wyśmiany. Niewielu wówczas uwierzyło. Nawet jeśli różnica między „mądrością” religii i „mądrością” chrześcijaństwa byłaby jedynie niewielka, ten kto dziękuje Bogu za wielkość tego daru, musi uważać, by nie przecenić zdolności człowieka. Obok uniwersalnego wymiaru ludzkiej mądrości i życzliwości istnieje bowiem równie uniwersalny wymiar naszej ludzkiej niemocy. Chrześcijanie i niechrześcijanie, jesteśmy solidarni w tym właśnie, że potrzebujemy nawrócenia, nieustannego nawracania się, które wyrwałoby nas z egoizmu, zarozumiałości, z naszej winy. Konieczna jest decyzja, by móc stać się takim, jakim Bóg nas chce. Decyzja co do Jezusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, „tak” powiedziane określonej osobie, określönemu wydarzeniu w historii ludzkości, określönemu tu i teraz, wykluczającemu inne możliwości.

Czy jednak – akcentując tę wyłączość i zdając się na Jezusa, który żył w określönym miejscu, czasie i środowisku kulturowym – nie ograniczamy tym samym możliwości naszego Kościoła? Czy nie zaprzeczamy właśnie w ten sposób jego światowemu wymiarowi? Wszystkie sprawy zostają w Credo skupione w jednym punkcie – śmierci w Jerozolimie; na jednej osobie – Jezusie; na jednym historycznym wydarzeniu – zmartwychwstałym Panu; w jednej tajemnicy – Bóg stał się człowiekiem. Czy nie oznacza to zacieśniania niezliczonych możliwości tego co ludzkie do jednej jedynej, nader zresztą wąskiej więzi religijnej, która na dodatek jest

jeszcze kulturowo i geograficznie tak całkowicie zdeterminowana? Czy naprawdę wszystkie narody muszą przejść przez tę ciasną bramę? Czy niemożliwa jest inkulturacja i otwarcie na bogactwa innych religii?

Apostołowie nie wahają się przepowiadać całej prawdy o Jezusie, Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, i to – jako absolutnej nowości. Paradoksalnie, właśnie ta prawda jedna i zespala wszystko, nawet prawdy, które wydają nam się przeciwstawne. Tej absolutnej nowości Jezusa, która wyraża wszystkie prawdy dla wszystkich ludzi (co właśnie jest znakiem jej światowego wymiaru), nie stanowi ani samo przykazanie miłości Boga, ani samo przykazanie miłości bliźniego czy też jedno stojące obok drugiego. Jest nią dopiero fakt, że jedno przykazanie zawiera się w drugim i że jedno realizuje się poprzez drugie. Absolutna nowość Chrystusa to ani samo niebo, ani sama ziemia (jak przedstawiają to różne kultury i ideologie), lecz nowe niebo i ziemia, jedno zstępujące do drugiego i przyjmowane przez drugie. W absolutnej nowości naszego Pana nie ma dwóch oddzielnych rzeczywistości: Boga i człowieka, prawdy o Bogu i innej prawdy o człowieku. Każde z nich realizuje się i wyraża poprzez drugą. Absolutna nowość Boga-Człowieka nie polega na takim wyniesieniu ludzkiej egzystencji, by uniknęła śmierci, ani też nie stanowi jej piękno i szlachetność ludzkiego życia. Jest nią nowy człowiek, który poprzez śmierć przechodzi do życia i który umiera, by żyć.

Dzieje się tak, ponieważ Bóg wszedł w ten świat; Stwórca stał się stworzeniem; Bóg ma udział w człowieczeństwie, by umożliwić nam uczestnictwo w swoim bóstwie. Ale tylko wówczas, gdy przyjmuję Jego przyjście w Jezusie, przyjście w określonym czasie i miejscu, przyjmuję również Jego przyjście w wymiarze świata.

Trzeba koniecznie podkreślić, że absolutna nowość, która dana jest wraz z przyjściem Boga, wcale nie oznacza skazania na milczenie tego wszystkiego, co było poza i co było dotąd. Głoszenie tej dobrej nowiny nie utrudnia i nie niszczy dialogu między ludzkimi wartościami, kulturami i religiami, lecz go pobudza i czyni głębszym. Dobra nowina o tym co absolutnie nowe w Chrystusie nie narzuca się człowiekowi bez uwzględnienia ludzkich wartości, kultur

i religijnych tęsknot wszystkich ludzi. Stając się człowiekiem, Bóg przyjmuje i podnosi to co prawdziwie ludzkie. Już Apostołowie – pod działaniem Ducha Świętego – przejęli od Żydów i Greków zwyczaje i wyrażenia, formy życia i myślenia, by móc przepowiadać Chrystusa człowiekowi. Tak musi się dziać i będzie się działo zawsze na nowo, by przepowiadać Chrystusa jeszcze bardziej po katolicku, ogarniając wszystko. Zanim Chrystusowa prawda znajdzie swój wyraz w Ewangeliu, musi posłużyć się jakimś językiem, jednym spośród wielu. Nie może jednak zostać zamknięta w systemie pojęciowym jakiejś kultury czy w formach pewnej religijności.

Światowy wymiar ma więc Kościół wtedy, gdy otwiera się całkowicie na pełnię Bożej miłości w Chrystusie Jezusie. Co więcej, światowy wymiar Kościoła oznacza właśnie, że bogaty tą pełnią zwraca się on do człowieka, do wszystkich ludzi, aby w sposób bardziej dla nich odpowiedni, a więc pełniejszy, tzn. bardziej katolicki, przybliżyć im dobrą nowinę o Bogu z nami, ludźmi, w Jezusie Chrystusie. Czyniąc tak Kościół nie narzuca ludziom siebie, lecz postępuje w duchu służby na rzecz odnowy świata, na rzecz cywilizacji miłości i budowy nowej społeczności ludzkiej, opartej na nowym przykazaniu danym nam przez Pana. Taki sens mają właśnie słowa Konstytucji duszpasterskiej „*Gaudium et spes*” II Soboru Watykańskiego: Kościół kroczy razem z człowiekiem, dzieli los tego świata. Katolickość Kościoła oznacza gotowość uniwersalnej służby człowiekowi, gotowość przyjęcia i przekazywania dalej tego nieporównywalnego skarbu, nawet jeśli znajduje się on w „glinianych naczyniach”.

W minionych stuleciach Kościół z dużym niepokojem przeżywał obowiązek służby wszystkim ludziom. Obawiał się wiecznej zguby tych wszystkich, którzy nie przyznawali się jasno do wiary w Jezusa Chrystusa i Jego Kościół. Głęboko o tym przekonany Franciszek Ksawery – wspaniały przykład misjonarskiego zaangażowania – wysnuwał praktyczne konsekwencje pisząc do Europy: *Liczba tych, którzy tu, gdzie jestem, nawracają się na wiarę Chrystusową, jest tak wielka, że moje ręce zmęczone są często udzielanymi chrztami i nie mogę już mówić, bo powtarzałem tak wiele razy Credo...*

w ich rodzimym języku... W ten sposób chciał Franciszek Ksawery dotrzeć do europejskich uniwersytetów i do tych, którzy myśleli bardziej o nauce niż o Królestwie Bożym, krzycząc na cały głos: *O, jak wiele dusz z waszej winy traci niebo i pogrąża się w otchłań piekła*. Taki zapał misyjny tamtych stuleci stoi u początków znanych nam dzisiaj młodych Kościołów Azji i Afryki.

W przyjętym od czasu II Soboru Watykańskiego sposobie mówienia nie akcentuje się już niebezpieczeństwa wiecznego potępienia *ludzi dobrej woli*. Wielu wywnioskowało stąd, że sprawa misji straciła na aktualności. Zapał przepowiadania narodom słowa Bożego zmalał lub zniknął wyłączną realizację w postaci pomocy Trzeciemu Światu w sytuacjach głodu, nędzy i ucisku. Łatwo wykreślić z naszych kazań słowo „piekło”. Nie zapomnieliśmy go jednak gazety i telewizja, bo ludzie czynią niekiedy piekło z ziemi. Mówiąc o niebie i o piekle Ewangelia uświadamia znaczenie naszych decyzji, naszych „tak” i „nie”. Piekło mówi nam, że chodzi tu o decyzję na życie i śmierć, o to, by podjąć ostateczną decyzję w duchu odpowiedzialności za siebie samego. Tę odpowiedzialność ponoszą także za bliźniego i to w stopniu zobowiązującym mnie do oddania za niego życia. Z tego punktu widzenia nie nas nie różni od Franciszka Ksawerego i jego postawy. Zamiast rozumieć i wyjaśniać soborową deklarację o wolności religijnej – posługując się naiwnym optymizmem, który prowadzić może jedynie do indyferentyzmu – powinniśmy odczytać tam osobistą i międzyлюдzką odpowiedzialność, o której – w duchu wierności Kościołowi czasów apostoelskich – przypomina nam II Sobór Watykański. Zrozumiałe, że ta odpowiedzialność ma swój wymiar gospodarczy i finansowy. Nowy porządek postulowany przez Ewangelię nie zawiera określonej propozycji ekonomiczno-politycznej. Jeżeli jednak potraktuje się na serio wymaganie, by w Chrystusowy porządek *człowiek wprowadził całe swoje istnienie wraz ze wszystkim, co posiada*, wymagać to będzie przewartościowania ludzkich propozycji. Jeśli bowiem jest jasne, że dany system gospodarczy, polityka społeczna czy rodzaj stosunków międzyлюдzkich stają się nie do zniesienia, musimy zająć wobec nich stanowisko nie dlatego, że chcemy narzucić inne teorie czy

rozwiązania, lecz jako wymóg naszego nawrócenia. W tym duchu chciałbym skierować uwagę na stosunki Północ-Południe, ponieważ ze wspomnianego punktu widzenia poważnie zagrożony jest tu światowy wymiar Kościoła. Kościół, a wraz z nim każdy chrześcijanin, staje tu bowiem wobec niebezpieczeństwa utraty własnej tożsamości.

Kościół Południa, czyli tzw. Trzeciego i Czwartego Świata, stawia dziś ważne pytanie Kościołowi Północy, Pierwszego Świata, czyli krajów Europy i Ameryki Północnej. W Kościele ubogich, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, ludzie wierzący odkryli bowiem na nowo posłannictwo swej wiary. Rodzi się tam chrześcijaństwo pełne życia, bowiem Kościół – zgodnie z wolą Papieża – dokonał *wyboru na rzecz ubogich*. Jakie stanowisko zajmują Kościoły Europy wobec tego wyboru dokonanego przez siostrzane Kościoły Trzeciego i Czwartego Świata? Czy nie są wzywane, by dokonać go również? Kościoły, które go dokonały i na swój sposób realizują, nie powiedzą nam, co ma oznaczać w Europie ten wybór na rzecz ubogich ani w jaki sposób należy go wcielać w życie i urzeczywistniać. Musi on mieć jednak i dla nas jakieś znaczenie, skoro Kościół ma swój światowy wymiar.

Tak rodzi się nowe pytanie: jak to możliwe, że w Europie i Ameryce Północnej żyje tylu chrześcijan, a na południowej stronie globu ziemskiego jest tak prężające wiele potrzeb, nędzy i cierpienia, które wcale nie maleją? Bez względu na to, czy prawdziwa jest teoria zależności, w myśl której ekonomiczne decyzje Północy określają gospodarkę Południa, a Północ bogaci się kosztem Południa, świat stanowi coraz bardziej swoistą całość i na Północy zapadają rozstrzygnięcia, które decydują o wroście lub zaniku życiowych możliwości całych krajów i kontynentów. Dlaczego więc tylu chrześcijan z bogatych obszarów nie może niczego zmienić w położeniu ubogiej części świata? Czyżby tak wielu chrześcijan Północy nie posiadało żadnego wpływu? A może chrześcijanie w Europie nie dostrzegają związku odpowiedzialności między własnym chrześcijaństwem a tymi obszarami życia, poprzez które uwikłani są w sprawy polityki, gospodarki, społeczeństwa i na które wywierają przecież wpływ? A gdyby nawet było tak: chrześcijanie północnej półkuli są, niestety, bezsilni wobec potęg rządzących

naszym światem i naprawę nie mogą ulżyć niedoli południowej półkuli; dlaczego jednak chrześcijanie Południa nie znajdują u swoich braci z Północy przynajmniej przykładu, jak radzić sobie z tą potężną, często okrutną i niszczycielską cywilizacją techniczną, w jaki sposób – po ludzku i po chrześcijańsku – przeciwstawiać się siłom przenikającym z Północy na Południe i opanowującym wszystko coraz głębiej? Może jednak chrześcijanie Północy zgadzają się po prostu z tym wszystkim? Znają przecież te siły od dawna. Czy nie odkryli w tym nigdy czegoś przeciwnego Bogu, niełudzkiego? A jak na to zareagowali?

Takie są mniej więcej pytania Południa w kościelnym dialogu Północ-Południe. Jakie są odpowiedzi Północy? Nie otrzymamy ich z zewnątrz. Nie przyjdą także „z góry”, lecz muszą wypłynąć z wnętrza, z centrum. Odpowiedzi, które stanowią rzeczywistą pomoc, będą dojrzewały tylko wtedy, gdy zachodnioeuropejskie Kościoły przyjmą pytania Południa jako skierowane do siebie i gdy niepokój wzbudzony przez te pytania zaowocuje pierwszymi krokami. Dzisiejszego wieczoru możemy wskazać jedynie na zasadniczą problematykę i zaznaczyć kierunek, w którym powinno zmierzać nawrócenie i pierwsze kroki nowego porządku.

Najpierw podstawowy problem. Doświadczana stale na nowo bezbronność wiary wobec ekonomicznego systemu naszego świata, który w jednym miejscu wytwarza ogromne bogactwa a w innym nędzę, wiąże się oczywiście z ukształtowaniem się takiej formy społeczeństwa, w której wiara straciła swoje znaczenie dla polityki, gospodarki i wielu innych dziedzin życia. Kształt naszego społeczeństwa zachowuje, rzecz jasna, pewien religijny obszar, ale jest on – podobnie jak inne dziedziny – przeznaczony dla określonych spraw, ma określone zadania do spełnienia czy potrzeby do zaspokojenia i na tym koniec. Religijność ogranicza się zwykle do nadzwyczajnych lub kryzysowych wydarzeń życiowych, jak narodziny, ślub, choroba, śmierć czy do rosnącego obszaru czasu wolnego i jego kształtu. Wewnętrzna logika innych dziedzin życia społecznego nie dopuszcza do głosu Kościoła czy wiary. Jak długo Kościół trzyma się z daleka od tych form życia społecznego, jest pożądanym

i szanowany, ale wiara i religia nie mają znaczenia poza sprawami przydzielonymi im przez społeczeństwo.

Większość chrześcijan odczuwa potrzebę Kościoła i kocha go. Ogranicza go jednak tylko do dziedziny religijnej. Nie dostrzega, że wiara – by być katolicka – powinna przenikać i przekształcać całą ludzką egzystencję, łącznie z wymiarem społecznym.

W starożytności i średniowieczu istniała daleko idąca zbieżność religii i życia społecznego. W pewnym siebie i rosnącym w siłę islamie religia kształtuje także dzisiaj wszystkie wymiary rzeczywistości społecznej. Podobnie jest w systemach totalitarnych naszych czasów, z tym tylko że przenikająca tu wszystko ideologia stanowi perwersyjną namiastkę prawdziwej religii.

Podjęcie tych zadań nie oznacza wcale występowania na rzecz ponownego wprowadzenia Kościoła, religii i wiary we wspomniane formy życia społecznego. Wiara chrześcijańska potrzebuje społecznego wymiaru, by rzeczywiście być Kościołem świata. Nie może jednak stać się „religią państwową”, w jakiegokolwiek formie miałyby to miejsce. Wiarygodność i siła chrześcijaństwa rosną lub maleją w zależności od wewnętrznej dobrowolności i autonomii wobec zewnętrznych nacisków. Nasuwa to pytanie o istnienie jakiegoś rozwiązania względem sytuacji, w której chrześcijanie musieliby lawirować pomiędzy Scyllą „religii państwowej” a Charybdą takiego kształtu społeczeństwa, w którym Kościół ma coś do powiedzenia jedynie w dziedzinie religijnej. Czy mamy tu jakiś wybór? W jakim kierunku trzeba szukać odpowiedzi?

Chrześcijanie powinni – w ramach istniejącego pluralistycznego społeczeństwa – rozwijać takie formy życia społecznego, które spełniać będą nie tylko określone funkcje społeczne, jak np. zaspokojenie tzw. potrzeb religijnych, lecz pozwolą, by wiara przenikała także inne dziedziny społeczne, jak polityka, ekonomia, wychowanie i woiny czas. Doświadczenia ostatnich lat pokazują, w jaki sposób ten nowy początek życia naszej wiary może zostać zrealizowany: rozpoczynając od podstaw – od małych grup. Trzeba ludzi, którzy odważą się żyć wiarą inaczej niż wielu. Tak działo się zawsze w Kościele. *Wspólnotę wierzących ożywia!*

jeden duch i jedno serce. Nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne (Dz 4,32). Pomyślmy tylko o wielkich założycielach zakonów i o wywoływanych przez nich ruchach odnowy Kościoła. Początki zawsze są skromne; z upływem czasu musi się okazać, czy przykład jest pociągający. Chodzi o to, by zacząć od centrum Kościoła, od samych wierzących.

Zrozumiałe jest zatem, że biskupi i teologowie Trzeciego Świata – wzywając Kościół Północy do refleksji nad zadaniem, jakie ma do spełnienia we współczesnym świecie – zwracają często uwagę na dziesiątki tysięcy grup i wspólnot wyrosłych w ich krajach.

W Ameryce Łacińskiej te grupy i wspólnoty są niewielkie. Każdy więc osobiście zna innych, co umożliwia rozwijanie prawdziwie ludzkich kontaktów. Dalszą ich charakterystykę stanowi fakt, że ludzie świeccy nie tworzą w nich oddzielnej grupy, której inna grupa – kler – zapewniałaby religijną posługę i pieczę. Każdy jest aktywny zgodnie ze swoimi uzdolnieniami. Decydujący dla naszych rozważań jest jednak trzeci element charakterystyczny, który pojawia się zwykle niejako automatycznie przy dwóch pierwszych. Myślenie i działanie, modlitwa i praca nie ograniczają się w tych zespołach jedynie do tego, co nazywamy „potrzebami religijnymi”, lecz ogarniają inne wymiary ludzkiego współżycia. Żywa wiara przekreśla izolowanie społecznych obszarów, by je na nowo współkształtować. Rodzi się tu zatem właśnie to, co uznaliśmy za wymóg naszej sytuacji.

Nie dziwi zatem fakt, że biskupi i teologowie Trzeciego Świata pytają wielokrotnie, dlaczego jest tak mało ruchów wspólnotowych, które byłyby ukształtowane po europejsku, bez naśladowania innych. Faktycznie, jest to decydujące pytanie. To nasze podstawowe pytanie sformułowane już bardzo konkretnie. Czy nie jest możliwe i konieczne, by powstał także w Europie Zachodniej szeroki ruch wspólnot i grup, który doprowadziłby do tego, że obszary ludzkiej egzystencji wydarte wierze zostałyby ponownie zintegrowane w życiu człowieka wierzącego?

Kościół – jako całość i w poszczególnych swych częściach – jest *ecclesia semper reformanda*, pilnie potrzebuje nawrócenia Europy i jej odnowionej obecności, która może być

owocem jedynie tego nawrócenia. Wiele Kościołów lokalnych i chrześcijan Trzeciego Świata oczekuje na to, że katolicy Europy zaangażują się ponownie w tę sprawę. Jak długo chrześcijaństwo będzie usiłowało współkształtować społeczne obszary (łącznie z ekonomią) jedynie w krajach ubogich, gdzie masy pozostają w nędzy; jak długo chrześcijanie krajów bogatych będą odmawiać podjęcia tego zadania – tak długo pozostanie ono niewiarygodne w opinii świata. Kościół ubogich w Trzecim Świecie także z tego powodu jest zdany na analogiczne świadectwo „Kościoła bogatych”.

Wiele zależy od tego, czy bogate Kościoły złożą to świadectwo motywowane wyłącznie pobudkami wiary, a nie ewentualną potrzebą. W przeciwnym przypadku otwarte pozostanie pytanie, czy ludzie żyjący w Kościołach Trzeciego Świata nie zrezygnują z wymagań wiary i z chęci ich realizacji, gdy zaczną się im lepiej powodzić. Nie wiadomo bowiem, czy teraz żyją tak i działają z motywów wiary, czy też z racji czysto ekonomicznych lub politycznych. Na dłuższą metę istnieje tylko jeden argument wobec takiego podejścia: chrześcijanie w Pierwszym Świecie, gdzie gromadzi się całe bogactwo, muszą czynić to samo co chrześcijanie ubogich kontynentów, w ten sam sposób realizując swoją przynależność do Kościoła świata.

W ten właśnie sposób Kościoły Północy, a więc i Kościół niemiecki, dokonałyby prawdziwego wyboru na rzecz ubogich. Mogłyby z dumą popatrzeć na to, czego dokonały nie dzięki własnej inicjatywie, ale pod wpływem pytań rodzących się w biednych i cierpiących niedostatek rejonach świata, pod wpływem wezwania do nawrócenia, jakie wypowiadają ci, którym niosły kiedyś słowo Dobrej Nowiny. W świecie Ewangelii nie jest to nigdy przyczyną wstydu, ale powodem radości. Okazuje się bowiem, że nasze działanie rodzi się z Bożej łaski, nie zaś z własnego pomysłu czy wysiłku.

Droscy Bracia i Siostry w Panu! Świat staje się coraz mniejszy. W stopniu niespotykanym dotychczas wielkie religie natrafiają na te same problemy: wiara i tradycja, wiara i polityka, wieczne zbawienie czy doczesne wyzwolenie. Wszystkie religie bez wyjątku muszą wystąpić przeciw

rosnącemu ateizmowi, przeciw upowszechniającemu się odczuciu, że człowiek poradzi sobie dobrze bez religii. W całym świecie dominują wymagania ekonomiczne, rośnie urbanizacja, rozszerza się myślenie techniczne. Kryzys, przez który przechodzi Kościół katolicki, jest – przynajmniej w części – fragmentem ogólnego wstrząsu, który przeżywają wszystkie religie. Tego kryzysu nie wywołał II Sobór Watykański. Łaska Soboru w cudowny niemal sposób przygotowała Kościół do tego, by swoje powołanie jako Kościoła świata realizował służbą na rzecz rodzącego się uniwersalizmu, w którym ani współczesne kultury czy cywilizacje, ani ideologie czy religie nie pozostaną tym, czym są dzisiaj lub były przed kilku laty.

Podobnie jak Apostołowie przed dwoma tysiącami lat musimy i my dzisiaj kształtować oblicze Kościoła jutra. Nikt nie potrafi zarysować go już teraz. Ale jakkolwiek drogę obiorą religie i ideologie, zmuszone będą pogłębiać swoją wiarę i swoje przekonania, a przez to – mamy nadzieję – przekraczać siebie, spotykać się i próbować we wspólnym działaniu rozwiązać problemy świata.

W Kościele – który zawsze pozostaje Kościołem Apostołów – Duch Pana, Duch Zielonych Świąt prowadzi nas do wszystkich narodów. Także w naszych czasach, jak temu dobitnie dał wyraz Ojciec Święty w encyklice ku czci świętych Cyryla i Metodego, Duch przynagla do spotkania, do dialogu, do jedności tego, co my, grzesznicy, stale jeszcze rozdzielamy.

Niezależnie od szlaku, którym zdążają ludzie, na drodze do spotkania i w miejscu spotkania znajduje się kamień, którego nie można obejść. Dla jednych będzie on kamieniem próby, dla innych kamieniem obrazu, dla wszystkich kamieniem węgielnym. To Jezus Chrystus, Jego Duch żyje w Kościele i dzięki Niemu Kościół mieć będzie więcej uniwersalizmu w służbie całej ludzkości, będzie bardziej katolicki – *bo gdy na krzyżu zostanie podwyższony, wszystkich do siebie pociągnę.*

Pomódlmy się słowami Ojca Świętego zawartymi w jego ostatniej encyklice:

Ojcze niebieski, tę przyszłość, jaka po ludzku zdaje się być pełna zagrożeń i niepewności, składamy z ufnością w Twoje

ręce, przyzywając wstawiennictwa Matki Syna Twojego i Matki Kościoła, a także Twoich Apostołów Piotra i Pawła oraz świętych Benedykta, Cyryla i Metodego, Augustyna, Bonifacego i wszystkich świętych zwiastunów Ewangelii w Europie, którzy silni wiarą, nadzieją i miłością głosili naszym ojcom Twoje zbawienie i pokój, a trudem duchowego posiewu dali początek budowaniu cywilizacji miłości, nowego ładu opartego na Twoim świętym prawie i na Twojej łasce, która u kresu dziejów ożywi wszystko i wszystkich w niebieskiej Jerozolimie. Amen.



Zygmunt Perz SJ

Teologia wyzwolenia – ale jaka?

Ucięły już nieco kontrowersje w związku z opublikowaniem instrukcji na temat teologii wyzwolenia¹. Opadły emocje. Nie znaczy to jednak, że problem zdezaktualizował się. 8 grudnia 1985 r. minęło dziesięć lat od ogłoszenia przez Pawła VI adhortacji o ewangelizacji w świecie współczesnym². Było to niejako pokłosie prac dwóch Synodów Biskupów – w roku 1971 o sprawiedliwości oraz w 1974 na temat ewangelizacji. Obradowały one w kontekście narastającego zainteresowania teologią wyzwolenia, która narodziła się w Ameryce Południowej w latach sześćdziesiątych.

Temat wyzwolenia stał się niejako oficjalną własnością Kościoła w roku 1969 w wyniku II Konferencji Episkopatów Ameryki Południowej (CFLAM) w Medellin. Konferencja opowiedziała się zdecydowanie w sprawie zaangażowania po stronie ubogich i uciemnionych w trosce o ich wyzwolenie. Ta opcja przyczyniła się do zmobilizowania działań na rzecz wyzwolenia w ramach ruchu pastoralnego rozwijającego się w Ameryce Południowej oraz niewątpliwie pobudziła refleksję teologiczną jako teoretyczne zaplecze ruchu – pod nazwą teologii wyzwolenia. Odbiło się to szerokim echem nie tylko w Kościele, zainteresowało opinię światową.

Znaczenie adhortacji apostolskiej o ewangelizacji polega na tym, że zagadnienie wyzwolenia odnosi ona do Kościoła powszechnego i traktuje je jako element składowy ewangelizacji we współczesnym świecie. W trzeciej części tego dokumentu Paweł VI omawia problematykę treści ewangelizacji. Po syntetycznym przedstawieniu głównego zadania ewangelizacji, którym jest głoszenie wiecznego zbawienia człowieka w Jezusie Chrystusie, Papież przechodzi do interesującej nas obecnie sprawy ziemskiego wymiaru życia ludzkiego: *Wszakże ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem*

człowieka. Dlatego ewangelizacja pociąga za sobą potrzebę przepowiadania jasnego, dostosowanego do różnych warunków życia (...) przepowiadania wreszcie wyzwolenia, co w naszych czasach jest szczególnie ważne i pilne. Wiadomo, co na ostatnim Synodzie mówiło w tej sprawie wielu biskupów ze wszystkich stron świata, a zwłaszcza biskupi z tzw. Trzeciego Świata, z wyjątkiem i akcentem pastoralnym, w którym brzmiał głos tysięcy dzieci Kościoła. Narody te, jak wszyscy wiemy, z całych sił starają się i usiłują przezwyciężyć to wszystko, co spycha je do pozostawiania na marginesie życia: głód, ustawiczne choroby zakaźne, analfabetyzm, nędza, niesprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, a najbardziej w stosunkach handlowych, stan neokolonializmu gospodarczego i doktrynalnego, który niekiedy jest tak okrutny jak dawny kolonializm polityczny. Biskupi kładli nacisk na to, że Kościół ma obowiązek głoszenia wyzwolenia setek tysięcy ludzi, skoro wielu z nich to jego dzieci: również ma obowiązek wspierania tego wyzwolenia, żeby się dokonało, opowiadania się za nim oraz sprawiania, by ono stało się całkowite. To wszystko nie jest obce ewangelizacji (EN 29,30).

Przytoczony tekst jest wymownym świadectwem autorytatywnego włączenia problematyki wyzwolenia w całością zagadnień ewangelizacji dzisiejszego świata. Zapowiedzią takiej właśnie postawy była znamienita wypowiedź Pawła VI podczas audiencji ogólnej 31 lipca 1974 r.: *Wyzwolenie jest dzisiaj niezwykle płodnym tematem badań i refleksji dla chrześcijańskiej wizji religijnego przeznaczenia ludzkości. Rozległość tematu i jego głębia wynikają stąd, że pojęcie wyzwolenia jest utożsamione z pojęciem zbawienia. Rozumiemy więc, dlaczego można mówić o teologii wyzwolenia (...) Dzieło Chrystusa jest wyzwoleniem. Wyzwoleniem od czego? Od śmierci, na którą skazał nas grzech (...) Teologia zbawienia może więc być rozpatrywana z punktu widzenia urzeczywistniającej się wizji wyzwolenia (...) Wyzwolenie jest*

¹ Por. Kongregacja Doktryny Wiary, *Instrukcja na temat niektórych aspektów teologii wyzwolenia*, z dnia 6 sierpnia 1984 r., w: „Chrześcijanin w świecie”, nr 136-137, styczeń-luty 1985, s. 113-135 (dalej: Instr.).

² Por. Paweł VI, adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 1976, nr 7-8, s. 193-240 (dalej: EN).

więc wyrazem godnym chrześcijańskiego słownika i to nie tylko ze względu na swój sens werbalny i siłę wyrazu, ale również ze względu na treść, jaką wyraża. Wielką mądrością jest zrozumienie wyzwolenia, które – jak mówi nam nasza wiara a także doświadczenie – realizuje się w ciągu naszego życia mocą zbawienia dokonanego przez Chrystusa. W takim świetle adhortację „Ewangelii nuntiandi” można nazwać magna charta ewangelizacji Kościoła posoborowego. Zwróćmy także uwagę na znaczenie obecnego pontyfikatu dla rozwinięcia i wyjaśnienia problematyki wyzwolenia w kontekście misji Kościoła. Znalazła ona właściwy wyraz w encyklikach Jana Pawła II oraz w jego wystąpieniach z okazji III Konferencji CELAM w Puebla w 1979 r.

Odwołując się do Konstytucji „Gaudium et spes” Soboru Watykańskiego II „Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia” stwierdza wyraźnie: *Potężne i niemal nie-pohamowane dążenie ludów do wyzwolenia stanowi jeden z podstawowych znaków czasu, jakie Kościół winien badać i tłumaczyć w świetle Ewangelii. To doniosłe zjawisko naszej epoki posiada wymiar uniwersalny, ale ujawnia się w formach i stopniach zróżnicowanych w zależności od narodu (I,1).* Dążenie to bowiem podejmuje temat fundamentalny dla Starego i Nowego Testamentu, ma więc wyraźne podstawy biblijne. *Także wyrażenie „teologia wyzwolenia”, samo w sobie – czytamy w innym miejscu Instrukcji – jest określeniem w pełni słusznym; oznacza bowiem refleksję teologiczną skupioną na temacie biblijnym wyzwolenia i wolności oraz na jego nie cierpiących zwłoki wnioskach praktycznych (III,4).*

Dyskusja wokół cytowanego dokumentu potoczyła się w kierunku uwypuklenia jej krytycznej postawy wobec tzw. analizy marksistowskiej oraz swoistej interpretacji Pisma Św. i podstawowych prawd chrześcijańskich w różnych ujęciach teologii wyzwolenia. Było to w znacznej mierze usprawiedliwione rzeczywistym zamierzeniem Kongregacji, która postawiła sobie za cel zwrócenie uwagi na niepokojące z punktu widzenia chrześcijańskiego aspekty niektórych tendencji, dające się zauważyć w teologii wyzwolenia zarówno jako ruchu społecznego i duszpasterskiego jak również refleksji teoretycznej. Instrukcja zapowiada następny dokument, który ma ukazać w sposób pozytywny

całe bogactwo tego tematu zarówno dla nauki jak i dla praktyki. Już w niej samej oprócz krytycznego ustosunkowania się do *niektórych aspektów teologii wyzwolenia* znajduje się sporo przesłanek dla pozytywnego potraktowania problematyki wyzwolenia, które w łączności z wypowiedziami zawartymi w innych dokumentach nauczania kościelnego umożliwiają, jak się wydaje, podjęcie próby potraktowania tego tematu w świetle inspiracji chrześcijańskiej.

Fundamentalne znaczenie dla chrześcijańskiej postawy wobec problematyki wyzwolenia ma właściwa interpretacja objawionej prawdy o Jezusie Chrystusie, Kościele i człowieku. Zwrócił na to wyraźnie uwagę otwierając Konferencję CELAM w Puebla Jan Paweł II, którego przemówienie *stanowi dokument źródłowy dla teologii wyzwolenia* (Instr. II, 4).

Jezus Chrystus w świetle Ewangelii to przede wszystkim Syn Boży, posłany przez Ojca, który podjął mękę i śmierć na krzyżu uwieńczoną zmartwychwstaniem, aby zbawić człowieka. Przypomnienie tej elementarnej prawdy w związku z problematyką wyzwolenia staje się nieodzowne, ponieważ, jak powiedział w Puebla Papież, *usiłuje się ukazać Jezusa jako kogoś zaangażowanego politycznie, walczącego przeciwko panowaniu rzymskiemu i przeciwko możliwym, a nawet biorącemu udział w walce klasowej. Taka koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, jako buntownika z Nazaretu, nie daje się pogodzić z katechezą Kościoła.*

Zadanie Kościoła polega na kontynuowaniu misji zbawczej Jezusa Chrystusa i szerzeniu Królestwa Bożego na ziemi. Również pod tym względem panuje dzisiaj wiele nieporozumień, na które zdążył zwrócić uwagę Jan Paweł I w czasie swojego krótkiego pontyfikatu, gdy mówił o *enoście nadziei: Fałszem jest twierdzenie, że wyzwolenie polityczne, ekonomiczne i społeczne zbieżne jest ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie; że Królestwo Boże identyczne jest z królestwem ludzkim. Królestwo Boże realizuje się wprawdzie na świecie, ale nie jest z tego świata, ma znacznie szerszą i głębszą perspektywę, co istotnie rzutuje na koncepcję wyzwolenia w ujęciu chrześcijańskim.*

Wiąże się to również z godnością i przeznaczeniem człowieka. W świetle Objawienia jest on wprawdzie włodarzem

świata i ma czynić sobie ziemię poddaną, ale nie wypełni właściwie tego posłannictwa, jeśli zapomni o swoim powołaniu nadprzyrodzonym. *Uznanie prawdziwego stosunku człowieka do Boga stanowi podstawę sprawiedliwości jako reguły normującej stosunki między ludźmi. Jest to racja, dla której walka o prawa człowieka, stała przez Kościół przypomniana, stanowi autentyczną walkę o sprawiedliwość* (Instr. XI,6).

Te trzy prawdy stanowią fundament chrześcijańskiej koncepcji ewangelizacji. *Dopiero wychodząc od misji ewangelizacyjnej, branej integralnie, rozumie się wymogi promocji ludzkiej i autentycznego wyzwolenia* (Instr. XI,5). W takiej perspektywie misja ewangelizacyjna Kościoła rozpoczyna się za wzorem Chrystusa od wezwania: *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię* (Mk 1,15). Przede wszystkim chodzi bowiem o wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu. *Pierwszym wyzwoleniem, jakie trzeba zapewnić człowiekowi, jest wyzwolenie od moralnego zła, które gnieździ się w jego sercu, ponieważ tam właśnie tkwi także przyczyna „grzechu społecznego” i każdej niosącej ucisk struktury*³. To wyzwolenie duchowe stanowi równocześnie początek nowego życia mocą wiary, nadziei i miłości, które Duch Święty rozlewa w sercu człowieka zapewniając podstawowe doświadczenie wolności, *ku wolności bowiem wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1).

Wyzwolenie z niewoli grzechu, czyli śmierci duchowej w znaczeniu nadprzyrodzonym, jest nieodzownym punktem wyjścia dla ewangelicznej koncepcji wyzwolenia. Punktem docelowym natomiast jest całkowite i powszechne wyzwolenie ludzkości uwiecznione ostatecznym zwycięstwem nad śmiercią i szatanem. *Pełne jednak wyzwolenie, zgodnie z wiarą chrześcijańską, nie dokonuje się podczas ziemskich wydarzeń, inaczej mówiąc: w historii. Historia rzeczywiście prowadzi ku „nowej ziemi” i „państwu Bożemu”. Dlatego, aż do tego wypełnienia, każde działanie wyzwolicielskie jest napiętnowane przejściowością i będzie przedmiotem oceny na sądzie ostatecznym*⁴.

To całkowite wyzwolenie będzie darem Bożym. Jest jednak ciągłym procesem przy współudziale człowieka w ramach historii zbawienia, która aktualizuje się w dziejach

ludzkości, ale się z nimi nie utożsamia. W tych ramach człowiek powołany do wolności podlega ustawicznemu zniewoleniu, które przybiera różne formy niewoli duchowej i materialnej, niesprawiedliwości, krzywdy i nędzy jednostkowej i społecznej. Sens walki o wyzwolenie polega więc na zapewnieniu warunków życia odpowiadających jego godności jako osoby i dziecka Bożego. Tym bardziej że w ujęciu autentycznie chrześcijańskim życie ludzkie na ziemi nie jest jedynie środkiem do nieba jako celu, ale ma wartość samą w sobie (jako cel pośredni), ponieważ jest zapoczątkowaniem życia, które ma się wypełnić w wieczności.

Podstawę prawdziwej wolności w tym życiu stanowi, jak stwierdziliśmy, wyzwolenie z niewoli grzechu. Na tej płaszczyźnie życia istotne znaczenie ma wymiar moralny odpowiadający godności osoby ludzkiej powołanej do działalności świadomej, wolnej i dzięki temu zdolnej do ponoszenia odpowiedzialności. Wiadomo jednak, jak doniosłą rolę spełniają dobra materialne oraz warunki środowiska społecznego i naturalnego, w obecnych czasach jakże zagrożonego. *Prawda, dobro, wyzwolenie człowieka nie mogą być rozpatrywane w porządku „posiadania”, ale przede wszystkim w granicach określonych przez „bycie”, wraz oczywiście ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z reformy wszystkich warunków ludzkiego istnienia*⁵. To wszystko składa się na integralne wyzwolenie człowieka, które jest procesem, a konkretyzuje się w różnych postaciach walki o wolność jednostkową i społeczną. *Dlatego Kościół, kiedy głosi wyzwolenie i sprzymierza się z tymi wszystkimi, którzy dla niego trudzą się i cierpią, nie mówi, że jego rola ogranicza się tylko do dziedziny religii, jakby nie interesowały go doczesne problemy człowieka, ale stwierdza prymat swej roli duchowej, wzbrania się przed zastąpieniem głoszenia Królestwa proklamowaniem wyzwolenia w porządku czysto ludzkim* (EN 34).

Z punktu widzenia integralnej koncepcji wyzwolenia fundamentalną rolę odgrywa właściwe przyporządkowanie idei

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Kardynałów i Kurii Rzymskiej* z dnia 21.12.1984 r. por. „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 11-12/59-60, listopad-grudzień 1984.

⁶ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Deklaracja o postępie ludzkim i zbawieniu chrześcijańskim*, w: „Chrześcijańsin w świecie”, nr 61, styczeń 1978, s. 95.

⁷ Por. tamże, s. 94.

wyzwolenia naturalnego zbawieniu. *Kościół łączy, ale nigdy nie utożsamia wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie, ponieważ wie (...) że nie każde pojęcie wyzwolenia koniecznie zgadza się i przystaje do ewangelicznej wizji człowieka, rzeczy i zdarzeń, ani że nie wystarczy uzyskać wyzwolenia, zaprowadzić dobrobyt i postęp, żeby nadeszło Królestwo Boże* (EN 35). Równocześnie jednak Kościół głosi, że zadaniem człowieka jest nie tylko dzieło odrodzenia duchowego, lecz także przekształcenie świata natury i życia społeczności w trosce o rozwój, który wiąże się ściśle z życiem człowieka na ziemi. Dlatego też *między ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia, które sięga aż do bardzo konkretnych sytuacji zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządek miłości; bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego braterstwa i postępu człowieka* (EN 31).

Wylania się więc pytanie o miejsce i wartość zaangażowania na rzecz wyzwolenia naturalnego w ramach działalności Kościoła. Chociaż to wyzwolenie nie należy do istoty zbawienia (człowiek może się zbawić także w warunkach zniewolenia), to jednak zaangażowanie na rzecz promocji ludzkiej należy traktować jako część składową postulowanej działalności Kościoła w tym znaczeniu, że bez niego dzieło ewangelizacji współczesnej nie byłoby pełne. Dlatego też postulat takiego zaangażowania uważa się za część integralną działalności Kościoła. Odnosi się to także do wyzwolenia. *Wszakże ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym osobistym i społecznym życiem człowieka (...). przepowiadania wreszcie wyzwolenia, co w naszych czasach jest szczególnie ważne i pilne* (EN 29).

W integralnym ujęciu wyzwolenia zasadnicze znaczenie ma hierarchia wartości od nadprzyrodzonych poprzez naturalne wartości duchowe oraz fizyczne warunki życia do dóbr

materialnych. Wyzwolenie doczesne nie jest nieodzownym warunkiem wyzwolenia w znaczeniu nadprzyrodzonym, niemniej jednak jako postulat zawiera się wyraźnie w źródłach chrześcijańskich. *Dlatego niewątpliwie, by zaznaczyć radykalny charakter wyzwolenia przyniesionego przez Chrystusa, ofiarowanego wszystkim ludziom, wolnym i niewolnym w sensie politycznym, Nowy Testament nie wymaga najpierw, jako warunku umożliwiającego tę wolność, zmiany sytuacji politycznej lub społecznej. Równocześnie List do Filemona ukazuje, że nowa wolność przyniesiona przez łaskę Chrystusa koniecznie winna mieć reperkusje na płaszczyźnie społecznej (Instr. IV, 13).*

Wiadomo, że poszczególne płaszczyzny życia, mimo wzajemnego przyporządkowania i zależności, są jednak we właściwym sobie stopniu autonomiczne. Dlatego też wyzwolenie na jednej płaszczyźnie nie daje automatycznie wolności na innej. Nie przynosi to szczęścia człowiekowi, ale daje szansę wolności wewnętrznej nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia⁶.

Rozważając temat wyzwolenia nie można przeoczyć problemu pozorów wolności. Podstawowym bowiem warunkiem autentycznej wolności jest cała prawda o człowieku i świecie. *O wyzwoleniu, jakie głosi Ewangelia i stara się urzeczywistniać, należy powiedzieć, że nie może się ono ograniczać po prostu do dziedziny gospodarczej, politycznej, społecznej czy doktrynalnej, ale musi mieć na uwadze całego człowieka, w jego wszystkich wymiarach i aspektach i w jego otwarciu się na coś „absolutnego”, owszem na Absolut, którym jest Bóg; że dlatego opiera się na pewnym określonym pojęciu człowieka, na doktrynie antropologicznej, której nigdy nie może porzucić na rzecz dowolnej strategii, praktyczności czy krótkotrwałej skuteczności (EN 33).* Wolność bowiem zewnętrzna, jednostkowa czy społeczna nie jest celem samym w sobie, ale pełni funkcję, która umożliwia życie w warunkach odpowiadających godności osoby i społeczności ludzkiej. Dlatego też wyzwolenie, które zmierza do wypracowania struktur służących sprawom słusznej wolności, *musi zawierać zabezpieczenie podstawowych praw*

⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 12.

człowieka, wśród których pierwsze miejsce zajmuje wolność religijna (EN 39). Nie ma to nic wspólnego z indyferentyzmem religijnym, ponieważ ta wolność polega na braku przymusu zewnętrznego w sprawach religii i jej wyznawania, a zarazem zabezpiecza wierzącym wypełnianie podstawowego obowiązku podyktowanego stosunkiem do Boga zgodnie z sumieniem.

W ścisłym związku z procesem wyzwolenia pozostaje sprawa metody. Pod tym względem nie do pogodzenia z duchem i stylem Ewangelii jest przemoc i gwałt: *Kościół nie może przyjąć jako drogi do wyzwolenia przemocy, a zwłaszcza przemocy zbrojnej, której raz rozpetanej nie można pohamować – ani zabójstwa żadnego człowieka; wie bowiem, że przemoc zawsze prowokuje do gwałtu i rodzi konieczne nowe formy ucisku, a także niewoli, jeszcze gorszej niż ta, od której rzekomo uwalniała człowieka* (EN 37). Walka o wyzwolenie musi opierać się na przestrzeganiu zasad moralności, czyli liczyć się z godnością człowieka. W przeciwnym razie prowadzi do zniewolenia. *Ten, kto ufa w przemoc i sądzi, że dzięki temu zapanuje większa sprawiedliwość, pada ofiarą śmiertelnej iluzji. Przemoc zrodzi przemoc i zdegraduje człowieka. Urąga ona godności ludzkiej w osobie poszkodowanych i poniża tę samą godność tych, którzy się nią posługują* (Instr. XI, 7).

Nie można wyzwalać jednego człowieka przez zniewolenie drugiego. Wynika to z zasady solidaryzmu ludzkiego, braterstwa naturalnego i równości wszystkich ludzi jako członków jednej rodziny człowieczej, a równocześnie z powszechności powołania wszystkich ludzi do dziecięctwa Bożego. W zestawieniu z tą jednością na płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej wszystkie rodzaje podziałów międzyludzkich są wtórne i dalszoplanowe. W duchu Ewangelii Kościół staje po stronie ubogich i przypomina Chrystusowe „biada” bogaczom i nadużywającym swojej przewagi materialnej lub społecznej, ale czuje się odpowiedzialny za wszystkich. *Tak, Kościół uważa opcję preferencyjną na rzecz ubogich za swój obowiązek. Opcję preferencyjną, a więc – zauważmy – nie opcję, która ma charakter wyłączający kogokolwiek, ponieważ orędzie zbawienia przeznaczone jest dla wszystkich*⁷. Dlatego też chrześcijań-

stwu obce jest pojęcie walki klas. Głosi ono zasadę fundamentalnej solidarności wszystkich ludzi wraz z postulatem porozumienia i współdziałania w celu przewycięzania różnych form zniewolenia ludzkiego. W procesie wyzwolenia także obowiązuje naczelne przykazanie miłości bliźniego, obejmujące wszystkich, nawet nieprzyjaciół.

Na tym właśnie polega swoista rewolucyjność chrześcijaństwa. Głosi ono rewolucję, ale nie w duchu tego świata. W myśl logiki świata ostrze rewolucji jest skierowane przeciwko innemu. Natomiast Ewangelia każe rozpoczynać od siebie. Głosi radykalizm krzyża i poświęcenia siebie za wzorem Chrystusa dla wyzwolenia innych. Jest to rewolucyjna metoda „słabych środków” i podejmowanie walki „mieczem Słowa Bożego”.

Jaka jest jednak skuteczność tej metody w skali społecznej? Ponieważ przemoc należy odrzucić, powstaje pytanie o wartość nagłych i gwałtownych zmian strukturalnych. *Kościół sądzi, że czymś wielkim jest tworzenie struktur bardziej ludzkich, bardziej sprawiedliwych, bardziej uwzględniających prawa osoby, które by mniej uciskały i krępowały; wszakże rozumie, że nawet najlepsze struktury, najmdirzejsze instytucje szybko staną się niehumanitarne, jeśli nie uleczy się niehumanitarnej skłonności serca ludzkiego, jeśli nie dokona się przemiany serca i umysłu tych, którzy w tych strukturach żyją lub nimi rządzą* (EN 36).

Nie ma uzasadnienia upatrywanie zła głównie, a tym bardziej jedynie, w niewłaściwych strukturach ekonomicznych, społecznych czy politycznych. Żłudne jest również mniemanie, że przez zmianę struktur doprowadzi się do ukształtowania nowego człowieka i lepszego społeczeństwa, jeśli nie wyzwoli się energii drzemącej w sercu ludzkim. Struktury są tworem człowieka, ich dobro lub zło jest wtórne w stosunku do działalności ludzkiej. *Zapewne istnieją struktury złe i powodujące niesprawiedliwości, które trzeba z odwagą zmienić; struktury jednak dobre czy złe, będąc owocem działania człowieka, są najpierw konsekwencjami, nim staną się przyczynami* (Instr. IV, 15).

² Jan Paweł II, cyt. przemówienia z dnia 21.12.1984, nr 9.

Jedną z podstawowych zasad ładu moralnego jest priorytet godności osoby ludzkiej w stosunku do każdej społeczności, do jakiegokolwiek ideologii i wszelkiego rodzaju struktur. Dlatego też nie wolno zmierzać do wyzwolenia społecznego z pogwałceniem praw jednostki ludzkiej. Doświadczenie wskazuje, że prawdziwie skutecznym rozwiązaniem jest metoda organicznie powiązanych reform, jeśli konieczne – nawet radykalnych, ale zawsze z zachowaniem ładu moralnego. Jest to fundamentalny wymóg. *Odwrócenie stosunku między moralnością a strukturami jest nacechowane antropologią materialistyczną, nie dającą się pogodzić z prawdą o człowieku* (Instr. XI,8). Mówi ona o transcendencji osoby w stosunku do wartości społecznych i stoi na straży absolutnego charakteru moralności. *Wyraźne rozróżnienie tego, co ma charakter podstawowy, oraz tego, co należy do konsekwencji, stanowi warunek niezbędny refleksji teologicznej nad wyzwoleniem* (Instr., Wprow.).

W autentycznie chrześcijańskiej koncepcji wyzwolenia priorytet osoby ludzkiej wiąże się więc ściśle z transcendencją prawdy. Nie znaczy to, że lekceważy się doświadczenie, jakie niesie z sobą praktyka życia. Doświadczenie duszpasterskie i zaangażowana praca społeczna ujawniają bowiem trudności i wymóg zastosowania prawdy w konkretnych warunkach życia, a więc jej aspekty praktyczne. I tak postulatem w praktyce wyzwolenia jest krytyczna analiza konkretnej sytuacji zniewolenia. Postawa otwarta wobec faktów i wydarzeń, która nie wyklucza bynajmniej wrażliwości na przejawy niedoli człowieka oraz pragnienia, aby śpieszyć ze skuteczną pomocą. Trzeba się liczyć z konkretną rzeczywistością, ale analizować ją w świetle prawdy. W ten sposób prawda przybiera konkretny kształt w praktyce wyzwolenia przez zaangażowanie rozumu oświeconego wiarą. Praktyka wyzwolenia jednak prawdy nie stanowi i jej nie tworzy, tylko ujawnia jej pełny wymiar i staje się pomocą dla refleksji teoretycznej. *Zdrowa metodologia teologiczna zdaje sobie sprawę z praxis Kościoła i w niej odnajduje jedną ze swych podstaw, ale to dlatego, że wynika z wiary i jest jej żywym wyrazem* (Instr. X,3).

Rozpoznanie winno uwzględnić położenie praktyczne

oraz formy teoretyczne zaistniałej sytuacji. Wiąże się z tym postulat właściwych kryteriów interpretacji. Zrozumiałe, że w zastosowaniu do teologii wyzwolenia chodzi o kryteria teologiczne uwzględniające osiągnięcia innych dyscyplin, przede wszystkim nauk społecznych. Chrześcijańska teologia wyzwolenia dysponuje bowiem własnymi zasadami i metodami, wypracowanymi przez społeczną naukę Kościoła. *Jednym z warunków niezbędnego przywrócenia poprawności teologicznej jest uznanie wartości społecznego nauczania Kościoła. Nauczanie to nie jest bynajmniej zamknięte. Przeciwnie, jest ono otwarte na wszystkie nowe problemy, które pojawiają się z biegiem czasu* (Instr. XI,12).

Istnieją więc przesłanki doktrynalne dla prawdziwie katolickiej teologii wyzwolenia, wspierającej się na Słowie Bożym, przekazywanym w społeczności Kościoła i właściwie interpretowanym pod kierunkiem Magisterium. Stanowi ona postulat podyktowany przez poważne i pilne pytania stawiane Kościołowi przez współczesne dążenie do wyzwolenia, jak i ruchy wyzwolenicze, które są jego mniej lub bardziej wiernym echem. *Nie sposób ani na chwilę zapomnieć o dramatycznych sytuacjach udręczenia, z których wypływa to wezwanie do teologów* (Instr. IV,1). Wprawdzie w świetle Objawienia sam Bóg jest wyzwolicielem człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu. Jak Syn Boży jednak stał się człowiekiem, aby wyzwolenie człowieka naprawdę stało się możliwe, tak też obecnie oczekuje On na współpracę człowieka w dziele wyzwolenia. *To stanowcze przekonanie, że tylko Bóg wyzwala naprawdę, nie powinno być zresztą pojmowane jako twierdzenie analogiczne z mitem (tak jakby chodziło o deus ex machina) (...) Bóg nie interweniuje pośród rewolucyjnego zamieszania, lecz jego taska umacnia umysły i serca ludzi, wysubtelniając ich sumienia tak, iż prowadzeni przez żywą wiarę pracują nad budową sprawiedliwego świata**. Jest to postulat niezmiernie aktualny w świecie współczesnym. *Bardziej niż kiedykolwiek trzeba, by chrześcijanie, których wiara jest dojrzała i którzy są zdecydowani żyć w pełni po chrześcijańsku, licznie angażowali się, z miłości dla swych braci wydziedziczonych, gnębionych lub prześladowa-*

* Międzynarodowa Komisja Teologiczna, cyt. Deklaracja, s. 95.

nych, w walkę o sprawiedliwość, o wolność i ludzką godność (Instr., Wprow.).

Kościół nauczający wychodzi naprzeciw tej idei: Cieszymy się, że Kościół coraz bardziej uświadamia sobie właściwy, ewangeliczny sposób przyczyniania się do wyzwolenia ludzi. A cóż czyni? Usiłuje coraz bardziej wpływać na wielu chrześcijan, aby poświęcili się wyzwalanii innych (...) bez przychylania się do obliczonej na zimno taktyki i bez wystugiwania się jakiegokolwiek partii politycznej. Kościół zawsze usiłuje włączać chrześcijańskie usiłowania wyzwolenicze w powszechny plan zbawienia, jaki głosi (EN 38).

Postawa zaangażowania bywa czasem wystawiona na ciężką próbę w obliczu rozmiarów zła, niesprawiedliwości i krzywdy ludzkiej; próbę cierpliwości spotęgowaną niekiedy poczuciem bezsilności wobec istniejącego stanu rzeczy. Ale nawet taka sytuacja może stać się szansą dla człowieka, który ocenia możliwości wyzwolenia w perspektywie Ewangelii, logiki krzyża oraz skuteczności ofiary za wzorem Chrystusa w celu pełnego wyzwolenia człowieka.

Théologie de libération – mais laquelle?

L'attitude de l'engagement est parfois exposée à une dure épreuve en face des dimensions du mal, de l'injustice et de l'outrage humain; à celle de la patience renforcée quelquefois par le sens de l'impuissance envers l'état de choses existant. Cependant même

une telle situation peut devenir une chance pour l'homme, qui apprécie des possibilités de la libération dans la perspective de l'Evangile, de la logique de la croix, ainsi que de l'efficacité du sacrifice à l'exemple du Christ pour la libération complète de l'homme.



Krzysztof Kocel

Działalność społeczna i poglądy Henryka Dunanta (1828–1910)

W roku 1864 podpisano w Genewie „Konwencję w sprawie polepszenia losu rannych wojskowych w armiach w polu będących”, która zapoczątkowała rozwój norm prawnych zwanych dziś międzynarodowym prawem humanitarnym. Jej pomysłodawcą był Henryk Dunant, twórca Czerwonego Krzyża i laureat pierwszej Pokojowej Nagrody Nobla. Przypadające w tym roku siedemdziesięciopięciolecie jego śmierci stanowi okazję do przypomnienia sylwetki wielce zasłużonego działacza społecznego.

Jean-Henry Dunant urodził się 8 maja 1828 r. w Genewie, w religijnej kalwińskiej rodzinie, której nieobce były tradycje działalności charytatywnej. Na kształtowanie się jego charakteru, jak sam wspominał, szczególny wpływ wywierała matka, Antonina z d. Colladon. Obok niej dwie jeszcze kobiety, Florencja Nightingale i Harriet Beecher-Stowe, wzbudziły w nim szczególny podziw i szacunek, o czym także pisał w swych wspomnieniach¹. Początki działalności społecznej Dunanta wiążą się z powstaniem Chrześcijańskich Związków Młodzieży Męskiej (YMCA), których, jak się wydaje, był jednym z założycieli. Los jednak zrządził, że większość swych sił poświęcił idei, która zrodziła się w jego umyśle w poważnej mierze dzięki przypadkowi.

Późną wiosną 1859 roku, w czasie wojny o wyzwolenie północnych Włoch spod austriackiego panowania, znalazł się w pobliżu Solferino, którego okolice stać się miały 24 czerwca widownią jednej z najstraszniejszych bitew tamtych czasów (liczba zabitych i rannych sięgała, zdaniem większości historyków, 40 tysięcy). Szczególnie wstrząsnął nim widok rannych, pozostawionych na poboju bez jakiegokolwiek pomocy. Umierali oni tylko dlatego, że pomoc lekarska nie nadeszła w porę.

¹ H. Dunant, *Mémoires*, Lausanne 1971, s. 29–31.

Dunant pospieszył osobiście z pomocą przekonując miejscowych wieśniaków, że ranny nieprzyjaciel zasługuje na należne mu jako osobie ludzkiej poszanowanie, ochronę i pomoc. W kilka dni po bitwie, wskutek jego starań, dowodzący sprzymierzonymi wojskami francusko-sardyńskimi Napoleon III zwolnił z niewoli lekarzy austriackich, dzięki czemu mogli oni przystąpić do wykonywania swych funkcji.

Wrażenia z tamtego okresu opisał Dunant w książce „Wspomnienie spod Solferino” (ukazała się w Genewie w 1862 roku)². Zamieszczone w niej naturalistyczne opisy okrucieństw wojny poruszyły sumienie Europy; książka ta jeszcze nicraz otwierała Dunantowi drzwi salonów i gabinetów osobistości politycznych ówczesnej doby. Obok przejmujących opisów zawarte w niej zostały propozycje pod adresem rządów: zorganizowania już w czasie pokoju ochotniczych stowarzyszeń pomocy rannym, udzielania im pomocy ze strony władz wojskowych, zachęcania konstruktorów do opracowywania nowych, bardziej doskonałych środków transportu rannych, a także sformułowania międzynarodowej konwencji zasad, w oparciu o które mogłyby powstać w różnych krajach Europy stowarzyszenia pomocy rannym.

Po ukazaniu się książki jako jeden z pierwszych pospieszył z wyrazami uznania Wiktor Hugo, lecz szczególnie obiecująca była reakcja Genewskiego Towarzystwa Użyteczności Publicznej, które za pośrednictwem swego przewodniczącego, Gustawa Moynier, zadeklarowało gotowość do działania. 17 II 1863 odbyło się pierwsze spotkanie grupy działaczy tego towarzystwa poświęcone propozycjom Dunanta³. Obok niego znaleźli się tam gen. Wilhelm Dufour, lekarze Maunoir i Ludwik Appia oraz wspomniany G. Moynier – prawnik. Ten tzw. Komitet Pięciu miał się później przekształcić w Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża. Zapadła decyzja zwołania międzynarodowej konferencji w celu przedyskutowania wspomnianych propozycji. Zanim do niej doszło, H. Dunantowi udało się nawiązać cenne kontakty osobiste przy okazji Międzynarodowego Kongresu Statystycznego, który odbywał się w Berlinie jesienią tego samego roku. Wiele podróżyował on po Europie zdobywając życzliwość sfer rządowych dla propozycji Komitetu.

W dniach 26–29 października odbyła się zaplanowana konferencja, która po wstępnym zbadaniu zagadnienia wyraziła życzenie zwołania konferencji dyplomatycznej w tej sprawie. Na zaproszenie rządu szwajcarskiego obradowała ona w Genewie w dniach 8–22 VIII 1864, a jej wynikiem było podpisanie przez przedstawicieli dwunastu państw „Konwencji w sprawie polepszenia losu rannych wojskowych w armiach w polu będących”⁴. Realizując myśl Dunanta konwencja ta ustanowiła obowiązek zbierania i leczenia rannych i chorych *bez względu na to, do jakiego narodu należą*. Uznała też „neutralność”, tj. ochronę przed atakiem, ambulansów, szpitali wojskowych i personelu medycznego oraz zmierzała do zapewnienia bezpieczeństwa osobom cywilnym spieszącym z pomocą rannym stwierdzając m.in.: *Ranny przyjęty i pielęgnowany w domu stanowią jego ochronę*. Ustaliła także znak ochronny w postaci czerwonego krzyża na białym polu. Mimo swej zwięzłości (zaledwie 10 artykułów) konwencja poruszała więc najistotniejsze zagadnienia stanowiąc wspaniałe uwięźcenie wysiłków Komitetu⁵. Przenosząc troskę o rannych ze sfery obowiązków wyłącznie moralnych w sferę obowiązków prawnych zapoczątkowała systematyczny rozwój tej dziedziny prawa międzynarodowego (dalsze konwencje podpisano w Genewie w latach 1906, 1929, 1949, 1977 oraz w Hadzce w 1899 i 1907).

Jak piszą Y. de Pourtalès i R.-H. Durand⁶, trudno ustalić, od kiedy H. Dunant zaczął myśleć o objęciu ochroną prawną wojskowych znajdujących się w niewoli. Propozycje zawarte we „Wspomnieniu spod Solferino” i przekształcone później – w wyniku konferencji dyplomatycznej –

⁴ Wydana po raz pierwszy w jęz. polskim w r. 1983 przez Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża przy współpracy z PCK w tłum. R. Bieleckiego (poza obrotem handlowym).

⁵ O historii Czerwonego Krzyża najobszerniej pisali: P. Boissier, *Histoire du Comité international de la Croix-Rouge. De Solferino à Tsushima*, Genève 1978; H. Coursier, *La Croix-Rouge internationale*, Paris 1962.

⁶ Polski tekst konwencji we *Wspomnieniu spod Solferino*, s. 80–83.

⁷ Y. de Pourtalès et R.-H. Durand, *Henry Dunant promoteur de la Conférence de Bruxelles de 1874*, „Revue internationale de la Croix-Rouge”, février 1975 (tytuł czasopisma cyt. dalej jako RICR).

⁸ Była to Konwencja dotycząca praw i zwyczajów wojny lądowej, uchwalona w 1899 i udoskonalona w 1907. Dz.U. 1927 r., nr 21, poz. 161. Tekst deklaracji Brukselskiej podają D. Schindler, J. Tomian, *The laws of armed conflicts. A collection of conventions, resolutions and other documents*, Leiden-Geneva 1973, s. 27–34.

w obowiązujące prawo dotyczyły jedynie pewnej ich kategorii, jaką stanowił personel medyczny. Już jednak w r. 1867 w czasie międzynarodowej konferencji stowarzyszeń pomocy rannym wojskowym, która odbywała się w Paryżu w związku z Wystawą Powszechną, Dunant postulował m.in. „neutralność” jeńców i przyznanie im prawa do ochrony. Mimo iż jego raport został przyjęty, nikt, w tym również Komitet w Genewie, nie podjął dalej tego zagadnienia. Dopiero I Kongres założonego przez Dunanta Alliance Universelle de l'Ordre et de la Civilisation zajął się poważnie tym problemem. Powołany wówczas Stały Komitet Międzynarodowy dla Uregulowania Losu Jeńców Wojennych wśród Narodów Cywilizowanych miał za zadanie doprowadzić do podpisania w tej sprawie konwencji. Przewodniczącym komitetu został H. Dunant. Postanowiono zwrócić się do rządu belgijskiego, ażeby zwołał konferencję dyplomatyczną. Aby zdobyć przychyłność angielskiej opinii publicznej, Dunant skorzystał z zaproszenia Narodowego Stowarzyszenia Krzewienia Nauk Społecznych do wygłoszenia dwu odczytów, jednego na temat jeńców, drugiego na temat arbitrażu międzynarodowego, w którym jednak autor zmieścił również zagadnienia opieki nad jeńcami (VIII 1872). Prasa angielska bardzo życzliwie ustosunkowała się do jego propozycji, nadzieje na podjęcie inicjatywy przez rząd okazały się jednak płonne.

Rolę Stałego Komitetu przejął na siebie Międzynarodowy Komitet Wykonawczy na rzecz Poprawy Losu Jeńców Wojennych, który – podobnie jak niegdyś Komitet genewski – wyodrębnił się ze swej macierzystej organizacji. Prace nad projektem konwencji zakończono w styczniu 1874 r., w końcu marca jego tekst wraz z zaproszeniami do udziału w konferencji znalazł się u adresatów. Konferencja została wyznaczona na początek maja w Paryżu. Wówczas to, w sposób zupełnie nieoczekiwany, rząd rosyjski zaproponował zwołanie konferencji dyplomatycznej, która zajęłaby się opracowaniem konwencji kodyfikującej również inne zagadnienia prawa wojennego. W swym liście do przewodniczącego Komitetu, hr. Houdetot, minister spraw zagranicznych Rosji, książę Górczakow, proponował połączenie projektu Komitetu z tym, nad którym pracował rząd rosyj-

ski. Konferencja odbyła się ostatecznie w innym terminie i miejscu, tj. w Brukseli w dniach 27 VII – 27 VIII 1874. Stała się jednak rzecz dziwna i przykra zarazem dla członków Komitetu. Komitet, który do ostatniej chwili uczestniczył w przygotowaniach do konferencji – zachęcając wytrwale rządy, m.in. za pośrednictwem Dunanta, do wzięcia w niej udziału – sam nie otrzymał na nią zaproszenia. Pomimo to Dunant przybył do Brukseli, gdzie nawiązał kontakty z przedstawicielami państw uczestniczących w obradach, biorąc w ten sposób pośrednio pewien udział w pracach konferencji. Zakończyła się ona, jak wiadomo, niepowodzeniem; opracowana przez nią Deklaracja nie uzyskała odpowiedniej liczby ratyfikacji, by stać się umową międzynarodową. Przyczyna niepowodzenia leżała – zdaniem Dunanta – w tym, że zadanie, jakie stanęło przed konferencją, zostało zakreszone zbyt szeroko. Dunant, który był doskonałym pragmatykiem, odznaczał się umiejętnością stawiania zadań realnych nie zapominając oczywiście, że powinny one w sposób logiczny wytyczać drogę do celów bardziej odległych, nie wyłączając tego najwyższego; jakim jest osiągnięcie trwałego pokoju.

Wracając do konferencji, warto zwrócić uwagę na jej końcową deklarację, w której tekście odnaleźć można kolejne ślady działalności założyciela Czerwonego Krzyża. To, co pozostawił po sobie opracowując projekt konwencji o jeńcach wojennych, przeszło na trwałe do historii prawa międzynarodowego; materiały konferencji brukselskiej stać się miały bowiem z czasem podstawą prac dwóch Konferencji Pokojowych w Hadze (1899 i 1907), które przyniosły pierwszą kodyfikację prawa wojny. Jedna z opracowanych wówczas konwencji została wyposażona w regulamin praw i zwyczajów wojny lądowej zawierający m.in. postanowienia o traktowaniu jeńców wojennych. Znać tu wyraźnie wpływ projektu Dunanta z r. 1874⁷. Jak więc widać, jego wkład w rozwój prawa narodów był większy, niż zwykło się sądzić łącząc go jedynie z konwencją z r. 1864.

To, czego udało się Dunantowi dokonać na rzecz poprawy losu ofiar wojny, stanowi niewątpliwie jego największy

⁷ Pourtalès, Durand, dz. cyt., s. 89–91.

i najbardziej wymierny sukces. To właśnie przyniosło mu Pokojową Nagrodę Nobla. Jego portret nie byłby jednak kompletny, gdybyśmy nie przyjrzeni się bliżej tym jego poczynaniom, które miały miejsce poza Czerwonym Krzyżem, przede wszystkim zaś jego spuściznie pisarskiej, od tak niedawna dopiero dostępnej szerszemu ogółowi. Lektura jego pism dowodzi, że mamy tu do czynienia z sylwetką klasycznego pacyfisty przełomu XIX i XX stulecia.

Bywamy dzisiaj skłonni zarzucać pacyfistom tamtej epoki, że operowali terminem „pokój” jako ogólnikiem o bliżej nie sprecyzowanej treści lub definiowali go w sposób niewyczerpujący. Jak rozumiał pokój H. Dunant? Otóż w statucie wspomnianej już organizacji, którą założył w Paryżu tuż po wojnie francusko-pruskiej pod nazwą Alliance Universelle..., napisał, że jej celem jest działanie na rzecz zapewnienia *pokoju społecznego, pokoju politycznego i pokoju międzynarodowego, jednym słowem należytej harmonii pomiędzy jednostkami a państwem*⁸. A więc nie wystarczy brak wojny pomiędzy narodami, ów „pokój międzynarodowy”, wymieniony tu być może nie bez powodu na ostatnim miejscu. Trzeba jeszcze pokoju „politycznego”, który – jak się wydaje – powinien odznaczać się brakiem tradycyjnej wrogości pomiędzy narodami, a być może przede wszystkim pomiędzy tymi, którzy narodami rządzą. I wreszcie nade wszystko potrzeba nam „pokoju społecznego”, wyrównania niesprawiedliwości losu, który skazuje na nędzę jednych, podczas gdy inni opływają w dostatki. Chodzi tu m.in. o los robotników, o którym pisał Dunant w jednym z biuletynów wspomnianej organizacji w r. 1873⁹. Można przyjąć, że urzeczywistnianiem „pokoju społecznego” miała się zająć jeszcze jedna organizacja, nad której założeniem zaczął przemyśliwać w latach dziewięćdziesiątych, a którą nazwał Ligue Suisse de Droits de l'Homme (Szwajcarską Ligą Praw Człowieka). Jej celem miała być pomoc ludziom doznającym krzywd ze strony administracji państwowej bądź środowisk, w których żyją. Widać tu echa własnych przeżyć Dunanta i wpływ poczucia krzywdy, które nie opuściło go aż do końca życia. Podkreślał w projekcie statutu, że wszyscy ludzie na jednakowych zasadach mają prawo do korzystania z pomocy Ligi, bez względu na ich urodzenie, wyznanie, poglądy polityczne itp.¹⁰

Widzimy więc, jak w Dunantowskiej koncepcji wyraża się teza, która i dziś nie jest nam obca, że od zapewnienia człowiekowi jego podstawowych praw zależy ład i spokój wewnętrzny państwa, który z kolei tak silnie może oddziaływać na stan pokoju międzynarodowego.

Głębokie przerażenie wywoływało u Dunanta to, co tzw. cywilizowany świat przyniósł narodom innych kontynentów w postaci kolonializmu. Kierujący się chciwością, „niemoralny“, „arbitralny“ stanowi on przygnębiające w swym okrucieństwie dzieło Europy. Wśród tzw. ludów prymitywnych, które odznaczają się pokojowym usposobieniem zarówno w stosunkach pomiędzy sobą, jak i wobec przybyśzów z innych kontynentów, pobudza on nacjonalizmy i zaszczerpia militarizm rozsiewając w ten sposób po całym świecie zarazę wojny. Trzeba podkreślić, że zdaniem Dunanta ludy te mają pełne prawo bronić się przed „dobrodziejstwami“, jakie spotykają je ze strony „chrześcijańskich“ – dodawał z goryczą – narodów Europy. Wolno im przy tym użyć do tego celu wszystkich dostępnych im środków włącznie z ostatecznym, jakim jest wojna¹¹. Uznaje więc Dunant w całej pełni to, co dziś nazywa się prawem narodów do samostanowienia. Nie dotyczy go zarzut stawiany często ruchom pacyfistycznym ubiegłego stulecia, że potępiły wojnę bez względu na jej charakter i przyczyny.

Przyczyny wojen leżą, zdaniem Dunanta, w psychice współczesnego człowieka, ukształtowanej przez przesady i uprzedzenia w stosunku do innych narodów. Nieufność pomiędzy narodami wynika stąd, że nie znają one nawzajem swych kultur, swego duchowego dorobku, są od siebie oddalone będąc w gruncie rzeczy tak sobie bliskie. Dunant bardzo mocno oskarżał szkołę o to, że uczy historii na przykładach, które powinny zostać na zawsze wymazane z dziejów ludzkości. Aleksander Macedoński, cesarze rzymscy, Karol Wielki i Napoleon Buonaparte – to wszystko symbole nienawiści, krwi, męczeństwa tysięcy nie-

⁸ *Mémoires*, s. 29.

⁹ Podaję za D. Mercanton, Henry Dunant, *Essai bio-bibliographique*, Genève 1971, s. 11.

¹⁰ P. E. Schazmann, *La flamme de la charité*, RICR, octobre 1969.

¹¹ H. Dunant, *Un Souvenir de Solferino suivi de l'Avenir sanglant*, 1969, s. 165–167.

winnych, które podsycają wojowniczność i zaborczość¹². Ileż okrutnego cynizmu zawiera powtarzana bezmyślnie opinia, że wojsko to dobra szkoła życia dla młodego człowieka¹³. Czegoż może ona nauczyć? Wzajemnego unicestwiania się. Absurdalny, zdaniem Dunanta, kult wychowania wojskowego, kształtującego pseudoodwagę, pozwalającego najniższym instynktom urastać do rangi cnoty, demoralizuje najgłębiej całe społeczeństwa. Militarizm, zamiast przepętniać ludzi trwogą, spotyka się z szacunkiem i podziwem. W jego służbę wrzgnięto naukę i technikę, które coraz bardziej zdradzają swe dawne powołanie służenia dobru człowieka. Upłynie niewiele czasu – przepowiada Dunant – i człowiek posiędzie takie środki zniszczenia, które wymkną się spod jego kontroli i tylko Boska interwencja będzie w stanie ocalić ludzki rodzaj od całkowitej zagłady¹⁴. Przepowiednia ta ciągle zyskuje na aktualności...

Inną poważną przyczyną wojen jest brak jakiegokolwiek stałego organu, który pomagałby państwom załatwiać spory, jakie pomiędzy nimi wynikają, na drodze pokojowej. Jest to zagadnienie, które stało się przedmiotem zainteresowania całego ruchu pacyfistycznego drugiej połowy XIX w. „Arbitraż międzynarodowy” – to hasło wielu ówczesnych organizacji pacyfistycznych na całym świecie, nie więc dziwnego, że H. Dunant nie pozostał na nie obojętny. W r. 1872 wygłosił w Plymouth odczyt na ten temat. Proponował w nim powołanie do życia Stałej Komisji Dyplomatycznej Pośrednictwa i Rozjemstwa, w której zasiadałoby przedstawiciele wszystkich krajów, a która obradowałaby na dorocznych sesjach. Z czasem, o ile okazałoby się to właściwe, zastąpiłby ją Trybunał Rozjemczy, który jednak – obawiał się Dunant – mógłby spotkać się z pewną nieufnością ze strony rządów ze względu na jego bardziej oficjalny i „sztywny” charakter. Wielką rolę miałaby do spełnienia dyplomacja, która jednak musiałaby przejść pewną odnowę, zmienić swój styl pracy, zerwać z egoizmem narodowym itp., a zacząć wreszcie działać *na polu międzynarodowego braterstwa*, niejako w imieniu całej ludzkości, której grozi katastrofa¹⁵.

Jak więc powstrzymać zbliżającą się tragedię? Po pierwsze, zdaniem Dunanta, należy rozwinąć szeroką kampanię,

która będzie miała na celu odwrócenie procesu zachodzącego w ludzkich umysłach, popychającego ludzi do samounicestwienia. Należy oddziaływać na opinię publiczną poprzez tych, którzy mogą mieć na nią jakiś wpływ. Są to przede wszystkim literaci, nauczyciele, prasa. Przy ich pomocy *należy oświecać ludy, trzeba im wykazać cały fanatyzm wojny, całą jej okropność i absurdalność, jak również pod każdym względem katastrofalne jej skutki*¹⁶. Trzeba przekonać nareszcie ludzi, że *naszym prawdziwym wrogiem nie jest sąsiedni naród, jest nim głód, zimno, nędza, ignorancja, rutyna, zabobon, przesąd*¹⁷. To im należy wydać wojnę. Należy upowszechniać osiągnięcia jednych narodów wśród innych zwalczając w ten sposób szowinistyczne wywyższanie się jednych nad drugimi. Każdy naród posiada w swej kulturze wartości bezcenne, które zasługują na to, by stać się wspólnym dziedzictwem ludzkości. Wielkie idee mają naturalną tendencję do upowszechniania się, należy jednak się postarać, by proces ten przyspieszyć. Temu celowi służyć miała koncepcja Dunanta – założenia Powszechnej Biblioteki Międzynarodowej, w ramach której ukazywałyby się w formie kieszonkowej i przystępnej cenie największe dzieła literatury światowej¹⁸.

Czyż nie nasuwa się tu – jak to spostrzegali Pierre Boissier – myśl, dobrze dziś znana i chętnie przytaczana przy różnych okazjach, a wyrażona w konstytucji Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wychowania, Nauki i Kultury (UNESCO)? Wojny rodzą się w umysłach ludzi i tam właśnie należy rozpoczynać z nimi walkę.

Niestety, Powszechne Przymierze działało dość krótko, Biblioteka Powszechna upadła bardzo wcześnie z powodu trudności finansowych, zaś Szwajcarska Liga Praw Człowieka nie została nigdy powołana do życia. Dlaczego

¹² Tamże, s. 177.

¹³ Tamże, s. 179–181.

¹⁴ Tamże, s. 187–190.

¹⁵ Tamże, s. 142. Warto przypomnieć, że jeszcze za życia autora tych propozycji doszło do powołania Trybunału Arbitrażowego oraz określono inne pokojowe sposoby załatwiania sporów międzynarodowych. Uczyniła to w r. 1899 Konwencja haska o Pokojowym Załatwianiu Sporów Międzynarodowych, udoskonalona w r. 1907.

¹⁶ Tamże, s. 143.

¹⁷ Tamże, s. 156.

¹⁸ Tamże, s. 140; D. Mercanton, dz. cyt., s. 9, 85.

podobny, niepomysłny los spotkał wszystkie te projekty? Otóż sukcesom na niwie społecznej nie towarzyszyła pomyślność w sprawach prywatnych. Po podpisaniu Konwencji Genewskiej, kiedy Czerwony Krzyż zaczął się intensywnie rozwijać, pochłonął on do tego stopnia uwagę swego twórcy, że zaniedbał on zupełnie swoje własne sprawy. W r. 1867 rozeszła się wiadomość o bankructwie banku (Crédit Genévois), którego jednym z administratorów był Henryk Dunant. Wina za upadek banku spadła właśnie na niego. Został uznany przez sąd winnym *wprowadzenia w błąd swoich kolegów* (współpracowników)¹⁹. Treść orzeczenia została opublikowana w prasie. Był to dla niego cios, po którym już się nie podniósł. Wtedy właśnie, zdyskredytowany moralnie w Genewie, zerwał na zawsze z Komitetem. Do końca życia starał się przekonać opinię publiczną o swej niewinności. Wszystko, co uczynił od czasu swej tragedii, wymagało z jego strony nadludzkiego wysiłku, pokonywania nieufności, unikania ciosów ze strony swych wrogów i walki z nędzą, w której się znalazł. W r. 1887 osiadł w Heiden, w małym miasteczku kantonu Appenzel, gdzie zamieszkał w tanim hotelu-pensjonacie i mimo choroby nie odkładał pióra.

Jedynie dzięki przypadkowi szwajcarski dziennikarz Georg Baumberger dowiedział się, że Henryk Dunant, uważany od dawna za nieżyjącego, pędzi swe samotnicze życie w Heiden. Artykuł na ten temat, który ukazał się w „Zürcher Nachrichten“, został przedrukowany przez inne gazety i wzbudził sensację. Zewsząd posypały się dowody życzliwości (nie zabrakło wśród nich własnoręcznego listu papieża) i zaszczytne propozycje. Ich ukoronowaniem stała się akcja garstki przyjaciół, którzy wystąpili do parlamentu norweskiego o przyznanie H. Dunantowi Pokojowej Nagrody Nobla. Mimo początkowych trudności, dzięki ich uporowi, w szczególności zaś dzięki pomocy naczelnego lekarza armii norweskiej, dra Hansa Daae, oraz zabiegom Rudolfa Müllera, profesora liceum w Strasbourgu, z którym Dunant przygotowywał do druku książkę o historii Czerwonego Krzyża i Konwencji Genewskiej (ukazała się w r. 1896), udało się doprowadzić sprawę do pomyślnego końca. Za kandydaturą Dunanta wypowiedziało się wiele

organizacji charytatywnych (kobiecych) ze Szwajcarii, Norwegii i Niemiec oraz grupa profesorów uniwersytetu w Brukseli. Zabrakło jedynie Międzynarodowego Komitetu Czerwonego Krzyża (taka była już wówczas jego oficjalna nazwa). Opinie co do tego, komu winna przypaść nagroda, były podzielone. Unia Międzyparlamentarna wysuwała kandydaturę jednego ze swych założycieli, Fryderyka Passy, popieraną przez wpływową w kołach pacyfistycznych działaczkę ruchu na rzecz pokoju, Bertę von Suttner. Decyzją specjalnego komitetu Stortingu nagroda została podzielona między obu, Dunant otrzymał jednak większą liczbę głosów²⁰. Był to rok 1901.

Jak powiedzieliśmy, gdyby nie Czerwony Krzyż, Dunant pozostałby prawdopodobnie przeciętnym pacyfistą przełomu stuleci. W jego twórczości znajdują odbicie wszystkie typowe troski działaczy pokojowych tamtej epoki, jak arbitraż, zmniejszenie wydatków zbrojeniowych, problemy wychowania młodzieży, obowiązkowa służba wojskowa, kara śmierci itd. Wydaje się, że mimo początkowych zastrzeżeń europejskie środowisko pacyfistyczne przyjęło jednak tezę, że fenomen Czerwonego Krzyża zasługuje na swe miejsce w łonie ruchu pokojowego²¹. Wyrazem tego stanowiska stało się nie tylko przyznanie Pokojowej Nagrody Nobla jego twórcy, lecz również uhonorowanie tym wyróżnieniem, i to aż trzykrotnie (1917, 1944 i 1963) organizacji. Dunant był natomiast głęboko przekonany o słuszności owej „metody małych kroków”, wyrażanej dziś przez Czerwony Krzyż hasłem „Per humanitatem ad pacem”. Uważał ponadto, że podpisanie konwencji w r. 1864 umożliwiło, czy też, jak mówił, „dało impuls” podpisaniu szeregu innych aktów prawnomiędzynarodowych, niekoniecznie nawet związanych ze sprawami humanitaryzmu i pokoju; każdy jednak traktat, jego zdaniem, poszerzając

¹⁹ *Mémoires*, s. 339–340.

²⁰ W. Heudtllass, *J. Henry Dunant et l'histoire du premier Prix Nobel de la Paix*, RICR, juin 1964.

²¹ Ch. Lange, *Histoire de la doctrine pacifique et son influence sur le développement du droit international*, Recueil des Cours de l'Académie de Droit International, t. 13, III, 1926, s. 397 (autor był sekretarzem norweskiego Komitetu Nobla i późniejszym laureatem nagrody pokojowej).

współpracę między państwami, zbliża do siebie narody²². Oto charakterystyczne dla Dunanta szerokie ujęcie działań na rzecz pokoju.

Na koniec jeszcze kilka słów na temat źródeł, z jakich wyrastały koncepcje Dunanta. Jest niewątpliwe, że na kształt jego idei musiała wywrzeć wpływ tradycja chrześcijańska; pochodził bowiem z bardzo religijnego protestanckiego domu pozostając do końca życia człowiekiem głęboko wierzącym, któremu zawsze towarzyszyła świadomość Bożego posłannictwa we wszystkich jego najważniejszych poczynaniach. Bardzo zawsze bolał nad „podwójną moralnością” chrześcijańskiej Europy, inną wobec Europejczyków, inną wobec ludów w koloniach, inną w czasie pokoju, inną w czasie wojny²³.

Zastanawiano się również, czy nie był on związany z ruchem wolnomularskim²⁴. Trzeba przyznać, że jego wyraźnie deklarowany „kosmopolityzm”; brak głębszych uczuć patriotycznych (przestrzegał przed nadmiernie wybujałym patriotyzmem, który może przeradzać się w nacjonalizm i szowinizm), a także charakterystyczna frazeologia, jaką stosował, mogą przywodzić na myśl tego rodzaju skojarzenia. Wszystko to jednak nie może oczywiście stanowić podstawy do wyciągania zbyt pochopnych wniosków.

Byłoby również interesujące zbadać, czy na poglądy Dunanta wywierały jakiś szczególnie wpływ pewne współczesne mu środowiska pacyfistyczne. Czy pozostając w Heiden, na terenie którego, jak się okazuje, działał oddział Appenzelskiego Stowarzyszenia Pokoju²⁵, miał on z tą organizacją jakieś kontakty? Bądź też, czy mógł pozwolić sobie w czasach, kiedy ledwie wystarczało mu pieniędzy na papier do pisania i znaczki pocztowe, na sprowadzanie literatury pacyfistycznej? Kiedy bierzemy np. do ręki książkę Karola Richeta, prezesa Stowarzyszenia na Rzecz Arbitra-

²² *Mémoires*, s. 142, *Un Souvenir...*, s. 143.

²³ Istnieją pewne dane wskazujące na to, że pod koniec życia zbliżył się do katolicyzmu, trudno jednak wypowiedzieć się ostatecznie na ten temat.

²⁴ Nie ma na to dowodu, aczkolwiek w spisie francuskich masonów z r. 1908 figuruje to nazwisko. Wiadomo, że chodzi tu o osobę zamieszkujejącą w Genewie lub jej okolicach, brak imienia nie pozwala jednak na stwierdzenie, o kim dokładnie mowa. *Répertoire maçonnique*, Paris 1908, s. 281.

²⁵ *Rapport du Bureau International de la Paix sur les manifestations du 22 février 1909*, s. 19.

zu pomiędzy Narodami, zastanawia uderzające podobieństwo szeregu myśli z pismami Dunanta²⁶.

Szereg pytań wiążących się z życiem i twórczością Henryka Dunanta pozostaje na razie bez odpowiedzi.

²⁶ Richert podkreśla jednak zdecydowanie, że „prawdziwa reforma społeczna, to nie szpitale, schroniska, towarzystwa pomocy dla rannych – lecz zniesienie wojny”, K. Richert, *Wojny i pokój*, Warszawa 1904, s. 118–119.

L'activité sociale et les idées d'Henri Dunant (1828–1910)

Dans les idées et l'activité sociale de Dunant se reflètent tous les soucis typiques des hommes d'action pacifique de l'époque. Et, probablement, il resterait un pacifiste commun s'il n'avait pas fondé la Croix Rouge. En dépit des premières réserves, le milieu européen a accepté la thèse que le phénomène de la Croix Rouge

méritait une place spéciale dans le sein du mouvement pacifiste. L'expression de cette attitude fut non seulement le Prix Nobel pour la Paix, décerné au fondateur de la Croix Rouge, mais aussi le fait que l'organisation-même a été honorée de ce Prix par trois fois: en 1917, en 1944 et en 1963.

Ks. Waldemar Chrostowski

O integralną lekturę Pisma Świętego

Z nawoływaniami do powrotu do „źródeł” Objawienia, a w szczególności do Pisma Św., nie zawsze idzie w parze dokładne sprecyzowanie, o co właściwie chodzi i jak trzeba ten postulat zażyłości z Biblią rozumieć. Pośród nieporozumień, które narastały przez wieki, w czołówce należy postawić nie ukrywaną niechęć, albo przynajmniej obawy, przed czytaniem Pisma Św. w całości. Nie chodzi o niewinne wahania przeciętnie wykształconego chrześcijanina, który nie jest pewien, czy potrafi sprostać trudnościom lektury Ksiąg tak licznych i tak zakorzenionych w odległej przeszłości. Idzie o postawę bardziej zasadniczą, kiedy sami bibliści i teologowie dają wyraz wątpliwościom, czy bezpośredni kontakt z Biblią jest niezbędny. Nie brak głosów, że lektura całej Biblii może stać się dla wiernych zajęciem wręcz niebezpiecznym.

Postulat „więcej Pisma Św.” i jego niejasności

Aby nie być gołosłownym, można by przytoczyć wiele przykładów olbrzymiej rezerwy wobec lektury Ksiąg natchnionych. Ograniczę się do jednego, lecz bardzo charakterystycznego. W 1920 r. początkujący wówczas biblista ks. A. Klawek w artykule „Więcej Pisma Świętego”¹ postulował m.in. opracowanie „wypisów z Biblii”: *Takie „wypisy z Biblii” przyczyniłyby się niepoślednio do szerzenia znajomości Pisma Św. wśród kleru i świeckich, stałyby się ulubioną książką samodzielnego kaznodziei, który tam z łatwością znajdzie nowe cytaty, które świeżej barwy i siły dodadzą kazaniu*². Propozycja ta wydawała się o tyle uzasadniona, że katolickie społeczeństwo odrodzonej po zaborach Polski nie posiadało odpowiedniej liczby przekładów Pisma Św. Przez niemal pół wieku, jaki potem upłynął, ani ks. A. Klawek, ani żaden inny polski biblista nie zadośćuczynił jednak temu postulatowi. W rozmowie z A. Morawską, opublikowanej

w 1967 r. na łamach „Więzi”³, ks. A. Klawek, znany już i ceniony naukowiec, jeszcze raz powrócił do swej dawnej propozycji: *Powinno się także pomyśleć o wydaniu „wybranych tekstów Starego Testamentu”, bo lekturą całego Starego Testamentu nikt się nie zbuduje. Piękne ustępy giną w obszernym materiale historycznym, jaki zawierają księgi starotestamentowe. Tylko umysły historycznie wyrobione czytują je z radością, a inni szukający prawd Bożych w inspirowanych księgach doznają zawodu. Jeżeli się zbierze teksty przemawiające do duszy czytającego i wzmacniające jego wiarę i ufność w rządy Boże, książka taka na pewno zostanie rozchwyтана i pogłębi życie religijne czytelników*⁴. Proponuje się więc, aby Księgę Starego Testamentu zastąpić zestawem odpowiednio wysegregowanych tekstów, czyli „budującą” książką. Słowa te zostały wypowiedziane w dwa lata po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, który – jak wtedy zwykło się entuzjastycznie powtarzać – „zapalił zielone światło” dla Biblii i nowej katolickiej biblistyki. Oba artykuły ks. A. Klawka zostały, bez żadnego komentarza, wydrukowane w 1982 r. w antologii jego prac biblijnych, otwierającej nową serię wydawniczą „Biblioteka Teologii Polskiej”.

Poglądy ks. A. Klawka nie są czymś odosobnionym. Od czasu do czasu, zwłaszcza w rozprawkach i wystąpieniach typu popularyzatorskiego, pojawia się opinia, że lektura całego Starego Testamentu jest wysiłkiem zbytecznym.

Rozdzielanie „niebezpiecznego” Starego Testamentu od Nowego jest zawoalowaną postacią dawnej herezji marcjonizmu. Jej twórca, Marcjon, był epigonem radykalnego gnostycyzmu, w którym „sprawiedliwego” Boga Starego przeciwstawiano „dobremu” Bogu Nowego Testamentu. Teologiczne konsekwencje tej tezy, opieranej na jednostronnym objaśnianiu niektórych wypowiedzi św. Pawła, były nieobliczalne: Biblia przestawała być Księgą Objawienia się

¹ A. Klawek, *Więcej Pisma Świętego*, „Wiadomości dla duchowieństwa” 7 (1920), s. 367–372, art. przedruk w: *Całe życie z Biblią*, Poznań 1982, s. 23–29.

² *Całe życie z Biblią*, s. 27.

³ *Biblistyka w Polsce. Rozmowa z Ks. Prof. Aleksym Klawkiem*, „Więź” 10 (1967), s. 22–26, przedruk w: *Całe życie z Biblią*, s. 72–77.

⁴ *Całe życie z Biblią*, s. 77.

Jedynego Boga, a stawała się świadectwem objawienia dwóch istot boskich – sprawiedliwego i gniewnego Boga Izraela oraz ewangelicznego Boga miłości i miłosierdzia⁵. Hołdując takiemu dualizmowi Marcjon nie widział żadnej możliwości pogodzenia treści starotestamentowych z nauką przyniesioną przez Jezusa Chrystusa. W kanonie ksiąg natchnionych, opracowanym w połowie II w., odrzucił wszystkie Księgi Starego Testamentu. Znamienne jednak, do czego dzisiaj nie zawsze przykłada się należyta uwagę, że negacja Starego Testamentu doprowadziła do równie radykalnych stwierdzeń co do istoty Nowego Testamentu. Marcjon był zmuszony opracować własny „kanon” pism nowotestamentowych. Weszła do niego Ewangelia św. Łukasza (bez Łk 1–2) oraz tzw. Apostolikon, czyli 10 Listów św. Pawła (bez Listów Pastorskich i bez Hbr). Na tym jednak nie koniec! Z tego mocno okrojonego „Nowego Testamentu” zostały usunięte wszystkie cytaty starotestamentowe.

Poglądy Marcjona, za którymi opowiedziały się niektóre lokalne wspólnoty chrześcijańskie, Kościół zdecydowanie odrzucił. Nikt nie może, pozostając we wspólnocie wiary, nauczać, że Stary Testament należy usunąć. Skrajny marcjonizm jest nazbyt groźny, aby można było mu schlebiać. Zdarzało się jednak, a nie jest to proceder należący wyłącznie do przeszłości, że w popularnej katechezie i homiletyce bywały ponawiane próby rozdzielania Ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Nie mają one za sobą żadnej rozbudowanej ideologii, bo ta zawsze nakazywałaby określić swoją pozycję wobec Urzędu Nauczycielskiego, a mimo to są dostatecznie sugestywne i wpływowe, aby zażyłość ze Starym Testamentem ograniczyć do czegoś, co uznaje się za wystarczające minimum. Przeciw tendencjom, sugerującym jakoby Stary Testament był mniej wartościowy lub jakoby nie mógł być „budujący”, należy wyraźnie powiedzieć, że są one rodzajem półśrodka, kiedy to przy powołaniu się na kościelne imprimatur bywają powielane stare i niebezpieczne błędy. Dziwne, że ci, którzy podzielają najrozmaitsze obawy wobec lektury natchnionych Ksiąg Starego Testamentu, nie zastanawiają się z równą gorliwością nad teologicznymi implikacjami swego stanowiska. Do głównych

należy pytanie, jak pogodzić fakt, że cały Stary Testament jest prawdziwym Słowem Bożym z tezą, że jego lektura „nikt się nie zbuduje”. Nie sposób też przemilczeć innego aspektu. Jeżeli pretensji zgłaszanych wobec Starego Testamentu nie przenosi się do niektórych perykop nowotestamentowych, co przy żelaznej konsekwencji powinno mieć miejsce, jak na to wskazuje przykład Marcjona, to dzieje się tak wyłącznie dlatego, aby nie wylać się w łatwo rozpoznawalne trudności teologiczne. W pewnych kręgach chrześcijan pokutuje mniemanie, że o Starym Testamencie można w zasadzie wyrokować bezkarnie. Wypowiedzi na jego temat, jakkolwiek byłyby radykalne czy dyskusyjne, nie wywołują aż takich emocji jak wypowiedzi na temat Nowego Testamentu.

Zastanawiające, że autor pomysłu „wypisów z Biblii” nie zrealizował propozycji, którą uznawał za tak obiecującą i do której przykładał wielkie znaczenie. Wskazuje to nie tyle na trudności tego przedsięwzięcia, ile raczej dowodzi, że jest ono być może praktycznie w ogóle niewykonalne, a na pewno kontrowersyjne. Biblista, w dobrej wierze podejmujący się jego realizacji, od samego początku musi mieć świadomość, że Biblia jest dziełem złożonym, a złożoność tę obserwujemy na rozmaitych płaszczyznach i w wielu perspektywach: złożoność genetyczna, literacka, kompozycyjna, tematyczna, teologiczna. Decydując się na selekcję jednych tekstów trzeba z konieczności pominąć inne. Czy wolno stworzyć wrażenie, jakoby fragmenty włączone do określonej antologii były bardziej „budujące” i ważniejsze od innych? Czy tak jest rzeczywiście? W kanonicznych księgach Biblii nie ma perykop mniej i bardziej natchnionych, konstruktywnych i obojętnych dla wiary, wzniosłych i przyziemnych. Różnorodność tekstów jest podstawowym przejawem i konsekwencją ich wszechstronnego bogactwa. Ktokolwiek zamierza „skracać” Pismo Św. do rzeczy, które uzna za najwartościowsze, musi dysponować jakimś kryterium. Będzie to oczywiście kryterium zewnętrzne wobec samej Biblii, która dyskretnie i bezkonfliktowo godzi w so-

⁵ Szerzej na ten temat zob.: J. Daniélou – H. I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, IW Pax, Warszawa 1984, t. I, s. 89–91.

bie złożoność i wielopostaciowość wydarzeń i osób, tematów i wątków, stylów i rodzajów literackich. Należy także zdawać sobie sprawę, że Biblia jest własnością całego Kościoła, a nie indywidualnego czytelnika czy zrzeszenia religijnego. Trudności i obiekcje jednych nie muszą pokrywać się z odczuciami innych wierzących.

Postulatowi opracowania „wypisów z Biblii” wypada przyjrzeć się jeszcze od innej strony. Chodzi mianowicie o sensowne ustosunkowanie się do części laickich prac z zakresu biblistyki. „Opowieści biblijne” Z. Kosidowskiego, książka „Bóg, Szatan, Mesjasz i...?” A. Sandauera dobitnie pokazały, jak bezkarnie można tworzywo biblijne obracać przeciwko żywemu orędziu Biblii. Na tle tych poczynañ najlepiej uwydatnia się prawda, że czytanie Pisma Św. może przerodzić się w rozstrząsania całkowicie subiektywne. W przypadku podejścia laickiego widać to dość klarownie. Ale z zakamuflowaną formą subiektywizmu trzeba liczyć się również wtedy, gdy wierzący egzegeci, postępując się Biblią, w gruncie rzeczy ilustrują tylko własny punkt widzenia. Postulat „więcej Pisma Św.” w takim wydaniu może być niczym innym, jak nawoływaniem do zażyłości z nim w takim kształcie, jaki ten czy ów biblista uzna za poprawny lub pożyteczny.

Czy musimy bać się Starego Testamentu?

Jeżeli pewna część chrześcijan, w tym nawet ludzie wykształceni i obeznani z problematyką biblijną, odnosi się do lektury Starego Testamentu z nie ukrywaną rezerwą, to widocznie stoją za tym jakieś określone powody. Odpowiedź nie jest jednolita i już to samo świadczy, że trudności mają swoje źródło nie tylko w Biblii, lecz i w człowieku, który ją czyta.

Ks. A. Klawek upatruje zasadniczą niedogodność Biblii w fakcie, że *piękne ustępy giną w obszernym materiale historycznym*. Ta obawa jest mimo wszystko odosobniona. Nie znam innej publikacji, w której z materiału historycznego, w jaki Biblia rzeczywiście obfituje, czyniłoby się zarzut, iż może wywołać rozczarowanie albo być przeszkodą do zgłębiania Słowa Bożego. Biblijne zainteresowanie historią,

a szerzej dziejami świata i Izraela, nie jest wynikiem ciekawości starożytnych dziejopisarzy, lecz płynie z fundamentalnych przesłanek teologicznych. Biblia podaje historię zbawienia, a jej wgląd w przeszłość jest punktem wyjścia do projektowania kształtu zbawczej przyszłości. Rozpoznanie tego, co się wydarzyło, jest traktowane jako warunek oczekiwania na to, co ma nastąpić. Rzetelna znajomość dziejów pozwala zarazem wnioskować o sposobach działania i określić tożsamość transcendentnego Boga. Duża liczba historii w Starym Testamencie jest efektem spełnienia tych wymogów teologicznych, a starotestamentowe pisma nie różnią się pod tym względem od Ksiąg Nowego Testamentu. Ewangelie, Dzieje i Listy Apostolskie, a w pewnej mierze także Apokalipsa, to również dokumenty o niezwykłych walorach historycznych. Nikomu nie przychodzi do głowy, aby co się tyczy Nowego Testamentu podnosić zarzut przeładowania materiałem historycznym. Jest więc nieporozumieniem, jeżeli czyni się to wobec Starego Testamentu.

W literaturze biblijnej tu i ówdzie spotykamy sądy, że czytanie całej Biblii jest zbyteczne, bo wiele perykop jest po prostu nudnych. Aczkolwiek dotychczas nikt nie opublikował katalogu wszystkich rzekomo nużących tekstów, to jednak można wskazać fragmenty, które najczęściej cytowane są jako przykłady monotonne w stylu i treści. Chodzi o rozmaite genealogie biblijne, np. Setytów (Rdz 5,1-32), potomków Noego żyjących po potopie (Rdz 11,10-26) czy obszerne genealogie rozpoczynające 1 Krn (1-8). Równie nonszalancko bywają traktowane liczne wykazy imion podawanych w różnych spisach ludności (np. Lb 1,1-54; 6,1-65; 2 Sm 23,8-39), opisy rozmieszczenia poszczególnych pokoleń izraelskich podczas Wyjścia z Egiptu (np. Lb 2,1-34), szczegółowe referencje do podróży do Ziemi Obiecanej (Lb 33,1-49), do jej podziału (Joz 13,1-33; 15,1-19,51; 21,1-42; Ez 48,1-29) oraz do organizacji państwa (1 Krn 27,1-28,21). Podobne sądy wygłaszane są wobec drobiazgowych opisów pustynnego sanktuarium i jego sprzętów (np. Wj 25,20-27,21; 36,8-38,31) oraz wyglądu i wyposażenia świątyni jerozolimskiej (2 Krl 6,1-7,51; 2 Krn 2,16-4,22; Ez 40,1-44,31). Nie inaczej traktowane są opisy stroju kapłańskiego (Wj 28,1-43; 39,1-43), organizacji kultu (1 Krn

23,1-32), wreszcie liczne przepisy dotyczące składania należnych ofiar, przestrzegania dni i okresów świątecznych, szczegóły prawodawstwa regulującego życie społeczne, a w końcu rozmaite przepisy rytualne i karne.

Wbrew próbom lekceważenia tego obszernego materiału należy podkreślić, że każda dziedzina posiada swoje specyficzne znaczenie i w kontekście całej Biblii spełnia właściwe sobie funkcje. Nie tu miejsce, aby je omawiać i uzasadniać. Wypada jednak spojrzeć na tę problematykę z pewnego dystansu i zwrócić uwagę na trzy kwestie. Otóż jeśli te drobniaczkowe i długie wyliczenia, zestawy i opisy zostały zauważone, zapisane, później przez długie wieki z wielką pieczołowitością były powtarzane, odtwarzane i rozpamiętywane i bez żadnych wahań znalazły się w ramach kanonicznych Ksiąg świętych, to ludzie, którzy na tak różnych i odległych od siebie etapach przyczynili się do tego, że i my je znamy, musieli widzieć sens i czuć potrzebę swojej mozolnej pracy. Zamiast pochopnych osądów, należałoby zrobić wszystko, aby dotrzeć do intencji autorów, redaktorów, przepisywaczy, wykonawców, a wreszcie wspólnoty, która stoi za tymi fragmentami. Nie bez znaczenia jest też inny aspekt: gdybyśmy zrezygnowali z tego obfitego materiału i dokonali cięć w poszczególnych Księgach biblijnych, to co właściwie z Biblii zostanie i czy ta reszta, jaką w popularnym nauczaniu bralibyśmy pod uwagę, da nam właściwe pojęcie o tym, czym jest Stary Testament? Nie trzeba dowodzić, że jest to pytanie retoryczne. Wreszcie trzecia kwestia: nie sposób zrozumieć napięcia, jakie istnieje między formalistycznym rytualizmem a autentyczną religijnością bez zapoznania się ze starotestamentowymi przepisami i wyliczeniami, które posłużyły za oparcie dla wielu zwyczajów i praktyk judaizmu międzytestamentowego i postbiblijnego. W takiej perspektywie jaśniej rysują się przyczyny i okoliczności napięcia między Jezusem a ówczesnym środowiskiem żydowskim oraz między Kościołem a Synagogą. W ich świetle nowych barw nabierają także inne teksty samego Starego Testamentu, przede wszystkim zaś dużo wyroczni i napomnień prorockich.

Szczególną grupę obiekcji kierowanych pod adresem Starego Testamentu stanowią obawy i lęki przed tekstami rela-

cjonującymi „amoralne” epizody i uczynki. Chodzi tu np. o występki Kanaana (Rdz 9,20–27), kazirodstwo córek Lota (Rdz 19,30–38), perwersyjną przebiegłość Tamar (Rdz 38,1–30), wzmianki o niematach haremów królów izraelskich (2 Sm 3,2–5; 1 Krl 11,3; 2 Krn 11,21), opis podwójnej zbrodni Dawida (2 Sm 11,2–27). W grupie tej umieszczane są również opowiadania o podstępach i przemocach, przykładowo oszustwo Labana (Rdz 29,25–30), krwawa zemsta synów Jakuba (Rdz 34,1–30), wyłudzenie przez Izraelitów drogocennych naczyń od Egipcjan (Wj 11,1–3), zbrodnia mieszkańców Gibe'a (Sdz 19,11–30), aluzje do masowych eksterminacji tubylczej ludności Kanaanu (Joz 6,17; 8,26; 10,28.35.40; 11,10–12.21; 1 Krl 16,34). Motywy przyzwolności są przywoływane jako argument przeciwko lekturze niektórych przepisów rytualnych, szczególnie odnoszących się do intymnej sfery życia mężczyzn (np. Lb 13,1–18) i kobiet (Lb 15,19–30) oraz prawnych, np. legalizacja rozwodu (Pwt 24,1–4). Z takimi samymi oporami spotyka się czytanie naprawdę drastycznych obrazów i symboli, jak np. Ez 16 i 23. Licznymi wątpliwościami o podobnej naturze otoczona jest Księga Pieśni nad Pieśniami.

Ten rodzaj trudności jest bodaj najbardziej uzasadniony i chyba najczęstszy. Chodzi tu przecież nie o jakieś intelektualne dywagacje i wątpliwości, lecz o pogodzenie całego grzesznego „balastu” przedstawionego na kartach Biblii ze świętością Boga, który jest jej Autorem. Bibliści ze zmieniającym powodzeniem odpowiadali na tę trudność⁶.

Wspólnym rysem i jedną z najważniejszych przyczyn wszystkich obiekcji moralnych jest izolowanie określonej perykopy, a nierzadko nawet pojedynczego zdania, od kontekstu, w którym występuje. Z życia bohatera starotestamentowego wybiera się jakiś jeden czy drugi szczegół; z długiej epopei Wyjścia i objęcia w posiadanie Ziemi Obie-

⁶ W ostatnich dwadzieścioleciach ukazały się w Polsce m.in. następujące artykuły na ten temat: L. Stachowiak, *Biblijne ujęcie węzłowych zagadnień moralnych*, STV 6 (1968), s. 11–28; tenże, *O ile prawdy i normy ST zachowały wartość dla kształtowania dzisiejszej doktryny moralnej?*, AK 63 (1971), s. 208–216; tenże, *Rozwój norm moralnych w historii zbawienia ST*, AK 65 (1973), s. 39–49; J. Kudasiewicz, *Czy w Biblii są teksty amoralne?*, w: *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978, s. 61–93; J. Szlaga, *Etyka i idea Bożego Narodu Izraela*, w: *Studia Iudaeorum facere*, KUL, Lublin 1980, nr 66, 11; *Wielkość i wielkość Biblii zawiera teksty amoralne?*, AK 74 (1982), s. 245–249.

canej – jedno wydarzenie; z mnóstwa przepisów i wskazań te, które dotyczą jednej sfery ludzkiego życia. Konsekwencje takiego postępowania są rozmaite. Z jednej strony zgromadzenie wszystkich tego rodzaju tekstów w jedną całość składa się na sztuczną kompilację, nie dającą żadnego wyobrażenia o tym, czym naprawdę jest Pismo Św. Z drugiej strony wypreparowanie niektórych epizodów nie pozwala zobaczyć, czym rzeczywiście były one w życiu narodu wybranego i jakie miejsce przysługuje im w ramach szeroko rozumianej historii zbawienia uwieńczonej w Osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Na skutek pruderyjnej pogoni za wyrafinowaną wzniosłością, nakazującej opuszczać spore partie Starego Testamentu, nie można już rozpoznać głębokich i wzruszających intencji Ewangelisty Mateusza, który w rodowodzie Jezusa (Mt 1, 1–17) umieścił cztery kobiety: przebiegłą Tamar (w. 3), zagadkową Rachab (w. 5), poganek Rut (w. 5) i występłą Batszebę (w. 6).

Pruderia nie jest jedynym powodem zgłaszania wobec Starego Testamentu poważnych obiekcji. Pewna liczba czytelników zabiera się do lektury nie tyle gotowa przyjąć Pismo Św. takie, jakie jest, ile próbuje dopasować je do własnych wyobrażeń i subiektywnych kategorii myślenia. Od Ksiąg biblijnych oczekuje się czegoś na podobieństwo popularnej hagiografii, natchnionej „złotej legendy”. Nawet jeśli nie zawsze oczekiwanie to jest wyraźnie uświadamiane, to przecież właśnie w jego następstwie formułuje się postulat Biblii jako literatury „budującej”. Jest to żądanie bardzo rozpowszechnione. Przeniesione w dziedzinę literatury realizuje się w przesunięciu akcentów z opisu żywej i złożonej rzeczywistości w stronę mitu. Zamiast przedstawiania zmiennych kolei ludzkiego życia pojawiają się tam elementy projekcji wzniosłych doświadczeń i nadziei, z których każdy zawiera jakąś część ogólnoczułowieckiej walki z przeciwnościami i ze złem. Cały ogrom bohaterskich zmagających zostaje odniesiony do jakiejś wysublimowanej postaci i kumuluje się w wyidealizowanym opisie jej życia. Jednostka ta, jeżeli żyła naprawdę, traci wiele z tego, co rzeczywiście było jej losem, ale za to zostaje podniesiona do rangi bohatera ponadczasowego, wyrażając zwycięstwa, za którymi ludzie zawsze tęsknią. W oparciu o tę zasadę powstaje

poczytna literatura piękna, krzepiąca ducha czytelników spragnionych pocieszenia i otuchy. Potrzebom tym w polskiej twórczości literackiej sprostali np. postacie Pana Tadeusza i Zosi, Zbyszka z Bogdańca i Danusi, Kmicica i Wołodyjowskiego, Stasia i Nel itd.⁷ Nie będzie przesadą zauważyć, że w tym duchu wychowano kilka pokoleń Polaków. Decydując się na czytanie Pisma Św. wielu spodziewa się, że powinno to być mniej więcej podobne doświadczenie.

Tymczasem Biblia bliższa jest „literaturze faktu” aniżeli popularnej hagiografii i „krzepiącej serca” literaturze pięknej. Jej żywotne zainteresowanie realiami, dyktowane względami teologicznymi, domagało się wszechstronnego i uczciwego obrachunku z przeszłością. Celem tego obrachunku – i to jest moment, bez zrozumienia którego nie sposób uchwycić sedna biblijnego orędzia – jest podziwianie świętości Boga, a nie człowieka. Pomimo prawdziwego szacunku dla niepospolitej dobroci wielu starotestamentowych postaci Jezus zachęca: *Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48; por. Łk 6,36). W biblijnych wzmiankach o słabościach, upadkach, występkach i zbrodniach nie chodzi o lubowanie się w sensacji albo o doraźne ciekawostki, lecz o wykazanie miłosierdzia i faktycznych rządów Boga. Cokolwiek się wydarzyło, nie zaistniało „obok” Boga, chociaż często dokonywało się wbrew Jego woli. Wszystkie drastyczne epizody należą do orędzia wiary i jest to jedynie słuszna perspektywa, w której powinny być odczytywane. Człowiek wierzący nabywa właściwego zrozumienia bułwersujących wydarzeń i osób, śledząc ich reperkusje i dalsze losy oraz odnosząc je do kontekstu całej Biblii i własnej wiary. Gros zarzutów wysuwanych przeciw lekturze niektórych fragmentów Starego Testamentu pochodzi z niewłaściwego utożsamiania płaszczyzny opisowej z normatywną. Oczekując od Biblii „zbudowania” żąda się, aby w każdym miejscu i w odniesieniu do wszystkich dziedzin podawała normy postępowania. Łatwo jest odstąpić od tego żądania, gdy odkryje się, że konkretna perykopa biblijna jest efektem np. przejściowych uwarunkowań oby-

⁷ Godną polecenia jest ciekawa praca doktorska tragicznie zmarłej wiosną 1985 r. W. Krzemieńskiej, *Bohater miłeczny w powieściach polskich i francuskich XIX wieku*, PWN, Warszawa 1985.

czajowych⁸. Nie zawsze jednak granica między opisem a normą jest łatwo uchwytana. Z tego względu należy pamiętać, że Biblia w swej integralnej całości jest normatywna dla wiary. Potrzebny jest duży wysiłek, aby odkryć prawdziwe znaczenie i funkcje tego czy innego jej fragmentu. Pod żadnym pozorem nie wolno izolować go od reszty Pisma Św.

Posoborowe losy tzw. Psalmów „złorzeczących“

Pewna liczba tekstów Pisma Św. nasuwających obiektywną naturę moralnej wymaga osobnego potraktowania. Chodzi o tzw. Psalmi „złorzeczące“ oraz zbliżone do nich wezwania innych Psalmów i wyroczni prorockich. Wielu współczesnych czytelników Biblii, powołując się na nowotestamentowe przykazanie uniwersalnej miłości, ma ogromne kłopoty z ustosunkowaniem się do obco brzmiących modlitw Starego Testamentu.

W trakcie dyskusji nad reformą liturgiczną na Soborze Watykańskim II część biskupów zaproponowała, aby z codziennej modlitwy brewiarzowej usunąć te Psalmi lub ich fragmenty, które noszą znamiona złorzeczeń. Chociaż projekt spotkał się z ostrym sprzeciwem innych Ojców Soborowych, po burzliwych dyskusjach został jednak zaaprobowany. We wprowadzeniu do zreformowanej Liturgii Godzin czytamy: *Pominięto w psalterzu psalmy 58, 83 i 109, tak zwane „złorzeczące“, opuszczono także kilka wierszy w niektórych psalmach, co zaznaczono w ich nagłówkach*⁹. Nie zabrakło głosów, że w takim podejściu uzewnętrzniała się obawa Kościoła przed podawaniem do ręki wiernym wspomnianych tekstów Starego Testamentu. Nie tyle wbrew reformie, ile wbrew skrajnym sposobom jej objaśniania obiegły świat zdesperowane słowa wybitnego teologa i uczestnika Soboru, dominikanina Y. Congara, który publicznie oświadczył: *Będę odmawiał te Psalmi – na przekór głupecom*.

W uzasadnieniu rezygnacji z umieszczenia w brewiarzu tzw. Psalmów „złorzeczących“ Kongregacja Kultu Bożego podała: *Ma to zapobiec trudnościom natury psychologicznej*. Jest to uwaga o kapitalnym znaczeniu. Nie ulega wątpli-

wości, że w ramach modlitwy brewiarzowej, czerpiącej z różnych źródeł i opracowanej tak, aby umożliwić modlącym się intensywne przeżywanie kolejnych faz roku liturgicznego, obecność Psalmów „złorzeczających” może wywołać psychologiczne trudności. Odzywa się w nich żarliwa niechęć psalmisty wobec wrogów, którzy uznawani są nie tylko za osobistych przeciwników, lecz za wrogów Boga. Wyrazem tej niechęci są prośby o ich ukaranie, nieraz straszliwe w swojej formie. Pomijając te teksty Kościół ma prawo postąpić w ten sposób, ponieważ sam decyduje o aktualnych formułach swojej oficjalnej modlitwy. W tej konkretnej decyzji przeważała wątpliwość, czy ograniczony kontekst modlitwy brewiarzowej przewidzianej na dany dzień nie okaże się za szczupły do prawidłowego odczytania i przeżywania tzw. Psalmów „złorzeczających”. Decyzja Kongregacji Kultu Bożego dotyczy KSZTAŁTU BREWIARZA, A NIE MIEJSCA I SENSU TYCH PSALMÓW W KONTEKŚCIE BIBLIJ. Jest to decyzja o charakterze duszpasterskim, a nie teologicznym.

Godny zastanowienia jest fakt, że podejmując ten krok Kościół wyczuł realne niebezpieczeństwo fałszywych interpretacji. W tym samym punkcie „Wprowadzenia” czytamy: *...choćby psalmy „złorzeczające” nie są obce pobożności Nowego Testamentu, czego przykład znajdujemy w Księdze Apokalipsy (6, 10), to przecież nie są one bynajmniej zachętą do złorzeczenia komukolwiek*. Na kanwie wypowiedzi Kongregacji nasuwają się dwie obserwacje. Najprzód potwierdza się spostrzeżenie, że każda interwencja w odniesieniu do jakiegoś fragmentu Starego Testamentu ma swoje reperkusje w zakresie rozumienia całej Biblii, w tym również Nowego Testamentu. We wskazanym tekście Apokalipsy brzmią odległe echa takich starotestamentowych ustępów jak Pwt 32,43; 2 Krl 9,7 i Ps 79,10. Jego pokrewieństwo z tzw. Psalmami „złorzeczającymi” nie jest bezpośrednie, lecz pośrednie. Ale w nawiązaniu do tej uwagi Kongregacji trzeba dodać, że Ps 109, opuszczony w aktualnym brewiarzu, jest w Nowym Testamencie cytowany wielokrotnie:

* Zob. H. Muszyński, Czy Biblia zawiera teksty amoralne?, art. cyt., s. 245-247.

⁹ Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, Pallottinum 1982, t. I, s. 65 n. 131.

por. Ps. 109,4.5.7.8 i J 17,12; 109,8 i Dz 1,20; 109,25 i Mt 27,39 oraz Mk 15,29; 109,28 i 1 Kor 4,12. Nie sposób w pełni zrozumieć tych nowotestamentowych perykop bez znajomości „kłopotliwego” Psalmu. Nie mniej ważne jest inne spostrzeżenie Kongregacji, a mianowicie, że Psalm, o którym mowa, *nie są bynajmniej zachętą do złorzeczenia komukolwiek*. Ich dzisiejszy czytelnik nie powinien identyfikować własnych odczuć z jednym czy drugim wezwaniem. Może natomiast z całym spokojem organizować swoje życie wewnętrzne zgodnie z duchem biblijnej modlitwy. Trzeba nieraz ogromnego wysiłku, aby pojąć żarliwą duszę starożytnego człowieka i rozpoznać zamysł Boży obecny w określonym Psalmie. Lecz nie inaczej jest i w Nowym Testamencie: tam także są teksty, które wierzącym wszystkich czasów sprawiały nie lada trudności na skutek radykalizmu swoich żądań wyznaczającego tajemniczą granicę między wymogiem miłości Boga a nakazem „nienawiści” świata, człowieka, nawet rodziny i bliskich (zob. np. Mt 10,37–38; Mk 8,34; Łk 12,51; 14,26).

Na koniec postawmy generalne pytanie: jaka jest podstawowa przyczyna odżywiających obaw i lęków związanych z niektórymi tekstami starotestamentowymi? Odpowiedź brzmi, że nazbyt często czytelnicy Pisma Św. poprzestają na odkryciu i przejęciu się wyizolowanym sensem wyrazowym, nie zadając sobie dalszego trudu dotarcia do sensu teologicznego rozpoznawalnego w całokształcie długich dziejów zbawienia. Najskuteczniejszym lekarstwem na różne niepokoje i trudności nie jest żadna subiektywna selekcja tekstów natchnionych, lecz wytrwała i cierpliwa lektura i kontemplacja całej Biblii.

Pour la lecture intégrale de l'Écriture Sainte

Un des malentendus les plus importants, liés avec la Bible, est la crainte de la lecture de l'Ancien Testament. Les biblistes et les théologiens eux-mêmes expriment leurs doutes au sujet de la nécessité d'un contact direct avec la Bible. Pas mal de voix déclarent que la lecture de toute la

Bible peut devenir pour les fidèles une occupation franchement dangereuse. Le remède le plus efficace pour diverses inquiétudes et difficultés ne doit pas être une sélection de textes inspirés, mais une lecture assidue ainsi qu'une contemplation de toute la Bible sans exceptions.

Krzysztof Dybciak

Tak czytano Miłosza

1.

Dokładnie pamiętamy dzień 9 października 1980, bowiem nie tylko *poeta pamięta*, lecz również jego czytelnicy. Przypominamy też wydarzenia poprzedzające ważną datę w historii polskiej literatury; cel tego szkicu można więc określić, znów posiłkując się słowami Poety-laureata, jako *spisanie czynów i rozmów* powstałych przed i po ostatniej polskiej Nagrodzie Nobla.

Przyznanie Czesławowi Miłoszowi literackiej Nagrody Nobla wywołało wielką radość, a nawet poczucie dumy u niemal wszystkich Polaków. Ale liczni rodacy laureata po raz pierwszy usłyszeli wtedy o jego istnieniu. Obok satysfakcji pojawiło się więc zaskoczenie ogromem własnej ignorancji, ciekawość, chęć dowiedzenia się czegoś o tajemniczym pisarzu i przyczynach niewiedzy o nim. W ten (nieco przykry) sposób czytelnicy krajowi w skali masowej zetknęli się z problematyką socjologii literatury, zwłaszcza ze sferą społecznej recepcji dzieł sztuki słowa. Podobnie procesy przyspieszonego przyswajania twórczości Miłosza przebiegały poza Polską. O większym powodzeniu poza granicami kraju można mówić na początku lat pięćdziesiątych. Proces światowej recepcji twórczości Miłosza przebiegał w dwu etapach, a paradoks polega na tym, iż w pierwszej fazie znany był on poza Polską jako prozaik. Dla nas jest to zaskakujące, lecz dla czytelników obcych nie było w tym nic dziwnego, gdyż książki znane wówczas szerzej były napisane prozą i dotyczyły świeżych wydarzeń historycznych.

Od początku 1951 roku, kiedy został na emigracji, Miłosz zajmował się – obok dotychczas uprawianej poezji i krytyki literackiej – także innymi dziedzinami piśmiennictwa: publicystyką, esejem politycznym, powieściopisarstwem. [— —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2, 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

2.

W drugiej fazie procesu pozapolskiego odbioru dzieła Czesława Miłosza rośnie jego znaczenie jako poety. Wcześniejszy sukces prozatorski wcale nie ułatwił poetyckiej kariery. Przyzwyczajenia czytelników i krytyków zmieniają się powoli. Dodatkową trudnością była zmiana miejsca zamieszkania i działalności zawodowej. Jak wiemy, w 1960 roku autor „Rodzinnej Europy” opuścił kontynent i osiedlił się w Kalifornii, gdzie przez ponad dwadzieścia lat pełnił funkcję profesora literatur słowiańskich w Berkeley. Zaczął się kolejny etap emigranckiej wędrówki, rozpoczęty – jak żartobliwie wspominał podczas odwiedzin kraju w 1981 roku – wyjazdem z Wilna do Warszawy w 1937 r. W Stanach Zjednoczonych autor „Ocalenia” był całkiem nieznany jako poeta. Sam mówił o tym w ten sposób: *W wygnaniu najtrudniejszą rzeczą jest anonim i fałszywy pozór. Anonim, co to znaczy? Kiedy jeszcze zupełnie nie byłem znany jako poeta zagranicą, w Ameryce, jest żenująca sytuacja – trzeba tłumaczyć samemu, kim się jest. (...) A fałszywy pozór? – wydaje się książkę, prozę (...) no i zaraz uchodzi się za prozaika, którym się nie jest, bo ma się zupełnie inne zainteresowania.*

Jednak powoli Miłosz zdobywał sobie autorytet poetycki. Najpierw jako tłumacz wydając antologię powojennej liryki („Postwar Polish Poetry”, Penguin Books, Nowy Jork 1965, 1970), wraz z P. D. Scottem zbiór wierszy Zbigniewa Herberta („Selected Poems”, Penguin Books, Harmondsworth 1968), wybór utworów Aleksandra Wata („Mediterranean Poems”, Ardis, Ann Arbor 1977). Z biegiem lat zaczęto coraz powszechniej doceniać znaczenie Miłosza-poety. Mnożyły się przekłady w czasopiśmie i antologiach współczesnej poezji. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych posypały się tłumaczenia książek, nagrody, poważne studia krytycznoliterackie. Dla uważnych obserwatorów sceny literackiej stało się oczywiste, iż autor „Widzeń nad Zatoką San Francisco” jest jednym z poważniejszych kandydatów do Nagrody Nobla.

Druga fala wznosząca rozpoczęła się polskimi nagrodami emigracyjnymi. W 1967 otrzymał Nagrodę Literacką im. Mariana Kieścera, w 1968 nagrodę Fundacji im. Jurzykow-

skiego, w 1974 nagrodę tygodnika „Wiadomości” za najlepszą książkę roku. W kraju jedynie Pen-Club przyznał mu nagrodę za tłumaczenia w 1974 r. Potem przyszły laury międzynarodowe, przede wszystkim w 1978 Nagroda Literacka Neustadt przyznawana przez 10-osobowe jury międzynarodowe powoływane przez Uniwersytet Oklahoma. Nagroda ta zwana jest amerykańskim Noblem, choćby dlatego, że kilku jej laureatów otrzymało później wawrzyn Szwedzkiej Akademii. Zaczęły pojawiać się wydania książkowe: „Selected Poems” (Seabury, Nowy Jork 1973), wybór esejów pod tytułem „Emperor of the Earth (Modes of Eccentric Vision)” opublikowany przez University of California Press, Berkeley 1977, kolejne wybory wierszy tłumaczone wraz z Lillian Vallee, „Bells in Winter” (Ecco Presse, Nowy Jork 1978 i Corcanet Press, Manchester 1980), „Enfant d'Europe” (L'Age d'homme, Lozanna 1980). W roku 1977 University of Michigan obdarował Miłosza doktoratem honorowym, a w następnym roku świetnie redagowany kwartalnik „World Literature Today” opublikował monograficzny zeszyt poświęcony twórczości naszego pisarza, w którym swe teksty zamieścili m.in.: Jan Błoński, Josif Brodski, Alexander Coleman, George Gömöri, Louis Iribarne, Irena Sławińska. Dwa lata później – po otrzymaniu Nagrody Nobla – ukazała się na całym świecie ogromna liczba wypowiedzi o dziele polskiego laureata.

Spróbujmy zrekonstruować motywację decyzji przyznania najważniejszej literackiej nagrody Miłoszowi. Odpowiedzieć trzeba na pytanie, co sprawiło, iż zdobył on artystyczny autorytet i uznano jego uniwersalną wartość?

Na pewno prymitywne jest uzasadnianie nagrodzenia Noblem polskiego pisarza w roku 1980 przyczynami politycznymi – wielkim oddźwiękiem w świecie wydarzeń polskiego lata i jesieni tamtego niezwykłego roku. Twierdzenie to (a raczej insynuacja) nie wytrzymuje krytyki, choćby dlatego, że decyzje jury Szwedzkiej Akademii zapadają zasadniczo w maju. Natomiast zastanawiając się nad mechanizmami zagranicznej recepcji dzieł naszego pisarza nie można pomijać faktu ogromnego zainteresowania Polską, a zatem i jej kulturą, faktu, jaki zaistniał w latach 1980–1981. Zresztą ożywienie zainteresowania sprawą polską nastąpiło

parę lat wcześniej. Miłosz więc fascynował obcych odbiorców również – a czasem przede wszystkim – jako wyraziciel i interpretator narodowych doświadczeń. Pisarz od pięćdziesięciu lat uczestniczący w dramatycznym losie polskiego społeczeństwa, żyjący w kraju i na emigracji (czyli mający w miarę pełny obraz sytuacji) mógł być uważany za szczególnie pożądanego świadka historii.

Najdobitniej wyraził to szwedzki slawista Nils Ake Nilson pisząc w liberalnym dzienniku sztokholmskim „Expressen”: *Jeśli chciano wynagrodzić poetę najgłębiej polskiego, takiego, który potrafił nadać formę i ton cierpieniom swego kraju, swego czasu i swoim własnym, i wzbudzić światowy odźwięk, wybór nie mógł paść na lepszego kandydata niż Czesław Miłosz (przekład Norberta Żaby).*

Oczywiste jest, iż polska specyfika mogła zostać ze zrozumieniem przyjęta w innych kręgach cywilizacyjnych tylko dlatego, że została wyrażona w języku ogólnoludzkiej kultury i włączona do powszechnej tradycji. Miłosz przemówił do współczesnych nie tylko, a zapewne i nie najskuteczniej, jako Polak, lecz po prostu jako człowiek o wielkim doświadczeniu osobistym. I to doświadczeniu nie tylko kameralnym, prywatnie jednostkowym, ale doświadczeniu kogoś, kto przeżył wiele doniosłych dziejowo wydarzeń i wiele zrozumiał z historii naszego stulecia. Pełnia człowieczeństwa umiejętnie przekazana w twórczości mało mającej równych w różnorodności i bogactwie egzystencjalnych przeżyć, wydała się cechą uderzającą i rzadko spotykaną w tej skali we współczesnej literaturze światowej. Taką opinię wypowiedział amerykański krytyk, Louis Iribarne: *Miłosz jest przede wszystkim poetą mówiącym wieloma językami. Jest poetą i filozofem, człowiekiem Wschodu i Zachodu, przeszłości i teraźniejszości, dzieckiem i prorokiem, Iliobem i psalmistą, żeby wymienić tylko kilka wcieleń. W poezjach, w których wyczuwamy napięcie między dwoma z tych uosobień, zauważamy często dążenie autora do utrzymania między nimi równowagi, jego ironiczne dystansowanie się i nieograniczone wręcz różnicowanie punktów widzenia¹.*

Podobnie uzasadnia decyzję przyznania Nagrody Nobla przedstawiciel Szwedzkiej Akademii, profesor Lars Gyllensten. Podczas uroczystości wręczania Nagrody 10 grudnia

1980 zwrócił uwagę właśnie na pełnię, dojrzałość, wszechstronność dzieła autora „Doliny Issy”: *Twórczość Miłosza cechuje ogromne bogactwo form i tematów, napięcia, żarliwe namietności, a jednocześnie surowa dyscyplina i nieomylna intuicja. (...) Żarliwość łączy się u niego z dojrzałym, doświadczonym i bardzo szerokim spojrzeniem na człowieka oraz dążeniem do świadomego, stoickiego, a nawet wręcz epikurejskiego heroizmu (...) jest pisarzem trudnym w najlepszym tego słowa znaczeniu – skomplikowanym i intelektualnym, pobudzającym do myślenia, wymagającym uwagi, zmiennym w nastrojach od liryzmu do namietnego zaangażowania, od abstrakcji do konkretności.*

Popularny pisarz amerykański (przez pewien czas prezes amerykańskiego oddziału Pen-Clubu), Polak Jerzy Kosiński, widzi szczególną wartość Miłosza w połączeniu słowiańskich elementów, takich jak romantyzm i *przewodnie obsesje: co jest treścią życia? po co żyjemy?* z pragmatyzmem przejętym z anglosaskiej poezji¹. Wypada zaznaczyć, że nie jest to trafna charakterystyka Miłosza, który nieufnie odnosi się do słowiańskości z całym jej bagażem skojarzeń mętnych i nadużywanych w politycznej praktyce.

Pewna szczególna właściwość pisarstwa Miłosza czyni je wyjątkowo atrakcyjnym obecnie. Właściwość związana ze sferą zagadnień najdalszych w gruncie rzeczy od określania w kategoriach atrakcyjności; chodzi mi o metafizykę. Od początku drogi twórczej autor „Trzech zim” dążył do możliwie pełnego kontaktu z tajemniczą istotą rzeczywistości, ale dopiero w utworach trzeciego okresu, obejmującego ostatnie dwudziestopięć lat, przeważają dociekania filozoficzne i religijne. W ostatnich książkach eseistycznych Miłosza intrygują teraz dramatyczne światopoglądy, traktujące rzeczywistość materialną jako miejsce wygnania. Ulro, ziemia przypominająca piekło, ta metafora przejęta z Blake’a, wydaje się polskiemu pisarzowi odpowiednim określeniem świata oddzielonego od strefy boskości. Miłosz skupia

¹ Ten cytat (i kilka angielskojęzycznych w dalszych częściach) w wersji opublikowanej – przez anonimowego tłumacza – w numerze 218 (zima 1981) kwartalnika „Ameryka”.

² Amerykański tygodnik „Time” z października 1980.

uwagę na dziejach myśli dualistycznej (gnostycyzm, manicheizm), wnikliwe rozważania poświęcając Swedenborgowi, Mickiewiczowi, Dostojewskiemu, Oskarowi Miłoszowi. Głównym obiektem ataku czyni autor „Ziemi Ulro” światopogląd naukowy, leżący u źródeł materialistycznego pojmowania człowieka i Kosmosu. (...)

Miłosz, przebudowując postawę filozoficzną, trochę wyprzedził proces przemiany światopoglądowej zachodzący w ostatnich latach w kulturze po obu stronach Atlantyku. Kryzys przeżywa optymistycznie bezreligijne myślenie technologiczne i rewolucyjne, które nie może zaspokoić podstawowych ludzkich pragnień i nadziei. Także głębokie, choć pesymistyczne, teorie naukowe i filozoficzne nie wyjaśniają dostatecznie zagadki bytowania jednostki ludzkiej i przestały tworzyć wartości zdolne nadać sens życiu. Wielu uczonych, myślicieli i artystów szuka ocalenia człowieczeństwa w sakralnym wymiarze rzeczywistości przedmiotowej i istnienia osobowego. Pojawienie się dzieła autora „Miasta bez imienia” odczytane zostało jako zjawisko zbieżne z ogólną przemianą nastawień umysłowych Zachodu.

Na potwierdzenie powyższych konstatacji przywołamy świadectwa amerykańskiego publicysty. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Nowojorski krytyk literacki, Jonathan Galassi, w następujący sposób wyklada swoje rozumienie poezji Miłoszowej: *Nuta ustępliwości i ironiczne zrozumienie trudności zadań poety i ubóstwo jego środków mogących pomóc mu w podolaniu im – to dalsza charakterystyczna cecha Miłosza, poety fundamentalnie pozytywnego i religijnego. (...) Jego własna twórczość jest dramatycznym dowodem prawdy twierdzenia, że pomimo ogromnej niehumanizacji naszego stulecia, twórca wciąż jeszcze jest w stanie przedstawić świat jako miejsce, gdzie dobro i zło są pojęciami pełnymi znaczenia i rzeczywiste aktywne siły.*

3.

Przyznanie Miłoszowi Nagrody Nobla wywołało entuzjazm, tak w kraju, jak i na wychodźstwie. Uważano, iż był to akt sprawiedliwości i nagroda za lata samotnej i ciężkiej

pracy artystycznej. Nas jednak interesuje w tym szkicu międzynarodowy wydzźwięk omawianej sprawy. Ma ona rozmaite wymiary. Zaczniemy od światowych relacji polskiej literatury. Rozgłos wokół Miłosza, nawet motywowany czyisto sensacyjnie, stawiał w centrum opinii publicznej wielu krajów sprawę istnienia tam (a właściwie prawie nieistnienia) naszej literatury. Już w pierwszych omówieniach prasowych i radiowo-telewizyjnych przypomniano poprzednich polskich noblistów oraz pojawiały się nazwiska innych przedstawicieli naszej współczesnej literatury. Przeważały reakcje zaskoczenia w masowych środkach przekazu i spokój znawców literatury powszechnej, dla których decyzja Szwedzkiej Akademii nie była całkowitą niespodzianką³. Często zwracano się do przebywających poza granicami Polaków i chętnie publikowano ich opinie.

W momencie przyznania Miłoszowi Nagrody Nobla byłem w Rzymie, przedstawię więc przykładowo wydarzenia w Italii. We Włoszech była szczególna sytuacja, ponieważ słabo znano tam osiągnięcia polskiej kultury (słabiej niż np. w strefie niemieckojęzycznej), a z drugiej strony odnotowano się z wielkim zainteresowaniem i sympatią do naszego kraju. Głód wiedzy o Polsce datował się od wyboru Jana Pawła II, a wzmógł się jeszcze w lecie 1980 roku. I oto nadszedł 9 października. Już w wieczornym dzienniku telewizyjnym krótko scharakteryzował laureata krytyk i tłumacz, obecnie profesor uniwersytetu w Bari – Jerzy Pomianowski. Wszystkie gazety codzienne przyniosły następnego dnia obszernie artykuły o Miłoszu, w większości z jego zdjęciem. Oprócz fachowych i pełnych uwagi omówień wydrukowano też zjadliwe felietony dziennikarzy, którzy nie mieli dotąd pojęcia o istnieniu wielkiego pisarza polskiego. Zwłaszcza „Corriere della Sera”, przecież gazeta o międzynarodowym znaczeniu, nie popisała się drukując niemądre teksty nie douczonych żurnalistów. Wprawdzie następnego dnia w „Il Giornale Nuovo” ukazał się felieton

³ Tenże „Time” zaraz po przyznaniu Miłoszowi Nagrody Nobla podał wymowę nazwiska zabawnie wyglądającą dla polskiego czytelnika: Chesswah Meewash. Ale znany waszyngtoński publicysta kulturalny, Michael J. Bandler, napisał o zaskoczeniu przeciętnych czytelników „pomimo sławy, jaką poeta cieszył się w kołach literackich”.

Gustawa Herlinga zręcznie i dowcipnie polemizujący z bes-serwiserstwem mediolańskich dziennikarzy, niemniej nadal istniała potrzeba pełnej informacji włoskich czytelników o randze zjawiska literackiego pod tytułem: Czesław Miłosz. W następnych dniach i tygodniach sytuacja poprawiała się – w tygodnikach i miesięcznikach pojawiały się wyważone i z większym znawstwem napisane komentarze, publikowano wiersze (najlepsze w zespołowym tłumaczeniu Aleksandry Kurczab i wybitnej poetki Margherit Guidacci). Przystąpili też do akcji przebywający w Wiecznym Mieście rodacy. W niedzielę 12 października nadano w popularnej audycji wywiad telewizyjny z Jerzym Turowiczem o jego nagrodzonym przyjacielu; z kolei niżej podpisany opublikował kilka tekstów, rozpoczynając serię 15 października w rzymskim „Il Tempo” polemiczno-informacyjnym artykułem. Następnie wydrukowałem pracę o charakterze interpretacyjnym w watykańskim „L'Osservatore Romano” oraz w miesięcznikach „Prospettive nel Mondo” i „CSFO documentazione”⁴. Sytuacja zaczęła poprawiać się na dobre od chwili pojawienia się na rynku wydawniczym pierwszych zbiorów wierszy Miłosza (najlepszy translatorsko i filozoficznie tom opracował prof. Pietro Marchesani w wydawnictwie Adelphi, Mediolan 1983). Najważniejszą zdobyczą dyskusji wokół Nobla 1980 było przybliżenie włoskim odbiorcom – i to w skali masowej – wielu spraw naszej kultury oraz dostarczenie im sporej liczby informacji.

Podobne zjawiska zachodziły również w innych krajach. Publikacje dotyczące Miłosza torowały drogę całej polskiej literaturze. Trafnie opisał to zjawisko, widziane z perspektywy zachodniego wybrzeża USA, Daniel Palewski w miesięczniku wychodzącym w San Francisco: *Polska literatura ma szansę „wcisnąć się” na szerszy światowy rynek. Z pewnością będzie więcej tłumaczeń. Jeżeli tak się stanie, będzie to wielką zasługą Miłosza, który tę literaturę wyprowadził z opłotków. Przydał jej wielkości i poetyckiej wizji*⁵.

Osobne zagadnienie to wpływ na sytuację Polonii rozsianej po całym świecie. Nie trzeba czekać na solidne badania socjologiczne, aby stwierdzić, iż Nobel dla polskiego pisarza ożywił świadomość korzeni narodowych i zdynamizował wysiłki utrzymania związków z kulturą przodków. O zna-

czeniu tego wydarzenia dla Amerykanów polskiego pochodzenia pisał w „Dzienniku Polskim” (Detroit) profesor Seminarium Polskiego w Orchard Lake, ks. Zdzisław Peszkowski: *Dla Polonii, której jest częścią, stał się chlubą i dumą, i jakąś wielką pomocą w dopełnieniu usunięcia kompleksu – nazwijmy to niższości.*

A czy dzieło Miłosza wpłynęło na pisarzy innych narodowości? Do czasu przyznania lauru Szwedzkiej Akademii oddziaływanie było utrudnione z powodu nielicznych tłumaczeń i słabej znajomości języka polskiego w kulturotwórczych środowiskach poza Polską. Pewien wpływ zaznaczył się na niektórych rosyjskich pisarzy. Pojawiły się też opinie o wpływie poezji Miłosza na młodych poetów amerykańskich znad Pacyfiku⁴. Dopiero jednak zainteresowanie Nagrodą i liczniejsze przekłady stwarzają szansę na silniejsze oddziaływanie tej poezji. Oferuje ona przecież wiele wartości rzadko dziś pojawiających się w światowym piśmiennictwie. Że nie jest to typowo polskie złudzenie, niech zaświadczy krytyk z „The New York Times”, cytowany już Jonathan Galassi: *Tylko niewielu innych współczesnych poetów argumentuje tak przekonująco na rzecz szlachetności i wartości powołania poety. Bez względu na to, jakie znaczenie ma poezja Miłosza dla literatury polskiej, jego twórczość w języku angielskim jest dla poezji amerykańskiej wezwaniem do opuszczenia labiryntu własnego podwórka i zajęcia się na nowo walką z ważniejszymi problemami ludzkości.*

Jeszcze może ważniejsze jest to, że Miłosz oddziałuje nie tylko na specjalistów w swojej dziedzinie sztuki. W jego dziełach zawarte są wartości poszukiwane przez aktywną kulturalnie część młodego pokolenia Ameryki. Nie przypadkiem właśnie różnorodność i głębokość historycznych doświadczeń naszego narodu, wyrażana przez Miłosza, staje

⁴ „Miłosz: Occidente ed Est europeo parlano insieme nella sua poesia”, „Il Tempo” 15 X; „Ogni cosa ha una duplice esistenza. Czesław Miłosz Odissea del nostro tempo”, „L'Osservatore Romano” 24 X; „Dalle atrocità del mondo alla grandezza del destino umano”, „Prospettive...” nr 10; „Miłosz alla luce del giorno”, „CSEO...” nr 10 (ten szkic przedrukowałem w mojej książce *La grande testimonianza*, Bologna 1981, s. 133-147).

⁵ *Święto polskiej literatury*, w: „Boży siew...” 1981, nr 2.

⁶ Informacje ustnie Lillian Vallee przekazane autorowi tej pracy podczas jej pobytu w Polsce w roku 1977.

się szkołą myślenia cenną dla intelektualistów zza oceanu. Ładnie napisała o tym w nowojorskim „Tygodniku Polskim” (niedzielnym dodatku do „Nowego Dziennika”) tłumaczka i komentatorka utworów autora „Doliny Issy”, Lillian Vallee: *Dla większości młodych Amerykanów, którzy przejawiają niezwykłą skłonność do ulegania różnego typu pigułkom Murti-Bing, ta sprawa ma inną wagę. Poezja Miłosza jest dla nich wtajemniczeniem w świat wielowymiarowy. (...) Twórczość Miłosza wprowadza czytelnika na arenę światową, gdzie sam poeta biegle operuje epokami, cywilizacjami i językami i gdzie człowiekowi jest przywrócona umysłowa dzielność i przestrzeń bytowa* (13–14 XII 1980).

Nieco inaczej przedstawiała się sprawa recepcji twórczości naszego laureata przez intelektualistów Europy, a więc reprezentantów społeczeństw dojrzałych i poddanych ciśnieniu dłuższej historii. Ale pełne zrozumienia i szacunku dotychczasowe wypowiedzi twórców kultury – reprezentujących różne tradycje narodowe, filozoficzne, artystyczne – świadczą o możliwościach wpływu na pozapolską kulturę. O możliwościach jeszcze nie zrealizowanych dostatecznie, choć nie należy zapominać o wysokich ocenach przyznanych przez grono czołowych postaci współczesnej sztuki i filozofii. Mówiąc słowami poety jest to rzeczywiście *piękna plejada*: Jaspers, Marcel, Benn, de Rougemont, Silone, Brodski.

Ainsi on lisait Miłosz

Il cultivait la poésie et la critique littéraire, ensuite le journalisme, l'essai politique et le roman. Il obtint l'approbation au marché international des lecteurs, d'abord comme prosateur. Ses oeuvres des années '50 montraient la dimension universelle et le sens des expériences historiques, qui devinrent la part de l'Europe centrale. Après 1960, sa gloire poétique com-

mença à croître. Les intellectualistes de l'Europe, représentants de l'art et de la philosophie contemporains, particulièrement: Jaspers, Marcel, Benn, de Rougemont, Silone, Brodski, appréciaient beaucoup l'oeuvre de Czesław Miłosz. En connexion avec le prix Nobel l'intérêt pour l'oeuvre de Miłosz et généralement pour la littérature polonaise a évidemment grandit.

Piotr Brożyna

Jakobini ducha

Prorok

*Mickiewicz, na rok przed przyjściem Towiańskiego, razu jednego był wieczorem u siebie z Bohdanem [Zaleskim] i drugimi, a smętny, w rozpacz i bez wiary, wtem nagle krzyknął: „Widzę hei, hei daleko, widzę Litwę i z Litwy kałamaszką jadącego szlachcica, w okularach, który więcej wie niż my wszyscy” – pisał w kwietniu 1843 roku do Delfiny Potockiej Zygmunt Krasński. I jakby dla potwierdzenia słów Mickiewicza dodawał: *Właśnie wtedy raz ostatni z Litwy pan Andrzej wyjeżdżał*¹. Był to rok 1840. Podróż odbywał Towiański niespiesznie, trzymając się szlaku wielkich pól bitewnych Napoleona. W Belgii powierzył swoje objawienie generałowi Skrzyneckiemu. W Paryżu stanął na dłużej w roku 1841. 20 września 1841 r. przemówił do zgromadzonych w Notre-Dame. Po mszy Towiański wezwał Polaków, których było do dwustu, w róg kościoła i miał do nich przemowę – donosił księdzu Piotrowi Semenence Jan Koźmian. Towiański głos swój dosyć długi skończył wykrzyknikiem: „Zasłona już rozdarta i dzieło odrodzenia jest poczęte”, po czym padł na kolana i ucałował ziemię. Tekst mowy Towiańskiego, jaki znamy z innych źródeł, nie zawiera co prawda słów przytoczonych przez Koźmiana. W myśl tego zapisu miał Towiański mówić, że wypełniły się czasy i wybiła godzina zlitowania Bożego... Kończył zaś tak: *A teraz, odwołując się do czynnego uczestnictwa, do którego z woli Bożej wezwałem was, zapowiadam w obliczu Boga, którego wołę spełniać, że Sprawa Boża i epoka chrześcijańska wyższa rozpoczęte zostały!*² Ale różnice nie są istotne. Tak Koźmian, który od początku traktował objawienie Mistrza Andrzeja z wielką ostrożnoś-*

¹ Zygmunt Krasński. *Listy do Delfiny Potockiej*, opr. Z. Sudolski, Warszawa, 1975, t. 1, s. 767; dalej cyt. *Listy do Delfiny*, tom i numer strony.

² Paweł Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*, t. IV, Kraków 1896, s. 8; Adam Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984, s. 180 i n.

cią, jak i „oficjalne” wydanie pism Towiańskiego, z którego wzięliśmy tekst mowy w katedrze paryskiej, potwierdzają, że tego właśnie dnia wszyscy zgromadzeni w katedrze emigranci, a w ich osobach całe wychodźstwo – więcej: Polska cała, Słowiańszczyzna, ludzkość wreszcie – wszyscy zostali wezwani do udziału w realizacji misji objawionej Towiańskiemu.

Uwierzyli mu nie tak znowu liczni, ale wśród owych niewielu znaleźli się najwięksi – Mickiewicz, Słowacki. Wśród wielu wzbudził obawy, gniew i zgorszenie. Oburzano się nań z powodów politycznych. Przyjeżdżał „za rosyjskim paszportem” do wygnańców, którzy w sercach pielęgnowali pamięć powstańczej wolności, a w myślach układali projekty przyszłej insurekcji i jej manifesty. Tak po prostu puścił majątek w dzierżawę, wziął paszport nienawistnego imperium i przyjechał. Stąd już tylko krok do podejrzeń, że nowy prorok – to carski agent. Był już malowany kniaź i generał – Mirski, który wkrótce przyjął amnestię i przeszedł na prawosławie, mógł być prorok niszczący dusze emigrantów. Dziś, gdy znamy wydane przez Samuela Fiszmana akta tajnej policji politycznej dotyczące Towiańskiego³, podejrzenia te możemy wpisać do rejestru uprzedzeń dyktowanych przesadną ostrożnością, ale w Paryżu lat czterdziestych były one bardziej zabójcze niż zatruty sztylet.

Towiański prorok, religijny rewelator, przyjeżdżał do Francji, gdzie skupili się rozpolitykowani bezbożnicy, wyznawcy rozmaitych systemów socjalnych. Emigracja szukała Królestwa Bożego na ziemi uświęcając po drodze to polskość, to równość, to znowu stan chłopski. Mistrz Andrzej obiecywał jej spełnienie marzeń, ale domagał się, aby uwierzyła w świętość Sprawy. I ci, którzy wyznawali ową wiarę, dokonywali również powrotu do Kościoła. Goszczyński, nawrócony na towianizm, poszedł do spowiedzi po raz pierwszy od dwudziestu lat. Zaś ksiądz Hieronim Kajsiewicz, zmartwychwstaniec, notował w swoim pamiętniku: *Niejedyn jeszcze, który żył dotychczas zupełnie poza Bogiem i w zapomnieniu wszelkiego moralnego prawa, uderzony nagle, poczuł się w sumieniu do winy i sądził, że tam znajdzie lekarstwo, skąd wyszło ostrzeżenie, i w samej rze-*

czy, modlitwa, książki i rozmowy o rzeczach duchownych przedstawiały pokarm dotąd nie znany duszy i zadowolenie wewnętrzne⁴. To, że konwersja mogła oznaczać zarazem powrót do Kościoła i uznanie boskości Sprawy, budziło niepokój zmartwychwstańców, którzy sami przecież podejmowali właśnie trud duchowego odrodzenia emigracji. W ich oczach Towiański urastał do rangi wielkiego Herezjarchy, „nowego Lutra”, stawał się głównym bohaterem teologicznych rozważań i płomiennych homilii. Z perspektywy czasu wydaje się, że księża zmartwychwstańcy przecenili swego adwersarza. Trudno jednak wyobrazić sobie, aby w czasie, w którym żyli, i z misją, którą przyjęli za własną, mogli zdobyć się na spokój arcybiskupa Paryża, Denisa Affre, który nb. dał świadectwo własnej wiary krwią, kiedy w dniach rewolucji czerwcowej 1848 r. próbował zapobiec rzezi i zginął na barykadzie. Otóż ten właśnie pasterz w 1842 r. przyjął Mickiewicza, aby za namową zmartwychwstańców poddać osądowi prawowierność gorliwego wyznawcy Towiańskiego, jakim był wtedy brat Adam. Po zakończonej audyencji orzekł: *C'est un homme exalté, mais de bonne foi*⁵.

Burzliwe przyjęcie Towiańskiego przez emigrację, skrajne postawy – od bezkrytycznej admiracji do płomiennego potępienia – jakie przy tej okazji się ujawniły, wszystkie te symptomy każą ze szczególną uwagą rozważyć pytanie: dlaczego? Dlaczego ten niepozorny człowiek stał się dla jednych prorokiem Nowej Wiary a dla innych głosicielem nowej herezji? A zatem w pierwszym rzędzie pytajmy, dlaczego uwierzyli ci, którzy uznali go za Mistrza? Odpowiedź wyjaśni chyba zarówno obraz Towiańskiego-proroka jak i Towiańskiego-heretyka.

Seweryn Goszczyński zapisał w swoim dzienniku, fascynującym dokumencie romantycznej duchowości, pod datą 2 sierpnia 1842 roku: *Przyjmuje wiarę w posłannictwo Mistrza*,

⁴ Materiały dotyczące sprawy Towiańskiego zamieścił Samuel Fiszman w aneksie do pracy *Archiwalia Mickiewiczowskie*, Wrocław 1962; są to akta z archiwum III Oddziału Kancelarii Osobistej Jego Cesarskiej Mości, czyli zarządu tajnej policji politycznej.

⁵ Przytaczam za: P. Smolikowski, dz. cyt. s. 62.

⁶ Tamże, s. 97.

ostatecznie, na zawsze. Nie widzę nigdzie prawdy, tylko w idei Towiańskiego. (...) Doszedłem, gdzie dążyłem, osiągnąłem, czegom pragnął. (...)

On mi wszystko pokazał w prawdzie: Kościół, Boga, Chrystusa, Maryję, Pacierz, Sakramenta, Niebo, piekło, człowieka, życie ludzkie, grzech, Napoleona, Kościuszkę, Francję, Polskę. (...) On oczyścił, dopełnił we mnie prawdę, wyzwolił prawdę we mnie, a więc mnie samego wyzwolił, pokazał nadto drogę, tajemnicę wyzwolenia się prawdziwego⁶.

Słowacki zaś pisał do Krasieńskiego 14 grudnia 1842 r.: *Otóż wiedz, że jest człowiek, który rozwiązuje duchy i stawia je nad ciałami, wkładając im wszelkomożne korony, wpajając w nie królewskość mocy, łącząc z Bogiem...*⁷ Nieco ponad miesiąc później list do matki zawiera takie oto wyznanie spowodowane matczynym niepokojem i nieufnością: *Będężli Wam pisał, że świat się zmienia – że garstka ludzi zaczyna duchem czystym i Boskim spełniać, a raczej gotować się do spełnienia Jego woli – że to nie sen żaden ani guślarstwo, ani magnetyzm, ale proste obudzenie boskości w sercach – przez człowieka czystego i bożego, który prowadzi nas małych i pracujących teraz nad sobą, abyśmy się zmienili w sobie, stworzyli duchem i cierpieniem wewnętrznym to, czego nam potrzeba – ten cel wznioślej pojęty niż wszystkie dotąd cele.*

W lipcu 1843 r. pisał jeszcze matce, niejako uzupełniając wcześniejszy zapis o świadectwo poznania nierozpoznanego: *A teraz... Człowiek jeden, jaśniej widzący rzeczy boskie odkrył niezgłębioną prawie cześć przyszłości, w której wszystko to się znajduje, cośmy śnili, ale logicznie powiązane, ale religijne...*⁸

Trzeba te słowa czytać powoli i z uwagą, są przecież wyznaniem wiary. Ale jako takie właśnie nie dają odpowiedzi na nasze „dlaczego?”. Struktura wyznania wiary jest w rzeczy samej dużo prostsza logicznie od tej, jakiej wymagamy w odpowiedzi na pytanie o przyczynę. Świadectwo wiary jest bowiem elementarnym stwierdzeniem – wierzę w Prawdę. Nasze „dlaczego?” zmierza zaś do ustalenia przyczyn i okoliczności, w jakich możliwe było dla uczniów Mistrza Andrzeja przełamanie tej ułomności ludzkiej natury, która stoi na przeszkodzie każdemu aktowi wiary.

Wiemy jak dotąd, że uwierzyli. Trochę może i o tym – jak uwierzyli. Ale dlaczego i dlaczego tak? Dlaczego ten niepozorny rejent stał się dla nich prorokiem w sprawach wiary i najwyższym autorytetem w żywiole poezji? To przecież było ich sanktuarium, święte świętych – Adama i Seweryna. A oni porzucali je i mówili tak jak Mickiewicz: *Żakiem jestem przy nim*⁹.

Wierzę...

By szukać odpowiedzi, trzeba chyba porzucić krąg wiernych uczniów Mistrza Andrzeja. Potrzebne jest świadectwo zewnętrzne, obserwator uważny, rozumiejący, ale niewierny.

Trudno powiedzieć, czy Zygmunt Krasiński uznałby określenia, które teraz przywołamy. Bywał sceptykiem, ale potrafił też wzbudzić w sobie żywe emocje. Jego religijność była najprzedniejszej próby, zaś umysł niezmiernie wyczulony na wartości uniwersalne¹⁰. Po tym zastrzeżeniu spróbujmy jednak spojrzeć, jakie świadectwo wypowiada Krasiński o duchowości towiańszczyzny.

Obserwował on dzieło Mistrza Andrzeja z oddalenia i z dystansem. Pisał wszak do Słowackiego jesienią 1841 r.: *W cuda wierzę zawsze i wszędzie – w cudotwórców prawie nigdy – nie znam zaś próżności próźniejszej nad tę, która siebie uważa za konduktorkę płynu cudów*¹¹. W korespondencji z Augustem Cieszkowskim rzadko wyrażał się o Towiańskim inaczej niż *dziwny obywatel*. Pisma powstałe w kręgu towiańczyków czytał z zainteresowaniem dla pewnych idei, które wydawały mu się całkiem zajmujące, i z wyraźnym

⁹ Seweryn Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*, opr. Z. Sudolski przy współpracy W. Kordaczuk i M. M. Matusiak, Warszawa 1984, t. I, II; tu: t. I, s. 33; dalej cyt.: Goszczyński, tom i strona.

¹⁰ Juliusz Słowacki, *Dzieła*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Wrocław 1959, t. XIV, s. 191; dalej cyt.: Słowacki, *Dzieła*, tom i numer strony.

¹¹ Tamże, t. XIII, s. 418, 429. Ciekawą interpretację stosunku Słowackiego do towiańszczyzny w świetle korespondencji i pism mistycznych daje Jarosław Marek Rynkiewicz w książce *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, Warszawa 1982.

¹² Cyt. za: P. Smolikowski, dz. cyt., s. 44.

¹³ Cenne uwagi o Krasińskim i jego myśli znaleźć można w „Znaku”, nr 244, październik 1974, który to zeszyt zawiera materiały z sympozjum w Studium Myśli Współczesnej w Krakowie nt. „Romantyzm – katolicyzm – Zygmunt Krasiński”.

¹⁴ *Korespondencja Słowackiego*, opr. E. Sawrymowicz, Wrocław 1962, t. II, s. 291.

niesmakiem dla pokraczności form, w jakich owe idee bywały podawane.

Przytoczmy najpierw fragmenty dwóch listów, z których pierwszy adresowany był do Delfiny Potockiej, drugi zaś do Augusta Cieszkowskiego. W listopadzie 1841 r. pisał Krasiński o Towiańskim: *Słowem, całe życie tego człowieka dziwną jest mieszaniną, nierozplątą gmatwaniną, pokostem mistycznym pociągnioną. Wszyscy, którzy go widzą, doznają, nim nawet przemówi i zacznie ich nauczać, wpływu niepojętego na zmysły swoje, który ich ciągnie k'niemu i podbija ich wolę*¹². W kwietniu zaś 1842 r. dawał taką oto próbę wyjaśnienia fenomenu wiary apostołów Sprawy Bożej: *Moim zdaniem cała towiańszczyzna dziejąca się w Paryżu i podparta wiarą Mickiewicza jest mistycznym, magnetycznym stanem ludzi, bliskich nowej Idei, a nie mogących rozumowaniem logicznie ją wywieść*¹³.

Przytoczone tu sądy Krasińskiego o Towiańskim i jego wyznawcach zdają się nieco ułatwiać odpowiedź na pytanie „dlaczego?”. Wskazują bowiem na dwie sfery, w których uprawnomożona jest odpowiedź. W pierwszej rządzi niepodzielnie duch epoki romantycznej, w drugiej zaś jest miejsce jedynie dla spotkania dwóch osób – proroka i konwertyty.

Krasiński, jakkolwiek odmienny od Mickiewicza i Słowackiego, razem z nimi i razem z dziesiątkami pomniejszych, żył duchem romantycznym. W klimacie zaś tej epoki, począwszy chyba od rewolucji 1789 r. a na Wiośnie Ludów skończywszy (choć to koniec wątpliwy), organicznie wrosnięte w jej duchowość, tkwiło przeświadczenie o bliskości paruzji. Drugiego Przyjścia Chrystusa oczekiwało wielu i wielu też dostrzegało zapowiedzi nowej ery w świecie, w którym żyli i z którego, a raczej wraz z którym chcieli się wyzwolić. Przypomnijmy tylko słowa z listu do Cieszkowskiego o *nowej Idei*. Duchowość romantyczna połączona ze szczególną zaiste kondycją polskiego wychodźstwa stanowiła podatny grunt dla objawienia Towiańskiego¹⁴.

Pisze jednak Krasiński w cytowanych tu listach o magnetycznym wpływie Mistrza Andrzeja. Współcześni, w znacznej mierze kierowani nieufnością do proroka, próbowali wpływ wywierany przezeń na niektórych tłumaczyć na roz-

maite sposoby. W wyjaśnieniach owych rysuje się Towiański jako *komediant* i *szarlatan* lub jako *wprawny manipulator* – dobrze obeznany z psychologią i dyskretnymi stronami życia swoich potencjalnych wyznawców, których przedzierzgnął w wyznawców rzeczywistych, wykorzystując wszystkie te sztuki. Krasiński miał chyba więcej racji, kiedy o uzdolnieniach „magnetycznych” Mistrza Andrzeja pisał bez ironii. O indywidualności tego człowieka nie potrafimy dziś wiele powiedzieć, może nawet nic ponad to, iż ten *dziwny obywatel, litewski szlachcic w okularach*, potrafił spojrzeniem, dotknięciem, słowem (a może raczej milczeniem – wszak Mickiewicz pisał: *Prawidłem jego jest nigdy z nikim nie rozprawiać*¹⁵) odmieniać ludzi. Potrafił przynieść ulgę w cierpieniu i łagodzić chorą dumę, potrafił też kość dojmujący ból wygnania. Nic nie każe nam bowiem wątpić w opowieść Mickiewicza o uzdrowieniu jego żony. To po tej właśnie relacji mówił o sobie, że jest żakiem. Nic też nie podważa autentyczności tego oto wyznania Słowackiego z listu do matki: *...jeżeli kiedy, to teraz sam nie jestem, a nikt mię nienawidzić nie może, bo wszystkich ukochałem i sercem zapragnąłem, i muszę to kiedyś uczuć, choćby już nigdy więcej moich słów nie słyszeli*¹⁶.

W słowach opowieści brata Adama i w liście brata Juliusza zapisana jest prawda o tajemnicy spotkania osób. Autentyczności tych świadectw nie może podważyć świadectwo inne przez to, iż dotyczy już osób innych. Przy-

¹² Listy do Delfiny, I, 367.

¹³ Listy Zygmunta Krasińskiego do Augusta Cieszkowskiego, wyd. J. Kallenbach, Kraków 1912, t. I, s. 28.

¹⁴ Por. A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983; tenże: *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984; tenże: *Posłannicy Słowa, Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967; *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. I, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1973; *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, Warszawa 1977; z prac innych autorów: M. Wodzyńska, *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Warszawa 1976; *Wskrzesić Polskę zbawić świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radykalnej*, opr. D. Kalbarczyk, Warszawa 1981; „Znak”, nr 341, kwiecień 1983, tu artykuły Emilii Ehrlich i Aliny Merdas; we wszystkich cytowanych pozycjach zawarta jest obszerna literatura przedmiotu tak polska jak i obca.

¹⁵ Z listu A. Mickiewicza do Aleksandra Jelowickiego, cyt. za P. Smolikowski, dz. cyt., s. 25.

¹⁶ J. Słowacki, *Dziela*, t. XIII, s. 420.

toczmy jednak relację zmartwychwstańca, księdza Piotra Semeneni, o rozmowie z Towiańskim. Nie zmieni ona w fałsz prawdy, którą przyznajemy głosom Mickiewicza i Słowackiego, ale także ukaże inną, równie ważną i istotną prawdę, tyle że dotyczyć będzie ona Semeneni i Towiańskiego. Zapisał ojciec Piotr takie oto wrażenie: *Skorom spostrzegł osobę, usłyszał mowę, obejrzał postawę i gesty rozpoznałem, skoro dźwięk głosu dostał się uchem ciała do ucha wewnętrznego duszy mojej, niespodziana a nagle myśl mimowolnie się w głowie mojej zrodziła. Rzekłem do siebie: „Ależ to udanie, komedia!” Towiański, po surowym upomnieniu, jakie usłyszał, okazał skruchę. Semenenko tak zaś komentuje: Niepodobna przypuścić, aby to wszystko było udaniem. Trzeba więc uznać, że prawda swój wpływ wywarła, i że siła, nie słów ułomnego człowieka, ale siła oczywistości w słowach tych zawartej, do tyła duszę mniemanego proroka zniewoliła, iż pod jej wpływem uczynił to, czego by prawdziwy prorok, a tym bardziej bezpośredni wysłannik Boży nie był nigdy uczynił. Na chwilę przypuścił, że tkwił w błędzie i wyrzekł słowa, które przynoszą zaszczyt człowiekowi, ale obalają proroka*¹⁷.

Autentyzm opowieści Semeneni poświadczony jest wytrwałym bojem duszpasterza z błędami towianizmu, autentyzm zaś słów Mickiewicza i Słowackiego czy Goszczyńskiego został potwierdzony przez nich samych. Mówią o nim mistyczne pisma Słowackiego i tekst prelekcji paryskich Mickiewicza, setki stron dziennika Goszczyńskiego. W szczególnie ostry sposób zaś głosy każdego z nich przy zerwaniu z Mistrzem, zerwaniu w logice ich wiary koniecznym, nie dlatego iżby Sprawa nie była święta, ale dlatego właśnie, aby święta być nie przestała.

W sferze jednostkowych aktów wiary nie ma jednej ani jednoznacznej odpowiedzi na nasze pytanie. Nie ma jej i być nie może. Bo prawdą jest chyba i to wyznanie Słowackiego: *Każdego z nas inaczej uderzyło mistrza słowo i z innej strony każdy wydobywa dźwięk swój, który się w pokornym kole braci układa do harmonii*¹⁸.

Kłopot jednak następny, kto wie czy nie poważniejszy niż pytanie o przyczyny, kłopot, który zresztą sam Słowacki już

wskazał, to owe dwa słowa – pokora i harmonia. Jednej i drugiej w dziejach towiańszczyzny – przyznajmy – nie odnajdziemy w nadmiarze.

Duch sekty

Stosowne to miejsce i chwila zdatna po temu, aby w tok naszych rozważań wprowadzić ton odmienny od tego, który dźwięczał dotąd. Posłuchajmy, co w marcu burzliwego roku 1848 pisał z Rzymu do Delfiny Potockiej Zygmunt Krasinski: *W istocie towiańszczyzna piekielnymi sposoby rada by świętość i dobro wyprowadzać, tak jak na politycznej niwie równość, wolność i braterstwo rok 93-ci chciał wprowadzać. Głowę ściąć rodowi ludzkiemu na to, by mu szczęście dać. W liście o dwa tygodnie późniejszym rozwijał zaś tę myśl w sposób następujący: Co do towiańczyków, myślę, że podobnie radykalnych ludzi świat nie znał dotąd. Nie myśl ich radykalną, bo myśli nie mają i gardzą wszelką, ale ich czucie jest radykalnym, ich popęd, ich wiara, ich chuć jest radykalną, i to w najwyższym znaczeniu. Lubią każdemu wróżyć nieszczęście, chorobę, nędzę, gdy co się gdzie stanie, choćby olbrzymiego, nigdy im nie dosyć, zawsze dalej ducha pchać chcą i natychmiast. Gdy co harmonijnego się odbywa, to ich dręczy i korci, harmonii cierpieć nie mogą, chcieliby od razu wszystko obalić, koniecznie chcieliby powtórzyć małpiarsko dzieje barbarzyńskich chwil, które Państwo Rzymskie rozbiły i kilką wiekami zaćmiły rozwój ducha ludzkiego; marzą o takowym stanie rzeczy z lubością. Tęsknią do barbarzyństwa jakby do sielanki. Improwizacja z „Dziadów“ wykonywana pedancko i co do joty – to ich ideał! Gdyby się im udało, zawróciliby świat wstecz, miast go naprzód posunąć. (...) Do tego wszystkiego u nich wady towarzystw tajnych – pod blich-trem prostoty zła wiara i kłamstwo dozwolone i uświęcone, byleby podkopać przeciwnika i obalić. (...) W istocie oni dotąd tylko na stanowisku Pankracego stoją, nie wyżej, i wiele burzą rzeczy, nie postawią nic. By co postawić, trzeba kochać! W nich nie masz miłości¹⁹. Interpretacja to wielce sug-*

¹⁷ P. Smolikowski, dz. cyt., s. 100–106.

¹⁸ Z listu do Z. Krasinskiego, J. Słowacki, *Dzieła*, t. XIV, s. 193.

¹⁹ *Listy do Delfiny*, III, 717, 745–6.

stywna, krojona na miarę marcowych dni 1848, kiedy Europa starego porządku odnowionego w Wiedniu kołysała się solidnie w posadach. Ale jądro myśli jest samoistne, niezależne od historycznego kostiumu, w jaki ustroiła słowa podrażniona współczesnością fantazja.

Harmonia w braterskim kole z listu Słowackiego klóci się z harmonią uznawaną za cel ataków towiańszczyzny. Ale czy jest to rzeczywista sprzeczność? Czy też raczej jest to jakiś zbyteczny wytwór naszego porządkującego umysłu? Przypomnijmy świadectwa buntu. „Veto duchowe” brata Juliusza: *...wolność ducha zachować pragnę, pod żaden indywidualny wpływ nie poddam się i póty będę trwał samotnie, dopóki nie uczuję, że całe Koło jest mi bratnie (...) W nieomylną bowiem Koła nie wierzę i formom przepisany przezeń dla ducha – nie dam się strupić...*²⁰ List brata Adama do Mistrza: *Morzyliśmy bracią naszą. Urząd twój morzył ojczyznę naszą. (...) Zaprowadziliśmy władzę najsmutniejszą, jaka jest na świecie, władzę, którą w kraju naszym mają ochmistrzyni, ekonomowie i ludzie dworscy, i panicze goście nad chłopami. Władzę najsmutniejszą, bo ona nie zna – tylko doniesienia i kary, bo tam nie ma skargi i obrony, wysłuchania i sądu, i wyroku*²¹. Zbuntowani bracia pisali, myśleli i czuli inaczej niż w pierwszych miesiącach. Kostniejące formy życia w Kole, dojrzewająca do pełnego kształtu duchowość sekty, rodziły odruch sprzeciwu. Nie było sprzeczności między płomiennymi aktami wiary i ognistymi słowami potępienia. Jedne i drugie płynęły z najgłębszych doświadczeń wiary romantycznej.

Zapisy w diariuszu Goszczyńskiego ukazują wszystkie odcienie pośrednie. Brat Seweryn pozostał wierny Towiańskiemu długo, aż po lata sześćdziesiąte. Zdążył oburzyć się na apostazję Juliusza i Adama, zdążył przeżyć wraz z Kołem dziwne zabiegi wobec Rosji, zdążył też wszechstronnie udokumentować to wszystko, co pchnęło go do powtórzenia aktu Adama i Juliusza. Obraz życia wewnętrznego sekty, jaki nam pozostawił, jest zaiste przerażający. Wyrzeczenie się własnych poglądów, wojskowe posłuszeństwo, bałwochwalczy kult osoby Mistrza. Wszystko to oczywiście w imię dobra Sprawy. Spojrzenie na Sprawę w kategoriach ziemskich, z zewnątrz jest grzechem głównym Nowego Zakonu, czyli grzechem przeciw Duchowi Świętemu. Naj-

gorsi wrogowie to wcale nie jawni przeciwnicy Sprawy, ale ci, którzy w pismach i czynach objawiają przeczuć naszej Sprawy i nawet wiele dla niej robią ubocznie, ale wprost przeciwną się Sprawie²². Wszystkie te przykłady stanowią jedynie ułamek z tego, co w dzienniku Goszczyńskiego zostało po wielokroć potwierdzone. Układają się one w tyle razy już powtórzony wzór życia sekty. W klasycznym eseju Rogera Caillois²³ sekty nazwane zostały mianem szkół pychy i pokory zarazem. Nie jest to jedyna para przeciwieństw, jakie można uznać za właściwe do opisu dziejów tych chorych twórców człowieka dążącego do prawdy, miłości i sprawiedliwości.

Dziennik Goszczyńskiego jest obszerny, rozwlekły nawet, niekiedy wprost nuży monotonią zapisów. Goszczyński trzyma się ściśle dziejów Sprawy. Jeśli już od nich odstępuje to po to jedynie, aby zająć się sobą. Czytamy zatem rachunki (*Wydatki na żywność. Paryż: 15 IV: kawa – 75, Wódka – 1. 17 IV: kawa – 75, wódka – 1*²⁴), opisy dolegliwości i pogody. Najwyższe wzloty ducha sąsiadują z najwykleszą codziennością. Ale w tym zapisie jest chyba Goszczyński niezwykle uczciwy wobec rzeczywistości towiańszczyzny. Towiańszczyzna przez brata Seweryna przedstawiona demaskuje się sama. Rzeczywistość pokazana w fotograficznym niemal zapisie doznaje autokopromitacji.

Goszczyński ofiarowuje czytelnikowi klucz do odczytania dziejów sekty. Pisze: *Co do towiańszczyzny – jako teorii. Poetyczna w ogólnikach, prozaiczna w szczegółach*²⁵. Pamiętając o tych słowach przekartkujmy szbko dziennik. 5/6 lutego 1847: *Sen: Mistrz dał mi kawałek gumaelastyki i powiedział: „Trzeba, żebyś się z Eustachym [Januszkiewiczem] połączył”*.

26 czerwca 1847: (*Pod dyktowaniem Mistrza:*) (...) *Co się dzisiaj dzieje w Kole – to przysła historia Polski. (...) Małeńka część tej pracy, która się dziś odbywa w Kole, dostateczna, aby zbawić Polskę. Muzykowi, który wygrał koncert,*

²² List do A. Kołyski, w: J. Siłowacki, *Dziela*, t. XIV, s. 235.

²³ List A. do A. Towiańskiego, w: A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Narodowe, Kraków 1955, t. XVI, *Listy*, cz. III, s. 117–121.

²⁴ Por. Goszczyński, I, 51, 156, 182, 186, 451, 481 i n., 591 i n., 644 i wiele innych.

²⁵ R. Caillois, *O duchu sekty*, w: tenże, *Żywioł i ład*, Warszawa 1973.

²⁴ Goszczyński, I, 566.

²⁵ Goszczyński, II, 140.

co znaczy zagrać jakąś młą sztukę? Ja dziś w mojej służbie z Adamem gram koncert. Postawienie Polski to będzie już tylko sztuczka.

1 lutego 1849: *Duch niższości zatrzymuje niekiedy człowieka łada czym w drodze ku wyższej prawdzie... (...) Byłem raz (w roku 1838) na śladzie jednej z prawd najważniejszych, najgłówniejszych w chrześcijaństwie, wobec prawdy wielości żywotów. Idea ta uderza mnie (...) i przedstawia mi się w (...) wyrażeniu, które natychmiast zapisałem: „Człowiek przebywszy pewną kolej liczących żywotów przychodzi w końcu do życia, w którym ma wiedzę całej swojej przeszłości”.*

W tym wyrażeniu zatrzymuje moją uwagę wyraz żywot, który z małą odmianą (RZYĆ) jest w języku ludu polskiego nazwaniem ostatniej części ciała ludzkiego. Myśl moja puszcza ideę główną, zatrzymuje się z uśmiechem przy tym wyrazie, z uśmiechem zaczyna igrzać z nim – niższość wygrała. Kiedym chciał wrócić do prawdy, światło jej ściemniało dla mnie; nie mogłem już jej schwycić. I nie znalazłem jej aż w lat kilka za pomocą Andrzeja Towiańskiego.

3 maja 1855: Cały dzień przeszedł mi na różnych łataninach się: z starych koszul robiłem sobie chustki do nosa, podklejałem kapelusz zużyty, naprawiałem trzewiki itd.

Tak obchodziłem sławną rocznicę Konstytucji naszej 3 Maja. Zresztą czułem się w duchu bardzo dobrze.

Wieczorem odczytałem szczegóły śmierci Napoleona²⁶.

Łatwo bardzo wyszydzić te zapisy, ale fakt, że do owego zestawienia dał nam klucz sam ich autor, każe powstrzymać szyderczy śmiech i zamyślić się na chwilę. I to nie dla współczucia niedoli emigranta czy dla rozważań o strukturze tekstu dziennika Goszczyńskiego. Wydaje się, że warto w tym właśnie miejscu powrócić do jadowicie krytycznej interpretacji towiańszczyzny, którą wzięliśmy od Krasińskiego. Myśl i czyn Mistrza Andrzeja i jego uczniów, a raczej czyn tylko, bo myśli tam ponoć niewiele, wyłania się z listów Krasińskiego jako swoisty jakobinizm w sferze ducha.

Jakobinizm to bardzo poważna sprawa, nie tylko przez pamięć ofiar rewolucyjnego terroru, ale też przez powtarzalność francuskiego pierwowzoru w dziejach świata. Tak, jakobinizm to bardzo poważna sprawa, to sprawa poważna śmiertelnie. Ale jej powaga – powiedzmy inaczej – dramatyzm, wyrastają z przeświadczenia o nieograniczonej zdol-

ności do wpływania na kształt rzeczywistości społecznej i na bieg dziejów. Takie zaś przeświadczenie to już nie tyle dramat, ile groteska, tragifarsa. Jakże zabawny, choć straszny, jest stający na palcach Robespierre. Zabawny, bo w tym usilnym podwyższaniu się wskazuje jakby na swoją podstawową ułomność – jest mały, jest bardzo mały, jest tylko człowiekiem wobec historii. A straszny jest dlatego, że – próbując dorównać własnemu przeznaczeniu – chciał historię podporządkować uroszczeniom ludzkiego rozumu.

Dziwny obywatel był oczywiście bardzo daleko od paryskich żurnalistów i prawników opętanych wizją gruntownej przebudowy Francji w myśl najlepszego z projektów, który był ich własnością. Ale duchowe pokrewieństwo religijnej sekty towiańczyków z rewolucyjną sektą jakobinów, duchowe pokrewieństwo dziesiątków innych zapisanych w dziejach sekt, pokrewieństwo, które wskazał kierowany konserwatywnym widzeniem świata Krasinśki, jest chyba trafną obserwacją. Więcej nawet – jest groźnym memento, tak dla sfery, w której rządzi wiara, jak i dla tej, w której panuje rozum.

Przypuszczam, że dla filozofa czy teologa Towiański może być równie groteskowy jak dla historyka Robespierre. *Szlachcic w okularach* może być śmieszny jako łąsy na słodycze autor pełnych sprzeczności i w niejasny sposób wyłożonych koncepcji filozoficzno-religijnych, może też – choć o to już trudniej – być zabawny, gdy ujrzymy go w przydawanej mu przez otoczenie aureoli świętości, ale rodzi lęk i szacunek jako Mistrz Andrzej, który potrafił podporządkować sobie duchy brata Adama i brata Juliusza. Przez połączenie tych obrazów staje się zaś Towiański tragikomiczny, groteskowy. Ale groteskowy, to nie znaczy wcale mniej poważny i mniej dramatyczny. Może nawet znaczy – poważniejszy bardziej niż z pozoru. I dlatego nie potrafię uśmiechać się szyderczo przy lekturze zapisków Goszczyńskiego, w których trywialność miesza się ze wzniosłością.

P.S. Inspiracją do powstania tego artykułu była lektura „Dziennika Sprawy Bożej” Seweryna Goszczyńskiego wydanego niedawno nakładem IW Pax.

Andrzej Fabianowski

Leonarda Niedźwieckiego opinie o społecznych radykałach

Ręce za lud walczące sam lud poobcina.
Imion miłych ludowi lud pozapomina.

Adam Mickiewicz

Nikt już dzisiaj nie pomniejsza znaczenia listów pisanych przez wybitnych twórców: są one nieocenionymi materiałami do badania biografii pisarza, często autokomentarzem do własnych dzieł, świadectwem wrażliwości na zjawiska natury i kultury, wreszcie – autonomicznym utworem literackim. Podobne rozumowanie odnieść możemy do korespondencji wybitnych mężów stanu, wojskowych, uczonych itp. Jak traktować jednak dokumentację epistolarną ludzi XIX wieku, którzy nie zajmowali nigdy pierwszorzędnej pozycji społecznej, nie byli przywódcami żadnej grupy ani w wymiarze politycznym, ani duchowym, którzy byli jednak ŚWIADKAMI I DOKUMENTALISTAMI swej epoki? Poza badaniami stricte gatunkowymi listy te stają się dla nas przede wszystkim zapisem określonego sposobu postrzegania świata i zasad przypisywania wartości. Taka właśnie „peryferyjna” korespondencja autorów, doskonale zharmonizowanych z własnym otoczeniem społecznym, może być ważnym przedmiotem badań, gdy swe zainteresowanie skoncentrujemy wokół atmosfery intelektualnej kształtowanej przez ludzi, ale także kształtującej ich w danej epoce. List napisany przez „świadka” może stać się niezastąpionym dokumentem STYLU MYŚLENIA badanej epoki. W tak zarysowanej topologii, obok epistolografii Słowackiego i Norwida, Władysława Zamoyskiego i Henryka Kamieńskiego, znajduje się miejsce Leonarda Niedźwieckiego – autora ponad tysiąca listów, w które wpisał on swoje widzenie XIX wieku. Pamiętać należy, że jest to widzenie subiektywne, chociaż niezdeterminowane żadnymi z góry przyjętymi poglądami politycznymi. Odmałowany przez Niedźwiec-

kiego obraz nie może pretendować do rangi panoramy – jest to raczej karykatura, ale, tak jak każda karykatura, z historycznym oryginałem ma wiele cech wspólnych¹.

Rekonstrukcję obrazu lewicy europejskiej w korespondencji Niedźwieckiego oparłem na dwóch epizodach historycznych: sposobie przedstawienia Gromad Ludu Polskiego w Anglii w latach 1835–1837 oraz Komuny Paryskiej w roku 1871. Odległość czasu i wielość doświadczeń dzielących te wydarzenia pozwala dedukować, które poglądy Niedźwieckiego wywołane były doraźnymi wypadkami, które zaś odzwierciedlały jego stabilny „paradygmat poznawczy” – sposób klasyfikowania, analizy i oceny zjawisk. Z góry trzeba stwierdzić, że przedmiotem tej pracy nie będzie apologetyczny obraz lewicy politycznej, lecz krytyczny, odmawiany przez tradycjonalistę.

Niedźwiecki nie urodził się konserwatystą. Pochodził z zubożałej rodziny szlacheckiej (ojciec był urzędnikiem), osiadłej w Grodnie, gdzie też przyszedł na świat 13 stycznia 1811 roku. Ukończył gimnazjum w Sejnach; jego najbliższymi przyjaciółmi szkolnymi byli Antoni Bukaty i Hieronim Kajsiwicz. W 1829 r. rozpoczął studia na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, skąd, po 29 listopada 1830 r. trafił do Gwardii Akademickiej. Poznał wówczas Krystyna Lacha Szyrmę. W lutym 1831 r. rozpoczął służbę liniową jako podchorąży 23. pułku piechoty, przebył całą kampanię wiosenno-letnią i w październiku 1831 r. został internowany w Prusach. Zwolniony po rocznym prawie pobycie w twierdzy kwidzińskiej w 1832 r. dotarł do Londynu. Tu kontynuował studia przyrodoznawcze i paleontologiczne, mając się jednocześnie różnych zatrudnień. W roku 1839 przyjął pracę sekretarza generała Władysława hr. Zamoyskiego, co na stałe związało go z obozem Hotelu Lambert. W tymże roku przeniósł się też do Paryża, gdzie, z krótkimi przerwami, mieszkał do końca życia, czyli do roku 1892.

Retoryka najwcześniejszych zachowanych listów jest retoryką wolnościową, nie krystalizującą się jeszcze w żąd-

¹ Dzieje Gromad Ludu Polskiego udokumentowane są bogatą literaturą historyczną. Wymienić trzeba Z. Świętosławskiego, *Lud polski w emigracji 1835–1846*, Jersey 1854; A. Sikory, *Gromady Ludu Polskiego*, Warszawa 1974 i H. Temkinowej, *Gromady Ludu Polskiego. Zarys ideologii*, Warszawa 1962.

nym konkretnym planie politycznym. W październiku 1832 r. pisał do Teodora Webera, towarzysza internowania w Kwidzynie: *Prawda, że ciała nasze w więzieniu były, ale duch wolny nigdy nie zna granic. Pod nędzną naszą sukmaną w wolnego serca zakątkach tlał, tlił święty ogień, któremu wolność jest pilną westalką. Nieraz płomyk jego zajaśniał na czole. Niewolnik niewolnikom rozkazywać przywykły co to znaczy nie wiedział, lecz chociaż tłumaczenia z tego sobie zdać nie umiał – niech przypomni, że czuł uszanowanie*² (2). Warto podkreślić, że *święty ogień wolności* tlił się nie tyle pod ubraniem, ile *POD SUKMANĄ*, czyli ubiorem nacechowanym politycznie w polskiej tradycji insurekcyjnej, ubiorem-znakiem tendencji demokratycznych. Oprócz takiego demokratycznego rozumienia wolności następuje jej sakralizacja. Już wówczas silnie wytarty trop metaforyczny *święty ogień wolności* wzmocniony zostaje figurą, będącą transpozycją Zestania Ducha Świętego. *Ogień wolności* nie tli się tylko w sercu, w ludzkim wnętrzu, lecz *nieraz płomyk jego zajaśniał na czole*. Te nadprzyrodzone zjawiska sprawiały, że wartownicy pruscy pilnujący internowanych *czuli uszanowanie*, gdyż w wyższym wymiarze to oni właśnie, a nie uwięzieni – byli niewolnikami.

Wolność, której atrybutami były „święty płomień” i „sukmana”, rozciągała się także do skali makropolitycznej. W maju 1833, w liście do Hieronima Kajsiewicza, opisywał Niedźwiecki karykaturę, przedstawiającą dwugłowego, czarnego orła wbijającego szpony w leżącą kobietę – Polonię, wokół której *cała czereda ukoronowanych głupców, ile masz w Europie, z wielkim podobieństwem ras, tańcuje skocznie na mikołajskie spod knutowego smyka granie* (5). Właśnie. Nie *boży pomazańcy*, lecz *czereda ukoronowanych głupców*. Nie może więc dziwić, że latem tego samego roku pisał znów do Kajsiewicza, który wówczas był związany z Towarzystwem Demokratycznym Polskim: *Powiedz, czy w teraźniejszym czasie nie „prostaczkowie” tylko przyjaciółmi naszymi są?* (8)

Refleksje polityczne Niedźwieckiego z lat 1832–1833 przedstawiłem, by wykazać, że jego negatywny stosunek do lewicy nie został ukształtowany przez żadne uprzedzenia ani przez uprzywilejowaną pozycję społeczną. Źródło takiej

oceny lewicy szukać należy w jego racjonalizmie, romantycznej w żarliwości apologii nieromantycznego rozumu. W tym samym liście do Kajsiewicza Niedźwiecki pisał: *Powiadalem, powiadam, że na czele hierarchii emigracyjnej nie pałasze, ani serca stawać mają, ale dobre głowy. Ostrzmy wyszczerbione pałasze na moskiewskie szyje, to swoją drogą, serce się wszystkich w powstaniu i po nim wykryło i ani podstaw, ani podpór nie potrzebuje. Wiemy my, wiedzą i ludy, które są najmocniejsze, za pomocą dziesięciomiesięcznej retoryki – ale głowy, głowy my nade wszystko, Polacy, nieustannie potrzebować będziemy* (8). Odtąd ocena wszelkich zjawisk wpisana w korespondencję Niedźwieckiego będzie racjonalistyczna, także wtedy, gdy w rozumowanie wprzęgnięte zostaną wartości religijne i patriotyczne.

Pierwsza wzmianka o „Portsmuczaniach” pochodzi z 21 września 1834 r. i zawarta jest w liście do Stanisława Szyzły: *A Portsmuczanie? Może mnie spytasz – ach, kochany Stanisławie! Włosy mi na głowie powstają, gdy o nich wspominiam. Z ludzi przykładnych, jakimi przed chwilą byli, masz teraz hordę rozbójniczą, ludzi dzikich, wściekłych, nie szanujących się między sobą i bluźniących, co święte, uczciwe im dotąd było. Bo zlecieli do nich na zgubę ich duszy, wściekłe demagogi, jako duchy piekielne (...) Do tyła się dobrzy, lecz mało myślni żołnierze opętali, że wyskoczyli z radości przed tą trójką zdraździecką, jako głupia owieczka przed wilkiem* (15a). Zauważmy, że członkowie przyszłej Gromady Grudziąż z Portsmouth to *dobrzy, lecz mało myślni żołnierze*, którzy stali się łatwym łupem przywódców wykorzystujących ich *bezrozum* i panujących nad nimi przez nadanie równości *obywateli*, równości mającej oparcie tylko w możliwości wymierzania kar cielesnych. Z dalszego ciągu listu dowiadujemy się, że energia żołnierzy skierowana została przez ich oficerów tylko na przestrzeganie zasad równości, nie na działania konstruktywne: *Niedawno wnieśli projekt, by kupiono brzytwę na golenie obywatelom żołnierzom do Londynu zmykającym lub gdyby się pokazało – zmykać chcącym* (15a). Przestrzeganie wolności i równości w takiej

² Wszystkie przytoczenia z korespondencji Leonarda Niedźwieckiego pochodzą z opracowanego przez Zespół pod kierunkiem prof. Eugeniusza Sawrymowicza maszynopisu. Liczba w nawiasie oznacza numer porządkowy listu.

formie stało się więc fundamentem nowego typu więzienia, które współcześnie określić by można jako „więzienie wolnych“.

Charakterystyczne jest, że wiadomości o „Portsmuczach“, czyli już od 1835 r. Gromadzie Ludu Polskiego „Grudziąż“, Niedźwiecki zawarł następnie w latach 1836–1837 tylko w listach do Eustachego Januszkiewicza. Informacji o Gromadach nie przekazywał żadnym innym adresatom – ani Kajsiewiczowi, ani Bukatemu. Można się domyślać, że listy do Januszkiewicza stanowiły nie tylko korespondencję prywatną, były także informacją o życiu różnych odłamów emigracji w Anglii, przeznaczoną dla Januszkiewicza – redaktora Kroniki Emigracji Polskiej. Wspomniane wyżej informacje o „dobrowolnej niewoli“ żołnierzy Gromady Grudziąż wprowadzone zostały przez nawiązanie do wiedzy, która powinna być adresatowi dana: *W Kronice pewno czytałeś, co tu za burze Pułaski, Worcell, Krępowiecki wzniciłi*. List do Szyszły, z którego pochodzi ten cytat, napisany został w 1834 r. Prawdopodobnie informatorem „Kroniki...“ był właśnie Niedźwiecki i jego też relacje z lat 1836–37 były podstawą sądów „Kroniki...“ o Gromadach Ludu Polskiego.

Stałym, zapewne nośnym dziennikarsko, wątkiem tych relacji było satyryczne przedstawienie życia Gromad. 1 lipca 1836 Niedźwiecki relacjonuje, jak zadziało – dzisiaj powiedzielibyśmy – żelazne prawo oligarchizacji, które z doskonałe egalitarnej Gromady wyodrębniło „arystokrację“. Towarzystwo Literackie Przyjaciół Polski dysponowało pewną kwotą na wsparcie najbiedniejszych emigrantów. Pieniądze te, rozdzielone pomiędzy poszczególnych Polaków, nie miałyby żadnej siły nabywczej, użyte w całości umożliwiały dokonanie zakupu hurtowego i przydzielenie konkretnych dóbr. Zakupiono spodnie. Ponieważ nie starczyło ich dla wszystkich Portsmuczów, Gromada postanowiła odesłać dar Towarzystwu, żądając gotówki. Wtedy jednak część żołnierzy skonfederowała się, przyjęła spodnie, ogłaszając zarazem wystąpienie z Gromady, i tak zrodziła się portsmucka „arystokracja“ (50). Źródła historyczne nie potwierdzają tego incydentu, jednak Niedźwiecki powtarza to jeszcze w dwóch listach – z 8 września 1836 i 27 czerwca

1837 (63 i 158), dodając, że gdyby oddalić od żołnierzy oficerów-demagogów, położono by tym samym kres wynaturzeniom.

Do wątku humorystycznego zaliczyć też można historię pobicia angielskiej prostytutki przez zazdrosnego Portsmuczanina. Sprawa ta znalazłaby rychły finał w sądzie, gdyby nie fakt, że Gromada postanowiła nie wydawać swojego człowieka, i gdy zjawił się policjant w celu aresztowania winowajcy, przepędzono go kijami. Wobec tego przed sądem odpowiadać musiała cała Gromada, którą zresztą uniewinniono uznając, iż brak znajomości języka angielskiego uniemożliwiał przestrzeganie miejscowych praw (54, 55, 73, 76).

Scementowanie wspólnoty wymaga jednak ofiar. Z *Ostatniego pono listu mego wiecie o obejściu się żołnierzy portsmuckich z policją. Między nimi tylko jeden się znalazł, który do tak haniebnego i niczym nie usprawiedlionego czynu nie należał, ale jakaż jego nagroda! Szatany, nie ludzie – za karę ukropem go oblali tak szkaradnie, że już nie po doktora, ale po księdza dla niego posłano* – pisał 12 sierpnia 1836 (55). Historia nie potwierdza także tego incydentu. Różański ponoć sam oblał się wrzątkiem i wkrótce wyzdrowiał, jednak wersja Niedźwieckiego jest już nie tylko elementem utrwalającej się wśród emigracji opinii o Gromadach, należy także do jego koncepcji swoistej zasady terroru, stworzonej przez Portsmuczana.

Blisko było od satyry do tragedii. Jeszcze silniej niż ofiara wspólnotę scala zbrodnia. 8 września 1836 r. Niedźwiecki pisał do Januszkiewicza: *Lud Polski dawne formy zdarł, wyzuł się wszystkiego, co go krępowało, wzgardził naturą wiedząc, że rozum nie jest przywilejem, i rozumem swoim wywiódł świat nowy, w którym udzielnie panuje. (...) Umierający z Ludu, jeśli prawy, wyrzekać na to musi przy zgonie, na co bezprześcannie wyrzekał w swoim nowochrześnym stanie, inaczej (przy zgonie dawnym nałogom hołdujący) ma być ogłoszony za umierającego w malignie, a jako taki może być doduszony. Zmarły teraz żołnierz w Portsmouth, Łukasz Pietrzak, przed zgonem na gwałt dopraszał się o księdza, który by mu wędrowkę do żywota przyszłego pobłogosławił. Dzieńwicki nazwał to „maligną”, „lud” chórem powtórzył maligna*

*i o zawołaniu (księdza) ani myśleć chciano. Konający błagał, modlił się, płakał, żeby mu księdza dali; PRZYWALONO GO KOLD-
RAMI, pod nimi skryły się ostatnie słowa umierającego i razem z nim skonały (63). Wiarygodność tej relacji Niedźwiecki potwierdził jeszcze w liście z 29 września 1836 r. (71).*

Czytając listy Niedźwieckiego z tego okresu, obserwujemy zmniejszanie się jego zaufania do dobrego rozumu jako instancji bezbłędnie rozdzielającej to co dobre – racjonalne, od tego co niedobre – irracjonalne. Szaleństwa rozumu, z których rodzi się zbrodnia, nie są wcale lepsze od ciemnoty, szaleństw bezroзумu. Fanatyzm eliminuje właściwe proporcje zdarzeń, zaś wyalienowanie przywódców jest konieczną konsekwencją narzuconego egalitaryzmu.

Tak doduszenie Pietrzaka mogło się niewinną wydać igraszką Portsmuczanom, jak Rzymianom koń Kaliguli dany im za konsula. Dziś dziwiemy się temu, a pokazuje się, że BYĆ MOGŁO; czemuż mimo podziwu naszego, scena taka nie mogła się rozwinąć u Portsmuczaków zbestwionych pod konsułowstwem takiego błazna jak ich przywódzca czy przywódcy (bo tam gniazdo swoje założyli ci, których bezecność przeszła Kaligulowskie miary. Są to upiory emigracyjne co są pocziwą krew pielgrzymską, a między nimi sławny upiór obrzezany)³ (71) – pisał 29 września 1836 r., przewidując dalszą eskalację zbrodni, wobec których ogół emigracji w Anglii pozostawał bezsilny. Nie łudźmy się – Niedźwiecki nie był bezstronnym kronikarzem i obiektywnym obserwatorem, jednak poza doraźnymi, intencjonalnie kształtowanymi informacjami w listy te wpisał atmosferę zagrożenia, poczucie upadku wartości będące konsekwencją izolacji. Gdy więc wydawało się, że Gromady znajdują się już konsekwentnie na drodze eskalacji zbrodni, zaszły niespodziewane zmiany. Oto świadectwo z listu do Januszkiewicza z 16 marca 1837 r. (124): Ładna się tu u nas rozniosła pogłoska, dotąd jeszcze nie sprawdzona; ale wiara, jaką natychmiast znalazła, szybkość, z jaką po swoim zjawieniu się nas wszystkich obleciała, a nade wszystko, że wszystkich żołnierzy naszych usta obiegała i w nich się powtórzyła i niejako przez nich do nas się dostała, to wszystko – powiadam – dowodzi, że wszyscy na nią byli przygotowani. Jest to ni mniej, ni więcej jak to, że Portsmuczanie ciężką prawicę ludu spuścili na Krę-

powieckiego i wytrzepać go porządnie mieli. (...) i Dziewicki nie po co innego tu w Londynie bawi, tylko chroniąc się przed tą straszną prawicą ludu, która – jak historia ciągle i niezmiennie stawia nam przykłady – spada naprzód na błaznów, którzy ją nierozważnie podnosili. Fakt ten znowu nie znajduje potwierdzenia w opracowaniach historycznych, lecz nie wiadomo, czy nie przyznać racji Niedźwieckiemu, skoro swą relację potwierdził w liście z 20 marca 1837 r. (125), a w liście z 4 lipca 1837 r. (160), opisując intrygi, jakimi oplatali Portsmuczanie ich przywódcy w celu włączenia Gromady do Ogółu londyńskiego, pisze o POWTÓRNYM pobiciu Krępowieckiego. Można więc wnioskować, że zakończył się proces wyalienowania rządzących od rządzonych, iż dokończyła się kompromitacja ideologów. Ujawniła się także najprostsza prawda, że ubogich najbardziej interesują pieniądze. I z tego względu najmocniej naraził się Dziewicki ze swymi machinacjami wokół wypłacania żołdu (132).

W pozbawionej Krępowieckiego Gromadzie Grudniaż spory nie zakończyły się. We wrześniu 1837 r. Niedźwiecki donosił Januszkiewiczowi:

Kochany Pielgrzymie,

Przypowiastkę Nosił wilk, ponieśli i wilka muszą sobie teraz z goryczą przypominać imć panowie Worcell i Wątróbka, dwa męże znamienite przymiotami umysłu, poświęceniem się i szalbierstwem w Rzeczypospolitej Portsmuckiej. Wygryzali oni długo różnych, jak w każdej Republice, z dniem wzrastających mężów wielkich wśród niezwyciężonej Gromady; i ostracyzm kijowy, chociaż nie przez nich, przy nich był wynaleziony. A (wpadając w kaznodziejski zapał) jako owa Rzeczpospolita Ateńska skazywała najlepszych i najzasłuższych obywateli swoich na śmierć ostracyzmu, tak teraz Rzeczpospolita Portsmucka, torem dawnych idąc, skazała swoich obywateli, Worcla i Wątróbkę, na ostracyzm ich wynalazku – na kije (192).

Gromada została więc bez przywódców. Kulisy tej sprawy odsłania Niedźwiecki w liście z 10 października 1837 r. Wygnany uprzednio z Portsmouth Krępowiecki zamieszkał w Londynie. Gdy kilku członków Gromady

³ Krępowiecki.

przybyło do stolicy, Krępowiecki znalazł pośród nich PIŚMIENNEGO i pokazał mu listy kompromitujące pozostałych jeszcze przy władzy oficerów. W listach tych różne posunięcia przywódców wobec żołnierzy określone były ulubionym powiedzeniem Krępowieckiego: *I cóż innego z BYDŁEM zrobić było?* (197)

Badania historyczne nie potwierdziły także takiego przebiegu rozstania się Gromady z Krępowieckim, Worcellem, Wątróbką i Hellmanem. Jednak rozstanie to nastąpiło. Historyk, Jerzy Skowronek, twierdzi, że *izolowane od wpływu na kraj i emigrację Gromady słabły, zamykając się we własnym kręgu. Zaczęła rozdzierać je osira walka wewnętrzna powodowana w znacznym stopniu ambicjami osobistymi. W dyskusjach wzmagano się zacierzawienie w dążeniu do pełnej czystości zasad ideologicznych i w przeciwstawianiu się wszystkiemu, co według członków mogło grozić przenikaniem szlachetczyzny. Szeregi Ludu Polskiego opuścili Krępowiecki i Worcell*⁴. Spotkało się więc w końcu epistolarne plotkowanie Niedźwieckiego z wynikami obiektywnych, beznamiętnych badań historycznych.

Ostatnia wzmianka o Portsmuczanych w korespondencji Niedźwieckiego pochodzi z 31 października 1837 r. *Wystali Portsmuczanie ośmiu z Gromady w deputacji do Ogółu londyńskiego w celu przystąpienia do niego* (209). W pojęciu Niedźwieckiego zakończył się niespełna trzyletni, hybrydyczny żywot Gromad Ludu Polskiego. To, co pierwotnie mogło być przedmiotem anegdoty, kpiny, co poddawało się racjonalnej krytyce, z czasem stało się ZNAKIEM RELATYWIZMU tych wartości, które legitymują się tylko przez człowieka. Prawda, demokracja, rozum, wolność etc. mogą stać się – tak odczytujemy doświadczenie Niedźwieckiego – abstrakcyjnymi pojęciami, jeśli każdorazowo będą konkretyzowane przez wolę takiego lub innego przywódcy, przez takie czy inne ustrukturuwanie społeczne. Młody racjonalista – Niedźwiecki z początku lat trzydziestych – pod koniec tej dekady był człowiekiem idcowo zagubionym. Negował model demokracji, która w bezrefleksyjnym, mechanistycznym pojmowanym egalitaryzmie rodziła tyranie, ale nie identyfikował się jeszcze z polityczną prawicą. Problem co prawda nie był szczególnie palący. Gromady objęły swym

wpływem niespełna 200 osób, jednak nie wymiar materialny, lecz symptom pewnych przemian politycznych XIX wieku miał tu najwyższą rangę. Z tymi zagadnieniami Niedźwiecki zetknął się jeszcze w roku 1871, już jako człowiek w pełni ukształtowany, podczas wydarzeń Komuny Paryskiej.

Nastroje społecznej radykalizacji, które stanowią prelude do wszelkich wydarzeń rewolucyjnych, kształtują się w poczuciu klęski, w atmosferze frustracji, zrodzonej przez niedowład gospodarczy bądź zewnętrzną klęskę wojenną. Życie Paryża podczas srogiej zimy 1870/71 r. wyznaczała skąpo racjonowana żywność, brak opału, cieplej odzieży. Niedźwiecki pisał, że zjedzono wszystkie konie, jakie znajdowały się w mieście. 18 marca 1871 r., w dniu proklamowania Komuny w Paryżu, informował Hipolita Błotnickiego, że „Journal des Débats” zaatakował Polaków, przypisując brak rosyjskiej interwencji w wojnie francusko-pruskiej sympatiom Napoleona III dla sprawy polskiej. Dalej zamieścił swoistą kronikę towarzyską i naukową, m.in. pisząc do adresata, że *ksiądz Malinowski w Poznańskim zapowiada gramatykę sanskrycką, która będzie kosztowała 20 franków* (1068). Nie wiedział jeszcze nic o tym, co wydarzyło się w mieście.

Pierwsze informacje o Komunie zawiera list do Jadwigi Zamoyskiej, wdowy po Władysławie, z 23 marca 1871 r. Powstanie komunardów nazwane jest *swawolą zgrai obwieściów*, a zaraz potem następuje komentarz uogólniający: *Zresztą należy pamiętać, że człowiek jedną stroną swoją należy do zwierząt. Że w każdym człowieku śpi zwierz, zwierz straszny, zwierz dziki. Całą sztuką i zasługą człowieka jest nie dać się temu zwierzowi zbudzić w sobie. (...) Otóż ten zwierz już jest obudzony w Paryżu. Jedynym lekarstwem na niego kaganiec* (1069). Zauważmy, że kontrrewolucyjna retoryka lat trzydziestych, porównująca chętnie działaczy radykalnych do agentów piekła i szatana na ziemi, zastąpiona tu zostaje retoryką bardziej „scjencyficzną”. Złiem w człowieku jest ta część jego istoty, która nie wyewoluowała jeszcze ze świata zwierzęcego.

* K. Groniowski, J. Skowronek, *Historia Polski 1795–1914*, Warszawa 1971, s. 113–114.

W następnych listach, skierowanych do Jadwigi Zamoyskiej i Hipolita Błotnickiego, pisze Niedźwiecki o potencjalnych walkach wewnętrznych w Paryżu (1070), o złudzeniach, jakie kultywują ci, którzy sądzą, iż obejdzie się bez rozlewu krwi. Są to złudzenia, gdyż Paryż nie jest odosobniony. Z komunardami – pisze Niedźwiecki 25 marca 1871 – sprzymierzeni są członkowie tzw. *Towarzystwa Internacjonalne*⁵ złożonego z klasy wyrobników i to nie tylko wyrobników jednego kraju, ale jak ich nazwisko obwieszcza – całego globu. Ich zamiarem jest cały glob zamienić w jedną Rzeczpospolitą powszechną (...) takich ludzi nie można rozbroić porozumieniem się tylko: oni chcą zwalić stary porządek rzeczy, a na jego miejsce postawić swoje przywidzenia (1071). Tego samego dnia, w liście do Błotnickiego, dla określenia komunardów Niedźwiecki odnajduje analogię w historii Polski: *Cała (Gwardia Narodowa) poszła pod dowództwo Hajdamaków (...)* Dla utrzymania ich w ryzie Hajdamacy mają dwa dziwnej skuteczności sposoby: w gardło im leją wino a w głowę komunizm. Z tego samego listu dowiadujemy się, że walka, która wybuchnie, będzie nowym wcieleniem wojny Boga z Szatanem: *Drugi znak charakterystyczny tych ludzi powołanych jest, że są w wojnie z Bogiem. Boga znieść nie mogą ani księży. Słowem Szatan znów staje do walki z Bogiem* (1072). Obserwujemy więc w makroskali takie samo zniesienie transcendencji, tę samą potencjalną relatywizację wszelkich wartości, jakie wystąpiły w ideowej ewolucji Gromad Ludu Polskiego. 30 marca 1871 r. Niedźwiecki pisze o zniesieniu policji, także policji obyczajowej, oraz o próbach wzniecenia za przykładem Paryża komunistycznych powstań w Lyonie, Tuluzie i Marsylii (1076, 1077).

Na tym urywają się bezpośrednie sprawozdania z wydarzeń rozgrywających się w Paryżu. W kwietniu w mieście toczyły się już walki, ogłoszony był stan oblężenia, poczta nie funkcjonowała. Warto pamiętać, że list, będący tekstem intencjonalnie skierowanym do konkretnego adresata, nie może powstać, jeśli nadawca nie ma możliwości PRZESŁANIA go adresatowi. Siłą rzeczy kolejne listy przeznaczone dla Jadwigi Zamoyskiej, których tematem są wydarzenia paryskiego kwietnia 1871 r., to retrospekcje, przypomnienia – a nie zapisy bezpośrednich wypadków i na gorąco formuło-

wanych refleksji. Niedźwiecki współczuje komunardom jako ludziom zagubionym, czasem nie oszczędza ich śmieszności. W jednym z listów przytacza taką historię: Władysław Zamoyski, syn Andrzeja, aresztowany został przez komunardów pod zarzutem szpiegostwa na rzecz rządu wersalskiego. Za jego niewinność ręczył niejaki Szydłowski, mówiąc: *Jak możecie przypuścić, ażeby człowiek, który ma sześć milionów majątku, potrzebował być płatnym od kogo?* (Pan Szydłowski mówiąc to wiedział, że miliony miały wielki urok dla członków Komuny) (1082).

Niedźwiecki nie pozostawił opisu samego przebiegu walk. Interesowały go raczej fakty polityczne oraz obyczajowe. Opisał pijaństwo urzędników Komuny, uwięzienie księży, rozstrzelanie arcybiskupa Paryża, tryb zatrudniania lekarzy w szpitalach polowych, rolę, jaką odegrali Polacy w przebiegu działań. Nie wdawał się w bezpośrednie polemiki.

2 maja 1871 r. w liście do generałowej Zamoyskiej pisał: *Paryż zeszpecony ostatnimi wypadkami – ruiny* (1078). Te ruiny, symbol możliwej zagłady cywilizacji, są dla Niedźwieckiego ostrzeżeniem przed chorobami społecznymi, zagrażającymi zarówno Francji jak i Polsce. Niedźwiecki nie wymienia z nazwy tych „chorób”, ale z zalecanej terapii – przyswajania RELIGII I PATRIOTYZMU – domyślić się można, że chodzi wciąż o tę samą chorobę, którą Heinrich Heine w rewolucyjnej grandilokwencji określił jako *nadanie praw boskich człowiekowi*. (...)

⁵ Międzynarodowe Stowarzyszenie Robotników, pierwsza Międzynarodówka, założona w 1864 r.

Les opinions de Leonard Niedźwiecki sur les radicaux sociaux

Reconstruction de l'image de la gauche européenne dans la correspondance de Niedźwiecki. Exposition de sa façon de présenter les Groupes du Peuple Polonais en Angleterre, 1835–1837, ainsi que la Commune de Paris en 1871. L'espace de temps et la multiplicité des expériences séparant ces

événements permet de constater lesquelles des opinions de Niedźwiecki étaient provoquées par des circonstances actuelles et lesquelles reflétaient sa façon constante de classer, d'analyser et d'évaluer les phénomènes.

Władysław Dynak

O kulcie św. Huberta w Polsce

*Kiedy swego czasu
Goły las nastaje,
Święty Hubert z lasu
Cały obiad daje.*

Stare to przysłowie w cytowanej postaci zapisane po raz pierwszy w „Roku myśliwca” Wincentego Pola (Poznań 1870) tradycyjną datę rozpoczęcia łowów jesienno-zimowych (3 listopada) nieprzypadkowo łączy z świetlistym patronatem św. Huberta. Potwierdza ono bowiem w ten sposób pośrednio siłę oddziaływania kultu tego historycznego biskupa Tongern-Maastricht i Liège (ur. ok. 656, zm. 30 V 727 r.) wśród dawnych generacji polskich (i nie tylko) myśliwych oraz – przede wszystkim – związanych z jego osobą podań, legend i wyobrażeń.

Zanim jednak zajmiemy się bliżej polskimi tradycjami kultu św. Huberta, wypadnie parę zdań poświęcić jego prawzorom europejskim. Nadto w przypadku św. Huberta zachodzi skądinąd znane zjawisko przypisania jednemu świętemu podań i legend związanych wcześniej z innym. W ten sposób święty Hubert stał się spadkobiercą kulturowego dziedzictwa świętego Eustachego. Z jego to bowiem osobą zostało najwcześniej związane podanie od wielu wieków poruszające wyobraźnię malarzy, poetów i naturalnie bardziej lub mniej bogobojnych myśliwych. Podanie o objawieniu się Chrystusa w postaci jelenia z gorejącym krzyżem między tykami wieńca. A oto w skrócie główna osnowa tej legendy.

Okolo r. 244 dzielny wódz rzymski a zarazem zawzięty prześladowca chrześcijan, Placidus, podczas pogoni za jeleniem spostrzegł nagle, iż ten ma promieniejący krzyż w porożu. Z niego też przemówił Chrystus do przerażonego i oniemiałego myśliwego w te słowa: *Placydzie! czemu mnie ścigasz? Uwierz we mnie, jestem Chrystus i szukam Cię od dawna. Idź do biskupa chrześcijan i ochrzcz się, albowiem gdy*

będiesz dawał jałmużnę i świadczył miłosierdzie i ja będę dla ciebie miłosiernym. Skruszony tym widzeniem Placyd postanawia się nawrócić i wypełnia wezwanie Chrystusa – przyjmuje wraz z żoną i dziećmi chrzest święty oraz imię Eustachiusza. Po latach równie niezwykłych przygód ponosi razem z rodziną w Rzymie śmierć męczeńską.

Dr Adam Fiszer w artykule poświęconym świętym patronom łowiectwa („Patron leśnych ostępów“, „Tygodnik Ilustrowany“, 1913, nr 50, s. 988–991) wyraził przekonanie, iż ta urzekająca opowieść o świętym męczenniku powstała w kilka wieków po jego śmierci, zapewne w którymś z klasztorów, być może pod jego wezwaniem. Julian Krzyżanowski natomiast w tym właśnie ogniwie legendy św. Eustachego, które wiąże się ze spotkaniem boskiego jelenia, widzi adaptację powieściowego motywu pochodzenia wschodniego. Tak czy inaczej ów myśliwski epizod w biografii świętego wprowadzony został na stałe do europejskiej hagiografii, w tym także do najśłynniejszego zbioru świętych żywotów – „Legenda aurea“ Jakuba de Voragine, znanego również – jak wnosić można z zachowanych rękopisów – w średniowiecznej Polsce. W wersji drukowanej i po polsku „Żywot Eustachiusza męczennika“ udostępniony został – wraz z równie słynnym „Żywotem błogosławionego Aleksego spowiednika“ – w roku 1529 przez krakowską oficynę M. Szarffenberga. Jego źródłem nie była wprawdzie „Złota legenda“, lecz „Gesta Romanorum“, niemniej i ten średniowieczny zbiór powiastek moralistycznych – skompilowany przez nieznanego autora prawdopodobnie jeszcze w pierwszej połowie XIV wieku – cieszył się w Europie wielką popularnością przez kilkaset lat, tłumaczony, przerabiany i adaptowany na rozmaite sposoby.

Gdy wreszcie legenda św. Eustachego zyskała literacką nobilitację w „Żywotach świętych“ Piotra Skargi (Wilno 1579 i 33 wydania następne), jej obecność w społecznej pamięci ugruntowana została na dobre na kilkaset lat. Przesłała też być domeną moralistów, hagiografów i kaznodziei stając się z czasem tworzywem dla dzieł literackich sensu stricto.

I tak wedle świadectwa cytowanego wyżej A. Fiszer'a już w roku 1616 wileńska młodzież szkolna dla uczczenia biskupa wileńskiego, Eustachego Wołowicza, grała misterium pt. „Summarium tragediae Eustachiane“, zawierające w scenie 6 aktu I cudowną przygodę z jeleniem. W osiemnastym wieku sztuki teatralne o losach Placyda-Eustachiusza pojawiają się w programach teatru pijarskiego w Łukowie (1722)¹ i Witkomierzu (1754)², zaś w roku 1766 *in theatro Culmensis academiae* tragedię pod tytułem „Constans in adversis pro Christo patientia in persona Placidi, sive Eustachii sub Trajano imperatore Romano, militum magistri probata“ przedstawiał Jan Gaworski. Interesujący nas motyw legendy przedstawia scena 3 aktu I.

Mową wiążaną „Żywot i męczeństwo św. Eustachiusza“ opisał Stanisław Chróściński w „Krótkim zbiorze duchownych zabaw“ (Częstochowa 1710, wyd. nast. Częstochowa 1711) oraz Józef Aleksander Jabłonowski w napisanym oktavami poemacie pt. „Ostafi po polsku, Eustachius po łacinie, Placyd po świecku...“ (Lwów 1751).

Zagadnieniem zgoła samoistnym, którego tu zaledwie można dotknąć, jest kariera motywu świętego jelenia w malarstwie europejskim. Począwszy od Antonio Pisano (Pisanello) poprzez Lukasa van Leydena, Joachima Patinira, Jana Brueghela, Lucasa Cranacha, Alberta Altdorfera, Wolfa Huberta i wreszcie samego Albrechta Dürera owa mistyczno-myśliwska scena pociągała najwybitniejszych mistrzów pędzla XV i pierwszej połowy XVI wieku. Nigdy później już nie odzyska swej atrakcyjności mimo pewnego renesansu w malarstwie dziewiętnastowiecznym, głównie zresztą francuskim.

Począwszy jednak od twórczości malarzy flamandzkich bohaterem tej sceny przestaje być św. Eustachy, a jego miejsce zajmuje św. Hubert („Légende de St Hubert“ Lukasa van Leydena, „Die Bekehrung des hl. Hubertus“ Joachima Patinira, wreszcie najpiękniejsze bodaj w malarstwie europejskim jej opracowanie w „Widzeniu św. Huberta“ Jana Brueghela). Z czasem też św. Hubert stanie się głównym, choć nie jedynym, spadkobiercą Eustachiuszowej legendy o spotkaniu z boskim jeleniem.

Nie od razu wszelako. Przez kilka wieków czczono go, podobnie jak wielu innych nawróconych i świętych, bez łączenia tego kultu z jakimikolwiek myśliwskimi przygodami. W odnalezionym swego czasu przez W. Arndta rękopisie z r. 744 („Vita Sancti Huberti“) nie ma ani słowa o cudzie z jeleniem. Podobnie zresztą jak w zredagowanym ostatecznie ok. XI w. dokumencie „Libellus de conversione S. Huberti comitis, postmodum episcopi Leodiensis“ oraz w zbiorze miraculów przypisujących mu szereg wyleceń ze wściekliczyny. Dokonywać miał tego otrzymanym od papieża złotym kluczem. Po śmierci świątobliwego biskupa klasztor pod jego wezwaniem stały się głównymi ośrodkami kultu, zaś mnisi strzegący grobu św. Huberta wstawili się jako specjaliści w zwalczaniu tej strasznej choroby, znanej dobrze wszystkim hodowcom psów, a więc myśliwym w pierwszej kolejności. Tam też zapewne doszło do przypisania św. Hubertowi myśliwskiej przygody św. Eustachego, przeniesionej jedynie w lasy ardeńskie i przesuniętej w czasie na Wielki Piątek roku 695. Stał się więc św. Hubert patronem łowów, a obyczaj składania opactwu jego imienia w Audin każdej pierwszej sztuki zwierzyny ubitej przez polujących w Ardenach myśliwych – niezależnie od dziesięciny z ogólnego obłowu – nabrał z czasem charakteru obligatoryjnego.

Z Francji kult św. Huberta jako patrona myśliwych szybko rozprzestrzenił się po całej Europie. Jedną z jego form było ustanawianie orderów ku czci św. Huberta. Najstarsze pochodzą z wieku XV: francuski z 1416 r. i sławniejszy, bawarski, z roku 1444. Ustanowiony został przez Gerharda, panującego księcia Jülich i Berdu, w formie

¹ *Praeda amoris divini, Placidus Eustachius, theatri acti in scenam productus, Ioanni Nowosielski magnorum parentum Francisci Nowosielski, nec non Sophiae Nowosielska filio, per rhetoricam Schol. Piarum Lucoviensis Coll. iuventutem 1722 oblarus, Częstochowa, Druk. Jasnogórska, (VII 1722). Scena z jeleniem: Akt I, indukcja 2.*

² *Wizerunek dziwnych Boskiej wszechmocności spraw dostojęstwa odmienności, krótkości światowego powodzenia, stałego w dobrym przedsięwzięcia, S. Placyd albo Eustachi z pogańskiego hetmana cudownie katolik; z hetmana wieśniaka, z wieśniaka wódz, z wodza dobrowolnie więzien, z więźnia męczny i święty Męczennik, pod prześwieconym imienia Wielmożnego Imci Pana P. Pawła Antoniego Lacha Szyrmy, podkomorzego powiatu pińskiego, na zbawienny widok świata dany od Przeczacnej młodzi szkół pobożnych rezydencji Wilkomierzkiej roku 1754. Dnia 7 lipca, Wtorek (przed 7 VIII 1754).*

ośmiograniastego złotego krzyża. Na jednej stronie tarczy umieszczony jest wizerunek św. Huberta kłęczącego przed jeleniem z krzyżem między tykami wieńca oraz gotycki napis: *In trau vast (in fide sta firmiter)*. Nie mniej sławny order św. Huberta ustanowił w roku 1723 reichsgraf Franciszek Spock. Był nim udekorowany m.in. August III, król polski. W 1672 r. order św. Huberta ustanowił także książę legnicko-brzeski, Jerzy Wilhelm, ostatni potomek linii piastowskiej. Nie było natomiast polskich orderów św. Huberta.

W Polsce gorącym i potężnym orędownikiem kultu św. Huberta był król August III Sas. Monarcha ten z równą zagranicznym dworom okazałością obchodził dzień patrona myśliwych urządzając wielkie ośmiodniowe łowy, których program układał osobiście. Więcej w tym wszystkim było pompy i gali oraz najwykleszych rzezi³ niż prawdziwego polowania, niemniej jednak obyczaj uroczystego inaugurowania łowów właśnie w dniu św. Huberta utrzymał się do dnia dzisiejszego.

Religijny charakter kultu św. Huberta w myśliwskich społecznościach czasów minionych podtrzymywał powszechny zwyczaj rozpoczynania polowań od uczestnictwa w rannej Mszy świętej. Była to tzw. Msza św. Huberta lub Msza hubertowska, która z racji swego wotywnego charakteru miała tekst modlitw znacznie krótszy niż zwykła Msza niedzielna. Stąd też taka właśnie jej charakterystyka w „Listopadzie” Henryka Rzewuskiego (1845): (...) *po starych mszałach znaleźć można mszę św. Huberta, umyślnie dla myśliwych. Ta msza jest omaal nie przez połowę krótsza od zwykłej, żeby myśliwym czasu nie zabierać.*

Nie tedy dziwnego, iż Msza hubertowska, ten nieodłączny element szlacheckiej obyczajowości myśliwskiej, trafiła także na karty Mickiewiczowskiego arcyopocmatu:

...Do księdza plebana

Dać znać – dodał pan Sędzia – żeby jutro z rana

Mszę miał w kaplicy leśnej; króciochna oferta

Za myśliwych, msza zwykła świętego Huberta...

Pewne wyobrażenie o tym, jak taka Msza wyglądała, dać może mistrzowska ilustracja listopada w „Roku myśliwca” Wincentego Pola będąca dziełem Juliusza Kossaka.

W innej, bardziej materialnej formie kult św. Huberta objawiał się w akcjach fundowania kaplic, kapliczek i ołtarzy pod jego wezwaniem. Czasem przez osoby indywidualne, częściej zbiorowo przez związki i stowarzyszenia myśliwskie.

Do dzisiaj zachowała się w podrzeszowskim Miłocinie kaplica pod wezwaniem Św. Huberta, pochodząca gdzieś z połowy XVIII wieku, a ufundowana podobno przez któregoś z Lubomirskich jako votum za cudowne ocalenie w spotkaniu z niedźwiedziem. Myśliwi fundowali jeden z ołtarzy w nowo budowanym kościele Zbawiciela w Warszawie. Najbardziej spektakularnym przedsięwzięciem w tym zakresie była akcja myśliwych małopolskich na rzecz budowy ołtarza św. Huberta w kościele Św. Elżbiety we Lwowie. Z inicjatywą tej fundacji wystąpił na XXXV Walnym Zgromadzeniu Galicyjskiego Towarzystwa Łowieckiego dr Józef Ekielski jeszcze w 1911 roku. Na skutek różnorakich przeciwności (wojna, inflacja) rzecz doszła do skutku dopiero po 15 latach. 16 czerwca 1926 roku o godz. 8 rano, w lwowskim kościele Św. Elżbiety, arcybiskup Bolesław Twardowski dokonał uroczystego poświęcenia kaplicy i odprawił pierwszą Mszę św. przy ołtarzu patrona łowiectwa. Wśród liczного grona uczestników uroczystości był także gen. Władysław Sikorski. Centralne miejsce w ołtarzu zajął obraz pędzla Kazimierza Sichulskiego przedstawiający św. Huberta klęczącego przed boskim jeleniem w otoczeniu zgrai psów myśliwskich. Był ten obraz przez czas jakiś obiektem zgorszenia co bardziej świątobliwych niewiast, tak że nawet interweniowano w tej sprawie u arcybiskupa. Chodziło oczywiście o psy, które jakoby nie licowały z powagą świętego i ołtarza. Reprodukcję obrazu Sichulskiego przyniósł jubileuszowy numer „Łowca” z 1926 roku (nr 4). Obraz św. Huberta namalowany przez Jerzego Kossaka ufundowało również z okazji jubileuszu swego 50-

³ A oto napis wyryty na stojącym do dziś w Puszczy Białowieskiej obelisku, upamiętniający „myśliwskie” sukcesy Augusta III: „Dnia 27 september 1752. Król Polski, Elektor Saski z Królową Jeymościa y Królewiczem Ichmość Xawerem i Karolem, tu mieli polowanie zubrów i zabili 42 zubrów, to jest 11 wielkich, z których nayważniejszy ważył 14 cetnarów 53 funtów, 7 mniejszych, 18 żubrzyców, 6 młodych, 13 łosiów... 2 sarn... Summa 57 sztuk”. Cyt. za Marek P. Krzemiński, *1000 słów o łowiectwie*, Warszawa 1984, s. 19.

-lecia Bełskie Towarzystwo Myśliwskie, przeznaczając go do ołtarza w kościółku „Na zameczku” w Bełzie. Z kolei witraż św. Huberta wykonany mozaiką włoską z kamyczków szklanych znajdował się przed wojną w prywatnej kapliczce w Brennej na Śląsku Cieszyńskim. Wizerunek św. Huberta zdobił wreszcie ściany niejednego „gabinetu myśliwskiego”, konkurując skutecznie z innymi świętymi obrazami.

Scena cudownego widzenia św. Huberta rychło się też stała skonwencjonalizowanym emblematem plastycznym, umieszczanym na broni myśliwskiej, okolicznościowych znaczkach, w ozdobnych winietach czasopism myśliwskich itp. Wedle świadectwa Józefa Władysława Kobylańskiego sprzed lat pięćdziesięciu⁴ w warszawskim Muzeum Narodowym znajdował się arkebuz myśliwski z rytowanymi rysunkami scen myśliwskich na zamku, między którymi jest także widzenie św. Huberta oraz napis: *S. Hubertus ordinis venatorii patronus*. Jelenia św. Huberta przedstawiał również myśliwski znaczek pamiątkowy wydany w roku 1930 przez prezydenta Ignacego Mościckiego, którym obdarowano uczestników uroczystości w Spale, myśliwskiej rezydencji prezydenta Rzeczypospolitej. Uproszczoną wersję emblematu stanowi sam łeb świętego jelenia z gorejącym krzyżem w wieńcu. Znalazł się on w godle założonego w dniu 16 XII 1920 r. w Poznaniu Polskiego Związku Myśliwych; zdobił winietę „Łowiectwa Polskiego” i karty tytułowe licznych książek o tematyce łowieckiej. Wreszcie w latach 1946–1953 stanowił kompozycyjny element oficjalnej odznaki Polskiego Związku Łowieckiego.

I chociaż w polskiej krainie kult świętego Huberta liczy sobie już ponad 300 lat, właściwa jego popularyzacja przypada na czas pojawienia się na ziemiach polskich fachowej prasy łowieckiej. To właśnie na łamach łwowskiego „Łowca” (1878–1918; 1921–1939), warszawskiego „Łowca Polskiego” (1899–1914; 1924–1939; 1945 do dziś), poznańskiego „Łowca Wielkopolskiego” (1907–1914), „Łowiectwa Polskiego” (1919–1923) i „Myśliwego” (1937–1939), warszawskiej „Gazety Leśnej i Myśliwskiej” (1912–1914), „Przeglądu Myśliwskiego” (1912–1914), „Przeglądu Myśliwskiego” (1921–1923) oraz „Przeglądu Myśliwskiego i Ło-

wiektwa Polskiego" (1923–1926) pojawiły się liczne rozprawy, artykuły i przyczynki przybliżające rzeszom myśliwskim postać ich patrona, a jednocześnie utrwalające wśród nich jego urzekającą legendę. Po dziś dzień wiele kół łowieckich w Polsce pieczętuje się jeszcze jego imieniem.

Nie od dziś wszakże wiadomo, iż najsukuteczniejszymi kreatorami i popularyzatorami legend są poeci. Wprawdzie św. Hubert nie miał dotąd szczęścia do poetów o wybitniejszej randze artystycznej, niemniej z wierszy mu poświęconych ułożyć by już można sporą antologię.

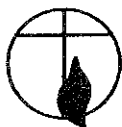
A oto z konieczności mała tylko próbka usiłowań poetyckiego wyartykułowania słynnego widzenia – pióra anonimowego autora:

.....
*Była cisza...
 Wtem zabrzmiał głos sokoła łzawy,
 Psy wylękle i drżące w krzaki się wtuliły.
 A z szarego podszycia wypłynęły rogi
 I w świetle słońca chwilę oczy się zaślniły,
 Odbijając blask krwawy zachodu pożogi...
 Znów cisza, Hubert zadrżał, schylił się po strzały,
 Wymierzył, już miał wysłać śmiertelne pociski,
 Wtem rzecz dziwna. Z nieba skry się posypały,
 Jeleń cały wypłynął – i stanął mu bliski,
 Majestatyczny olbrzym, a ku niemu z góry.
 Jakby zmieszany strumień złota i purpury,
 Od słońca szła złocista wiązanka promieni,
 Oplotła się girlandą u rogów i czoła...
 Już pęk ich coraz wyżej i wyżej się mieni,
 Wznosi się snop potężny – śle blaski dokoła
 I wreszcie krzyżem złotym wzrasta między rogi,
 Siejąc tęczę promienną... Stanął jeleń, dumnie
 Podniósł głowę i odszedł...
 A myśliwy srogi
 Lice skrył w dłoniach, klęknął. Psy zbiegły się tłumnie,
 I skomląc cicho – drżące mu ręce lizały,
 A on nie bacząc – w modłach wciąż trwał skamieniały,*

* J. W. Kobylański, *Święty Hubert – patron myśliwych*, w: *Myślistwo wschodnie. Księga pamiątkowa łowiectwa wschodniego*, Wilno 3 XI 1935, s. 1–3.

*Raz wraz rzucając z piersi gorące westchnienie,
Tak długo... aż zaległy czarne nocy cienie...*

Problemem oddzielnym, pośrednio tylko z naszymi wywodami związanym, jest żywotność legendy o świętym jeleniu, funkcjonującej niezależnie od świętych patronów myśliwskich. Jest to już jednak zagadnienie wykraczające poza ramy tego opracowania.



Ks. Wacław Oszajca

Czarne deski Władimira Sołouchina

I

idę
a zatem przyjdę pod wieczór
usiądziemy
wargami zdejmujemy z powiek
łękliwy trzepot światła
i o północy mistycznie zakwitnie lubka

II

cały drzę
skrywam twarz w zielsku
wyrosłym na pogorzelisku
zębami wgryzam się w łodyżki mlecza
pazurami chwytam pokrzyw
zmiażdżyłeś mnie
kropleką zawisłem na brzeszczu twojej dłoni
strząśnij ją
nie zważaj na przekleństwa
wyrwij mnie i podźwignij
kosmatą łapą kuklika
chwycić za włosy i popatrz w twarz
przemij moje oczy rumiankiem
niech ujrzę w kwitnieniu
owocującą winnicę proroków

III

w wazonie z górskiego kryształu
stawiam przed tobą czerwoną różę
zdejmij słowa z moich warg
na powieki połóż ziarenko maku
próg posyp piołunem
i na dłoni podaj mi kroplę żywej wody
i niech nas strzegą kolce róży

IV

stoję przed tobą naprężony kasztanowiec
w pierwszy dzień kwietniowych upałów
oczekując na cios pierwszej błyskawicy
rzucisz mnie na ziemię
aż spieni się pod nami bór
i ruszymy słupem ognia środkiem wód
wystrzelimy z głębin roztańczonych koralu
żeby niebo poszarpać na strzępy
czemu milczysz
widzisz
ja idąc zwijam za sobą drogę
jak księgę
zapadł już mój wieczór i jaśmin płonie
najczystsza ciszą
chodźmy w łagodność
czterech płatków śniegu

V

zawsze z podróży przywoziłem ci kwiaty
z Mazowsza bazie z Padwy magnolie
kofer z Engaddi cyprysową gałązkę z Grecji
bywało że i całe naręcza orchidei
dzisiaj
wiem
z ostatniej podróży przywiozę ci
pąk bagiennej lilii
choć może być i tak że stanę przed tobą
z pustymi rękami
a ty kładziesz palec na wargach i mówisz
wiem
nie trzeba
przeminęło
chodźmy

VI

upał
ulica śmierdzi smołą
bramy rozwierają cuchnące paszcze
ponure okna warczą

i naraz końskie rzenie
ech
rzeka tam była gdzie do dzisiaj
pola schodzą łagodnym stokiem ku łąkom
kara klacz bystra struna gorącej krwi
w uprząży kolan rozpiera uda
ech pędzić tak tak gnać
dopóki woda nie sięgnie ust
i księżyc nie zamgli oczu

VII

porzuciłem ciebie na rozstajach dróg
w ostrym zapachu skoszonych pokrzyw
i objawiłaś się u źródła
pozostałem cię na drodze wiedząc
że wieczorem przetoczy się po niej
ognisty wóz proroka Eliasza
tak się stało i objawiłaś się u źródła
nawet rzeka ubлагana wiankową ofiarą
z dziurawca piołunu macierzanki i rozchodnika
zaklęta lubczykiem uniosła cię w górę swego biegu
dzisiaj wróciłem na wysoki brzeg
pod kobaltowe niebo i ochrowe słońce
chronię się w cieniu trzech miodnych lip
dłonie i twarz chłodzę w źródle
i proszę cię nie pozwól nam
ciebie zabić

VIII

mieszkałaś od zawsze w najciemniejszym kącie
naszej odwiecznej chaty
tyle lat oddychaliśmy tym samym zapachem chleba
sycili miód warzyli piwo
w płomyku srebrnej oliwnej lampki ukryliśmy
kroplę zaręczynowego wina i ową tajemną kroplę
krwi weselnej pościeli płócienną i szorstką
objawiłaś mi się dzisiaj kiedy syn
wyrывая ostatnią strunę z bandury zapytał
tato
ta czarna deska
po co ona w naszym nowym domu

synku
dotknij wargami czerni i smakuj
miodowy chłód obudowany zapachem modrzewi
przyłóż ucho do deski
słyszysz
dzwony
wpatrz się serdecznie w ochry dno
widzisz lunę nad ławą
a krok dalej weselny orszak
dostojny starzec dźwiga złote korony
chorągwie na wietrze swobodne swobodne swobodne
patrz przez światło
na grobach rozpościerają
haftowane krzyżkami ręczniki i stawiają strawę
tak synku
czas jest zawirowaniem nicości
a dzisiejszość maleńką zmarszczką
na samodziśle trwania
kiedy dzisiaj wgrzając się w granit mgły
żlebami czarnych błyskawic uciekałem przed burzą
i kiedy wszystkie moje kości tańczyły zawzięcie
danse macabre
zastąpił mi drogę Gabriel i rzekł
śpiesz się już świta
zatem odchodź
ja zostaję
ty nie smakowałeś i nie karmiłeś się
ani chlebem ani winem
ani ciałem ani krwią
wiem przetrwasz
ja rozsypię się stoczony przez kołatki czasu
ale też to mnie a nie tobie obiecano
wielki bal na pogorzelsku

IX

tańczmy ten walc brylantowy
leciutko na palcach
w ustach szampana smak
cekinii złotych połysk w oczach
wargi nieśmiało drżą

odsłonięte w uśmiechu zęby
chwytają za gardło
bielą odartych z mięśni
kruszejących w słońcu kości

X

jeszcze ubiegłej wiosny stał tutaj nasz dom
znowu rzeką płynie kra
kikut komina obrastają pokrzywy
za kilka lat odbudują
zburzony światłem naszych okien
stary ład nocy i dni
wtedy odejdą tam gdzie dzisiaj nasze dzieci
stawiają nowy dom
gdzie nasza córka podaje mężowi
w błękitnym kubku słodkie wino z jabłek
i pocałunkiem otwiera purpurową klamrę nocy

XI

ten strumień za ich domem
jeszcze czysty a zatem wniebowzięty
ta rzeka cieknie cuchnącym łóżyskiem
cierpi a zatem jest błogosławiona
to jezioro omijają łabędzie
jest otrute a zatem święte
dlatego ocean codziennie powraca
i klęcząc na brzegu błaga o litość
któreś jednak nocy powstanie z klęczek
i w wielkim gniewie wezwie mściciela
nieboskłon ciężarny ołowiem i siarką
jutro słońce jeszcze wszędzie
pod trójdzielną ikoną świętego JEST
w gąszczu zielsk jutro jeszcze
słońce wszędzie

Kłątwa tej Ziemi Świętej, ziemi obiecanej polegała na tym, że ludziom nie dano wyboru. Nikomu. Nie dano tym, którzy zginęli w Holocauście i tylko niektórzy mogli sami wybrać rodzaj śmierci: od gazu, kuli lub ognia w płonącym getcie. Ci zaś nieliczni, którzy ocaleni i przyjechali tutaj nie tyle w nadziei, że stworzą sobie nowe życie, ile że w spokoju doczekają śmierci – ci wkrótce znów znaleźli się w ogniu wojny. Nie dano również wyboru miejscowym. Żyli tutaj od wieków, trudnili się rybołówstwem, pracą w rzadkich gajach pomarańczowych, cytrynowych albo przy oliwkach, zajmowali się najprostszym rzemiosłem, obsługiwali pielgrzymów wyznających kilka różnych religii, ale w tym jednym zakątku mających swoje największe świętości. Wyrabiali sery, poganiali osły, hodowali czarne kozy o długich uszach. Na biblijnej ziemi panowało biblijne ubóstwo. Ale nie było konfliktów ani nienawiści.

A teraz ci rolnicy i rzemieślnicy, poganiacze osłów, drobni handlarze i przewodnicy pielgrzymów stali się wielkim problemem międzynarodowym, którego świat ma w gruncie rzeczy dosyć i chciałby już o nim zapomnieć. Oni też nie wybierali swego losu, a teraz znaleźli się na wygnaniu, w rozproszeniu, w diasporze. Ilu ich było i dlaczego opuścili swe domy? Według danych ONZ, ustalonych przez specjalną misję powołaną pod koniec roku 1949, uchodźców palestyńskich z terenów państwa Izrael było 726 tysięcy. Później liczba ta stale wzrastała. Przyczyniły się do tego kolejne wojny na Bliskim Wschodzie, szczególnie w latach 1956 i 1967, wysiedlenia, dalsza emigracja, wreszcie duży przyrost naturalny. W roku 1972 dane UNRWA (Agencja

ONZ do spraw pomocy i zatrudnienia uchodźców na Bliskim Wschodzie) mówiła o 1,5 miliona uchodźców. Większość znajdowała się w Jordanii, w strefie Gazy, w Libanie i w Syrii. Pewna liczba zdołała się osiedlić w Egipcie, Kuwejcie, Zjednoczonych Emiratach i w innych krajach arabskich. Dziś ogólna liczba uchodźców palestyńskich wynosi zapewne około dwóch milionów.

Jaka była przyczyna tego nowego – tym razem arabskiego – exodusu? Czy zostali po prostu wysiedleni? Czy można ich nazwać, jak to stale czyniła propaganda arabska, wypędzonymi? Prawda jest bardziej skomplikowana i termin stosowany przez ONZ: *refugees*, uchodźcy, jest chyba właściwszy. Można wyróżnić trzy czynniki, które spowodowały masowe opuszczanie przez ludność arabską jej ziemi i domostw. Część została rzeczywiście wypędzona. Zanotowano wiele przypadków usuwania poszczególnych rodzin palestyńskich lub całych grup w odwet za działalność antyizraelską. Działo się to nie tylko podczas walk, ale i w okresach pokojowych, kiedy przymusowo usuwano – zwłaszcza do Jordanii – osoby sprawiające kłopot władzom izraelskim. Drugim czynnikiem, który spowodował to zjawisko, był strach. Czynnikiem ten można nazwać „efektem Deir Jassine”. Deir Jassine to nazwa wioski arabskiej w pobliżu Jerozolimy, w której w kwietniu 1948 roku bojówki Irgun Zwaï Leumi wymordowały ponad dwieście osób spośród ludności cywilnej. Wprawdzie dowództwo armii izraelskiej przeciwstawiło się tego rodzaju działalności Irgun, bojówkarze zostali postawieni w stan oskarżenia, a izraelska opinia potępiła masakrę – ale efekt Deir Jassine okazał się mocny, zwłaszcza że został podchwyczony i upowszechniony przez propagandę arabską. Rzeź w Deir Jassine była największym tego rodzaju wydarzeniem, ale nie jedynym. Inna masakra miała miejsce w październiku 1956 podczas „wojny sueskiej”, w miejscowości Kfar Kassem.

Trzecim czynnikiem – pomnażającym rzesze uchodźców zapewne jeszcze skuteczniej niż dwa poprzednie – była propaganda uprawiana przez stronę arabską. Miała ona wszelkie cechy propagandy znanej od czasów pierwszej wojny światowej pod niemiecką nazwą: *Greuelpropaganda*, czyli propaganda grozy. Polega to na rozpowszechnianiu na

wielką skalę prawdziwych lub zmyślonych opowieści o okrucieństwach strony przeciwnej. Jej celem jest budzenie nienawiści do wroga, ale miewa to również mniej pożądane dla autorów skutki. Budzi mianowicie przerażenie. Jeżeli komendant oblężonej twierdzy zastosuje taką propagandę wobec swoich żołnierzy, może liczyć, że umocni ich wolę oporu. Ale gdy zastosuje się ją wobec ludności cywilnej, skłania to ją nieraz po prostu do uległości albo do ucieczki – jeżeli jest dokąd uciekać. Palestyńska ludność cywilna miała dokąd uciec: do swych arabskich braci, pod osłonę ich armii. Jest zresztą prawdopodobne, że właśnie taki był zamysł polityczny rządów arabskich. Ogromna rzesza uchodźców mogła wzmocnić ich argumentację w ONZ.

Te trzy główne czynniki spowodowały powstanie problemu uchodźców palestyńskich.

Czwartym czynnikiem, który wpłynął na utrwalenie tego problemu i nadanie mu charakteru sprawy, w której nie ma rozwiązania, było stanowisko, jakie wobec uchodźców zajęły te siły polityczne, które uczestniczyły w konflikcie bliskowschodnim. Każdy nieuprzedzony obserwator wydarzeń, jakie się rozgrywały w świecie po roku 1945, musi zauważyć, że uchodźcy palestyńscy nie byli jedynymi, jacy w wielkiej liczbie pojawili się w różnych krajach i różnych okresach. Można by długo wyliczać. Byli to Niemcy, którzy w rezultacie wojny i zmian granicznych musieli opuścić kraje wschodniej Europy; byli to miliony ludzi, którzy z Indii uciekli do Pakistanu, a z Pakistanu do Indii; byli to uchodźcy z Bangladeszu, którzy w liczbie 6–8 milionów uciekli ze swego kraju przed represjami armii pakistańskiej; byli to uciekinierzy z Zairu, z Angoli, z Etiopii, Ugandy, Chin, Wietnamu, Kambodży i z wielu innych krajów. Każdy z tych uchodźczych problemów (w każdym razie większość z nich) został prędzej czy później, gorzej czy lepiej rozwiązany. Jedynie sprawa Palestyńczyków jest od tylu lat wciąż nie rozwiązana.

Dlaczego?

Złożyło się na to wiele przyczyn. Po pierwsze fakt, że na terenach zamieszkiwanych przez Palestyńczyków powstało zupełnie inne państwo, obce im politycznie, narodowo, etnicznie, językowo, religijnie i obyczajowo. Ale to jeszcze nie

wyjaśnia sprawy, bo w podobnej przecież sytuacji znaleźli się również uchodźcy niemieccy z krajów Europy wschodniej, później zaś uchodźcy z Indii i Pakistanu. Jeżeli mówimy, że problemy innych uchodźców czy wysiedlonych zostały w końcu rozwiązane, to nie zawsze stało się tak dlatego, że mogli oni powrócić do siebie. Często bywało inaczej: sprawę rozwiązano poprzez asymilację, wrośnięcie w nowe społeczeństwo i w nowe miejsca.

Palestyńczykom nie dano ani szansy powrotu, ani roztopienia się w nowym środowisku. Izrael nie chciał ich mieć, a kraje arabskie nie chciały ich przyjąć.

Gdy w roku 1967, jeszcze przed „wojną siedmiu dni”, znalazłem się w rejonie Gazy, administracja obozów dla uchodźców (baraki z falistej blachy, niemal całkowity brak jakichkolwiek mebli, urządzeń domowych, naczyń, bielizny, wszystkiego) pokazywała mi schorowanych ludzi żywionych głodowymi racjami wydzielanymi przez UNRWA, ludzi pozbawionych wszelkiego zajęcia i wszelkiej nadziei. W oczach mieli ogromny smutek. Poszczególne osiedla nosiły nazwy miejscowości, które musieli niegdyś opuścić: Hajfa, Berszeba, Jaffa. W uliczkach koczowały gromady dzieci, które na pytanie, skąd pochodzą, wymieniały tamte nazwy, choć w rzeczywistości pochodziły stąd: z tych właśnie blaszanych baraków. Od rana do wieczora nie działo się tam nic, z wyjątkiem tych godzin, w których wydawano żywność. Było to dziewiętnaście lat po wojnie. Od tej pory minęło następnych osiemnaście lat i przetoczyły się następne dwie wojny. Nadal panowała tam beznadziejność. I tak samo jest w obozach na terenie Jordanii i Syrii, w Libanie zaś jest, jak wiemy, jeszcze gorzej.

Ponieważ chciałem wtedy uczciwie zgłębić problem, więc wciąż zadawałem przedstawicielom administracji pytanie: czy rzeczywiście nie można dla tych ludzi niczego uczynić, czy nie można postarać się dla nich o pracę, umożliwić przesiedlenie, przełamać ową beznadziejność. Odpowiedano mi, że to nie jest możliwe, bo oni sami tego nie chcą; chcą wrócić do swoich domów, czekają tylko na to widząc w tym cały sens życia. Nie trzeba było szczególnej przenikliwości, żeby zorientować się, że to nie jest prawda. Wystarczyło zapytać samych uchodźców, ale trzeba to było tak

zrobić, aby urzędnicy nie usłyszeli rozmowy. Palestyńczycy z obozów w Gazie (i tak samo z obozów w Syrii, które zwiedzałem) przyjęliby każdą propozycję pozwalającą się wyrwać z zakłętego kręgu drutów i falistej blachy. Ale nie było takich propozycji. Były natomiast uzbrojone postępowki pilnujące, by nikt bez przepustki nie przedostał się do Egiptu. Do pracy ich nie chciano, nie pozwalano młodzieży zapisywać się do egipskich szkół. Mieli pozostać tutaj i stanowić nie rozwiązany problem palestyński.

Taka była koncepcja, ale jak przy realizacji każdej koncepcji tu również były wyjątki. Z biegiem czasu część Palestyńczyków, zwłaszcza młodych, najbardziej przedsiębiorczych i najzdolniejszych zdołała się wyrwać z obozów. Pojawili się w różnych krajach europejskich, w czym pomogło im powstanie Organizacji Wyzwolenia Palestyny. Pojawili się także w bogatych arabskich krajach naftowych: w Kuwejcie, w Bahrejn, Katarze i w Zjednoczonych Emiratach. Ci, którzy tam się znaleźli, prędko zrobili karierę. Nie było w tym nic zaskakującego, przecież byli to właśnie ludzie najbardziej przedsiębiorczy i najzdolniejsi. Wkrótce stali się też najbardziej wykształceni. Zawsze tak jest, że ludzie nagle zmuszeni do przeniesienia w nieznane środowisko wyróżniają się silniejszą motywacją w pracy i w zdobywaniu wiedzy. W ten sposób potwierdza się porzekadło o rzucaniu na głęboką wodę, tak było i z Palestyńczykami. Stanowiąc element energiczny, wykształcony i podejmujący się każdej pracy wkrótce stali się niezbędni dla bajecznie wprawdzie bogatych, dysponujących ogromnymi środkami, lecz mimo to wciąż dość prymitywnych krajów, których obywatelom nie chciało się pracować, bo i bez pracy mieli wszystko, czego chcieli. Natomiast Palestyńczycy wiedzieli, po co pracują. Wydobyli się zza drutów, zachłystnęli nowymi możliwościami. Ponadto tam, w obozach pozostały ich rodziny, przyjaciele, ziomkowie. Palestyńczyk nie zastanawiał się, czy praca jest mu potrzebna.

Wkrótce wytworzyło się zjawisko bardzo charakterystyczne dla bogatych krajów naftowych Zatoki Perskiej. W gabinetach ministerialnych czy dyrektorskich w tych krajach zasiadali miejscowi: Kuwejccy, Katarccy, Dubajczycy. Ale za ich drzwiami, w sekretariatach, w komisjach eksper-

tów, w departamentach, w różnych agendach rządowych zajętych praktyczną działalnością – siedzieli głównie Palestyńczycy. Uzyskali też duży wpływ na działalność prasy, szkolnictwa, wyższych uczelni, na wszystko, co kształtuje opinię publiczną. Miało to duże znaczenie, mimo iż opinia publiczna w krajach arabskich rzadko ma bezpośredni wpływ na rząd.

Ta nowa pozycja Palestyńczyków miała skutki paradoksalne, ale logiczne. Z jednej strony byli oni zainteresowani niesieniem pomocy materialnej swoim rodzinom i przyjaciółom, którzy pozostali w obozach; czynili to z zapałem przyciągając też немало ludzi do swoich nowych krajów. Z drugiej strony – wywierając wpływ na miejscową opinię, budząc jej zainteresowanie sprawą palestyńską i nienawiść do Izraela – wciąż podgrzewali atmosferę i emocje, przyczyniali się do utrwalenia problemu palestyńskiego. Do pewnego stopnia sami stali się zainteresowani dalszym trwaniem obozów i rzesz uchodźczych, bo to zwiększało ich znaczenie. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych sprawa palestyńska zyskiwała coraz większy rozgłos i sympatię międzynarodową. Dało się to zauważyć zwłaszcza od roku 1969, to znaczy od chwili, gdy przewodniczącym OWP został Arafat. Szczególnie wyraźny był przyływ sympatii pro-palestyńskich w kręgach lewicy zachodnioeuropejskiej, wśród intelektualistów i młodzieży. OWP zyskiwała też coraz szersze poparcie w Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Te sukcesy prestiżowe i dyplomatyczne nie wpłynęły jednak na położenie rzesz uchodźców palestyńskich w obozach. Wręcz przeciwnie: ich sytuacja pogorszyła się w sposób dramatyczny. Przede wszystkim wojna bliskowschodnia w roku 1967 sprawiła, że rejon Gazy oraz zachodnia część Jordanii znalazły się pod władzą izraelską. Bezpośredni kontakt OWP z podstawową masą ludności palestyńskiej został przez to ogromnie utrudniony. Jednocześnie w Egipcie, Jordanii, Syrii i w Libanie znalazła się nowa fala uchodźców. Konflikt na Bliskim Wschodzie ulegał dalszemu zaostrzeniu, a jednocześnie do gry na większą jeszcze skalę niż przedtem włączyły się inne kraje, a zwłaszcza wielkie mocarstwa. Spowodowało to dla OWP rozliczne konsekwencje.

Przede wszystkim w łonie samej organizacji powstały silne tendencje rozłamowe. Było to zarówno wynikiem różnic poglądów na temat taktyki dalszej walki, jak i innych, ważnych przyczyn. Poszczególne kraje arabskie zaczęły tworzyć własne frakcje palestyńskie uzależnione od nich finansowo, politycznie i wojskowo. Najcięższy jednak cios, prawdziwa katastrofa dotknęła OWP w Jordanii. Nie ulega wątpliwości, że OWP popełniła tam poważne błędy, przeceniła swe siły, nie doceniła sił króla, rządu i armii. Przez pewien czas wyglądało tak, jakby organizacja ta chciała przejąć władzę w kraju. W latach 1970–71 doszło do krwawej rozprawy, w rezultacie której OWP przestała w Jordanii istnieć jako zorganizowana i uzbrojona siła. To jeszcze bardziej utrudniło bezpośredni kontakt z palestyńską ludnością na terenach zajętych przez Izrael i w dawnych obozach. Najgorsze zaś dla Palestyńczyków było to, że rozprawa w Jordanii stworzyła precedens, który później powtarzał się jeszcze wielokrotnie: precedens zbrojnych ataków podejmowanych przeciwko nim przez sojusznicze armie arabskie. Najpierw serię wielkich i nieczymnic krwawych operacji przeciw Palestyńczykom przeprowadziła armia jordańska. Później wielokrotnie dochodziło do starć z armią libańską oraz milicjami różnych ugrupowań – zarówno chrześcijańskich jak i muzułmańskich. Pociągnęły one za sobą wiele ofiar w obozach uchodźczych. Wreszcie w roku 1976 Palestyńczycy w Libanie zostali zaatakowani przez armię syryjską. W ciągu czterech miesięcy na terenie całego niemal Libanu toczyły się ciężkie walki. W trakcie tych walk oddziały chrześcijańskie zdobyły wielki obóz palestyński w Bejrucie: Tel el-Zatar, gdzie doszło do masakry.

Największą tragedią Palestyńczyków a zarazem gorzką ironią historii jest to, że z rąk sojuszników arabskich zginęło o wiele więcej ludności palestyńskiej niż w wyniku działań izraelskich. Dwa główne ośrodki działalności OWP: w Jordanii i w Libanie zostały zlikwidowane rękami arabskimi. Ruch palestyński jest obecnie rozbity i rozproszony. Organizacja Wyzwolenia Palestyny jako zjednoczona reprezentacja narodu palestyńskiego przestała praktycznie istnieć, nie ma też żadnej bazy na terenach sąsiadujących z Pale-

styną. Tak więc bilans polityczny działalności i walki Palestyńczyków jest dziś katastrofalny.

Jak do tego doszło?

Wiele winy ponoszą ludzie, którzy kierowali tym ruchem. Można powiedzieć, że cechował ich dotkliwy brak realizmu politycznego, niezdolność do kompromisu i elastyczności połączona z bombastyczną retoryką. Wsławił się tym zwłaszcza pierwszy przewodniczący OWP, Ahmed Szukejri, który nieustannie wmawiał swym ziomkom, że zwycięstwo – i to pełne zwycięstwo – jest tuż za progiem. To on stale powtarzał, że wszyscy Izraelczycy zostaną wrzuceni do morza. Taka linia propagandowa obowiązywała w OWP przez wiele lat, również po odejściu Szukejriego. Dlatego organizacja ta nigdy nie uznała rezolucji ONZ w sprawie Bliskiego Wschodu i nie uznała prawa Izraela do istnienia. Nie było to stanowisko realistyczne, skoro wszystkie liczące się siły na świecie, szczególnie zaś wielkie mocarstwa, to prawo uznały. Nie było to realistyczne również dlatego, że OWP nie dysponowała siłą mogącą już nie tylko zlikwidować państwo izraelskie, ale nawet poważnie mu zagrozić. Wszystko to było tylko retoryką.

Wina ludzi kierujących OWP polegała jednak nie tylko na przyjęciu błędnej koncepcji politycznej i składaniu bałamutnych oświadczeń. Polegała ona przede wszystkim na tym, że przyjęli błędne, szkodliwe dla ich własnej sprawy metody walki. Nie będąc w stanie stworzyć poważnego ruchu oporu w samej Palestynie, na terenach zajętych przez Izrael, skoncentrowali się na głośnych i zwracających powszechną uwagę aktach terrorystycznych dokonywanych poza granicami Izraela. Ofiarami tych akcji bardzo często padali obywatele krajów nie zaangażowanych w konflikt na Bliskim Wschodzie.

Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że istnieją różne rodzaje terroryzmu i terroru. Palestyńczycy nie byli bynajmniej wynalazcami terroryzmu na Bliskim Wschodzie. Posługiwali się nim również Żydzi. Ekstremiści żydowscy utworzyli w roku 1939 grupę terrorystyczną zwaną „grupą Sterna”, terror stosowała też wspomniana Irgun. W latach 1942–45 dokonały one licznych ataków zarówno przeciw Arabom, jak i przeciw Anglikom w Palestynie. To ostatnie mogło się

wydawać absurdalne, jako że Wielka Brytania toczyła wtedy wojnę z państwem Hitlera. Tak jednak było. W roku 1946 żydowscy terroryści wysadzili w powietrze hotel „King David”, w którym mieściło się angielskie dowództwo wojskowe: zginęło 91 osób. W latach późniejszych wywiad izraelski też niejednokrotnie posługiwał się zamachami terrorystycznymi w walce z OWP.

Jednakże OWP podniosła terroryzm – jeżeli można się tak wyrazić – na wyższy szczebel. Tym szczeblem jest branie zakładników, czyli godzenie nie w przeciwnika, lecz w ludzi stojących na uboczu. Terroryzm polityczny jest zawsze straszny i godny potępienia, rzadko też daje pożądane rezultaty, jest jednak zjawiskiem znanym historii. Natomiast masowe branie całkiem neutralnych zakładników (głównie poprzez porywanie samolotów) – to zjawisko nowe. Wbrew oczekiwaniom przywódców nie przyniosło ono sprawie palestyńskiej korzyści, przeciwnie: wyrządziło jej szkody tak wielkie, że nie mało obserwatorów zupełnie poważnie zadawało pytanie, kto w rzeczywistości kieruje tymi akcjami.

To wszystko było wyrazem ekstremizmu jako kierunku politycznego. Organizacje palestyńskie, a przynajmniej licząca się ich część, zaczęły coraz ściślej wiązać się z organizacjami terrorystycznymi innych narodowości i różnych odcieni. Powszechnie znany stał się fakt, że wiele organizacji palestyńskich korzystało z pomocy rozmaitych ekstremistycznych organizacji na świecie i rewanżowało się im przyjmując różnorakich terrorystów do swoich obozów, szkoląc ich, udzielając schronienia. Czasem organizacje palestyńskie wyręczały się zagranicznymi fanatykami, czego przykładem jest akcja Japończyków na lotnisku Lod, pod Tel-Awiwem.

Wszystko to wprowadziło sprawę palestyńską w polityczny ślepy zaułek. Początkowa fala sympatii dla nich, widoczna bardzo wyraźnie w ONZ, a także w szerokich kręgach opinii społecznej na Zachodzie, przemieniła się najpierw w niechęć, a później w coraz powszechniejsze potępienie. Kiedy doszło do wielkiej i krwawej rozprawy z Palestyńczykami w Libanie – opinia światowa zareagowała na to z obojętnością. W Bejrucie i w Trypolisie Palestyńczycy szli na dno przy głuchym milczeniu na świecie.

Tak więc wina przywództwa palestyńskiego jest ciężka. Ale nie sądzę, aby winą można było obciążyć tylko tych ludzi. Myślę, że oni również stali się ofiarami sił i tendencji, które przerastały ich swą mocą, znaczeniem, możliwościami wpływania na bieg wydarzeń. A zwłaszcza możliwościami manipulacji. Od pierwszej chwili Palestyńczycy stali się narzędziem w grze, którą prowadzili inni. A więc najpierw narzędziem państw arabskich, które zmuszały ich do nieucstepliwości, lecz nie potrafiły osiągnąć zadowalającego rozwiązania. Aby zapewnić sobie dalsze poparcie arabskich sojuszników, przywódcy palestyńscy wciąż musieli demonstrować nieprzejednanie i stale opowiadać się za tezami skrajnymi. Później krąg grających rozszerzył się. Konflikt bliskowschodni stał się jednym z głównych konfliktów współczesności. Albo inaczej: na tym terenie wciąż rozgrywał się ważny fragment głównego konfliktu. Opublikowany niedawno przez tygodnik „Newsweek” sondaż amerykańskiej opinii publicznej wykazał, że społeczeństwo amerykańskie nadal uważa Bliski Wschód za rejon, w którym prawdopodobieństwo wybuchu wielkiej wojny jest największe. Zaangażowane tam są wielkie siły współczesnego świata. Palestyńczycy stali się jedynie pionkami w grze i płacili krwią przy każdym kolejnym rozdaniu kart. Oni też każde kolejne rozdanie przegrywali. Drugą zaś obok nich ofiarą stał się Liban. I trudno dziś powiedzieć, czy to Palestyńczycy stali się główną przyczyną utraty niepodległości przez Liban, czy też katastrofa Libanu stała się przyczyną klęski Palestyńczyków.

Ta plątanka sił, wpływów, pieniędzy, broni, tendencji, wywiadów, interesów, agentur, ideologii i propagandy sprawiła, że istota sprawy została zagubiona, a drzewa przesłoniły las. Istotą sprawy jest owe półtora czy dwa miliony ludzi pozbawionych miejsca na ziemi, których los jest bezlitośnie wykorzystywany przez innych dla swoich celów politycznych. To prawda, że istnieją budzący odrazę terroryści palestyńscy. Ale prawdą jest również – i przede wszystkim – to, że istnieje naród palestyński taki sam jak inne, mający takie same potrzeby, tęsknoty i aspiracje, któremu należą się te same prawa i który godny jest tego samego współczucia. Powinniśmy to zrozumieć i nigdy o tym nie zapominać. Wiemy, że nie mało niewinnych ludzi

padło ofiarą palestyńskich terrorystów, ale trzeba też wiedzieć, że sami Palestyńczycy padli ofiarą sił większych i groźniejszych.

Tragedia w Ziemi Świętej ma podwójne, a nawet potrójne dno. Nadal nie widać tam sprawiedliwego rozwiązania, lecz tylko formułki propagandowe. Jest to jedno z owych pytań bez odpowiedzi, których wiele we współczesnym świecie. Martwe morze ludzkiej krzywdy wciąż się jeszcze nie wypełniło.

Muzyka duchowa (5)

Bach i teologia

Od dawna już istnieje teologiczne tłumaczenie muzyki Bacha, niepodważalne, dziś oczywiste, choć w swoim czasie było ono rewelacją. Monografia Alberta Schweitzera – wydana w początkach naszego wieku, (polski przekład w roku 1974) – jest takiej interpretacji najpełniejszym przejawem. Metoda Schweitzera, wybitnego również i odkrywczego teologa, jest empiryczna, a jego potraktowanie Bachowskiej sztuki – realistyczne (w duchu realizmu tomistycznego). Organista, a więc muzyk-praktyk, historyk muzyki i teolog w jednej osobie, gromadzi w swej książce olbrzymi materiał dowodowy, aby wykazać, jak bardzo muzyka Bacha przeniknięta jest religią: religijnym myśleniem, religijną wyobraźnią, poetyką i symboliką, religijną fabułą, narracją, dramaturgią; oraz, co dla nas tutaj szczególnie ważne, religijną terminologią – słownictwem, pojęciowością. Powiedzieć więc chyba można, że twórczość ta zawiera jakieś kwantum wiedzy o Bogu, o naturze Boskiej, a więc kryje w sobie pewną teologię.

Kluczem do takiego teocentrycznego ujęcia dzieła Bacha przez Schweitzera jest słowo, tekst religijny, w swoich różnych gatunkach obecny stałe w muzyce jako jej integralny składnik: teksty z Pisma Św., z liturgii, teksty pieśni religijnych – chorał protestancki, barokowa niemiecka poezja religijna. Słowo istnieje tu w dwóch zasadniczych postaciach czy funkcjach: dane wprost do śpiewania i jako tytuł, objaśnienie, komentarz (chorały organowe). Metoda Schweitzerowska, wywodząca się (bo inaczej być nie mogło) z XIX-wiecznej hermeneutyki, jest prosta i przekonująca: treść, zawartość pojęciowa słowa religijnego rzutuje bezpośrednio na strukturę: kształt, rysunek, konsystencję, konfigurację, ruch i puls rytmiczny muzyki. Słowo inspiruje muzyczną symbolikę; w pewnym więc sensie słowo przez swoją moc pojęciową kształtuje muzykę. Istnieje w muzyce Bacha swego rodzaju język wyrazowo-opisowy, zasób znaczących figur, zwrotów, gestów dźwiękowych, które można jakoś usystematyzować (my dzisiaj wiemy, o czym odkrywcy tego języka – Schweitzer i Arnold Schering – jeszcze wyraźnie nie mówią, iż ten język był ściśle związany z barokową poetyką i retoryką słowa oraz z tzw. nauką o afektach).

To, co w początkach naszego stulecia odkryto w twórczości Bacha, a była to praca wręcz gigantyczna, jest dla nas niezwykle cenne; niemniej stanowi dopiero fundament dla przyszłego teologicznego ujęcia całej Bachowskiej twórczości. Rozległy kompleks problemów rysuje mi się tu na dwóch płaszczyznach.

Płaszczyzna pierwsza, zasadnicza, to płaszczyzna wiary, wiary religijnej, religijności Bacha po prostu. Gdy zaczynamy o muzyce Bacha myśleć teologicznie, z nastawieniem na wydobywanie z niej pewnego systemu myślenia i wiedzy o Bogu, pojęciowego dociekania natury i istoty Boga, wiara musi być naszym punktem wyjścia i miejscem stałego odniesienia. Wiara twórcy – kompozytora głębokiej i silnej religijności. A muzykę, ściślej: proces twórczy prowadzący do ukonstytuowania dzieła muzycznego, winniśmy traktować jako miejsce szczególnego spotkania dwóch zasadniczych stron osobowości, dwóch fundamentalnych sił kreatywnych: geniusza kompozytorskiego (największego w dziejach) i siły wiary. Te dwie siły, energie formotwórcze, wynikają z tej samej osobowości, byłoby jednak uproszczeniem zacierać różnic między nimi i traktowanie samego procesu komponowania (o którym w gruncie rzeczy mało wiemy) jako, powiedzmy, aktu modlitwy, religijnej kontemplacji czy medytacji. Jest raczej tak, że te formy życia religijnego inspirują proces twórczy kompozytora. Jak? Jakimi drogami i sposobami? To właśnie należałoby szczegółowo rozważyć i zbadać metodą fenomenologicznych analiz, idąc tropem wytyczonym w znakomitej książce Władysława Stróżewskiego „Dialektyka twórczości” (PWM 1983). To on właśnie zwrócił uwagę na fakt o kapitalnym znaczeniu dla naszych rozważań: możliwość analogii między formami muzycznymi (formami-wzorcami postępowania kompozytorskiego, jak wariacje, fuga, sonata) w ich czasowej konkretyzacji a samym procesem kompozytorskim. W dynamice, dialektyce rozwojowej i zakomponowaniu cyklu wariacji, fugi, kanonu, sonaty odzwierciedla się dynamika i dialektyka procesu twórczego (który także ma jakąś formę idealną czy optymalną).

Rozwijając tę myśl na naszym obszarze spotkania pierwiastka religijnego z kreacyjno-muzycznym zauważmy, że miejscem takiego spotkania, w czystym medium substancji i formy muzyki, są przede wszystkim Bachowskie kompozycje chorałowe na organy (są one, jak wiemy, syntezą kilku form-wzorców: pieśni „homofonicznej” i „akompaniamentowej” przeniesionej w medium czysto instrumentalne kanonu i fugi, wariacji, techniki *cantus firmus*). Otóż w samej kompozycji na temat danej melodii chorałowej – a myślę tu zwłaszcza o chorałach późnych, najszerzej rozbudowanych – odzwierciedla się, urzeczywistnia i jednocy

w dźwiękowej konstrukcji proces podwójny, z dwóch źródeł energii, dwóch potężnych pragnień duchowych wynikający: z pragnienia Boga, woli urzeczywistnienia własnej osobowości w zjednoczeniu z Nim; i z równie silnego pragnienia realizacji dzieła muzycznego. Tak to człowiek wierzący i człowiek-muzykę-czyniący z równą siłą dążą do pełni: pełni bytu osobowego w urzeczywistnieniu własnego „ja” w Bogu; pełni istnienia w kręceniu dzieła. Znakiem zaś i symbolem wyrazistym tego zjednoczenia dwóch źródeł, dwóch pragnień i dążeń jest melodia chorału. W unii „ja” dążącego ku Bogu i „ja” tworzącego dzieło wiara kształtuje (formuje) muzykę. Muzyka sama staje się ekspresją i mową wiary; powstaje religijny język muzyki.

Jak wiara religijna kształtuje (czy doformowuje) muzykę, to można pokazać na cechach zasadniczych dzieła muzycznego, odwołując się do przykładu wymienionych chorałów z ostatniego okresu twórczości Bacha. Chodzi głównie o to, jak muzyka rozwija się w czasie i jak rozprzestrzenia czy uprzestrzenia; jaki jest jej modus przebiegu-upływu i modus kompozycji-zakomponowania, rodzaj ruchu i pulsu wewnętrznego, typ melodii, harmonie i kontrapunkty; czas i puls adagiowy; ruch powolnie okalający jakby nawracający do tego samego miejsca, kontury płynne, łagodne, otwarte, spokój i kontemplacja; refleksja, rozmyślanie, medytacja. Muzykę wydaje się przenikać tendencja do nieskończoności – mimo wyraźnego przecież początku i końca. Pragnie ona swym przebiegiem-przepływem jakby znieść czas jako następstwo momentów i uobecnąć się w jednym teraz.

Usiłuję tu nieporadnie nazwać coś, co się zapewne upojęciowić nie da; ale przecież w tym czymś, nieopisywalnym, nie wypowiedzianym tkwi sedno sprawy, ognisko i owoc spotkania wiary i muzyki. Muzykę, kompozycję chorałową, można traktować jako szczególną ANALOGIĘ modlitwy-medytacji-kontemplacji.

To wszystko jednak, o czym była mowa, to dopiero pierwszy stopień prowadzący do właściwej interpretacji teologicznej. Że jest ona możliwa i konieczna, o tym jestem głęboko przekonany; jej rozwinięcie przekracza jednak moje kompetencje. Ograniczę się do wskazania kierunku.

Będzie to więc interpretacja niejako paralelna do filozoficznej (próbą interpretacji metafizycznej dzieła Bacha jest pierwsza część mojej książeczki „Bach – muzyka i wielkość” wydanej przez PWM w 1972), posługująca się zbliżonym do filozoficznego językiem; wszelako inny nieraz będzie sens pojęć, i gdzie indziej padać będą akcenty, inaczej rozkładać się punkty ciężkości.

Szukamy teraz w muzyce Bacha nie tyle znaków wiary religijnej (wiary w Boga), gdyż to jest już fundamentalną oczywistością, ile

zawartego w jej systemie komponowania systemu wiedzy (nauki) o Bogu uzasadniającej wiarę; szukamy teologii a może głównie teodycei, która jest, cytuję ks. Wincentego Granata: *...naukę o istnieniu Boga i Jego naturze, opartą na faktach spostrzegalnych, a wyraźnialnych w świetle najbardziej podstawowych zasad rozumu*. Powiedzmy jeszcze inaczej: szukamy w muzyce Bacha tajemnic wiary, których próbą egzegezy mogłaby być muzyka w swoich rdzennych cechach systemowych. Uruchamiamy tedy zasób pojęć fundamentalnych: Bóg i Trójca Św.; Boskość i Człowieczeństwo – podwójna natura Chrystusa; grzech i zbawienie – odkupienie; łaska, śmierć i życie wieczne; przykazania i prawo Boże; sakramenty, odwieczna tajemnica związku między Bogiem a człowiekiem; relacja człowieka do Boskości.

Czy urzeczywistnioną w strukturach dźwiękowych wiedzę, świadomość, myśl o tej problematyce możemy jakoś „wyinterpretować” z samego systemowego rdzenia muzyki Bacha? I jak mielibyśmy to robić? Jak odkrywać w myśli muzycznej myślenie teologiczne? Jak? Zapewne, idąc tropem starej XIX-wiecznej „hermeneutyki”, przez przypomnienie, uprzytomnienie i rozważanie na nowo całej sfery symboliki religijnej zawartej w figurach, zwrotach, gestach dźwiękowych. Ale musimy pójść o ten decydujący stopień dalej, wyżej, ponad poziom prostych doświadczalnych stwierdzeń, że taka a taka figura znaczy to a to. Celem naszym winna być rekonstrukcja pojęciowa systemu teologicznego myślenia zawartego w spuściźnie kompozytorskiej Bacha. Musimy ów system teologiczny odkrywać w czystej substancji dźwiękowej, w organizacji muzycznych struktur, w zasadach formalnych kanonu, fugi, wariacji, melodii i kontrapunktu, w prawach muzycznych rządzących architekturą dzieł największych – wielką budową i makroczasem. W substancji dźwiękowej i sposobach jej formowania odkrywać będziemy teologiczne modi muzyki. Postępując zaś tak stopniowo od „substancji” i mikrostruktur do „formy” i wielkich całościowych planów – może uda nam się kiedyś określić dokładnie i wyczerpująco FORMĘ TEOLOGICZNĄ Bacha.

Upatrywałbym najwyższy przejaw takiej formy nie w kantatach ani w Mszy, ani nawet w chorałach, ale w ostatnim dokonaniu Bacha – „Sztuce fugi”. To zdumiewające dzieło, jeden z najwyższych szczytów samorealizacji ludzkiego ducha w muzyce; to dzieło widziane w teologicznej perspektywie jawi się nam jako żywy traktat o wiecznie otwartym komponowaniu świata – w jego istotnym rdzeniu substancjalnym – przez Boską Inteligencję. Świat w swojej wewnętrznej harmonii (Harmonia mundi) rozwija się,

powstaje sposobem WARIACYJNYM („Kunst der Fuge“ wszak jest jedynym w swoim rodzaju wielkim cyklem wariacji), z jednego prawzoru (tematu), a zakomponowuje w polifonicznym modi FUGI. Kolejne fugi (kontrapunkty), ogniwa gigantycznego łańcucha, są niby stopnie na drodze do coraz pełniejszej realizacji, aktualizacji formy istnienia, samorealizacji Bytu. W ten sposób dzieło – w swoim planie czasowym – symbolizuje stały postęp ducha, wznoszenie się ducha ludzkiego do Ducha Absolutnego. Świat, utrzymywany w istnieniu przez Najwyższą Myśl, urzeczywistnia swoją bytową harmonię w fudze...

Bohdan Pociąg



Katechumenat dzisiaj

Podstawowy kerygmat apostołski

Słowo greckie *kérygma* oznacza głośne oznajmienie herolda. Tym terminem nazywa się zazwyczaj pierwsze, krótkie zwiastowanie „dobrej nowiny” przez heroldów-apostołów; rzucone rzeszom wezwanie do nawrócenia i zbawienia.

Klemens Aleksandryjski rozróżnia między kerygmą a katechezą. Uważa, że pierwsza jest przeznaczona dla niewierzących, żeby mieli przystęp do wiary, katecheza natomiast stanowi pełniejszą naukę, choć także jest ona elementarna¹. Najwyższą formą przekazu ewangelicznego jest homilia. Ma ona prowadzić do pogłębienia; zakłada, że ci, do których jest skierowana, znają treść ich wiary; pozostaje w ścisłym związku z liturgią.

Orygenes, jeden ze świadków starożytnego katechumenatu, tak określa przesłanie ewangeliczne, zwane kerygmą, względnie kerygmatem, adresowane do ludzi nie znających chrześcijaństwa: *Przecież nie ukrywamy świętych zasad naszej nauki, jak sądzi Celsus, ale jasno je wykładamy, a wszystkich, którzy do nas przychodzą, skłaniamy do tego, by wzgardzili bałwanami i obrazami, a odwróciwszy ich od bałwochwalstwa namawiamy do składania czci Bogu oraz kierujemy ku Stwórcy wszystkich rzeczy; wreszcie na podstawie proroctw odnoszących się do osoby Jezusa, na podstawie Ewangelii i pism apostołskich, przekazywanych przez nas starannie tym, którzy mogą je rozsądnie rozumieć, wykazujemy, że przybył już Ten, który został zapowiedziany*².

Przedstawiony tu w krótkim zarysie program powinno się realizować również we współczesnym katechumenacie.

Wypada wszakże zacząć od rzeczywiście pierwszego zwiastowania dobrej nowiny. Przykłady znajdujemy w Dziejach Apostołów – w posłudze Piotra (2, 14–39; 3, 12–26; 10, 34–43), Szczepana (7, 2–53) i Pawła (13, 16–41; 17, 22–30). Wszyscy trzej przemawiają oficjalnie w imieniu Boga, którego są heroldami. Nie wchodząc w szczegóły podają samą istotę misterium chrześcijańskiego. Jest nią wieść o życiu, śmierci, zmartwychwstaniu i chwalebnym przyjsciu Jezusa z Nazaretu. Z tą wieścią nieodłącznie wiąże się wezwanie do nawrócenia. I to jest właśnie kerygma. Uwzględnia ona środowisko ludzkie, do którego jest skierowana, i różne konteksty kulturowe. Można ją przekazać jak niżej. Zresztą wszystkie propozycje z tego cyklu będą podawane nie na zasadzie wzorców, lecz prób.

*

Różne padają odpowiedzi na pytania o Boga, chrześcijaństwo i sens życia¹. Są ludzie, dla których Bóg jest Kimś nieznanym, Kogo zupełnie nie czują. Nie rozumieją także Biblii. Inni nie zastanawiają się nad tym. Mają wiele aktualniejszych problemów, które ich dostatecznie absorbują. Bóg jest dla nich bohaterem Biblii mniej więcej w tym sensie, w jakim Skrzetuski jest bohaterem Sienkiewiczowskiej Trylogii. Praktycznie jest więc tworem człowieka. Jeszcze inni stoją ciągle jakby na progu pytania, czy jest Bóg. W pewnych momentach modlą się nawet do Niego. Są skłonni uznać Go za Wszechogarniającą Świadomość. Istnieją także ludzie, którzy – jak ów fizyk odpowiadający na trzy postawione pytania – żyją właściwie jak chrześcijanie, włączają się w chrześcijańskie wychowanie dzieci, a zarazem od lat powtarzają zdania: *Nie wiem, czy nad nami jest Bóg. Nie wiem, czy istnieje Bóg taki, jakim przedstawiają Go Pisma*. Przy tym klękają przed Najświętszym Sakramentem. Od dawna stoją w drzwiach Kościoła i nie wchodzą do środka.

Niekiedy – a może nawet dość często – ci wszyscy ludzie nie ochrzczeni – podziwiają instytucję Kościoła. Widzą jego rolę jako znaku sprzeciwu, obrońcy praw człowieka. Tak naprawdę jednak nie rozumieją jego istoty, jego zbawczej roli. Chrześcijaństwo jest dla nich pewnym nurtem humanizmu. W tej perspektywie widzą rolę papieża i episkopatu.

Na ogół ludzi, o których tu mowa, przeraża pytanie: po co żyć? Nie przeraża natomiast – przynajmniej niektórych – fakt, że mają do przeżycia tylko kilkadziesiąt lat. Uważają, że to bardzo dużo. Nie wyobrażają sobie przyszłego świata, nie chcą być wieczni. I godzą się z tym, że ich zjedzą robaczki. Niekiedy im wstyd za niepotrzebne życie. Ratuja jego sens wyznając na przykład: *Żyję, żeby uśmiechnąć się wtedy, kiedy u bliźniego na widok uśmiechu rodzi się podejrzliwość, zdziwienie, a potem nieśmiały uśmiech*.

Wszyscy ludzie nie ochrzczeni w naszym kraju znajdują się w sytuacji innej niż np. ci w Japonii, Chinach, Indiach czy państwach arabskich, w których chrześcijanie stanowią niewielki procent. Żyją przecież w kraju od tysiąca lat chrześcijańskim. Patrzą na życie katolików. Od czasu do czasu bywają w ich kościołach.

¹ *Pedagog*, 1, 38, 1.

² *Przeciw Celsusowi*, III, 15. Tekst przytaczam w tłumaczeniu Stanisława Kalinowskiego: Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (W serii *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XVII, z. 1), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977.

³ Podczas spotkań w ramach katechumenatu wypadnie nawiązać do przeprowadzonych od razu na początku rozmów na temat: Kim jest dla mnie Bóg? Jak widzę chrześcijaństwo, jak widzę Kościół? Po co żyje? Tutaj nawiązujemy do wypowiedzi ludzi nie ochrzczonych, zawartych w „PP”, w numerach pierwszego kwartału 1986.

Niekiedy budują się ich postawą; częściej pewnie gorszą. Jeśli jednak myślą, przynajmniej od czasu do czasu zastanawiają się, dlaczego nie są z nimi. Może niejednokrotnie doświadczają pragnienia wejścia w społeczność ochrzczonych. Ale tak trudno podjąć decyzję, postawić pierwszy krok ku... Decyzję i pierwszy krok w różnych ośrodkach kościelnych ułatwiają ogłoszenia o inicjatywach, podejmowanych żeby pomóc ewentualnym kandydatom do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Ostatnio w Polsce każdego roku tysiące osób dorosłych przyjmują chrzest, bierzmowanie i Eucharystię.

Od czego zacząć ich wtajemniczenie w chrześcijaństwo? Chyba wypada skorzystać z przykładu Apostołów. A na ten temat znajdujemy znamienne świadectwa w Dziejach Apostolskich – skrótowe zapisy przemówień Piotra, Szczepana i Pawła.

Proponuję przeanalizować dwa przemówienia – najpierw to, które Piotr skierował do Żydów zgromadzonych w Jerozolimie, a następnie przemówienie Pawła do pogan w Atenach.

Na Zielone Świąta, przypadające w pięćdziesiąt dni po święcie Paschy (stąd ich druga nazwa: Pięćdziesiątnica), przybyło do Jerozolimy wielu pobożnych Żydów z różnych narodów, a więc z różnych krajów imperium rzymskiego. Była to pierwsza Pięćdziesiątnica po śmierci Jezusa. Może wielu z nich już podczas poprzednich świąt spotkało się z Mistrzem z Nazaretu. Może ich zafascynował? I oto dowiedzieli się, że już nie żyje. Umarł na krzyżu jak złoczyńca. Usłyszeli także, że powstał z martwych. Ukazywał się wielu uczniom. Pewnego dnia objawił się po raz ostatni. Ale w dniu pożegnania dał polecenie, żeby najwierniejsi uczniowie – w liczbie ponad stu dwudziestu – pozostali w Jerozolimie i oczekiwali na spełnienie tajemniczej obietnicy.

Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu. Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i nappełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden. I wszyscy zostali napęlnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić (Dz 2, 1–4).

To wydarzenie wprowało w zdumienie przebywających w Jerozolimie Żydów. Pytali, co to ma znaczyć. Jedni podejrzewali, że tak dziwnie zachowujący się ludzie *upili się młodym winem*; inni po prostu drwili. Wtedy przemówił Piotr:

(Przeczytać Dz 2, 14–39)

Biblia Tysiąclecia podaje następujący komentarz do mowy Piotra: *Jest to jeden z najstarszych schematów katechezy wczesnochrześcijańskiej* (wypadałoby raczej powiedzieć: kerygmatu wczes-

nochrześcijańskiego – MP). *Można go odnaleźć we wszystkich mowach apostoelskich w postaci następujących tematów: 1. nawiązanie do konkretnych okoliczności; 2. proklamacja faktu zmartwychwstania; 3. argumentacja ze ST; 4. wezwanie do pokuty.*

A więc najpierw mamy wyjaśnienie, że ludzie, którzy głoszą dziwne i wielkie dzieła Boże, nie są pijani, ale to wszystko sprawia Duch Święty, który zstąpił na zebranych w wieczerniku. Piotr nawiązuje do proroctwa Joela (3, 1–5) i tłumaczy, że *dzień Pański wielki i wspaniały* to właśnie dzień zstąpienia Ducha Świętego. „Pan” w proroctwie Joela oznacza Boga. W ustach Piotra „Pan” to Chrystus. Wyznać więc imię Pana znaczy: wyznać Chrystusa. Ten właśnie Chrystus jest Mesjaszem. Przytaczając fragment Psalmu 16, mówiącego o przyszłym Mesjaszu, Piotr wskazuje, że zapowiedź zawarta w Psalmie spełnia się w Jezusie Chrystusie. Przecież psalmista nie mówi o sobie w ten sposób, ale o potomku Dawida. Dawid zaś otrzymał od Boga obietnicę, że jeden z jego potomków zasiądzie na tronie królewskim Izraela (por. 2 Sm 7, 4–16). Piotr daje wyraz przekonaniu, że zarówno w Drugiej Księdze Samuela, która zawiera wspaniałą obietnicę, jak i w Psalmie, jest mowa o Jezusie Chrystusie z pokolenia Dawida, który będzie panował na wieki. Piotr odwołuje się jednak do Psalmu 16, aby udowodnić, że jest w nim zawarta zapowiedź zmartwychwstania Jezusa. Powołuje się także na Psalm 110, w którym również jest mowa o Mesjaszu.

Analizy mowy Piotra dokonują za pomocą komentarza zawartego w Biblii Poznańskiej. Stamtąd cytuję jeszcze końcowe zdania: *Chrystus był Bogiem od pierwszej chwili swego ziemskiego życia, ale z woli Bożej nie było to objawione. Dopiero ujawnione to zostało przez śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wtedy właśnie stało się oczywiste, że Pan to znaczy Bóg, a Chrystus znaczy Mesjasz. Apostołowie są świadkami śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa i mają obowiązek o tej tajemnicy paschalnej dawać świadectwo.*

Okazuje się, że argumentacja w oparciu o Pismo Święte trafiła do przekonania słuchaczy. Postawili oni konkretne pytanie, co mają czynić. Piotr w odpowiedzi dał dwie wskazówki. Najpierw trzeba się nawrócić, zmienić sposób myślenia i postępowania. A potem przyjąć chrzest w imię Jezusa Chrystusa *na odpuszczenie grzechów*. Dodajmy tu od razu, że chrzest ustanowiony przez Chrystusa gładzi grzechy i sprawia, że nawrócony człowiek staje się uczestnikiem życia Bożego, dzieckiem i przyjacielem Boga oraz członkiem Kościoła.

W dniu Pięćdziesiątnicy, który stał się świętem Zesłania Ducha Świętego, przyjęło chrzest około trzech tysięcy osób.

A teraz dla odmiany przemówienie Pawła, skierowane do ludzi z innego kręgu kulturowego, do Ateńczyków. Najpierw kilka zdań wprowadzenia.

Po różnych doświadczeniach misyjnych – powodzeniach i niepowodzeniach – przybył Paweł do Aten. Jak w wielu innych miastach rozpoczął swoją działalność od synagogi, gdzie nauczał Żydów i „*bojących się Boga*”. Zaglądał także na rynek, sławną agorę ateńską. Tam spotkał przedstawicieli dwóch ówczesnych szkół filozoficznych, w dużej mierze bazujących na materializmie, mianowicie: epikurejczyków i stoików. Tych ostatnich szczególnie zainteresowała nauka głoszona przez Pawła. Dlatego zaprowadzili go na Areopag, wzgórze w pobliżu Akropolu, gdzie zwykle odbywały się zebrania o charakterze politycznym, handlowym i kulturalnym.

(Przeczytać Dz 17, 22–30)

To przemówienie zdecydowanie różni się od przemówienia Piotra. Paweł nie posługuje się argumentami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu. Nie trafiłyby one do nie znających Biblii pogan. Niewiele by im powiedziało stwierdzenie, że Jezus jest Mesjaszem zapowiadzanym przez proroków. Poganom, uznającym wielobóstwo, należało wykazać, że Bóg jest Bogiem jedynym, transcendentnym i stwórcą wszechświata. Toteż Paweł zdecydowanie podkreśla, że nie głosi im jeszcze jednego boga, ale chce mówić o Bogu jedynym, którego oni czczą nie znając.

W komentarzu Biblii Poznańskiej zwraca się uwagę na Pawłową definicję religii: *...szukanie Boga, odczucie Jego obecności i znalezienie Go. To szukanie Boga odpowiada naturze ludzkiej, rozumianej nie w znaczeniu filozoficznym, ale w sensie miejsca człowieka w planie Bożym. Bóg bowiem ma swój plan w kierowaniu światem i rodzajem ludzkim, który ma w Bogu swój cel ostateczny. Bóg jest obecny w każdym z bytów ludzkich, jest transcendentny. Stworzył cały rodzaj ludzki, określił jego istnienie w odpowiednim miejscu i czasie. Człowiek jest blisko Boga i w Nim żyje. Ale Bóg niczego nie potrzebuje od człowieka, przeciwnie, jest dla niego źródłem wszelkiego dobra. Ma także specjalny plan w stosunku do człowieka, a jest nim szczęście ludzkości, polegające na poznaniu Boga i zjednoczeniu z Nim. Na ziemi to poznanie jest tylko częściowe. Bóg jest dawcą życia, a ludzie należą do Jego rodu w tym znaczeniu, że człowiek posiada niematerialną duszę. Dlatego nie można Boga utożsamiać z wytworami ludzkiej sztuki (rzeźby, posągi, obrazy). Bóg wreszcie wzywa ludzi do pokuty, bo zbliża się sąd nad ludzkością, a dokona się za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, którego Bóg wskrzesił z martwych.*

Ale właśnie! W tym momencie Ateńczycy przerwali Pawłowi

mowę, *jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: „Postuchamy o tym innym razem”* (Dz 17,32). Dlaczego taka reakcja? Chyba dlatego, że Grekom uważającym ciało za więzienie duszy, trudno było przyjąć tę prawdę.

Dla św. Pawła to było znamienne doświadczenie. Przygotował się do spotkania niezwykle starannie. I do poetów pogańskich zaglądnął i zadbał w sposób szczególnie o szatę literacką przemówienia, a skutek był niewielki. *Toteż opuścił ich. Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli. Wśród nich Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris, a z nimi inni* (Dz 17,33).

Tyle relacji historycznej dotyczącej kerygmatu apostołskiego, a ściślej dwóch mów, które wygłosili Piotr w Jerozolimie i Paweł w Atenach. Gdybyśmy na tym poprzestali, pozostalibyśmy w postawie chłodnych religioznawców. Wiedzielibyśmy co najwyżej, jak to dawniej przemawiali Apostołowie Chrystusa. Ale przecież chyba nie o to tylko chodzi. Słowa Apostołów są także adresowane do współczesnych katechumenów. Czyta się je w kościołach podczas Mszy świętej i różnych nabożeństw. Można sobie wyobrazić sytuację, że ktoś nie ochrzczony znalazł się w kościele i słyszy te słowa. Nie odnosi ich do siebie, gdyż sądzi, że jest tylko gościem. Uczestnicy spotkań w ramach katechumenatu, chcący poznać dobrą nowinę Jezusa Chrystusa i o Jezusie, powinni mieć poczucie, że słowa wypowiedziane i zapisane przed wiekami są do nich skierowane. Warto wszakże pamiętać, że ta nowina zapisana w Biblii różni się od całej pozostałej literatury. Nie wolno pozostać wobec niej obojętnym. Nie wystarczy o niej powiedzieć: ładna. Odbiór w kategoriach wyłącznie estetycznych byłby nieporozumieniem. Słowo zawarte w Biblii ma moc zobowiązującą. Dlaczego? Będzie jeszcze okazja napisać o tym kiedyś.

Teraz wypada wrócić do pytania: która mowa bardziej przemówi do współczesnych katechumenów w Polsce? Czy ta, którą głosi Piotr, obficie cytując Stary Testament, czy też Pawłowa – uwzględniająca argumentację rozumową? Sądzę, że raczej ta druga, gdyż nie są oni dostatecznie wprowadzeni w Biblię. Jakże przesłanie przede wszystkim powinni wziąć z mowy do Ateńczyków? Chyba takie: Bóg stworzył człowieka. Istnieje głęboka zależność stworzenia od Stwórcy. Toteż człowiek świadomie lub nieświadomie zmierza ku Bogu. Ale na tej drodze potrzebna mu jest pomoc. Nie może być pozostawiony sobie, gdyż będzie błądził. I oto jest Ktoś, kto objawia nam prawdziwego Boga. Jest Jezus, który znalazł wyjście z własnego grobu. Przewyciżył śmierć. Inaczej mówiąc: zmartwychwstał. On będzie także sędzią wszystkich ludzi. Rzecz znamienita: jak to pierwsze od razu kazanie nawiązuje

do życia Jezusa. I jakże tu mówić, że On był jedynie mitem słonecznym czy innym?⁴

Można na zakończenie spotkania poświęconego podstawowemu kerygmatowi apostołskiemu zaproponować następujące pytania: Czy przemawia do mnie to przesłanie? Przyjmuję je z oporem czy z radością? Może już zaczynam w nim smakować? I można wtedy powiedzieć, że radość, że smakowanie w słowie Boga są dobrymi znakami. Świadczą o otwieraniu się na Słowo, o początku nawrócenia, do którego wzywają Apostołowie, a które polega na przemianie sposobu myślenia i postępowania

⁴ Zob. Vittorio Messori, *Ipotesi su Gesù*, Società Editrice Internazionale, Torino 1976, s. 172.

Mirosław Paciuszkiewicz SJ

książki

Zdrada księcia

*Z notatników i listów
księcia Piotra
Wiaziemskiego*

Tłum. A. Kępiński i R. Łużny, wstępem
opatrzył R. Łużny, Wydawnictwo
Literackie, Kraków 1985

Podstawę wszelkich systemów autorytarnych stanowi siła władzy nie tylko w aspekcie liczby karabinów, bagnietów i pałek, ale i jakości ludzi pozostających do dyspozycji. Trudno panować, gdy pod ręką są tylko mierznoty. Na stanowiskach członków rządu, ekspertów, w administracji terenowej trzeba mieć także ludzi zdolnych, inteligentnych, aby system sprostał oczekiwaniom otoczenia i zapewnił władzę oraz uprzywilejowaną pozycję. Zdawałoby się, że intelektualiści z racji wykształcenia, szerokich horyzontów, krytycznej refleksji będą szczególnymi przeciwnikami reżimów niewolących swoich poddanych. I chociaż bardzo często tak właśnie jest, to przecież z drugiej strony z jej szeregów rekrutują się najbardziej znienawidzeni poplecznicy dyktatur. Jaki jest mechanizm tego zjawiska?

Częściową odpowiedź na to pytanie można uzyskać studiując notatniki i listy księcia Piotra Wiaziemskiego (1792–1878), poety, krytyka, wysokiego urzędnika administracji carskiej. Człowiek światły, w swoich

przekonaniach wręcz rewolucyjny, większą część życia spędził w służbie, jak sam pisał, *systemu zamroczenia*, o ironio losu, m.in. na stanowisku szefa cenzury.

Początkowo nie nie zapowiadało takiego życiorysu. Potomek starego rodu szlacheckiego, jedyny spadkobierca znacznej fortuny, wykazywał niezależność poglądów i krytycyzm, co przyczyniło się do karnego odwołania z Warszawy, gdzie służył w kancelarii Nowosilcowa w latach 1817–1821, i zwolnienia ze służby państwowej. Istotą *systemu zamroczenia*, który oduczył rozumować i myśleć większą część narodu, dostrzegał m.in. w paternalistycznym traktowaniu społeczeństwa przez władzę. *Naród jeszcze nie dojrzał do konstytucji – mówią nam tu i ówdzie. Lis z bajki mówił: winogrona jeszcze zielone. Historyczne lisy mówią, że jesteśmy jeszcze zbyt zieloni do winogron. Naród może być przejrzałym do konstytucji, tak, lecz nigdy – niedojrzałym. (...) Despotyzm jest złem, a czy zło może być przygotowaniem dobra? W działaniach fizycznych – tak, lecz nie w moralnych. Despotyzm z każdym dniem oddala naród od możliwości bycia godnym zdrowej wolności. A przecież wolność to konieczny warunek bycia w pełni człowiekiem. Przejmująco brzmią więc te partie notatnika, w których Wiaziemski pragnie usprawiedliwić i przed sobą, i przed cenzorem swoje marzenia o swobodzie: Niepotrzebnie się mniema, że dążenie do uzyskania paru praw obywatelskich i politycznych, należnych człowiekowi, członkowi oświeconego społeczeństwa jest oznaką niechęci do władzy i oburżającego niepokoju. Ani trochę; pragniemy wolności swoich zdolności umys-*

łowych, tak jak pragniemy swobody swych zdolności cielesnych: ręk, nóg, uszu, poddając się odpowiedzialności przed prawem, jeżeli używać będziemy ponad miarę lub nadużywać owej swobody (...) Czytając gazety, widząc, że we Francji, w Anglii człowiek żyje pełnią swego moralnego i myślowego bytu, widząc, że tam każda myśl i każde odczucie mają swe źródło i są wykorzystywane dla powszechnego pożytku, nie mogą patrzeć na siebie inaczej, jak na uwięzionego w twierdzy, któremu pozostawiono jedynie korzystanie z jego naturalnych zdolności, a i to z ograniczeniami. Z takiego rozumowania wypływa tylko jeden wniosek: winą leży po stronie systemu politycznego. Cytowane poniżej retoryczne pytania zadane przez Wiąziemskiego mogłyby świadczyć, że doszedł do podobnej konkluzji: Dlaczego za psoty winić jeno same dzieci, a nie bardziej rodziców lub wychowawców? Dlaczego twierdzić stanowczo, iż nieporządkowi w domu winna jest służba, nie podejrzewając nawet, że może to być z winy pana lub zarządzającego? Dlaczego za żałosne wydarzenia w państwie winić jeno sam naród, a nie poszukać, czyli to nie władze są przyczyną nieporządku, czy nie tak się w nich gangrena rozchodząca się po całym ciele? Jeśli człowiek o takich poglądach nie wybrał jednak losu dekabrystów, z którymi łączyły go więzi przyjaźni, lecz wkrótce podjął staranie o powrót do państwowej służby, to znaczy, że rozbrat z ideałami młodości był już daleko posunięty.

Zdradą zakończył się również romans z Polską. Jeden z „przyjaciół Moskali” Adama Mickiewicza w latach jego pobytu na zesłaniu począt-

kowo potrafił zdobyć się na obiektywizm w stosunku do wolnościowych aspiracji Polaków. Przejawem tego był śmiały pomysł utworzenia suwerennego państwa polskiego po upadku powstania listopadowego. *Co było przyczyną tego całego ambarasu? Pierwsza to to, iż nie zdołaliśmy zmusić Polaków, by polubili naszą właszą (...) Polaków nie sposób rozstrzelać, nie sposób powiesić, przeto siłą niczego trwałego, niczego ostatecznego się nie dokona (...) Jest jeden sposób: porzucić Królestwo Polskie... Niechaj sobie Polska wybiera rodzaj życia. Przed zwycięstwem nie mogliśmy tego uczynić, po zwycięstwie – już można. W miarę upływu czasu coraz częściej do głosu dochodziła rosyjska racja stanu, a krytyka postępowania władz carskich dotyczyła jedynie zbyt kosztownych, zdaniem Wiąziemskiego, sposobów utrzymywania Polski w sferze wpływów Rosji. Dla mnie wszystkie te warszawskie sprawy są tym przykrejsze, że jestem przekonany o pełni sukcesu, jaki miałyby nasze władze, gdyby prowadziły Polskę na sznureczku, bez wysiłków, bez kosztów, których Rosji ona przysparza, a równocześnie trzymałyby ten sznureczek bardzo mocno w garści, tak jak się trzyma puszczonego latawca, który ma radość tylko z tego, że posiada terkotkę (np. ciąża przedstawicielskie, wolność druku itp.). Jeśli już ktoś nawet z Polakami nie potrafi dać sobie rady, to nie powinien w ogóle kierować ludźmi. Nie dziwi więc, że romans z Polską zakończył się w wiele lat później wierszem, w którym Wiąziemski będzie usprawiedliwiał represje carskie w czasie powstania styczniowego.*

Postawa Wiąziemskiego jest typowa dla wielu przedstawicieli oświeco-

nej elity. W czasach młodości sympatycy ruchów radykalnych, przechodzą później zadziwiającą metamorfozę trafiając do szeregów niedawnych przeciwników. Czy cezurę stanowi jedynie bariera wieku, czy też określają ją okrutne realia ustroju autorytarnego? W systemie tym nie można w gruncie rzeczy pozostawać na pozycjach neutralnych lub zajmować stanowisko centrowe. Dla władzy jest to nie do przyjęcia. Każdy, kto nie stoi po jej stronie, jest potencjalnym przeciwnikiem i będzie przedmiotem represji. Niewielu starcza odwagi i konsekwencji, aby pogodzić się z życiem w nielasce, zwłaszcza gdy przynależność do elity przyzwyczaiła do korzystania z przywilejów.

Dlatego też zdrada księcia Wiaziemskiego aż tak bardzo nie dziwi, zdumiewają natomiast żywione przez niego iluzje. Okazuje się bowiem, że jeśli nawet przedstawiciel grupy rządzącej dostrzega negatywne skutki działania systemu, to zupełnie nie potrafi pojąć jego nieubłaganej logiki.

W samokrytyce sporządzonej na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XIX wieku, w okresie starań o powrót do służby państwowej, Wiaziemski uskarża się na dyskryminację za poglądy, które w przeszłości były oficjalnie akceptowane przez władze. Nie rozumie najwyraźniej, że chociaż jest wiele масек rządów autorytarnych, prawdziwa jest tylko jedna – despotyzmu dążącego do zniewolenia wszystkich i wszystkiego. Dobry urzędnik zatem to ten, który jest tego świadom, nie ma własnych poglądów i szybko potrafi się dostosować do aktualnie obowiązujących. Nauka ta, jak się wydaje, nie poszła na marne, skoro Wiaziemski utrzyma się w przy-

szłości na karuzeli lukratywnych stanowisk, awansów i zaszczytów.

Niedorzeczne są również marzenia Wiaziemskiego o maksymalnym wykorzystaniu jego możliwości przez reżim. *Wiedząc, do czegoś zdolny, a do czego nie, mógłbym uczciwie przyjąć jakiś powierzony mi urząd, w którym byłbym zatrudniony przy redagowaniu i gdzie znalazłbym więcej pokarmu dla pracy umysłu aniżeli czysto administracyjnej lub sądowej. Powiedziałem był kiedyś: myślę, że moją dziedziną jest nie działanie, lecz odczuwanie. Należałoby mnie trzymać jak termometr pokojowy, który ani nie ogrzeje, ani nie odświeży pokoju, lecz nikt szybciej i pewniej nie odczuje prawdziwej temperatury.* Złudzenie to rozwiązy dopiero lata służby. W 1846 roku (miał wtedy 54 lata), w momencie obejmowania państwowego Banku Kredytowego, pisał z goryczą: *Dla naszych władz kierowanie się przy wyznaczaniu urzędu wrodzonymi zdolnościami i skłonnościami człowieka – oznacza powolność i zgubne pobłażanie. Człowiek urodził się, by stać na nogach, i dlatego należy go postawić na rękach i powiedzieć mu: chodź! Bo cóż to za władza, która poddaje się powszechnemu i naturalnemu porządkowi rzeczy. Na dodatek działa tu jeszcze obawa: człowiek na swoim miejscu staje się jakowąś samoistną siłą, a władza chce mieć jeno narzędzie, często krzywe i niezręczne, lecz za to tym bardziej zależne od jej woli. Mimo świadomości bezsensu takiej sytuacji godził się jednak na rolę narzędzia, i to wykorzystywanego, jak pisał w pamiętniku, tylko negatywnie. Chyba w tym właśnie przejawia się istota systemu zamroczenia, że człowiek wbrew sobie, wbrew przekonaniom,*

pełni wiernie służbę i pokornie przyjmuje rozdzielane kapryśną ręką władzy zaszczyty, niezdolny do wyrwania się z zakłętą kręgu zła.

Jerzy Gaul

Ks. Józef Dembieński

Radości mało – goryczy dużo

*Pamiętnik Pomorzanina
z lat 1879–1920*

Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa
1985, ss. 422, ilustracje

Ks. Józef Dembieński (1879–1962), kapłan diecezji chełmińskiej, ujawniając u kresu swego życia motywy skłaniające go do pisania „Pamiętnika”, podkreślił, że czyni to powodowany nie tyle chęcią utrwalenia własnych zasług, które oceniał nader skromnie, ile raczej ze względu na historyczny kontekst swojej biografii, której większa część przypadła na czasy niewoli pruskiej. Skromność autora zresztą, który swą pracę nazywa wspomnieniami i wbrew gatunkowym wyznacznikom nie uważa jej za pamiętnik, przypisując niejako monopol na ten rodzaj pisarstwa osobistościom wybitnym, które *wywierały wpływ na bieg wydarzeń dziejowych*, jest cechą charakterystyczną jego osobowości. Stąd też wszelkie obiekty i obawy, które wypowiada uzasadniając powody swego przedsięwzięcia, nie wynikają z tak częstej w podobnych sytuacjach

minoderii, a płyną z autentycznego ducha pokory człowieka, który mówi o sobie jako o *małym kółku w mechanizmie dziejowym naszego narodu*. Biografia zaś autora wpleciona w dzieje społeczeństwa Pomorza Gdańskiego w okresie zaboru pruskiego świadczy, że treścią jego życia, poczynając od trudnego dzieciństwa chłopskiego dziecka po dojrzałe lata służby kapłańskiej, było dla niego – podobnie jak dla całego duchowieństwa polskiego tych ziem – zmaganie się z germanizacją, która opanowała wszystkie dziedziny społecznej działalności. Niebezpieczeństw germanizacji doświadczył i sam pamiętnikarz, który w rodzinnym Radomnie, w powiecie Nowe Miasto Lubawskie, uczył się wprawdzie religii jeszcze po polsku, ale już w gimnazjum nowomiejskim w atmosferze lekceważenia polskości wmawiano uczniom, że *dla ludzi wykształconych i inteligencji stosowny jest tylko język niemiecki*. Pisze w pewnym miejscu swego „Pamiętnika”: *Nie miałem pojęcia, co to Polska, co Polak*, ale przyjąć można, że stwierdzenie to jest chyba zbyt mocne, jakby celowo użyte dla podkreślenia późniejszej roli Chełmna, ośrodka ruchu filomackiego, dla kształtowania patriotycznej świadomości. O swoim pobycie w Chełmnie napisze bowiem dalej: *...tam nareszcie spadło bielmo z oczu moich*. Istotnie w tamtejszym gimnazjum katolickim znaczącą przeciwwagę dla ogólnych dążeń germanizacyjnych stanowiła fakultatywnie prowadzona nauka języka polskiego, nade wszystko jednak udział Dembieńskiego w tajnym uczniowskim ruchu samokształceniowym umożliwił mu poznanie ojczystej historii i literatury, stając się tym samym

niezwykle ważnym etapem jego narodowo-patriotycznej edukacji. Nie tając swych uczuć i przekonań stał się obiektem szykan ze strony niektórych nauczycieli, a wręczający mu świadectwo maturalne dyrektor życzył mu tylko jednego: *Niech pan z dala trzyma swe ręce od polityki, bo panu źle pójdzie w życiu.*

Przyjęty do Seminarium Duchownego w Pielplinie w roku 1900 już jako alumn skazany został w toruńskim procesie filomatów w 1901 roku. Jakkolwiek otrzymany wyrok nie był zbyt surowy, jego następstwa administracyjne okazały się dotkliwsze. Wprawdzie w wyniku szczęśliwego zbiegu okoliczności uniknął wydalenia z seminarium, ale święcenia kapłańskie otrzymał dopiero po uprzednim podpisaniu rewersu o zrzeczeniu się prawa do probostwa.

Lata służby kapłańskiej – które upłynęły ks. Dembieńskiemu w Subkowach pod Tczewem, w Drzycimiu i Jeżewie w powiecie świeckim, w Łążynie pod Toruniem, Oksywiu, Koronowie pod Bydgoszczą, Toruniu i w Legbądzie w Borach Tucholskich – były dla niego jednocześnie okresem wytężonej działalności społeczno-narodowej. Na tej też sferze swojej działalności skoncentrował swoją uwagę jako pamiętnikarz, uważając „powinności kapłańskie” za sprawę oczywistą w przeciwieństwie do *pracy dla społeczeństwa (...) jako dobrowolnie przez siebie przyjętej*. Píše więc o Towarzystwach Ludowych, które stawiały sobie za cel obronę polskości poprzez upowszechnianie oświaty, organizowanie teatrów amatorskich, zakładanie czytelni i inspirowanie innych form pracy oświatowo-kulturalnej. Z tego to inicjatywy powstały

takie towarzystwa w Łążynie pod Chelmżą, Mostach w parafii Oksywskiej i Legbądzie pod Czerskiem. W Łążynie też zorganizował Kółko Rolnicze, a w Mostach i Chylonii czytelnie ludowe.

Ważną rolę w przeciwstawianiu się germanizacji odgrywały również ówczesnie na Pomorzu Gdańskim różnego rodzaju instytucje i organizacje gospodarcze. Zdawano sobie bowiem sprawę, że niezależność gospodarcza społeczeństwa pomorskiego stać się może ważnym czynnikiem obrony polskości. Służyła zaś temu znana już wcześniej na Pomorzu idea spółdzielczości, a powoływane z inspiracji jej rzeczników Banki Ludowe stwarzały możliwość kredytowania różnych spółdzielni handlowych, otwierając tym samym drogę do handlu dla kupców polskich. Ogrom trudności, jakie na tym polu mieli do pokonania polscy działacze z wrogością hakatystów i władz pruskich, obrazuje wyjątkowo wyraziście doświadczenia ks. Dembieńskiego, który w Jeżewie (pow. Świecie), mimo istnienia tam niepolских instytucji tego charakteru, doprowadził do założenia Banku Ludowego, „Konsumu”, a później także „Bazaru”.

Wyrazem rozszerzania form samorządu polskiego w zaborze pruskim były też powstające tam od lat sześćdziesiątych Kółka Rolnicze, których rozwój został jednak w okresie kulturkampfu mocno ograniczony. Pod koniec XIX wieku nastąpiło jednak ponowne ożywienie w tej dziedzinie, czego świadectwem jest również działalność ks. Dembieńskiego, który w okresie swej pracy kapłańskiej w Łążynie założył tam Kółko Rolnicze.

Można stwierdzić, że powszechnie znana działalność społeczno-narodowa duchowieństwa polskiego w zaborze pruskim uzyskała w „Pamiętniku” ks. Dembieńskiego wszechstronnie udokumentowany obraz. Pamięć autora, znajomość historycznego kontekstu własnej działalności, a także sam sposób przedstawiania rzeczywistości Pomorza Gdańskiego z przełomu XIX i XX wieku nie budzą więc istotnych zastrzeżeń edytora „Pamiętnika”, prof. A. Bukowskiego, który o dziele ks. Dembieńskiego wyraża się z wielką atencją, stwierdzając, że stanowi ono *cenne źródło wiedzy o przeszłości Pomorza z przełomu XIX i XX wieku, tym cenniejsze, że jest to okres skądinąd mało znany*.

Dodać do tego trzeba i literackie walory „Pamiętnika”, którego autor umie o swych losach pisać żywo i barwnie, nie stroni od humoru, a w tok opowieści wpłata zreżymowane obserwacje obyczajowe, przenikliwe refleksje, a nawet niekiedy nastrojowe opisy przyrody. Pełna uroku jest też polszczyzna „Pamiętnika” z jej archaicznym kołorytem i prostą, a przy tym niebanalną metaforyką. Nade wszystko jednak ujmuje szczerą narrację, przywołującą dawne obrazy i sceny, które autor nosił przez długie lata w sercu, by u schyłku życia ożywić je na kartach swej książki i przekazać w tak pełnej autentyczności potomnym. Znajdąc dzisiejszą wysoką rangę pamiętnikarstwa w czytelniczej hierarchii wartości można być pewnym, że znajdzie „Pamiętnik” wielu czytelników, którzy z takiej lektury będą rzeczywiście zadowoleni. Bo jest to książka, z której można się dużo nauczyć, i to nie tylko z racji poznawczych wartości,

jakie posiada. Sądzę, że więcej mądrości wypływa z samej biografii autora, którego losy uwikłane w bieg dziejów dowodzą, jak niezależnie od okoliczności zewnętrznych może jednostka nieugiętością charakteru i siłą woli przeciwstawić się złu w imię moralnego i narodowego dobra. Życie zaś ks. Józefa Dembieńskiego, wiernego zawsze dewizie „Bóg i Ojczyzna”, stanowi właśnie najlepsze tego świadectwo.

Jerzy Kasprzyk

Szczęście istnienia

Anna Świrszczyńska

Cierpienie i radość

Państwowy Instytut Wydawniczy,
Warszawa 1985, ss. 118, 2 nrb.

Cóż wiedzielibyśmy o naszych jednostkowych doznaniach, gdyby nie próby konfrontowania ich z doświadczeniem innych. Z galerii odbić i obrazów odśladania się w przebiegach olśnień i racjonalnej analizy nasza odmienność. Łaska odmienności jest nam w przyrodzony sposób dana – chce być jednak widziana w świetle innych ludzkich pasji i wzruszeń, w świetle ludzkiego losu. Ale studiowanie ludzkiego losu – w poezji – to nie jest wcale łatwe. W tomie Anny Świrszczyńskiej dotyczy to cyklu „Wierszy o ojcu i matce” – naprowadza często na trop własnych przeżyć, pozwala snuć analogie i mówić o znaczącym powtarzaniu się tych samych zjawisk: *Ojciec śpiewał do śmierci / pieśni z dziewięćset piętego. / Teraz / ja je śpiewam*

(„Ojciec wspominał”). To, co zatrzymuje obserwacja i pamięć, i z czego zbudowana jest podstawa naszej wiedzy o świecie, wyjawia prawdę o nas jako o częście wspólnoty. Daje zarazem lekcję pokory i miłości:

*W kolejce po dziesięć kilo węgla
trzeba stanąć
przed świtem.*

*Matka stoi na mrozie, tupie,
dziury w mokrych butach
zatkala papierem.*

*Matka się cieszy
że ja śpię w ciepłym łóżku.*

(„Przed świtem”)

Spotkania z drugim człowiekiem mają sens głębszy niż tylko walor przygody. Egzystencja nasza uwikłana jest w liczne międzyludzkie powiązania i zależności. Z nich odczytywana jest prawda o *porworności* zwanej *życiem*. By do prawdy tej dotrzeć, wspólnota musi być rozumiana jako wezwanie do dialogu. Nic, co czynimy w imię człowieka, nie może obrócić się przeciwko niemu i być mimowolną przyczyną bólu: *Mościsz wśród drzew / gniazdo dla naszej miłości. / Patrz, ile kwiatów / złamałeś* („Niepokój”). Dialog naznaczony jest umiejętnością godzenia swoich racji z potrzebą drugiego człowieka, wymaga on najdalej posuniętej wrażliwości i uwagi. Ale *Nieśmiertelne krótkotrwanie* nie zostawia złudzeń, że prawda o życiu odczytana zostanie w całości. Towarzyszy jej przybierająca rozmaite warianty świadomość niespełnienia. Wymieśmy niedoskonałość władz poznawczych, która powoduje, że nasza wiedza o nas i o świecie jest przypadkowa i fragmentaryczna („Do tego, co najważniejsze”, „Kiedy kopię ziemia-

ki”); nieakceptowanie przez otoczenie sposobu naszej obecności („Chodził pod prąd”, „Film o ojcu”); kruchość zostawianych przez nas świadectw („Nie wyskoczył z trzeciego piętra”, „Stary szaleniec”). To, że umieramy zostawiwszy znikomy i rozpadający się znak naszego istnienia, jest bodaj najboleśniej odczuwanym dowodem przegrywania z losem; *Teraz po jego śmierci / obraz pęka, sztywny od farby. / Pewnie umrze nie doczekawszy / sławy* („Stary szaleniec”). Zbieżne bądź tożsame są linie losu człowieka i pozostawionego przezeń dzieła.

Poruszamy się na nie zbadanych do końca obszarach obecności. Pęka w nas rażona wątpliwościami wiara w nieśmiertelność: życie to tyle, co *Koszyk istnienia / spleciony z miliona nieistnień* („Życie”). Z nieludzko pustej przestrzeni dochodzi *śmiech galaktyk*. Człowiek chce jednak uchwycić się wyraźnych, odczuwalnych znaków trwania. Czegoś, co przywróciłoby mu poczucie pełnej podmiotowości i pewności istnienia. Bohater wierszy Świrszczyńskiej uczynił wybór paradoksalny, odrzucający równocześnie „trwanie” w sztuce i w religii. Ostoją podmiotowości i źródłem najlepszej wiedzy o świecie jest własne ciało. Jego kruchość i przemijalność nie czyni przeszkód dla różnorodności sposobów, w jakich da się ono wykorzystać. Ciało jest bramą, przez którą można z siebie wyjść i znowu wrócić. Własności jego nie powinny budzić zdziwienia. Wszak poddane stosownie do potrzeb *mądrej tresurze* stwarza *wspaniałe możliwości* („Mówię do swego ciała”). Absolutyzacja ciała jest tu poświadczeniem jego wartości jako narzędzia poznania i zdolności kreacyjnych. To ono pozwala

nam *urodzić na nowo / siebie*, zanego-
wać to, co nazywamy więzami krwi
i tradycją:

*Muszę walczyć z moim aniołem,
którego odziedziczyłam
po ojcu i matce.*

(„Muszę walczyć z aniołem“)

Pełnia władzy nad własnym ciałem
poszerza niepomniernie nasze jednost-
kowe istnienie. Nie mówi się już
o swoim świecie, ale o światach.
*Kiedy jestem sama, / rozkwitają we
mnie raje / wszystkich religii świata*
(„Dwieście osiemdziesiąt stopni mro-
zu“). Pomnożone zostają tym samym
cierpienie i radość egzystencji, otwar-
tej na wielopostaciowe doznania.
Nade wszystko liczy się stan *lekkiego
nadmiaru* („Radosna“). Możliwość
dowolnej manipulacji nieskrępowaną
jaźnią, zachwyt wariantowością form,
w jakie przepostaciowuje się zmienna
materia. Istnienie ociera się o swe naj-
dalsze peryferie, poznaje krańce bytu.
Poznanie zdaje się nie mieć granic,
dostępu do świata nie zamyka ochron-
ny pancerz skóry. Bliski jest wówczas
moment, gdy – angażując w obcowanie
ze światem wolne i spragnione
doznań zmysły – odczuć można
ulotną chwilę *nagiego / szczęścia ist-
nienia* („Podarki bez ceny“). Ulegając
pokusie *nadmiaru* byt zmieniał nieocze-
kiwanic swą postać, nazwaną tu *drga-
jącym rozproszeniem*.

Ale wymyślne przygody, w jakich
uczestniczy ciało, niosą niebezpie-
czeństwo wtrącenia się w niebyt.
Poetka przypomina, że *Istnienie z nie-
istnieniem / igra w tobie* („Pean na
cześć centaury“). Przecież żyjemy
pomiędzy, na granicy realności, upc-
rzywając szukając możliwych z nią
wiązków. Dzieje się tak za sprawą

świadomości, która jest wszakże by-
tem osobnym, oddzielnym od ze-
wnętrznej powłoki. Istnienie ma bo-
wiem charakter dwoisty. *Wypłynęłam
z siebie*, czytamy w „Płazowych san-
dałach“. Przygody ciała nie są równo-
znaczne z przygodami duszy. W cza-
sie, gdy ciało opala kolana, dusza
zadaje mu znaczące pytanie: – *Kto nas
związał razem?* („Dusza i ciało na
płazy“). Tak formułuje się wyższy stop-
ień rozważań z zakresu teorii bytu.
Powszednie doświadczenie nie rodzi
jednak podobnych refleksji. Jest ra-
czej borykaniem się z poczuciem ule-
gania ciała zewnętrznego presjom,
pamięcią o jego nieuniknionej śmierci.
Mówi o niespełnionej, okaleczonej
egzystencji.

Pozostaje szukanie sposobu, który
zapewniłby istnienie niepodległe ja-
kimkolwiek udrękom. I trwanie, które
nie liczy się z przemijalnością
czasu. Chodzi, najkrócej mówiąc,
o idealną formę bytu. Najdoskonał-
szy wariant istnienia bohatera wierszy
Świrszczyńskiej jest zarazem wariantem
granicznym:

*Nie ma mnie,
dlatego jestem potężna
jak wieczność.*

(„Jestem potężna“)

Nie ma mnie, więc jestem. Nie ma
mnie, więc jestem tym bardziej. Nieist-
nienie umacnia nas w wyzbytym
zagrożeń istnieniu. Przydaje mu rów-
nież jakości nowych: ponieważ mnie
nie ma, *Jestem w środku / szeroka,
bardzo szeroka* („Chwila relaksu“).
Ontologiczny paradoks daje możli-
wość poznania przez epifanię, która
odslania zakryte zwykle sfery ludz-
kiego bytu. Samopoznanie pozwala
odczuć „Podwójny zachwyt“, *Że mnie*

nie ma. / I że czuję, jak bardzo / mnie nie ma. Rozpisany na rozłączne świadomość i cielesność byt staje się nierozdzielna jednością. Z szeregu auto-kreacyjnych rozstrzygnięć, wielorako głoszących apologię ciała, poezja ta wybiera wariant „bezciesny”. W wyborze tym nie znajdziemy wszakże nic z próby rezygnowania z autoekspresji. Ta właśnie forma istnienia jest jej najlepszym spełnieniem.

Póki trwa życie, należy jednak pamiętać o tym, co może przywrócić sens wspólnemu losowi. Obecność nasza jest przecież współobecnością. W perspektywie życia doczesnego i wiecznego istotna jest cnota czystości:

Modłę się do losu:

– Losie mój człowieczy.

*Daj mi przeżyć życie
w czystości.*

(„Losie mój człowieczy“)

Dozrujemy pojawiające się na kartach tomu „Cierpienie i radość” słowo „pokora”. Wypowiadane jest ono w chwili, kiedy *Przestaje trwać, / żeby zacząć trwać* („Przyjaciół mówi umierając”). Taki jest prawdziwy koniec doczesnych przygód duszy i ciała.

Piotr Szewc

Laska bólu. O poezji religijnej Anny Kamińskiej

Anna Kamińska

Dwie ciemności Wybór poezji

Wydawnictwo „W drodze”
Poznań 1984, ss. 241, 3 nlb.

Cierpienie w poezji metafizycznej Anny Kamińskiej jest bardzo bliskie sprawie ludzkiej. Akt poniżenia i bólu poprzedza akt wywyższenia i światła, staje się nadzieją spotkania sprawy człowieczej ze sprawą Bożą. Jest jakby otwartą bramą wyobraźni i percepcji, w której jak w przejściu, w prześwicie świadomości, doświadczenie życia spotyka się z nadzieją wartości.

Lecz cierpienie, wyobrażone jako przestrzeń spotkań egzystencji z nadzieją zbawienia, jest miejscem szczególnie trudnej obecności poety. Doznania, pytania i doświadczenia liryki skracają tu bowiem często w stronę ostateczności i wizyjnej wyrazistości, atrakcyjnych dla poezji, ale niełatwych do twórczego opanowania, gdy zadanie polega na zdobywaniu wartości stałych i pewnych pośród naporu doświadczeń na co dzień uporczywie sobie przeciwnych, cierpienia i nadziei, życia i śmierci, dobra i zła. Współczesność zwłaszcza – w całym naszym XX wieku – ukazuje cierpienie nie od razu imienne i czytelne w planie Bożym, doświadczając człowieka cierpieniem jakże często niepożrebym, bezsensownym, okrutnym i masowym. Takiego cierpienia zaznały na przykład śprowadzone do roli narzędzia i do anonimowości masy człowiecze ginące na wojennych frontach. Samotność cierpiącego człowieka, wymagająca zrozumienia i współczucia, jest także zagrożona w powszechnym już pośpiechu i instytucjonalizacji choroby, bólu i śmierci.

Kiedy za cierpiącym człowiekiem podąża poeta, odkrywa – jeśli podąża prawdziwie – wiele trudnych dla swego warsztatu spraw. Jako dojmujący

jąca trudność przedstawia się poecie każda próba odkrycia i nazwania żywego, bezpośredniego wymiaru cierpienia, gdyż zastaniają taki wymiar szare kolory codzienności, wciśnięte się nawet pomiędzy świat nadziei a pojedynczą ludzką biografię, pomiędzy wartość życia a sposób indywidualnego doświadczenia, przeżywania, myślenia. Zadanie poety polega na odróżnieniu tego, co jest ludzkim losem i dramatem człowieczego życia, od tego, co jest w tym losie i dramacie ciałem obcym, wynikiem przemocy, niewrażliwości albo celowego, nieludzkiego okrucieństwa. To obce ciało, gdy znajdzie się w rzeczywistości człowieka, boli i uwiera najbardziej – bo nie jest nieuchronne, bo jest cudze, bezsensowne i nie ma imienia, bo przyszło z zewnątrz. Poeta takie obce ciało, z którego nie urośnie perła, musi wskazywać; nie może się do niego przyzwyczajać, jak czasami przyzwyczajają się ludzie, i winien w swoim poetyckim czuwaniu zawsze je wskazywać i ostrzegać przed nim, mówiąc prawdę. Nie mniej trudne i ważne jest, aby poeta nie przebóstwiał losu i dramatu ludzkiego, aby myślał i mówił o nich także prawdziwie. W cierpieniu przeczłowieczonym objawia się bowiem prawda i można chyba powiedzieć, że zstępuje w nie – jak w wielu wierszach Anny Kamieńskiej – światło Chrystusa, spotykające się ze światłem człowieka. I to jest właśnie najwyższy, święty wymiar bezpośredniego spotkania sacrum ze światem wartości doczesnych. To bowiem właśnie przestrzeń cierpienia pośredniczą w sposób szczególny, bo bezpośredni, przymijalną doczesność w nieskończonej wieczności. W świecie wierszy Ka-

mieńskiej bezpośrednio żywa, wciąż na nowo zdobywana, jest zarazem „organizatorką” mowy poetyckiej, a także wewnętrzną osią wyobraźni poetki, niekiedy przedstawianą jakby z zewnątrz, w postaci tematu wiersza, kiedy indziej – częściej jeszcze – przedstawiającą wewnętrzne spotkania i pośredniczenia słów, znaczeń i wartości w sobie nawzajem i niektórych, najczystszych, w sacrum, w uroczystej przestrzeni tajemnicy i zbawienia. Bezpośredniość ustanawia w rzeczywistości poetyckiej Kamieńskiej wąski i trudny, ale przecież pewny i wiarogodny dukt, wiodący skrajem dwustron, *dwu ciemności*, zagadki losu doczesnego i zagadki wieczności, a więc tajemnicy życia i tajemnicy zbawienia.

To prawda: odkrycie utajonej bramy wyobraźni i percepcji, a w niej przejścia od żywego życia do żywego zbawienia, jest w poznawczym wymiarze liryki Kamieńskiej rzeczą zasadniczą, ostateczną. Można chyba nawet powiedzieć, że wyobrażające ten dukt, to pogranicze *dwu ciemności* wiersze – „Skok”, „Szczęśliwa przestrzeń”, „Pomiędzy”, „Chwila pojednania”, „Brzeg”, „Pogranicze”, „Droga” – wyznaczają górne pułapy świadomości poetyckiej, zwińczęją gmach poezji. Lecz pułapy te, przecież zdobywane samodzielnie i na osobistą chyba własność, są dobrze już znane tradycjom współczesnej liryki i medytacji metafizycznej. O utajonej w bezpośredniości bramie wyobraźni i percepcji piszą przenikliwie zwłaszcza Simone Weil i Karol Ludwik Koniński, a przejście od żywego życia do żywego zbawienia jest tematem wielu pięknych wierszy Jerzego Lieberta, Czesława Miłosza, Aleksandra

Wata. A to tylko autorzy, których łączy – przy wszystkich różnicach – sprawa ludzka, widziana w perspektywie teologii cierpienia. Aby więc odślonić w wierszach Kamińskiej rzeczywistość daleko idącą autentyczność poetycką i bezpośredniość jej poznawczego wymiaru, współtworzące niepowtarzalne klimaty wewnętrzne „Dwóch ciemności”, spojrzeć musimy jakby głębiej, na bardziej podstawowe warstwy wierszy. Tutaj oznacza to chyba, że trzeba widzieć świat poezji nie tylko w wymiarze pionowym, lecz również w ułożeniu szczegółów, w poziomie, w samym już punkcie wyjścia wyobraźni i mowy poetyckiej. Trud poetycki wieńczy szczyty i pułapy widoczne z dala w panoramie wierszy, lecz nikiel dowiadujemy się o poecie, gdy czytamy ze śladów zwyczajniejszych, z jego wędrowań poprzez wnętrze mowy i oporną materię wyobraźni.

Czytelnicy wierszy Kamińskiej wiedzą dobrze, że we wczesnym okresie twórczości młodej jeszcze, zbuntowanej poetki znaczną rolę odgrywała ironia filozoficzna i artystyczna. Ironia jednak ironii nie równa. Jest ironia, która równoważy w dziełach sztuki ironiczny krój wielu tragicznych zjawisk i bytów rzeczywistych, ironia rozumiejąca, bezpośrednia, tak wielką misją naznaczona współcześnie w twórczości Czesława Miłosza czy Zbigniewa Herberta. Jest jednak obok niej ironia inna, walcząca, używana bezpośrednio przez poetów wierzących, że ich pasja polemiczna zmieni świat, przeakcentuje rzeczywistość. Obie łączy niezgoda z zastanym porządkiem sprawy ludzkiej. Ale postawa rozumiejąca i bezpośrednia jest poetycko wiaro-

godniejsza, jeżeli dojrzy się, jak łatwo ochota czy wola naprawy świata powtarza w poezji te właśnie piętnowane wykoślawienia sprawy ludzkiej. Nieodłączne od postawy walczącej i ironii niebezpiecznej aspiracje szybko się bowiem dogmatyzują, stają się nowym schematem myślenia albo nową utopią, znowu niedoskonałą, znowu nie mogącą sprostać nadziei. Taki też los spotkał twórczość Kamińskiej w okresie socrealizmu, kiedy pasja polemiczna młodej poetki przemieniła się w afirmację utopii społecznej. Dojrzała i wartościowa twórczość Kamińskiej powstała nie wtedy, gdy ironia przeszła w wierszach w pokorę, lecz wówczas, gdy pokora przeszła w bezradność.

Takie przejście jest doświadczeniem podstawowym poetki i sytuacją graniczną jej twórczości. Jest chyba bardzo bolesne, gdyż doświadczenie graniczne zawraca człowieka z jego dotychczasowej drogi, zmienia pozycję osoby ludzkiej w świecie jej życia, zawiesza całą dotychczasową mądrość i pewność. Jest jednak także silniejsze od bólu, bo przychodzi do człowieka jakby z zewnątrz i bierze go w posiadanie na zawsze, nie tyle jest więc przez osobę ludzką czynione, ile ją spotyka. Jest epifanią, objawieniem, które najpierw w wierszach Kamińskiej umacnia przecucie rozumiania się arbitralnej utopii życia ze sprawą ludzką, a potem przesuwając w postawie pokornej hierarchie wartości, oddala w niej widmo dogmatu, a otwiera w niej wierność prawdzie. W sztucznym świetle utopii wszystko wydawało się celowe, skuteczne i proste, tu białe, tam czarne, tu złe, tam dobre. Wierność sprawie ludzkiej natomiast demaskuje tę czysto speku-

latywną – nieważne: nieruchomą jak u manichejczyków czy dynamiczną jak u dialektyków – czarno-białą atrapę rzeczywistości. W miejsce dogmatycznego projektu życia wprowadza się rzeczywistość, żywa tkanka, gdzie tylko niektóre jest zależne od niektórego, a nie wszystko od wszystkiego, gdzie nie wszystko jest proste, skuteczne, celowe i jednoznaczne. Doświadczenie tej prawdy ma w twórczości Kamieńskiej wagę najgłębszego, granicznego przeżycia sprawy ludzkiej. Podążając za człowiekiem cierpiącym poeta odkrywa, że cierpienie i śmierć mogą być daremne, że nie wszystko ma sens, że nie każdy rachunek będzie wyrównany, że dobroczynne w intencjach idee nie potrafią wyzwolić wszystkich ludzi od samotności a rodzaju człowieczego od bezradności i bezsilności wobec głównych problemów istnienia i spraw ostatecznych. A z drugiej strony – że sposób życia jest ważniejszy od celu życia, że dobre nie musi być piękne, że nawet kłamstwo, jak we wstrząsającym wierszu o kłamstwie doktora Korczaka, może być błogosławione:

*Musi pan przyznać okłamał pan swoje
dzieci panie doktorze / okłamał pan
dwieście swoich dzieci / a potem już
postanowił pan okłamywać je do końca
/ to znaczy aż do samej rampy i jeszcze
dalej / i gdyby można w samo ucho
śmierci / wszeptywałby im pan błogos-
ławieństwo swego kłamstwa*

*To prawda nie mógł pan inaczej / ponie-
waż prawda stała się śmiertelna / a
świat od słowa światło / stał się już nie
dozwolony dla dzieci / jak film zbyt
prawdziwy / Właściwie to świat obrócił
się o ileś tam stopni / tak że prawda
stała się kłamstwem / a kłamstwo*

*które powinno być prawdą / schroniło
się u pana w żydowskim domu sierot*

Wierność prawdzie to przecież nie innego jak widzenie spraw takimi, jakimi rzeczywiście są – niejednoznaczne, trudne, żywe, dalekie od ostrych podziałów i przeciwieństw spekulującego rozumu. Faryzejskie myślenie sprzecznościami – *prymitywna dialektyka / dnia i nocy / krzywo przypięty afisz* (w wierszu „Początek”) – nie rozumie i nie wyjaśnia rzeczywistości a przeciwnie nawet, zasłania ją, przekłamuje. Przecież najprostsze, rzetelnie oczywiste doświadczenie istnienia uczy, że nie ma w ludzkim życiu rzeczy, postaw, zjawisk laboratoryjnie czystych, sterylnych w swej jednoznaczności, że rzeczywistość złożona jest raczej ze spontanicznych zapośredniczeń wartości na pierwszy rzut oka sobie odległych, z niewyczerpywalności i zaskakujących przypadków. Jak to proste doświadczenie życia uczy: *nawet kiedy nie wierzę / jest we mnie miejsce / dla niewiary niedostępne!* „Światło i ciemność”, „Początek”, „Miłowanie nieprzyjaciół” są przykładami utworów demaskujących faryzejski obraz sprawy ludzkiej.

Pokora i bezradność są spontanicznymi, naturalnymi odczuciami człowieka wobec doświadczanej przezeń rzeczywistości. Lecz poeta, podążając za takimi szczerymi odczuciami, winien zadomawiać je w przestrzeni myślenia i przeżywania, musi – chciałoby się powiedzieć – ze szczerych przeczuć zbudować szczerą wiedzę i wyobraźnię. Bezradność u Kamieńskiej to właśnie pewien rodzaj wiedzy i pewien styl wyobraźni, a także oczywiście pewien sposób mówienia poetyckiego, to zarazem także wtajemni-

czenie w sprawę ludzką i doświadczenie aktywnego życia. Bezradność jest bowiem wzywaniem nadziei, pewnością znikomości człowieka pozostawionego samemu sobie, jest również jakby dowodem na istnienie Boga, gdyż jest żywą potrzebą nadprzyrodzonego, transcendentnego, nieskończonego. Jest i życiodajna, i – jeśli tak można powiedzieć – wiarodajna.

Przejście pokory w bezradność zapośrednicza sprawę ludzką w Bożym sensie istnienia. U Kamińskiej wiąże się to bezpośrednio i czysto z wyobrażeniem i pojęciem sacrum, z przeżyciem wiary, w którym spekulacji soteriologicznej przeciwstawia poetka egzystencjalizm teologiczny. Metafora „dwóch ciemności”, „czarnego na czarnym”, tajemnicy życia i tajemnicy zbawienia, jest tu znakiem wyboru bardzo istotnego, odrzucającego znaną metaforę Karla Jaspersa o walce jasności i ciemności, dnia i nocy, odniesioną przez Mircea Eliadego do wizji wiary, ujętej jako napięcie pomiędzy sacrum a profanum. Wręcz manifestacyjnie brzmią tu wersy „Skoku”:

*odbić się
od dnia i od nocy
od dobra i od zła
od miłości i od pustki
od wiary i od wątpliwości (...)
od litery i od prawa
rzucić
kwiat korzeń liść strumień
wiersz suknię włos ciała
odbić się napiąć skupić
zmierzyć się zaprzecić
skoczyć*

W Bogu nie trwa bowiem walka sacrum z profanum, a w człowieku nie toczy się bój ciemności i świat-

łości; w Bogu – rozumiemy Kamińską – profanum nie jest przeciwieństwem, lecz paradoksalną częścią sacrum, a w człowieku, który stoi pośród dwu niewiedzy, „dwu ciemności”, światło ogłasza się jako nadzieja, jako tajemnica nadziei.

Temu uwikłaniu w egzystencjalizm teologiczny odpowiada w świecie wierszy Kamińskiej uwikłanie w tworzywo, w język: misja wyprowadzenia języka poza system jego rzekomo tylko nieodzownych opozycji i otwarcia w nim przestrzeni pojednania, to jest nie tyle równowagi ciemności i światła, ile jednoczesności, żywej współpracy obrazu doczesności i obrazu świętości. Z jednej strony – bogactwo słów i odcieni znaczeń, służących nam na co dzień (w mowie potocznej) i od święta (w mowie poetyckiej) do ustawicznego opisu *świata wielogłowego wielookiego wielonogiego*, naszej złożonej z przypadków czy niespodzianek rzeczywistości. Z drugiej zaś strony – kilka postawionych na granicy milczenia słów najczystszych i najprostszych, i nierdzewnych, słowo miłość, słowo wiara, słowo nadzieja, którymi rozmawiamy z Bogiem, zanosząc doń modlitwę. Żywa nieodzowność i współpraca obu tych warstw słowa – opisowej i transcendującej, jakby poziomej i pionowej – naszej tożsamości i naszego wyrazu, jest nieodzowna językowi sprawy ludzkiej. Kamińska wyraża ją pod postacią współpracy i współuczestnictwa mądrości i rozumu, pisząc w „Lampie”:

*mądrości oczekują od przypadków
rozumu się spodziewam po milczeniu*

Bramą wiodącą ku uchwyceniu – w języku – sprawy ludzkiej jest

bowiem paradoks. Dukt wiedzie przez paradoks, przez metafizykę paradoksu, przez doświadczenie rzeczywistości jako paradoksu, którego rozwiązanie należy do przestrzeni sacrum, do kompetencji nadprzyrodzonego Boga, bo paradoks jest istotą każdego głębokiego przeżycia istnienia, każdego dogłębnego aktu poznania, każdego doświadczenia bólu i rozpacz. I rzeczywiste, i nadprzyrodzone – waga i wiara, prawda i Bóg – wchodzi w świat mowy, w wyznaczenie czy doświadczenie, pod postacią paradoksu umożliwiającego rozumienie, wyobrażenie, przeżywanie:

*Boże czemu wspinać się trzeba ku tej
[dolinie*

*czemu na tę górę schodzić
w ciemności widzieć
a w jasności ślepnąć
rodzić się by nie umrzeć
umrzeć by się rodzić*

Sprawa ludzka w jej najgłębszym, granicznym sensie objawia się zawsze jako doświadczenie przekraczające pozornie nieustępliwe sprzeczności bytu a odślaniające paradoksalną treść życia. Paradoks bowiem wprowadza sprawę ludzką z przestrzeni (odbierającej jej wszelki sens) walki sprzeczności; i objawia rzeczywistość w jej przestrzeni macierzystej, w świecie jej życia, w drodze. *I niosę morze / i niesie mnie morze.*

W „Ciężko“, wierszu o wspinaniu się ku dolinie i schodzeniu na górę, otwartą bramą percepcji i wyobraźni człowieka jest cierpienie. Paradoksalne spotkanie egzystencji z nadzieją zbawienia, zmierzchu ze światem. Łaska bólu.

Przejmujący cykl wierszy pod tytułem „Drugie szczęście Ilioba“ jest

jakby wprowadzeniem do ludzkiej sprawy cierpienia w poczęciu Kamieńskiej. Jak przypowieść o Hiobie spotyka się tam z naszą żywą współczesnością, tak z kolei w następujących po „Drugim szczęściu Hioba“ lirykach poetka uwewnętrznia, uintymnia cierpienie, a następnie odślania – od wewnątrz, od istoty rzeczy – transcendującą treść cierpienia, łaskę bólu.

A łaska bólu porównana zostaje do łaski milczenia, do świadomego wyrzeczenia się słów *wielogłowych wielo- okich wielonogich*. Podążając za człowiekiem cierpiącym, który wyrzeka się w nadziei zbawienia, poetka wyrzeka się w nadziei zrozumienia. Tak bardzo potrzebna sprawie poetyckiej łaska bólu staje się przez to przejmująco bliska sprawie ludzkiej:

*To właśnie masz zrozumieć
ubóstwo słów jest twoim darem
promień dobywa z mroku ucho dzbanka
lśnienie nadprzyrodzone uśmiech rze-
[czy
i warg znikniętych
tak anioł śpiący trzyma w ręku koniec
[skrzydła
by nie ulecieć.*

Sergiusz Sterna-Wachowiak

 czasopisma

Prasa o gospodarce (36)

Reforma to świadomość zmian na świecie i uświadomiona konieczność nowego spojrzenia na nasze sprawy, sytuacje, poglądy, ich weryfikacja. Wychodzenie z kryzysu musi być również intelektualne. Wytwarzanie postępu jest ciągłym przerastaniem siebie. Dyspozycyjni nie mogą być „parowozem dziejów”, nigdy nim zresztą nie byli. Dla opinii publicznej nie są symbolami postępu. Postęp zależy od tego, jakie zostaną stworzone perspektywy dla twórczego niepokoju i czy będzie on zwyciężał jako styl życia Polaka, powszechnie akceptowany. Czy rzeczywistość będzie gotowa do wchłaniania ludzi pełnych twórczych pomysłów, z kim szeroko pojęta władza wchodzić będzie w sojusz? Dowodem na to, że mechanizmy społeczne dobrze są zintegrowane z hasłami kierunkowymi o rozwoju byłoby powszechne fakty usuwania ludzi dyspozycyjnych. Jak na razie jednak wir życia wciąga niespokojnie myślących.

Takimi myślami dzieli się z czytelnikami numeru 10/85 „Zdania” Andrzej Cybulski, w swoim niezbyt długim, ale ważnym artykule „Dyspozycyjni i inni”. Myśli przez niego wypowiedzane wydają mi się bliskie. Te przeglądy prasy były już kilkakrotnie miejscem, w którym oceniano wypowiedzi na tematy gospodarcze, zmuszające do postawienia podob-

nych wniosków. Szczególnie w kontekście szans reformy gospodarczej, o której się mówi od pięciu lat.

Ta reforma, jak i wiele jej poprzednich prób, miałaby szansę, gdyby do końca zdano sobie sprawę z powagi problemu wykorzystania ludzi rzutkich i pragnących COŚ ROBIĆ. A taka ochota nie zbiega się zbyt często z układnością człowieka. Wręcz przeciwnie. Reforma – to zmiana. Zmiana – to inni ludzie. Jeśli ci inni mają dobrze służyć reformie, realizować nowe – myśleć muszą inaczej, bo jeżeli myślą tak samo, to po co cokolwiek zmieniać?... I tak dochodzimy do wniosku, że nie mogą być dyspozycyjni, bowiem gra gospodarcza po nowemu zakłada wybór najlepszego rozwiązania.

Mechanizm dyspozycyjności zwalcza każdą alternatywę. Dlaczego? Bo wszelka inność jest groźna. Dyspozycyjni robią wszystko, aby jej uniknąć. Jak widać – robią dużo. Każde „nie”, każde „tak, ale”... wymaga renesansu myśli, rozumu, odwagi. Trudno tych danych oczekiwać od ludzi, którzy do funkcji doszli dzięki serwilizmowi i ciągłemu wznoszeniu wiwatów na cześć stanu obecnego. Dyspozycyjni uzyskują wrażenie „nowości” utożsamiając rzeczywistość istniejącą z rzeczywistością postulowaną. Nie trzeba dodawać, że jest to postawa antymarksistowska, bo nie wychodzi z analizy sytuacji prawdziwej, lecz urojonej. Produktem ubocznym tego zabiegu jest zakłamanie.

Dodajmy w tym miejscu, że autor – pisząc na łamach pisma marksistów krakowskich – może i ma prawo martwić się o „marksistowskość” postaw ludzkich. Natomiast dla nas pozostaje istotne, iż postawy tak opi-

sane nie mieszczą się również w katolickim pojmowaniu zasad i powinności społecznych człowieka.

Kontynuujemy przeglądanie myśli Cybulskiego: *Konflikt dyspozycyjni–niedyspozycyjni nie jest jedyny w naszej rzeczywistości i być może nawet nie najważniejszy. Ale nie marginalny. Jest jednym z aspektów kryzysu. Obserwując ten konflikt nie sposób nie dostrzec ideowych i etycznych perypetii, jakie towarzyszyły wszystkim tym, którzy chcieli myśleć i działać nowocześnie. Wielu z nich zgubiono po drodze bezpowrotnie, ze szkodą dla całociowego efektu, tworząc równocześnie z niegdyś zaangażowanych – ludzi rozgoryczonych.*

Zmiany systemowe w gospodarce opierają się na ludziach, którzy w ostatecznym rozrachunku tworzą mechanizmy reformy, mechanizmy ekonomiczne uprawdopodobniające jej sukces. Między człowiekiem dyspozycyjnym i niedyspozycyjnym jest i taka różnica, iż jeden czuje mniejszą a drugi większą odpowiedzialność za swe dzieło. Sukces reformy gospodarczej jest sukcesem tego, kto włożył w nią całą wiedzę i emocje. Brak sukcesu reformy nie stanowi natomiast dla człowieka dyspozycyjnego żadnego zagrożenia. On nie jest za nic odpowiedzialny, wykonuje WYŁĄCZNIE polecenia mitycznej „góry”, zaś po załamaniu się koncepcji – skutki nie jego obciążają. Nb. aż trudno czasami uwierzyć, że ta prosta prawda nie dociera do owej „góry”.

A zatem: *To poczucie odpowiedzialności nie zrodzi się w aurze dyspozycyjności, ale z potrzeby współgospodarowania. Szczególnie ludzie młodzi, którzy muszą przecieć swój naturalny dynamizm wyładować, z niepokojem*

szukają drogi wyjścia ze świata moralności względnej. Umieć dziś odpowiedzieć na te potrzeby w sposób bardzo głęboki, realizować politykę społeczną w ten sposób, aby ludzie mogli żyć godnie – to zdobyć szacunek i zaufanie społeczne. (...) Polak pragnie czuć się częścią żywej struktury rzeczywistości, a nie trybikiem czy niewolnikiem układu. Nie może być dziś tak, aby dyspozycyjność, jako jedna z miar spłaszczenia człowieka, przeszła w społeczną plagę i stała się obowiązującą atmosferą moralną. Dyspozycyjni stracili kontakt z rzeczywistością społeczną. Wyobcowani z niej nie zauważyli, że dookoła nich powstaje próżnia, a równocześnie rośnie liczba niedyspozycyjnych, nie mających zamiaru działać w imię konformizmu, prowadzącego do kryzysu moralnego i gospodarczego.

Ten końcowy fragment jest mimo wszystko optymistyczny. Oznaczałby bowiem, iż mamy do czynienia mimo wszystko z coraz bardziej wyraźnym „lobby” na rzecz przemian i postępu. Lobby społecznym, które i tak wcześniej czy później musi zaistnieć, by ograniczyć wpływ różnych lobby przemysłowych na decyzje gospodarcze centrum. Ktoś musi powiedzieć wyraźnie, co sądzi o lansowanym przez pewnych ludzi „zrzeszeniu węgla i stali” – tym spektakularnym wyrazie pragnienia centralizmu i monopolizacji naszej gospodarki. Zresztą – takie zdanie wygłaszano, bądźmy obiektywni. Nie sądzę zresztą, byśmy w sprawach gospodarczych osiągnęli ów błogi stan uśpienia, znany z minionych okresów rozwoju gospodarczego Polski. Podobnie przykładem tej tezy może być przebieg i efekt końcowy zjazdu ekonomistów w Krako-

wie. Ludzie będą mówić o gospodarce prawdę, bo tu się rozstrzyga przyszłość kraju.

Jeden z mych przyjaciół, dziennikarz, który wybrał się w roku ubiegłym do Niemiec Zachodnich, opowiadał mi o swych spotkaniach z tamtejszymi przemysłowcami. Najczęściej powtarzało się stwierdzenie o „rozjeżdżających się pociągach” rozwoju gospodarczego zachodniej i wschodniej Europy. I że to niebezpieczeństwo staje się powoli większym niebezpieczeństwem dla naszego kontynentu niż podział ideologiczny. Sądząc po doniesieniach prasowych o dopracowywaniu się przez całą Europę Zachodnią wspólnego programu badań technologicznych – ta teza ma już twarde podstawy. Europa Zachodnia zaczyna twierdzić, iż przy takim wspólnym programie może zatrzymać i zacząć odrabiać dystans technologiczny dzielący ją od USA i Japonii.

Wynika z tego, że dostrzegli niebezpieczeństwo i poczynają działać. Wątpliwie, by osiągnęli sukces dzięki ludziom dyspozycyjnym – gdyby w ogóle ich sposób organizacji gospodarki tworzył pole dla zaistnienia takiego niebezpieczeństwa...

Póki co znajduję w sprawozdaniu poświęconym plenum Komisji Planowania („Energetyczne perspektywy gospodarki” – „Rzeczpospolita” nr 281/85) następujące uwagi: *Wiele miejsca poświęcono potrzebie dokonania zasadniczych zmian strukturalnych w gospodarce, celem wyeliminowania najbardziej energochłonnych rodzajów produkcji. Podawano konkretne przykłady, wskazujące, że w niektórych dziedzinach układ energetyczny, liczony według cen uzyskiwanych w handlu*

zagranicznym, jest wyższy od ceny dewizowej gotowego wyrobu. Prof. Jerzy Kleer zaproponował w związku z tym opracowanie nowej „listy 500”, na której ujęte byłyby te przedsiębiorstwa, które zużywają najwięcej energii. Powinny one być pierwszymi kandydatami do likwidacji, co stanowiłoby wstęp do restrukturalizacji gospodarki narodowej.

Uwagi słuszne. Mam niejakię wątpliwości, czy forum Komisji Planowania z jej obecnymi celami jest najlepszym miejscem nie tyle do ich głoszenia, (...)...

Slawomir Siwek

Prasa o kulturze (2)

Relacje między kulturą i polityką to temat odwieczny. Wydaje się nawet, że te dwie sfery, tak różniące się między sobą, są na siebie skazane. Nie ma polityki bez ideologii, ta zaś praktycznie nie może żyć bez korzystania z kultury artystycznej. I tak rodzi się polityka kulturalna, czyli – najkrócej mówiąc – świadome i zaplanowane działanie danego podmiotu mające na celu upowszechnienie pożądaných przezeń treści. Tak historia jak i obserwacja współczesności pouczają, że możliwe są różne podejścia do tego zagadnienia; od skrajnie liberalistycznego – negującego faktycznie potrzebę centralnego planowania w kulturze i akceptującego proces kulturowy jako żywioł poddany własnym prawom – po totalnie planistyczne, mające ambicję wtłoczenia CAŁEGO procesu kulturowego w rygorystyczne ramy polityki kulturalnej.

U nas koncepcja jakiegoś sterowania kulturą w skali kraju pojawiła się pod koniec lat trzydziestych, ale nie uzyskała poparcia społecznego. Zdecydowana większość inteligencji twórczej i naukowców odniosła się z rezerwą do tych pomysłów, upatrując w nich sanacyjny podstęp; obawiano się UPANSTWOWIENIA życia umysłowego. Oczywiście, zdecydowanymi przeciwnikami państwowych regulacji w kulturze byli socjaliści i komuniści, którzy skądinąd lansowali koncepcje „planistyczne” na niespotykaną dotąd skalę. Ujawniły się wtedy trzy grupy inteligencji: „państwowotwórcza”, „niezależna” i „marksistowska”. Każda z nich miała swoją wizję stosunków między „władzą” a „twórcami”. W zasadzie tylko marksiści wprowadzali tu jeszcze jeden – jakże istotny – element, a mianowicie „odbiorców kultury”. Niestety, nie wychodzili oni w tej kwestii poza ogólniki, co jest zresztą typowe dla ruchów radykalnie lewicowych, które skoncentrowane na zdobyciu i utrzymaniu władzy, sprawy „nadbudowy” odkładają zwykle „na potem”... Charakterystyczne, że podczas okupacji jedynym właściwie środowiskiem, w którym na serio dyskutowano o przyszłym kształcie kultury był krąg związany z chrześcijańską „Unią”. Nawiązując do Brzozowskiego i Abramowskiego, a także korzystając z niektórych przymysłów ruchu ludowego, wypracowywano humanistyczną i chrześcijańską koncepcję kultury. Nie wdając się w szczególności i odkładając na inną okazję krytyczną analizę tych koncepcji, przypomnijmy tylko, że szło tu o „kulturę powszechną” łączącą indywidualne ze społecznym, regionalne z ogólnonarodowym. Dla naszych

rozważań ważne jest i to, że zwieńczeniem przyszłego „samorządu kultury” miała być Rada Kultury Narodowej wyłaniana od dołu i reprezentująca nie partykularyzmy grup twórczych, a rzeczywisty interes całego społeczeństwa (por. warszawską konspiracyjną „Kulturę Jutra” z lat 1943–1944 a także krakowski „Miesięcznik Literacki”, 1942–1943). Po wojnie rozgorzał spór o barwę i kształt nowej kultury. Są to sprawy ogólnie znane, nie ma więc potrzeby zajmowania się tu nimi. W istocie spór ten można rozpatrywać jako nierówną walkę zwolenników „kultury samorządowych twórców” z tymi, którzy jak ognia boją się spontaniczności. Nie wolno zapominać, że po stronie tych pierwszych byli nie tylko katolicy, ale i wcale liczni socjaliści a także poniektórzy z komunistów. Stefan Żółkiewski pisał pod koniec 1946 roku: *Autonomia literackich ośrodków dystrypcji jest konieczna. Trzeba bowiem znaleźć drogę do nowego ustroju w kulturze*. Komentując w 1981 roku swe tuż-powojenne publikacje autor przyznał: *Postulaty dotyczące samorządności Związku Literatów Polskich formułowałem wąsko, nie umiając pokazać zależności tego potrzebnego samorządu z demokratyzacją całości życia społecznego* („Cetno i licho. Szkice 1938–1980”, Warszawa 1983).

Środowiska twórcze nie są samotnymi wyspami – są natomiast czułym barometrem nastrojów społecznych. Związki twórcze, modelowo rzecz traktując, to miejsca szczególnego spotkania prądów spontanicznych idących „od dołu” i programowych, planowych sugestii pochodzących „od góry”. To właśnie w związkach twórczych, organizacjach naukowych, sto-

warzyszeniach regionalnych itp. dochodzić powinno do twórczych napięć nieuchronnie powstających między lokalnymi i środowiskowymi „politykami kulturalnymi” a Mecenaszem. Istnienie owych napięć jest wręcz nieodzowne. To właśnie dzięki nim uniknąć można groźnych konfliktów odbijających się niekorzystnie na całej atmosferze umysłowej danego kraju. Im więcej miejsc uznanych w opinii powszechnej za względnie autonomiczne miejsca rzetelnego zderzenia się różnych „polityk kulturalnych” – tym większa szansa na uzyskanie kompromisu. I nie chodzi tu o kompromis między Twórcami a Mecenaszem (pozostawmy te dworskie gry na poboczu naszego zainteresowania), lecz o kompromis między Odbiorcą kultury a Centralnym Mecenaszem. Chodzi nie o jednostki, a o miliony!

Po tym przydługim wstępie sięgnijmy do „Życia Literackiego” (1985, nr 47 z 24 XI), gdzie znajdziemy obszerny tekst „O kulturze i polityce”. Jest to zapis (sporządzony przez Jerzego Domańskiego) spotkania prof. dra Witolda Nawrockiego, kierownika Wydziału Kultury KC PZPR, z byłymi „Krakowskiej Kuźnicy”. Ponieważ nie wszyscy nasi Czytelnicy – jak się orientujemy – sięgają po „ŻL”, chcemy przytoczyć w tej rubryce choć niewielką część tego, co zostało tam powiedziane. Z obfitości materiału wybieramy tylko wątek dotyczący KINEMATOGRAFII. Cytujemy obszerny fragment wypowiedzi W. Nawrockiego, by nie narażać się na zarzut wyrywania zdań z kontekstu.

Hybrydyzność dzisiejszej sytuacji polega na tym, że jest to kinematografia państwowa, ale w jej obrębie istnieje

zwyczajowy porządek właściwy wolnym korporacjom twórczym. Zespoły kinematograficzne chcą być całkowicie artystycznie i programowo samodzielne, chcą tworzyć filmy w granicach maksymalnej swobody, pieniądze zaś chcą czerpać z kasy państwowej (ktoś musi być kredytodawcą takiej korporacyjnej instytucji). W tym myśleniu – dodajmy – nie są osamotnieni. Gorzej, że ten, kto łoży pieniądze, ma ponosić skutki finansowe plajty filmowej. A z tym bardzo trudno się zgodzić. Każdy producent, a więc w naszym przypadku państwo, chciałby mieć wpływ na jakość ostateczną produkcji. Rozważmy to nie tylko w kontekście spraw politycznych. Aby była jasność co do politycznych kolizji w kinematografii, stwierdzam, że mamy dziś bardzo niewiele „zapółkowanych” filmów pełnometrażowych, a i z tego jeden prawdopodobnie wkrótce będziemy mogli oglądać.

Jest pewien zespół filmów dokumentalnych, których upowszechnienie jest niemożliwe. Na tym tle rysuje się problem, jak uczynić kinematografię mechanizmem sprawnie działającym, w granicach istniejącego ładu i jemu właściwych celów i zasad politycznych. Niektóre nasze filmy dzisiaj mijają się z widzem. Nie jest to całkowicie winą filmu, jest też winą systemu opiniodawczego, który wokół filmu jest tworzony. Obserwowałem działanie tego systemu przed i w czasie trwania festiwalu filmów polskich w Gdańsku. Jeszcze przed festiwalem pojawiły się w dwóch artykułach tezy, że filmu polskiego nie ma – w „Życiu Warszawy” i w „Kulturze”. Dwie publicystki stwierdziły: pierwsza – film polski nie istnieje, a widz jest skazany na gryzie nie kamieni, druga – nie ma co oglądać.

Podczas festiwalu tezę tę wzbogacano stwierdzeniem: „Film polski nie istnieje... z wyjątkiem”. Tym wyjątkiem miał być film Kieślowskiego („Bez końca” – mgm), który to film w oczach jurorów samorządnych i samostanowujących nie zyskał i nie mógł zyskać nominacji na film arcydziełny, ponieważ takim filmem nie jest, choć w moim przekonaniu jest w niektórych partiach szczerzy i interesujący, jeśli idzie o relacjonowanie życia i myślenia ludzi związanych z organizacjami działającymi pod parkietem. Jest nie-szczerzy wówczas, gdy dotyczy działalności i sposobu myślenia ludzi oficjalnych. Tu człowiek oficjalny jest niemy, odebrano mu prawo do mówienia, prawo do własnych racji.

Pisano także o kinie w ten sposób, jakby istniało tylko pozornie. Tego rodzaju opiniodawcze systemy są nie-poważne i filmowi polskiemu nie pomagają. Ustawu o kinematografii ma uregulować wiele spraw, oczywiście nie w krytyce literackiej (raczej: filmowej – mgm). Tu jesteśmy zdani na kotłowni pomysłów.

I jeszcze jeden fragment.

Chcemy wszystkich przygotować do odbioru sztuki wysokiej, ale w naszym programie jest to cel, do którego dążymy, a póki co chcemy tworzyć również kulturę masową, która musi istnieć, choć niektórym twórcom to się nie podoba, szczególnie filmowcom. Pragnę tu nadmienić, że głównym zajęciem środowiska filmowego jest dziś realizacja herodystycznych planów wobec reżyserów, którym udało się zrobić filmy chętnie oglądane. Niektórzy głowią się nad tym, co zrobić z młodymi twórcami realizującymi filmy najlepsze i najmiędsze. W areopagu starszych jest to zjawisko niedopuszczalne, nie do

przyjęcia. Zaproponowano nam powołanie rady starszych, która regulowałaby ruch w środowisku młodych. **NIE MA TAKIEGO RUCHU KULTURALNEGO, KTÓRY WYMAGAŁBY OGRANICZAJĄCEJ REGULACJI.**

Pozwolił mi sobie podkreślić ostatnie zdanie, ponieważ w pełni nam ono odpowiada. Liczymy też, że myśl w nim zawarta stanie się jednym z wyróżników państwowej polityki kulturalnej. Powstrzymując się od komentowania innych sądów W. Nawrockiego – przywołanych przez nas z całym należytym im pietyzmem – pozostawmy jednak jeszcze na chwilę przy kinematografii. Wojciech Marczewski, jeden z czołowych reżyserów filmowych („Kłucznik”, „Zmory”, „Dreszcze”) powiedział podczas forum dyskusyjnego Gdańsk 85: *To nie fanaberia, że chcemy filmów politycznych. A przecież przestaliśmy się tego domagać, czujemy się spacyfikowani. Również przez siebie.*

Jerzy Bajdon, wiceminister kultury i sztuki, szef kinematografii, nazywa to wyznanie próbą surowej refleksji i zarazem samooceny. Powiada też, że dla tego środowiska świadomość społecznych obowiązków sztuki filmowej była i pozostaje (...) wielką szansą, ale pod warunkiem, że nie jest obciążona abstrakcyjnym chęciem, fałszywym rozpoznaniem rzeczywistości, owym nieszczęsnym kompleksem misji. Zdaniem Autora wszystkie te przypadłości ujawniły się na samym początku obecnej dekady. Również doświadczenia kina „moralnego niepokoju” są już rozdziałem zamkniętym, nie do powtórzenia. Obrachunkowo-kontestacyjnej formuły kina z przełomu lat osiemdziesiątych nie da się mechanicznie powielić nie tylko ze względów

cenzuralnych. Po prostu rzeczywistość okazała się bardziej skomplikowana od ówczesnych stereotypów („Kino polskie – zagrożenia i szanse”, „Kultura”, 1985, nr 10 z 2 X).

Wydaje się zatem, że sytuacja jest dość skomplikowana; część twórców chce wypowiadać się artystycznie o gorących jeszcze problemach społecznych (licząc na poparcie potencjalnych odbiorców ich dzieł), lecz niektóre ich propozycje wzbudzają zastrzeżenia mecenasa; te zaś utwory, które odzwierciedlają intencje mecenasa, nie zawsze satysfakcjonują odbiorców. Dochodzi do tego, że oczekiwanie Odbiorcy i Mecenasa spełniają zaledwie filmy rozrywkowe sprawnie zrealizowane. To już jest coś. Ale zarazem jakże to mało! Być może ma nieco racji Zdzisław Pietrasik, mówiąc że nasza cała sztuka *uginą się pod garbem wielkiej zbiorowej odpowiedzialności i nie może się podnieść* („Wczoraj, a może nigdy”, „Polityka”, 1985, nr 41 z 12 X), ale nie na to nie poradzimy – utyskując. Nawet jeśli rzeczywiście gnębią nas narodowe obsesje, to jedynym sposobem ich obłaskawienia jest publicystyczne i artystyczne OTWARTE MÓWIENIE o tym naszym „garbie”.

I właśnie w tych kategoriach odebraliśmy votum sęparatum Wojciecha Marczewskiego, Jadwigi Jankowskiej-Cieślak i Andrzeja Jurgi – jurorów gdańskiego festiwalu filmowego – protestujących przeciwko NIENAGRODZENIU żadnego filmu z grupy tych, które podejmowały ważne problemy trudnej współczesności Polski i Polaków (por. Mirosław Ratajczak, „Festiwal w kapeluszu”, „Odra”, 1986, nr 11).

Po prostu: nie da się uciec od współczesności. Artysta ma prawo do sporządzania – sobie tylko własnymi środkami – notatnika z tego, co staje się na jego oczach. Nawet jeśli są to zaledwie szkice przesyczone subiektywizmem, to ich wielość, ich mozaikowość jest też próbą opisywania świata. Bez tego prawa twórcy do komentowania rozedrganej rzeczywistości nie ma prawdziwej autonomii kultury.

mgm



W imię gilotyny

Teatr Nowy w Warszawie: „Dr Guillotin”. **Scenariusz:** Eugeniusza Korina na motywach utworów Georga Büchnera. **Reżyseria:** Eugeniusz Korin. **Scenografia:** Paweł Dobrzycki. **Kostiumy:** Maria Krcha-Radecka. **Muzyka:** Zbigniew Karnecki. **Premiera:** listopad 1985.

Z kilku sztuk Karla George’a Büchnera (1813–1837) „Śmierć Dantona” uchodzi na największą, ale bodaj bardziej popularny jest „Woyzeck”. Może ze względu na okoliczności techniczne; przy ogromnym „Dantonie”, zakrojonym na miarę epickich widowisk historycznych, jest utworem niemal kameralnym, wizją ludzkiego szaleństwa zamkniętą w szrapnelu. Może i przez to właśnie bliższy

współczesnej konwencji dramaturgicznej, także dzisiejszej wrażliwości.

Eugeniusz Korin nie dowierzał teatralnej koncepcji „Śmierci Dantona”, wielkim nakładem pracy i wyobraźni wymyślił własną. Jego „Dr Guillotin” jest scenariuszem napisanym na podstawie fragmentów dramatu tudzież listów Büchnera. Akcja „Dantona” odbywa się w paryskim salonie, na ulicy, w więzieniu, na placu Rewolucji, w prywatnych mieszkaniach członków Konwentu oraz Wydziale Ocalenia Publicznego. Akcja „Dr Guillotin” odbywa się w teatrze. Dopiero poprzez teatr, a dokładniej teatr w teatrze, możemy wejść wszędzie tam, gdzie żyją i mordują się mieszkańcy Paryża roku 1794. Jedną z bohaterek spektaklu jest Scena, ta dziwka, jak mówi Büchner, która gości na swych deskach ludzkie piękności i łajdactwa zarazem. Spektakl prowadzi postać z ludu, niejaki Simon, nazywany też Suflerem. Jest poniekąd protagonistą, alter ego autora, reżyserem tudzież ideologiem tej Sceny. Nie do końca nad nią panuje. Ludzie i zdarzenia coraz bardziej wymykają się spod kontroli, podobnie jak Reżyserowi z „Wyzwolenia” (w ogóle dużo tu zbieżności z Wyspiańskim, nie wiem czy zamierzonych). Okazuje się wówczas, że to życie samo, nagie i okrutne, wygrywa z teatrem, czyli umownością.

Koncepcja tego teatru jest na swój sposób przewrotna. Oto na scenie zbudowana jest widownia. Po obu stronach łóże, z tyłu galeria, pośrodku ławki dla lepszych widzów. Na przodzie budka suflera, ustawiona otworem do nas, „prawdziwych” widzów, a w istocie – „aktorów”. Wszystko się bowiem pomieszało,

mówi Simon-Sufler. To, co się działo w tych straszliwych latach rewolucyjnej Francji, było tak szalone, tak dramatyczne, że tylko porównanie z teatrem wytrzymuje próbę sensu. A jednak nie był to teatr, wszystko zdarzyło się naprawdę. Nie „aktorzy”, lecz „widzowie” zagrali ten nie-spektakl. No więc mamy konsekwencję: widownię na scenie. Ale metafora jest szersza. Jeśli tam jest widownia (choć teatr), to po naszej stronie też coś uległo zaburzeniu. Jesteśmy widownią, nie da się ukryć, ale i aktorami. My także, na swój sposób, „gramy” przed tamtymi na scenie-widowni. To nam podpowiada role Sufler. Jesteśmy lustrzanym odbiciem tego, na co patrzymy. Przeglądamy się w sobie nawzajem. Oni – to my.

Wizja tamtego teatru-rzeczywistości jest precyzyjna. Konstrukcji teatralnej odpowiada wzór struktur społecznych. W łóżach grają-siedzą najwyżsi dostojnicy Republiki, ale gdy trzeba, łóże zmieniają się w cele więzienne. Aktorzy pojawiają się w nich i znikają jak marionetki. Środek jest miejscem dla lepiej urodzonych, ale zarazem miejscem starć z ludem, który „wchodzi na salony”. Dla samego ludu przeznaczona jest górna galeria, która ma tę właściwość, że coraz to rozświecła się za nią jakby ekranowa panorama Paryża – maleńkie sylwety dachów przytłoczone z góry wspaniałym niebem, raz groźnym i krwawym, raz ślicznym jak obrazek.

Paweł Dobrzycki zwiędził ideę tego teatru-widowni pomysłem znakomitym. Otóż ściany i ścianki, które normalnie powinny być pokryte już to złoconiami, już to stiukami, a więc wyrazem niewątpliwego splendoru (a

la krakowski Teatr Słowackiego choćby) – tu świecą gołą zaprawą murarską. Oto skutek przejścia rewolucji przez salony. Ściśle mówiąc – tylko zniszczenie. Ale nie do końca, wszak lud, zwłaszcza w osobach jego przedstawicieli, musi gdzieś demonstrować swoje zwycięstwo. A wiadomo, że najlepiej się do tego nadają dawne pańskie majątności. Teatr-salon zostanie zatem, jak był, tyle że ze śladami mściwych rąceń ludu.

Opisując ten teatr-nie-teatr zapomnieliśmy jakby, po co to wszystko, czyli w ogóle, o co chodzi. Zaczniemy od tego, że już sama zmiana tytułu wiele znaczy. Guillotin, rzeczywisty wynalazca gilotyny, jest postacią – w spektaklu – wymyśloną, bardziej symboliczną niż realną, pełni rolę ni to Chochola, ni to Czarnego Maga rewolucji. Chodzi w długiej szacie, śpiewa, „gra” na skrzypcach i nosi na plecach urządzenie do ostrzenia noży. Tytułowym bohaterem przedstawienia jest więc symbol gilotyny, śmierci i krwi, a nie żywy człowiek, Danton, jak u Büchnera. Spektakl traktuje zatem raczej o idei rewolucji (podobnie jak o idei teatru-widowni) niż indywidualnych losach ludzi. Dramat realistyczny zmienił się w poetycki, gdzie wszystko jest umowne: od kostiumów poczynając, na konkretnych rozwiązaniach inscenizacyjnych kończąc. Kostiumy, doskonale zresztą jako realizacja takiego właśnie założenia, są na poły „teatralne”, na poły „realistyczne”. Elegancja przywódców Konwentu nieco zbyt cyrkowa, niechlujstwo ludu nieco zbyt ustylizowane, nawet plamy i rozdarcia mają swoją kompozycję. W scenie ścinania głów Dantonowi i współoskarżonym nie będzie żadnej giloty-

ny. To świecznik-zyrandol, z przyczepionymi doń szarfami w kolorach francuskich, będzie rytmicznie opadał w dół i podnosił się w górę, już to rozbiyskując światłem, już to przygasając.

Sama treść „Dantona” wydaje się jakby mniej ważna. Scenariusz, a za nim inscenizacja, często przenosi bezpośrednie znaczenia w sferę umowności poetyckiej. Stałe nawiązywanie do teatru, puentowanie wielu wystąpień protagonistów przez Suflera-komentatora też nie ułatwia naturalnego śledzenia akcji. Być może reżyser uznał, że wolno mu liczyć na powszechną w tym względzie wiedzę widzów, nabytą bądź w szkole, bądź poprzez teatralno-filmowe wersje „Dantona” Przybyszewskiej. Tym bardziej że fabuły obu dramatów są w dużej mierze oparte na tych samych wątkach historycznych.

Uczestniczymy więc w rozgrywkach Danton-Robespierre; w beładnym miotaniu się ludu paryskiego od entuzjazmu dla Rewolucji po strach przed nią; wreszcie w słynnym procesie Dantona kończącym się, jak wiadomo, skazaniem i śmiercią. W mordowaniu się ludzi, nawet w imię szczytnych ideałów, nie ma nic wzniosłego i godnego usprawiedliwienia, mówi Büchner, i jest to wiedza, którą razem z nim podzielamy dziś chętniej niż kiedykolwiek. Ponieważ wspólnota poglądów łączy autora, twórców spektaklu tudzież widzów, problem moralny i jakikolwiek inny kończy się z chwilą podniesienia kurtyny. Jeśli więc wszyscy jesteśmy po tej samej stronie, pozostaje właściwie tylko oglądać, jak to zostało zrobione.

A zostało zrobione naprawdę bardzo wiele. Inscenizacja brawurowa,

kompozycja poszczególnych scen bez zarzutu. Dawno już nie widziałem spektaklu tak drobiazgowo pomyslanego i ustawionego w każdym niemal szczególe. Mógłby doprawdy służyć jako zestaw instruktażowy dla studentów reżyserii, co piszę bez żadnej ironii. Muzyka pojawia się w momentach właściwych i też jest na piątkę. O scenografii było wyżej. Nie ma jednego. Nie ma aktorów.

Zastanawiałem się długo, a i dziś czasem jeszcze o tym myślę, co się stało. Bo aktorzy grają po prostu źle. Stereotypami, chwytami, grepsami. Było im trudno, przyznaję, jednocześnie „grać” w teatrze Suflera i „być” w życiu Rewolucji. Ale nie zrobili wiele, by temu podolać. Niekiedy miałem wrażenie, że są z siebie całkowicie zadowoleni. A przecież ta ich nieporadność i nieautentyczność aż raziła. Ich wina? Reżysera?

Po trosze wszystkich. Ale najbardziej, kto wie, może tego, że w rozgrywce między Büchnerem a Korinem oni właśnie znaleźli się na trzecim planie. Mieli tylko wykonać koncepcję. To znaczy precyzyjnie wkomponować się w precyzyjną kompozycję reżyserską. Nie dano im do rozegrania dramatu prawdziwego, bo role zostały z góry rozdane; i tak wiadomo, kto jest świnią, kto morduje, a kto tylko gada. Maski teatru zamknęły im twarze. Zamiast ludzi pozostały role, czyli słowa i gesty. Każdy uczynił z nimi to, na co go było stać wedle wrażliwości, woli i talentu. Spektakl jest piękny i martwy jak bizantyjskie mozaiki.

Tym sposobem jedna widownia niewiele dowiedziała się o (i od) drugiej, rzekomo lustrzanej widowni. Zamysł teatru naprzeciwko teatru

okazał się tylko pomysłem, bo nie przypuszczam, aby ktokolwiek z widzów „prawdziwej” poczuł wspólnotę w niedoli z tamtą „teatralną”. Myślę o wspólnotcie autentycznej, która realizuje się w dojmujących losach ludzkich. Wspólnota w zbiorowym przekonaniu co do zasadności bądź głupstwa idei nadrzędnych to mało jak na teatr. Ledwo starcza na decyzję, powiedzmy, o głosowaniu.

Tadeusz Nyczek



„Nadzór” Wiesława Saniewskiego

1. W czołówce widnieje data 1983, premiera odbyła się ponoć w lutym 1985, ale dopiero z końcem września, kiedy Saniewski zdobył nagrodę na festiwalu w Gdańsku, zdecydowano się na szersze rozpowszechnianie tego filmu. Pomimo zupełnego braku reklamy na porannych seansach pełna sala, wieczorem bilety u koników. Rzadko się zdarza, żeby polski film miał ostatnio taką frekwencję, tym bardziej że nie towarzyszy mu żaden slogan w rodzaju „jazz i erotyzm”.

Według informacji „Polityki” nr 38 w rozpowszechnianiu znajduje się 5 kopii. Zaledwie!

2. Wiesław Saniewski z filmem związany był od wielu lat jako krytyk. Jego książka „Wrócenie z kina” świadczy, że zanim jeszcze został reżyserem,

wiedział, czego chce od filmu, jakie obrazy chce oglądać. Można sądzić, że stworzy filmy zgodne ze swymi postulatami. „Nadźór” jest tego pierwszym przykładem.

Kino tymczasem coraz rzadziej otumania. Coraz częściej jest drapieżne i myślące. Te słowa Saniewski napisał dziesięć lat temu. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych kino polskie było rzeczywiście takie. Dziś to postulat, a nie stwierdzenie stanu faktycznego.

3. Resocjalizacja to proces włączania do społeczeństwa ludzi, którzy pogwałcili jego normy. Zgodnie z logiką powinna ona polegać na wpojeniu norm i wartości obowiązujących i wyznawanych w tym społeczeństwie. Resocjalizacja przestępców łączy się z odbywaniem kary, więc z represją. Zachodzi uzasadniona obawa, że resocjalizacja zostanie utożsamiona z represją, że represja zastąpi resocjalizację. Bardzo niebezpieczne są takie zamiany znaczenia pojęć, zwłaszcza wtedy, gdy jedno z nich, niosące wyraźnie negatywne skojarzenia, zostanie zastąpione przez inne, nacechowane pozytywnie. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

4. Historia jest prosta. Klara Małosz, córka Józefa, zabrana ze swego wesela, skazana na dożywocie, w więzieniu rodzi dziecko. Później walczy o możliwość powrotu do córeczki, o warunkowe zwolnienie, a – będąc przedmiotem resocjalizacji – o zachowanie godności.

5. Saniewski odkrył dla polskiego kina nowy obszar penetracji, bardzo

atrakcyjny, ale nie pozbawiony też pułapek, choćby w postaci możliwości popadnięcia w schematyzm. Saniewski szczęśliwie tych pułapek unika.

Są tu elementy jakby znane, zaczerpnięte z antologii motywów filmowych: odizolowana społeczność rządzona w myśl ścisłego regulaminu, zamknięta przestrzeń, grupka ludzi skazanych na współobecność, strażniczki z niemal nieograniczoną władzą, panowanie nad ciałami, dążenie do opanowania dusz i umysłów, a nawet serc. Jednak układa się tu wszystko w oryginalny, przejmujący obraz najdalszy od spekulatywnej układanki motywów. Dzieje się tak niewątpliwie dlatego, że w tym systemie hierarchii i zależności, w którym – zdawałoby się – nie ma miejsca dla ludzkich uczuć i odruchów, jest inaczej. I tam, na dnie, ludzie szukają sensu życia, odrobiny ciepła, przyjaźni, potrafią walczyć o godność, o podmiotowość osoby, potrafią wreszcie być wolni.

6. Równie jak główna bohaterka ważne są postacie drugoplanowe, bardzo wyraziście zarysowane – współwięźniarki z celi i te spotykane przy pracy w szwalni. Pełnią one w filmie funkcję ilustracyjną, są pretekstem do pokazania metod i form resocjalizacji. Ale nie tylko – są to „pełne” postacie, czujące i przeżywające drobne radości i wielkie tragedie (bo wszystkie tragedie są wielkie).

Resocjalizacja dwóch dziewczyn, które łączy erotyczna namietność, polega na jej ujawnieniu, na brutalnej ingerencji w sferę ich intymności. Starsza celi wkupuje się w łaski strażniczek kradzionymi w szwalni tkaninami, by wcześniej wyjść „za dobre

sprawowanie". Nie sposób nie napisać o najpiękniejszej postaci tego filmu, jednej z najpiękniejszych postaci wśród bohaterów polskiego kina, o Justynie. To studentka, która trafia do więzienia po marcu '68. Jej piosenka, jej uśmiech, jej postawa wobec tej zdegradowanej rzeczywistości, w którą została wtrącona, pomaga wszystkim. Spotyka ją za to upokorzenie, którego nie zniesie (...) popełni samobójstwo. Jej śmierć, chociaż wywołuje szybko tłumiony bunt, jest śmiercią nadziei.

7. Protagonistką Klary jest wychowawczyni, Kinga. Jest to postać wieloznaczna. Zwolenniczka drastycznych metod resocjalizacji, (...) połączenie chłodnej urody z perwersyjną chęcią panowania nad duszami więźniarek. Jej przeciwieństwem jest Beata, która przejawia zwyczajne, ludzkie odruchy. Częstowanie wódką czy papierosem nie zmienia jednak faktu funkcjonowania w mechaniz-

mie represji. Kiedy mechanizm chwilowo się zatnie, ona padnie ofiarą jego naprawy.

Gdyby nie znakomita kreacja Grażyny Szapołowskiej, która uwiarygodnia tę postać, Kinga byłaby tylko natrętnym symbolem. Jest wiarygodną postacią i symbolem zarazem. Dzięki obecności tej postaci mamy prawo odbierać film Saniewskiego jako coś więcej niż tylko opowieść o indywidualnym losie.

8. „Nadzór” skonstruowany jest z iscie Szekspirowskim poczuciem dramaturgii. Patoz i tragizm rozładowywane są humorem, tonacja ciemna przeplata się z jasną. Umiejętnie budowane napięcie stale koncentruje uwagę widza. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Andrzej Dziurdzikowski

Na okładkach obecnego numeru „PP” przedstawiamy reprodukcje prac Jerzego Nowosielskiego, wybitnego malarza krakowskiego, laureata honorowej nagrody im. Jana Cybisa za rok 1985, którego najnowsze obrazy można było oglądać w warszawskim Muzeum Archidiecezjalnym w październiku i listopadzie ubiegłego roku.

Wobec ukazania się niedawno książki Zbigniewa Podgórcza pt. „Wokół ikoń” (Pax 1985), na którą złożyło się kilka wyczerpujących rozmów z Jerzym Nowosielskim, zdecydowaliśmy – przynajmniej na razie – nie prosić Artysty o rozmowę dla „Albumu podręcznego”.