

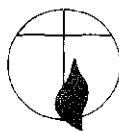
przegląd powszechny

1/785/87

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

Sprostowanie

W kwartalnej numeracji tomów „Przeglądu Powszechnego” nastąpiła w 1986 roku pomyłka. Numery 1, 2 i 3 składają się na tom 250 (omyłkowo podano na okładce 252), numery 4, 5 i 6 – tom 251, numery 7–8 i 9 – tom 252, a numery 10, 11 i 12 – tom 253.

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

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
za I półrocze 720 zł
za II półrocze 600 zł
cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

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

*Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem
administracji „Przeglądu Powszechnego”.
Część nakładu jest do nabycia w kioskach
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Druk: Zakład Poligraficzny IW Pax,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11
Zam. 1404, (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,9
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 2 X 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Zdzisław Kudelski

Pod wzrokiem Meduzy, wobec Tajemnicy... 7

Impulsem twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego jest chęć zrozumienia człowieka. Ludzie fascynują pisarza – zachwycają go i przerażają.

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Góra Moria 20

Analiza twórczości Józefa Wittlina (1896–1976), zmarłego w Nowym Jorku autora „Hymnów” (1920), powieści „Sól ziemi” i wielu innych utworów.

Trzy listy Józefa Wittlina (do druku podał Paweł Kądzioła) 31

Nie drukowane dotąd listy, pisane w latach 1937, 1949, 1951, zawierające uwagi pisarza na temat własnej twórczości.

Bronię człowieka słabego 37

Z Wiesławem Saniewskim rozmawia Dorota Ziemiańska.

ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji (3) 51

Panteizm proponuje prawdę o Bogu wszechobecnym incognito. Człowiek może Go odkryć jako takiego przez refleksję nad przyrodą, jej kontemplację oraz rozważanie etyczno-aksjologicznych aspektów swojego bytu.

Bogusław Mucha

Rosjanie i katolicyzm w XIX wieku 62

Mimo represji grożących odstępcom od prawosławia wielu rosyjskich intelektualistów, pisarzy, działaczy społeczno-politycznych przyjęło katolicyzm. Jakże były motywy tych konwersji?

Bogdan Burdziej

Ksiądz Krzysztof Szwermicki – duszpasterz Sybiru 72

Opowieść o życiu i działalności proboszcza największej parafii świata – Syberii, opiekuna duchowego kilku zesłańczych pokoleń Polaków.

ks. Waldemar Chrostowski

Od świętej Tradycji do Pisma Świętego 86

Czym jest święta Tradycja Izraela stanowiąca życiodajny pomost między wydarzeniami a Księgą? Kiedy i dlaczego doszło do powstania Pisma Świętego? Jaki jest jego stosunek do Tradycji?

Jan A. Choroszy

**Pacierz poetów (o poetyckich parafrazach
Modlitwy Pańskiej) – dokończenie** 103

Czyżby śmierć Rossy? (*Helena Pasierbska*) 114

List z Ameryki: Maski (*Wojciech Roszkowski*) 118

**Polemika Jana Pleszczyńskiego z ks. Józefem
Życińskim** 122

Książki – J. Bolewski SJ (Thomas Merton, „Modlitwa kontemplacyjna”) 134

J. Bolewski SJ (Thomas Merton, „Wybór wierszy”) 138

R. Strzelecki: Dalsze dzieje Syzyfa (ks. Franciszek Kamecki, „Epilogi Jakuba”) 142

A. Dziurdzikowski: Człowiek na peryferiach Galaktyki (Stanisław Lem, „Biblioteka XXI wieku”) 144

Czasopisma – S. Siwek: Prasa o gospodarce (44) 148

Prasa o kulturze (10) 151

Teatr – T. Nyczek: Londyn za zamkniętymi drzwiami (Teatr Nowy w Warszawie, „Edward II” Christophera Marlowe’a, reżyseria – Maciej Prus) 155

Książki nadesłane 159

Sommaire

Zdzisław Kudelski

Sous l'oeil de la Méduse, face au Mystère... 7

L'oeuvre de Gustaw Herling-Grudziński s'écrit sous l'impulsion de l'aspiration de l'écrivain à comprendre l'homme. L'homme dans ses incarnations multiples le fascine, l'envoûte et le frappe d'horreur.

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Le Mont Moria 20

Une analyse de l'oeuvre de Józef Wittlin (1896–1976), écrivain décédé à New York, auteur des „Hymnes” (1920), du roman „Le sel de la terre” et de nombre d'autres oeuvres.

Trois lettres de Józef Wittlin (publiées par Paweł Kądziała) 31

Des lettres inédites, datées 1937, 1949 et 1951, comprenant des observations de l'écrivain sur son oeuvre.

Je prends la défense de l'homme faible 37

Entretien avec Wiesław Saniewski recueilli par Dorota Ziemiańska.

abbé Józef Życiński

En quête d'une unification philosophique (3) 51

Le panenthéisme propose sa vérité d'un Dieu omniprésent incognito. L'homme peut le découvrir en tant que tel, à force de réfléchir sur la Nature, de la contempler et de méditer les aspects éthiques et axiologiques de sa propre existence.

Bogusław Mucha

Les Russes et le catholicisme au XIX-e siècle 62

En dépit des représailles qu'encourait chacun qui abrogeait l'orthodoxie, nombre d'intellectuels, écrivains et personnalités politiques et sociales russes du XIX-e siècle adoptèrent le catholicisme. Quels en furent les motifs?

Bogdan Burdziej

Le père Krzysztof Szweremicki, aumônier de la Sibérie 72

Vie et activité du curé de la plus grande paroisse du monde – la Sibérie, tuteur spirituel de plus d'une génération de déportés polonais.

abbé Waldemar Chrostowski

De la Tradition sacrée à l'Écriture Sainte 86

Qu'est-ce que la Tradition sacrée d'Israël, ce pont entre des faits et le Livre? Quand et pourquoi en est-on venu à l'ébauche de l'Écriture Sainte? Quel est le rapport de celle-ci à la Tradition?

Jan A. Choroszy

**Prière des poètes (sur les paraphrases
poétiques du „Pater”) – suite et fin** 103

Le cimetière Rossa serait-il condamné?
(Helena Pasierbska) 114

Lettre d'Amérique: Les Masques
(Wojciech Roszkowski) 118

**Polémique de Jan Pleszczyński avec l'abbé
Józef Życiński** 122

Comptes rendus 134

Zdzisław Kudelski

Pod wzrokiem Meduzy, wobec Tajemnicy...

Ponad pięćdziesiąt lat temu w czasopiśmie warszawskim „Kuźnia Młodych” (15 VI 1935 r.) uczeń kl. VI gimnazjum im. S. Żeromskiego Gustaw Herling, zadebiutował reportażem „Świętokrzyżczyzna”. Znajdował się w nim m.in. fragment o Kamiennym Pielgrzymie między Św. Krzyżem a Nową Słupią. *Krąży o nim legenda – pisał wówczas – że porusza się co roku o ziarno maku. Gdy dojdzie do Św. Krzyża nastąpi koniec świata.* Po latach postać Pielgrzyma pojawia się w zakończeniu opowiadania „Wieża” w zupełnie innej skali i wymiarze, by wreszcie powrócić na stronach „Dziennika pisanego nocą” niemal jako archetyp biografii Herlinga.

W swoim młodzieńczym artykule Grudziński dotknął pewnego tajemniczego znaku, który stał się odtąd częścią jego pisarskiej mitologii – trudno o lepszy dowód ciągłości przemysłu i przez tyle lat podejmowanych wątków. Niedawno miniony jubileusz pisarza (50 lat twórczości, 40 lat od debiutu książkowego)¹ oraz wydany w 1984 r. w Paryżu trzeci tom „Dziennika” stwarzają dobrą okazję, by zanotować kilka uwag na marginesie całości tego chyba jednego z najciekawszych utworów we współczesnej literaturze polskiej².

Autor „Dziennika” wiele uwagi poświęca destrukcyjnym procesom o zasięgu globalnym, które za J. Stempowskim nazywa *historią spuszczonej z łańcucha*. Nie chodzi mu o pełne zarysowanie toku wydarzeń politycznych swojego czasu. Interesują go pewne ich aspekty, które uważa za

¹ Gustaw Herling-Grudziński, *Żywi i umarli. Szkice literackie*, Rzym 1945.

² Tegoż. *Dziennik pisany nocą (1971-1972)*, Paryż 1973; *Dziennik pisany nocą (1973-1979)*, Paryż 1980; *Dziennik pisany nocą (1980-1983)*, Paryż 1984. We wszystkich cytatach zachowano interpunkcję oryginałów.

zasadnicze: groźba totalitaryzmu, postawy elit intelektualnych i waga świadectw tych nielicznych, którzy wbrew „zdrawemu rozsądkowi” świadczą głosem Kasandry o obłędzie współczesności.

Nieoczekiwanie jednak, jakby wbrew intencjom Grudzińskiego, w toku lektury równie ciekawe, jeśli nie ciekawsze okazuje się rekonstruowanie wielowymiarowego autoportretu autora. Autoportretu, który w zamierzeniu miał być *miniaturowy i ledwie naszkicowany*, a taki wcale nie jest.

Na wielu stronach „Dziennika” dominuje obraz pisarza walczącego. Wizerunek ten najbardziej narzuca się czytelnikowi i wiele uwagi mu już poświęcono. Charakterystyczne dla owych fragmentów określenia to *cnota męstwa, moralizm i odwaga, wierność wartościom i postawa conradowska*. Wszystkie one składają się na obraz pisarza „zaangażowanego”, z determinacją podejmującego wysiłki docierania do prawdy, choćby była najbardziej niewygodna i przerażająca. Prawdy o człowieku, rozgrywających się wokół wydarzeniach i o jego świecie. Docieranie do prawdy jest według Herlinga powinnością twórcy, od której nie może się on uchylić, gdyż byłoby to równoznaczne ze zdradą.

Ten wyłaniający się z wielu zapisów „Dziennika” portret nie jest wizerunkiem jedynym. Od czasu do czasu nakładają się na niego zarysy nieco innej postaci. Spokojny tok wypowiedzi gwałtownie zmienia się, a pojawiające się wówczas przytłumione wyznania czy wspomnienia w „oczyszczonym” z intymnych akcentów sąsiedztwie bywają niemal drastyczne.

29 maja 1980 r. Herling, po raz któryś, wspomina o swojej „niechęci” (mówiąc delikatnie) do Neapolu. *Bardzo długo żyłem nostalgią, bądź też wmawiałem ją sobie na siłę. I nie dopuszczałem myśli, że z biegiem lat co ocalała pamięć niknie bezlitośnie jak obrazy na szkle zmywane deszczem. Nie chciałem dokonać na sobie zabiegu, o którym pisał kiedyś z odcieniem wyzwania Andrzej Bobkowski: profilaktycznego zabiegu wycięcia tęsknoty. Odbywało się to od pewnego czasu samo i dopełniło teraz. Tu żyję, tu prawdopodobnie umrę; można na emigracji, gdy trwa tak długo, uratować bardzo dużo, z wyjątkiem jednej rzeczy: żywej bliskości kraju rodzinnego. Nie ma tedy sensu bronić się uporczywie przed pokochaniem Neapolu...*

Te pojawiające się od czasu do czasu zapisy odstawiają twarz zupełnie innego człowieka, znużonego, czasem pełnego rezygnacji. Poczucie własnej skończoności zdaje się chwilami Herlinga obezwładniać. Píše o tym rzadko, lecz poroziśiewane w całym „Dzienniku” opisy spotkań, przytoczone wypowiedzi i cytaty wskazują na nurtujące go problemy. Wśród nich eschatologia jest sferą najistotniejszą.

Herlinga fascynuje cierpienie. Częstotliwość i sposób, w jaki o tym pisze, zdradzają coś więcej niż zainteresowanie pisarza-diagnosty. Lektura „Innego świata” i późniejszych opowiadań potwierdza te przypuszczenia. Jan Bielatowicz pisząc o „Skrzydłach ołtarza” nazwał je wręcz *brewiarzem dla cierpiących*. Ale Grudzińskiego przejmują „pustka bólu”, cierpienie odarte z transcendencji, na które nie ma żadnej pociechy ani ukojenia. Przytoczone w „Dzienniku” opisy kilku spotkań w szczególnie sposób zasługują na określenie „drastyczne”. Dotyczą osób ukrytych pod inicjałami, nieraz znajomych autora, jak ojciec barnabita C. czy antykwariusz V. Promieniuje z nich ten sam spłot cierpienia, samotności i śmierci, niedocieczony dla człowieka, nieraz ponad jego miarę.

Jedna z wymienionych osób wyzna: *Starość pełna jest zatechłych kłaków i połamanych sprężyn, jak bezużyteczny grat na strychu. Żadnych snów i wizji, żadnej poezji. Czas już dokonany przesypuje się niczym piasek w klepsydze, wciąż ten sam i tak samo. Kontemplacja jest obmacywaniem sztywnymi, zimnymi palcami wciąż tych samych, od dawna zaskorupiałych ran. Umiera się, dziękując Bogu za to przynajmniej, że stworzył nas śmiertelnymi. I patrzy się, patrzy, nie pojmując skąd jeszcze ten straszny ból. Chyba on tylko jest w starości czysty i prawdziwy, ból starych oczu utkwionych w resztkę gasnącego świata, przemywanych łzami których nie można powstrzymać.*

W innym miejscu autor uważnie pochyla się nad opowiadaniem Tolstoja „Śmierć Iwana Ilicza”. Jednym z jego „żałomów” jest opis procesu umierania, w którym stopniowo zaciera się granica między bólem fizycznym i samotnością aż do ich identyfikacji. Dotykana w tym niewielkich rozmiarów arcydzieło tajemnica cierpienia i śmierci w sposób niemal hipnotyczny, przyciąga Grudzińskiego. W jego

opisach ludzi udręczonych obok współczucia można wyczuć porażenie skończonością człowieka.

Pisząc o wzajemnej „nieprzejrzystości” ludzi autor „Dziennika” przywołuje list Kafki do Oscara Pollaka z 1903 r.: *Jesteśmy opuszczeni jak zbłąkane dzieci w lesie. Kiedy stoisz przede mną i patrzysz na mnie, co wiesz o moich bólach i co ja wiem o twoich? A gdybym padł przed tobą na kolana i płakał i opowiadał, co wiedziałbyś o mnie więcej niż o piekle, które ktoś określił jako gorące i straszne? Już dlatego my ludzie powinniśmy stać naprzeciw siebie tak zamysleni i współczujący, jak przed wejściem do piekła.*

W obliczu nieodgadnionego wnętrza bliźniego pióro Herlinga, podobnie jak pióro każdego pisarza, jest bezradne. Wobec takich przypadków, jak śmierć dwóch samobójczyń z ośrodka neuropsychiatrycznego w Bolonii, pozostaje tylko z pokorą pochylić głowę przed *niezglębianą psychiką ludzką*. Podobnie jak przy lekturze przedśmiertnego dziennika Edwarda Stachury – *opis własnej męki ma [w nim] dźwięk najczystszej i najprostszej spowiedzi ludzkiej z wiecznego styku rozpacz i nadziei*. Dwa opowiadania wydane w tomie „Skrzydła ołtarza” uświadamiają, jak subtelne jest jednak pióro Herlinga w zetknięciu z tak delikatną materią. „Dziennik” potwierdza to wrażenie.

Mówiąc o człowieku w obliczu spraw ostatecznych Grudziński chwilami nie jest w stanie ukryć drżenia głosu. Wpisane w ludzki los wydają się one nieraz ciężarem nie do udźwignięcia, torturą wzbudzającą odruch sprzeciwu.

Wśród zapisów o malarstwie na baczność uwagę zasługują te o skazaniu i męce Chrystusa. Jest w nich coś niemal obsesyjnego. Pisząc m.in. o powracającym w obrazach Francisza Bacona temacie ukrzyżowania, Herling wyzna: *Nie znam we współczesnym malarstwie równie potężnej i równie fizycznej wizji samotności człowieka rzuconego w świat, rozpiętego na samym swoim istnieniu, umęczonego nim, zgubionego w pustce rzeczywistości*. Obrazy Antonella da Messiny kilkakrotnie zatrzymują uwagę autora „Dziennika”. Rozważając trzy wersje „Ukrzyżowania” Grudziński w jednej z nich wskazuje na zamierzony efekt uzwyklenia męki, *jakby Antonello chciał poprzez Ukrzyżowanie ukazać skrót powszechnej doli człowieczej*. Przejmująco brzmią opisy trzech obrazów „Ecce Homo”, na których Chrystus szłocha. Na dziełach z Piacenzy i Genui jest odarty z boskości, wyłą-

cznie ludzki. Wersja nowojorska przynosi „dziwną domieszkę” pozwalającą wymienić obok Chrystusa imię Hioba i przywołać jego suplikę: *Odezwę się w bólu mej duszy!... Odwróć Twój wzrok, niech odechnę, nim pójdę, by nigdy nie wrócić, do kraju pełnego ciemności, do ziemi czarnej jak noc...* Wszystkie te zapisy zdają się odsyłać do komentarza Księgi Hioba: *W swej wszechwiedzy Bóg nie wie, czym jest cierpienie człowieka.* Dalsza część tego fragmentu brzmi następująco: *Chrześcijaństwo powstało z tęsknoty ludzi do Boga cierpiącego. I z tęsknoty Boga do uczestnictwa w ludzkim cierpieniu.* Brzemie nieszczęść, których człowiek nie potrafi udźwignąć, poczucie wspólnoty autora „Dziennika” z udręczonymi sprawiają, że pierwsza część przytoczonego cytatu brzmi tym donioślej.

Ale nie tylko obraz „doli człowieczej” bez upiększeń zdaje się Grudzińskiego porażać. Obok skrupulatnego analityka i śniącego interpretatora współlistnieje człowiek obezwładniony tym, co dane jest mu zobaczyć i poznać. Jego uwagę przykuwają destrukcyjne procesy, globalny kryzys i towarzyszący im upadek człowieka. Poraża go wiedza o rodzaju ludzkim, który powraca do stanu unowocześnionego barbarzyństwa. Jednym ze składników tej gorzkiej edukacji jest świadomość, że mroczne i okrutne strony, które każdy w sobie skrywa, dawniej w sposób mniej lub bardziej skuteczny moderowane przez normy kulturowe i religijne, zostały odsłonięte znacząc wiek XX przemocą i amoralizmem. *Z podświadomości współczesnego człowieka – pisze Herling w „Dzienniku” – zaczyna powoli przenikać do świadomości ludobójstwo, masowy mord, jako znamie i groźba ery społeczeństw masowych.* A dalej, za Hannah Arendt zapisze: *Przyczyny, które przemawiają za możliwością powtórzenia zbrodni hitlerowskich, są realne. Przerażająca zbieżność współczesnej eksplozji populacyjnej z odkryciem środków technicznych które, poprzez automatę, ujawniają „zbędność” szerokich odłamów ludności nawet w kategoriach pracy, i które, poprzez energię jądrową, umożliwiają uporanie się z tym podwójnym niebezpieczeństwem za pomocą instrumentów sprowadzających hitlerowskie urządzenia gazowe do wymiarów niezdarnych zabawek w rękach złych dzieci, powinna przyprowadzić nas o drżenie.*

Inny znak naszych czasów to terroryzm. Należy pamiętać, że mieszkający w Neapolu Grudziński bardzo często styka

się z jego skutkami. Widzi w nim „nekrofilę ideologii“ (często powtarza zdanie Camusa z 1946 r.: *Pamiętać, że nasze czasy są końcem wszelkich ideologii*), która jest dzisiaj martwa, niezdolna do wytworzenia jakichkolwiek wartości. Produktem jej rozkładu, gnicia jest destrukcja, rozpaczliwe i obłąkane niszczenie. Trzeba było dopiero wydarzeń ostatnich lat i miesięcy, by uzmysłwić sobie przenikliwość tego lakonicznego sformułowania.

W obłędzie współczesności, szaleństwie ludzi i niedowładzie ich wyobraźni Herling dostrzega „czynnik diaboliczny“. Niechętnie nastawiony do spekulacji na ten temat, jednocześnie zauważa w dziejach, w pewnych zdarzeniach i życiu poszczególnych osób *cień Szatana*, obecność *Księcia Ciemności*.

Pod datą 30 maja 1978 r. w „Dzienniku“ jest zapis o „Ślepcach“ Bruegela. Skupia on wiele wątków rozważań Grudzińskiego. Problem ślepoty ludzkiej w najróżniejszych odmianach, dosłownej i metaforycznej, zajmuje go od lat i w dziennikowych notatkach powraca niejednokrotnie.

Bruegel w swojej „Przypowieści o ślepcach“ zawarł bliską Herlingowi, bogatą i cierpką wiedzę o ludziach. Na wcześniejszych jego obrazach zaślepienie przybiera rozmaite formy: od żądzy zniszczenia, przez pogoń za pokusami świata i pychę, aż po okrucieństwo krzyżujących Chrystusa. W „Ślepcach“ temat powraca w całej głębi i wieloznaczności. Sznur odrażających, a jednocześnie *przejmująco ludzkich* kalek nieuchronnie zbliża się do skraju przepaści. Nie są one w stanie dostrzec zagrożenia, tego co wokół nich. Kontrast pomiędzy kroczącymi po omacku a spokojem zieleniącego się krajobrazu potęguje sugestywność wizji. Obraz flamandzkiego mistrza nasuwa na myśl uwagi Herlinga o postawie elit intelektualnych współczesnej Europy, zdradzie klerków, zaślepieniu ideologią... Nade wszystko jednak wyraża uniwersalną prawdę o ludzkim losie i kondycji człowieka. Prawdę gorzką i przygnębiającą. *Może miarą działania tego pesymizmu* – pisze Grudziński – *jest moja reakcja na „Przypowieść“, zawsze taka sama mimo że oglądałem już przecież obraz dziesiątki razy: wspaniały, wspaniały, trudno oderwać oczy, ale w końcu ból od patrzenia...*

Herling-Grudziński nie jest człowiekiem bojaźliwym. Usiłuje z odwagą spoglądać w oblicze Meduzy. Chwilami jednak jej wzrok go obezwładnia. Czytając jego utwory,

w których tyle jest utrwalonych dowodów męstwa, nie sposób zapomnieć tego gwałtownego i przelotnego skurczu na twarzy autora.

To jeszcze jeden wyłaniający się autoportret.

II

W zestawieniu z innymi fragmentami, w „Dzienniku” uderzają swoją tonacją opisy krajobrazów. Daleki od rozgadanania i drobiazgowej wyliczanki szczegółów Grudziński pisze tu nieco inaczej. Znika ostrość wypowiedzianych sądów, łagodnieje styl wypowiedzi. Pojawiający się wówczas zarys pejzażu wydaje się nieraz nieoczekiwany i zaskakuje subtelnością opisu: *Gęsta, nieprzenikniona ciemność w wąwozie i dokoła domu przeredziła się na tyle, że kontury drzew i krzaków wyłoniły się z pomarszczonej czerni jak żyłkowanie olbrzymiego liścia. Naraz noc poszarzała od mgły, wkrótce białej i wlokącej za sobą wolno na wschód czarną, zdzieraną zasłonę. Pierwsze zagrały cykady, gwałtownie, potem słabiej, znowu gwałtownie, jak gdyby stroiły instrumenty. Świt ociągał się, ciemniał na przemian i szarzał. Obudziły go dopiero ptaki, śpiewem tak głośnym, głębokim i intensywnym, że zagłuszył ospałe muzykowanie cykad. Na wschodzie, nad czarną linią góry, zaróżowiły się obrzeża koronkowej chmurki. Na zachodzie, w stronie morza, niebo sinym pasem opięło horyzont. Zgasły latarnie na drodze do Dragoniei.*

Te szczególne fragmenty, obecne we wszystkich dotychczas wydanych trzech tomach „Dziennika”, przynoszą autorowi i czytelnikowi wytchnienie, łagodzą gorycz i pozwalają znaleźć cień ukojenia. W zapisach tych, co jest chyba tylko pozornym paradoksem, Herling głosi pochwałę stworzenia. Za „Panem Cogito” Herberta mógłby powtórzyć, zwracając się do Nieznanego Boga:

Panie

*dziękuję Ci że stworzyłeś świat piękny i bardzo różny
a także za to że pozwoliłeś mi w niewyczerpanej dobroci
Twojej być w miejscach które nie były miejscami mojej
codziennej udręki /.../.*

Warto przypomnieć, że w „Innym Świecie” jeden z rozdziałów zatytułowany jest „Sianokosy”. W tej książce, pełnej bolesnej wiedzy o człowieku, jest to ekstatyczne i niemal modlitewne zachłyśnięcie się obcowaniem z przyrodą, nazwane przez autora *wewnętrznym zmartwychwstaniem*.

Bogactwo rzeczywistości, której częścią jest człowiek,

i jej niepoznawalność, wyzwala u Grudzińskiego podziw. Pochyliła się nad ulotnymi drobiazgami życia, dany jest mu bowiem (podobnie jak Simone Weil) **DAR UWAGI**.

Ale w jego opisach krajobrazów wyczuwalna jest – obok podziwu – pokora. To co dane w empirycznym doświadczeniu jest zaledwie częścią dostępnej nam wiedzy. Herling jest wrażliwy na tajemnicę, wobec której bezradne są słowa. Zapewne bliska jest mu reakcja Corota: *Krajobraz oglądał z /.../ miłością i wiarą w jego potajemne życie możliwe do odsłonięcia; pragnienie dotarcia do jego duszy.*

Ślady tych dążeń można odszukać w całym piśarstwie autora „Skrzydeł ołtarza”. Nie zapomina on jednak, jak niedoskonałe narzędzie opisu zostało mu dane i ile potrzeba ostrożności, by nie dać mu się uwieść. Świadom tego nie wybiera, jak Lord Chandos z „Listu” Hofmannstahla *pisar-skiego ślubu milczenia*, którego źródłem byłoby odkrycie. *jak mało, straszliwie mało, można powiedzieć w słowach!* Między literacką rozwiązłością a *pieczęcią na ustach* usiłuje znaleźć swoją dawną ścieżkę i za pomocą ulotnych słów próbuje opisywać rzeczywistość. Dokładności, widocznej także w szkicowaniu krajobrazów, towarzyszy właściwa Herlingowi sztuka eliminacji i syntezy. Utrwalone w opowiadaniach i „Dzienniku” pejzaże są czymś znacznie więcej niż lirycznymi przerywnikami. Uderza w nich (jak u Borysa Pasternaka) pragnienie *odsłonięcia jakiegś tajemnicy*.

Grudziński utrwala kształty natury swoimi delikatnymi, lecz wyrazistymi pociągnięciami piórka inaczej niż czyniłby to realista w obiegowym znaczeniu tego słowa. Jego opisy – zwracał na to uwagę przed laty Tymon Terlecki – bywają niemal na pograniczu wizji. *Na rogatkach* – zapisał w 1977 r. – *było jeszcze szarawo, potem wpadliśmy w ciemności. I naraz mój towarzysz podróży pokazał mi dwa widoczne z daleka, bliźniacze drapacze chmur World Trade Center. Obraz którego nie zapomnę, nocna wizja podziurkowanej światłami Katedry, potężnej i równocześnie kruchej, iluminowanego, architektonicznego kopca termitów. Skojarzyło mi się to z dwoma podobnie gwałtownymi przeżyciami: wielopiętrowy Kamienny Budda o zmroku pod Rangoonem; Orwietajska Skala z koroną Il Duomo, zobaczoną nocą z szosy do Sieny. Wyczytać z nich można wiele o autorze i jego odczuwaniu rzeczywistości. Świt w Dragonci czy Umbria i Toskania są opisane w sposób skondensowany, tak iż zostaje tylko to co najistotniejsze.*

Do czego usiłuje dotrzeć Grudziński, jaki „sekrety” pragnie odgadnąć? W którymś miejscu, pisząc o kojącym działaniu pejzażu, zanotował: *Wierzę w egzystencję krajobrazów mitopłodnych. Mogę się po tylu latach łudzić, oszukiwany wspomnieniami dzieciństwa, ale przysiągłbym że w Polsce takim żyznym rejonem są Góry Świętokrzyskie. Nie tam, polem obok drogi z Nowej Słupi, posuwa się na kłęczkach Kamienny Pielgrzym?* Dotarcie do zaklętych w przyrodzie źródeł mitu, tej pierwotnej, uniwersalnej i tajemniczej wiedzy o człowieku i naturze jest chyba jednym z istotnych pragnień pisarstwa Grudzińskiego. Pragnień świadomych własnej daremności.

Ale nie tylko pejzaż pociąga Herlinga. Fascynuje go „tamta strona” rzeczywistości, na pograniczu snu i jawy. W zapisach „Dziennika” stale powraca ...*majaczenie przedmiotów i ich sny, toczące się w innych jednostkach czasu niż te, jakie pozwalają obliczyć zegary i kalendarze*. Fragmentem o Wenecji czy dziełach Kafki, Schulza, Kubina towarzyszą uwagi o istocie snów, które według Herlinga są *realnością spotęgowaną, natężoną, intensywną*, a jednocześnie kruchą i ulotną. Sen jest *kondensacją rzeczywistości*, wydobywa z *beładnej miazgi życia to co esencjalne*, lecz czego nigdy nie sposób wyartykułować, gdyż z jego krainy powraca się z *wyrwanym językiem*. Grudziński nie usiłuje interpretować sennych wizji, gdyż jest to zadanie próżne. Delikatnie bada i indaguje z nadzieją dotknięcia tego co nieuchwytnie. Ową nadzieję można znaleźć również w sposobie jego pisania o czasie. Zachwyca się (określenie nie jest przesadne) Proustem, Virginą Woolf i Vermeerem. Pierwszy kontemplował czas miniony, nigdy teraźniejszy; angielska pisarka śledziła czas przepływający, a holenderskiego malarza nazywa *poetą zatrzymanej chwili*. Całej trójce pokrewny był zamach na prawa czasu z nadzieją ujrzenia z *daleka przynajmniej i na mgnienie oka największej i zazdrośnie ukrywanej tajemnicy*.

Bogactwo istniejących form, tego, co określane jest tak wieloznacznym słowem *rzeczywistość*, każe mu z pokorą wyznać za Pascalem (i Kierkegaardem): *Ostatnim krokiem rozumu jest uznanie mnogości rzeczy, przewyższających jego siły; jeśli tego nie uzna, okaże się zwykłą słabością*. Mimo to Herling cały czas w swoich utworach krąży wokół *alergi-*

cznych wobec kartki papieru obszarów snu czy mitu. Powraca z pełną świadomością, przeświadczony, że literatura na serio jest ustawicznym wysiłkiem przychwycenia na chwilę nieuchwytnego, skrywanego, umykającego.

Piszący o Grudzińskim podkreślali słusznie jego zainteresowanie procesami rozkładu i obumierania. Może jednak jest i tak, że nawet w najbardziej nikłych i wydawałoby się nędznych formach istnienia, w obrazach *próchniejących staruszek i gnijących starców* autora „Wieży” fascynuje sekret, który każdy człowiek w sobie nosi, bogactwo znaczeń i dramat na miarę greckiej tragedii? To co najbardziej niszczące, ból i przemijanie, Herling zdaje się dostrzegać nie tylko jako źródło rozpacz. Właśnie cierpienie, hipnotycznie przykuwające jego uwagę, odczuwane jest również jako „zjawisko” innego wymiaru: *Istnieje coś poza człowiekiem i zbiorowością ludzką; nie na każde cierpienia znajduje człowiek lekarstwo; boska jest w jakiś sposób sama tajemnica cierpienia nieuleczalnego: ta najprostsza, najbardziej elementarna religijność (nie żadna określona religia), którą posiada się nie wiedząc o tym, jak zdolność „mówienia prozą”, ulega na Zachodzie nieustannej atrofizacji.*

Istotę obecnego kryzysu, za włoskim krytykiem Zollą, widzi Herling w przeciwstawieniu wulgarności i bólu. *Ból, fundament ludzkiej świadomości, wypierany jest przez wulgarność.* Ta druga nie musi oznaczać nieprzystojności. Polega raczej na *oderwaniu człowieka od jego sytuacji egzystencjalnej, na diabelskim wysiłku przekonania go, że „jest taki jaki jest”, „sprowadza się do paru elementarnych instynktów”, „zasługuje na wyzwolenie od przeklętych problemów bytu i śmierci”, „winien zatriumfować wreszcie nad wszystkim co go pęta i ogranicza”.* Wulgarność redukuje człowieka do jednego wymiaru, pozbawia go problematyczności, odcina od dziedzictwa przeszłości, pozbawia pamięci. Pamięć jest jednym z kluczowych pojęć w przemyśleniach Grudzińskiego. Podobnie jak Simone Weil, autor „Dziennika” przypisuje jej rolę szczególną. Pamięć o przeszłości jest naszym jedynym bogactwem, którego ocalenie jest powinnością każdego, choćby to była pamięć o okrucieństwach i potwornych zbrodniach. Wszystko – i to co dobre, i to co na pograniczu bestialstwa – składa się na pełny obraz człowieka. Jego czyny należą do wspólnego dziedzictwa i nie mogą być zapomniane, bowiem uświadomienie sobie

małości ludzkiej zawiera *szansę wielkości* (J. J. Szczepański). Pamięć jest dla Grudzińskiego (i S. Weil) mediacyjnym mostem między ludzką nędzą i Boską doskonałością, doznaniem bólu i tajemnicy przemijania. Człowieka wulgarnego określa jeszcze tak: *Bez bólu, bez pamięci, w potoku życia płynącego nie wiadomo skąd, nie wiadomo dokąd, ale wiadomo po co.*

Herling dostrzega związek między różnorakimi procesami na Wschodzie i na Zachodzie, a systematycznym niszczeniem ludzkiego wnętrza. Uwieńczeniem ich zdaje się Winston Smith z „1984” Orwella – *kres pielgrzymki współczesnego człowieka z amputowaną duszą*. I chyba właśnie o duszę (dla innych istotę człowieczeństwa) toczy się nie do końca zrozumiana gra.

Autor „Dziennika”, mimo gorzkiej wiedzy o człowieczej doli i o zachowaniach ludzi w sytuacjach ostatecznych, wierzy w obecność jakiegoś „stałego elementu”, wewnętrznego kośca, którego jednym z określeń jest chrześcijańskie sumienie. Religijność Grudzińskiego (jak sam to nazywa w zakończeniu II tomu „Dziennika”) polega właśnie na przeświadczeniu, że żaden nowoczesny despotyzm nie może całkowicie zetrzeć *na miast „twardego jądra” w człowieku*. Nawet w systemach totalnych, mimo szalejącej przemocy i strachu, zdarzają się ci nieliczni męczennicy, którzy (...) nie chcą oddać *protezy duszy*. Nie jest to radosne wyznanie, raczej świadoma zagrożenia trudna wiara w *duchowe i moralne rezerwy człowieka*.

Herlinga fascynują ludzie, czasem napętlają zachwytem, często przerażają. Impulsem jego twórczości jest chęć zrozumienia. Swoją powinność pisarską pojmuje chyba również i tak, jak to wyraził pisząc o Czechowie. Nazwał go *wielkim poetą półcieni*, idącym *spokojnie powolnym krokiem*, z *zamyślonym i smutnym uśmiechem na twarzy*, *wąziutką ścieżką między życiem i śmiercią, między męką bezsensu i gdzieś głęboko ukrytą nadzieją – a raczej potrzebą – sensu*. Po latach fragment ów uzupełnia akcentując w ten pośredni sposób swoje pisarskie credo: *Prawdziwy artysta umie tak patrzeć, jak gdyby po raz pierwszy oglądał i odkrywał rzeczy na pozór widziane po wielokroć przez innych. Nic a nic z nich nie rozumie, bo jego nierozumienie jest darem bezustannego zdziwienia. Świat ukazuje mu się niepojęty, gdyż nie ufa światu wytłumaczonemu i „oczywistemu”. Odmawia sądzenia, nie*

przyjmując jednowymiarowości ludzi i jednoznaczności faktów. Jest wrogiem splaszczania i redukcji rzeczywistości. Czechow ze swoim realizmem półtonów i pauz, zamyśleń i milczących westchnień, urwanych zdań i pytających spojrzeń, był poetą „subtelного i ledwie uchwytnego piękna ludzkiego bólu”. Bólu – dorzuczał – którego nigdy nie potrafimy w pełni wczuć i opisać.

Tu Herling odśladania jeszcze inne oblicze. Nie tylko „Dziennik”, ale cała jego twórczość, z „Innym Światem” na czele, pozwala go nazwać pisarzem „metafizycznym”. Sposób opisywania krajobrazów, dywagacje o istocie snu czy „dar bezustannego zdziwienia” nad niepojętymi zawiłosciami ludzkich losów potwierdzają to. Podobnie jak przykuwające uwagę, obsesyjne wręcz powroty do obrazów o męce Chrystusa. Może i one autorowi „Drugiego Przyjścia” przywodzą na myśl słowa o sakralności cierpienia każdego, najbardziej sponiewieranego człowieka? Całe widzenie rzeczywistości jest u Grudzińskiego metafizyczne. Z pokorą przystaje przed tym co nienazwane i wymyka się poznaniu. Świadom jest, że człowieczy los ma swój wymiar transcendentny, którego ludzie coraz częściej nie potrafią rozpoznać. Właśnie człowiek stanowi centrum metafizyki Herlinga, cierpiący i tragiczny wobec własnej skończoności, a jednocześnie zdolny do wzniesienia się ponad swą ograniczoność i instynkt samozachowawczy, zanurzony w odwiecznym porządku kultury, szukający Absolutu...

Bez większego ryzyka można chyba stwierdzić, że WRAŻLIWOŚĆ METAFIZYCZNA jest kluczem do tej bogatej twórczości. To, co przy lekturze opowiadań, esejów, a wreszcie „Dziennika” narzuca się z nieodpartą siłą i sprawia, że wielokrotnie przypinano ich autorowi etykietkę moralisty – jego zmysł etyczny – jest tylko konsekwencją owego metafizycznego widzenia. Etyka w jego przemyśleniach i intuicjach jest, by użyć trafnego sformułowania Ryszarda Krynickiego, *metafizyką stosowaną*.

Przy wszystkich zastrzeżeniach co do umowności terminu, rezerwie pisarza do konfesyjnych form wiary i dystansie do hierarchii kościelnej, Grudziński jest pisarzem religijnym w najszerszym tego słowa znaczeniu. Uporczywie usiłuje przedrzeć się poza doczesność, ku *innemu wymiarowi*, przekonany jednocześnie o bezowocności takich wysiłków. Przekonanie to nie zniechęca, przeciwnie, pobu-

dza do podejmowania prób. Podobnie jak u Sutina (o którym pisał) w *natężeniu jego wzroku tkwi tak ogromna i wspaniała samowiedza, że z materii w rozpadzie, ze śmierci zagnieźdzonej w życiu wydobywa się jak gdyby daleki odbłask nieuchwytnego światła*.

Grudziński wydaje się często posługiwać metodą negacji. Podobnie jak niektórzy poeci broni wartości pokazując ich przegraną: z losem, z przemocą, z bogami. Szuka Absolutu stwierdzając niemożność zbliżenia się doń i nadaremność takich poczyniń. Tkwi w tym pewne podobieństwo do teologii apofatycznej („via negativa”), która wychodząc z założenia o niepoznawalności natury Boga na drodze czysto rozumowej, stosuje do Jego poznania metodę przeczenia. Pokazując świat pełen zagrożeń, pozbawiony *metaforycznego uzasadnienia* (termin J. Kwiatkowskiego), jak Miłosz w „*Oeconomia Divina*”, Grudziński wykazuje potrzebę, konieczność rozpoznania tego zagubionego wymiaru.

Herling – zamaskowany teolog? Czy nie za daleko prowadzi te domysły? Lektura „*Skrzydeł ołtarza*” uzmysławia, że nie są to przypuszczenia bezzasadne.

Sous l'oeil de la Méduse, face au Mystère...

Auteur entre autres de „Journal écrit la nuit” et de „L'autel ailé”, Gustaw Herling-Grudziński tente dans son oeuvre l'effort de pénétrer la vérité de l'homme et du monde, même si elle se révèle inconfortable et terrifiante. Tel est, estime-t-il, le devoir de l'écrivain. Ce qui capte son attention c'est la crise universelle qui a pour symptôme le retour de l'homme à la barbarie, certes modernisée.

L'un des grands traits de l'oeuvre de Herling-Grudziński est l'aspiration à remonter jusqu'aux sources mêmes de

cette science primitive, universelle et occulte de l'homme qu'est le mythe, sources qui jaillissent du tréfond de la Nature.

Dans la plus large acception du terme, Herling-Grudziński se laisse qualifier d'écrivain religieux. En quête de l'Absolu, il constate l'impossibilité de s'en rapprocher et l'inanité de cette recherche. En décrivant un monde chargé de périls et dépouillé de justification métaphysique, il démontre la nécessité de retrouver cette dimension perdue.

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Góra Moria

*Pamięci Józefa Wittlina (1896-1976) –
w 90 rocznicę urodzin i 10 rocznicę
śmierci.*

W pamiętnikach po moim pradziadku przechował się modlitewnik żołnierski, z którym Maciej Sterna, wcielony do niemieckiej 3. dywizji piechoty, przewędrował fronty I wojny światowej. Jego część główną stanowi „Książka do Nabożeństwa dla Katolickich żołnierzy Armii“, wydana po polsku nakładem Towarzystwa Akcyjnego „Germania“ w Berlinie. W tej pieczołowicie traktowanej – co znać po egzemplarzu – chociaż znoszonej w plecaku po okopach i transzejach w mrozie, deszczu i upale książeczce znalazłem także osobny druczek, wydane w połowie sierpnia 1914 r. przez Księgarnię Św. Wojciecha w Poznaniu „Modlitwy bardzo skuteczne na wojnie“. Nie wiem, jaki modlitewnik nosił w żołnierskim tornistrze inny piechur tej wojny, najpierw ochotnik utworzonego w Galicji w roku 1914 polskiego Legionu Wschodniego, po jego szybkim rozwiązaniu wcielony dwa lata później do c.k. armii austriacko-węgierskiej – Józef Wittlin. Lecz gdy w 1978 r. ukazał się w Polsce autorski wybór wierszy zmarłego dwa lata wcześniej w Nowym Jorku poety – zawierający w kształcie poprawionym i ostatecznym bez mała całą spuściznę poetycką autora „Hymnów“ (1920), powieści „Sól ziemi“ (1936) i tłumacza „Odysei“ – „Poezje“ poprzedzał, położony przez autora jako osobista inwokacja, fragment „Le Spleen de Paris“ Baudelaire’a: *...et vous, Seigneur mon Dieu, accordez-moi la grâce de produire quelques beaux vers qui me prouvent a moi-même que je ne suis pas le dernier des hommes, que je ne suis pas inférieur à ceux que je méprise*¹. Maciej Sterna szukał rozwiązania dramatu wiary wystawionej na wojenną próbę – jak wielu wówczas – w modlitwie. Józef Wittlin dramat ten – jako jedyny nasz poeta tak całkowicie – uczynił osią wewnętrzną swoich wierszy, pisanych w imieniu pokolenia

ludzi, którym jeszcze w uszach szumi wrzawa rzezi wszechbraterskiej, którym co noc śni się jeszcze wojna i strasznym krzykiem przerażenia budzą śpiące obok nich żony /.../ Nie odłożyli oni jeszcze *ad acta*, ani nie przekazali narodowym muzeom wspomnień wielkiej wojny, bowiem sumienia swego nie można ustawić na pokaz w oszklonej gablotce, jak to czytam w przenikliwej, a pochopnie dziś zapomnianej „Wojnie, pokoju i duszy poety” Wittlina (1925). Odmawiając „Modlitwy bardzo skuteczne na wojnie” Maciej Sterna trafił na słowa: *Krzyż przed sobą dawać: Chrystus jest przede mną, w imię Boga, Syna i Ducha Świętego*. A przecież także w imieniu tego polskiego piechura w niemieckim mundurze Wittlin, polski piechur w mundurze żołnierza c.k. Austro-Węgier, we wstrząsających obrazach zawarł dramata rówieśników, którzy pośród wielu upodzeń i cierpień doświadczyli także nadużywania wiary, jej symboli religijnych – przez wojenną, euforyczną propagandę. „Pochwała miecza” z „Hymnów” Wittlina zdaje się pełnym gorczy nawiązaniem do obrazu żołnierza *Krzyż przed sobą dającego* z „Modlitw bardzo skutecznych na wojnie”:

*Mizerykordia miecza ma kształt krzyża,
a skoro przyjdzie dzień, gdy pod nim setny
trup się przewróci, wtedy miecz ów świetny
pójdzie do skarbcza, gdzie hełm i paiza
największych królów.*

*Szumnie i tłumnie w kadzidlany dymie
będzie zaniesion ten miecz do katedry.
Co za procesje – wszystkie w Boże imię –
co za oracje, procesje!*

/.../

Oto jest miecz ów z damasceńskiej stali!

*A oto serce Jezusowej Matki
siedmiu mieczami siedmiokroć przekłute,
a oto męka i śmierć Jezu Chrysta
oplute.*

¹ „...a Ty, Panie mój Boże, udziel mi łaski napisania kilku pięknych wierszy, które dowiodą mi, że nie jestem ostatnim z ludzi, że nie jestem gorszy od tych, którymi gardzę”. Tłum. J. Rogoziński, cyt. wg: J. Wittlin, *Poezje*, wstęp J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1978, s. 6. Wiersze cytuję wg tego autorskiego wyboru.

Mimo drastycznych doświadczeń frontowych żołnierza-poety, który w sierpniu 1914 r. ukończył dopiero osiemnaście lat – a może raczej z powodu tej drastyczności przeżyć – „Hymny” mniej są śladem buntu, a bardziej jednak próbą usensowienia doświadczenia, przecłowieczenia mimo wszystko wojny, cierpienia i śmierci w perspektywie nadziei. „Hymny” przenika pokora, będąca zawsze wyrazem wiary w dukt prowadzący przez poniżenie do wywyższenia, w drogę, na której akt ascensus, wyniesienie, poprzedza akt descensus, podeptanie. U Wittlina jest to zarazem pokora szczególna, doznawana nie tylko jako stan wewnętrzny, lecz nade wszystko jako nieodzowny, transcendujący element rzeczywistości doświadczenia i czynu. Te dwa wyróżniające „Hymny” zjawiska – mistyka pokory i uzyskana w powiązaniu z nią naturalna bezpośredniość wyrazu, bliźniaczość stanów wewnętrznych i czynów, obrazów i doświadczeń, słów i rzeczy – rozgłaszają się w wierszach Wittlina na stałe, chociaż przejdą żywe przemiany jako świadectwa czasu coraz bardziej okrutnego, niby ciemny bluszcz spowijającego nasz wiek XX.

Ileż słów musiałem tu położyć, aby opisać pokorę, która chętniej i trafniej posługuje się milczeniem. Jest to jednak milczenie paradoksalne, bo wymowne, niekiedy nawet mówiące tak wiele, jak milczenie w „Litani” Wittlina. Paradoks ten nie daje się ominąć w rozważaniu wielkiego współczesnego dramatu pokory, coraz większego trudu pokory w czasie, gdy: *I we mnie podnosi / Pięści ku niebu – ludzkość kajdaniarzy* („Przedśpiew“). Wiersze Wittlina – widzę to wyraźnie – noszą jakby znak wodny, zawsze ten sam, miecz i krzyż, niekiedy krzyż okazujący się mizerykordią miecza, kiedy indziej znów miecz przeobrażający się w krzyż-bramę. Oto winienem *Krzyż przed sobą dawać*, a w dłoni ciąży tylko miecz. Oto: *Jeszcze mi czarny dzień jak czarna z mora / leży na piersi* – a winienem Bogu pokorę i nadzieję sobie. Wstępuję na grunt niepewny, w przestrzeni doświadczeń granicznych, spotykam się z poezją Wittlina tam, gdzie moralność człowiecza nie wyjaśnia, a nawet klóci się z metafizycznym pojęciem sacrum. Odczuwam głęboką, chwilami paniczną bezradność wobec paradoksu micza i krzyża, gdyż nie mogę go rozwikłać, mimo że go widzę, nie mogę o nim składnie mówić, a nie powinienem też o nim

milczeć – i czy pozostaje tylko wybór pomiędzy przebóstwającym wojnę i cierpienie świętym bełkotem a przerażającym skowitem nihilizmu? Miecz już uniesiony, a na piersiach ofiary kładzie się cień krzyża. *Ten, kto rozmyśla o tej chwili, nieruchomieje*².

Tak właśnie widzi i opisuje spotkanie psychodramy z teofanią na górze Moria Soren Kierkegaard. Wittlin doznaje ucieleśnienia psychodramy Abrahama w doświadczeniu żołnierza I wojny światowej, a potem poprzez wydarzenia na górze Moria, poprzez psychodramę Abrahama, Izaaka i barana ofiarnego widzi i opisuje nasz wiek XX. U progu wojny, w 1914 r., ukazując się we Lwowie spolszczona przez Maksa Bienenstocka „Trwoga i drżenie” („Fragt og bæven”, 1843) wielkiego Duńczyka, rozprawa teologiczna i zarazem żarliwy poemat o kondycji moralnej i metafizycznej Abrahama. *Abraham /.../ dokonuje dwóch wysiłków: nieskończonego wysiłku rezygnacji, gdyż wyrzeka się Izaaka, czego nikt nie może zrozumieć /.../ ale także w każdej chwili wysiłku wiary. To stanowi jego pociechę* (s. 128). Wznosząc miecz nad przywiązany do stosu całopalnego Izaakiem, Abraham widzi cień krzyża na piersiach syna. Czy nie jest przerażony? Czy się nie buntuje?

W „Trwodze przed śmiercią” Abraham Wittlina jest zwykłym, śmiertelnym i załęczonym człowiekiem, którego Bóg przeprowadza z przestrzeni ludzkiego porządku moralnego w Bożą, ponadmoralną dziedzinę sacrum. Znakiem i ceną jego przejścia jest nóż ofiarniczy, jednoznaczny z bramą krzyża w sposób nadprzyrodzony i paradoksalny. Z jednej strony – powiada Kierkegaard – *Etyka jako taka jest rzeczą ogólną, a jako ogólna jest rzeczą jawną. Jednostka, określona jako istota bezpośrednio zmysłowa i duchowa, jest istotą zatajoną. Zadaniem etycznym jednostki jest wyjście ze swego zatajenia i objawienie się w ogólności* (s. 88). Z drugiej strony – Abraham winien wyjść ze swego jednostkowego zatajenia i objawić się w ogólności poza moralnością, w ponadmoralnym akcie pokory i wiary. Jego istota moralna, ludzka, buntuje się:

² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, w tegoż: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 21. Dalsze cytaty wg tego przekładu.

*Skoro Twej mocy znakiem jest ta śmierć,
Którą Ty jeden nie będziesz umierał,
Śmierć niezbadana, śmierć nieunikniona,
O królu – krwawa jest Twoja korona,
A ja stworzyłem sobie sam swe szczęście,
Inaczej byś mi go tak nie wydzierał!
Rzucam Ci w twarz,
Jak rękawicę – ostatnie wyzwanie:
Synu mój, z łona mej myśli poczęty,
Fałszywy Ojciec nasz!
..... Panie!*

A zarazem Boża, objawiona w Abrahamie, istota ponadmoralna pokornie wypełnia misję, budując nadzieję nie na moralności, lecz na wierze, która zawiesza ludzkie pojęcie etyki. Ofiara Izaaka jest-i-nie-jest synobójstwem, gdyż otacza ją obietnica odkupienia przez wyrzeczenie, nadzieja wyniesienia przez podeptanie:

*Panie! Na mękę tych wszystkich, co byli
Tu, na Twej ziemi, niewinni i czysti,
Cierpieli cisi i bez nienawiści,
Zaklinam Ciebie:*

*Jeśli choć JEDNEGO
Znajdziesz, co serce ma niepokalone,
Bądź miłosierny!
/.../*

*Jeśli choć jeden żyje sprawiedliwy,
O wielki, groźny Ojciec nasz i Panie,
Odpuść nam grzechy i nie karaj śmiercią!
Oto przed Tobą, Abraham.*

W zamykającym „Hymny“ wzruszającym „Psalmie“ bliższy nam przez swe doświadczenie Abraham, „Ja, Józef Wittlin, z pokolenia Judy“, świadczy: *Tak dnia pewnego i do mnie zstąpiłeś, / podałeś rękę mojej boleści – / i odtąd boleść moja żyje w cieniu Twej łaski!* A w zakończeniu „Bojaźni i drżenia“ Kierkegaard pisze: *Co osiągnął Abraham? Pozostał wierny swej miłości* (s. 134).

Lecz najwymowniejszy obraz psychodramy Abrahama zawarł Wittlin w innym hymnie, zatytułowanym „Matka żegna jedynaka“. Z żywego strumienia myśli i przeczuć umierającej powoli, ale nieuchronnie, wyłania się dramatyczny

czny paradoks: wraz z przejściem przeczuć od niepewności o życie duszy po śmierci do zachwyty osiąganym światłem wiecznym nasilają się myśli o synu, przechodzące od codziennej dotychczas pewności jego istnienia otoczonego matczyną troską do trwogi o niepewny los osieroconej, bezradnej istoty. Matka, jak biblijny Abraham, by spotkać się z Bogiem, musi oddać syna. Kona, a więc rodzi się dla Boga, i cierpi nie dlatego, że umiera, lecz dlatego, że oddaje syna samotnemu trwaniu w niewiadomym i niepewnym życiu doczesnym. Matka patrzy na syna jak Abraham na Izaaka, a Izaak przywiązany do ofiarniczego stosu widzi nad sobą tylko nóż, a potem anioła wstrzymującego ramię Abrahama, i oczekuje wyjaśnień, a nie rozumie ojca *mówiącego w językach*.

Wyrazistość tego obrazu bierze się z ubogacenia psychodramy Abrahama symetryczną z nią – lecz symetryczną na zasadzie przeciwieństwa – psychodramą Izaaka. Abraham Wittlina, jak Abraham z Księgi Rodzaju, uczestniczy w teofanii świadomie i z wyboru. Izaak Wittlina nie ma wyboru, chociaż został wybrany, nie jest w pełni świadomy, chociaż pyta i otrzymuje odpowiedź: *Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie, synu mój* (Rdz 22,8). Izaak jest wybranym poddanym próbie ofiary i nieoczekiwanie dla samego siebie obdarowanym życiem, lecz jego psychodrama rozgrywa się w porządku moralnym, a nie ponad nim, w ponadmoralnej przestrzeni sacrum, gdzie rozegrała się psychodrama Abrahama. Abraham Wittlina jest odszczepieńcem, świętym outsiderem, którego można i trzeba podziwiać, lecz nie można zrozumieć. Izaak Wittlina jest everymanem, każdym, którego życiem owładnięty świętym porywem rodzic czy nauczyciel może w każdej chwili zadośćuczynić słowu Chrystusa: *Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem* (Łk 14,26). Słowu temu czyni zadość Abraham w „Trwodze przed śmiercią” i patrząca oczami Abrahama umierająca w „Matka żegna jedynaka”. Lecz nie tylko już Abraham, także Izaak winien zadośćuczynić nauce Chrystusa następującej bezpośrednio po ponadmoralnej uwadze o „nienawiści”, o postawieniu miłości Boga i Chrystusa ponad wszystko, nawet ponad najbliższych: *Kto nie nosi swego krzyża, a idzie za Mną, ten*

nie może być moim uczniem (Łk 14,27). Parafraza tych słów Chrystusa w „Modlitwach bardzo skutecznych na wojnie“ – Krzyż przed sobą dawać: Chrystus jest przede mną – utożsamia jakby psychodramę żołnierza idącego na front z psychodramą Izaaka. W „Esencjach“ Wittlin woła ustami Abrahama o mocy Izaakowej ofiary:

*Szargajmy, szargajmy świętości,
bo trza, żeby święte były;
a one tylko zszargane,
ubiczowane, oplute,
w cierniową ubrane koronę,
wśród łotrów na krzyżu rozpięte,
octem i żółcią pojone,
rozstrzeliwane, wytrute,
mogą być
święte.*

W Piśmie Świętym góra Moria zapowiada i prefiguruje Golgotę. U Wittlina inaczej. Owszem, psychodrama Abrahama, Izaaka i wyposażonego przez poetę w czucie i świadomość barana ofiarnego opisuje czy wręcz wyostża psychodramę uczestników naszych współczesnych, dwudziestowiecznych dramatów. Nie przez zwykłą przyległość jednak, lecz przez symetryczne przeciwieństwo. Na górze Moria w Księdze Rodzaju wszystko wrywa się do świętości, dzieje się w ponadmoralnej przestrzeni sacrum, uczestniczy w nadprzyrodzonym. Natomiast nasza dwudziestowieczna góra Moria systematycznie trwoni swą świętość, rozkopuje ją i kawałkuje historia przypominająca czas, w którego żrenicy nadprzyrodzone degraduje się w ludzkie, a ludzkie degeneruje się w nieludzkie. Dzieje wyniesienia wyparte zostają przez dzieje podeptania i ostatecznego upadku, a intronizacja ducha sparodiowana jest przez intronizację żywego ludzkiego mięsa, szyderczo uznanego za podmiot historii, długich już dziejów umasowienia przemocy, zautomatyzowania zabijania, anonimowości cierpienia. Nie ma w takich dziejach – jak w „Trwodze przed śmiercią“ woła z ekspresjonistyczną chyba przesadą rozgoryczony poeta – choć stu sprawiedliwych, choćby pięćdziesięciu, chociaż dwudziestu, dziesięciu, a choćby pięciu tylko, tylko pięciu: Abraham, jeśli jest jeszcze między nami: *Jeśli choć jeden żyje sprawiedliwy, jest samotny, kto wie czy*

nie samotnością bohatera literackiego. Nie ma nawet pewności, że jesteśmy – w naszym wieku XX – nowymi Izaakami. Przemoc, zabijanie, cierpienie szczepione współcześnie z masowością, automatyzacją, anonimowością miażdżącymi ciało jak mięso, traktującymi je na wojennych frontach, na mapach sztabowych, w gettach, obozach zagłady, w rubrykach statystyk, w gazetach, tak jakby nie było mieszkaniem ducha, rozumu i uczucia, każą Wittlinowi wyobrażać człowieka już nie jako Abrahama czy Izaaka, lecz jako ofiarnego barana. Powstają wiersze gorzkie: „Przed końcem świata”, „Osobiste”, „Ściśle osobiste”, wreszcie wstrząsający, napisany w roku 1968 „Lament barana ofiarnego” – skarga na dwudziestowiecznej górze Moria, wyrrywającej się już nie do świętości, a do zwyczajnego człowieczeństwa, które w poetyckiej profecji Wittlina staje się najwyższym dziś znakiem świętości:

*Mustałaż być spełniona ta ofiara?
Nie dość Mu, że poigrał Sobie z sercem starca
i ślepego posłuchu żądzę tym nasycił?
Czemuż i mego życia nie oszczędził?
Żeby ofiarny stos się nie zmarnował?
I nie zardzewiał nóż krwią nie skalany?
/.../*

*Dwunożnych kózłów ofiarnych, tych z duszą,
całe narody w krematoriach płoną,
złowonne dymy w stropy niebios biją,
lecz aniołowie z nich nie wyfruwają,
by ręce katów powstrzymać od mordu.*

Pomimo bowiem tak plastycznie oddanej drastyczności losu i dziejów współczesnych poeta wytrwale szuka w zapadających ciemnościach płomyka nadziei. Dlatego chyba akcenty sprzeciwu, rozłożone oszczędnie, nigdy nie rozrastają się tu w jakąś całościową poetykę buntu i rozpacz, a zawsze pozostają częścią poezji-świadectwa jako wynikłe z niej profecje i przestrogi. Wiersze-świadectwa – „Hymny” zwłaszcza – wyszły spod pióra epika, patrzącego na sprawy i zjawiska z ich poziomu: wiersze-przestrogi i wiersze-profecje – „Pieśni do muzyki przyszłości” i „Gazeta” zwłaszcza, gdyż ich proroctwo już się wypełnia – wyszły raczej spod pióra rapsodycznego. Pomiedzy eposem i rapsodem nie ma

jednak w twórczości Wittlina konfliktu, tak jak nie ma dziś sprzeczności pomiędzy fabułą a ekspresją, faktem i przeżyciem, gdy wielkie masy ludzkie uczestniczą różnorodnością swoich przeżyć w tych samych wydarzeniach, wojnach, niepokojach, zagrożeniach zlewających fakty z przeżyciami w jedno. Tak brzmi krzyk *ginących batalionów* z „Przedśpiewu”, jedyny w Wittlinowym obrazie wojny fakt dziejowy i zarazem jedyna jego ekspresja. W tym przeraźliwym, nie do odróżnienia stopieniu się w dziejach współczesnych zdarzeń i przeżyć, wydarzeń w przeżycia i przeżyć w obiektywne fakty, dostrzega Wittlin koniec historii, ciągu faktów i początek apokalipsy, ciągu przeżyć i doświadczeń moralnych. Jak w apokalipsie dzieje cywilizacji przemieniają się w proscenium walki szatana z aniołem, zła z dobrem, a przestrogi i profecje poety dotyczą rządu dusz: *Jako te wilki okrutne czyhamy na bliźnich zgubę / Tam, gdzieś Ty zawarł przymierze ze srogim wilkiem z Gubbio* („Skrucha w Asyżu”); *Jako dwa psy nieprzekupne strzeżcie mojego azylu, / oczy, co nigdy nie kłamią; oczy, co nigdy nie myślą* („Elegia na oczy”); *Nie daj, by szatan gazety zabrał na makulaturę / Dusz naszych czyste arkusze* („Gazeta”). Wymowa tych trzech przestróg nabiera wyrazistości właśnie raczej w czasie apokaliptycznym niż w czasie historycznym, a wyrazistość tę ustanawia już nie przyrodzony człowiekowi historycznemu bunt moralny, lecz przyrodzona człowiekowi apokaliptycznemu odwaga pokory. Sprzeciw stosowany, a nawet skuteczny bywa wobec historii, która często nie ma przed sobą celu i horyzontu: apokalipsa w każdej swej części jawi się zawsze w pełnym świetle swej zapowiedzianej teleologii. Obdarzony czuciem i świadomością baran ofiarny ginie dla historii, ale rodzi się dla apokalipsy, ostatecznego dzieła wyrównania rachunków. Na jego kościach wznosi się świątynia, z jego żył powstają struny na harfę Dawida, jego skórą przepasuje się prorok Eliasza trąbiący na jego spiętym i wydrażonym rogu, a wreszcie św. Franciszek uznaje w nim – zwierzęciu, żywym mięsie bez duszy – brata.

Lecz w „Lamencie barana ofiarnego” *tylko jeden raz w dziejach tej ziemi / braćmi zwierzęta nazwał – święty człowiek*. Wittlinowy trud pokory zasadza się na potrzebie przekształcenia takiego wyjątkowego, jednorazowego aktu w regułę, na uznanie w miłosierdziu i dobru nie przemijają-

cego stanu wewnętrznego człowieka, lecz stałego, transcendującego elementu rzeczywistości. W esejach z cyklu „Święty Franciszek z Asyżu” i w wierszach franciszkańskich, w „Hymnie o łyżce zupy”, w „Do przeciwnika”, potem w „Podzwonnym za skazańca”, w „Świętym Franciszku i biednych Żydach” czy w „Skrusze w Asyżu” dostrzec można uświadamianą sobie przez poetę różnicę między franciszkanizmem naiwnym, kiedy to miłosierdzie i dobro doznawane są tylko jako stan wewnętrzny, a franciszkanizmem heroicznym, podnoszącym pokorę do rangi nieodzownego, transcendującego wyposażenia rzeczywistości doświadczenia i czynu.

Strofy ufundowane przez franciszkanizm heroiczny należą do najpiękniejszych w poezji Wittlina. Zwłaszcza lektura „Hymnów” nasuwa przypuszczenie, że całe ich partie – w „Grzebaniu wroga”, w „Hymnie o łyżce zupy” czy w „Do przeciwnika” – powstały w formie bezpośredniej, heroicznej polemiki z tak zwanymi psalmami złorzeczącymi 58, 83 i 109 z Księgi Psalmów. Szczególnym tego wyrazem jest wizja z zakończenia hymnu „Do przeciwnika”, w której *I ja, i krwawy ten przeciwnik mój, śmiertelni wrogowie, doznają nagle, równocześnie, epifanii swojego braterstwa, swojej bliźniaczości w losie:*

*Z ręką na sercu, wielcy, nieruchomi:
Ja w mojej stronie, a on w swojej stronie
(Gdy reszta wojska posnęła znużona),
Stoimy obaj, jako z oczu Boga
Na świat z wysokich niebios wytlakane –
Dwie wielkie, czyste i niepokalane,
I nic o sobie wzajem nie wiedzące,
Żywe, gorące
Łzy.*

Tak właśnie, tak jeszcze brzmieć mogą wiersze, po których poeta spodziewa się – jak o to prosił słowami z „Le Spleen de Paris” – dowodu, że *nie jest ostatnim z ludzi, że nie jest gorszy od tych, którymi gardzi*. Jak w „Skowronku” Norwida:

*Ale to są niegodni wspomnienia śpiewacy!
Którzy nie chcą pocieszyć strapionego brata,
Chociaż wszyscy na jednym przebywają grobie,
Na jednej kuli świata.*

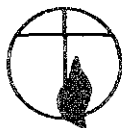
Le Mont Moria

En 1978 parut en Pologne „Poésies” de Józef Wittlin, volume qui comprend presque toute l'oeuvre poétique de ce poète décédé à New York, auteur des „Hymnes” (1920), du roman „Le sel de la terre” (1936) ainsi que de nombre d'autres ouvrages et à qui l'on doit une traduction de l'Odyssée.

Dans „Hymnes” est consignée l'expérience d'une génération de Polonais qui, comme l'auteur, incorporé dans l'armée austro-hongroise, se vit dans l'obligation de combattre sur des fronts opposés de la Première Guerre Mondiale. Ce recueil nous fait découvrir tous les traits propres à l'oeuvre de Wittlin: sa mystique de l'humilité et son expression directe qui en découle.

L'adéquation entre les états d'âme et les actes. L'axe profond des „Hymnes” est constitué par le drame des hommes qui, au milieu d'avilissements multiples, éprouvent l'expérience d'une propagande de guerre qui abuse de la foi et du sentiment religieux.

Le règne de la force, le massacre, une tourmente à la fois massive, automatique et anonyme – voilà l'image sans complaisance de l'époque contemporaine. Mais cette poésie se refuse à faire sienne une poésie de la révolte et du désespoir. C'est que Wittlin entrevoit dans la miséricorde et dans le Bien non un état intérieur passager de l'homme, mais un élément durable, transcendant, de la vie.



Trzy listy Józefa Wittlina

Dnia 28 lutego 1986 r. minęła 10. rocznica śmierci znakomitego poety, eseisty i tłumacza – Józefa Wittlina, który od lipca 1939 r. przebywał poza krajem, najpierw we Francji i Portugalii, później w Stanach Zjednoczonych, gdzie po wielu miesiącach wahań i rozterek podjął decyzję o emigracji. Drukujemy poniżej nieznane listy autora „Soli ziemi”, pisane do trzech różnych adresatów w latach 1937, 1949, 1951. Zawierają one interesujące uwagi pisarza na temat własnej twórczości.

Dwa pierwsze listy przechowywane są w Bibliotece Narodowej w Warszawie: list do Karola W. Zawodzińskiego, sygn. III 7419, list do Leonarda Podhorskiego-Okołowa, akc. 8490, zaś rękopis listu do Stanisława Lema znajduje się w Bibliotece Polskiej w Paryżu, w teczce z papierami po S. Lamie.

Ortografię i interpunkcję zmodernizowano według współcześnie obowiązujących zasad. Uzupełnienia tekstu umieszczone w nawiasach kwadratowych pochodzą od wydawcy.

Do Karola Wiktora Zawodzińskiego

Warszawa, Szustra 58
16 III [19]37

Wielce Szanowny i Łaskawy Panie Rotmistrzu!¹

Dziś przypadkiem wstąpiłem do administracji „Wiadomości L[iterackich]”, gdzie znalazłem egzemplarz „Blasków i nędz realizmu powieściowego”² – z tak miłą dla mnie dedykacją. Przykro mi, że mógłby Pan słusznie uważać mnie za człowieka niewychowanego, jeśli za książkę ofiarowaną 28 II dziękuję dopiero 16 III. Zależy mi więc bardzo na tym, żeby łaskawy Pan zechciał uwierzyć, że w śródmieściu bywam rzadko, a nikt z administracji „W.L.” nie zawiadomił mnie o tej czekającej tam na mnie książce Pana. Najserdeczniej dziękuję Panu za cenny podarek i za zaszczytne słowa w książce o „Soli ziemi”. Szczególnie wdzięczny

jestem Panu za notatkę na końcu dziełka¹. Ujęła mnie głęboką trafnością, z jaką Pan raczył potraktować moje intencje. Niemala to satysfakcja dla autora, zwłaszcza, gdy uczynił to pisarz tak bystry, światły i niezależny jak Pan, do którego wielbicieli należałem zawsze. Sąd Pański o współczesnej naszej literaturze uważam za autorytatywny i cieszyłbym się bardzo, gdyby następne tomy „Powieści o cierpliwym piechurze” zdołały Pana zainteresować i pobudzić do równie głęboko penetrujących i oryginalnych myśli.

Jestem szczególnie Panu wdzięczny za wyjaśnienie, kim jest Piotr Niewiadomski. Nic jest to ani reprezentant „szarego człowieka”, ani tym bardziej mojej osoby (co kilku krytyków chciało mi imputować). Jego, że tak powiem, dusza służy mi właśnie do tego, co Łaskawy Pan tak znakomicie określił jako „uniezwyklenie obrazu rzeczywistości”. Niewiadomski nie jest typowym reprezentantem jakiegos odłamu ludzkości, tak jak Charlie Chaplin nie jest typowym włóczęgą amerykańskim. Pragnąłem, żeby Piotr Niewiadomski stał się czymś w rodzaju Chaplina wojny światowej.

Jeszcze raz Panu serdecznie dziękuję i proszę o przyjęcie wyrazów głębokiej czci i podziwu, z jakim pozostaję

oddany

Józef Wittlin

¹ Karol W. Zawodziński (1890–1949) – krytyk literacki i od 1945 r. profesor literatur słowiańskich na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, był w latach 1914–1932 w czynnej służbie wojskowej. Dopiero w 1932 r. uzyskał emeryturę w randze rotmistrza.

² Karol W. Zawodziński, *Blaski i mgły realizmu powieściowego w ostatnich latach*, Warszawa 1937, nadbitka z „Przeglądu Współczesnego”, 1936–1937, nr 175–177.

³ W notatce tej Zawodziński pisał m.in.: „Przełamanie obrazu rzeczywistości przez pryzmat widzenia prostaka, często niekonsekwentne lub sprzeczne z psychologią tego prostaka, byłoby wadą, gdyby służyło jak w powieści realistycznej do charakterystyki jego: tu jest niczym innym jak stosowanym przez tylu mistrzów ironii, z Wolterem [jako autorem] *Powieści filozoficznych* na czele, uniezwykleniem obrazu rzeczywistości, wyrwaniem jego z automatyzmu zwykłych kategorii dostrzegania, a to dla ukazania w jaskrawym świetle nonsensu i zła tej cywilizacji, do której się przywykło, wzrósłszy na tonie jej konwencji. Nie chodzi wszak dziś czytelnikowi *Kandyda* albo *Naiwnego* o realne przeżycia ludzi naiwnych czy dzikusów w zetknięciu się z cywilizacją europejską, ale o sąd nad nią Woltera i o obnażoną w ten sposób sprzeczność między jej praktyką a zasadami moralnymi” (cyt. za K. W. Zawodziński, *Opowieści o powieści*, oprac. Cz. Zgorzelski, Kraków 1963, s. 310).

Do Leonarda Podhorskiego-Okółowa

Mr Leonard Podhorski-Okółow
c/o Mr Jarosław Iwaszkiewicz

Józef Wittlin
5400 Fieldston Road
New York 63, N.Y.
USA

12 lutego 1949

Wielce Szanowny i Kochany Kolego,

Od dawna już zamierzałem do Pana pisać, żeby mu wyrazić najserdeczniejsze słowa żalu i współczucia z powodu straszliwych ciosów, jakie Panu zadała ostatnia wojna, o których dowiedziałem się z Pańskich tak pięknych i przejmujących wierszy⁴. Jeśli Drogi Pan sobie mnie jeszcze przypomina, to może i to pamięta, że zawsze byłem wielkim i szczerym wielbicielem Pańskiej twórczości, od pierwszych zeszytów „Skamandra” i od tych wierszy, które z Ostapem Ortwinem zamieszczaliśmy po pierwszej wojnie w dodatku literackim „Kuriera Lwowskiego”⁵. Pierwszy wiersz Pański, jaki po ostatniej wojnie przeczytałem – to „Ojcowizna”. Tak się zachwyciłem, że nie tylko przepisałem go sobie do specjalnego zeszytu, w którym zamieszczam ulubione utwory, ale ostatnią strofkę użyłem jako motto do wydanej tu niedawno książki wspomnień o moim kraju dzieciństwa⁶.

Drogi Kolego, do pisania do Pana ośmiela mnie następująca prośba. Razem z profesorem Kridlem redaguję tu książkę pamiątkową ku czci Mickiewicza w języku angielskim⁷. Bylibyśmy Panu niezmiernie wdzięczni, gdyby Pan zechciał nas zaszczyścić współpracą w tej książce. Znając Pańskie, tak wysoko przez wszystkich kompetentnych ludzi cenione, prace z zakresu wersyfikacji (niedawno rozmawiałem na ten temat z prof. Romanem Jakobsonem, który mówił o Panu w superlatywach), pozwalam sobie, w Kridla i własnym imieniu, prosić pana o napisanie artykułu o wersyfikacji Mickiewicza. Jest to tylko sugestia. Bo jeśli miałby Pan ochotę pisać o czymś innym, to bardzo nam będzie miło, tylko musielibyśmy naprzód wiedzieć, gdyż książka nie ma być zlepką luźnych prac, lecz skoordynowaną według planu całością. Oczywiście pisząc cokolwiek o Mickiewiczu dla tutejszego czytelnika, musi Pan liczyć się z absolutną jego nieznajomością tematu. Napisałem

o „Panu Tadeuszu”⁸ po przeczytaniu go w angielskim przekładzie (prozą) prof. G. R. Noyesa, nestora amerykańskich polonistów. Ta lektura pozwoliła mi oderwać się od magii, której ulegliśmy od maleńkości i spojrzeć na utwór obcymi oczami.

Prosimy Pana serdecznie o rychłą, pozytywną odpowiedź⁹. Rozmiary artykułu czy eseju – dowolne, ale nie przekraczające dwóch arkuszy. Rad będę, jeśli ten list, który kieruję na ręce Jarosława, rychło dotrze do Kochanego Pana. Będę też wdzięczny za parę słów o Pańskim obecnym życiu i twórczości, której nie przestaję admiringować. Bolesnie odczuwam tragiczne impulsy jej odświeżenia.

Dłoń Pańską, Drogi Kolego, serdecznie ściskam,
oddany szczerze

Józef Wittlin

P.S. Oczywiście artykuł będzie honorowany.

⁴ Leonard Podhorski-Okółów (1891–1957) – poeta, tłumacz, badacz twórczości Adama Mickiewicza, stracił podczas powstania warszawskiego żonę, zaś w następnym roku umarło w Wolbromiu jedyne dziecko pisarza – córka Izabella. Tym tragicznym zdarzeniem Podhorski-Okółów poświęcił cykl wierszy, które m.in. były publikowane na łamach „Odrodzenia” i weszły do nie wydanego za życia pisarza ani później tomu zatytułowanego *Księżyc nad Wolbromiem*.

⁵ W latach 1919–1921 Wittlin współpracował z dodatkiem literackim do „Kuriera Lwowskiego” zatytułowanym „Tydzień Literacki”.

⁶ Por. J. Wittlin, *Mój Lwów*, Nowy Jork 1946.

⁷ Por. *Adam Mickiewicz Poet of Poland. A Symposium Edited by Manfred Krügel with a Foreword by E. J. Simmons*, New York 1951. W pracach redakcyjnych nad przygotowaniem tomu brał udział również Czesław Miłosz.

⁸ Por. J. Wittlin, *Pan Tadeusz*, w: *Adam Mickiewicz Poet of Poland...*, dz. cyt., s. 66–88.

⁹ W tej książce nie wydrukowano eseju Leonarda Podhorskiego-Okółowa.

Do Stanisława Lema

W. Pan Dr Stanisław Lem
Librairie Polonaise
123 Bd. St. Germain
Paris

5400 Fieldston Road
New York 71, NY
5 września 1951

Drogi Panie Stanisławie,

Żeby Pan mógł zdążyć z drukiem, przesyłam Panu wszystko, co zdołałem znaleźć i co z pamięci przepisałem¹⁰. Proszę o łaskawe zaznaczenie, że te moje utwory mają wejść

do niegotowego jeszcze zbioru pt. „Kontrabanda”¹¹, jako cykl „Wiersze przygodne czyli Poezja nieczysta”. Niestety większość innych utworów przepadła w St. Jean de Luz, lub pozostaje u mnie w tece czekając na wykończenie. Bardzo byłbym Panu zobowiązany za znalezienie, ew[entualnie] w Bibliotece Polskiej na Quasi d’Orlèans mojego „Psalmu”, który był drukowany w majowym lub czerwcowym numerze „Pamiętnika Warszawskiego” z r. 1931 pod redakcją Morstina. Ani rusz nie mogę go tutaj znaleźć, ani go już nie pamiętam. Gdyby Panu udało się to znaleźć, proszę „Psalm” włączyć do książki, umieszczając między: „Gazetą” a „Skruchą w Assyżu”. Proszę bardzo o łaskawe zachowanie mojej kolejności utworów, oznaczonej czerwonym ołówkiem. W tej kolejności te „Wiersze przygodne” stanowią pełną całość, obrazującą zarówno epokę, w której powstały, jak i ewolucję autora. Obawiam się, że materiał, który Panu przesyłam, nie wypełni 32 stron. Gdyby Panu nie udało się znaleźć „Psalmu”, który wypełniłby co najmniej 4 strony druku, mógłby Pan ew[entualnie] włączyć „Legendę lwowską” oraz „Elegię do Homera”. Była ona już drukowana w obu wydaniach „Odyssey” i dołączona do ostatniego, ale dziś już wyczerpanego wyd[ania] mortkowiczowskiego „Hymnów”. Decyzję pozostawiam Panu. Osobiście nie bardzo dziś lubię „Legendę lwowską”, którą zaopatrzyłem zresztą komentarzem „rymowaną prozą”. Natomiast na „Psalmie” bardzo mi zależy i byłbym Panu [bardzo] wdzięczny za odnalezienie go i za przysłanie mi kopii.

Proszę też łaskawie sprawdzić, w którym roku przewieziono zwłoki Słowackiego do Krakowa i datę tę umieścić pod wierszem „Słowacki opuszcza Paryż”. Proszę też o dokładną korektę i ujednolicenie pisowni, chyba że ze względu na rymy trzeba zachować starą pisownię. Posyłam Panu dwie fotografie do wyboru. Ta większa jest z r. 1943, druga była robiona w zeszłym roku. Poproszę o zwrot tych fotografii po wykorzystaniu.

Przyjmuję Pańskie warunki: honorarium 20000 Frs., płatne zaraz po ukazaniu się książki. Pragnąłbym też dostać choćby sześć egz[emplarzy] autorskich.

Życząc wydawnictwu powodzenia, czekam na potwierdzenie odbioru moich materiałów i na wiadomość o „Psalmie”¹². Może p. Maria Czapska, która w r. 1931 była

sekretarką redakcji „Pamięt[nika] Warsz[awskiego]” posiada ten zeszyt.

Łączę ucałowania rączek Pani i przesyłam uścisk dłoni,
serdecznie oddany

Józef Wittlin

¹⁶ Stanisław Lam (1891–1965) – literat i dziennikarz, w grudniu 1944 r. objął stanowisko dyrektora „Księgarni Polskiej” przy Bulwarze Saint-Germain. Był redaktorem i wydawcą wielu książek, m.in. antologii *Najwybitniejsi poeci emigracji współczesnej*, Paryż 1951. We wstępie do antologii czytamy m.in.: „Wydawca niniejszej antologii odstąpił od zasad przyjętych zwykle przy układaniu tego rodzaju zbiorów poezji, gdzie własne jego kryteria estetyczne i treściowe decydują o takim lub innym doborze poszczególnych utworów. Tu sami autorzy w kolejności, ustalonej przez siebie, podali wiersze, które uważali za najbardziej charakterystyczne w swej twórczości, jaką rozwinęli na emigracji. Dla jednego tylko Józefa Wittlina zrobiono wyjątek i jego wybór obejmuje również poezje z okresu przedwojennego, które bądź to nie ukazały się w druku, bądź też znane były tylko małemu gronu czytelników czasopism. Tym chętniej zgodzono się na tę propozycję Autora, gdyż poza *Hymnami* nie ogłosił dotychczas oddzielnego tomu swych utworów”.

¹⁷ Tom ten nie ukazał się.

¹⁸ W antologii Lam nie przedrukował „Psalmu”, znalazł się on w ułożonym przez Wittlina tomie *Poezje*, PIW, Warszawa 1978 r.

do druku podał
Paweł Kądziera

Bronię człowieka słabego

Z Wiesławem Saniewskim rozmawia Dorota
Ziemiańska

– *Jest Pan ciekawym „przypadkiem” w naszej kinematografii – z pozycji najbardziej wymagającego odbiorcy (krytyka) przeszedł Pan na pozycję nadawcy (reżysera). W związku z tym Pańska świadomość filmowa musi być wielowarstwowa i bardzo bogata. Czy Pańskie doświadczenie – doświadczenie krytyka filmowego – pomaga Panu w pracy reżysera? Czy łatwiej jest Panu unikać teraz błędów, które kiedyś wytykał Pan filmowcom?*

– Nie przeceniałbym tych doświadczeń. Robienie filmów i pisanie o nich to dwie zupełnie różne sprawy. Wprawdzie krytykę od samego początku uprawiałem z myślą o późniejszej reżyserii, lecz więcej z pewnością niż działalność krytyczna dała mi praktyka, praca na planie. Możliwość uczestniczenia w powstawaniu filmów Wajdy czy Marczewskiego, bliska współpraca z nimi, to jednak coś zdecydowanie innego niż oglądanie w kinie gotowego produktu. Doświadczenie krytyka pozwala z pewnością na jedno: stanąć obok tego, co robię, zobaczyć siebie i problemy, z którymi się borykam na planie jak gdyby oczami kogoś postronnego, obiektywnie. W zawodzie reżysera ten dystans jest konieczny.

– *Czy cudze błędy uczą?*

– Oczywiście, że uczą, ale to jednak nie oznacza, że reżyser, który kiedyś był krytykiem i widział błędy innych, sam będzie robił filmy bezbłędnie.

– *Świadomie wydużył Pan swoją drogę do kamery i widać w tym ogromną konsekwencję. Musiał Pan więc zakładać, że ten sposób da Panu więcej niż dyplom szkoły filmowej?*

– Wierzyłem przede wszystkim w korzyści płynące z pracy na planie, u boku dobrego reżysera. Czuję przez skórę, że cztery lata w takim zamknięciu, jakim jest szkoła, jakim są studia stacjonarne, odgradzą mnie od rzeczywistości. Obawiałem się, że ta izolacja spowoduje u mnie nie-

zdrowe acz częste u filmowców nastawienie, że oto proszę, jestem artystą, jestem kimś ponad...

- *Czy preferuje Pan jakiś typ kina? Czy ma Pan wzorce, które chciałby Pan wykorzystać; kto Pana inspirował?*

- Preferuję kino psychologiczne, kino charakterów, w którym najistotniejsze jest to, co dzieje się między bohaterami. Dlatego są mi szczególnie bliskie filmy Wajdy i Formana. Jeśli Coppola, to przede wszystkim „Rozmowa“, jeśli „Ojciec chrzestny“ to nie pierwsza część, a druga, która choć może mniej atrakcyjna, jest na pewno głębsza, bardziej refleksyjna. Skoro jestem przy kinie amerykańskim, dodałbym jeszcze dwa nazwiska: Penn i Altman. Wychowałem się też na kinie włoskim, na takich reżyserach, jak – oczywiście – Fellini i Visconti, a także Bertolucci, w mniejszym stopniu Antonioni. Być może Bertolucci jest mi dziś z tej czwórki najbliższy z powodów profesjonalnych; chodzi mi o sposób, w jaki on buduje przestrzeń filmową. Moją edukację uzupełniały też utwory Bunuela, Bergmana, Tarkowskiego i Loscy. Mogę powiedzieć, że uczyłem się także na kinie węgierskim. Kinematografia ta od dawna imponuje mi próbami, często bardzo udanymi, uczciwego mówienia o bolesnych problemach swego kraju. Przy czym to kino, tak mocno zaangażowane w rzeczywistość, potrafi wznieść się ponad doraźność, stać się kinem artystycznym, uniwersalnym.

- *Czy stać na to kino polskie? (Swoją drogą ciekawa jestem, czy w tym momencie wyjdzie z Pana bardziej dusza krytyka, czy dusza reżysera.) O naszym filmie mówi się dość często źle. Z tym że błędy, jakie zostaną w nim popełnione teraz, będą miały o wiele poważniejsze konsekwencje niż to byłoby np. dziesięć lat temu. Fatalny w skutkach może okazać się obecny brak filmów o zdecydowanej wymowie politycznej i społecznej. Przecież film powinien portretować aktualną rzeczywistość, obnażać sfery zagrożeń moralnych, społecznych. Film nie powinien czekać, aż historia się utrwali, aż nabierze się dystansu do spraw, które obecnie rozpalają w nas najsilniejsze emocje. Co Pan o tym sądzi?*

- Myślę, że sprowadzanie kina do roli reportażu interwencyjnego jest dziś anachronizmem sięgającym czasów, gdy kino było „najważniejszą ze sztuk“. Przecież naiwnością

byłaby wiara, że film może oddziaływać na rzeczywistość w sposób bezpośredni i zmieniać ją. Jeżeli jednak ma być zapisem tego co tu i teraz, to raczej zapisem stanu ducha, społecznych nastrojów, a nie portretowaniem otaczającego nas świata. Ktoś mógłby podać Pani przykład Bergmana. Przecież jego filmy są apolityczne i – tak jak my to rozumiemy – są oderwane od kontekstu społecznego, a jednak rezonans ich jest wielki.

– *No dobrze, ale Bergman nie ma za sobą takiej historii, jaką my mamy i może sobie pozwolić na luksus oderwania się od tego kontekstu.*

– Będę trochę przekorny. A jeśli siła jego filmów polega właśnie na oderwaniu się od polityki, od problemów społecznych? Myśli Pani, że historia jego kraju jest mniej ważna, nic z niej dla szwedzkich twórców nie wynika? Powiedzmy jednak, że pójdę tropem proponowanym przez Panią: kraj, ciągle przygniatały jakimś wydarzeniami, które wstrząsają świadomością społeczną, nie może sobie pozwolić na luksus robienia tylko filmów wyabstrahowanych, uciekających od rzeczywistości. W tym sensie z pewnością można mówić o pewnym eskapizmie filmowców. Lecz nie jest to sprawa braku talentów reżyserskich, braku świeżego spojrzenia czy uczciwości. To problem o wiele bardziej skomplikowany. Wszyscy wiemy, że właściwie każdy pomysł jest kontrolowany od samego początku. Brak pewnej swobody twórczej na etapie scenariusza, na etapie myśli, jest tu chyba najbardziej bolesny. Sądzę, że gdyby istniała taka możliwość, jaką miało niegdyś Studio K. Irzykowskiego, gdzie realizowaliśmy filmy bez akceptacji scenariusza na zewnątrz, na pewno pojawiłyby się filmy – być może nie od razu, być może po wielkich dyskusjach – mówiące więcej o tej rzeczywistości niż to robią filmy realizowane dzisiaj.

– *Pozostańmy jeszcze w kręgu tych najbardziej skomplikowanych problemów i spójrzmy na nie od strony twórców. Wydaje mi się, że młodzi twórcy wchodzący do kina, zwłaszcza po zakręcie historycznym, chcą szybko ustosunkować się do tego, co przeżyli. Choć w świetle naszych doświadczeń zabrzmi to paradoksalnie – oto mamy taką wymarzoną sytuację. A jednak odpowiedź kina jest inna...*

– Nie zgadzam się z tym, że chcą się szybko ustosunkować.

- *To znaczy, że nie chcą?*

- To co widać. Może nie tyle nie chcą, ile nie mogą. Zresztą część z nich nie chce, bo uważa, że taka natychmiastowa wypowiedź będzie doraźna i niegodna ich talentu, a są i tacy, którzy próbowaliby – być może próbują – ale te próby są z góry skazane na niepowodzenie.

- *Czy unikanie pewnych tematów w filmie nie wynika także z taktyki „coś za coś”, czy nie jest czasami tak, że lepiej zrobić film z półprawdą niż nie robić go wcale? Czy autocenzura nie hamuje twórców również?*

- Chyba zbyt łatwo używamy zwrotów w rodzaju „film z półprawdą”, sam się zresztą na tym łąpię. Ale czy są filmy z pełną prawdą? Kino może próbować szukać prawdy, może krążyć wokół niej, zbliżać się do niej, to jest powinność sztuki nie tylko filmowej. Lecz brakiem skromności i pokory byłoby mówienie: „Ja ukazałem pełną prawdę”. Cokolwiek byśmy powiedzieli na jakiś temat, zawsze to będzie tylko część prawdy. Jeśli idzie o autocenzurę, to jest to z pewnością jedno z większych niebezpieczeństw, jakie zagrażają twórcom, a filmowcom w szczególności. Rocznie realizujemy bowiem co najwyżej trzydzieści kilka filmów kinowych. Reżyserów jest kilkakrotnie więcej. W tej sytuacji, żeby wygrać z innymi już na starcie, najlepiej jest przedstawić scenariusz łatwy do zaakceptowania i koniecznie optymistyczny. Tak też niektórzy robią. Nie jest to jednak wzór powszechnie obowiązujący. Jeden z moich kolegów od kilku lat milczy, ponieważ pracuje nad tekstem, który ma być jego osobistą wypowiedzią. Chce, żeby to było coś, co będzie miało znaczenie, żeby to nie był film pierwszy lepszy, żeby to nie był film, w którym on mówi nie swoim głosem. Myślę, że on ma rację.

- *Ale czy ten dystans czasowy nie działa przeciwko nam?*

- Jeśli ma powstać film „gorący” to na pewno tak. Pouczający jest tu przykład „Człowieka z żelaza”. Gdyby nie fakt, że Wajda skrócił ten dystans do minimum, że zadziałał natychmiast, ów film nigdy by nie powstał. A to byłaby niepowetowana strata, ponieważ jest on nie tylko zapisem sytuacji, jaka zaistniała, lecz przede wszystkim zapisem atmosfery, i to atmosfery bardzo ważnego okresu w naszej powojennej historii. W tym sensie jest to film niepowta-

rzalny. I nie może Pani, niestety, prosić o bis. Bo sytuacja, w której możliwe było takie „zadziałanie“, również była niepowtarzalna.

– *Używa się takiej kategorii: „przeżycie pokoleniowe“. W historii kina owocowało już ono szkołami. Jak – według Pana – jest z obecnym pokoleniem młodych twórców? Czy debiuty ostatnich lat łączą się w określone zjawisko, czy też są jednostkowymi głosami wypowiedzianymi indywidualnie?*

– W pewnym sensie dadzą się one połączyć w takie zjawisko, ale to będzie miało jedynie sens warsztatowy. To jest głos ludzi wychowanych na kinie. Myślę jednak, że każdy z nas idzie własną drogą, uprawia inne kino. Zdecydowanie większe pokrewieństwo czuję np. z Marczewskim niż z tymi, którzy debiutują teraz. On jest mi bliższy i artystycznie, i duchowo.

– *Czyli właściwie to przeżycie pokoleniowe, które mamy za sobą, jak gdyby nie procentuje, tzn. nie implikuje niczego, co objawia się w twórczości.*

– Na razie nie.

– *O potrzebie filmu współczesnego zaangażowanego w przemiany społeczno-polityczne mówi się także w kategoriach pewnego obowiązku – obowiązku artysty. Zwłaszcza dotyczy to pokolenia młodych artystów, które tak mocno uczestniczyło w tych przemianach. Czy czuje Pan ten „obowiązek“? Czy odczuwa Pan presję „zaangażowania“?*

– Dziś już coraz rzadziej wymaga się od twórcy, by pełnił wobec społeczeństwa jakąś misję. Niegdyś uważało się, że reżyseria to rodzaj powołania, że filmowiec podobnie jak pisarz powinien mówić o sprawach ważnych, poruszających umysły i serca całego społeczeństwa. Obecnie reżyser jest przede wszystkim dostarczycielem rozrywki i nikt go za to nie potępia. Przeciwnie: mecenas popiera, krytyka rozpycha się nad pogodnym banałem w samych superlatywach, a publiczność nie mając innego wyboru ogląda to. Czyż może być lepsza sytuacja? Nie ma więc żadnej presji „zaangażowania“, chyba tylko ta płynąca ze środka. Lecz jak długo zechce ona płynąć, gdy zielone światło świeci dla tanich krzepicieli serc, wymuszonych happy endów i tych strasznie sympatycznych bohaterów, którym w sumie jest fajnie...

- *W jednej z pańskich wypowiedzi prasowych pojawiło się takie zdanie: „Publiczność szuka w filmie przede wszystkim prawdy, od prawdy psychologicznej postaci po prawdę kontekstu społecznego; Szuka pasji, wiary, ścierania się charakterów – lecz coraz rzadziej je znajduje”.*

- Nie znajduje ich z tych względów, o których przed chwilą mówiliśmy. Po prostu filmowcom opłaca się co innego. Proszę zobaczyć, czym się zachwyca nasza prasa: świecidełkami, tombakiem, wyduszką.

- *Czy teraz, znając kulisy zawodu reżysera, byłby Pan mniej czy też bardziej wyrozumiały jako krytyk?*

- Byłbym po prostu bardziej kompetentny. Nic tak nie irytuje jak niekompetencja piszących o filmie, którzy często brak wiedzy o przedmiocie pokrywają tupetem i arogancją. Nie rozumiejąc np., czemu zdjęcia w filmie są zimne, piszą, że zdjęcia są złe. I odwrotnie – chwalą nierzadko partaninę, byle na ekranie było kolorowo, efektownie. Dotyczy to w tym samym stopniu sztuki operatorskiej jak i aktorstwa, scenografii czy montażu. Krytyka na ogół nie odróżnia złego warsztatu od dobrego.

- *Może jest to więc fundamentalny problem związany z krytyką filmową, polegający na tym, że krytyków trzeba kształcić inaczej?*

- Zgoda, jest to jakiś problem, lecz na pewno nie fundamentalny. Najważniejsza jest bowiem inna sprawa: uczciwość zawodowa, odpowiedzialność za słowa. Coraz częściej krytyka, próbując zdyskredytować autora, posługuje się insynuacją i fałszem. W pewnych recenzjach przypisuje mi się na przykład filmy zrealizowane przez innych reżyserów. W jednej z gazet zaatakowano mnie za twórczość Domaradzkiego. Innym razem pewna recenzenka z wielonakładowego pisma branżowego odsądzała mnie od czci i wiary za sceny, które powstały jedynie w jej wyobraźni. Powiedziano mi w redakcji, że dziennikarka ta przy pisaniu swych tekstów posługuje się scenopisem. Być może nie ogląda w tej sytuacji filmów – nie wiem. Zdarzają się jeszcze dziwniejsze historie. Parę miesięcy temu jury dziennikarskie przyznało swoją nagrodę. Żeby zdyskredytować „nie lubiany film“, jeden z jurorów puścił plotkę, że szacowne gremium ma do czynienia z plagiatem dzieła, które jest niedostępne na ekranach. Sam juror wprawdzie „oryginału“ nie widział.

ale tak mu powiedziała jedna z aktorek. Żałosne? Tak, ale również skuteczne. Takich grzechów krytyki można by przytoczyć więcej: mówienie cudzym głosem, lansowanie filmów nijakich, miernych, zdziecinnienie, kompletne pomieszenie kryteriów ocen, powierzchowność. Reżyser w Polsce jest w tej chwili z pewnością odcięty od krytyki, a spowodowała to ona sama. Niemożliwy jest już dziś dialog z nią, dialog poprzez film, gdyż mówimy innymi językami. Wynika to z odrzucenia przez krytykę pewnych tradycji, tak do niedawna widocznych w polskiej myśli filmowej, których przedstawicielami byli m.in. Konrad Eberhardt i nie piszący ostatnio Bolesław Michałek oraz Rafał Marszałek. Ci ludzie kochali kino. Potrafili się nad nim skupić, pochylić. Znajdowali w nim prawdy, gdy brzmiały nawet najbardziej niewiarygodnie: odrzucali wiarygodny fałsz. Dziś wiarygodność wystarcza za wszystko. Miłość do kina? Anachronizm. Dominacja miernych filmów na naszych ekranach to pochodna miernej krytyki, przeżywającej niestety zdecydowany kryzys. Trzeba mieć nadzieję, że krótkotrwały.

– Rozumiem, że w tej sytuacji jedynym partnerem, jaki pozostał Panu w dyskusji, jest widz. Odnoszę wrażenie – wynika to z wielu Pańskich wypowiedzi – że Pan wyjątkowo ceni widzów. Uważa Pan, że publiczność jest teraz inteligentna, że trudniej ją oszukać. Skąd wzięła się taka opinia?

– Swoje przekonanie opieram na częstych kontaktach z widzami. Miałem ich bardzo dużo po obu filmach i to w różnych środowiskach. Widzowie docierają do warstw znaczeniowych filmu niekiedy o wiele głębiej niż to robią krytycy. Bardzo mnie cieszyło, gdy widziałem, że odczytują znaczenia ukryte, które znalazły się w filmie niejako przy okazji, na odległym planie.

– Czy nasza widownia jest wymagająca?

– Jest i to bardzo. Głównie w stosunku do kina problemowego. Film rozrywkowy korzysta z taryfy ulgowej i tak jest wszędzie. Kino przeważnie przegrywa, gdy nie mówi widzowi niczego oryginalnego, kiedy porusza się w kręgu spraw obojętnych i przy okazji próbuje publiczność uczyć. Widz w takiej sytuacji ucieka, a reżyser traci szansę partnerstwa.

– *Pan Radosław Piwowarski ma nieco inne doświadczenia. Po złym odbiorze „Yesterday” w Polsce stwierdził, że „mamy teraz najgorszą publiczność, jaka tylko może być”, że „w tej chwili do kina chodzą tylko małolaty, by zobaczyć gołe cycki i walki karate”. Czy w takim razie publiczność jest taka, jak odbiera film danego reżysera?*

– *Ja nie rozumiem tej wypowiedzi. Myślę, że Piwowarski powiedział to zbyt pochopnie. Jeśli publiczność w jakimś momencie nie przychodzi na mój film, a mi strasznie zależy, żeby ta publiczność masowo przychodziła, to robię inne kino.*

– *To wszystko, o czym tu mówimy, ma również związek z bohaterem polskiego filmu współczesnego. W dyskusji na ten temat zorganizowanej w „Przeglądzie Powszechnym” stwierdza Pan, że „bohater w polskim filmie ostatnich lat jest przede wszystkim oddalony od życia, zastygły w stereotypie Polaka z końca lat siedemdziesiątych i z lat wcześniejszych – tak jakby czas się zatrzymał. Ekrany pełne są ludzi nie tylko bez właściwości, lecz i bez motywacji. Takie kino jest kinem obojętnym”. Nie będę znów pytać o przyczyny, bo o tym mówimy cały czas, ale czy zechciałby Pan scharakteryzować również takiego bohatera, który powinien teraz znajdować się na naszych ekranach?*

– *Nie można powiedzieć, że jest to jeden typ bohatera. Brakuje mi w polskim filmie różnych jego odmian, np. bohatera wieloznacznego czy nawet dwuznacznego, negatywnego. Mam wrażenie, że ci wszyscy sympatyczni, pozytywni bohaterowie zbyt często zaciemniają obraz rzeczywistości. Widownia i krytyka chętnie ich akceptują, gdyż poprawiają oni samopoczucie odbiorcy; wraz z happy endem służą czasami oszukiwaniu i samooszukiwaniu. W wywiadzie dla „Przeglądu Katolickiego” ks. prof. Tadeusz Styczeń mówi o niebezpieczeństwie czyhającym na sumienie, gdy człowiek usiłuje „dopasować prawdę o sobie do wybranego już wcześniej sposobu postępowania, by móc je przed samym sobą usprawiedliwić”. Myślę, że kino nie służy tylko poprawieniu samopoczucia, co na ogół prowadzi do dopasowywania prawdy, do uciskania jej w przygotowanej formie – lecz służy również, a może przede wszystkim, burzeniu spokoju, burzeniu sumienia. Film ambitny nie schlebia publiczności, nie godzi się z zastaną sytuacją, jest*

zbuntowany, przekorny, jest w opozycji do panujących schematów, szuka nowych tematów (często są to tematy tabu) i takich rozwiązań formalnych, które widza nie pozostawia obojętnym, pobudzą do myślenia, do opowiedzenia się po którejś ze stron. Takim elementem, elementem drażniącym, może być właśnie bohater negatywny, antypatyczny, budzący nasz sprzeciw, a więc uaktywniający – w przeciwieństwie do bohatera, który schlebując utwierdza w dobrym samopoczuciu.

Brakuje mi także bohatera bardzo świadomego swego działania, takiego, który musi rezygnować, musi dokonywać wyboru, jak to było w „Strukturze kryształu” K. Zanussiego. Sądzę, że dzisiaj problem wyborów moralnych pojawia się w dużo bardziej drastycznej formie niż wtedy. Tymczasem nie ma filmu, który byłby nową „Strukturą kryształu”. To jest duża luka w polskim kinie ostatnich lat – brak bohatera, który musi odrzucić jakieś wartości, by ratować inne. W pewnym sensie taki jest np. bohater „Wolnego strzelca”, filmu wciąż jeszcze nie rozpowszechnionego, mimo że od pięciu lat jest gotowy*.

– *Co czuje reżyser, którego film nie wchodzi do rozpowszechnienia?*

– Żal. Czasem zazdroszczę tym twórcom, którzy, gdy ich film idzie na półkę, mówią: ja swoje wykonałem, teraz niech oni się o to martwią. Ja mam do tego stosunek bardziej emocjonalny.

– *Frapujące jest zawsze zagadnienie rodzenia się pomysłu na film. Składają się na to i wiedza, i doświadczenie, i cechy osobowości, a często przypadek. Jak powstał pomysł „Nadзору”?*

– Wszystkie moje filmy zostały oparte na faktach. Rzeczywistość filmową buduję wychodząc od autentycznych zdarzeń, fakty są dla mnie po to, żeby się od nich odbić. Pomysł „Nadзору” wyszedł od Andrzeja Zajączkowskiego, współautora filmu „Robotnicy 80”. Nie znaleźmy się jeszcze wtedy i jako ewentualnego autora zaproponowała mnie Andrzejowi Agnieszka Holland. Andrzej pojawił się

* W trakcie przygotowywania numeru do druku otrzymaliśmy wiadomość, że film Wiesława Saniewskiego „Wolny strzelec” wszedł na ekrany kin studyjnych (przyp. red.).

u mnie, przyniósł mi dwie kartki historii prawdziwej Klary. Wydawało mi się to strasznie melodramatyczne. Tam los dziecka był jeszcze okrutniejszy, było ono bardzo kalekie, prawie nie widziało. Najpierw odmówilem i bardzo długo odmawiałem, mimo nacisków i Agnieszki, i Andrzeja. To był rok 1979. Dopiero w połowie 1980 r. zgodziłem się napisać nowelę filmową.

– *Czy ten rok miał znaczenie dla tej sprawy?*

– Na razie jeszcze nie. Zgodziłem się napisać nowelę, gdy zorientowałem się, że połączenie warstwy podstawowej – historii Klary – z warstwą resocjalizacyjną stwarza tematowi duże możliwości. Te warstwy nadały tematowi duże znaczenie. Nowela była gotowa w sierpniu 1980 r. Zachodzące zmiany umożliwiły nam dokonanie szczegółowej dokumentacji. Dostęp do zakładów karnych, bezpośrednie rozmowy z więźniarkami, strażniczkami, wychowawczyniami, lekarzami więziennymi, socjologami, opracowania naukowe – to wszystko sprawiło, że cała trudność pisania scenariusza polegała na konieczności dokonania wyboru. Z końcem 1980 r. scenariusz był już gotowy, wkrótce potem złożyłem go w Zespole „Silesia”. Tutaj, niestety, leżał on zbyt długo i czekał na lepsze czasy. Po 13 grudnia Zespół przestał się nim interesować. Na szczęście zainteresowało się tym tekstem Studio K. Irzykowskiego. I to była jedyna szansa zrobienia tego filmu, gdyż Studio wciąż jeszcze posiadało niezależność programową, tzn. mogło robić filmy bez akceptacji scenariuszy na zewnątrz, o czym wspominałem.

– *C. Miller twierdzi, że „reżyser niemal zawsze identyfikuje się ze swoimi bohaterami”, a „końcowy sukces zależy od intensywności tej identyfikacji” i że on w trakcie pracy nad scenariuszem do „Bezczelnej” czuł się rzeczywiście jak dorastająca dziewczyna. Co Pan może o tym powiedzieć w kontekście „Nadзору”?*

– Jest to dość pretensjonalne stwierdzenie. Z bohaterami może identyfikować się aktor, nie reżyser. I w przypadku „Nadзору” rzeczywiście tak było: aktorki w znacznym stopniu identyfikowały się z więźniarkami, momentami grały wręcz na granicy hysterii. Nawet ja, kiedy „na bramie” oddawałem dowód osobisty, czułem, że staję się w pewnym sensie pozbawiony tożsamości. Myślę, że nie tylko ja to

odczuwałem. Znajdowaliśmy się w środku, za nami był mur: kręcąc zdjęcia na korytarzu więziennym czuliśmy oddech siedzących za drzwiami autentycznych więźniów. To się udzielało całej ekipie. [— — — — —][Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. To wszystko z całą pewnością miało wpływ na grę aktorską. Potem pracowaliśmy już w studio, ale to więzienie aktorki miały już w sobie, przesiąknęły tym wszystkim, co wcześniej przeżyły.

– *Osobiście podejrzewam, że istnieje pewien próg świadomości, jeśli chodzi o możliwość zrozumienia psychiki kobiet przez mężczyzn (być może odwrotnie też). W jaki sposób udało się Panu stworzyć tyle krwistych, prawdziwych i do głębi przejmujących postaci kobiecych? Jest to sytuacja, która jeszcze wyjaskrawia tę psychikę. Przecież nie może Pan tak znać się na kobietach?*

– Dlaczego?!

– *Dlatego, że ten próg świadomości musi istnieć.*

– Te postaci właściwie same się stworzyły. Więźniarki, z którymi rozmawialiśmy, bardzo dużo mi o sobie mówiły. Pozwoliły mi ten próg – o ile on istnieje – przekroczyć. Te kobiety otwierały się przed nami o wiele bardziej niż przed psychologami więziennymi (nie mówiąc już o strażniczkach czy wychowawczyniach więziennych, w stosunku do których są one najczęściej bardzo zamknięte). Uwierzyły nam. Ponieważ wiedziały, że robimy film o nich, że może w tym być jakaś prawda o ich życiu, pomagały nam. To jedna sprawa, druga to intuicja.

– *Jednak?*

– Tak, wydaje mi się, że intuicyjnie...

– *Zna się Pan na kobietach?*

– Intuicyjnie wrażliwość kobieca jest mi bliższa niż męska. Może inaczej – wrażliwość kobieca jest ciekawsza, jest wielowarstwowa. O mężczyźnie typowo męskim wiem wszystko po pierwszej rozmowie. On nie jest dla mnie ciekawy.

– *„Nadzór” to danie, w którym wykazał się Pan dużą znajomością sztuki kulinarnej. Dlaczego tak szybko sięgnął Pan po deser (to oczywiście parafraza Pańskiej wypowiedzi z Gdań-*

ską)? Czy w takim razie „Wolnego strzelca” nazwałby Pan przystawką?

– Myślę, że „Sezon na bażanty” jednak nie jest deserem. Publiczność również uświadomiła mi, że nie odbiera tego filmu jako filmu rozrywkowego, co bardzo mnie ucieszyło. To jest dla mnie film problemowy, trudny, mimo pewnych ułatwień dramaturgicznych. Myślę, że deserem będzie kiedyś poważna komedia.

– Jakie było zakładane przez Pana przesłanie „Sezonu na bażanty”?

– O przesłaniach reżyser powinien dowiadywać się od widza.

– Chce Pan przez to powiedzieć, że reżyser sam czegoś takiego nie zakłada?

– Nie, nie powinien tylko o tym mówić. Oczywiście zawsze się zakłada. Nad biurkiem scenarzysty powinna wisieć kartka z napisem: w tym scenariuszu chodzi mi o to, o to i o to. I dać wykrzyknik. Żeby było wiadomo, co jest myślą przewodnią.

– Dobrze, w takim razie cofam pytanie.

– Ale ja mogę na nie odpowiedzieć. Chodziło mi głównie o bohatera, który dąży do celu wszelkimi środkami, co prowadzi do psychicznego samobójstwa. Chciałem taką postawę skompromitować i pokazać, że w sumie obraca się ona przeciwko człowiekowi. Bohater „Sezonu” jest powszechnie znany. To dziecko naszych czasów, typ oportunistyczny. Takich ludzi spotykamy na co dzień. Oni, niestety, zbyt często w życiu wygrywają, wychodzą na swoje. Chciałem przy okazji pokazać tych, którzy „pomagają” wygrywać. Być może ten problem – problem manipulacji jednostką – jest w „Sezonie” najważniejszy. Lecz trudno będzie docenić wagę tego wątku, jeśli ktoś przegapi najważniejszą scenę w pierwszej części filmu: scenę z udziałem Wardejna, który – że tak powiem – wysyła głównego bohatera w bój. Film pokazuje, że koszty manipulacji dla celów doraźnych, propagandowych, zawsze ponosi jednostka.

– Czy rezygnacja z bohatera pozytywnego jest rezygnacją łatwą?

– Jest szalenie trudna i myślę, że wymaga pewnej odwagi, gdyż konsekwencją tego jest nieunikniony chłód filmu.

Widz, nie identyfikując się z bohaterem, często pozostaje zimny. Przyzwyczajony do stereotypów krytyk też nie pomaga mu w odbiorze, ponieważ sam ma kłopoty z przedarciem się przez tę „barierę”.

– *Ale z czego wynika taka trudna decyzja?*

– Uważam, że trzeba nie tylko przełamywać schematy, walczyć ze stereotypem. Ten bohater jest próbą przeciwstawienia się łatwiznie. Zrobić film o manipulacji chłopakiem sympatycznym jest o wiele prościej. Podobnie jak prościej byłoby zrobić film o więźniarce, która siedzi za niewinność. Tylko że takie łatwe rozwiązania mnie nie interesują.

– *W „Sezonie” wyraźnie chce Pan spróbować trochę innego kina, kina akcji. Co Panu dało to doświadczenie?*

– „Sezon” jest tylko pozornie kinem akcji. Zauważyli to np. krytycy zagraniczni, którzy oglądali ten film w Gdańsku. Zwrócili oni uwagę na to, że pierwsza część filmu jest pewnym symbolem niemożności typowej dla naszej rzeczywistości. Nawiasem mówiąc, szerokie, analityczne artykuły na temat „Sezonu na bażanty” i „Nadzoru” ukazały się jak dotąd jedynie za granicą.

– *Co po „Sezonie”?*

– Po tym filmie chciałbym z kolei pójść w drugą stronę, w pewną skrajność, zrobić film oparty na gęstym dialogu. Oczywiście nie jest to doświadczenie dla samego warsztatu. Mam pomysł, który wymaga takiego potraktowania. Będzie to adaptacja dużego opowiadania Andrzeja Kijowskiego „Oskarżony”. Chciałbym uniknąć gadających głów i zrealizować scenariusz tak, żeby nośne problemy były również nośne filmowo. To zmierzenie się z materia, zmierzenie się z warsztatem jest dla mnie bardzo ciekawe.

– *To tak wygląda, jakby w każdym filmie próbował Pan czegoś. Czy to jest jeszcze etap poszukiwań?*

– Zawsze tak być powinno. Wydaje mi się, że jeśli reżyser opowiada tylko pewne historie, to stoi w miejscu. Opowiadając powinien jednocześnie próbować zrobić coś dla siebie, dla swego warsztatu. To niekoniecznie musi być jasne dla widza, że on czegoś próbuje – czy to gatunku, czy nowych dla siebie technik narracji. Reżyser musi na konkretnym materiale sprawdzać swoje przemyślenia, dodając do tego

swoje doświadczenia, a nawet doświadczenia kolegów. I to jest bardzo ważne.

– *A czy Pan wie, czego jeszcze powinien Pan spróbować?*

– Chciałbym kiedyś zrobić film, w którym anegdota, „story” będzie bez znaczenia. Dalej nie sięgam.

– *Temat walki o dziecko – zawsze pewny i silnie poruszający – pojawił się w obu Pańskich wyświetlanych filmach. Celowy zamysł scenarzysty czy przypadek?*

– Wydawało mi się, że przypadek, przylapałem się jednak na tym, że dziecko mnie interesuje jako osoba, jako człowiek strasznie uzależniony od innych. Dziecko jest bezbronne, jak bezbranny jest więzień, jak bezbronny jest człowiek pozbawiony środków do życia czy też człowiek będący na marginesie społecznym, odrzucany przez innych. Bronię człowieka słabego. Absolutnie nie interesuje mnie dziecko jako pewna łatwizna w filmie. Wiadomo – dziecko i zwierzęta w filmie – wszyscy płaczą. Żeby tego uniknąć, dziecko w „Sezonie” celowo pokazane jest w sposób zimny. Z opowiadania bowiem wynika, że traktowane jest przedmiotowo, instrumentalnie. Nie chciałem, żeby ten chłopiec wzbudzał zbyt wielkie emocje. Zapewne dla odbioru filmu byłoby lepiej, gdyby je wzbudzał, ale zachowanie dystansu w tym przypadku było dla mnie ważniejsze. W ten sposób kierowałem uwagę widza na sprawy, o których mówiliśmy wcześniej.

– *Czego Panu na koniec życzyć?*

– Niczego, ponieważ jestem na życzenia nieco uczulony. Tak się składa, że wszyscy mi ostatnio dobrze życzą albo dobrze radzą. Dziennikarka, która nakłamała, po ukazaniu się sprostowania pisze, że mi dobrze życzy. Urzędnik w ministerstwie odsyłając mnie z kwitkiem mówi, że to dla mojego dobra, gdyż on mi dobrze życzy. Innym razem ktoś w jakimś urzędzie dobrze mi radzi. A ja marzę, żeby zostawiono mi odrobinę marginesu, na którym sam zdecyduje, co jest, a co nie jest dla mojego dobra.

– *Dziękuję za rozmowę.*

Warszawa, maj 1986 r.

ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji (3)

Racjonalizm Greków czy dramat krzyża?

W współczesnych próbach rozwijania neoklasycznego teizmu zwraca się uwagę, iż tradycyjnemu rozdzieleniu między Bogiem wiary i Bogiem filozofów odpowiada przepaść językowa, jaka istnieje między językiem Ewangelii i językiem filozofii teistycznej. W stosunku do filozoficznych rozważań o substancji, niezmienności czy ruchu obca wydaje się doktryna o dramacie krzyża objawiającym miłość Boga ku człowiekowi. Istnieją powody, by stawiać pytanie: Gdyby w Palestynie czasów Chrystusa przyjmowano wypracowane w średniowieczu schematy klasycznego teizmu, czy wówczas teologiczni eksperci nie zakwestionowaliby doktryny o wcieleńiu i Trójcy Świętej, uznając ją za niezgodną z tezą o prostocie, niezmienności i ponadczasowości Bożego bytu? W intelektualnym klimacie starożytnej Grecji wypowiedzi o miłości Boga ku człowiekowi wydawały się równie absurdalne jak dla nas wypowiedzi o kwadratowym kole. W bliskich Arystotelesowi schematach pojęciowych miłość uważana była za przejaw dążenia bytu MNIEJ DOSKONAŁEGO KU BARDZIEJ DOSKONAŁEMU. Stąd też w perspektywach myśli starożytnej Grecji naturalna wydawała się koncepcja Boga jako Nieruchomego Poruszyciela, lecz intelektualny zgrzyt stanowiły teksty św. Jana, w których Bóg jawił się jako istota kochająca człowieka, zatroskana o jego problemy, współcierpiąca.

Bóg klasycznego teizmu pozostaje znacznie bliższy tekstem Arystotelesa niż tekstom Ewangelii. Nie jest to bynajmniej oskarżenie, gdyż w całościowym ujęciu trzeba ocenić pozytywnie przydatność racjonalnego dyskursu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej do wyrażenia fundamentalnych prawd o Bogu. W teizmie neoklasycznym nie usiłuje się w niczym kwestionować tego dorobku, lecz – poprzez ubogacenie języka i uwzględnienie dodatkowych aspektów

Bożego bytu – chce się wyrazić w pełniejszy sposób prawdę o Tym, który jest Nieskończony i Niewyraźalny. Wynikiem poszukiwań tej pełni są interpretacje filozoficzne, przyjmujące, iż świat ZAWARTY JEST W BOGU, który w swej miłości ku człowiekowi doświadcza w właściwych sobie boskich kategoriach także trosk i cierpień znaczących egzystencję człowieka¹.

Autorzy wypowiedzi o współcierpiącym Bogu podkreślają analogiczny charakter terminu „cierpienie”. Z racji tej analogii ani nie można stawiać równości między cierpieniem Boga i cierpieniem człowieka, ani też nie należy uważać cierpienia Boga za ontyczną niedoskonałość. Wyrażają oni także opinię, iż teza patrypasjanizmu mówiąca o cierpiącym Ojcu została odrzucona nie z racji przypisywania Bogu cierpienia, lecz z powodu fałszywej koncepcji wcielenia.

Koncepcję współcierpiącego Boga rozwija m.in. François Varillon. Na kartach „*L'a souffrance de Dieu*” kwestionuje on podstawową dla klasycznego teizmu alternatywę, według której albo Bóg jest niedoskonały i cierpi, albo doskonały i nie cierpi. Już na poziomie ludzkiego bytu spotykamy sytuacje, w których ból przeżywany w doświadczeniu ofiarnej miłości nie eliminuje przeżycia szczęścia, ani nie jest oznaką naszej niedoskonałości. *Gdy człowiek nie koncentruje się na sobie, gdy potrafi powiedzieć do innego człowieka, nie mijając się zanedo z prawdą: „Jesteś dla mnie wszystkim”, gdy życie lub część życia „poświęca” innym, wówczas przeżywa on cierpienie jako istotny aspekt radości. /.../ Gdy pójdziemy dalej w tym kierunku, zrozumiemy, w jaki sposób można osiągnąć punkt szczytowy: radość umierania z miłości. Cierpienie nie stanowi już niedoskonałości ani przeszkody do szczęścia: jest ono samym szczęściem. Doświadczenie artystów – przynajmniej tych, którzy nie uznają sztuki dla sztuki – wskazuje kierunek. Doświadczenie mistyków je przedłuża, transponując je w sposób zasadniczy. Na horyzoncie i ponad horyzontem znajduje się Bóg².*

W ujęciu Hartshorne’a wniosek o współcierpiącym Bogu ma odmienne uzasadnienie. Po przyjęciu modelu teologicznego, w którym świat traktowany jest jako „ciało Boga”, cierpienie świata staje się cierpieniem Boga z tej samej racji przez którą BÓL NASZEGO CIAŁA JEST NASZYM BÓLEM. Doświadczenie bólu i cierpienia z powodu cierpień innych osób jest

naturalnym następstwem naszej miłości. Oznaką niedoskonałości byłby nasz brak wrażliwości na cierpienia bliźnich. Dlatego też Bóg jako najdoskonalsza, najbardziej subtelna Miłość w szczególny sposób doświadcza naszych przegranych. Ściśle biorąc nie są one wyłącznie nasze, gdyż ze względu na Bożą immanencję w świecie pozostają w ścisłym odniesieniu do Bożego bytu³.

W perspektywie ludzkiego doświadczenia SOLIDARNOŚĆ BOGA Z CZŁOWIEKIEM W PRZEŻYWANIU CIERPIEŃ ukazuje się w sposób szczególny w misterium ukrzyżowania. Dramat Golgoty pozostaje w całej historii ludzkości wyjątkowym przykładem zespolenia elementu boskiego z ludzkim. Zespolenie to przekształca dramat niezawinionej śmierci w ekspresję miłości objawiającej głębszy sens. Nauka Golgoty ma w stanach naszego cierpienia przypominać o współobecnym, immanentnym Bogu, którego transcendentia jest podstawą naszej nadziei na przyszłe przekroczenie Rubikonu, jaki określa granicę bólu. To wyjście poza bolesną rzeczywistość teraźniejszości i ukierunkowanie w stronę transcendencji wnosi rys paradoksu w nasze życie oraz ukazuje hierarchię wartości radykalnie różną od hierarchii ukazwanej w naturalistycznych ocenach. Jest to hierarchia porządku, który jest ponad naszym ziemskim istnieniem /.../. *Przymierze z człowiekiem nie głosi, że będzie on ze swymi dziećmi pomyślnie prosperował w historii. Raczej mówi, że umrą one wcześniej czy później, lecz żyć będą w porządku, który wykracza poza historię. Odziedziczą go ciś, miłośni, czystego serca...*⁴

Przedstawiciele neoklasycznego teizmu nie usiłują usprawiedliwiać cierpienia. Kwestionują natomiast ontyczny rozdział między nieczułym Bogiem a cierpiącym człowiekiem. Bóg objawiony w Jezusie z Nazaretu wybrał cierpienie

³ Blizsze omówienie podobnych interpretacji zainicjowanych przez Whiteheada i Hartshorne'a przedstawia np. J. R. Gray, *Modern Process Thought*, Washington 1982.

² F. Varillon, *Pokora Boga*, Warszawa 1977, s. 133 n. Na uwagę zasługuje fakt, iż książka przedstawiająca tę koncepcję zdobyła Grand Prix Catholique. Zob. też tegoż autora *La souffrance de Dieu*, Paris 1978.

³ Por. Ch. Hartshorne, Whitehead and Berdyaev, *Is there Tragedy in God?* „J. of Rel.”, 37 (1957) 83; *A New Look at the Problem of Evil*, w: *Current Philosophical Issues*, Springfield 1966.

⁴ S. H. Beer, *The City of Reason*, Cambridge 1949, s. 131.

wynikiem nieporozumienia, gdyż panenteizm stanowi najpełniejszą, konsekwentną formę rozwinięcia tecz klasycznego teizmu⁶. Jeśli nie łączy się go z dodatkowymi hipotezami, w których kwestionowano by np. przygodny charakter stworzonej przyrody, panenteizm pozostaje w pełnej zgodzie z założeniami filozofii Boga przyjmowanymi w klasycznym teizmie⁷. W jego perspektywie elementy biblijnej wizji przyrody przenikają się i wzajemnie uzupełniają ze strofami poezji mówiącymi o *subtelnym sensie wnikałym w głębię* czy też o *źródle świeżości skrytym w głębi rzeczy*⁸. Perspektywa ta pozostaje nie tylko inspirująca intelektualnie i satysfakcjonująca estetycznie; jej ważną cechą jest również bliskość z perspektywą ukazywaną w Biblii. Współcześni sympatycy panenteizmu zwracają uwagę, iż już w judaistycznej myśli przedchrześcijańskiej można wskazać liczne przykłady refleksji o Bogu *przenikającym* przyrodę i objawiającym swą obecność w konkretnych wydarzeniach. Nie chodziło tu jedynie o nadzwyczajne wydarzenia opatrywane mianem cudów, lecz o zwykłe sytuacje wypełniające codzienność. Ruah Elohim – Duch Boży jest obecny w stworzonym świecie od prapoczątków. To On w biblijnym opisie stworzenia wnosi porządek, określa istotę, kieruje rozwojem. Bóg *przenikający* przyrodę i horyzont codziennej ludzkiej egzystencji był Bogiem psalmisty, który pisał: *Panie, przenikasz i znasz mnie. / Ty wiesz, kiedy siadam i wstaję* (Ps 139,1). Podobne wyobrażenie Boga miał św. Paweł, kiedy w obcym kulturowo środowisku mówił do Greków o Tym, w którym *żyjemy, poruszamy się, jesteśmy* (Dz 17,28). Wypowiedzi te pozostają świadectwem wyjątkowo dojrzałej filozofii Boga. Bóg, o którym Paweł mówił na Areopagu, nie był już Bogiem jednego z wędrownych plemion, lecz Bogiem wszechświata, w którego bycie zakorzenione jest istnienie każdego z nas.

Termin „być” należy jednak do zbioru najbardziej zwodniczych terminów. W inny sposób jesteśmy przez nasze dzieła lub życliwą więź myśli, w inny na fotografii lub we wspomnieniach, jeszcze w inny gdy fizycznej obecności towarzyszy duchowy dystans. Obok tych różnych stopni obecności występuje jednak również obecność najpełniejsza łącząca zespolenie psychiczne z realnością fizyczną. Różne formy może również przybierać Boża obecność w świecie.

W odmienny, najpełniejszy sposób ujawnia się ona w sakramentach, w inny zaś w modlitwie, etycznym przeżyciu dobroci czy fascynacji estetycznej.

W świadomości pierwotnego Kościoła żywa była nie tylko prawda o Bogu obecnym we wspólnocie wiernych czy Słowie Bożym, lecz również o Bogu przenikającym byt poszczególnych jednostek i obecnym w przyrodzie. Doktryna o Duchu Świętym przypomina prawdę o Bogu, który jest Bogiem immanencji, przenika, oczyszcza i wzmacnia wewnątrz człowieka wnosząc przemianę w skalę jego wartościowań i zasad etycznych. Duch integrujący wspólnotę wiernych i wspierający jej działania jest Bogiem harmonii, którego obecność można odkrywać w całym kosmosie. Woda Jordanu nie miała jedynie pragmatycznych funkcji, lecz była symbolem oczyszczającego działania Boga. Chleb i wino potrzebne do najpełniejszego uobecnienia w Eucharystii pozostają najbardziej wymownym przykładem teologicznego wymiaru przyrody. Ogromnie doniosły jest tutaj fakt, iż nie są to proste owoce ziemi, winogrona i zboże, lecz ich formy przekształcone przez człowieka, który *czyni sobie ziemię poddaną* współpracując z Bogiem *przemieniającym oblicze ziemi*.

Ostatnie wskazane elementy świadczą, iż chrześcijańska postawa wobec immanentnego Boga nie może zostać zredukowana do biernej kontemplacji lub prostego odkrywania Bożych śladów. Zadaniem chrześcijanina pozostaje współpraca z Bogiem odkrytym w przyrodzie i w głębi naszych osobistych doznań. Współpracy tej nie można właściwie realizować pojmując Boga wyłącznie jako abstrakcyjną transcendentną istotę. Ujęcie takie mogłoby stanowić ukrytą formę powrotu do deizmu. Warunkiem koniecznym właściwego rozwoju współpracy elementu ludzkiego z Boskim jest złączenie ludzkiej wolności z racjonalnością harmonii ukazywanej przez Boga jako ideał i wzorzec naszej egzystencji⁹. Szanujący naszą wolność Bóg nie działa przez

⁸ Por. H. Montefiore, *The Probability of God*, London 1985.

⁹ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, s. 275.

^{*} Wyrażenia z poematów A. Pope'a i W. Wordswortha.

⁹ Zob. zamieszczona w poprzednim numerze „PP” analizę procesu rozwoju w kategoriach pojęciowych filozofii Whiteheada.

determinację lub przymus, lecz przez perswazję ukazującą możliwość pełnej realizacji naszego człowieczeństwa. Człowiek dysponuje możliwością odrzucenia Boskich wzorców harmonii i konstruowania prywatnych ideałów życiowych zakładających odmienną koncepcję racjonalności. Wybrana przez nas hierarchia wartości może więc być albo przejawem współpracy z immanentnym Bogiem, albo wynikiem odrzucenia Jego ideałów i ukierunkowania życia w stronę odmiennych wartości. W obu przypadkach immanentny Bóg pozostanie nadal w ludzkim życiu, lecz będą to dwie istotnie różne formy obecności. Odkrywanie tej obecności będzie również przebiegać inaczej, zależnie od konkretnej sytuacji egzystencjalnej poszukującego człowieka.

Ostatnia ze wspomnianych sytuacji ukazuje, jak w naszym bycie łączy się i uwarunkowuje wzajemnie element etosu i racjonalnych poszukiwań. Tak jak obserwator w mechanice kwantowej jest z konieczności partycypatorem związanym z obserwowanym układem, podobnie my w naszych poszukiwaniach Boga tworzymy układ, w którym elementy logosu i etosu łączą się w jedną wzajemnie uzależnioną harmonię. To znamienne połączenie znajduje szczególną postać w życiu tych osób, które nie doszły jeszcze do formalnego zaakceptowania tezy o istnieniu Boga, mimo iż ich życie stanowi już praktyczną realizację ideałów i wzorców wskazywanych w Boskiej harmonii. Nawet jeśli w przypadku takim poszukująca prawdy osoba uważa się jeszcze za ateistę, istnieją racje, by stosować do niej wyrażenie *anima naturaliter Christiana*, gdyż jej życiowa postawa jest wynikiem nieuświadomianej jeszcze współpracy z immanentnym Bogiem w realizacji Jego ideałów określających harmonię ludzkiego życia. W zespoleniu takim, Ten, w którym żyjemy, *poruszamy się, jesteśmy*, przenika nas, zna i prowadzi ku sobie także wówczas, gdy chronimy się jeszcze w gąszczu znajomych etykietek.

Ujęcie panenteizmu stanowi ważną formę przeciwdziałania uproszczeniom filozoficznym przejawiającym się w niewłaściwym umiejscowieniu boskości (*misplaced divinity*). Tradycyjny teizm poprzez wyakcentowanie prawdy o Bożej transcendencji przyjmował jako zło konieczne rozdarcie między abstrakcyjnym absolutem a konkretnym niepokojem serca wyrażanym w różnych formach w życiu

Abrahama, refleksji Augustyna, dylematach Kierkegaarda. Z kolei opozycyjna interpretacja naturalizmu ateistycznego prowadziła zbyt łatwo do przypisania przyrodzie cech boskości bez transcendencji. W jej perspektywie zaduma nad matematycznością świata czy nad pięknem zachodów słońca mogła prowadzić najwyżej do postawy tragicznych humanistów Camusa. Panenteistyczna synteza proponowana przez neoklasyczny teizm stanowi formę przeciwdziałania brakom obu tych rozwiązań. W jej perspektywach podstawowy charakter ma prawda o BOGU WSZECHOBECNYM INCOGNITO. Teren doświadczenia bólu i dziedzina estetycznego zachwyty stanowią horyzont subtelnej Bożej obecności. Abstrakcyjne formuły teorii fizykalnych pozostają w bezpośrednim odniesieniu do *ciała Boga*, jakim jest wszechświat, i przez to uzyskują zarówno antropologiczny, jak i teologiczny wymiar. Świat naszych ideałów i obiektywnych wartości staje się terenem *przenikania* elementu Boskiego z ludzkim. Na kartach „Modes of Thought” Whitehead pisze o tym m.in.: *Pojmowanie natury rzeczy w kategoriach czasu, przestrzeni i boskości różni tak bardzo, nasz gatunek od reszty zwierząt /.../ Znamienne pozostaje dla nas przeżywanie ideałów. Ideały te pociągają nas, dążymy do nich, osiągamy je lub zniekształcamy. Jest to właśnie doświadczenie boskiego wymiaru świata. /.../ Ostateczną postacią źródła tych ideałów jest boskość obecna we wnętrzu naszych obecnych doświadczeń. /.../ To właśnie religijny składnik obecny w świecie przekształca martwe fakty nauki w żywy dramat historii.*

Odkrywanie Boga obecnego incognito dokonuje się poprzez racjonalną refleksję nad przyrodą, jak i przez jej kontemplację czy rozważanie etyczno-aksjologicznych aspektów naszego bytu. Zakorzenieni w świecie i wrażliwi na jego piękno odkrywamy ukryty wymiar bytu poprzez wysiłek poznawczy, który odsłania element logosu ukryty w nurcie przemijających zdarzeń. Ta postawa wrażliwości na racjonalność, poezję i tajemnicę świata wprowadza w nową rzeczywistość „duchowego doświadczenia”. Jego przejawem jest odkrywanie głębszego wymiaru rzeczy i naszego zespolenia z nimi. Odkrycie to może być przeżywane w psychologicznych kategoriach doświadczenia wzniosłości, wewnętrznego wyzwolenia czy pokoju. Odczucie więzi

z innymi, doświadczenie wewnętrznego pokoju, zmiana wartościowań i ocen, odkrycie nowej możliwości realizacji harmonii w naszym życiu stanowią dziedzinę empirycznego kontaktu z tym co Boskie. *Królestwo ducha* – pisze B. Meland – *nie jest ani figurą retoryczną, ani doktryną o charakterze symbolicznym; nie jest ono również ezoteryczną sferą, której mogą doświadczać jedynie nieliczni wybrańcy. To właśnie rzeczywistość łaski oddziałuje w naszym codziennym doświadczeniu jako głębia wrażliwości, jako moc czekająca na naszą odpowiedź i nasz udział /.../ Ta delikatna moc przejawia się w miłości i przebaczeniu, we wzajemnej trosce i we wspólnym wykorzystywaniu pewnych dóbr /.../ Ten zadziwiający element składowy ducha ujawnia się ciągle na nowo w ludzkich kontaktach i w historii człowieka. Jest właśnie misterium królestwa jaśniejące w prozaicznych zdarzeniach*¹⁰.

Koncepcja Boga ukazywana w panenteizmie ma ważne konsekwencje antropologiczne. Jej następstwem jest traktowanie bytu człowieka jako fragmentu życia Bożego¹¹. Był ten można opisywać za pomocą kategorii pojęciowych różnych dyscyplin, jednak jego pełną, wolną od rozdarć i przeciwstawień charakterystykę uzyskujemy dopiero po uwzględnieniu teologicznych aspektów. Oczywiście, aspekty te można wykluczyć już w punkcie wyjścia przez dogmatyczne odrzucenie teologii czy filozofii Boga, przez aprioryczne przyjęcie, iż jedynie nauki szczegółowe są źródłem wartościowej poznawczo wiedzy. W podobny sposób można by również dogmatycznie deklарować, iż nasi bliscy stanowią np. jedynie zbiory wirujących elektronów, zaś próby ich opisu odwołujące się do związku uczuciowego, kategorii estetycznych czy etycznych są jedynie przejawem naiwnego antropomorfizowania. Wybór ostatniego z sygnalizowanych stanowisk oznaczałby okaleczenie bogactwa naszego świata poprzez amputację jego najbardziej istotnych składników. Neoklasyczny teizm, zwłaszcza w wersji panenteizmu, stanowi ambitną próbę zespolenia elementów o różnorodnym statusie poznawczym tak, by tworzyły one pełną i wolną od sprzeczności wizję naszego świata. Mimo iż niektóre ze szczegółowych propozycji wymagają jeszcze zasadniczych rewizji i dalszych rozwinięć, ujęcie to niesie interesującą propozycję przeciwdziałania rozdarciom naszej cywilizacji poprzez wielką unifikację wypracowaną na płaszczyźnie filozofii Boga.

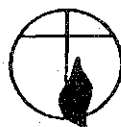
¹⁰ B. Meland, *The Reality of Faith*, New York 1962, s. 241.

¹¹ Blizsze omówienie trudności tej koncepcji przedstawiam w V rozdz. II tomu pracy *Teizm i filozofia analityczna* (w druku).

En quête d'une unification philosophique (3)

La pensée judaïque préchrétienne et la conscience de l'Église primitive offrent déjà de nombreux exemples de réflexion sur un Dieu „imprégnant” la Nature et manifestant sa présence dans des faits concrets. De nos jours, le panenthéisme propose sa vérité d'un Dieu omniprésent incognito. Ce qui circonscrit l'horizon de cette présence

c'est l'expérience de la souffrance et l'extase esthétique. La découverte d'un Dieu présent incognito se fait aussi bien par une réflexion rationnelle sur la Nature et par la contemplation de celle-ci, que par l'examen des aspects éthiques et axiologiques de l'existence de l'homme.



Bogusław Mucha

Rosjanie i katolicyzm w XIX wieku

W wielonarodowym i wielowyznaniowym państwie Romanowów absolutna supremacja należała do prawosławia skupiającego, obok Rosjan, także Gruzinów oraz większość Ukraińców i Białorusinów. Liczba jego wyznawców zawsze wykazywała tendencję wzrostową, co było następstwem rusyfikacji narodów zamieszkujących w Cesarstwie Rosyjskim oraz wynikiem określonych aktów prawnych normujących stosunek caratu do różnowierców.

Obowiązująca przez długi czas ustawa dotycząca małżeństw mieszanych, w myśl której synowie dziedziczyli religię po ojcu, a córki – po matce, została zmodyfikowana w 1832 r. Zgodnie z nią wszystkie dzieci z małżeństw mieszanych musiały przyjąć prawosławie, niezależnie od narodowości i dotychczasowego wyznania rodziców. Indywidualne przypadki odstępstwa od tej zasady utrzymywano w tajemnicy, gdyż w przeciwnym razie należało się liczyć z koniecznością opuszczenia kraju, konfiskatą majątków i innymi represjami.

Podobnie wyglądała sprawa z Rosjanami, którzy zdecydowali się zmienić wiarę. Prawodawstwo nie czyniło dla nich żadnego wyjątku. Odpowiedni paragraf „Zbioru praw” ostrzegał bowiem: *Kto z wyznania prawosławnego przejdzie na inne, oddany zostanie pod sąd.* Inny zaś ustęp kodeksu karnego groził neofitom *odeśtaniem do zwierżchności duchownej dla upomnienia, nauki i postąpienia z nimi według prawideł Cerkwi. Do chwili powrotu na łono prawosławia, w celu ochrony jej nieletnich dzieci i chłopów im podległych przed rozkładem moralnym, rząd zastosuje przewidziane prawem środki prewencyjne. Majątki odstępców zamieszkałe przez ludność prawosławną winny być oddane pod kuratelę, odstępcza zaś pozbawiony zostaje prawa pobytu w swych majątkach.*

Represjonowano również ludzi zajmujących się propagowaniem katolicyzmu. Szlachta mogła być za to zesłana na

Syberię, a przedstawiciele pozostałych warstw społecznych podlegali karze chłosty i wcieleniu do wojska. Natomiast w stosunku do Rosjan, którzy po przyjęciu katolicyzmu pozostawali za granicą, stosowano paragrafy przewidujące konsekwencje *odmowy powrotu do kraju*.

Tak surowe sankcje wynikały z okoliczności, że religia w Rosji nie pozostawała bynajmniej wyłącznie sprawą prywatną wierzących. Władze cywilne traktowały ją jako część składową polityki państwowej. Odstępcę od prawosławia uważano równocześnie za opozycjonistę, człowieka nieprawomyślnego, niemal kandydata na zdrajcę ojczyzny, a przynajmniej wroga ustroju absolutystycznego. Działo się tak dlatego, że Cerkiew od wieków była podporządkowana caratowi i odgrywała wielką rolę w umacnianiu lojalności oraz uczuć wiernopoddanych Rosjan. Duchowieństwo prawosławne nawoływało do poszanowania władzy, potępiało działalność antypaństwową, rzucało klątwy na opozycjonistów i rewolucjonistów, przyczyniając się wydatnie do scementowania systemu samowładczo-pańszczyźnianego. Gdyby nie Cerkiew – carat załamałby się o wiele wcześniej. Nie mylił się zatem wybitny krytyk literacki, Wissarion Bielński, gdy w rozpowszechnianym nielegalnie słynnym „Liście do Gogola” (1847) twierdził, że Kościół prawosławny był w Rosji zawsze *podporą knuta i sługą despotyzmu*.

Podobny zresztą sens, chociaż inaczej sformułowany, miała osławiona doktryna *oficjalnej ludowości* wymyślona na użytek rządu przez ministra oświaty, Sergiusza Uwarowa, w 1832 r. Autor wychodził z założenia, iż wychowanie Rosjan należy oprzeć na trzech zasadach: prawosławiu, samowładztwie i ludowości rozumianej dwojako – w sensie nacjonalizmu rosyjskiego przeciwstawiającego się związkowi z Zachodem lub jako całokształt stosunków pańszczyźnianych na wsi, będących rzekomo odbiciem harmonijnej jedności między ludem i carem. Prawosławie stanowi ostoję caratu – dowodził Uwarow – a cesarz sprawuje władzę z woli Boga. Z powyższej tezy należało wyciągnąć oczywiste wnioski: każdy odstępcą od religii prawosławnej stawał się również opozycjonistą politycznym, a dla takich ludzi rosyjski kodeks karny był bezwzględny.

W podobnych warunkach niełatwo było podjąć decyzję o zmianie wyznania. Wymagało to wielkiej odwagi cywilnej

i poświęcenia. Neofita narażał się na duże ryzyko nie właściwe w zamian nie zyskując. Zapewne dlatego niewielu znalazło się Rosjan-katolików, ale przecież istnieli, bulwersując opinię publiczną swą apostazją i stając pod pręgierzem potępienia ze strony ortodoksyjnych wobec prawosławia i apologetycznych w stosunku do caratu poddanych Romanowów.

Wśród konwertytów rosyjskich było wielu intelektualistów, myślicieli, pisarzy, działaczy społeczno-politycznych, o nazwiskach znanych w Rosji i na Zachodzie. Co pchało ich ku katolicyzmowi? Niełatwo dać odpowiedź na takie pytanie. Często przecież zmiana wyznania musiała być utrzymywana w tajemnicy, a więc i jej przyczyny leżały w sferze domysłów i hipotez. Niezależnie jednak od trudności wyjaśnienia owej intrygującej kwestii można z dużym stopniem prawdopodobieństwa pokusić się o próbę uzyskania odpowiedzi na podstawie biografii kilku najbardziej znanych Rosjan-katolików. Ich prezentacja musi być jednak poprzedzona ogólną refleksją historyczną.

W pierwszej połowie XIX w. stosunek rządu rosyjskiego do spraw wyznaniowych był zróżnicowany: od tolerancji za panowania Aleksandra I (1801–1825) do bezwzględного potępienia wszystkiego, co godziło w dogmaty Cerkwi w okresie sprawowania władzy przez „żandarma Europy”, Mikołaja I (1825–1855). Konsekwencje takiej polityki obu braci-monarchów odczuli przede wszystkim konwertyci. W pierwszym ćwierćwieczu nie musieli kryć się ze swymi sympatiami wobec katolicyzmu. Później natomiast łączyło się to z opuszczeniem kraju w obawie przed represjami – konfiskatą majątków i zesłaniem.

Czas Aleksandra I były okresem „mody” na katolicyzm w społeczeństwie rosyjskim, zwłaszcza w sferach arystokratycznych. Sam car chętnie przebywał w otoczeniu działaczy religijnych, angażując się bardzo silnie w sprawy teologiczne, aż do afirmowania ich skrajnej postawy – mistycyzmu (zob. na ten temat książkę biskupa Michała Godlewskiego „Cesarz Aleksander I jako mityk”, Kraków 1923). Zamierzał nawet zmienić wyznanie na rzymskokatolickie, aby po abdykacji wyjechać za granicę. Pogłoski na ten temat wywoływały wszakże wielkie zaniepokojenie Cerkwi. Wezwany przez jej dostojników archimandryta klasztoru nowogrodz-

kiego Focjusz, fanatyk prawosławia i faworyt cesarza, już podczas pierwszej audiencji zdołał zawsze chwiejnego Aleksandra I odwieść od wszelkich „herezji” i o zmianie wyznania nie było już mowy. Niemniej przez pewien okres względna tolerancja religijna wpłynęła wydatnie na umocnienie się wpływów katolicyzmu wśród Rosjan ze sfer uprzywilejowanych. W ostatnich latach swego życia Aleksander I dążył do zawarcia unii między Kościołem katolickim i prawosławnym. Kiedy w 1823 r. nowym papieżem został wybrany Leon XII, cesarz rosyjski przesłał mu list gratulacyjny, w którym obiecywał *otoczyć katolików w Rosji dobroczynną opieką braterską*.

Z tą opieką „braterską” bywało różnie, o czym może świadczyć los jezuitów w Rosji. Mieli oni opinię doskonałych pedagogów. W prowadzonych przez nich kolegiach i pensjonatach kształciło się sporo dzieci z arystokratycznych rodów Wołkońskich, Naryszkiniów, Gagarinów, Wiaziemskich i Benckendorffów. Z biegiem czasu stosunek Aleksandra I do jezuitów pogorszył się, do czego przyczyniła się ich wroga postawa wobec popieranego przez rząd Towarzystwa Biblijnego oraz mistycyzmu. Po śmierci generała zakonu, Tadeusza Brzozowskiego (1820), car podpisał ukaz o wygnaniu jezuitów z Rosji.

Fakt, że w okresie rządów Aleksandra I nie represjonowano odstępców od prawosławia, wywarł pozytywny wpływ na krzewienie katolicyzmu w Rosji oraz pozyskiwanie zwolenników. Szczególnie wiele tego rodzaju przypadków było wśród książąt z rodu Golicynów. Jeden z nich stał się nawet misjonarzem katolickim w Ameryce jako ojciec Smith. *To przechodzenie na katolicyzm – pisał Mikołaj Golicyn w „Materiałach dla pełnej genealogii książąt Golicynów” – podwójnie jest występne i nie do przebaczenia. Przecież Golicynów cechowała wierność dla prawosławia, była ona dowodem obcości względem Rzymu, dowodem ich żywej wiary w Świętą Ruś i Kościół Wschodni*. Mimo tego „podwójnego występku” katolicyzm przyjęli jeszcze inni Golicynowie: Aleksandra, Elżbieta, Michał i Teodor. Ten ostatni wstąpił w 1848 r. do milicji papieskiej.

W owym czasie najbardziej znanymi Rosjanami-katolikami na Zachodzie byli dwaj arystokraci – książę Piotr Kozłowski i książę Aleksander Biełosielski-Biełozier-

ski. Pierwszy z nich, wszechstronnie wykształcony dyplomata, od 1802 r. przebywał za granicą, początkowo jako urzędnik misji rosyjskiej na Sardynii, a później jako ambasador nadzwyczajny reprezentujący rząd Aleksandra I w Turynie oraz na dworze wirtemberskim i badeńskim. Od 1820 r. z chwilą otrzymania dymisji Kozłowski pozostał faktycznie emigrantem przez kilkanaście lat. Znano go jako liberała i wolnomysliczyciela o poglądach polonofilskich, co w sumie wystarczyło, aby popaść w niełaskę. Mimo to, a może właśnie dlatego, był nadal chętnie widziany na dworach i w salonach arystokratycznych Berlina, Brukseli, Paryża i Londynu. Przyjęcie katolicyzmu było naturalnym rezultatem zainteresowań Zachodem oraz opozycyjnego nastawienia do Aleksandra I. Jednakże Kozłowski starał się utrzymać w tajemnicy zmianę wyznania, gdyż zależało mu na powrocie do Rosji, co stało się możliwe dopiero w 1834 r. Później był współpracownikiem wydawanego przez Aleksandra Puszkina periodyku „Sowriemiennik“, a ostatnie lata życia spędził w Warszawie, gdzie był podwładnym swego przyjaciela, feldmarszałka Paskiewicza. Z jego polecenia zajmował się kontrolą przemysłu górniczego w Królestwie Polskim (zob. o nim: Gleb Struve, „Russkij Jewropiejec. Matieriały dla biografii i charakteristiki kniazia P. B. Kozłowskiego“, San Francisco 1950).

Drugi z wymienionych arystokratów – książę Biełosielski-Biełozierski – dygnitarz na dworze Katarzyny II, przyjaciel Woltera, członek wielu towarzystw naukowych, kolekcjoner rzeźb i obrazów, przez długi czas był dyplomatą rosyjskim we Włoszech. Brał aktywny udział w życiu umysłowym Europy, stając się entuzjastą kultury zachodniej. Po przyjęciu katolicyzmu zamieszkał na stałe w swym rzymskim pałacu, poświęcając się wychowaniu córki Zinaidy. W 1809 r. przybył z nią do Rosji. W tym samym roku zmarł nagle w Petersburgu.

Księżniczka Zinaida wkrótce wyszła za mąż za księcia Wołkońskiego, członka świty przybocznej Aleksandra I. Swego syna kształciła w renomowanym pensjonacie prowadzonym przez jezuitów. Sama zaś założyła słynny salon literacko-artystyczny grupujący wielu wybitnych twórców kultury, m.in. Mickiewicza i Puszkina. W tym też okresie krążyły pogłoski o jej przejściu na katolicyzm, potwier-

dzione zresztą przez samą Wołkońską. Wywołało to duże zaskoczenie w sferach rządowych. Nowy car, Mikołaj I, wszczął nawet w tej sprawie śledztwo. Konfidenti szefa żandarmów, Benckendorffa, wskazują na... Mickiewicza, jako sprawcę *izwraszczenija w katoliczestwo* frejliny Aleksandra I. Uprzedzony w porę wileński zesłaniec wyjechał z Rosji w obawie utracenia wydanego mu wcześniej paszportu.

Wołkońska również starała się o zgodę władz na wyjazd za granicę, do Rzymu. Mikołaj I początkowo usiłował „nawrócić” nawróconą, ale ta pozostała nieugięta. Po dłuższych wahaniach car ustąpił wybierając mniejsze zło. Wolał, aby Wołkońska propagowała katolicyzm wśród emigrantów rosyjskich we Włoszech niż w kraju. Miał już bowiem w tym względzie pewne doświadczenia z wyjątkowo krnąbrnym Rosjaninem-neofitą, Michałem Łuninem (1787–1845).

Niezwykła to postać, o biografii pełnej wzlotów i upadków. Syn bogatego ziemianina, zdradzający od dzieciństwa niepospolite zdolności, poprzestał jednakże tylko na edukacji domowej, którą zdobył pod kierunkiem księży katolickich, co musiało mieć wpływ na reorientację religijną Łunina. *Mój brat i ja wychowaliśmy się w wierze rzymskokatolickiej* – napisze później do siostry Katarzyny. W 1803 r. Łunin wstąpił do wojska uczestnicząc we wszystkich ważniejszych bitwach z Napoleonem. W dziesięć lat później był już pułkownikiem gwardii, odznaczonym złotą szpadą z napisem „Za odwagę”. Potem popadł jednak w niełaskę, podał się do dymisji, aby w 1822 r. powrócić do służby wojskowej, najpierw jako oficer polskiego pułku ułanów stacjonujących w Słucku, a po dwóch latach już w charakterze adiutanta cesarzewicza Konstantego w Warszawie. Pełnił wówczas funkcję łącznika między Towarzystwem Patriotycznym i organizacjami dekabrystowskimi w Rosji.

Po klęsce powstania grudniowego (1825) w Petersburgu i rozprawieniu się przez Mikołaja I z jego uczestnikami przyszła kolej na Łunina. Nie skorzystał z możliwości ucieczki, uznając ją za tchórzostwo. Po aresztowaniu w Warszawie stanął przed sądem. Tutaj dopiero w pełni ujawnił swój niezależny sposób myślenia i wielką odwagę w wypowiadaniu poglądów, z oskarżonego zmieniając się

w oskarżyciela. O żadnym akcie skruchy czy też „okolicznościach łagodzących” nie było mowy. Skazano go na dziesięć lat katorgi, która w istocie miała trwać do końca życia. Prawie dwudziestoletnie zesłanie wpłynęło na wzrost nastrojów religijnych u Łunina. Sens życia znajdował w modlitwach, śpiewaniu Psalmów i lekturze Pisma Świętego. Z własnych pieniędzy wybudował kaplicę, w której nabożeństwa odprawiał franciszkanin, ksiądz Tyburcy Pawłowski, zesłany na Syberię za udział w ruchu niepodległościowym Szymona Konarskiego.

Na katordze Łunin czytał dużo książek katolickich, dostarczanych mu przez Polaków. Utwierdziły go one w słuszności obranej drogi prozelity. Swoje rozmyślenia na tematy religijne zawarł w listach do siostry oraz w notatniku będącym apologią katolicyzmu. Pod datą 9 kwietnia 1837 r. napisał: *W Cesarstwie Rosyjskim, jak niegdyś w Bizancjum, religia ignorując swe boskie pochodzenie, stanowi jedną z tych instytucji, za pośrednictwem których sprawuje się władzę nad narodem. Zmiany, jakim podlegał Kościół Wschodni, pochodziły od władzy świeckiej. /.../ Słudzy Cerkwi są zarazem sługami cara.* Do takich samych wniosków dojdzie w 10 lat później Bieliński we wspomnianym „Liście do Gogola”.

W listach Łunina do siostry Katarzyny kwestie religijne łączyły się z politycznymi. Przewaga katolicyzmu nad prawosławiem polega – w jego przekonaniu – na mniejszej zależności od władzy świeckiej oraz większym autorytecie u wiernych. Stąd wyciąga wnioski o konieczności propagowania katolicyzmu, widząc w nim formę walki z caratem i wszelkim uciskiem krępującym wolność jednostki.

Rzecz znamienna, że podobnie będą myśleć i pisać inni Rosjanie, którzy po przejściu na katolicyzm pozostaną na zawsze emigrantami. Należeli do nich m.in. Włodzimierz Pieczerin (1807–1885) oraz Iwan Gagarin (1814–1882), przypominieni przez Wiktora Śliwowską w jej książce „W kręgu poprzedników Ilercena” (1971). Obaj przyjęli nową wiarę w kaplicy domowej Zofii Swiecziny w Paryżu. Uważana przez współczesnych za najwybitniejszą Rosjanke swojej epoki przez 30 lat krzewiła wśród rodaków na obczyźnie katolicyzm, pełniąc w stolicy Francji taką rolę jak w Rzymie Zinaida Wołkońska.

Pieczerin należał bezsprzecznie do najbardziej wykształconych Rosjan swoich czasów. Absolwent dwóch uniwersytetów – petersburskiego i berlińskiego – z czasem osiągnął godność profesora filologii klasycznej w Uniwersytecie Moskiewskim. Zdecydował się jednak w 1835 r. na wyjazd za granicę, aby już nigdy nie wrócić do ojczyzny. Na emigracji przeszedł trudną drogę życia: handlował pastą do butów własnego wyrobu, sprzedawał przyrządy do golenia, rozlewał wino do butelek, aby wreszcie znaleźć się w klasztorze redemptorystów w Liège. W napisanych później „Notatkach z za grobu” następująco uzasadnił przejście na wiarę katolicką: *Jedną z owych przyczyn był niezmierny strach przed Mikołajem. /.../ Uciekłem z Rosji jak się ucieka z zadżumionego miasta. Nie było się nad czym zastanawiać, dżuma nie oszczędza nikogo, zwłaszcza ludzi słabej konstytucji. Ja zaś przeczuwałem, przewidywałem, byłem przekonany, że gdybym pozostał w Rosji, z całą pewnością stałbym się albo podłym wiernopoddaniczym urzędnikiem, albo znalazłbym się na Syberii bez sensu i celu. Uciekłem nie oglądając się za siebie, ażeby ocalić moją godność ludzką.*

Podobną ewolucję przeszedł wspomniany już książę Gagarin. *Miałem 19 lat* – napisze w styczniu 1857 r. do Aleksandry Bachmietiewej – *kiedy opuściłem Rosję z uczuciem najwyższego obrzydzenia do poddaństwa, czyli niewolnictwa, jak i do wszelkiej przemocy.* Reszty dokonał jego przyjaciel, znany myśliciel Piotr Czaadajew, sympatyk katolicyzmu, autor głośnego „Listu filozoficznego” (1836), ukazującego pesymistyczną wizję Rosji. Przyczyn zacoferania kraju dopatrywał się Czaadajew w izolacji od cywilizacji zachodnioeuropejskiej oraz w prawosławiu i wrogości do katolicyzmu. Cerkwi przeciwstawił Kościół, opierający się na zasadzie niezależności od władzy świeckiej.

Te właśnie tezy przejmie od swego nauczyciela Gagarin, wzbogacając je o własne przemyślenia, już po wstąpieniu do zakonu jezuitów pod Paryżem (1842) i przyjęciu święceń kapłańskich. Odtąd jako ojciec Józef Ksawery będzie zajmował się teologią, publikując wiele książek propagujących myśl katolicką oraz koncepcję pojednania Kościoła Wschodniego i Zachodniego pod zwierzchnictwem papieża.

Wychodząc z założenia, że Cerkwi potrzebna jest niezależność od władzy świeckiej, Gagarin postulował podpo-

rządkowanie prawosławia Watykanowi, widząc w tym posunięciu możliwość odcięcia się od ingerencji caratu. Dowodził nawet, że leży to w interesie państwa rosyjskiego. Albowiem w katolicyzmie widział siłę zdolną przeciwstawić się ruchom rewolucyjnym nękającym jego kraj. *Rosja – pisał – własną pierś odpięra rewolucję, i to jest źródło jej siły i powód do dumy, równocześnie jednak, podejmując walkę z katolicyzmem, jedną ręką niweczy samą to, co stworzyła drugą. W tej sprzeczności tkwi jej bezsilność. Aby być konsekwentną i rzeczywiście stłumić rewolucję, winna pójść tylko jedną drogą: stanąć pod sztandarami katolicyzmu i pogodzić się ze Stolicą Apostolską.*

Tego rodzaju wypowiedzi wywołały zaniepokojenie w sferach rządowych, które już od dawna śledziły działalność Gagarina i innych Rosjan-katolików na Zachodzie. W 1867 r. do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych nadesłała denuncjację następującej treści: *Według wiarygodnych informacji okazuje się, iż we wrześniu ubiegłego roku założony został w Wersalu pod Paryżem klasztor jezuitów, w którym stale mieszkają czterej nawróceni na katolicyzm Rosjanie, a mianowicie: Pierling, przełożony klasztoru, Martynow, Bałabin i książę Gagarin. Celem, który stawiają sobie rosyjscy jezuici, jest sprzyjanie wszelkimi dostępnymi środkami krzewieniu myśli katolickiej w Rosji. Właśnie w tym celu w klasztorze wersalskim zamierzano założyć drukarnię, gdzie wydawano by w języku rosyjskim różne prace o treści religijnej. Ale tajna policja w Rosji nie dysponowała dokładnymi informacjami na ten temat, nie mając dostępu do środowiska rosyjskich katolików na emigracji. Niemniej działalność Gagarina nie była tajemnicą dla rządu rosyjskiego, który postanowił ukarać ojca Józefa Ksawerego zakazując mu powrotu do kraju.*

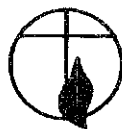
Koncepcje Gagarina, nazwanego przez Pieczzerina *Don Kichotem katolicyzmu*, były utopijne. Nie mogły ich zaakceptować ani władze świeckie i cerkiewne, ani społeczeństwo, chociaż ojciec Józef Ksawery stworzył je z myślą o lepszym losie swej ojczyzny.

Les Russes et le catholicisme au XIX^e siècle

Dans la Russie du XIX^e siècle, la religion n'était nullement affaire privée des croyants. Le pouvoir laïc la considérait comme partie intégrante de la politique de l'Etat. Soumise depuis des siècles aux tsars, l'Eglise orthodoxe jouait un rôle important dans l'affermissement de la loyauté et du sentiment d'allégeance chez les citoyens. Ceux qui abrogeaient l'orthodoxie étaient considérés comme des révoltés ou ennemis de l'absolutisme.

C'est ce qui faisait qu'un changement de religion demandait du courage civil, un converti au catholicisme ayant eu à subir toutes sortes de repré-

sailles jusqu'à la confiscation des biens et jusqu'à l'exil. Il n'empêche que nombre d'intellectuels, écrivains, animateurs politiques et sociaux aux noms connus, ont adopté le catholicisme. Il n'est guère aisé de dire les motifs qui les ont guidés. L'étude des biographies des plus connus parmi les convertis, permet d'affirmer qu'ils établissaient un lien entre le religieux et le politique. Moins soumis au pouvoir laïc et jouissant d'un plus grand prestige auprès des fidèles, le catholicisme était une forme de lutte contre le système tsariste et contre une oppression entravant la liberté de l'individu.



Bogdan Burdziej

Ksiądz Krzysztof Szwermicki – duszpasterz Sybiru

Ojcu W. Wołoszynowi

Był jednym z tych „ludzi dobrych”, o których można mówić słowami wziętymi z Mickiewiczowskiej wizji Rosji:
*Kraina pusta, biała i otwarta
Jak zgotowana do pisania karta –
Czyż na niej pisać będzie palec boski,
I ludzi dobrych używszy za głoski,
Czyliż tu skreśli prawdę świętej wiary,
Że miłość rządzi plemieniem człowieczem,
Że trofeami świata są: ofiary?
Czyli też Boga nieprzyjaciół stary
Przyjdzie i w księdze tej wyrzeźbi mieczem,
Że ród człowieczy ma być w więzy kuty,
Że trofeami ludzkości są: knuty?*

Urodził się niedaleko Mariampola (dziś miasto Kapsukas) 8 września pamiętnego dla Litwy roku 1812, gdy nie rozwały się jeszcze wiosenne nadzieje: *Bóg jest z Napoleonem, Napoleon z nami!* Niewiele wiemy, niestety, o jego domu rodzinnym. Był synem włościanina a może zubożałego szlachcica. Z losów późniejszych można wnioskować, iż wzrastał w miłości ojczyzny. Uczył się wprawdzie u ojców marianów w Mariampolu, studia odbywał na Uniwersytecie Warszawskim, później zaś – Królewieckim, gdzie ukończył wydział filozoficzny. Gdy powstanie listopadowe przerodziło się w wojnę przeciw Rosji, Szwermicki poszedł śladem rówieśników i wstąpił do wojsk narodowych. Walczył pod dowództwem generała Józefa Dwernickiego. W lutym 1831 r. dwukrotnie ranny, w słynnej bitwie pod Stoczkiem i Nową Wsią, leczyl się w szpitalu wojskowym Czartoryskich w Puławach, a następnie w Radomiu. Spotkał tam, również rannego, Hieronima Kajsiewicza (późniejszego zmartwychwstańca), swego rówieśnika i krajana spod

Mariampola, z którym zbliżył się jeszcze w Warszawie podczas studiów. W takich okolicznościach, w walce o wolną ojczyznę zbiegły się drogi życiowe dwu ludzi, z których jeden miał się stać duszpasterzem emigracji, drugi zaś – religijnym opiekunem Polaków na Syberii.

W 1833 r. Szwermicki przedostał się na Litwę i przywdział biały habit marianów, a zmieniawszy chrzestne imię Józef na zakonne Krzysztof Maria osiadł w klasztorze mariampolskim. Po odbyciu studiów teologicznych zakonnych otrzymał w końcu 1837 r. święcenia kapłańskie. Zdolny, energiczny, pracowity i pobożny, szybko znalazł uznanie przełożonych. Przez pewien czas pracował z zapałem jako kapelan w warszawskim Instytucie Głuchoniemych istniejącym do dzisiaj. Już w 1844 r. ks. Szwermicki został przełożonym klasztoru w Mariampolu. Wybitna osobowość, osobisty urok i szerokie wpływy zjednywały mu przyjaciół. Utrzymywał bliskie kontakty ze studentami i profesorami Uniwersytetu Królewieckiego, m.in. z niezwykle utalentowanym Julianem Klaczką, podówcem wyznania mojżeszowego, nawróconym na katolicyzm jakoby przez Szwermickiego, jak utrzymuje biograf tego ostatniego, J. S. Pietrzak.

Od końca lat trzydziestych w Augustowskim i na Litwie powstawały spiski patriotyczne, wśród nich inspirowany przez emisariuszy emigracyjnego Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, znany później pod nazwą spisku braci Skarżyńskich i Reniera. Przez Królewicę i przez południową granicę z Prusami docierały na Litwę zarówno polityczne pisma i wojskowe instrukcje, jak zakazana przez rząd rosyjski literatura, dzieła Mickiewicza, Goszczyńskiego, Mochnackiego i innych pisarzy Wielkiej Emigracji. Przerzutem tej literatury za Niemen kierował właśnie ksiądz Szwermicki w Mariampolu. Mamy bardzo skąpe wiadomości o jego zaangażowaniu w działaniach spiskowych. Wiadomo, że współdziałał w tworzeniu tajnej biblioteki Anicetego Reniera, wileńskiego lekarza, jednego z najczynniejszych i najbardziej oddanych spiskowców. W 1844 r. przekazał do Wilna dużą partię książek przemycanych przez granicę pruską. W styczniu roku następnego pośredniczył w przekazaniu tajnej korespondencji jednego z przywódców organizacji, Dionizego Skarżyńskiego, studentowi kró-

lewieckiemu Kawelmacherowi. I tym razem sprawa dotyczyła przerzutu literatury. Aresztowania w 1846 r. rozbiły dość już rozbudowaną sieć konspiracyjną braci Skarżyńskich i Reniera. Wśród aresztowanych był też ks. Szwer-micki, który wyrokiem Audytoriatu Połowego został skazany na zesłanie na Sybir. Trzyletnie uwięzienie w Cytadeli warszawskiej nie złamało mariampolskiego zakonnika. Około 1851 r. został wywieziony na Sybir. Poszedł więc śladem sporej części uczestników spisku, a niektórych z nich dane mu było widywać na zesłaniu. Ciekawe są losy tajnej biblioteki Reniera i jej czytelników, których wykaz (43 nazwiska) trafił w ręce policji. Samego Reniera skazano na 15 lat katorgi, natomiast wobec owych czytelników generał żandarmerii zalecał minimalny wymiar kary, argumentując następująco: *Takich przestępców jest tu nie 43, a należy do nich każdy piśmienny człowiek, całe miasto, całe gubernie i kraj.*

Nieznane są szczegóły podróży mariampolskiego przeora na Sybir. Odbył ją zapewne tak jak tysiące jego poprzedników i następców: kibitką do Moskwy, może Novgorodu, a dalej pieszo z etapu na etap, przez Ural, gdzie żegnał Europę, przez Tobolsk do stolicy Syberii Wschodniej – Irkucka. Rządy sprawował tam wówczas generał-gubernator Mikołaj Murawjow-Amurski, wybitny polityk, kolonizator ziem nad Amurem, człowiek światły i roztropany. Do realizacji swych planów nie obawiał się wykorzystywać nawet zesłańców politycznych, w tym także Polaków. Inicjował on między innymi badania naukowe przyłączonych do Rosji ziem. Generał-gubernator dostrzegał też polityczny interes w utrzymywaniu urzędu opiekuna duchowego dla kilku tysięcy Polaków pełniących służbę w armii rosyjskiej na Syberii i osiedlonych w charakterze kozaków głównie nad Amurem i Ussuri, dla rozrzuconych po Syberii Wschodniej zesłańców i nielicznych urzędników pozostających na służbie rosyjskiej. Gdy w 1852 r. urząd ten zawakował, generał-gubernator powierzył godność „kuratora” księdzu Szwermickiemu, na którego zwrócił uwagę już wcześniej. Mianowany początkowo na 10 lat, przez następcę Murawjowa-Amurskiego został wyniesiony do godności kapelana wojskowego i opiekuna wszystkich zesłańców. Powierzona mu też została misja nawracania na chrześcijań-

stwo ludów tubylczych Syberii Wschodniej. Zadaniom tym miał podołać skromny proboszcz największej bodaj podówczas parafii świata, rozciągającej się na obszarze setek tysięcy kilometrów kwadratowych.

Trzeba tu podkreślić fakt, że ks. Szwermicki mógł skorzystać z amnestii, którą wprowadził w 1856 r. car Aleksander II. Jego decyzję pozostania tak po latach oceniał wybitny badacz Syberii, także zesłaniec i przyjaciel irkuckiego proboszcza, Benedykt Dybowski: *Uznać musimy za akt poświęcenia wielkiego z jego strony, bo nie brak patriotyzmu i przywiązania do stron ojczystych, lecz gorącą miłość ku tym nieszczęśliwym, którzy wrócić do kraju nie mieli prawa, więc pozostawać by musieli bez pociechy religijnej na obczyźnie, wpłynęła głównie na postanowienie ojca Krzysztofa.*

Specyfiką działalności ks. Szwermickiego były podróże duszpasterskie. Opis jednej z nich sporządził na prośbę ks. Józefa Reniera, który zadbał o druk w warszawskim „Pamiętniku Religijno-Moralnym”. Było to w 1859 r. już po traktacie sankcjonującym przyłączenie do Rosji ziem położonych na lewym brzegu Amuru. Murawjow przekazał ks. Szwermickiemu urzędowe polecenie duszpasterskiej wizytacji katolików, a więc przede wszystkim Polaków zamieszkujących tamte tereny. Dziennik tej wyprawy, pisany dla bezpieczeństwa autora językiem powściągliwym i wyważonym, choć nie pozbawionym literackich walorów, pozwala czytelnikowi domyślać się dramatu, który stał się udziałem zesłańców, rekrutów znad Wisły i Niemna czy dobrowolnych osiedleńców, zruszczonych na służbie carskiej urzędników. Słowem, tych wszystkich, dla których przyjazd katolickiego księdza i msza święta słyszana po raz pierwszy od wielu lat, a odprawiana w syberyjskiej głuszy, gdzie – zdawało się – Bóg o nich zapomniał, były okazją rachunku sumienia, opamiętania w pijaństwie, zalegalizowania związków małżeńskich (popularny „sibirskij brak”), ochrzzczenia potomstwa, spowiedzi i komunii; nawrócenia w wierze i – w polskości.

Wyjechał ks. Szwermicki z Irkucka w marcu 1859 r. w towarzystwie Rudolfa Zaremby, powrócił zaś w końcu stycznia roku następnego. Przeprawili się przez Bajkał na saniach. Droga wiodła przez Kiachtę nad granicą chińską, gdzie podejmował ich „gradonaczalnik” Aleksander Despot-

-Zenowicz, późniejszy (od 1863 r.) gubernator w Tobolsku, potomek litewskiego rodu, carski dygnitarz, który nigdy jednak nie ukrywał swej polskości i rodakom pędzonym na Sybir niósł pomoc i dawał moralne wsparcie. (Postać do-
prawdy fascynująca, tak też we wdzięcznej pamięci sybiraków zachowana. Czeką do dziś na swego biografę, który rozwiąże psychologiczną zagadkę tego Wallenroda...)

W Majmaczynie jadł ks. Szwermicki chiński obiad złożony z kilkudziesięciu wymyślnych potraw, a następnie obejrzał przedstawienie tradycyjnego teatru chińskiego. Święta Wielkanocne spędził w Gazimurze u Franciszka Dalewskiego, odbywającego tu karę zesłania za zorganizowanie w latach 1846–1849 tajnego Związku Bratniego Młodzieży Litewskiej. Bolesne musiało być to spotkanie dwu wygnańców z Litwy. *Przy modlitwie i śpiewaniu – notował o. Krzysztof – w samej rzeczy niejednego oczy zrosiły się łzami; bo przypomniałszy sobie rodzinne strony /.../ jakoś smutno i rzewnie w sercu się robiło, żeśmy tak oddaleni od nich. Bóg wie, czy kiedy doczekamy się, aby żyć jeszcze na rodzinnej ziemi i kości w niej złożyć?*

W kwietniu płynął dalej łódką po rzece Arguń. 3 maja wpłynęli z Zarembą na Amur. W Błagowieszczeńsku o. Krzysztof zatrzymał się u Polaka, kapitana Kułakowskiego i odprawił dwie msze. W Chabarowce wypowiadał 60. żołnierzy. Każdy postój wypełniony był kapłańską posługą, czasami dla kilku tylko rodaków. *Na myśl zaś, że w tym zakątku ziemi zapewne pierwszy raz była spełniana bezkrwawa ofiara Syna Bożego, że mnie niegodnego wybrał Bóg na pierwszego, który zaniósł w te miejsca pociechę dla katolików, i moje łzy zmieszały się ze łzami moich penitentów: łzy żalu i skruchy za grzechy i za niedostateczne poświęcenie się moje dla Boga i dla moich braci.*

Z łódki przesiadł się potem na stateczek „Nadzieja”, którym dopłynął do Nikolajewska u ujścia Amuru. Po drodze oglądał miejsce, gdzie Gilacy w 1846 r. zamordowali francuskiego misjonarza, ks. de La Brunière. W Nikolajewsku wędrujący proboszcz irkucki wsiadł na statek rosyjsko-amerykańskiej kompanii morskiej i Morzem Ochockim dopłynął do Ajanu. Tymczasem skończyło się krótkie lato i dalsza podróż musiała się odbywać na nartach zaprzężonej w reny. Tym sposobem dotarł ks. Szwermicki do Jakucka,

gdzie znowu odprawiał msze, chrzcił i spowiadał. I wreszcie po dziesięciu miesiącach podróży powrócił do Irkucka.

Podróże w celach duszpasterskich odbywał każdego roku, odwiedzając bliższe i dalsze zakątki rozległej parafii. Tak na przykład w liście do przyjaciela relacjonował szczególnie wyprawy do kopalni złota w okręgu jakuckim, którą odbył w 1876 r.

Irkucki proboszcz dość regularnie odwiedzał niewielką miejscowość w kotlinie Gór Sajańskich, Tunkę, w której około 1866 r. władze zgromadziły polskich księży-zesłańców w liczbie półtorej setki. Świadomie przemysłana akcja miała za cel pozbawienie rozsiansych skupisk zesłańców opieki religijnej oraz umożliwiała roztoczenie ściślejszej kontroli nad księżmi. Pozbawieni godności kapłańskiej, nie mogli też odprawiać mszy. Przyjazd ks. Szwerwickiego był więc jedyną okazją legalnego uczestnictwa w praktykach religijnych oraz zmanifestowania przynależności do Kościoła. Władze oczywiście pilnie śledziły kroki proboszcza i gdy opuszczał on Tunkę, carski oficer osobiście doglądał rozbiórki ołtarza, o czym raportował przełożonym. Tunka była o. Krzysztofowi szczególnie bliska. Pośredniczył on potajemnie w przekazywaniu pieniędzy tamtejszym kapłanom, zaopatrywał ich w materiał potrzebny do wyrobu szat liturgicznych, wspomagał „społeczną” aptekę, a także – to już za zgodą władz administracyjnych – przechowywał u siebie w Irkucku skonfiskowane kapłanom przedmioty. Cała ta pomoc, której rozmiarów nie da się z powodu tajności obliczyć, przynosiła owoce: była dowodem łączności ze światem, dawała umocnienie w wierze i nadzieję powrotu do ojczyzny. W dowód wdzięczności kapłani z Tunki ofiarowali o. Krzysztofowi własnoręcznie wykonany mszał. Kolejne amnestie wyludniły tę miejscowość i gdy w 1890 r. przybył tu dla odbycia dalszej kary dwudziestotrzyletni Józef Piłsudski, mógł oglądać jedynie ślady ich pobytu – kilkanaście grobów na miejscowym cmentarzu.

Z miejscowości odwiedzanych przez ks. Szwerwickiego wymienić trzeba Usolje, gdzie znajdowały się warzelnie soli. Odbywało tam katorgę wielu Polaków, wśród nich m.in. Jakub Gieysztor, jeden z przywódców powstania styczniowego na Litwie, oraz uczestnik tegoż powstania – Józef

Kalinowski, późniejszy karmelita, dziś błogosławiony ojciec Rafał. Najprawdopodobniej właśnie w Usołju o. Krzysztof poznał bliżej Kalinowskiego, który już wówczas zyskał ogromny szacunek współwygnańców. Znajomość z irkuckim proboszczem wywarła niemały wpływ na formację duchową Kalinowskiego, czego świadectwem są listy tego ostatniego do rodziny i przyjaciół, a co w pełnym świetle mogłaby pokazać ich korespondencja, niestety nie zachowana. Ale prawdziwa przyjaźń między nimi narodziła się wówczas, gdy Kalinowski został przeniesiony z Usołja do Irkucka na osiedlenie. O. Krzysztof przygarnął go wówczas we własnym domu. Mieszkali pod jednym dachem dwa lata, aż do chwili zakończenia kary i zezwolenia na powrót do Europy. *Najbardziej boleśnie* – wspominał Kalinowski – *było pożegnać, już na zawsze, ukochanego ks. proboszcza Szwermickiego, którego ojcowskiemu sercu i kierownictwu takem wiele zawdzięczał.*

W samym Irkucku miał ks. Szwermicki roboty co niemiara, a do pomocy jednego wikarego, przed długi czas ks. Tyburcego Pawłowskiego, później ks. Kimbara, który nie zdołał się zaaklimatyzować w syberyjskich warunkach i bez przekonania wywiązywał się ze swych powinności. Proboszcz zajął się w pierwszych latach odnowieniem kościoła wzniesionego przed laty przez misjonarzy jezuickich. Kościół ten służył potrzebom irkuckich katolików i ich opiekuna do 1879 r., kiedy to dwukrotny pożar miasta strawił również świątynię i dom mieszkalny o. Krzysztofa, tak iż przez kilka dni musiał on koczować pod gołym niebem, chroniąc przy sobie wyniesione z pożogi resztki naczyń liturgicznych i sprzętów kościelnych. Ale to nieszczęście wcale go nie załamało. Natychmiast zaczął zbierać pieniądze na budowę nowego kościoła, pisał listy do przyjaciół z prośbą o wsparcie. Warszawskie gazety ogłosiły zbiórkę. *Pełny otuchy i ufności w dobroci serca Twojego /.../* – zwracał się do Józefa Ignacego Kraszewskiego – *że tę moją prośbę potrafisz rozszerzyć w coraz większych kółkach swoich znajomych oraz za pośrednictwem naszych kiedyś wspólnych przyjaciół /.../. Tym bardziej niepołączoną nadzieję żywię /.../ że prawie każda rodzina moich współziomków /.../ ma jeszcze obecnie lub miała kiedyś swoich członków należących do mojej parafii, a przynajmniej kości ich popioły spoczywają na cmentarzach*

mojej obszernej parafii /.../. Apele te nie pozostały bez echa. W cztery lata po pożarze stanął nowy kościół, chluba o. Krzysztofa i tych wszystkich, którzy pamiętali o rodakach na Syberii.

Służba duszpasterska ks. Szwermickiego pośród „umarłych cywilnie”, a często obumarłych też moralnie i duchowo, przynosiła mu wiele radości i satysfakcji. Ale zdarzały się też chwile tragicznej bezsilności kapłana wobec mściwego okrucieństwa władz. Gdy w 1866 r. wybuchło nad Bajkałem powstanie wywołane przez polskich katorżników i posieleńców, ks. Szwermicki musiał z niepokojem obserwować straceńczą walkę, która miała umożliwić powstańcom ucieczkę do Chin. On też stał się świadkiem bolesnego końca powstańczego zrywu. Dnia 14 (27) listopada tegoż roku w Irkucku odbyła się publiczna egzekucja czterech przywódców: Gustawa Szaramowicza, Narcyza Celińskiego, Jakuba Rejnerta i Władysława Kotkowskiego. Jeden z pamiętnikarzy tak relacjonuje zasłyszane opowiadanie ks. Szwermickiego: *Byłem kilka razy w więzieniu u Szaramowicza, zawsze aż do tej rozrzuwniony i wzruszony. On mnie najczęściej swoim zachowaniem się uspokajał, mówiąc że mu ze mną dobrze, że najcięższe są dla niego chwile samotne, gdy myśli o swej matce i siostrze. W dzień wykonania wyroku, kiedyśmy przyjechali na miejsce kary, wszyscy uklękli w milczeniu, a ja ich przez łzy błogosławiąc, uściściem każdego pożegnaniem.*

Równie boleśnie przeżył o. Krzysztof śmierć Ignacego Eichmillera, warszawskiego stolarza zesłanego na Sybir za udział w powstaniu styczniowym. W Irkucku przy parafii prowadził Eichmiller warsztat stolarski. Dzięki talentowi jego rzemiosło nabierało charakteru sztuki. Irkucki proboszcz cenił jego pracę, powierzając mu wykonanie elementów wystroju kościoła. Ks. Szwermicki opiekował się Eichmillerem również w sensie duchowym, przygotowując go do życia zakonnego. Dramat rozpoczął się wtedy, gdy ówczesny gubernator irkucki, generał Sinielnikow zatrudnił Eichmillera przy dekorowaniu teatru miejskiego. Pewnego razu niezadowolony z jakiegoś szczegółu wykonczenia gubernator oskarżył Eichmillera o kradzież i uderzył go laską. Ten zaś broniąc własnej godności spoliczkował potwarce. Natychmiast aresztowany, Eichmiller stanął przed

sprzedajnym sądem, który zatwierdził gotowy już wyrok śmierci. Cyniczny generał-gubernator specjalnym rozporządzeniem wezwał ks. Szwerwickiego do więzienia, by tam przygotował skazańca na śmierć. O. Krzysztof nie wybłagał ulaskawienia nawet klęcząc przed gubernatorem. W połowie listopada 1875 r. w tym samym miejscu, gdzie przed kilkoma laty zginęli powstańcy bajkalscy, wykopano grób dla Eichmillera. Sam gubernator sprawdzał głębokość dołu. Ojciec Krzysztof stał opodał miejsca kaźni i w milczeniu błogosławił męczeńską śmierć, gdy rozległa się salwa. Wywieziony z Warszawy na Sybir w wieku 19 lat, Eichmiller zginął nie dożywszy lat trzydziestu.

Z chrześcijańską pokorą i miłością dzielił ks. Szwerwicki bóle i radości kilku zesańczych pokoleń. W tym współuczestnictwie zdarzały się również chwile krzepiące, które dowodziły, że *miłość rządzi plemieniem człowieczem, że trofeami świata są ofiary*.

W lutym 1865 r. po kilkumiesięcznej podróży etapami przybyła do Irkucka córka J. I. Kraszewskiego, Konstancja, która dobrowolnie udała się na zesłanie wraz z mędzem, Bolesławem Łozińskim, skazanym za udział w powstaniu styczniowym. *Księdza Szwerwickiego nie poznałam – pisała do matki już z Usolja – bo go nie było wówczas w Irkucku, jeździł spowiadać po swoim okręgu, a teraz wyjechał do Amurska. Tu do nas do Usolja ma przyjechać spowiadać dopiero w jesieni, musimy więc czekać z grzechami aż do jesieni*. Natomiast poznała wówczas wikarego irkuckiej parafii, ks. Tyburcego Pawłowskiego. Obaj kapłani, proboszcz i wikary, przed swym zesłaniem byli w dość bliskich stosunkach z jej ojcem. Teraz gdy córka wraz z zięciem i potomstwem urodzonym na Syberii potrzebowała pomocy, pisarz ze swego drezdeńskiego oddalenia próbował ich ratować, przejęty grozą płynących z Sybiru wieści: *Wiele byśmy byli winni Ojcu drogiemu, bo wydobyć nas stąd równałoby się wybawieniu Żydów przez Mojżesza*. Nie dochowały się żadne świadectwa udziału ks. Szwerwickiego w sprawie córki Kraszewskiego. Niewiele zresztą mógł pomóc, chyba ostatnią kapłańską posługą: requiem aeternam nad grobem jej męża. Wycieńczony pracą i nostalgią Bolesław Łoziński zmarł w Irkucku w 1870 r. Niedługo

potem wracająca z dziećmi do kraju wdowa zginęła w nieszczęśliwym wypadku, gdy przewróciły się wiozące ją sanie.

W 1866 r. katorżnicy Usolja, wśród nich Józef Kalinowski, byli świadkami niecodziennej uroczystości. Ks. Szwermicki udzielał ślubu Aleksandrowi Oskierce i przybyłej tu dobrowolnie z Litwy jego narzeczonej, Tcodożji Grabowskiej. Oskierka, jeden z przywódców powstania styczniowego na Litwie, aczkolwiek raczej zwolennik pracy organicznej, aresztowany w maju 1863 r., nie przyznał się do zarzucanych mu win i nie wymienił żadnych współpracowników. Skazany na 15 lat katorgi dotarł do Usolja, gdzie zesłańcy obrali go swym „starostą”. Wysokich wymagań moralnych wobec samego siebie, Oskierka ułożył dla towarzyszy niedoli kodeks postępowania. Powszechnie szanowany, nawet przez Rosjan, miał wielu przyjaciół, m.in. Józefa Kalinowskiego, z którym później przez wiele lat korespondował.

Kalinowski po latach, już będąc w zakonie karmelitów, wspominał jeszcze jedną zasługę irkuckiego proboszcza. Około 1870 r. władze zezwoliły ks. Szwermickiemu odwiedzić w specjalnym „ostrogu” (fortecy) w Wilujsku Józefa Ohryzkę, zasłużonego wydawcę petersburskiego „Słowa”, działacza politycznego, który za wspieranie powstania styczniowego został zesłany na katorgę w Akatui, a później w Aleksandrowskim Zawodzie koło Irkucka. Po zdławieniu powstania zabajkalskiego Ohryzce zwiększono bez sądu karę wysyłając go do Wilujska, gdzie trzymany był w całkowitym odosobnieniu, bez nazwiska, jako ówczesny więzień numer jeden Syberii. O swej wizycie w Wilujsku opowiadał w tajemnicy ks. Szwermicki Kalinowskiemu: *Widział wówczas stan okropny – pisze Kalinowski – w którym on (Ohryzko – B.B.) zostawał, a mogący łatwo do oblędu doprowadzić*. Po powrocie zwrócił się do generał-gubernatora Sinielnikowa z prośbą o złagodzenie kary Ohryzce. Dygnitarz wpadł we wściekłość słysząc to nazwisko. Zdawało się więc, że prośba nie zostanie wysłuchana. Najbliższe miesiące jednak pokazały, że skruszyło się serce gubernatora i zapewne za zgodą Petersburga Ohryzko opuścił samotną twierdzę wilujską. W 1871 r. przeniesiony został do Jakucka pod dozór policji, a po trzech latach mógł już

osiedlić się w Irkucku. Zapewne nie zapomniał wówczas duchowego wsparcia, jakie otrzymał od irkuckiego proboszcza. (Warto dodać, iż następcą Ohryzki w Wiljuksku był Mikołaj Czernyszewski, wybitny rosyjski myśliciel i działacz polityczny.)

Oddziaływanie ks. Szwermickiego w środowiskach zesłańczych było tym silniejsze, że powołaniu kapłańskiemu zawsze dawał on świadectwo własnego życia, co więcej – zawsze w poczuciu niedoskonałości swego człowieczeństwa i kapłaństwa.

Szczególnie bliskie jego sercu były dzieci. Z niepokojem obserwował nieunikniony w syberyjskich warunkach proces ich demoralizacji i religijnego zobojętnienia. By temu przeciwdziałać, około 1858 r. założył przy plebanii ochronkę dla sierot i dzieci przestępców kryminalnych. Sam zajął się ich wychowaniem, uczył nie tylko religii, ale też czytania, pisania i rachunków. Również – życia. *Wyjdą na pocziwych ludzi* – pisał o swych pierwszych podopiecznych. Z czasem, dzięki składkom otrzymanym na ten cel, ochronka mogła już pomieścić kilkudziesięciu wychowanków. Kościół irkucki stał się gniazdem dla tych *bezdomnych ptaków* – *polskich dzieciaków*, jak je nazywa popularna w okresie I wojny światowej piosenka.

Pokora i wyrzeczenie, służba dla dobra bliźniego z powodu Chrystusa – tak można by zacząć hagiografię o Krzysztofa. Sam pewnie by się na to oburzył. Ten humillimus servus, jak podpisywał swe listy, nie dbał o zaszczyty i uznanie. A te zaczęły z czasem napływać do Irkucka, gdy ziarno zasiewane na Syberii wydawało plon w kraju i na emigracji, po obu stronach Uralu, wszędzie tam, gdzie docierały – również drogą urzędową, kościelną, wieści o duszpasterzu „cywilnie umarłych”. Wpierw odmówił przyjęcia godności arcybiskupa mohylewskiego. W kilka lat później nie przyjął ofiarowywanej mu mitry biskupa pomocniczego w Sandomierzu. O motywach swej odmowy pisał do przyjaciela, bliskiego współpracownika Traugutta w powstaniu styczniowym, ex-sybiraka, Mariana Dubieckiego: *Bo ja o tym ani marzę, ani czuję się zdolnym, i Boże mię zachowaj od tego straszego obowiązku, który strasznym ciężarem jest dla wykształconych, uczonych i świętych mężów; a ja simplex i peccator, czybym się przydał w czym-*

kolwiek w winnicy Chrystusowej? Ja bym życzył [sobie] gdzieś przy kościele przytulić się, służyć Bogu i nie mieć żadnych obowiązków obszerniejszych, nawet parafialnych. (Pisał te słowa wizytując przy czterdziestostopniowym mrozie kopalnię złota w okręgu jakuckim. Kto ochrzciłby sześćcioro dzieci i kto pocieszyłby wszystkich znudzonych tajgą i odosobnieniem od reszty świata, gdyby o. Krzysztof wybrał zaszczytne wyróżnienia z dala od Syberii?)

Nie zapomniała o ks. Szwerneckim także Stolica Apostolska. Od papieża Piusa IX otrzymał kielich mszalny. Gdy zdziwiony wyróżnieniem pytał w tej sprawie ojców zmartwychwstańców w Rzymie, którzy pośredniczyli w przekazaniu daru: *Jakim sposobem mogę być znanym u Was, ja, biedny księżyna?* – nie pamiętał zapewne, że dawny przyjaciel i towarzysz walki z powstania listopadowego, Hieronim Kajsiwicz, był jednym z założycieli zgromadzenia. Zajęte apostolstwem emigracji, zgromadzenie to nie zapominało o kapłanach-sybirakach i swoje wpływy w Watykanie nieraz wykorzystywało dla ich dobra. Papież Leon XIII mianował ks. Szwerneckiego misjonarzem apostolskim całej Syberii ze specjalnymi przywilejami. W 1888 r. o. Krzysztof obchodził jubileusz 50-lecia kapłaństwa. Na tę okazję Leon XIII wystosował do Irkucka odręczny list, w którym nazwał jubilatą *chlubą misjonarzy katolickich, ozdobą marianów i radością serca papieskiego*. Do listu były dołączone dary: złoty kielich i mszał okuty w złoto. Jeszcze wymowniejszy był dar ex-sybiraków, którzy przysłali swemu ukochanemu proboszczowi kielich spowity cierpieniem.

O. Krzysztof zmarł 8 (21) grudnia 1894 r. w Irkucku po kilkumiesięcznej chorobie, z ran zadanych mu przez nieznaną napastników, którzy znęcali się nad nim w jego mieszkaniu. Ofiarą życia przypieczętował świadectwo wierności kapłańskiemu powołaniu. Pochowany został przy irkuckim kościele, który wznosił ze składek i ofiar społecznych. Pamięć jego uczcili nie tylko polscy zesłańcy. Gazety irkuckie poświęciły zmarłemu proboszczowi obszernie wspomnienia i nekrologi. Odszedł człowiek, który na nieludzkiej ziemi wygnania był apostołem chrześcijańskiej miłości.

Pamięć o zasługach ks. Szwerneckiego przechowali przede wszystkim sami sybiracy w pamiętnikach pisanych

już po powrocie z zesłania. Pamiętał też o swym bracie w zakonnym powołaniu ks. Jerzy Matulewicz, odnowiciel zgromadzenia marianów w roku 1910, gdy pisał w swym „Dzienniku duchowym”: *Potrzeba nam takich ludzi, którzy w razie usunięcia ich przez władze świeckie z klasztoru, zesłania na wygnanie, umieliby natychmiast stanąć na nogi, urządzić sobie życie, zebrać i zgromadzić wokół siebie ludzi; a nawet gdyby komuś wypadło przebywać dłużej pojedynczo, aby umiał żyć, jak przystało prawdziwemu zakonnikowi, dążyć samemu do Boga i innych za sobą prowadzić i pociągąć, nie tylko nie opuszczając się i nie stygnąc w powołaniu, ale jeszcze w innych budząc wyższe uczucia i powołanie.*

I jeszcze świadectwo ostatnie. Szymon Tokarzewski, współwięzień Dostojewskiego w omskiej katordze, trzykrotny zesłaniec, sybirak niezłomny, opowiada, jak to przez Irkuck z grupą rosyjskich pielgrzymów, w przebraniu, przedziera się do kraju bezimienny Polak. Nikt go nie rozpoznał, nikt władzom nie zademonstrował. Tylko ksiądz proboszcz Szwernecki w najbliższą niedzielę wezwał obecnych do wspólnej modlitwy: *„za wędrowców, którzy wśród trudów i niebezpieczeństw wszelakich samotni, opuszczeni, znękani dążą do celu swojej podróży. Ave Maria. Za tych, których imiona nigdy nie będą wpisane do naszego Martyrologium. Ave Maria“.*

Bibliografia

Rękopisy: Listy ks. Szwerneckiego do M. Dunieckiego, Biblioteka Jagiellońska (BJ), rkps akc. 11/67; do J. I. Kraszewskiego, BJ, rkps 6536 IV; do księży zmartwychwstańców, Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie, rkps 44853. Album fotograficzny *... z F. Ziarkowicza*, Bibl. Ossolineum, rkps 13324 I. (tu: fot. ks. Szwerneckiego); M. Modzelewski. Opis Sybiru od r. 1854 do r. 1858, t. 2, BJ, rkps 5137.

Druki:

K. Szwernecki. *Wyjtki z dziennika podróży ... z. Pamiętnik Religijno-Moralny*, t. 7, 1861
E. Czapski. *Pamiętniki Sybiraka*, wyd. M. Czapska, Londyn 1964
D. Fajnhauz. *Ruch konspiracyjny na Litwie i Białorusi 1846–1848*, Warszawa 1965
[E. Iwanowski] Helleniusz. *Wspomnienia narodowe*, Paryż 1861
J. Kalinowski (o. Rafał, Listy, T. 1, cz. 1–2, wyd. Cz. Gil, Lublin 1978
tenże. *Wspomnienia. 1835–1877*, wyd. R. Bender, Lublin 1965
J. Matulewicz. *Dziennik duchowy*, przeł. K. Okrutowicz, Rzym 1980
B. Mrówczyński. *Błękitny trop*, Warszawa 1961
O. Nassalski. *Historia Zgromadzenia Marianów w odcinkach*, Warszawa 1973
[W. Nowakowski] Edward z Sulgostowa. *Witła w Usolu na Syberii 1865 roku*, Kraków (b.d.)

- [Z. Odrzywolski] Z. O., *Powstanie polskie nad Bajkałem i sprawa kazańska*, Lwów 1878
 J. S. Pietrzak, *O. Krzysztof Maria Szweremicki /.../*, Kraków 1928
 J. Narkiewicz, *Pamiętnik księdza wygnanego*, Lwów 1876
 [A. Świątorzecki], *Ze wspomnień wygnanego z roku 1863 /.../* Spisał Z. Kowalewski, Wilno 1911
 S. Tokorzewski, *Zbieg. Wspomnienia z Sybiru*, Warszawa 1913
Wspomnienia z życia wygnanców polskich na Syberii, Kraków 1886 [A. Żyskor] X. Ahlswen, *Touka*, Warszawa 1929

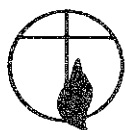
Le père Krzysztof Szweremicki, aumônier de la Sibirie

Diplômé de la Faculté de Philosophie de Königsberg, insurgé de 1830-31, blessé dans la bataille de Stoczek, Krzysztof Szweremicki (1812-1894) entra en 1833 dans la Congrégation des Mariens et reçut les ordres en 1837. Arrêté en 1846 pour avoir trempé dans une conspiration patriotique, il fut déporté en Sibirie. En 1852, le voici à Irkoutsk où il est nommé aumônier militaire et tuteur spirituel des déportés. Il refuse de bénéficier de l'amnistie de 1856 et reste en Sibirie pour porter aux codéportés un soutien spirituel et moral.

Le propre de son activité, c'étaient des voyages pastoraux. Ceux-ci l'ont conduit jusqu'aux mines d'or de

Yrkoutsk, de même qu'à Oussolié (lieu de déportation du chef de l'insurrection pour la Lituanie - Jakub Gieysztor et de Józef Kalinowski); et à Touka dans les Monts Siatanski où, vers 1866, les autorités russes déportèrent 150 prêtres polonais. A Irkoutsk, sur son initiative, fut érigée une église; il y fonda aussi un orphelinat.

Avec humilité et reconcement, il servit plus d'une génération de déportés polonais. Il refusa la nomination à l'archevêché de Moghilev comme d'ailleurs la dignité d'évêque auxiliaire de Sandomierz. Léon XIII le nomma missionnaire apostolique de toute la Sibirie et le dota de prérogatives spéciales.



ks. Waldemar Chrostowski

Od świętej Tradycji do Pisma Świętego

Powstawanie Starego Testamentu to długi i skomplikowany proces. Najstarsze perykopy Biblii sięgają XII w. przed Chr., lecz aktualne księgi biblijne zostały zredukowane znacznie później. Czasowa rozpiętość pomiędzy wydarzeniami Historii Zbawienia i epizodami z życia wybitnych osobistości a utrwaleniem relacji na ich temat dokonany w Piśmie Świętym jest na ogół bardzo duża. W przypadku Abrahama i pozostałych patriarchów oraz Księgi Rodzaju wynosi ponad tysiąc lat. Od epopei Wyjścia i podboju Kanaanu do definitywnego zapisu odnośnych relacji w księgach świętych upłynęło nie mniej aniżeli sześćset lat. Nieco mniejszy, aczkolwiek mimo wszystko też długi, dystans dzieli czasy sędziów i okres pierwszych królów od redakcji ksiąg opisujących te burzliwe epoki. Zasadne są więc pytania: czym jest święta Tradycja Izraela stanowiąca życiodajny pomost między wydarzeniami a Księgą? Kiedy i dlaczego doszło do powstania Pisma Świętego? Jak przedstawia się jego stosunek do czcigodnej Tradycji?

Święta Tradycja i tradycje Izraela

Rzeczywistość Tradycji Izraela wywodzi się z faktów zinterpretowanych w świetle monoteistycznej wiary jako czytelne znaki objawienia się Boga. Nadprzyrodzone interwencje rozpoznawano na wszystkich etapach dziejów i to zarówno w kontekście życia jednostki jak i wspólnoty. Towarzyszyło temu przekonanie, że i sam proces religijny objaśniania rozmaitych wydarzeń i przeżyć też jest wspomagany przez Boga. Świadcstwa jednostkowego i zbiorowego doświadczenia Boga, stanowiące o duchowej specyfice Izraelitów, przekazywano z pokolenia na pokolenie za pomocą stałych technik jako trzon uświęconej Tradycji. Ta Tradycja stała się fundamentem kultury, zabezpieczała ciąg-

łość dziejów oraz pozwalała jednostce odnaleźć się w ramach wyodrębnionej wspólnoty religijno-narodowej. Wydatnie przyczyniała się do integracji ludu izraelskiego, tym silniejszej, że dokonywała się przede wszystkim w sferze religijności opartej na realnym doświadczeniu Boga.

Tradycja objęła różnorodne wspomnienia intymnych przeżyć religijnych. Ich zasadę stanowiło wspólne przeświadczenie o faktycznym wyborze praojców oraz ustawicznej asystencji Boga w dziejach ich potomków stopniowo organizujących się w świadomy swojej misji naród. Wraz z upływem czasu wzrastała liczba relacji, w których przywoływano pamięć o najdonioślejszych wydarzeniach i przeżyciach religijnych. W ich świetle objaśniano pozostałe dziedziny życia, poszukując nawet dla zdarzeń naturalnych oraz dla zwyczajnych kolei ludzkiego losu nadprzyrodzonego uzasadnienia. Dopatrywano się w nich znaków Bożego kicrownictwa oraz dowodów na trwałe posłuszeństwo narodu swemu wzniosłemu powołaniu. Ta sama wiara umożliwiała projekcję skuteczności dawnych czynów Boga wobec wymiaru przyszłości. Tradycja obejmowała ponadto przyjęte przez wieki zasady postępowania, będące następstwem światopoglądu monoteistycznego, oraz obyczaje i normy praktyczne, w których także nie brakowało odniesień do Boga. Jej żywotność widać w pieczołowitym przekazywaniu przyswojonych relacji, opowieści, zasad, obyczajów i norm każdemu następnemu pokoleniu. Jednostki i mniejsze grupy społeczne zostały podporządkowane ogólnonarodowej Tradycji, uznając ją za swoją własność. Za spóśrzczeniem, iż ktoś inny podziela ten sam punkt widzenia, szła pewność o wzajemnym duchowym pokrewieństwie.

W ramach Tradycji, kształtującej się w ogniu nieustannej konfrontacji monoteistycznej wiary z politeistycznymi poglądami ludów ościennych, znalazło miejsce wiele tradycji nawiązujących do wybitnych osobistości, do niezwykłych wydarzeń i czynów, pielęgnujących szczegółowe pouczenia i wskazania religijno-etyczne. Część dotyczyła pojedynczych epizodów z życia jakiegoś człowieka i jego najbliższego otoczenia. Inne zrodziły się na kanwie tego samego wydarzenia lub życiorysu, poddawane były jednak interpretacyjnej obróbce w zależności od określonych potrzeb środowiska, którego własność stanowił dany przekaz.

W każdej tradycji dochodziły do głosu nie tylko wierne wspomnienia tego, co się niegdyś wydarzyło, lecz i doświadczenia potomnych, dla których uświęcony przekaz stawał się pokarmem i drogą życia. Jakkolwiek nie zawsze istniała możliwość wyrażania wprost własnych doświadczeń i przeżyć religijnych, to przecież ich refleksy pojawiały się w dołączanych ocenach, aluzjach, etymologiach, regułach postępowania oraz w selekcji i w zestawieniach dawnych przekazów. Dzięki temu zaistniało przeogromne bogactwo Tradycji. Stanowiąc duchową skarbnicę Izraela była istotnym zabezpieczeniem jego tożsamości i wiary religijnej.

Objaśniając stosunek między Tradycją a tradycjami można powiedzieć, że o ile pojęcie Tradycji odnosi się do ustalonej i ogólnie akceptowanej zawartości orędzia religijnego z jego faktami, tematami i motywami, o tyle tradycje stanowią sposób przekazu treści tego orędzia, dopuszczając spore zróżnicowania formalne. Święta Tradycja jest kreatywnym skarbem wielu tradycji składających się na dynamiczny proces wyznaczający życie Ludu Bożego. Do skarbcza Tradycji mogły wejść tylko te tradycje, które pozostawały w zgodzie z jej zasadniczą orientacją, a dzięki odmienności szczegółów wносиły nowe i godne uwagi aspekty.

Pojemna rozpiętość izraelskiej Tradycji związana była z różnorodnością miejsc kultu religijnego oraz z bogactwem jego form. Najbardziej gruntowne różnice zależą od tego, czy określona tradycja należy do zasobów Tradycji Północy czy Południa Palestyny. Państwo północne (Izrael) istniało obok państwa południowego (Juda) od śmierci króla Salomona (ok. 930 r. przed Chr.) do upadku Samarii i podboju asyryjskiego (722 r. przed Chr.). Ale zanim nastąpił definitywny podział zjednoczonej monarchii, rozmaite odrębności dawały silnie znać o sobie. Taki stan rzeczy nie pozostał bez wpływu na kształt tradycji pielęgnowanych w każdym z dwóch rejonów narodu. Jego ślady stwierdzamy w dwóch odmiennych typach Tradycji: elohistycznym (E), pochodzącym z Północy, oraz jahwistycznym (J), ukształtowanym na Południu. Mimo że niesłuszne jest lekceważenie tej charakterystycznej dwubiegunowości, to z drugiej strony nie sposób zgodzić się z ujęciami, które przesadnie ją eksponują. Chociaż zróżnicowania bywają znaczne, Biblia przechowała jeden i drugi typ Tradycji, co

najlepiej świadczy, że w różnicach nie widziano powodów do zbytniego niepokoju ani do wyłączności jednych kosztem drugich.

Także różnaitość okazji, przy których ludzie wierzący spotykali się i wymieniali religijne doświadczenia przyczyniła się do ilościowej i jakościowej ewolucji Tradycji. Można tu wymienić rozmaite święta religijne, z ich specyficznym zapleczem życia rolniczego i pasterskiego oraz odniesieniami w sferze wydarzeń narodowych i plemiennych, pielgrzymki odbywane do lokalnych sanktuariów posiadających własną historię (niektóre zostały zbudowane na miejscu dawnych praktyk pogańskich), dyskusje i spory podejmowane „w bramie” miejskiej stosownie do wymogów odwiecznej tradycji prawniczej i zgodnie z linią ogólnie akceptowanych norm etyczno-jurydycznych, spotkania rodzinne i plemienne, podczas których dzielono się opowieściami o czynach bohaterów i niezapomnianych przeżyciach religijnych, a wreszcie zwyczajne święta rodzinne przebiegające w atmosferze monoteistycznej religijności, jak narodziny dziecka, zaręczyny, wesele, śmierć kogoś bliskiego, winobranie, strzyżenie owiec, przedzenie wełny itd. Ta popularna część Tradycji była dopełnieniem wysublimowanych i normatywnych nurtów rozwijanych w sferach przywódców religijnych i politycznych narodu. Ustawicznie dokonywała się ożywiona wzajemna wymiana.

Izraelici byli głęboko przekonani, że witalność Tradycji oraz jej kształt zależą nie tylko od ludzkich wysiłków, lecz są elementem trwałej troski Boga o Jego naród. Radykalne skażenie Tradycji nie mogło mieć miejsca, ponieważ sam Bóg był gwarantem czystości wiary. W tym znaczeniu Tradycja Izraela była traktowana jako święta. W postawie pełnego zaufania wobec Boga ujawnia się jednak rola ludzi. Powinność interpretacji wydarzeń z punktu widzenia zgodności z zamysłem Bożym spoczywała głównie na prorokach. W odczuciu wielu współczesnych chrześcijan, którzy dzieło proroków kojarzą z imionami proroków „większych” i „mniejszych”, profetyzm izraelski jest zjawiskiem stosunkowo późnym. Izraelici inaczej podchodzą do tej sprawy, mówiąc o prorokach *wcześniejszych* (nebiim rišonim) i *późniejszych* (nebiim acharonim). Nie tradycji prorockiej splata całe dzieje Izraela. Tytułem *proroka* uhonorowano nie tylko Mojżesza (Pwt 18,15; 34.10), lecz

i Abrahama (Rdz 20,7). Takie spojrzenie jest w Biblii zadziwiająco wczesne (zob. Oz 12,14). Jozue, Sędziowie, Samuel – to spójny człon profetyzmu prostującego drogi Izraelitów podług wskazań suwerennego Boga. Natan (2 Sm 7 i 12; 1 Krl 1), Achiasz (1 Krl 11 i 14), Eliasz (1 Krl 17,1; 2 Krl 2,12), Elizeusz (2 Krl 2,1–13,21) i grono proroków klasycznych chętnie odwoływało się do swoich poprzedników, tzw. widzących (1 Sm 9,9; 2 Sm 24; 1 Krl 14), włączając się w nurt otaczanych czcią *mężów Bożych*. Prorocy *wcześniejsi* byli nierzadko ludźmi czynu zbrojnego. Jego efekty odczytywano jako skutek przychyłności Bożej. Nowe czasy przyniosły nowe potrzeby. Kiedy ustała konieczność walki o fizyczny byt narodu, należało podjąć troskę o skrytalizowanie tożsamości narodowej i pracę nad oczyszczeniem i uformowaniem ducha narodu i jednostki, w czym odzwierciedlałaby się najpełniej wiara w Jedyne Boga.

Objaśniające *słowo* proroków zawsze nawiązywało do znanych tradycji. Prorocy podejmowali dawne wątki przylgając się im przez pryzmat zgodności z roszczeniami monoteistycznej wiary. W Izraelu działali prawdziwi i fałszywi prorocy, przy czym ci ostatni skwapliwie pretendowali do miana prawdziwych i często za takich uchodzili. Bywało, że dopiero z perspektywy czasu ludzie potrafili właściwie ocenić, z kim naprawdę mieli do czynienia. Jakkolwiek fałszywi prorocy doraźnie mogli wprowadzić w błąd jednostki, a nawet pewne grupy społeczne lub przywódców narodu, to w dłuższej perspektywie czasowej Tradycja dysponowała jednak niezawodnym kryterium rozpoznawania prawdziwości proroctwa. Było nim przeciwstawienie krytycznie usposobionej orientacji teocentrycznej nurtom antropocentrycznym, istotowo zachowawczym, zmierzającym do przedłużenia niczym nie zamąconego spokoju¹. Zasadnicza różnica między prawdziwym a fałszywym prorokiem uwidacznia się w tym, jak traktuje się święte tradycje Izraela oraz jak się je objaśnia w kontekście wydarzeń swoich czasów. Jedno i drugie jest uwarunkowane określoną koncepcją Boga. Ci, którzy pojmowali Boga jako istotę autonomiczną, absolutnie wolną, jako Pana wszechświata, potrafili prawidłowo przewartościować losy i nadzieje rodaków, poddając je rewizji w oparciu o postulat czystego monoteizmu. To im Tradycja ostatecznie przyznawała rację, przechowując pamięć o ich wypoc-

najlepiej świadczy, że w różnicach nie widziano powodów do zbyteńnego niepokoju ani do wyłączości jednych kosztem drugih.

Także różnaitość okazji, przy których ludzie wierzący spotykali się i wymieniali religijne doświadczenia przyczyniła się do ilościowej i jakościowej ewolucji Tradycji. Można tu wymienić rozmaite święta religijne, z ich specyficznym zapleczem życia rolniczego i pasterskiego oraz odniesieniami w sferze wydarzeń narodowych i plemiennych, pielgrzymki odbywane do lokalnych sanktuariów posiadających własną historię (niektóre zostały zbudowane na miejscu dawnych praktyk pogańskich), dyskusje i spory podejmowane „w bramie” miejskiej stosownie do wymogów odwiecznej tradycji prawniczej i zgodnie z linią ogólnie akceptowanych norm etyczno-jurydycznych, spotkania rodzinne i plemienne, podczas których dzielono się opowieściami o czynach bohaterów i niezapomnianych przeżyciach religijnych, a wreszcie zwyczajne święta rodzinne przebiegające w atmosferze monoteistycznej religijności, jak narodziny dziecka, zaręczyny, wesele, śmierć kogoś bliskiego, winobranie, strzyżenie owiec, przedzenie wełny itd. Ta popularna część Tradycji była dopełnieniem wysublimowanych i normalitywnych nurtów rozwijanych w sferach przywódców religijnych i politycznych narodu. Ustawicznie dokonywała się ożywiona wzajemna wymiana.

Izraelici byli głęboko przekonani, że witalność Tradycji oraz jej kształt zależą nie tylko od ludzkich wysiłków, lecz są elementem trwałej troski Boga o Jego naród. Radykalne skażenie Tradycji nie mogło mieć miejsca, ponieważ sam Bóg był gwarantem czystości wiary. W tym znaczeniu Tradycja Izraela była traktowana jako święta. W postawie pełnego zaufania wobec Boga ujawnia się jednak rola ludzi. Powinność interpretacji wydarzeń z punktu widzenia zgodności z zamysłem Bożym spoczywała głównie na prorokach. W odczuciu wielu współczesnych chrześcijan, którzy dzieło proroków kojarzą z imionami proroków „większych” i „mniejszych”, profetyzm izraelski jest zjawiskiem stosunkowo późnym. Izraelici inaczej podchodzą do tej sprawy, mówiąc o prorokach *wcześniejszych* (nebiim riš-onim) i *późniejszych* (nebiim acharonim). Nić tradycji prorockiej splota całe dzieje Izraela. Tytułem *proroka* uhonorowano nie tylko Mojżesza (Pwt 18,15; 34,10), lecz

wiedziach i czynach oraz o cierpieniach życia poświęconego Bogu. Prorok weryfikował poszczególne tradycje i zbudowany na nich sposób postępowania, a jego refleksję włączano do skarbcza Tradycji, która dzięki temu uzyskiwała nową żywotność i siłę. Z losu i napomnień proroka czerpało naukę każde nowe pokolenie Izraela, aczkolwiek nie zawsze objaśniano je dostatecznie przejrzyście i dogłębnie. W kontekście nauki prorockiej ustawiano też inne elementy Tradycji.

Istniał krąg ludzi stanowiących wysoko cenioną elitę sług Tradycji. Rekrutowali się oni z warstw darzonych szczególnym szacunkiem i zaufaniem, zajmując w ówczesnej hierarchii społecznej czołowe pozycje: starsi plemienia, rodu lub miasta, lokalni sędziowie, kapłani i lewici obdarzeni szerokimi uprawnieniami w sprawach moralno-jurydycznych, pisarze i skrybowie świątynni i państwowi, wędrowni kaznodzieje słuchani z uwagą przez lud. Poczesne miejsce przypadło w udziale prorokom i ich uczniom.

Kryzys Tradycji: narodziny Pisma

Najstarsza Tradycja izraelska istniała zasadniczo w postaci przekazu ustnego. Poszczególne tradycje były przyswajane pamięciowo. Przykładano wielką wagę do tego, aby przekazywać je wiernie.

Od zarania dziejów Izraela jako narodu jego Tradycja obejmowała również pewne dokumenty spisane. O niektórych wspomina Biblia. Księga Wojen Jahwe (Lb 21,14), Księga Sprawiedliwego (Joz 10,13), Księga Rządów Salomona (1 Krl 11,41), Księga Kronik Królów Izraela (1 Krl 14,19), Księga Kronik Królów Judy (2 Krl 24,5) to najbardziej znane przykłady zaginionych dokumentów przeważnie o charakterze kronikarskim. Wnikliwa krytyka literacka Starego Testamentu pozwala rozpoznać w nim inne zwarte utwory, np. Pieśń Lamecha (Rdz 4,23-24), Pieśń Mojżesza (Wj 15,1-19), Pieśń o źródle (Lb 21,17-18), Pieśń o Chesbonie (Lb 21,27-30), Błogosławieństwo Mojżesza (Pwt 33,2-29), Pieśń Debory (Sdz 5,1-31) itd. Ich geneza sięga daleko w głąb dziejów Izraela. Teza, że perykopy te, zanim

¹ J. A. Sanders, *Hermeneutics in True and False Prophecy: Canon and Authority*, Festschr. W. Zimmerli, Philadelphia 1971, s. 22-41.

weszły do Biblii, istniały w formie zapisu, jest dyskusyjna. Nie ulega zresztą wątpliwości, że prawie wszystkie zabytki piśmiennicze były poprzedzone krótszą lub dłuższą tradycją ustną.

Wraz z postępem badań biblijnych staje się jasne, że pierwsze próby systematycznego uporządkowania przekazów ustnych i zapisów zostały podjęte za panowania królów Dawida i Salomona (X w. przed Chr.), na co wskazują zachowane w 1 i 2 Sm oraz w 1 Krl 1–2 relacje o dojściu Dawida do władzy oraz o sukcesji jego tronu. *W późniejszym okresie stale próbowano nawiązywać do tej wielkiej tradycji literackiej epoki Dawida i Salomona i połączyć współczesne zdarzenia z historią narodu izraelskiego, a poprzez nią z dziejami świata i ludzkości*². Pomimo licznych nawrotów do zapisu większość najstarszych relacji utrwalonych potem w Pięcioksięgu, Księdze Jozuego, Sędziów oraz w Księgach Samuela i Królewskich ma znamiona typowe dla opowieści ustnych i daleka jest od wyrafinowanej retoryki właściwej literaturze.

Dotyczy to również wystąpień prorockich. Tylko sporadycznie prorok od razu zabiegał o pisemne utrwalenie swego orędzia. Pamięć żyjących ludzi była uznawana za pewniejszy sposób zachowania wyroczni aniżeli unikalny i narażony na zniszczenie zapis. Część uczonych, reprezentująca tzw. szkołę skandynawską, sądzi, że literacka aktywność historycznego Izajasza mogła ograniczać się jedynie do kilku słów (zob. Iz 8,1: 30,7), natomiast pozostały dorobek, zgodnie z życzeniem proroka, został spisany przez jego uczniów. Podobną sytuację mielibyśmy w Ha 2,2 z aluzją do wyroczni w ww. 4–5³. W takim podejściu do autorstwa ksiąg prorockich zakłada się długi proces ich powstawania, w którym czołowa rola przypada tradycji ustnej. Ale jest to nazbyt skrajne stanowisko. Izajasz i inni prorocy byli szczerze zainteresowani spisaniem swoich słów. Odwołanie się do pism mogło być podyktowane konkretnymi okolicznościami i potrzebami (zob. Jr 29 i 36). Lecz i w takich przypadkach wyrocznie prorockie nie musiały być utrwalane przez samych proroków, którzy z natury byli głosicielami słowa Bożego, lecz przez ich uczniów i następców. Wygłoszący orędzie prorok spełnił swoje posłannictwo. Zadaaniem słuchaczy było podjęcie go, przemyślenie, opracowanie, dostosowanie do okoliczności oraz pisemne utrwalenie

tego, co uznano za godne ocalenia. Wiele do myślenia daje fakt, że w aktualnych księgach biblijnych przetrwała pamięć o prorokach, których wypowiedzi nie doczekały się odrębnych zbiorów w Starym Testamencie: Achiasz z Szilo (1 Krl 11,29–39; 14,1–18), Szemajasz (1 Krl 12,21–24), Micheasz, syn Jimli (1 Krl 22,1–37) i dwaj anonimowi prorocy (1 Krl 13,1–32). Aluzje do proroków-głosicieli jak też взгляд na charakter i wzajemne związki przekazów ustnych oraz zapisów nakazują odżegnać się od takich twierdzeń, wedle których tradycja ustna w Izraelu miałaby rozwijać się zupełnie niezależnie od zbiorów pisanych.

W ostatnich stuleciach podzielonej monarchii (VIII–VII w. przed Chr.) obserwujemy zauważalny zwrot ku pisemnemu utrwaleniu prorockiego orędzia. Jego powód leży w gwałtowniejszych aniżeli przedtem przemianach sytuacji politycznej i społecznej Izraela, za czym poszły niebezpieczne zmiany w nastawieniu religijnym. Zewnętrzne zagrożenia oraz wewnętrzna apostazja sprawiły, że należało skuteczniej wyeksponować napomnienia mężów Bożych, tak aby w razie potrzeby mogły być wiernie powtórzone. Tradycja ustna okazywała się w takich przypadkach zbyt zawodna. Dopuszczała możliwość takiej interpretacji ostrzeżeń i nauk, której sens odbiegał od znaczenia zamierzonego przez proroka. Zapis pojedynczych zdań, krótkich przestróg i wezwań, doraźnych analiz sytuacji, a wreszcie najistotniejszych wyroczni zabezpieczał słowa prorockie przed przypadkowymi przeinaczeniami oraz przed celową i wypaczoną modyfikacją. Ta ostatnia pojawiała się na skutek objaśnień dostosowywanych do zmieniających się okoliczności i zainteresowań poszczególnych grup wierzących.

Bogata i różnorodna Tradycja Izraela przez długie wieki stanowiła wystarczające zabezpieczenie jego tożsamości religijno-narodowej. Lokalne wojny i zamieszki, odejścia i powroty do Boga, kataklizmy i załamania nie niszczyły fundamentalnej stabilności świętej Tradycji, zaznaczając się w niej śladami nowych doświadczeń oraz elementami nowych interpretacji.

Pierwsze symptomy nowego stanu rzeczy obserwujemy w państwie północnym. W obliczu zagrożenia asyryjskiego.

² A. Lüpplé, *Od egzegezy do katechezy, cz. 1 – Stary Testament*, tłum. B. Białecki, W Pax, Warszawa 1986, s. 208–209.

³ Zob. S. Mowinckel, *Tradition oral*, IDB, 4, s. 684–685.

narastającego nieprzerwanie zwłaszcza od połowy VIII w. przed Chr., wyraźnie krystalizuje się tendencja zmierzająca ku precyzyjnemu opowiedzeniu się przy najważniejszych przekazach z zamiarem ocalenia tego, co w świętej Tradycji było istotnie pierwszoplanowe. Trudno przypuszczać, aby najbardziej oświecone i świadome powagi sytuacji koła, nawet gdy zdały sobie sprawę z potrzeby utrwalenia spuścizny religijno-narodowej, zdołały jej zadośćuczynić w czasach dramatycznych wydarzeń drugiej połowy tego burzliwego stulecia. Nagłe zmiany sytuacji politycznej nie sprzyjały zmuśnemu dziełu ocalania przeszłości. Jakaś część tego wysiłku mogła być zrealizowana w Izraelu jeszcze w stosunkowo spokojnym i dostatnim wieku IX przed Chr. Zachętą stał się postulat samookreślenia Izraela wobec głosnych roszczeń Judy z jej centralnym sanktuarium w Jerozolimie. Pod koniec IX stulecia rozdziewki między Samarią i Jerozolimą znacznie się powiększyły. Prawdopodobnie właśnie w tym okresie szczególnie intensywnie i skrzętnie zbierano elementy duchowego dziedzictwa Północy, a proces ten zakończył się ok. 750 r. przed Chr. wyłonieniem się tradycji elohistycznej (E). Nie jesteśmy w stanie jednoznacznie powiedzieć, czy był to uporządkowany wedle określonego zamysłu nurt tradycji ustnej, czy już sporządzone na piśmie dzieło historyczne. Badaniom tych odległych czasów naukowcy poświęcają wiele uwagi i każdy rok przynosi nowe osiągnięcia w tym zakresie.

Najazd Sargona II i klęska państwa północnego wywołały bardzo głębokie przemiany w podejściu do Tradycji. Stały się punktem wyjścia nieoczekiwanej konfrontacji wersji elohistycznej z jahwistyczną. Na przełomie VIII i VII w. przed Chr. napłynęły do Jerozolimy tysiące uciekinierów ze zburzonej przez Asyryjczyków Samarii. Byli to ludzie z mocnym zapleczem ustalonej spuścizny duchowej, uformowanej na bazie wystąpień takich proroków, jak Elias i Elizeusz, Ozeasz i Amos. Przybyli do Judy z tradycjami, które przedtem w takiej postaci nie były tu znane. Zderzenie odmiennego sposobu opowiadania o tych samych wydarzeniach z odległej historii narodu oraz pojawienie się nowych akcentów i motywów musiało wywołać reperkusje w świadomości religijnej wspólnoty jerozolimskiej. O ile w dobie istnienia podzielonej monarchii główny wysiłek w każdym z dwóch rejonów kształtowania się Tradycji izraelskiej był

skierowany ku starannemu uwierzytelnieniu własnych roszczeń skumulowanych w stworzeniu antagonistycznych ośrodków kultu religijnego; o tyle po upadku Samarii trzeba było dokonać teologicznego objaśnienia połowicznej ruiny narodu. Na odwieczne obietnice Boże powoływano się zarówno na Południu jak i na Północy. Klęskę Samarii należało więc umiejscowić w kontekście zbawczych zapowiedzi odnoszących się do całego narodu. Przegrana plemion północnych świadczyła na ich niekorzyść, lecz mogła też nasunąć podejrzenie, że bogowie Asyryjczyków są silniejsi niż Jahwe. Mamy prawo się domyślać, że był to jeden z głównych czynników silnego kryzysu religijnego, jaki nastąpił za rządów króla Manassesa (699–643). Potrzeba było około pół wieku, aby zderzenie dwóch sposobów mówienia o Bogu zostało zintegrowane w spójny system zdolny skutecznie przeciwstawić się sugestywnym tendencjom politeizującym i synkretystycznym. Prawdziwym sukcesem prężności wiary monoteistycznej oraz owocem przeświadczenia o jedności rozdartego narodu było zsynchronizowanie świętej Tradycji (E+J). Zrealizowane ok. 650 r. przed Chr. przez jakiegoś anonimowego autora stało się węzłowym punktem wielkiej historyczno-teologicznej syntezy dziejów Izraela. Ta z kolei była silnym impulsem do odnowy duchowo-religijnej podjętej z początkiem rządów króla Jozjasza (641–609). Dzieckiem tejże reinterpretacji dawnych tradycji stała się reforma deuteronomistyczna podjęta w latach dwudziestych VII w. przed Chr. Jej klimat i przebieg związany jest z odnalezieniem Dokumentu Przymerza, tzw. pra-Deuteronomium (zob. 2 Krl 22,3 – 23,25). Doświadczenia tej reformy i jej linie przewodnie rozpoznajemy w tzw. deuteronomistycznym dziele historycznym (D).

Jednak najbardziej radykalne i brzemienne w skutki przeorientowanie Tradycji związane jest z upadkiem państwa południowego, klęską Jerozolimy, zburzeniem pierwszej Świątyni oraz deportacją części Judejczyków do Babilonii w pierwszych dekadach VI w. przed Chr. Wyłoniła się pilna potrzeba pisemnego utrwalenia zasadniczych elementów Tradycji, której tożsamość została poważnie zagrożona. W wyniku wyniszczającej wojny i oblężenia Jerozolimy, na skutek zacieklej wrogości Babilończyków i korzystających z nieoczekiwanej okazji lokalnych wrogów Izraela, liczni studzy Tradycji ponieśli śmierć, a mnóstwo

świadczeń bezpowrotnie przepadło. Wobec raptownych przemian i przymusowego przesiedlenia elity intelektualnej narodu oraz splądrowania archiwów świątynnych i królewskich nie sposób było dłużej polegać na pamięci. Z całą mocą należy również podkreślić inny, bodaj najważniejszy skutek: katastrofa Judy i Jerozolimy nakazywała zweryfikować od podstaw sam sens Tradycji izraelskiej. Była dramatycznym wyzwaniem rzuconym nadziei człowieka wierzącego w Boga i przekonanego dotąd niezłomnie o Jego odwiecznej przychylności wobec narodu wybranego, przejawiającej się m.in. w stałej trosce o istnienie nietykającej świątyni jerozolimskiej. Wprawdzie w dziejach Izraela nie brakowało wcześniej porażek i przegranych, lecz wszystkie okazywały się jedynie krótkim i efemerycznym ogniem w trakcie pochodu naznaczonego licznymi zwycięstwami. Tym razem zagłada Izraela była tak całkowita, iż wydawała się zupełnie przekreślać wszystkie przyjęte w wierze obietnice Boże. Nastąpił silny i nigdy przedtem na taką skalę nie znany kryzys Tradycji we wszystkich jej dziedzinach, groźny dla wiary religijnej i egzystencji narodu. Utraciwszy w 587 r. przed Chr. niezawisły byt państwowy, Izrael aby przetrwać, musiał zorganizować się na nowo. Mogło się to dokonać tylko drogą gruntownej reinterpretacji Tradycji, podjętej z uwzględnieniem wszystkiego, co tak mocno zatrzęśło posadami narodu. Zapis najważniejszych komponentów wiary izraelskiej jawił się jako wymóg wierności wobec samych fundamentów duchowego dziedzictwa narodu. Tradycja stała się *źródłem i kolebką Pisma Świętego*⁴. Miało ono zapewnić jej ciągłość i przetrwanie. Zapis był koniecznością, a decyzja o jego utworzeniu stanowiła odpowiedź na wieloraką złożoność kryzysu Tradycji.

Niewola babilońska, chociaż zwłaszcza w początkach była odbierana jako zapowiedź definitywnego końca, stała się czasem *introspekcji i nadziei*. Izrael *medytował nad przeszłymi czynami Jahwe. Podjął lekturę i reлектurę tego, co pozostało z tradycji Mojżesza i wielkich proroków*⁵. Trudne położenie narodu wyzwoliło niepospolitą energię zdolną jaśniej widzieć blaski i cienie przeszłości, wnikliwiej oceniać fakty historyczne i zespoły tych faktów oraz ustalić przyczyny takiego, a nie innego położenia. Stopniowo kształtowała się nie jakaś bezdusznie zobiektywizowana historiografia, lecz całościowa teologia dziejów, w której raz

jeszcze, zgodnie z napomnieniami proroków, rozstrzygający głos przyznano Bogu. Katastrofa Izraela została ukazana nie jako nieoczekiwana i niezrozumiała zagłada, lecz jako skierowane ku przyszłości oczyszczenie narodu i jedności. Refleksję prowadzącą do tych wniosków uznano za wynik niezachwianej troski Boga o stan swego narodu. Odczytano ją jako kolejny znak przychylności Bożej względem Izraela, nadając jej trwałe religijne znaczenie. Samo zjawisko reinterpretacji nie było nowością. Nowe jednak były jego rozmiary oraz wiele treści składowych.

Dzięki nadludzkiemu wysiłkowi Izrael podjął prądawne tradycje przepuszczając je przez filtr doświadczeń wygnania. W ucisku i upokorzeniach dopatrzył się bliskich analogii do minionych nieszczęść, a stawiając pytania o przyczyny aktualnej klęski nie zatrzymał się na zwodniczej powierzchowności, lecz sięgnął do samych korzeni tragicznych niepowodzeń i zepsucia. Zadanie reinterpretacji podjęli kolejni prorocy. Motorem wielkich narodowych rekolekcji było dzieło odnowy rozpoczęte przez Jeremiasza, a kontynuowane przez Ezechiela. Obaj karmili się obficie tradycjami swojego narodu. Nieznany z imienia prorok albo krąg prorocki, pielęgnujący nauki Izajasza, dopełnił monumentalnej odnowy.

W tym klimacie pojawiły się aktualne księgi biblijne. Nastąpiło definitywne opracowanie połączonych w poprzednim stuleciu tradycji typu elohistycznego i jahwistycznego. Zamierzchłe tradycje zostały ubogacone o elementy odnowy deuteronomistycznej (D), z których część istniała w postaci spisanej, a inne tętniły życiem w przekazie ustnym. Jednak trud gruntownej reorientacji Tradycji zawdzięczamy przede wszystkim kapłanom i ludziom blisko z nimi związanym. Wykorzystując stare tradycje kapłańskie (P) poddali w ich świetle starannej obróbce wszelkie inne znane sobie przekazy. Chociaż naukowe badania nad wzajemnymi związkami źródeł J, E, D i P trwają, przynosząc co roku nowe efekty, nie ulega wątpliwości, że obróbka kapłańska wpłynęła decydująco na pozostałe formy świętej Tradycji Izraela.

² Zob. P. Grelot, *Tradycja źródeł i kolebka Pisma Świętego*, Conc 1-10 (1966-67), s. 578-582.

³ R. P. Grollenberg, *Atlas de la Bible*, Paris 1955, s. 100.

W tym samym czasie sprostano też potrzebie definitywnego utrwalenia spuścizny wielkich proroków okresu klasycznego. Ich dorobek został opracowany i zebrany w księgi, które przetrwały do naszych czasów. Zainteresowanie interpretacją dotychczasowych dzieł narodu oraz odwołanie się do ciągle aktualnych ostrzeżeń i nauk prorockich nie wyczerpało wszystkiego, czym dysponowała Tradycja. Sięgnięto do reszty jej materiału. Chodzi o różnego rodzaju sytuacji życiowych, przysłowia, aforyzmy, sentencje mądrościowe, krótko mówiąc o całą gamę dorobku nagromadzonego przez wieki dzięki refleksji nad ludzkim losem, światem i jego problemami. Także w tym przypadku spora część pracy została wykonana pod koniec epoki królewskiej. Biblia utrzymuje, że król judzki Ezechiasz (728–699) darzył wielkim zainteresowaniem istniejące w jego czasach zbiory sentencji mądrościowych. Lecz i w tym względzie dopiero niewola babilońska spowodowała żywiołowy postęp uwieńczonego wyłonieniem się zbioru tzw. Pism.

Rzeczywistość Tradycji a pojawienie się Pisma Świętego

Przejsie od Tradycji do Pisma pociągnęło za sobą szereg konsekwencji. Wyliczmy niektóre.

1. Powstające zbiory pisemne natychmiast znajdowały się w centrum uwagi określonych środowisk, najpierw tych, w których się pojawiły. Stopniono jednak oddziaływały na coraz szersze kręgi. Ich sukces, widoczny w powodzeniu popartym przyjęciem i rozpowszechnianiem, nie zależał od wartości artystycznej, aczkolwiek i ta nie mogła być bez znaczenia, lecz pochodził ze skonstatowania, iż w danym zapisie wiara narodu i jednostki oraz pamięć o przeszłych wydarzeniach znalazły najpełniejszy i wierny wyraz. W przyjęciu pism zawierał się ogromny respekt wobec rzeczywistości Tradycji. Odbiorca łatwo identyfikował się z tym, co zawierały dzieła. Przyznawał im status „świętych“, ponieważ wyrażały istotę świętej Tradycji. Narodziny Pisma żadną miarą nie były przeciwstawianiem się Tradycji. Stanowiły raczej zwieńczenie jej długiego biegu, koronując wielowiekowe wysiłki pokoleń stojących na straży czystości monoteistycznej wiary.

2. W przedwygnaniowej Tradycji Izraela istniała dwoistość rdzennych tradycji, wywodzących się z realnych faktów, zdarzeń, przeżyć, oraz tradycji wtórnych, na które składały się przemyślenia i spekulacje, nieraz luźno związane z realiami, oraz przekazy narosłe wobec zasad etycznych, zwyczajowych norm prawnych, podające różnego typu objaśnienia, dopowiedzenia itp. Pierwszy rodzaj tradycji był stabilny i obejmował także pewną liczbę dokumentów na piśmie. Drugi ciągle podlegał większym lub mniejszym fluktuacjom i istniał prawie wyłącznie w postaci ustnej. Podejmując wysiłek definitywnego zapisu materiału Tradycji należało uwzględnić obydwie nurty. Ale nie sposób było trzymać się jakichś z góry ustalonych i sztywnych proporcji, albowiem wybór zależał raczej od teologicznej intencji autorów oraz od potrzeb ich środowiska. Wybranim elementom Tradycji przyznano priorytet nad innymi. Końcowy efekt przedsięwzięcia miał ten skutek, iż tradycje dotąd autonomiczne i traktowane z różnym stopniem respektu, skoro zostały zestawione obok siebie i jednakowo utrwalone na piśmie, zyskały tę samą rangę. To, co przedtem było otórką faktów i nie wszędzie oraz nie przez wszystkich mogło być traktowane w taki sam sposób, z chwilą zapisu zostało postawione na równi z pozostałym materiałem Tradycji. Mając do dyspozycji uporządkowany zapis odbiorca nie zawsze potrafił odczuć rozmaite niuanse znaczeniowe, które w nowym kontekście zostały podporządkowane wspólnemu zamysłowi charakterystycznemu dla całego zbioru.

3. Mimo znacznego ujednolicenia treści wcielonych w ramy tworzonych dzieł nie utracono świadomości fundamentalnego różnicowania tworzywa świętej Tradycji. Znalazło to wyraz w przekonaniu, że istnieje hierarchia zbiorów, które składają się na Biblię. Izraelici darzyli największym respektem Torę, czyli Pięcioksiąg Mojżesza, który dla Samarytan na zawsze pozostał jedynym Pismem Świętym. Torę uznano za samo serce świętej literatury. Na drugim miejscu umieszczono Proroków *wcześniejszych* i *późniejszych*, a w dalszej kolejności tzw. Pisma, pośród których szczególna pozycja przypadła w udziale Księdze Daniela. Takie uszeregowanie jest reminiscencją sposobu patrzenia właściwego dla całej izraelskiej Tradycji. Redak-

cja Pięcioksięgu stanowiła sedno odnowy podjętej podczas niewoli babilońskiej w odpowiedzi na kryzys Tradycji. W nawiązaniu do odległej przeszłości własnego narodu, objętej wyborem i misją Abrahama oraz życiem i dziełem Mojżesza, Izrael upatrzył najskuteczniejszy środek określenia własnej tożsamości w dobie dramatycznego zagrożenia bytu narodowo-religijnego.

4. Przekaz ustny odznacza się w zasadzie nieograniczoną pojemnością. W trakcie powtarzania i rozpamiętywania każda tradycja może być rozwijana i rozbudowywana. Jakkolwiek istnieją pewne wskazówki dojrzałości tradycji ustnej, takie jak jej jedność, spójność, harmonia, przemyślany układ kompozycyjny itp., jednak i one mogą podlegać modyfikacjom. Wyłonienie się Pisma Świętego przyniosło zmianę i w tej dziedzinie. Nie można było zapisać wszystkiego. Należało przeprowadzić selekcję, wyznaczyć granice poszczególnych relacji, opracować i uporządkować wskazówki chronologiczne, zebrać normy postępowania, powiązać je z materiałem doktrynalnym, dodać objaśnienia, zdania wiążące, a w końcu wskazać na obligatoryjny charakter wyłożonego nauczania. Sporą część tego zadania wykonano znacznie wcześniej, tzn. gdy formowały się nurty Tradycji, które miały posłużyć jako źródła gruntownej reinterpretacji oraz w poł. VII w. przed Chr., gdy dokonano połączenia tradycji jahwistycznych z elohistycznymi. Także reforma deuteronomistyczna wniosła wiele trwałych rozwiązań. Mimo to w czasach finalnej redakcji Biblii nadal obserwujemy znamieny pluralizm interpretacyjnej obróbki materiałów Tradycji, widoczny do dzisiaj np. w różnicach pomiędzy wersją masorecką a Księgą Jeremiasza i Przysłów w przekładzie Septuaginty. Wkład redaktorów kapłańskich, którym zawdzięczamy powstanie aktualnych ksiąg biblijnych, jest imponujący. Nikt też lepiej niż oni nie zdawał sobie sprawy z tego, jak wiele materiału świętej Tradycji pozostało poza obrębem zredagowanych pism.

5. Wydaje się, że systematyczne utrwalenie na piśmie najistotniejszych elementów Tradycji oznaczało zakończenie procesu jej ciągłego rozwoju. W pewnym sensie tak właśnie było. Ale teza, że pisemne utrwalenie oznacza koniec ewolucji Tradycji, nie jest bezwzględnie i w całej rozciągłości prawdziwa. Redakcja aktualnych ksiąg biblijnych nie była przedsięwzięciem jednorazowym ani nie doko-

nała się nagle. Okres niewoli babilońskiej to załedwie impuls do wszechstronnej reлектury Tradycji i początek potężnego dzieła odnowy. Po powrocie z niewoli Żydzi w wielu punktach musieli zmodyfikować przyjęte pospiesznie rozwiązania i znowu dostosować je do nowych okoliczności związanych z odbudową Miasta Świętego, świątyni oraz wieloaspektową reformą życia religijnego i etyczno-juridycznych podstaw judaizmu. Właśnie wtedy stało się oczywiste, że nawet tekst jest podatny na reinterpretację, która zyskuje taką rangę, iż zostaje włączona do tego tekstu. Witalność Tradycji jeszcze raz wzięła górę nad skłonnością do stabilności i jednolitości. Często modyfikacje dokonywały się zupełnie nieświadomie, a mimo to znalazły drogę do utrwalenia w przyjętych przez ówczesne wspólnoty religijne dziełach. Proces redakcji hebrajskich Ksiąg świętych z różnym nasileniem trwał do ok. III/II w. przed Chr., kiedy to zakończyło się zbieranie dorobku proroków oraz zamknięto zbiór Pism. Koncepcja kanoniczności ksiąg położyła kres ich dalszej obróbce, eksponując aspekt niezmienności tekstu świętego i jego prymat nad ustnymi tradycjami.

6. Uważna analiza procesu, w trakcie którego wyłonił się tekst biblijny, wskazuje, że święta Tradycja Izraela zawsze była poddawana adaptacji i aktualizacji. Należy z tego wnosić, że zjawisko reinterpretacji przynależy do natury objawienia Bożego. Przekaz świętego orędzia to żywy proces. Modyfikacja i adaptacja są obowiązkowe. Zakres przeprowadzanych modyfikacji bywał tak rozległy, iż mocno zabarwiał treść dawnych przekazów. Zapis nie był bowiem niewolniczym powtórzeniem pojedynczych przekazów, lecz stanowił owoc profetycznej reinterpretacji całej świętej Tradycji Izraela.

7. Narodziny Pisma to wynik opracowania Tradycji podjętego w określonym czasie, miejscu i okolicznościach. Gdyby Biblia powstawała w innych warunkach geograficzno-czasowych nie ulegała wątpliwości, że miałaby inną postać. Można przypuszczać, że w niektórych kołach Izraelitów nowe pisma przyjmowały się powoli i stopniowo. W niejednym punkcie dostrzegano napięcie między nimi a uświęconą Tradycją. Ale wbrew wszelkim trudnościom, o których zresztą niewiele pewnego potrafimy powiedzieć, zrehabilitowane dzieła weszły do powszechnego użycia i zy-

skąły autorytet ksiąg Świętych. Biblia, jeszcze jaśniej aniżeli czyniła to Tradycja, uświadomiła rozmaitym grupom Izraelitów elementy konstytuujące i normatywne dla wiary Izraela. Zwłaszcza w tych ośrodkach, których związek z Jeruzolimą był przedtem luźny, skoro przyznano Biblii najwyższy religijny autorytet, trzeba było konsekwentnie przeprowadzić weryfikację lokalnych tradycji oraz dostosować sposób postępowania do wymogów i wskazań Pisma Świętego. Dzięki temu przyczyniło się ono do dalszej integracji judaizmu, wyznaczając ramy spójnej jedności i wewnętrznej zwartości oraz nieustrudzenie przetwarzając go od wewnątrz.

De la Tradition sacrée à l'Écriture Sainte

Le devenir de l'Ancien Testament fut un processus long et complexe. Les péripécies les plus anciennes remontent au XII^e siècle av. J.-C., mais les livres bibliques proprement dits furent rédigés plus tard.

La Tradition d'Israël procède de faits interprétés comme signes de la Révélation divine. Les témoignages de l'expérience individuelle et collective de Dieu se transmettaient de génération en génération. La Tradition ne saurait être altérée, dans la mesure où Dieu lui-même se portait garant de la pureté de la foi, et c'est dans ce sens qu'elle était considérée comme sacrée. La Tradition est devenue fondement de la culture, gage de la continuité de l'histoire, moyen pour les individus de s'identifier avec la collectivité. Elle vivait éminemment comme transmission orale, bien qu'elle comportât aussi des documents écrits et ce depuis des temps immémoriaux.

La multiplicité des lieux de culte

religieux et la richesse des formes que ce culte revêtait, finirent par façonner deux faces distinctes de la Tradition: celle du nord (élohiste) et celle du sud (yahviste). Les vicissitudes politiques et sociales d'Israël n'étaient pas non plus sans modifier les orientations religieuses. La chute de l'État du sud au VI^e siècle av. J.-C., à la suite de laquelle les élites intellectuelles furent transplantées de force ailleurs, et les archives royales et sacrées – mises à sac, fit prendre conscience qu'il n'était plus viable de se fier à la seule mémoire humaine. L'Écriture Sainte devait garantir la continuité de la Tradition.

Tels que nous les connaissons, les livres bibliques sont le fruit d'une fusion définitive des Traditions élohiste et yahviste et de leur enrichissement par les apports du renouveau deutéronomiste, le romaniement soigné par les prêtres, de thèmes oralement transmis aidant.

Jan A. Choroszy

Pacierz poetów

O poetyckich parafrazach Modlitwy Pańskiej
(dokończenie)

Nie wydaje się, aby w próbach parafrazowania Modlitwy Pańskiej należało się doszukiwać symptomów kryzysu modlitwy i nieufności wobec kanonicznego tekstu. Wprost przeciwnie. Obfitość wierszy inspirowanych Modlitwą dowodzi jej niesłabnącej atrakcyjności w wielu wymiarach – zarówno teologicznym, moralnym, jak i retorycznym. Wskazuje także na jej uniwersalizm, uniwersalizm bezpośredni różny od uniwersalizmu Psalmów, których używanie, także literackie, ma cechę jakby wyrafinowania.

Modlitewne parafrazowanie poprzez odnowienie słowa adaptuje Słowo do konkretnej sytuacji egzystencjalnej oraz internalizuje Słowo, oswaja Modlitwę do postaci własnego Ojczenasha. W obu przypadkach parafraza zbliża Słowo do stanu świadomości poety-wiernego, nawet jeśli wymaga to ważenia się na polemikę i dialog. Odmówienie Modlitwy jest tożsame z aprobatą jej uniwersalnej retoryki i semantyki, tak łatwo asymilowanej w psychice człowieka religijnego. Sparafrazowanie Modlitwy jest podjęciem dyskursu na płaszczyźnie retoryki, jest próbą Słowa. Chodzi w niej jednak o coś znacznie poważniejszego niż gra literacką konwencją modlitwy poetyckiej, niż słowne akrobacje poetów, słowa mistrzów.

Dziedzinę dyskursu, jaki z Modlitwą Pańską podejmuje liryka religijna, wyznacza pojemność znaczeniowa Modlitwy, proponowany przez nią bardzo spójny system wartości i postaw. W tym sensie Modlitwa Pańska projektuje pewien wzór idealny, model chrześcijańskiego życia, w którym konsekwencja czynów i uczuć jest jak najpełniejsza i układa się w pasmo wzajemnych relacji Bóg – człowiek – bliźni (winowajca).

Istnieją poetyckie Ojczenasje, które dowodzą aprobaty takiego modelu, a zaświadcniają pogłębione jego pojmo-

nie i przeżycie. Taki charakter ma ariańska „Pieśń na Modlitwę Pańską”, rozwijająca ze znaczną powściągliwością brzmienie tekstu kanonicznego:

Duszą ku obżywieniu pokarmu niebieskiego,

Ciałom ku posileniu chleba też potrzebnego,

Ojcie święty, racz użyzyć,

Racz nam czego potrzeba wszystkiego z łaski życzyć.

Leonard Sowiński („Modlitwa Pańska”) to samo modlitewne wezwanie rozpiął na dwadzieścia cztery wersy (!), natomiast Mieczysław Opalek w ogromnie ciekawej „Modlitwie taternika” wszystkie prośby konkretyzuje i odnosi do realności alpinistycznych zatrudnień:

Chleba naszego powszedniego

Daj nam dostatkiem, iżby ten kto w trudzie

Przyszł w tę pustosć by być bliżej Ciebie

Nie marł z głodu. A takież tu bezludzie,

Ze przejść nie sposób nawet o proszonym chlebie.

Bodaj najpiękniejszym „aprobującym” Ojczenaszem jest „Parafraza Modlitwy Pańskiej” Stanisława Vincenza. Vincenz prośbę o chleb powszedni co prawda poszerza:

Chleba i zdrowia, i nadziei

daj nam na co dzień,

byśmy nie padli marnie w pustkowiu przy drodze.

ale czyni oczywistym fakt, że nadzieja jest człowiekowi równie niezbędna, jak siły vitalne, że jest czymś w rodzaju pokarmu niebieskiego duszą ku obżywieniu. Niezwykłość tej parafrazy tkwi w tym, że jest to równa spójnością Modlitwy Pańskiej transpozycja wszystkich relacji przestrzennych w realny kosmos. Wskazane przez Vincenza więzy świata w sposób mistyczny przenikają wszystkie sfery życia i istnienia:

I tak Twe królestwo zbudź w duszach naszych,

niech samo tryśnie jak twe Oriony,

tą samą wolą jako w niebiosach

tak i na ziemi.

Implikowany przez tekst wizerunek człowieka jest portretem mistyka – obywatela kosmosu, otwartego na chłonięcie impulsów płynących z wszechświata, kapłana nieskończoności i apologety nadzwyczajnej duchowości przenikającej świat. Taka postawa prowokuje do wyrażenia prośby nowej – *odpieczętuj oczy...* Wezwanie to, postawione w sąsiedztwie

prośby o odpuszczenie win, jest także werbalizacją mistycznego pragnienia pełni poznania. Głównym medium rozpoznania tajemnicy świata nie jest więc intelekt, ale pokorne i cierpliwe otwarcie, pasywna, choć nie bezwładna, skupiona kontemplacja:

*Czyż możesz wodzić nas na pokuszenie?
A że nie poruszy się samo nasze serce,
zbaw nas od złego –*

Amen

Vincenzowska aprobata semantyki Modlitwy Pańskiej w miejscu wezwania *nie wódź nas na pokuszenie* jakby się załamuje, pojawia się znak zapytania. *Czyż możesz...?* Na margines paradoksu przesuwa Vincenz precedensy Abrahama i Hioba. Kuszenie jest przede wszystkim pracą Chrystusowego Kusiciela, Szatana, ale nigdy nie Tego, do którego woła się *Ojcze nasz*. Niezgoda z tekstem kanonicznym Modlitwy wydaje się zatem niezgodą psychiki naiwnej, prostaczka, dla którego skomplikowanie Bożego planu zbawienia wobec jednostek jest tym, co nie mieści się w logice wiary. Takie sformułowanie sprzeciwu nie ma nic wspólnego z buntem, ale jest pośrednią afirmacją tego stosunku Boga i człowieka, jaki zakłada Modlitwa Pańska.

Wielokrotnie w poetyckich Ojczenaszach pojawiają się wizje kosmiczne przetwarzające w różny sposób ikoniczną wartość kategorii nieba. Zestawienie parafrazy Vincenza z modlitewnym *Ojcze nasz...* Konstantego Dobrzyńskiego, tekstem także rozpinającym kopułę wszechświata, czyni nader widocznym ten poruszający a tak osobisty ton aprobaty, pokory, mistycznej kontemplacji. W wierszu Dobrzyńskiego odnaleźć można natomiast symfonicznie Kaspro-wiczowskiego katastrofizmu „Hymnów“, szczególnie „Święty Boże...“ i „Dies irae“:

*Ojcze nasz, który jesteś w niebie,
wysoko, nad chmurami,
wielki, potężny, na złocistym tronie:
oto wołam do Ciebie...*

*Oto dłonie
wyciągam pozlepiane mrokiem...
O Ty, co ponad światami,
udrapowany w szlaki mlecznej drogi,
gwiazdy w proch strącasz jednym ruchem nogi,*

*Ty, co twarz swoją ukrywasz przede mną,
ze Cię nie mogę dojrzeć błędnem okiem...*

Przez cały wiersz przebiega napięcie pomiędzy tenorem modlitwy a poetyką ekspresjonistycznego krzyku, napięcie wywołane niespójnością Modlitwy i egzystencjalnego doświadczenia:

*Lecz choć mnie rozpacz porywa za włosy,
krzyczę do Ciebie przez góry i pola:*

– „Bądź Twoja wola...”

Wiersz jest zapisem zmagania się z problemem uniwersalizmu Modlitwy Pańskiej, jest poddaniem Modlitwy próbie czasu i próbie wartości. Tę wartość, tu będącą wartością bezwzględną, wiersz aprobuje, ocala. Dramatyzm dyskursu, rozpisanego pomiędzy krwawe obrazy i krzyk a tekst kanoniczny, sprawia, że jest to aprobata trudna, aprobata: *Na krew, lzy gorzkie, rozpacz i znoje.*

Znamienny jest także zanik postulatywności wezwania *bądź wola Twoja*. Dwukrotnie pojawiające się w tekście wezwanie zostało zupełnie oderwane i odsunięte od końcowego wiersza *Przyjdź Królestwo Twoje*, a ponadto obudowane zostało obrazami rozgrywającymi się hic et nunc wydarzeń. Prośba o *wolę* nie jest prośbą o jej zaistnienie, o jej wprowadzenie, o jej przyjście analogiczne do *przyjścia Królestwa*. W tekście Dobrzyńskiego jest raczej i przede wszystkim pełnym napiętej rezygnacji żądaniem jej utrzymania, kontynuacji, mimo że:

*Tam, na trupach zarzynanych braci,
szaleje tłuszcz, pobrzękując złotem –*

Poddanie się logice retoryki Modlitwy Pańskiej prowadzi do wyraźnego aktywizmu wtedy, kiedy ta retoryka taką możliwość otwiera:

*Ale mnie nie wódz na pokuszenie,
ale już nie chłuszcz, ale daj wytchnienie,
miej zmiłowanie*

Panie! Panie! Panie...

*Niech mnie dłoń Twoja świetlista zachowa,
bym piekielnego nie wykształił słowa...*

Widoczną komplikację Ojczenasza osiąga Dobrzyński na drodze konsekwentnej reżyserii wiersza. Ważną tego przyczyną jest wyraźny kreacjonizm parafrazy poddany ekspresjonistycznej świadomości genologicznej – Modlitwa Pańska

zmierzyć się miała w tym wierszu z hiperbolizacją świata, spójny schemat retoryczno-znaczeniowy – z retoryką monumentalnych katastroficznych obrazów, za którymi skrywa się jaskółczy niepokój ludzkiej egzystencji. Wrażenie przeobrażowania tego wiersza jest więc znakiem zachwiania proporcji i lirycznej czystości tej poetyckiej modlitwy.

Dla wielu poetyckich Ojczenaszy kluczowym miejscem podjęcia dyskursu z tekstem kanonicznym Modlitwy jest problem przestrzennych relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Na najwyższy, niemal symboliczny poziom uogólnienia wznosi tę relację Dobrzyński, pisząc:

Oto stoję przed Tobą

Ojcie nasz, który jesteś w niebie.

To stoję ma niebagatelne znaczenie, sugeruje bowiem kontradyktoryjność układu Bóg – człowiek, wyraża poczucie ludzkiej godności. Spór tak zarysowany, otoczony taką właśnie atmosferą równości, dodatkowo wzbogaca się o element konfrontowania równorzędnych racji nieba i racji ziemi, dyskursu genezyjskiego.

Modlitwa Pańska bardzo jednoznacznie określa miejsce przebywania Boga Ojca. Poetyckie Ojczenasze ten ewangeliczny namiar pragną rozszepić, zrewidować, nierazdło – zakwestionować. W tych wszystkich aktach odejścia od tekstu kanonicznego można widzieć, obecne także w liturgii, naruszenia zaufania do semantyki słowa *niebo*, odruch niechęci wobec słowa niosącego tak pospolite i konkretne skojarzenia. Przemielone w tysiącach warg, pokłute setkami fabrycznych kominów, wyśmiane przez bohaterów kosmonautów słowo – wyraźnie się już zdesakralizowało, zwyrodniało. Ale wydaje się także, że wielu poetów, realizując wspomnianą fakultatywność parafraz, w miejsce określenia uniwersalnego wprowadza wartości indywidualne, zaświadczać własne *czyhanie na Boga*, własne doświadczenie Jego obecności i nieobecności.

Dla wiary, nie tylko poety, sprawa zlokalizowania Boga jest zadaniem jednym z najpilniejszych i to nie tylko dlatego, że dobrze byłoby wiedzieć, gdzie postawić ołtarze. Tak samo jak we wszystkich artystycznych grach przestrzennych chodzi tu o miejsce człowieka w świecie, zarówno wśród rzeczy, jak i wśród wielkich Osób wszechświata. Wielość i różnorodność boskich lokalizacji wynika z odmienności

psychik i doświadczeń, jest funkcją indywidualizacji przeżycia świata.

Zlokalizowanie jest potwierdzeniem istnienia, jest znalezieniem spodziewanego. Jakkolwiek Ojczenasze z rzadka tylko podejmują się rewelacji Boskiego istnienia (znacznie częściej czyni to hymniczna liryka religijna), nie jest to zagadnienie zupełnie im obce, tyle tylko, że przybierające wymiar polemiczno-dyskursywny. Bodaj najwyraźniej ujawnia ten mechanizm wiersz „Epitaphium” Tadeusza Jęczalika:

Dziesięciu.

*Leżeli obok siebie równo i sztywno
jak dziesięcioro przykazań miłości.
Nad nimi głucho echo salwy.*

Przechodniu! Pomódl się:

*– Ojcze nasz, któryś jest!
w niebie święć się imię Twoje...*

A – na ziemi – – –

Stwierdzenie istnienia Boga Ojca jest tu rewelacją podkreśloną rozłamaniem modlitewnego szyku apostrofy. Wskutek ostrości tego zabiegu zmienia się zupełnie sens parafrazowanej modlitwy. Pomiędzy niebo a ziemię rzucana zostaje zaporą nie do przebycia, odcinająca wszystkie kanały porozumienia. Cały wszechświat rozdarty zostaje karabinową salwą na dziedzinę boskiej, niebiańskiej świętości i, osobną zupełnie, dziedzinę ludzkich spraw. Z punktu widzenia „ja” lirycznego lepiej byłoby, gdyby Bóg nie istniał. Wielce uproszczyłoby się życie, a świat nie nastroczałby żadnych kłopotów z jego zracjonalizowaniem. Ludzkie istnienie nie byłoby wtedy skażone – najbardziej bolesnym załamaniem wiary.

Od konstatacji dezintegracji świata już tylko krok do przekonania o pozorności religii, o jej daleko idącej intencjonalności. Taką postawę przyjmuje bohater wiersza Stanisława Barańczaka „N.N. próbuje przypomnieć sobie słowa modlitwy”, w dziwnej próbie jakby schizofrenicznej modlitwy:

*Ojcze nasz, którego nie ma,
którego imienia nikt nawet nie wzywa
prócz dydaktycznych broszur piszących Cię z małej litery, bo*
[świat

*radzi sobie bez Ciebie,
bądź:
ten człowiek, który kładzie się spać i przelicza
wszystkie hańby konieczne i usprawiedliwione
musi wierzyć, żeś jednak jest,
musi wierzyć, żeś jest, aby przespać
tę jeszcze jedną noc.*

Pomiędzy *nie ma* a *bądź* zamyka się nie tylko problem Boga, ale także perspektywa ludzkiego życia, sensu istnienia. Nadziei. Świat oczekuje na integrację: jest ona postulatem najgłębszego humanizmu, który przebija się spod popiołu pesymizmu i egzystencjalnego rozczarowania.

Pozorności religii dowodzi pierwszy wiersz z cyklu „Ojcie nasz” Władysława Sebyły. Przynosi on linearny zapis dokonanej konfrontacji tekstu Modlitwy Pańskiej z własnym, indywidualnym doświadczeniem. Tekst kanoniczny Modlitwy staje się niewiarygodny w sytuacji, kiedy:

*Więzi mnie wola ciała, wszystkiego stworzenia
Strachy i nędze w żyłach moich krzyczą
I na ziemi i w niebie czyhają cierpienia,
I poją chleb powszedni bezsilną goryczką.*

Fundamentem niewiarygodności stał się czas, jaki upłynął od chwili nauki Chrystusa aż do teraz, czas odmierzany modlitwą, wiarą i nadzieją, które niczego w gruncie rzeczy nie zmieniły. Dziś jest już za późno, dziś: *Przyjść królestwa twego już nie czekam*, ponieważ rozczarowanie jest tak gruntowne, że popada w skrajność bluźnierstwa. Temperatura dyskursu ideowego osiąga tu najwyższy stopień, tym łatwiej, że spór anektuje także płaszczyznę retoryki:

*I wołam: – Ojcie nasz, którego nie ma
Wywiedzionego z otchłani kuszenia,
Niechaj cię noc obrośnie potężna i niema
I gwiazdzistym milczeniem zbawi od istnienia.*

Utożsamienie Boga ze złem jest ostatecznym potwierdzeniem przekonania, że Bóg istnieje w *otchłani kuszenia*, że jest wabiącą pokusą, mitem zawieszonym w nicości, przez takie położenie niezwykle atrakcyjnym. Modlitwa Pańska traci wiarygodność, ponieważ to ona ten mit współkonstruuje. Wszakże przeniknięcie boskiej błagi nie zmniejsza wcale tragizmu ludzkiego położenia. Oddaje mu jedynie resztki możliwego heroizmu – tak potrzebne w obliczu

odparowanego z idealistycznej iluzji świata, w którym pozostaje stwierdzić: *Przed pustką stygnę w grozie – i zastygnąć.*

Zapisane poetycką prozą „Ojcze nasz” Zbigniewa Jankowskiego zaświadcza o podjęciu podobnej próby weryfikacji Modlitwy Pańskiej. Jeśli jednak w Ojczenaszu Sebyły pojawiły się olbrzymie przestrzenie pustego bądź rozgwieżdżonego nieba, to u Jankowskiego *czyhanie na Boga* podlega wyraźnej demitologizacji i staje się zwykłe, codziennicze. Może nawet – dyskredytuje: *Ojcze nasz, odtwarzam cię z ułamka śląskiego lasu, z rybiej twarzy za akwariową szybą. Święć się imię twoje.* Ten ułamek śląskiego lasu może być liściem, szyszką, kawałkiem nadłamaney gałęzi. Rybi pyszczek, uwięziony za przezroczystą taflą, nie mieni się urzekającymi barwami rybiego ogona. Znaki Bożego istnienia są nieznaczące, niepozorne, mizerne. Prowokują do szyderstwa. Aż do momentu, kiedy: *Cofam się w stos. I nagle prócz życia odwołuję wszystko, szczekam imię twoje, królestwo twoje, wolę twoją.* Pojawia się drwina z siebie samego, autoszyderstwo. Cena dokonanej konwersji jest niebagatelna – to życie.

Wypełniający ten tekst dyskurs jest nie tylko dyskursem z Modlitwą. Znacznie dotkliwszej próbie poddano tu ludzką wiarygodność, a zatem istnieje tu dyskurs z samym sobą, wewnętrzny dialog. Przywołane w dwóch przebiegach słowa Modlitwy wywołują autorefleksyjny odruch: nie po raz pierwszy w poetyckim Ojczenaszu gra idzie o stawkę najwyższą.

Są przecież poeci, których poszukiwanie Boga przeprowadzone zostało z zamkniętymi oczami. We fragmencie „Litani do Boga Ojca” Jerzego Pietrkiewicza znaleźć można bogaty katalog miejsc uświęconych obecnością Boga. Co ważniejsze – ten katalog sprawia wrażenie otwartego. Czyżby przyszło już Królestwo? Jeśli jest Ono jednak oczekiwane nadal, to obecność Boga

w imperiach, motylach i łatkach,

w paradoksach i kontrastach,

w mężczyznach i kobietach –

tłumaczy mistyka codzienności, przeżycie Jego obecności we wszystkich formach istniejących w świecie.

Aby spotkać Boga, nie trzeba stawiać na turniejowym placu wszechświata, nie trzeba wołać gromkim głosem

przez noc *szczekając gwiazdami*. Wystarczy wypowiedzieć prośbę ze „Szkicu miłości” Franciszka Kameckiego: *Boże połów twoje królestwo na poręcz mostu* – i trzeba na ten most wejść.

W wydawanym w Lesznie czasopiśmie „Przyjaciel Ludu” wydrukowano w r. 1837 omówienie cyklu rysunków Johna Flaxmana „Ojciec nasz”, nie wychodzących poza akademizm ilustracji wezwań Modlitwy Pańskiej. Znacznie ciekawsze niż rysunki Flaxmana są wypowiedziane przy okazji typowe dla romantyzmu poglądy na temat wyjątkowości artystów.

Mistrze sztuki i męże – pisał komentator – w których duszy wyższa tleje poezja, inaczej niż gmin czują, innymi na świat wewnętrzny patrzą oczyma, inaczej nawet się modlą. /.../ Tak się i różnią owe modlitwy, które tyło-węzłowym łańcuchem mieszkańców tego pudła połączyły z ich Twórcą; boska prośba do Ojca naszego, inny ma wdzięk dla oracza, inny dla mistrza.

Jest to jeden z kilku kluczy do problemu poetyckich Ojczenaszy, ta romantyczna i postromantyczna wiara w posłannictwo poety, w zdolność pośredniczenia pomiędzy Bogiem a człowiekiem, egzegezy losu. Ona właśnie tłumaczy łatwość zastępowania „ja” – „my”, uogólniania własnych emocji i czynienia z prywatnych doświadczeń – doznawanych przez pokolenia egzystencjalnych hekatomb.

W zacytowanym anonimowym głosie można zauważyć ponadto wskazanie, które niekoniecznie należy odnieść do kategorii romantycznego poety. Jest to najprostsze i najgłębiej słuszne stwierdzenie zróżnicowania intensywności życia duchowego, zróżnicowania skali ludzkiej emocjonalności.

Ogląd poetyckich Ojczenaszy przekonuje, że odstawiają one splót ambiwalentny, złożony z aktywizacji uczuć religijnych wspartych o dynamiczny odruch samookreślenia. Nie ulega przy tym wątpliwości, że jest to związek typowy dla modlitwy i liryki religijnej w formie modlitw poetyckich. Oryginalność parafraz skanonizowanych modlitw wynika z faktu, że podjęcie próby odnowienia słowa prowadzi do konieczności zmierzenia się z ich schematem retorycznym. Niezwykłość poetyckich Ojczenaszy rodzi się z uniwersalizmu Modlitwy Pańskiej porównywalnego chyba tylko z Credo, także obficie w polskiej poezji parafrazowanego.

Na kształcie Ojczenaszy podwójne piętno wyciska czas. Przede wszystkim czas wchodzi w dialektyczny związek z uniwersalizmem, a więc z ponadczasowością tekstu kanonicznego. Bardzo wiele parafraz Modlitwy buduje próba jej aktualizacji historycznej i egzystencjalnej – historycznie motywowanej. Czas jest także continuum obrazującym rozwój liryki, wysilek przeobrażania form i wyzwala się z ich gorsetu. Ten wysilek zbieżny jest z wektorem przyspieszenia dynamizującym nowożytną kulturę, rodzącym nowe wzory życia, wzmagającym jego tempo. Nie jest prawdą, że ludzie dawnych wicków wiedli sielankowe życie bez problemów i nieszczęść. Inna była jedynie skala doznań, inne tempo ich rozgrywania się, inny poziom oczekiwań. Może – mniejsza wiara w człowieka... Stąd pewnie wynika, że dwudziestowieczne rozczarowania są tak bolesne i tak krańcowe, zapisująca je liryka – coraz bardziej skomplikowana, zaniepokojona.

Postawiona naprzeciw niej Modlitwa Pańska jest skałą stałości, spokoju, niezmienności. Skałą, która skutecznie opiera się erozji nie dlatego, że jest najtwardszym z kamieni, ale dlatego, że ma właściwość samoregeneracji, że pulsuje w niej życie – jak w potężnym wulkanie. Podobna jest energia Słowa w Modlitwie Pańskiej złożona. Nie wydaje się bowiem, aby obecność Modlitwy we współczesnym myśleniu wynikała jedynie z bezwładu zadomowienia w kulturze. Rysuje się także jako wartość, którą warto podjąć, przemyśleć, ośwoić. Z którą warto polemizować, albowiem każdy dyskurs ujawnia w tym przypadku głęboki sens – wiary, religii, własnej egzystencji, świata, ale też – sens rzeczywistego dialogu, który nie zawsze musi doprowadzić do zgody i uległości. Rysuje się jako wartość godna szacunku, ponieważ jej funkcja jest służebna, a jej istnienie – nader często uświadomionym dobrodziejstwem, łaską, sacrum.

Księga poetyckich Ojczenaszy jest więc zapisem ludzkiego stosunku do najczystszej świętości, jest wystawionym sobie przez ludzi świadectwem moralności. Jest wreszcie historią poetyckich spotkań i rozminięć z darem Chrystusa.

Na obrazie prymitywa wyglądałoby to tak: Modlitwa Pańska jest dryfującą Arką Noego, w której złożono sacrum i kartę gwarancyjną człowieka: Ojczenasze są okrętami,

skonstruowanymi w różnych stoczniach i pod różnymi banderami, śmigającymi po falach oceanu wszechświata, wśród pływających desek burtowych z fragmentami nazw statków i portów.

Dziwny świat współczesnych prymitywów?

La prière des poètes (sur les paraphrases poétiques du „Pater“)

L'universalisme du „Pater“ est la cause d'une grande variété de ses paraphrases poétiques. Le temps a laissé une empreinte sur leurs formes. Beaucoup de paraphrases du „Pater“ ne sont que des essais de son actualisation historique. La présence du „Pater“ dans la pensée contemporaine se montre comme une valeur, qui mérite d'être prise et de polémiser avec. Car elle révèle le sens profond de la foi, de la religion, de l'existence

humaine, du monde et du dialogue authentique, qui ne doit pas toujours mener à un accord. Les paraphrases poétiques du „Pater“ constituent un enregistrement de la relation de l'homme à la sainteté la plus pure, un témoignage de la morale délivré par les hommes à eux-mêmes. Elles sont enfin l'histoire des rencontres poétiques avec le don du Christ, réussies ou manquées.

Michał Łukasiewicz

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 21 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 104)].

Czyżby śmierć Rossy?

Cmentarz Rossa w Wilnie należy do najstarszych w Europie Środkowej. Został założony przez burmistrza, Bazylego Müllera, w 1769 r. Dla porównania – we Francji dopiero w 1776 r. król Ludwik XIV we współdziałaniu z duchowieństwem nakazał zakładanie cmentarzy poza murami miast. Była to na owe czasy decyzja prekursorska, bowiem od czasów średniowiecznych grzebano zmarłych, w zależności zresztą od ich pochodzenia, w podziemnych kościołach – duchowieństwo, patrycjat miejski oraz szlachtę; na terenie przykościelnym – biedotę. W mentalności ówczesnych katolików chowanie zwłok w polu było zniewagą dla ciała i krzywdą dla duszy zmarłego. Wobec tego postanowienie burmistrza Wilna miało charakter nader postępowy, podyktowane zaś było względami praktycznymi – po prostu zaczynało brakować miejsca zarówno w kryptach, jak i wokół kościołów. Ten sam problem zaistniał również w innych miastach polskich, tylko nieco później. Zaczęto zakładać cmentarze poza miastami: Łyczakowski w Lwowie w 1786 r. (zgodnie z treścią najdawniejszych płyt nagrobnych), Powązkowski w Warszawie w 1790 r., Rakowicki w Krakowie w 1802 r.

W Wilnie wyznaczono miejsce zwane Rossą. Nazwa pochodzi ponoć od takiego określenia święta pogańskiego, według J. I. Kraszewskiego, zaś okolica, w której odbywały się igry w święto Łady, nosiła tę nazwę. *Ocieniona wiekowymi sosny i zieloną dąbrową brzoź i dębów, wzmacona falistością wzgórz i dolin, o tajemniczej głębi cieniów...* zdawałaby się raczej parkiem jakiejś królewskiej rezydencji niż miejscem smutku – pisał Edward Pawłowicz. Piękne położenie cmentarza na pagórkach zachwyca każdego do dziś. Gdy stanie się wyżej, widzi się tysiące krzyży w dole, a gdy w dolinie – rysują się szczyty gęsto porośnięte krzewami oraz kamieniami posagami.

Lecz nie położenie decyduje o znaczeniu tego cmentarza. Stanowi ono jedynie dodatkowy walor estetyczny. Tu spoczywają nasi zasłużeni przodkowie: poeci i artyści, uniwersyteccy profesorowie, muzycy, malarze, lekarze i inni antenaci – twórcy w najróżniejszych dziedzinach, krzewiciele oświaty i polskości w okresie niewoli, jak również bohaterowie walczący o wolność z orężem.

Gdy znajdziemy się na tym cmentarzu lub wyobraźmy go sobie, przesuwają się przed nami postaci z minionych epok. Oto: FRANCISZEK SMUGLEWICZ – pierwszy polski malarz historyczny, profesor Uniwersytetu Wileńskiego, który utrwalił na płótnie wielkie wspó-

czesne mu wydarzenia (np. „Przysięgę Kościuszkę”), zm. 1807 r.: **EUZEBIUSZ SŁOWACKI** – historyk i teoretyk literatury, ojciec Juliusza, zm. 1814 r., na pomniku dziś nie istniejącym wyryty był wiersz, napisany przez niego przed śmiercią:

Wędrownik w trudzie życia młdą stargawszy siłę,

Wkrótce rzucę, co miłe i co niemiłe

Bez trwogi, nie bez żalu widzę kres zbliżony,

Który nagle w nieznane przeniesie mnie strony,

W tę spokojną uchronę, gdzie wieczność przebywa

I którą chmura pełna tajemnic okrywa.

A oto grób **AUGUSTA BÉCU** – następcy Euzebiusza Słowackiego przy boku Salomei z Januszewskich, profesora medycyny Uniw. Wil., był on pierwowzorem Doktora z „Dziadów części III”, zm. 1824 r. Na tzw. górze poetów **WŁADYSŁAW KONDRATOWICZ (SYROKOMLA)** – poeta, pisarz, tłumacz. Na polnym kamieniu napis: *Skonał, grając na lirze*. Był niezrównanym gawędziarzem, jego utwory krążyły po kresowych wsiach i zaściankach, zm. 1862 r.: **ONUFRY PIETRASZKIEWICZ** – filomata, bliski przyjaciel A. Mickiewicza, zm. 1863 r.; **EUSTACHY TYSZKIEWICZ** – hr., archeolog i pisarz, w latach 1840–63 stał na czele większości polskich poczyznań kulturalnych w Wilnie, zm. 1873 r.; **JAN KAZIMIERZ WILCZYŃSKI** – sławny wydawca, autor popularnego „Albumu Wileńskiego”, zm. 1885 r.; **JÓZEF MONTWILL** – działacz społeczny, założyciel zakładów wychowawczych i dobroczynnych, zm. 1911 r.; **ALEKSANDER OSKIERKA** – członek Rządu Narodowego w 1863 r., wieloletni zesłaniec na Syberii, tam właśnie w 1867 r. brał ślub z przybyłą doń z kraju narzeczoną, podczas której to uroczystości zdjęto mu kajdany, ale tylko na tę chwilę, zm. 1911 r.; **MIKOŁAJ CZIURLONIS** – litewski muzyk i malarz w jednej osobie, wychowanek warszawskiego środowiska artystycznego, zm. 1911 r. w wieku 36 lat; **JAN BASANAWICZIUS** – lekarz, „ojciec” litewskiego ruchu nacjonalistycznego, zm. 1927 r. Tuż przy kaplicy znajduje się pomnik wybitnego uczonego, historyka, działacza patriotycznego, **JOACHIMA LELEWELA**. Wyryte są trzy daty: 1786 – urodzenia, 1861 – śmierci w Paryżu, 1929 – przeniesienia prochów do Wilna, miasta jego działalności dydaktyczno-naukowej na Uniwersytecie Stefana Batorego.

I tak można by wliczać długą, przedługą listę zasłużonych spoczywających na cmentarzu Rossa. Wymienieni zostali wyrzutowo tylko niektórzy, nieliczni, wszyscy zaś czekają na rzetelne ich przedstawienie, tak jak to się stało z luminarzami naszej przeszłości pochowanymi na Powązkach, Rakowicach czy innych cmentarzach w Polsce. Doczekali się oni słowników biograficznych we wcale okazałej literaturze nekropolii. Opracowane zostały dzieje miejsc spoczynku znakomych przodków oraz ich

wystrój architektoniczno-rzeźbiarski. Powstały bogate prace monograficzne na ich temat, stanowiące ważny dokument nie tylko dla naszych celów poznawczych, lecz i powszechnych.

Co będzie z cmentarzem na Rossie? Czyżby śmierć? Ponoć umiera się dwa razy. Raz wtedy, gdy kończy się życie, a drugi – kiedy ginie się z pamięci ludzkiej. To właśnie grozi pantëonowi w Wilnie – mieście stanowiącym kiedyś jedną ze stolic Obojga Narodów.

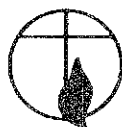
Słuszną więc inicjatywę podjęła redakcja „Czerwonego Sztandaru” – dziennika, w języku polskim ukazującego się w Wilnie, apelując do czytelników o zachowanie cmentarza Rossa jako bezcennego zabytku kultury. Bowiem od ubiegłego roku faktycznie ginie to wiekowe Campo Santo. Pomniki wymagają renowacji, brak dozoru sprawia, że rozwija się wandalizm. [— — —] [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)]. W artykułach dziennika pod znamiennymi tytułami: „Rossa wymaga opieki”, „Pamięć, którą musimy zachować” („Czerwony Sztandar” z 17.08 i 28.12.1985 r.) i in. redakcja określa te czyny jako zbrodnię przeciwko kulturze.

A musimy wiedzieć, że znajdują się tu (być może już nie?) wspaniałe sarkofagi i pomniki, stanowiące istne okazy sztuki rzeźbiarskiej. Oto tuż przy bramie głównej wznosi się grobowiec Korwin-Mulewskiej z czarnego i białego marmuru, gdzie indziej widnieje postać anioła niezwyklej piękności, wykonana z brązu ku upamiętnieniu wczesnie zgasłej panny Salmonowiczówny. Zaś przy wejściu na Rossę podziwiać można swoistą całość architektoniczną według projektu prof. Wojciecha Jastrzębowskiego. To mały cmentarzyk z kapliczką na wzór wiejskiej i wizerunkiem Matki Boskiej Ostrobramskiej. Wśród zwartych szeregów mogił żołnierzy poległych w 1920 r. pięknie prezentuje się płyta z czarnego marmuru, pod którą znajduje się serce Józefa Piłsudskiego w srebrnej urnie oraz prochy jego matki, z Billewiczów Piłsudskiej. Na płycie oprócz słów: *Matka i serce syna* przeczytać można wersy ulubionego poety Marszałka – Juliusza Słowackiego: *Ty wiesz, że dumni nieszczęściem nie mogą za innych śladem iść tą samą drogą.*

Chciałoby się polemizować z tymi słowami, parafrazując je w ten sposób, że właśnie należy iść śladem innych – drogą zachowania kultu zmarłych ze względów tak narodowych, jak i kulturalnych, niezależnie od takich czy innych animozji. Ów kult uwidacznia się w wielu miejscach na świecie: w Paryżu na Père-Lachaise, we Włoszech na Monte Cassino, w Brnie na Cmentarzu Smyčka, na Łotwie (Bralu kapi), a także na innych kontynentach. Cmentarze te otaczane są szczególną opieką, zwłaszcza te, które

stanowią dowody dziejów krajowych, jak pisał Ignacy Krasicki. Wydawane przewodniki i monografie cieszą się poczytnością. A cóż z Rossą w Wilnie? Jedynie w starych przewodnikach po Wilnie z lat dwudziestych lub trzydziestych możemy o tym cmentarzu coś przeczytać. Brak współcześnie opracowanej monografii opartej o materiały archiwalne, ze szczególną analizą inskrypcji nagrobnych, omówieniem walorów artystycznych nagrobków, roli tego cmentarza w życiu zbiorowym społeczności wileńskiej w ciągu wieków oraz całego szeregu innych istotnych zagadnień. Słusznie wypowiada się na ten temat jeden z czytelników „Czerwonego Sztandaru”: *Ci, którzy tam (na Rossie – H.P.) spoczywają, już nie upomną się o swoje prawa, to my musimy zadbać, by pamięć o nich pozostała dla przyszłych pokoleń.*

Helena Pasierbska



List z Ameryki (5)

Maski

Jeden z najgłośniejszych satanistów amerykańskich, konsultant i aktor z „Rosemary's Baby” Romana Polańskiego, Anton Szandor LaVey, rezyduje w swoim Den of Iniquity (Jaskinia Bezeceństw) w San Francisco w otoczeniu sprośnie upozowanych manekinów oraz żywych, choć cudacznie poprzebieranych adeptów i adeptek¹. Szczupły, łysy, z cienką, kolistą bródką, obdarzony hipnotyzującym wzrokiem, ubrany na czarno reżyseruje tu seanse *bardziej satanistyczne niż czarne msze*. Gra stare melodje na organach Hammonda i syntetyzatorach we wnętrzu, w którym dominuje czerwień i czern. Jedną z jego podopiecznych wdycha: *Uwielbiam stare melodje. Skłaniają mnie do marzeń i chęci ucieczki. Ale teraz nie grają ich zbyt często*. La Vey dorzuca: *Zagrają jeszcze*.

O diable mówi wymijająco. *Szatan jest symbolem, niczym więcej. Oznacza on pożądanie rzeczy tego świata i odrzucenie błędnego, daremnego wizerunku Chrystusa na krzyżu*. „Religia” LaVeya jest parodią chrześcijaństwa, ale on sam nie wierzy ani w Boga, ani w diabła. Szydzi z „głupców”, którzy poważnie biorą dekalog, a także z przeciętnych, dobrodusznych, naiwnie uczciwych Amerykanów. Satanizm jest dlań wyznaniem wiary w rzeczywistość ziemską, w pożądanie, chciwość, zemstę czy własne ego. *Silni, a nie słabi posiadają ten świat* – powiada. Zresztą nie on jeden.

Anton LaVey prosperuje znakomicie. Zbiera stare samochody, ma kilka luksusowych domów oraz 30-metrowy jacht. Za „satanistyczne konsultacje” pobiera po sto dolarów: otrzymuje też ogromne honoraria za wydane książki. Jego zwolennicy stanowią całkiem zasobne zaplecze.

Istotnie otworzyłem puszkę Pandory – przyznaje. Diabeł stał się bohaterem rocka, było też wiele głośniejszych morderstw w imię szatana: od Charlesa Mansona do Night Stalkera. LaVey nie poczuwa się do związku z tymi wydarzeniami. *To nie prawdziwi sataniści, lecz pomyleni. Choćby nawet najbardziej się starali, nie dościgną chrześcijan, którzy przez stulecia dokonywali psychopatycznych mordów w imię Boga. Dawniej protestanci uważali katolików za diabłów, a to samo mówili katolicy o protestantach. Żydzi byli diabłami dla obu grup. Chińczycy sądzili, że biali są szatanami, a biali to samo mówili o Indianach. Więc kto jest naprawdę zły? I kto ma o tym orzec?*

LaVey nie jest szatanem z jasełek. Zna psychologię i filozofię, chętnie sięga w głąb ciemnych stron ludzkiej świadomości w imię

czystego poznania. „wie”, że każdy chce być lepszy niż inni. Sam nie znosi rocka, nawet heavy metal rocka z satanistycznymi tekstami. Jego dom to muzeum najbardziej zdumiewających dziwactw i obrzydliwości. Jest okultystą, wyznawcą magii, lubi „muzykę mistyczną” od „Nocy na Łysej Górze” Modesta Musorgskiego do piosenki „Yes, We Have No Bananas”. Do obecnej pozycji filozofa i intelektualisty satanizmu doszedł długą drogą: od ucieczki z domu w wieku 17. lat, przez pracę pomocnika tresera w cyrku, akompaniatora Marylin Monroe w jej „gołych latach”, fotografia policji w San Francisco oraz założyciela Magic Circle. Pod koniec lat sześćdziesiątych urządził swój Kościół Szatana. Szokował organizacją czarnych mszy, scenami i tłumami nagich kobiet na ołtarzu szatana, krzykami *Heil, Satan* i satanistycznymi ślubami, jakie można zobaczyć na filmach z gatunku „horror”. Swoją „Satanistyczną Biblię” sprzedał już w nakładzie pół miliona egzemplarzy. Rozgłos LaVeya pomnożyły artykuły drukowane o jego praktykach w „McCall’s”, „Time”, „Look” i innych pismach. Przyczyniła się doń także śmierć aktorki, Jayne Mansfield, która była jego zwolenniczką, a która zginęła w wypadku samochodowym ze swym prawnikiem, na którego LaVey rzucił przekleństwo. Kościół Szatana stał się popularny wśród Hell’s Angels, amerykańskich nazistów oraz erotomanów. W latach siedemdziesiątych, gdy moda przeminęła, LaVey znikł ze sceny publicznej, zagłębiając się wraz z nielicznym kręgiem zwolenników w prywatny świat „tajemnicy i szaleństwa”.

Ten pozornie zwykły człowiek, który utrzymuje, iż jak inni zwykli ludzie kocha przyjaciół, żonę i dzieci, z politowaniem zastanawia się nad *głupotą ludzi, którzy myślą, że ich życie coś znaczy*. W tym momencie unosi się gniewem. *Co za pretensje! Pomyśleć, że ich małe, nieważne żywoty mają jakiś wpływ na schemat ludzkiej egzystencji! /.../ Oni nawet nie są cieniami, gdyż nigdy nie zaznali życia. Są zerami; to po prostu straszne!* W uniesieniu szepcze: *Oto wasze dzieło, Brahmo, Buddho, Chrystusie – ludzie, którym pobudziliście wyobraźnię*. Kabotyńskie szaleństwo LaVeya może być inscenizacją własnego ego, lecz dreszczem przenika niewątpliwa „logika” tego człowieka.

I znów LaVey wraca do rekwizytów, medalionów z szatanem, satanistycznego biuletynu „The Cloven Hoof”, przegląda listy oraz zgłoszenia nowych zwolenników: byleję zakonnicy z Południa, urzędnika z Beverly Hills, hydraulika z Indiany, farmera z Nebraska czy byłego sierżanta z Texasu. Pokazuje swą fotografię z żoną i dwójką dzieci. Śmieje się z chrześcijańskiego wyobrażenia diabła

¹ Wg: W. Harrington, *The Devil in Anton LaVey*, „The Washington Post Magazine” 23 II 1986 r.

z rogami, w czerwonym surducie. Wypowiada spokojne uwagi o istocie magii, krytykuje szal rockowy, pochwała falę neoromantyczną w muzyce pop. Mimochodem zauważa, iż masakra w lokalu McDonald's w San Diego oraz meksykańskie trzęsienie ziemi nastąpiły *przypadkowo* po tym, jak sobie *pogolgował na klawiaturze*. Dziennikarz rozmawiający z LaVeyem, Walt Harrington, długo milczy nie mogąc pozbierać myśli. Czy jest to bardziej niedorzeczne niż medytacje transcendentalne, reinkarnacja Shirley McLaine lub modlitwy do świętych? Wszystko się pomieszało. LaVey podsycza wątpliwości: *Można poznać rzeczywistość, jeśli się zna sposoby. Nic się nie dzieje bez przyczyny.*

Znów pauza i zmiana nastroju. Tak, LaVey przynajmniej z pewną dozą megalomanii, że rock sataniczny, filmy na ten temat, a nawet morderstwa rytualne wyrosły z korzeni Kościoła Szatana. *Należy mi się uznanie za poruszenie społeczeństwa* – powiada powtarzając, iż ekscesy były zawsze rezultatem działań wariatów, a nie prawdziwych satanistów. Oni są niewinni, są tylko egotystami, dziwakami, ludźmi, którzy chcą żyć autentycznie. W oczach LaVeya to bohaterowie przezwyciężający nudę i jałowość *dobrych mieszczan*.

Harrington pyta w końcu, czy LaVey zastanawiał się nad istotą zła i nad starym problemem, czy najlepszymi sojusznikami diabła nie są ci, którzy zaprzeczają jego istnieniu. *Tak* – odpowiada LaVey – *może i jest taka siła, której dotykam. Tak, czasem mam wątpliwości. Myślę, iż śmierć Jayne Mansfield była dziwną sprawą /.../ Ale w końcu myślę, że to tylko przypadek. W gruncie rzeczy jestem porządnym facetem.* I dalej: *Gdybym uwierzył w istnienie zła, czy zmieniłbym się? Nie, na to jest za późno. Nie dam im tej satysfakcji, gdyż widzę, co zrobili ze światem.*

Kiedy w prasie polskiej czyta się o tym, jak w Ameryce *morderstwa w imię szatana są rzeczą codzienną, a siepacze spod tego znaku są powszechnie znani*², można dojść do przekonania, że albo Stany Zjednoczone są „imperium zła”, jak tego prawdopodobnie chce autor cytowanych słów, albo że to wszystko bzdura, czyli że satanizm jest co najwyżej nieszkodliwym maniactwem frustratów. Wypisywanie okropności na temat *zjadania serc, ucinania głów i bezczeszczenia pozbawionych głowy ciał koleżanek* najwidoczniej podnieca piszących oraz zapewne część czytelników. Jednocześnie rzeczy, które powinny budzić wstręt i przerażenie, stają się jakoś niezauważalne bardziej zwykle, a nawet pociągające. Oburzone wyrzekania na zbrodnie amerykańskie mogą mieć i inny podtekst: chcecie atrakcyjnej Ameryki, to ją bierzcie taką, jaka jest, takie bowiem są atrakcje nowoczesnych Amerykanów. Miejmy nadzieję, że muzyka satanistyczna nie zachęci polskich fanów do picia ludzkiej krwi, ale jeśli się tak stanie, to cóż, różnie bywa, co najwyżej wkroczy się z siłami „prawa i porządku”.

Jak jest naprawdę z satanizmem w Ameryce? Trudno to osądzić definitywnie. Z pewnością nie jest on zjawiskiem „codziennym”. Nawet w prasie sensacyjnej nie pisze się o nim zbyt wiele. Ale sprawa w ogóle jest niezwykle delikatna. Zarówno przyciągająca fascynacja, jak obezwładniające przerażenie czy też usypiająca negacja są krzywymi zwierciadłami, w których rozmazuje się twarz, którą każdy gdzieś widział. Ta twarz istnieje, choć skryta pod różnymi maskami. Satanizm może być taką maską, ale są też inne. A może sataniści są ostrzeżeniem, a więc zdradą szatana? Lub kabotyńskim „okiem” puszczanym do ludzi, że to wszystko nieprawda?

Wojciech Roszkowski

² R. Waschko, *Czas szatana (Nie dla wrażliwych)*, „Express-Kulisy” 16-18 V 1986 r.



Polemika Jana Pleszczyńskiego z ks. Józefem Życińskim

1

Pomimo upływu kilkunatu lat od czasu powstania eseju Jacquesa Monoda „Przypadek i konieczność”¹ ta klasyczna już dzisiaj, niewielka książka francuskiego uczonego staje się co pewien czas obiektem dyskusji (a właściwie krytyki) w kręgach filozofujących biologów i ludzi związanych z problematyką historii i filozofii nauki. Monod, współwórea najnowszej genetyki molekularnej, współodkrywca mechanizmu regulacji genów na poziomie transkrypcji (tzw. modelu operonu), laureat Nagrody Nobla, pod koniec życia stał się znanym chociaż kontrowersyjnym biologiem-teoretykiem, podejmującym kluczowe problemy współczesnego przyrodoznawstwa. „Przypadek i konieczność” jest esejem z zakresu filozofii biologii. Nie jest więc wykładem, dającym mniej lub bardziej pełny obraz stanu wiedzy biologicznej do 1970 r., ale próbą postawienia i pewnego rozwiązania problemów zaliczanych do kategorii problemów filozoficznych. W większości prac poświęconych szeroko rozumianej filozofii nauk przyrodniczych znajdujemy fragmenty nawiązujące do rozważań Monoda. Książka nie należy więc do typu efektownych lektur, jakie stają się sensacją jednego sezonu, a następnie nikną w bibliotecznych archiwach. Czemu zawdzięcza swoją sławę? Czy tylko bulwersującym i podniecającym opinię rozwiązaniem? A może zgrabnej stylistyce, pełnej metafor i swoistego romantyzmu? Szesnastoletni już żywot (a jest to długi czas w historii nauki) „Przypadku i konieczności” świadczy, że autor trafił w sedno filozoficznej problematyki współczesności i nie można przejść obok książki obojętnie. W Polsce, pomimo dokonania przez Jędrzeja Bukowskiego dobrego przekładu, „Przypadek i konieczność” nie został wydany w tzw. pierwszym obiegu. Ponieważ polski czytelnik ma znacznie ograniczone możliwości skonfrontowania różnych interpretacji Monodowskiego spojrzenia na świat z tekstem oryginalnym, należy z dużą rozważą i odpowiedzialnością wypowiadać się o treści i wartości książki, nie wyprowadzając konkluzji definitywne i autorytatywnie zamykających wszelką dyskusję.

2

Obowiązkiem uczonego jest nie tylko wzbogacanie nauki o wiedzę techniczną, ale też formułowanie idei. Tak brzmi naukowe credo Jacquesa Monoda. Dlatego też „Przypadek i konieczność” uzupełniony jest podtytułem „Esej o filozofii biologii współczes-

nej". Dynamiczny rozwój i sukcesy biologii molekularnej w okresie powojennym naturalną koleją rzeczy doprowadziły do powstania nowych koncepcji filozoficznych. W odróżnieniu jednak od ostrożnych i wyważonych wypowiedzi filozoficznych większości teoretyków nauk przyrodniczych Monod świadomie podjął ryzyko zbulwersowania środowisk naukowych. A naraził się prawie wszystkim. Krytyka, z jaką spotkała się jego praca, może sugerować, że stary Monod napisał ciekawą w formie, ale płytką merytorycznie książeczkę, pragnąc do końca utrzymać się w gronie naukowej palestry. Zapewne nie stworzył teorii przewyższającej mocą wyjaśniającą „przedmonodowskie” interpretacje filozoficzne. Myślę jednak, że skonstruowany przez niego „system” jest nie mniej prawomocny od innych ujęć rzeczywistości, taskawiej ocenianych przez możnych świata nauki. Stosując się do zalecenia Thomasa S. Kuhna zastanawiam się, *jak człowiek tak rozumny mógł coś takiego napisać*².

Idea „Przypadku i konieczności” jest ambitna, tak jak ambitny jest cel samej nauki. Według Monoda jest nim wyjaśnienie istoty stosunku człowieka do wszechświata, a więc usprawiedliwienie istnienia we wszechświecie ograniczonego swoją czasowością i jednocześnie świadomego tego ograniczenia niezwyklego bytu – człowieka. Poczynając od Platona problem ten jest centralnym zagadnieniem w europejskiej myśli filozoficznej. Punktem wyjścia rozważań przeprowadzanych przez Monoda jest poszukiwanie fundamentu, na którym można dokonywać uogólnień filozoficznych. Takim fundamentem, kamieniem węgielnym metody naukowej jest według niego postulat obiektywności. Oznacza on odrzucenie wszelkich interpretacji przyrodniczych podanych w kategoriach teleonomicznych (celowościowych). Poznanie nie spełniające tego postulatu jest nie do przyjęcia. Monod próbuje rozwiązać następujący problem: W jaki sposób można wyjaśnić wybitnie teleonomiczny charakter istot żywych? Czy jest on zgodny z postulatem obiektywności, czy też mu zaprzecza? Na koniec autor obszernie odpowiada na pytania dotyczące kondycji człowieka, jego miejsca we wszechświecie, podejmuje problem moralności, wreszcie próbuje zrekonstruować historię i odgadnąć perspektywy homo sapiens. Zagadnienia te rozpatruje opierając się na aktualnej wiedzy przyrodniczej, zweryfikowanej przez postulat obiektywności. Monod w swoich założeniach jest zgodny, chociaż zapewne nieświadomie, z proponowanym przez Michała Hellera metodologicznym postulatem a-teizmu³ (nie mylić z ateiz-

¹ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit*, Piper and Co. Verlag, Monachium 1971.

² T. S. Kuhn, *Dwa bieguny*, przeł. S. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1985, s. 12.

³ M. Heller, *Spotkania z nauką*, ZNAK, 1974, s. 133.

mem). Postulat ten żąda od uczonego wyjaśniania świata za pomocą samego świata, w oparciu o relacje materialne, bez wprowadzania do teorii naukowych jakiegokolwiek metafizyki. Trzeba przyznać, że Monod czyni to na kartach „Przypadku i konieczności” z żelazną konsekwencją.

Snując przyrodnicze rozważania Monod dokonuje równocześnie szerokich uogólnień, nie tylko o charakterze ontologicznym, ale także etycznym i politycznym. Prawdopodobnie właśnie dlatego jego książka nie znalazła się na półkach polskich księgarń. Uogólnienia te, według słów Jacquesa Monoda zawartych we wstępie do eseju, mogą się niektórym wydawać niebezpieczne, naiwne albo zbyt ambitne. I chyba właśnie takimi znalazł je ks. Józef Życiński, który podjął Monodowską tematykę na łamach „Przeglądu Powszechnego”⁴. Mimo że ogólnie mogą się zgodzić z krytyką przeprowadzoną przez Księdza Profesora, uważam, iż kilka punktów wymaga pewnego uzupełnienia.

3

Ks. Józef Życiński stwierdza, że tezy formułowane przez Jacquesa Monoda na kartach „Przypadku i konieczności” nie idą w parze z logiką wywodów i opierają się na niedostatecznych przesłankach. Łatwo jest bowiem stworzyć i propagować nowe, atrakcyjne (przynajmniej dla niektórych) wizje świata i człowieka – znacznie trudniej znaleźć dla nich odpowiednio mocny fundament. Książkę Monoda określa mianem *genetyki dla poetów*, która usiłuje interpretować filozoficznie odkrycia biologii molekularnej dotyczące struktury kwasu dezoksyrybonukleinowego /.../ z przejęciem przypominającym fascynacje XIX-wiecznych autorów oczarowanych odkryciami wieku „pary i magnetyzmu”. Wypada jednak dodać, że owe fascynacje są nie tylko, jak twierdzi Autor artykułu, interesujące dla historyków, ale są także ważnym etapem rozwojowym nauki i filozofii. Kto wie, jak by wyglądała nauka dzisiejsza, gdyby tych fascynacji nie było. Etap filozofii „pary i magnetyzmu” nauczył nas większej pokory wobec problemów wszechświata, lecz jednocześnie pozostawił pragnienie stworzenia wielkiej syntezy opartej na wynikach dostarczanych przez nauki szczegółowe.

Nieporozumieniem jest ironiczna uwaga ks. Życińskiego na temat filozofujących biologów, marzących o wiedzy obiektywnej, a nie biorących pod uwagę znanych od dziesięcioleci fizykom truizmów stwierdzających niemożność stworzenia całkowicie obiektywnego poznania przyrodniczego. Poznanie całkowicie obiektywne nie istnieje i oczywiście istnieć nie może. „Czystych faktów” nie ma, każde bowiem doświadczenie obciążone jest balastem teoretycznym. Jednak w „Przypadku i konieczności” wyraz „obiektywny” nie został użyty w opozycji do wyrazu „subiektywny” w potocznym rozumieniu znaczenia tych terminów. Monodowska

„wiedza obiektywna” to taka wiedza, która jest niesprzeczna z postulatami obiektywności, tzn. zakłada nieistnienie programu w układach biologicznych. Zakłada, ponieważ – jak Monod wyrażnie podkreśla – postulat obiektywności jest postulatem aksjologicznym, przyjętym a priori, nie można więc dowieść jego prawdziwości.

Kategorie poznania i wartości nie są od siebie całkowicie niezależne. Wybór etyki poznania jest nieunikniony w praktycznej działalności uczonego (uczonego, a nie rzemieślnika nauki). Dokonuje go każdy w swoim sumieniu. Monod, przywiązujący dużą wagę do zagadnień moralnych, uważa, że przyjęcie proponowanej etyki poznania jest jedynym sposobem uprawiania nauki wolnej od antropocentryzmu i ideologii. Wpływ doktryn politycznych na filozofię jest silny; można przekonać się o tym czytając poważną literaturę naukową: Ks. Józef Życiński zarzuca Monodowi, że walcząc z ideologizacją nauki sam tworzy równocześnie nową ideologię, że niszcząc stworzone przez ludzi mity oferuje im w zamian nowy mit – mit współczesnego Syzyfa. Tworzy więc poezję ubraną w szaty biologii molekularnej. Poezję o swoistym uroku, pretendującą do *godności obiektywnych twierdzeń naukowych*, a która jest w istocie *wyrazem niefrasobliwego stosunku do prawdy*. Myślę, że to jest niezupełnie tak. Niefrasobliwy stosunek do prawdy, a więc nierzetelność i ignorancja – poważny i bolesny to zarzut dla każdego uczonego. Postarajmy się jednak przyjrzeć bliżej tej ideologii i mitologii. Jeden z rozdziałów „Przypadku i konieczności” poświęcony jest w całości krytyce dominujących trendów filozoficznych, mających prawo obywatelstwa we współczesnym świecie i wywierających niebagatelny wpływ na badania naukowe. Filozofia powiązana jest zazwyczaj subtelными relacjami z polityką i schematyzm myślenia filozoficznego, ograniczonego doktrynalnymi ramami, stał się dla człowieka niebezpieczny. Szczególnie w dniu dzisiejszym, gdy technika umożliwia realizację wielu niesamowitych wprost projektów stworzonych przez nieodpowiedzialnych często ludzi nauki. Według Monoda filozofia przesycona jest mniej lub bardziej zręcznie zakamuflowanymi wrętami animistycznymi. Animizm rozumiany jest tutaj jako forma przypisywania materii własności teleonomicznych. Takie spojrzenie na przyrodę prowadzi do poznania subiektywnego, gwałcącego postulat obiektywności. Wprowadzenie przez autora „Przypadku i konieczności” nowych znaczeń terminów: *obiektywność*, *subiektywność* i *animizm* stało się przyczyną wielu nieporozumień i Monod sam przyznał, że słowa te zostały zastosowane niefortunnie⁴.

⁴ J. Życiński, *DNA i Syzyf redivivus*, „PP” 12/1985.

⁵ J. Monod, *On Chance and Necessity*, w: Ayala F. J., Dobzhansky T., „Studies in the Philosophy of Biology”, wyd. University of California Press, 1974.

Jednak rozważając jakąś koncepcję filozoficzną należy się trzymać interpretacji narzuconej przez autora. Metodologia Monoda jest propozycją – można ją przyjąć lub odrzucić. Propozycja ta jest wyrazem wiary, że przyjęcie i stosowanie w praktyce postulatów obiektywności może zapewnić bezpieczny (względnie) rozwój nauki bez wypaczeń ideologicznych. Czy koncepcja Monoda jest więc nową ideologią? To kwestia definicji – terminem tym można bowiem określić każdy pogląd i każde działanie. Nie trzeba chyba jednak szeroko uzasadniać, czym różni się ta „ideologia” od szeregu innych, dominujących ideologii, podpartych „naukowymi” teoriami o świecie, człowieku i historii. Według Monoda klasycznym przykładem filozofii animistycznej jest cała tradycja Hegłowska.

4

Innym problemem poruszonym w artykule ks. Józefa Życińskiego jest zagadnienie przypadku i konieczności. Dlaczego świat podlega jakimkolwiek prawom? Dlaczego w ogóle istnieje, dlaczego jest taki, jaki jest? Gdzie kończy się rola przypadku, a zaczyna rządzić bezwzględny determinizm? Czy wyciągnęliśmy rzeczywiście, jak przekonuje Jacques Monod, unikalny los w kosmicznej loterii? Autor słusznie twierdzi, że takich pytań nie można unikać w trakcie filozoficznej refleksji nad przyrodą. Te właśnie problemy stały się obiektem krytyki książki Monoda. Niemiecki chemik, także noblista, Manfred Eigen, pisze: *Stwierdzenie Monoda o absolutnym i ślepym trafie jest słuszne wyłącznie w odniesieniu do historycznie uwarunkowanej niepewtarzalności. W tym odniesieniu jest to słuszność absolutna, ponieważ wywoływanie mutacji i jej ocena dokonują się na najzupełniej różnych płaszczyznach* (mutacje zachodzą na poziomie DNA a selekcja naturalna na poziomie populacji – przyp. J.P.), *co wyklucza możliwość jakiegokolwiek łańcucha przyczynowego. /.../ Monod powiada: „Nasz numer wyciągnięto na loterii. Cóż zatem dziwnego, że istnienia naszego doznajemy jako czegoś osobliwego – jak wygranie miliarda na loterii?” Na to wypada odrzec: Wcale nie chodziło najpierw o główną wygraną: trzeba było tylko wygrać cokolwiek*⁶. Najnowsze badania potwierdzają, że Monod przeceniał rolę przypadku w procesie biogenezy. Jest to jednak, moim zdaniem, sprawa drugorzędna dla całościowej oceny jego koncepcji. Słuszne jest przecież twierdzenie, że tylko przypadek zadecydował o pojawianiu się szansy wygrania głównej nagrody.

J. Życiński pisze: *Istotnym brakiem filozofii przypadku i konieczności pozostaje więc to, iż nie można w niej wyjaśnić, dlaczego w przyrodzie w ogóle występuje konieczność. Możliwy byłby przecież wszechświat chaotyczny /.../. To, że nasz wszechświat jest*

wszechświatem racjonalnym /.../ posiada doniosłe implikacje filozoficzne, jakie pomija milczeniem Monod na kartach swojej pracy. Monod rzeczywiście nie wypowiada się jasno na ten temat. Wydaje mi się jednak wątpliwe, żeby tak wybitny umysł mógł nie dostrzec tego podstawowego problemu. Być może francuski biolog sądził, że ludzki intelekt, który jest przecież także dzieckiem ewoluującej przyrody, nie dojrzał (i nie wiadomo, czy kiedykolwiek dojrzeje) do rozważania tego zagadnienia. Jeśli moja hipoteza jest słuszna, trzeba inaczej nieco spojrzeć na rzekomo optymistyczny program poznawczy autora „Przypadku i konieczności”. A swoją drogą na temat racjonalności świata a tym samym człowieka można mieć naprawdę bardzo różne spojrzenie.

Przyjrzyjmy się teraz trochę bliżej poruszanej przez ks. Życińskiego problematyce mutacji. Czy rzeczywiście mutacje należą do całkowicie odmiennego klasy zdarzeń niż procesy stochastyczne? Nauka nie dała jeszcze jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Struktura DNA, jego rozmieszczenie w organizmie i funkcje są daleko bardziej skomplikowane niż się to wydawało odkrywcom kodu genetycznego w latach pięćdziesiątych. Znakomita większość mutacji nie wywiera żadnego wpływu na indywidualnego osobnika, a z pozostałych prawie wszystkie podlegają selekcji negatywnej. W sekwencji DNA istnieją pewne zbiory nukleotydów, które są szczególnie wrażliwe na różne przemiany (nie tylko mutacje). Trudno na razie rozstrzygnąć, czy jest to związane z wewnętrznym uporządkowaniem nukleotydów, czy z ich lokalizacją w genomie. Można jednak przyjąć, że nie cały DNA w organizmie jest jednakowo podatny na transformacje. Dlatego sądzę, że przedwczesne jest eliminowanie mutacji z klasy uwarunkowań stochastycznych. Wprowadzenie natomiast opozycji pomiędzy koniecznością jednoznacznych praw deterministycznych a „koniecznością” stochastyczną jest ogólnie przyjęte i wydaje mi się prawomocne.

5

Rozumiem niepokój, jaki może wywołać zapoznanie się z koncepcją świata Jacquesa Monoda. Doświadczenie każe odnosić się z rezerwą do różnorodnych moralnych odrodzeń. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że Monod nie próbuje, wzorem wielu filozofów, tworzyć nowej wiary: apróbuje przysługujące genetycznie gatunkowi ludzkiemu prawa i potrzeby. Najbardziej zaś podstawowym prawem a jednocześnie potrzebą człowieka jest pragnienie możliwie pełnego i niczym nieskrępowanego wyjaśniania. Etyka Monoda korzysta z humanistycznego dorobku ludzkości i wypra-

⁶ M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, przeł. K. Wołicki, PIW, Warszawa 1983, s. 170–171.

cowanych w ciągu wieków zasad moralnych. Jest ctyką odważną, ale – moim zdaniem – nie sprowadza egzystencji człowieka do wymiarów tragizmu i bezsensu. Ostrze jej zwrócone jest głównie przeciwko różnym odmianom ideologii totalnych. Jest ona niewątpliwie nie do przyjęcia dla orędowników totalitaryzmu i ludzi holdujących teoriom o nierozzerwalności filozofii i ideologii.

Ks. Józef Życiński widzi w filozofii Monoda tylko nowy mit. Cóż, być może przyszłość potwierdzi tę tezę, ale zapewne będzie to jeden z bardziej pożytecznych, a najmniej niebezpiecznych mitów współczesnego świata. Liczne metafory, które stosuje autor „Przypadku i konieczności” w swojej książce, mogą drażnić, ale nie można zaprzeczyć, że oprócz czysto stylistycznych funkcji pełnią pewną rolę wyjaśniającą. Nie wszystko da się bowiem powiedzieć w języku matematyki.

Chciałbym być dobrze zrozumiany. Nie chodzi o to, czy osobiście zgadzam się z poglądami Monoda. Nauka nie wydała jeszcze ostatecznego werdyktu. Zapewne nie wszystkie tezy „Przypadku i konieczności” wytrzymały krytykę, ale zasadniczy trzon koncepcji Monoda także nie został obalony. Nie powinniśmy, oszołomieni z lekka niecodzienną lekturą walczyć z jej autorem za pomocą ironii, zaliczając go w poczet niekompetentnych filozofujących poetów.

Nauka dzisiejsza ma korzenie w nauce starożytnych. Jeśli filozofia Jacquesa Monoda okaże się w istocie starą filozofią Demokryta ubogaconą odsyłaczami do biologii molekularnej, to Monod znajdzie się w historii nauki w znakomitym towarzystwie.

Jan Pleszczyński

Metafizyka przypadku

Uwagi J. Pleszczyńskiego ukazują szersze tło i dają jaśniejszy obraz interpretacji Monoda, którą w przeszłości uczyniłem przedmiotem mej krytyki. W pełni podzielam opinię ich autora, iż smutnym *signum temporis* naszej (?) polityki wydawniczej pozostaje nieobecność „Przypadku i konieczności” w oficjalnych planach wydawniczych. Jest to nieobecność tym bardziej zaskakująca, iż – w mej opinii – trudno przypisywać większą wagę Monodowskiej krytyce materializmu dialektycznego. Połączenie dobrze znanych cytatów z Engelsa z zapewnieniami, iż ich autor *miął głęboką znajomość nauki swej epoki*¹ pozostawia, łagodnie mówiąc, mieszane uczucia. Włączenie przez Monoda do zbioru *animistów* autorów tak różnych, jak Marks i Arystoteles, Lenin i Spencer, Hegel

i Teilhard sprawia, iż istotna krytyka *animizmu* musi być z konieczności zredukowana do ogólnikowych tez. Ich obrona czasem sprawia wrażenie rozgrywki filozoficznej: Monod i Demokryt contra reszta filozofów.

Być może ukryta racjonalność założeń istniejącej polityki wydawniczej musi zostać okryta tajemnicą nie mniejszą od tajemnic występujących w racjonalnych komentarzach do ewolucji kosmicznej. Nie mając wpływu na pierwszą, zatrzymajmy się przy analizie tych ostatnich. J. Pleszczyński sugeruje, iż zarzucając Monodowi *niefrasobliwy stosunek do prawdy* oskarżyłem go tym samym o nierzetelność i ignorancję. Przyznam, że nigdy nie ułożyłbym *niefrasobliwości* z ignoracją. Wolałem też nie używać słowa *nierzetelność*, gdyż wprowadza ono podtekst etyczny, przywołujący Katona tam, gdzie wystarcza metodolog. W istocie nie miałbym oporów, by użyć tego mocnego terminu w odniesieniu do tych procedur interpretacyjnych, w których Monod przemleczła trudności proponowanych wyjaśnień, pomija występujące w nich niespójności, zaciera różnice między wnioskami nauki a wprowadzaną aksjomatycznie filozofią.

Podtrzymując mą tezę o niefrasobliwym stosunku Monoda do prawdy, przy jej uzasadnianiu posłużyłbym się akceptowanym w pełni przeze mnie cytatem z tekstu J. Pleszczyńskiego. Mówi on, iż podczas przygotowania „Przypadku i konieczności” autor *świadomie podjął ryzyko zbulwersowania środowisk naukowych* rezygnując ze stylu *ostrożnych i wyważonych wypowiedzi filozoficznych*. Sądzę, że niefrasobliwy stosunek do prawdy przejawia się właśnie w tym, iż programowe dążenie do bulwersujących rozwiązań staje się ważniejsze od troski o poprawność związków wynikania logicznego. Dane było mi rozmawiać z reprezentującymi podobne podejście zwolennikami radykalnej socjobiologii Wilsona czy współtwórcami całkowicie niesprawdzalnych teorii psychoanalitycznych. W prywatnych rozmowach wyjaśniali oni, iż traktują swe ujęcia jako interpretacyjne ciekawostki prowadzące do nowych wizji bulwersujących i interesujących zarazem. Te psychologiczne motywacje okrywali jednak milczeniem w publikowanych pracach, które rzeczywiście bulwersowały. Efekt bulwersacji jest względnie łatwy do wywołania, jeśli zaczniemy traktować naukę i filozofię jako grę szklanych paciorków, w której zmiana podstawowych założeń prowadzi do radykalnej zmiany w wizji świata.

² J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, ed. du Seuil 1970, s. 58. Cytry w nawiasach w dalszej części tekstu odsyłają do tego wydania.

Nie chcę sugerować, jakimi motywami kierował się Monod pisząc swą bulwersującą pracę. Uważam natomiast, iż jego obowiązkiem było zaznaczenie przy wprowadzanych sukcesywnie mocnych tezach metafizyki, że tezy te są wyrazem jego osobistej filozofii i nie stanowią logicznej konsekwencji przesłanek naukowych dostarczanych przez biologię molekularną. Wbrew opinii J. Pleszczyńskiego uważam, iż na kartach „Przypadku i konieczności” pojawia się bardzo wiele mocnych założeń metafizycznych, które często wprowadzane są w kontekście deklaracji o walce z metafizyką, *animizmem* etc. Przykłady wskażę w dalszej części.

Właśnie ten fakt wprowadzania ukrytej metafizyki w komentarzach do teorii biologicznych wywołuje we mnie największe sprzeciw. Przeciwny odbiorca milionowych nakładów „Przypadku i konieczności” może bowiem bardzo łatwo ukształtować sobie, ułatwione przez konstrukcję pracy, przekonanie, iż to właśnie biologia molekularna ukazuje wizję człowieka, który w swej *totalnej samotności* pozostaje *kosmicznym Cyganem z marginesu wszechświata* /.../ *niewrażliwego na jego nadzieje i cierpienia* (216). Jeśli wcześniej ten sam odbiorca poznawał francuską filozofię absurdu czytając w „La nausée” Sartre’a o doznaniach Roquentina odkrywającego w parku bezsens bytu, to mógł to uznać za przejaw egzaltacji bohatera lub za literacką ekspresję nastrojów paryskich kawiarni. Odnajdując u Monoda dramatyczną wizję Cygana samotnika wrzuconego w kosmiczną maszynę przypadku i konieczności, może on łatwo uznać impresywną metaforykę za wnioski uzasadnione naukowo w antropologii przyrodniczej. Stąd też mój główny zarzut wobec Monoda wynika z tego, iż nie zaznaczył on w pracy wyraźnie miejsc, w których przechodzi od uzasadnionych twierdzeń nauki do wysoce dowolnych spekulacji metafizycznych.

Podstawowe różnice opinii między J. Pleszczyńskim i mną łączą się z kwestią: Czy *ateizm* Monoda ma jedynie charakter postulatu metodologicznego, czy też pozostaje on twierdzeniem o charakterze doktrynalnym, w którym odrzuca się Boga uznając Go za wytwór myślenia animistycznego? Sądzę, iż gdyby interpretacje zawarte w „Przypadku i konieczności” były jedynie wyrazem metodologicznych konwencji naturalnych na płaszczyźnie biologii, nie można byłoby podtrzymywać większości sformułowanych przeze mnie zarzutów. Biolog nie musi darzyć sympatią przegadanego stylu Teilharda ani naśladować kolegów dostrzegających wszędzie ślady celowości i sensu. Ma on prawo – czy wręcz metodologiczny obowiązek – by w perspektywach biologii traktować świat jako układ interpretacyjnie zamknięty i zgodnie z zasadą pozytywizmu metodologicznego tłumaczyć badane zjawiska wyłą-

cznie przez odwołanie do innych zjawisk. W perspektywie takiej mógłby on traktować przyrodę jako grę przypadków i konieczności, nie przesądając, czy tzw. przypadek nie jest wynikiem pozafizycznych uwarunkowań, których naturę można badać poza terenem biologii, np. w filozofii lub teologii. Podobna reinterpretacja Monoda nie budziłaby we mnie większych obiekcji poza tą, iż jest ona zasadniczo różna od interpretacji zawartej w „Przypadku i konieczności”. Podzielam całkowicie opinię André Léonarda, iż ateizm stanowi logiczną konsekwencję tej ostatniej².

Obrona przeciwnego stanowiska byłaby o tyle trudna, iż Monod pisze jednoznacznie o iluzorycznym charakterze tezy głoszącej niematerialność duszy (199), religię ujmuje wyłącznie w kategoriach mitu, potrzeb psychospołecznych i *ontogenii* (211 n.), zaś możliwość istnienia transcendentnych uwarunkowań i celów ludzkiej egzystencji wyklucza definitywnie, gdy konkluduje w zakończeniu pracy: *Człowiek wie ostatecznie, że jest sam w niezmierzoności obcego wszechświata, z którego wyłonił się przez przypadek. Ani jego przeznaczenie, ani jego obowiązki nie są nigdzie zapisane. To on ma wybierać między Królestwem a ciemnościami* (225).

Przytoczone opinie dostarczają zestawu kwestii metafizycznych rozwiązywanych *en passant* wśród deklaracji o metafizycznych uproszczeniach *animizmu*. Opinii tych Monod nie uzasadnia. Metodologiczne milczenie nauki o nieśmiertelności duszy czy o celu ludzkiej egzystencji nie upoważnia do formułowania jakichkolwiek tez doktrynalnych. Monod tezy takie formułuje sugerując, iż wynikają one z nauki. Sądzę, że nie mamy złudzeń, co do rzekomego wynikania. Można by natomiast zastanowić się, czy Monodowska metafizyka jest wolna od sprzeczności wewnętrznych. Czy np. bez niekonsekwencji można w niej sformułować tezę, iż człowiek ma *WYBIERAĆ* między *Królestwem a ciemnościami* (225 – podkr. moje J.Ż.). Skoro cała przyroda stanowi jedynie grę przypadku i konieczności, to w jakim sensie można tu jeszcze mówić o *WYBORZE* ludzkim? Co najwyżej może pojawić się złudzenie wyboru, gdyż rzekomy wybór będzie albo wynikiem uświadomionej konieczności, albo przypadkowych uwarunkowań...

Podobnych niekonsekwencji zarzucano Monodowi wiele zarówno w jego koncepcji etyki poznania, jak i w przeciwstawieniu między obiektywną a projektywną wizją natury. Powtarzanie ich mija się o tyle z celem, że w metaforyczno-eseistycznych sformułowaniach autora pojawiają się często nierównoważne treściowo określenia tych samych terminów, co łatwo czyni polemikę bezprzedmiotową³. Skłonny byłbym jednak przyznać rację Made-

² A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jesus-Christ*, Paris 1980, s. 60.

³ Na ironię zakrawa fakt, iż to sam Monod oskarża swych oponentów o brak precyzji i poetycki styl. Krytykując Teilharda zarówno za „logique incertaine”, jak

leinc Barthélemy-Madaule, gdy pisze ona, iż samo przeciwstawienie ujęcia obiektywnego (objective) i projektywnego (projective) jest również wyrazem projekcji pewnych poglądów wyrażających metafizykę czy ideologię przeciwstawną *animizmowi*⁴. Jej uwaga jest o tyle doniosła, że w niektórych argumentach Monod praktycznie traktuje postulat obiektywności jako udowodnioną tezę, nie zaś założenie o charakterze aksjologicznym.

J. Pleszczyński odebrał pozytywnie antytotitarne komentarze Monoda, które uszły mej uwadze przy lekturze pracy. Gdy zastanawiam się, dlaczego uszły, dostrzegam dwa rodzaje czynników wyjaśniających. Z jednej strony dość smutne wrażenie wywierały na mnie zawsze połączenia wykładów semiotyki z komentarzami antyimperialistycznymi czy analiz logiki z zachętami do walki z apartheidem⁵; antytotitarne komentarze umieszczone na marginesach refleksji z zakresu biologii molekularnej włączyłem odruchowo do tej samej grupy prac, w których szlachetność deklaracji nie jest w stanie zmienić faktu, iż pozostają one zewnętrznym, obcym epistemologicznie wtrętem. Z drugiej strony antytotitarne uwagi Monod łączy z frazeologią, która zapowiada *prawdziwie naukowy humanizm socjalistyczny* (224) czy *autentyczny socjalizm... wzniesiony na ideologii nieautentycznej* (224). Połączenie takie nie ułatwia akceptacji. W tytu deklaracjach głoszone już najautentyczniejsze i wysoce naukowe wersje różnorodnych -izmów, że skłonny jestem uznać za przejaw utopii kolejną zapowiedź „autentycznego socjalizmu” uzasadnianego za pomocą metafor i zdroworozsądkowych zapewnień typu *biologia... jest dla człowieka najważniejszą z wszystkich nauk* (11).

Podsumowując naszą dyskusję, chciałbym postużyć się analogią z historii nauki dotyczącą Newtonowskich „Principiów”. Zawarta w tym dziele fizyka miała niekwestionowalną wartość naukową. Łączono z nią filozofię, którą Newton jasno wyłożył, choćby w listach do Bentleya. Odmiennej metafizykę dla tych samych „Principiów” wypracowali XIX-wieczni mechanicyści zaś jeszcze inną brytyjscy fundamentaliści, którzy usiłowali przeciwstawiać autorytet „Principiów” autorytetowi Pisma Świętego. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku kontrowersyjnej książki Monoda. Jej warstwę przyrodniczą trzeba uwspółcześniać, ale nie wolno jej lekceważyć. Warstwa filozoficzna może – czy nawet powinna – stanowić przedmiot dalszych głębokich reinterpretacji, krytyk i uściśleń. Przyznam się, iż jej reinterpretacja proponowana przez J. Pleszczyńskiego pozostaje zarówno pod względem formalnym, jak i merytorycznym znacznie mi bliższa od wersji proponowanej przez Monoda. Dlatego też uważam, iż przy ocenie filozoficznych interpretacji przedstawionych przez laureatów Nobla trzeba stosować

wać jednakowe uniwersalne zasady racjonalnej krytyki, która nie pozwala podnosić osobistych impresji zasłużonych laureatów do rangi uzasadnionych twierdzeń filozoficznych.

ks. Józef Życiński

i za poetyckie wtręty ideologiczne, Monod wyznaje: „Je suis pour ma part choqué par le manque de rigueur et d'austérité intellectuelle de cette philosophie”, s. 50.

⁴ M. Berthélemy-Madaule, *L'idéologie du hasard et de la nécessité*, ed. du Seuil 1972, s. 51.

⁵ Wymownego przykładu takiego podejścia dostarcza np. praca Alaina Boyera, *K. R. Popper. Une épistémologie laïque?*, Press de l'Ecole normale supérieure, Paris 1978. Autor przedstawia tam Poppera jako bojownika o epistemologię laicką, wykazuje, jakie są polityczne konsekwencje epistemologii Popperowskiej, etc. Praca ta została napisana na Uniwersytecie Paryskim pod kierunkiem Jeana Desantięgo.



książki

Thomas Merton
*Modlitwa
kontemplacyjna*

przełożył Mirosław Dybowski OP.
Wydawnictwo „W drodze”, Poznań
1986, ss. 107

W obfitym dorobku pisarskim głośnego amerykańskiego trapisty, Thomasa Mertona (1915–1968), wiele jest pozycji poświęconych życiu duchowemu i modlitwie. Szereg już wcześniej przetłumaczono na język polski, choć trzeba dodać, że jak dotąd prezentacja ta pozostaje jednostronna, nie uwzględnia bowiem książek, w których Merton zajął się bliżej tak ważnym na jego drodze duchowej buddyżmem Zen.

Ostatnią z ukończonych jeszcze za życia Mertona książek zaprezentowało obecnie poznańskie wydawnictwo ojców dominikanów „W drodze” w swojej serii poświęconej modlitwie. Książka ta, nosząca tytuł „Modlitwa kontemplacyjna”, zawiera rozważania, które w przedmowie do wydania polskiego zostały nazwane *duchowym testamentem* Mertona. Istotnie, zamykające książkę uwagi o potrzebie kontemplacyjnego wymiaru w religii, bez którego stałaby się ona „opium ludu”, zahaczają o tematykę podjętą przez Mertona w jego naprawdę ostatnim tekście, w wykładzie o „Marksizmie i perspektywach monastycyzmu”, wygłoszonym na

konferencji w Bangkoku 10 grudnia 1968 r. – na kilka godzin przed tragiczną śmiercią. Wydana obecnie po polsku „Modlitwa kontemplacyjna” potwierdza więc wagę, jaką Merton przypisywał modlitwie nie tylko w życiu religijnym, ale i ze względu na przyszłość świata, którą próbują również kształtować ideologie odrzucające sens modlitwy.

Sam Merton charakteryzuje swoją „Modlitwę kontemplacyjną” w dwójaki sposób. Najpierw stwierdza on, że zawarte w niej rozważania przeznaczone są *przede wszystkim dla mnichów*, czyli dla chrześcijan, którzy w odpowiedzi na specjalne Boże wezwanie wycofali się z *co bardziej absorbujących spraw życia doczesnego, aby całkowicie poświęcić się pokucie, „nawróceniu”, metanoi, wyrzeczeniu i modlitwie*. Dalej określa Merton tematykę swej książki – w przekonaniu, że zainteresuje ona nie tylko jej pierwotnych adresatów, prowadzących życie monastyczne: *Niniejsza książka traktuje o samej istocie modlitwy, a nie ogranicza się do specjalnych jej technik. Dlatego też wszystko, co zostało w niej powiedziane, można zastosować do modlitwy każdego chrześcijanina, co najwyżej zmniejszając nieco nacisk na intensywność pewnych doświadczeń, właściwych monastycznemu życiu w samotności* (s. 15–16).

Rozważania Mertona nie mają charakteru systematycznego, stąd też nie jest łatwo przedstawić w sposób uporządkowany ich treść: nawet 19 rozdziałików, na które Merton podzielił swą książkę, pozbawionych jest tytułów, które pozwoliłyby lepiej prześledzić przebieg myśli autora. W przedmowie do polskiego wydania Maciej Zięba OP uważa, iż narzucające się

przy lekturze wrażenie dość luźno, by nie rzec chaotycznie ułożonej całości, jest tutaj „tylko” złudzeniem, bowiem za tym pozornym szaleństwem kryje się wypracowana metoda (s. 9). Nie podejmując się orzekania, czy książka jest skonstruowana chaotycznie czy metodycznie, jesteśmy jednak zmuszeni wskazać i uporządkować na własną rękę główne wątki, wokół których krążą rozważania Mertona.

Podstawowy wątek wiąże się ze wskazaną na wstępie tematyką książki poświęconej *samej istocie modlitwy*. Istotę tę widzi Merton w oparciu o najwcześniejsze świadectwa Ojców Pustyni – w prostocie modlitwy: *Ojcowie Pustyni nie uważali się za mistyków, chociaż w istocie często nimi byli. Wystrzegali się szukania niezwykłych przeżyć i doświadczeń. Przedstawiali na walce o „czystość serca” i kontroli nad swoimi myślami, aby nie dopuszczać do serc i umysłów trosk i niepokojów, a przez to zupełnie zapomnieć o sobie i oddać się wyłącznie miłowaniu Boga i służeniu Mu* (s. 16). Prostota modlitwy monastycznej przejawiała się w sposób szczególny w tzw. modlitwie serca, polegającej na wzywaniu imienia Chrystusa w całkowitym skupieniu, z największych głębin jestestwa rozmodlonego człowieka, to znaczy „serca” uważanego za korzeń i źródło całej wewnętrznej prawdy osoby (s. 17). Ta modlitwa serca czy modlitwa Jezusa rozwinęła się w specjalną technikę w szkole kontemplacji (hezychastycznej), która rozkwitła np. na górze Athos. Ale Merton nie zamierza omawiać szczegółów tej techniki. Wskazuje na nierozrwalną jedność tej modlitwy z innymi elementami życia monastycznego, podkreślając jednocześnie, że mówienie w tym kontekście o *modlit-*

wie myślniej jest całkiem mylące: *Rzadko modlimy się samym umysłem /.../ Modlitwa monastyczna rozpoczyna się nie tyle rozważaniem, ile „powrotem do własnego serca”, odnalezieniem swego najgłębszego centrum, rozhudzeniem głębi swego istnienia w obecności Boga, który jest źródłem naszego istnienia* (s. 25). Na potwierdzenie takiego ujęcia modlitwy monastycznej, integrującej całość wykonywanych przez mnicha czynności czy to modlitewnych, czy związanych z pracą, przytacza Merton liczne świadectwa patrystyczne. W szczególności wykazuje on w oparciu o świadectwa z okresu *benedyktynskiej świętości*, że nigdzie nie występuje wyraźny konflikt pomiędzy modlitwą liturgiczną a prywatną. Obie tworzą części harmonijnej całości (s. 56). Konflikt pojawił się dopiero później, gdy podczas reformy monastycznej w XV w. zaczęto uważać modlitwę myślną za szczególnie odpowiednie i skuteczne ćwiczenie. Doprowadziło to do przeciwstawienia modlitwy działaniu, a szczególnym przejawem tego przeciwstawienia stały się poglądy Augustyna Bakera, jednego z największych benedyktynskich kontemplatyków, a zarazem postaci nader kontrowersyjnej. Nieporozumieniem tym Merton poświęca niemało uwagi, zamykając historyczny ich przegląd stwierdzeniem, iż *cały problem jest fałszywy, gdyż prawdziwym powołaniem mnichów z rodziny benedyktynskiej nie jest walka z działaniem na rzecz kontemplacji, lecz przywrócenie starożytnej, harmonijnej i organicznej równowagi pomiędzy nimi* (s. 61).

Na tle tego pierwszego wątku książki, charakteryzującego istotę modlitwy jako *modlitwę serca*, przejawia się drugi wątek, który mogli-

byśmy określić jako kwestię „techniki” czy „ćwiczenia” modlitwy: Zwróciliśmy już uwagę, że Merton nie chce się wypowiadać o tym wprost. Nie zmienia to jednak faktu, że książka pełna jest uwag na ten temat, najczęściej polemicznych. Już teksty patrystyczne, naświetlające istotę modlitwy, prowadzą zdaniem Mertona do wniosku, że w medytacji *nie powinniśmy szukać „metody” czy „systemu”, lecz raczej udoskonalać swoje nastawienie, postawę podczas modlitwy: wiarę, szczerość, uwagę, cześć, oczekiwanie, błaganie, ufność, radość* (s. 29). Wprawdzie wielu ludzi *chętnie wyobraża sobie, iż dzięki własnej inteligencji może całkiem łatwo nauczyć się metod – można by rzec „trików” – życia duchowego*. „Cały problem leży jednak w tym, że w życiu duchowym nie ma trików ani skrótów” (s. 31). Przestrzega więc Merton przed świadomym wywoływaniem na modlitwie pobożnych obrazów *przez ćwiczenie woli, wyobraźni i pragnień*, gdyż w atmosferze egocentryzmu i fałszywej mistyki umacnia się jedynie, zamiast obumrzeć, stare „ja” człowieka, wyrachowane i szukające własnego zadowolenia. Zwraca też uwagę na niebezpieczeństwo kwietystycznego podejścia do modlitwy kontemplacyjnej, *gdy ktoś wyobraża sobie, iż przez samo wstrzymanie się od działania automatycznie rozpoczyna się kontemplację. W rzeczywistości wprowadza to człowieka w zwyczajną próżnię, pozbawioną jakiegokolwiek wewnętrznego, duchowego życia, a uparte pozostawanie w stanie takiej pustki jest bardzo szkodliwe duchowo, moralnie i umysłowo* (s. 85). W obliczu tych i innych niebezpieczeństw czyhających na każdego, kto usiłuje pogłębić swoją modlitwę, szczególnie ważne jest odwoła-

nie się do kierownictwa duchowego. Pomoc, jakiej może udzielić doświadczony w modlitewnym szukaniu Boga ojciec duchowny, jest wieloraka. Powinno się go uważnie słuchać, zwłaszcza, *kiedy przestrzega przed używaniem pewnych metod i praktyk, o których sądzi, iż są nie na miejscu*. Przede wszystkim jednak *praca ojca duchownego polega nie tyle na uczeniu nas tajemniczej i niezawodnej metody osiągnięcia ezoterycznych doświadczeń, ile na ukazaniu nam, jak rozpoznawać łaskę Boga i Jego wolę, jak być pokornym i cierpliwym, jak uzyskać wgląd we własne trudności oraz w jaki sposób usuwać główne przeszkody, które nie pozwalają nam stawać się ludźmi modlitwy* (s. 1).

Trudności związane z pogłębianiem modlitwy oraz sam proces tego pogłębiania – to trzeci i chyba zasadniczy wątek omawianej książki. Z jednej strony chodzi tu o trudności wynikające z „błędów” popełnianych na modlitwie i odzwierciedlające ogólną sytuację życiową „błądzącego człowieka”. Szczególnie bezlitośnie obnaża Merton przypadki, kiedy życie wewnętrzne człowieka jest na pozór bez zarzutu, obfituje w rozmaite „pobożne” praktyki i „pociechy”, a równocześnie tworzy kontrast z prawdziwą postawą wobec Boga i świata. Trwając w iluzorycznym przekonaniu o „dobroci” samych siebie i własnych modlitw, *utwierdzamy się w wyniosłości, w zamkniętej, niedostępnej arogancji faryzeuszy. Staniemy się nieczuli na głębsze prawdy. Zamykamy się na wszystkich, którzy nie uczestniczą w naszej iluzji. Będziemy prowadzili „dobre”, lecz z gruntu nieautentyczne życie* (s. 96). Dlatego w procesie autentycznej, pogłębiającej się modlitwy – i jest to druga strona trud-

ności spotykanych na tej drodze – nieuchronna jest konfrontacja z prawdą o rzeczywistej sytuacji człowieka. W nawiązaniu do słów św. Augustyna: *Noverim te, noverim me* (Obym poznał Ciebie, obym poznał siebie), podkreśla Merton, że otwieranie się w modlitwie na prawdę o Bogu wiąże się z otwieraniem na prawdę o sobie samym: *W „modlitwie serca” szukamy przede wszystkim podstaw naszej tożsamości w Bogu* (s. 62). Odkrycie pełnej prawdy o tym, jak bardzo nasze istnienie jest darem Boga, wiąże się z uświadomieniem sobie, że sami z siebie bylibyśmy niczym. Dlatego medytację winno się rozpocząć od uświadomienia sobie własnej nicości i bezradności wobec Boga. Stąd wniosek: *jedynym zapewne powodem, dla którego nasza medytacja nigdy się nie rozpoczęła, jest prawdopodobnie to, że nigdy w sposób prawdziwy i poważny nie zwróciliśmy się do centrum naszej nicości przed Bogiem* (s. 65). Ale również w tym przypadku przestrzega Merton, że *nauka medytowania nie oznacza przyswojenia sobie sztucznej techniki, by w niezawodny sposób móc wywoływać stan „skłuchy” i „poczucie nicości”, kiedykolwiek mamy na to ochotę*. Takie poznanie siebie jest bowiem łaską, której jedynie Bóg może udzielić: *wymaga ono ustawicznej gotowości, ustawicznej pokory, zwracania uwagi na rzeczywistość, wrażliwości i elastyczności* (s. 66).

W tym właśnie kontekście poznania głębszej prawdy o własnej nicości poświęca Merton sporo uwagi doświadczeniu *puszki, lęku, nocy*, które opisuje z jednej strony w kategoriach „Nocy ciemnej” św. Jana od Krzyża, z drugiej zaś strony w nawiązaniu do języka egzystencjalistycznych analiz. Chodzi o doświadczenie, które w ca-

łej swej intensywności może przeżyć przede wszystkim mnich, doświadczając w sobie *puszki, braku autentyczności, poszukiwania wierności, zagubienia współczesnego człowieka*. Doświadcza jednak tego wszystkiego w zupełnie inny, głębszy sposób, aniżeli zwykły człowiek żyjący *pośród współczesnego świata, do którego ta niepokojąca świadomość siebie przychodzi raczej jako doświadczenie nudy i duchowej dezorientacji* (s. 21). Stosunek do tego doświadczenia, które na drodze modlitwy jest nieuchronne, decyduje wręcz o tym, czy medytacja jest dobra czy zła: *Wszelkie metody medytacji, które służą w istocie jedynie złagodzeniu i uśmierzaniu poczucia pustki i lęku, są ostatecznie tylko unikami, które nic nam nie mogą pomóc* (s. 96). Jedynie wytrwałe poddanie się temu doświadczeniu może oczyścić i wyzwolić człowieka od wszelkich iluzji o sobie, o Bogu. *Bez lęku chrześcijanin nie może wyzwolić się z drobnomieszczańskiej, zarozumiałej pobożności, która z góry zna wszystkie odpowiedzi, opanowała wszystkie frazesy o życiu wewnętrznym i może obronić się bezbłędnie rytualnymi formułami przed każdym ryzykiem i każdą potrzebą dialogu z ludzkimi potrzebami i ludzką rozpaczą* (s. 101). O ile więc *religia powierzchowna nie oparta na prawdzie wobec samej siebie i wobec Boga, szybko staje się „opium ludu”* (s. 105), o tyle autentyczna modlitwa pozwala awolnić się od tego niebezpieczeństwa. Ostatnie zdanie książki raz jeszcze do tego nawiązuje: *Bez prawdziwych, głębokich pragnień kontemplacyjnych, bez totalnej miłości Boga i bezkompromisowego pragnienia Jego prawdy, religia nieuchronnie staje się narkotykiem* (s. 108).

O ile już krótka prezentacja rozwa-

zań Mertona nie była łatwa, o tyle jeszcze trudniej przychodzi mi ich ocena. Jedno jest pewne – książka napisana jest prostym, rzeczowym językiem, dobrze harmonizującym z jej intencją podkreślenia prostoty również w modlitwie. Duże uznanie należy się tłumaczowi, Mirosławowi Dybowskiemu OP, którego wysiłek zaowocował w zachowaniu jasności tekstu. Trzeba jednak zauważyć, że właśnie prostota książki kryje pewien problem: Mówiąc paradoksalnie: jeżeli modlitwa ma być w swym najgłębszym wymiarze prosta, to dlaczego droga do tej prostoty jest dla większości ludzi tak trudna? Krytykując rozmaite „techniki” próbujące uporać się z tymi trudnościami, Merton uprzącza jednak sprawę o tyle, że zbyt bezpośrednio przeciwstawia im postulat prostoty. Tymczasem warto by się zastanowić nad tym, że właśnie próby prostej modlitwy prowadzą nieuchronnie do ujawnienia się tych stanów, których opis pod postacią „lęku” itd. tyle zajmuje w książce miejsca. Brak refleksji nad powiązaniem między dążeniem do prostoty w modlitwie a owymi stanami sprawia, że opisy tych stanów pozostają oderwane od konkretnej praktyki modlitwowej i czynią wrażenie literackiego echa „egzystencjalistycznych” lektur. Oczywiście Merton ma prawo pisać o prostocie modlitwy w ten sposób dla ludzi, którzy mają już za sobą bogate doświadczenie w tej dziedzinie, a więc dla mnichów – pierwotnych adresatów swej książki. Czy jednak dla tych, którzy dopiero szukając drogi do tego doświadczenia, lektura książki będzie pomocna? Może warto samemu do niej sięgnąć, by się o tym przekonać.

Jacek Bolewski SJ

Thomas Merton

Wybór wierszy

Społeczny Instytut Wydawniczy Znak,
Kraków 1986, ss. 131

Prezentacja Thomasa Mertona jako poety mogłaby, a może i powinna stać się przedmiotem osobnego eseju. Sprawa jest z wielu względów interesująca. Właśnie w poczci wypowiadał się Merton przez całe życie w sposób najbardziej spontaniczny i odkrywczy. Poezja stoi też na początku całej jego działalności pisarskiej – pierwszy tomik jego wierszy ukazał się w r. 1944, w trzy lata po wstąpieniu do nowicjatu trapistów, gdzie zresztą połowa tych wierszy powstała. A jednocześnie pisanie wierszy, a ogólniej biorąc wszelka praca pisarska, stanowiła dla Mertona źródło nie kończących się konfliktów wewnętrznych, gdyż ciągle na nowo odczuwał sprzeczność między swoim powołaniem (mnicha-trapisty) do samotności i milczenia, a „produkowaniem słów”, którego najwyraźniej oczekiwali od niego jego przełożeni zakonni. Ślady tego konfliktu, widoczne już w jego głośnej autobiografii pt. „Siedmiopietrowa góra” (Znak, Kraków 1972), przewijają się również nieustannie w nie mniej osobistym „Znaku Jonasz” (Znak, Kraków 1962). Ciągle na nowo pojawia się pytanie o sens pisania, a rozmaite odpowiedzi, na jakiś czas przekonywujące, nie są najwidooczniej wystarczające, skoro pytanie nie milknie.

Tym większe zdumienie budzi fakt, który uchodzi jakby uwągi samego Mertona, że mianowicie korzenie jego powołania kapłańsko-zakonnego i poetyckiego łączą się w jego życiu bardzo ściśle. Fakty bowiem, o których

Merton wspomina w swej „Siedmiopiętrowej górze”, są następujące. Jeszcze w r. 1940 udał się on w podróż na Kubę z zamiarem pielgrzymowania do sanktuarium Matki Bożej w Cobre. Już wtedy nurtowała Mertoną, jako kolejny etap dokonanego w nim nawrócenia, myśl o kapłaństwie. Celem nawiedzenia Królowej Kuby, czczonej pod imieniem „La Caridad” (Miłość), było więc przedstawienie Jej szczególnej prośby-przyrzeczenia: *Ty uprosisz Chrystusa, abym został Jego kapłanem, a ja Tobie, Pani moja, oddam moje serce. A jeśli wyblasz dla mnie to kapłaństwo, wspomnę Cię przy mojej pierwszej mszy* (dz. cyt., s. 338). U celu swej pielgrzymki, przed czarną figurką Madonny, ledwie znalazł Merton chwilę spokoju, by złożyć swoje przyrzeczenie: kręcąc się nie opodział sprzedawczyńi dewocjonalistów uniemożliwiła mu dłuższe skupienie się na modlitwie, tak że zawiedziony i zrezygnowany opuścił kościół, zanim mógł usłyszeć odpowiedź Maryi. Ale kiedy po powrocie do swego hotelu w Santiago siedział na tarasie spożywając obiad, okazało się, że Madonna z Cobre miała jednak coś do powiedzenia. *Poddała mi pomysł wiersza, który tak łatwo, gładko i spontanicznie ukształtował się w moim umyśle, że wszystko, co miałem do zrobienia, to tylko skończyć jeść, pójść do mego pokoju i bez żadnej prawie zmiany napisać go na maszynie. Wiersz był zarazem tym, co Ona miała mi do powiedzenia i tym, co ja chciałem Jej powiedzieć. Była to pieśń dla „La Caridad” i było to także, jeżeli chodzi o mnie, coś zupełnie nowego: pierwszy mój prawdziwy wiersz, a w każdym razie wiersz, który najbardziej lubię. Wskazał on zresztą kierunek wielu*

moim poematami; otworzył jakąś bramę i popchnął mnie na pewną i bezpośrednią ścieżkę, która przez kilka lat miała być moją drogą (tamże, s. 340).

Wiersz ten, przytoczony również w cytowanej autobiografii, można znaleźć pod tytułem: „Pieśń dla Matki Boskiej z Cobre” w wydanym obecnie u nas „Wyborze wierszy” Mertoną. Na tomie złożyły się jeszcze różne inne utwory, których tłumaczenia drukowane były w większości już wcześniej w prasie katolickiej w kraju oraz w pismach emigracyjnych. Ktoś, kogo interesują bliższe dane o pochodzeniu i dacie poszczególnych tłumaczeń, nie znajdzie ich w omawianym tomiku, lecz musi sięgnąć np. do „Wyboru bibliograficznego tekstów Tomasza Mertoną opublikowanych w języku polskim”, zamieszczonego we wstępie do innej jego książki wydanej w Polsce pt.: „Szukanie Boga” (Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1983).

Wiersze zawarte w niniejszym tomie zgrupowane zostały w kilku działach tematycznych, zatytułowanych kolejno: „Nieznajomy”, „Opactwo”, „Pieśni”, „Greckie kobiety”, „Tren dla dumnego świata”, „Lograire”, „Modlitwy”, „Epitafia”. W kontekście omawianej wyżej książki Mertoną pt. „Modlitwa kontemplacyjna” można zrozumieć, że moją szczególną uwagę przyciągnął w niniejszym tomiku wiersz „Teoria modlitwy”. Oto jego treść: najpierw w wielu słowach opisuje on daremność słów usiłujących uchwycić Boga. Zażę: *To co mówimy, przeciw nam się zwraca. Dalej pojawiają się obrazy zagrożenia i śmierci, mające ukazać: Jakże podobna do śmierci jest nasza modlitwa! / Klamiąc usłuźnie skaczemy przed nieznanym / bawąc, / Który nie może się zbudzić*

w czujnie strzeżonym grobie... Obraz ten, do którego jeszcze niżej oddzielnie powrócimy, ustępuje miejsca nowej obecności: *Zbrojny ocean pokoju, / Nagle błyska w nas ciężkozbrojny ocean*. W obliczu tej nowej rzeczywistości rodzi się jeszcze zdumione, powracające pytanie: *Skąd się tu wzięłeś, skąd przybywasz, pokoju*. Odpowiedzią jest sam ten pokój, wyciszający pytanie: *A kiedy myśli cichną, patrząc na ten statek sirzaskany / przez fale, pojmiesz teorię modlitwy*. I na koniec teoria ta zostaje raz jeszcze sformułowana, streszczając cały wiersz: *Ilu nienawidzi własnej pewnej śmierci, / tej schowanej komórki, tej podwodnej łodzi! / Ilu nienawidzi Twego krzyża, Twego Krucza / Jedyne, co pokonać może ostatnie wrota tak szczelnie zaparte, / Które nas, Pokoju, zaskoczą najazdem Twej mocy / I wpuszczą w głębie niezmiernie Twego pomieszkania*.

Mnogość słów i obrazów, które poeta rozwija przed czytelnikiem, zmierza do jednego: zmyślowić konieczność wyciszenia, uspokojenia ich, uprzytomnić nieuchronność przejścia przez oczyszczenie i obumarcie wszystkiego, co zamyka dostęp do pokoju bez granic. Zmagając się z wyrażeniem tego co ostatecznie niewyrażalne, Merton szuka rozmaitych obrazów zarówno na określenie drogi modlitwy, jak i jej celu. Obrazy są przy całej swej „umowności” precyzyjnie skomponowane, czego nie oddaje niestety polskie tłumaczenie wiersza (Tadeusza Sławka). Pomijając już szereg innych niedokładności czy niezręczności przekładu, zwróćmy tylko uwagę na przykład najjaskrawszy, mianowicie na zacytowany już wyżej obraz, który ma opisać stan duchowy bezpośrednio poprzedzają-

cy nagle odkrycie wewnętrznego pokoju. Chodzi o stan przyrównany do śmierci, kiedy *uszła już cała nasza krew*. W przytoczonym wyżej tłumaczeniu Sławka ten stan śmierci wyraża się w *kłamaniu i usługnym skakaniu* przed nieznanym *Zbawcą, który nie może się zbudzić w czujnie strzeżonym grobie!* Zadziwiający obraz! Ale w jakim stosunku pozostaje on do obrazu w tekście oryginalnym? W tekście angielskim (cytuję za „The Collected Poems of Thomas Merton”, London 1978, s. 180) czytamy: *We lie and wait upon the unknown Savior / Waking and waking in the guarded tomb...* Tekst jest – jak przystało na tekst poetycki – wieloznaczny. Prawidłowe tłumaczenie, próbujące w ramach „licentia poetica” uwzględnić wieloznaczność oryginału, musi brzmieć: *Leżymy, wyczekując nieznanego Zbawcy, / Aż skończy się czuwanie w strzeżonym grobie*. Chodzi o głęboki obraz naszej śmierci (koniecznej na drodze modlitwy) w przedziwnej jedności ze śmiercią Chrystusa, wraz z nami czekającego na swoje w nas zmartwychwstanie – w pokoju, który jest pierwszym znakiem innego, nowego życia.

W tym miejscu muszę wyznać: podczas lektury tomiku nie byłem w stanie zapomnieć o uwagach, które zapamiętałem sobie z „Ogrodu nauk” Czesława Miłosza. Nasz „nobleśny” poeta wspomina tam, że przyjaźnił się z Mertonem korespondencyjnie, a nawet miał możliwość dwukrotnie spotkać się z nim osobiście. Jego stosunek do głośnego mnicha-pisarza był jednak ambiwalentny: *Tak szanowałem i lubiłem Mertona jako człowieka, że chciałem w jego pismach znajdować zalety na taką samą wysoką miarę, ale przeszkadzał mi mój zmysł krytyczny*.

Pisarstwo Mertona, w którym widzi odbicie jego postawy „amerykańskiego liberała”, charakteryzuje Miłosz dalej tak oto: *Stylowi jego brak zwartości, co jest na ogół cechą charakterystyczną amerykańskiej myśli postępowej, religijnej czy świeckiej. Nie znaczy to że jego pisma, szczególnie te o życiu kontemplacyjnym, nie mogą dać wiele czytelnikowi, ale ponieważ tłumaczyłem na polski diamentowo ostrą Simone Weil, Merton miał dla mnie często smuk nieco wegetariański. Kilka razy zaczynałem tłumaczyć jego wiersze i trafiałem na tę samą nieostrość co w jego prozie: już-już wyłaniał się wyraźny kontur i zaraz rozpływał się. Tak że przełożyłem tylko dwa wiersze („Ogród nauk”, Paryż 1979, s. 186).*

Te dwa wiersze, których tłumaczenia opublikował Miłosz na emigracji jeszcze w latach 1953 i 1962, znalazły się oczywiście również w wydany przez Znak tomie. Są to: „Św. Malachiasz” i „Elegia dla Ernesta Hemingwaya”. Obok nich przemówiły do mnie, utrwalać się w pamięci czy też zachęcając, by częściej do nich powracać, następujące wiersze: „Ariadna” (tłumaczona przez Jerzego S. Sito), „Flegia na pożar klasztornej obory”, „Poemat” i „La Salette” (tłumaczone przez Tadeusza Rossa) oraz „Makary i kucyk” (tłumaczony przez Jerzego Ilga). Może to niewiele, jak na tomik liczący siedemdziesiąt wierszy, i trudno powiedzieć, czy moja lista powiększyłaby się, gdyby w przetłumaczonym wyborze znalazły się inne jeszcze wiersze, z których wiele – większość liczącego ponad tysiąc stron wydania „The Collected Poems” – pominięto. Początkowo, pod wpływem wspomnianych uwag Miłosza, skłonny byłem przypuszczać, że brak mojego odrzewu

czy wręcz wewnętrzna niezgoda w obliczu szeregu wierszy „Wyboru” wiąże się z ich zauważoną „nicostrością”, którą można by też określić jako trudną do zrozumienia dowolność czy nadmiar komplikacji w konstruowaniu poszczególnych obrazów składających się na wiersz. Wrażenie to pojawiało się szczególnie w odniesieniu do wierszy zgrupowanych w polskim wydaniu pod wspólnym mianem „Pieśni” i „Modlitw”. Zastanowiło mnie to, gdyż właśnie w tych wierszach, usiłujących przetłumaczyć na język poezji doświadczenia modlitwy, można było oczekiwać od autora, poety i człowieka modlitwy, czegoś więcej. Postanowiłem więc skonfrontować z tekstem oryginalnym moje zastrzeżenia, związane ze szczególnie mnie interesującym wierszem „Teoria modlitwy”. Skutek był taki, jak to opisałem wyżej: musiałem stwierdzić, że przynajmniej w tym przypadku „nicostrość” nie pochodzi od Mertona, lecz od jego polskiego tłumacza. Dlatego chciałem się podzielić moim doświadczeniem z innymi czytelnikami niniejszego „Wyboru wierszy”. Gdyby lektura tomiku budziła w nich mieszane uczucia, niech wiedzą, że nie jest to może wina samego Mertona.

Jacek Bolewski SJ

Dalsze dzieje Syzyfa

Ks. Franciszek Kamecki

Epilogi Jakuba

PIW, Warszawa 1986, ss. 124

Trzeci tom liryków księdza Franciszka Kameckiego może pretendować do poetyckiej syntezy nie tylko z racji rozległości czasowej (zawiera wiersze z lat 1960–1981): jest on obszerną finalizacją poetyckiej wiary i poetyckiego etosu. Podmijot rozlicza się z czasem własnej świadomości, z czasem konkretnym, lecz bardziej jeszcze dokonuje rozliczenia z kontekstem filozoficzno-moralnym – stąd pewna programowość książki, podkreślona autodeklaracją: – „Trzecia wersja życiorysu”. „Epilogi” dopełniają logos poetycki, doskonale zarysowany w tomach wcześniejszych, szczególnie w „Paraboliach Syzyfa”. Stanowią odpowiedź na zawartą tam antynomiczność i osobiście uwikłanie człowieka współczesnego.

Poeta unika rozstrzygnięć estetycznych nie związanych z materią etyczną. Wszelkie zabiegi artystyczne i warsztatowe mają na celu ujęcie egzystencji ludzkiej w perspektywie ostatecznej. W „Epilogach” osobistych oblicie korzysta ze zrecznie formowanej schematyczności. Rzuca na papier kilka sygnałów, uzyskując lakoniczność, która niekiedy spełnia warunek celności metaforycznych sformułowań („Ogłoszenie”, „Koncepcja”, „Gra”). Z kolei lakoniczność przeobrażona w konceptyzm, operację logiczną, szuka osobiowości religijnego etosu („Kuglarz”). Te posunięcia dokonywane na peryferiach wrażliwości psychologicznej i poetyckiej

przez sam ten fakt grożą spolaryzowaniem symbolu i słowa poety. W szczególnych przypadkach osiągają postać chwilowych mitologii, jak gdyby przekornie od początku sfalsyfikowanych („Dwa światy”, „Co będzie”, „Pomysł”). Odnosi się wrażenie, że ciężar egzystencji zarówno w filozoficznym, jak i dosłownym sensie *zmierzającej ku śmierci*, przepojonej specyficznie dla tomu oczekiwaniem, nagle małał, rozpadał się w abstrakty, a potem przybierał formę rozległych, niepokojąco dowolnych konstrukcji słownych. Dlaczego tak się dzieje? Wiąże się to, jak wolno sądzić, z następnym fenomenem tej poezji. Autor jest naśladowcą uczniów Proklosa – poetą teologiem-negatywnym, który skapitulował przed Tajemnicą, nieufny do końca wobec możliwości poetyckiego logosu:

*Więc obmyślam Ciebie ciszą
i pusiką
nikim i niczym
jakbyś był bez porównań
choć porównaniami i obmyśleniami
rośniesz we mnie w oczywistość
Panie i Boże*

(...Obmyślam Ciebie czerwienią...)”)

Oddzielenie Boga-Tajemnicy od Boga oczywistego i zarazem lirycznie subiektywnego antycypuje werdykt interpretacyjny kolejnych wierszy o podobnej tematyce („Podział ról”, „Oścień”). Poeta zaniechał walki o poezję jako narzędzie poznania; rezygnuje z formowania symbolu – wyłącznego pretendenta do nazywania niewyraźnego – do transponowania rzeczywistości sensu stricto poetyckiej. Ten sceptycyzm i minimalizm uzasadnia więc najczęstszy kształt formalny utworów. Raz osiągnięty poziom poetyckiego wyrazu rozlewa się w alegorie, wspomniane rozległe

konstrukcje słowne, dostatecznie przekładalne na język niepoetycki („Połów”, „Podróż”, „Nad morzem”). gdyż symbioza treści i formy nie osiąga w nich stanu zadowalającego. Czy należy traktować to jako zarzut? Jest to niewątpliwie niedostateczne i jednostronne budzenie poetyckiego żywiołu. Uważna lektura tomu ujawnia jednak celowość takiej sytuacji. Poeta jest świadomy własnych poszukiwań. Funkcję poezji wiąże z unikaną dziś poetycką parenezą, eksponowaną w tezie, najczęściej we wniosku, zamykającym kompozycyjn timer utworu („Gra”, „Podróż”, „Dyskusja o religii”, „Kawaler”). Nawet w wierszu „O sobie (II)”, gdzie słowem miał „dotyka” własnej egzystencji, we wniosku powraca do rygorów przyjętych założeń. Obok jednak tych kontrowersji poezję Kameckiego cechuje dojrzałość, odwaga w operowaniu słowem. Poeta stroni od hermetyzmu, sięga do szerokiego zasobu środków wyrazu, zmierza ku coraz nowym obszarom leksykalnym. Nie obawia się środków trywialnych, niskich, nasyconych codziennością:

*Jeśli ty młotkiem
ja gwoździem
ty płotem ogrodu
a ja sztachetą...*

(„Podział ról”)

Podmiot wyodrębnionych części jak i całego tomu zachowuje jedność wyrazu i światopoglądu, coraz bardziej obiektywną, coraz częściej konfrontowaną z wiecznością. Dokonywana z tej perspektywy ocena życia zbiega się tutaj z prywatnym katastrofizmem ocalającym poprzez samorozumienie, lecz przede wszystkim poprzez oczywistość wiary.

Autor wchodzi w dialog ze współczesnością w sposób lapidarny i ironi-

czny. Epilogi z portretami tworzą obraz człowieka, który w sposób homogeniczny łączy różne piętra kultury. Poeta sięga do techniki werbalnych podobieństw i związków od początku ryzykownych i fikcyjnych, miesza sensy dostowne i przenośne, jak w wierszu „Epilog w barze”, który, obok utworu „Heraklit” ilustruje barbarzyńskie użycie słów filozofa w kulturze:

*Nad ranem uprzątnięto bar
wprawiono nowe szyby
ktoś ukradł dno
i skończył się najdłuższy
problem stulecia: nie ma dna
dno bowiem jest brakiem dobra*
(„Epilog w barze”)

*jego uczniowie uwierzyli
że „jeden jest wart tyle
co dziesięć tysięcy
jeśli najlepší”
dlatego najlepszy został królem
i gorszych skazał na śmierć*
(„Heraklit”)

Ironiczna i demaskacyjna funkcja poezji nie wykracza jednak poza nadrzędny głos podmiotu. Całość części trzeciej tomu to ukazywanie życia bez retuszu, stąd autentyzm, dosłowność, niekiedy dosadność. Ukazywanie świata zmysłowych zmienności w najbardziej bolesnych i niepokojących przejawach („Przeciw zwodzicielom”, „Układanki”, „...Panie mieliśmy całe miasto na własność...”, „Droga krzyżowa II”).

Cały tom przeniknięty jest klimatem religijnym. Wiara stanowi problem kontekstów, źródło nieustannej penetracji quasi-teologicznej, szkołę lektury Biblii. Sacrum pojawia się zarówno jako zasada porządkująca całość poetyckiej refleksji, jest zlokalizowane w horyzoncie wyrazu poetyc-

kiego, obecne w propozycjach aksjologicznych dawanych odbiorcy.

Obecny tom jest świadectwem dużej dojrzałości artystycznej, różnorodnych możliwości warsztatowych, żywej wyobraźni. Poeta doskonale panuje nad językiem, o czym świadczy metaforyka i kształt kompozycyjny liryków. Szkoda tylko, że nie do końca zawierzył poezji, nie wykorzystał wszystkich jej szans. Ta tendencja obecna jest także w układzie tomu. Autor, a za nim wydawca, zaproponował uporządkowanie tematyczne, pomijając tak ważne kryteria doboru, jak poziom artystyczny poszczególnych wierszy i rozwój formy poetyckiej. Może w wyniku uzgodnienia wszystkich tych kryteriów książka byłaby mniej zasobna, lecz za to bardziej jednoznaczna w swej wymowie jako książka poetycka.

Ryszard Strzelecki

Człowiek na peryferii galaktyki

Stanisław Lem

Biblioteka XXI wieku

Wydawnictwo Literackie, Kraków
1986, ss. 105, alb 6

Stanisław Lem ma świadomość możliwości i niebezpieczeństw uprawianego przez siebie gatunku literatury: *Najbezpieczniejszym sposobem ukrycia niezwyklej idei, prawdziwej w każdym słowie i calu, jest jej publikacja jako Science Fiction. Jak brylant, rzucony na zwal ze stłuczonego szkła, staje się niewidzialny, tak auten-*

tyczna rewelacja, włożona między brednie Science Fiction, upodabnia się do nich i przestaje być tym samym groźna (s. 45).

Antycypacja przyszłych wydarzeń możliwa jest tylko wtedy, gdy mocno stoi się na gruncie naukowych dokonań współczesności, gdy obraz świata przyszłego jest koherentny z tym, co wiemy o świecie dzisiaj. Można wyprowadzić z tego najskrajniejsze wnioski, ale nie można tego odrzucić. Inaczej fantastyka nie przekroczy horyzontów intelektualnych komiksu. Sądzę, że tutaj należy szukać przyczyn pogardy Lema dla mnożącej się w naszych czasach wprost niewiarygodnie literatury fantastycznej, uprawianej w dużej mierze przez ludzi niekompetentnych. Tutaj również tkwi jedna z przyczyn poszukiwania przez Lema nowych form.

Poszukiwania te wskazują także inną ważną kwestię: niewydolność fabuły w zderzeniu z problematyką, jaką niesie współczesność (być może tu właśnie należałoby szukać źródeł kryzysu współczesnej prozy fabularnej). Fabuła nadaje wydarzeniom porządek. Tymczasem rzeczywistość, nawet w potocznej obserwacji, coraz częściej wymyka się porządkowi. Fabularyzowanie bywa odbierane jako zabieg sztuczny, dotyka bowiem tylko powierzchni zjawisk, ich zależności i współzależności, musi skapitułować przed skomplikowaniem rzeczywistości. Forma eseju wydaje się bardziej adekwatna, aby przedstawić ową wymykającą się porządkowi magmę rzeczywistości, jej wieloaspektowość, różnorodność. Nie oznacza to przecież rezygnacji z porządkowania, którym jest każde działanie poznawcze.

Odrzucając fabułę nie wyrzekł się

jednak Lem literackiej fikcji. Posługuje się formą recenzji, wstępu lub omówienia nie istniejących książek. Nieprzypadkowo zresztą Lem sięga właśnie po te, a nie inne gatunki. Przede wszystkim zarówno recenzja, jak i wstęp, informując o opublikowanym dziele, jego treści, budowie, wartości oraz miejscu pośród innych podobnych utworów, intensyfikuje iluzję autentyczności, a zarazem wyznacza pole bynajmniej nie fikcyjnych problemów, dylematów i zjawisk – pisze Stanisław Bereś. – Po drugie gatunki te, otomowane określonym systemem reguł kompozycyjnych i stylistycznych, prowokują do pastiszu i parodii, stwarzając jednocześnie tym dotkliwsze poczucie drastycznego rozziwienia pomiędzy neantycznym bytem dzieła a jego komentarzem. Po trzecie wreszcie, fikcyjny wstęp i recenzja umożliwiają autorowi korzystanie z jego ulubionego, a zarazem koherentnego wobec tego zamysłu typu wypowiedzi metaliterackiej – eseju. Na określenie uprawianych przez autora „Prowokacji” form Bereś zaproponował termin apokryf (S. Bereś, „Apokryfy Lema”, „Odra” nr 6/1986).

„Biblioteka XXI wieku” zawiera omówienia dzieł mających powstać w przyszłym stuleciu. Skoncentruję się na dwóch pierwszych. Trzecim, powtórzonym za „Prowokacją” (zob. „PP” nr 5/1986), zajmę się o tyle, o ile w nowym kontekście zyskuje nowe znaczenie.

Pierwsza z prezentowanych przez Lema książek, „Das kreative Vernichtungsprinzip. The World as Holocaust” zajmie się genezą Układu Słonecznego, Ziemi, życia na naszej planecie i człowieka. W dziele tym dokona się przewrót na miarę kopernikańskiego. *Przedkopernikańska*

astronomia osadziła Ziemię w centrum świata, Kopernik zaś stracił ją z tak wyróżnionej pozycji, skoro wykrył, że Ziemia jest jedną z planet otaczających Słońce. Sekularne postępy astronomii umocniły regułę kopernikańską uznając, że nie tylko Ziemia nie jest centralnym ciałem systemu słonecznego, lecz ten system znajduje się na peryferii naszej Galaktyki, czyli Drogi Mlecznej: okazało się, że mieszkamy w Kosmosie „byłe gdzie”, u jakiegoś gwiazdowego przedmieścia (s. 6). Hipotezy o istnieniu pozaziemskich cywilizacji jeszcze bardziej umniejszyły pozycję człowieka, który w takich okolicznościach stał się jedną z wielu możliwych form rozwoju życia i cywilizacji w Kosmosie.

Lem broni szczególności i wyjątkowości przypadku Ziemi i życia na niej, a także form życia. Owa szczególność i wyjątkowość zrodzona z serii przypadków to pozorny paradoks. Procesy, które doprowadziły w rezultacie do powstania na Ziemi człowieka, są wynikiem szczególnego zbiegu kosmicznych katastrof, zachodzących w pewnej kolejności, w pewnych interwałach czasowych. Kolejność i czas tych katastrof były przypadkowe, ich prawdopodobieństwo – ze względu na wielką liczbę zależności, które należałoby uwzględnić – jest niemożliwe do ustalenia. To tylko pewne, że było bardzo nikt. Ich działanie polegało na korygowaniu rozwoju naszego układu planetarnego i życia na Ziemi poprzez niszczenie form dotychczasowych, co dawało możliwość rozwoju formom upośledzonym. ...człowiek powstał, ponieważ Kosmos jest obszarem katastrof, a swe powstanie zawdzięcza Ziemi wraz z życiem osobliwej serii takich katastrof. Że Słońce zrodziło swoją rodzinę planetarną skut-

kiem bliskich, gwałtownych kataklizmów, że system słoneczny wydostał się potem poza obszar katastrofalnych zaburzeń i dlatego życie mogło powstać i rozwijać się, aby wreszcie opanować całą Ziemię. W następnym miliardolecu, gdy człowiek nie miał właściwie żadnej szansy powstania, ponieważ Drzewo Gatunków nie dawało na to miejsca, kolejna katastrofa otworzyła drogę antropogenezie przez to, że zabiła setki milionów ziemskich stworzeń (s. 9).

Położenie Układu Słonecznego w odpowiednim miejscu Galaktyki stworzyło warunki dla takiego właśnie przebiegu wydarzeń. Można więc powiedzieć, że Ziemia leży wprawdzie w przypadkowym, lecz jednak szczególnie miejscu Kosmosu. Miejsce Ziemi wyznacza również pozycję człowieka.

Wychodząc z takich założeń można by próbować stworzenia kosmicznej historiografii, opierającej się na dialektyce zniszczenia i kreacji. Lem nie próbuje jednak absolutyzować swej hipotezy, nie po to ją rozwinął. Zdaje sobie przecież sprawę z tego, iż: *Historia nauki wskazuje, że każdy kolejno sporządzony przez nią obraz świata był uznany za ostateczny, a potem ulegał korektom, aby wreszcie rozpaść się jak wzór rozbitej mozaiki i robotę jej układania podejmowały od nowa następne generacje (s. 41-42).* Chodziło mu przede wszystkim o to, by powiedzieć, że: *Człowiek, ukształtowany przez te własności materii, które powstały razem ze światem, okazuje się rzadkim wyjątkiem z reguły destrukcji, niedobitkiem miazdzeń i calopaleń (s. 41).*

Pozornie paradoksalnie Lem kwestionuje *anthropic principle*, zasadę głoszącą, że człowiek powstał, ponie-

waż taka możliwość zawarta była już w momencie początku Wszechświata, w wielkim wybuchu. Argumenty przemawiające za jej słusznością uznaje za nielogiczne i niezgodne z tym, co wiemy (co możemy przypuszczać) o „Big Bang”. Warto dla konfrontacji przytoczyć słowa Hoimara von Dithfurtha, który broni tej zasady. *Kosmos z pewnością nie powstał po to, „aby wytworzyć człowieka”. Jednakże „anthropic principle” pozwala uznać Wszechświat, pomimo jego zimna i pustki, za macierzystą glebę, stanowiącą pierwsze decydujące założenie możliwości powstania życia. Spośród zgodnie z naszym wyobrażeniem nieskończenie wielu możliwości, jakie mogłaby przybrać jego struktura, urzeczywistniła się akurat jedna (czy jedyzna?), która pozwoliła powstać życiu, a zatem – patrząc retrospektywnie – uczyniła je nieuchronnym („Nie tylko z tego świata jesteśmy”, Warszawa 1985, s. 235).* Gdyby nie owe dwa słowa: *patrząc retrospektywnie*, wywód stacilby sens. Jak więc widać, Lem nie próbuje łatwych rozwiązań.

Z poglądami wyrażonymi przez Lema można zapewne polemizować ze stanowiska nauki. Lem broni się jednak a priori przed tego rodzaju polemikami poprzez wybór formy, poprzez włożenie dyskusyjnych poglądów w cudze usta. Istotne jest jednak to, co wynika z jego wywodu, a jest to próba przywrócenia człowiekowi centralnego miejsca we Wszechświecie, próba nowej, niemetalizycznej antropologii.

„Weapon Systems of the Twenty First Century or the Upsidedown Evolution” dotyczy innej dziedziny – przyszłej historii zbrojeń. Wyścig zapoczątkowany w naszym stuleciu będzie trwał i w następnym, lecz wyraźnie

zmieni się jakościowo. Eskalacja zbrojeń w dzisiejszym kształcie napotka bowiem wewnętrzne przeszkody: *Po pierwsze, wszystkie te udoskonalenia i innowacje zamiast zwiększać pewność strategiczną, czy to w ataku, czy w obronie, zmniejszają ją. Zmniejszają tę pewność dlatego, ponieważ globalny system każdego supermocarstwa stawał się coraz bardziej skomplikowany, jako złożony z coraz większej ilości rozmaitych podzespołów /.../ Jeśli system składa się z miliona elementów, a każdy element może zawieść czynnościowo tylko jeden raz na milion razy, przy czym sprawność całości zależy od sprawności wszystkich elementów, to awaria wystąpi w systemie NA PEWNO* (s. 49-50). Rosnąca szybkość działania nowych broni, konieczność błyskawicznego podejmowania decyzji odda duże pole do działania przypadkowi.

Drugą przeszkodę stanowić będzie szybkie wymyślanie nowych rodzajów broni, które już przed wdrożeniem do produkcji staną się anachroniczne i przestarzałe. Podobną przeszkodę napotykać będą wszelkie konferencje rozbrojeniowe: *Otóż kiedy czas PODEJMOWANIA służącej pokojowi decyzji jest DŁUŻSZY niżeli czas powstawania takich militarnych innowacji, które radykalnie zmieniają stan, podległy decydowaniu, każda decyzja staje się w chwili jej podjęcia anachronizmem* (s. 80).

Jednym z najmniej doskonałych elementów nowych broni stanie się człowiek: powstanie zatem koncepcja obezludnienia sił zbrojnych, zastąpienia ludzi elektroniką. Zapewne stałoby się to znacznie wcześniej, lecz badania szły w niewłaściwym kierunku. Próbowano bowiem zastąpić żołnierzy sztuczną inteligencją, ta

wciąż jednak przewyższała ludzką tylko szybkością przeprowadzania operacji. Rewolucję przyniesie pomysł i stworzenie sztucznego instynktu. Przecież przytłaczająca większość czynności żołnierza nie wymaga inteligencji.

W tym czasie poczyni również postępy miniaturyzacja układów elektronicznych, stanie się możliwe zbudowanie armii wzorowanej na owadach, armii sztucznych insektów. Źródłem pomysłu będzie odporność owadów na promieniowanie i ich stadne zachowania. Miniaturowi żołnierze będą działać w skupieniu i w pojedynkę, będą mogli w rozproszeniu lecieć nad cel, aby dopiero tam utworzyć całość niszczącą, na przykład masę krytyczną ładunku jądrowego. Dotychczasowe rodzaje broni staną się wobec nowej armii bezużyteczne.

Lema snuje wizję, w której wszystkie dziedziny rzeczywistości ze zjawiskami atmosferycznymi włącznie zostaną opanowane przez owadzie wojsko do tego stopnia, że ludzie stracą nawet pozory kontroli nad wywołaną przez siebie lawiną zbrojeń.

Tak właśnie pokój stał się wojną, a wojna – pokojem. Choć katastrofalne skutki tego trendu w dalszej przyszłości były oczywiste – jako obustronne zwycięstwo nieodróżnialne od powszechnej zagłady – świat nadal poruszał się w tym, oznaczonym zgubą, kierunku. Nie od totalitarnych knowań był pokój wojną, jak to sobie ongiś wyobrażał był Orwell, lecz od osiągnięć technologii, zacieraającej granice między NATURALNYM A SZTUCZNYM zjawiskiem w każdej dziedzinie, każdej części ludzkiego świata i jego otoczenia (s. 79-80).

Opisany przez Lema przebieg wyś-

cigu zbrojeń należy do fantastyki. Czyż jednak w dzisiejszych czasach nie obserwujemy wyraźnych przesłanek takiego lub podobnego rozwoju wydarzeń? Zbrojenia nabrały niesłychanego przyspieszenia, nowe narzędzia zabijania przybierają formy, które jeszcze dziesięć lat temu wzięto by za wytwór chorobliwej wyobraźni lub przepowiednie futurologa-pesymisty. Już dziś technologia zaczyna panowanie nad człowiekiem. Czy można na to pozwolić? Czy człowiek musi stać się ofiarą technologicznej pułapki, którą sam na siebie zastawia? Pytania te Lem stawia nie przyszłości, lecz współczesnemu światu.

„Jedna minuta ludzkości” jest statystycznym zestawieniem wszelkich możliwych danych na temat zamieszkujących świat ludzi. Lem zwraca w niej uwagę na fakt, że statystyka, ujmując ludzi w masie, gubi osobowy wymiar ludzkiej egzystencji. W kontekście poprzednich esejów „Jedną minutę” można odczytać jako obronę człowieka przez miewolą prawa wielkich liczb.

Stanisław Lem należy do tych nielicznych współczesnych pisarzy, którzy swoją twórczością wprowadzają czytelnika w zaskakujące obszary problematyki współczesnego świata. Zaskakujące nieoczekiwanymi rozwiązaniami, dotyczącymi przyszłości tylko pozornie. Zaskakujące ukrytą w sztafazu futurologii lub fantastyki aktualnością. Aktualność ta nie ma jednak nic wspólnego z polityczną lub ideologiczną doraźnością, nie dotyczy ona naszej codzienności w wymiarze partykularnym. Polega na penetrowaniu zagrożeń stojących przed ludzkością.

Diagnozy Lema mogą wydawać się subiektywne, tak daleko posuwają się w swej skrajności, a jednak na ich

dnie odnaleźć można stale ten sam zespół wartości, od paru setek lat nazywany humanizmem. Historia najnowsza zdołała zredukować owe wartości do biologii do tego stopnia, że humanizm oznacza właściwie już tylko przetrwanie ludzkości. Lem zdaje sobie z tego sprawę aż nadto dobrze. Był świadkiem tej historii. Ta świadomość powoduje, że w jego książkach perspektywa humanistyczna zyskuje kosmiczny wręcz wymiar.

Andrzej Dziurdzikowski

czasopisma

Prasa o gospodarce (44)

Jak nalać z pustego? – zastanawia się doc. Tadeusz Wojciechowski z Instytutu Materiałowego w rozmowie z red. Henrykiem Nakielskim z „Przeglądu Technicznego” nr 32/86. Dochodzą do nie najbardziej budzącego wniosku, iż jest to wprawdzie możliwe, ale niezmiernie skomplikowane. Kto wie zresztą – może ta niewielka nadzieja jednak budzi optymizm?

Rzecz jest o materiałochłonności naszej gospodarki, jej źródłach i szansach jej zmniejszenia: *Przed wszystkim struktura produkcji. Ten, kto produkuje statki, zużywa oczywiście więcej materiału niż ten, kto produkuje*

komputery. Mamy wciąż bardzo tradycyjną strukturę produkcji, w której udział wyrobów o wysokim stopniu przetworzenia jest niewielki. Udział np. elektroniki w ogólnej wartości produkcji przemysłowej nie przekracza u nas 5 proc. Podobnie niewielką pozycję stanowi jeszcze przemysł precyzyjny, urządzenia automatyki, a więc te gałęzie produkcji, w których mniejszy jest udział kosztów materiałowych w ogólnej wartości wyrobów. Drugim źródłem, które zwiększa materiałochłonność gospodarki ponad tę wynikającą z istniejącej struktury, jest poziom konstrukcji. Niemal z reguły nasze konstrukcje są bardziej materiałochłonne niż analogiczne konstrukcje powstające w krajach wysoko rozwiniętych. Samochody osobowe polskiej produkcji ważą o 10–20 proc. więcej niż samochody zachodnie analogicznej klasy, mają 1,5–2-krotnie krótsze przebiegi do naprawy głównej i jednocześnie nadal zużywają 1,5 l (FSM) do 3 l (FSO) benzyny więcej na 100 km. Polska łódzka jest średnio o 30 proc. cięższa od analogicznej łódzki, którą można kupić w Pewexie i zużywa na ogół 25–50 proc. więcej energii. Polskie telewizory kolorowe – nie mówię już o starym Rubinie, który ważył ponad 50 kg, ale nawet współczesne z kineoskopami z Piaseczna, ważą od 20 do 30 proc. więcej niż japońskie. W ogóle nigdyś popularny był pogląd, że 70 proc. możliwości racjonalizacji zużycia materiałów leży w rękach konstruktorów, technologów czy – w przypadku budownictwa – projektantów.

Tu obaj rozmówcy przeszli do głośniego zastanawiania się nad źródłami takiego marnotrawstwa. Sądzą, iż nie odkryli Ameryki, lecz zebrane w jednym miejscu wnioski, które tyle już razy w naszej powojennej historii go-

podarczej „przerabialiśmy”, tym bardziej przerażają, jak i zmuszają do ostatecznego stwierdzenia, że „albo teraz, albo...”

Albo teraz przeprowadzimy reformowanie gospodarki do końca (choć i to jest prawdą, iż reformom, dobrym reformom, nigdy nie powinno być końca) – albo trzeba będzie pogodzić się już ostatecznie z tym, że staliśmy się skansenem wczorajszej efektywności wśród krajów jutrzejszej technologii...

Pierwszym z wymienionych przez doc. Wojciechowskiego źródeł materiałochłonności naszej gospodarki jest brak nowoczesnych materiałów, pozwalających tworzyć nowoczesne konstrukcje (a nowoczesne oznacza również lżejsze), i brak bodźców ekonomicznego wymuszania na konstruktorach tworzenia nowoczesnych rzeczy. Przez lata płacono im za szybkość tworzenia – nie za oszczędność.

Drugim źródłem wymienionym (bo chyba pierwszym pod względem wagi zagadnienia) jest system ekonomiczny. Producenci poruszający się w nim nie dostrzegają żadnego sensu ekonomicznego, by preferować produkcję materiału – i energooszczędną. Było zawsze tak, iż wyższe koszty wytwarzania tworzyły wyższą cenę. Mały wysiłek – poza oczywiście wysiłkiem mięśni robotników a następnie konsumentów – powodował dużą zyskowość. Tym bardziej wtedy, gdy wyniki zakładów mierzyło się wagowo. Słynny „tonokilometraż” obrazuje tu najlepiej, jak ów system przyczyniał się do wzrostu zadowolenia z materiałochłonności zarówno producentów wyrobów, jak i transport. Nie tak często można w świecie – poza naszą strefą ekonomiczną – spotkać przypa-

dek, gdy transport cieszy się, że wozi mało, ale ciężko.

Trzecie źródło – monopolizacja naszej gospodarki. Brak fizycznej możliwości zetknięcia się produkcji dobrej z lepszą oznaczał ZAWSZE u producentów samozadowolenie z dotychczasowych osiągnięć. Jedyny sposób porównania, jaki istnieje teoretycznie na rynku konsumpcyjnym, to są sklepy Pewexu. Ale to tylko teoretycznie. W praktyce są enklawą niezależności gospodarczej. Producenta polskich odpowiedników interesują te porównania tylko wtedy, gdy sam, prywatnie staje się klientem obrotu dewizowego...

Jakość wyrobów jako źródło marnotrawstwa materiałowego: *Wyrób o złej jakości to albo materiał zupełnie zmarnowany, w przypadku braków, albo konieczność dodatkowych nakładów materiałowych związanych z naprawą. Oczywiście wyrób gorszej jakości ma krótszą żywotność, a więc i z tego tytułu straty materiałowe są wyższe. /.../ Średnio ponad 50 proc. samochodów i maszyn rolniczych wymaga w pierwszym roku użytkowania co najmniej jednej naprawy pociągającej za sobą konieczność zastosowania części zamiennych. Jeszcze gorsza sytuacja jest w przypadku pralek automatycznych, gdzie liczba napraw gwarancyjnych przewyższa o 20 proc. liczbę wyprodukowanych sztuk. Oznacza to, że statystycznie biorąc każda wyprodukowana pralka ulega w okresie gwarancyjnym awarii raz, a 20 proc. aż dwa razy. Znacznie krócej niż zagraniczne żyją nasze żarówki, akumulatory, armatura, niektóre asortymenty odzieży roboczej, buty...*

Na zakończenie tej wyliczanki źródeł materiałochłonności, doc. Wojciechowski nie pomija również „tematu-

-rzeki”, czyli problemu wykorzystywania surowców wtórnych. To znamy wszyscy, szczególnie tak ulubiony przez facecjonistów temat – skup butelek...

Oczywiście – zgadzam się tu z doc. Wojciechowskim – wszystkiego nie da się zważyć na niedoskonałości naszego systemu ekonomicznego, trochę można winić coś takiego jak nasz „charakter narodowy”, szczególnie widoczny w opowieściach rodaków wracających z bogatego Zachodu, gdy nie mogą się nadziwić skąpstwu Niemców czy Szwedów zbierających każdą butelkę i skrzętnie pakujących w osobne worki odzież, puszkę, tworzywa – przed wyrzuceniem na śmieci. Niemniej problemem podstawowym pozostaje ów nieszczesny system, który nie wymusza ani lżejszego samochodu, ani oszczędności gospodyni domowej.

Co jednak można zrobić i co trzeba zrobić, by założenia Narodowego Planu Społeczno-Gospodarczego w dziedzinie oszczędności materiałowej i energii nie zostały tylko na papierze?

Należy szukać instrumentów, które skłoniłyby naszych konstruktorów, technologów, projektantów do możliwie maksymalnego uwzględniania w swojej pracy sprawy materiałowej i energochłonności. Takie usiłowania w warunkach systemu nakazowo-rozdziałczego były podejmowane, ale ze skutkiem raczej miernym. Podejmowano je bowiem niejako ponad głowami zakładów, które w racjonalizacji zużycia materiałów i energii nie były dostatecznie zainteresowane. /.../ Teoretycznie nowy system ekonomiczny przez akcentowanie roli zysku jako celu oraz źródła dalszego działania i rozwoju powinien mobilizować przedsiębiorstwa do obniżania kosztów w ogóle, a kosztów materiałowych, sta-

nowiczych największą w nich pozycję, w szczególności. Nadal jednak przedsiębiorstwa potrafią znajdować inne, znacznie łatwiejsze drogi osiągania przyrostu zysku bez zmniejszania, a często nawet przy zwiększonych kosztach materiałowych. Należy do nich choćby wzrost cen czy zmiana asortymentu produkcji – zwiększanie udziału łatwiejszych w produkcji i dających większy zysk, często nawet bardziej materiałochłonnych wyrobów.

Należałoby zatem wykorzystać dwie grupy instrumentów ekonomicznych: politykę trudnego pieniądza prowadzoną z pełną konsekwencją oraz przywracanie równowagi rynkowej.

I to jest racja. Tylko rynek jest w stanie doprowadzić do eliminacji wyrobów i producentów „rozrzutnych”. Rynek zdemonopolizowany, konkurencyjny, z wolnymi wytwórcami i pełną inicytywą produkcyjną zarówno w sektorze państwowym, jak spółdzielczym czy prywatnym. Rynek ma być wspomagany przez działania administracji – nie hamowany. Aż dziw bierze, jak administracja nie potrafi wykorzystywać dla dobra gospodarki nawet tych cech systemowych, które jej są bliskie – jak na przykład siły nakazu i decyzji centralnych. Mając taką władzę w ręku wykorzystywać ją tak nieudolnie można tylko nie rozumiejąc prawideł gry ekonomicznej.

Oczywiście te instrumenty nie wyczerpują problemu. Pozostaje sprawa zmian strukturalnych – niezwykle istotna, choć w krótkim czasie niewiele będzie można w tej dziedzinie zrobić /.../. Prawdą jest, że gospodarka socjalistyczna, historycznie najmłodsza, nakierowana na inne cele podstawowe i działająca w innych warunkach społecznych,

nie wykształciła dotychczas w pełni skutecznego zestawu instrumentów oddziaływania na racjonalizację wykorzystania przedmiotów pracy. Nie wykształciła również takiego systemu ekonomicznego, który by samoczynnie skłaniał ludzi do działań wyłącznie, ze społecznego punktu widzenia, racjonalnych. Budowa takiego systemu jest długotrwałym procesem, a nasza reforma gospodarcza – etapem w tym procesie.

Sławomir Siwek

Prasa o kulturze (10)

W stosunku inteligencji twórczej do katolicyzmu i do Kościoła odbija się wiele spraw nurtujących nie tylko te dość wąskie grupy, ale także znaczną część nas, wszystkich jako społeczeństwa. I głównie z tego powodu poświęcamy relacjom twórcy-Kościół tak wiele miejsca w tej rubryce. W katolicyzmie polskim dokonały się w ciągu ostatnich dekad ogromne zmiany, które przyczyniły się do obalenia bariery długo odgradzającej środowisko artystów, literatów i tzw. intelektualistów od hierarchii kościelnej. To zbliżenie oraz nowy, poważniejszy stosunek do zagadnień religijnych w środowisku laickim są zbyt cenne, żeby je lekceważyć. Postawić jednak należy pytanie, czy ten sojusz nie okaże się chwilowy i czy nie nastąpi, niejako na zasadzie homeostazji, powrót do postaw tradycyjnych, nieufności z jednej strony i klerykalnego samozadowolenia z drugiej. Tak pisze Czesław Miłosz w liście do redakcji „Znaków Czasu” (1986, nr 2). Autor nie kryje, że przeszkodą utrudniającą autenty-

czne porozumienie twórców z Kościołem byłyby postawy neo-endeckie w łonie polskiego katolicyzmu."

Jest to niewątpliwie jakiś problem i nie wolno go zbyć oburzeniem, że my, katolicy, nie mamy już nic wspólnego z nadużywaniem religii do celów politycznych, że pokonał się już w sobie niechęć do „obcych”, do inaczey myślących. Że – słowem – potrafimy już bezkonfliktowo łączyć narodowe z uniwersalnym. Z drugiej zaś strony zapytać warto w tym zestawieniu o wizję katolicyzmu (a raczej chrześcijaństwa), jaką mają polskie środowiska twórcze. Są tu przecież dwie strony jednego poważnego zagadnienia: jest Kościół i są świeccy zbliżający się do katolicyzmu. Ma rację ks. Józef Majka przypominając, że profetyczna funkcja Kościoła nie może być dominowana przez działalność polityczną. I tu, jak się zdaje, jest jedno z zapalnych miejsc między częścią inteligencji a Kościołem. Inteligencja ma skłonności do wychwytywania wszelkich przejawów konstantynizmu po stronie „kościelnej” przy równoczesnym oczekiwaniu, że hierarchia w sposób wyraźny wesprze te działania polityczne, które bliskie są grupom opozycyjnym wobec „panującego systemu”. Hierarchia zaś oczekuje od inteligencji zrozumienia **WSZYSTKICH** funkcji Kościoła. Ks. J. Majka ujmując to zwięźle: *Idzie bowiem o wszystkie formy konstantynizmu, jakich nie mało nagromadziło się w historii Kościoła. Idzie także w drugim przybliżeniu o takie ideały katolickiej Polski, w których katolicyzm jest tylko tłem dla patriotyzmu i jego ubogacenia; albo nawet jedynie pretekstem dla powrotu na szlaki historii oraz usprawiedliwieniem megalomanii narodowej.* Ale idzie też – nie

zapominajmy – o wszystkie poszukiwania chrześcijaństwa bez ofiary, *katolicyzmu dla ludzi dobrze się mających, a wreszcie różne formy duszpasterskiego aktywizmu i triumfalizmu oraz wszystkie oceny katolicyzmu, mierzone statystykami gospodarczymi, rozmiarami wyposażenia techniczno-duszpasterskiego lub rozmiarami manifestacji religijnych („Działalność polityczna czy profetyczna funkcja Kościoła”, „Znaki Czasu”, 1986, nr 2).*

Chyba nie ma już dziś sporu między inteligencją a Kościołem – pozostało natomiast sporo do wyjaśnienia. *Kościół katolicki nie jest sympatycznym stowarzyszeniem wolnomysłcieli religijnych* – jakże słusznie powiada Krzysztof Kłopotowski w swych „Wyznaniach nieobojętnego laika” („Więź”, 1986, nr 1). Wyznanie Kłopotowskiego to tekst tak osobisty, że trudno z nim dyskutować. Są tu bowiem w zasadzie albo zdania, z którymi absolutnie trzeba się zgodzić – tak są oczywiście, albo sądy gorące, właściwie jeszcze w stadium formowania się. Kto wie jednak, czy te rozedrgane i pasjonackie zdania nie oddają dość wiernie stanu ducha tej części inteligencji, która zbliżyła się ostatnio do Kościoła i dla której faktem jest tyleż fascynujący, ile zdumiewający. Przy, czym owo „zdumienie” wypływa z obserwacji samego siebie krążącego wokół Kościoła. Być może jest w tym pytanie: Jak to było w ogóle możliwe, że znalazłem się w TYM miejscu? Oraz: Co dalej? A także: Czy nie tracę czegoś w nowym miejscu?

Bez wątplenia już samo trzeźwe przyglądanie się sobie jest pewnym zyskiem. Można zrozumieć cytowanego właśnie autora, gdy woła: *Nie*

wolno nam zdziennić pod drzwiami Kościoła. Powrót do chrześcijaństwa tylko wtedy będzie dobroczynny, gdy spowoduje wzrost świadomości, a nie jej redukcję. Zgoda! Ale co to konkretnie znaczy? Czy Kościół współczesny ma zamiar (a i możliwości) „ubezpieczować” intelektualnie kogokolwiek? Skąd bierze się ta obawa? *Mało kto chce wykraczać poza aktualny stereotyp Polaka-katolika* – grzmi Pan Krzysztof. Jak z większością sądów kategorycznych i z tym także można by polemizować. Czy to aby nie nowy stereotyp z przymieszką wyniosłości: Poza mną (nam) stojące morze biernego katolicyzmu? *Gdy zdradzam w rozmowach pragnienie, by teologia odzyskała rolę królowej nauk, to właśnie duchowni zachowują sceptycyzm. Czemu przypisać ten upadek ducha?* – pyta nasz autor, sugerując zarazem, że winę ponoszą: brak odwagi i intelektualne lenistwo. A może jednak coś więcej? Należąc do kręgu świeckich akurat sceptycyzm, o którym wspomina KK, przyjmujemy (tzn. mgm) jako objaw pocieszający.

Czytajmy dalej: *Duchowieństwo jest nieufne wobec wiary inteligentów jako tych, co przeszli przez laicyzujący światopogląd, i których sceptycyzm może podważać wiarę. Ma to konsekwencje dla sprawności Kościoła* – twierdzi Kłopotowski. I znów – jak poprzednio – jest w tym sędzie obserwacja trafna, ale zawieszona w próżni. Zapytajmy brutalnie: Czy Kościół nie ma podstaw, aby spoglądać na inteligencję z oczekiwaniem naznaczonym jednak niejaką rezerwą? A poza tym – elity są ważne, ale nie popadajmy w przesadę. Żywotność wielkich religii to symbioza „maluczkich” i „wybrańców”. I jeśli my, tu,

w „Przeglądzie Powszechnym”, zajmujemy się elitami – to nie dla jakichś gier między Kościołem a środowiskami twórczymi i naukowymi, lecz z przekonania, że to co nieprzeciętne, co obdarowane talentami służyć powinno POWSZECHNOŚCI. Oczywiście „służyć” w katolickim i personalistycznym sensie tego słowa, czyli zachowując swą autonomię, pamiętając jednak, że – w ostatecznym rozrachunku – pełni się rolę służebną...

I ostatni już cytat z KK: *Ocalimy godność – a co ze świadomością?* – pyta dramatycznie. *Człowiek godny, ale nieświadomy – to sprzeczność. Zgoda. Ale któż to nastaje na naszą świadomość?! Kościół?*

Oderwijmy się na chwilę od tych trudnych pytań, aby uczestniczyć w opłatku u Prymasa: *Tłok niesamowity, całowanie się, dzielenie opłatkami, śpiewanie kolęd. Nie chcę używać ironicznego tonu, bo nie ma powodu. Jest w tych spotkaniach coś wzruszającego. Pytanie tylko, ilu z obecnych przyszłoby, gdyby mogli się spotkać gdzie indziej? I dalej: Atmosfera była jak na szkolnej akademii /.../.*

Autor dostrzega też nieautentyczność swej sytuacji.

– Ale nas upupili – szepnąłem do ucha znanemu dziennikarzowi.

– Ano, upupili na amen – odparł i zamilkł zgromiony surowym spojrzeniem jednego z księży, bo zaczęła się modlitwa. *Składamy ręce, obaj głęboko niewierzący* (Witold Chartamp, „Dziennik zewnętrzny”, „Kultura”, Paryż 1986, nr 5).

Ktoś bez poczucia humoru mógłby pytać: A któż to Waści – i czym – zmusił do pójścia na prymasowskie salony?! Ale my docenimy ciętość języka opłatkowego sprawozdawcy.

A także to, że ujawnia on niezręczność swej sytuacji, a może nawet zażenowanie jej dwuznacznością. Jest to ważne. Jednym bowiem z poważniejszych problemów naszej kultury jest dochodzenie do AUTENTYCZNOŚCI i jej mądra obrona. Jest nim także wypracowywanie katolickiego rozumienia DEMOKRACJI I PLURALIZMU.

Publicysta „Więzi”, Turian (tak zaangażowany – jak sam się nazywa), pisze na marginesie artykułu Kłopotowskiego: *Daleko nam w ogóle do pełnego, chrześcijańskiego otwarcia się, do zrozumienia, że jedność osiąga się tylko w wielości, że w Nowym Przymierzu nie ma Żyda ani Greka. Przeszkadzają nam w tym urazy, które trzeba zrozumieć, ale i przesady, które trzeba wyśmiewać. Boiny się jeszcze ciągle Żydów i masonów... Jak też zresztą heretyków i schizmatyków, w ogóle wszystkiego, co jest nieco innej barwy, wszystkiego, co nowe... Ale są przecież wyraźne zmiany! Zaprawdę – powiada Turian – chrześcijaństwo jest religią wolnomyślicielską. Tak śmiało, że aż nie mieści się to w głowach niektórych katechumenów. Tak wiele bowiem zależy od tego, na jaką miarę ma być Polska i na jaką miarę musi być Bóg. Od owej miary zależy wiara* („Kwestia wiary”, „Więź”, 1986, nr 1).

Ludzie zbliżający się do katolicyzmu i do Kościoła są tak różni, że ryzykowne jest wszelkie generalizowanie ich postaw. Zresztą, tak mało o nich wiemy. Nie wiemy przecież, jaki obraz katolicyzmu jest dominujący w tej grupie „nieobojetnych laików”, kim jest dla nich Chrystus, jakie problemy są dla nich najważniejsze. O ile powszechne jest przekonanie K. Kłopotowskiego: *Nie można mieć jednocześnie katolickiej cnoty i liberalnej samowiedzy – to nasz dzisiej-*

szy dylemat. „Nasz” – czyli czyj? Bogusław Czarniński (założyciel i prezes Klubu Publicystyki Światopoglądowej SD PRL) też używa liczby mnogiej.

Większość z nas nie jest już zdolna powrócić do tej formy życia moralnego, która przedstawiałaby się jako proste poddanie się przykazaniom, poddanie się woli cudzej, ponad naszą, choćby to miała być wola boska. I dalej: Następuje przesunięcie Chrystusa poza chrześcijaństwo, co oznacza rozerwanie kręgu ograniczającego świadomość europejską. Jest to odcięcie się od chrześcijaństwa, jako warstwy historyczno-socjologicznej, której etapowej ortodoksji nie chce się podzielać.

Być z Chrystusem, a nie z chrześcijaństwem, to być z wartościami, a nie z hierarchią kościelną.

Tak to nastąpiło istotne rozgraniczenie zdejmujące z nas odpowiedzialność za nieodpowiedzialność doktryny, która nie gardziła ogniem i mieczem.

Można powiedzieć, że dziś każdy chce mieć swego Chrystusa, na jakiego zastąpił – nie na liturgiczny pokaz, lecz do intymnej rozmowy („Co uczyniliśmy dla światłości naszego społeczeństwa?”, „Zdanie”, 1986, nr 6).

W którym imieniu przemawia autor? I pytanie trudniejsze: Ilu spośród metrykalnych katolików uznałoby tę wypowiedź za swoją? Jaki procent polskiej inteligencji związanej bezpośrednio z kulturą wyznaje swoje *chrześcijaństwo bez Kościoła*? Ilu ludzi kultury żyje w swego rodzaju zakłamaniu: z jednej strony Kościół jako azyl i ostoja, z drugiej zaś dręczące wątpliwości, czy Kościół jest w stanie pogodzić się z demokracją i pluralizmem.

Ks. Stanisław Tkocz, redaktor naczelny „Gościa Niedzielnego”, mó-

wił ostatnio m.in. o bardzo niebezpiecznej laicyzacji spontanicznej. Wiąże się ona z procesami pluralizmu, subiektywizmu, relatywizmu i neoindywidualizmu. Procesy te zachodzą także w naszym społeczeństwie.

No właśnie. Chcemy wierzyć, że wymienienie jednym tchem pluralizmu obok relatywizmu jest po prostu przeoczeniem. W dalszej części swej wypowiedzi ks. S. Tkocz stwierdza: *W naszych polskich warunkach prasa winna podkreślać wartości ewangeliczne i ogólnonarodowe. Do tych należą: godność osoby ludzkiej, godność narodu, prawa człowieka i prawa narodu, niezależność i wolność, nadzieja i roztropność, prawda i sprawiedliwość, przebaczenie i solidarność* („Mić kontakt z życiem” – z ks. S. Tkoczem rozmawiał Zenon Złakowski, „Postanice- Warmiński”, 1986, nr 19). Dodajmy: dochodzenie do katolickiego sensu demokracji i pluralizmu, a także – co jest pochodną powyższego – indywiduizmu i subiektywizmu.

I na tym można by zakończyć ten odcinek. Aby jednak zwięzać rozważania o religijności elit twórczych z twardym i codziennym życiem, przywołajmy Tadeusza M. Jaroszewskiego, który tropi współczesne odmiany klerikalizmu. Posłuchajcie klerkowie, *laicy zaangażowani i laicy nieobojętni*, a może nawet i wy obojętni, którzy wszak też możecie stać się... klerikalami. Oto diagnoza: *Występują wszakże w naszym kraju ostatnio dwa swoiste instrumentalizmy: ze strony środowisk klerikalnych próbujących wykorzystać apostołstwo świeckich dla realizacji programu politycznego tzw. doktryny społecznej Kościoła, i dążenia „nowych katechumenów”, a często i nadal ateistów o poglądach wszakże politycznych skrajnie antykomunisty-*

cznych, którzy znajdując schronienie w kościele (tak – mgm) chcą go instrumentalnie wykorzystać dla swych prawicowych celów politycznych.

Oba te „instrumentalizmy” w praktyce się wspierają – (i oba wymagają zdecydowanej odpawy ze strony wszystkich sił socjalistycznych („Odmiany klerikalizmu”, „Człowiek i Światopogląd”, 1986, nr 5).

Jasne?

mgm



Londyn za zamkniętymi drzwiami

Teatr Nowy w Warszawie: „Edward II” Christophera Marlowe’a. **Przekład:** Jerzy S. Sito. **Reżyseria:** Maciej Prus. **Scenografia:** Marcin Jarnuszkiewicz. **Muzyka:** Andrzej Kurylewicz. **Premiera:** wrzesień 1986.

Marlowe wszystkich nienawidził w tym samym stopniu, tak samo króla jak uzurpatorów. Świat, który pokazuje, jest nagi; postawy ludzkie niczym nie osłonięte; nie ma już żadnej wiary i żadnej filozofii; demistyfikacja została doprowadzona do końca. Nikt tu nie ma ani honoru, ani nawet odwagi. /.../ Ten świat nie ma żadnego sensu, i nie ma od niego żadnego odwołania, donikąd i do nikogo. Nie ma apelacji. Przegrana jest

ostateczna – pisał Jan Kott w przedmowie do polskiego wydania „Edwarda II” w parafrazie Jerzego S. Sity. Nawet Szekspir, mistrz wiwatek natury ludzkiej i natury świata, przy Marlowie wydaje się sędzią sprawiedliwym i niemal wyrozumiałym.

„Edward II” należy do popularnego elżbietańskiego cyklu tzw. kronik królewskich. Opowiada o niezmiennym konflikcie panującego z podwładnymi, co doprowadza do upadku z tronu i pojawienia się na nim nowego władcy. Porównania z Szekspirem, rówieśnikiem Marlowe’a, narzucają się same, zwłaszcza z „Ryszardem III”. Królowie Szekspira zdają się jednak lepiej pasować do ról, jakie wyznaczyła im historia i dramaturgia. Władza jest dla nich ideałem samym w sobie, a ponieważ bywa ona tak często obiektem zainteresowań filozofii, przeto filozofia władzy jest jedną z najczęstszych i najgłębszych nauk płynących z dramatów Szekspira.

Edward Marlowe’a jest władcą pysznym, hardym i prowokacyjnym. Obchodzi go przede wszystkim własne łóżko a w nim piękny chłopiec. W imię chłopca gotów jest zmarnować królestwo, uważa bowiem, że do miłości ma prawo podwójne: jako człowiek i jako król. Wątek władcy przedkładającego miłość nad prawo rządów znamy skądinąd, choćby z „Barbary Radziwiłłówny”, by nie szukać daleko. Ale Feliński ma się tak do Marlowe’a, jak zefirek do orkanu. Siła niszcząca „Edwarda II” jest ogromna i niepohamowana. Ludzie gryzą się między sobą jak wściekłe psy, spadają głowy, krwawią gesty i słowa. Deklaracje o dobru ludu pojawiają się jako trzeciorzędne frazesy; w gruncie rzeczy idzie tylko

o to, kto kogo zamorduje w drodze na tron bądź w obronie tronu.

Były to jeszcze czasy, gdy władza i przemoc ujawniały się w całej nagości i prostocie swego okrucieństwa. Miecz mógł w każdej chwili sięgnąć szyi, słowa znaczyły wprost. Rytuał dworski ustalał wprawdzie reguły gry, ale – jak zawsze zresztą – łamano je nader chętnie. Być może tylko ta ostatnia obserwacja zbliża „Edwarda” do naszych czasów. Gdzież bowiem tej bitewnej prostoduszności gry o władzę do skomplikowanego rytuału współczesnej dyplomacji wewnętrznej i zewnętrznej... Tajne gabinety, białe rękawiczki, państwa i narody sprzedawane przy stuk krysztalowych kieliszków i szeleście protokołów oprawnych w safian... „Edwarda II” zrozumieliby dziś może (...) Chilijczycy. Europa bawi się inaczej.

Więc może chodziłoby o zboczenia władzy? Nie, niekoniecznie te dosłowne. Myślę o władzy jako sile wyłącznie niszczącej, hańbiącej i deprawującej. Wszak tylko o takiej pisał Marlowe. Ale nie jest to przecież sztuka wyłącznie o władzy i ludziach władzy. Warto podkreślić: „Edward II” nie jest renesansowym wariantem współczesnego (...) Waszyngtonu za zamkniętymi drzwiami. Miejscem tragedii renesansowej mógł być tylko dwór, bo dwór był światem, niemal całym światem kultury. W szekspirowskim „Koriolanie” siłą sprawczą historii jest lud Rzymu, ale losy ludu zależą od woli Koriolana. „Edward II” jest więc dramatem dworu, bo tylko dramat dworu mógł być dramatem świata.

W takim ujęciu inaczej prezentują się raczej Macieja Prusa wystawiającego sztukę Marlowe’a. Zostawny zatem na boku dramat władzy, niewiele zeń pożytku dla dzisiejszego

widza. Nie takie rzeczy braliśmy i bierzemy. Niech sobie Mortimer knuje przeciw Edwardowi. Niech Edward pije wino w objęciach Gastona. Niech Izabella złorzeczy niewiernemu małżonkowi królewskiemu i z zemsty wejdzie do łóżka Mortimera. Niech wreszcie na tron opuszczony przez ojca wprowadzi się synalek, którego na tyle wcześniej pouczone o ludzkiej dobroci, że pozwoli sobie w finale na złożenie wesolej obietnicy, iż wobec braku własnych umiejętności płaczu będzie tej sztuki uczył innych.

Zostawmy to wszystko amatorom krwawych fabuł. Wtedy okaże się, że Prus – być może – zaproponował nam grę o wiele poważniejszą niż trykanie władzy. Mianowicie grę w rzeczywistość, którą tworzymy sami. Rzecz jasna, nie wówczas w niej dosłownego, ale intencje są czytelne. Do tej gry rozdano takie tylko liczniki: żądzę, nienawiść, odwet, zawiść, strach, poniżenie, przemoc i okrucieństwo. Jeśli miłość – to zboczoną, zdradzoną i splugawioną. Jeśli lojalność – to tylko na chwilę sprzymierzenia się przeciw wspólnemu wrogowi.

Jeżeli tak to zostało pomyślane, mielibyśmy do czynienia z najskrajniej bodaj sformulowanym wnioskiem duchowo-artystycznym ostatnich lat. No bo po cóż innego Maciej Prus, reżyser inteligentny i przytomny widzialnemu światu, miałby dziś wystawiać „Edwarda II”?

Jeśli zatem jest tak, jak przyjęliśmy, to pozostaje z niej jakąś ulgą stwierdzić, że próba świadectwa się nie powiodła. Gdyby było inaczej, czyli gdyby Prusowi udało się przeprowadzić swój dowód w sposób doskonały i przekonujący, spektakl byłby prawdopodobnie nie do zniesienia. Może byłby skandalem, bo obelgą pod adresem

wszystkich. Może, dla niektórych, stanowiłby katharsis – przez wstrząs, szok. Byłby wydarzeniem myślowym, uderzeniem pięścią w stół pośród powszechnego gęgania, poruty lub milczenia. Byłbym wtedy entuzjastą i wrogiem takiego „Edwarda”. Entuzjastą odwagi i wrogiem diagnozy. Wykrzykując Prusowi w twarz Norwidowe słowa, iż sztuka kształtem jest miłości, kochałbym go jako artystę i nienawidził w imieniu własnym tudzież społeczeństwa.

Ale Prus nie zrobił arcydzieła. Nie wstrząsnął, nie obraził. I nie udowodnił właściwie niczego. Jeśli nie powstało przekonujące przedstawienie o stanie narodu – nawet gdyby miała to być racja tak okrutna i tak (przecież) jednostronna – to pozostała krwawa historyjka o dworskich przepychankach w tajemniczej przeszłości. *Tertium non datur*.

I pozostała historyjka. Dlaczego? Otóż dlatego, że Prus, co podejrzewam, zawierzył dwóm dosyć fałszywym bogom swojej sztuki: Janowi Kottowi oraz pewnej estetyce teatralnej. Kott uwiódł go jako autor „Szkiców o Szekspirze” oraz wstępu do „Edwarda II”. Ten Kott, demon inteligencji i wspaniałego języka, kazał mu zagrać na pustej scenie egzystencjalny dramat nicości władzy. A tymczasem „Szkice o Szekspirze” były zemstą Kotta za zmiażdżoną wiarę w Absolut Władzy. (...) Dziś wołałbym zaufać Kottowi jako autorowi raczej „Kamiennego Potoku” niż „Szkiców” właśnie.

Z kolei estetyka teatralna, do jakiej pasuje wystawienie Marlowe’a według Kotta, pochodzi z czasów, gdy szczytem osiągnięć formalnych i intelektualnych było wykonanie czegoś w sposób możliwie odległy od rea-

lizmu (czytaj: socrealizmu). Więc pusta scena, na niej najwyżej trociny, z boków i w tle umowne kotary i pseudodrzwi, bohaterowie odziani w znaki kostiumów ni to historycznych, ni to współczesnych. Ważna jest kompozycja tak poszczególnych scen, jak całości. Aktorzy możliwie zawsze powinni tworzyć estetycznie zharmonizowany obraz. Muzyka i światło mają pełnić role dyskretnie podkreślające nastrój. Zachowanie i sposób wypowiadania kwestii przez aktorów powinny balansować na granicy naturalności i sztuczności, patetycznej retoryki przy pozorach swobodnej konwersacji. Raczej nie przekraczać granic dobrego smaku, wyważonych proporcji. Jeśli krzyk, ostry gest – to zawsze w ramach SZTUKI, by ani na chwilę nie dać zapomnieć, że to tylko fragment umowy między sceną a widownią.

Tak wystawiano Szekspira, Dürrenmatta, Millera, Frischa, Słowackiego, Kafkę, Giraudoux, Sartre'a i Szwarca po 1955 roku w Teatrze Ludowym, Współczesnym, Dramatycznym, Kameralnym. Prus jest uczniem, nadal wiernym uczniem tej szkoły. Trudno się dziwić, wyrósł na niej. Ale ta szkoła jest już dzisiaj martwa jak tamte przedstawienia. Ci, którzy uparcie, z wiarą w sukcesy swej młodości, powtarzają stare gesty licząc na ich skuteczność, mylą się dotkliwie. Teatr lubi powroty do źródeł, ale nie koczowanie w źródłach, bo wtedy woda się mąci i niewiele z niej pożytku. Rozumiem Skuszanekę, że nie

chce odejść od Teatru Ludowego, choć wyrzucono ją stamtąd ćwierć wieku temu. Ale nie rozumiem Prusa, który nie chce zostawić ducha Skuszaneki w spokoju i wciąż go szarpie, przywołując na patrona swoich inscenizacji. Już-już porzucił go, choć nie do końca, w swoich „Dziadach” zrobionych dwa lata temu w łódzkim Teatrze im. Jaracza. A teraz znów mu się oddał. Macieju, zaklinam cię, daj mu jadła, napoju, ale zostaw w spokoju.

Ten „Edward” byłby olśnieniem trzydziści, jeszcze dwadzieścia lat temu. Dziś nudzi i męczy. Ta bajka o władzy jest zbyt odległa, by wzruszać i poruszać. Marlowe był o wiele gorszym psychologiem od Szekspira. Dziewięć marionetek skaczących sobie do gardeł wywołuje odruch albo obrzydzenia, albo politowania. Zbyt mało w nich ciekawego, by z przejęciem śledzić ich losy. Aktorzy się starają, ale cóż z tego, skoro występują w złej sprawie. Zaproszony gościnnie do głównej roli Roman Wilhelmi robi setki min demonstrując w istocie li tylko kunszt techniczny.

Przedstawienie jest naprawdę bardzo staranne, tekst świetnie okrojony (skreślenie roku: ostatni wers dramatu), liczba postaci skondensowana do niezbędnego minimum, fachowość znać na każdym kroku. Ale cóż, skoro całość jest tylko „długim cieniem na piasku w słoneczne południe”.

Tadeusz Nyczek

Książki nadesłane

Akademia Teologii Katolickiej

Spotkania z Chrystusem. Podręcznik metodyczny dla katechety, pod. red. ks. Jana Charytańskiego SJ, ks. Romana Murawskiego SDB, ks. Andrzeja Splawskiego SJ. Warszawa 1986, nakład 15300 egz.

Biblioteka Narodowa. Instytut Książki i Czytelnictwa

Badania czytelnicze w Polsce. Wybór literatury za lata 1973-1983, oprac. Maria Trzęsowska. Warszawa 1986, nakład 300 egz.

Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum“

Watykan – Genewa. Zbiór dokumentów. 20 lat oficjalnej współpracy Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 2000 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Jean-Marie Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. T. 1 *Sól ziemi*, przeł. Elżbieta Braun; t. 2 *Zaangażowanie chrześcijaństwa*, przeł. Teresa Braun. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Roman Brandstaetter, *Dramaty*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 5000+350 egz.

Jean Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.* T. 1 *Narodziny i rozwój Reformy protestanckiej*, przeł. Jan Maria Kłoczowski; t. 2 *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*, przeł. Paweł Kłoczowski. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Jean Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XVIII-XIX w.*, przeł. Adam Szymanowski. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Fidel i religia. Rozmowy z Bratem Betto, przeł. Janina Perlin, Małgorzata Dołgolewska. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 50000+350 egz.

Filon Aleksandryjski, *Pisma*. T. 1 (*O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*), przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Leon Jachimowicz. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 5000+350 egz.

Władysław Konopczyński, *Dzieje Polski nowożytnej*. T. 1, wstęp Jerzy Maternicki, oprac. tekstu i przypisy Jan Dziegielewski; t. 2, oprac. tekstu i przypisy Mirosław Nagielski, posłowie Jan Dziegielewski. Warszawa 1986, wyd. drugie krajowe uzupełnione, nakład 30000+350 egz.

Maria Kunciewiczowa, *Dwa księżycy*. Warszawa 1986, wyd. VI, nakład 30000+350 egz.

Clive Staples Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. Witold Ostrowski. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Gabriel Marcel, *Być i mieć*, przeł. Piotr Lubicz. Warszawa 1986, wyd. II, nakład 10000+350 egz.

Melodyja duchowna o przestodkiej narodzenia Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa tajemnicy, wstęp Stefan Nieznanowski. Warszawa 1986, wyd. fototypiczne druku z 1682 roku według projektu graficznego Leona Urbańskiego, nakład 3350 egz.

Hugo Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. Maria Radożycka – komentarz autora, Jan Radożycki – teksty greckie i łacińskie. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, wybór i oprac. Jan Nowak. Warszawa 1986, wyd. II, nakład 10000+350 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy ZNAK

Maciej Kozłowski, *Krajobrazy przed bitwą*. Kraków 1985, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Henri de Lubac, *O naturze i łasce*, przeł. Janina Fenrychowa. Kraków 1985, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

ks. Jan Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu (z publicystyki 1945–1950)*, wybór i układ Jerzy Kołataj, słowo wstępne Jerzy Turowicz. Kraków 1985, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Tadeusz Żychiewicz, *Stare Przymierze*. Kraków 1985, wyd. II, nakład 20000+350 egz.

„W drodze”. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów

Anna Kamińska, *Ojciec nasz*, oprac. graficzne Maciej Buszewicz. Poznań 1986, wyd. II, nakład 50000+350 egz.

8×Radość czyli o ośmiu błogostawieństwach Kazania na Górze, napisała Anna Kamińska, ilustrował Maciej Buszewicz. Poznań 1985, wyd. I, nakład 30000+350 egz.

Muzeum Archidiecezji Warszawskiej zainaugurowało kolejny sezon swej cennej działalności wystawą składającą się z dwóch części tyleż kameralnych, ile zajmujących. Na parterze znalazły się przykłady francuskiego malarstwa i grafiki XIX i XX w. (częściowo ze zbiorów Muzeum Narodowego a częściowo wypożyczone od osób prywatnych), na piętrze – obrazy Zygmunta Wałiszewskiego (1897–1936).

Otwarcia wystawy (13 IX 1986) dokonał prof. Stanisław Lorentz: jak sam powiedział – jedyny tu rówieśnik zmarłego przed pięćdziesięciu laty artysty.