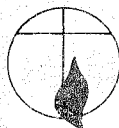


przegląd powszechny 7-8/791-2/87

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja 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

Jacek Herman-Iżycki

„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. 0730, (K-71), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 15,0

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

Numer zamknięto 2 IV 1987 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Pokusa totalitaryzmu 9

11 grudnia 1986 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja na temat tendencji totalitarnych w II Rzeczypospolitej. Rozmawiali: Michał Jagiełło, Jan Kofman, Adam Michnik, Andrzej Paczkowski, Wojciech Roszkowski, Szymon Rudnicki i Jacek Szymanderski.

Michał Jagiełło

Próba rozmowy (II) 31

Czy zbliżenie katolicyzmu z socjalizmem w Polsce międzywojennej było możliwe?

Andrzej Bobkowski

Napowietrzny „tunel”, ale nie Kellermana... 43

Nie drukowany tekst przebywającego od 1939 r. poza Polską pisarza (1913–1961), traktujący o budowie kolejki na Kasprowy Wierch.

René Marlé SJ

Rehabilitacja teologii wyzwolenia? 55

Teologia wyzwolenia jak i dwie „Instrukcje” Kongregacji Nauki Wiary (1984 i 1986) często były przedmiotem pośpiesznych uproszczeń, a nawet błędów. Tymczasem konieczne jest ogarnięcie całości współczesnych refleksji i poszukiwań tego nurtu teologicznego, a także dostrzeganie odcieni i złożoności sprostowań Rzymu.

Jacek Bolewski SJ

Stworzenie człowieka do wolności. Korzenie starotestamentowej wizji 71

Postawa służby jest obrazem wyzwalającej obecności Boga w stworzonym przez Niego człowieku i świecie.

ks. Michał Heller

Czas i historia wszechświata 85

Mechanizm ukierunkowujący procesy fizyczne z przeszłości w przyszłość jest bardzo istotny w architekturze świata. Ewolucja biologiczna z pewnością nie jest od niego niezależna.

Zbigniew Sudolski

**„Nie-Boska komedia“ Zygmunta Krasińskiego –
rzecz o rewolucji i potrzebie etyki chrześcijańskiej** 94

Utwór operujący pojęciami nowożytnego historyzmu, w którym problem rewolucji i walki klas był głównym zagadnieniem, stał się zarazem próbą realizacji tragedii chrześcijańskiej.

Piotr Brożyna

Despotyzm spisku czy pragnienie wolności? 110

Prezentacja źródeł zapoznających czytelnika z różnorodnością katolickich opinii wobec powstania styczniowego.

Jerzy Zagórski

Z Żoliborza na Syjon (I) 123

Pierwodruk reportażu zmarłego w 1984 r. pisarza z pobytu w Ziemi Świętej, dokąd udał się w 1978 r. jako Sprawiedliwy pośród Narodów Świata.

Kazimierz Dziewanowski

Czterdzieści dwa lata po wojnie 133

Ludzie mają skłonność do rozumowania stereotypowego. Myśl polityczna musi polegać na ciągłym weryfikowaniu utartych formułek: powinna poszukiwać nowych możliwości, ukazywać nie dostrzegane szanse i zagrożenia. Czy następują jakieś zmiany w stosunkach polsko-niemieckich?

W obliczu przemysłowego wyzwania

(Dariusz Filar) 145

Dar dla Welehradu

(Henryk Marek Słoczyński) 158

Skrawek Polski. Narodowe Sanktuarium

Matki Bożej Częstochowskiej w Doylestown

(Konrad Kucza-Kuczyński) 170

Zjawisko „Norwid“ *(Krzysztof Trybuś)* 174

Ocalanie. Czas w „Dolinie Issy“

Czesława Miłosza *(Adam Poprawa)* 179

Książki zapomniane: Romantyczna odyseja

(Jan A. Choroszy) 191

Książki – ks. *W. Chrostowski*: Modlitwa przekorna (Raymond Pautrel, „Do Ciebie wołali... Tobie ufali”) **201**

J. Kolbuszewski: Szlachcic, niewolnik i rewizor (Daniel Beauvais, „Le noble, le serf et le revizor. La noblesse polonaise entre le tsarisme et les masses ukrainiennes /1831–1863/”) **205**

W. Zagórski: Wyzwanie medyczne i społeczne (Zofia Kuřatowska, „AIDS – nowa choroba”) **209**

A. Górny: Trud istnienia („Jestem alkoholikiem. Świadcetwa A.A.”) **214**

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (50) **217**

O społeczeństwie i kulturze (1) **220**

Telewizja – Uwaga na zwierzątka **222**

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: Palimpsest (malarstwo Łukasza Korolkiewicza) **229**

Teatr – *A. Dziurdzikowski*: Gruszki na naszej wierzbie (Teatr im. S. Jaracza w Łodzi, „Pan Jowialski” A. Fredry, reżyseria – Tadeusz Bradecki) **232**

Film – *W. Chotodowski*: Matka Królów (Janusz Zaorski, „Matka Królów”) **235**

Książki nadesłane **237**

Nowość Wydawnictwa „Przeglądu Powszechnego“



Raymond Pautrel SJ

Do Ciebie wołali... Tobie ufali...



Zamówienia można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego“, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, dokonując jednocześnie wpłaty na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 W-wa. Cena książki – 380 zł.

Une tentation totalitaire

9

Le 11 décembre 1986 a eu lieu à la rédaction de „Przegląd Powszechny” un débat sur les tendances totalitaires du temps de la IIe République de Pologne (1918–1939). Y ont participé: Michał Jagiełło, Jan Kofman, Adam Michnik, Andrzej Paczkowski, Wojciech Roszkowski, Szymon Rudnicki et Jacek Szymanderski.

Michał Jagiełło

Une tentative de dialogue (II)

31

Le rapprochement entre le catholicisme et l'idéologie socialiste était-il possible en Pologne dans l'entre-deux-guerres?

Andrzej Bobkowski

Un „tunnel” dans les airs: à ne pas confondre avec celui de Kellerman...

43

Texte inédit d'un écrivain (1913–1961) ayant vécu à l'étranger à partir de 1939, sur la construction du téléphérique reliant la station de ski de Zakopane au mont Kasprowy Wierch.

René Marlé SJ

La théologie de la libération réhabilitée?

55

La théologie de la libération, comme les deux „Instructions” que lui a consacrées la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1984 et 1986, ont souvent donné lieu à des simplifications hâtives, voire erronées. Il importe de saisir la complexité de ce courant de réflexion et de recherche, ainsi que les nuances et les balancements des interventions romaines.

Jacek Bolewski SJ

L'homme créé à la liberté. Racine d'une optique vétéro-testamentaire

71

La disposition à servir autrui est une attitude qui est l'image de la présence libératrice de Dieu dans l'homme et le monde qu'Il a créés.

abbé Michał Heller

Le temps et l'histoire de l'univers

85

Le mécanisme d'orientation des processus physiques dans le sens passé-avenir est des plus essentiels dans l'architecture de l'univers. L'évolution biologique n'en est certainement pas indépendante.

Zbigniew Sudolski

**„La Comédie non-Divine“ de Zygmunt Krasiński –
une oeuvre sur la révolution et la nécessité de
l'éthique chrétienne**

94

Cette oeuvre dramatique axée sur le problème de la révolution et de la lutte des classes où trouve son compte l'historicisme des temps modernes, était en même temps, sur le plan littéraire, une tentative de tragédie chrétienne.

Piotr Brożyna

**Despotisme d'une conspiration ou aspiration
à la liberté?**

110

L'attitude différenciée de l'opinion catholique face à l'insurrection de 1863 à travers des documents.

Jerzy Zagórski

De Żoliborz à Sion (I)

123

Reportage posthume d'un écrivain décédé en 1984, de son voyage en Terre Sainte où il s'était rendu en 1978 comme un Juste parmi les Peuples du Monde. Żoliborz est le nom d'un quartier de Varsovie.

Kazimierz Dziewanowski

Quarante-deux ans après la guerre

133

Les gens ont tendance à raisonner par clichés. La pensée politique doit consister en révision permanente des formules toutes faites; elle se doit de rechercher des perspectives nouvelles, d'indiquer des chances et des risques insoupçonnés. Y a-t-il des changements qui interviennent dans les relations polono-allemandes?

Face au défi post-industriel (*Dariusz Filar*)

145

Un don pour Velehrad

(*Henryk Marek Słoczyński*)

158

**Un bout de la Pologne. Le sanctuaire marial
de Notre-Dame de Częstochowa à Doylestown
aux USA (*Konrad Kucza-Kuczyński*)**

170

Le phénomène „Norwid“ (*Krzysztof Trybuś*)

174

**Sauver et continu. Le temps dans „La Vollée
de l'Issa“ de Czesław Miłosz (*Adam Poprawa*)**

179

Livres oubliés: Une odyssée romantique

(*Jan A. Choroszy*)

191

Comptes rendus de lecture

201

Pokusa totalitaryzmu

11 grudnia 1986 r. w redakcji „PP” odbyła się dyskusja na temat tendencji totalitarnych w II Rzeczypospolitej. Rozmawiali: Michał Jagiełło, Jan Kofman, Adam Michnik, Andrzej Paczkowski, Wojciech Roszkowski, Szymon Rudnicki i Jacek Szymanderski.

WOJCIECH ROSZKOWSKI: Szanowni państwo, spotykamy się tu dziś, by porozmawiać o czynnikach sprzyjających i hamujących tendencje totalitarne w II Rzeczypospolitej. Jest to temat szerszy, niżby to wynikało z samego sformułowania i wykraczający poza ramy czasowe dwudziestolecia międzywojennego. Aby uniknąć sporów terminologicznych i nie wdawać się w polemiki co do interpretacji podstawowych pojęć, od razu należałoby zaproponować, abyśmy pod pojęciem „system totalitarny” rozumieli rządy monopartyjne połączone z eliminacją opozycji na płaszczyźnie politycznej, a w konsekwencji także światopoglądowej. W tym sensie niektóre systemy niedemokratyczne, tolerujące istnienie opozycji politycznej i ideowej, można by nazwać autorytarnymi. Chciałbym też, byśmy ograniczyli rozważania do samych tylko mechanizmów społeczno-gospodarczych i politycznych II Rzeczypospolitej, pozostawiając na uboczu kwestię tak zwanej faszyzacji Polski międzywojennej, a więc spory o stopień autorytarności władzy sanacyjnej.

Problem, którego chcemy dziś dotknąć, dotyczy kwestii o podstawowym znaczeniu dla naszej świadomości politycznej: czy choroba totalitaryzmu może grozić każdemu społeczeństwu; czy totalitaryzm powstaje jako schemat narzucony z góry – przez elity spiskowe – czy wynika niejako oddolnie, z powszechnej „mentalności totalitarnej”, a także czy taka istnieje; czy w końcu istnieje w ogóle świadomość zbiorowa, a także czy dadzą się wyodrębnić czynniki jednoznacznie umacniające podatność społeczeństwa na totalitaryzm lub ją zmniejszające.

Być może dobrym punktem wyjścia do naszej rozmowy byłoby odwołanie się do książki obecnego tu pana Szymona Rudnickiego o Obozie Narodowo-Radykalnym. Jest tam na bodaj dwóch stronach krótka refleksja o czynnikach sprzyjających i hamujących totalitaryzm. Otóż z niektórymi z tych obserwacji mógłbym się zgodzić, jednak z innymi polemizowałbym. Niektóre z nich mogły działać w obydwu kierunkach. Dla przykładu: Pan pisze o słabości drobnomieszczaństwa polskiego. Z tym bym się nie bardzo zgodził. Może

polska burżuazja była słaba, ale drobnomieszczaństwo mieliśmy chyba w miarę nieźle rozbudowane. Co więcej, mogło ono być nośnikiem tendencji totalitarnych, ale mogło je także hamować, bo ważne jest tu głównie nie to, czy drobnomieszczaństwo było silne, czy słabe, ale to, jak myślało i do czego dążyło. Następna sprawa – praktyka sąsiednich państw Europy Środkowej i Wschodniej. Z jednej strony rozwiązania przyjmowane u sąsiadów mogły zachęcać, gdyż dotyczyły problemów, które i u nas występowały, ale mogły też odstręczać od tych wzorów. Wydaje mi się na przykład, że praktyka hitlerowska w pewnej mierze zniechęcała potencjalnych zwolenników totalitaryzmu narodowego w Polsce. Tak stało się przecież z korporacjonizmem polskim w wydaniu katolickim, który wyraźnie się zatrzymał zauważywszy, co się dzieje w Niemczech. Oczywiście można też wskazać przykłady krajów, których działania antydemokratyczne mogły się wydawać jakimś wzorem rozwiązań także naszych problemów, ale myślę, że przykład sąsiadów działał dwukierunkowo. Sprawa mniejszości. Mniejszości mogły zachęcać większość polską do „przykręcania śruby“, ale samo ich istnienie wiązało jakoś tam ręce zwolennikom siły, której użycie mogłoby ten cały kocioł rozsadzić. Zresztą w łonie niektórych mniejszości też były tendencje co najmniej autorytarne, jeśli nie totalitarne. Zgadzam się natomiast, że znosiły się jakby tendencje autorytarne czy totalitarne sanacji i endecji.

I wreszcie ostatnia uwaga – prądy totalitarne w Polsce międzywojennej to nie tylko prawica narodowa. Jeśli się dobrze przyjrzeć, to przecież jawnych lub ukrytych zwolenników totalitaryzmu można znaleźć także wśród lewicy lub w rejonach trudnych do zdefiniowania. Dotyczy to na przykład syndykalistów, bo przecież mimo głoszenia tez o demokracji społeczno-gospodarczej zwalczali oni demokrację parlamentarną i byli zwolennikami władzy hierarchicznej. Właśnie ze środowiska młodych syndykalistów wyszła niewątpliwie totalitarna grupa „Zadrugi“. Dotykamy tu zresztą także problemu różnicy między tym, co było programem na zewnątrz, a co – prawdziwym zamiarem lub nieuchronnym skutkiem ubocznym proponowanego programu. Zadać by można pytanie wręcz prowokujące: Czy aby na pewno cała „postępowo-lewicowa“ i liberalna klientela polityczna gwarantowała – pamiętajmy o jej różnych, skomplikowanych afiliacjach – przetrwanie demokracji w Polsce?

JAN KOŃMAN: Gwoli dodatku – jeśli wymieniamy tu pewne tendencje totalitarne, to trzeba też wspomnieć o jego przejawach w katolicyzmie...

ANDRZEJ PACZKOWSKI: Chciałbym przypomnieć hipotezę opracowaną i upowszechnioną przez prof. F. Ryszkę. Jest ona bardzo ciekawa,

choć jeżeli chodzi o założenia dość dotkliwie ograniczona. F. Ryszka stawia nienową tezę, że to struktury społeczno-gospodarcze decydowały o tym, czy jakiś kraj wchodził na drogę totalitarną, czy nie, ale rozwija ją i eksplikuje na podstawie skomplikowanych badań. Przypominę, w skrócie i uproszczeniu, że podzielił on Europę na trzy strefy: wysoko uprzemysłowioną, w której demokracja nie dała się pokonać; pośrednią, w której zapanował totalitaryzm; zacofaną, w której totalitaryzm nie mógł zwyciężyć, ponieważ nie miał odpowiednich korzeni i warunków społecznych. W niej właśnie usadowiły się reżimy autorytarne. Oczywiście czynniki społeczno-gospodarcze mogły być jednym z elementów, ale na pewno nie były jedynym. Sądzę więc, że kiedy zastanawiamy się, dlaczego w Polsce nie było totalitaryzmu (a określiliśmy, że od pewnego momentu był autorytaryzm), warto zwrócić uwagę na dwie sprawy.

Pierwsza. Twierdzenie, że w jakimś społeczeństwie nie ma totalitaryzmu, jest twierdzeniem pustym, gdyż w KAŻDYM SPOŁECZEŃSTWIE są jednostki i grupy, a nawet stowarzyszenia, które mają charakter totalitarny. Bowiem totalitaryzm jest to także po prostu pewien sposób widzenia świata i próba organizowania albo całego świata, albo swojego własnego, najbliższego. Jest to kwestia odwieczna. Do 1926 r. w Polsce w formie organizowanej państwowo czy takiej, która aspirowała do zdobycia władzy w państwie, totalitaryzm nie istniał. Natomiast później sytuacja zaczęła się zmieniać. Czy ta ewolucja i jej zatrzymanie było wynikiem bardzo generalnych czynników, na które wskazuje Ryszka, czy bardziej specyficznych? Uważam, że raczej czynników specyficznych. Wychodząc od tego, co na ogół uważa się za przyczyny powstania systemów totalitarnych w Niemczech czy we Włoszech, można spróbować zobaczyć, jak w Polsce wyglądały te przesłanki, które tam pozwoliły totalitaryzmowi kształtować. W Polsce nie było poczucia klęski, które istniało w Niemczech i które w znacznej mierze odczuwano we Włoszech (mimo wygranej wojny). Z I wojny światowej Polska wyszła z poczuciem zwycięstwa, zwłaszcza odczuwanym po 1920 r., który bardzo podniósł samopoczucie narodowe. Znaczna część społeczeństwa i stronnictw politycznych – tych, które kształtowały opinię i brały udział w kształtowaniu władzy – chyba też nie miała poczucia niezaspokojenia potrzeb terytorialnych. W każdym razie po zakończeniu procesu tworzenia państwa polskiego nie było wyraźniejszych rewindykacji. Tak było do 1926 r. i czynniki te, moim zdaniem, oddziaływały hamująco na rozwój tendencji totalitarnych w skali masowej i na możliwość pojawienia się znaczącej partii politycznej, która by wyrażała tego typu tendencje.

Druga sprawa. Jednym z warunków powstania totalitaryzmu jest istnienie demokracji; bez demokracji partia totalitarna nie może się odpowiednio rozwinąć. Tymczasem w Polsce po 1926 r. zakres swobód demokratycznych był stopniowo ograniczany (a przecież od delegalizacji partii komunistycznej, a więc już w kilka tygodni po 11 listopada 1918 r., już nie było w Polsce demokracji „stuprocentowej“, takiej jak np. we Francji), zaś od 1930 r. władza państwowa była na tyle silna – i de facto już autorytarna – że była w stanie zastępować wszystkie działania totalitarne, które wychodziły spoza niej, były wobec niej opozycyjne. Dwa klasyczne ustroje totalitarne (niemiecki i włoski) powstały przy pełnej, można powiedzieć – rozbuchanej demokracji. Istniała zupełna swoboda stowarzyszania się totalitarystów, głoszenia programów totalitarnych.

Po trzecie. Czynniki o charakterze ekonomicznym: kryzys lat 1929–33, który był dosyć ważnym elementem totalizacji życia politycznego i społecznego w Europie. W Polsce najmocniej uderzył w wieś, która ruchu totalitarnego w sensie nowoczesnym w zasadzie z siebie nie wydaje, przynajmniej wieś w takiej strukturze społecznej, jaka istniała w Europie Środkowej, a w Polsce w szczególności: szalenie rozdrobniona – w zasadzie niemal bez ziemi, nie mająca jeszcze w pełni skonkretyzowanej, własnej świadomości politycznej, z poczuciem odrębności klasowej noszącym jeszcze cechy odrębności stanowej.

Natomiast o tym, iż w Polsce istniały bardzo silne tendencje totalitarne, świadczą nie tylko znane partie polityczne czy ruchy, które wyznawały totalitaryzm (o których pisałem kilkanaście lat temu). Otóż te wszystkie pomysły totalitarne lat trzydziestych, a nawet wcześniejsze, ujawniające się po 1922 r., to były w zasadzie „światła odbite“, pomysły zaczerpnięte od innych, które tu nie trafiły na sprzyjające okoliczności.

Na koniec jeszcze jedna sprawa. Uważam, że niebagatelną rolę odegrała indywidualność Józefa Piłsudskiego. On był w istocie takim surowym pater familias i sędzę, że jego osobowość w znacznym stopniu wygasła tendencje totalitarne. Totalitaryzm zwycięski musi zaoferować społeczeństwu charyzmatycznego kandydata na wodza narodu, który najpierw jest wodzem partii czy ujętego organizacyjnie ruchu będącego narzędziem w jego ręku. Piłsudski ani nie był totalistą, ani nie stworzył (nawet nie próbował) własnej partii. A jednocześnie wobec jego osobowości trudno było w Polsce znaleźć przeciwnika, który by mógł pokonać jego autorytet – oparty przecież na czymś innym aniżeli zasady jakiegokolwiek utopii czy wizji Zwycięskiej Przyszłości. Wskazując na te indywidualne cechy polskie, nie zaprzeczam istnienia strukturalnych,

ekonomiczno-społecznych uwarunkowań, które sprawiły, że tendencje totalitarne – i te „ogólnoludzkie“, i te które w Polsce się przejawiały – zostały zastopowane.

JAN KOFMAN: Podział prof. Ryszki jest oczywiście z grubsza słuszny, ale tylko z grubsza. Niemcy były krajem wysoko rozwiniętym, a nie krajem na średnim poziomie rozwoju. I mimo tego wysokiego poziomu gospodarczego totalitaryzm odniósł tam nadzwyczajne sukcesy. Zdecydowały o tym naturalnie różne względy, które zresztą Ryszka wymienia, w tym pewne tradycje historyczne i zwłaszcza skutki I wojny światowej. Schemat, o którym polemicznie wspomina Andrzej Paczkowski, nie całkiem sprawdza się też odnośnie do jego członu trzeciego. Znane były w okresie międzywojennym kraje, które choć były zacofane pod względem struktury gospodarczej i społecznej, zaowocowały nader dynamicznym i drapieżnym totalitaryzmem. Trzeba przyznać jednak, że F. Ryszka, odmiennie niż Hannah Arendt, sytuuje podmioty totalitaryzmu.

Następnie sprawa rewindykacji terytorialnych i związku rewizjonizmu z totalitaryzmem. Otóż w Polsce tych aspiracji na większą skalę właściwie nie było; w dużym zakresie wystąpiły natomiast na Węgrzech, z tym że ich związek z totalitaryzmem nie jest oczywisty o tyle, że rewizjonizm węgierski był charakterystyczny dla niemal wszystkich ruchów politycznych, a nie tylko dla ruchów parafaszystowskich i faszystowskich, odgrywających w tym kraju od połowy lat trzydziestych coraz istotniejszą rolę. Podobnie wygląda sprawa z rewizjonizmem bułgarskim, chociaż ruchy totalitarne były tam po prostu słabe. Jest natomiast faktem, że na Węgrzech, w Rumunii, w Bułgarii (wspominajmy także, że w Grecji i krajach nadbałtyckich) rozwój tendencji totalitarnych napotykał poważne przeszkody ze strony władzy autorytarnej, która potrafiła owe ruchy skutecznie demontować (niekiedy tylko do czasu, np. w Rumunii). Podobnie było w Polsce, mimo iż tu mieliśmy do czynienia z niepokojącą totalizującą ewolucją obozu rządzącego, jaka wystąpiła po śmierci Piłsudskiego, i tylko sytuacja międzynarodowa – dokładnie i wyłącznie groźba Niemiec – najsilniej wpłynęła chyba na wygaszenie tych totalistycznych tendencji. Zatem tu zgadzam się z Andrzejem, że samo istnienie państwa autorytarnego, właśnie dlatego, że ze swej istoty ograniczało ono system demokratyczny, hamowało – paradoksalnie – rozwój totalizmów. Jest to pogląd, który z grubsza podzielają zapewne wszyscy obecni. I jasne też jest, że za pomocą kategorii struktur ekonomiczno-społecznych nie zdołamy objaśnić do końca interesującego nas tu fenomenu.

Jakie zatem czynniki działały na rzecz tendencji totalistycznych? Było ich sporo. Wspomnę zwłaszcza o jednym. Mianowicie liberałowie od razu wytoczyliby argument, że takim czynnikiem, zasadniczym i sprawczym, jest sam fakt istnienia sektora państwowego w gospodarce. To jest argument, który moim zdaniem w odniesieniu do Polski nie miał silniejszych podstaw, choć oddziaływania tego czynnika w ogóle wykluczyć się nie da. Uważam, że ówczesne stosunkowo silne tendencje etatystyczne, zresztą występujące nie tylko w ekonomice, nie warunkowały rozwoju totalizmu na poziomie instytucji państwowych i życia społecznego. Może nawet utrudniały! Jakże jeszcze inne przyczyny mogły go pobudzać? Myślę, że przede wszystkim te, które operowały w szeroko rozumianej sferze świadomości. Zgadzam się tu raczej z Noltem, który faszyzm widzi jako niepowtarzalny wytwór pewnej epoki, jej swoisty duch. Rozwój tendencji totalistycznych w Polsce był też swego rodzaju zjawiskiem osmotycznym, przenikaniem idei, które trafiały na różną glebę. Natomiast hamowała postępy totalizmu np. ewolucja wewnętrzna, jaka w latach trzydziestych zachodziła u dwóch wielkich sąsiadów.

ADAM MICHNIK: Spór o totalizm dlatego jest tak ważny, że wciąż uwikłany jest w aktualność. Mamy przecież poczucie, że zagrożenie totalitarne jest wciąż obecne w świecie, że wciąż nowi ludzie wystawiani są na pokusę totalitarną. I dlatego cofając się do epoki dwudziestolecia, do momentu historycznego, kiedy Polska była niepodległa i Polacy mogli stanowić o swoim losie, stawiamy sobie pytanie, jak to się stało, że właśnie wtedy Polacy nie potrafili ocalić demokracji. Jakiż był punkt wyjścia II Rzeczypospolitej? Najbardziej demokratyczna konstytucja w całej Europie. A punkt dojścia? Nie było to państwo totalitarne, natomiast bez wątpienia było to państwo zupełnie podatne na totalitarną pokusę, a jeszcze bardziej było to społeczeństwo podatne na pokusę totalitarną. I kiedy pytamy teraz, skąd się właściwie ta tendencja wzięła, to jest w nas ukryta zrozumiwała pokusa, żeby powiedzieć, że przyszyła ona z zewnątrz; że to jest wpływ (...) zachodniego sąsiada, [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, por. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Chcemy wierzyć, że w naszej polskiej tradycji, która niesie przesłanie wolnościowe, przesłanie szlacheckiej demokracji, chrześcijańskiej kultury, że w tej tradycji pierwiastka totalitarnego nie ma i być nie może.

Gdy ostatnio przysłuchuję się dyskusjom na ten temat, spostrzegam, że nie ma w nich miejsca (kiedy się mówi o totalitaryzmie) na rozmowę o ONR-ze czy o programach prawicy endeckiej lat trzydziestych, czy

też o tendencjach totalitarnych w łonie OZON-u. [— — —] [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)]. Z tego punktu widzenia wyakcentowanie tych wątków tu i dzisiaj uważam za ogromnie cenne. Dlatego, że totalitaryzm ma w sobie coś z rakowej tkanki; atakuje znieca i atakuje umysły nie przygotowane. Kiedy nie wiemy, jakimi ścieżkami podąża, nie wiemy, jak go zdefiniować i nie umiemy się przed nim bronić. A nacjonalizm to jedna z tych ścieżek.

Natomiast uważam za zupełnie fałszywą perspektywę mówienie o totalitaryzmie w II Rzeczypospolitej i abstrahowanie – tutaj zgadzam się z panem Wojtkiem – od lewicowych tendencji totalitarnych; one były, to jest bezdyskusyjne, zwłaszcza w latach trzydziestych.

Skąd w kulturze europejskiej wziął się totalitaryzm? Skłonny jestem optować za odpowiedzią najbardziej banalną: był to wynik kryzysu ładu, nazwijmy go liberalnym. Był to kryzys panującej kultury, jej systemu wartości i demokratycznych instytucji. Odwołuję się do Ortegi y Gasseta – i jego wizji buntu mas. Oto polityka zmienia swój kształt. Na pole gry politycznej, dotychczas zarezerwowane dla elit, wkraczają masy bez kultury politycznej, bez obyczajów, bez tradycji i bez tego ducha konsensusu i kompromisu, który jest nieusuwalnym składnikiem każdej troski o dobro wspólne, więc o demokrację. Nie negując wagi żadnego z tych czynników, o których mówił Andrzej, mam wrażenie, że zasadniczym czynnikiem pobudzającym tendencję totalitarną w Polsce była po prostu porażka demokracji w pierwszych latach niepodległości. Eksperyment demokratyczny nie udał się. Demokracja załamała się. Dlaczego ta demokracja się załamała?

MICHAŁ JAGIELLO: Pytanie: Czy się załamała, czy też ją złamano.

ADAM MICHNIK: Jedno jest pewne: w maju 1926 r. polska demokracja parlamentarna nie umiała się obronić. I to stało się punktem wyjścia do wszelkiego namysłu nad reformą państwa; wtedy rodzi się przekonanie, że tak jak kiedyś Polskę gubiło liberum veto, tak dziś Polskę gubi sejmokracja. Ten sam motyw odnajdujemy zarówno u Piłsudskiego, w obozie narodowo-demokratycznym, jak i w PEWNYM MOMENCIE u Witosa. [— — —] [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)]. Ta sama diagnoza (porażka demokracji) prowadzi do rozwiązań różnych, ale za punkt wyjścia zawsze oberze fakt załamania się wzoru demokratycznego. Prasa lat trzydziestych pełna jest wyrzeknięć na liberalizm. Krytyka demokracji wspólna jest niemal wszystkim orientacjom. Ludzi, którzy chcą bronić liberalizmu, jest niewiele. Czytałem

niedawno esej prof. T. Kotarbińskiego z lat trzydziestych „Idea wolności”. Kotarbiński pisał otwarcie, że wszyscy zgodnie ogłaszają: liberalizm przegrał. Ten ład nie ma właściwie sensu. Liczy się sprawna organizacja, silna władza i żelazna dyscyplina. Jeżeli bronimy tego ładu – powiada Kotarbiński – to bronimy go w przekonaniu, że porażka jest tylko czasowa. Bowiem bez wolności życie traci urok, zaś „maszerować nogą w nogę nie jest bynajmniej tym samym, co iść ręką w rękę”. Przywołuję ten przykład, by powiedzieć, że czynnikiem blokującym totalitaryzm w Polsce było istnienie warstwy inteligencji wyznającej demokratyczny etos. Dla tych ludzi było zupełnie oczywiste, że wartości demokratycznych trzeba bronić przeciw totalitaryzmowi. Ta warstwa, choć nieliczna, była bardzo opiniotwórcza. „Wiadomości Literackie”, właśnie Kotarbiński, Ossowski, a po drugiej stronie – prawej – Zdzichowski, Kucharzewski. Wszelako totalitaryzmowi sprzyjał duch epoki. To jest bardzo ważne. Janek mówi, że czynnikiem hamującym było sąsiedztwo. Twierdzę, że tylko do pewnego stopnia. Kiedy to był czynnik hamujący, Janku? Gdy się okazało, że z Hitlerem nie da rady się dogadać! Przedtem dobre stosunki z Niemcami raczej sprzyjały popularyzacji faszystowskich wzorów ustrojowych.

JAN KOFMAN: To prawda, ale to zarazem dowód na to, że obóz rządzący nie był jednak skłonny godzić się na przejmowanie wzorców totalitarnych z sąsiedztwa bez żadnych ograniczeń.

ANDRZEJ PACZKOWSKI: Wydaje mi się Adamie, że tu poszedłeś troszeczkę w zbyt swobodną grę... Chyba nie rozróżniasz – a trzeba rozróżnić – pojęcia „mentalność totalitarna”, które przewija się w całej myśli europejskiej od Platona, od tendencji totalitarnych, to znaczy mentalności już skonkretyzowanych w programy i zorganizowanych...

ADAM MICHNIK: Przecież te tendencje były już zorganizowane w ruch! I oto pytanie, dlaczego ten ruch nie wygrał? Prawdę mówiąc jest to pytanie niespecjalnie interesujące. Ruch totalitarny właściwie nie miał kiedy wygrać. Natomiast ciekawe jest inne pytanie: Czy tendencje totalitarne rozwijały się, czy zamierały? W moim przekonaniu – rozwijały się.

Każda z tendencji politycznych, które znamy z progu II Rzeczypospolitej – narodowa demokracja, obóz Piłsudskiego czy lewica – była tak czy inaczej tendencją demokratyczną. Przy rozmaitych pomysłach polityki gospodarczej czy narodowościowej, czy też zagranicznej dla wszystkich było jasne, że sprawdzianem tytułu do władzy jest karta wyborcza, parlament itd. I oto wszystkie te tendencje, łącznie z PPS-em, ewoluują w kierunku idei totalitarnych. Nie chodzi tutaj o mental-

ność totalitarną, ciągnącą się od Platona, lecz o bardzo konkretne, historyczne zjawisko, które się w tym okresie narodziło, które trwa w polskiej tradycji, które w moim przekonaniu nie umarło, jest ciągle niebezpieczne. Idzie tu o ideologiczną wiarę w ład bez konfliktów; w naród doskonale zintegrowany; w harmonijny system jedności moralno-politycznej. Tę wiarę łatwo odnaleźć w pismach teoretyków nurtów totalitarnych. Karol Irzykowski jest autorem formuły „filozofia koralowa”. Używał tej przeczwy do nazwania poglądów, które jednostkę uważały za coś mało istotnego, a wierzyły w Społeczeństwo, Naród, (...) czy Ludzkość. *Jest to traktowanie ludzi – pisał Irzykowski – jako żyjątek koralowych, których jedynym zadaniem jest utworzyć wielką ławicę koralową*. Totalitarna filozofia koralowa traktuje ludzi jak nawóz dla wielkich historycznych zdarzeń. Dzisiejsze pokolenia – dowodzą jedni – mają się poświęcić dla pokoleń przyszłych. Inni zaś tłumaczą, że dla szczęścia jednej grupy narodowej można poświęcić inne grupy narodowe. Wszystko to zawinięte jest w gęstą siatkę frazesów o Duchu Narodu czy Duchu Dziejów, które uzasadnić mają aprobatę ładu cywilizacji koszarowo-więziennej. (...) Co chroniło Polskę przed zwycięstwem tych tendencji, w latach trzydziestych coraz silniejszych, a nie coraz słabszych? Twierdzę, że właśnie demokratyczny etos, który był przecież do końca obecny np. wśród „starych” z obozu endeckiej. Mówiąc „demokratyczny etos” myślę też o demokratyzmie PPS-u, o demokratyzmie ruchu ludowego, o wyszydzanym przez totalistów etosie inteligenckim. Myślę też o Kościele. Ta ostatnia sprawa wymaga komentarza. Jak wiadomo, stosunek Kościoła do totalitarnych ruchów był zróżnicowany. [— — —] [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)]. Najprościej mówiąc: Kościół uderzał z największą mocą w statolatrię, w przekonanie, że aparat państwa, władza państwowa to instancja najwyższa dla jednostki ludzkiej. Otóż nie, powiadał Kościół, istnieje instancja wyższa. Jest nią prawo Boże, prawo naturalne, które na pewne rzeczy państwu nie pozwala i wyposaża w pewne przymioty każdego człowieka, który jest osobą, dziećciem Bożym. Ta perspektywa antytalitarna Kościoła wydaje mi się ogromnie istotna. Natomiast spłyciłbym cały problem, gdybym ograniczył go do tego. Bowiem jest faktem, że w katolicyzmie polskim były tendencje, i to wcale nie słabe, które z jednej strony sprzyjały prądom totalitarnym, i to zarówno ONR-owskim jak i endeckim. Taki był pierwszy wymiar zagrożenia totalitaryzmem w obrębie katolicyzmu. Z drugiej zaś strony istniała tendencja do szukania ugody z państwem za każdą cenę. Jeśli chcielibyśmy oba te niebezpieczeństwa zobaczyć w ich skraj-

nościach, to trzeba by sięgnąć po przykład niemiecki. Mianowicie Rauschning, który w imię swojego katolicyzmu zerwał z nazizmem, widział to niebezpieczeństwo jakby na dwóch planach. Z jednej strony była to za wszelką cenę realizowana chęć ludzi Kościoła, aby chwytać ducha czasu, żeby być z tym wszystkim, co jest w narodzie najbardziej żywotne. To powodowało, że znaczna część katolików niemieckich, jak i też pewna część katolickiego kleru, poparła hitleryzm. Z drugiej zaś strony Rauschning przestrzegał przed przesadnym przyjmowaniem do wiadomości pewnych – w dużym cudzysłowie mówiąc – „dziejowych konieczności”. Skoro hitlerowski system to jest siła, mająca sankcję Konieczności Historycznej to trzeba się z nią ugodzić, a ponieważ jest to siła totalitarna, to praktycznie trzeba przed nią skapitulować. Tak rozumował Episkopat Austrii w chwili Anschlussu. Dla Rauschninga, katolika-antyhitlerowca, była to wyjątkowo smutna kapitulacja katolickiego Kościoła przed totalitarnym państwem.

SZYMON RUDNICKI: Im dłużej zajmuję się II Rzeczpospolitą, tym bardziej jestem przekonany, że przyczyn sprzyjających tendencjom totalitarnym było wiele i że co najmniej część z nich działała obustronnie, a więc także hamująco. Zacznę jednak od polemiki z Adamem, który myli nieobronienie się demokracji czy nieocalenie demokracji w Polsce z totalitaryzmem. Po pierwsze jest to zjawisko charakterystyczne dla prawie całej Europy lub jej części. A po drugie po obaleniu demokracji w tej części Europy powstawały rządy autorytarne.

ADAM MICHNIK: Załamanie demokracji było punktem wyjścia do sformułowania totalitarnego projektu i przyczyną jego popularności.

SZYMON RUDNICKI: Nie, nie zgadzam się. Całkowicie się z tym nie zgadzam. Ponieważ obalenie demokracji nie musi prowadzić do totalitaryzmu; istnieją przecież formy pośrednie...

A teraz przechodząc do głównego tematu. Cofnę się do początków II Rzeczypospolitej. Drobnomieszczaństwo w Polsce było dość silne, ale polskie mieszczaństwo z kolei było bardzo słabe. Jeżeli drobnomieszczaństwo traktować jako pewien mentalnościowy element, a mieszczaństwo jako pewną warstwę, konkretną, w ogóle dość szeroką warstwę, to należy wziąć pod uwagę, że w Wielkopolsce w dużej mierze byli to Niemcy, a w reszcie kraju to polscy Żydzi tworzyli mieszczaństwo. Oczywiście dla polskiego totalitaryzmu nie byli oni pożywką. Gdyby mogli, to by go hamowali. Teraz kolejna sprawa – kryzys wartości (my tu się poruszamy troszkę w ramach odczuć, hipotez, a nie badań czy pewników). Otóż niepodległość zawiodła oczekiwania wielu ludzi. To był pierwszy element, który mógł być powodować niechęć do

istniejącego systemu. Państwo niepodległe, na które wszyscy czekali, okazało się nie bardzo tym, co było wymarzone. Chciałbym też powiedzieć, że prawica przed 1926 r. była bardzo silna i w 1922 r. zdobyła około 30% głosów...

ADAM MICHNIK: Ale nie była totalitarna.

SZYMON RUDNICKI: Nie była. Cała endecja, która była antyparlamentarna, chciała tylko zmodyfikować system.

JACEK SZYMANDERSKI: A ci faszyci do 1926 r. też nie mówili, że są totalitarni.

SZYMON RUDNICKI: Chwileczkę, mówili, mówili, ale chcieli parlament zmodyfikować, a nie zniszczyć. Ważnym czynnikiem był również kryzys gospodarczy. 900 tys. bezrobotnej młodzieży w mieście, „zbędni” na wsi – działali na rzecz jakiejś formy zmiany systemu. Sprawa jeszcze jedna, która była w Polsce dosyć widoczna i to już od 1922 r. Ktoś powiedział o wpływie opiniotwórczej roli inteligencji liberalnej, dając przykład „Wiadomości Literackich”. Otóż ta inteligencja była niezwykle słaba i miała praktycznie wpływ na niewielkie grupy.

Na rzecz totalitaryzmu działał z pewnością nacjonalizm, przygotowując niejako grunt. Pierwszą organizacją na wzór faszystowski (oni tego nie ukrywali, sami o tym pisali) był Obóz Wielkiej Polski, niewątpliwie organizacja nacjonalistyczna. Na wzrost nacjonalizmu, a w sumie później na tendencje totalitarne miała wpływ liczebność mniejszości narodowych – jedna trzecia ludności państwa. Przy rosnącym wpływie nacjonalizmu i przy tak dużym procencie mniejszości narodowych zaczęła się wobec nich agresja.

ANDRZEJ PACZKOWSKI: Ale w Niemczech i we Włoszech nie było mniejszości narodowych.

SZYMON RUDNICKI: Ja mówię o Polsce. Po pierwsze rola mniejszości, po drugie wśród tych mniejszości jeszcze bardziej Żydów. Dla drobno-mieszczaństwa polskiego Żydzi byli płachtą na byka.

ADAM MICHNIK: Ukraińcy też.

SZYMON RUDNICKI: Ukraińcy też. Przy okazji, nie zgadzam się, że nie było pretensji terytorialnych. Nie zawsze muszą one wychodzić na zewnątrz. Jeżeli się czasami mówi, że Rosja nie miała kolonii, to trzeba powiedzieć, że kolonie były w jej granicach. U nas istniała tendencja do całkowitej polonizacji kresów wschodnich.

Wracając do typowych opinii o źródłach totalitaryzmu. Rola kapitału. Z jednej strony przemysł w obcych rękach działał jako czynnik

wzmacniający tendencje siłowe w pewnych grupach społeczeństwa. Z drugiej strony hamująco oddziaływał fakt, że jednak część przemysłu była w rękach państwa. Ważnym czynnikiem było przekonanie, również wśród części lewicy, że nie można tego systemu obalić inaczej niż siłą. Szczególnie po 1930 r. Zaognienie nacjonalizmu i wzrost nastawień totalitarnych prześledzić można wyraźnie na przykładzie narodowej demokracji, w czasie, powiedzmy, od 1922 do 1938 r. Ale może o tym za chwilę. Czynnikiem hamującym była też armia. Ponieważ armia w ogóle nie lubi pewnych rzeczy.

JAN KOFFMAN: Zresztą armia w innych krajach też tak działała.

SZYMON RUDNICKI: Tak, bardzo nie lubiła tych tendencji.

Oczywiście system autorytarny w Polsce hamował ruch totalitarny w obrębie endecji. Chociażby przez rozwiązanie OWP, rozwiązanie ONR itd. Z drugiej strony część tych ludzi przechwytywał. Jeszcze długo przed 1937 r. Ale jeżeli mówimy o sanacji, to sanacji bardzo trudno było przejść na totalitaryzm. Tak samo jak sanacji było bardzo trudno przejść jeszcze po przewrocie majowym na rodzaj bardziej otwartej dyktatury. Nie zapominajcie, że jednak sanacja wywodziła się z grupy, która w tym państwie była rządzącą, w każdym razie wpływową.

Ruchy totalitarne wywodzą się z reguły spoza establishmentu. To w sanacji niewątpliwie hamowało tendencje totalitarne. Także Piłsudski, który był spoiwem tego obozu, hamował wszystkie radykalne tendencje w tym obozie. Zrównywał. Stąd po jego śmierci powstała zupełnie inna sytuacja. Trzeba było znaleźć sposób na utrzymanie władzy. I wcale nie było od początku jednolitego kierunku. Przeciwnie toczyła się walka w łonie sanacji, który kierunek zwycięży. Nie do końca, i to też miało wpływ, zwyciężyła grupa Rydza-Śmigłego (ponieważ miała jeszcze konkurencję w postaci grupy prezydenckiej), ale w tej właśnie grupie pojawiły się tendencje do stworzenia organizacji, która spełniałaby funkcję partii totalitarnej. Ponieważ chciała ona łączyć cały obóz sanacyjny, do OZON-u weszła część grup, która z totalitaryzmem nie miała nic wspólnego, np. Kwiatkowski, który wcale nie myślał totalitarnie, raczej odwrotnie, próbował przecież dogadać się w pewnym momencie z opozycją. Ten pęd totalitarny w sanacji w pewnej chwili został przyhamowany. Niezadowolone we własnym obozie było tak duże, że Koc musiał odejść, przyszedł Skwarczyński.

Tendencje totalitarne w sanacji, moim zdaniem, w pewnym momencie, w 1937 r., były bardziej deklaratywne i wyrażały się bardziej w chęciach niż w możliwościach. Ale niewątpliwie cała sanacja, generalnie biorąc, niezależnie czy to będą totalitarne, czy inne tendencje, wyraźnie

przesuwa się w latach trzydziestych na prawo. Oczywiście możemy mówić, że zawsze wpływy prawicy w sanacji były duże, chociażby konserwatystów przed 1930 r., ale teraz jest to zupełnie inna prawica! Prawica typu, nazwijmy go „totalizującym”, zaczyna mieć coraz większe wpływy. Zgadzam się, że Kościół był pewnym czynnikiem hamującym. Relacja Kościół – nacjonalizm to temat rozległy i wybitnie skomplikowany. Odnotujmy więc tylko – na użytek naszej dyskusji – że w pewnym momencie pojawiły się głosy i w ONR-ze, i wśród młodych w stronnictwie narodowym, że należy budować państwo katolickie, ale jakie miało to być państwo? Pojawia się nawet termin „katolicyzm totalitarny”. Można tu mówić o Kościele i dobrze, i źle, ponieważ niewątpliwie Kościół bardzo przyczynił się do rozwoju nacjonalizmu, do wychowania tej młodzieży, która poszła od OWP czy do ONR-u. Wiele pism katolickich przed wojną wcale nie odżegnywało się od nacjonalizmu. Ksiądz Jan Rostworowski SJ w broszurze poświęconej właśnie problemowi katolicyzm – nacjonalizm, pisze: *Myśmy ten nacjonalizm popierali, myśmy ten nacjonalizm tworzyli niejako...*

MICHAŁ JAGIELŁO: Wyjaśnijmy, co rozumiał pod tym określeniem – jest wiele form nacjonalizmu.

SZYMON RUDNICKI: Oczywiście. Ale powiedzmy, że protesty zaczęły się wtedy, kiedy doświadczenia niemieckie nie pozostawiały już złudzeń. Od encykliki „Mit brennender Sorge” z marca 1937 r. rzeczywiście z *pałacą troską* pisma katolickie w Polsce podchwyciły, że należy walczyć z rasizmem i statolatrią, bo nie używano w zasadzie słowa „totalitaryzm”. Rzeczywiście trudno powiedzieć, jaki wpływ to miało, ale powiadam, że propaganda kościelna zaczęła to zwalczać i ONR np. też próbował modyfikować swoje pomysły. [— — —][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)].

MICHAŁ JAGIELŁO: To chyba ważne. Nie było przecież takiej sytuacji, Kościół katolicki dlatego był taki chwiejny w stosunku do faszyzmu, że np. hitleryzm w Niemczech „ukrócił” komunistów. U nas (...) komuniści nie byli realnie o krok od zdobycia władzy.

ADAM MICHNIK: To prawda, ale wpływ myśli komunistycznej był znaczny.

JAN KOFFMAN: Na Węgrzech, w Rumunii, Bułgarii owo zagrożenie wewnętrzne nie było istotne, a jednak było odczuwane bardzo silnie.

ANDRZEJ PACZKOWSKI: Zagrożenie nie musi być rzeczywiste, żeby stanowiło pożywkę dla pewnych nastrojów.

JAN KOFMAN: W tym sensie można powiedzieć, że była to groźba przynajmniej społecznie odczuwalna.

SZYMON RUDNICKI: Od 1922 r. obserwujemy pewną polaryzację w Polsce; centrum traci na znaczeniu. Radykalizacja społeczna jest niewątpliwa; PPS, ruch ludowy...

ADAM MICHNIK: Jeżeli Barlicki z PPS pisze „mea culpa“ tam, gdzie deklaruje się za dyktaturą proletariatu, to jest to znamienna ewolucja. Zgoda, zrodzona z lęku przed totalitaryzmem pravicowym, ale równie niebezpieczna! [— — —] [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)] to jest taki mechanizm wzajem się napędzający. Zasysa on ludzi nawet z szeroko rozumianego centrum.

SZYMON RUDNICKI: Tego centrum już nie ma w połowie lat trzydziestych.

ADAM MICHNIK: Może go nie ma w sensie ścisłym, natomiast ludzie centrum są. I muszą dokonywać wyboru. Wielu z nich skłania się ku lewicy. To rzecz znana. Inni stają się ostro antykomunistyczni, aż po afirmację programów narodowo-totalitarnej prawicy.

JACEK SZYMANDERSKI: Ponieważ nie jestem historykiem, ale socjologiem, więc to, co powiem, będzie nieco odbiegać od tonu dyskusji, przynajmniej jeżeli chodzi o liczbę szczegółów i przykładów. Mnie się wydaje, że w Polsce przedwojennej totalitaryzm w zasadzie miał niczym nie wstrzymany pochód i ten pochód został zatrzymany tylko przez wojnę. Czy gdyby wojny nie było, ten pochód trwałby dalej i jak, tego nikt nie wie, ale w każdym razie do wojny trwał nieprzerwanie. Chciałbym najpierw powiedzieć, jak ja rozumiem totalitaryzm: totalitarne jest państwo, nie partia.

SZYMON RUDNICKI: Partia też może być.

JACEK SZYMANDERSKI: Nie, właśnie tu będę polemizował z Panami. Tylko państwo, bo państwo jest totalitarne wtedy, kiedy przestaje być moderatorem w sporach społecznych. Dowolnych sporach, np. między pracą a kapitałem. Taki spór trwa i państwo XIX-wieczne jest w tym sporze moderatorem. Jest moderatorem w sporze między narodami żyjącymi w danym państwie. Między rozmaitymi grupami interesów, istniejącymi w państwie. Państwo zaczyna być totalitarne wtedy, kiedy staje się stroną w sporze, a przestaje być moderatorem. Otóż w Polsce międzywojennej mamy do czynienia z sytuacją, w której państwo polskie w gruncie rzeczy od początku, tylko nie od początku w sposób zdecydowany, staje po stronie narodu polskiego w sporze narodowym. Pań-

stwo polskie jest opanowane przez naród, jest instrumentem narodu w realizowaniu celów narodowych. Jest to w ogóle okres takiej myśli europejskiej, takiego przekonania, że tylko poprzez naród może realizować się pełnia swobód obywatelskich, że tylko w wolnym narodzie może istnieć wolny obywatel itd. A więc wszelkie dążenie do wolności obywatelskiej, do demokracji, do tych pluralistycznych, wydawałoby się, celów politycznych zakłada jedno, że mianowicie jest naród, w którym owe cele są realizowane.

WOJCIECH ROSZKOWSKI: No nie, to nie jest tak proste!

JACEK SZYMANDERSKI: Dajcie mi Panowie skończyć.

Otóż wydaje mi się, że ten moment, w którym państwo staje się stroną, jest zasadniczy. W Polsce w okresie międzywojennym państwo stało się stroną w sporze narodowym. Sądzę, że słusznie pan Adam podniósł myśl Ortegi o kulcie mas. Jest to poszukiwanie przez masy, które stają się po pierwszej wojnie światowej zdecydowanie ważnym podmiotem politycznym, rozwiązania bardzo ważnego egzystencjalnego problemu. Mianowicie problemu całości, do której się należy. Czym się jest. Co jest tym logicznym kośmosem, w którym ja się znajduję. I tu jest parę rozwiązań generalnych proponowanych przez różne siły, z których ludzie najchętniej wybierają rozwiązania totalitarne. Może jeszcze nieco dokładniej, o co mi chodzi w tym problemie egzystencjalnym. Jest takie zdanie J. Adamsa, twórcy konstytucji amerykańskiej, bardzo ładne, że największą biedą człowieka biednego nie jest to, że jest on biedny, tylko to, że nikt nie widzi jego biedy. Że jest on zapomniany, nikomu niepotrzebny. Całe życie jest nie zauważony. Otóż ważny jest ten problem „bycia zauważonym”. Po upadku resztek organizacji patrymonialnej po I wojnie światowej, po upadku resztek społeczności lokalnych, w których człowiek miał swoje miejsce. Ten problem starała się rozwiązać w sposób tradycyjny nauka katolicka przez stwierdzenie: „Bóg w swojej wszechwiedzy widzi cię, widzi cię po prostu i przez to, że On ciebie widzi konkretnego tu, w tym miejscu, a jednocześnie widzi przyszłe i przeszłe pokolenia, przeto ty masz logiczne swoje miejsce w całym dziele stworzenia”. Była to w pierwszej połowie XX w. propozycja o tyle nieatrakcyjna, że ludzie stracili swoje lokalne więzy – z parafią, ze społecznością, z której wyszli. Pojawili się w parafii wielkomiejskiej, mogli w tej, mogli równie dobrze w jakiegokolwiek innej. Czuli się zagubieni, żadne doświadczenie nie utwierdzało ich w przekonaniu, że Bóg rzeczywiście ich widzi.

Totalitaryzm nacjonalistyczny [— — —] [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]] był w owym czasie znacznie bardziej atrakcyjnym rozwiązaniem problemu egzystencjalnego, problemu miejsca w życiu i sensu życia, niż tradycyjna formuła katolicka. Państwo, stając w sporze społecznym po stronie jakiejś klasy czy narodu staje się organizatorem walki. Wskazuje masom poszukiwany przez nie cel życia – jest to walka, narodowa (...), walka z obcym. Człowiek czuje, że jest włączony jako element w pewien logiczny kosmos. I to jest najważniejsze, to jest to, co – jak mi się wydaje – wspaniale uchwycił E. Fromm w „Ucieczce od wolności”. To jest to, co każe się ustawić w równy szereg i głośnym, coraz głośniejszym, krzykiem zagłuszyć wątpliwość, że być może nie jestem elementem owego logicznego kosmosu. W latach trzydziestych państwo było już zdecydowanie stroną w sporze. Warto zwrócić uwagę, że przecież Polska np. wycofała się z traktatu o ochronie mniejszości narodowych. Ten traktat ograniczał paradoksalnie suwerenność powstałych państw narodowych. On sam w sobie niósł jakby zapowiedź totalitaryzmu, bo powiadał, że trzeba bronić mniejszości z zewnątrz. Utrudniał dominującej grupie narodowej wykorzystanie państwa jako instrumentu w sporze narodowościowym.

JAN KOFFMAN: Ależ nie! Idea traktatu mniejszościowego była całkowicie atotalitarna i sam traktat odegrał także dodatnią rolę – wbrew temu, co wcale nierzadko lubi się obecnie dawać do zrozumienia w naszej historiografii i publicystyce historycznej – gdyż chronił jednak w jakimś stopniu mniejszości przed nadużyciami państwa reprezentującego interesy narodu panującego.

JACEK SZYMANDERSKI: Chodzi mi o to, że sformułowanie takiego traktatu zakłada jako normalne, logiczne, zrozumiałe, że Polacy będą gnębić np. Ukraińców. I że trzeba im zapewnić ochronę...

JAN KOFFMAN: A czyż tak nie było?

JACEK SZYMANDERSKI: ...że jest to jakby jasne, że tak właśnie będzie, to znaczy, że państwo staje się stroną w sporze narodowym – jest to już dla ludzi zebranych w Wersalu czymś normalnym i czymś zupełnie oczywistym.

A teraz o prawach człowieka. Gdy się czyta wezwania różnych lig czy stowarzyszeń obrony praw człowieka z okresu międzywojennego, to jest to niezwykle podobne do takich wezwań do ochrony praw np. zwierząt bezdomnych. Słowem, wynika to z racji humanitarnych, a nie z tej najbardziej podstawowej zasady. Mianowicie z zasady praw człowieka rozumianych tak, jak ją rozumiem w tej chwili, ale nie przed wojną,

Kościół katolicki, powiadając, że Chrystus wcielił się w człowieka, a nie w naród, w partię polityczną, związek zawodowy czy w państwo. To rewelacyjne odkrycie, oczywiście w naszej wierze od dwóch tysięcy lat, jednak zrobiło spore poruszenie. Encykliki „*Laborem exercens*“ i „*Redemptor hominis*“ polemizują nie tylko z marksizmem, ale również z funkcjonującą przez lata katolicką koncepcją człowieka. I jeszcze jedno. Przecież naród w tamtym czasie był rozumiany organicznie i owo rozumienie organiczne w połączeniu ze sprymitywizowaną doktryną Darwina, że przetrwa najlepiej przystosowany, też odegrało swoją rolę. Bycie najlepiej przystosowanym staje się wartością etyczną. Dlatego, że za bycie najlepiej przystosowanym otrzymuje się nagrodę najwyższą, życie mianowicie. Więc można wręcz konkurować w „byciu najlepiej przystosowanym“. Człowiek odnajduje sens nie w tym, że jest widziany przez Boga, ale że jest tożsamy z maszerującymi [— — —] [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)] narodowymi „batalionami“. Najlepsze przystosowanie, a więc stanie się trybikiem, częścią w organizmie narodowym gwarantuje, że w przypadku zwycięstwa sprawy narodowej (...) każdy dostanie sprawiedliwą nagrodę. Zmienia się w totalitaryzmie rola historii. Historyk wyłazi z zatęchłych archiwów, przestaje być takim nudnym facetem w okularkach, a zaczyna być prorokiem. Historyk w totalitaryzmie nie mówi o tym, co było, a mówi o tym, co będzie. Bo on zna prawa rozwoju narodu, rasy lub klasy. On zastępuje teologa, on się staje świeckim teologiem, on po prostu wie, w którą stronę to musi pójść.

Było też w Polsce międzywojennej wiele z tego co potrzebne, by przeciętny człowiek chciał szukać schronienia w owej maszerującej stotalitaryzowanej masie. Są niezrozumiałe dla ludzi kryzysy ekonomiczne, których boją się oni, podobnie jak ich przodkowie bali się duchów, które mogły zniszczyć plony, zarazić bydło i sprowadzić nieszczęście na ludzi. Są obcy, którzy od niepamiętnych czasów w różnych kulturach byli wskazywani jako źródło nieszczęść. A najważniejsze jest przekonanie, że po to ma się własne państwo, by broniło ono interesów narodu polskiego. Istnieje więc psychiczna gotowość uznania, że państwo powinno być stroną w sporze między różnymi grupami jego obywateli.

Rozwój totalitaryzmu w Polsce był hamowany przez to, że państwo było zacofane, stosunkowo prymitywne, że tak powiem i w sensie rozwoju technicznego, i w sensie rozwoju myśli politycznej. To jest państwo z bardzo poważnym kompleksem. Ten kompleks widać np. tragicznie w licznych zdaniach w okresie września 1939 r., że naszym

bohaterstwem pokazaliśmy, że godni byliśmy niepodległości. Ekipa rządząca w Polsce międzywojennej zapatrzona była na dobre wzory francuskie, na to, co się nosiło w Europie w tamtym czasie. Otóż w tej Europie, na którą patrzyła elita międzywojenna, nosiło się narastający nacjonalizm. Ale to jeszcze nie jest etap totalitaryzmu. Otóż snobujemy się na tamte wzory i to w zasadzie jedynie nas powstrzymuje. To raczej warstwa mody i kultury niż sytuacja bezpośrednio polityczna.

MICHAŁ JAGIELLO: To, co powiedział pan Jacek, podzielić można na dwa bloki. Jeden bez wątplenia cenny, a mianowicie: próba prześledzenia pierwiastków totalitarnych w mentalności człowieka w pierwszej połowie XX w. – i z tym się na ogół wszyscy zgadzamy. Proponowałbym, żebyśmy tego nie kontynuowali, dlatego, że jest to jednak odrębny temat. Natomiast sądy pana Jacka dotyczące konkretnej polskiej sytuacji są tak naładowane polemiznością, że właściwie każde zdanie wymagałoby długiej dyskusji. A to jest z kolei po prostu niemożliwe choćby tylko ze względu na ograniczony czas, jakim rozporządzamy.

SZYMON RUDNICKI: Jeżeli państwo reprezentowało, tak jak pan Jacek chce, interesy narodu, to totalitaryzm był niepotrzebny. Ponieważ wszyscy byliby zadowoleni, że interesy narodu są reprezentowane. Natomiast chciałbym zwrócić uwagę, że pojęcie narodu nie było jednoznaczne, bo inaczej rozumiano naród we Francji, a inaczej rozumiała naród endecja, i że w Polsce istniał wielki spór o koncepcję narodu, o to, co jest ważne dla narodu, spór między endecją a sanacją. Podstawowa różnica tkwiła w sposobie widzenia interesu państwa. Czy państwo ma realizować interesy narodu, czy naród interesy państwa? Dwa wielkie bloki, które zupełnie inaczej rozumiały swoje zadanie. Mówi Pan, że w Polsce wszyscy byli przekonani o organiczności narodu. Otóż wcale tak nie było; to było endeckie, i zresztą cała endecja w pewnej chwili zaczyna się wycofywać, chociażby pod wpływem Kościoła, z teorii społecznego darwinizmu.

JAN KOFMAN: Historycznie rzecz biorąc, od momentu kiedy mamy do czynienia z powstaniem nowoczesnego narodu, czyli w przypadku np. Francji od czasów jej wielkiej rewolucji, państwo staje się stroną w sporze. Ale czy można postawić znak równania między państwem a nacjonalizmem, państwem a narodem? Co to znaczy, że państwo staje się stroną? Jeśli chodzi o państwowości, które pojawiły się w Europie po 1918 r. to oczywiście państwo w tym sensie staje się stroną, że stara się, w myśl zasad, które wówczas stały u podstaw ideowych i instytucjonalnych państwa narodowego, kierować polityką wewnętrzną. I wcale to

nie oznacza, że sytuacja ta musi warunkować, musi pobudzać rozwój totalizmu, wbrew temu, co pan Jacek w swoim ciekawym wywodzie sugeruje. Pański pogląd nie jest skądinąd odosobniony w tym rozumieniu, że podobnie wypowiadają się (nie wyciągając tak radykalnych wniosków) choćby Robbins i Hayek z jednej strony i, może to zabrzmi zaskakująco, anarchosyndykaliści z drugiej.

Nie sądzę, by ów radykalny pogląd był słuszny. Stąd – powtórzę – nie wydaje mi się, że należy stawiać znak równości między pojawieniem się państwa i ewolucją totalizmu. I raz jeszcze: Polska, mimo ujawniających się w niej dość silnych tendencji etatystycznych, nie zmierzała w zasadzie w stronę form totalistycznych. Natomiast pewne wydarzenia zagraniczne mogły nas wciągnąć w rydwan Niemiec! I w konsekwencji nie można wykluczyć, iż mogło się skończyć tak jak w Budapeszcie 15 października 1944 r., gdy rządy objęli strzałokrzyżowcy. Ale z drugiej strony faktem jednak jest, że w Polsce ONR, w swym najlepszym okresie, nie miał części takich wpływów, jakie zdobyła Żelazna Gwardia w Rumunii w wyborach w 1937 r. czy F. Szalasi w wyborach w 1939 r. Jednak gdyby w wyniku pewnego splotu okoliczności grupa skrajnie totalitarna zdobyła władzę, mogłaby ona liczyć na poparcie całkiem wymierne.

WOJCIECH ROSZKOWSKI: Chciałbym odnieść się do kilku spraw, które były poruszone wcześniej. A więc pierwsza sprawa, że armia hamowała tendencję totalitarną. I tak, i nie. Dlatego, że pochodzenie tej armii, pochodzenie elity piłsudczykowskiej było konspiracyjne. Elity konspiracyjne mają pewną skłonność do takich właśnie hierarchicznych struktur i obawiam się, że to mogło mieć jakiś wpływ. Ale przecież wojsko rzeczywiście nie było STRONĄ.

Druga sprawa. Aktualna klientela komunistyczna była bardzo nikła, ale z drugiej strony dość szeroka była klientela potencjalna. Bo to nie tylko 900 tys. bezrobotnych, ale i 5 mln tzw. zbędnej ludności na wsi. W jakimś sensie ci ludzie po drugiej wojnie stali się zapleczem systemu komunistycznego.

Państwo w służbie narodu. Z tym nie bardzo bym się zgodził, że państwo jest stroną, tak szeroko bym tego absolutnie nie rozumiał, bo chociażby trzeba uwzględnić pewne solidarystyczne działania państwa sanacyjnego, troskę o równowagę społeczną. Mówił pan Jacek o państwie w służbie narodu. Nawet i w tym rozumieniu bym się z tym nie zgodził. Do 1926 r. w ogóle to nie występowało. Po 1926 r. – można by się zastanawiać – być może był tutaj pewien trend do zaprzęgnięcia państwa w służbę narodu, ale nie sądzę, żeby on był bardzo silny.

Dotykamy materii bardzo delikatnej. I właściwie cokolwiek powiemy, będzie to trochę za i trochę przeciw. Bo np. z jednej strony mamy radykalizację mas, ale właściwie nie było ucieczki od wolności, nie było powszechnego upadku wartości.

Następna sprawa – etatyzacja życia gospodarczego. Było to wymuszone, nikomu naprawdę na nacjonalizacji nie zależało. Każdy z tych aspektów mógł sprzyjać totalitaryzmowi, ale też go i hamował. Był natomiast jeszcze jeden czynnik, o którym na razie tutaj nie mówiliśmy, dość dyskusyjny – ale poruszamy się w ogóle na płaszczyźnie abstrakcyjnych pojęć – a więc: indywidualizm polski. A nawet bardziej uszczypliwie – indywidualizm z akcentami pewnej samowoli czy nawet warcholstwa. Indywidualizm ten powodował, że w gruncie rzeczy każdy był nastawiony na siebie czy na własny mały krąg, a nie na sprawy wielkie, jak naród. Mówiono ciągle „naród, naród”, natomiast żeby się tak faktycznie zorganizować i służyć temu narodowi w strukturze totalitarnej – tego było bardzo niewiele.

JACEK SZYMANDERSKI: Czy wojsko nie było stroną? Po 1935 r. na pewno było. Współpraca wojska i ministerstwa oświaty np. w sprawie programów szkolnych i w sprawie polonizacji kresów, szlachta zagrodowa i całe Stowarzyszenie Szlachty Zagrodowej we Lwowie... Państwo było stroną w sposób ewidentny. Była to typowa przewaga sytuacji politycznej nad państwem i prawem, czyli w zasadzie sytuacja, kiedy państwo jest stroną.

ANDRZEJ PACZKOWSKI: Podstawowe pytanie zadane przez Adama brzmiało: Jakie w polskiej kulturze, mentalności i świadomości społecznej były czynniki sprzyjające tendencjom totalitarnym? I wymienił kilka z nich. Chciałbym dorzucić do tego jeszcze kilka elementów, zakładając, że tej listy nie da się wyczerpać, ani też nie twierdząc, że ona jest całkowicie słuszna. Nie wspomniano tu – być może dlatego, iż jest to powszechnie zrozumiałe – że przez 123 lata Polska była krajem podzielonym i podległym. W związku z tym wytwarzało się i istniało poczucie potrzeby solidarności, zjednoczenia narodu wokół jakichś wspólnych wartości czy wspólnego celu, podporządkowania wszystkich innych zadań, jednostkowych czy grupowych, jednej naczelnej wartości. Wielu trwało w przekonaniu, że bez utrzymania solidarności naród przestanie istnieć jako odrębna jednostka etniczna i kulturowa. Był to niewątpliwie czynnik, który mógł wytwarzać totalitarne geny. Drugim elementem, który był już tu wspomniany, jest otoczenie [— — —] [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)]. Z innej

sfery i bardzo skrótowo – otóż warto pamiętać, że w powstaniu nacjonalizmu w Niemczech, który stał się oczywistą podstawą dla totalitaryzmu, znaczącą rolę odegrał romantyczny konserwatyzm, zaś wpływy filozofii i ideologii niemieckiego romantyzmu na polską myśl były ogromne i może nie jest zupełnie przypadkowe, że przypomnienie niektórych koncepcji polskiego romantyzmu, które były częściowo niemieckiego „chowu“, ma miejsce przede wszystkim w końcu lat dwudziestych i na początku trzydziestych.

MICHAŁ JAGIELLO: Odłóżmy to zagadnienie na inną okazję.

ANDRZEJ PACZKOWSKI: Dobrze. Na koniec jeszcze jedno. Jest bardzo możliwe, że fakt, iż totalitaryzmy prawicy zwyciężyły w dwóch wielkich, liczących się i znaczących w kulturze i w polityce europejskiej państwach, w Niemczech i we Włoszech, był to po prostu zbieg wielce przypadkowych i rozlicznych okoliczności, które nie tylko już się w tej formie nie powtórzą, ale także nie było już wówczas szans, aby powtórzyły się gdzie indziej.

JACEK SZYMANDERSKI: Cieszę się, że zawodowy historyk w pewnej chwili powiedział, że historia to jest zbieg koniunktur niepowtarzalnych.

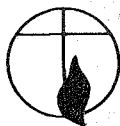
JAN KOFFMAN: Ale to my wszyscy mówimy.

JACEK SZYMANDERSKI: Natomiast do powstania totalitaryzmu jednak konieczne jest poszukiwanie praw dziejowych i wiara, że historia odkrywa prawa rozwoju klasy lub narodu, jest niezbędnym elementem, żeby coś takiego w ogóle mogło powstać.

MICHAŁ JAGIELLO: Temat jest nie tylko trudny, ale – powiedziałbym – i tajemniczy. Czego się dotknijemy, to okazuje się, że ma drugie oblicze. Wiele elementów tu wymienionych działało pobudzająco na totalizm, ale częstokroć i hamująco. Byliście Panowie zgodni, że końcówka lat trzydziestych to czas sprzyjający totalitaryzmowi. Ja nie jestem pewien. Nie przekonaliście mnie tak do końca. Po pierwsze Kościół zaczął się wyraźnie zmieniać od połowy lat trzydziestych – Rada Społeczna przy Prymasie Polski, mnóstwo inicjatyw, choćby nurt odrodzeniowy; nie był to, oczywiście, nurt dominujący, ale te małonakładowe pisemka funkcjonowały jednak w pewnych kręgach, a poza tym zaczynały nawiązywać kontakty z inteligencją – a to nie jest jednak bez znaczenia. Lektura nie tylko „Verbum“, ale także poznańskiej „Kultury“, „Ate-neum Kapłańskiego“ czy „Przeglądu Powszechnego“ upoważnia do postawienia tezy, że – co prawda – nie istniało centrum w sensie politycznym, ale była klientela takiego potencjalnego centrum.

Problem polegał m.in. na tym – a jest on poniekąd modelowy – że ci, którzy byli prodemokratyczni (z którymi my moglibyśmy się dzisiaj wstecz identyfikować), byli zarazem mało atrakcyjni. Mówili oni sensownie, ale cicho. Zagłuszały ich inne, zresztą konkurujące ze sobą głośne i demagogiczne radykalizmy. Stefan Kisielewski w powieści „Sprzysiężenie” pisanej podczas okupacji, wspominając atmosferę końca lat trzydziestych, podkreślił *przybierając wciąż na sile otwartą i tryumfującą dzikość młodzieży antysemitcko-nacjonalistycznej, rozpamiętywanie niesłychanie dynamiczne, które dysponowało atutem, mogącym pobić wszystkie inne – dysponowało nie podrabianą, naturalną namiętnością*. Rzeczywiście – po stronie totalizującej była namiętność i swoisty, wstyd powiedzieć, autentyzm; po prostu biologia i żywiołowość.

Po stronie tej, nazwijmy ją demokratyzującą się, nie było, bo być nie mogło, takiego dynamizmu jak u totalistów. A jednak były grupy, które próbowały coś rzetelnego robić. Przy okazji, tak wiele zależy od punktu obserwacyjnego. [— — — —] [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)].



Michał Jagiełło

Próba rozmowy (II)

Dostrzeganie różnic między socjalizmem a komunizmem nie było bynajmniej równoznaczne ze zmianą nastawienia wobec tego pierwszego nurtu. Kościół nie zapominał, że oba kierunki łączy czerwony sztandar! *Głęboki sens walki między chrześcijaństwem, lub ściślej wyrażając się – katolicyzmem, a sztandarem czerwonym w tym się zawiera, że socjalizm usiłuje być religią, że ma nawet pretensję do tego, by się stać jedyną religią przyszłości* – stwierdzał ks. J. Urban SJ. *Religie w ogóle nie są tolerancyjne* – przypominał redaktor naczelny „Przeglądu Powszechnego”. Toteż socjaliści rozprawiali się „naukowo” z chrześcijaństwem dopóty, *dopóki siły nie mają do zwalczania go ogniem i mieczem*, tam zaś gdzie dysponują siłą – bezzwłocznie sięgają do miecza. O przykłady nie było trudno. *Nikt chyba nie zaprzeczy* – kontynuował ks. J. Urban – *że bolszewizm naszych czasów jest najprawowierniejszym socjalizmem; jest on socjalizmem u mety, podczas gdy inne odtamy czerwonego obozu są zbiorowiskami ciurów, co do celu zamierzonego dojść nie zdążyły*¹.

Nadal też próbowano rozszyfrować mentalność socjalistów, co nieodmiennie kończyło się rozważaniami o Żydach. *To właśnie jednostronne materialistyczne pojmowanie obietnic Bożych, a co za tym idzie zacieśnienie pojęć o zadaniach człowieka na tym świecie, wytworzyło tę psychikę, która ostatecznie tak znakomicie przyczynia się do zrewolucjonizowania Żyda* – czytamy. Za to „zboczenie psychiki” nie należy winić Starego Testamentu, ale jego wypaczenie przejawiające się faryzeizmem i w ogóle materialistyczną koncepcją życia. Żydzi bowiem – niezależnie: wierzący czy ateści, bogaci czy biedni, rewolucyjni czy konserwatywni – zawsze i wszędzie są rozsądnikami MATERIALIZMU. A zatem, *nie przez ateizm prowadzi droga do uzdrowienia psychiki żydowskiej. Jedyne radykalne lekarstwo – to asymilacja prawdziwa,*

¹ Ks. J. Urban, *Socjalizm jako religia*, „PP” 1921 (t. 151–152), s. 5, 10, 11.

*nie z wyrachowania, słowem to wychowanie duszy żydowskiej w atmosferze ewangelii*².

Ale oto minął zaledwie rok od napisania tych słów, gdy ojciec Urban musiał przyznać, że nawet najbardziej zdemonizowane wpływy żydowskie nie wyjaśniają do końca zrewoltowania mas. *Dzień 6 listopada 1923 r. został zhańbiony bratobójczą walką na ulicach Krakowa. Rocznica tego dnia powinna pozostać na zawsze dniem narodowego wstydu, tak jak są dni narodowego triumfu i chwały* – notował O. Urban³. Polscy robotnicy rozbili najpierw polską policję, a następnie strzelali do polskich ułanów, niemal bezbronnych na śliskim ulicznym bruku. Po obu stronach byli zabici i ranni⁴. Kraj przeżył szok.

Ojca Urbana zdumiała atmosfera panująca na ulicach Krakowa; uderzała tam – powiada – *jakaś furia, z jaką tłum rozagitowany przeciwstawiał się wojsku i państwu polskiemu. Z okrzyków i wygrażań pięścią czuło się, że duża część tego tłumy odnosi się do państwa polskiego i do jego wykonawczych organów, jako do czegoś obcego i wrogiego. I to jest objaw bardzo smutny i na przyszłość zatrważający. Jeżeli w tłumie słyszy się złorzeczenia Polsce, jak może nie złorzeczono obcym, zaborczym państwom, jeżeli o sobie mówiąc: „my”, o Polsce wyraża się tłum: „oni” – to zaiste trzeba wysunąć bardzo smutne wnioski o obywatelskiej wartości takiego tłumy. Winne temu jest nie tylko złe dziedzictwo okresu niewoli, ale także (a może przede wszystkim) zaciekle partyjniczo i walka klasowa podniesiona do godności społecznego dogmatu. Najważniejszym przeto zadaniem stojącym przed wszystkimi siłami, którym droga jest Polska, staje się wychowanie szerokich mas w POCZUCIU OBYWATELSTWA POLSKIEGO...* Jest to zadanie stojące przed Kościołem, przed chrześcijańską demokracją, przed inteligencją *obcą radykalizmowi*. Ludu nie wolno pozostawiać na pastwę partyjnej demagogii, niezależnie od koloru, pod jakim się kryje. Trzeba też usilnie przeciwstawiać się tym, którzy z faktu nieobecności duchowieństwa na pogrzebie robotników w Krakowie kują oskarżenie, że *kler jest zasadniczym wrogiem całej klasy robotniczej. Trzeba i słowem i czynem udowodnić, że socjalizm nie ma monopolu na uszczęśliwianie mas, owszem wpędza je w coraz większą nędzę, że w szczególności dla robotnika, wierzącego jeszcze w Boga i w duszę*

*nieśmiertelną, nie może być miejsca w szeregach, zgrupowanych przez żyda-ateistę i w imię materialistycznych hasel*⁵.

Inaczej jednak problem ten widziała część socjalistów; dla wielu szeregowych członków PPS nie było nic niestosownego w łączeniu lewicowego zaangażowania z kultywaniem jakichś związków z katolicyzmem. To samo powiedzieć można i o niektórych przywódcach partyjnych. Tych ostatnich oburzało zapewne zdanie o. Urbana, że nie ma miejsca *dla czerwonych sztandarów podczas aktu tak religijnego, jakim jest pogrzeb chrześcijański. „Czerwony sztandar” i „Miserere” śpiewane są na bardzo różne nuty i w jednym pochodzie nigdy zharmonizować się nie dadzą*⁶. Ludzie Kościół niechętnie spoglądali na coraz częstsze w szeregach pepeesowskich włączanie niektórych wątków naszej przeszłości narodowej do tradycji socjalistycznej. Dla socjali-

⁵ Tenże, *Rewolucja, Żydzi i księgi święte*, „PP” 1922 (t. 155–156), s. 106, 108.

⁶ Tenże, *Wobec tragedii krakowskiej*, „PP” 1923 (t. 160), s. 193.

⁴ W odpowiedzi na falę strajków rząd ogłosił militaryzację kolei, co socjaliści uznali za bezprawie i proklamowali strajk powszechny z dniem 5 listopada. „Rada Ministrów zarządziła stan wyjątkowy, w paru województwach wprowadzono sądy doraźne, ogłoszono też zakaz zgromadzeń. Na tym tle doszło do krwawych wypadków – w Boryslawiu 6 listopada w starciu z wojskiem straciło życie 3-ch robotników, 10-ciu zaś zostało ciężko rannych; w Tarnowie 8 listopada zabitych było 5-ciu, rannych kilkunastu. Najpoważniej i najtragiczniej rozwinęły się wypadki w Krakowie, gdzie 6 listopada tłum, podniecony przez przywódców socjalistycznych i utrzymywany przez nich w przekonaniu, że «ostateczna chwila porachunków z rządem już nadeszła», nie tylko powitał policję gradem cegieł i kamieni, ale zdołał rozbroić ją oraz porwać część stojących w kozłach karabinów pułku piechoty. Zdobyto tą drogą ponad 300 karabinów z amunicją. Walka z ulicy Dunajewskiego przeniosła się na Rynek i wszystkie sąsiednie arterie. W wyniku szarży ułanów, powitanej przez tłum strzałami, zginęło 3-ch oficerów i 11 ułanów, rannych było 101 ułanów i oficerów oraz 38 policjantów. W tłumie zabitych było 18 robotników, ilości rannych nie ustalono. Walki trwały do wieczora: w mieście, pogrążonym w ciemności, wskutek strajku elektrowni, grasować zaczęły męty społeczne. W ciągu nocy jednak doszło do kompromisowego układu między władzami a przywódcami rewolty” – pisze W. Pobóg-Malinowski (*Najnowsza historia polityczna Polski*, wyd. II, t. 2. /1914–1939/, Londyn 1967, s. 617).

Wybitni przywódcy socjalistyczni, jak np. I. Daszyński, odegrali poważną rolę w uspokojeniu nastrojów. Rząd zaś zachował klasę nie stosując polityki odwetowej. „Epilogiem tych zająć był wielki proces w Krakowie w lipcu 1924 roku; stanęło przed sądem 56 oskarżonych; skazano jedynie 5-ciu opryszków, którym udowodniono kradzież. W wypadku socjalistycznych przywódców rewolty – Klemensiewicza i wydanych sądowi przez Sejm posłów J. Stańczyka i E. Kobrowskiego sąd przysięgłych na pytanie co do zbrodni buntu musiał dać odpowiedź przeczącą, nie było bowiem dowodów, które można by było związać bezpośrednio z podsądnymi” (dz. cyt., s. 617, przyp. 58). Pociągnięto natomiast do odpowiedzialności służbowej tych, którzy rzucili do szarży ułanów; zarzucono im błędną ocenę sytuacji w punktu widzenia wojskowego.

⁵ Ks. J. Urban, *Wobec tragedii krakowskiej*, s. 194, 195, 197.

⁶ Tamże, s. 198.

stów, szczególnie tych coraz bardziej oddalających się od komunizmu w wersji leninowskiej, konieczne stało się dowodzenie, że nie są ciałem obcym na gruncie polskim. Stąd wzięło się takie rozszerzanie pojęcia socjalizm, w które można by zagarnąć znaczne połacie kultury narodowej. Dla Kościoła takie rozmazywanie konturów między katolikiem-demokratą a socjalistą, załatwywało krecią robotą, tym bardziej perfidną, że mającą pozory obiektywizmu i tolerancji. W „Przeglądzie Powszechnym” wykpiwano nie tylko tendencje (pojawiające się w socjalizmie Europy Zachodniej) do traktowania biblijnych patriarchów jako antenatów idei socjalistycznej, ale protestowano także przeciwko włączaniu Mickiewicza w obręb tego nurtu. „Socjalizm” Mickiewicza jest nieporównanie bliższy dzisiejszej demokracji chrześcijańskiej niż marksizmowi – powiedział, nie bez racji, o. Urban⁷.

Przywołuję tego wybitnego publicystę tak często nie tylko dlatego, że był on miarodajnym przedstawicielem Towarzystwa Jezusowego, ale i z tego względu, że był to człowiek odważny intelektualnie, co przejawiało się np. w przełamaniu schematów katolickiego myślenia o innych wyznaniach chrześcijańskich⁸. Autor ten starał się również zrozumieć rodzimych socjalistów. Doszło to do głosu najpełniej w związku z „testamentem” Witolda Jodko Narkiewicza. Otóż pod koniec 1924 r. w socjalistycznym „Naprzódzie” ukazał się artykuł Emila Haeckera poświęcony zmarłemu właśnie wybitnemu socjalistycznemu przywódcy. W tekście tym znalazło się zdanie: *Pod wpływem cierpień fizycznych i przeczucia śmierci umysł jego zwrócił się do zagadnień nieśmiertelności i życia zagrobowego, o których lubił rozmawiać z odwiedzającymi go w lecznicy przyjaciółmi*⁹. W trzy dni później w tym samym piśmie ten sam autor zamieścił artykuł pt. „Socjalizm a religia (Z powodu zgonu tow. Jodki)”, w którym przedrukowano ostatnie pismo zasłużonego socjalisty do jego partyjnych towarzyszy. *Jednym z najwybitniejszych i najdonioślejszych zdarzeń w życiu moim ostatnich czasów było pogodzenie się z Kościołem katolickim* – pisał na łożu śmierci Jodko-Narkiewicz. Przypominał następnie, że PPS była zawsze zasadniczo przeciwna klerykalizmowi, ale nigdy też walki z religią nie traktowała jako swego najważniejszego zadania. Dlatego

też właśnie pepeesowcom nie trudno będzie zrozumieć nastrój człowieka, który potrafi łączyć dwa najpotężniejsze dążenia ludzkości: katolicyzm i socjalizm.

I tu błagam tych wszystkich ludzi, którzy wierzą i ufają mej uczciwości politycznej, żeby z całą miłością odnieśli się do tego, co im teraz powiem: przecież w gruncie rzeczy jedyne, co nas pcha ku zaprzeczeniu wiary, to jest fałszywy wstyd. Wstyd ten powinno się mieć odwagę odrzucić!

Komentarz E. Haeckera do tego sensacyjnego wyznania był równie niecodzienny. *Otóż w partii naszej nie brak towarzyszy, w których duszach nie od dziś dnia nurtuje problem, przez tow. Jodkę poruszony. I ja należę do ich liczby i wyznaję otwarcie, że zgadzam się na praktyczne rozwiązanie tego religijno-politycznego zagadnienia w sposób pomyślany przez mojego zgasłego przyjaciela.*

Nietatwa to sprawa. Ale nie jest ona beznadziejna. Historycznymi korzeniami swymi tkwi socjalizm w chrześcijaństwie; świadczą o tym wymownie wielowiekowe dzieje socjalizmu. Prędzej czy później zagadnienie, poruszone w testamentie ideowym ś.p. tow. Jodki, stanie się piekącym. Sposób rozwiązania tego problemu wywrze potężny wpływ na przyszłe losy świata¹⁰.

Pogrzeb zmarłego socjalisty zdawał się potwierdzać tezę o możliwości jakiejś symbiozy tej ideologii z katolicyzmem. *Po nabożeństwie w kościele św. Piotra i Pawła na Koszykach ruszono w pochód /.../, Za delegacjami z wieńcami, które czerwienią swych szarf powszechną zwracały uwagę, szło duchowieństwo, a za nim posuwała się trumna, niesiona przez całą drogę przez towarzyszy. Nad grobem pierwszy przemówił ks. poseł Wyrębowski, podnosząc szlachetność duszy i gotowość serca Jodki, a na podstawie obcowania z nim w ostatnich czasach wnosząc, iż rozumiał on ideę Chrystusową. Ponadto ks. Wyrębowski zaświadczył, iż zmarły oddając partii naszej wielkie usługi, oddany jej był zawsze całą duszą¹¹.*

⁷ Tenże, A. Mickiewicz, „Trybuna Ludów”, oprac. (w serii Biblioteki Narodowej) E. Haecker, Przegląd piśmiennictwa, „PP” 1921 (t. 151–152), s. 71.

⁸ „Wielkie zagrożenie upatrywał w partykularyzmie kościelnych tradycji kacińskich oraz w zaściankowej ocenie problemu na bazie narodowościowej” – pisze ks. F. Paluszkievicz SJ (Przyszli służyc, Rzym 1985, s. 28).

⁹ E. Haecker, Dr Witold Jodko Narkiewicz, „Naprzód” 1924, nr 243.

¹⁰ Tenże, Socjalizm a religia (Z powodu zgonu tow. Jodki), „Naprzód” 1924, nr 246.

¹¹ Pogrzeb tow. dra Witolda Jodki, „Naprzód” 1924, nr 247.

Jak to bywa u nas, sprawa ważna, dotycząca zagadnień światopoglądowych, wyczerpała się w zasadzie w sensacji towarzyskiej. I po stronie katolickiej, i po stronie socjalistycznej dominowała obojętność, jeśli nie zażenowanie. W samym „Naprzodzie” nie było jasności, jakie zająć stanowisko wobec przesłania Jodko-Narkiewicza i oświadczenia Haackera; przeważał jednak pogląd, iż obie te deklaracje odzwierciedlają prywatne poglądy ich autorów. Prawdopodobnie większe poruszenie pogrzeb Jodko-Narkiewicza zrobił wśród szeregowych członków PPS; obecność chrześcijańskich symboli religijnych obok partyjnych sztandarów stwarzała złudzenie bezkonfliktowości tych dwóch ideologii, które – w stopniu nierównym, ale jednak – były ważne dla wielu polskich socjalistów. Jeszcze silniej podziały zapewne słowa katolickiego kapłana wypowiedziane na cmentarzu! Oto Kościół rzymskokatolicki godzi się uczestniczyć w ostatniej drodze jednego z tych, którym jeszcze nie tak dawno odmawiano prawa do tytułu Polaka zatroskanego o żywotne interesy swego narodu. Czyżby więc możliwe było pozbycie się kompleksu „nieprawego pochodzenia”? Czyżby możliwe stało się bycie razem z większością przy równoczesnym poczuciu, że jest się awangardą historii? Być Polakiem i socjalistą, i po trosze katolikiem. I w każdej z tych ról czuć się dość dobrze – czyż to nie piękne marzenie? My też jesteśmy krew z krwi i kość z kości. Obcy – to tamci! Komunistyczna Partia Robotników Polskich *nie ma nawet krzty własnej woli /.../ nie ma nic wspólnego z polską klasą robotniczą, jej interesami i jej wolą* – czytamy w „Naprzodzie”¹². Ale równie silnie działa czynnik drugi – czerwony kolor zobowiązuje! Trzyma też w kleszczach zdemonizowane: albo – albo; albo z uciśnionymi, albo z wyzyskiwaczami. Za luksus bycia z większością trzeba by czymś zapłacić. Zapewne tą monetą musiałyby być jakieś odstęstwa od ideologicznych pryncypiów. A więc osłabienie ideowe, rozprężenie marksistowskich norm, zgniłe kompromisy, taktyczne sojusze z prawicą. Słowem, wyprzedanie czerwieni. „Klechy” tylko na to czyhają. A więc – niech wszystko toczy się swoją koleiną.

I tak, ostatecznie, sprawa wywołana przez „testament” Jodko-Narkiewicza, jeśli nawet poruszyła umysły, to był to ruch, który wyhamował sam siebie. *Zawiedliśmy się w oczekiwaniu*

kiwaniach. I tu objawiła się znowu nasza czy to ideowa płytkość, czy też obojętność na dyskusje zasadnicze – ubolewał ks. Urban. A przecież – kontynuował – dyskusja, byle rzetelnie prowadzona, mogłaby tu wiele wyjaśnić. Wolno bowiem zadać drastyczne pytanie: Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem? Tak postawione zagadnienie pociąga za sobą szereg pytań szczegółowych, np. czy zaprzeczenie Boga, dogmat walki klas i etyką klasową (wyzwolona spod wszelkiego prawa wyższego), to niezbywalne składniki idei socjalistycznej? Oczywiście jest, że z socjalizmem takim, jakim go znamy z teorii marksowskiej i naszej praktyki życiowej, zgody być nie może... Ale czy idea ta koniecznie musi być wierna Marksowi? Zmiany zachodzące w angielskiej Labour Party świadczą, iż możliwa jest inna droga. My stawiamy pytanie: czy umierającemu socjaliście nie ukazała się wizja socjalizmu INNEGO, mogącego zatrzęść swą nazwę, a dającego się pogodzić z katolicyzmem?

Jest to sprawa ogromnej wagi. Trzeba jednak powiedzieć jasno i twardo, że *uchrześcijańić socjalizm, a przynajmniej uczynić go na tyle ideowo podatnym, aby o uchrześcijanieniu jego móc mówić – to znaczy wytrzebić z niego ideologię marksowską, albo przynajmniej pozbawić ją charakteru jakichś obowiązujących dogmatów. Słowem, poobcinać socjalizmowi „marksowskie korzenie“!*

Porozumienie jest możliwe pod warunkiem, iż obie strony wyrażą chęć ugody: socjalizm niech zrezygnuje z *ABSOLUTNEJ* negacji prawa własności, a katolicy niech nie pozwolą się używać za narzędzie wszelkiego kapitału i własności ziemskiej, lecz niechaj *akcentują względność prywatnej własności i jej podporządkowanie ogólnemu dobru*¹².

Można się domyślać, że odważne zdanie o *względności prywatnej własności* wywołało konsternację w obozie katolickim. Niestety, nie znamy ani reakcji biskupów na propozycje jezuitów, ani też przedstawicieli wielkiej własności identyfikujących się z katolicyzmem. Jedyne ślad wewnątrz-katolickiej dyskusji nad omawianym artykułem odnajdujemy w miesięczniku „Prąd“, gdzie przedstawiciel młodzie-

¹² Rozłam wśród komunistów. Usunięcie Warszawskiego i Hornitza, „Naprzód“ 1924, nr 231.

¹³ Ks. J. Urban, Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem?, „PP“ 1926 (t. 169), s. 6, 15, 19, 165, 166, 180.

ży chrześcijańsko-demokratycznej zarzucał o. Urbanowi co najmniej lekkomyślność. Czy wolno działaczowi katolickiemu *wysuwaniem mętnych i abstrakcyjnych zagadnień męczyć i trapić polską opinię, zwiększać jeszcze istniejący chaos błędnych pojęć i zapatrywać i rozgrzewać niejako jednostki słabsze, mniej pewne, grawitujące ku socjalizmowi?* – pyta retorycznie¹⁴. Ks. Urban cierpliwie tłumaczył w odpowiedzi, że chodziło mu o zarysowanie hipotetycznego modelu socjalizmu i że jego propozycja nie jest w żadnym przypadku próbą zmiany nastawienia Kościoła do marksizmu¹⁵. Wciąż przecież w mocy było twierdzenie, że *między konsekwentnym socjalizmem a wiarą katolicką o zgodzie mowy być nie może, tylko o walce*¹⁶; oraz, że *socjalista szczery i konsekwentny nie może w duszy być czym innym jak komunistą*¹⁷.

Również prasa socjalistyczna nie zdobyła się na poważną dyskusję z „Przeglądem Powszechnym”. Tylko w „Naprzodzie” i w „Robotniku Drzewnym”¹⁸ odniesiono się do tekstu o. Urbana, który zresztą, po jakimś czasie, odpowiedział szeroko obu polemistom w dwuczęściowym artykule pt. „Nasz stosunek do socjalizmu”. Autor stwierdzał bez ogródek, że doznał zawodu: chodziło mu o wywołanie dyskusji, a tymczasem jedynym efektem jest niezrozumienie i niechęć – i to po obu stronach! A oto zasadnicze wnioski, które można wysnuć z publikacji socjalistycznych: 1) wyciąganie ręki do zgody jest spowodowane nie chęcią uregulowania kwestii społecznej w myśl zasad sprawiedliwości, lecz *zwyczajnym interesem Kościoła*; 2) nie ma mowy o zbliżeniu z Kościołem katolickim, co najwyżej z jakimś bliżej nie sprecyzowanym *chrześcijaństwem*; 3) niedopuszczalne jest *anglizowanie* socjalizmu, co proponuje ks. Urban (odmawianie naukowego charakteru tej ideologii i odrywanie jej od Marksa); 4) w miesięczniku jezuitów rzucono *szereg śmiałych myśli*, szczególnie dotyczących zagadnienia własności prywatnej, ale należy je traktować jako *głos osobisty* autora artykułu, który zresztą rozmija się w tym punkcie z nauką *oficjalnego Kościoła*; 5) socjalizm zwalcza społeczne i polityczne poglądy Kościoła, nigdy zaś religię; socjalizm odznacza się tolerancją, podczas gdy *po stronie ks. Urbana podnosi się kwestię: albo – albo: katolicyzm lub socjalizm*; 6) można to uznać za pewnik, iż z chwilą, gdy socjalizm uroś-

nie w siłę w wymiarze światowym, *Kościół zacznie się akomodować w tym kierunku, jak w toku dziejowych przeobrażeń przystosowywał się do różnych zmian.*

Odpowiedź o. Urbana jest tak rozbudowana, że nie ma możliwości na jej pełne zreferowanie. Wybieram zatem tylko sprawę, którą uważam za niezbędną dla konstrukcji niniejszego tekstu, a mianowicie relacji między socjalizmem a marksizmem. Temat ten bez wątpienia mocno zajmował redaktora „Przeglądu Powszechnego”; czuje się prawdziwą pasję (*Od długiego szeregu lat czytam uważnie socjalistyczne dzienniki i śledzę mowy socjalistycznych parlamentarzystów*), wybiegającą daleko poza rutynowe zainteresowanie przeciwnikiem. Nie będzie może pomówieniem postawienie tezy, że o. Urban zastanawiając się nad możliwością pogodzenia katolicyzmu z socjalizmem, dotykał sprawy obchodzącej go OSOBIŚCIE. Było w tej idei widocznie coś, co niepokoiło i zarazem pociągało ojca redaktora. Socjalistyczne dążenie do wyrównania nierówności społecznych w świecie (określenie publicysty „Naprzodu”) było, jak się wydaje, bliskie o. Urbanowi. Byłoby oczywiście jeszcze bliższe, gdyby nie Marksowski materializm. I stąd brało się wydobywanie tych nurtów socjalistycznego ruchu (np. angielskiego), które ośmielały się zrywać bezpośrednie związki z Marksem. Angielski przykład, podsuwany polskim socjalistom przez ks. Urbana, nie został dobrze przyjęty. Jak to podsumował inicjator tej dyskusji – rodziimi socjaliści „angleza” widzieć nie chcą, przekładając strój marksistowski, który jest niczym innym, jak bolszewickim kaftanem. Oczywiście, gdyby socjalizm polski nie chciał słyszeć o wyrzeczeniu się marksizmu, to wszelką dyskusję z nim ze strony katolickiej należałoby pogrzebać. Ale, być może, jeszcze nie wszystko stracone. Już, Bogu dzięki, i wśród polskiego socja-

¹⁴ S. Kaczorowski, *Czy można socjalizm pogodzić z katolicyzmem*, „Prąd” 1926, nr 5, s. 271.

¹⁵ Ks. J. Urban TJ, *O stosunek katolicyzmu do socjalizmu i socjalizmu do katolicyzmu. Wyjaśnienia na dwa fronty*, „PP” 1926 (t. 171).

¹⁶ Ks. J. Andrasz, *Omówienie broszury ks. A. Wóycickiego, „Socjalizm a religia. Studium socjologiczne”*, *Przegląd piśmiennictwa*, „PP” 1921 (t. 149–150), s. 62.

¹⁷ Ks. J. Urban, *Rozszerzenie własności prywatnej*, „PP” 1920 (t. 147–148), s. 5.

¹⁸ M. Jastrzębski, *Chrześcijaństwo – socjalizm, a polityka kościelna*, „Naprzód” 1926, nry 35–37. Autorem tekstu w „Robotniku Drzewnym” był M. Porczak – niestety, nie udało mi się dotrzeć do tego artykułu, korzystam zatem z jego omówienia dokonanego przez ks. J. Urbana (por. przyp. 19).

lizmu zaczyna się pewne otrzeźwienie z hipnozy „naukowości” marksowskiej. Zrazu nieśmiało, zachowuje się bowiem z całym respektem rozmaite formuły twórcy „Kapitału”, tylko ostrożnie wlewa się w nie odmienną treść, niby młode wino w worki stare. I dalej powołuje się autor na „Teorię i praktykę socjalizmu wobec nowych zagadnień” Mieczysława Niedziałkowskiego, który rozróżnia materializm dziejowy od materializmu filozoficznego, pierwszy zatrzymując, odrzucając drugi. I właśnie taki punkt widzenia chciałby widzieć jako powszechny wśród naszych socjalistów ks. Urban. Poseł M. Niedziałkowski nie wypowiada pozytywnie swego credo filozoficznego i religijnego, dość wyraźnie wszakże zdradza, że materialistą w znaczeniu filozoficznym nie jest.

Czy tak pojęty „materializm dziejowy” jest jeszcze marksizmem? Pozwalamy sobie o tym mocno wątpić i sądzimy, że sam Marks nie zaliczyłby naszego posła socjalistycznego do swoich pojętych uczniów i dobrych uczniów.

Jest zatem szansa na taki „trzeźwy socjalizm”, stawiający na ewolucyjną zmianę stosunków gospodarczych, ale bez chęci uspołeczniania tego, co uspołecznieniu się nie poddaje, zwłaszcza mniejszej własności rolnej, rzemiosł, pewnych zawodów wolnych. Nauka katolicka i taki przyszłościowy socjalizm (w tekście przywołany został E. Abramowski) mogą z sobą owocnie współpracować. *Takiemu socjalizmowi gotówbym nawet pozwolić zatrzymać komunistyczny ideał wspólności dóbr wytwórczych, jeśli zrozumie, że z tego ideału nie należy czynić konkretnego programu, ani chcieć go zrealizować drogą gwałtu i niesprawiedliwości.*

Niestety, poważną przeszkodą na drodze zbliżania się socjalistów do katolicyzmu jest wrogie stanowisko tych pierwszych wobec religii i Kościoła. Maskowane *walką podjazdową* z tym, co dla zamydlenia oczu prostaczków nazywane jest *klerykałizmem*. I znów autor powołuje się na M. Niedziałkowskiego, który odważnie przyznał, że *w umysłach przeciętnych agitatorów antyklerykalizm niezmiernie łatwo przeistacza się w wulgarny liberalizm i tani sceptycyzm, których niepodobna nie nazwać najbardziej zacofanymi metodami myślenia*. Ks. Urban sądzi, że w zmianie nastawienia socjalistów (a konkretnie PPS) do katolicyzmu, do kleru i do Kościoła przeszkadza *potrzeba konkurowania z komu-*

nizmem. Tak długo przyzwyczajało się socjalistyczną rzeszę do hałaśliwego „antyklerykalizmu”, że chyba uwierzyła ona, że walka z „klechami” stanowi nie mniej istotne zadanie socjalizmu, jak walka z „kapitałem”. Czyż nie może się stać, że kiedy się walki z Kościołem zaniecha, wyzyskają to komuniści, głosząc, że socjalizm w ogóle zaparł się swoich celów. Już i tak mu zarzucają i patriotyzm, i parlamentaryzm, i ewolucjonizm; miałby przybyć jeszcze jeden zarzut „sklerykalizowania się”? A tego zarzutu uniknąć najłatwiej, bo „walka z klerykalizmem” najtaniej kosztuje.

Nie bez znaczenia jest fakt, że w polskim socjalizmie poważną rolę odgrywają Żydzi z pochodzenia, stanowiący (jeśli już zerwą z judaizmem) najlepszy materiał na konsekwentnych marksistów. Nie należy jednak przeceniać wpływu żydowskiego, zwłaszcza wobec faktu, że najjaskrawszych wystąpień przeciwko Kościołowi w prasie i na trybunie sejmowej podejmują się socjaliści pochodzenia polskiego. O. Urban uważa, iż jedną z najważniejszych, bo głębokich, przyczyn jest płytkość myślenia ogółu inteligencji polskiej, nie wyłączając katolików. Jest to spadek po drugiej połowie XIX w., kiedy to religia i Kościół zepchnięte zostały do roli niemal przeżytku, w najlepszym razie marginesu niezbyt interesującego inteligenta hołdującego pozytywizmowi, naturalizmowi, socjalizmowi w końcu. Niechęć do gruntownych rozważań wspólna jest i masom katolickim, i szeregom socjalistycznym. Wielka to szkoda. Odważne zgłębienie katolicyzmu mogłoby rozwiązać wiele wątpliwości, obnażyć nicość frazesów o rzekomo nieuchronnym wstecznictwie Kościoła.

Wyjść z błędnego koła pomówień i demagogii można poprzez PRAWDĘ I CZYN. Katolicy winni unikać przypisywania socjalizmowi błędów, jakich on nie popełnia (*skoro i prawdziwych, niestety, ma zbyt wiele*), a także nie potępiać w imię religii tego, *co jest w nim dodatniego i co z nauką katolicką da się pogodzić*. Pod sztandarem wiary katolik ma obowiązek pracować nad realizowaniem sprawiedliwych stosunków społecznych, dbać o poszanowanie godności ludzkiej i dążyć do wyzwalań człowieka z żelaznych kleszczy pie-

¹⁹ Ks. J. Urban TJ, *Nasz stosunek do socjalizmu*, „PP” 1927 (t. 174), s. 148, 149, 151, 332, 156–157, 158, 327, 326, 331, 336, 338, 334, 335, 338–339.

niądza i maszyny. Katolikowi nie wolno, poprzez zaniechanie tego typu działań na rzecz sprawiedliwości, dostarczać nowych powodów, że staje się współwinowajcą nadużyć istniejącego systemu. W praktyce oznacza to, iż nie wolno z kapitalizmu i liberalizmu czynić jakiegos nietykalnego dogmatu wciągając religię do pomocy w jego konserwowaniu za wszelką cenę¹⁹.

Zadań tych nie da się zrealizować bez szerokiego udziału prawdziwie katolickiej inteligencji.

Une tentative de dialogue (II)

Dans les années 20 de notre siècle, le père Jan Urban S.J., directeur de „Przegląd Powszechny”, s’interrogeait sur les chances d’un rapprochement du mouvement socialiste avec le catholicisme. Il tablait sur des courants du mouvement socialiste en essor (p.ex. en Angleterre) en rupture avec le matérialisme marxiste, et qui mettaient l’accent sur l’aspiration à l’égalité sociale. A l’adresse des catholiques il soulignait qu’il n’est pas

légitime d’ériger en dogmes le capitalisme et le libéralisme. Il entrevoyait un obstacle au rapprochement entre catholicisme et mouvement socialiste dans l’anticléricalisme fondamental du Parti Socialiste Polonais qui, dans son refus d’apprendre à connaître le catholicisme, proclamait la nature fatalement rétrograde de l’Eglise. Le presse socialiste n’a pas engagé un débat de fond avec le jésuite.



Andrzej Bobkowski

Napowietrzny „tunel”, ale nie Kellermana...*

Publikując „Napowietrzny „tunel”...“ nie chcemy wracać do sporów sprzed półwiecza, dzielących wtedy opinię społeczną na zwolenników i przeciwników budowy kolei linowej w Tatrach. Nie znany szerzej tekst Andrzeja Bobkowskiego, pisarza-eseisty, ma dla nas walor przede wszystkim historycznoliteracki. Wolno jednak traktować go również jako drobny przyczynek do dziejów II Rzeczypospolitej. Niezależnie bowiem od wątpliwości natury ekologicznej, jakie prowokuje każdy pomysł „cywilizowania” gór, nie sposób zapomnieć, że budowa kolei na Kasprowy

* Publikowany tutaj nie drukowany szkic przebywającego od marca 1939 r. poza Polską wybitnego pisarza, Andrzeja Bobkowskiego (1913–1961), powstał latem 1958 r. O jego genezie dowiadujemy się z listu autora „Szkiców piórkiem” do Kazimierza Wierzyńskiego pisanego dnia 14 lipca 1958 r.: „Ostatnio pisałem – owszem – wypracowanie szkolne. Olek Bobkowski, mój stryj, ten wiceminister czyli „lew salonkowy” prosił mnie, abym mu napisał dla radia FE audycję o „bobkociagu” czyli kolejkę na Kasprowy. /.../ Nie mogłem mu odmówić, choć mnie to wiele kosztowało, wypisałem się. Był zachwycony, więc wszystko w porządku. To i wszystko”. Tak więc w pierwotnym zamiśle tekst ten przeznaczony był na potrzeby rozgłośni radiowej i zapewne wykorzystano go w którejś audycji nadanej do kraju.

Bobkowski powielił maszynopis swego eseju (6 stron nieznormalizowanych), zaprojektował stronę tytułową, na której obok nazwiska autora i tytułu umieścił własnoręczny szkic kolejki na Kasprowy Wierch oraz napis: „25-lecie kolejki na Kasprowy 1936–1961” i tak skomponowaną broszurkę rozesłał do znajomych i przyjaciół, ona też jest podstawą niniejszego przedruku. Podczas opracowywania tekstu do publikacji zmodernizowano pisownię i interpunkcję zgodnie z dziś obowiązującymi normami, poprawiono błędy maszynowe; uzupełnienia w nawiasach kwadratowych pochodzą od edytora. Ujednolicono formę „ochroniarstwo”. Autor stosował obok poprawnej także formę „ochraniarstwo”. W jednym miejscu maszynopis jest uszkodzony – brakuje kilku zdań.

Wspominany zarówno w eseju, jak i w cytowanym liście do Wierzyńskiego inż. Aleksander Bobkowski, rodzony brat ojca pisarza, po ukończeniu politechniki w Wiedniu (1908) pracował najpierw w kolejnictwie austriackim (1908–1918), następnie był dyrektorem Polskich Kolei Państwowych (1930–1933), w końcu zaś wiceministrem komunikacji. Od wczesnej młodości był zafascynowany narciarstwem, w 1918 r. wydał jeden z pierwszych w Polsce „Podręcznik narciarstwa”. W lutym 1920 r. brał udział w odbywającym się w Zakopanem pierwszym walnym zgromadzeniu Polskiego Związku Narciarskiego, został wówczas wybrany wiceprezesa Związku. W rok później objął funkcję prezesa stowarzyszenia i pełnił ją do wybuchu II wojny światowej. Dzięki jego licznym kontaktom międzynarodowym z roku na rok wzrastało znaczenie PZN. Inż. Bobkowskiego wybrano do Rady FIS, uczestniczył w jej pracach jako reprezentant PZN do 1946 r. Po wojnie pozostał na emigracji, mieszkał w Szwajcarii.

Wierch była popisem sprawności organizacyjnej i rzetelności technicznej. Rzeczona kolej już tak wrosła w tatrzański krajobraz, że stała się niemal jego naturalną częścią. Warto więc wydobyć na światło dzienne tekst A. Bobkowskiego – nieobojętnego świadka powstawania kolei. Jest to świadectwo tym cenniejsze, że nosi główną cechę pisarstwa Bobkowskiego, który (jak trafnie zauważył Józef Czapski) „pisał bez lusterka, bez «chytrej» dialektyki, nienawidził jej, i nieraz niemądrze nienawidził, angażując się zawsze w każdym słowie i bez reszty”. I taki też, osobisty, niemal pamfletowy jest jego tekst, który udostępniamy z odpisu sporządzonego przez Wydawcę z egzemplarza znajdującego się w zbiorach Instytutu Literackiego w Paryżu (red.).

Jest takie przysłowie o złym ptaku, co własne kała gniazdo. W mojej rodzinie, przez całą epokę tak zwanej Polski sanacyjnej, byłem uważany za takiego ptaka. I jeśli chodziło o kalandr, to byłem uważany za swojego rodzaju – orła. Pamiętam, gdy raz jedna z moich ciotek, zebrawszy wszystkie siły, aby unieść własny głos, uniosła go wreszcie i tymże głosem pogrożyła mnie do reszty, stwierdzając imperatywnie i kategorycznie, iż bardziej pasowałoby do mnie nazwisko Rosenkranz lub Rosenduft niż Bobkowski. Ponieważ nie była nigdy antysemitką, więc oceniłem to jako tzw. szczyt wyjścia ciotki z ciotki, czyli politycznego zacie trzewienia. Krótko mówiąc byłem w opozycji i trudno i darmo, trzeba czasem być szczerym, węzeł bliskiego pokrewieństwa z ówczesnym wiceministrem komunikacji, inż. Aleksandrem Bobkowskim, napawał mnie bezustannym skrępowaniem w stosunkach z ludźmi, wśród których się obracałem. Graniczyło to niemal z kompleksem niższości.

Pamiętam, jak po powrocie z wakacji w 1935 roku poszedłem na pierwszy wykład SGH w Warszawie i jak moi przyjaciele powitali mnie zjadliwymi uśmiechami. Towarzyszka Halina rzekła z przekąsem: *Bo i co Andrzejku – nowa Hucba sanacyjna! Kolejki linowej na Kasprowy im się zachciewa i robią wielki raban, żeby odwrócić uwagę narodu od ważniejszych spraw.* Tym razem jednak nie zamilkłem i choć nigdy nie występowałem w obronie sanacji, a do mojego rządowego stryja starałem się przyznawać jak najmniej, tu stanąłem w obronie i kolejki, i mojego krewnego.

Dziś, po latach, czynię to znowu z pełnym przekonaniem. Tym bardziej że ten głupi spór, zarzuty i bardzo niewy-

bredne oskarżenia trwają nadal i dotyczą zarówno dzieła, jak i człowieka, który je stworzył. Hej – łyż się kręcą, gdy po 23. latach jeszcze ciągle czyta się te same kawałki, wypisywane pod batutą zawsze tego samego działacza i „ochroniarza” z dawnego Pol[skiego] Tow[arzystwa] Tatrzeńskiego, który ciągłym odgrzewaniem pokrytych pleśnią sporów stara się dziś ochraniać nie tyle Tatry, co swój własny, nowy kolor ochronny...

Ale wróćmy do rzeczy. Gdy w ową pamiętną jesień 1935 r. ośmieliłem się po raz pierwszy stanąć w obronie kolejki linowej na Kasprowy, nie uczyniłem tego bynajmniej jako bratanek inicjatora „skandalu”, który podzielił wówczas kraj na dwa wrogie obozy i przybierał chwilami podobieństwo do „Sprawy Dreyfusa” we Francji. Stałem w obronie tej kolejki jako zwyczajny człowiek wielkiego obozu młodych turystów i sportowców, poczuwając się do solidarności z tymi setkami tysięcy młodzieży różnych przekonań politycznych i różnych warstw społecznych, które tenże wiceminister Bobkowski, po długich latach uporczywej pracy w tym kierunku, uprzystępnił narciarstwo.

Bo w roku 1935 Polska, poza krajami Skandynawii i Szwajcarią, była nie tylko w Europie, ale i na świecie [państwem], w którym narciarstwo przestało być sportem elitarnym, w którym gdy przyszła zima, młodzież w całym kraju przypinała lepsze lub gorsze deski do lepszych lub gorszych butów i uprawiała ten sport od Zakopanego aż po Wilno, sport, który do dziś dnia jest jeszcze w wielu krajach razem ze Stanami Zjednoczonymi sportem elity, sportem bogatych. I gdyby istniała taka statystyka, to łatwo można by wykazać, że w Polsce roku 1935 ilość par nart na 1000 mieszkańców była na pewno wyższa niż w wielu bogatszych krajach Europy Zachodniej. I cyfra ta byłaby jeszcze ciągle wyższa nawet dziś w porównaniu z Polską Ludową, Francją, Włochami, może Niemcami i nawet USA.

Oczywiście – zawracanie głowy, bzdury o ilości nart na 1000 mieszkańców, gdy ludzie dzielili zapalki, gdy grypy szalały w Naprawach itd.

Wiem – nigdy o tym nie zapomniałem, ale nie potrafię również zapomnieć, że właśnie całe podejście do turystyki wewnętrznej, bezustanna popularyzacja narciarstwa, otwieranie ciągle nowych terenów przy pomocy tanich przejazd-

dów w pociągach popularnych lub specjalnych, wczasy robotnicze itp. – że wszystko to było przejawem demokratyzacji życia, rozszerzaniem przywileju podróżowania i turystyki na warstwy coraz to uboższe. I kto wie, czy całe to dzieło zainicjowane przez jednego człowieka nie było wówczas jedynym prawdziwym przejawem tego, co dziś rozumiemy pod słowem „demokratyzacja”. Budowa kolejki linowej na Kasprowy była logicznym członem w łańcuchu dokonań, które zmierzały do rozszerzenia turystyki wśród mas.

Toteż przecieram oczy, gdy jeszcze dziś czytam w krajowych pismach, że człowiek, który to wszystko zainicjował, *przedostał się do dziejów turystyki polskiej jako szkodnik, przenoszący na nasz grunt najgorsze wzory burżuazyjne* (J. A. Szczepański) albo, że *warunki rzeczywistości zaborczej, a potem gospodarcze trudności dwudziestolecia, skomplikowane pewnymi snobistycznymi tendencjami, wprowadzonymi do turystyki przez ludzi pokroju Bobkowskiego, przeszkodziły taternictwu przeszłości rozwinąć się w ruch naprawę powszechny* (Walery Goetel). Ludzi wypisujących tego rodzaju nonsensy można jedynie wytłumaczyć chęcią popisywania się życiodajną umiejętnością – nazwijmy to – dialektyki i przypisywania byłemu wiceministrowi tendencji, których bronili właśnie oni, skupieni w zawsze burżuazyjnym i snobistycznym Pol[skim] Tow[arzystwie] Tatrzańskim.

I w roku 1935 z powodu Kasprowego, i w 1950 roku, gdy Biuro Turystyki Ministerstwa Komunikacji zatwierdziło plan budowy pięciu nowych wyciągów górskich (na Małą Kopę w Karpaczu, na Szyndzielnię i Klimczok pod Białskiem, na Kasprowy z Hali Gąsienicowej i na Krokiew w Zakopanem), i w roku 1958, gdy umasowienie turystyki razem z ułatwianiem dostępu do gór odbywa się po ścieżkach wytyczonych przez „sanacyjnego szkodnika”, odzywa się to samo brzęczenie tych samych arystokratów z Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego.

Tak samo jak wtedy, tak i dziś brzmi w tym wszystkim typowy chrząszcz snobizmu tzw. ludzi gór – wielkich wtajemniczonych od gór, którzy każdego nowego zwolennika gór chcą dokładnie obwąchać, potem się krzywią i kręcą nosami, i czasem raczą przyjąć do swojego bardzo ekskluzywnego grona. U nas Tatry, pod wpływem starych pawia-

nów z Pol[skiego] Tow[arzystwa] Tatrzańskiego, stały się przenajświętszym sakramentem, górskim chramem, wawelem, do którego przed wejściem trzeba było umoczyć palce w święconej wodzie PTT, przyklęknąć, przeżegnać się w imię św. Walerego i innych kameleonów, po czym oniemieć w obliczu majestatu Rysów, Mięguszwieckiego i innych Mnichów. Ludzie ci, nie mogąc jawnie wprowadzać „numerus clausus” tatrzańskiego, do którego w gruncie rzeczy tęsknili już od roku 1910, zasłaniali się „ochroną przyrody”; mydlili oczy nadając zwykłemu egoizmowi i najbardziej konsekwentnemu elitaryzmowi kolor ochrony „natury”. Z obrzydzeniem spoglądali na wzrastającą popularność Zakopanego i Tatr, wyróżniając w tym swoim wstręcie pewien odłam turystów, którym dostęp do gór pragnęło się tak samo ograniczyć jak dostęp do uniwersytetów. To właśnie oni, a nie kto inny, nazwali kolejkę na Kasprowy *Nalewkami na linie* i zawsze ich można było spotkać w tych schroniskach, gdzie ich gospodarze tak obrzydzali życie nierasowym turystom, iż gromadzili się tam tylko ludzie gór. Im za gorącą wodę nie liczyło się ani grosza i pozwalało nawet gotować za darmo. A jak wiadomo, u nas do dziś dnia przyrządzenie sobie samemu herbaty w schronisku klasyfikuje już człowieka we wstępnej klasie taternictwa.

I wtedy przed laty, i dziś jeszcze kwitnie w tych ludziach jakaś dziwaczna „filozofia gór”. *Jak się to dzieje, że stanowisko człowieka wobec gór bywa probierzem jego postawy wobec świata, że – co więcej – kształtuje w pewnej mierze tę postawę?* – wypisał ktoś parę lat temu w numerze tatrzańskim „Tygodnika Powszechnego”. Niesłuchanie mądre. Dlaczego ausgerechnet wobec gór? A wobec miauczącego żałośnie kotka, nie? Ale z czarownikami górskimi trudno dyskutować. Bo gdy taki filozof jeden z drugim przeszedł Orlą Perć, którą nota bene w pewnym sensie „ukolejkował” ksiądz Gadowski, to potem już marzył o tym, żeby było jak najmniej takich gierojów. Całe podejście do gór było u nas wykoślawione, zrachityzowane zupełnie specyficznym snobizmem górskim rozwijanym przez znane koła taterników.

Każdy, co szedł w Tatry, chciał być sam, jako ten Janosik. Tylko on, półbóg, Prometeusz na Hali Pyszej lub w Dolinie Pięciu Stawów. I widziało się tych Prometeuszów, jak zwalali się z majestatycznym plecakiem, z pęczkami lin

i obwarzankami haków, po czym cały dzień prometejsko różnili w bridge'a, a co najwyżej poszwendawszy się po śniadaniu koło jakiejś ścianki lub pojeżdżwszy sobie od krzaczka. Otóż granie w bridge'a w drewnianym schronisku na Pyszej lub w Roztoce było prawdziwym taternictwem i miłością przyrody, a granie w tę samą tatrzańską grę na Kasprowym lub Kalatówkach było brakiem poszanowania majestatu gór i snobistycznym hultajstwem.

Tak samo jak wtedy, tak i dziś bronią ci panowie nie gór, nie Tatr, lecz dostępu do nich szerokim rzeszom ludności, które dla nich zawsze były „hołotą“, a dziś są jeszcze bardziej niż wtedy... Spór o kolejkę i „ochroniarstwo“ przybierał wiele masek, ale pod każdą z nich krył się przede wszystkim opór elity i elitarystów przeciwko człowiekowi, który mając wycucie nadchodzącej epoki zapoczątkował ruch masowej turystyki.

Gdy wracam dziś wspomnieniami do tych dawnych lat, gdy przypominam sobie ten huragan ataków i przepowiedni klęsk, które groziły rozpadnięciem Tatr na mączkę po wybudowaniu kolejki, wydaje mi się, że przeglądam kroniki angielskie z r. 1815, gdy George Stephenson wybudował pierwszy zdalny do użytku parowóz i musiał czekać 10 lat, zanim oddano jego wynalazek do użytku publicznego. Poziom argumentów, używanych w roku 1935 przeciw kolejce na Kasprowy był w sam raz tak samo wysoki, jak argumentacja wytoczona przeciwko pierwszej lokomotywie w zaraniu XIX wieku. Ale nie należy się dziwić: w Anglii chodziło o pierwszą lokomotywę, w Polsce zaś o pierwszą kolejkę linową przeznaczoną dla ruchu pasażerskiego i choć oba wydarzenia dzielił dystans ponad stu lat, to nie trzeba przypominać, iż znakomita większość naszych „ochroniarzy“ rekrutowała się z ludzi pamiętających jeszcze czasy pierwszych lokomotyw. Stąd tyle uderzających podobieństw w argumentacji. Bo gdy np. w 1815 roku przepowiadano, że krowy wystraszone przejeżdżającymi obok pastwisk parowozami przestaną dawać mleko, to u nas w 1935 roku przepowiadano naukowo i z zimną krwią generalny pomór owiec połykających i dławiących się okrucami stali, spadającymi z lin kolejki.

Całą tę walkę z zabobonami można było wygrać tylko szybkością działania i tylko szybko dokonany fakt (jak by

powiedział Lenin) mógł przezwyciężyć mnożące się i rosnące na każdym kroku kołtuńskie opory. Ale fakt nie był wcale łatwy w dokonaniu.

Konstrukcję kolejki na Kasprowy rozpoczęto w pierwszych dniach sierpnia 1935 roku. Świetny zespół młodych inżynierów rzucił się z pasją do pracy w myśl hasła amerykańskich „marines”: trudne osiągamy natychmiast, wykonanie rzeczy niemożliwej trwa trochę dłużej. Okazało się jednak, że nawet rzecz tak niemożliwa, jaką było wybudowanie całej kolejki w najgorszych sześciu miesiącach roku – od września do lutego – nie trwała wcale dłużej. Trzeba także wiedzieć, że wszyscy ci młodzi inżynierowie i architekci, mając pierwszy raz w życiu do czynienia z problemami tego rodzaju konstrukcji, nie bardzo wiedzieli, o co chodzi, ale entuzjazm nadrabiał braki.

Gdy w końcu września, tuż przed końcem wakacji uniwersyteckich, byłem kilka dni w Zakopanem, aby krytycznym okiem rzucić na tę całą niesamowitą rozróbę mojego krewnego, Zakopane robiło wrażenie domu oblakanych. Entuzjazm przerzucił się jak płomień z ekipy „kolejkarzy” na wszystkich mieszkańców tego kochanego miasteczka i miało się wrażenie, że wszyscy biorą udział w budowie. „Ochroniarze”, tu na miejscu „zbrodni”, milczeli i nie odzywali się, bo było to niebezpieczne. Ludzie na ulicach witali się słowami: *Cieżarówki dowożą już materiał na Myślenickie* albo: *Kolejka robocza ruszy za kilka dni – widziałem. Szły zakłady, narciarzom we wrześniu marzył się świeży puch, codziennie ktoś opowiadał o postępie w robotach. Gdyby nie pewność, że działa się to w sanacyjnej Polsce, można by śmiało powiedzieć, iż pracowników i społeczeństwo ogarnął entuzjazm wręcz socjalistyczny.*

Tymczasem na wytyczonej „na oko” (na pomiary nie było czasu) drodze na Turnie Myślenickie dzień i noc wyły silniki dwóch ciężarówek, które były właściwie jedynymi wehikulami, przy pomocy których budowano kolejkę. Ponieważ z Myślenickich na Kasprowy nie było żadnej drogi, transport odbywał się na plecach. Deski i ciężkie elementy drewniane dowożono na Halę Gąsienicową, skąd wędrowały na górę, podawane z rąk do rąk wzdłuż łańcucha robotników. Nastąpił wyścig z jesienią, z deszczami, mgłami i wichrami,

ze śniegiem i mrozem, które w wyższych partiach pojawiły się już pod koniec jesieni.

Tak się złożyło, iż na początku października zachorowałem na szkarlatynę i po chorobie, w listopadzie, pojechałem do Zakopanego na rekonwalescencję. Nie mając nic lepszego do roboty, obserwowałem budowę. Przyjeżdżający co niedziela wiceminister zabierał mnie na szczegółową inspekcję i wtedy to mój krytycyzm do rządowego krewnego zaczął szybko tajać. Podejście jego do podwładnych nie było wprawdzie „tak po prostu, po naszymu, po robotniczemu“, ale nacechowane było czymś o wiele silniejszym: zrozumieniem, koleżeństwem i przyjaźnią „primusa inter pares“. Musiało ono dawać dobre wyniki, skoro całą budowę, wprawdzie bez wykończenia szczegółów, ukończono w ciągu sześciu i pół miesięcy, budując wszystko w zimie. Gdy się pomyśli, że dzisiaj budowa małej i bardzo prostej kolejki na Szyndzielnię trwała 5 lat, to porównanie musi nasuwać szereg refleksji. Przypuszczam, że nasuwałoby jeszcze więcej, gdyby można porównać koszty ich konstrukcji...

Cała ta budowa stała się jedynym w swoim rodzaju wyczynem inżynierów, architektów, urzędników administracyjnych i robotników. Nie było rzeczy niemożliwych. Większość z tych, co staje dziś wśród tłumu oczekujących dzień w dzień, jak rok długi, na swoją kolejkę do kolejki, nie zdaje sobie sprawy z prawdziwych rozmiarów budynków stacyjnych. Są one tak wtopione w krajobraz dzięki świetnym proporcjom brył, że maleją, niemal nikną na tle otaczających je gór. Tymczasem kubatura stacji na Kasprowym wynosi ponad 10000 m sześć., a stacja na Turniach Myślenickich ma 12000 m sześć. Te wielkie budynki zostały wzniesione w całości w pełni mroźnej zimy, wysoko w górach. Pamiętam, jak trochę tylko starszy ode mnie inż. Borys Lange powiedział raz: *Tu nie można sobie dodawać otuchy biorąc przykład z jakiejś sławnej budowy, bo po prostu nie ma przykładu, aby gdziekolwiek i kiedykolwiek na świecie wykonano budowę o podobnych rozmiarach, na takiej wysokości i w takich warunkach klimatycznych. Można porównać to tylko do tunelu Kellermana. Ale to była fantastyczna powieść.*

Gdy przebiegam teraz we wspomnieniach te krótkie miesiące, wydaje mi się, że nawet i to porównanie nie oddawało

w pełni trudności, które tam pokonano. Ci ludzie do dzisiaj wspominają z dumą tę techniczną epopeję. Ale im mówić zakazano...

Budowę szczytowej stacji rozpoczęto pod koniec października. W połowie listopada spadł śnieg i już utrzymał się na stałe. Jedynym sposobem wykonania robót było budowanie budynku wewnątrz w futerał, to znaczy wybudowanie drewnianego hangaru o ścianach wyłożonych materiałem izolacyjnym i ogrzewanego, we wnętrzu którego rozpoczęto właściwą budowę. Montaż tego futerału, czyli „cieplaka” ukończono dopiero w połowie grudnia i dzięki osiągnięciu wewnątrz temperatury o parę stopni wyżej zera można było rozpocząć roboty murarskie i betonowe.

Przedłużałem oczywiście mój pobyt zdrowotny w Zakopanem i choć groziło to utratą semestru, wolałem włączyć się na nartach wokół całej budowy niż wracać do Warszawy. Cała konstrukcja rosła z godziny na godzinę, a niedzielne inspekcje wiceministra dodawały gazu. Raz, było to bodaj w jedną z niedziel styczniowych, wybraliśmy się całą paczką tzw. urywaczy na Kasprowy, aby zjechać trasą kolejki na Myślenickie. Na Kasprowym było białe piekło. Praca stanęła i robotnicy bali się przejść ze swojego baraku do „cieplaka”, bo zdawało się, że za chwilę wszystko polecą. Pod szczytem trzeba było odpiąć narty i chwilami czołgać się. Uciekaliśmy czym prędzej. Na połowie drogi od Myślenickich Turni spotykam stryja w towarzystwie małżonki. Zaskoczyło mnie, bo gdybym był tam znalazł kwitnącą wśród śniegu orchideję, kontrast nie mógłby być większy. To wtedy pomyślałem sobie, że rzymska formuła małżeńska *ubi tu Gaius, ibi ego Gaia* miała rzadko tak wysoce idące zastosowanie w praktyce. Odradzałem, prosiłem, żeby nie szli dalej, nic nie pomogło. Sanacyjna wiceministrowa przejawiała hart, który, jak wiadomo, stał się powszechnym dopiero wśród żon funkcjonariuszy państwa ludowego. Otóż nagle pojawienie się tej delikatnej i wytwornej kobiety w spowitym burzą baraku na Kasprowym można by tylko porównać do zjawienia się jakiejś „southern belle” w obozie poszukiwaczy złota na Alasce. Wrażenie było piorunujące i wśród zakłopotanych i bardzo filmowych chrząknięć i pokaszliwań ludzie, siedzący dotąd beczynn timer, wymykali się na

budowę. Przewrotne były te metody sanacyjne... Przeciętny wiek konstruktorów tego „bobkociągu”, jak od razu przeważano kolejkę (cóż może lepiej świadczyć o popularności, jeśli nie żartobliwa lub choćby złośliwa nazwa, utrzymująca się już prawie przez drugie pokolenie?) wahał się między 23–25 lat i w całym tym młodym zespole panowała atmosfera frontowa. Nikt się tam z nikim nie żart, dołki kopano tylko pod fundamenty i jeden drugiego popierał, gdzie mógł.

Ogólny zarząd objęli arch. Aleksander Kodelski i dr Wacław Lewicki. To Kodelski ze swoją żoną Anną, też architektem, był autorem wszystkich budynków stacyjnych. Dr Lewicki prowadził sprawy finansowe, które na pewno nie były takie łatwe. Kierownikiem trzyosobowego biura w Warszawie był młody ekonomista, mgr Zygmunt Filipowicz (uzyskał z początkiem wojny doktorat z turystyki), któremu nawet po wojnie „nie przeszło”, bo jako kierownik Komitetu dla Spraw Turystyki już w Polsce Ludowej, stał się jednym z głównych inicjatorów budowy kolejek linowych na Szyndzielnię, w Szczyrku i w Karpaczu.

Naczelnym kierownikiem robót był arch. Medard Stadnicki, starszy o 10 lat od reszty załogi. Jego trzydzieści kilka lat i już wielkie doświadczenie fachowe nadawały mu na tle młodego zespołu cechy poważnego starca. Zastępcą jego był młody inżynier Borys Lange. Cały teren budowy podzielono na trzy odcinki. Na Kasprowym walczył z wichrami inż. Arseniusz Gulowicz. Chudy, małomówny i zimny jak warunki klimatyczne, w których budował, był idealnym kierownikiem tej najbardziej eksponowanej załogi.

Na Turniach Myślenickich władał młody pistolet, Bronisław Matulka. Z typową zaciętością młodego chłopaka nie korzystał prawie z pomocy innych i sam sobie dawał radę z większością problemów. Na stacji w Kuźnicach robotami kierował inż. Tadeusz Plato. Spoglądałem na niego jak na uosobienie nowoczesnego Petroniusza. Wysoki, przystojny, zawsze elegancki, świetnie kręcący „christianie” w każdym śniegu, flegmatyczny i wspaniale jednający sobie ludzi, został potem, już po uruchomieniu kolejki, kierownikiem eksploatacji. Młodzi technicy, zapaleni i zawsze pełni kawałów a propos uzupełniali ten jedyny w swoim rodzaju „combat team” konstruktorów. A co niedzielę, o 6 rano, przyjeżdżał

z Warszawy sam największy czarodziej, Bobkowski, i od 7 rano zaczynał szczegółową inspekcję: Od Kuźnic do Myślenickich, potem podpora za podporą, choć burza huczała wkoło nas, dochodził koło południa do Kasprowego. Po czym powrót do Kuźnic i odprawa. Wszyscy wiedzieli, że pierwsze słowa będą zawsze te same: *Proszę panów, to wszystko idzie za wolno... /.../*

I choć zginęło wtedy dwóch ludzi, to i pod względem bezpieczeństwa pracy ustanowiono rekord, bo ściśle wykonywanie przepisów bezpieczeństwa pracy przy tym tempie robót w warunkach, w jakich pracowano, nie było wcale łatwe.

Dnia 29 lutego 1936 roku – po sześciu i pół miesiącach budowy ruszyła pierwsza kabina z pasażerami. Kasprowy miał kolejkę i wraz z nią pojawił się na jej trasie – upiór. Któż go nie widział? Była to jakaś tajemnicza dama, o twarzy marmurowej, nie odzywająca się do nikogo, zacięta i skupiona, która aż do końca zimy zjawiała się co rano w Kuźnicach, wsiadała do pierwszego wagoniku, jechała na Kasprowy, zjeżdżała szybko i łapała na dole następny wagonik. I tak aż do wieczora. Można było wsiąść do byle jakiego wagoniku, o każdej porze dnia – upiór Kasprowego stał w kącie kabiny obejmując parę desek i wpatrywał się martwym wzrokiem w przestrzeń za szybą. Cuda opowiadano o niej i jeszcze dziś mam w oczach tę zagadkową twarz. Tej kolejka z miejsca usiadła na mózgu.

Pamiętam ten pierwszy wagonik. Sunął wolno, dobijał do stacji na Kasprowym ostrożnie, jak okręt do keji. Nie wiem, o czym myślał wtedy mój stryj, ale kto wie, czy w błyskawicznym skrócie nie przewinęła mu się w myśli cała epoka, której zakończeniem był ten wagonik. Początki narciarstwa w Polsce, pierwsze kursy narciarskie, gdy jeździło się jeszcze z jedną wielką tyką bambusową. Pierwsze międzynarodowe zawody narciarskie w lutym 1910 r. na Magórcie pod Białym i polskie zwycięstwo nad Niemcami, gdzie na 15 zawodników Polacy zajęli pierwsze i czwarte miejsce. Potem nagły przewrót: dwa lekkie kijki i metoda norweska, pierwszy w Polsce podręcznik tej metody opracowany przez niego, pierwsze skocznie narciarskie. Ile ich wybudował? Nawet w Wilnie skakano na nartach. To gdzieś tu, w tym punkcie zwrotnym techniki narciarstwa narodził się wielki

spór. Czcigodnym i namaszczone, zadomowionym w Zakopanem odbiorcom „majestatu gór”, podpierającym pieczę na Krywaniu i na Kozińcu, nie podobały się samodzielne, nie kontrolowane przez nich wyprawy „sportowców”, jak ich lekceważąco nazywano. Ale „sportowcy” mnożyli się, „sportowcy” byli naturalnym objawem zmieniającej się epoki, zmieniających się czasów. Bobkowski torował im drogę i wygrał tę walkę dla nich. To pewnie tego nie może mu się przebaczyć i pewnie dlatego jeden z „fachowców” pisząc dziś historię narciarstwa w Polsce z okazji 50. rocznicy najpiękniejszego sportu potrafił ani razu nie wymienić wrażego nazwiska. Na szczęście pozostawiło ono po sobie tyle namacalnych dokonań, że milczenie tych skrybów od Tatr jeszcze bardziej je uwypukla. Po skrybach nie zostanie nic, gdy tam jeszcze ciągle będą szły w górę ciche wagoniki, wywożąc w zaczarowany świat gór ludzi, którzy nigdy nie mogliby ich może zobaczyć.

do druku podała Paweł Kądziała

René Marlé SJ

Rehabilitacja teologii wyzwolenia?*

Gdzie jest miejsce teologii wyzwolenia? Jak osądza ją Kościół? Czy odpowiada ona na tak liczne do niedawna zarzuty?

Pierwszą „Instrukcję” Kongregacji Nauki Wiary, z 6 sierpnia 1984 r., pospiesznie zrozumiano jako potępienie ruchu, który zresztą stał się powszechnie znany dzięki owej „Instrukcji”. Drugą „Instrukcję” opublikowała później ta sama Kongregacja. Jej echo odbite przez środki społecznego przekazu obejmuje w zasadzie trzy myśli: osłabienie wymowy pierwszej „Instrukcji”; przemoc jest w pewnych przypadkach dopuszczalna; teologia wyzwolenia doczekała się rehabilitacji przez Rzym.

Poniższe rozważania mają na celu ułatwić przekroczenie oglądu rzeczy w barwach czarno-białych zrazu przez przypomnienie złożoności ważnego kierunku refleksji i poszukiwań, jakie wchodzą w zakres teologii wyzwolenia. Zapoznanie owej złożoności, podobnie jak i niuansów oraz powściągliwości interwencji Rzymu, zawsze może prowadzić ku zbyt pospiesznym czy wręcz fałszywym wnioskom.

Rozległość i złożoność „kontynentu” teologicznego

W przeciwieństwie do innych prądów w teologii – „dialektycznego”, „egzystencjalnego”, „kerymatycznego” – które odpowiadają przede wszystkim ukierunkowaniu poszczególnych szkół teologicznych, tendencja teologii wyzwolenia odsyła do całościowo pojętej sytuacji Kościoła określonego kontynentu. Teologię wyzwolenia znamionują tak rysy wspólne jak i różnice istniejące w Ameryce Łacińskiej. Reprezentuje ona jednocześnie rozpiętość i różnorodność rzeczywistego „kontynentu” teologicznego.

* *La théologie de la libération réhabilitée?*, „Etudes”, listopad 1986, s. 521-536.

Szybkie zmiany na rozległym terenie

Niepodobna wprost wskazać na liczbę owych zmian. Nie wyjaśnia ich nawet sytuacja wrzenia. Należy brać pod uwagę rozległość i zaludnienie obszaru, na którym rozprzestrzenia się owa teologia, a także jej pojawienie się w wielu państwach o różnych systemach politycznych i różnym stopniu rozwoju oraz wielość tradycji i języków (Brazylia!).

Z drugiej strony należy zauważyć, iż ten rozległy i złożony kontynent jest areną przeobrażeń, często niezmiernie gwałtownych. Ewoluuje też teologia wyzwolenia. J. L. Segundo zajmujący się tą problematyką pisał na łamach tegoż pisma¹ o *dwoch teologiach wyzwolenia* kolejno po sobie następujących: o pierwszej bardziej elitarniej, uprawianej w środowiskach uniwersyteckich, i o drugiej, która weszła w lud i nawiązała do nowej oceny tradycyjnych elementów, zwłaszcza religii ludowej.

Opis sytuacji dokonany przez J. L. Segundo może się wydać schematyczny. Niemniej ewolucja, o jakiej mówi, jest niezaprzeczalna. Ponowne odkrycie wartości, jakie przekazuje religia ludowa, jest tylko jednym z charakterystycznych tego wyrazów. Religia – postrzegana najpierw i przede wszystkim jako pierwiastek alienujący – została uznana (bez zapoznania jej niejednoznaczności) nie tylko za źródło cennego dynamizmu, lecz także za bogactwo kulturowe, które łatwo umyka uwagi zewnętrznego obserwatora. Jest ona przecież istotnym wyrazem kultury, znaczy samego jestwa latynoamerykańskich ludów, które ukształtowała w równym stopniu co ich własny geniusz.

Korygując niektóre swoje sądy teologia wyzwolenia odkrywała zarazem nowe wymiary ludzkiej przestrzeni dowartościowując wyzwolenicze słowo Ewangelii. Waga czynników socjo-ekonomicznych i politycznych – na których skupiła się początkowo uwaga teologii wyzwolenia – nie powinna odsuwać w cień danych kulturowych (kolonizacja hiszpańska i portugalska), które można rozumieć jedynie w historycznej perspektywie².

Różne rodzaje zaangażowania

Różni teologowie wyzwolenia nie potwierdzają zresztą w tym względzie równomiernego rozłożenia akcentów. Nie-

którzy z nich, bardziej wrażliwi na polityczny aspekt wewnętrznych uwarunkowań, myślą o wierze w tym kontekście. Innych mobilizują raczej aspekty kulturowe, religijne i/albo eklesjalne. Nie można zaprzeczyć, że wśród pierwszej grupy znajdują się i tacy, którzy ulegli czystej działalności politycznej typu marksistowskiego. Tym samym przekroczyli granice wiary i teologii. Są to przypadki wyjątkowe. Niesłuszne byłoby jednak redukowanie teologii wyzwolenia jedynie do czystej politycznej wiary. A takie opinie o niej zdarzały się czasem.

Oprócz niezaprzeczalnie różnorodnej ewolucji i nie mniej różnego rozłożenia akcentów, teologię wyzwolenia charakteryzuje wspólna inspiracja. Powołują się na nią wszyscy i powracają do niej nawet wówczas, gdy wiodą między sobą spory. To się także zdarza! Zasadę owej inspiracji można określić jako *genius loci* Ameryki Łacińskiej. Na tym właśnie terenie teologowie wyzwolenia umieją i świadomie chcą spełniać swoje zadania. Jest to zatem miejsce konkretne, które – mimo istnienia niezaprzeczalnych różnic – ma i cechy wspólne, czego nie można nie uwzględniać we wszystkich przedsięwzięciach. Właśnie owa osobliwość stanowi o konkretnym MIEJSCU, które – jak zobaczymy – będzie kształtować pewne różnice w stosunku do Rzymu.

Oryginalne kształty

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden rys, by tym samym zapobiec zbyt prostackim wyobrażeniom o teologii wyzwolenia. Każdy bowiem z jej przedstawicieli ma swoje własne oblicze oraz pole badań i specyficzny rodzaj refleksji. By się o tym przekonać, wystarczy wskazać na kilka najbardziej znanych postaci reprezentujących owe kierunki.

Gustavo Gutierrez, który oddaje się bezpośredniemu duszpasterstwu w diecezji Lima (Peru), wprowadza do swoich pism udręki i wołanie ubogich, z którymi się solidaryzuje. Słusznie podkreślano „duchowy” wyraz jego dzieła³.

¹ Zob. „Etudes”, wrzesień 1984, s. 149–161.

² Zob. Enrique Dussel, *Histoire et théologie de la libération*, Buenos Aires 1972 (Editions Ouvrières, 1974). Zob. też *Jésus et la libération en Amérique latine* (wyd. J. Van Nieuwenhove), Desclée 1986, cz. 1, 1. *L'héritage colonial*, s. 55–108.

³ Zdarzyło się to w czasie obrony pracy doktorskiej na Wydziale Teologicznym w Lyonie, 29 maja 1985 r. Wykład doktorski miał zresztą za temat „Teologię i duchowość”. O wadze duchowości w teologii wyzwolenia można przeczytać w artykule

Nie przeszkadza mu to jednak w bezpośredniej działalności politycznej zmierzającej w kierunku socjalizmu.

Leonardo Boff, franciszkanin, opublikował wiele dzieł z dziedziny duchowości inspirowanej głównie tradycją swojego zakonu, w której określa znaczenie chrześcijańskiej wolności. Jego twórczość jest obfita i odpowiada na doraźne potrzeby posłannictwa. Jest to zatem twórczość pospieszna, która nie rości pretensji do doskonałej równowagi. Więcej, nieraz jest ona godna krytyki. Niemniej ewangeliczna inspiracja jest w niej obecna. Boff bardziej troszczy się o świat niż o Kościół. Właśnie jego stosunek do zagadnień eklesjalnych nastroił mu trochę trudności ze strony Kongregacji Nauki Wiary i naraził go na znane sankcje dyscyplinarne. Niesłusznie dopatrzono się w ocenie jego książki „Kościół, charyzmat i władza”⁴ oraz w czasowym zakazie zabierania głosu i publikowania – ponownego potępienia teologii wyzwolenia. W rzeczywistości – jak słusznie zauważył przewodniczący Konferencji Episkopatu Brazylii – *przypadek Boffa nie ma nic wspólnego z teologią wyzwolenia*⁵.

Jon Sobrino, jezuita baskijskiego pochodzenia, uprawia w San Salvador działalność najbliższą zawodowej teologii uniwersyteckiej. W tym rozgrzany obszarze Ameryki Środkowej jego twórczość nie stroni od bezpośredniego zaangażowania. Zajmują go jednak przede wszystkim duże wagi problemy teologiczne, zwłaszcza chrystologia, którą stara się uprawiać biorąc pod uwagę ludzi, wśród których prowadzi swoje badania i naucza. „Chrystologia z pozycji Ameryki Łacińskiej”, „Jezus w Ameryce Łacińskiej”⁶ – to tytuły wskazujące jego zainteresowania, które zresztą doprowadziły go do zaproponowania pewnej liczby odważnych i mało dojrzałych tez. Musiał i umiał je wytłumaczyć.

Juan Luis Segundo, także jezuita, z Montevideo (Urugwaj), którego artykuł w „Etudes” wspominaliśmy wyżej, też należy do teologów wyzwolenia, mimo że oprócz problemów związanych z sytuacją socjo-ekonomiczną i polityczną Ameryki Łacińskiej zajmuje się wciąż problemami kultury. Autor pracy doktorskiej o Dostojewskim, której bronił na Sorbonie, Segundo w centrum swoich zainteresowań stawia problematykę Boga i ateizmu. Pracując z grupami intelektualistów urugwajskich spotyka znacznie więcej niż gdzie indziej w Ameryce Łacińskiej ludzi zlaicyzowa-

nych. Jest przekonany, że problemy, z jakimi się boryka we własnym kraju, upowszechnią się na kontynencie, a zagadnienie Boga już stało się centralne w problematyce teologii wyzwolenia.

Jeśli nawet J. L. Segundo zajmuje się w innym aspekcie warunkami i zagadnieniami, jakie poruszają inni teologowie wyzwolenia, zawsze solidaryzuje się z nimi. Postawę swą ujawnił w „Odpowiedzi kardynałowi Ratzingerowi”⁷ po opublikowaniu pierwszej „Instrukcji” Kongregacji Nauki Wiary, której przewodniczy kardynał Ratzinger. Właśnie owa „Instrukcja” stanie się teraz przedmiotem naszej refleksji.

Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia (1984)

Naczelną tezę, jaką Segundo zawarł w swojej „Odpowiedzi”, jest to, że „Instrukcja” rzymska wyraża teologię, znaczy pewną interpretację – zresztą dyskusyjną – wiary. A właśnie ona stanowi punkt odniesienia i oceny teologii wyzwolenia. „Instrukcja” zawiera teologię przedsoborową. Tak więc jej ostrze kieruje się w stronę całej teologii katolickiej wyrosłej na skibach II Soboru Watykańskiego.

Nie chcemy być rozjemcami. Nie jest łatwo odróżnić to, co płynie wprost z wiary, od tego, co jest tylko jej interpretacją. Nie można bowiem przekazywać wiary nie posługując się interpretacją – językiem. Pewne jest jednak, że klimat, w jakim rozwijają się teologie wyzwolenia, ma niewiele wspólnego z tym, z którego wyrosła pierwsza „Instrukcja” z 1984 r.

Scematyzm wyobrażeń

By móc sformułować ogólny sąd o teologii wyzwolenia – tak bardzo złożonej – „Instrukcja” musiała stworzyć sobie

J. Espeji *Libération et spiritualité en Amérique latine* w: „Recherches de Science Religieuse” nr 74 (1986), s. 13–48. Jest to numer w całości poświęcony teologii wyzwolenia.

⁴ *Eglise, charisme et pouvoir*. Editions Lieu Commun 1985. Zob. „Etudes”, maj 1985, s. 713.

⁵ Zob. „Etudes”, lipiec-sierpień 1986, s. 24, przypis 14.

⁶ Obydwie prace ukazały się po hiszpańsku w 1976 i 1982 r. Jeden rozdział z pierwszej i fragment drugiej przetłumaczono w książce *Jésus et la libération en Amérique latine*, która była cytowana wyżej.

⁷ Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Card Ratzinger*, Ed. Cristianidad, Madryt 1985.

dość sztuczny przedmiot. *W istocie rzeczy* – oświadczył w wywiadzie kardynał Danneels, arcybiskup Malines-Bruxelles po powrocie z Ameryki Łacińskiej – rzymska „Instrukcja” *prezentuje teologię wyzwolenia, jakiej nie można znaleźć w tej formie. Zbiera ona bowiem wiele dyskusyjnych elementów teologii wyzwolenia i układa je w jedną mozaikę. Przedstawia pewną listę problemów, jakie podnosi teologia wyzwolenia. Ale czy wszystkie zagadnienia zawarte na liście odnoszą się do tego, czym żyje Ameryka Łacińska albo inne kraje?*⁸

Sama „Instrukcja” zawiera zresztą pogląd, że teologia wyzwolenia jest do przyjęcia i że samo pojęcie obejmuje różnorodne przedsięwzięcia i orientacje.

Niemniej „Instrukcja” ustawicznie generalizuje krytyki, jakie sama formułuje. Używając zrazu wyrażen: *niektóre, niejeden, wielu* itd., przechodzi bezzwłocznie na: *te teologie wyzwolenia bez żadnego zróżnicowania*. Podobnie początkowa *pokusa* albo *niebezpieczeństwo* zamienia się nieco dalej w zwykłe *wypaczenie, praktyczną negację wiary*.

Staje się zatem zrozumiałe, że „Instrukcja” – która miała być przede wszystkim pomocą w „rozeznawaniu” – została odczytana przez olbrzymie masy jako prawdziwe potępienie teologii wyzwolenia. Zwłaszcza że sformułowane zarzuty nie były błahe.

Bardzo ogólnie mówiąc, „Instrukcja” wyrażała myśl, że niektóre teologie wyzwolenia przedstawiają *nową interpretację chrystianizmu, proponują interpretację treści wiary i chrześcijańskiej egzystencji, poważnie odbiegającą od wiary Kościoła, a nawet więcej, będącą jej praktyczną negacją*.

Korzeni tej deprawacji – zdaniem „Instrukcji” – należy dopatrywać się w *bezkrytycznie przyjętych zapożyczeniach z ideologii marksistowskiej oraz w odwoływaniu się do tez biblijnej hermeneutyki nacechowanej racjonalizmem*.

Zarzut marksistowskich wpływów

Usidlenie teologów wyzwolenia przez to, *co nazywają analizą marksistowską* płynęłoby z jej „naukowości” i skuteczności. Założenia naukowego podejścia – albo jego pretensji do naukowości – miałyby być bezkrytycznie przyjmowane. Mieliby też oni zapominać o tym, że mar-

ksizm reprezentuje totalitarną wizję świata, jaką przepaja wszystkie składniki. „Instrukcja” przytacza charakterystyczne cechy marksizmu, którego centralnym punktem jest ateizm i negacja osoby; który rozwija walkę o prawdę i moralne dobro sytuowane na poziomie praxis, konkretnie w walce klasowej nie stroniącej od przemocy.

Należałoby oczywiście zbadać, w jakim stopniu ten rodzaj marksizmu propagują teologie wyzwolenia. Podobnie jak w innych dziedzinach stopień stężenia tej ideologii jest różny w każdym poszczególnym przypadku. Mówiliśmy już, że niektórzy teologowie wyzwolenia dali się ponieść tej fali poza obręb wiary. Byłoby jednak przesadą odnosić to do wszystkich teologów wyzwolenia, zwłaszcza zaś do najbardziej dziś znanych, nawet jeśli z tej okazji musieli oni coś dokładniej wyjaśnić albo z czegoś się wycofać.

Zresztą marksizm posługuje się elementami, które stanowią wspólne dobro nauk społecznych. „Instrukcja” uznaje rolę nauk społecznych w myśleniu i działaniu. Trudno zatem posłużyć się naukami społecznymi bez wprowadzenia marksistowskich „okruchów” do analizy i bez wsparcia się o niektóre marksistowskie kategorie. Zachęta do czujności może być uzasadniona. Nie można jej jednak utożsamiać z potępieniem.

Zarzut racjonalistycznej lektury

Innym wywrotowym elementem, który – zdaniem „Instrukcji” – leży u podłoża teologii wyzwolenia, jest *odwoływanie się do też biblijnej hermeneutyki nacechowanej racjonalizmem*. „Instrukcja” przywołuje niektóre zarzuty kierowane kiedyś, na początku XX w., przeciwko modernistycznej egzegezie, zwłaszcza zarzut bezkrytycznego przeciwstawiania „Jezusa historycznego” „Jezusowi wiary”. Wydaje się jednak, że wprost przeciwnie podstawową troską teologów wyzwolenia – i to w zgodzie ze współczesną egzegezą – jest wintegrowanie „Jezusa historycznego” w wiarę, zwłaszcza poprzez pojęcie „seguimiento”, znaczy pójścia za Jezusem.

Jeszcze ogólniej „Instrukcja” wyraża opinię, że *nowa interpretacja godzi w całość chrześcijańskiej tajemnicy*.

⁸ „De Standaard”, 10 września 1984.

Takie sformułowania rzymskiego dokumentu musiały być zrozumiane przede wszystkim jako potępienie błędu. Zapamiętano prawie wyłącznie ich negatywną wymowę.

A przecież „Instrukcja” zawiera lekkie akcenty, które powinny były zapobiec takim uproszczeniom; przestrzegała np. – choć nie zawsze sama była konsekwentna w tym względzie – przed nieuzasadnioną generalizacją; przed niewłaściwym posiłkowaniem się krytyką zawartą w „Instrukcji”, by usprawiedliwić niesprawiedliwość i ucisk panujący w niektórych krajach. Podkreślała ona przede wszystkim swój zakres świadomie ograniczony, który nie przewidywał *poruszania samej szerokiej problematyki chrześcijańskiej wolności i wyzwolenia*. Zapowiadała też następny dokument, w którym *ukáže, w sposób pozytywny, całe bogactwo tego tematu zarówno dla nauki, jak i dla praktyki*.

Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (1986)

Obietnicy dotrzymano. W półtora roku później ogłoszono nową „Instrukcję”⁹ dokładnie na zapowiadany temat. Przypominając tę zapowiedź „Instrukcja” zwraca uwagę na to, że: *Pomiędzy obu dokumentami zachodzi organiczny związek, który sprawia, że należy je czytać jeden w świetle drugiego*.

Srodki społecznego przekazu nadmiernie uprościły sprawę, dopatrując się w drugim dokumencie zwykłej zmiany kierunku, na którą jakoby zdecydowały się rzymskie władze.

Duch II Soboru Watykańskiego

Ton nowej „Instrukcji” różni się jednak znacznie od tonu poprzedniej. Nie tylko nie zwalcza latynoamerykańskiej teologii¹⁰, której nawet nie wspomina, ale zawiera znacznie wyraźniejsze niż „Instrukcja” z 1984 r. odwołanie się do ducha II Soboru Watykańskiego, wyrażonego zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”.

Istotnie, dokument zaczyna się analizą *sytuacji wolności we współczesnym świecie* przypominając jednocześnie, że *poszukiwanie wolności, dążenie do wyzwolenia mają swe pierwsze korzenie w dziedzictwie chrześcijańskim*.

Można też dopatrywać się soborowego ducha w apologii wolności; jest to główny temat „Instrukcji” i stanowi na pewno dość nowy wątek w oficjalnym języku Kościoła. Współcześni nie mieli zbyt często okazji, by słyszeć taki głos. Sama „Instrukcja” zwraca uwagę, że interwencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła chciały przede wszystkim *ostrzec przed wypaczeniami, które niosły ryzyko skierowania zapалу wyzwolenczego ku gorzkim rozczarowaniom*. Jednocześnie przyznaje ona, że *zdarzały się błędne oceny lub poważne zaniedbania, za które chrześcijanie byli odpowiedzialni w ciągu wieków*, nie precyzując jednakże, na jakim poziomie odpowiedzialności sytuowali się owi chrześcijanie w Kościele. Zachęca ona raczej do szukania głębokiego sensu wolności *poprzez życie rzeszy wiernych, szczególnie małuczkich i ubogich*. Można się w tym dopatrzeć pewnych akcentów spowinowaconych z niektórymi tekstami teologii wyzwolenia.

„Instrukcja” bez trudu może powoływać się – poczynając od Soboru – na godną uwagi „Deklarację o wolności religijnej”, liczne wątki swego nauczania, które wykorzystywali ostatni papież, i formułować prawdziwy traktat o wolności. Traktat ten, klasyczny w formie, otwiera oświadczenie o *powołaniu człowieka do wolności*, które utrudnia *dramat grzechu*.

Wewnętrzny i religijny wyraz wolności

Kontekst powołania i grzechu pozwala przypomnieć, że podstawowym polem działania wolności jest serce człowieka – tam bowiem zawiązuje się więź z Bogiem. „Instrukcja” ustawicznie wraca do tego wątku. Przeciwstawia się wszelkim tendencjom umiejscawiania odpowiedzialności człowieka na zewnątrz – w strukturach albo pseudokoniecznościach.

Przedstawiając następnie wyzwolenie i wolność chrześcijańską zgodnie z ich biblijnym znaczeniem, podkreśla *znaczenie religijne jak i polityczne* opierając się na Księdze

⁹ Nosi ona datę 22 marca 1986, a podano ją do publicznej wiadomości 5 kwietnia.

¹⁰ W zakończeniu jest tylko powiedziane: „Tym samym teologia wolności i wyzwolenia jako wierne echo Maryjnego «Magnificat», zachowanego w pamięci Kościoła, jest wymogiem naszych czasów”.

Wyjścia, która pozwalała prorokom upowszechniać prawdziwe pojęcie wolności. Wyzwolenie zamierzone i dokonane przez Boga urzeczywistnia się w perspektywie Przymierza i w łączności z darem Prawa. Jest ono podporządkowane ustanowieniu ludu Bożego pojmowanego jako święty lud. „Ubodzy Jahwe” dobrze to rozumieją. *Wiedzą, że wspólnota z Nim jest najcenniejszym dobrem, w którym człowiek odnajduje swą prawdziwą wolność.* Wśród nich, na progu Nowego Testamentu, skromna dziewczica Maria *wielbi Pana przygotowującego się, by wyzwolić swój Lud.* Apostoł Paweł zajmuje podobną postawę – on, dla którego Ewangelia polega na łaskawym obdarowaniu wolnością. Wiara jest właściwą odpowiedzią na tę łaskę.

Trudno się oczywiście dziwić, że dokument ten z tak wielkim naciskiem podkreśla religijny wymiar nauki przekazywanej w biblijnej tradycji oraz transcendentny charakter tego, co stanowi właściwy przedmiot wiary. Względem tego teologowie wyzwolenia nie mogą formułować ani obiekcji, ani zastrzeżeń. Mogą oni najwyżej stwierdzać, że ostre rozgraniczenie polityki i religii jest dziełem naszych czasów i że ich wzajemna relacja w starych tekstach pozostanie na zawsze dyskusyjna.

Zresztą „Instrukcja” nie zapomina, że drugie przykazanie upodabnia się do pierwszego. Nie ma bowiem autentycznej miłości Boga bez miłości bliźniego. Otóż – oświadcza ona – *nie ma przedziału między miłością bliźniego i pragnieniem sprawiedliwości.*

Wyzwoleńcza misja Kościoła i chrześcijan

Dlatego też ów dokument nie poprzestaje na teoretycznych rozważaniach. Ostatnie dwa rozdziały dotyczą wprost praktyki. Rozwijają one myśl o *wyzwoleńczej misji Kościoła* i dają wskazówki odnośnie do *chrześcijańskiej praxis wyzwolenia* opierając się na *nauce społecznej Kościoła.*

Nauka ta *obok zasad zawsze obowiązujących zawiera także oceny okolicznościowe.* Nie jest zatem zamkniętym systemem. Nauczanie Kościoła *pozostaje stale otwarte na nowe zagadnienia, które nie przestają się wyłaniać; wymaga wkładu wszystkich charyzmatów, doświadczeń i kompetencji.* Tak np. doświadczenie wspólnot podstawowych *zakorzenione w za-*

angażowaniu na rzecz integralnego wyzwolenia człowieka może stać się bogactwem dla całego Kościoła. W podobny sposób refleksja teologiczna, rozwinięta na bazie doświadczenia partykularnego, może stanowić bardzo pozytywny wkład przez to, że pozwala uwidatnić aspekty Słowa Bożego, którego całe bogactwo nie zostało jeszcze w pełni zauważone. Wymaga to jednak od jednostkowego postrzegania wtopienia się w wielką tradycję Kościoła, którego społeczne nauczanie jest jedną z przynaglaających konieczności.

Człowiek a struktury

Nauka społeczna Kościoła wystarczająco uświadamia, że Kościół troszczy się nie tylko o indywidualne zbawienie dusz. Interesuje się okolicznościami, strukturami i systemami społecznymi, którym teologowie wyzwolenia przypisują pewną, acz nie jedyną, rolę w określaniu warunków życia ludności. Jednak „Instrukcja” nie chce sobie przyswoić kategorii „grzechu strukturalnego”, jaką można znaleźć u niektórych teologów. Prowadzić by to mogło do obarczenia rzeczy odpowiedzialnością, która jest właściwa ludziom. „Instrukcja” wyraża pogląd, że *trzeba najpierw odwołać się do możliwości duchowych i moralnych osoby i do potrzeby stałego nawrócenia wewnętrznego, jeśli się pragnie doprowadzić do zmian ekonomicznych i społecznych, które byłyby rzeczywiście na służbie człowieka.*

Doktrynę ową można słusznie nazwać nauką naprawdę humanistyczną. Nie wyklucza ona konieczności zmiany niesprawiedliwych struktur społecznych utrzymując jednak, iż człowiek nie określa się jedynie jako byt społeczny. Społeczeństwo jest ludzkie li tylko wtedy, gdy tworzą je odpowiedzialne jednostki w celu zapewnienia dobra osobom. Właśnie w takiej perspektywie „Instrukcja” odrzuca ideę grzechu społecznego, który jest częstym tematem dyskusji w kontekście teologii wyzwolenia. O czymś takim można mówić jedynie w znaczeniu pochodnym i wtórnym. W tej samej perspektywie podejmuje ona problem przemocy. W tym względzie nie zawiera nic nowego – jak niektórzy myśleli. Odwołuje się wyłącznie do nauki o wojnie sprawiedliwej albo o tyranobójstwie, nawiązując wprost do nauki zawartej w „Populorum progressio” Pawła VI. Prze-

moc może być uzasadniona li tylko w skrajnych przypadkach, gdy wszystkie inne środki zawiodły¹¹.

W poszukiwaniu „głębokiej rewolucji pokojowej“

Podając tym razem naukę Jana Pawła II z jego „Laborem exercens“ „Instrukcja“ oręduje za pewnego rodzaju „trawaizmem“, który wyraża ideę cywilizacji pracy. Droga ta prowadzi – zdaniem „Instrukcji“ – *do głębokiej rewolucji pokojowej w sposobie patrzenia na społeczeństwa i to w odniesieniu aż do ich podstaw instytucjonalnych i politycznych.*

„Instrukcja“ zwraca wreszcie uwagę na międzynarodowy wymiar ekonomiczno-społecznych problemów naszej epoki, jaki można dostrzec zwłaszcza w stosunkach Północy z Południem. W tym podejmuje ona wprost zainteresowania teologii wyzwolenia. Niemniej można i tu zauważyć pewne zdystansowanie się względem pomocy w rozwoju, którą teologowie wyzwolenia piętnują często za jej wynaturzone skutki. Tu można tylko dostrzec pewną różnicę w analizie, która niekoniecznie udaremnia możliwość podstawowego porozumienia.

Nierozwiązywalna różnica punktu widzenia

To raczej w innym punkcie należałoby dopatrywać się nierozwiązywalnej różnicy między „Instrukcją“ Kongregacji Nauki Wiary a teologią wyzwolenia.

Opcja na rzecz ubogich

Różnica ta ujawnia się w decyzji – leżącej u podłoża teologii wyzwolenia – kategorycznego opowiedzenia się po stronie ubogich i zaangażowania się w działalność na ich korzyść.

Opcja na rzecz ubogich została kategorycznie sformułowana co do jej punktu wyjścia i najogólniejszych kształtów przez Kościół latynoamerykański w rezolucji CELAM (Rada Episkopatów Ameryki Łacińskiej) w Medellin w 1968 r.

Niedługo jednak należało czekać na pojawienie się pewnych wątpliwości, które można było znaleźć w sformułowa-

niach zmierzających do wprowadzenia jej w życie. Jak zauważa J. L. Segundo, wahanie stało się odczuwalne, gdy kategorię „opcji” opatrzono przymiotnikiem „preferencyjna”¹². Bowiem albo ma się do czynienia z tautologią, albo myśl o preferencji zawiera pragnienie ewentualnego włączenia do opcji jeszcze innych kategorii oprócz „ubogich”. Czy jednak rzeczywiście chodzi o opcję? Gdy w Puebla zaczęto mówić na pewno w sposób zaskakujący o *preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i młodzieży*, można było słusznie pytać, czy jeszcze chodzi o ten sam język. Wydaje się jednak, że chodziło w każdym razie o wykroczenie poza logikę *opcji*, jaką chciała stosować teologia wyzwolenia.

Ostatnia „Instrukcja” Kongregacji Nauki Wiary pokonuje dwuznaczność mówiąc o *szczególnym umiłowaniu ubogich* i odrzucając zdecydowanie *wybór stroniczy czy konfliktowy*.

Humanistyczna opcja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

W tym sposobie mówienia można istotnie doczytać się zasadniczej postawy Urzędu Nauczycielskiego. Byłoby nadużyciem traktowanie jej jako zwykłego wycofania się w sferę sentymentów wraz z ich ryzykiem nieskuteczności. Wydaje się bardziej uzasadnione mówienie o humanistycznej opcji – jak wspomnieliśmy wyżej – albo nawet za cenę paradoksu zdaniem niektórych o *opcji na rzecz rozumu*. Taka opcja bowiem ujawnia się w przyznaniu priorytetowego miejsca *słowu* i wyjaśnieniu: w spotkaniu z problemem walki klas chrześcijanin powinien przejawiać chęć do preferencyjnego stosowania *drogi dialogu i porozumienia*; w przypadkach skrajnych uciekanie się do przemocy, *może być jedynie brane pod uwagę po bardzo dokładnej analizie sytuacji*. To oczywiście ta sama opcja powoduje, że „In-

¹¹ Dokument cytuje jeszcze encyklikę Piusa XI adresowaną do meksykańskich biskupów w 1973 r. w czasie szalejącego prześladowania religijnego. Nowe wydaje się w dokumencie pojęcie „biernego oporu”, który „otwiera drogę bardziej odpowiadającą zasadom moralnym i równie skuteczną”.

¹² W jego *Respuesta al Cardenal Ratzinger*, dz. cyt. W swoim artykule *L'épiscopat brésilien dans les décennies du développement*, „Etudes”, lipiec-sierpień 1986, Charles Antoine zauważa, że chciałby lepiej przetłumaczyć „preferencyjny wybór ubogich” (tamże, s. 25, przypis 16).

strukcja“ wyznacza jako główne cele WYCHOWANIE I KULTURĘ. *Priorytetowe zadanie, od którego zależą wszystkie inne, leży w porządku wychowania. Z tej racji można znaleźć odsyłacz do kategorii – czyż należy powiedzieć: metafizycznej? – prawdy.*

„Instrukcja“ mówiąc o opcji z góry odrzuca wszystko to, co zawiera idea jakiegoś jednostronnego wyboru: *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich, daleka od tego, by być znakiem partykularyzmu lub sekciarstwa, ukazuje uniwersalność istoty i misji Kościoła. Opcja ta nie zna wyjątków.* Przeciwstawia się preferencji jakiegoś jednostronnego wyboru o konfliktowej naturze, do którego prowadzą socjologiczne kategorie i ideologiczne uproszczenia.

„Instrukcję“ na pewno cechuje ideał jedności Kościoła, który odmawia wyłączenia ze swej troski jakiegokolwiek części ludzkości. Czyż Kościół nie jest wspólnotą pojednania? W końcu czy alternatywa proponowanej drogi nie oznaczałaby rozpląnięcia się człowieka w rzeczowych prawach, ewentualnie ochrzczonych mianem „prawa historii“ (to prawdziwe znaczenie materializmu)? Chyba że chciałoby się to nazwać prawem dżungli czy prawem mocniejszego, które jest zwierzęcym prawem.

Konieczność działania

Ci, którzy tkwią w wirze walki, uznają może tę postawą za idealistyczną drogę, za Kościół mrzonek. Trudno się bowiem ustrzec działając na konkretnym terenie przed opowiedzeniem się po czyjejś stronie. Piękne ideały kultury, wychowania albo dialogu – nawet jeśli się z nich nie rezygnuje – przybierają chwilowo odległe, nieosiągalne dziś kształty¹³. Ludzie zaangażowani w działalność wraz z teologami wyzwolenia myślą, że nauki humanistyczne, na które pobieżnie wskazuje „Instrukcja“ jako na źródła, skłaniają do powrotu do twardej rzeczywistości. Właśnie ją należy zbawić.

Zresztą, jak wyjaśnia J. L. Segundo w swojej „Odpowiedzi kardynałowi Ratzingerowi“, jeśli prawdą jest, że jakaś opcja jest z natury jednowymiarowa, motywem jej może być niemiennie dążność do pojednania i pokoju. Czyż nawet Ewangelia jest tak pacyfistyczna, jak się ją dziś chce rozu-

mieć? Jezus oświadczył, że *nie przyszedł przynieść pokoju, lecz miecz* (Mt 10,34). Jeśli prawdą jest, że słowo to dotyczy bezpośrednio religijnej opcji, nie mniej prawdziwe jest i to, że ma ona konsekwencje „polityczne”. Nie chodzi w żadnym przypadku o specyficzną religijną opcję w dyptyku błogosławieństw i złorzeczeń z Ewangelii Łukasza: *Błogosławieni jesteście wy, ubodzy... Natomiast biada wam, bogaczom!* (6,20–26).

Różnice punktów widzenia domagające się wzajemnego zrozumienia

Czy przeciwieństwa między Urzędem Nauczycielskim a teologami wyzwolenia stają się znowu nierozwiązywalne? Czyż nie można by raczej mniemać, że różnorodność miejsc, w których działają, uniemożliwia im posługiwanie się identycznym językiem, ale i że nie mogą działać tak samo? W jednym z poprzednich artykułów z „Etudes” Paul Valadier pokazywał w związku z wydarzeniami na Haiti i Filipinach, jak różne sytuacje mogą modyfikować ideały pokoju i pojednania zapisane w Ewangelii¹³.

Wypada przypomnieć – idąc tym samym tropem – że nie wszyscy chrześcijanie jednakowo **REPREZENTUJĄ** Kościół. Dlatego wymaga się większej rezerwy od księży niż od laikatu względem życia społecznego i politycznego. Podobnie dokumenty wychodzące z rzymskiej stolicy są bliższe zasadom niż dokumenty publikowane przez Kościoły lokalne i odnoszą się do konkretnej sytuacji. A fortiori mają one inną jakość niż opracowania teologów, którzy chcą pozostać bliscy problemom rodzącym się w określonych miejscach, w których może toczyć się walka.

„Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu” wspomina zresztą o przysługującym lokalnym Kościołom zadaniu wprowadzania w życie ogólnych zasad zgodnie z lokalną sytuacją. Trudno by zrozumieć wagę jaką „Instrukcja” przypisuje dialogowi, jeśli nie dopuszczałaby ona możliwości – przynajmniej w określonych okolicznościach – innego punktu widzenia. I odwrotnie – pogodny ton „In-

¹³ Teologowie wyzwolenia bynajmniej nie zaniedbują wychowania, zaczynając od alfabetyzacji. Na dowód wystarczy wskazać Paulo Freire.

¹⁴ *Eglise et politique: le pluralisme*, kwiecień 1986, s. 531–535.

strukcji“ powinien ułatwić teologom wyzwolenia jej lepszą ocenę i jej głęboką motywację oraz przyjąć ją jako słowo autorytetu i mądrości związane z jednym miejscem, z którego pochodzi – z Rzymem – i z którego może im przypomnieć stronniczość, w jakiej każdy może się zamknąć.

Należy uznać, że katolicki świat wzięty w całości (by mówić tylko o nim) ma jeszcze wiele do zrobienia, by móc dostrzegać owo zróżnicowanie wizji ról i spraw. Lecz tylko ona pozwala rozumieć, że – bez ściśle biorąc stosowania wobec niej taryfy ulgowej – teologia wyzwolenia wydaje się mieć dziś jaśniejszą drogą do swojego rozwoju.

tłum. Stanisław Opiela SJ



Jacek Bolewski SJ

Stworzenie człowieka do wolności*

Korzenie starotestamentowej wizji

Niniejsze rozważania mają na celu naświetlić istotny aspekt biblijnego, zwłaszcza starotestamentowego stosunku człowieka do Boga. Chodzi o ludzką wolność w tym jej wymiarze, który wiąże się ze stworzeniem – pochodzeniem człowieka od Boga. Przedstawione tu rozważania ograniczają się głównie do korzeni starotestamentowej wizji, a więc koncentrują się na pierwotnych i w pewnym sensie najbardziej „prymitywnych” jej elementach; dopiero na ich kanwie można by rozwinąć – również w oparciu o Stary Testament – bardziej subtelną, teologiczno-filozoficzną refleksję¹.

Poza tymi formalno-metodycznymi ramami, które ograniczają i określają zakres niniejszych rozważań, trzeba też wskazać na kontekst nadający tej problematyce szczególną aktualność. Chodzi przede wszystkim o tzw. teologię wyzwolenia, która z kolei wiąże się z szerszym jeszcze problemem stosunku biblijnej wizji stworzenia i wolności człowieka do wizji, jaką przedstawiają inne systemy światopoglądowe; a ponieważ niektórzy przedstawiciele teologii wyzwolenia odwołują się do koncepcji marksistowskich, więc także w naszych rozważaniach trzeba się będzie do tych koncepcji ustosunkować.

* Tekst jest nieco zmienioną wersją referatu wygłoszonego dnia 4.12.1986 w ramach cyklu, który był poświęcony problematyce teologii wyzwolenia, i został zorganizowany przez Wydział Teologiczny „Bobolanum” w Warszawie, ul. Rakowiecka 61.

¹ Przedstawione dalej rozważania zawdzięczają najwięcej artykułom Norberta Lohfinka SJ, zebranych w tomie *Unsere grössen Wörter*, Freiburg i. Br. 1977 oraz artykułowi H. W. Jünglinga SJ, przedrukowanemu w: „Theologisches Jahrbuch” 1985, Leipzig 1985, s. 48–66. Cennego materiału dostarczyły również prace: H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973; E. Jenni, C. Westermann (wyd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. II, München 1976, w szczególności hasło „gT”, opracowane przez J. J. Stamma, s. 383–394. Wskazać wreszcie trzeba na klasyczne, nieocenione dzieło Gerharda von Rada, przetłumaczone ostatnio (przez Bogusława Widłę) po bez mała 30. latach od chwili ukazania się: *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986. Dzieło to naświetla problematykę, której poświęcony jest niniejszy artykuł, na stronach 116–134 i 144–152.

Biblijne ujęcie wyzwolenia i wolności

Ażebym zrozumieć biblijne ujęcie stworzenia człowieka i ujęcie jego wolności, trzeba wyjść od jeszcze bardziej podstawowej kategorii, która już dla Starego Testamentu ma fundamentalne znaczenie. Chodzi o „wyzwolenie”. Można uznać za niezaprzeczną zasługę teologii wyzwolenia, że zwróciła ona powszechną uwagę na centralną w Piśmie Świętym prawdę o wyzwoleniu. Wcześniej jeszcze egzegeci, najpierw protestanci, później zaś katolicy, podkreślali, że centralną prawdą wiary Izraelitów w Boga Jahwe nie było wcale, tak jak dla nas, iż jest On Stwórcą *nieba i ziemi* (tzn. wszystkiego). Gdy więc nasze Credo rozpoczyna się od słów: *Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi*, to dla Izraelitów Jahwe był przede wszystkim Tym, który ich wyzwolił. Mówi o tym nie tylko stare wyznanie wiary Izraela, w Pwt 26,5–9, lecz również wprowadzenie do Dekalogu, zaczynające się od słów: *Jam jest Pan, Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (Pwt 5,5). O jaką niewolę chodzi? Mówi o tym wyraźnie wspomniane już wyznanie wiary Izraela: *Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe* (Pwt 26,6). Jeszcze dokładniej opisuje to Księga Wyjścia: *W owym czasie budowano dla faraona miasta na składy, Pitom i Ramses. Egipcjanie bezwzględnie zmuszali synów Izraela do ciężkich prac i uprzykrzali im życie uciążliwą pracą przy glinie i cegle oraz różnymi pracami na polu* (Wj 1,11.13). Chodzi więc nie tylko o ciężką pracę, ale również o to, że ludzie byli do niej zmuszani – to znaczy, że Izraelitów w Egipcie traktowano jak niewolników.

Niewola, w jakiej Izraelici się znaleźli i z której sam Bóg ich wyzwolił, była przede wszystkim niewolą ekonomiczno-polityczną. W rozumieniu Pisma Świętego ta niewola była niesprawiedliwa i bezprawna. Świadczy o tym również słowo określające uwolnienie z niej. Bóg mianowicie *wyprowadził, wywiódł* Izraelitów z Egiptu; użyte tu słowo „wyprowadzić” („hosi”) oznaczało w języku prawniczym uwolnienie niewolnika. To „wyprowadzenie” niewolnika mogło się dokonać dwojako: albo przez wykupienie go, albo siłą, jeżeli niewola była bezprawna. Wyprowadzenie Izraelitów zostało opisane w ich Credo jako wyzwolenie siłą: *Wyprowadził*

nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy (Pwt 26,8). Siła, do której Bóg uciekał się wyzwalać swój lud, była więc w tym opisie znakiem, że niewola Izraelitów oznaczała bezprawie; uwalniając ich, Bóg przywraca im ich prawo, prawo do wolności.

W tym miejscu trzeba podkreślić: podobnie jak niewola, w której Izraelici się znaleźli, została opisana przede wszystkim w kategoriach ekonomiczno-politycznych, tak również wolność, jaką im Bóg daje, wyrażona jest w takich samych, konkretnych kategoriach (por. Pwt 26,9 nn.).

To konkretne rozumienie wolności u Izraelitów – jako posiadanie ziemi, obiecanej i darowanej przez Boga, i nieposiadanie nad sobą żadnego pana poza samym Bogiem – znajduje również wyraz w Prawie Izraela. Właściwie wszystkie przykazania wynikają z jednej prawdy o Bogu: *Ja jestem Pan, Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli*. Związek z doświadczeniem wyzwolenia podkreślony został w samym Dekalogu raz jeszcze, mianowicie w uzasadnieniu przykazania o szabacie: *Będziesz zważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój*. I ów obowiązek „święcenia” szabat tak jest dalej objaśniony: *Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabat* (Pwt 5,12–15).

Odwołanie się w związku z przykazaniem o szabacie do doświadczenia wyzwolenia oznacza więc, że „obowiązek” przestrzegania szabat nie jest jakimś uciążliwym nakazem narzuconym człowiekowi przez Boga, lecz przeciwnie – chodzi o ostrzeżenie człowieka przed ponownym popadnięciem w niewolę pracy, której Izraelici poddani byli w Egipcie.

Doświadczenie wyzwolenia jako podstawa przykazania o szabacie dochodzi do głosu również w bardziej konkretnych prawach, regulujących w Izraelu stosunek do ziemi i do pracy na niej. Chodzi o przejawiające się w różnych formach prawo wykupu („geulla”), dotyczące zarówno wykupu sprzedanej ziemi, jak i wykupu człowieka – Izraelity, który zmuszony był sprzedać się w niewolę do pracy u obcego pana; dokonujący wykupu krewny nazywany był „goel” (wykupujący, wykupiciel). Prawo to, sformułowane głównie w Kpł 25,25–28.47–49, znane było nie tylko w Iz-

raelu. Specyficzny dla Izraela charakter miało jednak jego uzasadnienie wynikające z wiary w Jahwe-Wyzwolicieła. Ponieważ Izraelici wierzyli, że swoją ziemię otrzymali od samego Boga, więc Jego też uważali za głównego jej pana i posiadacza. Stąd też obowiązek wykupu ziemi, którą ktoś z Izraelitów zmuszony był sprzedać, uzasadniany był w formie słowa Bożego: *Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u mnie przybyszami i osadnikami* (Kpł 25,23). Podobnie był uzasadniany obowiązek wykupu krewnego, który zmuszony był sprzedać się w niewolę: ma on być albo wykupiony, jeśli pracował u kogoś obcego, albo wypuszczony na wolność w roku jubileuszowym, przypadającym co 49 (7×7) lat. Wszelka niewola w stosunku do ludzi winna być tylko przejściowa: *Moimi bowiem niewolnikami są Izraelici. Oni są moimi niewolnikami, ci, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej* (Kpł 25,55).

Ten związek między obowiązującym w Izraelu prawem a fundamentalnym doświadczeniem wyzwolenia i wiarą w Boga-Wyzwolicieła miał dwojaki charakter. Z jednej strony doświadczenie wiary wywarło wpływ na sformułowanie prawa obowiązującego w Izraelu, a z drugiej strony samo to doświadczenie oraz związane z nim wypowiedzi o Bogu ujmowane były w kategoriach prawnych – zaczęto stosować do samego Boga jako Wyzwolicieła kategorię „goel”, wywodzącą się z prawa wykupu.

Religijno-teologiczny sens pojęcia „goel” – wykupiciela pogłębia się z chwilą odniesienia go do Boga jeszcze bardziej. Chodzi już nie tylko, jak w pierwotnym sensie prawniczym, o przywrócenie stanu pierwotnego, pierwotnej więzi rodzinnej w jej wymiarze ekonomiczno-społecznym. Wyzwolenie czy „wykupienie”, którego Izraelici zaczynają oczekiwać od Boga-Wyzwolicieła z niewoli egipskiej – zaczyna nabierać coraz bardziej tego sensu, który przywykliśmy nazywać „odkupieniem” czy „zbawieniem” i w którym chodzi przede wszystkim o odkupienie od grzechu. Stary Testament oczekuje w końcu tego odkupienia od samego Boga i od przyszłości. Objawia się ono, jak wierzymy, w Jezusie Chrystusie, dla którego prawdziwe wyzwolenie człowieka jest najpierw uwolnieniem od grzechu. Jednocześnie jednak Jezus pozostaje w owym nurcie pier-

wotnego wyzwolenia, jakiego doświadczyli Izraelici i które miało swój konkretny wyraz w sferze materialno-społecznej. Zbawienie, które Jezus objawia i przynosi uwalniając od grzechu, uzdalnia człowieka do dzielenia się z innymi swymi dobrami (Zacheusz), czyni z niegoaczyn nowej wspólnoty, w której obowiązującym prawem staje się prawo wzajemnej miłości.

Z tych uwag o starotestamentowym pojmowaniu wyzwolenia, które Bóg ofiaruje człowiekowi, wypływają następujące wnioski związane ze współczesnymi problemami. Po pierwsze: nie trzeba było aż Karola Marksa i wyznawców jego teorii, aby zwrócić uwagę na to, że wyzwolenie wiąże się w sposób istotny z warunkami ekonomiczno-społecznymi, w jakich człowiek żyje. Raczej należy powiedzieć, że sam Marks jest o tyle wyrazicielem doświadczenia i koncepcji wyzwolenia w narodzie izraelskim – z którego przecież pochodził – o ile podejmuje on konkretne spojrzenie Staroego Testamentu na człowieka i jego pracę, przejawiające się w Prawie, i na ile kontynuuje on krytykę różnych form bezprawia i niesprawiedliwości piętnowanych przez proroków. Odchodzi on jednak oczywiście od tych starotestamentowych tradycji i przeinacza je w sposób istotny, kiedy odpowiedzialnością obarcza nie człowieka i jego grzech, lecz tylko określoną „klasę” społeczną i przede wszystkim Boga czy raczej ludzkie wyobrażenie o Nim, będące jakoby jedną z przyczyn tej sytuacji.

Po drugie: oba dokumenty, jakie watykańska Kongregacja Nauki Wiary wydała w związku z teologią wyzwolenia – zarówno pierwszy, z dnia 6.8.1984, poświęcony bardziej krytyce niektórych aspektów tej teologii², jak i drugi, z dnia 22.3.1986, przynoszący pozytywną naukę chrześcijańską o wolności i wyzwoleniu – zwracają uwagę na to, że teologia wyzwolenia słusznie akcentuje centralną rolę, jaką doświadczenie i problem wyzwolenia zajmuje w Piśmie Świętym. Co więcej – pierwszy z tych dokumentów stwierdza: *„Teologia wyzwolenia” szeroko posługuje się opisem z księgi Wyjścia. W istocie rzeczy Wyjście stanowi zasadnicze wydarzenie*

² Temu pierwszemu dokumentowi poświęcone były w „Przeglądzie Powszechnym” następujące artykuły: S. Opiela SJ, *A może jednak dialog...*, „PP” 1/1985, s. 12–17; M. Kula, *Nie można żądać niemożliwego*, „PP” 9/1985, s. 314–319; Z. Perz SJ, *Teologia wyzwolenia – ale jaka?*, „PP” 4/1986, s. 24–36.

na drodze formowania się narodu wybranego. Jest wyzwoleniem spod obcej dominacji i niewoli (IV,3). Dokument nie polemizuje więc z teologią wyzwolenia, gdy przypisuje ona duże znaczenie temu wydarzeniu Wyjścia z niewoli, o tyle, o ile polega ono na wyzwoleniu z niewoli politycznej. I dodaje: Błąd nie polega tu na zwracaniu uwagi na polityczny wymiar fragmentów biblijnych. Polega na tym, że z tego aspektu czyni się wymiar naczelny i wyłączny, prowadzący do redukcyjnego odczytywania Pisma Świętego (X,5).

Po trzecie: położenie głównego akcentu na polityczno-ekonomiczny aspekt wyzwolenia, o którym świadczy Stary Testament, prowadzi do swoistego zbliżenia między tego rodzaju teologią wyzwolenia a marksizmem; teologowie zaczęli się uciekać w swych rozważaniach do marksistowskich koncepcji, zwłaszcza do koncepcji „walki klas”, próbując wyrazić i opracować w tych właśnie kategoriach drogę do prawdziwego wyzwolenia. Choć oczywiście – jako teologowie – nie odrzucali oni wiary w Boga, to jednak ów polityczno-ekonomiczny aspekt wyzwolenia, niewątpliwie obecny już w Starym Testamencie, akcentowali tak bardzo jak marksiści, którzy również kontynuują starotestamentowe spojrzenie Izraela, ale z jednoczesnym odrzuceniem jego wiary. Można dodać, że i ten wpływ ma charakter wzajemny. Zanim jeszcze powstała teologia wyzwolenia, interesująca się marksizmem, znalazł się marksista – wybitny filozof Ernst Bloch (1885–1977) – który w swoim wielkim dziele „Das Prinzip Hoffnung” („Zasada nadziei”) już w 1959 r. pokazał z patosem wyzwalamą moc biblijnego orędzia o wyjściu z Egiptu; wizja tego marksistowskiego filozofa wywarła bezpośredni wpływ na tzw. teologię nadziei, prekursorkę teologii wyzwolenia. Ale Bloch, choć tak bardzo potrafił się wczuć w biblijne, starotestamentowe orędzie o wyzwoleniu, nie podzielał wiary narodu, z którego się wywodził, dzieląc wraz z innymi marksistami przekonanie, że starotestamentowy obraz Boga jest ostatecznie zaprzeczeniem tego wyzwolenia, jakie z Nim wiązano. Tak więc raz jeszcze marksizm, tak silnie związany z JEDNYM ze starotestamentowych elementów prawdy o wyzwoleniu człowieka, ujawnił swój wycinkowy charakter w stosunku do starotestamentowego dziedzictwa, utrudniający przyjęcie i zrealizowanie całej prawdy o wyzwoleniu człowieka.

Wpływ biblijnej wizji wyzwolenia człowieka na wizję stworzenia

Zwróciliśmy już uwagę, że najstarsze wyznania wiary w Izraelu nie mówią o Bogu jako Stwórcy, lecz odnoszą się do decydującego doświadczenia wyzwolenia z niewoli egipskiej. Późniejsze pojawienie się wyraźnej nauki o stworzeniu w Izraelu trzeba tłumaczyć tym, że nie wiadano początkowo, jak ją sformułować. Z jednej strony trzeba było bowiem uwzględnić podstawową prawdę wiary o działaniu Boga w konkretnych wydarzeniach historycznych, w szczególności w wyjściu z Egiptu, a z drugiej strony nie można było po prostu uciec się do mitów o stworzeniu, które we wszystkich religiach stanowiły najczęściej stosowaną formę mówienia o stworzeniu.

Aby właściwie pojąć to, co Pismo Święte mówi o stworzeniu świata i człowieka w swych najbardziej znanych opowiadaniach (Rdz 1–2), trzeba najpierw zauważyć, że mamy tutaj do czynienia z dwoma odrębnymi opowiadaniem o stworzeniu. Pierwsze opowiadanie (Rdz 1,1–2,4a) jest późniejsze i powstało w VI/V w. przed Chr. jako wstęp do tzw. pisma kapłańskiego (P); drugie opowiadanie (Rdz 2,4b–24) jest starsze, wcześniejsze o ok. 4 stulecia i powstało w czasach króla Salomona jako wstęp do tzw. pisma jahwistycznego (J).

Oba opowiadania o stworzeniu, szczególnie starsze z nich, należy interpretować na tle mitów o stworzeniu, rozpowszechnionych zwłaszcza wśród narodów óściennych, wpływom kulturowym których Izrael był poddany³. Wspólnym elementem opowiadań biblijnych o stworzeniu oraz występujących powszechnie mitów jest przede wszystkim to, że zaobserwowaną prawdę o aktualnym świecie wyrażają one w formie opisu wydarzeń, które miały miejsce „na początku” i które uważa się za przyczynę aktualnej sytuacji.

Wspomnieliśmy już, że Izrael nie miał początkowo odrębnego pojęcia na określenie wolności człowieka, lecz wyrażał tę rzeczywistość w rozmaitych konkretnych kategoriach: z jednej strony jako wyzwolenie od przymusowej pracy

³ Problematykę mitów w Piśmie Świętym ze szczególnym uwzględnieniem opowiadań o stworzeniu, poruszają m.in. artykuły: A. Cholewiński SJ, *Czy w Biblii są mity?*, „PP” 4/1984, s. 9–16; ks. W. Chrostowski, *Czy Biblia mogła obejść się bez mitów?*, „PP” 3/1985, s. 329–342.

i niezakłócone życie z uprawiania powierzonej mu przez Boga ziemi, z drugiej zaś strony jako nieposiadanie innych panów poza samym tylko Jahwe. Również w opisie stworzenia człowieka nie mówi się o jego wolności bezpośrednio, lecz określając wszystkie relacje, w jakich konkretnie upływa życie człowieka. Przy całej różnorodności perspektywy cechującej oba opowiadania o stworzeniu człowieka, a przy tym związanej z ich odległością czasową oraz odmiennym tłem kulturowym, tym bardziej uderza ich zgodność w trzech istotnych punktach. Chodzi o: 1) ścisłe powiązanie człowieka za światem zwierząt; 2) szczególną pozycję człowieka w tym świecie jako jedyne go spośród stworzeń, do którego Bóg zwraca się bezpośrednio; 3) jedność męskiego i kobiecego elementu w człowieczeństwie.

W opowiadaniu kapłańskim, w którym refleksja nad człowiekiem jako Bożym stworzeniem została wyrażona w sposób bardziej systematyczny, cała ta prawda o człowieku w jego relacji do Boga i do innych stworzeń zawiera się w stwierdzeniu, że człowiek został stworzony na *obraz i podobieństwo* samego Boga. Istotne jest sformułowanie o człowieku jako *obrazie* Boga; dodatek o *podobieństwie* ma na celu dalsze sprecyzowanie charakteru owego obrazu: bądź w sensie, że obraz, jakim jest człowiek, różni się od tego, kogo przedstawia (Boga), bądź też w sensie bliższego podkreślenia odpowiedności obu tych rzeczywistości jako „podobnych” do siebie.

Przyjmuje się dzisiaj wśród egzegetów, że samo sformułowanie o człowieku jako obrazie Boga przejęte zostało z powszechnych na starożytnym Wschodzie koncepcji władzy królewskiej. Istniał mianowicie zwyczaj ustawiania obrazu czy podobizny króla, zwłaszcza w odległych prowincjach jego królestwa, na znak, że również tutaj dociera jego władza; obraz króla reprezentował go więc niejako w danym miejscu jako znak jego panowania. Przejęcie tej koncepcji miało więc wyrazić prawdę, że stworzony przez Boga człowiek ma reprezentować Go w świecie wobec wszystkich innych stworzeń. W tym kontekście staje się od początku jasne, że panowanie człowieka nad światem, do którego jest powołany jako obraz Boga w świecie, nie ma charakteru autonomicznego, niczym nie ograniczonego; tylko wówczas zdoła człowiek zrealizować swoje panowanie w sposób

właściwy, gdy sam uzna nad sobą panowanie Boga, które jako Jego obraz ma wyrażać, odbijać.

Związek stworzenia człowieka na obraz Boży z powołaniem go do panowania nad światem znajduje dalsze potwierdzenie, a jednocześnie dopełnienie w kolejnych określeniach kapłańskiego opowiadania. Po słowach Boga: *Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam*, słyszymy dalej: *Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi* (Rdz 1,26). I raz jeszcze to panowanie człowieka nad wszelkim stworzeniem zostaje sformułowane jako nakaz zaludniania ziemi (Rdz 1,28).

Celem właściwego zrozumienia panowania człowieka nad światem, o które chodzi w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu człowieka, trzeba sobie najpierw uprzytomnić, że nie chodzi tutaj o panowanie człowieka nad człowiekiem. Wprawdzie, jak wspomnieliśmy, również biblijne sformułowanie uważane jest dziś za echo starożytnej koncepcji władzy królewskiej, ale tym bardziej znamienne jest dla wizji biblijnej właśnie to, że odnosi się ona do każdego człowieka; tę swoistą demokratyzację określeń, stosowanych gdzie indziej jedynie do osoby władcy, odnajdujemy również np. w Ps 8, gdzie wielkość stworzonego na obraz Boży każdego człowieka również jest wyrażona w kategoriach władzy królewskiej. I możemy dodać: w tej koncepcji człowieka jako obrazu Boga zostało rozszerzone na wszystkich ludzi owo fundamentalne doświadczenie wyzwolenia, w którym Izraelici odnaleźli swoją wolność w uznaniu nad sobą Jahwe jako jedynego Pana.

Jeśli idzie o bliższy sens panowania i poddania pod władzę człowieka nie tylko ziemi, ale i wszystkich zwierząt, to przyjmuje się ogólnie, że użyte w opowiadaniu biblijnym określenia również wiążą się z określeniami stosowanymi na starożytnym Wschodzie do władzy królewskiej; jedni egzegeci podkreślają przy tym gwałtowny charakter tych określeń (*deptać, podbijać*), zwracając uwagę na bezwzględność i okrucieństwo w sprawowaniu władzy w owych czasach; inni próbują łagodzić te określenia, wiążąc je z innym obrazem władzy królewskiej, o bardziej humanitarnym, jakby pasterskim charakterze, Za tą złagodzoną interpretacją mógłby przemawiać również fakt, że w sensie biblijnego

opowiadania o stworzeniu panowania człowieka nad zwierzętami wyklucza zabijanie ich, np. celem spożywania ich mięsa, gdyż wyraźnie jest powiedziane, że wspólnym pożywieniem człowieka i zamieszkujących ziemię zwierząt mają być rośliny (Rdz 1,29 n.); dopiero później, w wyniku szerzenia się w świecie grzechu i gwałtowności otrzymuje człowiek pozwolenie spożywania zabitych w tym celu zwierząt (por. Rdz 9,3).

Pełny sens biblijnej prawdy o człowieku jako obrazie Boga i związanym z tym panowaniem nad światem zawiera zarówno element wyzwalający, jak i ograniczający człowieka. Jako reprezentant Boga w świecie nie posiada człowiek władzy autonomicznej, lecz miarą jego panowania jest Boże panowanie, Boże prawo w świecie, służące podtrzymywaniu i ochronie życia. W czasach, kiedy powstało kapłańskie opowiadanie o stworzeniu, potrzebował człowiek zachęty, aby przełamać swój zabobonny lęk przed światem. Dlatego nakaz poddania sobie świata, sformułowany w świetle wiary w stworzenie, miał uwolnić go od obawy, że czyniąc to narusza Boskie prawo; trzeba było akcentować wyzwalający sens wiary w stworzenie, w świetle którego sam Bóg powierzył człowiekowi świat, aby przez swoją pracę poddawał go sobie, kontynuując zapoczątkowane przez Boga dzieło.

Z chwilą jednak, kiedy ów wyzwalający sens wiary w stworzenie, niosący z sobą „odbóstwienie” świata, został przez człowieka nadużyty, trzeba z kolei uprzytomnić sobie ograniczający sens danego człowiekowi nakazu. Skoro „odbóstwienie” świata, związane z wiarą w stworzenie, posunęło się tak daleko, iż skończyło się wyniszczaniem go, niszczeniem środowiska, w którym trudno już dziś rozpoznać pochodzenie świata od Boga Stwórcy, to w takiej sytuacji trzeba przypominać ograniczający aspekt poddania ziemi człowiekowi: jak Bóg, którego panowanie służy życiu i jego podtrzymywaniu, tak też panowanie człowieka jako obrazu Boga ma w dzisiejszym świecie służyć życiu i jego ochronie.

Stworzenie i grzech

Dwojaki aspekt relacji człowieka do Boga i do świata, z jednej strony jej wyzwalający, a z drugiej strony ograni-

czający sens, doprowadził nas do konkretnej możliwości, owszem rzeczywistości zafałszowania tej relacji – zafałszowania, kryjącego się w nadużyciu aspektu wyzwającego, w autonomicznym potraktowaniu aspektu, który jest tylko częścią prawdy o stworzeniu człowieka do wolności. Dążenie do takiego zapanowania nad światem, więcej – nad innymi ludźmi, które stanowi zaprzeczenie Bożego panowania, musi prowadzić do nieszczęścia.

Tę możliwość, owszem rzeczywistość nieszczęścia, związaną już ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boże – przedstawia samo opowiadanie o stworzeniu. Owo starsze z obu opowiadań biblijnych, zaczynające się w Rdz 2,4b, stanowi właściwie jedynie krótki wstęp do znacznie bardziej rozbudowanego opowiadania o grzechu, jaki popełnił stworzony przez Boga człowiek. Gdyby zanalizować bliżej mityczne elementy zawarte w tym opowiadaniu o grzechu oraz szczególny sposób, w jaki zostały one wykorzystane przez biblijnego autora do wyrażenia prawdy wiary, wówczas można by stwierdzić, że w odróżnieniu od innych mitów o początku, w których zło istniejące w świecie, związane z cierpieniem i śmiercią, ujmowane było jako nieuchronna, z góry wkalkulowana konsekwencja stworzenia człowieka (ze zmieszanej z ziemią krwi jednego z zabitych „złych” bogów), autor biblijny wiąże istnienie cierpienia i śmierci z grzechem popełnionym przez człowieka. Nie wdając się w skomplikowaną problematykę opisu tego grzechu⁴, spróbujmy jedynie wskazać, jak grzech ten wiąże się ze stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boże.

Powiedzieliśmy już, że nieszczęście, w jakie wpędza siebie i świat współczesny człowiek, polega na PRZEINACZENIU biblijnej prawdy o danym człowiekowi panowaniu nad światem. Właśnie to zafałszowanie, polegające na przyjęciu tylko części, półprawdy zamiast całej prawdy, zostało ukazane jako demoniczna pokusa, przed którą został postawiony stworzony przez Boga człowiek.

⁴ Szczególnie godny polecenia w związku z problematyką „grzechu początku” jest artykuł N. Lohfinka SJ, znajdujący się w przetłumaczonym na język polski zbiorze jego artykułów *Pieśń chwały*, Warszawa 1982, s. 54–68. Od innej strony zajął się tą problematyką ks. W. Chrostowski, *Anatomia pokusy* (Rdz 3,1–6), „PP” 5/1984, s. 198–207.

Pokusa, jaką w biblijnym opowiadaniu przedstawia człowiekowi wąż, oznacza nie tyle zachętę do przekroczenia Bożego przykazania (nakazu, by nie zrywać owocu z drzewa wiedzy o dobru i złu) i w ten sposób sprzeciwienia się Bogu; główną pokusę stanowi obietnica: *wtedy otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło*. Istota pokusy tkwi w tym, że została zafałszowana prawda o człowieku, a zarazem prawda o Bogu, ustępując miejsca półprawdzie. Prawda o człowieku jako obrazie Boga została zafałszowana przez demoniczny podszept, że człowiek sam może i musi sobie to podobieństwo do Boga zapewnić – nie przyjąć jako Boży dar, lecz zdobyć je jako wydarty niejako Bogu łup, by mianowicie przez spożycie zakazanego owocu stać się tak jak Bóg – posiadaczem wiedzy o dobru i złu. I to wezwanie, by stać się tak jak Bóg poprzez zwrócenie się przeciwko Bogu, wiąże się jednocześnie z zafałszowaniem prawdy o Bogu; zostaje On przedstawiony jako konkurent, przeciwnik człowieka, odmawiający mu zazdrośnie poprzez swoje zakazy czegoś, co dopiero mogłoby przynieść prawdziwą wiedzę i udział w bóstwie.

Jan Paweł II, jeszcze jako kardynał, dający rekolekcje Pawłowi VI, ostatnio zaś również w swoich środowych katechezach o grzechu, tak oto komentował tę pokusę i wynikający z niej grzech, zaznaczając, że w imię demonicznej półprawdy, fałszującej obraz Boga oraz stworzonego przezeń człowieka, został zapoczątkowany grzech w dziejach ludzkości. Ojciec Święty dodał: *Owszem – ta podstawowa, pierwsza – że tak powiem – nieprawda na temat Boga i człowieka /.../ rozwija się w dziejach myśli ludzkiej, przybiera postać teorii, którą może i znamy z naszej współczesnej literatury w Polsce jako teorię alienacji. Teoria ta głosi, że człowiek został pozbawiony przez religię tego, co jest istotowo ludzkie, a więc w innym wydaniu głosi to samo, co zawarte jest na temat kuszenia szatana w Księdze Rodzaju: że Bóg jest uzurpatorem, chociaż teoria ta mówi jeszcze więcej. Mówi, że człowiek sam „stwarzając Boga“ /.../ dopuścił się niejako tej uzurpacji w stosunku do siebie samego. Stąd oczywiście ta teoria alienacji domaga się nieprzyjmowania religii, by człowiek mógł być w pełni wolny, być panem samego siebie i świata, tak jak mu się to należy. Tak więc w tej teorii zawiera się oczywiście całkowite przestąpienie, przekreślenie*

*prawdy o stworzeniu człowieka /.../ o jego zbawczej zależności od Boga. W istocie doświadczenie pokazuje coraz bardziej, że grzech jest nie tylko przeciwko Bogu, ale jest także przeciwko człowiekowi. Jeżeli coś jest alienacją, to nie religia i nie wiara w Boga, ale właśnie grzech. Grzech pozbawia człowieka tego, kim on jako obraz i podobieństwo Boże jest i powinien być, odczłowiecza człowieka /.../*⁵.

W ten sposób zamyka się krąg naszych rozważań. Niewola o charakterze ekonomiczno-politycznym, która stanowiła punkt wyjścia dla biblijnego doświadczenia wyzwolenia, ujawniła na drodze refleksji, szukającej pozytywnego sensu ludzkiej wolności, niewolę o charakterze głębszym – niewolę grzechu. Widzieliśmy przy tym, że związek grzechu z wolnością człowieka opierał się przede wszystkim na konkretnej treści, którą napelniano najpierw koncepcję wolności człowieka jako stworzonego na obraz Boga: wolność wyrażała się w panowaniu nad światem na obraz Bożego panowania. Ale wolność przejawiająca się w panowaniu była narażona na pokusę, by granice swego panowania odczuwać jako zagrożenie oraz by „uwalniać się” w przekraczaniu tych granic, popadając w niewolę grzechu. Wprawdzie Boże panowanie było najpierw doświadczeniem wyzwolenia, ale obraz Boga jako Pana nie wystarczał jakby, aby uchronić wzorującego się na tym obrazie człowieka od mylnego pojmowania i nadużywania swej własnej wolności. Dlatego jeszcze w Starym Testamencie rozwija się refleksja teologiczna, w której szczególnie wiernym obrazem Boga staje się ten, który służy – Sługa Jahwe. Ten właśnie nurt, wyrażony najdobitniej w czterech pieśniach o Słudze Pańskim (Iz 42,1–9; 49,1–7; 50,4–9; 52,13–53,12), zostanie podjęty i wypełniony przez Jezusa Chrystusa, który *nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mk 10,45). W Jezusie odślawia się i wypełnia prawdziwy obraz Boga i Człowieka: *On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego*

⁵ Cytuję tu z niewielkimi skrótami dokonane przez samego Ojca Świętego streszczenie w języku polskim jego katechezy o grzechu z dnia 12.11.1986, przytoczone w „Tygodniku Powszechnym” nr 47 z dnia 23.11.1986, s. 2. Sformułowanie tej problematyki można znaleźć już w tekście rekolekcji, które ks. kard. K. Wojtyła wygłosił w Watykanie w 1976 r., por. *Znak sprzeciwu*, Paryż 1980, s. 37–44.

*siebie, przyjmwszy postać sługi, /.../ aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem (Flp 2,6-7.11). Prawdą jest więc, że jedynie postawa służby jest obrazem wyzwalającej obecności Boga w stworzonym przez Niego człowieku i świecie. I tę właśnie prawdę miał na myśli Jezus, gdy wzywał do przyjęcia swojego świadectwa: *Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8,31 n.).*

L'homme créé à la liberté

La captivité économique et politique qui offrit le point de départ à l'expérience biblique libératrice, a révélé – à force d'une réflexion recherchant le sens constructif de la liberté – une autre captivité, celle du péché. Le rapport entre le péché et la liberté de l'homme est inhérent à la conception de l'homme créé à l'image de Dieu. La liberté s'exprimait dans la domination du monde par l'homme, à l'instar du règne de Dieu. Elle était cependant sujette à la tentation de percevoir comme menace toute limite imposée à

cette domination, soit à la tentation de la transgresser. Une conception erronée de la liberté et l'abus qui en est fait sont à l'origine d'un courant de réflexion théologique vétéro-testamentaire dans lequel c'est le Serviteur de Jéhovah qui apparaît comme homme à l'image de Dieu. En assumant le rôle de serviteur, Jésus a incarné la vraie image de Dieu et de l'Homme. Seule la disposition à servir autrui est une attitude à l'image de la présence libératrice de Dieu dans l'homme et le monde qu'il a créés.



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (6)

ks. Michał Heller

Czas i historia wszechświata

Nowy krąg zagadnień

Dotychczasowa lektura przekonała już czytelnika o tym, jak wiele powikłanych zagadnień kryje się w prostym, zdawałoby się, pojęciu ewolucji. Poprzedni rozdział wykazał, że – przy wielu różnych zastrzeżeniach – świat można uważać za zmienny i na pewnym odcinku jego zmienności sensownie mówić o ewolucji. Układ podlega ewolucji, jeżeli zmienia się i jeżeli zmiany te następują w pewnym stałym kierunku¹. W poprzednich rozważaniach wielokrotnie już poruszaliśmy problem stałego kierunku zmian, ale teraz zagadnienie to należy podjąć w sposób bardziej systematyczny.

Zwykle uważa się, że kierunek ewolucji jest wyznaczony wzrostem skomplikowania, budowaniem struktur, przyrostem informacji; jednym słowem – zmniejszaniem się entropii wewnątrz ewoluującego układu. W tym rozdziale nie będziemy rygorystami, pominiemy (na razie) naturalną intuicję, zgodnie z którą ewolucja powinna prowadzić układ w kierunku „doskonalenia się” i będziemy zadowoleni, jeżeli uda nam się ustalić JAKIKOLWIEK stały kierunek zmian, nawet gdyby to miał być kierunek wyznaczony nie „doskonaleniem się”, lecz „degradacją”, jak na przykład wzrastaniem entropii układu. I tu rodzi się cały szereg problemów. Pierwszy z nich stanowi pytanie: Czy wszechświat można uważać za jeden układ, podlegający zmianom w pewnym kierunku, czyli za jeden ciąg ewolucyjny, czy też we wszechświecie jest wiele takich ciągów ewolucyjnych, czyli wiele podukładów posiadających swój własny, niezależny od reszty świata, kierunek zmian?

¹ Zmienność i stały kierunek są koniecznymi warunkami ewolucji, ale – w potocznym odczuciu – nie są warunkami wystarczającymi.

Filozofowie, podnoszący ewolucję do rangi filozoficznej zasady obowiązującej cały świat, rzadko zastanawiają się nad tym pytaniem, ale współczesne teorie naukowe stawiają je w całej jego pojęciowej doniosłości.

Względność historii

Więcej nawet, i tym razem nauka kreśli przed nami możliwości, które przedtem nie mogły nam nawet przyjść do głowy. Oto bowiem pytanie, postawione pod koniec poprzedniego paragrafu okazuje się zbyt naiwne. Sugeruje ono dwie możliwości: albo cały wszechświat jest jednym ciągiem ewolucyjnych zmian, albo takich ciągów jest we wszechświecie więcej. Tymczasem teoria względności wzbogaca te możliwości o nowe – istotnie nowe – warianty. Pokazuje ona mianowicie, że TEN SAM proces może mieć wiele RÓŻNYCH historii, zależnie od stanu ruchu obserwatora, który ten proces bada.

Historia notorycznie bywa oskarżana o brak obiektywizmu. Wiadomo – nie ma dwu ludzi, którzy by jednakowo opisali zdarzenie, jakiego byli świadkami. Ale tu idzie o coś znacznie głębszego. Do istoty procesu fizycznego wchodzi oddziaływanie pomiędzy tym, co dzieje się w świecie, a obserwatorem, (czy eksperymentatorem), który to obserwuje (lub mierzy). Obserwacja czy pomiar są częścią „tego co się dzieje”. I właśnie to subtelne sprzężenie pomiędzy obserwującym i obserwowanym (pomiędzy mierzącym i mierzonym) istotnie zależy od ich względnego stanu ruchu. Jest to zależność OBIEKTYWNA, ujawnia się ona w wynikach pomiarów (a więc w liczbach). Wyniki pomiarów tej samej wielkości (np. długości lub przedziału czasowego) są różne, zależnie od tego, czy obserwator spoczywa, czy porusza się jednostajnie, czy z przyspieszeniem względem tego, co obserwuje i mierzy.

Klasycznym przykładem tego rodzaju „względności historii” jest proces grawitacyjnego zapadania się (kolapsu) gwiazdy. Gdy odpowiednio masywna gwiazda wyczerpie zapasy jądrowego paliwa, zaczyna się kurczyć pod względem własnego pola grawitacyjnego. Według teorii względności taka zapadająca się gwiazda ma dwie, zasadniczo różne historie. Pierwsza z nich jest opisywana przez obser-

watora, który, przebywając na powierzchni gwiazdy, zapada się razem z nią. Obserwator ten stwierdzi, że gwiazda zapada się coraz szybciej. W pewnym momencie przekroczy ona granicę (zwaną przez fizyków HORYZONTEM ZDARZEŃ), spoza której już nie ma odwrotu. W skończonym czasie gwiazda osiągnie osobliwość, skurczy się – teoretycznie rzecz biorąc – do zera. Oczywiście zanim to nastąpi, współzapadający się obserwator zostanie zmiażdżony przez siły przyływowe rosnące do nieskończoności. To jest jedna historia. Zupełnie inaczej ten sam proces opíše obserwator „zewnątrzny“, który nie bierze udziału w procesie kolapsu. Załómy, że obserwator współzapadający się co godzinę wysyła sygnał radiowy swojemu „zewnątrznemu koledze“. Obserwator zewnętrzny na podstawie tych sygnałów stwierdzi, że jego kolega porusza się coraz wolniej (radiowe sygnały będą przybywały coraz rzadziej) i to w ten sposób, że wprawdzie zbliża się on coraz bardziej do horyzontu zdarzeń, ale nigdy go nie przekroczy. A więc w opisie obserwatora zewnętrznego proces zapadania się będzie trwać nieskończenie długo.

Mamy zatem dwie różne historie tego samego procesu; historie różniące się tak ważną charakterystyką, jaką jest czas ich trwania. Jedna historia, czasowo skończona, urywa się nagle w osobliwości; druga historia trwa nieskończenie długo. Pytanie postawione przy końcu poprzedniego paragrafu należy zmodyfikować do następującej postaci: Czy jest w ogóle sens mówić o jednej historii wszechświata? Czy może raczej wszechświat jest spletem różnych, nieprzekładalnych na siebie, historii, zależnie od tego, kto i jak go obserwuje? Jeżeli ta druga ewentualność jest prawdziwa, to oczywiście pojęcie jednego kierunku zmian wszechświata nie ma sensu (każda historia mogłaby mieć swój indywidualny kierunek) i rozprawianie o „ewolucji kosmicznej“ należałoby uznać za nieporozumienie.

Wszechświat jest wyjątkiem

Dotychczas stawialiśmy pytania, teraz spróbujmy na nie odpowiedzieć. Ogólna teoria względności i oparta na niej kosmologia nie tylko doprowadziły do sformułowania

nowych pytań², ale pozwalają udzielić na nie dość wyczerpującej odpowiedzi.

Teoria względności uczy, że sytuacją typową w fizyce jest wielość historii tego samego procesu. A priori rzecz biorąc, nie mamy więc prawa spodziewać się, żeby wszechświat stanowił wyjątek pod tym względem. Istotnie, znane są modele kosmologiczne, w których świat nie ma jednej wyróżnionej historii³. Wydawać by się zatem mogło, że sprawa ewolucji kosmicznej jest przegrana.

Ale tu spotyka nas zaskoczenie. Fizycy często wypowiadają przypuszczenie, że w przyrodzie powinno zdarzać się tylko to, co jest typowe (dla teorii fizycznych). Tymczasem okazuje się, że sam wszechświat – w swojej największej, dostępnej dla nas, skali – jest czymś wysoce nietypowym. Jego struktura odpowiada rozwiązaniom, które w polu wszystkich teoretycznych możliwości są czymś zupełnie wyjątkowym. Obserwacje astronomiczne i radioastronomiczne stwierdzają, że materia i promieniowanie we wszechświecie, w dużej skali, są rozmieszczone zadziwiająco równomiernie⁴. Wyróżnia to pewną rodzinę obserwatorów we wszechświecie, tych mianowicie, którzy oceniają rozmieszczenie materii i promieniowania jako równomierne. Nie każdy teoretycznie możliwy obserwator tak to rozmieszczenie oceni. Na przykład obserwator szybko poruszający się względem odległych galaktyk stwierdzi, że w kierunku jego ruchu materii i promieniowania jest „więcej”, a w kierunku przeciwnym – „mniej” (przypomnijmy sobie jazdę na rowerze lub na motocyklu w czasie deszczu). Uprzywilejowaną rodzinę obserwatorów – tych, którzy oceniają rozmieszczenie materii i promieniowania jako równomierne – niekiedy w kosmologii nazywa się OBSERWATORAMI FUNDAMENTALNYMI. W ich opisie wszechświat ma jeden wyróżniony KOSMICZNY CZAS i JEDNĄ HISTORIĘ. W czwartym rozdziale naszkicowaliśmy historię wszechświata, tak jak ją rekonstruuje standardowy model kosmologiczny. Jest to właśnie historia widziana oczami obserwatorów fundamentalnych.

Czy zatem koniec naszych problemów z ewolucją kosmosu? Nie, rzeczywistość nie jest jednak aż tak prosta. Obserwacje wykazują, że zapadające się gwiazdy istnieją we wszechświecie. Są one częściami wszechświata, a na pewno nie mają jednej historii. Wygląda więc na to, że sytuacja jest

następująca. Gdy patrzeć na wszechświat „z lotu ptaka”, wprowadzając do pola widzenia ogromne obszary, można stwierdzić – jeżeli jest się obserwatorem fundamentalnym – że materia i promieniowanie są rozpostarte średnio równomiernie. Wtedy wyłania się jeden czas i jedna historia wszechświata. Ale gdy patrzeć na wszechświat przez „szkło powiększające”, tak by zobaczyć indywidualne skupiska materii (galaktyki, zapadające się gwiazdy itp.), wtedy oczywiście wszechświat przestaje być jednostajnie wypełniony materią i promieniowaniem, a jego historia rozszczepia się na szereg indywidualnych włókien, które już nie tworzą jednego, indywidualnego strumienia.

Strzałki czasu

W poprzednim paragrafie „historią” nazwaliśmy uporządkowany – w ocenie pewnego, ściśle określonego obserwatora – ciąg zdarzeń. Nie mówiliśmy nic na temat, „w którą stronę ten ciąg zdarzeń dzieje się”, czyli pomijaliśmy problem kierunku historii, czy miałaby to być globalna historia wszechświata, czy też lokalne historie, nie podporządkowujące się reżimowi całości. A zatem kolejne pytanie – pytanie o kierunek.

W dalszym ciągu będą nas interesować dwie historie: globalna historia świata i lokalna historia, prowadząca przez naszą planetę, przez dzieje życia na niej i człowieka. Druga z tych historii niewątpliwie ma kierunek. Jest to kierunek określony wzrostem komplikowania się struktur i gromadzenia się informacji (przede wszystkim w organizmach żywych). Wszystko wskazuje na to, że ten kierunek historii utrzyma się jeszcze przez znacząco długi czas (jeżeli pominąć możliwość zagłady siebie samego, życia, a nawet całej planety; na obecnym etapie swojej ewolucji człowiek

² Mamy tu interesujący przykład tego, że postęp w rozumieniu świata polega nie tylko na odpowiadaniu na stare pytania, lecz także – a niekiedy przede wszystkim – na formułowaniu nowych pytań.

³ Tak na przykład model Milne'a, skonstruowany przez tego uczonego jeszcze w latach trzydziestych, dopuszcza dwie historie. W jednej z nich świat rozpoczyna się od początkowej osobliwości, w drugiej trwa od zawsze. Por. np. H. Bondi, *Kosmologia*, PWN, Warszawa 1965, s. 160–181.

⁴ Niestety, nie miejsce tu na omawianie tych obserwacji. Zainteresowanego czytelnika odsyłam do moich książek: *Początek świata*, Wyd. Znak, Kraków 1976; *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, PWN, Warszawa 1985.

jest zdolny do spowodowania takiej katastrofy). A zatem gdy idzie o naszą lokalną historię, problemem nie jest to, czy ma ona kierunek, czy nie, lecz jak ten kierunek wytłumaczyć, to znaczy w jaki sposób odpowiedzieć na następujące pytania: Jak z prostych struktur powstają bardziej złożone? Jak tworzy się nowa informacja? Jak to się dzieje, że proces ewolucyjny jest twórczy? Są to pytania zasadnicze dla całego naszego cyklu artykułów, dlatego też rozważymy je bardziej szczegółowo w dalszych. Obecnie przedstawimy krótko problematykę związaną z kierunkiem globalnej historii wszechświata.

Problem ten ma wyjątkowo bogatą literaturę⁵. Świadczy to niewątpliwie o jego złożoności, ale także o dużej rozbieżności poglądów. Niemniej jednak z ogromnej dyskusji na ten temat wyłania się przynajmniej pewien dość uporządkowany obraz sytuacji problemowej.

Fizycy zwykle wyróżniają trzy wskaźniki kierunku czasu lub – jak mówią – trzy „strzałki czasu”: strzałka kosmologiczna, strzałka elektromagnetyczna i strzałka termodynamiczna. Omówimy je po kolei.

Rozszerzający się wszechświat sam może służyć jako pewnego rodzaju zegar pokazujący kierunek czasu. W trakcie rozszerzania się średnia gęstość wszechświata maleje. Wyznaczając średnią gęstość wszechświata w dwu różnych chwilach, tę z dwu chwil możemy uznać za wcześniejszą, w której średnia gęstość jest większa. To właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o KOSMOLOGICZNEJ STRZALCE CZASU.

Fale elektromagnetyczne (światło) są głównym sygnałem przynoszącym informacje we wszechświecie. Równania rozchodzenia się fal elektromagnetycznych mają dwie klasy rozwiązań: ROZWIĄZANIA OPÓŹNIONE, które – mówiąc najogólniej – opisują fale rozchodzące się ze źródła do „krańców wszechświata” oraz ROZWIĄZANIA PRZYSPIESZONE, które opisują fale emitowane przez „krańce wszechświata” i skupiające się w źródle (rozwiązania „mieszane” także są dopuszczalne). W teorii fal elektromagnetycznych nie ma żadnych powodów, dla których jedno z tych rozwiązań miałyby być lepsze od pozostałych, a jednak w przyrodzie obserwujemy tylko rozwiązania opóźnione. Dlaczego? Wygląda to tak, jakby przyroda wyróżniała pewien kierunek czasu, ten mianowicie, w którym fale elektromagnety-

czne rozchodzą się ze źródła, stopniowo wypełniając wszechświat. Na tym polega mechanizm działania ELEKTRO-MAGNETYCZNEJ STRZAŁKI CZASU.

O TERMODYNAMICZNEJ STRZAŁCE CZASU powiedzieliśmy już sporo (por. rozdział 4): wskazuje ona kierunek wzrastania entropii – ta spośród dwu różnych chwil jest późniejsza, w której entropia układu jest większa. W dalszych rozdziałach będziemy jeszcze mieli wiele do powiedzenia na temat entropijnego wskaźnika kierunku czasu, zwłaszcza gdy idzie o układy nie będące w stanie równowagi. Obecnie chcielibyśmy tylko wspomnieć o interesującej koncepcji R. Penrose'a⁶. Kosmolog ten odróżnia zwyczajną „termodynamiczną entropię” od „geometrycznej entropii” (zwanej także „entropią grawitacyjną”). Pierwsza jest związana z cieplnymi zjawiskami w materii wypełniającej czasoprzestrzeń, druga – z geometrią samej czasoprzestrzeni. Czasoprzestrzeń gładka ma małą entropię geometryczną, czasoprzestrzeń pofałdowana ma dużą entropię geometryczną. Penrose przypuszcza, że Wielki Wybuch odznaczał się znikomą (praktycznie równą zero) geometryczną entropią, natomiast osobliwość końcowa (względnie stan wszechświata w plus nieskończoności czasowej w przypadku, gdyby słuszny był model nie mający osobliwości końcowej) będzie się charakteryzował ogromną geometryczną entropią. Innymi słowy, na początku świata czasoprzestrzeń była gładka, na końcu świata czasoprzestrzeń będzie bardzo pofałdowana. I nie co innego – zdaniem Penrose'a – tylko właśnie ta „różnica geometrii” na początku i na końcu wyznacza kierunek czasu, to ona powoduje, że dzieje wszechświata toczą się w takim kierunku, w jakim się toczą. Obecnie jest to tylko hipoteza, ale Penrose ma nadzieję, że przyszła kwantowa teoria grawitacji podniesie tę hipotezę do rangi prawa przyrody.

⁵ Wymieńmy przynajmniej trzy interesujące książki (w porządku od najłatwiejszej do najbardziej „technicznej”): D. Park, *The Image of Eternity*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1980; P. C. W. Davies, *The Physics of Time Asymmetry*, Surrey University Press – Intertext Publishing Ltd., London 1974; H. D. Zeh, *Die Physik der Zeitrichtung*, (*Lecture Notes in Physics*), Springer Verlag, Berlin – New York, 1984.

⁶ R. Penrose, *Singularities and Time-Asymmetry*, w: *General Relativity – An Einstein Centenary Survey*, red. S. W. Hawking, W. Israel, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 581–638, 883–886.

Wszystkie omówione powyżej strzałki czasu wskazują w tym samym kierunku. Nasuwa się więc rozsądne przypuszczenie, że są one wzajemnie powiązane, że są – być może – wskazówkami tego samego zegara – zegara, którego mechanizmu działania jeszcze nie znamy⁷.

Dodajmy wreszcie, że istnienie strzałek czasu bynajmniej nie obala koncepcji świata-bloku, według której czasoprzestrzeń istnieje cała na raz, a tylko nasza świadomość przesuwa się po niej wzdłuż linii (por. rozdział 5). W świecie-bloku wszystkie trzy strzałki czasu również działają, z tym że nie powodują one dziania się procesów fizycznych w kierunku przyszłości, lecz tylko WYRÓŻNIAJĄ pewien kierunek w czasoprzestrzeni, podobnie jak strzałka na rysunku wskazuje czytelnikowi, jaki kierunek (np. górę czy dół) autor wybrał za kierunek wskazujący ku przyszłości.

Chwila na złapanie oddechu

W miarę postępu naszych rozważań na temat ewolucji rośnie gąszcz pytań, wylaniają się pojęcia i możliwości, których istnienia nawet nie podejrzewaliśmy, obraz komplikuje się coraz bardziej. Pora na złapanie oddechu i uporządkowanie zdobytych wiadomości.

I tak nasze rozważania pokazały, że pojęcie ewolucji wcale nie jest takie oczywiste, to znaczy można sobie wyobrazić wszechświat, który – choć podlegałby zmianom – byłby niezdolny do ewolucji. A nawet tego rodzaju światy, w zbiorze wszystkich możliwości wydają się raczej regułą niż wyjątkiem. Mogłoby bowiem być tak, że we wszechświecie nie istniałby jeden, uniwersalny czas, lecz wiele nie dających się ze sobą zsynchronizować czasów lokalnych. Ale wszystko wskazuje na to, że świat, w jakim żyjemy, jest światem wyjątkowym. Jeżeli patrzeć na wszechświat w odpowiednio dużej skali, można w nim dostrzec zmiany mierzone jednym czasem. A więc – przynajmniej w odpowiednio grubym przybliżeniu – świat ma jedną historię.

Powstaje pytanie o jej kierunek. Kierunkiem historii jest kierunek czasu. Fizyka zna co najmniej trzy strzałki czasu, ale ciągle tylko błąka się wśród hipotez, gdy trzeba wyjaśnić mechanizm synchronizujący te strzałki, a tym bardziej

mechanizm, który jest odpowiedzialny za to, że strzałki czasu w ogóle cokolwiek pokazują.

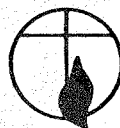
Należy przypuszczać, że mechanizm ukierunkowujący procesy fizyczne z przeszłości w przyszłość jest czymś bardzo istotnym w architekturze świata. On to bowiem winien odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wszystko nie stało się w mgnieniu oka, lecz dzieje się w ciągu miliardolecii. Ewolucja biologiczna z pewnością nie jest niezależna od tego fundamentalnego mechanizmu. Kierunek życia wyrasta z kierunku wszechświata.

¹ Na temat pytań związanych ze strzałkami czasu por. mój artykuł *The Direction of Time: The Great Controversy*, w: „The Astronomy Quarterly” 5/1986, s. 173–186.

Le temps et l'histoire de l'univers

Selon l'optique d'un observateur de faits précis, l'histoire est une suite ordonnée d'événements. A force de regarder l'univers à une plus vaste échelle, l'on y perçoit des changements qui ne peuvent être mesurés qu'à l'aune du temps. La physique connaît trois vecteurs de temps qui tous indiquent un même sens de par-

cours. Le mécanisme qui les synchronise nous échappe. Il y a lieu de présumer que le mécanisme d'orientation des processus physiques dans le sens passé – avenir est très essentiel dans l'architecture de l'univers. L'évolution biologique n'en est certainement pas indépendante.



Zbigniew Sudolski

„Nie-Boska komedia“ Z. Krasińskiego – rzecz o rewolucji i potrzebie etyki chrześcijańskiej

Wydany bezimiennie w lutym 1835 r. w Paryżu dramat Zygmunta Krasińskiego pt. „Nie-Boska komedia” nie zrodził się z natchnienia chwili, lecz kształtował się w umyśle i wyobraźni poety w ciągu co najmniej pięciu lat. U genezy tego niezwykłego dzieła wymienić należy zarówno fakty i doświadczenia natury biograficznej, obserwacje współczesnych wydarzeń społecznych i politycznych, nie milknące głosy wydarzeń wielkiej rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich, rozległe lektury filozoficzno-historyczne, literackie, jak i własne przemyślenia.

Już doświadczenia wyniesione z ostatnich miesięcy i lat spędzonych w Warszawie (1828–1829) uwarściwiały poetę na pewien rodzaj przeżyć i kontaktów osobistych, których rezultatem było zerwanie ze światem zewnętrznym, zagłębienie się w introspekcji i podjęcie decyzji wyjazdu do Genewy. Despotyzm gen. Krasińskiego stawiający syna w konflikcie z młodzieżą studencką stolicy przyspieszył dojrzewanie intelektualne i polityczne przyszłego autora dramatu. Podróż do Szwajcarii, dalsze usamodzielnianie się młodego poety, pierwsze silne przeżycia uczuciowe dorastającego młodzieńca, tragizm patriotyzmu i bezczynności w miesiącach powstania listopadowego – wszystko to prowadziło Krasińskiego ku syntezie, jaką dał w pierwszym swym dramacie.

Z przeżyć osobistych na młodzieńczej biografii autora zaciążyło już pierwsze przebudzenie się uczuć w Genewie do Angielki, Henrietty Willan, które poetycko stylizowane pozwalały na przemyślenia tak istotnych dla romantyka spraw, jak poezja, natchnienie, ideał kobiety a życie rodzinne. Echa tej problematyki staną się wkrótce elementami konstruktywnymi dramatu rodzinnego hrabiego Henryka.

Na młodzieńczej biografii Krasińskiego najbardziej jednak zaciążył i literacko okazał się bardzo owocny antagonizm z ojcem; osobowość gen. Wincentego Krasińskiego, jego despotyzm, a przede wszystkim światopogląd polityczny ukształtowany według koncepcji „patriotyzmu feudalnego”, rodowego, a nie nowożytnego. W miesiącach powstania listopadowego stał się on podstawą do konserwatywnej i dezaprobującej oceny zrywu wyzwolenczego, którą po wielu sporach, walkach i wahaniach przyjął w końcu poeta, usprawiedliwiając w ten sposób swoją bezczynność. Widzenie powstania listopadowego jako rewolucji było pierwszą wstrząsającą lekcją światopoglądową prowadzącą do jednego z podstawowych tematów „Nie-Boskiej komedii”. Do wniosków takich prowadziły zresztą Krasińskiego nie tylko sugestie ojca, rozmowy z naocznymi świadkami „rewolty” (świadekstwo posła Jana Jezierskiego), ale również lektury prasy emigracyjnej, która z niedawnych wydarzeń wysnuwała niezwykle radykalne wnioski. „Nowa Polska” z 1833 r. roztaczała sugestywną wizję przyszłości, która jak wiele innych niepokojów, pragnień i utopii odbija się echem w dramacie: *Powszechne przekształcenie Europy /.../, nowa wiara, nowa ludzkość, nowa jej przyszłość: to jest symbol Nowej Polski*.

Nadchodzi sąd ostateczny, świta dzień naprawienia historycznych zbrodni. Ujarzmieni, złupieni, ciemnieni, niewolnicy, nie mający nic, powstają przeciw synom przywłaszczenia, przeciw dziedzicom rozboju /.../ Człowiek uznał swą godność i uznał, że ziemia powinna być wspólna i wolna, że przeto społeczeństwo swoim początkiem niesprawiedliwe, musi być zniszczone, że przez zniszczenie nadużyć zajaśnieje nowy wiek ludzkości, odrodzenie, naprawienie. Używajcie – ustąpcie! Wrócił prawdziwy właściciel: społeczeństwo usamodzielnione samo chce siebie urządzić. Wizja rewolucji powszechnej przebijająca z powyższego tekstu przekreślała możliwość widzenia narodowych i patriotycznych intencji powstania listopadowego, prowadziła nieuchronnie do postawy polemicznej, jaka stanowi punkt wyjścia obydwu wielkich dramatów Krasińskiego – „Nie-Boskiej komedii” i „Irydiona”.

Do tych obserwacji, przeżyć i uogólnień sformułowanych na przykładzie losów własnego narodu dołączyły się spostrzeżenia wynikające z przemian zachodzących w życiu

społeczno-gospodarczym zachodniej Europy, głównie ówczesnej Anglii i Francji. Rozruchy wywołane przez bezrobotnych przemysłu jedwabniczego w Lyonie, „wyleczone” represjami; niepokoje robotników w Anglii, komentowanie tych wydarzeń przez proste dziewczyny w gospodarstwie w Ferney, wszystko to utrzymywało się w odpowiednich obrazach przyszłego dramatu. Sprawozdanie z zajęć lyońskich zamieszczone w czołowym piśmie inteligencji francuskiej, w „Revue des deux Mondes” w roku 1831, czyta się jak nie zamierzony komentarz do scen rewolucyjnych dzieła Krasińskiego: *Rewolta w Lyonie uspokojona. Ale zło nie zostało usunięte. Wyleczono go wojskiem i strzelaniną. Nędza istnieje jednak wciąż smutna, przygnębiona, gotowa do aktu rozpacznej odwagi. Cóż uczynią te tłumy nędzarzy rozłożonych na ruinach domów, rozsypanych po drogach; tych nędzarzy, którzy poczuł zapach prochu, siedzieli u stołu bogaczy, tańczyli wokół pożaru, którzy byli dzień cały władcami i ułożyli się na spoczynek w białej bieliźnie?*

Wiele podobnych lokalnych rewolt zapowiadało niewątpliwie epokę wielkich wstrząsów społecznych i nieuchronny kryzys tradycyjnych wartości moralno-obyczajowych. Takim pierwowzorem bohatera bez skrupułów moralnych, wychowankiem współczesnej cywilizacji odrzucającej stary system wartości był już dla Krasińskiego jego antagonistą z okresu zajęć na Uniwersytecie Warszawskim – Leon Łubieński. Jedynym ratunkiem dla pokrzywdzonej jednostki i skłóconego świata stawał się powrót do źródeł, przywołanie tradycyjnego systemu wartości. Za Chateaubriandem sankcjonującym za pomocą religii chwiejący się system społeczny również Krasiński rozstrzyga bolesne antagonizmy na płaszczyźnie moralistyki chrześcijańskiej.

Przerażającą, totalną zagładę starego systemu odczytywał Krasiński przede wszystkim z pism saintsimonistów. Zapowiadały one zniesienie wszystkich przywilejów urodzenia, wynagradzanie według zdolności i zasług; natomiast nierówność społeczną opierano na pracy, zasłudze i zdolności. Formułowano jednocześnie postulaty mówiące o konieczności i znaczeniu nowej religii i moralności. Père Enfantine, francuski socjalista utopijny i jeden z czołowych teoretyków saintsimonizmu, pisał 20 kwietnia 1832 r. w czasopiśmie „Globe”: *Nie macie już ołtarzy, trony się*

chwieją, rodziny są w rozdarciu /.../ Nowa Religia, Nowa Polityka, Nowa Moralność – oto co wam niosę. Czytanie podobnych wyznań, jak i lektury filozofów Micheleta, de Maistre'a czy Ballanche'a, w konfrontacji z wydarzeniami bieżącymi, napawały Krasińskiego bezwzględny pesymizmem. Genewskie lektury wprowadzały również poetę w krąg problematyki społecznej, wyostrzały jego wrażliwość i spostrzegawczość, zmuszały do rozmyślań historyzoficznych. Ballanche ukazywał bowiem wizję zmagania patrycjatu i plebsu, a będąc przekonany o rządach Boga nad światem nie kwestionował sensu rewolucji, widząc w cierpieniach i ofiarach konieczny proces ekspiacji. Jego historiozofia wynikała z chrześcijańskiej idei ofiary, rewolucja stanowiła dla niej niezbędny etap prób zsyłanych przez Boga. Postęp odbywał się wśród kataklizmów i ruin starych cywilizacji, a jego gwarantem była Boska opieka nad światem (prowidencjalizm). Koncepcję taką spotykał Krasiński w pismach Vico, Herdera, Micheleta, de Maistre'a i Ballanche'a, filozofów, którymi pasjonowali się romantycy. O lekturach tych wspominał również w listach do H. Reeve'a i Adama Potockiego. Omawiane lektury i doświadczenia wynoszone ze współczesnej rzeczywistości wystrzyły uwagę Krasińskiego na problem walki klas. Tu właśnie odnajdujemy źródło nowatorskiego z perspektywy literatury światowej tematu „Nie-Boskiej komedii”.

Poza lekturami filozoficznymi w dramacie Krasińskiego i w okalających go chronologicznie fragmentach listowych odnajdujemy wyznania mówiące o intensywnych czytaniach i przemyśleniach najwybitniejszych arcydzieł literatury współczesnej. W listach do Reeve'a i Gaszyńskiego występują refleksje nad finałem „Fausta”, dramatów Byrona i Schillera, pozwalające stwierdzić, iż na tych głównie utworach literackich kształtował wówczas poeta swoją świadomość estetyczną (por. listy do Reeve'a z 4 kwietnia 1834 r. i lutego 1837). Tradycja nowożytnego europejskiego dramatu Schillerowskiego, dramatu idei i postaw moralnych oraz „dramatu metafizycznego” była wówczas pocie najbliższa. Apoteoza Schillera będzie się rozrastać i umacniać z biegiem lat wskutek lektur filozoficznych pism Fryderyka Schlegla, jak również „Estetyki” Hegla. W literaturze niemieckiej szukał wówczas Krasiński prawdziwego piękna

duchowego, cech chrześcijańskich i romantycznych. W liście do Gaszyńskiego z 21 listopada 1833 r. stwierdzał wprost: *Poeto, wstydz się nie być katolikiem*. Wyznaniu temu towarzyszy wypracowanie własnego programu estetycznego, w którym przez prawdę w literaturze rozumie się nie realistyczny obraz życia, ale przede wszystkim jego syntezę w duchu filozofii katolickiej. W liście do Gaszyńskiego pisanym wkrótce po ukończeniu prac nad „Nie-Boską komedią” stwierdzał Krasiński: */.../ poezja tyczy się rodu człowieczego całego, a nie jednego kraju, jednego łachmana czasu i przestrzeni. Ona wieczność i nieskończoność garnie pod skrzydła swoje i dlatego właśnie była zawsze i być zawsze musi religijną, to jest mówić o zagadce wielkiej, którą Bóg zadał ludzkości: o przeczuciach innego życia, o wspomnieniach tego, co poprzedziło nasze przybycie na ziemię, o nadziejach i bojaźniach, o tym wszystkim, co się zowie UCZUCIEM istoty żyjącej w GRANICACH, a przeznaczonej kiedyś do życia BEZ GRANIC. Inszym słowem, zowie się to wszystko religijnością...*

Jest to ważny klucz do zrozumienia dramatu. Pojęciom poezji i piękna nadał poeta wówczas znaczenie metafizyczne, pociągało go bowiem pragnienie zgłębienia odwiecznych zagadek bytu, głoszenie przez poezję ideałów boskości, roztaczania proroczej wizji przyszłości. Dlatego Schiller fascynował go głównie optymizmem swych tragedii, dążeniem do przewycięzania potworności, finałem pojednania i godzenia sprzeczności, o czym tak dobitnie pisał Hegel, formułując swą koncepcję tragizmu. Ten właśnie podstawowy akcent pojednania interesował Krasińskiego najbardziej, godził go bowiem z filozofią chrześcijańską, umożliwiał rozwiązanie palących problemów społecznych epoki na drodze pozarewolucyjnej. W wymienionych lekturach odnajdujemy źródła pojednawczego i metafizycznego zakończenia rewolucyjnego konfliktu dramatu.

Echa lektur Schillera, zwłaszcza „Zbójców”, odzywiają się w „Nie-Boskiej komedii” również w jej dychotomicznym układzie fabuły – obydwie dramaty skonstruowane są na zasadzie przechodzenia dramatu rodzinnego w dramat buntowników przeciwko istniejącej rzeczywistości, obydwie zawiązują się wokół osobistych konfliktów moralnych głównego bohatera, a rozrastają się w dramat przekonañ

realizowanych w wielkim działaniu, w którym w punkcie kulminacyjnym dochodzi do starcia dwóch przeciwstawnych sił i idei.

Oczywiste są również związki dramatu Krasińskiego z „Faustem”. Goethego, w którym punktem wyjścia są również losy jednostki, a treścią utworu stają się dzieje całej ludzkości, jej podstawowych problemów filozoficznych. W tym zakresie „Nie-Boska komedia” zbliża się do romantycznego dramatu metafizycznego, którego istotę stanowi szukanie sensu istnienia, przechodzenie od problematyki indywidualnej ku wielkim problemom filozoficznym, z tym jednak, iż u Krasińskiego podobnie jak u Schillera wychodzimy od problemów indywidualnych, by dojść do płaszczyzny społecznej. Celem obydwu dramatów – Schillera i Krasińskiego – jest jednak przede wszystkim refleksja nad sensem istnienia, zgłębianie zagadek bytu.

Wskazane tu powinowactwa filozoficzne i literackie „Nie-Boskiej komedii” nie wyczerpują oczywiście niezwykle bogatej panoramy lekturowej tego dramatu. W tradycji literackiej utworu Krasińskiego można bowiem dość łatwo wykazać echa twórczości balladowej, pieśni ludowej, średniowiecznych moralitetów czy mieszczańskiego dramatu rodzinnego lub romansu grozy. Na tak złożonym tle lekturowych i osobistych doświadczeń, w wyniku długotrwałego procesu dojrzewania poetyckiego i intelektualnego, przystąpił poeta do pisania dramatu. Tę ostatnią fazę powstawania tekstu poprzedziły jeszcze fakty bardzo istotne dla atmosfery utworu i jego urzeczenia pięknem i wymową tradycji – święta wielkanocne 1833 r. spędzone w Warszawie i pobyt w Krakowie, gdzie odbywa spotkanie z kulturą i historią własnego narodu prowadzące do ekstatycznego uwielbienia przeszłości i pogłębienia refleksji historiozoficznej. W liście do Henryka Reeve’a donosił poeta 20 kwietnia 1833 r. z Krakowa: */.../ zanurzam się cały w owych czasach, których symbole wznoszą się wszędzie dokoła mnie, przybierając kształty gotyckich arabesek, fantastycznych arkad i naw katedralnych. /.../ Cała dawna Polska wstała na mój głos; oto ona! Ona jest tu, tu właśnie! /.../ A dziś już ani śladu dawnej Polski: to przeszłość zakończona, zamknięta, pełna poezji. Z Krakowa późną wiosną dotarł do Wiednia, gdzie natychmiast przystąpił do pisania „Nie-Boskiej kome-*

dii". W nieco wcześniejszym liście do tegoż adresata pisanym z Warszawy 9 kwietnia 1833 r., stwierdzał: *Na tym świecie jest tylko piekło, demony wyją, nie wiedząc same czego chcą /.../ Lecz anioł /.../ nie będzie zwyciężony. /.../ Pojmuję tę walkę równie dobrze jak Dante, jak sam Goethe; ale nie potrafię jej wyrazić. A przecież kiedyś ją wyrażę, jeśli tylko nie padnę przed czasem.* Obydwa fragmenty korespondencji zapowiadają już podstawowe wątki „Nie-Boskiej komedii”: rozrachunek z przeszłością i problem walki dobra i zła.

Proces tworzenia podstawowego zrzębu tekstu dramatu zakończony został jesienią 1833 r. ale praca nad nim trwała nadal. Manifestuje się ona w sposób najbardziej widoczny w zmianach tytułu dramatu, który początkowo brzmiał „Mąż”. Stosunkowo najmniej znana jest druga faza pracy nad tytułem dramatu; została ona utrwalona na rękopisie sformułowaniem zapisanym na karcie tytułowej: „L'Umana Commedia” („Komedia ludzka”). W ten sposób utwór Krasieńskiego staje w zagadkowym pokrewieństwie z największym cyklem prozy realistycznej – „La Comedie Humaine” Honoriusza Balzaca. W ukształtowaniu tytułu cyklu powieściowego i dramatu według sugestii przyjętej przez Pawła Hertzę decydującą rolę odegrał angielski przyjaciel poety, Henryk Reeve. Hertz cytuje bowiem fragment znamienego listu Henryka Reeve'a do Edwina Hill Handley'a z 2 lutego 1835 r. z Paryża, w którym donosił o poznaniu Balzaca i stwierdzał: *Gdyby Balzac potrzebował tytułu do swojego wielkiego dzieła /.../ proponowałbym tytuł parodiujący „Boską Komedie” Dantego, a mianowicie: „Komedia Diaboliczna” /.../, ta nowoczesna bowiem komedia jest całkiem diaboliczna.* Nie wiemy jednak, jaką rolę odegrał w tych inspiracjach sam Krasieński, czy wzmianki w cytowanym liście Reeve'a nie są echem wcześniejszych pomysłów poety z nie zachowanych listów Krasieńskiego do przyjaciela. Nietrudno dostrzec, że w cytowanym fragmencie korespondencji Reeve'a tkwią w zarodku obydwie pomysły: zarówno tytułu „Komedii ludzkiej”, jak i „Nie-Boskiej komedii”.

Pierwodruk dramatu ukazał się ostatecznie pt. „Nie-Boska komedia”. Karta rękopisu z wpisanym tytułem: „L'Umana Commedia” została zaklejona. Nie wiemy,

w której fazie pracy nad rękopisem został on opatrzony znanym dziś tytułem. Nawiązywał w nim Krasiński do wielkiej epopei Dantego i jednocześnie wskazywał kierunek nowoczesnej adaptacji Dantejskiej wizji. Tytuł „Nie-Boska komedia” podkreślał odrębny krąg tematyki i miejsca akcji dramatu, który rozgrywał się nie w zaświatach, ale na ziemi, wśród problemów jednostki i społeczności ludzkiej XIX w. Możliwe jest również, zwłaszcza z perspektywy cytowanego wyznania Reeve’a, metaforyczne odczytanie tytułu dramatu, który ukazywał nieboski świat rzeczywisty, prawdziwe piekło ziemskie, gdzie w przełomowych momentach ingerencja Boga staje się koniecznością.

Od Mickiewiczowskich wykładów w Collège de France wygłoszonych w I kwartale 1843 r. zwraca się uwagę na dwa odrębne kręgi tematyczne „Nie-Boskiej komedii”: część I i II obejmującą tzw. tragedię domową i część III i IV ukazującą tzw. tragedię społeczną. Postać głównego bohatera, hrabiego Henryka, jego religijność oraz przewijający się w całym dramacie wątek filozoficzno-społeczny zespalały utwór w jedną całość. Mickiewicz tak mówił o postaci głównego bohatera, poety, który *pragnie przeniknąć tajniki Opatrzności, który nie może już dłużej oddychać w atmosferze życia pospolitego /.../ Bohater ów streszcza w sobie wszystkie charaktery wystawione przez poetów obcych i polskich*. Sam Krasiński zaś charakteryzując w listach do Reeve’a postać hrabiego Henryka, zwracał uwagę na jego egoizm i odwagę, kończąc zaś dodawał: */.../ czując na swoim czole pieczęć wiecznego potępienia, wzywa jednak nadal Chrystusa i Marię; bo widzisz jest to poeta chrześcijański* (list z 19 II 1834). Dlatego też w epickim wstępie do części I dramatu znajduje wyraz romantyczny kult poezji i gloryfikacja poety dorównującego swej misji, zachowującego właściwą postawę moralną. Konsekwentnie też stylizacja wyglądu zewnętrznego takiego poety odbywa się za pomocą ikonografii religijnej, zwłaszcza maryjnej (por. epicko-liryczny wstęp do części I). To pierwsze poetyckie intermezzo porusza podstawowy problem nurtujący świadomość romantyków – problem jedności poezji i życia. Poezja jako *matka Piękności i Zbawienia* domaga się od jej synów dawania świadectwa w słowie i czynie ideałom boskim: *Taki cię będzie nosił gdyby gwiazdę na czole swoim,*

a nie oddzieli się od twej miłości przepaścią słowa. – On będzie kochał ludzi i wystąpi mężem pośród braci swoich. Epicko-liryczna uwertura sygnalizuje już ogólny charakter dramatu, który przybiera kształt moralitetu chrześcijańskiego odwołującego się do wskazań etyki chrześcijańskiej z jej podstawowym założeniem – miłością Boga i bliźniego. Znamienne również, iż pierwsze słowa części dramaturgicznej wypowiedziane zostają przez Anioła Stróża, który formułuje zasady postępowania etycznego zgodnie ze wskazaniami ewangelicznymi: *Pokój ludziom dobrej woli – błogostawiony pośród stworzeń, kto ma serce – on jeszcze zbawion być może.* Formuła ta nie wyczerpuje oczywiście całej bogatej problematyki utworu, niewątpliwie jednak stanowi ważny klucz do jego zrozumienia. Kleiner słusznie nazywał „Nie-Boską komedię” dramatem *o braku serca*, aczkolwiek nie wyjaśniał sensu tego zwrotu, nie ukazywał jego powinowactw z ideami moralnymi chrystianizmu. Na właściwe odczytanie tego sentencjonalnego zwrotu naprowadzają nas dopiero listy do Reeve’a. 19 grudnia 1833 r. pisał poeta z Rzymu: *Coraz bardziej zdumiewa mnie nasz wiek, ci otaczający mnie młodzi mężczyźni, młode kobiety. Nikt nie chce być tym, czym jest, każdemu roi się zostać Napoleonem /.../ Cała ta wzniosłość jest tylko śmieszna. Ponad wszystkimi głowami krąży rozpętana wyobraźnia; w niewielu piersiach znajdziesz serce. Stąd ten ogrom głupstwa, cały ten długi korowód nudy /.../, jest to życie we wścieklej monotonii, bo brak w nim zasady twórczej, SERCA. I zobaczysz, jak całe to nieszczęsne pokolenie zginie niby zeschnięty przed czasem liść, zginie na skutek rozstroju nerwów. /.../ Lenistwo ludzi naszych czasów jest wielkie. Tu tkwi tajemnica ich słabości i ich awanturniczych rojeń, braku SZTUKI w ich poezji, ENERGII w ich polityce, WIARY w ich wierzeniach. Aby bowiem być wielkim człowiekiem, trzeba być niestrudzonym. Umysł rozmiłowany w spoczynku, pozwalający sobie na ociężałość, oddala się od działania Boskiej myśli /.../.*

Współczesność wydawała się Krasińskiemu czymś w rodzaju *bachicznych błazeństw BEZSILNEGO Falstaffa*. O sercu czytamy już we wczesnym liście do Reeve’a z 6 stycznia 1833 r.: *Wyobraźnia bez serca to tyle, co szatan we własnej osobie.* Jest to już komentarz do postawy hrabiego Henryka.

Całe bogactwo treści filozoficznych kryjących się pod rzeczownikiem „serce” ujawnia list z 20 grudnia 1834 r. z Rzymu, w którym poeta pisał: *“.../ od tylu wieków istnieje chrześcijański przesąd, iż Bóg dostępny jest jedynie sercu i uczuciu /.../, ponieważ rozum jest zbyt ciasny, aby Go objąć, myśl nie dość lotna, by Go dosięgnąć, zdrowy rozsądek za ciężki, by wnieść się tak wysoko /.../ Z chwilą gdy zaczynasz rozmyślać, musisz wyjść od jakiegoś punktu, a konkludując dochodzić do innego; zawsze więc metoda, jest tak dlatego, że było tak; metoda zaś serca, namiętności, jest ta sama, co Tego, który powiedział: „Jam jest, który JEST. /.../ przez serce i wyobraźnię prowadzi droga do Boga, zarówno dla jednostek, jak dla narodów”.*

Tragizm hrabiego Henryka polega na tym, iż nie potrafi on wcielać w czyn ideałów chrześcijańskich, żyć zgodnie z nakazami chrześcijańskiego kodeksu etycznego. *Byłeś artystą tam, gdzie trzeba było być chrześcijaninem* – powie Krasński w liście do Reeve’a z 4 kwietnia 1833 r. Prezentacja hrabiego Henryka w dramacie odbywa się w momencie, kiedy zamierza on założyć rodzinę. Na płaszczyźnie codziennego życia rodzinnego głównego bohatera dokonuje Krasński rewizji i krytyki głównych mitów romantycznych. Zgodnie z prawami rządzącymi w misteriach aniołowie wspierają Henryka, wskazują mu kierunek postępowania i możliwości przewyciężenia niechęci do życia domowego poprzez miłość, dobroć i skromność, z drugiej zaś strony duchy złe roztaczają przed nim pokusy złudnej poetyczności stanowiące istotę buntowniczego romantyzmu, a oddalające go od ideałów chrześcijańskich. W części dramatycznej demaskuje Krasński przede wszystkim romantyczne stereotypy myślenia i przeżywania miłości i małżeństwa widoczne głównie w ostrym rozgraniczaniu dwu pojęć: kochanki i żony. Ale krytyce romantycznej absolutyzacji miłości, oddalania się od ideałów chrześcijańskich, towarzyszy jednocześnie wstręt do filisterskiego życia rodzinnego i mimo krytyki, fascynacja romantycznymi stereotypami myślenia.

Dramat życia rodzinnego w „Nie-Boskiej komedii” ma swą kulminacyjną scenę w domu obłąkanych, gdzie zostaje umieszczona żona hrabiego Henryka. Scena ta jest jedną z nielicznych w tej części dramatu, w której dokonuje się oceny współczesnego społeczeństwa i jego burzliwych pers-

pektyw na przyszłość. Głosami szaleńców w domu obląkanych maluje Krasiński epokę nadchodzącego rozstroju, ale dopiero szaleńcza „wizja” żony stanowi prawdziwą i wstrząsającą uwerturę do rewolucyjnych sekwencji końca świata z części III i IV dramatu: */.../ ja ci ogłoszę, co by było, gdyby Bóg oszalał. Wszystkie światy lecą to na dół to w górę – człowiek każdy, robak każdy krzyczy „Ja Bogiem” – i co chwila jeden po drugim konają – gasną komety i słońca. – Chrystus nas już nie zbawi – krzyż swój wziął w ręce obie i rzucił w otchłań. Czy słyszysz, jak ten krzyż, nadzieja milionów, rozbija się o gwiazdy, łamie się, pęka, rozlatuje w kawałki, a coraz niżej i niżej – aż tuman wielki powstał z jego odłamków? – Najświętsza Bogarodzica jedna się jeszcze modli i gwiazdy, Jej służebnice, nie odbiegły Jej dotąd – ale i Ona pójdzie, kędy idzie świat cały.*

Podobnie jak w głosach szaleńców, tak i w wizji żony opis końca świata utrzymany jest w stylu apokaliptycznym. Zapowiada ona również końcową scenę dramatu, wiąże ją integralnie z całością dzieła. Podobną funkcję pełni scena rozmowy Męża z Filozofem z części II będąca oceną współczesnych teorii filozoficznych i społeczności XIX w., przygotowująca do wprowadzenia wątku rewolucyjnego. Rozważania Filozofa dają teoretyczne podstawy do rewolucji, analogicznie bowiem do saintsimonistów głosi on nadejście epoki wyzwolenia kobiet i Murzynów (problemem tym zajmowała się w 1833 r. opinia angielska; 14 V tr. wniesiono ustawę o emancypacji niewolników brytyjskich), wierzy w odrodzenie ludzkości na drodze rewolucyjnego przewrotu. Hrabia Henryk nadzieje takie uważa za nierealne, znamienny jest jego sceptycyzm wobec filozofii przypominający podobne wyznania z „Fausta” Goethego i „Manfreda” Byrona. Wyznaniu Męża: */.../ znam wszystkie uczucia po imieniu, a żadnej żądzy, żadnej wiary, miłości nie ma we mnie*, Anioł Stróż przeciwstawia program etyki chrześcijańskiej będący motywem przewodnim całego dramatu: *Schorzwałych, zgłodniałych, rozpaczających pokochaj bliźnich twoich, biednych bliźnich twoich, a zbawion będziesz*. Nie chodzi tu tylko o *Ocalający ideał arystokratycznej filantropii*, chodzi o podstawową prawdę kodeksu etycznego wyrastającego z Ewangelii, a mającego dla Krasińskiego ponadczasową wartość. Skrajnemu egoizmowi Męża przeciwsta-

wiony zostaje program ewangelicznej miłości zapowiadający finał dramatu. Hrabia Henryk będzie kuszony, wystawiany na kolejne próby: złudnej poetyczności w postaci dziewicy-kochanki, dumy rodowej i sławy przodków, wreszcie szczęśliwego Edenu, który oddzielając go od przyrody uniemożliwia mu zrozumienie głoszonej przez naturę pochwały miłości. W ten sposób tragedia domowa ukazuje na przykładzie jednostkowym odchodzenie od sformułowanych w Ewangelii zasad moralności chrześcijańskiej. Fatalizm życia rodzinnego popycha Męża do czynu, w imię feudalnej przeszłości staje on do walki z nadchodzącą rewolucją. W ten sposób przechodzimy do „tragedii społecznej”, od problematyki osobistej do działania społecznego zapowiadanego już w refleksjach niektórych scen domowych, od konsekwencji jednostkowych wynikających ze zdrady podstawowego kanonu etyki chrześcijańskiej przechodzimy do rozpatrzenia rezultatów takiego postępowania na płaszczyźnie społecznej.

W epickim wstępie roztacza poeta obraz przemijającej epoki feudalnej *zbrojnej w stal, powiewnej rycerskimi piór*, przywołuje widmo nadchodzącej rewolucji oraz dokonuje prezentacji przywódcy rewolucji, Pankracego – demagoga skupiającego w sobie, jak mówił Mickiewicz, charakterystyki wszystkich rewolucjonistów – *to jakby skrót Kromwela, Dantona, Robespierre’a*. Jest on pod każdym względem postacią kontrastową w stosunku do hrabiego Henryka. Już samo przeciwstawienie sobie dwóch głównych bohaterów zapowiada nieuchronność walki społecznej, której schemat będzie dwudzielny. Schemat taki powraca niejednokrotnie w obrazach zmagania – jest widoczny w podstawowej opozycji dramatu: arystokracja – lud, ale także w dalszych przeciwstawieniach: bogaci i biedni, syty i głodni, ludzie pracy i ci, na których się pracuje, starzy i młodzi itp. W ten sposób w dramacie pojawiają się wszelkie elementy ówczesnego myślenia kategoriami walki klas wywołane zarówno niezwykłą spostrzegawczością Krasńskiego, jego przeżyciami osobistymi, jak i rozległymi lekturami historiozoficznymi. Charakterystyczną cechą obrazów rewolucji przywołanych w dramacie jest ich totalizm, pisane były z przekonaniem o całkowitej zagładzie, jaką niesie światu zdrada przez jednostki i społeczności podstawowego

kanonu nauki ewangelicznej. Rewolucja pokazana jest wyłącznie jako siła niszcząca, nie ma absolutnie charakteru konstruktywnego, twórczego. Jej nosicielami są Żydzi, oni bowiem przysięgli zgubę chrześcijaństwu. Nad całością scen rewolucyjnych dominują obrazy z arsenału satanicznego, dalekie od realizmu, osiągnęte za pomocą maksymalnej syntetyczności i alegoryzmu. W ten sposób wzorowany na średniowiecznych moralitetach dramat staje się przypowieścią na temat ludzkich konfliktów, losów człowieka i świata. Tendencja do operowania sytuacjami symbolicznymi dochodzi do kulminacji w momencie konfrontacji reprezentantów dwóch zwalczających się obozów, bohaterów-antagonistów. W konfrontacji dwóch reprezentantów zwalczających się obozów ukazane zostają tylko raczej cząstkowe; względność prezentowanych przez hrabiego Henryka i Pankracego racji staje się bezpośrednią przyczyną ingerencji Opatrzności w ostatniej scenie dramatu. Ingerencja Boga staje się niezbędną, oznacza bowiem zwycięstwo racji najwyższej. W ten sposób utwór operujący pojęciami nowożytnego historyzmu, w którym problem rewolucji i walki klas był zagadnieniem naczelnym, stał się jednocześnie próbą realizacji tragedii chrześcijańskiej. Rozwiązanie konfliktu następuje z zewnątrz na płaszczyźnie metafizycznej, nie jest sumą prawd cząstkowych walczących stron. Obok historiozofa dochodzi w dramacie również do głosu moralista; przemieszanie metafizyki z rzeczywistością naznacza dramat stygmatem romantycznym. Niewątpliwie nad takim rozwiązaniem konfliktu zaciążyły lektury Goethego i Hegla, ich koncepcja tragizmu oraz finały największych dramatów Schillera, w których widział Krasiński dążenie do chrystianizowania tragicznych wątków („Zbójcy”, „Sprzysiężenie Fieska w Genui”). Znieważenie porządku Boskiego jest źródłem tragizmu i klęski bohaterów Schillera, którzy giną wymierzając sami sobie sprawiedliwość lub też z ręki najbliższego otoczenia – w ten sposób Opatrzność ingeruje w losy świata i przywraca zakłócony porządek. Podobnie i Krasiński godzi walczące strony na płaszczyźnie metafizycznej, poza rzeczywistością, wprowadzając wizję Boga-Sędziego. O ile jednak u Schillera finały jego dramatów nie stanowią logicznej konsekwencji historycznego myślenia poety, są raczej zaskakującą pointą, o tyle u Krasińskiego

zakończenie „Nie-Boskiej komedii” wynika organicznie z jego chrześcijańskiej historiozofii dochodzącej niejednokrotnie do głosu w całym utworze. Podstawowe wskazania chrześcijańskiego kodeksu etycznego przypomniane są wielokrotnie we wszystkich częściach dramatu. Dlatego zaskakuje spotykany niekiedy u badaczy pogląd o niekonsekwencji ideowej czy myślowej lub nieorganiczności zakończenia. Dramat odznacza się bowiem swoistą dla jego autora koncepcją historiozoficzną, w której wiara w transcendentnego Boga, w chrześcijański kodeks etyczny przekazany w Ewangeliach jest podstawą całej konstrukcji myślowej. „Nie-Boska komedia” jest dramatem chrześcijańskim o jednostkowym i społecznym buncie, o „pokoleniu bez serca”, o chaosie w życiu duchowym jednostek i społeczności wynikającym z odrzucenia ewangelicznych norm etycznych. Ma w pełni rację W. Lednicki pisząc o tym utworze: *Jest to dramat o ludziach wykołejonych, o istotach, które straciły moralne oparcie, o życiu zbiorowym i życiu jednostki oderwanej od podstawowej gleby całego istnienia ludzkiego – współczucia i serca. /.../ Stary świat musi zginąć, gdyż nie jest już światem chrześcijańskim, gdyż zatracił swe serce w nadużyciach, rozkoszach; klasa panująca nie potrafi bowiem rządzić, odkąd straciła swój autorytet moralny. /.../ Krasiniński przemawia za sercem i za chrystianizacją porządku społecznego.*

Dlatego też poeta przywiązywał tak duże znaczenie do sceny końcowej, która w wydaniu z 1858 r. została znacznie poszerzona (z 4 wypowiedzi Pankracego i 4 Leonarda wydanie ostatnie za życia autora uwzględnia aż 10 kwestii Pankracego i 10 Leonarda); przywódca ludu ginie porażony światłością Chrystusa, tak jak hrabia Henryk pogrąża się w ciemności, a jego ostatniej drogi *nic nie oświeca*. Pankracy ginie powtarzając ostatnie słowa przypisywane Julianowi Apostacie, cesarzowi rzymskiemu niechętnemu wierze chrześcijańskiej. Od współczesności prowadzi nas autor ku początkom chrześcijaństwa. Na zasadzie odwrócenia fabuły – od zmierzchu cesarstwa rzymskiego ku współczesności – powstanie wkrótce druga redakcja „Irydiona”. Łagodząc katastroficzny sens końcowej sceny „Nie-Boskiej komedii” pisał Krasiniński do Reeve’a już 6 stycznia 1833 r. z Petersburga, a więc na kilka miesięcy przed przystąpieniem do tworzenia dramatu: */.../ myślę, że nadejdzie dzień, gdy znowu*

zwycięży miłość. Bóg bowiem jest sprawiedliwością i piętnem, wszechświat jest harmonijny, a ja nieśmiertelny. Widzenie rewolucji i jej ocena z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej zapoczątkowane „Nie-Boską komedią” staje się podstawą historiozofii Krasińskiego. Z biegiem lat i doświadczeń wskazywanie na konieczność uzdrawiającego powrotu do zasad ewangelicznych staje się w twórczości poety coraz silniejsze. Rewelatorem tej prawdy staje się w twórczości poety już nawet nie on sam, ale misję taką otrzymuje w jego pismach Polska. Ona właśnie wprowadza w czyn tak w stosunkach społecznych jak i politycznych zasady ewangeliczne, negując działanie rewolucyjne. Znaczenie tej odzrowieńczej zdaniem Krasińskiego misji zostaje porównane z dziełem Chrystusa. Mesjanizm Krasińskiego dochodzi wówczas do zenitu.

PS. Wypada osobno zwrócić uwagę na pisownię tytułu dramatu. Prof. Konrad Górski słusznie podkreśla niewłaściwość zapisu: „Nieboska komedia”, lub jego skróconą wersję: „Nieboska” czy „Nie-boska”. Wymienione tytuły nie bowiem nie znaczą, odbiegają od intencji poety, który świadomie nawiązywał do arcydzieła Dantego i na pierwodruku napisał: „Nie-Boska komedia”. I taką pełną wersją tytułu – trójwyrazową z dywizem i użyciem majuskuł – należy oporować w piśmie i w mowie.

Bibliografia

Teksty

Z. Krasiński, *Nie-Boska komedia*, opr. B. Suchodolski, Inst. Wyd. Biblioteka Polska, cz. 1-II (brak roku wyd.): *Nie-Boska komedia*, opr. J. Kleiner, Wrocław 1958; *Nie-Boska komedia*, wyd. 10, wstęp M. Janion, tekst i przypisy M. Grabowska, Wrocław 1969; *Nie-Boska komedia*, opr. S. Treugutt, PIW, Biblioteka Lektur Szkolnych, Warszawa 1974.

Z. Krasiński, *Listy do ojca*, opr. St. Pigoń, Warszawa 1963.

Z. Krasiński, *Listy do H. Reeve'a*, opr. P. Hertz, przekład A. Olędzka-Frybesowa, t. 1-II, Warszawa 1980.

Z. Krasiński, *Listy do K. Gaszyńskiego*, opr. Z. Sudolski, Warszawa 1971.

Opracowania

- M. Janion, *Zygmunt Krasiński – debiut i dojrzałość*, Warszawa 1962.
 Wł. Lednicki, *Nie-Boska komedia (w poszukiwaniu syntezy)*, w: *Literatura, komparatystyka, folklor*, Warszawa 1968.
 Zb. Sudolski, *Zygmunt Krasiński, „Profile”*, Warszawa 1974.
 Zb. Sudolski, *Krasiński, opowieść biograficzna*, Warszawa 1977, wyd. II Warszawa 1983.
 K. Górski, *Pechowy tytuł*, „Tygodnik Powszechny” 1983, nr 21.

„La Comédie non-Divine” de Zygmunt Krasiński, une oeuvre sur la révolution et la nécessité de l'éthique chrétienne.

Des lectures de réflexion sur l'histoire (Michelet, de Maistre, Ballanche) et de belles lettres (Schiller, Chateaubriand) confrontées avec l'expérience de la réalité (l'insurrection 1830-31 en Pologne, les transformations socio-économiques en France et en Angleterre) furent à l'origine de „La Comédie non-Divine” (édition princeps 1835) de Zygmunt Krasiński

(1812-1859). Le sujet du drame – une révolution décrite en termes de lutte de classe selon l'acception d'alors de cette notion – était novateur dans la littérature mondiale. Cette oeuvre exprime le programme esthétique de l'auteur: par vérité en littérature il entendait non pas l'image réaliste de la vie mais la synthèse de celle-ci selon l'esprit de la philosophie catholique.



Piotr Brożyna

Despotyzm spisku czy pragnienie wolności?

W dziejach polskiej myśli politycznej doby rozbiorowej pojawiły się wypowiedzi, które bulwersowały współczesnych, a dzięki owej żywej reakcji opinii publicznej i drastyczności przedstawianych poglądów stanowią po dzień dzisiejszy wdzięczny materiał badawczy dla historyków i ciekawy przedmiot refleksji dla publicystów. Przypomnieć tu wystarczy teksty takie, jak „List polskiego szlachcica do księcia Metternicha” Aleksandra Wielopolskiego („Lettre d'un gentilhomme polonais sur les massacres de Galicie adressée au Prince de Metternich. A l'occasion de sa dépêche du 7 mars 1846”, Paris 1846) czy „Teki Stańczyka”.

Wśród owych świadectw burzliwego życia ideowego epoki niewoli poczesne miejsce zajmuje „List otwarty do braci księży grzesznie spiskujących i do braci szlachty nie-mądrze umiarkowanych” autorstwa księdza Hieronima Kajsiwicza (1812–1873), ze Zgromadzenia Zmartwych-wstańców. List ów ogłoszony został na łamach ukazującego się w Grodzisku Wielkopolskim „Tygodnika Katolickiego” w numerze z datą 23 stycznia 1863 r. Tendencyjnie dobrane fragmenty były następnie przedrukowane w prasie wydawanej pod kontrolą carskiej cenzury. Ten swoisty manifest polityczno-moralny, zawierający surowe potępienie patriotycznego zaangażowania duchowieństwa w poczynania spiskowe doby przed powstaniem styczniowym, dotarł do wiadomości publicznej w chwili, gdy konspiracyjne przygotowania przerodziły się w czyn zbrojny. Nic zatem dziwnego, iż oburzenie, jakie wywołał, było powszechne.

Geneza powstania „Listu otwartego...” jest dość czytelna zarówno w świetle samego tekstu, jak i ustaleń zawartych w literaturze przedmiotu¹. Przedstawiona w „Liście...” Kajsiwicza interpretacja postawy części polskiego duchowieństwa i patriotycznego odłamu opinii publicznej były konsekwencją przyjętego przez autora obrazu europejskiej sceny politycznej, a w szczególności negatywnego stereo-

typu ruchów narodowych. Wizja ta w swych zasadniczych rysach była zgodna z ocenami przyjętymi w Watykanie. W łonie Europy wre wszędzie walka między stronnictwem przewrotu społecznego a częścią zachowawczą, czyli ostatecznie między bezbożnością uorganizowaną w tajne towarzystwa a widzialną hierarchią Kościoła katolickiego. Echa owej walki musiały z czasem znaleźć drogę i do Polski: *Wyobrażenia zachodniorewolucyjne, przewiane bezbożnością, musiały wpaść całą siłą do Polski, w której nie znajdowały oporu albo słaby i pokątny tylko*. Umiarkowane żywioły wśród polskiej opinii publicznej uosobione w postaci Andrzeja Zamoyskiego i jego zwolenników poszukiwały możebnego środka pomiędzy katolicyzmem i rewolucją.

Rozkochali się w onym bękarcim niby konserwatyzmie, w onej gimnastyce pomiędzy prawdą i fałszem, w onym umiarkowaniu rzeczniczym i dziennikarskim, bo bez zasad i przekonania, w onym nieprzystawaniu na nadużycia dawnego porządku i na ostateczności wyobrażeń nowożytnych, w onym despotyzmie obłudnym, a upstrzonym pozorami liberalizmu i demokracji, którego to konserwatyzmu w ostatnich czasach Piemont dał nam wzór wydatny. Umiarkowani nasi (liczący obok siły moralnej chętnie na obce działa gwintowane) całym sercem do niego przyłgnęli.

Na takim to tle politycznym rodziły się i zdobywały popularność spiski i konspiracje na plan pierwszy wysuwające ideę niepodległości. Duchowni podejmujący z owymi sprzysiężeniami współpracę popadali, zdaniem Kajsiewicza, w zniewolenie. *Dla wydobycia się spod obcej wprawdzie, despotycznej i niekatolickiej władzy, dla wywalczenia wolności sobie i Ojczyźnie zaczynacie od zaprzędania dusz Waszych władzy pokątnej, bezimiennej, samowstrętnej, przed nikim nie odpowiedzialnej? Czy może być nad to większy nierozum, bardziej upokarzająca niewola? Konsekwencją owej niewoli może być spełnienie apokaliptycznej wizji. Jeżeli chcecie być nie już kapłanami polskimi, ale kapłanami Polski Ubóstwio-*

¹ Tekst Lisu... w: *Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źródeł*, opr. O. Beiersdorf, Wrocław 1960; za tym źródłem wszystkie cytaty. Z ostatnich publikacji: M. Król, *Konserwatyści a niepodległość*, Warszawa 1985; tenże, *Zmarliwych stać się* w: W. Karpiński, M. Król, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, Kraków 1974; ks. B. Mieczysław CR, *Książdz Kajsiowicz a powstanie styczniowe*, w: „Znak”, nr 233–234 (1973).

nej, do czego świeccy zapaleńcy dążą, zamiast białej komży Boga miłosierdzia i pokoju wdziecie czerwoną bluzę, wynieście Przenajświętszy Sakrament z kościoła jako przesąd średniowieczny. Zanieście do świątyni, ubranej w barwy narodowe i rewolucyjne, ozdobionej popiersiami wielkich patriotów, zanieście obraz wystawiający powstańca z kosą, stojącego na trupach bratnich i wrażeń, podającego dłoń lewą kacapowi z zakrwawioną siekierą na karkach panów i czynowników, prawą Włochowi ze sztyletem w rękę i trucizną w zrabowanym kielichu kościelnym, z Machiavellem i odezwanymi proroka idei [Mazziniego] pod pachą. Na miejsce Matki Boskiej Częstochowskiej postawcie jakąkolwiek niewiastę z okiem bezwstydnym a bluźnierstwem na ustach wyobrażającą republikę socjalną, i zanućcie potem „Z dymem pożarów” lub hymn marsylski, bo taka jest idea, taki niezbędny koniec (przy podobnych sprzymierzeniach) Komitetu Centralnego. Taka wizja polskiego ruchu narodowego i wypływająca z niej krytyka patriotycznych zaangażowań duchowieństwa musiała wywołać gorącą reakcję, tym gorętszą, iż „List...” Kajsiewicza zbiegł się w czasie z wybuchem walk. Dla oddania klimatu owej reakcji przytoczmy fragment „Listu otwartego duchowieństwa polskiego do ks. Hieronima Kajsiewicza, brata-kapłana grzesznie gardłującego za Moskwą i schizmą”, który został ogłoszony w 7. numerze podziemnego pisma „Głos Kapłana Polskiego” z datą 28 lutego 1863 r. Pismo to uznać można za trybunę księży najbardziej zaangażowanych w poprzedzającą powstanie aktywność spiskową. Istotą owej odpowiedzi jest odmienna interpretacja polskiego ruchu narodowego. Odwołuje się ona nie do europejskich paraleli, ale do rodzimych tradycji niepodległościowych. Obecność duchowieństwa w patriotycznej aktywności spiskowej przedstawiona została jako nawiązanie do uczestnictwa kleru w życiu publicznym wolnej Rzeczypospolitej.

Nasze powstanie /.../ nie jest ani wolnomularstwem, ani węglarstwem. Spiskujemy od stu lat, spiskowaliśmy i teraz jawnie, w obliczu świata całego; wróg nas widział spiskujących, a nie mógł natrafić na siłę, która nami poruszała, bo serca wydrzeć nie mógł; /.../ Krew nasza idzie zapewne także i na korzyść wolności europejskiej, bo pierściami naszymi zasłaniamy od najazdu barbarzyństwa ziemię Zachodu; dziś

był polityczny utraciwszy jesteśmy tym, czym byli przodkowie nasi. Ależ, bracie, nie myślimy tutaj o nierozumnym poświęceniu: nam idzie o byt, o życie, a nie myśli ten pewno o żadnych rewolucjach europejskich, kto sam się broni na zgłiszczach swoich kościołów, na pożarach dymiących krwią braci; stąd zapewne rozpaczna, może nie czysto religijna, ale pełna głębokiej prawdy, jest owa modła do Boga, której nam przebaczyć nie możesz, gorszy od wrogów naszych: „Z dymem pożarów, z kurzem krwi bratniej do Ciebie, Panie, bije tej głos”. /.../

U ciebie grzech, że księża należą do ruchów narodowych. Mówisz, że kapłana miejsce tylko w kościele; to nie w Polsce, bracie gardzący za schizmą. Od pierwszego zawiązku istnienia naszego narodowego losem Ojczyzny przewodzili zawsze na krzesłach senatorskich biskupi, dzierżyli pieczęcie koronne. Duchowieństwo zasiadało na trybunałach i sądach, pisało po kancelariach koronnych, księża byli dyplomatami i posłami. Kościół biskupów naszych upoważnił do głosowania na sejmach nawet w sprawach karności świeckiej. Prymas był pierwszą postacią po królu, wszystkie te prawa duchowieństwa uświęcił Kościół. Obywatelstwo to tak nam jest wrodzone, jak miłość Ojczyzny, bo właśnie miłością Ojczyzny jest obywatelstwo. W Polsce, którą wywalczyliśmy, będziemy równymi innym obywatelami, a przez to nie porzucim ani ołtarza, ani żadnych naszych obowiązków duchownych².

Opinii podobnych do przytoczonych tu fragmentów artykułu „Głosu Kapłana Polskiego” zacytować można z pewnością wiele. Krytyka tendencji „Listu otwartego...” Kajsiewicza jak i poszczególnych jego sformułowań wypowiedziana przez ludzi zaangażowanych czynnie w działania spiskowe i walki powstańcze wydaje się wprost oczywista. Interesujące może być jednak zwrócenie baczniejszej uwagi na przyjęcie owego „Listu...” w kręgach kościelnych bezpośrednio i aktywnie w konspiracjach oraz czynie zbrojnym nie uczestniczących. Pogląd przyjęty od dość dawna w literaturze historycznej głosi, że *jedynie ultramontanie polscy oceniali go [tzn. „List...”] jako zjawisko pozytywne*³.

Wydaje się, iż ten dość kategoriyczny sąd wymaga pewnego wycieniowania. Zagadnienie oceny polskiego ruchu

² Powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty. Prasa tajna z lat 1861–1864, część 1. Wrocław 1966, s. 247, 149, 254; tamże nota charakteryzująca pismo.

³ J. Koberdowa, Warykan a powstanie styczniowe, w: Szkice z dziejów papieństwa, Warszawa 1958, s. 250.

narodowego wśród duchowieństwa oraz w gronie pobożnych dam i panów „z towarzystwa” jest istotnym problemem dla badacza polskiej myśli politycznej i świadomości zbiorowej okresu niewoli. Nie ulega bowiem wątpliwości, że przynajmniej w okresie pomiędzy apogeum formacji oświeceniowej a epoką fascynacji naukami przyrodniczymi i pozytywizmem Kościół i katolicyzm można uznać za bardzo istotne czynniki kształtujące świadomość tak elit jak i mas. Tym ważniejsze jest zatem źródłowe pogłębianie znajomości opinii, jakie w istotnych dla losów narodu sprawach pojawiały się i były głoszone w kręgach kościelnych. Dyskusja wokół „Listu...” Kajsiewicza stanowi dobry przykład takiej właśnie wymiany poglądów. Analiza publicznych debat i polemik warta jest uzupełnienia o świadectwa z poufnej korespondencji czy zapisków, które to źródła pozwalają na ściślejszą interpretację sformułowań rozmaitych listów otwartych, manifestów i przemówień i wyjaśnienie intencji ich autorów. Prezentowane tu fragmenty korespondencji między matką Marceliną Darowską (1827–1911), założycielką Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP, a ojcem Hieronimem Kajsiewiczem stanowią więc ciekawe uzupełnienie drukowanych źródeł.

Dla poznania różnorodności opinii i ocen wśród ludzi Kościoła w Polsce rodzących się w obliczu dramatu powstania styczniowego świadectwo to wydaje się szczególnie istotne. Ultramontanizm polski okazuje się w świetle tej korespondencji nurtem ideowym niejednorodnym i to wobec zagadnienia o tak zasadniczym dla polskiej myśli politycznej znaczeniu, jak interpretacja sprawy narodowej. Ta zaś interpretacja decydowała o ocenie czynu zbrojnego i poprzedzającej powstanie „rewolucji moralnej”.

Spytać w tym miejscu wypada, w jakim stopniu prezentowane w druku i korespondencji reakcje na ogłoszenie „Listu otwartego...” wpłynęły na zmianę stanowiska księdza Kajsiewicza czy choćby pewnych sformułowań zawartych w tekście „Listu...”? Odpowiedź znajduje się w znacznej mierze w prezentowanych poniżej fragmentach korespondencji. Dodajmy do nich jeszcze kilka zdań ze „Słowa odpowiedzi księdza Hieronima Kajsiewicza na skargi przeciw jego listowi otwartemu”, ogłoszonego w „Tygodniku Katolickim” z dnia 22 maja 1863 r. (nr 21), a podpisanego datą 10

kwietnia. W tekście tym powtórzone zostały na wstępie zasadnicze tezy „Listu otwartego...“ Powtórzył zatem Kaj-siewicz pogląd, że: *Komitet Centralny Warszawski /.../ był /.../ władzą rewolucyjną stojącą w związku z Mierosławskim i jego kółkiem, a przez nich z Mazzinim i Garibaldim /.../, a więc stojącą w związku z tym wszystkim, co rewolucja ma najzapamiętalszego i najprzeciwniejszego Bogu i Kościołowi*. Ponownie wypowiedział też myśl, że *księża grzeszą, należąc do spisku i to pod taką władzą*. Ponowił też krytykę patriotycznej opinii publicznej swą postawą wspierającą stronnictwo ruchu, uznając, że *niedobrze czynią, iż pracy swojej społecznej nie opierają lepiej na religii, a szczególnie, że się nie łączą ze sprawą Kościoła i Papieża*. Utrzymana zatem została w mocy krytyczna interpretacja doby poprzedzającej powstanie i co więcej rozciągnięta została ona w istocie rzeczy na moment jego wybuchu. Odmienne akcenty wypro-wadza Kajsiewicz dopiero ze zmian oblicza politycznego kierownictwa powstania i masowego charakteru zbrojnego zrywu. *W walce rozpoczętej Komitet spoikał się z narodem na otwartym polu, a to spotkanie otworzyło mu oczy i kazało mu inaczej o narodzie myśleć, aniżeli w ciemnicach swoich siedząc wyobrażał sobie i kazało mu też inaczej postępować, żeby z narodem móc iść naprzód. /.../*

A co się pokazało tymczasem i pokazało jawnie niezaprze-czenie przed światem całym /.../, że naród nasz jest w gruncie i to aż do dna religijny i katolicki /.../ I jakkolwiek skończy się z wyroku boskiego ten krok rozpaczliwy dziś uczyniony, zawsze po nim zostanie uroczyste świadectwo dla ziemi /.../; zostanie, że naród polski jest wierny tym świętościom, które jedne są święte i jedne dają życie, zostanie, że w jego łonie żyją Bóg, Kościół i wiara. Więc i to zostanie, że się nie ma czego obawiać, że przyjdzie dla niego chwila miłosierdzia i podnie-sienia, bo nosi w sobie samym zarody życia i rękojmiej nieśmiertelności⁴.

Nie zmieniając zatem negatywnej oceny doby przedpo-wstaniowej i ujmując powstanie jako jej konsekwencję, nadał samemu czynowi zbrojnemu odmienną interpretację. Powstanie uznane zostało za heroiczne świadectwo prawo-

⁴ Cytuję z rękopiśmiennej kopii *Słowa...* przechowywanej w archiwum w Szymanowie. Tekst ten w kilku miejscach różni się nieznacznie pod względem redakcyjnym od drukowanego w „Tygodniku Katolickim”.

wierności narodu. Jako akt ofiary, postrzegany w opatrnościowym planie dziejów. powstanie zapowiada przyszłe odrodzenie narodowe. Interpretacja ta jest zgodna z obecnymi z kaznodziejstwem i twórczości pisarskiej Kajsiewicza wątkami mesjanistycznymi.

PS. Korespondencja, z której pochodzą przytoczone tu fragmenty, przechowywana jest w Archiwum Zgromadzenia Sióstr Niepokalanego Poczęcia NMP w Szymanowie. Autor komentarza winien jest Siostrom podziękowanie za zgodę na publikację oraz za serdeczną gościnę i okazaną mu pomoc.

M. Marcelina Darowska do o. Hieronima Kajsiewicza:

Lwów, 3 lutego 1863 r.

/.../ List Twój, Ojczy, do narodu /.../ doskonale został przyjęty: jedni najwdzięczniejsi zań i tylko żalują, że tak spóźniony, powiadają, że byłby wielu złemu zapobiegł; drudzy milczą nie mu zarzucić nie znajdując. /.../

O. Hieronim Kajsiewicz do m. Marceliny Darowskiej;

Rzym, 18 lutego 1863 r.

/.../ Szatan zapłacił mi za list mój. „Dziennik Powszechny”⁵ warszawski (urzędowy, Wielopolskiego) przedrukował mój list – pojmujesz jaki harmider na mnie. Nie sądzę jednak, by całkowity przedrukował, tylko to, co mogło być rządowi na rękę. Muszę sprawdzić! A potem wypadnie zapewne co napisać. W pierwszej chwili miałem wrażenie przykre, że względu szczególnie na Zgromadzenie w ogólności, ale i w głębi duszy czuję spokój. /.../

M. Marcelina Darowska do o. Hieronima Kajsiewicza

Lwów, 8 marca 1863 r.

/.../ A ja tu Ojczy z trwogą i wątpliwością myślę o przybyciu Twojem; w tej chwili takie jest szalone wzburzenie umysłów, że gdyby go Bóg nie uciszył, bez wyraźnej wskazówki woli Bożej, trudno prawie myśleć o tem tak pożądanem przybyciu. W całej tej sprawie widzę działanie szatańskie; ludzie najgorsi nie są zdolni takiej piekielnej złośliwości, niesprawiedliwości i omyślności. /.../

Ojciec Bronisław w Krakowie, ksiądz Łobos⁶ i inni jeszcze życzliwi, powiadają, że drugi byś Ojciec napisać powinien (wszyscy zaś BEZ ŻADNEGO WYJĄTKU dowodzą, że ów list o miśsiac za późno wyszedł, że dobry w sobie stał się niestosowny /co najmniej/ na teraz – i widoczna w nim nieznajomość prawdziwego stanu rzeczy). Ja czegoś wstręt czuję, abyś się sam tłumaczył; niechby drudzy to na siebie przyjęli. Chyba tylko ze strony przedrukowania go w „Dzienniku Powszechnym”. Czyż Ewangelia przestała być świętą dlatego, że ją lutrzy przedrukują? A dlaczego „Dziennik” wyjątki tylko przyjmował??

Bogu dziękuję, że wśród tego gromu Tyś, Ojciec, nieporuszony. Będę Wam donosić, bo i drugih prosiłam, aby mi donosili, z jakiej strony i w jakiej sile tu wiatr wiać będzie. We Lwowie mniej gwałtowny jak w Krakowie. Dziś miałam list od ks. Łobosa – oburzony jest na dzienniki – a wiem, że i obronę do któregoś podał.

O. Hieronim Kajsiewicz do m. Marceliny Darowskiej:

Rzym, 18–20 marca 1863 r.

/.../ Wiesz już zapewne, Kochana Matko, że „Dziennik...” warszawski – pismo urzędowe Wielopolskiego, już po zaczętej walce list mój obcięty wydrukował; później to samo „Le Nord”⁷ (pismo także rosyjskie) to samo uczynił. Stał wrzawa wściekła na mnie.

Ks. Jan⁸ pisze, że ks. Feliński (zdaje się arcybiskup) ma tu przyjechać⁹ – byłoby dobrze, bo ks. Łubieński¹⁰ (dziś

⁶ „Dziennik Powszechny. Pismo rządowe, polityczne i naukowe” – dziennik warszawski prezentujący linię polityczną Aleksandra Wielopolskiego (1803–1877). Wychodził od 1 X 1861 do 18 VI 1864; wcześniej „Gazeta Rządowa Królestwa Polskiego”, później „Dziennik Warszawski”.

⁷ Łobos Ignacy Józef (1827–1909) – ksiądz w diecezji przemyskiej, od 1882 bp pomocniczy przemyski, od 1885 bp tarnowski, znany z konserwatywnych poglądów.

⁸ „Le Nord” – dziennik paryski znany z sympatii prorosyjskich; obszerne fragmenty *Listu otwartego* zamieszczone zostały w korespondencji z Warszawy w numerze z dn. 18 lutego 1863 r.

⁹ Kozmian Jan (1814–1877) – ksiądz, publicysta, redaktor „Przeglądu Poznańskiego”, reprezentował poglądy ultramontańskie.

¹⁰ Domniemana w liście podróż do Rzymu arcybiskupa warszawskiego, ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego (1822–1895), nie doszła do skutku i nie była chyba w tym czasie planowana. Przybył natomiast do Rzymu brat arcybiskupa, ks. Julian Feliński, zmartwychwstaniec.

¹¹ Łubieński Konstanty Ireneusz (1825–1869) – ksiądz, biskup sejneński (od marca 1863), znany z ugodowych i konserwatywnych poglądów, w 1869 r. pod naciskiem Watykanu wycofał swojego delegata do Kolegium Rzymsko-Katolickiego w Petersburgu, za co został zesłany do Permu, zmarł w drodze na miejsce zsyłki.

biskup) i ks. Goljan¹¹ mają go za daleko w kierunku Margrabiego popychać. /.../

I ja czuję odrazę, bym sam się bronił – ile że bym z zasad nic nie ustąpił i jeszcze nowe dowody musiał przytoczyć! Wiem, że ks. Jan odpisał „Dziennikowi Poznańskiemu”¹² w „Przeglądzie”¹³ (jeszcze tu nie doszedł). Pocziwy Francuz odpowiedział w „Le Monde”¹⁴ „Dziennikowi” warszawskiemu i „Nordowi”. Dodałem przedmowę do broszury mojej o Bułgarii¹⁵, gdzie mówiąc, że [w] bardzo niekorzystnych chwilach na widok wychodzi, wspominałem o mordach żoldactwa a odwadze i pobożności naszej młodzieży walczącej – bo to w sumieniu powiedzieć mogłem. Obie te ostatnie rzeczy zapewne „Przegląd” i „Tygodnik” powtórzą. Na teraz, zdaje mi się, nie ma co robić więcej, wyglądałoby to na reculadę i na nic by się nie zdało – bo konspiracja nic mi nie przebaczy. Pocieszyłem się czytając, że Mierosławski oddalony, a Langiewicz prosi Garibaldiego, by nie przyjeżdżał do Polski, bo nie wszyscy by mu byli radzi. Pomyśliłem sobie, że może i moje trzy grosze do tego się przyczyniło. To pociecha. Ojciec Święty odepchnął żądanie rosyjskie (mocno dokumentami poparte) potępienia duchowieństwa polskiego (choć Polakom mówi, że powinno się poprawić) i choć krótko i ostrożnie przychylnie jednak w allokucji¹⁶ o Polsce się wyraził. W miarę jak się ruch nasz oczyści i wzmoże (czego tu bardzo życzę), Stolica Apostolska też śmieiej się postawi. /.../

M. Marcelina Darowska do o. Hieronima Kajsiewicza

Rakowiec, 20–22 marca 1863 r.

/.../ Czytałam na koniec ów otwarty list Twój, o którym ze wszech stron tyle się nasłuchiłam, i znalazłam go prawie całkiem innym niż mi przedstawiano. Cienia uniesienia, zawziętości i pychy w nim nie dojrzałam – a wszędzie serdeczność i uczucie – i ceniłabym go jako całkiem dobry, doskonały... gdyby był sprawiedliwym. Ale sprawiedliwym – nikt znający kraj – patrzący nań a sumienny i bezstronny znaleźć go nie może. W sobie dobrym mi się wydał, ale ludzki – bez namaszczenia, bez ducha Bożego: pozory złego – wzięłeś Ojczy za złe istotne; małe błędy zwiększone niemi i złośliwością ludzi – za zbrodnie, nie przenikając głębin serca Bogu tylko znanych; i przypuszczałeś okropny przera-

zający rozwój tego, gdy Bóg tymczasem grunt widząc – wyraźnie błogosławi narodowi, dając mu niezachwianą wiarę wśród najsroższych zewsząd prześladowań – pokój – siłę nadludzką i duch ofiary w męczeństwie niezachwiany. Może nigdy więcej katolickim, doskonale synem Kościoła nie był świat cały w tem przechodząc – jak dziś – a Ty mu Ojczy odstępianie Boga i Kościoła zarzucasz. Z indywiduum nie godzi się sądzić o całości. Opowiadała mi pewna prosta, ale wiarygodna osoba w Krakowie, jak wielkie było zdziwienie ludu za potępienie – jak gromy z kazalnicy spadające na nieprzychylność JEGO dla sprawy Papieża, kiedy Ten był zawsze dla niego OJCEM ŚWIĘTYM, i on modląc się codziennie za Głowę Kościoła, Namiestnika Chrystusowego, nie pojmował nawet buntu lub jakiegokolwiek nieprzyjaźni dla Jego osoby. Tak samo i w tem. Były wprawdzie małe garstki w schorzałej, prześladowanej i ogołoconej ze wszelkiej moralnej pomocy, biednej naszej Polsce, obłąkane ideami komunistycznymi Mazziniego, Garibaldiiego, Mierosławskiego, ale ogół zawsze pragnął praw Bożych, wolności czystej, chrześcijańskiej i bezbożnością nigdy się nie pokalał. Lecz z łaską Ducha Świętego garstki te czy nikły zupełnie, czy tak się zmniejszyły – że utonęły w ogóle, jakby ich wcale nie było, i bezprzykładną dziś widzimy jedność, a jak wiara na drodze męczeństwa jest jedynym wsparciem – tak hasłem całego narodu imię: Jezus, Maria. Ach, czuję ja, że będą jeszcze biedy, i ciężkie, może najcięższe – ale nie tracimy nadziei, kiedy Bóg już tyle uczynił. Prawdziwie: gdyby nie wiara we wszechmocność i miłosierdzie Boże –

¹¹ Goljan Zygmunt (1824–1885) – ksiądz, wybitny kaznodzieja, w latach 1863–1868 przebywał w Warszawie, był bliskim doradcą abpa Felińskiego, utrzymywał kontakty z Wielopolskim, w swych kazaniach wielokrotnie krytykował ruch narodowy.

¹² „Dziennik Poznański” – najpoważniejszy polityczny dziennik wielkopolski, o orientacji liberalnej, wychodził w latach 1859–1939.

¹³ „Przegląd Poznański” – miesięcznik katolicki o orientacji ultramontańskiej, wychodził w latach 1845–65, najpoważniejszy periodyk katolicki na ziemiach polskich w połowie XIX w.

¹⁴ „Le Monde” – francuski dziennik katolicki o orientacji ultramontańskiej, redagowany przez L. Veuillot, wychodził w latach 1860–67, wcześniej i później pod tytułem „L’Univers”.

¹⁵ *O Unii Bułgarskiej. Rys historyczny*, Paryż 1863 – jest to rozszerzony memoriał dla Piusa IX. Tekst broszury, wraz ze wspomnianym wstępem z datą 10 III 1863 r. rozpoczął drukować „Tygodnik Katolicki” w nr. 14/15 z 10 IV 1863 r.

¹⁶ Chodzi tu o wystąpienie Piusa IX na konsystorzu w dn. 16 marca 1863 r. Por.: J. S. Pelczar, *Pius IX i Polska*, Miejsce Piastowe 1914, s. 51 i n.

oczom bym własnym nie wierzyła, widząc cudowne zmiany w duszach, z dawna mniej znanych. /.../ Jako Zbawiciel na Apostołów wybrał 12 prostych nieokrzyszczonych chłopów i Ci świat nawrócili – tak Bóg może upokorzyć mądrych i wielkich tego świata – małych, słabych i bezbronnych za narzędzie łaski swej biorąc dla narodu grzesznego, ale ciężko pokutującego.

Ojciec drogi, najprzychylniejsi ku Tobie utrzymują, żeś powinien drugi list napisać, upokorzyć się, wielkim sercem omylność Twą wyznać, ciesząc się nią i Bogu dziękując. Czy nie byłoby to dobrze?... Naród polski serca pełen: jak się uniósł prędko (grzesznie w mojem przekonaniu), tak prędko przebaczy, zapomni i dłoń Ci przyjazną poda; grzeszyć przestanie niesprawiedliwie Cię sądząc – i lżej nam wszystkim będzie. /.../

Wiecie zapewne, że Mierosławski odstąpiony i nie lubiany – ująć musiał (mnie czegoś zawsze drży serce na jego wspomnienie), a Dyktator lubo parę lat służył pod Garibaldim (użył Bóg tego zapewne za środek wyćwiczenia w sztuce wojennej, a szczególnie partyzanckiej wojny) gruntownie pobożny¹⁷. Ach Panie, kończ dzieło swoje! /.../

O. Hieronim Kajsiewicz do m. Marceliny Darowskiej:

Rzym, 19 kwietnia 1863 r.

/.../ Co do mnie odpisałem na zarzuty mi czynione – wystarczy to dla pocziwych, którzy na kredyt za innymi krzyczeli (niesłuchanie mało kto czytał mnie w „Tygodniku”), nie wystarczy dla sekciarzy, ale o łaskę ich starać się nie będę i starałbym się na próżno. /.../

Co do mojej historii, zdaje mi się, że Bóg mnie postawił na próbie, czy dla Niego poświęcę moją dobrą sławę /.../. Jak się spisałem – nie wiem? To tylko wiem, że Bóg mnie cudownie wspierał. A dopuścił, by ani ks. Piotr [Semenenko], ani ks. Jan nie postrzegali wyrażań, które mi zarzucają, przed posłaniem listu do druku, i dopuścił, bym figurował po tylu złych dziennikach. /.../

M. Marcelina Darowska do p. Piotra Semeneki:

Rakowiec, 12–13 maja 1863 r.

/.../ „Słowo obrony...” przepisałyśmy na kilka rąk i puścimy w świat. Wszyscyśmy się tu popłakali czytając je. Całe

nieporozumienie stąd nastąpiło, że „List otwarty...” był napisany do ruchu jakiegoś rewolucyjnego przed powstaniem, który tu całkiem prawnie był nie znany – a który był całkiem inny – i nic wspólnego z powstaniem nie miał; a list ów wyszedł, gdy powstanie wybuchło i stłumiło go zupełnie. Wydało się więc, że był on napisany do narodu całego i przypisywał mu to, czego on właśnie był przeciwnikiem – kłamał go w oczach całej Europy tem właśnie, co mu obcem było, i od czego oczyszczenie tylko uświęcić mogło jego charakter. Ufam w Boga, że się dziś wszystko wyjaśni – gdy czarno na białem wyjdzie – i zostanie z niego tylko dobre: zasługa w krzyżu kochanego Ojca. /.../

O. Hieronim Kajsiwicz do m. Marceliny Darowskiej:

Vichy, 14 lipca 1863 r.

/.../ Co do kłamstw i potwarzy dziennikarskich, napisałem przed wyjazdem do „Czasu” zaprzeczenie arcyłagodne – dotychczas nie umieścił – trzeba będzie posłać do „Tygodnika”, ale trudno zaprzeczać wciąż, kiedy korespondentom potwarz okrom dogodzenia niechęci osobistej, jeszcze dochód przynosi. Bóg chce, abym mu dawną moją dobrą sławę całkiem poświęcił i nic nie pomoże, aż On nie powie dosyć. Ks. Aleksander [Jełowicki] chce, bym wstąpił do Paryża dla zobaczenia trzech kandydatów księży – zgoda – ale chce, bym mowę po pobitych powiedział. Mnie się to wydaje jakoby niecierpliwość dorabiania się popularności. Co Ty na to? /.../

M. Marcelina Darowska do o. Hieronima Kajsiwicza

Jazłowiec, 24 lipca 1863

/.../ Z mową za poległych, WYDAJE MI SIĘ, iż trzeba być ostrożnym. Słyszałam tu niektórych po przeczytaniu „Słowa obrony na zarzuty...” mówiących, iż te dwa teksty („List otwarty” i ostatni) nadto z sobą sprzeczne, aby ufnosć obuścić mogły. Wprawdzie drudzy pocziwie „Słowo...” przyjęli. Czy bywały u Św. Klaudiusza¹⁸ nabożeństwa za

¹⁷ Chodzi o Mariana Langiewicza.

¹⁸ Rzymski kościół zmartwychwstańców.

¹⁹ Kuleżycki Władysław Sas (1834–1895) – publicysta, emigracyjny działacz polityczny, w 1863 r. agent Rządu Narodowego w Rzymie, później sekretarz agencji rzymskiej, autor licznych korespondencji z Rzymu do prasy polskiej (m.in. dla „Czasu” i „Gazety Narodowej”).

poległych? Przeczą temu i to jeden z głównych przeciwko Wam zarzutów. Bóg krzyż dopuścił. /.../

O. Hieronim Kajsiewicz do m. Marceliny Darowskiej:

Paryż, 4 sierpnia 1863 r.

/.../ Ks. Aleksander zrozumiał nareszcie, że nie wypada mi teraz mówić. Nabożeństwa wystawnego za poległych u Św. Klaudiusza nie było, bo nikt go nie żądał i funduszu nań nie dał. A nie chciałem się poddać prawu, jakie ambasada francuska w czasach przyjaźni z rosyjską była nałożyła, aby bez opowiedzenia się jej żadnych obchodów polskich w kościele Św. Klaudiusza nie było; tak że z wielką trudnością przyszło odśpiewać mszę św. po śp. księciu Adamie [Czartoryskim]. Przez cały Wielki Post była zapowiedziana u nas codzienna msza za poległych, ale nikt nie przychodził, bo to była modlitwa na dobre, nie demonstracja. /.../

Rzym, 29 marca 1864 r.

/.../ Nieprzyjaciele listu otwartego bardzo dziś opuścili uszy i wracają do mnie. Kulczycki¹⁹ przyszedł i inni. Smutno mi, że był prawdziwym prorokiem /.../

Despotisme d'une conspiration ou aspiration à la liberté?

Le mouvement national polonais tel qu'il était vu par le clergé constitue un sujet important pour le chercheur qui s'occupe de la pensée politique polonaise et de la conscience collective de l'époque de la captivité. Entre l'apogée du Siècle des lumières et la fascination positiviste par les sciences de la nature, l'Eglise catholique constituait un facteur essentiel d'influence sur la conscience aussi bien des élites

que des masses. C'est ce qui donne toute l'importance à l'étude des lettres ouvertes, des manifestes et des discours dont l'interprétation s'approfondit à la lumière des témoignages de la correspondance entre particuliers. Les documents ci-dessus présentés permettent de découvrir la diversité des opinions professées par les milieux ecclésiastiques face à l'insurrection de 1863.

Jerzy Zagórski

Z Żoliborza na Syjon (I)

Dzięki uprzejmości p. Marii Zagórskiej – wdowy po pisarzu, a także Włodzimierza Zagórskiego – syna autora, rozpoczynamy druk zasadniczego korpusu prozy wspomnieniowej Jerzego Zagórskiego (1907–1984) pt. „Z Żoliborza na Syjon”.

Maszynopis autorski składa się z 80. stron znormalizowanych i opatrzonej jest odręcznym podpisem „Jerzy Zagórski” oraz dwoma datami: „maszynopis z 19 II 1979 r.” i: „poprawiony 28 III 1979 r.” Odręczne poprawki autora zostały uwzględnione w druku. Wszystkie tytuły i podtytuły oraz daty wewnątrz tekstu pochodzą od pisarza.

Druk rozpoczynamy od szesnastej strony oryginalnego tekstu. Całość została w redakcji podzielona na części i opatrzona przypisami. W zakresie licznie występujących nazw geograficznych ujednolicono według przyjętej w Polsce normy pisownię głównych miast, jezior, gór itp. Pozostawiono zmienną pisownię nazw ulic, placów itp. Jerozolimy. W rzeczywistości wszystkie one opatrzone są nazwami trójjęzycznymi: hebrajskimi, arabskimi i angielskimi, co usprawiedliwia ich różność w zapisie autorskim. Przy nazwach niepewnych lub nie zidentyfikowanych pozostawiono pisownię autora, dodając w nawiasie kwadratowym prawdopodobny zapis właściwy. Poprawiono także nieliczne lapsusy autora. Ostateczny kształt tekstu (w oprac. Marii M. Matusiak) zaaprobowала p. Maria Zagórska przechowująca oryginał.

sobota, 21 X 1978, Tel Awiw

Lądowanie

Dla porządku notuję: lądując w Hajfie wczoraj rano mieliśmy jeszcze 600 funtów angielskich, 300 dolarów amerykańskich, 2000 funtów tureckich, jeszcze garstkę bez znaczenia jak próbkę bez wartości lirów włoskich i już podobną garstkę funtów izraelskich. To liczenie jest ważne. Bez niego nie da się określić dalszej marszruty. Ponieważ kabina na statku kosztowała 310 dolarów, zaś odżywianie przez dwa dni – 20000 lirów (porządne kolacje z winem w restauracji, zaś w ciągu dnia od czasu do czasu cappuccino przy bufecie do sucharków jeszcze z Grecji i suchej myśliw-

skiej kielbasy jeszcze z Polski), więc łatwo obliczyć, że cała suma przydziałowego zakupu waluty w Banku Polskim, przysługująca raz na trzy lata, nie w pełni wystarcza na dwa dni podróży w średniej klasie średniego statku pośpiesznego na Morzu Śródziemnym.

Oczywiście nie znaczy to, by wszyscy ze współpasażerów tracili na takiej podróży. Facet z Kiszyniowa w Socjalistycznej Mołdawskiej Republice Radzieckiej, który dopiero przed pięciu laty stamtąd się wydobył i formalnie mieszka w Berszadzie [Beer Szebie?], ale od trzech lat jeździ od portu do portu i lata od kraju do kraju, obiecuje sobie, że jeżeli na cie pójdzie dobrze, to do tej zabawy nie dołoży. My, choć nasze ludowo-republikańskie przeszkolenie w porównaniu z radzieckim tak się ma jak matura do doktoratu, też byśmy potrafili nie dołożyć. Ale ma się swoje po 70 latek i sił na dźwiganie walizek (nawet na wózku z kółkami) nie chce się szcerbić, więc tym razem zrezygnowaliśmy z udziału w tej pożytecznej dla społeczeństw wymianie poza-państwowej i poza-koncernowej z należnym profitem dla przedsiębiorczości ludzkiej. I jak bezinteresowni widzowie przy wychodzeniu ze statku będziemy podziwiali z szacunkiem rzeczy olśniewające.

Ponieważ to jest tak zwany ferry-boat, ładujący nie tylko auta, ale także autobusy wycieczkowe i ciężarówki, będą się więc z jego brzucha wysypywały wozy załadowane po brzegi wszystkim dobrem: od likierów i papierosów do kołder, śpiworów, materacy, telewizorów, od garnków i wazonów do cudów elektrotechniki i elektroniki. Niekiedy jeden człowieczyna w aucie, a cała zawartość wozu nie mieści się w bagażniku, wypełnia całą limuzynę prócz jednego ciasnego siedzenia dla kierowcy. Celnicy nie przesadzają, przepuszczają bardzo dużo, ale celebrują obrzęd papierkowy z namaszczeniem i powagą aktorską, lubując się swoją urzędową rolą. Więc zabawa długo trwa, nim to całe luksusowe zebractwo naszego wszechobfitego stulecia wyladuje się wreszcie, przewali i roztoczy: jedni tylko do Hajfy i jej okolic, inni w kierunku Jeruzalem, inni autostradą wzdłuż morza ku Tel Awiwowi i dalej na Negeb.

Wahaliśmy się, gdzie najpierw się udać, ale współtowarzysz naszego restauracyjnego stołu na ferry-boacie zaproponował, że nas weźmie swoim mercedesem z elektrono-

wym kierowaniem do Tel Awiwu. Mamy tam siostrę mojej bratowej, piękną Ikę, i paru kolegów, z którymi jakże się nie zobaczyć? Jest już piątek, wkrótce zajdzie szabat, tego 500-tysięcznego, pysznącego się miasta nie da się pominąć, i podczas gdy przedstawicielka Yad Vashem na próżno stara się nas wyłowić z ciżby przechodzących przez cło pieszo, nas oto z szybkością 140 km na godzinę, czyli przekraczającą przepisy drogowe, niesie mercedes w nieznane, a kierowca po francusku psioczy na ślamazarów beltających się przed nami z pasa środkowego na zewnątrz i z powrotem. Na wozie ma znak F, ufa przywilejowi cudzoziemca, nie wiedząc nawet, że łamanie przepisów drogowych jest regułą także tuziemców, tyle że przepisy i znaki istnieją w całym majestacie, ale wiadomo: Żyd może się także pomylić, może więc mu policja darować.

Nasz towarzysz kolacji na statku i pędu ku Tel Awiwowi jest synem Francuza i Żydówki. Jest w Izraelu po raz drugi. Jeszcze się nie zdecydował, czy opuści Marsylię, gdzie jego rodzice mają restaurację, a sam jest dobrze zarabiającym elektrotechnikiem. Już ku oszołomieniu rodziców nauczył się po hebrajsku. Jest okazem idealisty. Roztacza wszystkie racje przeciw wojnom, niesprawiedliwości społecznej i dyktaturom wszelkiej maści. Co to znaczy „despoti[sme]“, niezupełnie rozumie, więc mu tłumaczę na przykładach dawnych i współczesnych. W lot chwyta podteksty. [II] Deteste (bardziej może niż nienawidzi – pogardza) politykami, choć dla Giscarda ma zrozumienie. Do partii żadnej za nic nie będzie należał, choć docenia dobrą wolę Marchais. O układach Izraela z Egiptem pod egidą i naciskiem Cartera wyraża się sceptycznie, co później powtórzy się u niemal wszystkich moich rozmówców. Cóż z tego, że przywódcy chcą jakoś wyjść z sytuacji, kiedy nie chcą tego narody i każdy pakt może przetrwać tylko do chwili, gdy nastąpi pierwsza okazja do zerwania. Do siły militarnej nie przykładają znaczenia. Całą nadzieję widzi w dojrzewaniu ludzkości do prawdziwego pokoju.

- Pokój jest tylko w niebie – mówię.
- Dlaczego? – pyta.
- Bo tam jest więcej miejsca niż na ziemi – powiadam za Bułgakowem.
- Jak to? – zastanawia się.

– Proszę narysować kulę i przestrzeń wokół niej: gdzie będzie więcej miejsca? – przekonuję argumentem z geometrii euklidesowej.

Żałuje, że na Rodos nie wyszedł na dwie godziny postoju na brzeg. Na tym kawałku starego miasta, który zdążyliśmy przebiec, można było zadumać się nad przemijaniem i przestoczeniami. Zwykle myśli się o Rodos jako średniowiecznej twierdzy krzyżowców, i śladów po nich jest tam najwięcej w architekturze. Ale są tam także szczątki wszystkich kolejnych kultur śródziemnomorskich od kreteńskiej i egejskiej. Są i pomniki mocnej federacji doryckich osiedli z lat czterechsetnych przed Chrystusem. Tylko posągu Kolosa Rodyjskiego, tej osobiwej bramy celnej, ani śladu i chwała Bogu nikt go nie zrekonstruował, choć na pocztówkach jest przedstawiony jako osobiwe zielone dziwadło.

W dniach rozkwitu Hellady ta wyspa na granicy mórz Egejskiego i Śródziemnego stanowiła kresy Grecji, jak i dzisiaj. Panowali tu Rzymianie, Bizancjum, Saraceni, 200 lat gospodarowali krzyżowcy. Szarpały się o tę wyspę Turcja z Wenecją. Włosi, posiadający ją z całym Dodekanezem od roku 1912 do 1947, nie zaniedbali coś niecoś dobudować we wcale dobrym guście jak na nasze stulecie.

Rodos ponoć ma najbardziej stabilną pogodę przez cały rok. Jak się przekonałem, oglądając wystawy z imitacjami antyku, nową dobrą biżuterią i obuwiem oraz posilając się kawą, ma ceny znacznie przystępniejsze niż w Atenach. Kto tu zawinie, może mieć piękne wakacje.

Gdy Rodos zostaje za nami, długo na horyzoncie na północ od statku widać góry Anatolii. Myślałem, że o świcie zobaczę Cypr, ale minęliśmy go nocą i jedynie jakieś światło na morzu było albo jego latarnią, albo okrętem zmierzającym do portu. Gdy wstałem po wschodzie słońca, palczaste obłoki na niebie jak brody olbrzymów rozwijały smugi deszczów nie dochodzących do nas. Tylko jedna mała mewa przeskakiwała nad masywnym statkiem zza burty za burte. Myślałem, że góry wychodzące z mroku, mgły i oddali są właśnie Cyprem. Ale to się okazał Liban. Kiedy już można było dostrzec wylaniającą się z mgieł przybrzeżnych panoramę białego dużego miasta, a nad nim gdzieniegdzie dymy z pożarów, było jasne, że to Bejrut.

Apokaliptyczna powolna rzeź, jaka tam się odbywa, wstrząsa wszystkimi, ale nikt nie śmie się wtrącić. Troska o zlokalizowanie, a nie rozprzestrzenienie walk, prawa pieniądza i nafty każą ginąć tam ludziom bez ratunku. Żydzi, którzy na statku stanowią znakomitą większość, przeżywają rzeź w Libanie bardzo silnie. Jak wiadomo, wspierają chrześcijan z maronickiej falangi materiałem i obecnością na granicy. Ale nie mogą ryzykować wkroczenia. Mają ręce związane układami w Dallas i sprawą synajską. A Syryjczycy i Libańczycy muzułmańscy, nie mówiąc już o Palestyńczykach, korzystają z sytuacji. Nie pierwszy to naród kona w naszym stuleciu, a jeszcze przed kilkunastu latami Liban był uważany za Szwajcarię Bliskiego Wschodu. Nie ma spokoju pod sykomorami i resztkami cedrów. Nie ma pewnej piędzi na całej kuli ziemskiej.

Formalnie wojny nie prowadzący teraz Izrael jest w stanie pełnej gotowości wojennej. Przed wejściem na redę w Hajfie głośnik zapowiedział, że zabrania się fotografować port. Żołnierzy będę widział bardzo dużo, wielu pod bronią nabitą. Statystycznie obciąża każdego izraelskiego obywatela rocznie kosztami zbrojenia 1100 dolarów, gdy dla porównania obywatela amerykańskiego 500, a japońskiego... 50. I oto cała tajemnica jena, marki niemieckiej i franka szwajcarskiego z jednej strony, a staczającego się dolara wraz z jeszcze szybciej staczającym się funtem izraelskim z drugiej. Argumenty gospodarcze są po stronie mego marsylczyka. Nie dziwne, że jak później dowiem się, ministra skarbu niektórzy nazywają w Jerozolimie ironicznie: drukarz. Ten przydomek mogłoby otrzymać więcej ministrów skarbu na całym świecie.

Co wart bywa papierowy pieniądz, nawet znacznie większego mocarstwa, przekonuję się płacąc za déjeuner dîatoire (jeśli kto woli: lunch) dla trzech osób kilkanaście funtów, ale angielskich, w restauracyjce przy stacji benzynowej 47 kilometrów przed Tel Awiwem. Kebab był smaczny i sytny, jarzynowa sałata z pomidorami świetna, sok z jabłek produkcji zachodnioniemieckiej orzeźwiający, kawa prawdziwa, choć modą niemiecką kiepsko przyrządzona.

Z restauratorem rozmawiamy: ja łamaną niemczyzną, on biegle. Jest z Wołynia, spod Równego. Co go tu zaniósło?

Nie wygląda na Żyda. Wiadomo, że na Wołyniu były kolonie (wsie całe) i czeskie, i niemieckie. Pewnie dał stamtąd nogę, by nie dostać się do armii niemieckiej ani nie podlegać ewentualnym następstwom do wcielenia w nią albo nawet przypuszczeniom czyimś, że może powiększyć jej szeregi. Może miał żonę Żydówkę? Może ożenił się z Żydówką, żeby zyskać możność wydobycia się z potrzasków, jakie II wojna światowa naszykowała tym rolnikom pracowicie w swoim czasie kolonizującym nieprzeludnione a żyzne okolice Równego?

poniedziałek, 23 X 1978

Bazar Ziemi Świętej

O szóstej rano budzi klekot. Czyżby bociana? Całkiem możliwe. Widziałem na własne oczy przecież bociana, tylko nie pamiętam czy z autostrady Hajfa-Tel Awiw przed trzema dniami, czy z autostrady Tel Awiw-Jeruzalem, którą pędziliśmy wczoraj rano w kursującym co parę minut autobusie.

Po bocianie odezwały się ptaki, jedne, drugie, wreszcie kogut. Musi być mocarny, jeśli wylął się z tak dużego jajka, jakie urozmaiciło posiłek podany w Domu Polskim przy klasztorze prowadzących go siostr elżbietanek, gdzie nas przyjęto po niżonej taksie dzięki listowi od biskupa Miziołka z warszawskiej Kurii. Śmieszna rzecz: 10 dolarów od osoby dziennie z utrzymaniem, i to z jakim utrzymaniem! Na funty izraelskie nikt tutaj nie oblicza. O, co innego funt jordański, ten to utrzymuje się na wyżynie od lat nie podmytej. Widocznie pokonani w boju, podobnie jak w Europie i na Dalekim Wschodzie, także tutaj tryumfują gospodarze.

Kogut był znakiem, że należy wcześniej wstawać, bośmy się przekonali wczoraj, że w późniejszych godzinach tłum turysto-pątników, i to bardziej turystów niż pątników, przekreśli wszelką możność skupienia u Świętego Grobu. Święty Grób to wewnątrz potężnej bazyliki mała kapliczka na miejscu groty, ustalonym przez tradycję od I stulecia. Wchodząc do przedsionka kaplicy trzeba uważać, by nie pałać łbem o portal z medalionami Chrystusa i Dwunastu Apostołów, w dodatku przyozdobiony ostrymi jakby sta-

laktytami, które mogłyby poranić łysinę. Czyżby i tutaj, tak jak w Betlejem, niskie wejście miało niegdyś utrudniać Beduinom wprowadzanie wielbłądów? Przedzierając się z przedsionka do grobowca w postaci groty zamienionej w kapliczkę trzeba zupełnie się przygiąć. A z tyłu tymczasem kierownik jakiejś wycieczki, czy przygodny sługa porządku, głośno przynagla, żeby nie zwlekać z wychodzeniem i ustawia czekających w pojedynczą kolejkę, która jednak pęcznieje w parzystą, ale wtedy wychodzący muszą się przedzierać. Można w przelocie dotknąć głazu, na którym siedział anioł wyjaśniający przed dwudziestu wiekami trzem niewiastom, co się dokonało, ale nie ma mowy o połozeniu krzyżem przed Grobem ani nawet o głębszym klęknięciu. Kolejka naciska, trzaskają flesze niełojalnie fotografujących.

Nie ma białego anioła przed chropawym kamieniem, na którym leżało Ciało, nim Piotr z Janem zobaczyli zwinięte chusty. Pół siedzi tylko mnich grecki z płaskim koszykiem na datki, wydziela dewocjonalia i pracowicie kropi święconą wodą.

Niby kamyk żwiru w górskim potoku po ulewie, wypchnięty przez napływ innych turysto-pątników za obręb kapliczki, opanowanej przez greckich ortodoksów, obchodzi ją naokoło i widzę, jak od tyłu, przy ścianie, ale w miejscu, gdzie ona jest nie konstrukcją, lecz kamieniem groty, przycupnął w zagłębieniu mnich koptyjski. Staruszek waruje w pozycji pólężącej, bo i miejsca niewiele, i współwyznawców mało na zmianę warty. Do piersi przytula koszyczek na datki. Rozdaje najtańsze drewniane krucyfiksiki wysokości 3 cm, ale z metalową płytką z napisem „Jeruzalem“ i centymetrową postacią Ukrzyżowanego. Też pracowicie kropi i krzyżyk, i głowę pątnika, który tu, na tyłach kaplicy, jakby od kuchennych schodów, już jest sam, już wyrwał się z ludzkiego strumienia i nareszcie może się przynajmniej wzruszyć zaciekłością w służbie Bożej tego zbiedniałego wyznania i dać ujście marzeniom ekumenicznym.

Grobowiec, wybrany przez Józefa z Arymatei na Ciało namaszczone mirrą i aloesem przyniesionym przez Nikodema, był grota wykutą w skale w ogrodzie, pod gołym niebem. Dziś nad kaplicą nie ma gołego nieba, lecz potężne

sklepienie z kopułą, podczas gdy druga kopuła wielkiego kościoła Świętego Grobu, obejmującego sporą przestrzeń wraz ze wzgórzem Golgoty, wznosi się nad nawą z płytą wyznaczającą środek ziemi i świata według budowniczych z IV wieku i tych, którzy w XI wieku nadawali jej kształt pod osłoną krzyżowców. Pod tym wielkim sklepieniem mieści się na różnych poziomach wiele kaplic, z których niejedna rozmiarów kościoła z absydami, prezbiteriami i zakrystiami. Ruch wycieczek współzawodniczy z rejwachem rekonstruktorskim i konserwatorskim na kilku piętrach, ożywionym po przejęciu władzy nad Starą Jerozolimą przez Izrael, czyli po wojnie sześciodniowej¹, poprzednio hamowanym przez dwadzieścia lat niespełna rządów jordańskich.

Katolicy nie trzymają straży przy samym Grobie na mocy międzywyznaniowych układów respektujących zadawnione sytuacje, ale bardzo blisko mają swoją kościelną cytadelę, każdej chwili gotową do interwencji. To franciszkanie umieścili się bardzo blisko w swojej dużej kaplicy ze słupem biczowania (flagellacji). W zamąconym rejwachu wyspa ładu, czystości i ciszy przerywanej tylko uporządkowanymi nabożeństwami. Trafiliśmy tam na nieszpory odprawiane przez dostojnych braci biało- i żółtoskórych po łacinie.

Golgota już nie jest górą, lecz wysokim piętrzem z dwiema sporymi kaplicami sąsiadującymi bezpośrednio i na równym poziomie. Ołtarz kaplicy rzymskokatolickiej znajduje się na miejscu, gdzie Chrystus był przybijany do krzyża. Ołtarz greckooortodoksyjnej na miejscu, gdzie stał krzyż. Nie oddziela ich ściana, przechodzi się bezpośrednio z jednej do drugiej, granicę zaznacza styl przyozdobień. Wchodzi się do nich po bardzo stromych, wąskich i wytartych schodach, schodzi takimiż. Zaimponował mi wielką posturą strażnik ołtarza ortodoksyjnego w zawieszistym czarnym habicie. Gdy w przerwie między grupami pątników i gromadami turystów jakiś chłopak zaczął się zachowywać niegodnie, mnich pogroził mu pięścią jak buła. Gdy malec dalej coś przedrzeźniał, mnich sięgnął pod habit i wyciągnął łagę, ale jaką łagę! Chłopaka zmyło, jakby go nie było. Minęły czasy krwawych walk między wyznaniem o miejsca kultu, ale są jeszcze w pamięci zwykle bójki i przepychanki. Teraz raczej zdarza się przekrzykiwanie, gdy kroczą różne procesje ze

śpiewem pod wspaniałe rezonującym potężnym wspólnym sklepieniem.

We współzawodnictwie wokalnym nikomu nie dadzą się zagłuszyć Ormianie, uważani przez innych za monofizytów, a przez siebie po prostu za sojuszników Chrystusa. Zajęli wielopiętrowe skrzydło bazyliki usytuowane naprzeciw Golgoty. Nawy ich kaplic pyszną się malowidłami, mozaikami i reliefami w szlachetnym gruncie. Ozdobne własne pismo także dobrze służy jako element dekoracyjny.

Nie czekajmy krótkiego zmięrczu. Wychodźmy. Przechodzimy się przez dukty i uliczki kipiące żydowskim, arabskim, ormiańskim, włoskim, greckim, egipskim i marokańskim handlem, przez które po ciemku byłoby nawet iść niebezpiecznie. Trudno się tedy dziwić mnożącym się pod wieczór uzbrojonym posterunkom izraelskim na co nerwowszych skrzyżowaniach, posterunkom nie zawsze w mundurach, ale z lekkimi szybkostrzelnymi karabinkami i z ręką na spuście. Gdy zapada zmierzch, patrol policji wchodzi nawet pod sklepienie wielkiego kościoła, który rzeczywiście w tysiącu zakamarków może służyć schroniskami dla nie wiadomo kogo, a policja uważa, że wiadomo. Rozumiemy, kraj trwa w pogotowiu wojennym. A jednak patrol policyjny pod bronią wchodzący do kościoła to widok niezbyt przyjemny.

Kto w Starym Mieście wewnątrz murów zapędzi się na wschód, pod Bramę Lwów, zdoła, zawróciwszy, podążyć zrazu czystą uliczką pod współczesnym dziewiętnastowiecznym domem stojącym na miejscu tego, w którym przysłała na świat Matka Boska, w kościele Świętej Anny w jednej z absydek może zobaczyć nawet ukoronowaną rzeźbę w stylu hiszpańskim wyobrażającą Najświętszą Panię jako dzieciątko. Mijając pretorium, gdzie Piłat sądził i próbował wywinąć się od odpowiedzialności, można zboczyć pod łuk „Ecce Homo” i przedostać się ku sądawce Bet-saidy, to znaczy na miejsce po niej i na archaiczne wykopaliska. W głębi wykopów wiekowe nawarstwienia oszalamią ilością. Tu przynajmniej dość przestronnie. Ale za barierkami wykopalisk straszny codzienny jarmark. Bary, skle-

¹ Wojna sześciodniowa miała miejsce w dniach 5–10.06.1967 r. Stare Miasto zostało zajęte przez wojsko izraelskie 7.06. i uchwalał parlamentu poddane administracji i jurysdykcji Izraela.

piki, owoce, słodczy wschodnie, kożuchy, dywany, antyki prawdziwe i fałszowane, buty nowe i używane, albumy, slajdy i pocztówki, pamiątki, autentyki, podróbki, złoto, srebro, miedź i prosty metal, gwiazdy i menory jerozolimskie, krzyże jerozolimskie i cytaty z Koranu także jerozolimskie, filatelistyka i wszelkie kolekcjonerstwo, w tym pieniądze nie tylko metalowych, ale także papierowych wyszłych z obiegu, mięso, jarzyny, sery, bogactwo skórników i nędza drobnych usług, ładowne osły, kobiety i dzieci, kelnerzy roznoszący kawę na tacach siedzącym przed kramikami na stołeczkach kupcom, z których niejeden mógłby nabyć kopalnię diamentów, dzwonienie roznosiciela wody, tradycyjnego bardziej niż niezbędnego wobec postępującej irygacji i kanalizacji. Smarkacze arabscy atakują propozycją drobnych usług: że pokażą, że zaprowadzą, że wymienią walutę. Demonstrują funty izraelskie, że je korzystnie sprzedadzą naiwnym, bo przecież w sklepikach można rozliczać się bez trudu nie tylko w walucie miejscowej. Nawet u brylanciarzy i jubilerów obiecują rabat płacącym w obcej walucie. Najmniejsi smarkacze wykrzykują, że kupią pojedyncze dolary, widocznie tylko taki mają kapitał obrotowy. Przeróżająca przedsiębiorczość już od kolebki.

Ciężarówki handlarzy przedzierają się w zwężonych ulicach przez sznury aut turystycznych. Wpalantowują się nawet mikrobusy. Wałą przez Via Dolorosa. Na jej bezchodnikowym brzegu niechlujny parking. Jak można tego Starego Miasta w obrębie murów, zamykających je w prostokącie zbliżonym do kwadratu półtora kilometra długości i półtora kilometra szerokości, nie zamknąć dla ruchu mechanicznego! Wszystko wyjaśniają napisy na skrzyżowaniach uliczek, na sklepach, sklepikach i kramach na ogół trójjęzyczne: hebrajskie, arabskie i angielskie. Nim dotrzemy do murów, by się wyrwać przez Bramę Damasceńską, w której nawet jest oficjalny kantor wymiany pieniężnej, dostrzeżemy jeden z większych napisów przeciągnięty nad całą uliczką. Jest trójjęzyczny, więc łatwo można przeczytać po angielsku:

HOLY LAND BAZAR.

Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Czterdzieści dwa lata po wojnie

W poprzednim numerze „Przeglądu Powszechnego” miałem okazję wspomnieć pokrótce o sprawie Otto Schimka, młodego Austriaka, żołnierza Wehrmachtu rozstrzelanego w Polsce podczas okupacji z wyroku hitlerowskiego sądu polowego. Protestowałem przeciw podjętej przez niektórych próbie skompromitowania zjawiska, które zasługuje na opiekę i ochronę. Chodzi o rozgłos, jaki uzyskała jego sprawa i o kult, jakim jest otaczany jego grób – zarówno przez okoliczną ludność, jak i przez ludzi z innych okolic, w tym również z zagranicy. Doprawdy nie wiadomo, dlaczego pewnych ludzi tak rozsierdził fakt, że istnieją inni ludzie pragnący uczcić pamięć żołnierza, który nie chciał walczyć po stronie hitlerowców. Legenda powiada, że odmówił strzelania do polskiej ludności cywilnej. Publicyści, którzy zaatakowali tę legendę, utrzymują, że nie ma na to dowodów. Być może istotnie nie ma – ale co z tego? Przecież nawet oni nie mogą zaprzeczyć, że Schimek opuścił szeregi armii hitlerowskiej i ukrywał się wśród Polaków. Wiadomo też z całą pewnością, że uważał się za chrześcijanina i nie chciał zabijać. I wiadomo wreszcie, że został schwytany, a sąd polowy skazał go na śmierć pod zarzutem dezercji, co było zwykłym wyrokiem wydawanym w takich przypadkach przez tego rodzaju sądy. Skąd więc ta niechęć do Otto Schimka i ta złość, która przejawiała się w niektórych publikacjach? Wygląda na to, że zacietrzewienie powodowane zupełnie innymi przyczynami bywa kiepskim doradcą dla niektórych publicystów. Warto, aby choć przez chwilę zadumali się oni nad stanem swoich emocji i umysłów. W braku tego grozić im może, że będą się opowiadać po tej stronie, po której opowiadać się jest, jak mawiał Zagłoba – niepolitycznie.

Ale dajmy już spokój niewydarzonym publicystom. Jeżeli ponownie wracam do tej sprawy, to czynię to z poważniej-

szych powodów. Po pierwsze: etyczno-moralnych, o których zresztą już pisałem. Po drugie: narodowych i państwowych. Tym razem mowa będzie raczej o tych drugich.

Mądry Disraeli mawiał: nigdy nie ma nic pewnego. I precyzował: w języku polityki nie ma pojęcia nieodwołalności. Można do tego dorzucić powiedzenia Jean Anouilha: w polityce nie ma niczego nie do naprawienia. Źle byłoby wszelako interpretować to ostatnie powiedzenie jako zachętę do popełniania błędów, do szkodenia i nieliczenia się z przyszłymi konsekwencjami. Być może rzeczywiście nie ma niczego nie do naprawienia, ale podejrzewam, że piekło pełne jest takich, którzy strawili życie na próbach naprawienia tego, co sknócili. Lecz w tym punkcie wycofują się z dalszej dyskusji, bo będąc słaby w teologii (co z właściwą sobie krystaliczną przenikliwością zauważył niegdyś Witold Nawrocki) pamiętam jednak doskonale, co napisano o nawróconym grzeszniku.

Tak więc teoretycznie wiemy wszyscy, że w polityce nie ma niczego nieodwracalnego, danego raz na zawsze. Powtarzamy też z mądrą miną inne powiedzenie angielskie: Anglia nie ma stałych sojuszków, ma tylko stałe interesy. Ale w praktyce... Praktyka poucza, że ludzie mają nieprzepartą skłonność do rozumowania utrwalonymi, utartymi kategoriami i skojarzeniami, które przyswoili sobie na trwałe. Często mówi się o niewzruszalnych przyjaźniach i odwiecznych, śmiertelnych wrogach. Trudno bowiem i przykro wyobrazić sobie sytuację, w której serdeczny przyjaciel dążąc do swoich celów machnie na nas ręką, zlekceważy i pominie nasze zastrzeżenia i interesy, a widząc, że stawiamy opór – obróci się przeciw nam. A przecież nie jest to zjawisko nieznanne. Jeszcze trudniej (choć może nie tak przykro) wyobrazić sobie, że nasz nieprzejednany wróg jest także tylko człowiekiem i że może się zdarzyć, że zarówno on, jak i my dojdziemy nagle do wniosku, że w nowej sytuacji trzeba zapomnieć o dawnych krzywdach, urazach i przewinach, bo korzystniej dla nas obu będzie nawiązać ścisłą współpracę. Wszystko to rzeczywiście trudno sobie wyobrazić, ludzka natura wzdrga się przed tym, lecz przecież takie sytuacje zdarzają się i nie są wcale czymś niezwykłym. A jeśli tak bywa w życiu osobistym, w którym o wiele trudniej wybaczyć krzywdę, zapomnieć o urazach – to tym bar-

dziej zdarza się to w polityce, w której emocje powinny odgrywać rolę znacznie mniejszą albo nie odgrywać żadnej. Powinny, choć wiemy, że często bywa inaczej.

I otóż taka chłodna, racjonalna – ktoś mógłby powiedzieć: wyrachowana – postawa w polityce bywa równie trudna i równie rzadka jak w życiu osobistym. Nie wzywam też wcale do tego, aby w życiu politycznym szafować przebaczeniem, pojednaniem, puszczaniem w niepamięć. Myślę, że tego rodzaju podejście do polityki, gdyby miało się stać metodą trwałą, stosowaną z zasady i bez względu na okoliczności, na reakcję strony przeciwnej – mogłoby wprowadzić zapewnić swym wyznawcom opinię świętości, ale niezawodnie prowadziłoby ich do klęski. A trzeba pamiętać, że klęska w polityce wiedzie do zniewolenia, które nie jest stanem korzystnym z etycznego punktu widzenia, nie może więc być celem świadomie akceptowanym przez człowieka pragnącego zachować szacunek dla samego siebie. Właśnie dlatego pacyfizm integralny, pojmowany jako zasada wyznawana niezależnie od okoliczności, wydaje mi się niemożliwy do zaakceptowania i to ani z punktu widzenia etyki, ani z rozumowego. Jest on błędem, a co gorsza – głupotą.

Lecz mimo to, wracając do poprzednich rozważań, trzeba jednak uznać, że myśl polityczna, jeśli w ogóle ma coś oznaczać, a nie być powtarzaniem wykutych formułek, musi polegać na ciągłym sprawdzaniu, ciągłej weryfikacji przyjętych powszechnie stereotypów, na poszukiwaniu nowych możliwości, na wskazywaniu nie dostrzeganych dotąd szans lub nie uświadamianych dotąd zagrożeń. Na nieuznawaniu niczego za ostateczne, nieodwołalne, nie do odwrócenia – i nie do naprawienia.

Chciałbym zatrzymać się nad standardowym polskim myśleniem o sprawie niemieckiej. Polega ono głównie na przeświadczeniu, że stan stosunków między Polską a Niemcami jest wielkością stałą, na którą bieg czasu i procesy historyczne, polityczne, gospodarcze, wreszcie społeczne – nie mają większego wpływu. Wielu ludzi uważa, że stan tych stosunków został przez historię tak ukształtowany, że nie istotnego zmienić się w nich nie może. Oczywiście nie wszyscy tak myślą. Również w tej sprawie następuje ewolucja i powolna lecz stała zmiana postaw, zwłaszcza wśród

młodszych roczników. Stała ewolucja postaw i zmiany w myśleniu wynikające z nawarstwiania się doświadczeń i z silnie rozwiniętego krytycyzmu są zresztą, jak mi się wydaje, bardzo charakterystyczne dla dzisiejszego narodu polskiego, którego ruchliwość umysłowa jest dzisiaj bardzo duża, większa niż w wielu innych społeczeństwach rozwiniętych – choć chyba nie we wszystkich. Dlatego nie zamierzam proponować czytelnikom jakichś generalizacji: że Polacy myślą tak albo inaczej. Na pytanie, co Polacy rzeczywiście myślą o Niemcach i o stosunkach polsko-niemieckich, można by odpowiedzieć tylko na podstawie obszernych i dogłębnych badań, których się, jak wiadomo, nie prowadzi. Choć więc nie chcę nikomu wmawiać, że wiem dokładnie, co Polacy myślą o sprawie niemieckiej, pragnę jednak zwrócić uwagę na pewne skamieliny umysłowe, które istnieją, choć jest dyskusyjne, do jakiego stopnia są dziś rozpowszechnione. Udowodnić, że istnieją, jest łatwo. Nie ma w tym zresztą niczego dziwnego, wydarzenia historyczne, które są ich przyczyną, miały naprawdę miejsce i były wydarzeniami o takim zasięgu, takiej intensywności i takim stopniu tragizmu, że nienaturalnym by było, gdyby miały nie pozostawić śladu.

Są one trojakiego rodzaju. Po pierwsze: wynikają z pamięci o dotychczasowej historii, to znaczy o dziejach ostatnich dwustu lat, szczególnie zaś o nawale hitlerowskiej i jej próbie likwidacji narodu polskiego. W jednej z naszych naczelnych pieśni narodowych są przecież słowa: *aż się rozpadnie w proch i w pył germańska zawierucha...* Po drugie: wynikają one z zakorzenionych w części społeczeństwa pozostałości myślenia endeckiego, które swego czasu było wszak myśleniem obejmującym co najmniej jedną trzecią narodu, a i dziś nadal istnieje wśród sporej liczby ludzi starszych, odradza się jednak gdzieś również wśród młodych. Myślenie typu endeckiego jawi mi się jako myślenie typu uproszczonego i ułatwionego, szeroko posługującego się elementami prefabrykowanymi, składającego się w dużej części z gotowych objawień podsuwanych jako niewzruszalna prawda, zarazem chwytliwych i pociągających te umysły, które tęsknią, by ktoś objaśnił im świat w sposób łatwy do przyswojenia i zaspokajający pragnienie zrozumienia. Zrozumienia szybko, do końca i w sposób usuwa-

jący wątpliwości. W każdym społeczeństwie istnieje duża liczba ludzi pragnących, aby ktoś wreszcie powiedział im, co i jak mają myśleć, aby wybawił ich z własnych rozterek i kłopotów intelektualnych. Myślenie endeckie operowało pewną liczbą gotowych formułek objaśniających wszystko (trzeba zresztą gwoili uczciwości przyznać, że gotowymi formułkami przybierającymi postać magicznych zaklęć operowało również myślenie lewicowe i to często w wykonaniu intelektualistów). Publicystyka Dmowskiego składała się w dużej części z tez podawanych z taką pewnością siebie, że nie wymagały nawet dowodzenia. Było tych tez parę, powtarzanych z uporem i znajdujących szeroki odzew. Ich wartość była rozmaita. Jedną z nich były teza o odwiecznym i nieusuwalnym stanie wrogości między Niemcami a Polakami. Czy była to teza błędna? Nikt nie mógł tak powiedzieć. W owym czasie miała ona wszystkie znamiona prawdziwości. Była wsparta na długim doświadczeniu. Lata międzywojenne potwierdzały jej słuszność. Rozpętane przez Hitlera piekło na ziemi ostatecznie ją usankcjonowało. A zatem, czy była prawdziwa? Myślę, że odpowiedź musi brzmieć tak: w swoim czasie była prawdziwa, ale to nie znaczy, że musi być prawdziwa zawsze. „W języku polityki nie ma pojęcia nieodwołalności.” Skoro zaś jesteśmy przy publicystyce Dmowskiego, przypomnijmy, co on sam kiedyś napisał (choć starał się w tym momencie udowodnić coś całkiem innego): *Te narody, które najbardziej się zapóźnią w rozumieniu dzisiejszych czasów, które najdłużej będą trwały w nierealnych już dziś pojęciach ubiegłej, przedwojennej doby, będą miały najgorszą politykę i najdrożej za swą politykę zapłacą**. Ten cytat polityka i pisarza, do bliskości z którym wcale się nie poczuwam, mógłby jednak być mottem tego wszystkiego, o czym tutaj piszę. Co racja, to racja – jak powiada znana piosenka.

Trzecim powodem, dla którego w społeczeństwie polskim istnieje pogląd (nie wiadomo tylko na ile powszechny) głoszący, że w stosunkach polsko-niemieckich nic nigdy zmieścić się nie może – jest stan, jaki powstał po roku 1945. Oparcie granicy polskiej o Odrę i Nysę ugruntowało w pol-

* Roman Dmowski, *Niemcy a Polska*, w tomie: *Świat powojenny i Polska*, Warszawa 1931, s. 286.

skim społeczeństwie przekonanie, że Niemcy nigdy nie pogodzą się z powstałą w ten sposób rzeczywistością i że gdyby kiedykolwiek pojawiła się odpowiednia po temu okazja – postarają się nam ziemie zachodnie odebrać. Pogląd ten opiera się na doświadczeniach lat 1918–39, kiedy to zarówno Republika Weimarska, jak i Trzecia Rzesza uczyły z rewizji polskiej granicy trwały, a nawet główny punkt swego programu. Zmierzał do tego nie tylko Hitler, ale i przed nim Stresemann, a chodziło przecież nie o Szczecin i Wrocław, lecz o Poznań, Bydgoszcz, Toruń, tak zwany Korytarz i o Górny Śląsk. Po roku 1945 wydawało się więc oczywiste, że kiedyś może znów nadejść moment, w którym Niemcy z jeszcze większą natarczywością ponowią swoje żądania. Wynikał z tego wniosek, że trwałym i nieusuwalnym elementem polskiej racji stanu musi być dążenie do tego, by Niemcy nie mogli już nigdy wysunąć podobnych żądań i by nigdy nie uzyskali szansy ich realizacji.

Był to przez lata kamień węgielny polityki PRL. Z niego wynikało wszystko: stanowisko i argumenty propagandy, działalność oświatowa i kulturalna, charakter polityki zagranicznej, argumentacja na rzecz istniejącego systemu sojuszków, prawotwórstwo i kształt Konstytucji, stanowisko państwa wobec Kościoła i Watykanu, treść podręczników szkolnych i wiele, wiele innych rzeczy. Ten kanon polityki utrwalił się tak mocno, że – jak to zawsze bywa w podobnych przypadkach – zaczął w końcu funkcjonować jako byt samoistny, tworzący własną rzeczywistość i to niezależnie od zmian zachodzących w realnym świecie. Spojrzenie, które w roku 1945 miało wszelkie znamiona słuszności, później przestało uwzględniać przemiany współczesnego świata.

A świat zmienił się ogromnie. Przede wszystkim, już pod koniec lat czterdziestych i na początku pięćdziesiątych zaznaczył się i utrwalił podział Niemiec na dwie, całkowicie się różniące części. Kulminacja tego procesu nastąpiła w latach sześćdziesiątych. Zmieniło to sytuację w sposób zasadniczy, ponieważ Niemcy i w jednej części, i w drugiej przekonali się, że nie mogą o własnych siłach zmienić tego faktu, nie są też w stanie zapewnić sobie sami własnego bezpieczeństwa. I jedna część kraju, i druga opierać się musi o rozbudowany system sojuszków. I jedno, i drugie Niemcy

istnieć mogą jedynie dzięki współpracy z innymi – i to samo już stanowi o ogromnej różnicy w stosunku do czasów, gdy były one niezależną potęgą europejską i światową. Jest to zasadnicza różnica polityczna.

Istnieją dalsze, potężne czynniki, które umacniają tę różnicę. Wszyscy wiemy, że RFN stała się jedną z głównych potęg gospodarczych świata, potęgą bardzo wielką, zajmującą trzecie miejsce wśród państw kapitalistycznych. Wbrew jednak obawom ludzi, którzy nie bardzo rozumieją istotę niemieckiego „cudu gospodarczego” (podobnie jak japońskiego czy też najnowszego – włoskiego), ten rzeczywiście niezwykle i imponujący rozwój gospodarczy i cywilizacyjny bynajmniej nie tworzy Niemcom możliwości przyszłego, samodzielnego, niezależnego od innych, a tym bardziej wymierzonego przeciw innym marszu; takiego marszu, jaki podjęły niegdyś Niemcy cesarskie a później hitlerowskie. Ówczesna ideologia niemiecka zakładała, że Niemcy muszą się od wszystkich uniezależnić, narzucić im swą wolę, stworzyć korzystne warunki do realizacji własnych interesów pojmowanych jako sprzeczne z interesami otoczenia. Stąd koncepcje „Lebensraumu” i rozwoju imperium kolonialnego: w Europie i poza Europą. Dzisiaj każdy niemiecki przedsiębiorca, każdy handlowiec i bankier, a także każdy polityk, działacz, inteligent, nawet każdy profesor (tu trzeba przypomnieć głośny dawniej paradoks mówiący, że prawda o świecie tylko z trudem dociera do niemieckich profesorów) – otóż każdy z nich wie, że pomyślność Niemców zachodnich wyrasta ze współpracy z innymi, z ogromnym światowym rynkiem, który stoi obecnie przed Niemcami otworem, a który w czasach niemieckiego imperializmu był w znacznej części przed nimi zamknięty. Dzisiejsza niemiecka pomyślność trwać może tylko w szerokiej współpracy z innymi krajami, a załamałaby się, gdyby niemieckie dążenia i niemiecka polityka weszły z nimi w kolizję. Taka jest druga, zasadnicza zmiana w porównaniu ze stanem z roku 1945 – zmiana ekonomiczna.

Trzecia zmiana odróżniająca dzisiejsze Niemcy od dawnych (mówię tu o obu ich częściach) ma charakter historyczno-psychologiczny. Lata 1866–1945 były świadkiem skumulowania ogromnej siły wewnętrznej Niemiec

w wyniku żywiołowego rozwoju gospodarczego, wielkiego tryumfu idei jedności narodowej, gwałtownego wzrostu poczucia własnej siły i własnych możliwości w połączeniu z przekonaniem, że świat zewnętrzny ogranicza Niemcy, pragnie siłą zamknąć je w środkowoeuropejskim zaścianku, odmawia im równych praw. Ugruntowało się w Niemczech przekonanie, że świat starych mocarstw imperialistycznych odpycha ich od stołu, odmawia równoprawnego miejsca pod słońcem. To skumulowanie eksplozywnej siły kilkakrotnie doprowadziło do wybuchu, a każdy z nich był bardziej niszczący i miał większy zasięg niż poprzedni. Wystarczy przypomnieć daty: 1866, 1870, 1914, 1939. Dwie pierwsze przyniosły Niemcom spektakularne zwycięstwa. Trzecia przyniosła wprowadzić klęskę, lecz jak wiadomo splot skomplikowanych przyczyn sprawił, że naród niemiecki nie przyjął tej klęski do powszechnej świadomości. Wprowadzić Niemcy ponieśli wielkie straty w ludziach, wprowadzić wojna zakończyła się takim zawieszeniem broni i takim traktatem pokojowym, które mocno przypominały kapitulację, wprowadzić Niemcy poniosły też duże straty terytorialne, a ich monarchia upadła – lecz w powszechnej świadomości od początku zawisł nad tym wszystkim wielki znak zapytania. Wszak armia niemiecka walczyła wszędzie na obcym terytorium i żaden żołnierz wroga nie wkroczył do Niemiec: wszak jeden z głównych wrogów – Rosja carska – został wyeliminowany; wszak jeszcze na wiosnę, a nawet w lecie roku 1918 nic nie zapowiadało załamania. Chociaż ludzie w pełni świadomi prawdy o położeniu wiedzieli już od dawna, że wojna musi się źle skończyć, zwłaszcza po przystąpieniu do niej Ameryki, ale masy nic o tym nie wiedziały do końca poddawane potężnej „propagandzie zwycięstwa”. Stąd niemal natychmiast po podpisaniu rozejmu w Compiègne zrodziła się legenda „noża w plecach”. Legenda umocniona faktem, że podpisanie rozejmu perfidnie zlecono tym właśnie ludziom, którzy byli wojnie przeciwni. Jak wiadomo, szef niemieckiej delegacji Matthias Erzberger został wkrótce potem zamordowany przez nacjonalistów.

Dopiero czwarta próba uzyskania hegemonii europejskiej i światowej przyniosła taką klęskę, której nikt już nie mógł zakwestionować. I była to klęska podwójna. Przede wszyst-

kim oczywiście wojskowa – tak ostateczna i doszczętna, że w porównaniu z wywołanym wstępnymi sukcesami poczuciem pychy i zawrotem głowy zrodzić musiała głęboki kompleks słabości, bezsily, bezradności. Ale klęska wojskowa sama w sobie nigdy nie przekreśla wszystkiego i nie jest ostatecznym końcem. W przypadku Niemców katastrofa wojskowa szła w parze z całkowitą klęską moralną i psychologiczną. Okazało się, że państwo, które Niemcy stworzyli i którego kosztem największych ofiar tak długo bronili – było najbardziej zbrodniczym państwem w historii, a cała idea, której tak wielu z nich służyło i dla której tak wielu poległo – była po prostu obłędem. Niemcy przekonali się, że przeciwko tej ich idei zjednoczył się absolutnie cały świat, oni zaś przez wiele następnych lat znaleźli się na marginesie ludzkości. Sądzę, że uświadomienie sobie tego było dla nich wstrząsem nie mniejszym niż przegrana wojskowa. Zobaczyli, że w całej Europie słowo „Niemiec“ wywołuje automatyczne skojarzenie ze słowem „zbrodniarz“.

Następne lata ten wstrząs pogłębiały. Mieszkańcy RFN (a jest ich, trzeba pamiętać, przeszło trzy razy więcej niż mieszkańców NRD) zaczęli, korzystając ze współpracy z państwami Zachodu, dorabiać się i bogacić. Zaczęli też korzystać z dobrodziejstw demokracji, rządów prawa, ze swobody życia, podróży, stowarzyszania się, wypowiedzi. Ten kontrast, jaki spostrzegali porównując nowo odkryty świat ze światem rządów Himmlera i Goebbelsa, był tak głęboki, że stało się to następnym wstrząsem, zwłaszcza że te nowe wzory były im prezentowane przez świat zwycięski: wyższej stopy życiowej, szybszego rozwoju, większych możliwości, a także większej siły. Dziś, kiedy RFN jest trzecim mocarstwem przemysłowym, sprawy są bardziej skomplikowane, ale pamiętam, jak to wyglądało wtedy, u początków. Pierwszy raz zawędrowałem do RFN w roku 1957. Z kimkolwiek rozmawiałem, szczególnie z młodymi, u wszystkich spotykałem gorące, neofickie zachwycenie: światem wielkich przestrzeni, swobody, szans samorealizacji, swobodnego wyboru. Widziałem, że Niemcy zachłysłeni się tym, czego przedtem nie znali. I widziałem też u wielu ludzi, że gdy przykładają obraz tego Nowego Świata do obrazu Niemiec sprzed kilkunastu lat – Niemiec zbrodniczych,

niszczycielskich i absurdalnych – wtedy na ich twarzach pojawia się wyraz takiej zgryzoty, wstydu, poczucia hańby, rozpacz, że rozmowa staje się równie trudna jak z człowiekiem dotkniętym ciężką chorobą nerwową.

Wiem naturalnie, że nie należy uprawiać generalizacji. Zdaję sobie sprawę, że można było tam wtedy spotkać również takich Niemców, którzy jeśli ubolewali nad klęską, to tylko dlatego, że nie udało się osiągnąć zwycięstwa. I że tylko to było przyczyną ich złego samopoczucia. Ale trzeba pamiętać, że od roku 1945 minęły już czterdzieści dwa lata. Gdyby od zakończenia wojny odliczyć tyleż lat wstecz, znaleźlibyśmy się w roku 1903. A więc to już szmat czasu. Myślę, że w Niemczech nastąpiły przez te lata głębokie zmiany psychiczne. Jedną z nich spowodowało przekroczenie w czasie wojny owej „granicy upływu krwi”, o której pisał Osmańczyk, a która w latach trzydziestych i czterdziestych wywołała zachwianie równowagi wśród Francuzów, przez co Francja przestała w pewnej chwili być zdolna do obrony własnej niezawisłości; działanie tego zjawiska – rezultat wojny, a przede wszystkim upadku Powstania Warszawskiego – mogliśmy, choć w nieco inny sposób, zaobserwować również my. Myślę, że po roku 1945 uwidoczniło się ono także w Niemczech. Klinicznymi objawami tego zjawiska, tej choroby, są z jednej strony: poczucie niepewności i brak wiary w powodzenie działań zbiorowych, filozofia fatalizmu i rezygnacji (gdy chodzi o sprawy społeczne), z drugiej zaś: ucieczka jednostek w dziedzinę prywatności, wzmożone zainteresowanie własną pomyślnością niezależnie od biegu spraw ogólnych. Społeczeństwa dotknięte tą chorobą czują się niezdolne do poświęceń, do walki o sprawy szersze niż tylko jednostkowe. Francuzi wyleczyli się z tej przypadłości w wyniku ostatniej wojny. Na nas wpłynął bieg czasu i coraz głębsze poczucie, że nasze aspiracje narodowe są wciąż dalekie od spełnienia. A Niemcy?

Z Niemcami sprawa przebiegała inaczej. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zdradzali oni wszystkie objawy owej ucieczki w prywatność, poszukiwania jednostkowej, niezależnej od innych pomyślności. Ale różnica polegała na tym, że im się to rzeczywiście udało. Ogromny wzrost zamożności, wielkie postępy gospodarcze, fakt, że w oczach innych narodów Niemcy z wyrzutków cywilizacji

przemienili się w najbardziej poszukiwanych turystów (są oni też, obok Japończyków, najwięcej podróżującym narodem świata) – to wszystko utwierdziło ich w przekonaniu, że znajdują się na słusznej drodze. Wpłynęło to również na umocnienie się instytucji demokratycznych w ich kraju. Czy w roku 1945 ktoś mógł przewidzieć, że Niemcy staną się jedną z najsilniejszych i najlepiej funkcjonujących demokracji w Europie? Jeżeli z tym dzisiejszym stanem rzeczy porównać pierwszy niemiecki eksperyment demokratyczny, to znaczy Republikę Weimarską, widać, jak bardzo wszystko się zmieniło. Tamta republika znajdowała się pod nieustającym naciskiem z prawa i z lewa, trwać mogła tylko dopóty, dopóki żaden z jej wrogów nie stał się dość mocny, aby ją obalić – co stało się już po czternastu latach. Tamta republika była od pierwszej chwili nie chcianym bękartem rozejmu w Compiègne. Siła dzisiejszej wyrasta z tego, że reprezentuje ona jedyny system zdolny zapewnić dalsze trwanie niemieckiej prosperity. Toteż dzisiejsza trwa nie zagrożona i cieszy się poparciem przeważającej większości społeczeństwa.

Lecz świat wciąż jeszcze nie wyzbył się swojej obawy przed niespodziankami ze strony Niemców. Jest to na przykład widoczne przed każdymi kolejnymi wyborami w RFN. Świat wciąż instynktownie obawia się, że Niemcy mogą nagle pewnego dnia zmienić swą dzisiejszą skórę, ukazać odmienne oblicze, zerwać ze swą obecną polityką. Ale wyborcy niemieccy za każdym razem dają wszystkim do zrozumienia, że dobrze pojmują, jakie są ich interesy. Nie zamierzają wystawiać ich na szwank. Zachowują się racjonalnie i pamiętają lekcję, jakiej im udzieliła historia. Ale gdyby chodziło tylko o pamięć – moglibyśmy się niepokoić, bo nieraz już różne narody zapominały o swojej przeszłości. Rzecz w tym, że Niemcy rozumieją, jak się wydaje, że ta lekcja jest w ścisłej zgodzie z ich dzisiejszymi interesami. I to jest najważniejsze.

Wszystko to jednak łączy się też z pewnymi zjawiskami, które nie są jak dotąd przez nikogo do końca zrozumiane i wywołują wiele dyskusji. Rezultatem ostatniej wojny i lat, które po niej nastąpiły, jest również podział Niemiec i wynikające z tego wątpliwości co do dalszej przyszłości jednolitego narodu niemieckiego. Kiedyś ich dążenie do jedności

było siłą tak potężną, że wstrząsnęło Europą. A jak jest dzisiaj? Tu właśnie rodzą się wątpliwości, które sięgają bardzo daleko, dotyczą zagadnienia tożsamości narodowej. Pojawiają się w dyskusjach politycznych, a ostatnio ukazane zostały w wielkiej dyskusji historyków, o której chciałbym opowiedzieć w następnym odcinku. Stanowiska są rozbieżne, pojawiają się nowe ujęcia sprawy i nowe idee. Wszystko to dotyczy również nas. Co z tego wynika dla nas? Czy jesteśmy przygotowani do zrozumienia tematu i podjęcia dialogu? Czy jest on nam potrzebny? Czy nasze myślenie dotrzymuje kroku nowym zjawiskom? Są to ważne pytania i dlatego będziemy musieli wrócić do tej sprawy.

W obliczu poprzemysłowego wyzwania

Billowi McGurnowi

Dokąd zawędrował po drogach społeczno-gospodarczego rozwoju dzisiejszy świat? Gdzie, na jakich rozstajach tych dróg, zatrzymała się Polska? Odpowiedź na te dwa pytania prawdziwa i pełna może być tylko pod tym warunkiem, że przebiję się poprzez zewnętrzne, na pierwszy rzut oka widoczne warstwy naszego kryzysu i sięgnie ukrytego za nimi sedna rzeczy: społeczno-gospodarczych STRUKTUR.

Przed niespełna piętnastu laty, gdy Daniel Bell kończył pisać swoją głośną książkę „Nadejście społeczeństwa poprzemysłowego”, wiele spośród zawartych w niej myśli stanowiło tylko przypuszczenia i prognozy. Dzisiaj John Naisbitt, autor nie mniej już głośnych „Megatrendów”, stwierdza, że odejście od gospodarki przemysłowej przestało być *intelektualną abstrakcją* i przybrało kształt *ekonomicznej rzeczywistości*. W strukturach społeczno-gospodarczych krajów najwyżej rozwiniętych dokonało się istotne przekształcenie – a niekiedy wręcz odwrócenie – proporcji, których korzenie sięgały przełomu osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, a których pełna dojrzałość przypadła na lata sześćdziesiąte naszego wieku. W USA i w Japonii, a do pewnego stopnia także w kilku innych krajach, podstawowe cechy społeczeństwa przemysłowego ustąpiły miejsca jakościowo odmiennym wyróżnikom gruntownie zmodyfikowanych układów.

Najistotniejszych cech społeczeństwa PRZEMYSŁOWEGO sformułować można siedem:

- dominująca część siły roboczej pracuje w przemyśle;
- w zatrudnieniu wysoki udział mają nisko wykwalifikowani robotnicy, a niski udział – wysoko wykwalifikowani pracownicy umysłowi;
- dominująca część dochodu narodowego powstaje w przemyśle, a zwłaszcza w takich jego gałęziach, jak przemysł włókienniczy, stalowy, wydobywczy i paliwowy;
- podstawę ekspansji rynkowej tworzy wielkoseryjna produkcja wyrobów o znacznym stopniu unifikacji (tzw. produkcja masowa);
- ruchoma taśma montażowa (wynalazek H. Forda i F. W. Taylora) rozpowszechniana jest jako najwydajniejsza forma organizacji produkcji;
- w gospodarce występują silne procesy centralizacyjne;
- postęp naukowo-techniczny skupia się w największych firmach.

Otóż każda z wymienionych tutaj cech stała się zjawiskiem historycznym. W warunkach gospodarki amerykańskiej i japońskiej wszystkie bezpowrotnie należą do przeszłości i żadna już nie odpowiada aktualnemu stanowi rzeczywistości. Na ich miejscu pojawiają się elementy nowe – cechy społeczeństwa poprzemysłowego.

Nowa gospodarka, inne społeczeństwo

Po pierwsze – przemysł utracił pozycję dominującej sfery zatrudnienia na rzecz dynamicznie rozwijającego się sektora usług. Jeszcze piętnaście lat temu na każdych stu Amerykanów i Japończyków przypadało około czterdziestu takich, którzy pracowali w fabrykach. Dziś w obu tych krajach jest ich mniej niż trzydziestu. Natomiast prawie trzy czwarte ogółu zatrudnionych w USA i dwie trzecie w Japonii to ludzie, którzy zajmują się szeroko pojętymi usługami. Ci, którzy gromadzą, przetwarzają i rozpowszechniają informacje, dbają o zdrowie i wykształcenie współobywateli, czuwają nad sprawnością samochodów i urządzeń gospodarstwa domowego, dekorują wnętrza i organizują czas wolny – ci właśnie stali się najliczniejszą warstwą zawodową. Tempo, w jakim przebiega proces przesuwania się punktu ciężkości gospodarowania ku usługom, wyraziście przedstawił David Birch ze słynnego Massachusetts Institute of Technology. Obliczył on, że na 19 mln nowych miejsc pracy, jakie stworzono w USA w latach siedemdziesiątych, zaledwie 5% związanych było z przemysłem, a w sumie tylko 11% z wytwarzaniem nowych dóbr materialnych. Wszystkie pozostałe miejsca pracy – 17 mln – przypadły sektorowi usługowemu.

Po drugie – radykalne zmiany dokonały się w profilu zatrudnienia i w wykształceniu siły roboczej. Zjawisko to ma miejsce tak w obrębie samego przemysłu, jak i w skali ogólnogospodarczej. W 1972 r. Daniel Bell zanotował (a w 1973 r. ogłosił drukiem) następujące spostrzeżenie: *Rozwój sektora usługowego, gdzie szczególną uwagę zwraca się na pracę biurową, oświatę i administrację, doprowadził oczywiście do istotnych przesunięć w proporcjach zatrudnienia wyrażających się wzrostem udziału „white-collars” [pracowników umysłowych]. W USA już w 1956 r. liczba tych pracowników przekroczyła – po raz pierwszy w całej historii cywilizacji przemysłowej – liczbę „blue-collars” [robotników fizycznych]. Od tamtego czasu proporcje przesuwają się nieustannie w tym samym kierunku. W 1970 r. stosunek pracowników umysłowych do fizycznych wynosił już więcej niż 5:4. (Dodajmy tutaj, że po upływie kolejnych dziesięciu lat – na początku lat osiemdziesiątych – tradycyjnemu pojęciu proletariusza odpowiadała najwyżej 1/4 słow-*

nie: jedna czwarta/ ogółu zatrudnionych w gospodarce amerykańskiej.) W 1982 r., w opracowaniu dotyczącym strategii gospodarczej EWG, Pierre Maillat stwierdził: *Zmiany technologiczne dokonane w ostatnich dwóch dziesięcioleciach istotnie przekształciły charakter aparatu produkcyjnego i fundamentalnie zmodyfikowały naturę zadań wykonywanych w firmach przemysłowych – dokonał się w nich decydujący zwrot od pracy fizycznej ku pracy dotyczącej pomysłów, badań, managementu, kontroli, marketingu i organizacji w najszerszym tego słowa znaczeniu.* Gwałtownie rosnące zapotrzebowanie gospodarki na kipiących pomysłami wynalazców i rzutkich managerów znalazło odbicie w polityce kształcenia. W okresie minionych piętnastu lat wskaźnik obrazujący liczbę studentów szkół wyższych na 10 tys. ludności podniósł się ze 174 do 207 w Japonii i z 272 do 348 w USA (w tym drugim przypadku wskaźnik nie obejmuje uczęszczających do „colleges” i ogranicza się do pobierających pełne wykształcenie uniwersyteckie). Ale jeszcze gwałtowniejsze skoki wskaźnika obserwować można w krajach, które za swoje zadanie uznały choćby nadążenie za amerykańsko-japońskim duetem: w Hiszpanii – z 66 na 200, we Francji – ze 158 na 216, a w RFN – z 83 na 230. Równolegle z liczbą studentów rosła zastępy wykładowców i badaczy. Na progu lat osiemdziesiątych zatrudnienie w amerykańskich uniwersytetach i instytucjach naukowych (3,8% ogółu czynnych zawodowo Amerykanów) przewyższyło zatrudnienie w amerykańskim rolnictwie (3,6% ogółu czynnych zawodowo). Dojrzeła sytuacja, w której dzieło A. Smitha i D. Ricardo – sformułowana na przełomie XVIII i XIX stulecia teoria wartości opartej na pracy – ostatecznie objawiła swą anachroniczność i ustąpiła miejsca teorii wartości opartej na wiedzy, informacji i wyobraźni.

Po trzecie – tracąc pozycję dominującej sfery zatrudnienia przemysł przestał być również głównym źródłem produktu narodowego. W roku 1982 z przemysłu pochodziło 33% produktu narodowego brutto w USA (z rolnictwa – 3%, a z usług – 64%) i 42% takiego produktu w Japonii (z rolnictwa – 3%, a z usług – 55%). Jednakże warto zwrócić uwagę na fakt, że udział przemysłu w produkcie narodowym spada wolniej niż udział zatrudnienia przemysłowego w zatrudnieniu ogółem, a to dowodnie sygnalizuje wzrost wydajności pracy w tym dziale gospodarki. Coraz powszechniej instalowane automaty i roboty przemysłowe nie pozwalają opaść fali obfitości.

Ale zmienia się nie tylko pozycja przemysłu w stosunku do pozostałych sektorów gospodarki. Głębokie przekształcenia dokonują się również w nim samym; gwałtownie tracą na znaczeniu te gałęzie, od których wziął swoje przydomki XIX w. („wiek stali”, „wiek węgla i pary”, „wiek perkalu”), a które główną rolę

odgrywały jeszcze przed ćwierćwieczem: przemysł stalowy, włókienniczy, wydobywczy i paliwowy. W minionym piętnastoleciu wskaźniki wzrostu produkcji i zatrudnienia przybrały w tych przemysłach znak ujemny, a więc wyrażają cofanie się, kurczenie, obumieranie. Za zjawiskiem podążyła nazwa: „sunset industries” – „przemysły zachodzące”. Obszary przez nie zwolnione zajmują błyskawicznie „sunrise industries” – „przemysły wschodzące”: przede wszystkim elektroniczny, ale także elektrotechniczny, produkcji środków transportu, częściowo chemiczny. Utrzymujące się długookresowo znaczne różnice dynamiki rozwojowej poszczególnych gałęzi przemysłu już zdążyły pociągnąć za sobą gruntowną przebudowę jego wewnętrznej struktury, a proces ten daleki jest od zakończenia.

Po czwarte – ekspansja rynkowa oparta na masowej produkcji i sprzedaży jednorodnego wyrobu (jak to na przykład było w przypadku „Forda T” – modelu, który zapoczątkował masową motoryzację w USA) nie daje się już pogodzić z coraz bardziej zróżnicowanymi preferencjami konsumentów. Następuje dziś przejście ku nieustannie rozszerzającej się gamie wyrobów produkowanych w skróconych seriach. Cytowany już John Naisbitt określa lata osiemdziesiąte w USA jako *dekadę bezprecedensowej różnorodności* i stwierdza: *W stosunkowo krótkim czasie zunifikowane społeczeństwo masowe uległo podziałowi na wiele różnorodnych grup o szeroko rozproszonych gustach i wartościach, co specjaliści od reklamy nazywają społeczeństwem segmentowego lub zdecentralizowanego rynku*. Oferowanie przez amerykańskich kupców 752 modeli samochodów, 1768 gotowych dań mrożonych czy 2500 rodzajów żarówek to tylko wybrane przykłady owej nowej produkcyjno-handlowej różnorodności.

Po piąte – ruchoma taśma montażowa przestała być synonimem nowoczesności w zakresie organizacji pracy. Oto jak, nie bez sarkazmu, opisał intencje twórcy taśmy, H. Forda, powieściopisarz amerykański E. L. Doctorow: *Pracodawca wielu robotników i urzędników, wśród których znajdowali się liczni cudzoziemcy, był od dawna przekonany, że większość ludzi jest zbyt głupia na to, żeby móc zarobić na dobre życie. Wpadł na pewien pomysł. Podzielił wszystkie operacje związane z montażem samochodu na osobne, proste czynności, które potrafilby wykonać nawet dureń. Postanowił ustawić robotnika w miejscu i dać mu do wykonania jedną i tę samą czynność przez cały dzień, a części przysyłać mu na ruchomej taśmie. W ten sposób umysł robotnika zostanie odciążony. Człowiek, który wkręca śrubę, nie będzie nakładał muterki, człowiek, który nakłada muterkę na śrubkę, nie będzie jej zakręcał. Przez regulowanie prędkości ruchu taśmy mógł ustalać wydajność pracy robotników. Dążył do tego, żeby robotnik nie musiał się nawet schylać. Żeby nie oddalał*

się od swego stanowiska na więcej niż krok. Robotnik powinien mieć każdą sekundę wypełnioną pracą i nie marnować ani chwili.*

Ale pomysł Forda utracił już w oczach przedsiębiorców i managerów większą część swego uroku. Mniej więcej w połowie lat sześćdziesiątych eksplodowała bania zawierająca nowe formy organizacji produkcji: indywidualne stanowiska pracy i elastyczny dzień roboczy, autonomiczne grupy produkcyjne i „sieciowe” systemy współdziałania, rozszerzanie funkcji pracownika, rotacja stanowisk, koła jakości i pracownicze koła twórcze. Podstawowym celem wszystkich tych nowych rozwiązań jest oczywiście wzrost wydajności pracy i jakości produktów, ale wzrost osiągany na drodze, w którą Ford nie wierzył – poprzez wyzwolenie mądrości, talentów i wyobraźni szeregowego pracownika, poprzez zapewnienie mu swobody działania i źródeł zawodowej satysfakcji. Innowacyjność w organizowaniu produkcji staje się nawet ostatnio swoistą obsesją kierujących przedsiębiorstwami, bowiem w opinii specjalistów już niedługo rozpocznie się nowy etap walki konkurencyjnej. Stawką w grze będzie nie tyle pozyskanie klientów, ile pracowników – wykształconych, twórczych, dynamicznych, samodzielnych, śmiałych. A ci podejmą pracę tylko tam, gdzie istnieć będą widoki na dalszy, pełny rozwój ich osobowości.

Po szóste – zjawiskiem znacznie rzadszym niż kiedyś są obecnie w najwyżej rozwiniętych gospodarkach procesy koncentracji i centralizacji. Jeszcze pół wieku temu łączenie się struktur mniejszych w większe, powstawanie coraz to potężniejszych spółek akcyjnych i ekspansja monopolu wydawały się jedynym logicznym kierunkiem społeczno-gospodarczego rozwoju. Joseph Schumpeter, najwybitniejszy chyba obok J. M. Keynesa ekonomista XX w., postrzegał w tym nawet istotne zagrożenie dla gospodarki kapitalistycznej. W słynnej pracy z 1942 r. zatytułowanej „Kapitalizm, socjalizm i demokracja” twierdził on, że w coraz większych, scentralizowanych przedsiębiorstwach nie ma już miejsca dla prawdziwych PRZEDSIĘBIORCÓW, że wypierają ich coraz większe, scentralizowane biura i coraz liczniejsi urzędnicy. A ponieważ tylko przedsiębiorca potrafi być twórcą nieustannych innowacji, które są źródłem dynamiki gospodarczej, zaś wszelka biurokracja zawsze pogrąża się w inercji, więc i nad kapitalizmem unosi się cień katastrofy.

Dzisiaj obawy Schumpetera całkowicie straciły aktualność: przedsiębiorca wraca! Ostatnie piętnastolecie okazało się w USA i w Japonii okresem lawinowego wzrostu liczby małych firm, które stanowią własność jednostek lub kilkuosobowych spółek.

* Na podstawie przekładu Miry Michałowskiej.

W USA otwiera się takich firm przeciętnie 600 000 (słownie: sześćset tysięcy) rocznie. W konsekwencji w 1984 r. prawie 80% spośród ogółu firm zarejestrowanych w USA zatrudniało załogę liczącą do 10 (słownie: dziesięciu) pracowników i łącznie dawało pracę blisko połowie czynnych zawodowo Amerykanów. Równie istotną – jeśli nie większą – rolę odgrywają małe firmy również w gospodarce japońskiej, gdzie w 1984 r. łącznie 99,4% przedsiębiorstw należało do grupy małych i średnich (poniżej 500 zatrudnionych) i dawało pracę 80% robotników przemysłowych kraju.

Po siódme – małe firmy nie tylko stają się coraz liczniejsze, lecz również odbierają dużym firmom prymat w sferze postępu naukowo-technicznego. W niektórych tradycyjnych gałęziach przemysłu koszty badań i wdrożeń w zakresie nowych technologii wciąż są na tyle wysokie, że podolać im mogą tylko wielkie korporacje. Ale w nowych gałęziach, w dziedzinie „sunrise industries”, która małym firmom szczególnie odpowiada, właśnie one biorą na siebie główny ciężar wynalazczych, innowacyjnych poczyniń. Dotyczący małych firm raport Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej zawiera stwierdzenie, że są one *kluczowym komponentem życia ekonomicznego ze względu na odgrywanie roli pola doświadczalnego innowacji. Można w nich dostrzec obszar rozwojowy gospodarki, źródło jej stałej odnowy, strumień konkurencyjności i dynamizmu.* A Michael Novak z American Enterprise Institute dodaje: *Nie nie jest dzisiaj ważniejsze dla państw świata niż twórczy duch ich narodów, a ekonomiczny geniusz narodu najlepiej usadawia się w małej firmie rodzinnej. Właśnie dlatego stworzenie wielkiej liczby małych przedsiębiorstw zasługuje na jak największą pomoc ze strony każdego rządu.* Warto w tym miejscu przytoczyć szeroko komentowany przykład wdrożenia mikroprocesorów, które dokonują rewolucji w nowoczesnych gospodarkach; pierwotnie wdrożono je przecież w małych firmach produkujących zabawki.

Symptomów wkraczania przez USA i Japonię w nową, poprzemysłową fazę cywilizacyjną można by najprawdopodobniej wskazać więcej. Ale nawet tylko tych siedem uzasadnia twierdzenie, że odejście od modelu gospodarki i społeczeństwa, który ukształtował się w półtorawieczu 1815–1965, jest poważnie zaawansowanym, nieodwracalnym zjawiskiem.

Komentatorzy wydarzeń we współczesnym świecie często posługują się zwrotem „oszałamiające tempo przemian”. Zwrot ten – wskutek nadużywania – wyświechtał się i zblił. Ale właśnie poprzemysłowa transformacja przywraca mu blask: piętnaście lat (a dokładnie okres od końca lat sześćdziesiątych do połowy osiemdziesiątych) wystarczyło, by załamały się tendencje, które uważano za oczywiste, by odwróciły się stabilne, tradycyjne proporcje, by odrzucone zostały nawet najlepiej wypróbowane mechanizmy.

Strukturalne zamrożenie

USA i Japonia to dwa najbardziej zaawansowane w gospodarczo-społecznym rozwoju kraje świata. Bezwzględny dystans, jaki dzieli od nich Polskę, jest znaczny i oczywisty; jego ewokowanie wydaje się zajęciem jałowym. Z drugiej jednak strony przemian poprzemysłowych nie wolno w Polsce traktować jako nie dotyczącej nas egzotyki. Historia uczy, że rozwiązania pojawiające się u liderów społeczno-gospodarczej gry są później upowszechniane, że nabierają charakteru standardów obowiązujących w skali ogólnosiwiatowej. Właśnie dlatego, na bok odkładając zewnętrzne objawy wspomnianego bezwzględnego dystansu, warto rozważyć, czy procesy, jakie w minionym piętnastolecu zachodziły w głównych strukturach polskiej gospodarki, w jakikolwiek sposób nawiązują do prądów Dalekiego Wschodu i Dzikiego Zachodu i czy zapowiadają szansę transformacji cywilizacyjnej w mniej lub bardziej odległej przyszłości.

Po pierwsze – po nieznacznych przesunięciach siły roboczej z rolnictwa ku przemysłowi, jakie dokonały się na samym początku lat siedemdziesiątych, od 1975 r. zapanowała w polskiej strukturze zatrudnienia prawie całkowita stagnacja. W roku 1975 w rolnictwie oraz leśnictwie pracowało 30,3% czynnych zawodowo Polaków, w przemyśle – 31,0%, a we wszystkich pozostałych gałęziach gospodarki – 38,7%. Po upływie dziesięciu lat proporcje wyrażały się liczbami 30,1%; 29,4%; 39,5%.

Po drugie – przez minionych piętnaście lat relacja pomiędzy liczbą stanowisk robotniczych („blue-collars”) i nierobotniczych („white-collars”) nie tylko nie ewoluowała w Polsce w kierunku wyznaczonym przez kraje wyżej rozwinięte, lecz nawet zdradzała objawy tendencji przeciwnych. W 1970 r. robotnicy stanowili 63,4% zatrudnionych w gospodarce uspołecznionej, a pracownicy na stanowiskach nierobotniczych – 36,6%. W 1985 r. udział robotników w zatrudnieniu podniósł się do 64,6%, a pracowników na stanowiskach nierobotniczych spadł do 35,4%. Przy tym co najmniej dwa zjawiska sygnalizują, że także w najbliższej przyszłości polska praca będzie w swym wymiarze społecznym raczej pracą fizyczną, a nie intelektualną. Pierwsze zjawisko wiąże się ze znaczną (266 tys. u końca 1985 r.) i stale rosnącą liczbą wolnych miejsc pracy w gospodarce. Okazuje się, że zakłady pracy czekają przede wszystkim na ręce niewykwalifikowanych robotników (ponad 80% ofert pracy zgłoszonych w biurach pośrednictwa), a wysokiej klasy specjaliści prawie nikomu nie są potrzebni. Drugie zjawisko jest jeszcze bardziej niepokojące: Polska stała się jednym z trzech (obok Bułgarii i NRD) krajów Europy, w których w latach 1970–1985 wskaźnik wyrażający liczbę studentów szkół

wyższych na 10 tys. ludności nie wzrósł, lecz obniżył się. W roku 1970 wynosił on 126, a w 1985 już tylko 119 i nadal rysowała się przed nim tendencja spadkowa. Przekraczając w 1985 r. barierę wyrażoną liczbą 200 znacznie wyprzedziły nas kraje, które jeszcze przed piętnastu laty pozostawały za nami: Austria, Hiszpania, RFN. Oczywiście, barierę tę przekroczyły już także kraje, które w roku 1970 odnotowywały poziom bardzo do polskiego zbliżony: Włochy, Szwecja, Belgia, Holandia, Dania, Francja... Mówiąc najkrócej: po to, by dostępność szkolnictwa wyższego powróciła w Polsce na przyzwoity, europejski poziom, liczbę studentów trzeba by z dnia na dzień niemalże podwoić. Nierealność takiego postulatu wynika – poza wszystkimi innymi uwarunkowaniami – ze stanu kadr naukowych. W latach 1970–1985 liczba profesorów i docentów wzrosła tylko o około 10%, a jednocześnie cała ta grupa zawodowa mocno się postarzała. Jeszcze w 1975 r. 25% polskich profesorów i docentów liczyło sobie mniej niż 50 lat, a więcej niż 60 lat – 43,2%. W 1985 r. poniżej pięćdziesiątki mieściło się już tylko 8,2%, a powyżej sześćdziesiątki znalazła się prawie połowa.

Po trzecie – prawie niezmiennie były w minionym piętnastoleciu udziały, jakie w wytwarzaniu dochodu narodowego miały rolnictwo z leśnictwem, przemysł oraz te pozostałe gałęzie gospodarki, które traktować można jako szeroko pojęte usługi. Przemysł dał w 1970 r. około 48% dochodu narodowego, a w 1985 r. – około 49%. Z rolnictwa i leśnictwa pochodziło w 1970 r. 21% dochodu, a w 1985 r. – 18%. Usługi powiększyły swój udział z 31% do 33%.

Niezmienności tej porcji dochodu narodowego, którą dawał przemysł, towarzyszył stały schemat rozdziału produkcji między poszczególne jego gałęzie. Te tradycyjne (przemysł paliwowo-energetyczny, metalurgiczny, włókienniczy i odzieżowy) skutecznie broniły swojej pozycji dostarczając 32,2% produkcji sprzedanej przemysłu w roku 1970 i 32,6% w 1985. Tym nowoczesnym (przemysł elektrotechniczny i elektroniczny, chemiczny i środków transportu) wiodło się nieco gorzej, ale nie na tyle, by miało to istotniejsze znaczenie w strukturze – w 1970 r. uczestniczyły w produkcji sprzedanej w 21,2%, a po piętnastu latach w 19,8%.

Po czwarte – w warunkach gospodarki niedoborów i rynku producentów, z czym wciąż mamy do czynienia w Polsce, trudno mówić o segmentacji czy decentralizacji rynkowej prowadzonej z myślą o sprostaniu różnicującym się wymaganiom konsumentów. Maksimum oczekiwań wobec gospodarki, jakie wolno im żywić, to prosta dostępność towarów, których krańcowa unifikacja przyjmowana jest jako oczywistość (dotyczy to na przykład

mieszkań i ich wyposażenia, sprzętu gospodarstwa domowego, samochodów etc.).

Po piąte – gospodarka polska, z różnych powodów, z dużymi oporami przyjmuje innowacje w zakresie organizacji produkcji, które w znacznym stopniu są już rozpowszechnione w świecie. Omawiając obfitość amerykańskich i japońskich poczyniń w tej dziedzinie, doc. dr S. Rudolf stwierdza: *W Polsce natomiast występuje pewien ewenement. Otóż nie można powiedzieć, że awangardowe inicjatywy zmierzające do wzrostu wydajności pracy są mile widziane przez administrację przedsiębiorstw. Niektórzy z jej przedstawicieli wręcz je zwalczają*. Jeśli z drugiej strony weźmiemy pod uwagę nieufność szeregowych pracowników, którzy niejednokrotnie przekonali się wcześniej, że pozory mylą i rzekoma innowacja może być w ostatecznym rachunku jedynie kamuflażem zwiększonego wyzysku, to obraz organizacyjnej blokady stanie się prawie pełny.

Po szóste – rozwój gospodarczy lat siedemdziesiątych, nawet wtedy, gdy rzeczywistość wyrażał się jeszcze szeroko reklamowanym wzrostem najróżniejszych wskaźników, w istocie swojej był rozwojem pod prąd światowych przemian. Zamiast dążenia do decentralizacji występowała wówczas w Polsce bardzo silna presja centralizacyjna. Zamiast małych, nowoczesnych firm mnożyły się archaiczne, przemysłowe kolosy. Przedsiębiorstwa uspołecznione powyżej 5000 pracowników stanowiły w 1970 r. 1,7% ogółu polskich firm, a w 1980 r. już 3%. Zatrudniające od 2000 do 5000 pracowników w tym samym czasie powiększyły swój udział z 6% do 9%, a zatrudniające od 1000 do 2000 z 8,4% do całych 14%. Jednocześnie w bardzo szybkim tempie spadał udział przedsiębiorstw małych. Te najmniejsze, zatrudniające poniżej 50 ludzi, stanowiły w 1970 r. 7,5% ogółu firm, a w 1980 r. już tylko 1,7%. Zatrudniające od 50 do 100 ludzi obniżyły udział z 14,4% do 5,2%, a zatrudniające od 100 do 200 ludzi – z 22,2% do 15%. Po 1980 r. niekorzystny trend został przyhamowany: odsetek firm największych nieco spadł (z 3% w roku 1980 do 2,1% w 1985), a najmniejszych nieco wzrósł (z 1,7% w roku 1980 do 3,4% w 1985). Ale struktura rozmiarów przedsiębiorstw wciąż daleka jest od stanu sprzed minionej dekady, a jeszcze dalsza od tego, co można za granicą obserwować dzisiaj.

Inny objaw decentralizacji, który wystąpił po 1980 r., to przyspieszenie w tworzeniu małych przedsiębiorstw prywatnych – zwłaszcza zakładów rzemieślniczych. W pięcioleciu 1981–1985 powstało prawie 100 tys. nowych zakładów (dwa razy więcej niż w całym dziesięcioleciu 1970–1980). Jeśli jednak i w tej mierze trudno o pełny optymizm, to przede wszystkim z dwóch powodów: po pierwsze – biorąc pod uwagę ludnościowy i ekonomiczny

potencjał Polski za pożądane uznać należałoby tworzenie przynajmniej 40–50 tys. takich firm KAŻDOROCZNIE, a po drugie – ożywcza fala już zdaje się przygasać (w 1983 r. powstało 30 tys. firm, w 1984 r. – 20 tys. a w 1985 r. – tylko 10 tys.).

Procesy centralizacyjne i decentralizacyjne ujawniają się nie tylko na szczeblu przedsiębiorstw i zakładów, lecz również w mechanizmach działania gospodarczego, którymi posługuje się naczelny aparat państwa. Miniona dekada przyniosła w tej sferze obraz najzupełniej jednoznaczny: z roku na rok podnosił się odsetek dochodu narodowego przejmowany przez centralny budżet państwa i następnie wydatkowany na cele gospodarcze – rozrósł się on od 21% w roku 1970 do 34% w 1980 (jednocześnie wydatki na gospodarkę sięgnęły w 1980 r. aż 66% całości wydatków budżetowych). W ostatnim pięcioleciu i ten centralizacyjny trend został przyhamowany – w 1985 r. wydatki budżetu centralnego państwa na gospodarkę stanowiły równowartość 17% dochodu narodowego, a ich udział w całości wydatków budżetowych spadł do 46%. A jednak jest to wciąż o wiele za dużo! Poprzemysłowa transformacja najskuteczniej dokonuje się w krajach, gdzie interwencja państwowa w sferze gospodarki ma najmniejszy zasięg. A nawet tam, gdzie etatyzm wciąż jest silny – na przykład w krajach Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej – wydatki na gospodarkę nie obciążają budżetu państwa na więcej niż 25%, a jednocześnie stanowią równowartość od 4 do 6% dochodu narodowego. O tym, dokąd i w jakich ilościach popłyną pieniądze, w mniejszym stopniu decyduje polityczne centrum, a w większym – przedsiębiorstwa. A to, na czym polega praktyczna różnica dzieląca w tym zakresie Polskę od innych krajów, znakomicie wyjaśnia gorzka uwaga dyrektora Fabryki Samochodów Małolitrażowych odnotowana przez „Życie Gospodarcze” w listopadzie 1986 r.: *Wartość produkcji FSM wynosi 94 miliardy złotych rocznie, a w fabryce zostają z tego na inwestycje 4 miliardy. Natomiast u naszych włoskich partnerów w Turynie w dyspozycji przedsiębiorstwa pozostaje połowa tego, co zdoła ono wypracować.*

Po siódme – w polskich uwarunkowaniach administracyjnych i fiskalnych nowo powstającym małym firmom prywatnym dosyć trudno przyjąć rolę nośników technologicznego i organizacyjnego postępu. Pominąwszy wyjątki działające na polu komputerowym, stwierdzić przychodzi, że większości spośród nich pozostaje szycie bielizny, tarcie chrzanu i formowanie gipsowych ozdóbek. Natomiast w większych od nich firmach państwowych od lat trwa innowacyjny zastój; liczba zgłoszonych i wdrożonych pracowniczych projektów wynalazczych była tam w roku 1985 niższa niż w 1970. W rezultacie prawdziwa nowoczesność wciąż nie może sobie znaleźć solidnego sponsora.

Symptomów ugrzęźnięcia przez Polskę w tradycyjnej, przemysłowej fazie cywilizacyjnej można by najprawdopodobniej wskazać więcej. Ale nawet tylko tych siedem uzasadnia twierdzenie, że przez minionych piętnaście lat, prawie w zupełnym oderwaniu od trendów światowych, gospodarka nasza powielala i utrzymywała struktury, które należą już do przeszłości. Wciąż jeszcze nie rozpoczęło się u nas odchodzenie od modelu ekonomiczno-społecznego, którego istota ukształtowała się w okresie industrializacji lat pięćdziesiątych. I właśnie brak transformującego ruchu oraz mechanizmów, które ruch taki mogłyby wywołać, musi niepokoić bardziej niż samo – tak lub inaczej liczone – opóźnienie wobec krajów najwyżej rozwiniętych. Bo to znaczy, że zasadniczą trudność nastręcza choćby tylko podjęcie pogoni, że Polska tkwi w stanie „strukturalnego zamrożenia”.

Wzrost już nie wystarczy

Teoria ekonomii i polityka ekonomiczna, poddając się zmienemu tętnu gospodarki światowej, raz po raz formułują hasła, które na czas jakiś stają się drogowskazami ekonomicznego myślenia, wokół których skupia się większość naukowych badań i polityczno-gospodarczych decyzji. W pierwszych dwóch dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej hasłem takim był wzrost gospodarczy. Jak powiększać nakłady inwestycyjne? Jak przyspieszyć rozbudowę potencjału produkcyjnego? Jak zagwarantować rośnięcie masy towarów i pięcie się w górę krzywej dochodu narodowego? – oto problemy, które najmocniej przykuwały uwagę i których skuteczne rozwiązywanie (wyrażone wysokimi wskaźnikami dynamiki) przesądzało o prestiżu krajów. Tempo wzrostu gospodarczego podbudowywało wysiłki propagandowe, nabrało rangi jednego z zasadniczych elementów w „pokojoyym współzawodnictwie systemów polityczno-społecznych”. Wzrost gospodarczy był zarazem tą sferą, w której dużą rolę odgrywać mogło państwo. Zjawisko to, oczywiście w różnych postaciach i zakresie, miało miejsce zarówno na Wschodzie (centralne planowanie upaństwowionej gospodarki), jak i na Zachodzie (interwencjonizm państwowy). Państwowa koncentracja środków i centralizacja decyzji pozwalała – zwłaszcza na etapie podstawowego uprzemysłowienia – na spektakularne przyspieszenia, na różnorakie „gospodarcze cuda”.

Mniej więcej przed piętnastu laty, na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, wokół wzrostu gospodarczego poczęły gromadzić się coraz poważniejsze wątpliwości. Jedni autorzy wskazywali na pożeranie przez wzrost nieodnawialnych zasobów surowcowych i niszczenie środowiska naturalnego, inni na przy-

tlaczające osobowość ludzką warunki pracy w wielkich fabrykach i duchowe ubóstwo masowej konsumpcji. Wzrost sam w sobie utracił dar fascynowania, a nowy, pełen sceptycyzmu stosunek do niego znakomicie streścił wykładowca London School of Economics, E. J. Mishan, pisząc, że *dlugookresowe zmiany w produkcji narodowym brutto wcale nie są wiarygodnymi wskaźnikami efektywności ekonomicznej i brak jest wyraźnego związku między nimi a podnoszeniem się dobrobytu społeczeństwa*.

W Polsce sceptycyzm tego rodzaju ma szczególnież, że może niż gdzie indziej uzasadnienie. Cóż z tego, że u nas produkcja stali surowiej rośnie, a w USA spada (produkujemy już na jednego mieszkańca o 100 kg stali więcej), jeśli polska obrabiarka waży parokrotnie więcej niż amerykańska? Cóż z tego, że podnosimy produkcję energii elektrycznej (a chcąc podnieść ją jeszcze bardziej sięgamy po elektrownie atomowe), jeśli według szacunków Banku Światowego energochłonność dochodu narodowego jest u nas prawie 2,5 raza wyższa niż w RFN i Francji? I wreszcie coś z tego, że w latach 1970–1985 produkcją przemysłową wzrosła u nas bardziej niż w Japonii, jeśli tylko 25% tej produkcji przeznaczono do spożycia przez ludność, a prawie całą resztę z powrotem wchłonęła gospodarka?

Dzisiaj widać już zupełnie wyraźnie, że tym, co przesądza o nowoczesności gospodarki i zarazem o jej możliwościach w zakresie zaspokajania potrzeb społeczeństwa, nie jest jej nieustanny, coraz szybszy rozrost, lecz przede wszystkim jej elastyczność, zdolność do transformacji, otwartość wobec nowych technologii i pomysłów organizacyjnych. Wyraźnie widoczne jest już także to, że siłą napędową nowej, poprzemysłowej gospodarki nie może być scentralizowany aparat państwowy. Odnosił on pewne sukcesy na etapie ogromnych inwestycji związanych z tradycyjną industrializacją – przy budowie kopalni, hut, cementowni... Ale tam, gdzie potrzeba technologii najświeższych i wciąż doskonalonych, gdzie o sukcesie nie decydują lata, lecz tygodnie, gdzie zamiast tysięcy niewykwalifikowanych robotników potrzeba kilkudziesięciu wysokiej klasy specjalistów – aparat państwowy okazuje się zbyt ospały; spętany przez własną biurokrację, pozbawiony niezbędnej wyobraźni. Uschylku dwudziestego stulecia na nowo otwierają się perspektywy, być może szersze niż w całym dotychczasowym rozwoju cywilizacji, dla **PRZEDSIĘBIÓRCY I PRZEDSIĘBIORSTWA**, których obszarem działania jest RYNEK.

Postindustrialny zwrot w krajach najwyżej rozwiniętych, panujące nad Wisłą „strukturalne zamrożenie”, nieprzystawalność państwowego, scentralizowanego gospodarowania do wymogów współczesności – oto trzy elementy, bez uprzątnienia sobie których trudno formułować wobec polskiej gospodarki jakiekol-

wiek sensowne postulaty na przyszłość. Odzyskanie poziomu dochodu narodowego z 1979 r. czy podciągnięcie tempa wzrostu produkcji przemysłowej z 4,4% na 4,7% rocznie to naprawdę nie są cele ekonomiczne, których osiągnięcie (kiedy?) oznaczać będzie wejście na drogę prawdziwego rozwoju.

^ Sprawą natury najzupełniej zasadniczej jest w chwili obecnej zapoczątkowanie w naszej gospodarce procesów restrukturyzacyjnych. Nie ma się jednak co ludzi, że może to polegać wyłącznie na zmianach w strumieniach środków płynących z budżetu państwa do poszczególnych działów gospodarki i gałęzi przemysłu (na przykład na zmniejszeniu strumienia wsiąkającego w huty i poszerzeniu tego, co zasila elektronikę). Na szczeblu budżetu państwa toczy się gra resortowych lobbies, a że tradycyjne są najsilniejsze, więc i groźba utknięcia wszelkich reform w martwym punkcie jest tutaj zupełnie realna. Klucz do długofalowych procesów restrukturyzacyjnych to przede wszystkim zmiana szczebla, na którym zapadają decyzje. Operowanie funduszami amortyzacji i inwestycji w pełni musi stać się domeną PRZEDSIĘBIÓRSTW.

To przedsiębiorstwa – na równych prawach państwowe, spółdzielcze i prywatne – same muszą określać swój kształt i kierunki rozwoju.

To przedsiębiorstwa, działając na rynku krajowym, muszą równocześnie uzyskiwać – w wyniku koniecznej, głębokiej decentralizacji handlu zagranicznego – dostęp do rynku światowego; samodzielnie na nim handlować, podejmować bezpośrednią współpracę z partnerami zagranicznymi, elastycznie dysponować wypracowanymi przez siebie dewizami.

To przedsiębiorstwa wreszcie – z przyczyn walki konkurencyjnej – stworzyć muszą popyt na nowe rozwiązania technologiczne, pobudzić działalność instytutów badawczych i ośrodków doświadczalnych.

Nowa, poprzemysłowa faza cywilizacyjna niesie ze sobą zmierzch wszelkiej gospodarczej biurokracji i ogromne ożywienie autentycznej przedsiębiorczości. *Każdy z nas będzie przedsiębiorcą!* – głosi optymistycznie jeden z amerykańskich teoretyków wielkiej przemiany. Można przypuszczać, że nasza sytuacja ekonomiczna wyglądałaby inaczej, gdyby przedsiębiorcą mógł zostać chociaż co drugi Polak.

Dariusz Filar

Dar dla Welehradu

*Wieki kainowe nie zdołały nas braci rozłączyć;
a oto Bóg się ulitował i zesłał jubileusz, abyśmy
wszyscy jednej krwi i wiary zeszli się dla odno-
wienia związku¹ (z podziękowania proboszcza
welehradzkiego za ofiarowany obraz Matejki).*

W roku 1885 minęło tysiąc lat od śmierci apostoła Słowian, św. Metodego. Zaledwie 5 lat wcześniej „złota encyklika“ Leona XIII „Grande munus“ przywróciła kult Braci Sołuńskich w całym Kościele katolickim. Niewiele wcześniej, bo w 1869 r. Pius IX zatwierdził go dla ziem słowiańskich. Decyzje Watykanu poprzedziło faktyczne odrodzenie kultu Cyryla i Metodego w Słowacji, Czechach i Chorwacji. Było to naturalną konsekwencją wysiłków „budzicieli“ życia narodowego na tych ziemiach. W ich działaniach tradycja cyrylo-metodiańska uzyskała z czasem rangę duchowej spuścizny zdolnej skupić wszystkie pokrewne szczepy. Dla najwybitniejszych jej krzewicieli była ona połączeniem idei wspólnoty narodowej Słowian z ideą jedności Kościoła. Kontekst historyczny sprawił, iż wątki religijne spletały się tu z politycznymi tworząc trudną do rozdzielenia całość. Złożyły się na to zarówno podział religijny Słowian jak i kwestie polityczne. Dla monarchii Habsburgów zasadnicze znaczenie miały dążenia emancypacyjne Polaków, Czechów i Chorwatów. Odradzała się narodowość ukraińska, a jej aspiracje od początku znalazły się w ostrej kolizji z interesami polskimi. Idea politycznej jedności Słowian pod hegemonią cara stała się ideologicznym uzasadnieniem imperialnej polityki rosyjskiej, której ostrze kierowało się najpierw przeciw Turcji, a później w coraz większym stopniu przeciw Austro-Węgrom. Budziło to obawy sfer rządzących w Wiedniu, które zwalczały wszelkie dążenia do zbliżenia narodów słowiańskich żyjących pod berłem Franciszka Józefa. W celu osiągnięcia doraźnych korzyści (neutralizacja żądań polskich) cesarscy urzędnicy zaostrozali konflikt w Galicji wschodniej. Nie dostrzegano przy tym długo niebezpieczeństwa ze strony rozwijającej się tam propagandy rosyjskiej, która dysponując hojnymi dotacjami krzewiła prawosławie oraz ideę jedności Rusinów i Wielkorusów. Oczywiście było zagrożenie interesów polskich przez pansławizm rosyjski. Stąd też utrzymywała się w Galicji skłonność opinii, by w każdym haśle jedności Słowian widzieć intrygę moskiewską.

Znaczenie idei cyrylo-metodiańskiej wzrosło w okresie pierwszych jubileuszy milenijnych ku czci Braci Sołuńskich (1863 -

przybycie na Morawy, 1869 – śmierć Cyryla). Głównym ośrodkiem kultu apostołów słowiańskich stała się niewielka morawska miejscowość Welehrad, według tradycji identyczna z dawną stolicą księcia Świętopełka. Udział w obchodach milenijnych na Morawach starała się także zaznaczyć prawosławna cerkiew rosyjska. W 1869 r. nadesłano z Petersburga ikony św. Cyryla i Metodego, srebrną lampę oraz załączono dedykację w duchu jedności wszechsłowiańskiej. Dla większości słowianofilów rosyjskich Welehrad miał się stać symbolem wszystkich ruchów panslawistycznych. Chętnie widziano by w nim centrum propagandy zjednoczenia Słowiańszczyzny pod berłem prawosławnego cara¹. W 1885 r., w warunkach narastania antagonizmu między Petersburgiem a Wiedniem, niemożliwe było rzecz jasna zaznaczenie uczestnictwa poddanych rosyjskich w jubileuszu na Morawach. Organizowano natomiast podobne uroczystości na obszarze państwa carów. Nadawano im duży rozgłos i starano się skłonić do uczestnictwa poddanych Franciszka Józefa, zwłaszcza Rusinów z Galicji wschodniej.

Kult Cyryla i Metodego nie miał w Kościele polskim liczących się tradycji. W okresie jego odnowy na ziemiach sąsiednich obawy musiał budzić fakt, że nośność idei związanych z imionami apostołów Słowiańszczyzny usiłowało wykorzystać propagandowo prawosławie i rosyjski panslawizm. Łączyły się z tym podejrzania w stosunku do liturgii w języku narodowym. Dowodem była wrzawa w opinii galicyjskiej wokół zatwierdzenia przez Leona XIII w 1881 r. lokalnego zwyczaju słowiańskiego obrządku w niektórych diecezjach Dalmacji i Słowenii. Widziano w tym intrygę dyplomacji rosyjskiej i zamiar likwidacji łaciny w Polsce². Jednakże sfery kościelne Galicji nie zamierzały oczywiście ignorować jubileuszu ogłoszonego bullą papieską. Ośrodkiem uroczystości miał być Welehrad, dokąd winni udawać się pielgrzymi, szczególnie w dniu 5 lipca 1885. Na początku roku zawiązał się w Krakowie komitet organizacyjny pielgrzymki z biskupem Albinem Dunajewskim na czele. Zanosilo się na wielki zjazd słowiański; zapewne nie bez racji obawiano się nadania mu panslawistycznego, prorosyjskiego charakteru. W odezwie krakowskiego komitetu łatwo dostrzec elementy polemiki z taką tendencją: *Widzimy więc w welehradzkim jubileuszu tylko wspaniały akt*

¹ *Złożenie feretronu Matejki w Welehradzie*, „Gazeta Narodowa” z 11 X 1885. Artykuł nie jest podpisany; jego autorem jest bez wątpienia Platon Kostecki, członek delegacji a zarazem redaktor odpowiedzialny pisma.

² L. Górka, *Doktryna ekumeniczna Kongresów Welehradzkich (1907–1936)*, w: *Studia Ekumeniczne*, t. 1, Warszawa 1982, s. 22.

³ S. Kieniewicz, *Adam Sapieha (1828–1903)*, Lwów 1939, s. 372–373.

wyznawstwa i do tego należeć chcemy, ufni, że utwierdzi on silnie życie katolickie w narodach słowiańskich, a jeśli zwróci myśl naszą ku tym z pomiędzy Słowian, którzy poza owczarnią Piotrową zostają, to jedynie na skrzydłach modlitwy o zjednoczenie ich z Kościołem⁴. W Komitecie znalazł się między innymi Jan Matejko, wielki malarz historyczny i twórca narodowych mitów. On to usiłował zaktywizować przygotowania w celu uświetnienia polskiego uczestnictwa w obchodach milenijnych i osiągnięcia przez to korzyści polityczno-propagandowych. Chciał, aby Polacy wystąpili wspólnie z Rusinami, aby wydzwięk uroczystości welehradzkich służył wzmocnieniu wyznania grekokatolickiego, broniącego się przed zakusami prawosławia.

Zaangażowanie się Matejki w tę sprawę wynikało z jego ambicji przewodzenia ujarzmionemu politycznie narodowi. Przeświadczenie o własnym wieszczym posłannictwie kształtowało się pod wpływem literatury romantycznej od wczesnej młodości artysty. Sławny cykl obrazów historycznych rozpoczął „Stańczykiem”, „Kazaniem Skargi” i „Rejtanem”, aby – jak sam to określił – skłonić współczesnych do rachunku win narodowych i doprowadzić do odrodzenia moralnego przez pokutę. Następne obrazy – „Unia Lubelska”, „Batory” i „Bitwa pod Grunwaldem” miały przypomnieć minione wieki rozkwitu i chwały, ale także wskazać przyczyny późniejszego upadku. Z czasem obrazy głównego cyklu stawały się w coraz większym stopniu odbiciem aktualnego stanu żywotnych spraw narodu, nieraz były wręcz odpowiedzią artysty na postępowanie państw zaborczych. Były także próbą przypomnienia światu o zasługach Polski wobec Europy i należnym jej miejscu. Społeczeństwo wysoko oceniło zasługi malarza. 29 X 1878 r. w sali krakowskiego ratusza wręczono artyście berło na znak panowania w sztuce. Podniosły charakter uroczystości i wiwatujące tłumy sprawiły, że wzruszony i zachwycony Matejko ujawnił skrywane dotychczas wyobrażenia o swej misji. Przemówienie artysty wygłoszone po „intronizacji” zawierało znamienny zwrot o Królu-Duchu. Te dumne słowa wywołały krytykę części opinii, skierowaną zarówno przeciw malarzowi, jak i organizatorom pompacyjnej uroczystości. Rozczarowało to autora „Grunwaldu”, skłoniło do hamowania przejawów megalomanii, ale nie do rezygnacji z ambicji duchowego przewodzenia narodowi. W kilka lat później ujawniły się one w akcji podjętej z okazji 200. rocznicy odsieczy wiedeńskiej. Monumentalną kompozycję przedstawiającą zwycięstwo Sobieskiego artysta ofiarował narodowi z warunkiem przekazania daru Stolicy Apostolskiej. Słowa wypowiedziane przy tej okazji do zgromadzonych na dziedzińcu wawelskim tłumów dowodzą wymownie przeświadczenia artysty

o oddziaływaniu własnej sztuki⁴. Ofiarowanie papieżowi „Sobieskiego pod Wiedniem” przez polską delegację miało być demonstracją o wyraźnym aspekcie politycznym. Tak też się stało, a podkreślił to równoczesny pobyt w Rzymie następcy tronu pruskiego. Leon XIII przyjął Polaków bardzo życzliwie, a obraz kazał zawiesić na zaszczytnym miejscu, obok stanz Rafała. Matejko mógł bez wątpienia uznać misję za udaną, choć w kraju nie brakło głosów krytycznych. Powodzenie zapewne utwierdziło go w przekonaniu o celowości podobnych demonstracji żywotności narodu.

Uroczystości jubileuszowe w Welehradzie były znakomitą okazją do podobnej manifestacji. Tym bardziej że manifestacja ta miała dotyczyć kwestii szczególnie bliskiej sercu artysty. Idea braterstwa Słowian odgrywała w jego przekonaniach istotną rolę i wiązała się z pochodzeniem ojca – przybysza z Czech, który do końca życia nie nauczył się mówić poprawnie po polsku. Z okresu poprzedzającego uroczystości w Welehradzie pochodzi informacja zaufanego sekretarza Matejki w Szkole Sztuk Pięknych i jego biografia, Gorzkowskiego, o reakcji artysty na otrzymanie gazety „Łużyca”. Krakowskiego malarza ogromnie ucieszyło to, że prawie zupełnie rozumie język nie znanego sobie dotychczas szczepu słowiańskiego; kazał też zaprenumerować pismo. W tym samym czasie na jego oburzenie naraził się wybitny przywódca narodu chorwackiego, biskup Djakowa J. Strossmayer. Przysłał on artyście list po niemiecku z prośbą o wystawienie w Zagrzebiu „Hołdu Pruskiego”. Matejko oburzony faktem użycia obcego języka w kontaktach między Słowianami polecił Gorzkowskiemu udzielić odpowiedzi odmownej... po chorwacku⁵.

W zasadzie jednak krakowski malarz patrzył na kwestię jedności Słowian przez pryzmat „sprawy ruskiej” i panslawizmu rosyjskiego. Podobnie jak ogół społeczeństwa polskiego był zaniepokojony akcją likwidacji unii na Podlasiu i Chełmszczyźnie. Pierwsza, szkicowa wersja „Wernyhory” powstała w 1875 r., zapewne pod wpływem złowrogich wieści dochodzących zza kordonu. Prześladowanych grekokatolików artysta kilkakrotnie wspomagał finansowo. W delegacji, która pojechała z „Sobieskim” do Watykanu, uczestniczyli z jego inicjatywy dwaj chłopci, w tym Rusin obrządku greckiego. Powstała w roku 1883 druga, monumentalna wersja „Wernyhory” jest apoteozą dawnej Ukrainy, utopijną wizją kraju braterstwa polskiej szlachty i ruskiego ludu. Późniejsze właśnie

⁴ W. Chotkowski, *Żywot ŚŚ Cyryla i Metodego apostołów słowiańskich*, Kraków 1885, s. 73.

⁵ Zob. S. Tarnowski, *Matejko*, Kraków 1897, s. 266 i 268.

⁶ M. Gorzkowski, *Jan Matejko. Epoka lat dalszych do końca życia artysty*, Kraków 1898, s. 354–355.

pobratymczych szczepów symbolizują w obrazie noże hajdamackie złożone u stóp prawosławnego mnicha. Rosja została więc uznana winną skłócenia Polaków i Ukraińców. Knut leżący na stosie noży oznacza carską politykę przemocy, która zastąpiła w Europie wschodniej politykę dobrowolnej unii, realizowaną przez dawną Rzeczpospolitą. Inne obrazy tego okresu twórczości uzupełniają przedstawione wyżej spojrzenie na historyczną rolę Rosji. „Iwan Groźny” jest potępieniem podporządkowania prawosławia władzy cara i wykorzystywania religii do legitymacji zbrodniczych celów. Scena profanacji przedstawiona w „Polonii” z 1879 r. wskazuje zaś na antychrześcijański charakter polityki rosyjskiej wobec podbijanych narodów.

Dobrze poinformowany Gorzkowski tak pisał o zamiarach artysty względem uroczystości welehradzkich: *Sam Matejko miał w tych sprawach takie wyobrażenie: ponieważ w Morawie ma się obchodzić jubileusz świętych słowiańskich, a są i tacy nasi sąsiedzi Słowianie, którzy chcą tylko tych świętych sobie przyswoić, przeto należy, byśmy Polacy, jako szczep słowiański najwykształceńszy, wzięli cały ten obchód w Morawii w swe ręce i nim kierowali, ograniczając zresztą swą czynność do ściśle tylko religijnych obrzędów, gdyż wszystkie inne same przez się w następstwach rozwinąć się mogą*⁷. Rangę polskiego uczestnictwa miało zwiększyć namalowanie w formie feretronu obrazu przedstawiającego świętych Cyryla i Metodego, który poświęcony w Rzymie przez papieża zostałby ofiarowany do kościoła welehradzkiego. Na czele ogólnopolskiej pielgrzymki winni stanąć, zdaniem artysty, duchowni i świeccy dostojnicy. Zabiegi Matejki nie zyskały jednak poparcia reszty komitetu. Wobec wyraźnie różnych celów, jakie miały poszczególne narodowości, trudny był do przewidzenia charakter zjazdu. Jeśli nawet małe były szanse, by zaznaczyły się silniej tendencje prorosyjskie, nie zmieniało to wrogiego stosunku władz – były one niechętne także proaustriackiemu pansławizmowi katolickiemu. Wreszcie mało realny był zamiar przyciągnięcia do udziału w uroczystościach reprezentatywnej grupy Rusinów. Nie ułatwiała również przekonania komitetu drażliwość artysty. Do wybuchu doszło w trakcie przedłużającej się dyskusji na temat sfinansowania ram do obrazu. Zniecierpliwiony malarz oznajmił z gniewem, że daruje również ramy.

Podobno nawet znany z ofiarnych prounickich działań Adam Sapieha nie udzielił artyście wsparcia. Matejko liczył zwłaszcza na jego stosunki ze Stolicą Apostolską, które przecież w tak dużym stopniu wpływały na przychylne unii poczynania Leona XIII. To właśnie „czerwony książę” był współtwórcą „pielgrzymki słowiańskiej” do Rzymu w 1881 r., w której delegacja polska wystąpiła

zgodnie z ukraińską. Zrozpaczony Matejko snuł nawet ponoć plany wysłania do Watykanu Gorzkowskiego, który wyjednałby papieskie poświęcenie „Cyryla i Metodego” bez poinformowania kurii o przeznaczeniu obrazu⁷. Artysta obawiał się, że wobec nieprzychylności Wiednia namiestnik św. Piotra nie zechce patronować jego misji. Do tego niecodziennego i bezsensownego podstępu na szczęście nie doszło. Do Rzymu wyruszył hr. Zygmunt Cieszkowski, uczestnik delegacji, która dwa lata wcześniej zawiozła „Sobieskiego”, zaopatrzony w listy do Leona XIII i kardynała Ledóchowskiego. W liście do papieża artysta prosił o poświęcenie obrazu i odprawienie przy nim mszy świętej *w intencji nieszczęśliwego narodu naszego, którego najbardziej imienia Bożego potrzebuje. Pociecha ta zbudzi w nas wielu jeszcze większe przywiązanie w wierze do tronu Twojego – deklarował dalej artysta – a zachęci poniekąd zwątpiałych, o tyle nieszczęśliwszych od nas braci Rusinów, bo schylną kuszonych. Wielkie serce Twoje Ojczyźnie świętej pojmując najlepiej wagę zgody narodów na miłości i wspólnocie wiary opartej, toteż najskuteczniej pokierować nią może*⁸. W zakończeniu listu Matejko powoływał się na poparcie jego inicjatywy przez biskupa Albina Dunajewskiego, Pawła Popiela, Adama Sapięgę, Franciszka Smolkę, Artura Potockiego, Stanisława Tarnowskiego i Władysława Zamoyskiego. Artysta rzeczywiście konferował z wymienionymi wyżej dostojnikami, a tego ostatniego zaprosił nawet specjalnie w tym celu z odległego Kórnika. Tym niemniej odwołanie się do tych nazwisk nie było zupełnie szczere; osamotniony malarz doświadczył pozorności poparcia z ich strony dla zamierzonej akcji.

Symbolika stworzonej przez Matejkę kompozycji potwierdza, że istotą tak pomyślanego uczestnictwa w obchodach milenijnych miało być oddziaływanie na „zwątpiałych braci Rusinów”. Obaj święci zostali przedstawieni w postawie stojącej: Cyryl z księgą słowiańską w ręku, Metody z krzyżem. W tle wizerunek z Matką Boską Częstochowską; z jej prawej strony Orzeł biały, z lewej ukraiński Archaniół z mieczami, poniżej częściowo zasłonięta przez ramię podtrzymujące krzyż – Pogoń litewska. Istotne, w tym kontekście zrozumiałe, jest to, że Archaniół zajmuje miejsce równorzędne Orłowi, a Pogoń została zepchnięta na dalszy plan. U stóp świętych, obok drzewca krucyfiksu, który dzierży Metody, leży korona piastowska, niżej jeszcze zburzony posąg Światowida.

⁷ Tamże, s. 365–366.

⁸ Tamże, s. 366–367.

⁹ Rękopis w Muzeum Narodowym w Krakowie, Oddział Dom Matejki, nr IX/2928.

Niewiadome są szczegóły misji Cieszkowskiego w Rzymie, wiadomo tylko, że napotkał znaczne trudności¹⁰. Papież jednak, wbrew wszelkim obawom, poświęcił feretron przedstawiający apostołów słowiańskich, choć bez wątpienia nie tak uroczystie, jak tego pragnął Matejko. Ale kiedy obraz wrócił z papieskim błogosławieństwem do Krakowa, było już pewne, że zjazd się nie odbędzie. Władze zabroniły przyjazdu pielgrzymów do Welehradu pod zupełnie nieprawdziwym pretekstem panującej w tej okolicy epidemii. Krakowskiemu komitetowi pozostało jedynie odwołanie pielgrzymki. Zakaz przyjazdu na Morawy później odwołano, tym niemniej idea zjazdu słowiańskiego została zaprzepaszczone. Uroczystości przemieniły się w szereg pojedynczych pielgrzymek z poszczególnych regionów, które trwały do jesieni.

Zakaz władz musieli przyjąć z ulgą wszyscy ci, którzy znaleźli się w rozterce i wahali się między „podejrzaną” ideą zjazdu a idącymi z Watykanu zachętami do uczczenia jubileuszu. Okazało się, że można poprzestać na świętowaniu milenium w Krakowie. 5 lipca 1885 r., a więc w dniu, na który był zaplanowany zjazd w Welehradzie, zostało odprawione w katedrze na Wawelu uroczyste nabożeństwo. Zgromadziły się tłumy wiernych, bił dzwon Zygmunta, w procesji niesiono feretron namalowany przez Matejkę. Mszę celebrował sam biskup krakowski, a kazanie wygłosił późniejszy rektor uniwersytetu, ksiądz Władysław Chotkowski. Kaznodzieja mówił o powołaniu narodu polskiego do apostołstwa wiary wśród heretyków i ateistów. Wyraźnie przeciw Rosji skierowane było stwierdzenie, że próżno aspirują do przewodzenia narodowi słowiańskiemu ci, którzy w oderwaniu od opoki Piotrowej ufają tylko swej sile i mołochowi tej siły oddają pokłon. Mówca wezwał też do składek na budowę kościoła w Bułgarii na dowód wysiłków apostołskich¹¹. Na ten cel miały być także przeznaczone ofiary oglądających w następnych dniach obraz Matejki, który wystawiono w katedrze. Artysta mógł więc być przynajmniej w pewnym sensie usatysfakcjonowany. Tymczasem nad jego głową zawisła groźba ostracyzmu.

Petersburskie pismo „Minuta” zamieściło artykuł w związku z obchodami rocznicy śmierci św. Metodego w stolicy na Newę. Jego treść była w kontekście zwykłych opinii prasy rosyjskiej niemalym ewenementem, tak że fragmenty zamieściły w tłumaczeniu pisma galicyjskie. Autor pisał zdecydowanie niepochlebnie o moskalofilach ukraińskich uczestniczących w uroczystościach petersburskich, a z żalem o nieobecności Polaków. Była także wśród wielu komplementów sugestia, by Rosjanie obrócili ku Polakom szczerze otwarte ramiona. W odpowiedzi na ten artykuł Gorzkowski, prawa ręka wielu przedsięwzięć Matejki i pseudoznawca

spraw wschodnich, napisał do „Minuty” list z podziękowaniem i wynurzeniami na temat ugody polsko-rosyjskiej. Co więcej, do podpisania listu naklonił także samego malarza. Petersburskie pismo opublikowało list sygnowany sławnym nazwiskiem, co wywołało w prasie polskiej ostrą krytykę artysty i jego sekretarza. Przeważnie zresztą tego ostatniego starano się obarczyć odpowiedzialnością za zaangażowanie autorytetu imienia Matejki do kwitowania oświadczeń podrzędnej gazety, które w najmniejszym stopniu nie odpowiadały rzeczywistemu nastawieniu władz rosyjskich.

Treść napisanego wkrótce przez artystę wyjaśnienia wskazuje, iż zdawał on sobie sprawę z popełnionego błędu. Nie oznacza to bynajmniej, że wyrzekał się myśli o potrzebie porozumienia z Rosją. Znamienny jest fragment, w którym rezygnował z funkcji w Komitecie budowy pomnika Mickiewicza, *któren podobno w epoce swego kursu literatury słowiańskiej otrzymał od rodaków stryczek*¹². Charakterystyczne jest nie tylko przyrównanie się do wielkiego poety, które jest jeszcze jednym – zapewne ujawnionym podświadomie – objawem wieszczych aspiracji krakowskiego malarza. Ważne jest, że przyrównanie to nastąpiło na gruncie stosunku do Rosji i idei słowiańskiej. Wydaje się, że artysta dał przez to wyraz ambiwalentnej ocenie narodu rosyjskiego. Autor „Batorego” i „Wernyhory” kilkakrotnie wyrażał w swej twórczości krytyczny stosunek do despotycznego imperium niosącego niewolę i cierpienia własnym poddanym oraz innym ludom. Możliwe jednak, że naiwne podchwycenie sugestii pojednania polsko-rosyjskiego i późniejsze odwoływanie się do Mickiewicza dowodzi asymilacji idei wykładów paryskich, w których potępienie dotychczasowej roli Rosji łączy się z wiarą w odrodzenie ludzkości przy istotnym i pozytywnym udziale tego narodu. W każdym razie w powstających w tym właśnie okresie projektach pomnika wieszcza Matejko dał wyraz akceptacji jego sławnych preleksji. Przejawiało się to w akcentowaniu motywu otwartej księgi z napisem „Literatura słowiańska”, na której stoi gotujący się do lotu orzeł. Jakiegokolwiek by było historiozoficzne uzasadnienie gestu Matejki, mógł on budzić jedynie rozgoryczenie polskiej opinii będąc z góry skazany na brak pozytywnego odzewu. Zbyt bliska była pamięć stłumionego powstania styczniowego, zbyt świeże odczucie martyrologii tysięcy rodaków na Syberii i cierpień unitów z Podlasia i Chełmszczyzny. Można sobie

¹⁰ *Złożenie feretronu...*

¹¹ „Czas” z 7 VII 1885.

¹² Rękopis w Muzeum Narodowym w Krakowie. Oddział Dom Matejki, nr IX/2808.

wyobrazić, jak łatwo byłoby kompromitować polskie uczestnictwo w zjeździe welehradzkim, gdyby do niego doszło. Ci, którym rozgłos jubileuszu apostołów Słowiańszczyzny kojarzył się głównie z intrygą moskiewską, nie omieszkaliby wykorzystać potknięcia głównego rzecznika polskiego udziału w tych uroczystościach.

Późnym latem i wczesną jesienią 1885 r. odbywały się regionalne pielgrzymki z poszczególnych ziem słowiańskich do Welehradu. W pierwszej połowie września przybyli na Morawy wierni z Wielkopolski, zaś 4 października, w ostatnim dniu naznaczonego przez Kościół okresu jubileuszowego, dotarła delegacja z Galicji. Okazało się wówczas, jak niewiele było gotowych wesprzeć plany Matejki. Artystę towarzyszyło jedynie kilka mniej znanych i znaczących osobistości. Przyjęcie tej nielicznej grupki było jednak bardzo serdeczne, morawski lud tłumnie podziwiał dzieło sławnego malarza. Feretron przeniesiono w procesji z małego średniowiecznego kościółka Św. Cyryla do okazałej fary. Na dolnej krawędzi jego ramy umieszczony był napis „SŁOWIANOM”, niezupełnie adekwatny do symboliki kompozycji, ograniczonej przecież do ludów zamieszkujących dawne granice Polski. Po uroczystym nabożeństwie delegacja złożyła dokument następującej treści: *Na cześć i chwałę Bogu w Trójcy Jedynemu i Apostołom Słowiańskim św. św. Cyrylowi i Metodemu złożyła podpisana delegacja na dzień 4 lipca 1884 zamierzonej a niedosłej pielgrzymki polskiej, w kościele Welehradzkim obraz przedstawiający św. św. Cyryla i Metodego, malowany przez Mistrza Jana Matejkę i przez niego pielgrzymce polskiej darowany. Obraz ten zawieszony do Rzymu przez Zygmunta hrabiego Cieszkowskiego, poświęcił Ojciec św. Leon XIII dnia 26 czerwca w Watykanie. Składamy go na znak wspólności ludów słowiańskich w kościele katolickim.* Podpisali dokument Jan Matejko i dziesięć innych osób¹³.

Przebieg polskiego uczestnictwa w milenium apostołów Słowiańszczyzny nasuwa szereg pytań. Jeszcze w przeddzień wyjazdu „Nowa Reforma” informowała o uczestnictwie w delegacji biskupa Albina Dunajewskiego, Pawła Popiela, Artura Potockiego, Stanisława Tarnowskiego, Franciszka Smolki. Nie wyjechał żaden z nich. Czyżby należało domniemywać jakiś, tym razem bardziej dyskretny nacisk Wiednia? Przeglądając ówczesną prasę trudno oprzeć się szokującemu wrażeniu, że fakt papieskiego błogosławieństwa dla obrazu Matejki był ukrywany. A był to przecież niemały ewenement i tym samym poważny argument na poparcie inicjatywy artysty¹⁴. Podobne zdumienie budzi brak wśród wyjeżdżających do Welehradu jednego choćby księdza. Po drodze dołączyli do delegacji spotkani przypadkowo w pociągu dwaj duchowni studiujący w Wiedniu. Czyżby zupełne zignorowanie

prounickiej w zamierzeniu demonstracji w Welehradzie było miarą stosunku łacińskiego duchowieństwa w Galicji do wyznania grekokatolickiego? W każdym razie zachęty Leona XIII nie przezwyciężyły istniejącej podejrzliwości, a niechęć władz dokonała reszty. W takiej sytuacji trudno się było spodziewać przyciągnięcia Rusinów do udziału we wspólnej pielgrzymce, jak to początkowo zakładał Matejko. Do Welehradu pojechał jedynie Platon Kostecki, ostatni ponoć „gente Ruthenus, natione Polonus”. Jemu to zresztą zawdzięczamy jedyną obszerniejszą relację o pobycie delegacji na Morawach. Wobec tego wszystkiego należy stwierdzić, że główny cel Matejki – oddziaływanie na zagrożonych przez prawosławie ukraińskich unitów – nie został zrealizowany. Nie znaczy to jednak, by jego wysiłki na nic się nie zdały. Pozostała niewątpliwie sympatia w sercach słowiańskiego ludu Moraw, a pozostawione w welehradzkiej świątyni wymowne dzieło sławnego malarza od wieku przypomina czeskim i słowackim katolikom związki z Polską.

Matejko nie mógł być oczywiście zadowolony z tego, co osiągnął. W dalszym ciągu nie ustawał też w zabiegach o wspomaganie zagrożonej unii i łagodzenie nąbrzmiałej sprawy ruskiej. Namalowana w 1886 r. „Przysięga Chmielnickiego w Perejasławiu” akcentuje przymusowy charakter nieszczęśliwego związku Ukrainy z Rosją. Artysta przedstawił scenę, gdy przed złożeniem przysięgi wierności Moskwie kozacki hetman odwrócił twarz i płacze. W tym samym roku powstał również tryptyk „Królowa Korony Polskiej”. Jego lewe skrzydło przedstawia prześladowanych unitów Podlasia i anioła, który unosi do nieba czarę ich krwi przelanej za wiarę. Nowe nadzieje pomyślnego załatwienia żywotnych interesów Polski na wschodzie wzbudziła w artyście wizyta arcyksięcia Rudolfa w Krakowie w czerwcu 1887 r. W mowach następcy tronu Matejko dostrzegł zwroty o Polsce jako przewodniczącej Słowiańszczyzny, o związanych z tym zadaniach szerzenia oświaty na wschodzie, podziwiał ich polityczną śmiałość¹³. Arcyksiążęca para złożyła także wizytę w domu przy Floriańskiej, a rozpromieniony poglądami następcy tronu artysta ofiarował mu w *holdzie wdzięczności* obraz „Pieśń”, a jego żonie szkic do „Dziewicy Orleańskiej”.

¹³ *Złożenie feretromu...* Dokument podpisali obok Matejki: Zygmunt hr. Cieszkowski, Czesław hr. Dołęga Lasocki, dr Władysław Markiewicz, Platon Kostecki, dr Władysław Milkowski, Stanisław Nałęcz Cichocki, Leon ks. Sapiela oraz księża J. Biba i W. Jaszowski.

¹⁴ Informacje o poświęceniu obrazu ukazały się dopiero w relacjach z pobytu w Welehradzie. Jest prawdopodobne, że wcześniej zapobiegła temu cenzura.

¹⁵ M. Gorzkowski, dz. cyt., s. 405 oraz 421–422.

Interesującą misję związaną z kwestią ukraińską odbył Matejko w roku następnym. Okazją była wystawa „starożytności ruskich” we Lwowie. Artysta został zaproszony przez grekokatolickiego metropolitę, Sembratowicza, i gościł z córkami w jego domu. Informacje Gorzkowskiego o tej wizycie przypominają wręcz współczesne relacje z rozmów dyplomatycznych. Nade wszystko stwierdzono wówczas brak jakiegokolwiek związku „ruskich starożytności” z zabytkami Rosji i ich ścisły związek z kulturą polską. O atmosferze tych kontaktów i żarliwości artysty najlepiej świadczą słowa jego listu skierowanego do metropolity po powrocie do Krakowa. *Przebyte dni między wami snem mi się wydają, snem wszakże krzepiącym, rozjaśniającym jawę dotąd niewesołą! /.../ Oby zbliżenie się i otwarcie serc naszych znalazło oddźwięk mas nieszczęściami i waśniami poróżnionych, a zbliżniło rany wspólnego dobra ogólnego. Wierzę w cuda nie od dziś, nadzieje moje chociaż zbyt wielkie, upragnionego skutku doczekają, bo Bóg większy i miłosierniejszy, niż biedni ludzie sądzić mogą. Pod twoim dachem Rusina, ja Polak modliłem się i płakałem, jak dawno nie potrafiłem, nie za sobą, ani dziećmi moimi, ale za was i za nas. Czulem wspólność naszą, bo wiem, żeś i Ty Metropolito modlił się i płakał za nas i was. Te łzy i tęsknice, bodaj się zlały ze łzami tak tych, co w sybirskich śniegach toną, jak tych nieszczęśliwych braci naszych, gnanych schyzmą z siedzib własnych na obczyznę, matką się zwać każącą¹⁶. W tym to czasie rozpoczął artysta pracę nad szkicami do ikonostasu w grekokatolickim kościele Św. Norberta w Krakowie. 16 spośród tych rysunków przeznaczył potem na sprzedaż, a dochód miał być przeznaczony na pomoc dla unitów chełmskich. Matejko wierzył w doniosłość odbytej misji. W liście do Antoniego Serafińskiego pisał: *Na nitce zerwanej od lat 40 nawiązany węzelek, któren, da Bóg, z czasem urosnie, jeżeli strony zwaśnione dotąd, prząść będą sznur nie z lnu ani konopi, ale dobrze zrozumianą tradycją konieczności dziejowej, zaplątaną nicią serca. Mniemam, że tak będzie, i mam słuszne, zdaje się powody i dowody, które na miejscu znalazłem. Kiedyś mógłbym i ja mieć tytuł do wdzięczności, jakiej przecież nie żądam ni z jednej, ani z drugiej strony¹⁷. Również Gorzkowski stwierdza satysfakcję i nadzieję artysty oraz jego przekonanie, że *rusińska sprawa nie tak źle stoi, jak sobie wyobrażał. Winę za istniejące waśnie ponoszą jego zdaniem Polacy, którzy lekceważą sprawę, zamiast coś robić trzymając się na uboczu, z dala, żadnych ze swej strony kroków nie robią /.../ a z tego powodu sprawa coraz zastyga albo drażni się, przechodzi w namiętność, złą wolę i ciągle jakieś wzajemne podejrzania¹⁸. Skłonny do popadania w skrajności artysta był po powrocie ze Lwowa zbyt wielkim optymistą, niemniej bez wątpienia w sprawie***

współzycia Polaków i Ukraińców wiele jeszcze w tym czasie można było zrobić. Być może powszechne zrozumienie wagi tej kwestii w środowiskach polskich i podjęcie odpowiednich działań mogło jeszcze odwrócić historyczne fatum. W ostatnich latach życia nadwątłone siły nie pozwoliły Matejce zająć się z dotychczasową energią i żarliwością istotnymi sprawami narodu. Nie doczekał już czasów, gdy w sprawie ruskiej z każdym rokiem działo się coraz gorzej, aż wreszcie nie już nie było w stanie zatrzymać rozpędzającej się maszyny nienawiści. Artysta zmarł ze świadomością położonej zasługi, która będzie owocować wzajemnym zrozumieniem i przyjaźnią. Jego wysiłki, mimo że nie przyniosły trwałego efektu, zasługują na to, by je wydobyć na światło spod kurzu niepamięci.

Henryk Marek Słoczyński

¹⁶ Tamże, s. 451.

¹⁷ Stanisława Serafińska, *Jan Matejko. Wspomnienia rodzinne*, Kraków 1955, s. 555.

¹⁸ M. Gorzkowski, dz. cyt., s. 451.

Skrawek Polski

Narodowe Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Doylestown

Kiedy na drodze 202 South – po dwóch godzinach od wyjazdu z tego dziwnego miasta, jakim jest Nowy Jork – pojawia się skromny drogowskaz – CZESTOCHOWA, wierzę, że może on poruszać; budzić radość u najmłodszych emigrantów, sentymentalne wzruszenia u starszej generacji amerykańskiej Polonii. Nie byłem i ja wolny od nich, mimo iż status turysty zwalnia od nastrojów rozstania.

Na skraju wsławionego w młodej historii Stanów Zjednoczonych małego Doylestown, w pagórkowatym pejzażu wschodniej Pensylwanii, pojawia się górująca nad nim sylwetka świątyni. 60-metrowa wieża nie dorównuje jasnogórskiej, ale jak i tamta wyróżnia się strzelistością w sielskim pejzażu. Amerykańska Częstochowa, Chen-sto-hova, jak podaje się na odwrocie tutejszych pocztówek – to dla najstarszej generacji polonijnej i dla coraz częściej przybywających tu rodowitych Amerykanów. O ile tacy istnieją.

Opisanie tej niezwykłej, współczesnej polskiej świątyni wymaga jednak wstępu historycznego, bez którego relacja o architekturze może się okazać wyjątkowo płytka. Przy pomocy gościnnego o. Gabriela Lorenca, prowincjała amerykańskich paulinów, i o. Mariana Załęckiego, dyrektora sanktuarium, odtwarzam w skrócie kalendarium.

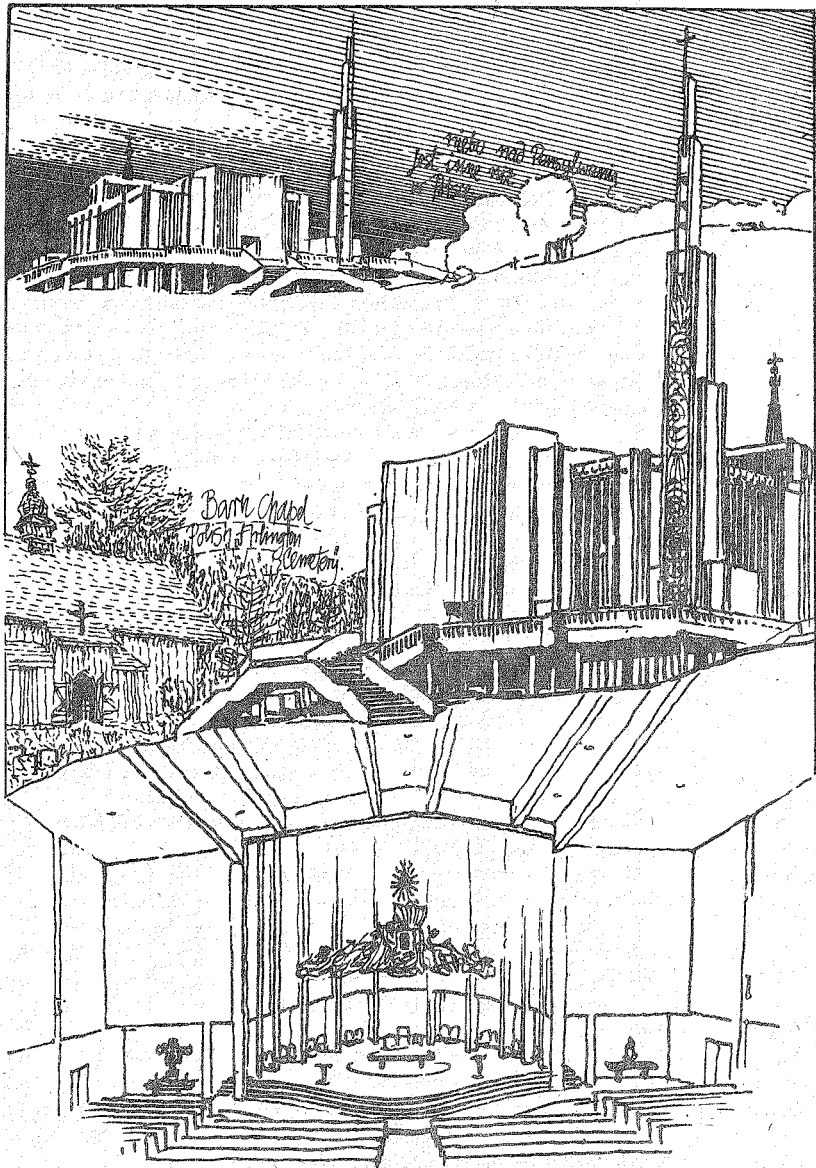
W 1951 r. przyjechał do Stanów Zjednoczonych o. Michał Zembrzusi z legendarnymi już w klasztorze 36. dolarami. To początek scenariusza. 13 grudnia 1953 r. dzięki pomocy polskich księży i swojej wierze w potrzebę istnienia sanktuarium kupił w Doylestown 175 akrów ziemi. Zaraz potem przybyła poświęcona przez Pawła VI kopia Jasnogórskiego Obrazu, autorstwa prof. Jana Rutkowskiego i jego syna. W dwa lata później, za zgodą abpa Filadelfii, J. E. J. O'Hary, została otwarta kaplica przerobiona z farmerskiej stodoły. Do dziś zachwyca przypadkowym podobieństwem nastroju do najwspanialszych w świecie polskich drewnianych kościółków. Rok 1956 to otwarcie nowicjatu i domu rekolekcyjnego dla mężczyzn. W 1965 r. powstał projekt całego założenia sanktuarium, wreszcie 16 października 1965 r. uczczono obchody milenijne w USA poświęceniem świątyni. Dokonał tego aktu abp Filadelfii Jan Król w obecności m.in. bpa Rubina i prezydenta Lyndona Johnsona. W latach 1969 i 1976 odwiedził amerykańską Częstochowę kardynał Karol Wojtyła.

Równocześnie z sanktuarium powstał polski cmentarz. Pierwszym pochowanym (w 1964 r.) w Alei Zasłużonych jest Adam Styka, syn Jana, także malarz. Obok prof. Nikodem Otto. Tu, daleko od powstańczej stolicy, spoczęły prochy gen. Antoniego Chruściela („Montera”). Spoczywają tu gen. Wł. Bortnowski i gen. Stefan Brzeszczyński. W wojskowej części cmentarza, „Polish Arlington Cemetery”, bo tak już nazywają sami Amerykanie pole usłane jednakowymi jak na Arlington prostymi krzyżami, spoczywa dziś ponad 400. polskich żołnierzy: z września 1939, akowców z lasów i powstania, lotników. Tylko często nazwisko kończy się na „y” zamiast swojskiego „i”... Dwudziestopięcioletnie kalendarium zamyka dzień 29 czerwca 1986 r., kiedy to w kruchcie świątyni umieszczono urnę z sercem Ignacego Paderewskiego, a jego popiersie symbolicznie na cmentarzu.

Po amerykańsku szybka i konkretna historia sanktuarium, a obok nastroje żołnierskich pogrzebów z polsko-amerykańskimi flagami i zupełnie już polska atmosfera „Barn Chapel” – jak gdyby górują swoją prawdziwością nad centralną częścią sanktuarium, którą tworzy „bazylika” – świątynia z kopią obrazu matki Bożej Częstochowskiej. Może to jednak zbyt subiektywne odczucia.

Autorem jej jest architekt polskiego pochodzenia, twórca innych obiektów sakralnych na zachodnim wybrzeżu Stanów, Tadeusz Szeptycki. Według słów ojców, uważa ten obiekt za dzieło życia. Skala jego jak na amerykańskie świątynie jest duża: 220 stóp (66 m) długości, 70 stóp (21 m) wysokości nawy i 130 stóp (39 m) szerokości. Oznacza to, że nawa ma pojemność 1600 miejsc, przede wszystkim siedzących, 400 miejsc chóru i dodatkowo 300 miejsc w kaplicy Św. Anny i 1000 w dolnym kościele, na razie użytkowanym jako kateria i księgarnia wydawnictw religijnych.

Kompozycja architektury świątyni oparta została o modernistyczny układ prostopadłościennych form wzbogaconych bogatą tektoniką pionów okien, ryzalitów i pilastrów. Na podobnej zasadzie uformowana została smukła wieża-dzwonnica. Z racji zastosowanej tu stylistyki modernizmu amerykańskiego, specyficznej dla zachodniego wybrzeża lat sześćdziesiątych, dziś ta architektura wydaje się trochę pretensjonalna. Nie można jej jednak odmówić konsekwencji formowania zewnętrznego i nawet specyficznej elegancji niektórych fragmentów. Całość wytrzymuje jednak z trudem próbę czasu. Błędem funkcjonalnym wydaje się w pierwszej chwili usytuowanie głównego kościoła wysoko ponad terenem, co utrudnia dostęp wygodnym na ogół Amerykanom. Chociaż – wiele sanktuariów, m.in. Kalwaria Zebrzydowska czy sama Jasna Góra, też zmusza do wysiłku wejścia. Jest to jakby wliczone w przeżywanie sanktuarium. Może takie założenie przyświecało autorowi. Rozbudowane w formie szerokich schodów i ramp wejście i obejś-



SANCTUARY MB OESTOCHOWSKI, DOWNTOWN, PA.
THE NATIONAL SHRINE OF OUR LADY OF OESTOCHOWA.

K. KAYOMBE '89.

cie świątyni używaną tu nazwą nawiązującą do jasnogórskich „wałów”.

Kruczta z kopiami wojskowych tablic, z urną z sercem Paderewskiego jest ciemna od brązowych tabliczek fundatorów z Chicago, Trenton, Philadelphii, Nowego Jorku i Pittsburgha. To charakterystyczne dla tutejszej religijności.

Wnętrze zaskakuje dużą skalą, mimo iż przeczuwamy, że nie jest to mały kościół. Wnętrze nie jest skończone i to może usprawiedliwiać pierwsze wrażenie jego małej sakralności. Trzeba przyzwyczaić się do ostrego, czerwonego koloru obejścia prezbiterium i błękitnego odcienia sufitu. Traktując to jako rozwiązania tymczasowe, podobnie jak prowizoryczne oświetlenie, można budować intelektualne wizje przyszłego wnętrza świątyni. Znaczącym i skończonym elementem wnętrza są dwa monumentalne witraże w ścianach bocznych o piętnastometrowej szerokości i wysokości każdy. Są dziełem Jerzego Bialeckiego, absolwenta warszawskiej ASP w 1956 r. Tematyka, jak przystało na sanktuarium polsko-amerykańskie, związana jest z historią Kościoła na tle dziejów Polski i Stanów Zjednoczonych. Kolejny element plastyczny, na razie osamotniony w surowej absydzie prezbiterium, to koncepcja rzeźbiarska Trójcy Świętej stanowiąca tło obrazu Matki Bożej. Wykonana z fibry glass rzeźba jest dziełem Stefana Zakiana, według projektu o. Zembrzuskiego.

Sanktuarium to nie tylko bazylika z górnym i dolnym kościołem, kaplicami i księgarnią, ale również spory zespół klasztorny. Ojcowie paulini, tak jak na Jasnej Górze, niezależnie od pracy duszpasterskiej i obowiązków zakonnych, obciążeni są obsługą coraz liczniejszych pielgrzymów. Oprócz Polonii miejsce to upodobali sobie amerykańscy Cyganie, Wietnamczycy, Murzyni. Dla nich Czarna Madonna jest „ich” Madonną. Ojcowie po pierwszych oporach objęli opieką wszystkie grupy etniczne pielgrzymujące do Doylestown.

Brakuje tu na pewno domu pielgrzyma z możliwością noclegu i rekreacji dla grup środowiskowych. Powinien tu być – tak jak w kraju w ośrodkach parafialnych – ośrodek kultury polskiej o charakterze religijnym, a nawet bez tej wyraźnej cechy. Pielgrzym tu specyficzny powinien znaleźć nie tylko posługę religijną, ale odnaleźć skrawek Polski. Na dzień, dwa *oderwać się od tych zbiorowych obłądów i wał*, jak mówi z drugiego wybrzeża Miłosz, i wrócić do kraju dziadków czy rodziców, może własnej pierwszej komunii, studenckiej wiosny 1968 czy też gorących dni Sierpnia. Czarna Madonna z Pensylwanii pogodzi emigranckie generacje i wyciszy trudne Polaków rozmowy.

Konrad Kucza-Kuczyński

Zjawisko „Norwid“*

„Studia Norwidiana” są rocznikiem poświęconym twórczości i życiu jednego pisarza. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, rozpoczynając wydawanie pisma w r. 1983, chce w ten sposób uczcić setną rocznicę śmierci Cypriana Norwida.

Tym oświadczeniem redakcja otworzyła pierwszy numer pisma, które ukazało się w sprzedaży na początku 1985 r. Numer drugi ukazał się pod koniec 1986 r. Charakter tej publikacji nie pozwala wątpić, że jest to inicjatywa wydawnicza o dużym znaczeniu. Wszak pismo ukazuje się w czasie bardzo mało łaskawym dla klasyków literatury polskiej. W księgarniach próżno pytać o dzieła Słowackiego, Norwida. O Mickiewiczu będzie można jedynie marzyć, skoro prof. Konrad Górski – redaktor „Dziel wszystkich” – oficjalnie zawiadamia o zawieszeniu edycji (patrz: ulotka załączona do kolejnego tomu „Dziel wszystkich”). Na tle tej rozpaczliwej sytuacji budzi nadzieję powołanie do życia pisma, które będzie stymulować badania nad twórczością wielkiego romantyka, podobnie jak czyni to działający od niedawna zespół „Słownika Języka C. Norwida” (pod kierunkiem doc. Jadwigi Puzyniny). Informacje o pracach „Słownika” odnaleźć można w numerze drugim „Studiów”.

Nie dziwi nas, że pomysł wydania rocznika dokonał się za sprawą Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wiemy przecież, jak wiele w badaniach nad Norwidem zawdzięczać trzeba polonistyce KUL-u. Pamiętamy liczne znaczące poświęcone Norwidowi publikacje Ireny Sławińskiej i Stefana Sawickiego (redaktor naczelny). Członkami Komitetu Redakcyjnego są również znakomici znawcy twórczości Norwida z innych ośrodków naukowych: Jan Błoński (UJ), Zdzisław Łapiński (Warszawa, IBL), Zofia Trojanowiczowa (UAM w Poznaniu).

O wysokiej klasie wydawniczej „Studiów” przekonują ambitnie zaprojektowane działy: „Artykuły i szkice”, „Interpretacje”, „Inedita”, „Materiały i notki”, „Dyskusje i polemiki”, „Recenzje i przeglądy”, „Bibliografia”, „Kronika”. Redakcja przewiduje również miejsce na omówienia i publikacje twórczości plastycznej Norwida. Wyraźny jest zatem zamiar skoncentrowania w „Studiach” materiałów dotyczących bardzo wielu aspektów zjawiska „Norwid”. Spośród wymienionych działów wartość bezwzględna

* „Studia Norwidiana”, Lublin 1983, nr 1; Lublin 1986, nr 2, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

mają „Inedita” i „Bibliografia”. Nie można sobie wyobrazić rzeczywistego poznawania twórczości wielkiego poety bez systematycznie prowadzonych prac edytorskich i bibliograficznych. Poznając pierwszy numer pisma z radością witamy opublikowany przez Marię Jagielską nieznany list Norwida z 8 marca 1862 r. (zaopatrzone w rzetelny komentarz), a także wnikliwe dociekania edytorskie Józefa Ferta na marginesie wiersza „Moralności”. Obie te publikacje mogą uzasadniać potrzebę ponownej – pełnej i poprawnej edycji pism Norwida. Ku takiemu przekonaniu prowadzi także inny artykuł Ferta zamieszczony w numerze drugim „Studiów”, zatytułowany „Vade-mecum” jako problem edytorski”. Sporządzona w tym artykule lista pytań, z jakimi powinien zetknąć się przyszły wydawca pism Norwida, uświadamia, jak dalece istniejące edycje odbiegają od w pełni zadowalającego kształtu.

Radość z powodu ukazania się tego pisma nie powinna przeszkodzić lekturze zamieszczonych w nim materiałów. Jego początkom należy się przyjrzeć z tym większą uwagą. Zbyt ważne to pismo, zbyt wiele się po nim spodziewamy, by poprzestać jedynie na wyrażeniu aprobaty.

Niemal wszystkie zamieszczone w „Studiach” teksty krytyczne uwzględniają wcześniejszą lekturę twórczości Norwida. Spośród licznych nawiązań do tradycji badawczej za najbardziej interesujące muszą uchodzić te, które uwypuklają różnicę stanowisk, podkreślają odmiennosć proponowanych rozwiązań. Z tego punktu widzenia szczególnie ciekawy w pierwszym numerze wydaje się szkic Danuty Zamącińskiej „Poznanie poezji Norwida”. Autorka pragnie pokazać „swojego” Norwida. Chce twierdząco odpowiedzieć na pytanie poety skierowane do czytelnika:

Ty, skarżysz się na ciemność mojej mowy:

– Czy też świecę zapalałeś sam?

Jej osobiste „czytanie” Norwida jest nieufne wobec dotychczasowych sądów i ustaleń. Zamącińska koryguje oraz dopełnia stan badań, kiedy mówi o funkcji dopowiedzeń. Wbrew stałej tendencji krytyków do pisania o „przemilczeniach” w liryce Norwida, zajmuje się poetą dopowiadającym swoje racje dobitnie i do końca. Nie oznacza to, że autorka pomija rolę „przemilczeń” w tej poezji. Pokazuje natomiast, iż zarówno niedopowiedzenia jak i dopowiedzenia są elementami tej samej retorycznej tradycji. W kontekście tej tradycji lepiej tłumaczyć się predylekcje gatunkowe poety (list, przypowieść, oda, fraszka). Obserwacje sztuki doskonałego powiedzenia w twórczości Norwida pozwalają Zamącińskiej przekonująco wiązać lekturę jego poezji z najlepszymi wzorcami literatury Oświecenia, głównie z poezją Krasickiego. Z kolei odnalezienie tak wyraźnej paraleli sprawia, że uwagi

o Norwidowskim dydaktyzmie nabierają cech cennej konkretności.

Niestety nie wszystkie spostrzeżenia i wnioski zawierają tę ważną cechę, nie wszystkie wypowiedziane przez autorkę opinie przekonują. Jakkolwiek wielokrotnie powtarzana przez nią teza o żywiole emocji wpływających na kształt języka poetyckiego Norwida wydaje się słuszna, to jednak sposób rozumienia i argumentacji niepokoją. Zamącińska przeciwstawiając emocje intelektualni przyporządkowuje Norwida tylko tej pierwszej sferze zjawisk. Píše o *Poecie emocji – nie intelektu* (s. 16). Tymczasem ważne jest owo przeciwstawienie, rodzaj opozycji (jednej z wielu w tej poezji) pomiędzy odczuciem osobistym poety a podejmowaną przez niego próbą opanowania subiektywnych wymiarów tego odczucia. Pamiętajmy o zaleceniu z ostatniej strofy wiersza „Królestwo”:

*Nie niewola ni wolność są w stanie
Uszczęśliwić cię... nie! – tyś osobą;
Udziałem twym – więcej!... PANOWANIE
Nad wszystkim na świecie, i nad sobą.*

Ważny jest zatem tak widoczny w cyklu „Vade-mecum” ruch od wrażeń do myśli, od zmysłowego doznania do refleksji mającej postać wniosku. I chyba nie da się czytając Norwida nie brać pod uwagę (jak chce tego Zamącińska) znaczenia zjawisk intelektualnych. Nie da się mówiąc o „języku emocji” tej poezji, nie dostrzegać charakterystycznego dla niej „języka intelektu”, który uobecnienia się za pośrednictwem scjencyficznego nierzadko słownictwa, narracji mającej strukturę dowodu, za pośrednictwem konceptu, fabuł logicznych. Dlatego też trudno zgodzić się z następującym stwierdzeniem autorki: *Żadna intelektualna zaporą nie staje tu przed czytelnikiem, zaporą jest nasza niechęć do bycia z cierpiącym. Osobowość cierpiącego* (s. 28). Wydaje się, że bez wyraźnej koncepcji rozumienia tekstu poetyckiego doświadczenie życiowe, które poeta powierzył poezji, stanie się nie w pełni czytelne.

Problematyka cierpienia w twórczości Norwida stanowi interesujący wątek rozważań Mariana Maciejewskiego. Jego artykuł przynosi niezwykle odkrywczą interpretację wiersza „Fatum” z cyklu „Vade-mecum”. Takie utwory, jak „Krzyż i dziecko”, „Sfinks”, poemat „Quidam” – pozwalają interpretatorowi lepiej zrozumieć „Fatum” – z kolei odnalezione w tym liryku sensy pogłębiają lekturę wspomnianych utworów. Dzięki analitycznym zabiegom, którymi Maciejewski poprzedza szukanie ukrytych w „Fatum” znaczeń, odsłania się głęboko zaszyfrowana w tekście wiersza symbolika krzyża. Stąd właśnie tytuł artykułu – „Krzyżowanie fatum”. O atrakcyjności interpretacji Maciejewskiego w dużej mierze

decyduje usytuowanie problematyki wiersza wobec innych doświadczeń poezji romantycznej. Przywołany kontekst liryki łożańskiej Mickiewicza i twórczości mistycznej Słowackiego pozwala wydobyć odmienną przymysł Norwida na temat wiary i cierpienia. Czytelnik prac Mariana Maciejewskiego na pewno zauważy ścisły związek omawianej rozprawy z wcześniejszymi publikacjami tego znakomitego interpretatora liryki romantycznej (zwłaszcza praca: „Mickiewiczowskie «uczucia wieczności». Czas i przestrzeń w liryce łożańskiej”).

Ze wstępu redakcji „Studiów” w pierwszym numerze dowiadujemy się, że pismo pragnąc ukazywać ogólnoludzkie wartości utworów Norwida chce być organem wszystkich norwidologów. Musi być zatem (dodajmy od siebie) organem międzynarodowym. Ten otwarty charakter pisma poświadczają zamieszczone w pierwszym numerze teksty krytyczne Rolfa Fiegutha (polonista z Uniwersytetu we Fryburgu w Szwajcarii) oraz Georga Gömöriego (polonista narodowości węgierskiej wykładający w Cambridge, w Wielkiej Brytanii), a także prezentacja (w obu numerach) obcojęzycznych edycji wierszy Norwida. Poezja tego poety tak bardzo polska a zarazem uniwersalna w swej wymowie domaga się lektury w szerokich kontekstach kulturowych. Stąd uczestniczenie w jej poznawaniu badaczy spoza polskich ośrodków naukowych jest zjawiskiem naturalnym i mającym już długą tradycję. Wystarczy przypomnieć sesję z udziałem tłumaczy w Warszawie w 150-lecie urodzin poety czy też niedawną Międzynarodową Konferencję Norwidowską w stulecie śmierci, zorganizowaną przez The Norwid Society działające przy Uniwersytecie Illinois w Chicago.

Szkic Georga Gömöriego zatytułowany „Norwid a Mickiewicz – spojrzenie poromantyczne” przynosi wiele cennych uwag na temat miejsca autora „Dziadów” w twórczości Norwida. I choć problematyka ta doczekała się już licznych komentarzy, szkic ten może stanowić ważne ich uzupełnienie.

Tekst Rolfa Fiegutha „O poetyckim znaczeniu nieznaczonego” jest interpretacją wiersza „Dwa guziki (z tyłu)”. Prócz interesującej lektury jednego wiersza zawiera obserwacje przydatne w obcowaniu z całością liryki Norwida. Szkic ten bowiem dotyczy problemów odbioru tej poezji. Jej niezrozumiałość, „ciemność”, Fieguth traktuje jako konsekwencję świadomie przyjętej strategii. Technika interpretacji Fiegutha, jej „styl” (wyraźne są tu inspiracje charakterystyczne dla metody strukturalistycznej) przypomina omówioną już interpretację wiersza „Fatum” w artykule Maciejewskiego – obu badaczy pasjonuje wydobywanie sensów i symboli ukrytych w poezji Norwida; w obu interpretacjach symbolem ukrytym zdaje się być krzyż.

Za przykład mistrzowskiej interpretacji poezji Norwida może uchodzić szkic Michała Głowińskiego zamieszczony w drugim numerze pisma. Szkic nosi tytuł „Gorzkie kalambury. O „Purytanie” C. Norwida”. Podobnie jak w przypadku pracy Fiegutha interpretacja ta dotyczy problemów odbioru poezji Norwida, dotyka tajemnicy „ciemności” jego wierszy. Głowiński skupił uwagę na roli, jaką pełni w wierszu „Purytanie” konwencja poematu dygresyjnego. Interesujący wydaje się uchwycony przez Głowińskiego związek ironii z formami poetyckiej kreacji charakterystycznymi dla konwencji poematu dygresyjnego.

Na szczególną uwagę zasługuje zamieszczony w drugim numerze artykuł Zdzisława Łapińskiego „Sens i konieczność”. Te dwa słowa składające się na tytuł artykułu to kategorie pojęciowe, które umożliwiają Łapińskiemu oryginalne ujęcie całości zjawiska „Norwid”. Czytelnika tego artykułu muszą szczególnie ciekawić te rozpoznanie i wnioski, które uwzględniają współczesny horyzont oczekiwania od literatury i sztuki. Łapiński pisze: *„.../ poeta należał do tych naszych zeszłowiecznych myślicieli, którzy potrafili dostrzec wspólną, głęboko ukrytą, strukturę światopoglądową różnych odmian tyranii, łączącą na przykład pozornie konserwatywny caryzm z pozornie postępowym radykalizmem rosyjskim. Można więc powiedzieć, że Norwid posługiwał się taką siatką pojęciową, która chwytala przede wszystkim zjawiska, zwiastujące przyszłe systemy totalitarne. Był bardziej przewidujący niż jego wielcy poprzednicy, chwilami urzeczony absolutyzmem przemocy (s. 10).*

Oto pozostałe, ważne dla lepszego poznania twórczości Norwida prace zamieszczone w „Studiach” – w pierwszym numerze: Henryk Siewierski – „Emigracja przeciw emigracji. W 140 rocznicę opuszczenia kraju przez Cypriana Norwida”; Mieczysław Inglot – „«A Dorio ad Phrygium» Cypriana Norwida i «apolińskie» wiersze Zbigniewa Herberta. Paralele”; ks. Antoni Dunajski – „Człowiek – «Boga żywego obraz»”. W numerze drugim – Maria Grzędzińska – „Cyprian Norwid i parnas polski”; Stefan Sawicki – „Norwida walka z formą”.

Zamieszczone w „Studiach” i omówione tu teksty krytyczne koncentrują się na najważniejszych problemach w badaniu poezji Norwida: religijności, stosunku do romantyzmu, związkach z poezją współczesną i koncepcjach lektury. Zagadnienia te decydują zarazem o rozległości i niepowtarzalności zjawiska „Norwid”.

Krzysztof Trybuś

Ocalanie.

Czas w „Dolinie Issy” Czesława Miłosza

O mitologicznym działaniu, połączonym zawsze z aktem czytania, pisze w jednej ze swoich książek Mircea Eliade. Według niego, *oddając się lekturze, człowiek współczesny zyskuje „ucieczkę z czasu”, analogiczną do „wyjścia z czasu” dokonywanego przez mity /.../. lektura wynosi go ponad osobisty wymiar czasu i wrzuca w inny rytm, umieszcza jego życie w innej „historii”*. Jeżeli na poznawanie książki można spojrzeć aż tak, to przecież o ile głębszym aktem wydaje się jej pisanie, kiedy to – nigdy nie poddające się całkowitej werbalizacji – słowo intelektu i emocji staje się ciałem zapisanych linijek. Autorskie zmaganie się, ale i przymierze z czasem.

Kwestia owa staje się w sposób szczególnie złożona, a przez to bardziej zajmująca, w przypadku „Doliny Issy” Czesława Miłosza. Oczywiście – w szkicu tym nie zamierzam zrekonstruować w pełni genezy wymienionej powieści (mówiąc o „Dolinie Issy”, terminu „powieść” używam w sensie umownym). Byłoby to bowiem zajęciem tyleż interesującym, ile karkołomnym i wręcz niewykonalnym. Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na problem autobiografizmu. I znowu – nie uważam „Doliny” za zwykły tekst autobiograficzny, pamiętać jednak należy o takiej jego warstwie. Sprawę tę wielokrotnie poruszano (że wspomnę choćby znakomity artykuł Tomasza Burka, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 4). Bardzo trafnie ujmuje rzecz zdanie, które miałem okazję usłyszeć ongiś z ust Jana Błońskiego (cytuję z pamięci): *Takiej książki nie można napisać z powietrza*. Sam Miłosz mówi, iż dzieło to napisał *jako zabieg autoterapii po to, żeby spróbować, czy nie otworzy się zamknięta wena poetycka*. Czyli – tworzenie „Doliny Issy” było, by tak powiedzieć, modlitwą o natchnienie. Nie posiadam najmniejszego powodu, dla którego miałbym podawać w wątpliwość przytoczoną wyżej odautorską eksplikację. Jednakże pragnę ją trochę uzupełnić. Pamięć. Na swój sposób ekstatyczny wysiłek pamięci. Barwy, tonaże minionych krajobrazów. Pokoje i wszelkie domostwa. Kolory sierści, barwy upierzenia. Zapachy i dźwięki. Rozmaitość szczegółów. Zdarzenia, uczucia, myśli. Po latach zapisze Miłosz wielce zmienny dwuwiersz:

*Kładka z poręczą nad górskim potokiem
pamiętana do najdrobniejszej wypukłości kory.*

(„Co nam towarzyszy”, z zestawu „Zdania”)

Pisanie „Doliny Issy” nie było, rzecz jasna, jedynie przypomina-
niem. Opublikowana po raz pierwszy *na paryskim bruku* (cytata na

pewno nieprzypadkowa!) książka stanowi nierozzerwalny spłot autopsji, konstrukcji i wyobraźni. Poza tym – Litwa, kraj dzieciństwa, stała się z powodu okoliczności historycznych połączonych z biografią poety czymś w rodzaju krainy mitycznej. Zapisane w poprzednich zdaniach rodzaje spojrzeń na powieść i jej konteksty ukazują jakże istotną relację: czas utracony – czas odzyskany.

Dlaczego piszę o czasie? Pomijając osobiste fascynacje owym fenomenem (słowa tego używam tutaj zarówno w znaczeniu potocznym jak i filozoficznym), księgę Miłosza traktować można również jako opowieść czy przypowieść o czasie. I wieczności (podobne poglądy wyznaje Ewa Czarnecka, „Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze”, New York 1983). Jest taka, w znakomitości swej wręcz niesamowita, scena w „Nowym wspaniałym świecie” Aldousa Huxleya. John, odrącony od plemiennego obrzędu inicjacyjnego, początek swojej pełni i prawdy przeżywa samotnie. *Odkrył Czas, Śmierć i Boga*. Fraza ta bardzo przylega do „Doliny Issy”. Egzystencjalna i esencjonalna doniosłość czasu. Wszyscy w nim tkwimy, jest on jednak również zjawiskiem dla każdego immanentnym. Tylko – z drugiej strony – niewykonalne niemalże zdaje się być pisanie o czasie i tylko o nim. Stąd – myślę – pochodzi przynajmniej część trudności św. Augustyna, wyrażona w słynnych, wielokroć cytowanych zdaniach: *Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem*. Przy okazji, ów Ojciec Kościoła dokonywał pomiaru czasu na przykładzie wersu jednego z hymnów św. Ambrożego. A więc tekstu także literackiego. Jeżeli tedy usiłuję tutaj mówić o czasie poprzez pisanie o literaturze... Nie chodzi mi bynajmniej o porównanie do biskupa Hippony. Jeszcze raz natomiast chcę zwrócić uwagę na powiązanie literatury, filozofii i religii.

Oprócz tego czas jest zjawiskiem nade często wyobrażanym przestrzennie. Różne przyczyny takiego stanu rzeczy. Czas i przestrzeń to terminy, które w historii filozofii nieraz pojawiają się obok siebie. Przypomnieć należy też wprowadzone przez Hermanna Minkowskiego pojęcie czasoprzestrzeni. Poza tym, a może przede wszystkim, trwanie przestrzeni jest czymś widocznym, zaś upływ czasu – nie. Odnötuję w tym miejscu również głoszone przez Jacoba Bronowskiego twierdzenia o pierwszorzędnym znaczeniu zmysłu wzroku w percepcji świata. Tedy i moje myślenie o „Dolinie Issy” niewątpliwie naznaczone jest dwukrotnym obejrzeniem jej filmowej interpretacji, obrazu Tadeusza Konwickiego. Zresztą – rozważania o czasie, jego nazywanie, opisywanie, werbalizacja, zdają się swoistym tegoż czasu uprzedzaniem.

Pora przejść wreszcie do tekstu powieści. Z tym że rozpocznę od kilku uwag na temat miejsca. Topografia „Doliny” jest bowiem

nieprzypadkowa i nierozłącznie związana z kwestiami czasu. Ginie, rodzinna wieś Tomasza, stanowi przestrzeń wydzieloną. W ogóle inność okazuje się cechą naznaczającą wielu bohaterów książki. Zaznaczyłem już wcześniej olbrzymie przywiązanie do konkretnych, starannie opisanych. Ale, rzecz jasna, realizm nie jest tu celem i końcem. I to nie tylko ze względu na pojawianie się w powieści (na różnych zresztą planach i prawach) metafizyki. Zapiszę wielce trafne spostrzeżenie Ewy Czarneckiej. Otóż, według niej, „Dolina Issy” stanowi taki tekst, w którym *realne jest zarazem metafizyczne*. Warto przytoczyć tutaj wspomnianego już Eliadego. Powiada ona mianowicie, że *na archaicznym poziomie kultury BYT i SACRUM są jednym i tym samym* (podkreślenia – M.E.). To utożsamienie sfery ontologicznej i sakralnej jest Miłoszowi bliskie. Nie formułuję tu pochopnego wniosku. Wszak do zestawienia takiego upoważniają rozsiane po księgach autora „Doliny Issy” myśli. Nie mogę nie zacytować teraz jeszcze jednego „Zdania”, zatytułowanego „Republika doskonała”:

*Od samego rana, ledwo słońce tam trafi przez cieniste klony,
Chodzą rozpamiętując święte słowo: Jest.*

Przypominam jeszcze bardzo silne przeżywanie najzwyklejszych przedmiotów po śnie-widzeniu Tomasza.

Czas, wielokrotnie wymieniany w powieści z imienia, okazuje się jeszcze bardziej skomplikowanym problemem. Miłosz często korzysta tutaj z pośrednictwa, czy też, aby pozostać w sferze sakralnej, ze wstawiennictwa kronikarza (piszę o wstawiennictwie, gdyż tworzenie literatury rozumiem jako tworzenie dobra i działalności ku Dobru). Zaiste, dziwny to jednak kronikarz, nader rzadko pojawiają się bowiem na stronicach „Doliny” daty. Jeżeli chodzi o narodziny i przypadki Tomasza Dilbina, to zupełnie brak przy nich dat. Rację ma Aleksander Fiut piszący („Dolina Issy – przypowieść o wtajemniczeniu”, „Znak” 1981, nr 4–5) o *nagłych zbliżeniach*, w których prezentowany jest *psychofizyczny rozwój Tomasza*. Trudno by również jednoznacznie i dokładnie orzec, kiedy i jak długo rozgrywa się akcja powieści. Taki stan rzeczy kieruje uwagę odbiorcy w głąb czasu, nie pozwalając zatrzymać się i pozostać li tylko na jego powierzchni.

Oprócz tego czytelnik trafia na pewną liczbę retrospekcji i projekcji w przyszłość, na dygresje. Niekiedy łączy się to również ze zmianą terytorium. Wspomnienie o Hieronimie Surkoncie, historia i męczeństwo Michała Servetusa, pozostałości z Litwy czasów dawno minionych. Ba – nawet króciutkie wspomnienie okresu lodowcowego. Żołnierz niemiecki, który tak fascynował Tomasza, może być – mówi się o tym w książce wyraźnie – ujrany przezeń jeszcze raz podczas drugiej wojny światowej. Tylko towarzyszące

temu emocje będą inne. Przy okazji pogrzebu babki Dilbinowej pojawia się refleksja o ludziach, którzy w pobliżu jej grobu zatrzymują się kiedyś.

Problematyka temporalna omawianej powieści ogniskuje się wokół trzech zasadniczych zagadnień: przeznaczenia, historii i apokatastasis. I, rzecz oczywista, nie sposób ich całkowicie rozdzielić.

Czym jest, jeżeli jest, przeznaczenie? Przymusem, który powoduje, że żaden nasz krok, żadna, najdrobniejsza nawet czynność nie jest *de facto* naszym działaniem? Albowiem wszystko zostało już postanowione. Czy też przeznaczenie jest zawartą Gdzieś wiedzą o wszystkim, co ma się zdarzyć? Innymi słowy rzecz ujmując – Ananke jest tą, która zmusza, czy tą, która „tylko” wie?

Przyjrzyjmy się zjawisku odnotowanemu jako określenie czasu przyjścia na świat Tomasza, który *urodził się w Giniu nad Issą w porze, kiedy dojrzałe jabłko spada ze stukiem na ziemię w ciszy popołudni*. Zapis taki oznacza oczywiście późne lato lub wczesną jesień. Ale nie tylko. Jabłko jest bowiem symbolem wieloznacznym i pozwala na rozmaite odczytania. Przede wszystkim stanowi znak, który – dzięki transkrypcjom biblijnego motywu w sztuce ludowej, choć nie tylko – przywołuje owoc edeńskiego drzewa. Jeżeli dodać tutaj jeszcze spór pomiędzy egzegetami na temat tego, czy Drzewo Wiadomości Dobrego i Złego oraz Drzewo Życia są dwiema nazwami (a przy tym funkcjami) jednego drzewa, czy też chodzi o dwa drzewa odmienne (o dyskusji tej wspomina Miłosz Czarneckiej przy innej okazji) – to o ileż bogatsze stają się Tomaszowe narodziny. Poza tym twórczość, fascynacje oraz filozoficzne preferencje Miłosza upoważniają do skojarzenia spadającego jabłka ze znaną anegdotą dotyczącą Isaaca Newtona. A więc absolut czasu i przestrzeni, który trzeba będzie przezwyciężyć. Wyjść poza mechanikę i poza myślenie pewnego typu.

Czy powyższy akapit nie jest odczytaniem przesadnym, *sui generis* nadinterpretacją? Nie sądzę. Wyznają bowiem przekonanie, w myśl którego interpretator może posunąć się w swoich porównaniach i komentarzach nawet bardzo daleko. Nie wolno mu jednak sprzeniewierzyć się duchowi dzieła. A tego, mam nadzieję, nie uczyniłem.

Wracając zaś do pierwszych oddechów Tomasza na ziemi. Otrzymał on to właśnie imię. Warto przyrzeć się jego etymologii. „Tomasz” pochodzi z aramejskiego „Toma”, a to słowo z kolei od „taam” – „podwajać”. Nawet jeżeli stanowi to zbieżność przypadkową, to jest to przypadek szczęśliwy przez swą trafność. Podwójny, czyli rozdwojony. Duchowo-materialny, tkwiący w naturze, będący jednak kimś więcej niż ona. O dychotomiach tych interpretatorzy „Doliny Issy” już pisali. Tak więc Tomasz obciąża

żony został grzechem pierworodnym (jabłko), jest skażony i będzie odtąd rozdarty pomiędzy pragnieniem a możliwością jego spełnienia. Ten ból ontologiczny, wynikający ex definitione człowieka, szczególnie uwidocznił się w scenie paroksyzmu Baltazara:

– Krzycz!

I Baltazar, posłuszny rozkazowi swego prześladowcy, rzuciłby na salę wyznanie sekretnej choroby drążącej tak wielu z nas, urodzonych nad brzegami Issy.

– Za mało!

Za mało!

Żyć to za mało!

– Krzycz!

Dziki skowyt:

– *Nie tak! Nie tak!*

Przeciwko temu, że ziemia jest ziemia, niebo jest niebo i nic więcej. Przeciwko granicom, jakie zakreśliła nam natura. Przeciwko konieczności, przez którą ja jestem zawsze ja.

W związku z podanym przytoczeniem zauważyć warto, że jego fragment – *żyć to za mało* – wynotowuje (jako jedyną cytate?) w krótkiej encyklopedycznej informacji Irena Sławińska (notabene autorka jednej z pierwszych prac poświęconych „Dolinie” – „Tygodnik Powszechny” 1957, nr 16), wzmiankując o *refleksji filozoficznej nad zagadką bytu /.../ i grozą wszechobecnej śmierci*.

Baltazar nie uniknął swojego przeznaczenia i koniec jego był tragiczny. A może należy powiedzieć odwrotnie: człowiek ów dlatego skończył tragicznie, ponieważ nie wypełniał swego losu? Takie wyjaśnienie zawarte byłoby w porównaniu udanej drogi życiowej do uchwycenia się właściwej nitki. Szczęście człowieka zależałoby wtedy od zgody z przeznaczeniem, od prawidłowego spełniania własnego losu. Prawdziwa jest być może teza Ewy Czarneckiej mówiącej o tym, że wertykalny ruch po nitce, skierowany ku górze, jest podążaniem „od podłości do wzniosłości”. Zapominać jednak nie należy (o czym pamięta zresztą interlokutorka Miłosa), że ta – myślę – pobrzmiewająca nieco teorią predestynacji przypowieść o nitce wychodzi z ust istoty satanicznej. Dlatego też uważam, iż może kryć w sobie pułapkę.

W pewnym wymiarze zdarzenia Baltazara ułożyły się w życie stracone. I to nie tylko z powodu olbrzymiego ciężaru przeszłości – popełnionego kiedyś zabójstwa. Piszę jednak o „pewnym” wymiarze, ponieważ jest jeszcze spowiedź umierającego Baltazara. Scena ta stanowi szczególnego rodzaju psychomachie. Rolę anioła, dobrej siły, spełnia oczywiście ksiądz Monkiewicz.

Czy można uniknąć tragedii Baltazara, przezwyciężyć „demoniczność”, przybierając miano „konieczności”? Terminy zapisane

w cudzysłowach tudzież ich zestawienie pochodzą od Aleksandra Fiuta, który idąc za Lillian Valle podaje przykłady trzech postaci, trzech różnych zachowań wobec po manichejsku pojmowanej konieczności. Są nimi: Baltazar, babka Dilbinowa, która poszukuje ocalenia w religii i babka Misia. *Kołysze się ona na falach wielkiej rzeki, w ciszy wód bez czasu* – tak mówi się o niej w powieści – *owinięta w jedwabny kokon tego, co Jest*. Ale stanowi to kontemplację niedoskonałą poprzez niepełność owej kobiety, dostrzeżoną przez badaczy jej obojętność, tkwienie (utkwienie!) obok dobra i zła.

Tomasz jest inny. Stany kontemplacyjne nie są mu obce, ale posiada on psychikę zdolną do uniesień czynnych, wybitnie dynamicznych. Poznaje także świadomość wyrządzonego zła. W sposób szczególnie dobitny wyrażone to zostało w scenie zastrzelenia wiewiórki. Nieodwracalność faktu i – również – własne cierpienie. Jego samopoczucie spowodowane uśmierceniem owego zwierzęcia porównać można do stanu psychicznego pierwszych ludzi po zerwaniu owocu z Drzewa Poznania, po uświadomieniu sobie przez nich, że smak owocowego miąższu pozostanie w ich ustach na zawsze, znacząc jednak nieskończenie więcej. Upraszczam nieco to zagadnienie, ujednolicając odczucia Ewy i Adama. Pamiętać však należy o interpretacji dokonanej przez Johna Milтона.

Tomasz – to pragnienie, pożądanie i podążanie. Istotną sprawę stanowi jego tęsknota do matki (nie bez powodu scenę powitania z matką powtórzył Konwicki kilkakrotnie; choć intencje tego reżyserskiego zabiegu niekoniecznie muszą być zbieżne z moją interpretacją). Nie zamierzam pisać o kompleksie Edypa, przeprowadzać interpretacji psychoanalitycznej. Jeżeli w powieści pojawia się starolitewski mit o Saulu-Słońcu, matce świata, to silnie przeżywanie przez Tomasza rozłąki przestaje być zwykłym dziecięcym uczuciem. Staje się natomiast znakiem przekraczania własnych ograniczeń, dążeniem do najpierwszego ideału. Nawet jeżeli pełne jego osiągnięcie jest niemożliwe, czy też droga do niego okazuje się wielce ryzykowna i niebezpieczna. Takie bowiem ostrzeżenie zawiera się w metaforycznym odczytaniu następujących, zaczerpniętych z powieści, słów: *Nadmiar światła umniejsza istnienie*. Zdanie to spokrewnione jest ze „Słońcem”, finałowym wierszem cyklu „Świat”. W „Rozmowach z Czesławem Miłoszem” (Kraków 1981) Aleksander Fiut uważa zresztą, że pewne wyjątki z „Doliny Issy” *można by cytować wręcz jako komentarz do „Świata”*.

Wracając do młodziutkiego Dilbina – nieraz nawiedzają go rozmaite refleksje na temat przeznaczenia. Kwestia pozostaje nie rozstrzygnięta z powodu otwartego charakteru zakończenia książki. Tomasz wyjeżdża z Ginia. Opuszczenie przez bohatera

miejscowości rodzinnej stanowiłoby typowy finał wielu powieści traktujących o dzieciństwie i młodości, gdyby „Dolina Issy” mieściła się w kategoriach powieści zwykłych. *Teraz uważaj na Birnika [na konia ciągnącego wóz – A.P.]. Znowu zasypia, obojętny na wszystko, nie wiedząc, że dzięki tobie zostanie kiedyś wspomniany.* To „kiedyś” dotyczy aktu tworzenia dzieła literackiego jak i każdego odczytania tych słów. Interesujące napięcie czasowe. Specyficzne uchwycenie pulsu czasu. *Podnosisz bicz – i tutaj urywa się opowieść.* Słowa te, mimo pozornego podobieństwa, znowu nie stanowią zamknięcia książki napisanej w konwencji odnalezionego rękopisu. „Dolina” jednak nie należy do literatury tego rodzaju, autor nie podaje się za posiadacza i edytora rzekomego manuskryptu. Ostatnie słowa to jakby stop-klatka, zatrzymany czas. Zresztą wiele akapitów powieści zapisanych zostało w czasie przeszłym niedokonanym, a więc NIE DOKOŃCZONYM. Można tedy przyjąć niedokończenie nie jako niewykonanie pewnej czynności, ale jako trwanie (przypominam wahania samego kronikarza czy autora). Trwanie rozumiane jednak nie jako coś zastygniętego, przeciwnie, pojmowane dynamicznie. Wcześniej Tomasz otrzymuje obrazek i wyobrażona na nim Matka Boska przyrównana zostaje do jaskółek, a więc do ptaków pełnych nieustannego ruchu. Godzi się przypomnieć w tym miejscu kilka słów z jednego z późniejszych poematów Miłosza („Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada”): *w oknie jaskółka / Odprawia obrzęd sekundy.* Korzystając z prawa do dygresji, podam również część pewnego porównania z „Pana Tadeusza”: *jak jaskółka wodę całująca.* Nie mam na myśli jedynie paralelności ornitologicznej. Cytata z Mickiewicza pojawia się tutaj ze względu na jej wieloznaczność czy nawet symboliczność, dla tych rozważań nieobojętną.

Wracając jeszcze do tematu Ananke – w odmienny sposób z przeznaczeniem, a w tym konkretnym przypadku z Bogiem, usiłuje rozprawić się Dominik Malinowski, inny młody bohater opisywanej książki. W bluźnierczym eksperymencie wyzywa on Boga. Jego czyn stanowi odwrócenie historii Abrahama i Izaaka. Stroną wystawiającą na próbę jest tutaj człowiek. Dlatego Bóg milczy, nieco podobnie jak w wierszach „Oeconomia divina” i „Veni Creator”. Jezus natomiast zostaje rozszarpany w opłatku. Izaak, jedna z Jego starotestamentowych figur, dostąpił, jak wiadomo, ocalenia.

Przeznaczeniem człowieka jest również historia. O niej, w odniesieniu do „Doliny Issy”, napisał ongiś m.in. Jan Błoński w swojej recenzji („Przegląd Kulturalny” 1957, nr 24). Pamiętając o złożoności Miłoszowego myślenia i zmagania się z historią, słowo to rozumiem znacznie szerzej. A więc nie tylko pewne okreś-

lone wydarzenia polityczne czy społeczne, które potocznie zwykło się uważać za dziedzinę Klio.

Przeszłość, jak już zaznaczyłem, jest w powieści obecna. Szczególnie interesująca jest łączność z żyjącymi dawniej, komuniami istnień, dzięki której czas zdaje się zatrzymany niczym strzała wypuszczona z eleackiego łuku (wiem, że to dwuznaczne porównanie). Kwestia owych pozaczasowych powinowactw tak zostaje ujęta w samym tekście „Doliny”: *Nikt nie żyje sam: rozmawia z tymi, co przeminęli. Ich życie w niego się wciela, wstępuje po stopniach i zwiedza idąc ich śladem zakątki domu historii* (echo tej myśli zabrzmi później w pisanej przez Miłosza przedmowie do książki Stanisława Vincenza „Po stronie pamięci”). Tomasz rozmawia z dziadkiem o Hieronimie Surkoncie. Przeżywa los pogańskiej kapłanki z czasów krzyżackich najazdów. Józef Czarny i ksiądz Monkiewicz toczą dysputę przy okazji „Dziejów starożytnej Litwy” Narbutta. Tomasz spędza czas również w domowej bibliotece. Nie jest to oczywiście studiowanie w pełnym tego słowa znaczeniu, ale stanowi to na pewno dojrzewanie także poprzez sferę kultury. Dlatego fakt ten należało odnotować. Tę część rozważań zamknę cytata z pracy Aleksandra Fiuta, który twierdzi, że *Włączenie się w wielowiekowy pochod ludzkich pokoleń zdaje się obiecywać oparcie w konfrontacji z nieuchronnością przemijania i w obliczu śmierci*.

A (w węższym rozumieniu) historia współczesna wydarzeniom przedstawionym w powieści? Zgodnie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, można ją rekonstruować jedynie w przybliżeniu. Obrazy z pierwszej wojny światowej i czasów tuż po jej zakończeniu pojawiają się we fragmentach retrospektywnych. Podział gruntów, odbywająca się gdzieś poza granicami Ginia wojna polsko-sowiecka, o której przy okazji wspomina babka Dilbinowa, spór o Wilno. Ślady i wpływ tak określonej historii są niewątpliwe. Okoliczności historyczne wszak utrudniają matce Tomasza przyjazd do syna. Wspomniana parcelacja jest sprawą, wokół której na pewien czas skupiają się rozmowy i działania nie tylko rodziny Surkontów. Niemniej – wydarzenia tego typu są jakby dalekim tłem. I – do pewnego stopnia – mogą być porównane do granatu wrzuconego do pokoju Tomasza. Historia bywa więc groźna, śmiertelna, ale skutek przypadku? przeznaczenia? (przeznaczonego przypadku?) Opatrzności? – pozostaje nieskuteczna. Ewa Czarnecka ryzykuje nawet tezę głoszącą, iż, mimo „ciemnych barw”, świat powieści porównywalny jest do Edenu, ponieważ *przedstawione są w nim dzieje ludzi nieświadomych jeszcze sił Historii*. Dokonuje się pogłębienie i przekroczenie czasu historycznego. Wspomniana przed chwilą autorka, określająca zresztą książkę Miłosza mianem *baśni o nieśmiertelności*, stwier-

dza: *Akcja realistycznej powieści „Dolina Issy” toczy się na przełomie lat dwudziestych na Litwie kowieńskiej. Akcja symbolicznej powieści „Dolina Issy” toczy się po Upadku* (przytaczam te słowa, gdyż są one spostrzeżeniem bardzo trafnym i udanym analitycznym rozdzieleniem niepodzielnego). Czyli powieść dzieje się Zawsze. Przypominam raz jeszcze zakończenie książki i uwagi poczynione przy okazji jego omawiania. Czas „Doliny Issy” jest także czasem biblijnym i – oprócz już wspomnianych – zawarte są w niej liczne i rozmaite ślady owej „Księgi nad księgami”. Co ciekawe, niektóre spośród nich odnoszą się jeszcze do czasów sprzed opuszczenia Raju. Dla przykładu, cielesne obcowanie Tomasza z jasnowłosą Onutę przypomina szczęśliwość dni poprzedzających grzech pierworodny (mówiąc o tej scenie nie mogę nie zaznaczyć, że według mnie jest to jedna z najpiękniejszych scen erotycznych w literaturze). Z kolei spotkanie Magdaleny z babką Dilbinową (do którego jeszcze powrócę) odbywa się w miejscu pozwalającym na skojarzenie z apokaliptycznym nowym niebem i nową ziemią. O toposach biblijnych mógłbym pisać więcej i dokładniej. Nie tylko z powodu predylekcji do poszukiwania i odnajdywania ich w literaturze. Wpisywanie, i to niejednokrotnie, czasu powieści w czas biblijny pogłębia ją przecież o wymiar eschatologiczny.

W siódmej, ostatniej części swojego poematu „Gdzie wschodzi słońce i kędy zapada” napisze Czesław Miłosz po latach:

Należę jednak do tych którzy wierzą w apokatastasis.

Słowo to przyobiecuje ruch odwrotny,

Nie ten co zastygł w katastasis,

I pojawia się w Aktach Apostolskich, 3, 21.

Znaczy: przywrócenie. Tak wierzyli święty Grzegorz z Nyssy,

Johannes Scotus Erigena, Ruysbroeck i William Blake.

Każda rzecz ma więc dla mnie podwójne trwanie.

I w czasie i kiedy czasu już nie będzie.

Ślady czy zapowiedzi tej idei pojawiają się również w „Dolinie Issy”. Ukryte są także w rozpacz Tomasza spowodowanej zabić wiewiórkę. Szczególnie dostrzegalne są jednak w historii Magdaleny. Postać tę uważam za jedną z najbardziej ważkich w powieści. Warto tedy przyrzeć się jej dokładniej. W opisie kąpieli wyraźnie podkreślona jest inność tej dziewczyny. Wchodzi ona do rzeki *powoli, krok za krokiem*. Gdyby odczytać tę scenę alegorycznie i potraktować rzekę jako znany Heraklitejski symbol czasu... Powolne, refleksyjne zanurzanie się w czas. Wilgotny dotyk przepływającej wody odczuwany każdym fragmentem ciepłej skóry. Coraz większym. I w efekcie: *Czas wyniesiony ponad czas przez czas* (to z „Traktatu poetyckiego”). Podobne, kontempla-

cyjne wstępowanie do rzecznej wody opisze Miłosz później w wierszu zatytułowanym właśnie „Rzeki”. To zanurzanie ma w sobie coś z chrztu. Tomasz spędził wiele godzin na przyglądaniu się rzece. O kontemplacji jako drodze do wywyższenia się *tak że ponad czas* powie autor w „Widzeniach nad Zatoką San Francisco”, pisząc o amerykańskim poecie Robinsonie Jeffersie (a dokładnie o potrzebie temu ostatniemu obrazie samego siebie).

Nie dane było Magdalenie przy takim i przy tym życiu pozostać. Popeliła samobójstwo, jej ciało zostało „zabite” w pogańskim obrzędzie. Zresztą – okrucieństwo przeistoczenia się ciała w ziemię jest w książce sugerowane wyraźnie. Mówi się przecież o tym, że dębowe korzenie mogą wrosnąć w trumnę babki Dłbiniowej. Pojawia się przypuszczenie, że Magdalena rozpaczliwie bała się „obcego jej czasu wieczności”, który chyba tu oznacza rozkład ciała.

Zyskuje ona jednak ocalenie. Tomasz w jej potępienie nie wierzy. Opis wnoszenia do kościoła białososnowej trumny z jej ciałem przypomina opowiadaną przez księdza Peikswę w kazaniu scenę Wniebowzięcia. Obydwie deskrypcje przedzielone są zaledwie dwiema-trzema stronicami druku. Po śmierci babki Dłbiniowej dochodzi do spotkania jej i Magdaleny w – jeżeli wolno to miejsce również tak określić – niebie apokatastatycznym. Zestawienie to nie jest oczywiście oksymoronem. Wszak idea apokatastazy wywodzi się z myśli chrześcijańskiej. Podane sformułowanie traktuję jako wyjaśnienie, uzupełnienie. *Obie są młode, babka jak na swoich dawnych fotografiach*. Ciało Magdaleny jest znowu całe.

Status ontologiczny tego spotkania funkcjonuje w świecie powieści na prawach szczególnych. Wolno jednak do rozważań włączyć i ten fragment. Tym bardziej że apokatastasis również nie poddaje się empirycznemu sprawdzeniu.

Zanim doszło do zaświatowego dialogu obu kobiet, Tomasz widzi Magdalенę w nocnym objawieniu. Następuje *poznanie innego czasu niż ten, jaki jest nam zwyczajnie dostępny*. Tomasz więc widzi Magdalенę żywą, wchodzącą do rzeki oraz jej rozkładające się zwłoki. Widzenie to można również odczytywać w kategoriach szczególnej teorii względności. Bohater powieści okazuje się sui generis połączeniem Einsteinowskich obserwatorów. Zjawiska – w potocznym, zdroworozsądkowym porządku rzeczy przedzielone upływem czasu – postrzega on w jednej chwili. Poza tym jest tym, który widział zanurzanie się owej kobiety w rzece i tym, który mógłby być świadkiem rozpadu jej szczątków. Pojmuje więc te fakty również jako zdarzenia dziejące się w różnym czasie. Poruszanie się Tomasza „drugiego” względem Tomasza przeżywającego widzenie, poruszanie się więc ze stałą prędkością i po linii prostej (o takim ruchu mówi Einstein) – to po prostu bieg życia.

Nie jest to jedyny paralelizm poety i genialnego fizyka. Miłosz mówi o nim także gdzie indziej, napisał oprócz tego wiersz „Do Alberta Einsteina”. Brak tu, niestety, miejsca na zatrzymanie się i dłuższe rozwodzenie nad owymi związkami. Koniecznie jednak należy zauważyć jeden z Miłoszowych epigrafów. Autor, komentując św. Augustyna, a konkretnie fragment jego „Wyznań”, pisze: *Czas nie jest rodzajem żywiołu, który jest niezależny od istnienia rzeczy i w którym poruszają się rzeczy poddane ruchowi. Ani, uciekając się do innej metafory, nie jest linią przedłużającą się nieskończenie wstecz i naprzód. Gdzie nie ma rzeczy, nie istnieje czas. Tak samo jak tylko tam gdzie są rzeczy, istnieje przestrzeń.* Twierdzeniem tym odbiera Miłosz czasowi jego Newtonowski atrybut – absolut. Z kolei uzależnienie przestrzeni od rzeczy zbliża cytowaną myśl do Einsteina ogólnej teorii względności. Pisząc o tych paralelach pamiętam ciągle o dwóch sprawach. Po pierwsze – zbieżności nie muszą być równoznaczne z wpływami; po drugie natomiast – literatura jest zjawiskiem na szczęście tak różnym od nauki, że nie może być tutaj mowy o porównaniach ścisłych. Dostrzeżone, choćby dalekie podobieństwa uważam jednak za na tyle interesujące, iż warto przeznaczyć im przynajmniej dwa akapity.

Niezależność rzeczy to prymat poszczególnego istnienia. Powracając ciągle do „Doliny” – odnaleźć tam można parafrazę fragmentu Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: *Zasiane w skazitelnosci, wskrześnie ciało nieskazitelne. Zasiane w niesławie, wskrześnie ciało w chwale. Zasiane w słabości, wskrześnie ciało w mocy. Zasiane ciało zwierzęce, wskrześnie ciało duchowe.* Nazywam ten fragment parafrazą, a nie dosłową cytata, ponieważ, jeżeli porównać go z odnośnymi wersetami Nowego Testamentu, nigdzie rzeczownik „ciało” nie jest tak podkreślany. Ani u Wujka, ani w Biblii Gdańskiej, ani w przekładzie Eugeniusza Dąbrowskiego. Biblii Tysiąclecia nie wymieniam, gdyż pierwszy raz wydano ją dziesięć lat po opublikowaniu „Doliny Issy”. W oryginalnie greckim wspomniany wyraz również nie jest tak często powtarzany (wiadomość tę zawdzięczam Herbertowi Myśliwcowi). Wyeksponowanie ciała na pewno nie jest dziełem przypadku. Zapis taki stanowi upominanie się o sferę nie tyle zmysłową, ile doczesną (nawiasem mówiąc, edytorzy Biblii Tysiąclecia w komentarzu do omawianego fragmentu ze św. Pawła podają następującą definicję przymiotnika „zmysłowe”: *W tym wypadku: „podlegające prawom fizycznego rozkładu”).* I jeszcze raz kieruję refleksję ku apokatastasis, ku zmartwychwstaniu. *Żadne święto nie mogło równać się z Wielkanocą* – powie autor w powieści. W tym samym rozdziale podaje opis wielce interesującego obyczaju. Chłopcy z nadissańskich okolic urządzają wskrzeszenie Judasza. Błuznierstwo, polegające na wdmuchiowaniu duszy przez słomkę

wetkniętą w pewną anatomiczną część, jest tylko pozorne. W folklorze dziecięcym, w którym, jak mniemam, ów obyczaj się mieści, nie ma strefy zakazanej. Przedmiotem zabawy może być wszystko.

Można wszelako (i należy!) wznieść się ponad dosłowność włączonego w świat powieści obyczaju. Dla jego uczestników jest on przede wszystkim zabawą. Skoro jednak został umieszczony w tekście o tak arcyważnych ideach jak „Dolina Issy”, mam pełne prawo do skojarzeń właśnie poważniejszych. W ileś lat po napisaniu powieści, mówiąc o apokatastazie, wspomni Miłosz kwestię zbawienia szatana. Nie stawiam, rzecz jasna, znaku równości pomiędzy Judaszem a szatanem. Postać Judasza jest, myślę, istotnym problemem teologicznym i nie zamierzam tutaj niczego o jej losie orzekać. Potocznie funkcjonuje ona jednak jako uosobienie zdrady, a uogólniając – zła. Tylko dlatego zestawilem ją z szatanem. I ludyczny obyczaj wskrzeszania Judasza traktuję jako alegorię czy sygnał idei apokatastasis.

Człowiek nie kończy się na tym, że egzystuje „raz, kiedyś w czasie”. Czas, także czas sfery materialnej, przechodzi w wieczność. Czas przeznaczony jest do ocalenia w wieczności. Posłużę się na zakończenie dokładniejszymi kategoriami tomistycznymi. Zjawisko zwane tempus dąży do wspólnoty Tego i z Tym, co określa się jako aevum i aeternitas.

Adam Poprawa

Książki zapomniane

Romantyczna odyseja

Rufin Piotrowski, *Pamiętniki z pobytu na Syberii*, Poznań 1860–1861, t. 1–3.

Gdyby pokusić się o wskazanie najpopularniejszej książki napisanej przez polskiego autora epoki romantyzmu, a zakres znajomości mierzyć liczbą przekładów na języki obce dokonanych w wieku dziewiętnastym, na czele komputerowego (!) wydruku należałoby zapewne umieścić nie „Księgi narodu” Mickiewicza, najszerzej w Europie z całej jego twórczości czytane, lecz dziś niemal zupełnie już u nas zapomniane „Pamiętniki z pobytu na Syberii” Rufina Piotrowskiego¹. Jeszcze w 1902 r. wydawca ich trzeciego tomu, Jan Czubek, prorokował dziełu *trwale powodzenie i poczynność*, ale wydaje się bardzo prawdopodobne, że w odniesieniu do historii Polski w XX w. nawet Tejrzejasz potamałby zęby. No, może Jeremiasz znalazłby coś dla siebie!

„Pamiętniki” powstały w latach 1848–1850 za namową m.in. Juliana Klaczki, już w r. 1851 fragmenty publikował „Goniec Poznański” i „Przegląd Poznański” i w Poznaniu w latach 1860–61 nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego wyszły wszystkie trzy tomy. W okresie 1869–93 ukazały się cztery wydania „Przygód na Sybirze”, wersji dla dzieci i młodzieży sygnowanej pseudonimem Pleban spod Śremu. Wiadomo też o licznych na początku XX w. przedrukach fragmentów „Pamiętników”, głównie w Galicji². W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia przełożono dzieło Piotrowskiego na angielski (dwa przekłady! – 1863), duński (1862), francuski (tłumaczył Klaczko w r. 1862, druk w r. 1880 i w wersji skróconej w r. 1888), holenderski (1864), niemiecki (1862, druk w Poznaniu), rosyjski (1863, druk w Nordkøping) i szwedzki (1863). W r. 1934 z inicjatywy Knuta Hamsuna i z jego przedmową wyszedł drukiem przekład norweski.

Urodzony w r. 1806 pochodził Piotrowski z mocno zubożałej szlachty wywodzącej się z Mazowsza a zamieszkalej na Ukrainie³. Jako jedyny z pięciorga rodzeństwa kształcił się w bazylianów w Kaniowie, lecz wszelkie plany udzielania rodzinie pomocy materialnej przekreślił udział Rufina w powstaniu listopadowym i konieczność emigracji. W korpusie Dwernickiego znalazł się jako ochotnik, przeszedł cały szlak bojowy, a po złożeniu broni na

¹ Przytoczenia *Pamiętników* sygnalizowane będą w tekście literą P wraz z numerem tomu i strony (np. P1.33).

² A. Biernacki, *Rufin Piotrowski*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 26/3, z. 110, s. 503–506.

³ Korzystam z ustaleń A. Biernackiego.

granicy austriackiej przekradł się do Warszawy, gdzie jako podoficer piechoty służył w dywizji gen. Rybińskiego. Odznaczył się w bitwie pod Ostrołęką i w obronie Warszawy.

Przekroczenie granicy pruskiej (4 X 1831) oznaczało koniec czynnej walki i udał się Piotrowski na emigrację, gdzie we wrześniu 1833 r. wstąpił do Towarzystwa Demokratycznego Polskiego, którego program oceniał jednak bardzo krytycznie. Demokraci, według niego, *uczynili zupełny z przeszłością rozbrat. Chcieli oni ją zburzyć ze szczerem, aby z jej gruzów, jak mniemali, wspaniałych gmach przyszłości Polski wystawić: chcieli gwałtownie i bez pośredniego przejścia przetworzyć skład i naturę jej społeczeństwa, i choremu, którego sam czas przy pomocy zwyczajnych leków i doświadczonego lekarza mógł uzdrowić, podawali truciznę, która prędzej mogła go zabić, niż do stanu zdrowia przyprowadzić* (P1, 7-8). Niezależność sądów mocno zaważyła na „karierze” Piotrowskiego w Towarzystwie, z którego najpierw go skreślano, by później przyjmować z powrotem.

Na początku r. 1843 zgłosił się do Centralizacji z prośbą o instrukcje do kraju, lecz tu łatwo spostrzegł, że w rozmowie z nim było *coś z nieufności tyle obrażającej, jakiej nigdy przebaczyć nie podobna* (P1, 36). Mając w kieszeni *najregularniejszy* angielski paszport na nazwisko Maltańczyka Józefa Catharo, podpisany przez samego lorda Cowleya i zawizowany do Konstantynopola, oraz 150 franków, 9 stycznia 1843 r. wyruszył Piotrowski z Paryża zupełnie na własną rękę w stronę kraju. Niezwykła była to podróż, chociaż zaczęła się po europejsku, dyliżansem. Przez Strasburg, Stuttgart, Monachium, Salzburg i Wiedeń dotarł Piotrowski do Pesztu. Tutaj pragnął się spotkać z Kossuthem w celu ustalenia form polsko-węgierskiej współpracy, z rozszerzeniem jej także na Turcję (to tłumaczy więź do Konstantynopola), a celem wspólnych, międzynarodowych działań była wolność dla Polski. Spotkanie doszło do skutku, lecz poczytywany najpewniej za prowokatora lub szaleńca został prywatny emisariusz przyjęty zupełnie obojętnie. Wobec takiego obrotu rzeczy nie pozostawało mu nic innego, jak udać się, prawie bez grosza, do Kamieńca Podolskiego, w którym stanął 22 marca 1843 r.

Relacja z przeprawy przez Karpaty Wschódnie należy do najbardziej literackich partii wspomnień, do szczególnie poruszających – ten fragment opowiadania, który dotyczy momentu przekraczania węgiersko-polskiej granicy. *Wstąpiwszy na sam szczyt Karpat pokrytych lasem, śniegiem i lodem, zatrzymałem się – pisał po latach. – Dostałem perspektywę, którą z sobą miałem, i zapuściłem wzrok, myśl i duszę w Galicję. Po jedenastu latach tułactwa po raz pierwszy ujrzałem ziemię ojczystą, ujrzałem tę Polskę, za którąm tak długo tęsknił, wzdychał i płakał; ale to jest ziemia obiecana tylko tym,*

którzy bez grzechu i z czystym sumieniem na nią wstępują. Nie godziło się mnie występniemu zbiegowi, który wraz w tył, bo z siedemdziesiąt tysięcy moich spółbraci, haniebniem ją opuścił i zdradził, ją świętą i niepokalaną, za którą umrzeć wszyscyśmy byli powinni; nie godziło się /.../ mnie wstępować do niej bez prześlągnięcia, bez skruchy, bez żalu za największą ze zbrodni, i bez szczerego a mocnego postanowienia poprawy. Padłem więc na kolana, wzniosłem oczy w niebo, a schyliwszy zawstydzone czoło, gorącymim ją usty pocałował i gorętszą jeszcze łzą ją skropiłem (P1,132–133).

W Kamieńcu Piotrowski-Catharo udzielał lekcji francuskiego i, jak pisze inny pamiętnikarz, Henryk Bogdański, *szerzył Konarskiego zasady tyżące się głównie ludu. Nie zawiązywał spisku*⁴. To ostatnie stwierdzenie, potwierdzone w „Pamiętnikach” Piotrowskiego, nie przekonuje Andrzeja Biernackiego i chyba słusznie. Wędzidło autocenzury, założone w trosce o bezpieczeństwo uczestników spisku pozostałych na Podolu lub w rękach policji, było mocne.

Działalność Piotrowskiego nie trwała długo. Przerwało ją aresztowanie w dniu 31 grudnia 1843 r., do którego najmocniej przyczyniły się denuncjacje osób wtajemniczonych. Zakutego w kajdany więźnia kibitka przewiozła do Kijowa, gdzie siedem miesięcy trwało śledztwo, w trakcie którego Piotrowski odrzucił ofertę gubernatora Bibikowa, gwarantującą życie w zamian za złożenie wyczerpujących wyjaśnień. Czas uwięzienia skracają lektury, wśród których najwyżej cenil Biblię i jej czytanie określał jako największe przeżycie tych miesięcy. Wyrokiem sądu wojennego z 29 lipca 1844 r. Piotrowski został skazany na rozstrzelanie; karę śmierci Bibikow zamienił na zesłanie do Jekateryńska na Syberii. *W tym przeciągu czasu – wspominał w zakończeniu „Pamiętników” – najmniej trzy razy umrzeć byłem powinien: naprzód w Kijowie, gdzie miano mnie rozstrzelać, a nie rozstrzelano (P3,375).*

Ocena intencji decyzji Bibikowa sprawiała trudność samemu Piotrowskiemu. Tuż po ogłoszeniu wyroku żałował, że nie umrze zaraz, traktując rozstrzelanie jako coś bardziej honorowego od ciężkiej pracy na katordze. Jeśli wszakże w pojęciu gubernatora katorga była karą mniejszą, można sądzić, że do jej zastosowania przyczyniła się postawa Piotrowskiego w śledztwie, zachowanie godności. Oskarżony nie zawahał się nawet przed Chrystusowym pouczeniem Bibikowa w liście, że *cechą władzy powinna być sprawiedliwość, że los jest niestały, i że kto dziś na szczycie szczęścia i sławy się znajduje, może być jutro z niego strącony, aż do nicości (P2,30).*

⁴ H. Bogdański, *Pamiętnik 1832–1848*, oprac. A. Knot, Kraków 1971, s. 115.

Na razie nicość oczekiwała Piotrowskiego. Skazańca trójkonną kibitką odwieziono do Omska, do gubernatora zachodniej Syberii, księcia Gorczakowa, co było odstępstwem od rutynowego trybu postępowania z katorżnikami. Ostatecznie 22 sierpnia 1844 r. znalazł się Piotrowski w obwodzie tarskim, w jednym z tzw. jekate-ryńskich zakładów. Przydzielono mu pracę w kluczowej gałęzi rosyjskiego przemysłu, w gorzelni, gdzie najpierw wykonywał prace porządkowe, a później został pomocnikiem biura dzierżawców z miesięczną pensją 10 rubli asygnacyjnych.

Wiadomo skądinąd, że zajęcia Piotrowskiego nie ograniczały się do przekładania papierów, studiowania Syberii i planowania ucieczki, z którą to myślą jechał już do Gorczakowa. Na miejsu zesłania zastał Rafała Błońskiego, któremu wyjawiał *plan (Błoński nazywa go genialnym) oddzielenia Syberii od Rosji, który nawet ZARAZ miał być wykonany, ale „nadspodziewane przeszkody, wprawiające całe działanie w stan niepewny powodzenia, wstrzymały skuteczenie tych wielkich zamiarów”*⁵. Zmuszony poprzestać na mniejszym przedsięwzięciu, z początkiem lutego 1846 r. Piotrowski skierował się tam, gdzie nikomu nie przyszłoby do głowy go szukać, do Archangielska.

Podróżował pieszo (luty!), saniami, barką. Wcierał się w kupieckiego pacholka, robotnika, pobożnego pątnika, flisaka. W Archangielsku nie powiodła się próba dostania się na statek płynący do Francji, wobec czego i widząc beznadziejność dalszych usiłowań, wybrał się w dalszą drogę do Petersburga, skąd przedostał się do Rygi na pokładzie niewielkiego statku. W roli szczotkarza skupującego szczecinę skierował się następnie w stronę Prus przez Litwę. Wiele emocji kosztowało Piotrowskiego przekroczenie pruskiej granicy, a kiedy już i to się udało, kiedy ucywilizował swoją fizjonomię i ubranie, kiedy stanął w Królewcu i wszystko zdawało się jak najlepiej wróżyć na przyszłość – na jakiejś ulicy zapadł w kamienny sen, z którego wydobyl go nocny stróż zbierający do aresztu włóczędzy. Katastrofa zdawała się nieunikniona.

Postawione na nogi wypadkami w Wielkopolsce władze i w Piotrowskim widziały współpracownika Ludwika Mierosławskiego. Wobec braku potwierdzenia „francuskiej tożsamości” nie było innego wyjścia, jak tylko przyznać się do siebie samego, uciekiniera z Sybiru, Rufina Piotrowskiego. Jak wiadomo, pamiętnikarz doliczył się trzech konieczności śmierci – *po wtóre: gdy w czasie mojej ucieczki z Syberii przez Rosję, gdzie kilką razy mogłem być schwytany, a schwytany nie byłem; po trzecie: gdy mnie miano wydać Rosji w Królewcu, a nie wydano* (P3,275).

Nakaz ekstradycji faktycznie z Berlina do Królewca przyszedł, ale wtedy Piotrowski przebywał za zgodą hrabiego von Eulenburga w domu kupca Kamkego, który – z cichą akceptacją królewiec-

kich władz – wyekspediował uciekiniera do Gdańska, skąd droga wiodła już prosto i szybko, stosunkowo bezpiecznie, do Paryża. Na paryskim bruku stanął 22 października 1846 r. – skończyły się przygody *iście Odyseuszowe*⁶. W dziewiętnastowiecznych „Pamiętnikach” Natalii Kickiej znajduje się sugestywny wizerunek *biednego Rufina Piotrowskiego, który szczególnie miał wzrok, na przemian bystry lub głęboki. Sam ten dziwny wzrok najlepiej świadczył o wielkiej liczbie niebezpieczeństw, przed którymi musiał się schronić uciekając*⁷.

Radość z odzyskania wolności nie przekształciła się w pragnienie jej ubezpieczenia. Bardzo szybko Piotrowski znalazł się blisko centrum istotnych wydarzeń. W drugiej połowie 1848 r. przebywał na Śląsku i w Galicji. W grudniu tego roku w porozumieniu z generałem Bemem organizował polskie formacje wojskowe na Węgrzech. Awansowany na pułkownika objął dowództwo jednego z oddziałów. W latach 1851–68 wykładał w szkole polskiej na Batignolles w Paryżu. W r. 1853 znalazł się w Turcji jako przedstawiciel Adama Czartoryskiego dla sformowania pułku kozaków sułtańskich. Tam spotkał go Zygmunt Miłkowski, który długo nie mógł Piotrowskiego zapomnieć. *Od czasu tego lat już upłynęło trzydzieści* – pisał we wspomnieniach. – *Nie zatarała mi się jeno w pamięci opowiadacza postać, postać nacechowana wyrazem apostołstwa. Dyszał od niego spokój, cześć wzbudzający. Był to człowiek posiadający dużo rozumu, który nabył nie z książek, ale w życiu. Rozumem tym oceniał wypadki, i czynił wnioski, mające przyszłość na widoku*⁸. Nie mogły to być w Konstantynopolu wypadki dobrze rokujące, skoro już w lipcu 1854 r. był Piotrowski w Paryżu i: *Powiada, że dla Polaków w Turcji nie ma nic do roboty*⁹. Emigracyjną aktywność przebiła w końcu tęsknota do kraju i w 1868 r. powrócił Piotrowski do Galicji, osiadł pod Tarnowem, trudnił się belferką. W wieku 64 lat ożenił się z wdową po generale Ludwiku Zaborowskim, lecz szczęścia i życia starczyło jeszcze tylko na półtora roku. Zmarł w Tarnowie 20 lipca 1872 r.

Z powrotem do materii „Pamiętników z pobytu na Syberii” wiąże się kwestia intrygująca i dość jednocześnie drażliwa. Piotrowski jako *człowiek posiadający dużo rozumu* objawia we wspom-

⁶ J. Sokulski, *Rufin Piotrowski i jego pamiętniki, „Sybirak” 1936, z. 4, s. 56–57. Autor cytuje rękopiśmienny list Błońskiego do A. Gillera z datą: Tarnów, 23 VII 1872.*

⁷ M. Janik, *Dzieje Polaków na Syberii*, Kraków 1928, s. 212; zob. też A. Kuczyński, *Syberyjskie szlaki*, Wrocław 1912.

⁸ N. Kicka, *Pamiętniki*, oprac. J. Dutkiewicz, Warszawa 1912, s. 490.

⁹ T. T. Jeż (Z. Miłkowski), *Od kolebki przez życie. Wspomnienia*, t. 2, Kraków 1936, s. 89.

¹⁰ J. A. Potrykowski, *Tulaczo Polaków we Francji. Dziennik emigranta*, oprac. A. Owsińska, Kraków 1974, t. 2, s. 91.

nieniach mnóstwo praktycyzmu i zaradności. Należy mniemać, iż powodzenie całej ucieczki zawdzięczał w równej mierze szczęśliwemu zbiegowi okoliczności i własnej z tym współpracy. Musi więc dziwić niepomiarne podjęcie decyzji wyprawy tak ryzykownej, tak woluntarystycznej, tak mało konkretnej w dziedzinie celowości misji. Wizerunek romantycznego Robinsona nie przystaje do portretu twórcy szaleńczej utopii.

W przypadku Piotrowskiego nie można jednak mówić o zaślepieniu. *Nie jeden może serdecznie i z politowaniem uśmiechnie się nad powyższym planem i nad jego twórcą* – pisał mając na myśli nawiązanie stosunków z Węgrami i Turcją – *i pomyśli w duchu: co za śmieszna zuchwałość karta sięgać tam, dokąd olbrzymy sięgać nie śmiać* (P1,58–59). Czyżby przywołana tutaj frazeologia „Ody do młodości” miała wyrażać całkowitą motywację działań Piotrowskiego? Zaiste, byłby to program godny tragicznego finału. Na szczęście jest to tylko frazeologia, choć ujawnia cenny trop.

Istotnym kluczem do postępowania pamiętnikarza jest przekonanie o konieczności działania, albowiem *prawie wszystkie nasze olbrzymy zdrzemały się, usnęły, zniewieściały /.../ W takim stanie rzeczy karty muszą wzrósć do rozmiarów olbrzymich /.../ bo tylko poczucie się do obywatelskich obowiązków i ich wypełnienie jest miarą istotnych zasług i znaczenia w ojczyźnie* (P1,58–59). Święte słowa, lecz wcale nie rozstrzygają zgłoszonych wątpliwości, ponieważ nie zawsze można akceptować działanie dla samego działania. Otóż nie tylko Piotrowski był przekonany, że *dzisiaj są tylko próby, lecz przyjdzie, przyjdzie MUSI chwila urzeczywistnienia* (P1,58–59; podkr. moje – J.A.Ch.), wymagająca prób i ofiar. Nie kto inny, ale właśnie Mickiewicz, ten główny dyspozytor ofiary w polistopadowych latach, ostrzegał, iż: *Im dłużej zwleczę się wypłata [krwi], tym z większą lichwą oddać przyjdzie*¹⁰. Jakkolwiek Piotrowski nie podzielał do końca ekstremalnych poglądów narodowego wieszczą, w myśleniu o Polsce i powinnościach obywateli wielokrotnie podążał torem lotu jego myśli. Najbardziej spektakularnie dowodzi tego jedno zdanie z Mickiewiczowskiego artykułu „O bezpolitykowcach i polityce «Pielgrzyma»”: *Przypomnijmy, że kilkadziesiąt tysięcy ludzi zbrojnych wyniosło krew z kraju przed nieprzyjacielem, że ta krew była poślubiona ojczyźnie; czy kto myśli, że ją można ukraść?*¹¹ Nie inaczej myślał Piotrowski na samym szczycie Karpat!

Wydaje się, że jego inicjatywę można widzieć nie tylko w kontekście raz częstszych, raz rzadszych misji emisariuszy Centralizacji TDP, lecz także w pewnej tradycji patriotycznego szaleństwa mocno podkreślonej po powstaniu dwoma incydentami z r. 1833, tzw. wyprawą bezansońską oraz wyprawą pułkownika Zaliwskiego. O nich pisał Wiktor Weintraub, że *są wymownym świadectwem*

wem tak gorączki walki, jak i wiary, że rewolucja na moment tylko przycichła i lada chwila znowu w Europie wybuchnie. Okoliczności wymarszu z Besançon, zdają się wskazywać też i na obecność religijnej komponenty¹². O misji do kraju myślał Piotrowski w r. 1838, lecz upływ czasu raczej utrwalał w nim podobne nadzieje, skoro nie omieszczał ich zaprezentować, pozornie bez zrozumienia, Kosuthowi. Szczególnego znaczenia nabiera też krótka wzmianka w „Pamiętnikach” o ostatnim dniu przed wyjazdem z Paryża w 1843 r. Dzień 8 stycznia postanowił Piotrowski *przepędzić swobodnie, jakby dla wytchnienia po wielkich kłopotach i nabraniu sił nowych, do nowych trudów*. Miejscem odpoczynku i wzmocnienia, a z pewnością nie tylko o smaczny posiłek tu chodzi, stał się dom bohaterskiego szaleńca: *Prawie cały ten dzień przepędziłem w grocie drobnej rodziny pułkownika Zaliwskiego, do której mocnego nabrałem przywiązania, trudniąc się dość długo i z wszelką możliwą troskliwością jej ukształceniem, prawie wychowaniem* (P1,45). Ta wszelka możliwa troskliwość oznacza coś więcej niż tylko sympatię. Piotrowski najwyraźniej próbuje wobec dzieci tragicznego bohatera spełniać obowiązki ojca. Trudno o bardziej ważki sygnał szacunku, jeśli nie kultu szalonego patrioty gnijącego w tym czasie w więzieniu.

Bezsporny sukces i europejski rozgłos zdobyły „Pamiętniki” wbrew oczekiwaniom ich autora. Można byłoby mniemać, że czytelniczą popularność zawdzięczały wyłącznie warstwie informacyjnej tekstu, bardzo bogatej i stosunkowo, a nawet nadspodziewanie, precyzyjnej, odsłonięciu przez Zachodem legendarnej sceny legendarnych zdarzeń¹³. Są przecież książki, do których nie przykładają się literackie kryteriów, których jednowymiarowość jest z góry przesądzona i powszechnie akceptowana. Sam Piotrowski wielokrotnie próbował znaczenia wypływające z tekstu spłaszczyć, dyskredytując własne pióro kosztem podkreślenia reportażowej niemal wierności, ale też mocno się niepokoił o własną wiarygodność. W przedmowie do pierwszego tomu pisał, że: *Zdarzenia podobne tym, jakie w niniejszych pamiętnikach zamierzam opisać, zajmują jedynie swą prawdziwością. Czytający te pamiętniki, mogą wierzyć lub nie wierzyć wypadkom w nich opisanym* (P1,V). W innym miejscu alternatywy już nie widział: *Wszystkiemu temu świat ucywilizowany nie wierzy. Dla kogoż więc piszę, gdy nas świat tak boli? gdy wstyd mi nawet przed nim się zwierzać: bo jest bez serca, bez*

¹⁰ Cyt. za: W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982, s. 308.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 307.

¹³ J. Bachórz, *O polskim egzotyzmie romantycznym*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, pod red. M. Żmigrodzkiej, S. 2, Wrocław 1984, s. 299.

duszy: bo nie czuje, nie pojmuję naszych boleści? (P3,20). Wobec tak dobitnie wyrażonych wątpliwości i obaw, wobec jasnej deklaracji braku zainteresowania dla sławy, a tym bardziej literackiej, ostateczny fakt napisania „Pamiętników” świadczyć by mógł najwyraźniej o sile przekonywania Klaczki, gdyby nie uwaga Piotrowskiego zamykająca trzeci tom wspomnień.

Wskazana tam motywacja zdaje się korespondować z pojęciami mocno w polskim romantyzmie zakorzenionymi. *W tym więc wszystkim – pisał Piotrowski – co w mych czteroletnich przygodach zaszło, widzę tylko zrzędzenie Opatrzności, której się podobało mnie ocalić, zapewne dla ogłoszenia przed światem i dla potomności, okrucieństw i męczarni, jakich się za rządów Mikołaja dopuszczano na naszych rodakach, a które prawie nikomu dokładnie nie były znane* (P3,276). Boska plenipotencja, charyzma, wybranie – nie inaczej wyglądają referencje romantycznego poety, wieszczą, rewelatora zarówno prawd ukrytych, jak i dysponowanych przez Boga. Życiowa tragedia nabiera u Piotrowskiego nieoczekiwanej ceiowości, staje się misją, której sens ujawnia się dopiero po zakończeniu wszystkich wypadków, jak w „Anhellim” Słowackiego! Stwierdzenie opieki Opatrzności zobowiązuje jednocześnie do przyjęcia jakiegoś adekwatnego do tej świętości stosunku. Tylko prawdziwość relacji może uzyskać akceptację religijnego sumienia, wszelka konfabulacja *byłoby to popełniać świętokradztwo* (P1,V).

Nie można nie zauważyć, że nie miał Piotrowski zbyt wielu możliwości uwiarygodnienia swoich pamiętników. O ile w środowisku polskim w Paryżu sprawa jego uwięzienia była jeszcze znana, o tyle „świat” pozostawał w głębokiej nieświadomości istnienia samego Rufina Piotrowskiego, jak i tego, co się na Syberii działo. Ale zaklinania się autora na świętość nie należy absolutnie uważać za uwiarygodniający chwyt, albowiem cały tekst wspomnień potwierdza tę religijną deklarację w stopniu najwyższym, jako że Piotrowski nie wstydził się najgłębiej przeżywanej wiary i z jej dziejów zdawał sprawę z równą relacji z wydarzeń drobiazgowością. A zatem informacyjna zasobność „Pamiętników” wchodzi w ścisły związek z bodaj najważniejszą, motywacyjną sferą o wyraźnym nacechowaniu religijnym.

Z innej strony patrząc, można byłoby sądzić, że karierę „Pamiętników” wywołała przygodowa ich tkanka, szczególnie frapująca w tomie ostatnim. Tak sprawę tę widział Michał Janik kwalifikując pamiętnik Piotrowskiego *obok pamiętnika Beniowskiego do najefektowniejszych, jakie posiadamy w literaturze polsko-syberyjskiej*¹⁴. Bardzo słusznie przeciwko takiemu upraszczającemu zestawieniu protestował Bogusław Rosenmeer, faktem jednak pozostaje zbieżność wielu partii „Pamiętników” z konwencjami przygodowo-awanturniczymi. Tym tropem poszła zresztą polska

recepja wspomnień, ponieważ nawet edycja Czubka okazała się nieczuła na polityczną temperaturę i utopijność początkowych fragmentów tekstu.

Od strony przygodowej konwencji zarzucić jednak trzeba autorowi „Pamiętników” grzech niewybaczalny – ich konfesyjność! Trzeba czytać naprawdę bardzo selektywnie, aby zgubić tak wyrazisty nurt relacji o przeżyciach wewnętrznych zdecydowanie religijnej natury. Rzecz zastanawiająca, iż Piotrowski, jak Książę niezłomny, nie rozprawia o strachu i osaczeniu, lecz MEDYTUJE. Punkt ciężkości uwagi narratora oscyluje pomiędzy biegiem zdarzeń a dziejami własnej duszy, albowiem tam decydować się będą jego losy. Piotrowski jest bowiem głęboko przekonany, że *są chwile w życiu człowieka, są wypadki i przeszkody, których rozumem pokonać mu nie podobna: wówczas udaje się do siły, do mocy nadprzyrodzonej, do wiary: a wówczas na wszystko się odważa. Ja byłem – pisał dalej – w tym położeniu, gdzie rozum mój przewidywał moją tylko zgubę, wiara wskazywała mi ocalenie: oioż dla czego tak mocno wierzyłem* (P3, 104). Jeśli nawet przyjąć, że religijny werniks jest wtórny wobec właściwych wydarzeń, nie powinno się tym samym dyskredytować wpisanej w „Pamiętniki” religijnej refleksji. Skoro losy Piotrowskiego w jego własnej ocenie tak silnie zależały od Opatrzności, położenie wielkiego nacisku na duchową formację, jakiej pamiętnikarz podlegał, jest najzupełniej naturalne.

Zbilansowanie różnych poziomów tekstu nie należy do rzeczy łatwych, tym bardziej że: *Opisy i uwagi są podane plastycznym i malarskim językiem*¹⁴, co rzeczywiście sprawia, iż czyta się „Pamiętniki” z dużą przyjemnością i dziwić się należy barbarzyństwu Czubka, który zdobył się na stylistyczne retusze. Warto jednak pokusić się o próbę zintegrowania lektury tych wspomnień, gdyż tu kryje się zarówno niespodzianka, jak i odpowiedź na pytanie o przyczynę kariery „Pamiętników”.

Tym razem trafnie o proporcjach wspomnień Sybiraka wypowiedział się Czubek, wskazując, iż: *Ponad /.../ wszystkim góruje jednak piękna i czysta postać Piotrowskiego*¹⁵. To jest ta niespodzianka, o której trochę szerzej pisał Rosenmeer: *Jest to przede*

¹⁴ Dz. cyt., s. 210.

¹⁵ B. Rosenmeer, *Knut Hamsun i Rufin Piotrowski*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1934, nr 40, s. VIII.

¹⁶ J. Czubek, *Wstęp do: Rufina Piotrowskiego ucieczka z Syberii przez niego samego opowiedziana*, Kraków 1902, s. III.

¹⁷ Tamże, s. VIII.

¹⁸ Tamże, s. VI.

¹⁹ F. Habura, *Mowa przy odsłonięciu i poświęceniu grobowca śp. Rufina Piotrowskiego na cmentarzu tarnowskim dn. 1 listopada 1876* powiedziana, Tarnów 1876, s. 5.

²⁰ Cyt. za: St. Sawicki, *Knut Hamsun protektorem zapomnianej polskiej książki*, „Pion” 1935, nr 1, s. 2.

wszystkim powieść o samym Piotrowskim, jego refleksje etyczne i moralne, społeczne i polityczne /.../ Piotrowski niósł ze sobą zawsze i wszędzie serce człowiecze i polskie /.../ Warta jest poznania postawa duchowa autora – to otwarcie oczu na strony całego życia, ludzki stosunek, stosunek bratniej miłości, realizm, rozumienie tragizmu istnienia, pojęcie ważności każdej chwili bytu, ale właśnie w przezwyciężaniu życiowych przeszkód¹⁷. Syberyjska encyklopedia, powieść przygód, dzieje duszy, a nad tym wszystkim piękna i czysta postać... Już bardzo blisko do stwierdzenia, że „Pamiętniki” były jednym ze źródeł polskości, z którego czerpał Sienkiewicz, Żeromski i inni¹⁸, a charakter Piotrowskiego to charakter jakiegoś Polaka wymagają filozofowie i poeci, co narodom drogi życia przepisują, a żywot Piotrowskiego to real idealu poetów...¹⁹

Jeśli żądać potwierdzenia takiej tezy, najlepiej spoza polskiego kręgu wtajemniczenia, najprościej odwołać się do opinii Knuta Hamsuna, który w przedmowie do norweskiego wydania „Pamiętników” przyznawał, iż od r. 1888 czytał je WIELOKROTNIJE. Jest coś – pisał dla norweskich czytelników – co mocno bierze w tym opowiadaniu, w jego krwi, w jego idealizmie i w charakterze bohatera. Jest to apel nie do nerwów, lecz do serca, do tego w duszy słowiańskiej, co moglibyśmy może nazwać poezją: do płaczu, prośby i radości²⁰. Wydaje się mało prawdopodobne, aby w latach sześćdziesiątych XIX w. europejska publiczność chciała jeszcze adorować romantyczne urojenia werterowskie. „Pamiętniki” oferowały kawał realizmu i historię, w której życie ludzkie poddane zostało szokującej próbie. Wypowiedź Hamsuna, dowód europejskiej recepcji wspomnień Piotrowskiego, upoważnia chyba do generalizującego stwierdzenia, że to właśnie ten typ lektury, zorientowanej na historię osamotnionego człowieka, był najważniejszym czytelnicznym doświadczeniem dla ludzi Zachodu.

Do takiego odczytania „Pamiętników” przyczynia się szczęśliwa w ostatecznym rozrachunku niespójność tekstu. Piotrowski zapisywał wspomnienia w intencjach, jakie wielokrotnie deklarował i precyzował, a które można sprowadzić do pragnienia poinformowania świata o okrucieństwach systemu rosyjskiego. Zamierzał napisać wiarygodny a wstrząsający raport o machinie niewolenia ludzi, o zadawaniu cierpień, o prześladowaniach, torturach, śmierci. Spod jego ręki wyszła jednak książka o człowieku, najgłębiej humanistyczna afirmacja ludzkiej wolności i niepodległego ducha. Zamiast gniewu i nienawiści zasiewają „Pamiętniki” podziw i radosną serdeczność. Zamiast rozdzielać i antagonizować, łączą. Tak napisane, nie są skargą, lecz wyzwaniem rzuconym w twarz przemocy przez to wszystko, co najbardziej w człowieku ludzkie. I tu Opatrzność czuwała nad autorem.

Jan A. Choroszy

książki

Modlitwa przekorna

Raymond Pautrel SJ

**„Do Ciebie wołali...
Tobie ufali“.**

*Modlitwa w starotestamento-
wych opowiadaniach*

Wydawnictwo Przeglądu Powszechnego, Warszawa 1987, ss. 287

W Bibliotece Przeglądu Powszechnego ukazał się kolejny tom. Tym razem otrzymaliśmy przekład dwóch książek francuskiego jezuitę, Raymonda Pautrela, wydanych w 1972 r. („Vers Toi ils ont crié”) i w 1974 („En Toi ils ont espéré”) – obydwie z podtytułem „La prière dans les récits de l'Ancien Testament”, w cenionej serii „Supplement à «Vie Chrétienne»”. Tytuł obydwu został zapożyczony z Ps 22,6. Tłumaczenia dokonał Stanisław Opiela SJ, wyraźnie zafascynowany osobą autora. Ze słów tłumacza wynika, że polskie wydanie stanowi hołd wdzięczności wobec zmarłego w 1974 r. profesora, znanego z wielkiej erudycji i urzekającego sposobu bycia. Nieczęsto w literaturze przekładowej czytamy słowa tak wzruszające jak te: *W każdym razie ci, którzy mieli szczęście dzielić z Autorem dach i strawę, pracę i rozrywkę, bez wysiłku dostrzegą w „opowiadaniach” jedność między Autorem i jego książką – dodajmy, książką ostatnią w jego*

życiu. Dla nich jest to niejako testament nauczyciela, testament o szczególnie żywych rumieńcach (s. 5). I rzeczywiście dzieło objawia autora. Lektura książki prowadzi na spotkanie z człowiekiem o szczególnej wrażliwości. Jego religijność tchnie bezpośredniością i świeżością, co w zastosowaniu do wykładu Pisma Świętego przynosi nadzwyczajne efekty.

Nie bez znaczenia jest odnotowanie serii, w której ukazuje się omawiana książka. Po „Wieczorach nad Lemanem” M. Morawskiego dwa kolejne tomy Biblioteki Przeglądu Powszechnego są poświęcone problematyce biblijnej: „Psalmy nocą i dniem” P. Beauchampa i właśnie „Do Ciebie wołali... Tobie ufali” R. Pautrela. Cechuje je znamienna korelacja. Przedmiotem rozważań P. Beauchampa były Psalmy, a dokładniej modlitwa, która znalazła wyraz w Psalterzu. Psalmy, podobnie jak utarte formuły modlitwy używane w naszych czasach, są modlitwą „spekulatywną”, przemyślaną i wyważoną. Nadmiar staranności może prowadzić do tego, iż modlący się odejdzie od żywego doświadczenia. Nie siłąc się na dyplomację R. Pautrel nazywa Psalmy *wytrychami*, czyli nazbyt gotową formą rozmowy z Bogiem. Tej opinii, podobnie jak innych wypowiedzianych na kartach jego książki, nie należy brać dosłownie. Już z pokiełbnego portretu nakreślonego przez S. Opielę widać, że autor był człowiekiem przekornym. Aby poprawnie zrozumieć jego intencje, należy podjąć lekturę z przymrużeniem oka, ba, nawet z humorem. Ktoś nienawykły do takiego podejścia do Biblii lub pobawiony poczucia humoru w wielu miejscach może odczuwać spore zażę-

nowanie. Nie to było celem autora. Pozostawiając Psalmy na boku R. Pautrel jakby cofa się – uznając spekulatywną formę modlitwy zatrzymuje się na modlitwie spontanicznej, tryskającej bez przygotowania, a więc otwierającej życie religijne, i będącej jego wykwitem. *Nie brak uczonych traktatów o Psalmach. Dlatego wolałem się ograniczyć do opowiadań zawierających słowa – często ulotne – które autorzy biblijni włożyli w usta swoich postaci. Nie chodzi więc o modlitwę przygotowaną, ozdobną, mądrą i publiczną, lecz o słowa wyrażające temperament danej osoby czy konkretnie warunki. Musiałem przy tym narysować parę małych portretów i umieścić je we wspólnym łańcuchu – czytamy w przedmowie do części opatrzonej tytułem „Do Ciebie wołali...” (s. 11). W takim podejściu do opowiadań biblijnych i w sposobie jego realizacji uwidacznia się najlepiej eksponowana przez tłumacza *jedność między Autorem i jego książką*.*

Specyfika rozważań R. Pautrela polega na tym, że natchnienie i wskazówki czerpał nie z uczonych komentarzy i rozpraw, lecz ze sztuki plastycznej. Uzasadnił to w słowach: *Artysci bowiem są na swój sposób egzegetami* (s. 12). Uprawianie naukowej egzegezy i wnikliwe śledzenie meandrow badań biblijnych to droga bodaj najpopularniejsza, ale nie jedyna. Zamiast znużającej pracy w bibliotece, autor proponuje spacer po muzeach i galeriach, zwiedzanie katakumb, synagogi, kaplic i kościołów oraz innych pomników architektury i sztuki. O tym, że spotkanie ze sztuką owocuje w medytacji nad Biblią, wiadano zresztą od dawna. Już w starożytności pojawiały się dzieła karmio-

ne świętymi motywami i nawiązujące do biblijnych narracji. Także w średniowieczu dobrze rozumiano pożytki płynące z „Biblia pauperum”. Wiele z tego bogactwa pojawia się w książce R. Pautrela, stanowiącej znakomitą lekturę dla miłośników i znawców sztuki religijnej.

Byłoby ideałem, gdyby czytelnik mógł obejrzeć opisywane dzieła i wejść w głębszy dialog z autorem. Wprawdzie w przypisach zostały umieszczone wyczerpujące noty z informacjami, gdzie można znaleźć reprodukcje omawianych dzieł plastycznych, ale, niestety, są to albumy wydane we Francji i trudno dostępne w naszym kraju. Poza kilkoma przypadkami prac bardzo znanych pozostaje wyobraźnia i zaufanie wobec intuicji autora. Nie umniejsza to przydatności jego książki. Raczej uświadamia nam, że istnieje rozległa dziedzina twórczości artystycznej karmionej Biblią, o której ciągle wiemy bardzo mało. Odległa wydaje się perspektywa posiadania przez nas albumów dorównujących tak wspaniałym publikacjom, jak „En ce temps-là, la Bible” i innym. Tym bardziej jest wskazane, aby nasi wydawcy Biblii i opracowań biblijnych nie powielali tandetnych ilustracji, lecz zamieszczali reprodukcje dzieł naprawdę wartościowych.

Na pierwszą, dłuższą (s. 9–180), część książki, objętą tytułem „Do Ciebie wołali...”, składa się siedem rozdziałów. Wystarczy rzut oka, by spostrzec, że mamy tu wierne odbicie układu Starego Testamentu: dzieje początków, epoka patriarchów, epopeja wyjścia, okresy sędziów oraz zjednoczonej i podzielonej monarchii izraelskiej, czasy wystąpień klasycznych proroków, wreszcie opowieści

pochodzące z Ksiąg zaliczanych do gatunku „budujących”. Autor respektuje kształt Biblii czytając ją na sposób chrześcijański. W każdym rozdziale umieszczono kilka krótkich rozważań poświęconych wybranym postaciom biblijnym. Autor nie stroni od takich, których sylwetki i dokonania są mało znane czy wręcz kontrowersyjne. Materiał rozważań jest modlitwa tych osób utrwalona na kartach Starego Testamentu. W niej wyrażają się najbardziej intymne strony człowieka. *Każdy modli się tak, jak umie. Nie należy nawet postępować inaczej* (s. 12). Względ na to przyniósł niespodziewane rezultaty. Biblijni bohaterowie stali się zadziwiająco bliscy. Rozpознаjemy w nich własne wady i przywary, niepowodzenia i rozczarowania. Na twarzy czytelnika wielokrotnie pojawia się wyrozumiały uśmiech. Nic dziwnego: *W rozmowie z Bogiem człowiek musi wypaść cokolwiek śmiesznie i jednocześnie wzruszająco* (s. 12).

Wśród umieszczonych w pierwszej części rozważań na wyróżnienie zasługują stronicę poświęcone opowieści o Kainie i Abli. Objaśnia się ją jako przykład nienawiści wyrosłej w kontekście wrażliwości religijnej. Starotestamentowy epizod został zinterpretowany jako pierwowzór wszystkich wojen religijnych. Chociaż autor odżegnuje się od metod używanych w nowoczesnej biblistyce, w jego książce nie ma ani jednego miejsca, ani jednego osądu, które pozostawałyby w niezgodzie z wynikami naukowych dociekań. Przeciwnie, istnieje wiele dowodów trafnego zgłębienia i przyswojenia sobie najwartościowszego dorobku XX-wiecznej egzegezy. Także w przypadku refleksji na

temat potopu mamy do czynienia z prawidłowym odczytaniem tekstu biblijnego: potop rozpatrywany jest w aspekcie zbawienia. Interesujące, że R. Pautrel doszedł do tego śledząc obecną w sztuce *tradycję wesołego potopu*. Zbyt często była ona lekceważona lub odbierana jako niezrozumiały kaprys artystów. A przecież właśnie w ten sposób uzewnętrzniło się właściwe zrozumienie intencji natchnionej Księgi.

Omawiając postacie patriarchów autor wprost igra z Bogiem. Jednak Bóg nic na tym nie traci. Wzruszające są stronicę z rozważaniami na temat Sary, Hagar, Rebeki oraz *wodewilowych siostr* – Racheli i Lei. Dowartościowanie żon patriarchów przywróciło słuszną proporcję ich mężom. Zostali przedstawieni ze swymi ludzkimi przywarami, a jednocześnie jako ludzie głębokiej wiary. Mówiąc o osobie i czynach Mojżesza obficie nawiązuje się do „egzegezy” wielkich artystów. Modlitwa Mojżesza ma „wiele twarzy”, co dowodzi, że mamy do czynienia z człowiekiem doprawdy niezwykłym. Zmagania artystów, którzy pokusili się o sporządzenie portretu pierwszego przywódcy narodu izraelskiego, przypominają dociekania włączone do historii egzegezy. Autor poddaje krytyce dzieło Rembrandta, tak jak wytrawni bibliści zwykli kwestionować poglądy swoich adwersarzy. Aarona oczyszcza się z podejrzeń o wulgarną idolatrię, o jaką niesłusznie bywa posądzany w uczonych komentarzach. W tym miejscu książki, jak i gdzie indziej, stwierdzamy dogłębną znajomość realiów starotestamentowego świata opartą na klasycznym już podręczniku R. de Vaux „Instytucje Starego Testamen-

tu". Bliżsi nam stają się również izraelscy królowie i prorocy. Raymond Pautrel wie, że nie zawsze istnieje potrzeba realistycznego rozumienia opowiadań biblijnych. Sami pisarze natchnieni nie wymagali ani nie spodziewali się, że czytelnicy wierzą w istnienie opisywanych przez nich przygód. Przykładowo modlitwa Jonasza odbierana jest jako *nieudana modlitwa malkontenta. Nam nie służy ona za wzór, lecz tylko za zwierciadło czy okoliczność, by spostrzec, dlaczego i jak pewna liczba naszych modlitw jest próżna, głupawa i śmieszna* (s. 144–145). Równie żywe i trafne są refleksje poświęcone bohaterom powygnaniowych dziejów Izraela.

Druga część książki, zatytułowana „Tobie ufali” (s. 181–284), różni się nieco od pierwszej. Znalazły się w niej rozważania dotyczące osób, które z różnych względów nie zmieściły się w części poprzedniej. Większość z nich zanosí modlitwę publiczną. Pośród wybranych postaci autor umieścił kilku *uroczych łajdaków*, traktując ich z przymrużeniem oka, a nawet z nie ukrywaną pobłażliwością. Oni też modlili się do Boga. Na wątpliwość, czy taka modlitwa jest warta naśladowania, autor odpowiada, że spontaniczne wołania służyły przecież za wzór zbiorowym lamentacjom, a pochwalne pieśni i dziękczynienia jednostek podejmowano w publicznie wykonywanych hymnach. Istnieją wzajemne zależności między modlitwą prywatną a publiczną. Pierwsza jest prawzorem i źródłem drugiej, a z kolei w niej wykorzystywane bywają konwencjonalne formuły publiczne.

Postacie, wokół których obracają się rozważania części drugiej, nie są tak powszechnie znane jak wcześniej

omówione osobistości. Rozumiejąc, że przeciętny czytelnik mógłby mieć trudności z odnalezieniem odnośnych perykop biblijnych, R. Pautrel z góry podaje niezbędne referencje biblijne. Na część „Tobie ufali” składa się jednaście rozważań. Ich obiektem są kolejno: teść i szwagier Mojżesza – Jetro i Chobab oraz Kaleb, Rachab znana z opowieści o zdobyciu Jerycha, król Moabitów Balak i tajemniczy wieszcz Balaam, Saul i Jonatan, izraelski władca Achab, prorok Jeremiasz, młodzieniec Azariasz (i kantyk „trzech młodzieńców”), Daniel, Zuzanna, Tobiasz i Sara – córka Raguela, a wreszcie Mardocheusz i Estera. Zestawienie tych postaci jest bardzo zręczne: jedne są oświetlane przez inne. W trakcie lektury czytelnik zaczyna darzyć sympatią nie-Izraelitów, o których Biblia wspomina jakby mimochodem: Jetro i Chobaba, nierządnicę Rachab, a nawet Balaka i Balaama. Do nich też odnosi się tytuł „Tobie ufali”, co nakazuje przemyśleć na nowo ich udział w Bożej historii zbawienia. Sprawdzają się słowa, jakie tłumacz książki umieścił na koniec swojej prezentacji: *Przywilej wybrania jednego narodu jawi się jako dobieranie narodów nie wybranych...* (s. 7). Przedstawiając osobistości należące do narodu wybranego, R. Pautrel nie unika postaci uważanych za mało sympatyczne. Uzasadnia to w ten sposób: *Jeśli znajdujemy w Biblii zaskakujące opowiadania, dzieje się tak dlatego, iż z przyjemnością opiewając wielkość Boga, nie gardzi ona opisem ludzkiego upodlenia. To jest także objawienie* (s. 264). Wielu komentatorów Pisma Świętego niepotrzebnie traci cenny czas i siły na usprawiedliwianie pisarzy biblijnych,

zamiast wydobywać to, o co naprawdę im chodzi. Rozważania R. Pautrela znakomicie radzą sobie z tym problemem.

W wartościowej publikacji trafiło się kilka potknięć. Nie dysponując oryginałem, nie potrafię powiedzieć, czy dwa z nich należy przypisać autorowi, czy tłumaczowi. Chodzi o zdanie, że świątynię Salomona – **RAZEM Z MECZETEM OMARA** – (podkr. moje) *przedstawiają freski synagogi w Dura* (s. 108–109). Nie jest to możliwe, zważywszy że freski synagogałne wykonano w pierwszej połowie III w., natomiast meczet Omara wzniesiony został dopiero pod koniec VII w. Z kolei na s. 120 chodzi o Drugi List św. Piotra (1,19), a nie św. Pawła. Reszta to potknięcia językowe. Należałoby poprawić takie zwroty, jak: *wszystkie osoby patriarchalnej GENEZY* (s. 28), *synowi służącej WZNIECĘ* (powinno być: *wzbudzę*) *także wielki naród* (s. 30), *Jozue więcej PEROROWAŁ ludowi niż rozmawiał z Bogiem* (s. 73), *bym cierpliwie znosił kary, jakimi zechcesz mnie KORYGOWAĆ* (s. 89), *synowie nie zdołali pozyskać ESTYMY ich ojca* (s. 96). Razi też anachronizm w zdaniu: *by nie pokładać nadmiernej nadziei w kawalerii* (s. 165, nota 4), zamiast „w konnicy”. Są to jednak drobiazgi, widoczne dlatego, że cała książka została przetłumaczona, opracowana i wydana bardzo starannie.

W piśmiennictwie biblijnym istnieje niewiele podobnych publikacji. Dobrze się więc stało, że otrzymaliśmy tę pożyteczną książkę. W jakimś stopniu zbliżone do niej jest piśmarstwo Romana Brandstaettera i zmarłej w ubiegłym roku Anny Kamińskiej. Naszą rodzimą twórczość cechuje jednak większa powściągliwość, podczas

gdy spojrzenie R. Pautrela jest śmielsze, rzec można – bardziej poufale wobec bohaterów biblijnych. Należy się spodziewać, że tego rodzaju pisanie o Biblii nie każdemu odbiorcy będzie jednakowo odpowiadało. Na pewno istnieją tacy, którzy o Biblii wolą czytać rzeczy wyłącznie poważne i nabrzmiale uczone. Lektura Pisma Świętego z humorem, a nawet z domieszką ironii, wyda się im ryzykowna. Sam autor dopuszczał tę ewentualność przeczuwając, że nie wszyscy przyjmą z entuzjazmem jego rozważania. *Przeciwnicy robią jednak więcej reklamy niż przyjaciele* (s. 13). I dlatego warto, aby książkę R. Pautrela przeczytał każdy, kto jest zainteresowany wieloaspektową problematyką biblijną.

ks. Waldemar Chrostowski

Szlachcic, niewolnik i rewizor

Daniel Beauvais

Le noble, le serf et le revizor. La noblesse polonaise entre le tsarisme et les masses ukrainiennes (1831–1863)

Éditions des archives contemporaines,
Gordon and Breach Science Publishers
S.A., [Montréux] 1985, ss. 365.

Nie od dzisiaj o tym wiemy, jest także niemal oczywiste, że własną

historię, dzieje polskich postaw i polski charakter narodowy (o ile coś takiego jak „charakter narodowy” istnieje!) widzimy inaczej niż cudzoziemcy. Często się też z tymi opiniami obcych o nas i naszej przeszłości (ale i teraźniejszości) nie zgadzamy, nieraz nas irytują uproszczone stereotypy wyobrażeniowe o Polsce, Polakach, polskości. Sami jednak w przeszłości i współczesności wkładaliśmy i wkładamy wiele, mimowiednego nieraz, wysiłku w budowanie podstaw do tworzenia takich stereotypów wyobrażeniowych – i sami też siebie oceniając bardzo często uciekaliśmy się i nadal uciekamy do stereotypów, co zresztą wcale nie przeszkadza podejmowaniu intensywnych wysiłków mających na celu odkłamanie historii. Bywa i tak, że do tego rodzaju refleksji głębszych i modyfikacji autowyobrażeń zmuszają nas cudzoziemcy. Świetny historyk i polonista, Daniel Beauvais, profesor na Uniwersytecie Lille III we Francji, prawdziwie dla kultury polskiej zasłużony i pełen dla niej autentycznej życzliwości, wykorzystawszy trudno dostępne a cenne źródła archiwalne, podjął tego rodzaju próbę, zwrócenia nam samym uwagi na błąd *karmienia się jeno snami* w związku z problematyką przypadkiem czy nie przypadkiem mniej przez polskich historyków badaną. Jego książka o szlachcicu, niewolniku-chłopie pańszczyźnianym i carskim rewizorze jest wnikliwym, opartym na rzetelnie zbadanych i uczciwie wykorzystanych archiwaliach znajdujących się w radzieckich bibliotekach, studium ukazującym dzieje polskiej szlachty, w mniejszym zaś stopniu chłopstwa w guberni kijowskiej, na Podolu i Wołyniu między

powstaniem listopadowym a styczniowym. Książka profesora Beauvais imponuje nie tylko bogactwem materiału (do tej pory nie znanego), ale także jasnością konstrukcji i logicznością wykładu, że zaś napisana jest pięknie, przeto wielka jest także sugestywność autorskich wywodów i konkluzji, których wymowa jest bardzo siłna. Mocno i wyraźnie akcentując, iż w ówczesnej rzeczywistości życia stosunki polsko-ukraińskie były w istocie relacją zachodzącą między panem a niewolnikiem, a też wskazując na liczne przejawy bezkarności, z jaką szlachta dopuszczać się mogła najgorszych przewinień na chłopach, autor operując danymi statystycznymi przeciwstawił ogromnej liczebności chłopów nieliczność polskiej szlachty: przybyszów z zewnątrz, kolonizatorów na obcej ziemi gnębiących obcy lud. Zarazem jednak z rzetelnym obiektywizmem (a przy okazji rozbijając kategorycznie pewne mity, jak np. fałszywe przekonanie o masowości przesiedlania polskiej szlachty na Kaukaz) D. Beauvais bardzo precyzyjnie przedstawił największą w dziejach Europy przed wiekiem XX „operację socjalną” – proces deklasowania polskiej szlachty. Z grupy liczącej około 140 tys. w roku 1831 w wyniku manipulacji władz carskich uległa zdeklasowaniu przytłaczająca większość. Przed ową „śmiercią cywilną” uchroniło się zaledwie 70 tys. Rozważając w osobnym, obszernym rozdziale o *utraconej Arkadii* dzieje tej degradacji, autor zajął się najróżniejszymi jej przejawami, czyniąc przedmiotem swych obserwacji nie tylko prawa szlacheckie, ale także zagadnienia wyznaniowe i problem szkolnictwa. Analizując postawę nielicz-

nych zachowujących prawa szlacheckie ocenił ich autor bardzo surowo, wskazując, iż reprezentowane przez nich tendencje do kompromisu okazały się kompromitacją, by ostatecznie odmówić im zarówno wartości moralnych, jak i zdolności kulturowych. Wysnute z dokumentów ustalenia, poparte rzetelną dokumentacją, rzucone zostały na tło kulturowe zbudowane ze świadectw literackich. Stąd doszedł autor do wniosków o całkowitej rozbieżności między literacką idyllą a surową rzeczywistością. Widome też owo założenie, że istniała taka rozbieżność między literackimi obrazami życia na obszarach kresowych i idealizacją polskiego życia kresowego a rzeczywistością życia, legło u podstaw owej książki. Nie przypadkiem więc już w czasie lektury rozdziału wstępnego, napisanego bardzo zajmująco i dowodzącego wielkiej erudycji autora, zaczynają się budzić w polskim czytelniku pewne rozterki i wątpliwości.

Chyba nie było rzeczą przypadku, że początkowe słowa „Sofiówki” Stanisława Trembeckiego uznał D. Beauvais za *poddanie tonu*, jaki Polacy przyjęli dla mówienia o Ukrainie, kresach i sprawach z nimi związanych. Lecz przecież mit ukraiński zrodził się i nawet ukształtował o dwa stulecia wcześniej, by później stać się nierozłącznym składnikiem wielkiego mitu kresowego. Niezależnie od faktu, czy taka linia polityczna była słuszna, czy nie, faktem pozostaje, że przez stulecia rytm życia kresowego wyznaczał rytm życia całej Rzeczypospolitej. Mit jedności wszystkich obszarów należących do Polski powstał na długo przed rozbiorami, zaś w imię tej zasady silnej i świętej ten, kto był „gente Ruthe-

rus”, zarazem był – mógł być – „natione Polonus”. Na formowanie nowoczesnego pojęcia narodu (także w sensie jego składu etnicznego) czas przyszedł później: w mozole dokonywał tego schylek wieku XVIII, zaś z owoców jego trudu z różnym powodzeniem korzystał wiek XX. Literatura romantyczna nie tylko budowała czy podtrzymywała kłamne mity o polskim życiu na Ukrainie, umiała bowiem nieraz dostrzec, że Polacy znajdują się tam na ziemi nie swojej. Prawdą jest natomiast, że romantyzm polski podejmował wysiłki, by zerwaną jedność nawiązać, by przezwyciężyć podziały językowe i etniczne: w imię takiej dążności Tymko Padura pisał w *narzeczu miejscowym*. Te wysiłki integracyjne całkiem bez echa nie przeszły, jak o tym zaświadcza późniejsze wydarzenia horodeńskie z roku 1861. Świadomość rozkładu pozytywnych wartości w polskim życiu kresowym nie była Polakom obca: pisał o tym w całym szeregu dzieł Józef Ignacy Kraszewski, którego nawet łagodzenie ostrości obrazu krzywd chłopom wyrządzanych przez polskich panów nie uchroniło przed zarzutem zdrady szlacheckich interesów, znamienne zaś jest, że w środowisku szlacheckim szczególnie oburzenie budziły jego dzieła tematycznie związane z Wołyniem. Nie od rzeczy będzie dodać, że właśnie około roku 1860 pojawiła się w polskiej literaturze i kulturze koncepcja „kresów zachodnich”, będąca wyrazem swoistej rezygnacji z tamtych odległych, najodleglejszych obszarów kresowych i związanych z nimi mitów. Ówczesne zatem dzieła literackie nie potwierdzają tezy autora o całkowitej rozbieżności literackiej fikcji i rzeczywi-

stości życia. Podobnie trudno się zgodzić z tezą autora o całkowitej degrengoladzie polskiego życia i całkowitej zatacie kresowych zdolności kulturotwórczych. Nie zamierzonym skutkiem pozytywnym wspomnianej carskiej operacji socjalnej było (tego aspektu autor nie zauważył) pojawienie się postaci „chłopa-inteligenta” („Budnik” J. I. Kraszewskiego, ale nie tylko on). Polskie kresowe zdolności kulturotwórcze nie uległy też całkowitej likwidacji, skoro jeszcze z początkiem XX w. w Kijowie mieszkało kilkadziesiąt tys. Polaków i działały tam polskie szkoły, wydawnictwa, czasopisma, teatr, a nawet uformowało się młodopolskie środowisko literackie. Te fakty oczywiście nie zaprzeczają prawdziwości faktów wydobytých przez prof. Beauvais – prawdą jest zatem, że w nowych warunkach godność marszałka szlachty stawała się kompromitującą fikcją. Zarazem jednakże literackiego mitu kresowego w takiej postaci, w jakiej trwał, nie można uznawać za samą tylko literacką falsyfikację. Żywotność tych mitów utrzymywała się tak długo, jak długo były potrzebne, jak długo zachowywały niezbędną z punktu widzenia polskiej racji narodowej zdolność integracyjną. Myśląc o niepodległości na przykład około roku 1840 można było wyobrazić sobie Polskę li tylko w granicach sprzed 1772 r. – taką więc, jaką ukazywał Wincenty Pol w „Pieśni o ziemi naszej”. Jeśli więc nawet owe mity były, jak chce prof. Beauvais, falsyfikacjami, to były one dla Polaków swoją koniecznością historyczną, błędne by było natomiast mniemanie, iż żywotność swą zawdzięczały samej tylko „romantyczności” Polaków. Te-

go aspektu konieczności dziejowej autor znakomitej książki nie dostrzegł.

I myślę, że dostrzec nie mógł. Oto bowiem w uwagach wstępnych sformułował prof. Beauvais dwa istotne sądy, tłumaczące nieco lepiej sens jego książki, a nawet jej swoiste przesłanie. Pierwszy z nich budzić może lekkie zdziwienie. Powiada mianowicie autor, iż *mówienie o Ukrainie jest, jeszcze dzisiaj, dla Polaków trącaniem czulej struny. Emocja zajmuje miejsce prawdy. Polska obecność na Ukrainie, należąca już tylko do historii, podobna jest do obecności ich na Litwie. Przypominać ją, to natychmiast wejść w nurt, to ulec czarowi utraconego świata, w którym niegdyś było się szczęśliwym. Poniektórzy Francuzi mówią w ten sposób o Algierii i okaże się, że to porównanie nie jest absurdalne*¹. A jednak wydaje mi się owo porównanie – właśnie – absurdalne. Gdyby było tak, jak chce prof. Beauvais, inna by była powszechna polska wiedza o kresowej przeszłości kultury polskiej i szerszy krąg ludzi (niż wąska grupka polonistów) znałby ładne opowiadanie Micińskiego „Dęby czarno-bylskie”. Powoływanie się autora na autorytet Jarosława Iwaszkiewicza niczego tu nie zmienia i nie będziemy dalecy od prawdy, jeśli powiemy, że w polskim myśleniu współczesnym UKRAINA jest po prostu Ukraina. Sądzić w tym przypadku można, że znakomity badacz popełnił błąd – tak rzecz nazwijmy – natury geograficzno-przestrzennej, wynikający ze współczesnych podziałów administracyjnych.

Z drugim z sądów prof. Beauvais, stanowiącym także quasi-fundament, na którym zbudował on gmach swych

wywodów, polemizować nie zamierzam, choć również nie sądzę, aby był w pełni prawdziwy: *Jeżeli jest prawdą, że dwudziestowieczni Polacy są najbardziej romantycznym narodem na świecie, to jest naturalne, iż Ukraina, nawet utracona, pozostała im droga, ponieważ żaden temat nie był tak eksploatowany w XIX w., jak ten*¹. Cóż, jak nas widzą, tak nas piszą – lecz przecież Julian Krzyżanowski już przed trzydziestu z górą laty zauważył, że w literaturze Młodej Polski miejsce *blękitnych, pół Ukrainy* zajęły Tatry z Podhalem. Bardzo znamienita była ta wymiana kresów wschodnich na południowe...

Nie ze wszystkim w książce prof. Beauvais potrafię się zgodzić, a przecież nie zmienia to faktu, że uważam ją za ważną i cenną, godną przełożenia na polski i wydania u nas. Nim zaś (i jeżeli) to nastąpi, warto na nią zwrócić uwagę, uznając ją za dzieło i osiągnięcie prawdziwie wybitne. Fakt, iż tyle miejsca w niniejszym omówieniu poświęcono polemice z autorem, mylić nie powinien: na polemikę i dyskusję zasługują tylko prace wybitne.

Jacek Kolbuszewski

¹ „Parler de l'Ukraine est, encore aujourd'hui, pour les Polonais, toucher une corde sensible. L'émotion tient lieu de vérité. La présence polonaise en Ukraine, qui n'appartient plus qu'à l'histoire, est pareille à la présence en Lituanie. L'évoquer, c'est immédiatement entrer dans le mythe, c'est céder au charme d'un monde perdu où jadis l'on fut heureux. Certains Français parlent de même de l'Algérie et l'on verra que la comparaison n'est pas absurde” (s. 3-4).

² „S'il est vrai que les Polonais du XXème siècle sont restés le peuple le plus romantique du monde, il est naturel que l'Ukraine, même perdue, leur soit restée chère car rarement thème fut plus exploité que celui-là au XIXème siècle” (s. 4).

Wyzwanie medyczne i społeczne

Zofia Kuratowska

AIDS – nowa choroba

Wiedza Powszechna 1986, wyd. 1,
nakład 30 000 egz., ss. 138

Zwięzła książka Zofii Kuratowskiej pozwala czytelnikowi polskiemu zapoznać się z patogenezą AIDS, tej nowej, tajemniczej choroby XX w. Książka pisana przez lekarkę i społecznikę jest próbą odpowiedzi na wyzwanie medyczne i społeczne stawiane cywilizacji przez groźnego wirusa. Autorka poprawnie opisuje mechanizmy infekcji, budowę wirusa AIDS i historię jego odkrycia oraz geografę rozprzestrzeniania się epidemii, wskazując na jej prawdopodobne pochodzenie afrykańskie. Nie cofa się przed opisem złożonych dla laika mechanizmów odporności organizmu ludzkiego atakowanych i niszczonego przez wirus AIDS i w przystępny sposób podaje perspektywy – ciągle jeszcze hipotetyczne – opanowania tej choroby, dziś w swej jawnej postaci w 100% śmiertelnej.

Książka Kuratowskiej nie zawiera ani elementów sensacji, ani nie szerzy paniki, lecz w sposób odpowiedzialny i poważny tłumaczy czytelnikowi polskiemu, na czym polega rzeczywiste zagrożenie tą nową chorobą. Pochwalić zatem należy inicjatywę wydawniczą Wiedzy Powszechnej, zwłaszcza w sytuacji, kiedy pierwsze teksty na ten temat pojawiające się w prasie roiły się od błędów i co więcej – fałszując rzeczywistość – po prostu przyczyniały się do tworzenia nieprawdzi-

wych wizji rozprzestrzeniania się choroby, a tym samym odwracają uwagę nas wszystkich od istotnych elementów towarzyszących epidemii. W sytuacji grożącej powszechnym niebezpieczeństwem kłamać ani ukrywać niczego nie należy, bo fałszywy krok wynikający z „fałszywej świadomości” może doprowadzić do katastrofy. W cywilizacji technicznej cenę katastrofy płacą wszyscy, nie ominie ona również tych ludzi, którzy uważają się za twory fotosyntetyzujące, czyli samożywne, choć oczywiście cenę mogą zapłacić mniejszą czy – później. Dobrze więc, że autorem książki o AIDS jest Zofia Kuratowska – osoba niezbyt skłonna do osłaniania swoim autorytetem specjalisty twierdzeń, w które specjaliści nie wierzą. I tyle pochwał. Streszczenia książki czytelnik nie otrzyma – jest ona zwięzła i przystępnie napisana, a więc po prostu należy ją przeczytać.

Jako autor recenzji chciałbym się jednak podzielić z czytelnikami garścią refleksji i uwag szczegółowych na marginesie tej lektury, a wynikających przede wszystkim z faktu, że dostrzegam w pracy Kuratowskiej jakieś wewnętrzne pęknięcie – widoczne, jeśli porówna się przedmowę i posłowie do książki. Autorka chce napisać książkę obiektywną i niepanikarską, pragnie czytelnika przestrzec, lecz go przy tym nie straszyć, uważa, że lekarz winien być też pocieszycielem. Unikając więc przejawskrawień w przedmowie i samym tekście książki w pewien sposób minimalizuje wiele problemów i kończy ją zdaniami zbyt prostej nadziei. Cytuję: *AIDS jest chorobą ciężką – dziś jeszcze bezwzględnie śmiertelną (choć prawdopodobnie jutro już znajdzie się na nią lekarstwo). Jest*

groźnym epidemicznym schorzeniem, ale nie stanowi realnego niebezpieczeństwa dla ogółu społeczeństwa, jak inne epidemie znane od wieków. /.../ Choć tragiczny dla tysięcy swoich ofiar AIDS otworzył zupełnie nowe horyzonty przed nauką. Dzięki badaniom nad tą chorobą dowiedzieliśmy się już niesłychanie dużo i dowiemy się jeszcze więcej w przyszłości o wirusach i ich sprzężeniach z aparatem genetycznym komórki, o mechanizmach reakcji odpornościowych i o roli wirusów w rozwoju nowotworów. Być może z dramatycznej historii AIDS zostaną wyciągnięte jakieś wnioski ważne dla społecznego współżycia między ludźmi i dla polityki zdrowotnej w niektórych krajach. I oto po tych „Uwagach końcowych” znajdujemy „Postscriptum”, z którego dowiadujemy się – zgodnie z prawdą – że „jutro” znaczy za parę (dziesięć?) lat, że w samych Stanach Zjednoczonych nosicieli wirusa jest półtora miliona, a za pięć lat będzie powyżej piętnastu milionów! Czyżby więc rzeczywiście nie było to niebezpieczeństwo dla ogółu? I ciekaw jestem, jakie wnioski co do polityki zdrowotnej zostaną wyciągnięte w niektórych krajach... Przecież na zagrożenie inaczej zareagują społeczeństwa zamknięte, a inaczej – otwarte.

Rzeczywiście wciąż dowiadujemy się nowych rzeczy o wirusie AIDS. Ale wcale nie optymistycznych. Ostatnio wyizolowano serie nowych szczepów tego wirusa wykazujące jeszcze większą zmienność, niż mogliśmy przypuszczać na podstawie dotychczasowych danych, co zasadniczo utrudnia otrzymanie szczepionki. Oczywiście to, co przynosi proces poznawczy, jest bardzo ciekawe. I procesowi poznawczemu nie ominiemy

(możemy go tylko przyspieszyć, zresztą nie my, a oni). Ale wnioski z tego poznania nie są dziś szczególnie radosne. Raczej im dalej, tym gorzej...

Zacznijmy od sprawy sporu – pozornie semantycznego – dotyczącego nazwy wirusa AIDS. Jego odkrywcę – grupa Luc Montagnier z Instytutu Pasteura w Paryżu – nadali wirusowi nazwę LAV, wirusa towarzyszącego limfodenopatii. Grupa Roberta Gallo z Bethesda w Stanach Zjednoczonych, która początkowo mylnie za czynnik patogenny AIDS uznała wirus wywołujący pewien typ białaczki ludzkiej (HTLV I), po wyizolowaniu w rok po Francuzach wirusa wywołującego AIDS nadała mu nazwę HTLV IV. Nazwa ta byłaby uzasadniona, gdyby budowa genetyczna wirusa AIDS była zbliżona do budowy innych wirusów grup HTLV. A tymczasem niedawno okazało się, że nie jest. Najbardziej podobny do wirusów AIDS jest czynnik wywołujący powolne schorzenie centralnego układu nerwowego u owiec, zwany wirusem Visna. Utrzymywanie się w literaturze nazwy HTLV IV właściwie odzwierciedla tylko dalszą walkę grupy amerykańskiej o honor (i zyski) płynące z odkrycia. Grupa Gallo nadal nie rezygnuje ani ze swojej nazwy wirusa, ani z niecytowania prac grupy francuskiej. A Francuzi odpłacają im tym samym. Konkurencja jest – również w nauce – czynnikiem stymulującym. Ten konflikt ma więc swoje dobre strony, ale ma i złe. Publikacje obu grup stają się coraz bardziej hermetyczne, przed konkurentami ukrywa się już nie tylko szczegóły metodyczne, ale i część wyników, omawiając je bez podania danych wyjściowych. Wszystko to byłoby

dopuszczalne, gdyby chodziło o problem czysto teoretyczny, tym razem jednak chodzi o bezpośrednie zagrożenie ludzi – zatem nieupublicznianie wyników nie powinno mieć miejsca.

Innym problemem, o którym brak wzmianki w pracy Zofii Kuratowskiej, jest fakt, że właściwie do dziś nie w pełni znamy drogi przenoszenia zakażenia. To prawda, że zakażenie następuje głównie drogą płciową, bowiem groźny wirus zawarty jest w leukocytach występujących w znacznej ilości w nasieniu nosiciela. Wirus występuje też we krwi i przedostanie się krwi chorego do krwi zdrowego (np. przy wymianie niesterylizowanych strzykawek wśród narkomanów) może doprowadzić do zakażenia. Ale nie wyeliminowano też możliwości istnienia tzw. wektora, czyli np. owada przenoszącego chorobę na podobnej zasadzie jak komary przenoszą malarię czy muchy tse-tse – śpiączkę. Gdyby istniał taki wektor owadzi, to obraz epidemiologiczny byłby jeszcze bardziej złożony. Wreszcie nie wiadomo, czy pełny obraz kliniczny AIDS wynika z rozwoju w organizmie chorego jednego szczepu wirusa, wszczepionego w zakażeniu pierwotnym, czy też rozwija się w wyniku wielokrotnych zakażeń różnymi, uzupełniającymi się szczepami wirusa. Ta ostatnia możliwość byłaby optymistyczna: szybkość rozprzestrzeniania się zakażeń prowadzących do pełnego rozwoju choroby byłaby wówczas niższa niż przypuszczamy.

Warto wreszcie wspomnieć o tym, jakie czynniki ograniczają badania nad leczeniem AIDS. Pierwszy to brak dogodnego modelu zwierzęcego choroby. Co prawda, jak wspomina

wielu próbach i wielu – przewyższających – błędach. Jest jednak równie oczywiste, że nie tylko rozsądek rządzi człowiekiem – uszanujmy więc i „nierozsądnych”, szczególnie jeśli padną ofiarą choroby. Ciemne i pokrętnie zakamarki ich dusz, umysłów i uczynków są jedynie powiększeniem ciemnych i pokrętnych zakamarków naszych własnych dusz, umysłów i uczynków, których nie ośmielamy się popełnić. Za każdego z nas też oni – ci „nierozsądni” – płacą często cenę swojego życia, może po to, by znów udowodnić nam, że proste reguły są słuszne.

Włodzimierz Zagórski

Trud istnienia

Jestem alkoholikiem. Świadectwa A.A.

wybór i opracowanie Józef Jan
(alkoholik)

„W drodze”, Poznań 1986

Wydany niedawno wybór wspomnień alkoholików mógłby ująć naszej uwagi w powodzi pamiętnikarskiego i wspomnieniowego urodzaju. Działalność wydawnicza w tym zakresie, od lat wcale pokaźna, jest poniekąd odpowiedzią na nieulność i często-kroć znudzenie konstatacjami ogólnymi i kieruje naszą uwagę ku doświadczeniu indywidualnemu, któremu jesteśmy gotowi zawierzyć o wiele chętniej. Dotyczy to na pewno tematu historycznego, a może przede wszystkim wiedzy o naszym minionym czterdziestolecu. Ocena i rzeczywista wartość tego strumienia

relacji to sprawa dość złożona. W każdym razie rodzi się obawa, czy nie zamula to jednak obrazu przeszłości, dezorientując na swój sposób, pozwalając na wyciąganie wniosków o całości na podstawie być może przypadkowych jej fragmentów. W przypadku interesującej nas tu książki, tych kilkunastu wybranych życiorysów ludzi należących do ruchu Anonimowych Alkoholików, też z pozoru można by mówić o fragmencie rzeczywistości ludzkiej, o obszarze bardzo szczególnym i wyjątkowym, który stanowi po części świat osobny. Podczas lektury stężenie nieszczęścia, nagromadzenie bolesnych i często poniżających perypetii zdaje się potwierdzać to wrażenie. Być może chcielibyśmy się w ten sposób odseparować od tego losu, jakby nie miał z nami, ludźmi „spoza”, nie wspólnego. Lektura całości, obraz w niej zarysowany jest jednak nieublagany. Wypowiedzi tak zostały dobrane, że w sumie tworzą całość, której nie da się zbyć określeniem czy sceną kwalifikującą do jednego z mateczników, jakie każde społeczeństwo w sobie kryje. Ta całość to po prostu ludzka wypowiedź, wyznanie pojęte jako gest ostateczny, kiedy człowiekowi nie pozostaje nic innego jak mówić prawdę. Taka jest niewątpliwie atmosfera przenikająca te teksty. Stąd bierze się osobisty i szczery klimat wyznań. Przy tak postawionych pytaniach o prawdę życia każdego z osobna – mogą spotkać się wszyscy.

Sukces autorów tych wspomnień kryje się w tym, że zmuszają nas do zadania sobie pytania, czy my wszyscy nie znajdujemy się w sytuacji podobnej. I może właśnie dlatego czyta się te wypowiedzi z takim napięciem, jakby

mozół rozpamiętywania przeszłości pełen cierpliwości i determinacji nie był nam zupełnie obcy, jakby każdemu mógł się na coś przydać. Najbardziej zwraca uwagę obraz sytuacji alkoholika i rodzaj postawy, która jako jedyna jest wtedy sensowna. Jest zresztą ta sytuacja zasygnalizowana odrazu w tytule książki: „Jestem alkoholikiem”. Przy pierwszym zderzeniu z tym szczerym wyznaniem można by w nim widzieć rodzaj rozpaczliwej manifestacji czy wyzwania, jakie rzucamy nie mogąc znaleźć dla siebie wyjścia. Dopiero nieustępliwy tok tych wspomnień analizujących najtrudniejsze momenty życia naprowadza nas na właściwe odczucie i rozumienie tego wyznania, będącego w istocie stwierdzeniem pełnym pokory, że jestem bardzo słabą istotą, zagrożoną wszędzie, w każdym miejscu i w każdej chwili. Zagrożenie to nie musi być wcale widoczne, machinalnie się narzucające. Nie musi się wcale niczym zapowiadać, abyśmy mieli czas zebrać siły, dostrzec niebezpieczeństwo i przygotować się na walkę. Jest najczęściej tak, że człowiek uświadamia je sobie dopiero wtedy, kiedy staje się ono faktem, gdy jest właściwie za późno, bo jesteśmy już w jego władzy. I nie jest to już człowiek, istota, która może wybierać zgodnie ze swoją niepodległą wolą. Co więc robić, aby stanąć twarzą w twarz wobec zagrożenia, które nas nie opuszcza i spełnia się w najmniej spodziewanym momencie? Zagrożenia, które jest właściwie naszym życiem, stanowi jego stałe wyposażenie. Autorzy piszą o potrzebie pełnej świadomości tego zagrożenia, o tak zwanych wpadkach, które mogą nas zaskoczyć wszędzie, rujnując cały

poprzedzający je wysiłek, skazując nas na wycofanie do punktu wyjścia, do miejsca, skąd walkę o siebie musimy zacząć od początku. To nada je szczególnie dramatyzm tej sytuacji. Jest tak, jakby w każdym momencie chodziło o „być albo nie być”. Można by powiedzieć, że jest się nieomal bezbronny, że to niemożliwe, aby taki przypadek mógł nie zaistnieć. Pozostaje właściwie wtedy człowiekowi jedno: zrozumieć sytuację, w jakiej się znajduje, być świadomym prawdy o sobie, choćby tej najtrudniejszej i najgorszej, nie dającej szansy na żadne wybiegi. Trudno wtedy o nadzieję, ale za to prawda nie pozwoli na złudzenia i pozory. Prawda zmusza jednak do czujności, do gotowości nie ustępującej nigdy i przed niczym. Bo nasza słabość wszędzie może się nieoczekiwanie ujawnić. To mówienie sobie prawdy o swojej sytuacji nie może być tłumaczeniem ani usprawiedliwianiem tego, co się stało, dlaczego tak się upadło. Musi to być zrozumienie dogłębne tego, co się zrobiło i jakim się jest. Kiedy jest się na tzw. dnie i nie widzi się nadziei, tym co jest jeszcze wówczas możliwe, co znajduje się w naszym zasięgu – jest powiedzieć prawdę i określić, co z niej wynika. Bo to przecież znaczy, że jest w nas jeszcze coś innego, coś niezależnego, co nie pozwoliło się obezwładnić razem z każdym skrawkiem naszego ciała. I właśnie to „coś”, przez małe czy duże jak świat cały „C”, staje się jedynym oparciem, jedynym dowodem naszej ludzkiej obecności. Charakterystyczne jak u wielu autorów właśnie poprzez sponiewieranie swej osobowości wielokrotnymi klęskami i skazanie na zgubę we własnych oczach zaczyna się to inne ro-

zumienie związku z Bogiem. Jak zaczyna się rozumieć, że trzeba wywalczyć sobie prawo do Niego tak samo jak do swej wolnej istoty w sobie. Walka o siebie, to znaczy o pierwszy jej etap, czyli abstynencję, staje się zarazem walką o Boga, który nie jest kimś, kto brak naszej siły ma zastąpić swą łaską. Wielu autorów sygnalizuje, że walka o siebie staje się w pewnym momencie walką o Boga i jest to moment zwrotny, świadomość czego daje odtąd lepsze oparcie w zmaganiu się ze swoją słabością.

Istotnym, jeszcze bardziej dramatyzującym sytuację czynnikiem jest konieczność trwania i nieustannego pogłębiania świadomości naszej rzeczywistej sytuacji i związana z tym gotowość do wysiłku woli. Inaczej wyraża się to w nieco może poetycznie brzmiącym sformułowaniu, że jest się w drodze, że czas kryje w sobie niebezpieczeństwo, któremu najtrudniej sprostać. Bo to nie innego jak codzienność, dzień następujący po dniu, kiedy o czujność walczyć najtrudniej i nic nie pomaga nam w skupieniu i ześrodkowaniu swych sił. Trudno wyjść poza myślenie w kategoriach zwycięstwa i następującej potem ulgi, zwolnienia napięcia, kiedy chcielibyśmy zaufać sobie i światu. Choć wiadomo, że nie może być zwycięstwa – jest tylko pokonywanie słabości, która każdej chwili może pokazać nam krzywe zwierciadło naszej rodzącej się nadziei, a może nawet już nieśmiałej pewności, że tym razem się uda. Jak sobie poradzić z monotonią dnia powszedniego, która staje się pułapką najtrudniejszą? To wymaga heroizmu na co dzień, kiedy momenty progowe mogą się wyłonić zewsząd i trzeba czynić każdą chwilę

ostateczną i jedyną. Trzeba widzieć tę groźbę upadku; zresztą ona ściga i dławi, jeśli przestaje się wierzyć. Ale jak długo można sobie wierzyć? Która z kolejnych klęsk wreszcie złamie? I czasem już tylko przypadek staje się wybawieniem. Z ogromną ekspresją zapisuje Józef Jan w swej relacji to szamotanie się upadającego, który nie chce się z tym pogodzić. Prawdziwe zapasy z mocami, które tak trudno złapać za kark, bo trzeba złapać siebie.

Dając nam obraz swego życia autorzy potrafili zarysować wyraziście postawę, której zawdzięczają ratunek. Można się nauczyć z tego wiele. A przede wszystkim duchowej aktywności w walce o siebie, aby zachować szansę decydowania o sobie. Ale jest i druga strona tego obrazu – rzeczywistość, w której ta droga cierpienia i wysiłku woli łąbi sobie kolejną. Iawi się nam ona bardzo dwuznacznie. Ani dla naszych autorów zbawienna, ani tak sportworniała, jak byśmy mogli oczekiwać. Właśnie, i to jest pewne zaskoczenie. Pewne odkrycie, które relacje także przynoszą. Bo ileż przyzwolenia i wyrozumiałości ma ta rzeczywistość dla naszych bohaterów, kiedy jeszcze nie podjęli się trudu walki o siebie. Jak im ona pozwala brnąć w swojej słabości, dopóki sami nie zaczną się jej bać ostatecznie. Jak im na swój sposób łatwo upadać, dopóki sami nie zaczną stawiać oporu. Ci inni wokół naszych bohaterów – to też pewnego rodzaju tajemnica zaszyfrowana w relacjach. Autorzy skupieni na tym, co się z nimi samymi dzieje, dają nam obraz tej rzeczywistości z pewnej odległości. Ostrze analizy i obserwacji nie jest na nią zwrócone. A jednak jej bezkształt-

możół rozpamiętywania przeszłości pełen cierpliwości i determinacji nie był nam zupełnie obcy, jakby każdemu mógł się na coś przydać. Najbardziej zwraca uwagę obraz sytuacji alkoholika i rodzaj postawy, która jako jedyna jest wtedy sensowna. Jest zresztą ta sytuacja zasygnalizowana odrazu w tytule książki: „Jestem alkoholikiem”. Przy pierwszym zderzeniu z tym szczerym wyznaniem można by w nim widzieć rodzaj rozpaczliwej manifestacji czy wyzwania, jakie rzucamy nie mogąc znaleźć dla siebie wyjścia. Dopiero nieustępliwy tok tych wspomnień analizujących najtrudniejsze momenty życia naprowadza nas na właściwe odczucie i zrozumienie tego: wyznania, będącego w istocie stwierdzeniem pełnym pokory, że jestem bardzo słabą istotą, zagrożoną wszędzie, w każdym miejscu i w każdej chwili. Zagrożenie to nie musi być wcale widoczne, machinalnie się narzucające. Nie musi się wcale niczym zapowiadać, abyśmy mieli czas zebrać siły, dostrzec niebezpieczeństwo i przygotować się na walkę. Jest najczęściej tak, że człowiek uświadamia je sobie dopiero wtedy, kiedy staje się ono faktem, gdy jest właściwie za późno, bo jesteśmy już w jego władzy. I nie jest to już człowiek, istota, która może wybierać zgodnie ze swoją niepodległą wolą. Co więc robić, aby stanąć twarzą w twarz wobec zagrożenia, które nas nie opuszcza i spełnia się w najmniejszym spodziewanym momencie? Zagrożenia, które jest właściwie naszym życiem, stanowi jego stałe wyposażenie. Autorzy piszą o potrzebie pełnej świadomości tego zagrożenia, o tak zwanych wpadkach, które mogą nas zaskoczyć wszędzie, rujnując cały

poprzedzający je wysilek, skazując nas na wycofanie do punktu wyjścia, do miejsca, skąd walkę o siebie musimy zacząć od początku. To nadaje szczególny dramatyzm tej sytuacji. Jest tak, jakby w każdym momencie chodziło o „być albo nie być”. Można by powiedzieć, że jest się niemal bezbronny, że to niemożliwe, aby taki przypadek mógł nie zaistnieć. Pozostaje właściwie wtedy człowiekowi jedno: zrozumieć sytuację, w jakiej się znajduje, być świadomym prawdy o sobie, choćby tej najtrudniejszej i najgorszej, nie dającej szansy na żadne wybiegi. Trudno wtedy o nadzieję, ale za to prawda nie pozwoli na złudzenia i pozory. Prawda zmusza jednak do czujności, do gotowości nie ustępującej nigdy i przed niczym. Bo nasza słabość wszędzie może się nieoczekiwanie ujawnić. To mówienie sobie prawdy o swojej sytuacji nie może być tłumaczeniem ani usprawiedliwianiem tego, co się stało, dlaczego tak się upadło. Musi to być zrozumienie dogłębne tego, co się zrobiło i jakim się jest. Kiedy jest się na tzw. dnie i nie widzi się nadziei, tym co jest jeszcze wówczas możliwe, co znajduje się w naszym zasięgu – jest powiedzieć prawdę i określić, co z niej wynika. Bo to przecież znaczy, że jest w nas jeszcze coś innego, coś niezależnego, co nie pozwoliło się obezwładnić razem z każdym skrawkiem naszego ciała. I właśnie to „coś”, przez małe czy duże jak świat cały „C”, staje się jedynym oparciem, jedynym dowodem naszej ludzkiej obecności. Charakterystyczne jak u wielu autorów właśnie poprzez sponiewieranie swej osobowości wielokrotnymi klęskami i skazanie na zgubę we własnych oczach zaczyna się to inne ro-

zumienie związku z Bogiem. Jak zaczyna się rozumieć, że trzeba wywalczyć sobie prawo do Niego tak samo jak do swej wolnej istoty w sobie. Walka o siebie, to znaczy o pierwszy jej etap, czyli abstynencję, staje się zarazem walką o Boga, który nie jest kimś, kto brak naszej siły ma zastąpić swą łaską. Wielu autorów sygnalizuje, że walka o siebie staje się w pewnym momencie walką o Boga i jest to moment zwrotny, świadomość czego daje odtąd lepsze oparcie w zmaganiu się ze swoją słabością.

Istotnym, jeszcze bardziej dramatyzującym sytuację czynnikiem jest konieczność trwania i nieustannego pogłębiania świadomości naszej rzeczywistej sytuacji i związana z tym gotowość do wysiłku woli. Inaczej wyraża się to w nieco może poetycznie brzmiącym sformułowaniu, że jest się w drodze, że czas kryje w sobie niebezpieczeństwo, któremu najtrudniej sprostać. Bo to nie innego jak codzienność, dzień następujący po dniu, kiedy o czujność walczyć najtrudniej i nic nie pomaga nam w skupieniu i ześrodkowaniu swych sił. Trudno wyjść poza myślenie w kategoriach zwycięstwa i następującej potem ulgi, zwolnienia napięcia, kiedy chcielibyśmy zaufać sobie i światu. Choć wiadomo, że nie może być zwycięstwa – jest tylko pokonywanie słabości, która każdej chwili może pokazać nam krzywe zwierciadło naszej rodzącej się nadziei, a może nawet już nieśmiałej pewności, że tym razem się uda. Jak sobie poradzić z monotonią dnia powszedniego, która staje się pułapką najtrudniejszą? To wymaga heroizmu na co dzień, kiedy momenty progowe mogą się wyłonić zewsząd i trzeba czynić każdą chwilę

ostateczną i jedyną. Trzeba widzieć tę groźbę upadku; zresztą ona ściga i dławi, jeśli przestaje się wierzyć. Ale jak długo można sobie wierzyć? Która z kolejnych klęsk wreszcie złamie? I czasem już tylko przypadek staje się wybawieniem. Z ogromną ekspresją zapisuje Józef Jan w swej relacji to szamotanie się upadającego, który nie chce się z tym pogodzić. Prawdziwe zapasy z mocami, które tak trudno złapać za kark, bo trzeba złapać siebie.

Dając nam obraz swego życia autorzy potrafili zarysować wyrażenie postawy, której zawdzięczają ratunek. Można się nauczyć z tego wiele. A przede wszystkim duchowej aktywności w walce o siebie, aby zachować szansę decydowania o sobie. Ale jest i druga strona tego obrazu – rzeczywistość, w której ta droga cierpienia i wysiłku woli żłobi sobie koleinę. Jawi się nam ona bardzo dwuznacznie. Ani dla naszych autorów zbawienna, ani tak spotworniała, jak byśmy mogli oczekiwać. Właśnie, i to jest pewne zaskoczenie. Pewne odkrycie, które relacje także przynoszą. Bo ileż przyzwolenia i wyrozumiałości ma ta rzeczywistość dla naszych bohaterów, kiedy jeszcze nie podjęli się trudu walki o siebie. Jak im ona pozwala brnąć w swojej słabości, dopóki sami nie zaczną się jej bać ostatecznie. Jak im na swój sposób łatwo upadać, dopóki sami nie zaczną stawiać oporu. Ci inni wokół naszych bohaterów – to też pewnego rodzaju tajemnica zasygnalizowana w relacjach. Autorzy skupieni na tym, co się z nimi samymi dzieje, dają nam obraz tej rzeczywistości z pewnej odległości. Ostrze analizy i obserwacji nie jest na nią zwrócone. A jednak jej bezkształt-

ność, jej wewnętrzna anarchia przemawia bezwładem życia, w którym można przemykać się z niszczącym bagażem swej słabości; można, kiedy jest się już bardzo wyczerpanym, odsapnąć pośród szaleństw nałogu. Bardzo często proces degradacji związanej z piciem dopiero na etapie pełnego rozkładu zaczynał kolidować z pracą. Rzeczywistość jakby nie miała wymagań, których spełnienia by żądała. I jeżeli zagrażała, to właśnie swą niemotą, bezwolnością, w której bohater stapiał się z nią i egzystował dość znośnie, przynajmniej dopóki nie przyszła faza zagrażająca już bezpośrednio egzystencji. Na przykładzie relacji Agaty czy Bożeny widać najlepiej, jak ta rzeczywistość nie ukształtowana żadnymi wartościami staje się pułapką, co dało się dostrzec wtedy, kiedy było już za późno. Widzimy, jak miłość, która przychodzi, staje się otwarciem, które nie ma żadnych dyscyplinujących ograniczeń. Kobieta staje bezradna, duchowo na taką sytuację nie przygotowana. Głód życia i doznań otwiera ją w istocie na wszystkie niebezpieczeństwa intensywności, do której wydaje się, że ma prawo. Alkohol jest tu tylko logiczną konsekwencją. Opis transu, w którego uniesieniach spala się wszystko najlepsze, co ta kobieta miała do zaofiarowania, czyta się ze ściśniętym sercem.

Doświadczenie, którym dzielią się z nami autorzy tych niecodziennych wspomnień, rysuje sytuację ludzką wobec świata bezkompromisowo. To jest jak prawdziwy czyściec, w którym linie podziału nabierają wreszcie ostrości. Wiadomo, na co trzeba być przygotowanym, wiadomo, że są szanse, ale to jeszcze nie oznacza zbyt

wiele i nikt nie będzie sobie obiecywał, że wygra. Będzie po prostu spokojny i czujny.

Andrzej Górny

czasopisma

Prasa o gospodarce (50)

„Polityka – eksport – import” nr 6/87 przynosi kilka ciekawych spostrzeżeń z pogranicza ekonomii, polityki i moralności – czym chciałbym się tu zająć.

W świecie notowany jest coraz wyższy popyt na coraz tańszą broń (informacja „Tańsza broń” – podpisana jm.). Jeden z zachodnich ekspertów wojskowych ocenia obecną sytuację na rynku broni lapidarnie: *Duża siła ognia po przystępnej cenie*. Człowieka zabija się dzisiaj bez zbędnego wysiłku... finansowego. Pocięszając? Mnie jest to już obojętne, za ile dolarów (...) będę pozbawiony życia.

Handel bronią krajów rozwijających się oceniany jest na 5,5 miliarda dolarów rocznie. Wprawdzie stanowi tylko 15 proc. światowego rynku zbrojeniowego, ale i tak jest to sporo, jak na młody wiek tej branży w Trzecim Świecie.

Najbardziej znaczący sukces odniosła Brazylia, która sprzedaje do ponad 40 krajów. Jej eksport broni jest już większy niż kawy, a odbiorcami są

kraje Bliskiego Wschodu i Ameryki Łacińskiej, ale także niektórzy członkowie NATO – brytyjskie lotnictwo kupiło w ubiegłym roku 130 samolotów Tucano. Brazylijczycy mają ponadto do zaferowania nowoczesny czołg, który aktualnie przechodzi testy na pustyniach Arabii Saudyjskiej. Jeśli zda egzamin, Arabowie złożą zamówienie wartości 1,5 mld dolarów. Pentagon natomiast rozważa wyposażenie swych sił szybkiego reagowania w brazylijski samochód pancerny Cascavel. „Handel śmiercią – twierdzi jeden z dyrektorów brazylijskiego przemysłu zbrojeniowego – przynosi nieźle dochody i daje zatrudnienie ponad 100 tys. pracowników.”

Podobnie z wielkim sukcesem handluje bronią Izrael, a także Egipt, Chiny, Pakistan, Indie, Singapur. Dla wielu z nich wojna Iraku z Iranem jest prawdziwą „złotą żyłą”. W ogóle sytuacja na Bliskim Wschodzie – można zaryzykować cynicznie stwierdzenie – pomaga wielu krajom Trzeciego Świata w walce z własnym kryzysem gospodarczym. Jest to największy paradoks ekonomiczno-moralny, jaki znajduję w sytuacji światowej w obecnym czasie. By żyć – trzeba zabijać...

Liban, który od lat tonie we własnej krwi – dawniej zwany Szwajcarią Bliskiego Wschodu – sięga zaś gospodarczego dna („Liban na dnie” – jm.). Płaca minimalna obniżyła się z 242 dolarów w 1983 r. do 35 dolarów w chwili obecnej. W Bejrucie wszystkie dzielnice dotknięte są biedą – ludzie czekają zmroku, aby przetrząsać śmietniki w poszukiwaniu żywności. Nędza dotknęła nie tylko biedotę i bezrobotnych, ale także jedną trzecią tych, którzy mają pracę. Ale eksperci oce-

niają, że sytuacja finansowa Libanu nie jest taka zła. Dług zagraniczny wynosi 200 mln dolarów, jednakże państwo posiada 9,3 mln uncji złota wartości 4 mld dolarów, zaś rezerwy w obcych walutach wynoszą 560 mln dol. „Mimo wszystko należy jednak pamiętać – pisze jeden z libańskich dzienników – że trzeba będzie co najmniej 10 lat, aby odbudować to, co zniszczono i podjąć próbę odrobienia straconego czasu. Weszliśmy w okres ubóstwa – milionerów już dawno nie mamy, a wkrótce zniknie klasa średnia.”

Dla Libanu odbudowa kraju związana jest z rozstrzygnięciem konfliktu zbrojnego. Dla takiej Brazylii czy Singapuru czym więcej konfliktów zbrojnych na świecie, tym lepiej dla ich prosperity gospodarczej. Jak rozwiązać ten dylemat?

Jednak – jak z powyższego wynika – czeka świat globalne zastanawianie się nad nowym układem wzajemnych stosunków. Walka o wpływy między wielkimi mocarstwami, która toczy się „na obrzeżach” za pomocą karabinów, musi zostać zamieniona na dialog o pokojowym rozwoju całego globu. Futurologia i chciejstwo? A jakie jest inne wyjście dla Libanu i Izraela, dla Brazylii i Tajwanu?

Ci, których światowa strzelanina bezpośrednio nie dotyczy, wypróbowują realne posunięcia gospodarcze nadające nowe impulsy rozwojowe własnym społeczeństwom. Metoda włoska („Ruch we włoskim interesie” – P.Ad.): W 1986 r., według ostatnich ocen, około 350 tys. Włochów dało się oczarować urokiem inicjatywy prywatnej. Boom, jaki odnotowano, nie był zjawiskiem całkowicie nieoczekiwanym. Już w 1985 r. we Włoszech po-

wstało ponad 300 000 nowych przedsiębiorstw. Było to dokładnie dwa razy więcej niż liczba tych, którzy zamykali swe firmy, kładąc kres takiej działalności. W tym samym czasie w solidnej i bogatej Republice Federalnej Niemiec odnotowano 340 tys. nowych inicjatyw tego rodzaju, ale równocześnie zamknięto 318 tys. innych przedsiębiorstw. Najbardziej zaktualizowane dane opracowane przez włoski Ośrodek Badań przy Izbach Handlowych mówią, że w ciągu pierwszych sześciu miesięcy 1986 r., w 84 prowincjach włoskich (na 95 ogółem) utworzono 173 598 przedsiębiorstw. W tym samym czasie zaprzestano działalności zaledwie 64 tys. firm. Widać zatem, że przybyło 90 tys. przedsiębiorstw. Szacunkowo można ocenić, że do końca roku 1986 liczba nowo otwartych przedsiębiorstw przekroczyła 350 tys., a zatem liczba netto wzrosła o około 160–170 tys. Zdaniem amerykańskiego ekonomisty, Johna Naisbitta: „Włochy są najbardziej zbliżonym krajem do Stanów Zjednoczonych w tym sensie, że przedsiębiorca staje się nowym idolem społeczeństwa. Dlatego też sądzę, że Włochy są w lepszej sytuacji niż inne kraje zachodnioeuropejskie”.

Sytuacja włoska interesująca jest dla mnie o tyle, iż chodzi tu wcale nie o przedsiębiorczość typowo kapitalistyczną, bowiem w grę wchodzi przede wszystkim niewielkie interesy o charakterze zarobkowania rodzinnego i spółki pracownicze. W grę wchodzi zatem nowe spojrzenie na społeczeństwo działań gospodarczych w systemie kapitalistycznym. Są to dodatkowo przedsięwzięcia o wysokim zaawansowaniu technologicznym – przedsiębiorcy rzucają się głównie na rynek elektroniczny, elektrotech-

nikę, mechanikę precyzyjną. Jak uzmysławia przykład Tajwanu czy Korei Południowej, można na tym i na poziomie rodziny, i kraju wychodzić doskonale na swoje.

A my?

Jacek Mojkowski prezentuje w tym samym miejscu artykuł „Świat w talerzu”, traktujący o problemie satelitarnego odbioru telewizyjnego w Polsce. Opisuje trudności i blokady, głównie biurokratyczne. Pęka wiele tam – bo jednak życie jest silniejsze (de facto zdjęto przepis blokujący zakładanie anten do odbioru satelitarnego przez prywatnych odbiorców; i po co, jak swego czasu pisałem, było go w ogóle wprowadzać?), ale to jeszcze mało. /.../ należy postawić pytanie: za co i z czego to robić? Nakłady na telewizję są dzisiaj o połowę mniejsze niż w 1980 roku. Kable brakuje do telefonów więc co tu marzyć o kablowej telewizji? Wiele gałęzi elektroniki obsuwa się do poziomu manufaktury i nie ma pewności czy poradzą sobie one z produkcją urządzeń do odbioru telewizji satelitarnej.

Ale w końcu bez względu na szeroko zakrojone państwowe przedsięwzięcia nie zaszkodzi pozwalać działać tym, których stać na telewizję satelitarną. Niech instalują te anteny na dachach czy w ogrodach, niech wydają na nie dolary w Pewexie, a nie za granicą. Niechby w dobrych hotelach można było oglądać parę zachodnich programów (na Węgrzech to robią), niech budują się w małych osiedlach (jeśli mają możliwości) lokalne centra telewizji kablowej do odbioru telewizji satelitarnej. Być może wówczas utworzy się rynek, wokół którego zacznie się coś kręcić. Nie robiąc nic i stosując

metodę strusia, ustawiamy się w pozycji nieobecnego, który nie ma racji.

I w ten sposób od taniej broni jako remedium na trudności gospodarcze poszczególnych krajów doszedłem do taniej przedsiębiorczości. Wolę to – jako obraz przyszłych zmagania z kryzysem na wielu polaciach świata – niż badania nad nowym karabinem.

Sławomir Sinek

O społeczeństwie i kulturze (1)

Jacy jesteśmy naprawdę? Warto odnotować kilka ostatnich publikacji próbujących opisać aktualną sytuację społeczną i przewidzieć możliwe kierunki rozwoju. Stanisław Kwiatkowski punktem wyjścia swoich rozważań czyni opinie i oceny dotyczące polskiej rzeczywistości gospodarczej (S. Kwiatkowski, „Na ręcznym hamulcu. Co jest najważniejsze dla Polaków”, „Polityka” 12, 21 III 1987 r.). *W lapidarnym ujęciu moja diagnoza sytuacji jest taka: aktywnie produkcyjna część społeczeństwa ocenia obecny stan gospodarki coraz gorzej i z obawami, sceptycznie patrzy w najbliższą przyszłość. Opinie o szansach na poprawę gospodarki i warunków życia stają się jeszcze bardziej pesymistyczne. „Jest coraz trudniej i lepiej nie będzie” – tak w skrócie można ująć rokowania ludzi. Autor zauważa jednak, że narastające problemy stają się czymś więcej niż „trudnościami gospodarczymi”, sięgają /.../ głęboko w sferę psychospołecznych warunków życia i pracy ludzi. Być może końcową*

ocenę polityki gospodarczej kojarzącej się autorowi z techniką jazdy przy zaciągniętym ręcznym hamulcu (*Polski pojazd zużywa wiele paliwa, a jedzie wolno i niebezpiecznie się przegrzewa*) należałoby zatem odnieść również – albo i przede wszystkim – do pozagospodarczych uwarunkowań polityki. Wszak 87% ankietowanych przez S. Kwiatkowskiego uważa, że nie ma wpływu na to, co dzieje się w najbliższym otoczeniu, a zwłaszcza na losy kraju, a ponad 90% badanej młodzieży wyraziło chęć wyjazdu za granicę. Można mieć wątpliwości, czy proponowana przez autora koncepcja *różnorodności form własności środków produkcji* (własność państwowa, spółdzielcza, grupowa i prywatno-państwowa) mogłaby w istotny sposób wpłynąć na zmianę sytuacji. Ręczny hamulec trzeba bowiem zwolnić nie tylko wtedy, gdy droga pod górkę. Być może zresztą owo niebezpieczne przegrzewanie się wozu to coś więcej niż tylko sprawa ręcznego hamulca?

Mirosława Marody analizuje z kolei *stan podświadomości społeczeństwa polskiego* (M. Marody, „Antynomie społecznej świadomości”, „Odra” 1/87, ss. 4–9), czyli *głębsze nastawienia wobec rzeczywistości społecznej*. Autorka wyróżnia siedem takich nastawień, które stanowią *efekt swobodnego przystosowania się społeczeństwa polskiego do istniejącego systemu polityczno-gospodarczego*. Należą do nich: dewaluacja pracy w sektorze państwowym, dążenie do asekuracji socjalnej, postawa wyuczonej bezradności, zwężenie horyzontu czasowego podejmowanych i planowanych działań, zawistny egalitaryzm, przeciętność i kolektywistyczny egoizm. M. Marody zauważa przy tym, że

uznanie realiów systemu – gdyż tak należałoby określić ten typ przystosowania – wydaje się jednak mieć pewne, dość istotne ograniczenie. Od dłuższego już bowiem czasu, w wynikach obrazujących stan świadomości społecznej, odnaleźć można przekonanie, iż funkcjonujący w naszym kraju system polityczno-gospodarczy jest nie dostosowany do potrzeb i wartości społeczeństwa. Przekonaniu temu nie towarzyszy jednak jakaś istotna zmiana opisanego na wstępie zbioru wartości i potrzeb, której to zmiany należałoby oczekiwać od „realistycznie” myślącego społeczeństwa. Wręcz odwrotnie, obserwować możemy rozwój różnorodnych sposobów radzenia sobie z tak zdefiniowaną rzeczywistością społeczną. Te wymuszone – postrzeganym subiektywnie niedopasowaniem systemu do potrzeb – indywidualne sposoby postępowania również prowadziły do wytworzenia się pewnych ogólniejszych nastawień behawioralnych. Ślady ich istnienia odnaleźć możemy w wynikach badań socjologicznych i w obserwowanych konkretnych działaniach. Co jednak najbardziej fascynujące, nastawienia te wydają się być dokładnym przeciwieństwem wcześniej omówionych nastawień systemowych. Chodzi mianowicie o silne dowartościowanie pracy na własny rachunek, skłonność do ryzyka, zaradność i inicjatywę, wydłużenie perspektywy czasowej własnego życia, heroizację per procu-ram, pragnienie rozwijania swoich możliwości i zindywidualizowany altruizm. Autorka dostrzega dwa zasadnicze następstwa takiej sytuacji: swoistą niereformowalność społeczeństwa oraz narastający stan anormii społecznej czy dezorganizacji normatywnych podstaw życia społecznego.

Wspomniana „niereformowalność” to dające się obserwować szczególnie wyraźnie w ostatnich latach fiasko wszelkich właściwie przedsięwzięć mających na celu wywołanie zmiany działań społecznych na jednym z wyróżnionych tu poziomów przez zabiegi oświeceniowe, odwołujące się do nastawień charakterystycznych dla poziomu drugiego. Aby zmienić te nastawienia, nie ma konieczności podejmowania, trwającego przez całe pokolenia dzieła przebudowy charakteru narodowego czy norm kulturowych; trzeba zmienić ich sytuacyjne uwarunkowania. Tylko czyż? Przytoczona wyżej opinia 87% respondentów S. Kwiatkowskiego jest w tym kontekście wystarczająco wymowna.

Ciekawe dopełnienie przedstawionych wyników badań i prognoz socjologicznych (por. również Andrzej Siciński, „Co się nam nie sprawdziło? Perspektywy przemian stylu życia w Polsce: krytyka wcześniejszych założeń”, „Odra” 2/87, ss. 2-7) mogą stanowić refleksje wyrażone przez Władysława Siłę-Nowickiego w rozmowie z Ewą Górską („Gwiazda Morza” 6/87, 15-22 III 1987 r.). Powiedziałem – relacjonuje swoją wypowiedź podczas pierwszego posiedzenia Rady Konsultacyjnej W. Siła-Nowicki – że władza państwowa patrzy na społeczeństwo statycznie. Dostrzegając różne błędy polityczne popełnione przez ludzi w okresie „Solidarności” (brak poczucia realizmu czy nawet odpowiedzialności, który przecież występował, bo ludzie ci nie przeszli żadnej szkoły politycznej) uważam, że wielu z nich zmieniło się w okresie stanu wojennego tak, jak zmieniło się całe społeczeństwo. A władza tego nie widzi. Nie widzi też, że jest to społec-

czeństwo, które od pewnych swoich zasadniczych idei nie odstąpi. Jeżeli więc nie osiągnie się porozumienia, to nie będzie w armii żołnierza, który chce się bić. Społeczeństwo broni się i będzie się nadal bronić, niezależnie od tego, co by się na ten temat mówiło. Klęska „Solidarności” w okresie wprowadzenia stanu wojennego, stosunkowa łatwość, z jaką władza państwowa zdławiła ten ruch, wynika z jednej strony z nieprzygotowania „Solidarności” do konfrontacji, a z drugiej z ukształtowania się tego ruchu jako z zasadniczych założeń programowych nie stosującego przemocy, jako ruchu działającego siłą przekonywania. Pośredziłem, że społeczeństwo więcej nauki i wniosków wyciągnęło z wprowadzenia stanu wojennego w Polsce niż władza państwowa.

Podobno na naukę nigdy nie jest za późno.

G. S.

P.S. Redakcji „Polityki” dziękujemy za zainteresowanie naszymi sporami z cenzurą („Przegląd Powszechny” kontra cenzura”, „Polityka” nr 13 z dn. 28 marca 1987 r.). Właśnie dlatego, że waga i zakres problemów poruszanych w tej wymianie zdań zasługują na zainteresowanie również czytelników „Polityki”, wypadałoby gwoili ścisłości zaznaczyć, że na zarzuty cenzury opublikowane w „PP” nr 2/1987 mec. Ambroziak odpowiedział w marcowym numerze „Przeglądu”. Byłoby po prostu uczciwiej.

radio · telewizja

Uwaga na zwierzątku

Od jakiegoś czasu w telewizyjnym programie I pojawiła się nowa audycja informacyjna – „Teleexpress” ruszający codziennie o godz. 17.15. Audycja zdobyła sobie znaczną popularność – to nie ulega wątpliwości. Nie mamy w „PP” możliwości przeprowadzania badań socjologicznych wyjaśniających przyczyny powodzenia „Teleexpressu”, ale możemy wyrazić przypuszczenie, że jednym z atutów tej audycji jest właśnie jej **INFORMACYJNOŚĆ**. Krótkie wiadomości wsparte celnym obrazem podawane są przez zespół młodych dziennikarzy tak, jak tego wymaga sztuka informacji nie zdominowanej przez propagandę. Oczywiście, tak telewizja jak i radio należą w PRL do najpotężniejszych narzędzi ideologicznych i politycznych partii i rządu. Zarazem jednak i radio, i telewizja powinny być wyrazicielami opinii publicznej, która to opinia, co przecież jest sprawą naturalną, nie zawsze i nie we wszystkim zgodna bywa z oficjalną wykładnią konkretnych faktów czy zjawisk politycznych, społecznych, kulturalnych... Uwzględnić też należy konieczność z jednej strony wyrażania przez oficjalne środki przekazu potocznej wiedzy jakiegoś „uśrednionego” radio-słuchacza i telewidza, z drugiej zaś konieczność prowadzenia dyskretniej pracy dydaktycznej. Jest to dylemat obcy tylko tym, którzy opowiadają się za skrajnym liberalizmem. Dodajmy,

że liberał-teoretyk stając się właścicielem tak groźnego narzędzia społecznego rażenia, jakim jest dziś w świecie telewizja, zmienia z reguły skórę i staje się, w mniejszym lub większym stopniu, dydaktykiem, jeśli nie wręcz propagandystą.

Oceniając zatem telewizję polską warto zadawać sobie pytania następujące: 1 – ile w niej jest cech typowych dla tego właśnie środka przekazu, cech gatunkowych narzuconych przez swoistą technologię tego medium; 2 – ile w niej jest cech typowych dla systemu realnego socjalizmu; 3 – ile w niej jest rodzimej specyfiki. Od telewizji trzeba wymagać dużo, ale nie powinno się wymagać tego, co nie leży w jej możliwościach. Generalizując, telewizja jest hybrydyczną krzyżówką kinematografii i prasy popołudniowej; stąd jej jarmarczność i kiczowatość. Nie znaczy to, że nie ma w niej miejsca na prawdziwą sztukę i poważną refleksję, chodzi tylko o to, aby nie zapominać o genealogii telewizji – w tym przypadku „niskie” pochodzenie wsparte zostało przez specyfikę przekazu i chęć przypodobania się wielomilionowej widowni. Zdarzają się jednak sytuacje niezwykle, kiedy to dzięki obrazowi telewizyjnemu ma się możliwość niemal osobistego, fizycznego uczestniczenia w pokazywanym właśnie wydarzeniu; tak było np. podczas transmisji uroczystości pogrzebowych prymasa Stefana Wyszyńskiego. Okazało się wtedy, że w telewizji są ludzie, którzy potrafią rzetelnie przekazać atmosferę pogrzebu – tak w nie zafałszowanym obrazie jak i w powściągliwym komentarzu. Okazało się wtedy bodaj po raz pierwszy u nas, że ci sami ludzie mogą używać telewizyjnych instrumentów do celów

w pełni zgodnych z powszechnymi oczekiwaniami współrodaków i współobywateli lub do celów dość odległych od tego ideału.

A więc ani telewizja nie jest wcieleństwem współczesnego demonizmu – jak chcą niektórzy – ani ludzie w niej pracujący nie są szczególnie (i bezpowrotnie) naznaczeni piętnem dyspozycyjności w jednej sprawie. Zresztą, każda rządowa telewizja wymaga dyspozycyjności od swych kadr. Rzecz w tym, czemu służy owo podporządkowanie pracownika: czy nadrzędnym celem jest obiektywne informowanie widza, czy też teoretyczny wymóg obiektywizmu ustępuje w praktyce pod naporem fali indoktrynacyjnej. Upraszczając zagadnienie powiedzmy, że istnieją dwa typy walca zgniatającego kruchą konstrukcję „informacji obiektywnej”: walec typu KOMERCYJNEGO i walec typu IDEOLOGICZNEGO. Ten pierwszy ciąży nad telewizją świata zachodniego; ten drugi nad telewizją socjalistyczną. „Komercja” ledwo toleruje ambitną (a przez to elitarną) sztukę, ale musi liczyć się z odbiorcą, który wybaczy telewizji brak „Hamleta”, choć nie wybaczyłby informacji nudnej, przykrojonej na ideologiczną modłę. „Ideologizacja” pozwala rozwijać się ambitniejszej sztuce przy jednoczesnym przyszykaniu informacji i otulaniu jej w propagandową watę.

Ludzie zarządzający polską telewizją wiedzą o tym od dawna, ale różne w różnych okresach wyciągają wnioski z tej wiedzy. Posłużmy się przykładami. W latach 70. istniały praktycznie dwie telewizje: pion informacyjny niezwykle silnie upolityczniony i pion artystyczny nie mający bezpośrednich zadań ideologicznych.

Między pl. Powstańców Warszawy – główną twierdzą pionu informacyjnego („Dziennik TVP” i pochodne) a ul. Jana Pawła Woronicza – siedzibą pionu artystycznego (teatr, film, publicystyka kulturalna i inne) poruszało się tylko ściśle kierownictwo Radiokomiteu. Wspólne rytualne cotygodniowe odprawy u Przewodniczącego były właściwie jedyną okazją do spotkań kadry kierowniczej średniego szczebla tych dwu organizmów telewizyjnych (a właściwie trzech, bo dochodziło jeszcze radio).

Nie kusimy się tu o danie pełnego obrazu telewizji tamtego okresu, poprzestając zaledwie na zasygnalizowaniu obszaru i kierunku badań, które powinny zostać podjęte. Lata 70. były okresem tak niejednorodnym i zarazem tak skomplikowanym, że ich rzetelna ocena nastroża poważne trudności. Jeśli odcedzi się polityczne emocje i odrzuci skrajności („bujny rozwój kultury” – „pustynia kulturalna”), pozostanie dostatecznie szerokie pole do badań np. zależności kultury artystycznej od ideologii, relacji między kulturą „wysoką” a kulturą masową. Gruntowne przeanalizowanie choćby tylko tych dwóch zagadnień pozwoliłoby na wykrycie prawidłowości charakterystycznych dla oficjalnej kultury PRL całego czterdziestolecia. Telewizja jest wdzięcznym obiektem badawczym z tego względu, że na małym ekranie widać w formie zazwyczaj przerysowanej wszystkie główne tendencje polityki kulturalnej danego etapu politycznego. Telewizja, szczególnie w audycjach informacyjnych i w publicystyce politycznej, szybko reaguje na każdy sygnał z centrum ideologicznego i stąd badając telewizję dowiedzieć się można

wiele o anatomii władzy. Nie było przecież przypadkiem tak ostentacyjne oddzielenie obu pionów telewizji. Pion informacyjny był traktowany przez kierownictwo Radiokomiteu jako główna tuba propagandowa partii, pion artystyczny miał zadanie UŚWIETNIANIA szarego życia. Po jednej stronie rządziła więc polityczna i ideologiczna doraźność, po drugiej do głosu dochodziły wszystkie cechy kultury dworskiej. Ludzie z pionu informacyjnego wykonywali niewdzięczną robotę dosłownie polityczną, ludzie z pionu artystycznego mogli udawać, że to nie jest ich sprawa, oni mają obowiązek haftowania złotą nicią – i czynią to nie bez sukcesów. Że kożuch jest dziurawy? Faktycznie, ale dziurami zajmują się koledzy z DTV, my jesteśmy od artystycznych haftów. To zwolnienie pionu artystycznego z serwitutu ideologicznego miało swoje skutki – pisarze, reżyserzy i aktorzy pracujący dla telewizji nie byli stawiani wobec trudnych wyborów; wystarczyło po prostu, że **POKAZUJĄ** się masowej widowni. Tak więc artyści mogli żyć w przeświadczeniu, że przyczyniają się do rozwoju kultury narodowej, zaś ściśle kierownictwo Radiokomiteu mogło pracę tę interpretować w kategoriach nie tylko kultury socjalistycznej szeroko rozumianej, ale w doraźnie politycznych. Zabieg ten odbywał się ponad głowami twórców i poniekał bez udziału kadry kierowniczej średniego szczebla. A zatem **WSZYSTKO** (dosłownie) mogło być – na samej górze – traktowane jako potwierdzenie nie tylko realnego socjalizmu, ale także konkretnej ekipy stojącej na szczycie władzy. Cały pion artystyczny był więc w porządku

„poziomym” (wewnętrznym) niemal całkowicie wolny od obowiązku ideologicznego, za to w porządku „pionowym” (zewnątrznym) miał służyć uświetnianiu konkretnej wersji realnego socjalizmu. Przykład: spektakl dla dzieci według J. Brzechwy w doborowej obsadzie aktorskiej spełniał zarazem rolę „narodową” i „socjalistyczną”, służył tyleż edukacji dziecięcej widowni, jak i poprawieniu samopoczucia mecenasa, że proszę, jakie to nazwiska mamy na dworze! Twórcom nie zadawano ambarasujących pytań, kierowników poszczególnych agend pionu artystycznego nikt nie zmuszał do realizowania np. źle napisanych sztuk tylko dlatego, że są one „słuszne” politycznie, byle tylko wiedzieli, czego i kogo NIE POWINNI pokazywać w małym okienku. Nikt z nich nie widział żadnej „czarnej listy” ludzi i tematów: Wystarczyło chwilę pokręcić się po rozległych korytarzach lub wypić kawę w „Kaprysie Prezesa”, jak nazywano kawiarnię w głównym gmachu firmy, by znać obowiązujący w danym dniu rejestr „podpadniętych”. Co wrażliwsi mieli poczucie, że uczestniczą w czymś niezbyt chwalebny, ale wątpliwości te zniknęły wobec rakiety znanych a częstokroć i wybitnych postaci, które pozwalały się filmować na potrzeby telewizyjnego programu. Sprawny redaktor nie zadawał zresztą swym bezpośrednim przełożonym zbędnych pytań.

Była to sytuacja sprzyjająca opor-tunizmowi. Co nie znaczy, że nie powstało wtedy sporo utworów wartościowych dla kultury narodowej i że nie próbowano szukać ambitnych form rozrywki. Trzech muszkieterów tamtego okresu: Jerzy Ambroziewicz, Janusz Rolicki i Mariusz Walter,

potrafiło skupić wokół siebie zespoły ludzi rzutkich, którzy próbowali tańczyć na linie produkując programy, spektakle teatralne i filmy popularne, a niegłupie, politycznie bez zarzutu, lecz niekoniecznie lakiernicze. Rolicki miał zadanie najwładźniejsze – czuwał nad pionem artystycznym telewizji i radia. Nieco trudniej żyło się Walterowi – jego „Studio 2” balansowało między kulturą wysoką a popularną, a także między obowiązkiem bawienia widzów i zarazem ich politycznym uświadamianiem. Ambroziewicz krążący wokół informacji i publicystyki społecznej próbował przełamać sztympowość propagandowego języka – było to zajęcie dla kaskadera.

Po Sierpniu '80 okazało się, że ten przedziwny model współczesnej dworskiej polityki kulturalnej stoi na glinianych nogach. Okazało się też, że wszyscy uczestniczący w dotychczasowej grze czują się oszukani: twórcy wyrzucali sobie, że pojawiali się w telewizji nie bacząc na tych, których nazwiska zostały niemal wymazane z oficjalnego obiegu, redaktorzy mieli za złe własną ugodowość. Nie wystarczyło już przekonanie, że oto wspólnie zrealizowaliśmy spektakl według Brzechwy; pojawiły się pytania O SENS tego spektaklu, o jego miejsce w CAŁOŚCI życia umysłowego i politycznego kraju. Przy czym coraz częściej zaczęły pojawiać się głosy, że autonomia kultury powinna być rozumiana poważnie, tzn. spektakl według Brzechwy nie wymaga żadnych ideologicznych uzasadnień – on broni się wartościami samoistnymi. Mamy podstawy sądzić, że ten nurt myślenia o kulturze artystycznej miał przed sobą szanse rozwoju. Doświadczenie

okresu posierpniowego wykazało bowiem, że sztuka źle znosi wszelką nadmierną jej polityzację i ideologizację, że wierność twórcy swoim przekonaniom, swym kryteriom wartości nie musi wcale objawiać się w formie agitacyjnej. Słowem, że obok np. ulotnej poezji politycznej musi powstawać po prostu **DOBRA** poezja. Potrzebne jest jedno i drugie. Stawiamy tezę, że narastało przekonanie, iż po uporządkowaniu sfery aksjologii (jaki **OSTATECZNY** sens ma moja twórczość) nastąpiłby czas skupienia się nad warstwą czysto artystyczną – już bez konieczności każdorazowego, i gromkiego, przypominania o swych światopoglądowych i poniekąd politycznych wyborach.

[— — —] [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)] trudno jednak zrozumieć pewne nerwowe reakcje niektórych ludzi zarządzających wtedy kulturą. Faktycznie czas pracował przecież na korzyść władzy. Wiadomo było, że **ZASADNICZY** zrab kultury może powstawać tylko w jej oficjalnym nurcie. Kościół wyraźnie mówił, że nie zamierza tworzyć całociowego alternatywnego modelu kultury. Opozycja zdawała sobie sprawę, że może być tylko uzupełnieniem tego, co pojawia się oficjalnie. Na korzyść władzy pracował też silny nawyk bycia „artystą na etacie”, a także dość silna potrzeba sporej grupy twórców, aby przebywać na salonach. A przecież nic i nikt nie jest w stanie zastąpić salonów oficjalnych!

Rubryka ta ma mieć swoją publicystyczno-felietonową konwencję, co pozwala na uogólnienia. Skorzystajmy z tej możliwości i powiedzmy, że

w polityce kulturalnej PRL stałe obecne są dwa nurty: monologu i rozmowy, walki i porozumienia. Są całe okresy, w których dominuje monolog (jeśli nie nakaz!) – np. lata 1949–1955, są inne, w których próbuje się rozmawiać z ludźmi nauki i kultury. Są też i takie, w których sztucznie utrzymuje się klimat porozumienia ze środowiskami opiniotwórczymi, nie rezygnując z ostrej walki na innych polach życia społecznego. „Monologisci” skłonni są do absolutyzowania ideologii w kulturze, „dialogisci” zdają się doceniać wartość rodzimej tradycji kulturalnej, co prowadzi ich do zamazywania różnic światopoglądowych i ideologicznych. Ci pierwsi raczej zaostrzają podziały ideologiczne (nazywając to polaryzacją), ci drudzy skłonni są – w skrajnych przypadkach – do swoistego ideologicznego indyferentyzmu. Oba modele wyczerpały z biegiem lat swe możliwości. Kompromitacja „monologistów” nie wymaga objaśnień. Nie jest też do zaakceptowania taka „dialogowość” jak w latach 70. – kokietowanie twórców za cenę ich politycznego infantylizowania. Dość powszechne stało się przekonanie, że niemożliwy jest dialog władzy ze środowiskami twórczymi bez uprzedniego dialogu ze społeczeństwem. Każda rozsądna polityka kulturalna musi uwzględniać te zmiany w świadomości ludzi kultury.

Niestety, część zawiadujących kulturą w czasie trwania stanu wojennego nie uwzględniła tych zmian w mentalności środowisk twórczych. Prawdopodobnie zadziałał mechanizm typu: „Jeśli wy do nas z rezerwą, to my wam pomożemy w zrobieniu decydującego kroku”. I zaczęto pognąć! Paru publicystów, których

swędzą ręce, zaczęło rwać się do bitki... Zostawmy te smutne wspomnienia. Głosy nawołujące do uszanowania specyfiki kultury (np. w „Odrze”) nie były wysłuchiwane. Zdumiewające, że tak mało skuteczni byli wtedy publicyści znający zagadnienie i zarazem opowiadający się za współpracą z władzą. Dlaczego np. nie posłuchano głosów Daniela Passenta czy Krzysztofa T. Toeplitza w sprawie Teatru Dramatycznego? Jest to dla nas niepojęte.

Dziś głośno już mówi się, że nie wszystkie drastyczne decyzje tamtego okresu były najszcześniejsze. Pisaliśmy zresztą o tym. Prezes Komitetu ds. Radia i Telewizji, Janusz Roszkowski (od odejścia Macieja Szczepańskiego jest to szósta zmiana na tym stanowisku), uważa, że zerwanie więzi z *elitami intelektualnymi kraju obniża poziom emisji* („Posiedzenie Narodowej Rady Kultury. Szacunek dla tradycji – działanie po nowemu”. „Trybuna Ludu” 1987, nr 50 – informacja, podpisana kryptonimem /bz/). Nie jest jednak łatwo związać to, co zostało zerwane.

Andrzej Wasilewski, sekretarz KC PZPR odpowiedzialny za kulturę, tak mówił na posiedzeniu NRK: *Kultura polska tak jak i cały kraj doznała w ostatnich latach wielkiego upustu sił. Wchodzimy w ostatnie dekady XX wieku osłabieni rozbiem, zaciemnieniem horyzontów umysłowych, emigracją zewnętrzną i wewnętrzną, nadwątleniem wiary we własne perspektywy. Autor twierdzi – nie bez racji – że konieczny jest szybszy ruch w sprawach dotyczących kultury.*

Często jednak – szczególnie w środowiskach kultury – ruch do przodu mylimy z ruchami konwulsyjnymi bła-

dając, że mimo wielkiego zużycia energii efekty nie odpowiadają oczekiwaniom. Ileż obiecujących talentów, ileż twórczych szans poszło na marne wskutek konwulsyjnego charakteru ruchów, przebiegających przez środowiska twórcze w ciągu 40-lecia. Niezależnie od tego, czy w konwulsyjny ruch wprawiała je polityka kulturalna czy gwałtowne impulsy strony przeciwnej, efekty tych działań były podobne do siebie. Pospieszne zrywanie ciągłości tworzenia, instrumentalna doraźność, propagandowe splecenia – oto cena, płacona niezmiennie przez świat kultury za poddawanie się konwulsyjnym presjom.

Cała programowa wypowiedź A. Wasilewskiego rządzi się tak dziwnie pojętą regułą równowagi, że musimy przeciwko niej zaprotestować. Cóż to bowiem za „równowaga”, która konwulsje oficjalnej polityki kulturalnej przeciwstawia gwałtownym impulsom *strony przeciwnej*? Owszem, oddać trzeba mówcy sprawiedliwość już za samo użycie określenia „KONWULSJA”, ale nie można się zgodzić na to jawne zaburzenie proporcji; przecież gwałtowne impulsy *strony przeciwnej* bywały często odpowiedzią na konwulsje oficjalne, a poza tym, gdyby impulsy nie znajdowały gleby przygotowanej przez błędy polityki kulturalnej, to nie miałyby szans bytu. Powiada autor, że lista grzechów obciążających politykę kulturalną państwa jest dobrze znana, ale że ich przeważająca część jest w ewidentny sposób przedawniona – czego nie chce dostrzec strona przeciwna. Przecmilcza się natomiast szkody wyrządzane kulturze przez niszczyielskie presje *strony przeciwnej*. I dalej: *Prawdomówność – ta cecha konstytutywna kultury – obowiązywać winna w obie strony.* W ogóle dużo mówi się

tu o moralności, prawdzie, ciągłości kultury, normalnych i zdrowych relacjach międzyludzkich – a nawet o pluralizmie. Pięknie! Odpowiedzialny funkcjonariusz partii mówi językiem bliższym dialogowi niż monologowi. Deklaruje chęć *cierpliwego rozsypywania naszych węzłów gordyjskich*, choć przyznaje, że *chwytą nas nieraz niecierpliwość*.

Miejmy nadzieję, że górę weźmie rozważa. Mówca apeluje o rozważę i odwagę. Chce lansować postawy niezależne wobec komfortowych stanowisk negacji i odmowy czy też tryumfalizmu i samozadowolenia. A więc znów pojawia się owa dwoistość: po jednej stronie groźni przeciwnicy, po drugiej pewne błędy popełniane przez swój obóz. Wydaje się, że A. Wasilewski chciałby zachować dość szerokie CENTRUM obcinając skrzydło jawnie opozycyjne i bliżej niezidentyfikowanych konserwatystów. Przeciwno temu pierwszemu próbuje zmobilizować opinię publiczną, jakiś „front obywatelski w ramach troski o elementarną czystość środowiska”, jakiś „ruch ekologiczny dla odkażenia zatrutej atmosfery” itd. O drugich wypowiada się tak: *Prawdziwa odwaga wyraża się nie tylko w śmiałym łamaniu barier zachowawczych, jakie zbudował sobie mimochodem nowy ustrój, również – a chyba nawet z jeszcze większym ryzykiem – w przeciwstawianiu się konserwatyzmowi starszej daty, dążącemu do rewindkacji z użyciem wszelkich metod duchowego terroru*. A zatem przeciwnikami „centrystów” opowiadających się za autonomią kultury i pluralizmem w szerokokich ramach formacji socjalistycznej są przede wszystkim opozycjoniści

(którym przypisuje się wszelkie możliwe grzechy przeciwko kulturze PRL), następnie *konserwatyzm starszej daty* (czyżby chodziło np. o chrześcijańską koncepcję kultury?) i dopiero na samym końcu anonimowe bariery zachowawcze narosłe – mimochodem! – na nowym ustroju.

Andrzej Wasilewski zakończył swój referat oświadczeniem: *Wszystkich, których czas przeszły nie uwięził w myśleniu, uważamy za potencjalnych sojuszników* („Kultura – niezbędnym czynnikiem przemian”, „Trybuna Ludu” 1987, nr 50). Ba! Ale co to naprawdę znaczy: „czas przeszły”? I kto dysponuje prawem do wyrokowania, że nawiązywanie do własnej przeszłości jest „uwięzieniem”? A może jest ono nieodzownym warunkiem ciągłości kultury narodowej? Nie ma tu jednej odpowiedzi. I być nie może, dopóki nie uzgodni się treści podkładanych pod, powiedzmy: „przeszłość”, „tradycję”, „interes narodowy”, „postęp”, „demokrację” etc. Jest to zagadnienie zasadnicze. Wiąże się ono z docenieniem konstytutywnej roli etycznych i filozoficznych podstaw, jakimi kieruje się dany twórca (por. „Prasa o kulturze”, „PP” 1987, nr 2). Opowiadając się za uwyrażeniem etycznych i filozoficznych podstaw kultury, jesteśmy równocześnie przeciwni jej trywialnej ideologizacji. I dlatego witamy z zadowoleniem każdy, nawet drobny, przejaw wyzwalań się kultury artystycznej z objęć zideologizowanej propagandy. Jedną jest tylko kultura polska – niezależnie przez kogo tworzona i w jakim obiegu funkcjonująca. Ideologiczne i polityczne przyporządkowania twórców – tak ważne w porządku politycznym – stają się kwestiami drugorzędnymi

w porządku DZIEL. Polską racją stanu jest zrozumienie tej prawdy.

Kulturę oceniać można w zasadzie dopiero z kilkudziesięcioletniego co najmniej dystansu – Andrzej Wasilewski wie o tym doskonale. A jednak daje się czasem ponosić zniecierpliwieniu. Chcemy wierzyć, że będzie raczej korzystał ze swych doświadczeń powszechnie cenionego wydawcy (PIW) patrzącego na zjawiska kultury jako na procesy długofalowe, niekoniecznie w pełni zależne od sytuacji politycznej danego okresu, zapominając o argumentach, których użył jako pospieszny publicysta w czasie stanu wojennego. Obca jest nam zasada „im gorzej, tym lepiej” i dlatego wolimy narazić się na zarzut politycznej naiwności niż zgrzeszyć zapiekłością. Przyjmujemy więc z dobrą wiarą część oświadczeń złożonych przez A. Wasilewskiego w cytowanym przemówieniu, nie ukrywając, że znalazły się tam stwierdzenia wzbudzające nasz opór i upoważniające co najmniej do sceptycyzmu.

Nie tracimy jednak nadziei – umiarkowanej! I oglądamy „Teleexpress”. Może to być bowiem niezły papierek lakmusowy. Może tym razem informacja nie zostanie pochłonięta przez propagandę. Józefowi Węgrzynowi, któremu zawdzięczamy tę audycję, przypomnieć chcemy tylko, że istnieje wiele sposobów powolnego rozmycia formuły czystej informacji. Odbyna się to np. za pośrednictwem kleiku przyrodniczo-folklorystycznego. A to pływają labędzie, a to kowal młotkiem stuk-stuk, i proszę, jakie artystyczne cudenka tworzy, a to żubrzyca powiła cielę, a to koło gospodyń wiejskich robi hopsa-hopsa wokół tradycyjnych wypieków, a to bacia do

słonka się obraca... Doprawdy, mamy tak bogatą kulturę ludową, takie piękne krajobrazy, że tematów nie zabraknie. Ale zabraknie wtedy krytycznych widzów.

Panie i panowie z „Teleexpressu” – wystrzegajcie się zwierzątek i farbowanej ludowości. Wy jesteście od suchej informacji. Pamiętajcie też o słowach waszego szefa: *Konieczność zachowania delikatnej równowagi pomiędzy tym, „czego oczekuje publiczność”, a tym „o czym ktoś sądzi, że będzie dla niej dobre”, podyktowana jest także faktem, iż program jest niemal w całości finansowany z wpłat pochodzących od widzów. System finansowania nakłada pewne ograniczenia i czyni mniej swobodnym sposób kształtowania polityki programowej, o czym zdają się zapominać zarówno niektórzy politycy, jak i wpływowe osoby przynależne do elit artystycznych* (J. Roszkowski, „Strefa wysokiego ryzyka”, „Polityka” 1987, nr 8).

Reforma gospodarcza ma pójść swe prawa. Czuj duch!

M. J.

sztuka

Palimpsest

Malarstwo Łukasza Korolkiewicza – [— — —] [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)] (styczeń-luty 1987)

Ktoś z moich znajomych streścił mi najnowszą twórczość Łukasza Korolkiewicza krótko: *Wiesz, on teraz maluje kapliczki*. Nie zdziwiłem się. W końcu zmiany, jakie zachodzą w świadomości polskich artystów, są bardzo radykalne, bez wątpienia ważne i pożyteczne. Przyznam jednak, że z ulgą skonstatowałem, iż to podsumowanie jest co najmniej niezbyt trafne. Nie oznacza to, że Korolkiewicz kapliczek nie maluje. Robi to, a jakże. Tyle że nie da się z tego faktu uczynić klucza do głębszych sensów jego ostatnich prac.

[— — —] [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)]. W końcu nie tak dawno wszedł on do grona twórców „średniego pokolenia”.

Tak się składa, że twórczość artystów, którzy formowali swoje artystyczne oblicze w latach siedemdziesiątych i dziś zaczynają osiągać swoją prawdziwą dojrzałość, jest mi szczególnie bliska. Właśnie ich drogę obserwuję od dawna z uwagą. Toteż nie mogłem patrzeć na nowe obrazy Korolkiewicza, nie dostrzegając jawnych i ukrytych reminiscencji tych – zamierzchłych dziś dla wielu – lat. Ku wspomnieniom kierował mnie przede wszystkim sposób obrazowania, jakim posługuje się artysta. Dziś, kiedy „fotograficzność” widzenia wymieciona została przez ekspresyjne, nowe malarstwo pierwszej połowy lat osiemdziesiątych, gdy artyści debiutujący w tych latach jak jeden mąż uwalniali swoją świadomość i rękę od mechanicznych pośredników, gdy sięgano raczej do przedfotograficznych formuł kształtowania przestrzeni ma-

larskiej, widoczna w obrazach Korolkiewicza fotograficzna kanwa świata przedstawionego jakby „uwiera” trochę oko. Owa „malarskość” sztuki lat osiemdziesiątych była swoistym wehikułem czasu, kierowała ku źródłom sztuki, zwracała w stronę materii elementarnych, zmysłowych jej konfiguracji, formowanych siłą tajemną – talentem twórcy. „Fotograficzność” kojarzyła się ze swoistą kulturową degeneracją widzenia wskutek ingerencji technicznego pośrednika oraz uwikłania widzenia w bardziej złożone konteksty interpretacyjne. Wiazała się z wiedzą, kompetencjami, a nie z tajemniczym, nieuchwytnym na pozór talentem.

Powie ktoś, że „fotograficzność” nie całkiem zniknęła ze światowej sceny malarstwa. Przypomina mi się akurat malarstwo głośnego w ostatnich latach Amerykanina, Erica Fischla, ale jest ono gwałtowniejsze, sceny tam bardziej ekspresyjne, powierzchnia bardziej po malarsku rozedrgana. Tak czy inaczej Korolkiewicz w swych współczesnych rozwiązaniach artystycznych jest bliższy pewnym wariantom tak rozbudowanej przed laty poetyki fotograficznego realizmu niż realisci nowej daty. Dzieje się tak za sprawą m.in. wielkiej dyscypliny intelektualnej, która stoi u podstaw tej twórczości, czuje się tu (większą nawet niż w dawnych obrazach) powściągliwość i nawet jakby skrzępowanie ręki.

Dyscyplina intelektualna pozostanie dla mnie cechą sztuki poprzedniej dekady, szczególnie jeśli idzie w parze z autorefleksją. No dobrze, powie ktoś, jest fotograficzne widzenie w obrazach Korolkiewicza, stoi za tym duża dyscyplina intelektualna, która

każe budować obraz najpierw w głowie, a nie zaczynać i kończyć na płótnie. Ale autorefleksja? Toż widać wyraźnie, że jest to dziś malarstwo poświęcone całkowicie sprawom społecznym. Tropikalno-erotyczna atmosfera i ślady psychoanalitycznych inspiracji, wyraźne w wielu dawnych obrazach, obecne są w dwu, trzech pracach na tej wystawie. W grze przestrzeni, między przyjaznymi wnętrzami prywatnych mieszkań i otwartymi przestrzeniami miejskich pejzaży, na plan pierwszy wysuwają się owe publiczne „zewnętrza”. [— — — —] [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)]. Jeśli zatem szukamy przesłania w sferze wartości pozaartystycznych, to artysta wskazuje nam je wyraźnie. Otaczający nas świat materialny jest w stanie rozkładu, prawie całkiem opustoszał, przyszła jesień i zima, zapadł zmrok. Jedyne ciepłe światło dają świece nagrobne i świeczki podwórkowych kapliczek. Jedyne światło, w świetle ulegającym rozkładowi, daje niebieski płaszcz Matki Boskiej.

Hmm... Ale przecież artysta nie opuścił zupełnie swoich płócien. Jest tam wciąż obecny osobiście, widziałem go na dwóch obrazach. Stoi półprofilem i spogląda w okno. Za oknem szaro i niewyraźnie, ale Korolkiewicz nie wypatruje tam chyba niczego konkretnego. Jego okno jest pytaniem. I to chyba właśnie warto zauważyć. Pod powierzchnią nowych obrazów Korolkiewicza siedzi nie do końca „zamalowany” artysta, taki, jakiego znałem sprzed lat. Już nie tylko autoironiczny – ten ton nie pasuje do powagi dzisiejszej sytuacji;

jego uwaga rozciąga się na wartości uniwersalne, opuszcza powoli sferę prywatnych rozterek, towarzyskich układów, łagodnej ironii, zmierza ku problemom dotyczącym wielkich zbiorowości i ku podstawowym pytaniom filozoficzno-religijnym. Ale nie przestał pytać.

W grze pomiędzy „powierzchniami”, tą dawną, skrywaną, której ślad zachował się w mojej pamięci i która prześwituje tylko w niektórych obrazach, i tą nową „powierzchnią”, [— — — —] [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)], tworzy się jakaś żywa przestrzeń, pozwalająca odechnąć. Ta przestrzeń jest plastyczna – wielokonturowa, o pełnej gamie barw; jest psychiczna – znać tu wysiłek zmagania się z samym sobą; jest ona kulturowa – wypełniona wyrazistymi znakami, wokół których koncentrują się świadomość i emocje ludzi w Polsce. Dodajmy, aby nie było wątpliwości, nie jest to przestrzeń dwuznaczna, raczej przestrzeń nasycona, pełna, w której odnajdujemy artystę, „człowieka doświadczającego”, w konkretnym miejscu i konkretnych historycznych okolicznościach. Spod Korolkiewicza patriotyczno-filozoficznego i religijnego prześwituje Korolkiewicz prywatny, zmysłowy i – by tak rzec – cielesny.

Jan Stanisław Wojciechowski

O osobie i twórczości Łukasza Korolkiewicza por. również „Album Podręczny” Nawojki Cieślińskiej, „PP” 3/1985 (red.).

 teatr

Gruszki na naszej wierzbie

Teatr im. S. Jaracza w Łodzi: „Pan Jowialski” Aleksandra Fredry. Reżyseria: Tadeusz Bradecki. Scenografia: Urszula Kenar. Muzyka: Jan Kanty Pawluśkiewicz. Premiera 1 czerwca 1986.

Wszystkie charaktery jednę powierzchowność wzięły; nie ma wydatnych zarysów. Co świat powie, to jest teraz duszą powszechną. Skąpiec dawniej w przenieconej chodził sukni, trzymał ręce w kieszeni. Teraz sknera sknerą tylko w kacie: troskliwość o mniemanie przemogła miłość złota, i ubogiego hojnie obdarzy, byle świat o tym wiedział. – Zazdrośny gryzie wargi i milczy, tehórz mundur przywdziewa, tyran się pieści – słowem, wszystko się zlewa w kształty przyzwoitości. W każdym człowieku dwie osoby: sceny musiałyby być zawsze podwójne, jak medale mieć dwie strony. – Komedya Moliera koniec wzięła – mówi Ludmir w I akcie „Pana Jowialskiego”. W przedstawieniu Bradecckiego wypowiada ten monolog wychodząc daleko na proscenium, poza ramy scenicznego świata, zwracając się – jedyny raz – bezpośrednio do publiczności. Złamanie konwencji powoduje, że słowa Ludmira nabierają szczególnego znaczenia dla całej inscenizacji.

Powszechne przekonanie można by wyrazić następująco: niegdyś świat był prosty, wartości uszeregowane w jasną i przejrzystą hierarchię, zło dawało się bez trudu odróżnić od dobra; dziś wszystko się skomplikowało, trudne jest ustalenie hierarchii wartości, jeszcze trudniejsze rozpoznanie zła przebranego w piękny kostium demagogicznej retoryki, a w dodatku każdy musi to czynić na własny rachunek, ryzyko i odpowiedzialność. Sztuka ma możliwości następujące: może to przekonanie utrzymywać, oferując odbiorcom zaspokojenie ich eskapistycznych potrzeb; może też analizować postawy i świadomość jednostek i zbiorowości. Przy pomocy Fredry można i tak, i tak.

Albowiem, jak pisał Jarosław M. Rymkiewicz: *Dzieło Fredry /.../ Jest tekstem złożonym z rozrywanych zdań i rozsypanych słów, które wzięły coś znaczą, ale które domagają się od nas, abyśmy nadali im nowe znaczenie. I dalej: Między słowami pozostały puste miejsca po słowach, które się zatarły i wyblakły. Ta książka [„Aleksander Fredro jest w złym humorze” – A.D.] jest próbą wypełnienia tych pustych miejsc i powiązania rozsypanych zdań: czyli próbą nadania tym miejscom i tym zdaniom nowego znaczenia. Podobną próbę powinien podjąć reżyser. Dawniej miał proste zadanie. Wystarczyło dążyć do wzmocnienia tętna przedstawienia przez podkreślenie momentu widowiskowego oraz momentu charakterystycznego, z wyraźną grawitacją ku stylizowanej grotesce (W. Zawistowski o „Panu Jowialskim” w reż. A. Zelwerowicza, 1923). Można tak oczywiście i dziś, ale o wiele bardziej interesujący spektakl powstaje wtedy,*

gdy poprzez interpretację reżyser uzasadnia wybór: gramy „Pana Jowialskiego”, ponieważ jest on ciągle zwierciadłem, w którym możecie ujrzeć swe prawdziwe oblicza, a może i wasze dusze. I wtedy stają się nieważne problemy, które przed laty zaprzętały uwagę krytyków, czy Jowialski jest śmiesznym, czy koszmarnym staruszką. Ważniejsze staje się pytanie, jak w tym gabinecie krzywych luster wyglądają odbicia naszych twarzy. Odpowiedzi na nie Bradecki szukał w monologu Ludmira.

Na monolog ten zwrócił uwagę Rymkiewicz w kontekście rozważań o dwoistości Fredrowskich bohaterów. Nie wiem, czy Bradeckiego zainspirowała książka Rymkiewicza, faktem jest, że w swojej inscenizacji poszedł podobnym tropem. I okazało się, że ze starego Fredry można jeszcze wiele wykresać, że „Pan Jowialski” wcale nie brzmi ze sceny staroświecko; a wszystko to bez żadnych uduziwień, zwariowanych pomysłów – wygląda tak, jakby Bradecki po prostu uważnie przeczytał egzemplarz sztuki, a tam od dawna było to obecne.

Zanim Ludmir wypowie swój monolog, już odsłonięcie kurtyny zdradza reżyserski zamysł. Scenografia jest bowiem nie tylko czystą i piękną dekoracją. Warto przyjrzeć się znaczeniom, jakie ze sobą niesie. Na tle świetlistego horyzontu Urszula Kenar ustawiła rosochatą wierzbę – ekstrakt polskiego krajobrazu. W trakcie spektaklu na wierzbie zawisną gruszki, ironiczny komentarz do przedstawianej rzeczywistości. Przed ramą sceny stoi fotel i kanapa, a więc salon; z widokiem na polski krajobraz – polski

salon. To jednak nie koniec: przed wierzwą znajduje się ogródek, w którym chodzą i od czasu do czasu gęgają trzy żywe gęsi. Nie o efekt jednak chodzi ani o sceniczny naturalizm. Żywe zwierzęta to wszak zawsze duże ryzyko dla teatru. Ryzyko wynikające nie tylko z nieprzewidywalności zachowania nawet najbardziej wytresowanego psa, lecz z różnicy statusu ontologicznego między zwierzęciem a aktorem. Zwierzę na scenie zawsze należy do innej rzeczywistości, pozostaje sobą, tylko zwierzęciem, niczym więcej – słowem, czystą naturą. Burzy strukturę fikcji scenicznego świata. Gęsi w spektaklu Bradeckiego stanowią więc naturalny kontrast dla ludzi: aktorów i postaci scenicznych zarazem. Jednoznaczności zwierząt przeciwstawia się dwoistość ludzi.

Dwoistość właśnie uczynił Bradecki tematem swojego przedstawienia, ją poddaje analizie, pokazując maski, które przywdziewają bohaterowie, aby ukryć swe prawdziwe oblicza.

Najprostszym, najłatwiejszym do zdemaskowania przejawem tej dwoistości jest przebranie, kostium. W „Panu Jowialskim” służy zabawie, którą mieszkańcy Jowiałówki urządzają cudzym kosztem. Ale założenie kostiumu nie może ograniczyć się tylko do czynności ubierania. Wraz z kostiumem należy przyjąć określone reguły postępowania, reguły gry. I chociaż bohaterowie sami ustalają te reguły, gra wymyka się spod ich kontroli, zaczyna funkcjonować niezależnie od nich, paradoksalnie dzięki temu, że Ludmir konsekwentnie się do nich stosuje.

Inna możliwość to konwencja już istniejąca, na przykład romantyczny

teatr miłości. Z górnolotnych tyrad o sztambuchowej metaforze składają się dialogi Heleny i Ludmira. Sztucznej kwiecistości języka odpowiadają w grze aktorów konwencjonalne gesty doprowadzone do granicy groteski. „Miłość” Ludmira, podobnie jak zainteresowanie Jowialskim i jego bajeczkami, zostanie zdemaszkowana, gdy okaże się, że chodzi przede wszystkim o temat do kolejnego rozdziału książki. Zresztą do końca nie wiadomo, czy była to prawdziwa miłość, czy tylko gra.

Jowialski cały istnieje w języku swoich przysłów i bajeczek. Jest to język spetryfikowany, który nie zostawia miejsca na drobny nawet błysk indywidualności. Włodzimierz Kwaśkowski stanął więc przed trudnym zadaniem pokazania postaci, która w zasadzie nie istnieje, wypowiada tylko swoje kwestie. I – paradoksalnie – jest to jedna z najlepszych ról tego spektaklu. Druga – to Szambelan w wykonaniu Bogusława Sochnackiego, w pewnym sensie również podobna: opracowane w najdrobniejszych szczegółach pojęcie abstrakcyjne – głupota. Na przykładzie tych ról najdobitniej przejawia się to, co odnosi się także do pozostałych postaci spektaklu – nie ma w nim ludzi (w rozumieniu kreacji opartych na psychologicznych motywacjach działania), są maski, kostiumy, konwencje.

W przekonaniu tym utwierdza także scena finałowa, której konwencjonalne zakończenie, jak z sentymentalnego romansu, zostało wręcz ostentacyjnie podkreślone. Po opadnięciu kurtyny widz pozostaje z dylematem, czy było to nareszcie odkrycie jakiejś, choćby powierzchownej,

prawdy o człowieku, czy tylko przywdzianie kolejnej maski. Szczęśliwe zakończenie nie zostało wprowadzić tak jednoznacznie zakwestionowane jak w niedawnej Dejmkowej „Zemście”, lecz już to, co wiemy o bohaterach, daje asumpt do zwątpienia w jego autentyczność.

Zanim ujrzałem ten spektakl, byłem zaskoczony i zdziwiony wyborem reżysera. Po „Biednych ludziach” według Dostojewskiego, po „Wzorcu dowodów metafizycznych”, którym dał się poznać także jako interesujący autor dramatyczny, po „Woyzecku” Büchnera Bradecki sięgnął do – wydawałoby się – zupełnie odmiennej dramaturgii. Ale przecież okazało się, że pozostał wierny temu, co go nurtuje i fascynuje. W jego poprzednich inscenizacjach obecny był – w różnym stopniu – motyw teatru w teatrze. Ta stara lecz ciągle nośna metafora daje rozległe możliwości interpretacyjne dzięki swej wieloznaczności. Najogólniej można powiedzieć, iż wyraża ona przekonanie o uniwersalności wymowy przedstawianych wydarzeń. Fikcja spotęgowana sugeruje, że teatr jest metaforą świata. Warto też przypomnieć Szekspirowską „pułapkę na myszy”, która – jak podkreślał Wyspiański – *jak na wędę sumienia na wierzch wydobywa*.

W „Panu Jowialskim” motyw ten pojawia się również, nie tylko w orientalnej zabawie mieszkańców Jowiałówki. Teatr rozgrywa się zawsze i wszędzie, każdy jest aktorem, każdy gra wobec innych. Teatr w teatrze, zamiast metaforą świata, stał się metaforą międzyludzkiego mikrokosmosu. Fredro Bradeckiego wiedział więc niemal tyle, ile w sto lat później na przykład Gombrowicz czy Genet.

W takim czytaniu Fredry i w ogóle w uprawianiu takiego teatru widzę próbę uratowania jednej z istotnych funkcji sztuki: funkcji poznawczej. Współczesna sztuka, zwłaszcza polska (zwłaszcza zaś te jej dziedziny, którym przypisuje się szczególnie rezonans społeczny), dostała się bowiem w kleszcze ambiwalencji. Z jednej strony wymaga się od niej diagnoz społecznych i psychologicznych, z drugiej zaś twórcy odczuwają wyraźny niedostatek narzędzi, które mogłyby takim diagnozom posłużyć. Nadmiar wzajemnie wykluczających się koncepcji przyprawia o zawrót głowy nawet naukowców. Raczej niemożliwe jest, by powtórzyła się oszalamająca kariera jakiejś teorii, jak to było np. z teorią Freuda. Artyści zmuszeni są do poszukiwania środków właściwych sztuce. Teatr w teatrze, podwójny cudzysłów, spotęgowana fikcja jest jedną z dróg wiodących do prawdy. Do prawdy o teatrze, która jest częstką prawdy o uwikłaniu człowieka.

Andrzej Dziurdzikowski



Matka Królów

Film dostaje brawa przy otwartej kurtynie. A mnie – podobnie jak powieść Kazimierza Brandysa – wydaje się bałamuceniem. Kiedy dzisiaj, po trzydziestu latach, czytam ten

utwór, mam nieodparte wrażenie, że jego celem ubocznym, pozaartystycznym było utrwalenie w świadomości społecznej rozdziału lat do roku czterdziestego dziewiątego i „etapu błędów i wypaczeń”, „stalinowskiego”. Pierwszy okres miał ulec zatarciu, zamazaniu, miał się jawić jako demokratyczny i praworządny. Drugi – to naruszanie prawa i praworządności, spreparowane procesy polityczne, tortury i wymuszanie zeznań. Słowem – czas grozy. Wytlumaczenie tego zabiegu jest proste i także reżyser, Janusz Zaorski, poczuł się w obowiązku dołożyć do filmu dokumentalną scenę z milionowego wiecu mieszkańców Warszawy, którzy entuzjastycznie witali jako pierwszego sekretarza wczorajszego więźnia, niedoszłą ofiarę preparowanego procesu, Władysława Gomułkę.

„Matka Królów” – jak miemnam – podobnie jak sporo innych utworów obrachowujących się z „bierutowszczyzną” tworzyły atmosferę październikowej odnowy, stwarzały warunki bezbolesnego przejścia władzy. Miały oczywiście wybielić tych komunistów, którzy w walce o władzę po zjednoczeniu PPR i PPS znaleźli się na – niejednokrotnie dosłownie – straconych pozycjach. Dramat Klemensa Króla, ideowego komunisty, aresztowanego i zmuszanego do oczerniania swego nauczyciela, Wiktora Lewena, wydaje się odpowiednikiem rzeczywistych dramatów ludzi powiązanych z Gomułką, którego mieli pogрузić w „prawicowo-nacjonalistycznym odchyleniu”. *Nie zaprę się nigdy Wiktora Lewena...* – zapisano w protokole zeznań Klemensa. [— — —] [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)].

Powieść i film mają parę głównych bohaterów: tytułową Łucję Król, wdowę, matkę czterech synów, kobietę prostą, żyjącą miłością do dzieci, cierpiącą z nimi, wierną rodzinie. Z nią, z Łucją, znakomicie zagrana przez Magdę Teresę Wójcick, współczuje widownia. Jest ona wiórem krzywdzonym przez historyczne rabininy, jest przedmiotem historii, idealnym bohaterem, z którym można współczuć, ponieważ jest krzywdzony i cierpi bez winy.

Drugim bohaterem, któremu Łucja niejako wystawia alibi, jest Wiktor Lewen, w powieści określony jako *poseł na sejm, kierownik wydziału w KC oraz redaktor organu teoretycznego partii* (grany przez Zbigniewa Zapasiewicza, nie mniej znakomitego), więc nie naiwny, ale w pełni świadomy i odpowiedzialny nie tylko za losy rodziny Królów; przecież to jeden ze sterników polityki partyjnej, to ktoś wzorowany może na Jakubie Bermanie, człowiek rozdający polityczne karty, szafujący jokerami z twarzą śmierci. W obu wersjach „Matki Królów” pozostaje naiwniakiem, ubezwłasnowolnionym, starzejącym się człowiekiem. Jego rozmowy z towarzyszami: Grzegorzem, Hiszpanem są niby gaworzenie przedszkolaków z wyższym, uniwersyteckim wykształceniem. Materialistyczne formułki, umiejętność przekształcania ich w najdowolniejszy sposób – człowiek słucho i może się nawet wzruszyć. Człowiek patrzy – wielkoglówie otumanione dziecię we mgle.

Dla Wiktorów Lewenów nie znajduję usprawiedliwień: jeżeli byli tak mądrzy, jak nieraz są we wspomnie-

niach, dlaczego byli tak głupi? Mówiąc ich językiem, obiektywnie rzecz biorąc, byli nikczemni. Przerażona Łucja, słysząc jak jej synowa zapiera się Klemensa, w imię Klemensa zresztą, który miał ją takich właśnie zasad nauczyć, jego zaś uczył Wiktor, powiada z rozpaczą, iż jak świat światem, kiedy zamykali chłopą, kobieta krzyczała: „Niewinny!” Etyka, która na elementarnym poziomie pozwala zachować człowieczeństwo. Zasada, którą chroni nawet kodeks karny zwalniający od zeznań w sprawie bliskich osób.

Trudno mi się opowiadać przeciw temu filmowi, ponieważ jest dobrze zrobiony: aktorstwo, adaptacja, reżyseria, zdjęcia Edwarda Kłosińskiego, przejmująca muzyka Przemysława Gintrowskiego, no i ły zbałamuczonej widowni...

Zapewne podświadomie chciałbym innego filmu, którego narratorem i bohaterem byłby Stasiek Król wyrzekający się brata na zebraniu ZMP i z solidarności z kolegami biorący udział w rabunku sklepu – grabiący zagrabione. Stasiek – poeta, więc Król myślący, Stasiek w więzieniu piszący listy, wiersze dla współtowarzyszy, w wojsku – piosenki marszowe. Stasiek – trzecie wyjście – na człowieka wrażliwego i myślącego, na człowieka honoru.

Waldemar Choleudowski

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Akademia Teologii Katolickiej

ks. Bronisław Dembowski, *Służąc słowem*. Warszawa 1987, nakład 10300 egz.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, *Gody Baranka. Rozważania o Mszy Świętej*. Warszawa 1986, nakład 20300 egz.

bp Kazimierz Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*. Warszawa 1987, nakład 3000+300 egz.

Franciszkanie Prowincji Wniebowzięcia N.M.P. w Polsce

Grzegorz Bernard Bloch OFM, *Jan Duns ze Szkocji. Doktor subtelny, doktor maryjny*. Rzym-Poznań 1986.

Instytut Kultury

Dorota Ziemiańska-Sapija, *Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze*. Warszawa 1987.

[praca zbiorowa] *Wybrane problemy kultury katolickiej i polityki kulturalnej Kościoła. Tom pierwszy*. Warszawa 1986.

Instytut Wydawniczy Pax

Józef M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, przeł. Bernard Białecki. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Carlo Caretto, *Szukałem i znalazłem*, przeł. Stanisław Waldemar Gaudyn. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Romano Guardini, *O Bogu żywym*, przeł. Kazimierz Wierszyłowski i Andrzej Dworak. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Georgie Basil Hume, *Droga pielgrzyma. Notatnik duchowy*, przeł. Irena Wyrzykowska. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Clive Staples Lewis, *Srebrne krzesło (Opowieści z Narnii)*, przeł. Andrzej Polkowski, ilustr. Pauline Baynes. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 100000+350 egz.

George A. Maloney SJ, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa 1986, wyd. II, nakład 10000+350 egz.

ks. Karol Mikoszewski, *Pamiętniki moje*, oprac., przedmowa i przypisy Ryszard Bender. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Cornelius J. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, przeł. Tadeusz Zembrzuski. Warszawa 1987, wyd. III, nakład 10000+350 egz.

Władysław Smólski, *Franciszek rozdaje słońce*. Warszawa 1987, wyd. II, nakład 20000+350 egz.

Władimir Solouchin, *Zielsko*, przeł. Barbara Reszko. Warszawa 1987, wyd. II, nakład 20000+350 egz.

Agostino Trapè, *Święty Augustyn – człowiek – duszpasterz – mistyk*, przeł. Jan Sulowski. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

40 lat ze „Słowem”, praca zbior. pod red. Józefa Wójcika. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 7000+350 egz.

Mój problem. Karl Rahner odpowiada na pytania młodzieży, przeł. Tadeusz Szafrński. Warszawa 1987, wyd. II, nakład 50000+350 egz.

Krajowa Agencja Wydawnicza

Wanda Rutkiewicz, *Na jednej linii*, współpraca autorska Ewa Matuszewska. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Księgarnia Świętego Wojciecha

[Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu. Studia i materiały, 3] Adam Przybecki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w środowisku akademickim w poszukiwaniu koncepcji duszpasterstwa studentów w Polsce*. Poznań 1986, wyd. I, nakład 1500+150 egz.

Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego

Polonia. Bibliografia publikacji wydanych w kraju w roku 1984 wraz z uzupełnieniami za rok 1983, oprac. Wojciech Chojnacki. [Kraków 1986], wyd. I, nakład 400+22 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Zenon Szpotkański, *O wolności myślenia*. Kraków 1985, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Max Thurian, Brat z Taizé, *O Eucharystii i modlitwie*. Kraków 1986, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Alfons Jochum SVD, *Grom na Dalekim Wschodzie. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Wincenty F. Lebbe (Chiny)*, przeł. Janina Borowiczowa. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 8000 egz.

Kathryn Spink, *Łańcuch miłości. Matka Teresa i jej cierpiący uczniowie*, przeł. Irena Doleżał-Nowicka. Warszawa 1987, wyd. I, nakład 10000 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

ks. Edmund Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*. Olsztyn 1987, wyd. I, nakład 10000 egz.

Maria Zientara-Malewska, *Miłość prostego serca. Wiersze religijne*, wybrał i posłowiem opatrzył ks. Jacek Jezierski. Olsztyn 1987, nakład 20000 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Piotr Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*. Kraków 1986, wyd. I, nakład 4000+350 egz.

ks. Wacław Świerzawski, *Pan jest dla nas. Homilie*. Kraków 1987, wyd. I, nakład 10000+350 egz.

Stanisław Waliszewski, *Całun turyński dzisiaj*. Kraków 1987, wyd. I, nakład 20000+350 egz.

s. Maria Bogumiła Żukowicz CR, *O takich, jak wy*. Kraków 1986, wyd. II, nakład 20000+350 egz.

Błogosławiona Kinga i ziemia sądecka, wybór tekstów Janina Kwiek-Osiowska. Kraków 1986, wyd. I, nakład 10000+360 egz.

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej wspólnie z Wydawnictwem O.O. Franciszkanów

Mały słownik maryjny, przeł. br. Konstanty Brodzik OFMConv. Niepokalanów 1987, wyd. I, nakład 5000+5000 egz.

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

Obrzędy Mszy Świętej. Według Mszału rzymskiego Pallottinum 1986, [Warszawa 1987], nakład 50000+350 egz.

Wydawnictwo Bernardynów „Calvarianum“

Antoni Bednarek, *Franciszek z Asyżu wśród humanistów (z dziejów recepcji postaci w XIX i XX wieku)*. Kalwaria Zebrzydowska 1986, nakład 4000 egz.

ks. Mieczysław Maliński, *Mój Brat Jezus*, malowała na szkłe Ewa Chmielnicka. Kalwaria Zebrzydowska 1986, nakład 40000 egz.

o. Sylwester Niewiadomy OFM, *Obrazki z życia św. Franciszka z Asyżu*. Kalwaria Zebrzydowska 1986, nakład 5000 egz.

ks. Józef Pastuszka, *Bóg i człowiek. Religijne i moralne wartości życia. Krótkie rozważania religijne*. Kalwaria Zebrzydowska 1986.

o. Florentyn Piwosz OFM, *Modlitewnik Leżajski*. [Kalwaria Zebrzydowska] 1986, nakład 20000 egz.

Joseph Quadflieg, *Biedaczyna z Asyżu*, spolszczył Paweł Robuski, ilustr. Ewa Bujak. Kalwaria Zebrzydowska 1985, nakład 40000 egz.

Tadeusz Żychiewicz, *Jozafat Kunciewicz*. Kalwaria Zebrzydowska 1986, nakład 20000 egz.

Dróżki Kalwaryjskie. Krótki opis bazyliki oraz drózek Pana Jezusa i Matki Bożej w Kalwarii Zebrzydowskiej. Kalwaria Zebrzydowska 1986, nakład 50000 egz.

Katalog do wystawy Adama Bujaka „Jan Paweł II i misteria w Kalwarii Zebrzydowskiej”. Kalwaria Zebrzydowska 1984, nakład 35000 egz.

Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych, praca zbior. pod red. ks. Hieronima E. Wyczawskiego OFM, dodatek: ks. Hieronim E. Wyczawski OFM, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*. Kalwaria Zebrzydowska 1985, nakład 2000 egz.

Rozważania biblijne z Janem Pawłem II. Na podstawie Jego wypowiedzi podczas drugiej pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 r., oprac. ks. Jerzy Chmiel, zdjęcia Adam Bujak. Kalwaria Zebrzydowska 1985.

Wydawnictwo „Glob“

Michał Łukaszewicz, *Na perskim jarmarku*. Szczecin 1987, wyd. I, nakład 9650+350 egz.

Wydawnictwo Michaelinum

Mieczysław Gogacz, *Szkice o kulturze*. Kraków-Warszawa/Struga 1985, nakład 10000 egz.

Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych

Wilhelm Huenerman, *Złoty świecznik. Opowiadania dla młodzieży na temat „Wierzę w Boga“*, przeł. o. Efrek Bielecki OCD. Kraków 1986, nakład 30000+350 egz.

o. Teofil Kapusta OCD, *Święty Józef mistrzem naszej modlitwy*. Kraków 1986, nakład 20000+350 egz.

Leonard Kowalówka od Męki Pańskiej, karmelita bosy, *Kapłan – człowiek wiary. Rozważania*. Kraków 1986, nakład 10000+350 egz.

Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych (ODiSS)

Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Tom VI. Druga pielgrzymka do Polski 16–23 czerwca 1983*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 10000 egz.

Bronisław Nietyksza, *Nadzieje, złudzenia, rzeczywistość. Wspomnienia z lat 1912–1945. Tom I*. Warszawa [1986], wyd. I, nakład 10000 egz.

Kinga Wiśniewska-Roszkowska, *Eros zabłąkany*. Warszawa 1986, wyd. I, nakład 50000 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Biblia a literatura, pod red. Stefana Sawickiego, Jana Gotfryda. Lublin 1986, nakład 3125 egz.

