

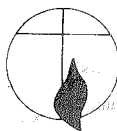
# przegląd powszechny

12/808/88

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 1650 zł  
za I półrocze 900 zł  
za II półrocze 750 zł  
cena egzemplarza 150 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.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,  
Warszawa, ul. Rakowiecka 61  
Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0  
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1  
Numer zamknięto 26 IX 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca



*Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która  
będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida naro-  
dził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan.*

Łk 2,10-11

Aby Ten, w którym wszystko zostało stworzone, otwierał  
drogi, umacniał siły i pomnażał radość, życzy swoim  
Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP”

Boże Narodzenie 1988

## *Do naszych Czytelników*

Tak jak już informowaliśmy, ze względu na wciąż rosnące koszty wydawania „Przeglądu Powszechnego” jesteśmy zmuszeni podnieść cenę naszego miesięcznika, by choć częściowo zaradzić rosnącemu deficytowi pisma. Od stycznia 1989 r. jeden zeszyt „PP” będzie kosztował 180 zł.

Przypominamy, że najpewniejszym sposobem regularnego otrzymywania naszego miesięcznika jest PRENUMERATA. Można ją realizować przez CAŁY ROK WYŁĄCZNIE za pośrednictwem ADMINISTRACJI „PP” (ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa) dokonując wpłaty na konto: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa. Koszt prenumeraty za cały rok 1989 wynosi 1980 zł, za pierwsze półrocze – 1080 zł, zaś za drugie półrocze – 900 zł. Przyjmujemy także prenumeratę zagraniczną, doliczając w tym przypadku do ceny miesięcznika kosztą wysyłki.

Redakcja „PP”

Uprzejmie informujemy naszych Czytelników, że w styczniu 1989 roku przystąpimy do sprzedaży *Bibliografii zawartości „Przeglądu Powszechnego”* za lata 1982-1987. Zawiera ona bibliografię przedmiotową i indeks autorów. Można ją nabyć w administracji „Przeglądu Powszechnego” (ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa) lub dokonując wpłaty w wysokości 180 zł za jeden egzemplarz na konto naszego miesięcznika: Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa.

Redakcja „PP”

## Spis treści

---

*Maria Turlejska*

**„Sądy na kółkach”. Głos przeciw karze śmierci 329**

Motywy polityczne: prewencji i zastraszania społeczeństwa; doprowadziły w Polsce w latach 1944–53 do wydania i wykonania tysięcy wyroków śmierci przy uderzającej dysproporcji winy i kary.

---

*Geoffrey Wigoder*

**Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej (I) 344**

Znaczenie Jezusa jest dla Żydów ograniczone, ale żaden Żyd nie może przeoczyć wartości Jego nauczania z punktu widzenia historii powszechnej.

---

*Tadeusz Gadacz SP*

**Miłość mocniejsza niż śmierć. Franza Rosenzweiga filozofia zbawienia 359**

Zbawienie może nadejść tylko spoza dziejów i spoza filozofii, która nadaje dziejom racjonalny sens.

---

*ks. Michał Heller*

**Z dziejów stosunków między kreacjonizmem a ewolucjonizmem 374**

Fizykoteologia przyniosła religii krótkotrwałe korzyści i szkody, które trwają do dziś.

---

*Sergiusz Sterna-Wachowiak*

**Gnothi seautón. Pamięci Aleksandra Wata 385**

Poznaj siebie samego – to imperatyw bohaterów lirycznych w poezji Aleksandra Wata.

---

**Wspólne cele 398**

Z Alojzym A. Mazewskim, prezesem Związku Narodowego Polskiego w Ameryce i Kongresu Polonii Amerykańskiej, rozmawia Michał Jagiełło.

---

**Ciąg dalszy 405**

Z Kazimierzem Łukomskim i Jerzym Przyłuskim rozmawia Michał Jagiełło.

Kazimierz Dziewanowski

**Trofim i Ławra albo – coś się zmienia (II)** 417

Pustka moralno-etyczna, której istnienie zauważają uczestnicy dyskusji w ZSRR, musi budzić zaniepokojenie przywódców, wśród którego zatroskanie o stan kraju bierze górę nad jęlowymi względami doktrynalnymi.

**Człowiek nie jest „samotną wyspą”... (Mirosław F. Dąsal)** 426

**Domysły wokół Mertona. W 20. rocznicę śmierci (Jacek Bolewski SJ)** 432

**Książki – A. Szymańska:** Po Apokalipsie (Teresa Ferenc, „Nóż za ptakiem”) 446

**Z. Sudolski:** Ciemna strona towianizmu (Krzysztof Rutkowski, „Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym”) 448

**ks. W. Chrostowski:** Talmud i jego tajemnice („Z mądrości Talmudu”, oprac. Szymon Datner i Anna Kamieńska) 451

**A. Dziurdzikowski:** Nie ma granic dla szukania prawdy o sobie (Małgorzata Szejnert, „Sława i infamia”) 455

**ks. M. Jędraszewski:** Prowokujące pytanie (Jacek Woźniakowski, „Czy kultura jest do zbawienia konieczna”) 463

**M. Roszkowski:** Szkoła „Platerek” („Szkoła Cecylii Plater-Zyberkówny 1883–1944”, praca zbior.) 417

**Sztuka – J. S. Wojciechowski:** Z deszczu pod rynnę 469

**Teatr – J. Majcherek:** Co dalej? 472

**Film – J. Uszyński:** Człowiek w pułapce historii („Ostatni cesarz” Bernardo Bertolucciego) 475

# Sommaire

---

*Maria Turlejska*

## **Les „tribunaux à roulettes“. Contre la peine de mort** 329

Des considérations politiques, de prévention et d'intimidation de la société ont été à l'origine, de 1944 à 1953 en Pologne, de milliers de sentences de mort prononcées et exécutées. Entre faute (souvent présumée) et châtement (réel) la disproportion était flagrante.

---

*Geoffrey Wigoder*

## **Le Nouveau Testament et le christianisme à la lumière de la pensée judéo-israélite (I)** 344

La signification de Jésus pour les Juifs est limitée, mais aucun Juif ne saurait passer outre à la valeur de Son enseignement du point de vue de l'histoire universelle.

---

*Tadeusz Gadacz SP*

## **La charité plus puissante que la mort. De Franz Rosenzweig la philosophie du salut** 359

Le salut ne peut jaillir que d'une source située hors de l'histoire et hors de la philosophie laquelle a pour mission de dégager le fond rationnel de celle-là.

---

*abbé Michał Heller*

## **De l'histoire des relations entre le créationnisme et l'évolutionnisme** 374

La physico-théologie a valu à la religion des avantages de courte durée et des préjudices qui persistent jusqu'à nos jours.

---

*Sergiusz Sterna-Wachowiak*

## **Gnothi seautón. A la mémoire d'Aleksander Wat** 385

Connais-toi toi-même, voilà l'impératif des héros lyriques de la poésie d'Aleksander Wat.

---

## **Des objectifs partagés en commun** 398

Michał Jagiełło s'entretient avec Alojzy A. Mazewski, président de l'Union nationale polonaise en Amérique du Nord et du Congrès des Polonais résidant aux USA.

---

## **A suivre** 405

Michał Jagiełło s'entretient avec Kazimierz Łukomski et Jerzy Przyłuski, vice-présidents du Congrès des Polonais résidant aux USA.

Kazimierz Dziewanowski

**Trophim et Ławra ou il y a quelque chose qui change (II)** 417

Le vide moral et éthique – dont se rendent compte les participants de la discussion qui se déroule en Union Soviétique – ne peut pas ne pas inquiéter les dirigeants; leur préoccupation de l'état du pays commence à emporter sur les raisons stériles de la doctrine.

**L'homme n'est pas une „île isolée“... (Miroslaw F. Dąsal)** 426

**Conjectures autour de Merton. Pour le 20e anniversaire de la mort (Jacek Bolewski SJ)** 432

**Comptes rendus** 446

Maria Turlejska

## „Sądy na kółkach“

### Głos przeciw karze śmierci

W styczniowym numerze „Przeglądu Powszechnego” z 1988 r. ukazały się dwa artykuły przeciw karze śmierci: Alicji Grześkowiak „Współczesne problemy kary śmierci” i Ryszarda Otowicza SJ „Kara śmierci – problem wciąż aktualny”. Jest w nich zawarta polemika z wciąż jeszcze w Polsce rozpowszechnionym przekonaniem, że kara śmierci może skutecznie oddziaływać odstraszająco od popełniania najcięższych przestępstw, że kara ta jest zgodna z poczuciem moralnym, gdyż zawiera się w niej proporcjonalna odpłata za najcięższe zbrodnie – zabójstwo i gwałt. Stanisław Podemski w „Polityce” (1988, nr 6) przytacza dane CBOS, z których wynika, że w Polsce w sporze o karę śmierci 60% obywateli *jest po stronie kary*. Odrzucając karę śmierci autor pisze, że nawet historyczne doświadczenia wielu krajów – w tym i Polski – w których skazano kiedyś na śmierć немало niewinnych, nie zdołały *zmienić tych poglądów i postaw*.

A. Grześkowiak zwraca uwagę, że jednym z najbardziej drażliwych problemów, związanych z karą śmierci jest *problem ostatecznego charakteru tej kary w konfrontacji z omyłnością wymiaru sprawiedliwości*. Bowiem kara śmierci *wyklucza możliwość naprawienia błędnego wyroku*. Ewentualne procesy rehabilitacyjne *przywracają dobre imię, ale nie życie*. W swych rozważaniach autorka pomija pierwsze powojenne dziesięciolecie, gdy zapadły w Polsce tysiące wyroków śmierci, z których co najmniej trzy czwarte wykonano. Ferowały je przede wszystkim sądy doraźne i wojskowe opierając się na ówczesnych dekreтах i przyspieszonej procedurze. Kara główna była często wymierzana za winy nie udowodnione, a nawet za przestępstwa uważane przed wojną za wykroczenia (np. za samo posiadanie broni bez uczynienia z niej użytku), nawet za domniemany zamiar. Bardzo często kwalifikacja czynu była zawyżana (np.

przywłaszczenie było uznawane za bandytyzm, rozbój) i rozszerzana.

Parę lat temu zapoznałam się z dokumentami archiwalnymi (część z nich w postaci fotokopii znajduje się w moim posiadaniu), które dotyczą działających w okresie od lutego do czerwca 1946 r. sądów doraźnych. Występowały one zarazem jako sądy KBW i jako wydziały ds. doraźnych przy sądach okręgowych (powszechnych, cywilnych). Oprócz nich działały także sądy doraźne NIE BĘDĄCE sądami KBW. Nie dysponuję ich sprawozdawczością. Sądy doraźne (KBW) wydały w ciągu 5 miesięcy 364 wyroki śmierci, z których wykonano 359; trzech skazanych ułaskawił Bolesław Bierut zamieniając karę śmierci na długoletnie więzienie, dwóch zaś uciekło przed wykonaniem wyroku. Z akt niektórych spraw wynika uderzająca niewspółmierność winy i kary. Sądy nie brały pod uwagę okoliczności łagodzących, opierały się przede wszystkim na akcie oskarżenia. Przyspieszona procedura nie uwzględniała powołania świadków ani – często – obrońców. Wyrok nie podlegał zaskarżeniu ani apelacji. Nie obowiązywało domniemanie o niewinności oskarżonego, tradycyjne w prawie polskim. Sam fakt, że ktoś był aresztowany, przemawiał przeciwko podsądnemu.

To mało znany, właściwie jeszcze nie zbadany fragment dziejów pierwszego powojennego dziesięciolecia. W dyskusji o karze śmierci chyba warto przypomnieć jego najwcześniejszy epizod. Ilustruje on w formie niejako krystalicznej zwyrodnienie w sądownictwie, wskazując zarazem jego źródła. Z tamtych czasów pochodzi przyjęcie jako zasady wysokiej represyjności i punitowności (choć oczywiście kara główna po 1956 r. jest wymierzana rzadko). Tkwi w tym zapewne filozofia państwowa, że obywatel powinien się bać władzy, powinien się bać KARY. Z apriorycznego przekonania wynika metoda stosowania kar. Tłumaczy się ją jednak odwrotnie – postawą obywateli, traktowaniem ich jako wrogów. Toteż nie mogę się zgodzić z autorami, którzy usiłują usprawiedliwić nadużycia władzy za pomocą argumentów typu: *wówczas trwała wojna domowa, dokonała się rewolucja, trzeba było utrwalić władzę ludową* itp. Bliższa analiza faktów wskazuje na odwrotną kolejność: stosowanie zasady „prewencji” w stosunku do

przeciwnika politycznego, autentycznego bądź pozornego, „spacyfikowanie” wszystkich potencjalnych samodzielnych i „niezależnych” środowisk oraz cieszących się autorytetem i „wpływem” osób drogą ich eliminacji ze społeczeństwa na wiele lat lub na całe życie, na zawsze.

Skąd jednak ta nazwa – „sądy na kółkach”? W czasie jednej z dyskusji, jakie odbyły się w związku z 30-leciem Października, jeden z jej uczestników przypomniał 1946 r., kiedyś kiedy pracował jako młody prawnik w Ministerstwie Sprawiedliwości. Dowiedział się wówczas poufnie od starszych kolegów o „sądach na kółkach”, jak ironicznie nazywano sądy działające na pół jawnie, na pół tajnie sądy doraźne, których zespoły jeździły z miasta do miasta (nawet i do wsi) roznosząc strach i przerażenie.

Na jakiej podstawie prawnej działały? W Dzienniku Ustaw nr 53, jako pozycja 300, ukazał się dekret z 16 listopada 1945 r. o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy państwa. Była to jakby pierwsza „przymiarka” do dekretu o tej samej nazwie, wydanego pół roku później, który jest lepiej znany jako „mały kodeks karny” obowiązujący do 1969 r. Dekret z listopada 1945 r. zawierał 40 artykułów. W ośmiu z nich przewidywano możliwość zastosowania kary śmierci obok kary więzienia (nie mniej niż 3 lata) albo dożywocia. Były to: art. 1. gwałtowne zamachy na jednostkę sił zbrojnych; art. 2. sabotaż; art. 3. przechowywanie broni; art. 4. podrabianie pieniędzy; art. 7. przejmowanie pieniędzy od obcego rządu; art. 8. zdrada państwa; art. 9. wprowadzanie w błąd władzy; art. 22. występowanie przeciw grupie ludności z powodu przynależności narodowej, wyznaniowej czy rasowej.

W tym samym numerze Dziennika Ustaw jako pozycję 301 opublikowano dekret o postępowaniu doraźnym. Podlegały mu określone przestępstwa wymienione w kodeksie karnym z 1932 r., z tym jednak że wówczas przewidywano kary więzienia do lat 3 czy 5, teraz zaś wprowadzono również karę śmierci. Dotyczyły one sprowadzania niebezpieczeństwa powszechnego, kradzieży, przywłaszczenia, morderstwa, przestępstw przednich. Dekret o postępowaniu doraźnym obejmował też przestępstwa przewidziane przez wyżej wymieniony dekret o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy państwa.

Wyroki w sądach doraźnych miał wymierzać sędzia wraz dwoma ławnikami. Zespoły sądzące miały być organizowane przez prezesów właściwych sądów apelacyjnych lub okręgowych jako wydziały do rozpoznawania spraw w postępowaniu doraźnym. Art. 14 p. 2 dekretu mówił, że przeciwko aktowi oskarżenia jest niedopuszczalny. Zniesiono przepis art. 293 kpk, gdzie zastrzegano, że między doręczeniem wezwania oskarżonemu a terminem rozprawy powinno upłynąć przynajmniej 7 dni. Do trzech dni skrócono dwutygodniowy termin, w czasie którego oskarżony miał prawo podać wniosek o wezwanie świadków lub sprowadzenie dowodów. W sprawach sądzonych w trybie doraźnym postępowanie toczyło się bez śledztwa, wobec oskarżonego musiał być zastosowany areszt tymczasowy. Dochodzeniem zajmowały się organa bezpieczeństwa publicznego. Widocznie jednak aparat sądownictwa powszechnego nie spieszył się z powoływaniem wydziałów ds. doraźnych, skoro przystąpiono do organizowania ich paralelnie przez wojskowych sędziów i prokuratorów czasowo przeniesionych do rezerwy. Sprawozdania z działalności tych właśnie sądów wpływały do szefa Wojskowego Sądu Korpusu Bezpieczeństwa Publicznego, płk. K. Lasoty, który miesięczne sprawozdania zbiorcze (od lutego do czerwca 1946 r.) przesyłał do Ministerstwa Sprawiedliwości, Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, prezesa Najwyższego Sądu Wojskowego, naczelnego prokuratora oraz do dowódców KBW. Wynika z tego, że sądy doraźne organizowane przez KBW miały podwójną podległość: cywilną i wojskową (po linii bezpieczeństwa).

W lipcu 1946 r. wprowadzono tryb doraźny w sądach wojskowych (rejonowych i okręgowych), a wydziały ds. doraźnych w sądach powszechnych zostały zlikwidowane. Wojskowi sędziowie i prokuratorzy zostali wycofani z sądów powszechnych i powrócili do sądów wojskowych. Zdaniem autora byli doświadczeni, w ciągu paru miesięcy 1946 r. – jak o tym była mowa – wydali 364 wyroki śmierci. Dla porównania: w ciągu ostatnich 30. lat skazano na karę główną za przestępstwa kryminalne 281 osób na całym obszarze państwa. Sądy doraźne (KBW) działały na terenie 8. województw (białostockie, lubelskie, warszawskie – od lutego; łódzkie,

poznzańskie, kieleckie – od kwietnia; rzeszowskie i krakowskie – od maja 1946 r., z tym że w woj. krakowskim nie zapadł ani jeden wyrok śmierci, co spotkało się z potępieniem i wdrożono w związku z tym dochodzenie). Sądy KBW były przydzielane do grup operacyjnych wojska i bezpieczeństwa, które przeprowadzały akcje *oczyszczania terenu*. Oznaczało to zatrzymywanie *podejrzanych* i inne czynności typu policyjnego. Wojewoda lubelski w sprawozdaniu za styczeń 1946 r. informował, że w ramach walki z bandytyzmem aresztowano 789 osób, z nich uwolniono 250, przesłuchano 1449. podejrzanych i 3942. świadków, przeprowadzono 328 rewizji, z których 111 dało wynik pozytywny (broń, parniki do pędzenia bimbru, przedmioty kradzione), 85 skazano na karę śmierci. W marcu 1946 r. w woj. lubelskim przesłuchano 1564. podejrzanych i 2994. świadków, 100 osób skazano na karę śmierci. Z 81. dokonanych zabójstw wykryto 24, czyli 31%. Wielokrotnie zaznaczano, że w powiatach północnych i zachodnich Lubelszczyzny zabójstwa mają charakter nieskoordynowany, zbliżony do działań pospolitych band przestępczych uprawiających zwykle *rzemiosło złodziejsko-bandyckie*<sup>1</sup>.

W okresie od listopada 1945 do czerwca 1946 r. współdziałające ze sobą organa bezpieczeństwa (w tym KBW) i wojska w wyniku akcji zbrojnych i oczyszczających osiągnęły następujące wyniki: zabito 2104. ludzi, raniono – 342., aresztowano i zatrzymano – 16924 osoby<sup>2</sup>. Trudno określić, ile z nich kontynuowało nielegalną działalność polityczną (przede wszystkim organizacyjną i propagandową), z pewnością był to znikomy procent. Akcje represyjne miały przede wszystkim charakter prewencyjny i zastraszający.

Podobny charakter miały wyroki śmierci ferowane przez sądy często na jawnych posiedzeniach mających charakter wieców. Zdarzały się również jawne egzekucje. Niektóre składy sądzące (sędzia i dwaj ławnicy oraz prokurator) wydziałów ds. doraźnych bardzo często odbywały sesje wyjazdowe. Tak np. z Siedlec wyjeżdżały do Sokołowa Pod-

<sup>1</sup> Archiwum Akt Nowych, MAP, sygn. 74.

<sup>2</sup> M. Jaworski, *Korpus Bezpieczeństwa Wewnętrznego. 1945–1965*, Warszawa 1984,

is. 84.

laskiego, Węgrowa i Ostrowi Mazowieckiej; z Warszawy (gdzie nie odbyła się żadna rozprawa) – do Mławy, Ciechanowa, Grodziska Maz., Włoch, Pułtusza, Ireny i Garwolina; z Poznania – do Kępna, Jarocina, Konina, Koła, Kalisza, Leszna i Krotoszyna; z Kielc – do Kozienic, Starchowic, Włoszczowej. Najwięcej wyroków śmierci, bo 151, zapadło w woj. białostockim. Przewodniczący sądu w Białymstoku, kapitan, później major WP, Włodzimierz Ostapowicz, wyrokował śmierć w ponad 90. przypadkach, opierając się na artykule 217 kk. (z 1932 r.) lub – rzadziej – na art. 259 kk, mówiących o przywłaszczeniu lub napadzie, za co przed wojną przewidywano kary więzienia, przeważnie do lat 5. Tylko w 10. przypadkach Ostapowicz powołał się na art. 224 §1 kk, który przed wojną przewidywał: *Kto zabija człowieka, podlega karze więzienia na czas nie krótszy od lat 5 lub dożywotnio albo karze śmierci.*

Procedura była maksymalnie przyspieszona. Organizator sądów doraźnych, płk Aleksander Michniewicz, prezes Najwyższego Sądu Wojskowego, obywatel radziecki, w piśmie do Ministerstwa Sprawiedliwości z 31 stycznia 1946 r. podkreślał, że jest pożądane, aby resort otrzymał możliwie najszybciej od prezydenta KRN, B. Bieruta, zgodę, iż w przypadku działalności sądów doraźnych *nie będzie wykorzystywane prawo łaski*. Sędziowie wyjeżdżający w teren powinni otrzymać na piśmie odpis postanowienia w tej sprawie, gdyż w przeciwnym razie *wykonywanie kar może ulec szkodliwej zwłóce* (podkr. M.T.). Instrukcja płk. Lasoty przewidywała, że po wydaniu wyroku śmierci można przyjąć od skazanego, jeśli o to wystąpi, prośbę o ulaskawienie i załączyć ją do akt sprawy, nie nadając jej jednak biegu. Skazani na karę śmierci, w większości młodzi ludzie, często półanalfabeci, pozbawieni prawa obrony, nie wiedzieli zapewne o swych uprawnieniach, gdyż w materiałach brak takich podań. Jak wspominałam, prezydent KRN oświadczył tylko trzykrotnie (czyli poniżej 1% ogólnej liczby wyroków śmierci) skorzystał z łaski, zamieniając karę na dożywocie.

Tryb pracy sądów doraźnych ilustrują trzy dokumenty będące aktami sprawy Adolfa Mastalerczuka: akt oskarżenia, wyrok i protokół wykonania kary śmierci (teczka nie zawiera innych dokumentów).

### I. Akt oskarżenia

*Akt oskarżenia w sprawie SL. Nr 1/DOR/ 46 Mastalerczuka Adolfa vel Głozaka Jana, syna Stanisława i Marii Iwańskiej, osk. z art. 23 kk w związku z art. 259 kk.*

#### *Oskarżam*

*Mastalerczuka Adolfa vel Głozaka Jana, syna Stanisława i Marii Iwańskiej, urodzonego 1919 r. w Kamionce, gm. Repki, pow. Sokołów, wyksz. V oddziałów Szkoły Powszechnej, kawalera, Polaka, rolnika, że słów nie karanego*

#### *o to, że*

*w dniu 5 lutego 1946 r. posiadał przy sobie bez zezwolenia władzy rewolwer „Brauling“ (sic!) belgijski Nr 156991 z trzynastoma nabojami, broń tę oskarżony nosił przy sobie celem dokonania rabunku i w dniu 5 lutego 1946 r. został ujęty przez Władze Bezpieczeństwa we wsi Gałki pow. Sokołów Podlaski. Wyżej opisany czynem swoim dopuścił się przestępstwa z art. 23 kk w związku z art. 259 kk.*

#### *Uzasadnienie*

*W dniu 5 lutego 1946 r. oskarżony Mastalerczuk Adolf vel Głozak Jan w czasie przeprowadzania akcji mającej na celu oczyszczenie powiatu Sokołów Podlaski z elementów przestępczych został zatrzymany przez żołnierzy KBW we wsi Gałki i posiadał w tym czasie schowaną broń w kieszeni wyżej opisanej. Ponadto znaleziono u oskarżonego dokument osobisty na fałszywe nazwisko. W toku śledztwa oskarżony przyznał się do posiadania broni.*

*Jak wskazują powyższe dane oskarżony nosił broń w celu dokonania napadu rabunkowego i jedynie aresztowanie go przez Władze Bezpieczeństwa udaremniło dokonanie napadu.*

*Na zasadzie art. 1 p. 5 dekretu z dnia 16 XI 1945 r. w postępowaniu doraźnym, sprawa niniejsza podlega rozpoznaniu przez Sąd Okręgowy – Doraźny w Siedlcach.*

*Spis osób podlegających wezwaniu na sprawę:*

*1) Oskarżony Mastalerczuk Adolf syn Stanisława i Marii znajdujący się w areszcie UBP w Sokołowie Podlaskim.*

*Dowody rzeczowe w sprawie:*

*1) Rewolwer „Brauling“ (sic!) Nr 156991 znajduje się w depozycie Pow. Urzędu Bezp. Publicznego w Sokołowie Podlaskim.*

*Do odczytania:*

*Protokół rewizji osobistej*

*Wiceprokurator Sądu Okręgowego.*

## II. Wyrok

## Sentencja Wyroku

*W Imieniu Rzeczypospolitej Polskiej**dnia 7 lutego 1946 r.**Sąd Okręgowy, Wydział Doraźny w Siedlcach na sesji wyjazdowej w Sokołowie Podlaskim w składzie następującym:*

|                        |                           |
|------------------------|---------------------------|
| <i>Przewodniczący:</i> | <i>Ochnio Bronisław</i>   |
| <i>Ławnicy:</i>        | <i>Marszałek Grzegorz</i> |
|                        | <i>Uryga Bolesław</i>     |
| <i>Protokolant</i>     | <i>Kamiński Antoni</i>    |

*W obecności oskarżyciela publicznego Vice-prokuratora Graffa Kazimierza rozpoznawszy dnia 7 lutego 1946 r. sprawę Mastalerczuka Adolfa, syna Stanisława i Marii, vel Głozaka Jana, ur. 1919 r. we wsi Kamionka pow. Sokołów Podl., oskarżonego o to, że w dniu 5 lutego 1946 r. posiadał przy sobie bez właściwego zezwolenia władzy pistolet belgijski „Brauning” Nr 156991 wraz z 13 nabojami. Broń tę oskarżony nosił przy sobie celem dokonania napadów rabunkowych i w dniu 5 lutego 1946 r. został ujęty przez Władze BP we wsi Galki pow. Sokołów Podl., tj. o czyn przewidziany w art. 23 kk w związku z art. 259 kk*

*postanowił*

*Mastalerczuka Adolfa vel Głozaka Jana, s. Stanisława uznać winnym dokonania przestępstwa zarzucanego mu aktem oskarżenia i za to na mocy art. 259 kk w związku z art. 2 §1 Dekr. z dnia 16 XI 45 r. o postępowaniu doraźnym skazać go na karę śmierci. Na mocy art. 44 i 52 §2 kk orzeka w stosunku do oskarżonego utratę praw publicznych i obywatelskich praw honorowych na zawsze. Na mocy art. 34 §1 Dekr. z dnia 16 XI 45 r. poz. 300 orzeka przepadek całego mienia oskarżonego na rzecz Skarbu Państwa. Na mocy art. 44 kk i 50 kk orzeka konfiskatę dowodu rzeczowego pistoletu belgijskiego systemu „Brauning” Nr 156991 wraz z 13 nabojami na rzecz PUBP w Sokołowie Podlaskim. Koszty postępowania zaliczyć na rachunek Skarbu Państwa. Na mocy art. 17 Dekr. z dnia 16 XI 45 o postępowaniu doraźnym wyrok jest ostateczny.*

*Przewodniczący B. Ochnio, Ławnicy: Uryga, Marszałek.*

### III. Protokół wykonania wyroku

#### Protokół

#### Wykonania wyroku śmierci

(odpis)

Sokołów Podlaski, Dnia 8 luty 1946

W dniu 8 lutego 1946 r. o godz. 23 w obecności wiceprokuratora Sądu Okręgowego w Siedlcach – Graffa Kazimierza, kierownika PUBP w Sokołowie Podlaskim – Krupińskiego Henryka i lekarza – Gogolińskiego, został wykonany wyrok śmierci na skazanym na mocy wyroku Sądu Okręgowego w Siedlcach z dnia 7 lutego 1946 r. Mastalerczuku Adolfie vel Głozak Janie, s. Stanisława i Marii, ur.

1919 r., na którym w dniu 8 lutego 1946 r.

Śmierć nastąpiła o godz. 23.15.

Podpisy obecnych, pieczęć okrągła.

Tej samej nocy tamże wykonano wyroki śmierci na innych skazanych tego samego dnia, 7 lutego, przez ten sam skład sądu i pod podobnymi zarzutami: posiadanie broni i ZAMIAR dokonania rabunku. Nie wzięto pod uwagę zeznań oskarżonych, że broni nie używali, że posiadali ją do obrony własnej lub polowania. Skazano ich na podstawie tego samego artykułu 259 kk. Byli to: Henryk Malczuk, ur. w 1913 r., syn Karola, rolnik, żonaty, ze wsi Wyrozęby, cztery klasy szkoły powszechnej, uprzednio nie karany; Malczuka oskarżono ponadto, że był członkiem ewentualnie komendantem organizacji terrorystycznej AK; Antoni Dmowski, ur. w 1926 r. szewc; Czesław Kur, ur. w 1925 r., rolnik z Dzieciolów Dalszych, poprzednio nie karany. 26 lutego 1946 r. zapadło w Sokołowie Podlaskim 9 wyroków śmierci, wykonanych 27 lutego. Skazanych oskarżono o udział w napadach rabunkowych na cukrownię, gorzelnię, spółdzielnię itp. Stopnia ich winy i odpowiedzialności nie różnicowano. Byli to: Zdzisław Stokowski, ur. w 1921 r., rolnik, 4 klasy gimnazjum, uznany za przywódcę; Tadeusz Zieliński, ur. w 1920 r., rzeźnik, 7 klas szkoły powszechnej; Klemens Kalicki, ur. w 1913 r., rolnik, 4 klasy szkoły powszechnej; Roman Bieliński, ur. w 1920 r., student, bez majątku; Jerzy Kędziora, ur. w 1922 r., rolnik, milicjant, 4 klasy gimnazjum; Józef Ruciński, ur. w 1910 r.,

milicjant, 5 klas szkoły powszechnej; Marian Lipka, ur. w 1913 r., milicjant, 7 klas szkoły powszechnej; Edward Cibora, milicjant, 7 klas szkoły powszechnej; Mieczysław Dębiński, ur. w 1927 r., robotnik, 7 klas szkoły powszechnej. Rozprawa toczyła się bez udziału obrońcy, świadkami byli tylko sami współoskarżeni. Wszyscy przebywali w areszcie PUBP w Sokołowie Podlaskim.

Skazani przez Wydział Doraźny Sądu Okręgowego w Siedlcach 27 lutego na sesji wyjazdowej w Ostrowi Mazowieckiej na karę śmierci, oskarżeni o rabunki pieniędzy, wódki, napady na stacje kolejowe i posterunki MO liczyli od 21 do 31 lat i nie byli przedtem karani. 27 lutego zapadło 15 wyroków śmierci, wykonanych następnego dnia w godz. 14.50–16.30.

W lutym 1946 r. na terenie województw warszawskiego, białostockiego i lubelskiego sądy doraźne rozpatrzyły łącznie 79 spraw, osądziły ogółem 159. oskarżonych i wydały 109 wyroków śmierci, z których wykonano 107. Sądy działały przy grupach operacyjnych wojska czy KBW dokonujących *oczyszczenia terenu*. W woj. warszawskim przewodniczącymi sądu byli Witold Smoczyk oraz Bronisław Ochnio; w woj. białostockim – St. Baraniuk, Stojanowski, Julian Gemborek oraz Ostapowicz; w woj. lubelskim – Jan Ryczanowski, P. Parzeniecki (który nie wykazał żadnej działalności) i Stasica. W marcu działalność sądów doraźnych KBW została rozszerzona na woj. łódzkie. Do czterech sądów (w województwach warszawskim, lubelskim, białostockim, łódzkim) wpłynęło 100 spraw, w których zasądzono 178 osób, uniewinniono 9, skazano na karę śmierci 73.

Uderzające jest przekonanie szefa Wojskowego Sądu KBW (organizatora wydziałów ds. doraźnych, równoległych do doraźnych sądów wojskowych), że im wyroki wyższe i im więcej wyroków śmierci, tym szybciej znikną: bandytyzm, kradzieże, rozboje, nastanie natomiast upragniony spokój. Myśl tę płk Lasota powtarzał wielokrotnie z okazji przesyłania sprawozdań z działalności sądów doraźnych. *Rozprawy* – pisał on, przedstawiając sprawozdanie z działalności sądów w tych 4 województwach – *odbywały się publicznie przy szerokim współudziale społeczeństwa i wszystkich partii politycznych. /.../ Nastroje społeczeństwa*

co do działalności Sądów Doraźnych przychyłne – społeczeństwo zadowolone jest z pracy Sądów Doraźnych, która przyczynia się do normalizacji życia tak na terenie politycznym, jak i gospodarczym. Jest jednak w społeczeństwie odłam, który będąc wrogo ustosunkowany do Ustroju Demokratycznego w Polsce i do wszystkich zarządzeń zmierzających do normalizacji życia, odnosi się nadal wrogo też do pracy Sądów Doraźnych. I dalej: Porównując działalność Sądów Doraźnych, gdzie przewodniczącymi byli delegowani Sędziowie Armii Wojskowej z działalnością Sądów pod przewodnictwem sędziów cywilnych – należy podkreślić, że praca Sędziów Armii Wojskowych dała dobre rezultaty, czego sprawdzianem są nagłe głosy społeczeństwa i prasy, natomiast często słyszy się, że Sądownictwo Doraźne Cywilne po prostu mija się z celem, ma nie właściwe, podejście do zagadnień wyjątkowo ważnych w obecnej sytuacji Państwa. Oczywiście zbyt łagodny wymiar kar, wymierzony przez Sądy Doraźne Cywilne zezwala na panoszenie się przestępców, wywołując jednocześnie ferment i niezadowolenie Społeczeństwa.

W kwietniu 1946 r. działalność sądów doraźnych KBW (Wydziałów ds. doraźnych) została rozszerzona na województwa poznańskie i kieleckie. w 6. województwach rozpatrzono w tym miesiącu 41 spraw, zasądzono 97 osób, 43 skazano na karę śmierci (ułaskawiono 2), wykonano 41 wyroków śmierci; 49 osób skazano na kary więzienia, 5 uniewinniono. W maju działalność tych sądów objęła kolejne województwa – krakowskie i rzeszowskie. W 8. województwach zasądzono 173 osoby, skazując na karę śmierci 66, wszystkie wyroki wykonano. Ponieważ grupa operacyjna w woj. krakowskim nie przejawiała żadnej działalności (przewodniczący – mjr Janikowski, wiceprokurator – por. Czerniak), zapowiadano dochodzenie.

Płk Lasota twierdził w sprawozdaniu, że osiągnięto bardzo dobre rezultaty, a to dzięki publikacji i ogłaszaniu wyroków, które dotarły do najodleglejszych i najmniejszych miejscowości budząc wśród ich ludności zrozumienie celów walki z bandami i niosąc hasło tej walki. O jakich dobrych rezultatach tu mowa? Można się tego tylko domyślać, ponieważ brak danych, które wskazywałyby na spadek przestępczości. Przede wszystkim chodziło o zastraszenie. Referując jedną ze spraw płk Lasota ponownie krytykował działalność

cywilnych sądów doraźnych jako niezgodną z *głosami społeczeństwa i prasy*. Nagminnie łagodne wyroki zapadające w cywilnych sądach doraźnych wywołują *oburzenie społeczeństwa*.

W czerwcu 1946 r. stanęło przed sądami doraźnymi na terenie 8. województw 206. oskarżonych. Skazano na karę śmierci 73., wykonano 72 wyroki, żadnego ze skazanych nie ulaskawiono (1 uciekł). W sprawozdaniu płk Lasota pisał: *Zwrócić należy także uwagę na to, że w ostatnim czasie niektórzy nasi sędziowie okazali się w pracy Sądów Doraźnych zbyt łagodni, a mianowicie mjr Stojanowski, który w woj. łódzkim rozpatrywał sprawę bandyty Klinga z bandy Kreta /.../, który zamiast zostać skazany na karę śmierci otrzymał 15 lat więzienia, zaś Kołodziejczyk i Hazera, określani też jako bandyci, otrzymali karę więzienia od lat 5 do 15. Podobnie mjr Janikowski i por. Czerniak w woj. krakowskim zostali oskarżeni o brak należytego zrozumienia dla pracy sądów doraźnych: W ciągu 2 miesięcy rozpatrzyli zaledwie jedną sprawę ośmiu bandytów i członków NSZ z Armii Andersa – skazując ich na karę od 3 do 15 lat więzienia. Działalność sądów doraźnych pod przewodnictwem sędziów wojskowych miała dać lepsze wyniki niż sądów pod przewodnictwem sędziów cywilnych. Sądownictwo cywilne *mija się z celem* – pisał Lasota powołując się, jak zwykle, na głosy społeczeństwa i prasy. Jako ilustrację przytoczył sprawę w Białymstoku, gdzie sędzia H. Kownacki złożył odrębne zdanie w wyroku za kradzież artykułów żywnościowych, mydła, zapalek, odzieży, obuwia itp. Ławnicy zasądziła na kary więzienia po 10 lat, ale sędzia uważał je za zbyt wysokie i wypowiedział się za uniewinnieniem oskarżonego Marciniaka (który wprawdzie stał na czatach, ale nie doczekawszy wyniku kradzieży poszedł do domu). Miał to być dowód, że sędziowie cywilni, *zaskorupiali w swych zapartywaniach, kurczowo trzymali się litery prawa bez dostosowania jej do zmienionych warunków życia*. Natomiast ławnicy, jako prości ludzie bez wykształcenia prawniczego, podeszli do tej sprawy *bardzo życiowo z całkowitym zrozumieniem przemian i ducha czasu*. Takie i podobne wyrokowanie – twierdził płk Lasota – *zezwała na panoszenie się przestępstw wywołując ferment i niezadowolenie w społeczeństwie*. Prawdopodobnie takie oceny dominowały wśród*

decydentów. Gdy w czerwcu 1946 r. wprowadzono tryb doraźny do sądownictwa wojskowego, wydziały dla spraw doraźnych w sądownictwie cywilnym zlikwidowano.

W lipcu 1946 r. płk Lasota złożył ogólne sprawozdanie z działalności sądów doraźnych od 4 lutego do 5 lipca 1946 r. Stwierdził, że sądy te *przez szybkie, sprawiedliwe i ostre wyrokowanie* dały poznać społeczeństwu i odczuć bandytom, że *wszelkie przejawy bandytyzmu nie idą bezkarnie*. Wskazywał na szeroką pracę propagandową związaną z wydanymi wyrokami i z wezwaniem do współpracy z wojskiem i organami państwa. Surowa praktyka karna *zadawała bandytyzmowi i reakcji ciężki cios*, stanowiła pomoc dla organów władzy w *zaprowadzeniu ładu i porządku w państwie*. Głosy prasy uznał za najlepszy dowód, że społeczeństwo *należycie oceniło trudną i ciężką pracę* tych sądów. Publiczne rozprawy i publicznie wykonane kary śmierci – twierdził – przyczyniły się do poprawy nastrojów społeczeństwa, zwłaszcza w woj. białostockim, lubelskim i warszawskim. Osądzono 803 osoby, rozpatrzone 344 sprawy, wydano 364 wyroki śmierci, z których wykonano 359, uniewinniono 30 osób, skazano na kary więzienia powyżej lat 5 – do dożywocia – 409 osób. Płk Lasota był przekonany, że ostre i bezwzględne wyrokowanie przyczyni się *do likwidacji bandytyzmu*<sup>3</sup>. Problem polegał jednak na tym, że w postępowaniu doraźnym nie sposób było właściwie osądzić oskarżonego.

Podobnie argumentował „Głos Ludu”, centralny organ prasowy PPR 3 kwietnia 1946 r. Krytykowano w nim cywilne sądy doraźne za zbyt niskie wyroki wydawane w Radomiu, Gdańsku i Kielcach (tylko 2–4 lat więzienia za *napady bandyckie*). Wywołuje to – pisano – oburzenie i rozczarowanie społeczeństwa. Sądy te jako okoliczności łagodzące traktowały młody wiek oskarżonych i ich udział w organizacjach podziemnych w czasie okupacji. Gazeta

<sup>3</sup> Należy się zgodzić z wypowiedzią doc. dr. Lecha Falandysza z Instytutu Prawa Karnego UW (w rozmowie z Tomaszem J. Musiałem, „Wprost” z 8 maja 1988 r.): „.../ trzon ustawodawstwa karnego, stworzony w pierwszym dziesięcioleciu PRL oraz wypracowane w tym czasie kierunki i zasady polityki karnej – pozostały zasadniczo nie zmienione. Gdy przegląda się dzisiaj ustawodawstwo karne z lat czterdziestych i pięćdziesiątych, uderza podobieństwo danych przepisów do obecnie obowiązujących”.

natomiast chwaliła decyzje sądów (wyroki śmierci) we Wrocławiu, Szczecinie, Sosnowcu, Grudziądzu, Gdyni. Przytaczano wezwanie Prezydium KCZZ z 9 marca 1946 r. do wymierzania surowszych wyroków. Ławnicy bowiem są zbyt humanitarni, zbyt litościwi żądając mniejszych wyroków niż sędziowie zawodowi. Kandydaci na ławników zbyt pochopnie widać zostali wyznaczeni. *Łagodne wyroki nie odstraszą przestępców*. 9 kwietnia piętnowano zbyt łagodny wyrok na magazynierów „Społem” w Łodzi za kradzież, za której sprawcami ujęli się inni pracownicy. Również sąd w Koszalinie *nie spełnił swego zadania*.

7 kwietnia rozpoczął się pierwszy kurs dla kandydatów na prokuratorów w Łodzi. Zapowiadano, że *wleją oni nową krew w stary aparat sądowniczy*. W tym samym czasie rozpoczęła się kampania propagandowa na temat *łączości PSL z bandami*. Na konferencji aktywu PPR i PPS Mieczysław Moczar, szef WUBP w Łodzi, odczytał listę nazwisk schwytanych *członków NSZ*, u których miano znaleźć legitymacje PSL z *podpisami Wójcika i St. Mikołajczyka*. Te absurdalne oskarżenia były uzupełniane innymi: że członkowie PSL mają broń (groziła za to – jak wiemy – kara śmierci), nie zdają kontyngentów, byli sztabowymi w hitlerowskich obozach koncentracyjnych itp.

W początku maja ponownie oburzano się, że sądy doraźne wymierzają zbyt łagodne wyroki, co budzi *czujność opinii publicznej*. „Głos Łudu” prowadził wówczas kampanię pod hasłem: *Oczyścić wyższe uczelnie od reakcyjnych elementów* (w związku z akcjami solidarnościowymi studentów po zaburzeniach 3 maja w Krakowie). Domagano się więc represji. Zamieszczano jednocześnie informacje o wyrokach śmierci wydanych we Wrocławiu, Szczecinie, Sosnowcu, Grudziądzu, Gdyni oraz tam, gdzie – jak wiemy – działały ekipy sędziów i prokuratorów wojskowych, przeniesionych czasowo do cywila: w Białymstoku, Siedlcach i Lublinie.

Działalność wydziałów doraźnych przy sądach okręgowych w 1946 r. wymaga jeszcze dalszych badań szczegółowych<sup>4</sup>. Jak wspomniałam, w lipcu 1946 r. sądenie w trybie doraźnym przeniesiono do sądów wojskowych. Nastąpiło to po ogłoszeniu w prasie 12 lipca 1946 r. wyników referendum z 30 czerwca, [— — —] [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)].

\*\*\*

Nadszedł już czas, by obliczyć wydane i wykonane w latach 1944–1953 w Polsce wyroki śmierci w sprawach prowadzonych z obrazą poczucia moralnego, przy pogwałceniu procedury sądowej i praw obywatelskich, z motywów politycznych: przewencji i zastraszania społeczeństwa, przy uderzającej dysproporcji winy i kary.

<sup>4</sup> Działalność sądów doraźnych KBW omawia Aneks III w opracowaniu Łukasza Sochy (s. 311–322) *Te pokolenia żałobami czarne... Skazani na śmierć i ich sędziowie 1944–1954, (...)*, Warszawa 1986.

### Les „tribunaux à roulettes“. Contre la peine de mort

De 1944 à 1953 en Pologne la jurisprudence de procédure sommaire et les cours militaires ont prononcé des milliers de sentences de mort en vertu de décrets de l'époque. Trois sentences sur quatre furent exécutées. Dans le cadre de ce que fut officiellement appelé la „lutte contre le banditisme“, il n'était pas rare que la peine capitale était prononcée pour des fautes uni-

quement présumées, et nullement prouvées. Il est temps de faire l'addition des sentences de mort prononcées et exécutées à l'issue de procès menés en outrage à tout sens de la morale et en violation de la procédure judiciaire et des droits civiques, pour des motifs politiques – affirme l'auteur de l'article.



Geoffrey Wigoder

## Nowy Testament i chrześcijaństwo w świetle myśli żydowsko-izraelskiej (I)

*Ożywiający się w Polsce dialog chrześcijańsko-żydowski usuwając zastarzałe uprzedzenia i przesady przynosi coraz lepsze wzajemne poznanie się i wydobywa to, co łączy obie religie mające przecież wspólne korzenie i zadania. Każda ze stron chce głębiej poznać stanowisko partnera, w czym nieocenioną pomoc stanowią międzyreligijne spotkania oraz bezpośrednia wymiana poglądów i ocen. Nie jest tajemnicą, że zarówno w chrześcijańskim patrzeniu na Żydów i judaizm, jak i w żydowskim pojmowaniu Nowego Testamentu i chrześcijaństwa nagromadziło się mnóstwo nieporozumień i błędów. Ważnym aspektem dialogu jest zatem prezentacja, jak jedni widzą drugich i jak są przewyżczone krzywdzące uproszczenia i jednostronności.*

*We wrześniowym „Przeglądzie Powszechnym” został zamieszczony tekst prelekcji na temat chrześcijańskiej reorientacji w teologicznym widzeniu Żydów i judaizmu. Teraz Czytelnicy otrzymują tekst, który wyszedł spod pióra Żyda i stanowi zwięzłą syntezę tego, jak w ostatnim okresie uczeni żydowscy widzą Nowy Testament oraz genezę i naturę chrześcijaństwa. Nie trzeba wyjaśniać, że z chrześcijańskiego punktu widzenia znajdziemy tu wiele dyskusyjnych spostrzeżeń i wniosków. Znamienne jednak, jak bardzo – w odróżnieniu od poprzednich epok – współcześni badacze izraelscy usiłują odzyskać Jezusa dla judaizmu wykazując, że mimo różnic jest On łącznikiem między judaizmem a chrześcijaństwem. Na wnikliwą uwagę zasługuje też nowe widzenie chrześcijaństwa. W literaturze polskojęzycznej brakowało dotąd tak udanego przeglądu rozmaitych aspektów żydowskiej reorientacji wobec Nowego Testamentu, chrześcijaństwa i sprawy międzyreligijnego dialogu. Tekst może oddać ogromne usługi zintensyfikowaniu i pogłębieniu przyszłych dyskusji i przemyśleń. Autor, prof. Geoffrey Wigoder, jest redaktorem naczelnym „Encyclopedia Judaica” w Jerozolimie. Publikacja stanowi tekst prelekcji wygłoszonej 26 kwietnia 1988 r., w Domu Arcybiskupów Krakowskich na międzynarodowym kolokwium „Żydzi i chrześcijanie w dialogu”, zorganizowanym przez Komisję Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem oraz Anti-Defamation League of B'nai B'rith.*

ks. Waldemar Chrostowski

Przez wieki Żydzi byli w chrześcijańskim świecie w dużym stopniu przemocą odcięci od swego nieżydowskiego otoczenia, często spychani do gett albo specjalnych dzielnic miast i w rezultacie introspekcyjnie zanurzali się w swojej własnej kulturze. W konsekwencji poważna żydowska refleksja nad chrześcijaństwem i Nowym Testamentem zaczyna się dopiero w XIX w., kiedy wkraczamy w nowożytny okres oświecenia i emancypacji. Stało się to konieczne, gdyż Żydzi mogli wreszcie współuczestniczyć w kulturach większości, które były zdominowane przez chrześcijan, a z którymi musieli dojść do porozumienia, tak ze względu na własne intelektualne i religijne spełnienie, jak też aby sprostać wyzwaniu misji chrześcijańskiej i pokusom otwartego społeczeństwa. Dla Żydów wracających w ciągu ostatniego stulecia do Ziemi Izraela te aspekty nie były istotne. Tamtejsze społeczeństwo było żydowskie, zaś judaizm jest samodzielną wiarą nie wymagającą związków z chrześcijaństwem. Dlatego zainteresowanie chrześcijaństwem miało głównie intelektualny, akademicki charakter albo też pojawiało się w perspektywie studiów nad światowymi cywilizacjami lub żydowską historią. Było to odległe, nie zaś bezpośrednie zjawisko i nie istniała pilna potrzeba poszukiwania porozumienia. Dialog zapoczątkowali Żydzi przybywający z Zachodu, którzy nadal odgrywają w nim znaczącą rolę. Większość Żydów w Izraelu pochodzi z krajów muzułmańskich i nie odznacza się szczególną wrażliwością wobec tego przedmiotu. W tych okolicznościach poziom zainteresowania oraz wiedzy o Nowym Testamentcie i chrześcijaństwie są zdumiewające. Prawda, że często wyłaniają się one z żydowskich racji. Nowy Testament mimo wszystko może być odbierany jako dokument żydowski stworzony przez żydowską grupę i dostarczający specyficznego wglądu w żydowski świat – w ojczyźnie i w diasporze – w węzłowym okresie jego dziejów. Co się tyczy późniejszych stuleci, wiele zainteresowania chrześcijaństwem pochodzi z jego wpływu na żydowską historię w chrześcijańskim świecie. Mimo że nasilenie się antysemityzmu. Jakikolwiek byłby jego motyw, pozostaje faktem, że chrześcijaństwo jest przedmiotem badań i zainteresowania, zaś izraelscy uczeni są dobrze przygotowani, aby wnieść do nich swój udział ze względu na to, że posiadają głęboką i oryginalną znajomość źródeł współczesnych okresowi Nowego Testamentu. Jako

innym przykład tego niezwykle zainteresowania chciałbym ogólniejszy podać, że w najstarszej akademickiej instytucji kraju, Uniwersytecie Hebrajskim, wykłady na temat chrześcijaństwa prowadzone regularnie przez o. Marcela Dubois, dominikańskiego księdza, który stoi na czele uniwersyteckiego wydziału filozofii, ściągają setki studentów. Także niedawno utworzone Center for the Study of Religion (Centrum Badań Religii) w większości skupia się na tematyce chrześcijańskiej, sięgając od Ojców Kościoła aż do spotkań między misjami chrześcijańskimi a tradycyjnymi kulturami we współczesnej Afryce. Akademicki program Centrum dotyczący historii chrześcijaństwa realizuje wielu studentów, którym znani żydowscy uczeni specjalizujący się w tych dziedzinach prezentują bogate tło do studiów chrześcijańskiej myśli i historii.

Oryginalne studium dotyczące tekstu Nowego Testamentu jest prowadzone w jerozolimskiej School for the Study of the Synoptic Gospels (Szkola Badań Ewangelii Synoptycznych), wspólnym żydowsko-chrześcijańskim przedsięwzięciu opierającym się na założeniu, że znajomość języka hebrajskiego i aramejskiego oraz kultury żydowskiej I w. jest istotna dla pełnego zrozumienia życia Jezusa. Wypowiedzi Jezusa bada się w kontekście środowiska, w którym powstały, wracając do hebrajskich korzeni chrześcijaństwa i odnajdując paralele w rabinicznej literaturze tego okresu. Przygotowywany jest szczegółowy komentarz do Ewangelii synoptycznych. Szkoła cytuje stwierdzenie wczesnych Ojców Kościoła, że Mateusz *zapisał słowa Jezusa po hebrajsku*, i odkrywa wiele semityzmów w Ewangeliach. Roboczą hipotezą tych uczonych jest więc, że życie Jezusa zostało opisane po hebrajsku, prawdopodobnie przez jednego z pierwszych uczniów, a także, że jedno lub więcej źródeł wykorzystanych przez autorów Ewangelii synoptycznych wywodzi się z greckiego przekładu owej hebrajskiej relacji.

Innym przykładem tego, co się robi w Izraelu, jest żydowski komentarz do Nowego Testamentu przygotowywany przez Menachema Rubina, ortodoksyjnego rabina urodzonego i wykształconego w Izraelu, który wykazuje związki między tekstem Nowego Testamentu a żydowskimi tekstami z okresu Drugiej Świątyni<sup>1</sup>. Do każdego wersetu podaje

odmiany czytań tekstu greckiego, analizę wersetu w kontekście pism Nowego Testamentu, a następnie wyszczegółowe porównanie źródeł żydowskich i wersetów Nowego Testamentu. Główną tezą Rubina jest, że wszystko, cokolwiek się pojawia się w tekstach, zarówno żydowskich jak i Nowego Testamentu, wywodzi się z tej samej szkoły i że badania pozwolą odkryć dynamiczne oddziaływanie między ówczesnym Kościołem żydowsko-chrześcijańskim a rabinizmem i ich wspólną żydowską.

Cała ta działalność nie odbywa się na wielką skalę – tak jak chrześcijańska wiedza na temat judaizmu była historycznie ograniczona, wyjawszы te aspekty, które miały znaczenie dla chrześcijaństwa – ale, jak zobaczymy, wyłania się z niej oryginalna myśl, zasługująca na szerokie upowszechnienie. W tym przeglądzie chcę zwrócić uwagę na niektóre naukowe przyczynki izraelskie, zgodnie z chronologią przedmiotu, wybrawszy przykłady, które rzucają światło na Nowy Testament i jego epokę, a następnie na współczesny dialog chrześcijańsko-żydowski.

Najpierw jednak słowo o głównych personae dramatis. Już w okresie przed ustanowieniem państwa Izrael wyróżniali się dwaj uczeni, przy czym obaj rozpoczęli swoją karierę w Europie. Mimo to proponuję, aby potraktować ich myśl jako całość i nie próbować rozróżniać tego, co zostało napisane przed, co zaś po ich przybyciu do Palestyny. Joseph Klausner jest autorem pierwszej żydowskiej naukowej biografii Jezusa „Jesus of Nazaret” (Jezus z Nazaretu) oraz jej kontynuacji „From Jesus to Paul” (Od Jezusa do Pawła). Obie książki zostały napisane po hebrajsku i po raz pierwszy przybliżyły przedmiot wielu żydowskim czytelnikom. Klausner znał swoje źródła – napisał standardową pracę o historii okresu Drugiej Świątyni – ale jego wnioski są czasami zabarwione silnymi poglądami nacjonalistycznymi. Inne nazwisko, z przeciwnego krańca politycznego spektrum, to Martin Buber, który przybył do kraju jako uchodźca przed nazizmem w 1938 r. i podobnie jak Klausner wykładał na Uniwersytecie Hebrajskim. Buber jest oczywiście jednym z ojców koncepcji dialogu, być może nawet

R. Menahem (Rubin), *A Jewish Commentary on the New Testament: A Sample Verse*, w: „Immanuel” nr 21 (Summer 1987), s. 43–54.

Wielokrotnie najbardziej wpływowym w kołach chrześcijańskich aniżeli w kołach żydowskich. Postacią wyróżniającą się w następnym pokoleniu, w wykładaniu, jest Dawid Flusser, również z Uniwersytetu Hebrajskiego, którego będziemy często cytować. Jego głęboka i szeroko rozległa wiedza naświetliła wiele stron wczesnego chrześcijaństwa, wśród nich jego związki z sektą, w której powstały ewangelia, i zwoje znad Morza Martwego. Co się tyczy najnowszego okresu, zwrócę szczególną uwagę na zmarłego niedawno Uriela Tala, który wykładał na Uniwersytecie w Tel Awiwie.

Aktualna nauka izraelska kładzie największy nacisk na okres międzytestamentowy mający znaczenie zarówno dla żydowskiej świadomości historycznej jak i dla znajomości Nowego Testamentu. Nazbyt często Nowy Testament był dotychczas objaśniany w próżni, bez żadnego historycznego albo porównawczego tła, lub – w najlepszym razie – był odno-  
szony jedynie do starannie wybranych fragmentów Starego

Testamentu. Teraz okazuje się, że wymaga on nie tylko znajomości Starego Testamentu jako całości, lecz także historii, literatury i myśli następnego okresu. Drugiej Świątyni. W tym względzie ważne ogniwo stanowią apokryfy, które pomagają wypełnić lukę pięciu stuleci i które stały się w Izraelu przedmiotem badań. Należy zauważyć, że okres około I w. jest żywotny nie tylko dla chrześcijan, lecz i dla studium judaizmu. Wyłaniający się wtedy judaizm rabiniczny miał całkowicie zmienić bieg i oblicze religii żydowskiej, zaś Żyd miał odtąd widzieć Stary Testament tak, jak widział go ów judaizm rabiniczny, podobnie jak chrześcijanie widzą go przez pryzmat Nowego Testamentu. Inten-  
sywne w Izraelu poszerzanie wiedzy dotyczącej tej epoki motywuje się przede wszystkim usiłowaniem lepszego zrozumienia judaizmu, ale zarazem rzuca ono światło na naro-  
dziny chrześcijaństwa.

Czołowym badaczem okresu międzytestamentowego i – nawiasem mówiąc – główną postacią w żydowsko-chrześcijańskim dialogu w Izraelu jest Shemaryahu Talmon, wykładowca Biblii na Uniwersytecie Hebrajskim. Jego analiza typów oczekiwań mesjańskich u zarania naszej ery stanowi próbkę jego wiedzy. W biblijnym proroctwie

W tym miejscu odróżnia on dwie koncepcje mesjańskie, nazwane przez niego wielkiego jerozolimskiego, znawcę mistycyzmu żydowskiego, Gershoma Scholema, *mesjanizmem utopijnym* i *mesjanizmem odnowicielskim*. W judaizmie faryzejskim przeważała orientacja odnowicielska; w chrześcijaństwie jest ona bardziej widoczny element utopijny, uwolniony od więzów historii. Ogólnie mówiąc, mesjanizm odnowicielski wywodzi się z historiografii biblijnych, podczas gdy odcienie utopijne pochodzi z Ksiąg prorockich. W literaturze biblijnej większość odniesień do Mesjasza i do eschaton [tutaj w znaczeniu „końca czasów” – przyp. tłum.] pojmuje się jako powrót do czasów Dawida i Salomona i to stanowi temat większości wypowiedzi mesjańskich normatywnego judaizmu z okresu Drugiej Świątyni. Natomiast prorocka eschatologia rozszerzyła ideał narodowego pokoju tak, że objął on wszystkie inne ludy. Chrześcijańska eschatologia i mesjanizm są zakorzenione właśnie w Księgach Proroków Późniejszych. Odnowicielska orientacja polityczno-narodowa eschatologii żydowskiej jest w niej nieobecna. Wiązanie Mesjasza z dynastią Dawidową bardziej ma służyć utrzymaniu łączności z historycznymi tradycjami Biblii aniżeli przedstawianie eschaton jako idealne odbicie czasów Dawidowych. Nawiązanie do Proroków Późniejszych i do Księgi Psalmów prowadzi do wszechobejmujących wymiarów kosmicznych. Jednocześnie chrześcijańska idea eschatologii skupia się na jednostce i jej osobistym doświadczeniu Mesjasza. Zbawienie doprowadzi nie do jedności politycznej i państwowej, lecz do wspólnoty składającej się z natchnionych jednostek. Chrześcijaństwo zatem skupia się na centralnej postaci Mesjasza, poświęcając mniej uwagi opisywaniu sytuacji, w jakiej on się pojawi albo którą on spowoduje. Kluczowa egzegetyczna interpretacja postaci Cierpiącego Sługi z Deutero-Izajasza albo Syna Człowieczego z Ksiąg Ezechiela i Daniela nigdy nie pojawiała się w judaizmie okresu Drugiej Świątyni. Typ Mesjasza właściwy dla sekty znad Morza Martwego pozostawał – jak w judaizmie normatywnym – głównie odnowicielski, miała go doświadczyć grupa w ziemi Izraela. Tym niemniej istnieją

<sup>2</sup> S. Talmón, *Messianic Expectations at the Turn of the Era*, w: „Face to Face” nr X (Fall 1983), s. 4–12.

Współczesne podobieństwa z eschatologią chrześcijańską w tym, że Mesjasz jest odkupiona wspólnota, nie jest określana jako etniczno-rodzajowa, lecz uważa się za wybraną z racji swej pobożności. Co więcej, wizja sekty jest zogniskowana na postaci Mesjasza w znacznie większej mierze aniżeli w tradycji żydowskiej i ma pewne pokrewieństwo z koncepcją chrześcijańską.

Talmon konkluduje, że mesjanizm chrześcijański, gdy się pojawia, go widzi na tle przedchrześcijańskich form oczekiwań mesjańskich (obejmujących Samarytan, którzy nie rozwinięli koncepcji Mesjasza), powinien być uznany za nowatorski przełom. Chrześcijanie nie tylko wyczekiwali nadejścia królestwa Bożego, ale doświadczali go. Eschaton stało się historią. Na tym polega decydująca różnica między chrystologią a innymi typami oczekiwań mesjańskich: Samarytanie, faryzeusze i sekty znad Morza Martwego; nigdy nie osiągnęły one stadium realizacji. Mesjanizm chrześcijański różni się ostatecznie z pozostałymi dwoma koncepcjami, gdy bardziej zakorzenia się w Nowym Testamencie niż w prototypach Starego Testamentu.

Jezus zaczął fascynować żydowskich uczonych w Europie od schyłku XIX w., stając się przedmiotem literatury pięknej, także pewnej liczby powieści, z której część napisano w Palestynie (Izraelu). Joseph Klausner, którego książka „Jesus of Nazaret“ ukazała się w 1922 r., utorował w Palestynie drogą do umieszczania Jezusa w jego żydowskim środowisku, zaś wczesnego okresu chrześcijaństwa w jego kontekście żydowskim. Część jego dorobku wydaje się dzisiaj przestarzała, ale nadal trzeba podziwiać jego oryginalność. Widzi on Jezusa jako faryzejskiego rabbię, który czerpał z haggady – homiletycznej warstwy rabiniestwa – z którego nauczania zawierającej opowieści i maksymy, bardziej aniżeli z halachy – jego aspektu legalistycznego. Zdaniem Klausnera Jezus odciął się od faryzejskich rabbinów, ponieważ nie dokładał starań, tak jak oni to czynili, aby wzmocnić narodową egzystencję. Nie był Mesjaszem, bo nie udało mu się zaprowadzić królestwa niebieskiego; nie był prorokiem, ponieważ brakowało mu zmysłu politycznego i ducha narodowego pokrzepienia; ale był wielkim nauczycielem moralności i twórcą przypowieści. Jego znaczenie dla Żydów jest ograniczone, ale żaden Żyd nie może

przeoczyć wartości jego nauczania z punktu widzenia historii powszechnej. David Flusser w oparciu o krytycznoliterackie badania tekstów Nowego Testamentu wnioskuje, że dawny opis życia Jezusa, utrwalony po hebrajsku, przepisał Marek oraz znali go Łukasz i Mateusz<sup>3</sup>. Ewangelia Jana jest bardziej rozprawą odzwierciedlającą teologię jej autora niż biografią Jezusa, ale Ewangelie synoptyczne podają zasadniczo wierny i wiarygodny obraz wydarzeń, które opisują. Przedstawiają Jezusa nie tyle jako odkupiciela rodzaju ludzkiego, ile jako żydowskiego cudotwórcę i kaznodzieję. Główne źródła powstały we wczesnochrześcijańskiej wspólnotie w Jerozolimie i zostały przetłumaczone na język grecki z aramejskiego lub hebrajskiego. Aktualne Ewangelie są redakcjami pierwotnych źródeł, rozmaicie wykorzystujących w rezultacie kościelnej tendencji. Synoptycy ukazują Jezusa jako wiernego Żyda (np. mówiącego w kwestii mycia rąk czy zrywania zboża w szabat uczniom: nie zaś mistrz, byli mniej surowi), który, by uzdrowić, nigdy nie posługiwał się w szabat środkami fizycznymi, lecz tylko słowami, co jest zgodne z prawem żydowskim. Nie sprzeciwiał się on żadnemu przepisowi Prawa pisanego lub ustnego i przestrzegał przykazań (co do tego Ewangelia Jana różni się od innych, ale jest ona mniej historyczna). Dopiero późniejsze napięcia wykorzystano do wywołania obrażeń, o nieuchronności rozdziału między Jezusem a żydowską drogą życia zgodnego z Prawem. Jego spory z faryzeuszami zostały w Ewangeliach wyolbrzymione, co Flusser wykazuje przez badanie raczej słów Jezusa aniżeli stronniczych opisów sytuacji. Jego oskarżenia faryzeuszy o hipokryzję przypominają podobne oskarżenia, jakie można znaleźć w pismach saducejskich, esseńskich, a nawet faryzejskich. Nauki Jezusa były szczególnie bliskie nauczaniu faryzejskiej szkoły Hillela, akcentującemu Boga miłości i miłość bliźniego. Tym niemniej uczynił w tym wyjątkowy krok do przodu nauczając miłości nieprzyjaciół. W swoich wierzeniach i zwyczajach Jezus był bliższy faryzeuszom niż esseńczykom, ale przyjął część esseńskich poglądów społecznych (w dobrach materialnych widział zagrożenie prawdy). D. Flusser, *Jesus, w: Encyclopèdia Judaica* (1971), t. X, s. 10–17.

dziwej pobożności oraz uznawał ubóstwo i pokorę za prawdziwe cnoty religijne).

W jednym ze swoich studiów<sup>4</sup> Flusser wykazał silny wpływ sekty znad Morza Martwego (którą określa jako esseńczyków), a zwłaszcza jej Zwoju Dziękczynnego (Hymny), na ewangeliczne Błogosławieństwa. Wyrażają one społeczny protest zakorzeniony w żydowskiej religii i żydowskich nadziejach eschatologicznych, ale są szczególnie bliskie ideologii esseńskiej. Generalnie w nauczaniu Jezusa można znaleźć dwa źródła: podstawowe doktryny etyczne wywodzą się z faryzeizmu, ale można też często odnaleźć wpływy esseńskie, zwłaszcza w jego nauce społecznej. Kiedy wykorzystuje motywy esseńskie, łączy je z nauczaniem rabinicznym. Jezus nie był rewolucjonistą społecznym, ale społeczne implikacje jego orędzia były silniejsze aniżeli implikacje nauczania rabinów. Za pośrednictwem nauk Jezusa żydowskie orędzie moralne weszło do chrześcijaństwa i tak historyczny Jezus stał się pomostem między judaizmem a chrześcijaństwem, a zarazem powodem rozdziału.

Inny izraelski autor piszący o Jezusie, Shalom Ben-Chorin, którego dzieła są doskonale znane w jego rodzinnych Niemczech, podsumował żydowski wizerunek Jezusa<sup>5</sup>. Jego przepowiadanie – pisze – jest eschatologiczną proklamacją spowodowaną żydowskim zniecierpliwieniem tamtych czasów, które wynikało z bliskiego oczekiwania końca dni (Klausner, co należy zauważyć, ukazywał plethora [pełność, pełnia – przyp. tłum.] ruchów mesjańskich w I w. jako wywołaną głównie rozpaczą z powodu rzymskich rządów i utratą narodowej niezawisłości. Dostosował wczesne chrześcijaństwo do tego wzorca, dostrzegając jednak jego unikalne znamiona). Ben-Chorin utrzymuje, że przypowieści Jezusa pasują do haggady i tam gdzie można znaleźć paralele talmudyczne, wyróżniają się dokładnością i społeczną świadomością. W tych przypowieściach – twierdzi – relacja Ojciec – Syn została wyidealizowana, natomiast relacja Dziecko – Matka zanika. To również uznaje za typowo żydowskie, ponieważ tradycja przechodziła z ojca na syna, zaś matka stała poza sukcesją zbawienia. Jezus, mąż modlitwy, duchem tkwi całkowicie w judaizmie, zaś *Pater noster* to w istocie modlitwa żydowska. Osobowość Jezusa

sytuuje się poza zwyczajnymi kategoriami: nie jest on prorokiem ani kapłanem, faryzeuszem, saduceuszem ani eseneńczykiem. Jego osobowość zawiera cechy prorockie i faryzejsko-eseneńskie, lecz najbliższy jest faryzeuszom. Dla Ben-Chorina Jezus to wielki patriota, zaś jego ukierunkowanie narodowe nie podlega dyskusji; kierowała nim izraelska koncepcja wyboru – Żydów porównuje z dziećmi Bożymi, pogan z psami (Mt 15,26; Mk 7,27).

Także Martin Buber usiłował odzyskać Jezusa dla judaizmu, nazywając go *swoim wielkim bratem* i pisząc: *Jestem przekonany, że należy mu się zaszczytne miejsce w dziejach wiary Izraela. On nigdy nie zamierzał zniszczyć Prawa. Mógł próbować objaśniać je inaczej niż faryzeusze, ale generalnie uważał siebie za nauczyciela zachowującego tradycję żydowską*. Wierząc, że wypowiedzi Jezusa przydały dodatkowej mocy niektórym pojęciom Biblii Żydów, Buber odrzucał ich radykalizm, z którym mogły one odnieść ograniczony sukces w świecie przeznaczonym do trwania, nie zaś stojącym na krawędzi królestwa Bożego<sup>6</sup>.

Próby odzyskania Jezusa dla judaizmu i nazywania go naszym *wielkim bratem* zakwestionował Zwi Werblowsky, profesor religii porównawczej na Uniwersytecie Hebrajskim i kolejna wiodąca postać dialogu w Izraelu<sup>7</sup>. Dalekie od rehabilitacji tego, który nie potrzebuje rehabilitacji – napisał – próby te mylą historyczne przemiany, które umożliwiają nam rewizję naszego osądu, z rewizją wyroków historii. Kim jest Jezus, którego usiłuje się zrehabilitować? – pyta. Historyczny Jezus, na którego znalezienie w Nowym Testamencie stracono nadzieję? Czy też Druga Osoby Trójcy post-nicejskiej teologii? Czy też nauczyciel, nazywający tych, którzy się z nim nie zgadzali, *pokoleniem żmijowym* oraz zapowiadający *placz i lament, i zgrzytanie zębów*? Czy też łagodny Galilejczyk, na którego rzutowany był romantyczny obraz św. Franciszka z Asyżu? Zamiast odzyskiwania Jezusa dla żydostwa – sugeruje – musimy

<sup>4</sup> D. Flusser, *Some Notes to the Beatitudes*, w: „Immanuel” nr 8 (Spring 1978), s. 37–47.

<sup>5</sup> S. Ben-Chorin, *The Image of Jesus in Modern Judaism*, w: „Journal of Ecumenical Studies”, nr XL 3 (Summer 1974), s. 401–430.

<sup>6</sup> M. Buber, *Two Types of Faith*, 1951, s. 12 nn.

<sup>7</sup> R. J. Z. Werblowsky, *Some Observations on the Renewal of the Dialogue between the Church and Israel*, w: „Hibbert Journal”, nr LXI (1958), s. 273–282.

szukać wzajemnego zrozumienia. Dla Żyda powinno to oznaczać gotowość do sprostania wyzwaniom teologii Nowego Testamentu i przemyślenia jego radykalnej krytyki linii faryzejsko-rabinicznej. Oznacza to zbadanie bez uprzedzeń chrześcijańskiego orędzia miłości; natomiast chrześcijanie są wezwani do poznania pełnego znaczenia judaizmu pobiblijnego i jego duchowej głębi.

Uczeni żydowscy, włączając Izraelczyków, wykazali szczególne zainteresowanie w docieraniu poza ewangeliczną prezentację ostatnich dni życia Jezusa. Była ona przecież głównym źródłem chrześcijańskiego antysemityzmu w ciągu wieków i nadal zatruwa wspólne stosunki. Istnieje rosnące zrozumienie wśród biblistów, zarówno chrześcijańskich jak i żydowskich, że wiele z tego opisu – tak samo jak innych polemicznych wypowiedzi antyżydowskich w Nowym Testamencie – jest nacechowanym historycznie rzutowaniem odzwierciedlającym późniejszą rzeczywistość. W gruncie rzeczy świadomość tę potwierdziło odważne stwierdzenie Watykanu zawarte w „Notach dotyczących nauczania o Żydach i judaizmie w Kościele katolickim” z 1985 r., znanych także pod nazwą „Wspólne więzy”. Mówi się tam wyraźnie: *Nie jest zatem wykluczone, że niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylnie Żydom mają jako kontekst historyczny konflikty między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską. Niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie są wiele późniejsze od czasów Jezusa. To stwierdzenie pozostaje zasadnicze, jeśli chce się wyjaśnić dzisiejszym chrześcijanom sens niektórych tekstów Ewangelii.* Udzielono w ten sposób imprimatur na badania tego bolesnego przedmiotu. Zamiast tradycyjnego potępiania Żydów i straszliwej wiary, że ich domniemany okrzyk: *Jego krew niech będzie na nas i na dzieci nasze* (Mt 27,25), pociąga odpowiedzialność wszystkich przyszłych pokoleń Żydów, istnieje teraz klimat – dzięki dokumentowi „Nostra Aetate” Soboru Watykańskiego jak też wnikliwości nowoczesnej wiedzy – do obiektywnego badania tych wydarzeń. Te nowe przesłanki cechują naukę izraelską. Godnym uwagi przykładem stała się dogłębna analiza podjęta przez Haima Cohna, byłego wiceprzewodniczącego izraelskiego Sądu Najwyż-

W tym sensie, proces Jezusa w świetle naszej rozległej znajomości Żydów i żydowskiego postępowania prawnego w tym okresie, na żadnym innym podstawie źródeł rabinicznych<sup>8</sup>.

Punktem wyjścia jego studium jest odnotowanie w Ewangeliach synoptycznych ogromnej popularności Jezusa wśród tłumów żydowskich w dniach przed jego aresztowaniem. Mając na względzie wrogość ewangelistów do narodu żydowskiego, musi to oddawać dokładny stan rzeczy, ponieważ nie sposób było powodów, aby to wymyślać.

Gdy Jezusa przyprowadzono przed Piłata i zapytano, czy jest królem żydowskim, on odpowiedział: *Ty to mówisz*. Stanowiło to przyznanie się do przestępstwa buntu przeciw

władcy rzymskiemu, za które w rzymskim prawie była przewidziana kara śmierci. Takie podejrzenia o bunt musiały być osądzone przez najwyższy autorytet, w tym przypadku przez prokuratora, zaś Piłat jest znany ze źródeł innych niż Nowy Testament z tego, że był szczególnie okrutnym i bezlitosnym urzędnikiem. Ewangelie utrzymują, że Żydzi chcieli ukrzyżowania Jezusa, ale Cohn pokazuje, że jakie-

kolwiek czynne uczestnictwo Żydów w procesie było prawdopodobnie niedopuszczalne, zaś logicznie i psychologicznie nie do zaakceptowania. Można je tylko wyjaśnić powstałym długo po wydarzeniach pragnieniem autorów, aby zrzucić winę z prokuratora na Żydów. Podobnie wzmianka Jana (18,31) mówiąca, że Piłat zapytał Żydów, czy sami nie osądzą Jezusa, jest nie do pomyślenia. Prokurator nigdy nie prosiłby siły miejscowej ludności o przejęcie tego, co leżało w jego własnej kompetencji. Tak samo nie do utrzymania jest opowieść o wieść o rzekomym okrzyku: *Ukrzyżuj go* (Mk 15,12-14).

Gdyby Piłat naprawdę uznał Jezusa za niewinnego, wiedziałby, jak go uwolnić bez kary i podjąć środki przeciwko tym, którzy mącili spokój. Jak zauważyliśmy, gdy Jezus wkroczył do Jerozolimy, był entuzjastycznie witany (*cały Jerozolimski świat za nim poszedł* – stwierdzili kapłani i pisarze), dlaczego więc tłum zmieniłby nagle swój okrzyk na: *Ukrzyżuj go*?

W każdym razie samą myśl, że tłumy mogły żądać od Rzymskiej Armii ukrzyżowania, Cohn ocenia jako absurdalną. Zatem, gdy Ewangelie podają, że przywódcy kapłańscy i pisarze zastanawiali się, jak skazać Jezusa na śmierć, podczas konsultacji z Piłatem, Cohn uważa to za nie do zaakceptowania.

H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, 1971, p. 100.

piracyjnego nocnego posiedzenia. Cohn pokazuje sprzeczności i nieprawdopodobieństwa opowieści o nocnym procesie. Przede wszystkim jeśli Rzymianie brali udział w aresztowaniu Jezusa (fakt, że jest to tak wyraźnie podkreślone mimo usiłowania autorów, aby wybielić Rzymian, dowodzi, że tak być musiało), dlaczego nie został on zaprowadzony do rzymskiego więzienia, lecz wydano go najwyższemu kapłanowi? Następnie Sanhedryn nigdy nie sprawował jurysdykcji na zewnątrz swojego gmachu i na pewno nie zrobiłby tego w domu najwyższego kapłana. Co więcej, według żydowskiego prawa nie zezwalało na procesy kryminalne w nocy ani też w dzień świąteczny lub w wigilię świątecznego dnia; żaden człowiek nie mógł być uznany winnym na podstawie własnego zeznania, zaś skazanie musiało się opierać na zeznaniach dwóch wiarygodnych świadków; bluźnierstwo nie miało miejsca, jeśli nie zostało wypowiedziane imię Boga. Wszystkie te podstawowe elementy prawa żydowskiego przeczą ewangelicznej relacji. Jest być może znaczące, że Jan nie wie nic o tym procesie ani zebraniu Sanhedrynu. W nocy przed świętem najwyższy kapłan i wszyscy inni byłiby całkowicie pochłonięci przygotowaniami do Paschy – tak jak Żydzi po dziś dzień. Zebrać Sanhedryn w taką noc byłoby nie do pomyślenia, zwłaszcza że sprawa nie była szczególnie pilna; można było przetrzymać Jezusa w odosobnieniu do czasu po święcie. Cohn dochodzi do wniosku, że – jeśli opowiadanie zawiera jakąś prawdę – ta szybkość postępowania może mieć tylko jedno wyjaśnienie, mianowicie wolę PRZESZKODZENIA w straceniu przez Rzymian Żyda, który cieszył się miłością i przywiązaniem swego ludu. Najwyższy kapłan potrzebował poparcia Sanhedrynu, aby ocalić Jezusa. Tylko takie okoliczności usprawiedliwiają te nadzwyczajne wydarzenia. Ważne dla Żydów było powstrzymanie Jezusa przed przyznaniem się do winy wobec Rzymian, ale gdy powiedział: *Ujrzycie Syna Człowieczego, (siedzącego po prawicy Wszechmocnego* (Mk 14,62), stracili oni nadzieję na ocalenie go. Jednocześnie Jezus nie twierdził, że jest boskim królem, zaś jego słowa, tak jak zostały przytoczone w Ewangeliach, nie były przestępstwem przeciw żydowskiemu prawu. Trzeba zauważyć, że tylko najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty: gdyby to było bluźnierstwo, wówczas cały Sanhedryn musiałby uczynić

podobnie. Nie było to więc bluźnierstwo, zaś jedynym wyjaśnieniem rozdarcia szat przez najwyższego kapłana jest, iż był to znak smutku z powodu grożącej klęski Jezusa. Dawid Flusser zauważył w swej analizie<sup>9</sup>, że w Ewangeliach nie ma spójnego opisu procedury sądowej. Jeśli zebrano Sanhedryn – pyta – gdzie byli faryzeusze, najbliższa partia? Flusser sugeruje, że zanim Jezus został wydany Rzymianom, zebrali się jedynie RADA ŚWIĄTYNNA. Przeciwnikami Jezusa byli arcykapłani, którzy go nienawidzili za interwencję dotyczącą handlu świątynnego i za przepowiadanie przyszłego zburzenia Świątyni. Masy, które nienawidziły arcykapłanów, były po jego stronie. Następnie Flusser odtwarza okoliczności ukrzyżowania. Jego podstawowym założeniem krytycznoliterackim jest, że oryginalna relacja jest najlepiej zachowana u Łukasza i że została ona opracowana przez Marka, od którego znacznie zależy Mateusz. *Zapomnieliśmy, jak czytać Łukasza bez podlegania nieświadomym wpływom Marka i Mateusza* – pisze. Łukasz mówi o ludziach, którzy patrząc szli za Jezusem na miejsce ukrzyżowania, zaś po ukrzyżowaniu tłumy *wracały do domu, bijąc się w piersi*. Łukasz trzy razy wzmiankuje sympatię tłumów względem Jezusa, bez żadnego nawiązania do szyderstwa. Innymi słowy, jeśli przyjmie się Łukasza za najbardziej autentyczne źródło, to oczywisty będzie wniosek, że kiedy Rzymianie ukrzyżowali Jezusa, lud użalał się nad męczennikiem, ofiarą rzymskiego okrucieństwa. Szydzącymi wrogami u Łukasza są *przywódcy* (tj. dygnitarze, którzy wydali go Rzymianom), rzymscy żołnierze oraz jeden z tych, którzy zostali z nim ukrzyżowani – zbrodniarz albo, być może, zelota. Ewangelia Marka oraz zależna od niej Mateusza nie zawierają wzmianki o lamentującym tłumie żydowskim, natomiast dodają szydzących i kpiących Żydów. W tej zmianie należy widzieć rezultat późniejszych manipulacji i wymysłu. Przyjaciółmi Jezusa są teraz rzymski setnik i kobiety z Galilei – żaden inny Żyd nie stoi przy nim: setnik i dwie kobiety reprezentują wspólnotę chrześcijańską. Flusser twierdzi, że gdy Ewangelie Łukasza i Marka mają wspólne źródło, to Łukasz jest bardziej

<sup>9</sup> D. Flusser, dz. cyt. (nota 3); tenże, *The Crucified One and the Jews*, w: „Immanuel” nr 7 (Spring 1977), s. 25–37.

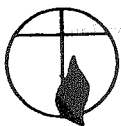


nie byłoby niezwygodny. U Marka znajdujemy wynik tendencji do ogólnego zniesławiania Żydów, od czego nawet Łukasz nie jest wolny, co widać chociażby w jego relacji o wołaniu: *Ukrzyżuj go*. Flusser utrzymuje, że najpierwsze źródła były wolne od tych poglądów, zniekształceń oraz że *antyjudaizm był ojcem chrześcijaństwa*.

thum, ks. Waldemar Chrostowski

### Le Nouveau Testament et le christianisme à la lumière de la pensée judéo-israélite

Le professeur Geoffrey Wigoder est rédacteur en chef de l'„Encyclopedia Judaica” à Jérusalem. Le texte ci-dessus est une conférence présentée en avril dernier en Pologne au colloque international sur le thème „Les Juifs et les chrétiens en dialogue”. Le lecteur polonais a ainsi l'occasion de prendre connaissance de divers aspects de la réorientation juive envers le Nouveau Testament, le christianisme et le dialogue entre les religions.



Tadeusz Gadacz SP

## Miłość mocniejsza niż śmierć

Franza Rosenzweiga filozofia zbawienia

*Czym więcej bowiem jest zbawienie  
niż tym, że ja uczę się mówić ty do  
niego?*

Gwiazda zbawienia, s. 305

*Co dnia bowiem cierpię chłostę, każdego ranka spotyka mnie kara. Gdybym pomyślał: Będę mówił jak tamci, to bym zdradził ród Twoich synów. Rozmyślałem zatem, aby to zrozumieć, lecz to wydało mi się uciążliwe, póki nie wniknąłem w święte sprawy Boże, nie przyjrzałem się końcowi tamtych* (Ps 73). Powyższe słowa stanowią jeden wielki przypis do filozofii i życia Franza Rosenzweiga, przyjaciela Martina Bubera, duchowego mistrza Emmanuela Levinasa, jednego z największych myślicieli religijnych naszego wieku. Rosenzweig filozofował na styku religii i kultury judajskiej i chrześcijańskiej. Położył fundament pod współczesną filozofię dialogu. W swych pismach nie zawarł żadnego systemu wiedzy. Pragnął jedynie podzielić się swym własnym doświadczeniem. Sądził, że jedna Prawda objawia każdemu jakąś część samej siebie, każdemu w jego hic et nunc. Pragnął więc podzielić się tą częścią Prawdy, która została jemu objawiona i której on sam doświadczył.

Urodził się 25 grudnia 1886 r. w Kassel w Niemczech, w rodzinie Georga i Adele Rosenzweig<sup>1</sup>, która jak wiele innych rodzin żydowskich w tym czasie zasymilowała się z kulturą niemiecką. Po ukończeniu szkoły elementarnej i Friedrichsgymnasjum rozpoczął studia medyczne na uniwersytecie w Getyndze. Jednak po wstępnym egzaminie z medycyny przeszedł na Wydział Historii Nowożytnej i Filozofii Uniwersytetu Fryburskiego. Wykładał tam wówczas

<sup>1</sup> Dane biograficzne pochodzą z książki N. Glatzera, *Franz Rosenzweig, His Life and Thought*, New York 1961.

prof. Meinecke uważany za klasyka historycznej szkoły niemieckiej. Po dwóch latach seminarium u Meineckiego Rosenzweig rozpoczął badania nad ewolucją politycznej myśli Hegla, by latem 1912 r. zakończyć je doktoratem z filozofii pt. „Hegel i państwo”.

W październiku 1912 r. rozpoczął ćwiczenia wojskowe w Darmstadzie. W listopadzie został zwolniony ze służby z powodu choroby. Pierwsze miesiące 1913 r. spędził na uniwersytecie w Lipsku, gdzie uczestniczył w wykładach z prawa. Tam też 7 lipca spędził z Eugenem Rosenstockiem, nawróconym na chrześcijaństwo, noc na dyskusji religijnej. Prowadzony od pewnego czasu dialog z E. Rosenstockiem jak i R. Ehrenbergiem zaowocował tej nocy pragnieniem chrztu. Był już prawie zdecydowany. Chciał się jedynie upewnić. 11 października tego samego roku udał się do małej synagogi w Berlinie, by po raz ostatni przeżyć Yom Kippur. Przeżył dramat. Odkrył na nowo judaizm. Postanowił pozostać Żydem\*.

Latem 1913 r. spotkał H. Cohena, który wykładał wówczas w Berlinie żydowską wiedzę. Słuchał jego wykładów aż do początku swej służby wojskowej. Z początkiem 1915 r. został ochotnikiem armii regularnej. Dwa pierwsze miesiące 1916 r. spędził w szkole balistycznej w La Fère we Francji. Począwszy od 12 marca zaczął brać udział w walkach na froncie bałkańskim jako artylerzysta. Doświadczenia wojenne stają się dlań drugim, obok niedosłego nawrócenia na chrześcijaństwo, rozstrzygającym doświadczeniem życia. Przelewa je na papier listowy frontowej korespondencji, prowadząc dialog z E. Rosenstockiem na temat judaizmu i chrześcijaństwa. Przede wszystkim jednak – na karty głównego dzieła życia, „Gwiazdy zbawienia”. Rozpoczął je pisać w sierpniu 1918 r., po powrocie z oficerskiego kursu ćwiczebnego w Rembertowie pod Warszawą. Zakończył w rodzinnym Kassel w lutym 1919.

Filozofia F. Rosenzweiga wyrosła w horyzoncie określonych idei. Należała do nich także idea wiary w rozumność dziejów i immanentny tym dziejom kulturowy, etyczny i polityczny postęp ludzkości. Obecna już w historiozofii Kanta, rozwinięta przez filozofię okresu Oświecenia, została przejęta przez idealizm niemiecki. Szczególne miejsce znalazła w Heglowskiej filozofii dziejów.

Dzieje według Hegla stanowią proces, przez który duch realizuje swą absolutną wolność. W procesie tym spotykają się rozumne czyny jednostek tworzących wspólnotę etyczną w formie państwa i rozum dziejowy posługujący się poszczególnymi jednostkami. Ich spotkanie prowadzi do historycznych, politycznych i etycznych przemian. Immanentna dziejom wspólnota etyczna staje się wspólnotą pojednania jednostek z rozumem, czyli z ich własną istotą, i jednocześnie pojednania z Bogiem i pozostałymi jednostkami. Kresem procesu dziejowego jest Boże Królestwo zbawienia<sup>2</sup>. Co prawda Hegel był świadom, że nie ma jeszcze doskonałego państwa, formy absolutnej wspólnoty etycznej. Wierzył jednak w możliwość dziejowej drogi zbawczej i wskazywał istotną rolę, jaką odgrywa w niej państwo. Rosenzweig wystąpił przeciw tej idei. Skłoniły go do tego badania i osobiste doświadczenia. W wyniku badań politycznej myśli F. Hegla doszedł do przekonania, że Heglowskie państwo jest celem samym w sobie. *Zarówno jednostka jak i naród dopiero w nim mogą w pełni stać się tym, czym są. Jednostka dopiero w państwie może stać się prawdziwie etyczną, a naród rzeczywistym ludem.* W ten sposób zarówno jednostkowy człowiek jak i naród zostały ofiarowane państwu: *przebóstwionemu państwu własne prawo człowieka jak i całość narodu*<sup>3</sup>. W 1914 r. napisał artykuł „Atheistische Theologie“, w którym postawił pytanie o możliwość pomyślenia objawienia. Nie dostrzegł dla niego miejsca w Heglowskiej, rozumnej wizji dziejów, gdyż objawienie nie jest immanentne żadnym prawom dziejowym.

Do wyników badań dołączyły się własne doświadczenia związane z wydarzeniami I wojny światowej. Wydarzenia te, w swym tragizmie, objawiły według Rosenzweiga jedną z głównych tez Heglowskiej filozofii dziejów: każdy naród świadomy swej przemijalności usiłuje unieruchomić czas historyczny, by uchronić się przed jego niszczącą mocą. Czyni to przez formę ogólnego, ponadczasowego prawa, które jest zawarte w państwie. To prawo państwa staje się ostoją wieczności narodu. Każdy naród uważa się jedno-

\* Por. też: Adam Żak, *Odroczone spotkanie. Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga*, „PP” 2/1988, s. 222–235 (przyp. red.).

<sup>2</sup> F. Hegel, *Frühe Schriften*, Surkhamp Frankfurt aM 1971, s. 393–394.

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, t. II, München und Berlin 1920, s. 243.

czynie za szczególnie wybrany, za politycznego mesjasza, który ma do odegrania w historii uniwersalnej rolę zbawiciela i poręczę. Dlatego usiłuje narzucić innym swe prawo. Polityka nie może nabierać więc charakteru religijnego, zaś wojny przybierają obok innych postaci wojen religijnych.

Historia, w której istnieje taka zasada – stwierdza Rosenzweig – ze swej natury musi być historią katastroficzną. Pod gradem kul, w okopach wojny, rodzi się w nim doświadczenie trwogi. Moglibyśmy je wyrazić słowami P. Ricoeura: *Wydaje mi się, że trwoga naszych czasów da się rozpoznać i zrozumieć w odniesieniu do radykalnego wymogu sformułowanego przez idealizm, w szczególności heglowski: spodziewamy się, że straszliwa historia okaże się, być może, jedynie wybiegiem rozumu zmierzającym do wyższej syntezy. A tymczasem trwoga tryska właśnie z tego miejsca naszego oczekiwania. Specyficzny brak poczucia bezpieczeństwa wiąże się z historią, ponieważ nie jesteśmy pewni, czy zestrąja ona rozum i egzystencję, logikę i tragizm. Trwoga odkrywa pewną przerażającą możliwość, gdyby rzeczywiste dzieje nie miały sensu? Gdyby heglowskie pojednanie było tylko wymysłem filozofa*<sup>4</sup>.

Rosenzweig podziela tę wątpliwość. W konkluzji do doktoratu, opublikowanego po wydarzeniach wojennych, pisał: *Kiedy gmach świata runął z łoskotem, pod gruzami zostały pogrzebane także myśli, które go wymyśliły, i marzenia które go przenikały*<sup>5</sup>. Hegel miał rację, że poszczególne narody pretendują do odgrywania w dziejach i polityce roli narodu mesjańskiego, a przez to popadają w konflikty. Błądził jednak sądząc, że w dziejach następuje synteza rozumu i egzystencji. Owa synteza jest wymysłem Heglowskiego ja transcendentalnego. Dzieje nie mają w sobie immanentnych mocy koniecznych do zestrojenia rozumu i egzystencji, do osiągnięcia stanu absolutnej wspólnoty etycznej, w której wszystkie jednostki ludzkie będą pojednane pomiędzy sobą i z Bogiem. Zbawienie jest więc możliwe poza dziejami, lub inaczej – może ono nadejść tylko spoza dziejów i spoza filozofii, która nadaje dziejom ów racjonalny sens. Rosenzweig musiał odrzucić wiarę w filozofię i przyjąć wiarę opartą na objawieniu<sup>6</sup>. Tak więc jego filozofia religijna rozpoczyna się od rozprawy z tradycją filozofii zachodniej,

a szczególnie z jej zwieńczeniem w postaci metafizyki i filozofii dziejów F. Hegla.

### „Gdybym myślał jak tamci...”

Klasyczna metafizyka filozofii zachodniej, od pierwszego pytania jońskiej filozofii przyrody o arché, panton, aż po Jenę, stawiała sobie zadanie poznania całości (All) tego, co jest. Co jednak znaczy poznać? Poznać, to znaczy podnieść wszystko w jasność myślenia. Istotą zaś jasności jest jedność. Od jońskiej filozofii przyrody prowadzi więc prosta droga do tożsamości bytu i myśli u Parmenidesa i Hegla, wyrażająca zasadę wszelkiej myśli zachodniej. Zasada ta brzmi: „Wszystko jest...”. Zasada ta jest związana z klasycznym pytaniem starej metafizyki, pytaniem o istotę wszystkiego: „Co to jest?”. Schemat odpowiedzi na tak postawione pytanie brzmi: „Wszystko jest...”. Odpowiedź nie może być odpowiedzią tautologiczną, np. Bóg jest Bogiem, człowiek jest człowiekiem. Sens tak postawionego pytania i odpowiedzi na nie wymaga, by predykat, który pojawi się po słowie „jest”, był czymś innym niż przed tym słowem. Np. człowiek jest... Lecz czym jest? Czy stara filozofia naprawdę odpowiadała na to pytanie? Nie, zawsze redukowała wszystkie istoty do jednej określonej zasady, unifikującej wszystko i obejmującej wszystko to, co jest. Redukcja do takiej zasady jest bowiem wymogiem poznania filozoficznego. Już Tales powiedział: *Wszystko jest wodą*, czyli „człowiek jest wodą” i „świat jest wodą”. W ten sposób słowo „jest” (byt), redukuje wszystko do tej jednej zasady. Jak pod ręką starożytnego Midasa wszystko przemieniało się w złoto, tak przez dotknięcie tym słowem (bytem), wszystko przemienia się w zasadę. Tak też, począwszy od jońskiej filozofii przyrody, działo się w całej historii filozofii. Kosmologiczna starożytność zamiast odpowiedzieć na pytanie, czym jest Bóg i człowiek, redukowało je i wyprowadzało z kosmosu. Teologiczne średniowiecze, zamiast odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek i świat, redukowało je i wyprowa-

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Trwoga, rzeczywistość i złudna*, w: „Znak” nr 5/1982, s. 329–330.

<sup>5</sup> F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 246.

<sup>6</sup> Por. H. Stahmer, *„Speak That I May See Thee. The Religious significance of Language*, New York 1988, s. 153.

działo z Boga. Antropologiczna nowożytność zamiast odpowiedzieć na pytanie, czym jest Bóg i świat, redukowała je i wyprowadzała z człowieka, z cogito – myślącego podmiotu. Filozofia osiąga więc swój szczyt i odnajduje własny ostateczny wyraz w okresie nowożytnym.

Każda ze wspomnianych tu unifikujących i wszechobejmujących zasad ze sformułowania: „Wszystko jest...” była zasadą dla myślącego podmiotu, zawartą w nim samym. Dla kogóż bowiem wszystko było wodą, jeśli nie dla Talesa. Teraz, w ostatnim okresie filozofii, zasada ta nie tylko jest zawarta w myśli, ale zasadą staje się dana myśl. „Wszystko jest myślą.” Byt i myśl są tożsame, gdyż takie same są prawa bytu i prawa myśli.

Klasyczna metafizyka, pytając o istotę, abstrahuje jednocześnie od świata naszej codzienności. Wychodzi poza czas i barwy życia. Myślenie, stawiając pytanie o istotę, ujmuje to, co ogólne. Wychodzi więc poza strumień czasu, niepowtarzalność chwil. *Filozofia żyła dotąd w celibacie filozoficznym* – pisał Rosenzweig – *nieczuła na wrażliwość życia*<sup>7</sup>.

## Śmierć

Dlaczego filozofia wyklucza czas z poznania? – pyta Rosenzweig. W ten sposób stawia także pytanie o zbawienie i wieczność. Z lęku przed śmiercią – odpowiada. Filozof zainteresowany jest w wyeliminowaniu czasu z poznania, ponieważ ten mu nieustannie przypomina, że życie i jego własny byt są skończone. Filozofia zawsze była antidotum na śmierć. Dla Sokratesa i Platona dotyczyła ona tylko ciała, nie zaś całego człowieka. W uogólniającym myśleniu, szczególnie myśleniu idealizmu, przemieniała śmierć w nicłość. Tymczasem także z mgły, którą filozofia ją powleka, rozbrzmiewa jej nieubłagane wołanie<sup>8</sup>. Filozofia nie ratuje więc człowieka przed śmiercią. Owoc z drzewa wiedzy filozoficznej nie jest owocem dającym nieśmiertelność. Podobnie jak i prawo państwa nie jest w stanie uwiecznić narodowej wspólnoty, gdyż nawet najdoskonalsza wspólnota narodowa nie jest jeszcze wspólnotą zbawienia. Pozostaje ona bowiem w granicach tego świata. Tymczasem zbawienie nie pochodzi z tego świata:

Tak więc ani państwo, ani filozofia nie sprawdzają się jako drogi zbawcze. Nie ratują bowiem człowieka przed śmiercią, a przez to przed odpowiedzialnością, gdyż móc umrzeć, znaczy musieć być odpowiedzialnym. Dlatego Rosenzweig porzuca dzieje i przechodzi od drzewa wiedzy filozoficznej do drzewa życia. To właśnie terażniejsza chwila życia jest miejscem, w którym przychodzi ocalenie. Nie w wiedzy jak u Hegla, ale przez życie człowiek ma przystęp do nieśmiertelności. Pisał w „Dzienniku”: *Lepiej pisać niż czytać. Lepiej poetyzować niż pisać. Lepiej żyć niż poetyzować*<sup>9</sup>.

Czego jednak uczy terażniejsza chwila życia? Uczy, że to właśnie ona jest najbardziej ulotna i zagrożona. Człowiek najpełniej poznaje swą niemoc w samym w doświadczeniu śmierci.

To właśnie śmierć, której Rosenzweig doświadczył jako żołnierz w okopach I wojny światowej, pierwsze słowo „Gwiazdy Zbawienia”, dezintegruje syntezę bytu, świat trzeciej osoby, w którym „się umiera”. Każdy bowiem umiera na własny rachunek. Kiedy człowiek osobiście doświadcza śmierci, zostaje jakby wywołany z bezosobowego szeregu. Budzi się wówczas jego własny byt: ja, ja, ja... Ja nie chcę umierać. Uświadamia sobie swą niepowtarzalność i nieredukowalność do żadnego systemu. Dlatego doświadczenie śmierci jest końcem wszelkiej totalizacji. Człowiek jako niepowtarzalna jednostka wykracza poza system (All) dające się pomyśleć całości wszystkiego, co istnieje. Wykracza poza ten system jako coś, co jest indywidualne, niepodzielne, jako sobość (Selbst). Czym jest owa sobość?

Sobość poza systemem bytu i myśli „istnieje” tak, jakby istniała tylko ona sama. Poza nią nie ma żadnej przestrzeni, żadnej miary, która by ją mogła objąć. Jest zamknięta w sobie i pragnie jedynie samej siebie. O sobości nie mamy żadnej wiedzy. Znajdujemy się bowiem w miejscu, które wymyka się wszelkiemu racjonalnemu poznaniu. Możemy ją jedynie odróżnić od indywidualności i osobowości. Sobość nie jest jednostkowym zjawiskiem wewnątrz świata, niepowtarzalnym egzemplarzem gatunku. Nie jest żadną

<sup>7</sup> F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Den Haag, Nijhof 1984, s. 599.

<sup>8</sup> Tenże, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag, Nijhof 1976, s. 5.

<sup>9</sup> Tenże, *Briefe und Tagebücher 1909–1918*, t. I, s. 58.

indywidualnością obok innych indywiduałności. Nie jest i nigdy nie może być częścią czegokolwiek. Sobość nie jest także osobowością. Osobowość to rola, jaka przypada człowiekowi w strukturze świata społecznego i politycznego, rola przyznana przez los. Sobość nie ma żadnego odniesienia poza odniesieniem do siebie samej. Osobowość, choć jest niepowtarzalna, jest jednak porównywalna. Sobość jest nieporównywalna. Gdy patrzymy na sobość od zewnątrz, trudno ją odróżnić od indywiduałności. Posiada jednak inną od niej chwilę narodzin. Narodziny indywiduałności są narodzinami biologicznymi. Sobość natomiast *nie jest uzdolnieniem, które niebo kładzie w kofysce młodemu mieszkańcowi Ziemi już przy jego narodzinach, jako część we wspólnym dobru człowieczym*<sup>10</sup>. Sobość także nie kształtuje się i nie rozwija jak osobowość. Napada człowieka któregoś dnia jak zamaskowany złodziej i grozi rabunkiem wszelkiego posiadanego dobra. Do tego dnia człowiek jest częścią gatunku ludzkiego i elementem świata polityki. Jaki to dzień? Sobość po raz pierwszy napada człowieka w masce erosa i prowadzi go przez życie ku chwili, w której zrywa maskę i objawia się jako thanatos. To są drugie, pełne narodziny sobości.

Wcieleniem zamkniętej w sobie i samotnej sobości jest tragiczny bohater pogańskiego świata. Jego znakiem rozpoznawczym jest milczenie. Tragiczny bohater ma tylko jeden język, język milczenia. Kiedy milczy, zrywa mosty wiążące go z Bogiem i ze światem. Bohaterowie Sofoklesa, Ajschylosa i Eurypidesa są niemi. Mogą tylko debatować. Próba dialogu na tej scenie tragicznej nie prowadzi do żadnej relacji między bohaterami, gdyż każdy z nich może chcieć tylko swego własnego odosobnienia. Dlatego też – pisze Rosenzweig – antyczny dramat nie zna nowożytnych scen namowy, gdzie jedna wola opanowuje lub łamie drugą wolę. Starożytnemu dramatowi obce są także sceny miłości. Od tragicznej woli sobości nie prowadzi żaden most na zewnątrz.

Lecz samotna sobość, która nagle napada człowieka w chwili doznania śmierci, doświadcza swej kruchości i niewystarczalności. Chce siebie samej, a więc nie jest wieczna. Słyszysz jednak poza sobą wołanie miłości, miłości mocnej jak śmierć. *Mocnej jak śmierć? Przeciw komu więc śmierć oka-*

zuje swą moc? Przeciw temu, którego miłość bierze w posiadanie<sup>11</sup>.

### Od śmierci mocniejsza jest miłość

Śmierć jest znakiem skończoności stworzenia. Jest jednocześnie spełnieniem i otwarciem. Jest znakiem granicy porządku naturalnego i jednocześnie wskazuje na inny, ponadnaturalny porządek bytu. Ten ponadnaturalny porządek, stan bytu, stanowi dla Rosenzweiga porządek religijny. Religia nie jest jakąś instytucją pośród instytucji ani formą kultury czy też zgromadzeniem wiernych. Metafizycznej strukturze bytu przeciwstawia ontologię prawdy religijnej. Pojawia się ona paralelnie do starych związków metafizycznych. Gdy samotna pogańska sobość przekracza granicę osobistego doświadczenia śmierci, może się otworzyć i stać się duszą. Wchodzi wówczas w religijną relację objawienia, w dialog miłości, poza systemem bytu i myśli. Dlatego o dialogu tym nie można mieć żadnej racjonalnej, filozoficznej wiedzy. Można go jedynie doświadczać. Założeniem tego religijnego dialogu objawienia i zbawienia, które spotyka sobość, jest jej samotność pogańska. W tę samotność może się wycofać z dialogu. Dlatego poganizm tkwi w głębi religii jako jego niezbywalny warunek.

Bóg woła: *Gdzie ty jesteś?* Nie kieruje swego wołania do jednostkowości, ani do osobowości, lecz do sobości. Nie człowiek jako część gatunku ludzkiego ani element świata politycznego jest podmiotem dialogu miłości, lecz człowiek jako nieredukowalna do niczego sobość. *Gdzie ty jesteś?* Jest to pytanie o „ty”, nie zaś o istotę. Ogłoszenie istnienia ty stanowi odkrycie ja. Pytanie o „gdzie” jest pytaniem o miejsce. Ty może być oznaczone tylko przez miejsce. Nie jest to pytanie o wolność, lecz o odpowiedzialność. Człowiek już wyznał swą wolność popełniając jedyny czyn, jaki został mu zabroniony. Wstydzi się jednak grzechu i ukrywa się przed Bogiem. Poczucie grzeszności skłania go do ukrycia się, nie zaś do afirmowania siebie. Pytanie: *Gdzie ty jesteś?* może więc tylko wytyczyć granice w przestrzeni

<sup>10</sup> Tenze, *Der Stern der Erlösung*, dz. cyt., s. 76.

<sup>11</sup> Tamże, s. 174.

odpowiedzialności, gdzie rodzi się ty. Samego ty jednak nie wytwarza. Nie ma ty, dopóki człowiek nie zdecyduje określić siebie jako ja. Lecz człowiek nie chce początkowo w ten sposób siebie określić. Uprzedmiotawia siebie w męczyźnie (on), zrzuca winę na kobietę (ona), ta zaś na węża (ono). Ucieka od siebie w system. Teraz do pytania Bożego wkrocza wołacz, imię własne, które zamyka drogę prowadzącą do uprzedmiotowienia (on, ona, ono). Na miejsce pojęcia ogólnego mogącego skryć się za męczyznę, kobietę i węża, zostaje wezwane to, przed czym nie można uciec – imię własne: *Gdzie jesteś, Adamie?* Bóg wzywa po imieniu w chwilę terazniejszą. Człowiek wychodzi z uprzedmiotowienia, świata trzeciej osoby i wstępuje w tę chwilę Bożego objawienia. Wstępuje w nią jako ja, otwarta dusza. Bóg darowuje duszy swą miłość.

### Przykazanie

Dar miłości Bożej zawarty jest w przykazaniu: *Będiesz miłował Pana Boga swego...* Tylko Bóg może przykazać miłość, gdyż tylko w Jego ustach przykazanie jest głosem miłości samej. I także tylko w ten sposób, w formie przykazania Bóg może wyrazić i darować swą miłość. Bowiem istotą miłości jest terazniejszość. Miłość jest zawsze terazniejsza, zaś imperatyw przykazania zawsze jest skierowany na terazniejszość. Inaczej nie byłby przykazaniem, lecz prawem. Prawo ma charakter ponadczasowy. Przykazanie zna tylko moment. Wszystkie przykazania mogą zostać przebrane w formę prawa. Nie poddaje się temu tylko przykazanie miłości.

Miłość Boża może się więc wyrazić w przykazaniu. Wszystkie inne formy wyrazu miłości są tylko objaśnianiem. A objaśnianie zawsze podąża za miłością, zawsze się spóźnia. Miłość nie ma więc wyboru. Wyraża się w formie przykazania, ponieważ na nic innego nie ma czasu.

Co otwarta przed Bogiem dusza może odpowiedzieć na przykazanie miłości? Posłuszeństwo wobec przykazania nie może być nieme, musi się stać słowem, gdyż w świecie objawienia wszystko staje się słowem. A to, co nie może się stać słowem, znajduje się albo przed, albo po owym świecie. Cóż więc odpowiada dusza? Dusza odpowiada przyznaniem się

do miłości. Kochający nie przyznaje się do swej miłości. Nie ma czasu. Zanimby się przyznał, miłość z teraźniejszości jużby zapadła się już w przeszłość. Dlatego każde wyznanie kochającego staje się kłamstwem. Kochający wyznaje miłość jedynie w formie przykazania. Inaczej ukochany. Dla niego wyznanie nie staje się kłamstwem. Także jego miłość musi być chwilą teraźniejszą. Jest nią jednak inaczej niż miłość kochającego. Jest chwilą teraźniejszą w tej mierze, że, w jakiej jest wierna, gdyż miłość tylko jako wierność staje się trwaniem.

Wierność skierowuje się od chwili wyznania w przyszłość. Pozostaje jednak jeszcze przeszłość. Był taki czas w przeszłości, kiedy tego wyznania wierności jeszcze nie było. Istniał czas bez miłości. Ten czas zdaje się przykryty głęboką ciemnością. Owa ciemność wypełnia całą przeszłość aż do chwili wyznania. Dopiero wyznanie wyrwa duszę ze śmierci i wprowadza ją w życie ukochaną. Do tej pory wszystko było brakiem miłości. Dlatego duszy nie jest łatwo wyznać miłość. W wyznaniu miłości odśladania samą siebie. Na jej ustach, które chcą wyznać miłość, kładzie się wstyd. Dusza wstydzi się więc wyznać Bogu swą miłość. Może ją powiem wyznać tylko wtedy, gdy jednocześnie wyznaje swą słabość. Na Boskie wezwanie: *Będziesz miłował*, odpowiada: *Panie, zgrzeszyłem*.

„Zgrzeszyłam” – mówi dusza. Powraca w przeszłość i oczyszcza się z przeszłej winy. Jest to wina zbyt późnej odpowiedzi na wezwanie Boga: *Gdzie jesteś?*, winą, którą można by wyrazić słowami św. Augustyna: *Późno cię umiłowalem Miłości tak dawna a tak nowa. Późno cię umiłowalem*<sup>12</sup>.

Wyznanie winy nie jest jednak jeszcze pełną odpowiedzią na miłość Boga. Pełną odpowiedź wskazuje sam Bóg w drugiej części przykazania. Moc przykazania, która wyzwoliła duszę z samotności, musi się przemienić w miłość bliźniego. Sobości, która się otwiera i wychodzi poza siebie stając się duszą, grozi rozproszenie i rozlanie w Boga, jak to się dzieje z duszą mistyka. Dlatego musi się pojawić siła scalająca, która podtrzyma tożsamość duszy. Tą siłą staje się miłość bliźniego. Miłość Boga i bliźniego przemienia samotną, chorą na śmierć sobość w świętego, który jest nieśmiertelny.

<sup>12</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1978, s. 179.

Wierzę, że Miłość przejawia się przez czyny. Czyny miłości nie są jednak dziełem wolnej woli, jak czyny etyczne. Nie zakorzeniają się w autonomii moralnej, ale w wyznaniu winy i posłuszeństwie przykazaniu. *Panie zgrzeszyłem* – rodzi się dusza – *oto połowę dóbr moich daję ubogim*. Miłość bliźniego nie stanowi więc wypełnienia prawa danego woli. Czyn miłości jest bowiem możliwy dzięki otwarciu sobości, dzięki odwróceniu uporu jej woli na zewnątrz. Sobość otwiera się, odwraca się od siebie samej, gdy wezwana przez

Boga wskazuje miejsce swej własnej odpowiedzialności i zakorzenia się w miłości Boga. A miłość Boga jest przykazaniem, które nigdy nie może zostać ujęte w formę prawa.

Miłość jest mocniejsza niż śmierć. Nie oznacza to jednak, że po objawieniu nie ma już śmierci. Śmierć jest, ale jest już tylko maską miłości. Śmierć po objawieniu już nie oddziela, jak w świecie pogańskim, ale łączy i jedna we wspólnotę. Kochający składa z siebie ofiarę i umiera z miłości, dając jednocześnie świadectwo Prawdy. Śmierć za Prawdą z miłości staje się najwyższym kryterium prawdy w teorii poznania, którą Rosenzweig określa mianem mesjańskiej.

Gdzie toczy się ten dialog ja i ty? Gdzie jest utrwalona ta chwila teraźniejszej miłości? Co ratuje ją od przeminięcia lub ponownego zatopienia w systemie bytu i myśli? Gwarantem jej wieczności jest według Rosenzweiga święty, litur-

giczny rytm czasu, którym żyje wspólnota judajska i chrześcijańska. *Judaizm i chrześcijaństwo są wiecznymi cyferblatami pod wskazówkami tygodni i lat nieustannie odnawiającego się czasu*<sup>13</sup>.

Wielkość czasu jest niezmierzająca, ale nie jest wiecznością. W

**Wieczność** – to jest chwila teraźniejszości, która jest wieczna. Narod żydowski otrzymał życie wieczne w darze od Boga, w chwili objawienia na Synaju. Wieczność nie jest ciągłym trwaniem czasu, lecz wieczną, niezmienną teraźniejszością zawartą między zastygłą już przeszłością a przyszłością, która jeszcze nie nadeszła. Jest niezmienną chwilą. Zmienność jest istotą życia wszystkich narodów. Wyrazem tej zmienności jest zwyczaj i prawo. Zwyczaj wyłania się z przeszłości, zaś prawo jest formułowane w teraźniejszości z myślą o przyszłości. Inaczej jest z narodem żydowskim. Jego prawo, Tora, jest święte i wieczne. Nikt nie może go

zmienić. Nie dzieli czasu na przeszłość i przyszłość. Ustala w narodzie, który nim żyje, wieczne „teraz”.

Wieczne prawo uwiecznia chwilę. Lecz gdy chwila staje się wieczna, zostaje wyjęta z nurtu przepływającego czasu. Tora wynosi naród żydowski poza czas i historię. Dlatego naród ten nie ma losu historycznego. Żyje co prawda w czasie historycznym, lecz nie pozostaje w żadnym istotnym do niego odniesieniu. W przeciwieństwie do narodów historycznych nie ma swej ziemi ojczyznej. Jest narodem wygnanym. Ten byt narodu poza historią, to jego wieczne „teraz” określa Rosenzweig mianem wieczności.

Inaczej chrześcijaństwo. Przez Kościół i ufundowaną przez siebie cywilizację partycypuje w dziejach świata. Towarzyszy narodom historycznym, za promieniami gwiazdy, w ich drodze do Ojca. Choć żyje w historii, nie zaślubia jednak w pełni czasu historycznego. Także ono posiada swą wieczność. Lecz wieczność chrześcijańska ma inną naturę niż wieczność judajska. Chrześcijaństwo żyjąc rytmem czasu historycznego zachowuje jednocześnie swe wieczne teraz. Nie jest to jednak terażniejszość punktu, ale epoki. Epoka jest pojęciem historycznym. Historyk w swym spojrzeniu przemienia nieuchwytne chwile w wydarzenie usytuowane między tym co przed... i po... Traktując dany okres jako jedność przemienia go w epokę. Lecz epoka dla historyka jest zawsze epoką minioną. Historyk może zatrzymać bieg tylko tego czasu, który już przeminął. Chrześcijaństwo natomiast aplikuje tę wizję czasu historycznego do samej terażniejszości. Unieruchamia czas historyczny jako wieczną epokę, wieczną drogę między narodzeniem Chrystusa i paruzją. Pojmuje czas „sub specie aeternitatis”. Od czasów narodzin Chrystusa istnieje więc już tylko terażniejszość. Co prawda ostateczne zbawienie zbliża się dzień po dniu, lecz ciągle jest równie daleko jak i blisko, zaś droga dzięki swemu absolutnemu początkowi i absolutnemu kresowi jest wieczną drogą. Pośród rozlicznych dróg wiodących przez historię wszystkie mają swój początek w historii i w historii mają także swój kres. Tylko ta droga ma kres poza historią.

<sup>14</sup> F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, dz. cyt., s. 155.

Judaizmowi jego wieczność jest zagwarantowana przez wspólnotę krwi. Chrześcijaństwu – przez braterstwo. Żyd przez wspólnotę krwi ze swym narodem żyje wiecznością u Ojca. Chrześcijanin staje w środku wiecznej drogi, gdy pozostawiając każdego takim jakim jest, staje się jego bratem.

Judaizm i chrześcijaństwo różnią się w swym odniesieniu do świata i czasu historycznego. Są jednak z sobą nierozdzielnie związane. Określa je to samo światło. Centrum tego światła to wieczne życie Żydów. Światło promieni to wieczna droga chrześcijan. Żyd i chrześcijanin są przed Bogiem robotnikami tego samego dzieła. Są gwarantami zbawienia.

Takie są w zarysie podstawowe myśli „Gwiazdy zbawienia”, dzieła, które bezsprzecznie należy już do klasyki literatury filozoficznej i religijnej

### **„Czas jest krótki a chwila drogocenna...”**

W styczniu 1922 r. wysoki lot myśli Rosenzweiga przecięła ciężka choroba z postępującym paraliżem. Pomimo całkowitej utraty zdolności pisania (od grudnia 1922) i mowy (od maja 1923) nie przerwał pracy. Porozumiewając się z żoną za pomocą znaków dawanych od pewnego momentu już tylko oczami przetłumaczył i skomentował 95 wierszy największego według niego żydowskiego poety, Jehuda ha Levi. Jednak szczególnie zajął się tym, co według niego było najważniejsze. Wraz z M. Buberem podjął od maja 1924 r. trud przekładu Biblii z języka hebrajskiego na niemiecki. Jeszcze przed jego śmiercią opublikowano 10 ksiąg. Zmarł 10 grudnia 1929 r. w pełni mocy duchowych.

Po śmierci Rosenzweiga, zgodnie z tradycją żydowską, jego ciało położono na podłodze i przykryto płótnem. Na pobliskim stołku położono egzemplarz „Gwiazdy zbawienia”. Pogrzeb odbył się 12 grudnia na nowym cmentarzu gminy żydowskiej. Zgodnie z życzeniem zmarłego nie było pogrzebowego przemówienia. Jedynie M. Buber czytał słowa Psalmu 73, który stał się dla Rosenzweiga Psalmem jego życia: *Gdybym pomyślał: Będę mówił jak tamci, to bym zdradził ród Twoich synów...*

# La charité plus puissante que la mort. De Franz Rosenzweig la philosophie du salut

Considérant les questions du salut et de l'éternité, Franz Rosenzweig affirmait que la judaïsme et le christianisme diffèrent l'un de l'autre par rapport au monde et au temps historique. Ils sont toutefois indissociables l'un de l'autre, puisqu'une même lumière

les éclaire. Le foyer de cette lumière c'est la permanence de la vie des juifs; ses rayons c'est le permanent cheminement des chrétiens. Le juif et le chrétien sont, devant Dieu, les ouvriers d'une même oeuvre. Ils sont garants du salut.

Dieu miséricordieux, qui nous a créés, nous a aussi créés pour la vie éternelle. C'est pourquoi, nous devons nous efforcer de vivre de telle manière que nous soyons dignes de la vie éternelle. C'est la mission de la religion. C'est la mission de la philosophie. C'est la mission de la science. C'est la mission de l'art. C'est la mission de la littérature. C'est la mission de la musique. C'est la mission de la danse. C'est la mission de la peinture. C'est la mission de la sculpture. C'est la mission de l'architecture. C'est la mission de la médecine. C'est la mission de la jurisprudence. C'est la mission de la politique. C'est la mission de la guerre. C'est la mission de la paix. C'est la mission de la mort. C'est la mission de la vie. C'est la mission de l'homme. C'est la mission de la femme. C'est la mission de l'enfant. C'est la mission de l'animal. C'est la mission de la plante. C'est la mission de la pierre. C'est la mission de l'air. C'est la mission de l'eau. C'est la mission de la terre. C'est la mission de l'univers. C'est la mission de Dieu. C'est la mission de tout.

Dieu miséricordieux, qui nous a créés, nous a aussi créés pour la vie éternelle. C'est pourquoi, nous devons nous efforcer de vivre de telle manière que nous soyons dignes de la vie éternelle. C'est la mission de la religion. C'est la mission de la philosophie. C'est la mission de la science. C'est la mission de l'art. C'est la mission de la littérature. C'est la mission de la musique. C'est la mission de la danse. C'est la mission de la peinture. C'est la mission de la sculpture. C'est la mission de l'architecture. C'est la mission de la médecine. C'est la mission de la jurisprudence. C'est la mission de la politique. C'est la mission de la guerre. C'est la mission de la paix. C'est la mission de la mort. C'est la mission de la vie. C'est la mission de l'homme. C'est la mission de la femme. C'est la mission de l'enfant. C'est la mission de l'animal. C'est la mission de la plante. C'est la mission de la pierre. C'est la mission de l'air. C'est la mission de l'eau. C'est la mission de la terre. C'est la mission de l'univers. C'est la mission de Dieu. C'est la mission de tout.



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (15)

ks. Michał Heller

## Z dziejów stosunków między kreacjonizmem i ewolucjonizmem

### Prowokacja i zgorszenie

Dla myślicieli chrześcijańskich, a także dla „wiernych z niedzielnej mszy” zagadnienie ewolucjonizmu ma w sobie coś z prowokacji i zgorszenia. Prowokacją jest pewność siebie, z jaką nauki kreślą ewolucyjny obraz świata i człowieka. Zgorszenie wynika z faktu, że doktryna chrześcijańska zrosła się z zupełnie innym obrazem świata. Wprawdzie dziś już wiadomo, co należy do doktryny chrześcijańskiej, co zaś do obrazu świata, ale dawne konflikty nadal drzemią w podświadomości i nie pozostają bez wpływu na kształtowanie się postawy nieufności. Nasze studium problemu ewolucjonizmu byłoby niepełne, gdybyśmy nie zwrócili się do źródeł tego rodzaju postaw. Trzeba więc sięgnąć do historii wzajemnych relacji pomiędzy chrześcijańską doktryną o stworzeniu świata przez Boga a myślą ewolucyjną w ciągu wieków<sup>1</sup>. Ponieważ jednak na kilku stronach nie sposób zamknąć tak długiej i bogatej historii, z konieczności ograniczamy się do kilku szkiców z wybranych epizodów. Nie są to tylko dzieje o „posmaku rozliczeniowym” dla chrześcijańskiej doktryny. W kręgu tych zagadnień kształtowało się europejskie rozumienie świata, które z czasem doprowadziło do powstania empirycznej metody jego badania.

### Greckie początki



Nie będziemy powracać do sporu pomiędzy ewolucyjnym widzeniem świata przez Heraklita (*wszystko płynie*) a wizją *niezmiennego bytu* z takim przekonaniem bronią przez Parmenidesa. Wobec ubóstwa zachowanych świadectw

trudno wyjść poza najbardziej ogólnikową ocenę tego sporu. Zostawmy to historykom filozofii.

Z naszego punktu widzenia doniosły jest fakt, że już w starożytnej greckiej starożytności zarysowały się główne intelektualne postawy wobec kwestii genezy świata. Wszystkie one (po odpowiednich zabiegach zapewniających im większy stopień myślowego wyrafinowania) są reprezentowane do dziś. Tylko jedną z nich chrześcijaństwo skoryguje w sposób dość zasadniczy.

Pierwsza postawa wobec genezy świata: świat jest dziełem konieczności i przypadku. Koniecznością jest to, że od zawsze istnieją atomy i próżnia; ale cała obecna architektura świata pochodzi z przypadkowych zderzeń atomów. Co więcej, nieskończoność przestrzeni i nieograniczoność czasu nie wykluczają tego, że mogło powstać nieskończenie wiele światów różnych od naszego<sup>2</sup>. To przekonanie greckich i rzymskich atomistów łączyło materializm (istnienie tylko atomy i próżnia) ze swoiście rozumianą ewolucją; swoiście – gdyż dziś nie każdy myśliciel zgodziłby się uznać przypadkowe połączenia atomów za przejaw ewolucji.

Przedstawicielem drugiej postawy wobec genezy świata jest Arystoteles. Jego zdaniem przypadkowe procesy nie mogły doprowadzić do powstania kosmicznego porządku; wyjaśnienia należy szukać w działaniu przyczyn celowych. Natury rzeczy są wieczne i niezmiennie. Nie mają one powodu, by podlegać zmianom, gdyż nastawienie na osiągnięcie celu mają niejako wkomponowane w siebie. *Najlepiej myśl tę ilustruje – pisze Arystoteles – przykład człowieka, który sam się leczy; natura jest do niego podobna*<sup>3</sup>.

Trzecią postawę wyraża „Timaios” Platona<sup>4</sup>. Kosmos miał początek, powstał za sprawą Demiurga, boskiego artysty raczej niż rzemieślnika. Demiurg utworzył kosmos (czyli

<sup>2</sup> Rozdział ten powstał dzięki lekturze pięknego eseju Ernana McMullina *Evolution and Creation*, otwierającego tom pod tym samym tytułem (red. E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985, s. 1–56).

<sup>3</sup> To ostatnie zdanie pochodzi od Epikura i Lukrecjusza, por.: S. J. Dick, *Plurality of Worlds*, Cambridge University Press 1984, s. 9–12.

<sup>4</sup> *Fizyka* 199 b, w przekładzie K. Leśniaka, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1968.

<sup>5</sup> Nareszcie doczekaliśmy się nowego przekładu *Timaios*a pióra P. Siwka, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1986. Dotychczas istniejące tłumaczenie Witwickiego było raczej dziełem literackim niż filozoficznie wiernym oddaniem myśli Platona.

porządek) z odwiecznego chaosu. Stworzenie świata jest w istocie jego porządkowaniem<sup>1</sup>. Warto jeszcze wspomnieć doktrynę stoików, której echo odezwie się potem u św. Augustyna. Świat istnieje zawsze i sam jest swoim pierwiastkiem organizującym. Odwieczna historia świata przechodzi przez kolejne cykle. Każdy cykl kończy się ognistą katastrofą, od której zaczyna się cykl następny. Ale już w początkowej destrukcji zawarte są nasiona przyszłego porządku (logoi spermátikoi) stopniowo organizujące świat według odwiecznych praw.

Pytanie zostało postawione: Jak usprawiedliwić istnienie świata? Filozoficzne spekulacje nasunęły możliwe odpowiedzi. Raz postawiony problem nieuchronnie powoduje ruch myśli.

### Teoria ewolucji św. Augustyna

Na początku naszej ery przez cywilizowany świat przeszła fala chrześcijaństwa. Jednym z centralnych punktów chrześcijańskiej doktryny było przedstawienie Boga jako stwórcy świata, tzn. jako Tego, od którego pochodzi wszystko; nic nie dzieje się bez Jego zgody lub przynajmniej przyzwolenia. Prawdą tą była oczywiście dobrze znana w Starym Testamencie, ale dopiero nowa religia uczyniła ją przedmiotem teologicznej refleksji bardziej bezpośrednio nawiązującej do greckiego dziedzictwa myślowego. Jeden z motywów skłaniających do podjęcia takiego wysiłku stanowiły niewątpliwie różne prądy manichejskie odmawiające Bogu władzy nad złem, które manichejczycy traktowali jako niezależną siłę kosmiczną. Problem istnienia zła zawsze dotyczył największych tajemnic chrześcijaństwa (to przecież właśnie problem zła sprowadził Chrystusa na ziemię), ale dla chrześcijańskich myślicieli zło było zawsze raczej jakimś brakiem w kosmosie – i to brakiem, który ma swoje dobrze zaplanowane miejsce w ekonomii świata – niż samodzielną, przeciwstawiającą się Bogu siłą. Chrześcijański Bóg nie jest Demiurgiem, który musi walczyć z bezwładnością materii (i złem będącym częścią tej bezwładności), by doprowadzić ją do kosmicznego ładu, lecz Stwórcą powołującym swoją wolą i swoim rozumem wszystko do istnienia. Akt stworzenia nie jest mozołnym porządkowaniem, lecz wszechwład-

nym rozkazem. Takie było religijne przeżywanie przez chrześcijan prawdy o stworzeniu, teraz należało mu nadać kształt teologicznej refleksji. Teologia stworzenia, opracowana przez myśl chrześcijańską pierwszych wieków, była w dużej mierze polemiką z manicheizmem<sup>6</sup>.

Augustyn z Hippony sam przeszedł przez manicheizm i nic dziwnego, że to on właśnie stał się myślicielem, który dał chrześcijaństwu pierwszą, szeroko opracowaną teologię stworzenia. W dziele „De Genesi ad litteram” napisanym w 415 r. obok nieuniknionych (z naszego punktu widzenia) archaizmów i naiwności można znaleźć wiele głębokich myśli, które do dziś nie utraciły aktualności.

Przede wszystkim zaskakująco nowoczesna jest metodologia Augustyna. Dla niego „naukowym obrazem świata” był obraz odziedziczony po filozofii greckiej (głównie w jej neoplatońskim wydaniu). Obraz ten wydawał się odmienny od tego, jaki chrześcijaństwo odczytało z żydowskiej Biblii. Powstaje pytanie: Jak myśliciel chrześcijański powinien reagować na tego rodzaju sytuację konfliktową? Punktem wyjścia dla Augustyna jest przekonanie, że konflikt pomiędzy dwiema dobrze ustalonymi prawdami może być tylko pozorny. Ponieważ interpretacja Biblii wcale nie jest sprawą oczywistą, o czym świadczą różne szkoły egzegezy biblijnej – od alegorycznych aż po rozumiejące ad litteram – należy przyjąć następującą zasadę: *Ilekcio rodzi się konflikt pomiędzy dosłownym rozumieniem jakiegoś tekstu biblijnego a prawdą dotyczącą spraw przyrodniczych, które zostały udowodnione za pomocą wiarogodnych argumentów, chrześcijanin powinien poddać tekst biblijny metaforycznej reinterpretacji*<sup>7</sup>. W regule tej uderza traktowanie „na serio” twierdzeń nauki (filozofii, w czasach Augustyna), o ile są one *dobrze uzasadnione*. Augustyn nie był daleki od przekonania, że światło rozumu jest rodzajem Bożego objawienia dla człowieka i że światło to, choć ma ograniczony zasięg, na obszarze prawd, z którymi potrafi sobie radzić, jest bardziej oczywistym przewodnikiem niż trudne reguły interpretacji Ksiąg biblijnych.

<sup>6</sup> Obszerniej por.: M. Heller, *Timaios – filozoficzny mýt o pochodzeniu i naturze świata*, „Analecta Cracoviensia” 17/1985, s. 111–123.

<sup>7</sup> Zwraca na to uwagę E. McMullin, dz. cyt., s. 8–11.

<sup>8</sup> Tenże, dz. cyt., s. 2.

Prostym zastosowaniem powyższej reguły jest zaproponowana przez św. Augustyna interpretacja biblijnych dni stworzenia. Pojęcie dnia w potocznym znaczeniu nie może mieć sensu, jeśli nie istnieje słońce. Stanowi to prawdę *dobrze ustaloną* przez rozum. Ponieważ wedle biblijnego opisu słońce zostało stworzone dopiero w czwartym dniu, dni należy rozumieć metaforycznie. Czy są więc one *dlugimi okresami*, jak potem wielokrotnie sugerowano? Nie jest to pogląd Augustyna. Sądzi on, że wszystko zostało przez Boga stworzone natychmiastowo, w jednym momencie, zaś „dni” odnoszą się raczej do etapów, w jakich Bóg objawiał (aniołom?) prawdę o stworzeniu. Tu Augustyn napotyka pewną trudność: Jak pogodzić przekonanie o natychmiastowym powołaniu wszystkiego do bytu z samym opisem biblijnym (zwłaszcza z tzw. drugą wersją stworzenia zawartą w Rdz 2), który wyraźnie zdaje się mówić o stopniowym wypełnianiu się świata rozmaitymi bytami? Rozwiązanie istniało już w filozofii greckiej. Logoi spermatikoi stoików pod piórem Augustyna zyskały nową nazwę i stały się bardziej chrześcijańskie. *Zasady zarodkowe* (rationes seminales) wszystkich rzeczy zostały umieszczone w świecie przez Stwórcę w momencie stworzenia, ale dopiero potem, *gdy zaistnieją odpowiednie warunki*, wydadzą one z siebie właściwe byty.

*Zasady zarodkowe* św. Augustyna są bardziej zasadami filozoficznymi niż zarodkami w sensie biologicznym, czymś w rodzaju abstrakcyjnej możliwości, która dopiero z czasem zostanie zaktualizowana.

Oczywiście św. Augustyna nie można uważać za ewolucjonistę w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Myśl, że jedne gatunki biologiczne mogą powstawać drogą naturalnych przemian z innych gatunków, była mu obca; to raczej każdy gatunek powstał ze swojej *zasady zarodkowej*. Ale też w owych czasach późniejsza teoria ewolucji byłaby w ogóle nie do pomyślenia. W każdym razie jest znamienne, że pierwsza na większą skalę chrześcijańska refleksja nad prawdą o stworzeniu została umieszczona w kontekście szeroko rozumianej idei ewolucji. Augustyn nie był pod tym względem odosobnionym myślicielem. Podobne poglądy głosił grecki Ojciec Kościoła, Grzegorz z Nyssy.

## Porządek przeciw ewolucji

Wczesne średniowiecze wiele czerpało ze św. Augustyna, ale jego ewolucyjny styl myślenia o stworzeniu nie wszedł do „średniowiecznego paradygmatu”. Dlaczego? Pytanie to z pewnością zasługuje na głębsze studium. Sądzę, że odpowiedzi na nie (przynajmniej w dużej mierze) wyłoniłaby się z badań nad kształtowaniem się średniowiecznego obrazu świata. Obraz ten pochodził z dwu źródeł: z dość fragmentarycznego dziedzictwa starożytnej wiedzy i ze średniowiecznej pasji do porządkowania. C. S. Lewis pisze: *Ale istnieje jeszcze trzecie dzieło, które możemy, jak myślę, postawić obok tych dwóch [tzn. obok „Summy” św. Tomasza z Akwinu i „Boskiej komedii” Dantego – M. H.]. Jest nim sama średniowieczna synteza, cała organizacja teologii, nauki i historii w jeden złożony, harmonijny, umysłowy model wszechświata. Zbudowanie tego modelu zostało uwarunkowane przez dwa czynniki, które już wymienilem: zasadniczo książkowy charakter ich kultury i namiętną miłość systematyzowania*<sup>8</sup>. Książki odziedziczono po starożytnych, często przypadkowo, bo te właśnie „były pod ręką”<sup>9</sup>, zaś systematyzowanie było zawsze hierarchiczne, od doskonalszego do tego co mniej doskonałe, eliminujące czynnik czasu na rzecz quasilogicznych podziałów. Średniowieczny model świata<sup>10</sup> przenikał całe ówczesne myślenie<sup>11</sup>, z teologią włącznie<sup>12</sup>, a że był to model statyczny, problem ewolucji w ogóle się nie pojawił.

Odzyskanie dzieł Arystotelesa w XIII w. postawiło zupełnie inne zagadnienie przed chrześcijańskimi myślicielami: problem pogodzenia kreacjonizmu z ewolucjonizmem nie istniał, lecz zaistniał problem, jak pogodzić Arystotelesowski wieczny świat wypełniony niezmiennymi substancjami z chrześcijańskim światem stworzonym przez Boga. Auto-

<sup>8</sup> C. S. Lewis, *Odrzucony obraz*, Pax, Warszawa 1986, s. 20.

<sup>9</sup> Tamże, s. 26.

<sup>10</sup> Por. np. E. Grant, *Cosmology*, w: *Science in the Middle Ages*, red. D. C. Lindberg, The University of Chicago Press 1978, s. 265–302.

<sup>11</sup> Średniowieczny obraz świata przejawiający się w literaturze tego okresu został przedstawiony i poddany głębokiej analizie przez C. S. Lewisa w książce cytowanej w przyp. 8.

<sup>12</sup> Por. N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia*, Pax, Warszawa 1985, cz. I.

rytet Arystotelesa urósł do takich rozmiarów, że problem stał się poważny. Tu należy szukać źródeł doktryny św. Tomasza z Akwinu o możliwości świata, który choć stworzony przez Boga istniałby odwiecznie, nie mając początku<sup>13</sup>. Model świata zbudowany przez ludzi średniowiecza, być może dzięki ich umiejętności subtelnych rozróżnień, okazał się bardzo plastyczny. Filozofia Arystotelesa została przez ten model nie tylko sprawnie wchłonięta, ale dość szybko stała się jego integralną częścią.

### Fizykoteologia

Ścisłe zespolenie się średniowiecznego obrazu świata z ówczesną teologią sprawiło, że obraz ten upadał w bólach i że jego upadek stał się dla teologii wstrząsem<sup>14</sup>. Statyczny obraz świata powoli ustępował miejsca wizji świata zmieniającego się. U Kartezjusza była to ewolucja całkowicie mechaniczna – tarcia i wiry materii miały wyjaśnić powstanie i rozwój wszystkich struktur występujących w przyrodzie<sup>15</sup>. Ale już u Newtona działająca na odległość siła grawitacji wprowadziła w gruncie rzeczy niemechaniczny element do mechanicznego świata<sup>16</sup>. Świat nowożytnych nie był już światem statycznym, poruszył się, stał się dynamiczny, choć jego dynamika, rządzona prawami mechaniki, wydawała się poddana ścisłemu determinizmowi.

Jednakże związek teologii z wszelkimi racjonalnymi próbami zrozumienia świata był nadal bardzo silny. Twórcy nowej nauki, chcąc nie chcąc, tkwili w wielkiej tradycji teologicznej Zachodu i ich myślenie było nie tylko inspirowane wątkami teologicznymi, ale nierzadko stanowiło wręcz rodzaj przeniesienia idei teologicznych do dziedziny refleksji nad funkcjonowaniem przyrody. I tak np. można się dopatrzeć bezpośrednich związków pomiędzy scholastycznymi sporami na temat Bożej wszechobecności a kontrowersjami wokół pojęć czasu i przestrzeni związanymi z interpretacją mechaniki klasycznej w pierwszym okresie jej istnienia oraz pomiędzy teologicznymi dysputami o czynnikach ograniczających Bożą wszechmoc a tworzeniem się nowożytnego pojęcia prawa przyrody<sup>17</sup>.

Co więcej, całe patrzanie na świat twórców nowej nauki w XVII w. było przesiąknięte teologią. Nic więc dziwnego,

że na swoje osiągnięcia patrzyli oczami teologów, chociaż teologów całkiem odmiennych od ich scholastycznych poprzedników. Wielkie i bezsporne osiągnięcia nauki napępiały ich twórców podziwem wobec racjonalności i harmonii świata, zaś ich teologiczne nastawienie kazało im odnosić ten podziw do Stwórcy, który swoją własną racjonalność ujawnił w dziele stworzenia. Newton za największą przysługę, jaką wyświadczył ludzkości, uważał to, iż jego „system świata” dowodzi istnienia Konstruktora i rzuca światło na Jego naturę: Konstruktor musi być wielkim matematykiem<sup>18</sup>.

Przedstawiciele nowej nauki na Wyspach Brytyjskich byli skupieni w Royal Society. Rola tego naukowego towarzystwa w rozwijaniu nauk przyrodniczych jest dobrze znana. Jego członkowie sami nazywali się *virtuosi* i na ogół byli żywo zainteresowani stosunkami pomiędzy nowymi naukami przyrodniczymi a religią. Podobnie jak Newton, w odkryciach naukowych dopatrywali się oni potwierdzenia *naturalnej religii*. Możliwie najbardziej znanym przedstawicielem tego typu myślenia był Robert Boyle, autor dzieła „A Discussion about the Final Causes of Natural Things” (1688), ale nie ustępowali mu Robert Hooke („Micrographia”, 1665), John Ray („The Wisdom of God Manifested in the Work of Creation”, 1691) i inni<sup>19</sup>.

Styl argumentacji wszystkich tych autorów był bardzo zbliżony. Najpierw podziw nad twórcami przyrody. I tak np. Boyle zachwycił się budową oka jako najwspanialszego przyrządu optycznego. Dla Hooke’a źródłem zadziwienia były szczegóły anatomii komara ujawnione dzięki wynalazkowi mikroskopu. Potem następowało rozumowanie o wy-

<sup>18</sup> Ta doktryna św. Tomasza z Akwinu została przedstawiona w rozdz. *Ewolucja i stworzenie*, „PP” 10/1988.

<sup>14</sup> Por. rozdz. pt.: *Upadek fizyki niezmiennego nieba*, „PP” 3/1987, s. 338–347.

<sup>15</sup> Por. M. Heller, *Logika zderzeń, czyli o kartezjańskiej maszynie świata*, I: „PP” 7–8/1983, s. 11–22; II: 10/1983, s. 28–37.

<sup>16</sup> Por. tenże, *Matematyczne zasady Izaaka Newtona*, „PP” 11/1983, s. 193–210.

<sup>17</sup> Głębokim udokumentowaniem tych twierdzeń jest książka: A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press 1986.

<sup>18</sup> Por. M. Heller, *Bóg i materia*, „PP” 12/1983, s. 341–353.

<sup>19</sup> Obszerniej por. np. J. Dillenberger, *The Apologetic Defence of Christianity*, w: *Science and Religious Belief*, red.: C. A. Russell, University of London Press – The Open University Press 1973, s. 170–194.

rażnym charakterze teleologicznym: ponieważ przyroda jest bezrozumna, a tak wspaniale dostosowuje swoje konstrukcje do osiągnięcia odpowiednich celów, należy przyjąć myśl Stwórcy ukrytą w normalnym funkcjonowaniu przyrody.

Ten styl myślenia sprawił, że teologia i nauki przyrodnicze w XVII w. zbliżyły się do siebie jak nigdy potem<sup>20</sup>; stworzyły nawet coś w rodzaju jednego systemu, zwanego przez jego zwolenników fizykoteologią. Gdy Kant podda krytyce *fizykoteologiczny dowód na istnienie Boga*<sup>21</sup>, będzie miał na myśli właśnie ten, nawet z nazwy już dziś zapomniany, kierunek.

Korzystając z argumentów fizykoteologicznych nie tylko można lepiej rozumieć funkcjonowanie świata, dostrzegając w nim nieustanną Bożą aktywność, ale także można lepiej rozumieć Stwórcę kontemplując Jego dzieło. I tak fizykoteologowie byli pod bardzo silnym wrażeniem potęgi Boga przejawiającej się w świecie. Stwórca w swojej funkcji konstruktora jest wolny, nieskrępowany żadnymi zadanymi z góry zasadami, oprócz logicznej zasady niesprzeczności. (Właśnie dlatego chcąc poznać świat należy eksperymentować, gdyż inaczej jak tylko *ex post* nie da się poznać zamiaru Stwórcy.) W arystotelesowsko-tomistycznym świecie Bóg był „mniej wolny”: w stwórczej działalności wiązały Go *natury rzeczy*; mógł stworzyć coś innego, ale gdy zdecydował się powołać do bytu tę rzecz, a nie inną, musiał ją uczynić zgodnie z jej odwieczną naturą. W XVII w. myśl taka stała się niezrozumiała i obca. Bóg może czynić, co chce i jak chce. Kierunek ten w teologii nosi nazwę woluntaryzmu.

Fizykoteologia z mechanicznie zmieniającym się światem łączyła bardzo wyraźne nastawienie antyewolucjonistyczne. Skoro Bóg może czynić, co chce i skoro wszystko, co się dzieje w przyrodzie, jest nadzwyczajnym przejawem Bożej wszechmocy, dlaczego mielibyśmy poszukiwać jakichś *naturalnych wyjaśnień* powstawania i rozwoju bytów w przyrodzie? Natychmiastowe powstanie *gotowego świata* ze wszystkim, co w nim istnieje, nie jest bardziej cudowne i nadzwyczajne od całego późniejszego *biegu przyrody*. Fizykoteologowie nie widzieli żadnych racji, by odstępować od dosłownego rozumienia biblijnego opisu stworzenia świata<sup>22</sup>.

## Dziedzictwo fizykoteologii

Dla ludzi pozostających pod wpływami fizykoteologii wiara religijna była „łatwa” – istnienie Boga stanowiło niemal prawdę naukową, świat bez Stwórcy wydawał się tak samo niemożliwy jak zegarek bez swego konstruktora. Ale wkrótce miały nastąpić dalsze osiągnięcia. Nauki o przyrodzie dopiero zaczynały swój triumfalny pochód przez czasy nowożytne. Mechanizm świata stawał się coraz bardziej zrozumiały i coraz mniej nadzwyczajny. To, co poprzednikom mogło się jeszcze wydawać wynikiem bezpośredniego działania Stwórcy, następcy próbowali – coraz częściej z sukcesem – tłumaczyć „o własnych siłach”. Bóg zaczął stopniowo znikać z „naukowego obrazu świata”. Jeszcze jakiś czas wydawał się niezbędny, by zapewnić maszynie świata zaistnienie, ale z chwilą gdy maszyna zaistniała, funkcjonowała wystarczająco dobrze bez „hipotezy Boga”. Potem wszakże i tę rolę Stwórcy przejęły na siebie różne systemy filozoficzne: materializm głosił, że świat nie miał początku, zaś pozytywizm uznał cały problem za bezsensowny. Wiara fizykoteologów była łatwa i właśnie dlatego załamała się przy pierwszych trudnościach. Fizykoteologia przyniosła krótkotrwałe korzyści dla religii i szkody, które trwają do dziś.

Z teologicznego punktu widzenia fizykoteologia była błędnym systemem, zaś jego błąd polegał na fałszywej metodologii; nauk przyrodniczych nie można mieszać z teologią. Tego rodzaju „pomieszanie metod” dla nauk przyrodniczych stanowi zbyt łatwą pokusę teologicznego tłumaczenia trudności, które nauki te powinny rozwiązywać własnymi metodami, w teologii natomiast grozi zredukowaniem Boga do hipotezy służącej do wypełnienia luk w wiedzy przyrodniczej. Nie idzie tu o obronną strategię, bo potem rozwój nauki wypełni lukę i hipoteza Boga stanie się zbędna, lecz o kwestię prawdy teologicznej. Bóg, który ma wypełnić braki naszej wiedzy o świecie, jest po prostu teologicznym fałszem.

<sup>20</sup> Por. wstęp do książki cyt. w przyp. 17.

<sup>21</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. II, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1957, s. 361 n.

<sup>22</sup> Obszerniej na temat fizykoteologii por. E. McMullin, dz. cyt., s. 27–32.



Po tej surowej krytyce fizykoteologii, uczonym hołdującym temu kierunkowi należy się słowo rehabilitacji. Byli oni uczciwymi myślicielami. A to, że zbyt łatwo mieszało teologię z tworzona przez siebie wiedzą o świecie, wynikało z ich myślowego rodowodu: wydał ich ewolucyjny ciąg wiodący od starożytnej Grecji poprzez scholastyczną teologię i filozofię. Tak długiego dziedzictwa nie da się strząsnąć z siebie za jednym zamachem. Zresztą dziedzictwo to było nieocenioną wartością: ono wszakże m.in. doprowadziło do powstania empirycznych nauk o świecie. A filozoficzna refleksja nad naturą tego, co dokonało się w XVII i XVIII w., mogła przyjść dopiero potem, gdy nowa metoda okrzepła i stała się podatna na taką refleksję. Tego rodzaju krytyczna myśl nadal jest potrzebna w dobrze pojętych interesach zarówno nauk przyrodniczych jak i teologii.

#### De l'histoire des rapports entre le créationnisme et l'évolutionnisme

La théologie et les sciences de la nature ont créé au XVII<sup>e</sup> siècle un système appelé physico-théologie. Les savants qui professaient ce courant étaient par trop enclins à confondre la théologie avec la science qu'ils pratiquaient, ce qui tenait à leur filiation intellectuelle; ils s'inscrivaient et effet dans l'évolution de la pensée philosophique à partir de la Grèce antique, en passant par la théologie et la philo-

sophie scolastiques. Cet héritage était d'ailleurs d'une valeur inestimable qui aboutit à l'éclosion des sciences empiriques. La réflexion philosophique sur la nature de ce qui s'opéra aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ne pouvait intervenir que dès que la nouvelle méthode prit de la consistance. Une telle réflexion est nécessaire aussi bien en sciences de la nature qu'en théologie.



*Sergiusz Sterna-Wachowiak*

## Gnōthi seautón

Pamięci Aleksandra Wata

Poznaj siebie samego. Tak brzmi napis nad portykiem świątyni Apolla w Delfach, którego autorstwo tradycja przypisuje poccie gnomicznemu, prawodawcy Solonowi. I taki jest imperatyw bohaterów lirycznych w poezji Aleksandra Wata. Poznaj samego siebie – w poemacie „JA z jednej strony i JA z drugiej strony mego mopsożelaznego piecyka” (1919; datowane 1920), w „Wierszach” (1957), „Wierszach śródziemnomorskich” (1962) i w wydanym pośmiertnie, poszerzonym o wiersze z lat 1963–67 zbiorze „Ciemne świedcilo” (1968). Misja, o której Solon mówi w maksymie, dla Wata musi być czymś niesłychanie ważnym, a jednocześnie udręczającym i nieprostym, jeśli – przeobrażona w teoremat – podszywa również nowele z tomu „Bezrobotny Lucyfer” (1927) i konfesyjne monologi z nagranych przez Czesława Miłosza w roku 1965 „pamiętnika mówionego” „Mój wiek” (1977). Przenika międzywojenny rozdział twórczości z tą samą wyrazistością, z jaką jest obecna w wierszach z lat czterdziestych i pięćdziesiątych i z jaką dominuje od 1963 r. aż do śmierci poety – emigranta – zmarłego w 1967 r. w Antony pod Paryżem – nawet w lirykach ostatnich.

Dziwna gnoma. Skoro zaleca poznanie siebie samego, to mówi najpierw, że siebie nie znamy. Mamy dopiero starać się poznać. Jak to – nie znamy siebie? Przecież nikogo i niczego nie znamy dłużej, bliżej i pewniej. Lecz czy znamy – pyta napis nad wejściem do wyroczni delfickiej – dość solennie? Wszak często nie rozumiemy siebie, jesteśmy zaskakiwani głosem odłożonej gdzieś w nas inności czy wręcz obcości, nie potrafimy sobie siebie wyjaśnić. Dajmonion bywa kapryśny i zmienny, jego podła i niska strona może brać górę nad dobrem. Ale gdy postępujemy – wiemy o tym niekiedy od razu – wbrew swojej naturze, sumieniu, poglądom, nie zawsze jest to złe; manichejska analiza daj-

moniona, znająca tylko dobro i zło, nosi posmak świętej naiwności i klóci się z doświadczeniem egzystencjalnym. Jak choćby wtedy – myślę także o sobie – gdy cenimy otwartość, a nie potrafimy wyzbyć się dystansu, bo chroni. Albo jak wówczas, gdy chcemy, by nam ufano, a jesteśmy nieufni, bo może poznaliśmy już gorycz zawodu i zdrady. I nie potępiamy siebie. Odkrywamy tylko zdumieni, że mieszka w nas jakby wielu różnych ludzi, że nie jesteśmy gotową jednością. Grecy: w najstarszych obrazach, rysunkach, wazach widzisz Ejdolona – mówi Wat. – Człowiek umiera albo zasypia i wychodzi z niego Ejdolon. Ejdolon to jest miniatura, on sam, dokładnie ten sam, jego portret, miniatura. Bardzo mądra intuicja wczesnych Greków, intuicja, gdyż ostatnio dopiero /.../ specjaliści od mózgu odkryli, że w bocznych płatach mózgowych jest obraz własnego ciała, bardzo artykułowany, z nogami, rękami. /.../ Właściwie taki mały Ejdolon. Grecy mieli jeszcze Psyche, w najpóźniejszych czasach mieli też Pneume. /.../ Ja tam (scil. w celi na Łubiance) przez osiem czy dziewięć miesięcy doszedłem do rozpoznania i różnicowania ośmiu dusz. Może, żeby iść za głosem Swedenborga, może w jakiejś korespondencji z kategoriami, z hierarchiami aniołów. Może i diabłów<sup>1</sup>.

Jak pogodzić dążenie do jedności, do przełamania w sobie sprzeczności i przeciwieństw z wielością żywotnych i czasami niezbędnych bytów wewnętrznych? Od której strony rozpocząć trudne dzieło zrozumienia i opanowania żywiołów duszy, wyobraźni i zmysłu? Jak być jednością i wyrazistością pośród różnic osobowości i odcieni słów – a pozostać wiernym? Czy rzeczywiście dążyć do jedności, czy może raczej bogacić swe wnętrze w różnorodne upodobania, gusta, barwy przeciw uniformizacji i ujednoliceniu?

Są to pytania ważne i podstawowe, ale nie wystarczają dziś, kiedy poznanie siebie samego staje się aktem podwójnej odwagi: wymaga uporania się z odwiecznym problemem mglistego czy tylko trudno wyrażalnego życia wewnętrznego, lecz w tej samej chwili wymaga ponadto uporania się z nowszym, gwałtownie narzucającym się problemem coraz bardziej nieczytelnej rzeczywistości zewnętrznej. Ta raczej od niedawna tak dojmująca trudność – lektura widzialnego dziś, w naszym XX w. świata – wraz z potrzebą nowego przemyslenia stosunków życia wewnętrznego i rzeczywi-

rzeczywistości zewnętrznej, jest pilną misją twórczości Wata, która rzuca w wierszach niby ognisko na ciemnej polanie refleksy i kłopoty, a mającące między słowami obrazy, klisze myśli, wartości i rzeczy.

Te ostatnie – rzeczy, klisze rzeczy – są zresztą i najważniejsze, i najciekawsze w wierszach autora „Ciemnego świedla”, studium przedmiotu bowiem to z reguły akt oceny i piękna i wartości moralnej jakiegoś ocalałego okruszka, fragmentu, odprysku autentycznej, wyraźnie czytelnej jeszcze rzeczywistości. Okruszek nie zafałszowanego świata równoważy pustkę, skupia na sobie światło, kolor, zapach, za spotkanie przez człowieka wyzwala jego myśl, wzruszenie, tęsknotę. Z jednej strony rzeczywistość spustoszona, skrajnie lakonicznie ujęta w „Dytyrambie”: *...ani nocy ani Boga / ani piękna ani kłótny / ani twarzy ani ptaka*. Z drugiej strony przejmujące do żywego studium kamienia w „Pieśniach wędrowca”, najmniej skłamanego, ocalałego okruszka rzeczywistości, kamienia-wszeczeńswiata. Pomiedzy skrajnościami – pustką jako brakiem czegokolwiek i kamieniem jako spotkaniem wszystkiego – rozciąga się bolesna i ciemna, rzadko roz pogodzona blaskiem czy bielą kraina poezji

A. Wata. Poznać siebie samego – to dla mieszkańca tej krainy oznacza: odkryć, zrozumieć albo chociaż przez chwilę ujrzeć sekretny, głęboko nieoczywisty sens rzeczywistości, jej żyłą gęstą, niewidoczne, *ciemne świedla*. Bez tego współczesny człowiek obleka się w kształty Ejdolona, staje się czystą fizycznością *bez kory mózgowej*, której funkcję i rozwój zapewniał bogaty, pełen niespodzianek, zmuszający do wyborów i ocen barwny, dźwięczny, fascynujący zapachami, rzeczami, wydarzeniami dookoły świat. Przekonanie o niejawności widzialnego świata pochodzi z odkrycia, że co prawda współczesny człowiek niby Ejdolon przypominający tylko *mózgowy obraz ciała* i jak Landru z noweli w „Bezrobotnym Lucyferze” pozbawiony nawet osobowości żyje egzystencją jakiegoś homunculusa, ale winna tego jest otaczająca go rzeczywistość, która rozplywa się

<sup>1</sup> A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. II, przedmowa C. Miłosza, do druku przygotowała L. Ciołkoszowa, Londyn 1981, s. 69 (przy dalszych cytatach podaję tom i stronę wg II wyd. obu części książki).

W świecie i nicestwi nie wyjaśniona rozumem, nie uporządkowana i nie uporządkowana według wartości i norm moralnych, nie prześwietlona i nie prześwietlona gustami i smakiem, nieprzewidywalna i szczelna. Rzeczywistość współczesna jak kręgi po rzuconym w wodę kamieniu koncentruje się bowiem coraz szczelniej tylko wokół swego centrum – ciemnego i przepastnego jak lej wodny jądra, uwnętrznia i uwnętrznia samą siebie i odporniej na wysiłki przeczołwieczające, nie pozwalając wchodzić w zapośredniczenia uwnętrzniające ją w czło-  
 wieku. Gdy, jak w „Bezrobotnym Lucyferze“, *kora móz-  
 gowa* nie kontaktuje się z zablokowanym otoczeniem człowieka – zamiera, grozi nam upadek i widzimy przyszłą cywilizację czy raczej antycywilizację jako świat Ejdolonów, świat bez wrażliwości, dobrego smaku i poczucia wartości moral-  
 nych. Bohaterowie poezji Wata żyją w czasie szczególnym, granicznym; życie wewnętrzne – chociaż zagrożone (autor nie szczędi tu ekspresyjnie drastycznych opisów i obrazów) – trwa nadal, zaś *kora mózgową* zanika dużo wolniej w po-  
 równaniu z tempem, z jakim rozpada się autentyczna rze-  
 czywistość. Jest to dla bohaterów wierszy powodem nieskończonego, wprost fizycznie odczuwanego cierpienia, zaś nam tłumaczy ów dziwny ból przenikający prawie wszystkie znaczenia i słowa. Zarazem jednak jest to u Wata początkiem nadziei. Być może bowiem, mimo wszystko, rzeczywistość jest jeszcze powolna oswojeniom innego rodzaju, przeciwnokierunkowym – heroicznym aktom wy-  
 prowadzenia ludzkiej wewnętrzności na zewnątrz i oświe-  
 lenia nią substancji zewnątrz. Tej możliwości wierszowy narrator nie jest pewny, więc nie odrzuca jej i wciąż ją wypróbowuje. Wie jednak dobrze, że próby winno poprze-  
 dzać poznanie siebie samego; uzewnętrznienie ludzkiej we-  
 wnętrzości oznacza najpierw lekturę jej ustroju i tożsa-  
 mości, „przeczytanie” siebie samego.

Poznawszy tę jedną nadzieję, tym mocniej pożądamy roz-  
 jaśnienia innego pytania: Dlaczego w świecie poezji Wata rzeczywistość niby hermetyczna monada z rozpraw Leib-  
 niza nie ma *okien i drzwi*, dlaczego – jak w „Pieśniach węd-  
 rowca” z „Wierszy śródziemnomorskich” – widać ją jak zaklętą w szczelnym i gęstym wnętrzu kamienia?

Cała twórczość, całe wiejące grozą larum poety jest jedną wielką odpowiedzią na takie pytanie: bo w apokaliptycznym czasie tej poezji, który jest tylko lustrem apokalipty-

cznego czasu historii i biografii, rozum został zdetronizowany, wartości i normy moralne rozbite, gusta i smak wyprzedane. Widzialna rzeczywistość i równoległa z biografią autora historii – *historia spuszczonej z łańcucha*, powtórzyłbym za Jerzym Stempowskim – układają się tak, jakby wlały się w nie wszystkie *ciemne esencje* wydestylowane z młodzieńczych lektur: *delectatio morosa* Krasińskiego, *mal de vivre* Schopenhauera, *lęk i drżenie* Kierkegaarda, *amor fati* Nietzschego, *fraternité ou la mort* Dostojewskiego. W pewnym momencie, który będzie już często powracał w wierszach, Wata ma tak dojmujące, jakby substancjalne poczucie czasu apokaliptycznego, że tworzy skrajną w swym pesymizmie, ironicznie paradoksalną wizję „Bezrobotnego Lucyfera”, dzieła szatańskiego spełnionego przez ożywienie i jednocześnie wyczerpanie wszelkich możliwości, wariantów, stylów życia. Zresztą podobne przesłanie wpisało się w „Piecyk” – tak autor nazywa poemat „JA z jednej strony...” – lecz mowa w nim jeszcze tylko o możliwościach, wariantach, stylach mitu kulturowego i sztuki. Dziś, jak kiedyś Wenus z piany chaosu, ze sztucznego ładu wychodzi jej przeciwieństwo, świat-dajmonion, żywioł czystej substancji, chaos bez miary, kształtu i piękna. W „Wierszach”:

*tu jest tylko bez-chęć i bez-sens*  
*tu jest tylko bez-głos i bez-deń.*  
*Nie ma wyroku. Nie ma oskarżeń.*  
*Oko nie widzi. Ręka nie karze.*

Ten, kto w wierszach Wata mówi czy siada naprzeciw swojego sobowtórczego Ejdolona, czy rachuje i rozwarstwia swoje osiem dusz – ratuje przede wszystkim siebie. Smagany rozpętanymi żywiołami nicości, postawiony na skraju wysysającego samego siebie leja rzeczywistości, *czarnej dziury*, w morderczym wysiłku walczy o nieuprzedmiotowienie.

W „Piecyku” – zapisie walki bezpośrednim w wyrazie (projekcja oniryczna) i formie (juxtapozycja), gdzie *danse rococo* rzeczywistości co raz to przechodzi w człowieczą *danse macabre* – bohaterowie: *Dzierżą klucz od przepaści i klucz od nieba*, i chociaż nie ma pewności: *Który użyją? / tak, tak, który użyją* nadal jest jeszcze pewny, że imię klucza do przepaści jest *uprzedmiotowienie człowieka*, zaś imię klu-

cza do nieba jest *ludzka podmiotowość*. Ta przejmująco rozbudowana fenomenologia Absolutu osiąganego duktem samopoznania, głosem ludzkiego „ja”, jest echem oświeceń XVI-wiecznego mistyka, Valentina Weigla, rewolucjonizującego w swoim czasie poszukujący Boga umysł. U Wata podmiotowość, klucz do nieba, jest założona na paradoksie: „ja”, które ma być starte, aby utworzyło się miejsce otwarte na spotkanie z sacrum, musi być zarazem mocne i twarde, gdyż jest jedyną bramą poznania. U Weigla, w jego monumentalnym „Gnōthi seautón” (wyd. pośm. 1613), odnalezienie Boga, naszej właściwej ojczyzny, następuje przez zagłębienie się w siebie samym, w swojej wewnętrznej duchowości, w duchu, który sam w sobie znajduje się w Bogu i wobec tego, kto ku sobie samemu się zwraca, ten podąża ku Bogu. Paradoks szczególnej analogii Absolutu i ego ukazuje także z całą ostrością drogę wiodącą w dół, na dno przepaści. Wchodzi na nią człowiek uległy, pozbawiony mocnego i twardego „ja”, pogodzony z uprzedmiotowionym odbiciem ego w lustrze współczesnej cywilizacji i *historii zerwanej z łańcucha*, nie medytujący nad swoim położeniem.

Wat, wizjoner i moralista, roztacza zdumiewające plastycznością obrazu i wyrazem poetyckim projekcje Ejdolona, człowieka-rzeczy, którego wolną wolę, zdolność osądu, orientację i wrażliwość starły zuchwy historii. Imienne i konkretne wojny, gry ideologiczne, manipulacje propagandowe, konformistyczne idee filozofii i sztuki – a nie Heglowskie, anonimowe i nieuniknione prawa dziejowe (*Wiedz, gdziekolwiek bądź aniołowie nie upadają z własnej woli*, w „Piecyku”). Poeta – na kartach „Mojego wieku” – odrzuca Heglowską historiozofię i opowiada się za imienną, faktograficzną, szczegółową wizją dziejów. Wybór ten nie upraszcza jednak estetyki i poetyki; mimo głębokich i kunsztownych konsekwencji światopoglądu w sztuce poetyckiej Wat nie chce wyręczać historyka czy historiozofa. Przeciwnie. Skupia poezję nie na szczególe historycznym, lecz na świecie pojęć i wartości, szuka przeżycia, wizji i prawa moralnego, piękna i wagi nadprzyrodzonego wymiaru bytu. Ale tym bardziej przecież wiersz jest świadectwem, odślania bolesną pustkę życia pozbawionego transcendencji, rozpacz człowieka uprzedmiotawianego,

przepastną maskę nicości. Wat-metafizyk strzeże, niekiedy nawet cokolwiek gorączkowo, estetycznego kanonu sztuki poetyckiej, gdzie jeśli jest miejsce na skrajność czy przesadę, to w stronę teatralności prędzej niż publicystyczności, ku granicy konwencji raczej niż poza granice sztuki. Taka też, mocno teatralna, jest wizja upadłej rzeczywistości i wyniosłego a zimnego człowieka-przedmiotu w II części „Piecyka”. Metonimia upadku rzeczywistości: *aktor grający w misterii Boga-Ojca zwariował, aktor przedstawiający Boga-Syna spił się, a aktorka łajdaczy się po kątach z czeladzią, jedynie rzeczywista. I metafora narodzin Ejdolona, chociaż w innym stylu, równie teatralna: Zerwałem zony zórz /.../ i ukazałem się w właściwej swej naturze! bladego wyniosłego księcia na tle lodowców, zon ciemno-aksamińnego płaszcza.*

Oczywiście, teatralność drażni, zwłaszcza w poezji. Lecz podejrzewam, że jest u Wata zamierzona i wkalkulowana w efekt kontrastu rozciągnięty na całą twórczość: od „Piecyka” po „Ciemne świedidło”, od gry iluzji do studium przedmiotu, od teatralności wiersza do substancjalności słowa. Dukt ten wyobraził poeta już w „Piecyku”, kładąc w jego motcie słowa Mistrza Silo, zaczerpnięte za pośrednictwem „Złotej legendy” Jakuba de Voragine: *Porzucam rechoty żab, krakanie kruków i od czczej nicości zmierzam do logiki, która nie boi się „więc” śmierci*<sup>2</sup>. Już gdzieś w połowie tej drogi, jakby na przełomie, w „Wierszach”, można dostrzec doniosłą, bogatą w skutki wizję przywodzącą na pamięć – przez jego zaprzeczenie – dawny obraz z „Piecyka”. Z jednej strony sztuczny, wyprany z cech ludzkich *blady wyniosły książę na tle lodowców* jako Ejdolon tych, którzy nie znają już ani nadziei, ani rozpacz; z drugiej strony mający nadzieję i pogrążeni w rozpacz ludzie żywi, z których każdy mógłby być *ostatnim chrześcijaninem* z noweli w „Bezrobotnym Lucyferze”:

*Na stoku góry najogromniejszej  
siłoczeni głowa przy głowie  
wołali do swego Stwórcy:*

<sup>2</sup>Thum, z łaciny średniowiecznej wg przypisu do *Piecyka*, w: *Antologia polskiego futuryzmu i Nowej Sztuki*, wstęp i komentarz Z. Jarosiński, wybór i oprac. H. Zaworska, Wrocław-Kraków 1978, s. 225.

*My nie możemy żyć!*

*/.../*

*I wznosili ku niebu pięści*

*a niebo było jasne bez skazy.*

*Błady wyniosły księżę na tle lodowców i wołający Na stoku góry najogromniejszej* Ejdołon i żywi w swojej nadziei i rozpaczcy ludzie – są wszak, tak różni, w jednym podobni, w beznadziei. Lecz o ile dla wyniosłego księcia „beznadziei” to jego świadomość i pałac, o tyle beznadziei wołających na górze jest owocem nieświadomości: szukają Boga na zewnątrz, na nieboskłonie, podczas gdy mogliby znaleźć Go blisko, w sobie, w będącym u Boga duchu wewnętrznym.

Takich w pewnym znaczeniu podobnych i przez podobieństwo na pozór znoszących swe różnice bohaterów, spłotów sytuacyjnych, a także rzeczy, pojęć, słów jest w wierszach Wata sporo. Lecz nie są dane – jak zwykle przeciwieństwa – tylko na to, by się wzajem pochłonięły. Przeciwnie. Cieszą narratora „Piecyka”: *Obdarzony sztuką rzeczywistego odczuwania każdej możliwości, ucieszyłem się niezmiernie. Bowiem ponieważ balet potencji jest nieskończony w przepychu, wierzyłem, że życie moje będzie barwne i pozbawione nudy.* Stanowią o kształcie „Bezrobotnego Lucyfera”, w którym *balet potencji* polega na zderzeniu ze sobą wszystkich podstawowych idei i uczuć ludzkości, łącznie z religią, moralnością, miłością i osobowością. Wlewają się szerokim strumieniem do wierszy późniejszych: *krzycząca noc i dzień rozpoczynający swoje tralala* w „Nokturnach”, *atrakcja i repulsja* w „Kaligrafiach”, podeptanie i wywyższenie w „Hybris”, materia i antymateria w „Hymnie”. Ale wszystkie te z pozoru tylko symetryczne przeciwieństwa okazują się jednak znów przede wszystkim możliwościami człowieczego samopoznania. Tak funkcjonują przecież w zaczynającym się od słów: *Nie ma takiego miejsca* wierszu, obrazującym mit wiecznego powrotu, wanitatywne koło życia, przez analogię do paradoksu o strzale Zenona Elejczyka, czy w opisującym samopoznanie jako ruch lustrzanych odbić wierszu „Przed weimarskim autoportretem Dürera”. Tworzą, z powodu blokady rzeczywistości, sztuczny jedynie umownością konwencji i mitów kulturowych *balet potencji*, pośród figur, którego podmio-

...tów „ja” przemieszcza się, wybiera i ocenia, odzyskuje *korę mózgową: To JA się palę w inkwizytorским wnętrzu mego mopsoszelaznego piecyka, to JA się palę wpośrodku między mną współleżącym z jednej strony piecyka a mną tak samo z drugiej strony piecyka. Hurr! Oglądam złowrogie dłonie z jednej strony i tego z drugiej strony.*

...*Z jednej i drugiej strony siedzę JA.*  
...*To JA z jednej strony i JA z drugiej strony.*

Różnice w zjawiskach, rzeczach, słowach nie sprowadzają się więc do wyposażających je cech czy wartości immanentnych – te pomiędzy sobą mogą się unicestwiać – lecz są złożone w ich mocach transcendujących, w skalach zapośredniczeń. Książę oglądający byt tak, jak obojętny widz w teatrze patrzy na scenę, nie-ma-racji podobnie jak wznoszący okrzyki na górze, lecz różnice przeważają nad podobieństwem, gdyż wołający ze skały pragną przecie uczestnictwa w transcendencji, którą wyniosły Ejdołon odrzucił. Gdzie zatem – niecierpliwi się już to pytanie – złożone są miary i wagi ocen? W jaki sposób trzeba i można rozpoznawać wartość transcendującą i odróżniać ją od wartości immanentnej na tle łudzaco igrającego kategoriami baletu potencji?

Cały czas, za przykładem poety, myślimy odpowiedzią na takie pytania. Miary i wagi ocen są złożone w stosunkach życia wewnętrznego i zewnętrznej rzeczywistości. Innych relacji nie znamy, wierzymy tylko, że panowanie nad porządkami należy do kompetencji nadprzyrodzonego Absolutu. Innych relacji nie znamy – lecz te, które są nam dostępne, zaskakują przecie bogactwem możliwości, jakie stawiają przed duchem przystępującym do analizy substancji.

Świat wierszy autora „Ciemnego świecidła” jest-i-nie-jest jednością. Jest, gdyż spoistość narzuca mu mocna jak imperatyw moralny i stała jak estetyczny leitmotiv misja poznania siebie samego. Nie jest, gdyż ogromne bogactwo zawdzięcza różnorodności stosunków życia wewnętrznego i zewnętrznej rzeczywistości, wykrytych dzięki duchowej analizie substancji. Różnorodność ta, zmieniająca puls słów i barwę wizji, dzieli świat poetycki Wata na kilka przestrzeni. Dają się one zobaczyć w postaci kręgów osobnych, ale zarazem bujących na wspólnej osi: rdzeń to poznające

...proś samo siebie ego, kategorie to relacje, wnętrza i zewnątrz, bys i wst, różne i osobne. Podczas gdy poeta mówi, że *doszedł do* (zł) *rozpoznania i różnicowania ośmiu dusz. Może, żeby iść za* (zł) *głosem Swedenborga...* – my możemy powiedzieć tylko, że doszliśmy do rozpoznania i różnicowania trzech kręgów jego świata poetyckiego, może żeby iść za głosem tradycji eschatologicznej, za wizją piekła, czyśćca i nieba.

Pierwszy i najniższy krąg ukazuje wrzucone w spustoszoną rzeczywistość ego bez *kory mózgowej*, uprzedmiotowione. Pustka pomnaża się w pustce, Ejdlolon rozrasta się w

Ejdlonie:

*Tu nie istnieje przestrzeń ni wola  
tu jest tylko nie-czas, bez-wola  
nie-nic i bez-rzecz – miraż i kamień –  
Anty-energia w próżni omamień.*

*Tu jest tylko tautologicznie  
nigdy i zawsze i bez-ustawicznie.  
Nic nie powstało, nic nie niszczy.  
Nic się nie stanie, nic się nie dzieje.*

*Tu ja nie jestem ja ani nie-ja  
nigdy tu nie postanie nadzieja  
nie ma tu ruchu ani spoczynku  
nie ma odejścia, nie ma ratunku*

Czasami tylko, gdy na dno otchłani schodzi Orfeusz, *głos* trzeci jak w „Wierszach somatycznych” szepcze:

*Jak piękna może być nicość Orfeuszu  
Ile dobroci ile czułości ile słodyczy w nicości Orfeuszu  
Dobranoc Orfeuszu  
Dobra jest noc Orfeuszu  
Orfeuszu  
Orfeuszu*

Krąg drugi i wyższy ukazuje wrzucone w spustoszoną rzeczywistość ego wrażliwe i rozumne, podmiotowe. Nad wejściem widnieje napis ułożony przez mędrca Czuang-Tse: *Jem-ho, guwerner despotycznego księżątka, pytał przyjaciela Czu-Po-Ji jak ma postępować z wychowankiem, który zdradza najgorsze skłonności, a nie wystawić się na zgubę. – Musisz przede wszystkim reedukować samego siebie – odpo-*

wiedział mędrzec. Zewnętrznie możesz dostosować się do swego wychowanka, ale wewnętrznie masz trwać przy własnych probierzach. Trzeba jednak, żebyś zawsze pamiętał o dwóch rzeczach: nie wolno, aby zewnętrzna twoja adaptacja przenikała do twojego wnętrza i wystrzegaj się, aby twoje wewnętrzne przebudzenie nie ujawniło się na zewnątrz („Mój wiek“, cz. II, s. 353). Ego przypomina tutaj rybę balistydę opancerzoną i zdolną bronić się, przy tym łagodną, odżywiającą się tylko planktonem, albo wręcz monadę Leibniza, wewnętrznie aktywną, lecz zamkniętą i niezależną od wpływów zewnętrznych: *W czterech ścianach mego bólu / nie ma okien ani drzwi* (w „Wierszach“). Jak w „Nocy jesiennej w górach, z oliwkami i pełnią księżyca“:

*Tu drzewa mnie strzegą oliwne, szare symbole ciemne.  
Ha, każdą rzecz tu symbolem każdej innej rzeczy,  
Każda każdą potwierdza, każda każdej przeczy,  
wszystko jest mało pewne, wszystko jest wymienne.  
Wszystko jest substytutem czegoś zgoła innego.  
Nawet to małe ego – zwłaszcza to marne ego!*

Trzeci i najwyższy krąg jest miejscem spotkania dojrzałej i pełnej wewnętrzności człowieka z zapośredniczającą się w nim rzeczywistością zewnętrzną, ocalałą w elementach i esencjach. Tutaj, jak w „Snach sponad Morza Śródziemnego“:

*Pelen jesteś po brzegi pamięci głosów,  
głosy z domu, głosy z ogrodu, głosy z lasu, głosy  
znad ciebie, przeminęły i trwają, i nie przeminą  
nawet gdy zniknie poronny ród ludzki, one utkwą w  
[jaskółkach,  
w mchach,  
owadach, w kamieniach, w nicości wreszcie. W ciszy,  
która jest głosem prąglu.*

W „Moim wieku“ (cz. II, s. 92): *Wszystko co ruchliwe staje się jakieś iluzoryczne, prawie że niebyłe. Wtedy zostają rzeczy, które mają być w sobie, które są pochodne od tego, co jest stałe. Tu trzeba znaleźć to, co jest stałe, bo inaczej to jest śmierć; inaczej to jest straszliwa męka. Pusto. Ziemia opustoszała. Trzeba na gwałt znaleźć sobie rzeczy stałe. /.../ Szuka się w sobie, w swoich wspomnieniach: jedno, drugie, trzecie.*

Autentyczna, wrażliwa, bo przeczłowieczona rzeczywistość odkłada się w esencjach, rzeczach, elementach:

*Jeżeli wyraz „istnieje” ma mieć sens jakikolwiek,  
to odnieść się winien do czegoś, do czego można powracać.  
Tymczasem powrotu nie ma! Wszystko jest jednorazowe  
i zanim „istnieć” zaczęło, już i przestało „istnieć”  
(uwaga: „zaczęło” „przestało” są bezzasadne na równi),  
a alternacja „jest” i „nie jest” nie jest następstwem w czasie,  
dzieje się poza czasem – o ile „dzieje się”  
wolno tu zastosować.*

*Przeto  
zwróćmy się znów do esencji. Z nią bo jesteśmy pewniejsi.  
Ją bo sami tworzymy. Ona nie jest zależna  
ani od tego czy „jest”, ani od tego czy „nie jest”.*

Ludzkie wewnętrzne „ja” szuka oparcia w bytach esencjalnych: w naszyjniku z „Perła”, w czarnej farbie z wiersza „Na wystawie Odilon Redona”, w nieśmiertelnym sercu kamienia z „Pieśni wędrowca”. Są one – elementy i rzeczy oświetlone wyniesione na zewnątrz wewnętrznością człowieka – światłem na ciemnej drodze, jak niesiona przed sobą klatka z młodej trzciny, w której wnętrzu kuje świetlisty motyl, klatka-latarnia ze „Snów sponad Moza Śródziemnego”.

Duchowa analiza substancji jest bowiem aktem poznania samego siebie, wyniesionym na zewnątrz. Substancja w świecie poezji A. Wata uczestniczy więc i w historii sumienia, i w apokalipsie. Jest jak okruszek czegoś jedynie prawdziwego – kamyczek na drodze lub mała blaszana trąbka, którą w „Sądzie Ostatecznym” siadający na ramieniu Chrystusa czyżyk wzywa ludy przed Jego oblicze.

A więc wolna wola, powtórzona harmonia, wrażliwość substancji – w esencjalnych ułomkach, równoważących niepewność, chaos i zwątpienie? Rozsiany, świecący odbitym od ducha światłem pył rzeczy, oderwanie i rozdarcie – zamiast kosmogonii, prawa moralnego, filozoficznego systemu? Przypadek i fragment w miejsce konieczności i całości? Tak, tak właśnie, możliwość istnienia i trwania w esencjach, zaś oparcie w okrucinach. W „Moim wieku” (cz. II, s. 77): *Ale byłeś, życie moje, o życie moje, nieustającym szukaniem snu ogromnego, w którym w harmonii przedustawnej byli bliźni i zwierzęta, i rośliny, i chimery, gwiazdy,*

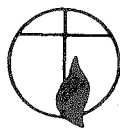
*i minerały a którego zapomniało się, bo zapomnieć go się musi, i szuka się rozpaczliwie i tylko sporadycznie odnajduje jego tragiczne obłomki w czyimś cieple, w szczególnej sytuacji, w spojrzeniu, we wspomnieniu też zapewne, w męce szczególnej, w chwili, w skórze /.../, w głosach. I stąd zamiast harmonii rozdarcie i urywki.*

*Może to i tylko to jest byciem poetą?*

### **Gnothi seautón. A la mémoire d'Aleksander Wat**

Aleksander Wat (1900–1967) – poète polonais, prosateur, traducteur. Après le déclenchement de la seconde guerre mondiale, il se trouva à Léopol (Lwów). En état d'arrestation en 1940–1941, il fut déporté au Kazakhstan, où il séjourna jusqu'à 1946. Depuis 1959, il vécut en émigré en France où il mourut. Auteur, entre autres, du volume „Ciemne światło” (La sombre lueur) paru à Paris en

1968, et de volumineuses „mémoires enregistrées” parues à Londres en 1978 sous le titre „Mój wiek” (Mon siècle) et préfacées par Czesław Miłosz, Prix Nobel de littérature en 1980. L'auteur du présent article analyse l'oeuvre d'Aleksander Wat pour en dégager le motif maître: le décryptage du XXe siècle avec une tentative de repenser les rapports entre la vie intérieure et la réalité extérieure.



## Wspólne cele

Z Alojzym A. Mazewskim, prezesem Związku Narodowego Polskiego w Ameryce i Kongresu Polonii Amerykańskiej, rozmawia Michał Jagiełło\*

*Publikowana przez nas rozmowa z Alojzym A. Mazewskim została zarejestrowana na taśmie magnetofonowej na początku kwietnia ubiegłego roku w Chicago. Maszynopis wywiadu dotarł do naszego rozmówcy w ostatnich dniach lipca i został przez niego autoryzowany. Jest to bodaj ostatnia wypowiedź dla prasy zatwierdzona do druku przez ś.p. A. A. Mazewskiego. Tekst wrócił do „PP” wraz z „Rezolucją żalobną Zarządu Głównego Kongresu Polonii Amerykańskiej”, którą przytaczamy w całości:*

*„Niespodziewana śmierć Alojzego Mazewskiego, Prezesa Związku Narodowego Polskiego i Kongresu Polonii Amerykańskiej jest gwałtownym wstrząsem dla całej społeczności Polonii Amerykańskiej i Narodu Polskiego, których dobro i problemy stanowiły istotną treść Jego życia.*

*W całym dwudziestoletnim okresie pełnienia funkcji prezesa Kongresu P. A. Alojzy Mazewski nie szczędził wysiłków w pracy zmierzającej do zapewnienia Polonii właściwego miejsca i znaczenia wśród społeczeństwa Amerykańskiego, oraz pomocy Narodowi Polskiemu w walce o jego niezaprzeczalne prawo do wolności i niepodległości. Cele te były bliskie Jego sercu. Im poświęcał bez wytchnienia swój czas i swoje głębokie zrozumienie i troskę.*

*Jego uznawane przez szerokie koła Polonii i społeczeństwa Amerykańskiego stanowisko rzecznika i przywódcy Polonii Amerykańskiej jest wymownym dowodem Jego wybitnej indywidualności.*

*Alojzy Mazewski trwale zasłużył się Polonii i Narodowi Polskiemu i pozostanie częścią ich żywej historii ostatnich dziesięcioleci”.*

*Tu podpisy za Kongres Polonii Amerykańskiej: Helena Zielińska – wiceprezeska, Kazimierz Łukomski – wiceprezes, Bernard Rogalski – sekretarz generalny, Edward Dykla – skarbnik, Myra Lenard – dyrektor wykonawczy, Eugeniusz Rożypał – dyrektor wykonawczy.*

*– Polak z kraju, przebywający choćby bardzo krótko w Ameryce, nieuchronnie styka się z problemami tutejszej Polonii i emigracji. Przebywam tu dopiero parę dni (jako gość Agencji Informacyjnej Stanów Zjednoczonych), a już jestem*

\* Współpraca Zofia Miśkiewicz oraz Kazimierz Łukomski i Jerzy Przyłuski.

wręcz zanurzony w sprawach, które są przede wszystkim **wasze**, choć nie są przecież obojętne dla Polaków mieszkających w PRL. Miałem przyjemność rozmawiać z Janem Nowakiem-Jeziorańskim i ze Stefanem Korbońskim, odbyłem też wiele spotkań z moimi znajomymi, którzy są tu od niedawna. Tak się zresztą złożyło, może nie całkiem przypadkowo, że moja opiekunka i tłumaczka jest Amerykanką polskiego pochodzenia, która stary kraj poznała już jako osoba dojrzała. Mam więc możliwość, dzięki moim rozmówcom, spoglądać na „czynnik polski” w życiu USA nie tylko z jakiejś jednej, z góry wybranej strony. Jest to zgodne z przyjętą przeze mnie postawą obserwatora zaangażowanego, ale nie stronniczego; jest to też zbieżne, jak sądzę, z linią programową „Przeglądu Powszechnego” – pisma, które stara się kultywować właśnie **PRZEGŁĄDOWOŚĆ**, co należy rozumieć jako unikanie jednostronności spojrzenia na zjawiska społeczne. Dziękując Panu za przyjęcie mnie, chciałbym zapytać...

– Niech Pan pyta! Czas biegnie.

– Proszę mi darować rozwlekłość. Chodzi mi o to, aby wyraźnie powiedzieć, iż pismo, które reprezentuję, nie jest przywiązane do jednej tylko grupy emigracyjnej. To że w szczególności interesujemy się najnowszą falą wyjazdów z kraju, wypływa choćby z faktu masowości tego zjawiska.

Teraz dopiero mogę zapytać o Pańską ocenę emigracji, którą zwykło się nazywać „solidarnościową”.

– Zacznę od tego, że nie każdy, kto się przyznaje do „Solidarności”, jest rzeczywiście solidarnościowcem. Ci prawdziwi ludzie „Solidarności”, którzy pozostawili za sobą ładną kartę swej pracy w Polsce, którzy rozsądnie rozumują i którzy starają się uczyć specyfiki systemu amerykańskiego – ci współpracują z Polonią. Oni wiedzą, że tylko przez współpracę mogą dopiąć celu. A cel jest wspólny! Cele Związku Narodowego Polskiego (ZNP) zostały określone przez naszych założycieli w 1880 r. w następujący sposób:

- stworzenie doskonalszego zespoleńia ludu polskiego w tym kraju i przekazanie tej idei przyszłym pokoleniom;
- zapewnienie temu ludowi właściwego rozwoju ekonomicznego i socjalnego;
- umiłowanie i pielęgnowanie najlepszych tradycji kulturalnych Stanów Zjednoczonych i Polski;
- zachowanie języka ojczystego;

– i wreszcie to najważniejsze: skuteczne używanie wszelkich dozwolonych prawem środków, aby odzyskać i zachować niepodległość narodu polskiego w Europie.

Tak została zdefiniowana nasza misja i aby ją zrealizować, były potrzebne – poza żywiołem patriotycznych uczuć – konieczne fundusze. W ten sposób powstał program ubezpieczeniowy, który pozwolił na propagowanie pomocy bratniej i pomocy w potrzebie. Kontynuujemy dziś wypełnianie tamtej misji, tak jak została ona wówczas sformułowana, zarówno w naszej działalności biznesowej, jak i w stosunkach bratnich.

Chcąc pozostać wiernym naszym prawdziwym celom i założeniom organizatorów Związku, i aby w możliwie największym stopniu móc pomagać Polakom, należało połączyć wszystkie polskie organizacje w Kongres Polonii Amerykańskiej (KPA). Trzy z największych organizacji bratnich zjednoczyły się w 1944 r. tworząc organizację zwierzchnią, zdolną przemawiać jednym głosem w imieniu wszystkich Amerykanów polskiego pochodzenia – przemawiać zarówno do naszego rządu, jak i do środków masowego przekazu.

Od samego początku prezes ZNP – Polish National Alliance – służył jednocześnie jako prezes KPA – Polish American Congress – i na zasadzie kontynuacji tej tradycji ja również sprawuję oba te urzędy. Jestem przekonany, że to, co robię jako przywódca pierwszej organizacji, odpowiada też interesom drugiej.

Naszym celem jest wolna, niepodległa Polska. Niestety, wielu z tych, którzy osiedlili się tu ostatnio, nie rozumie, że mogą być różne drogi prowadzące do tego celu. Oni torują sobie własną drogę i to często wbrew nam. Zwalczają i Związek, i Kongres myśląc, że lepiej niż my, doświadczeni, rozumiemy tutejszą sytuację. Jest to złudne. Są i tacy, którzy przyjechali tu na zarobek. Nie dziwię się im. Przecież starsze generacje przyjeżdżały do Stanów głównie ze względów finansowych. Ale równocześnie tamte generacje były bardzo patriotycznie nastawione. Z przykrością muszę stwierdzić, że ten rzeczywisty polski patriotyzm, ta dbałość o wspólny interes, nie zaś tylko osobistą korzyść – nie są spotykane zbyt często wśród tej najnowszej fali emigracyjnej. Jest to zresztą fala niejednorodna, rozbita na wiele grup i gruppek

...nierzadko ostro z sobą walczących. Każdy, kto chce mieć reklamę, podszywa się pod szyld „Solidarności”; to słowo jest tu powszechnie znane, ma ono wciąż dużą siłę przyciągania, wciąż znajdują się Amerykanie, którzy sprzyjają hasłom „Solidarności”, różnie odczytywanym, podobnie jak się to dzieje w Polsce. Ale na ogół słowo „Solidarność” wywołuje tu dobre skojarzenia: polepszenie bytu narodu polskiego, swoboda zrzeszania się, wolność słowa, [— — —] [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)] krótko mówiąc – demokracja parlamentarna.

Te przykre słowa, które wypowiedziałem, podyktowane są szczerością. Byłbym zresztą niesprawiedliwy, nie wspominając o tych, którzy są naprawdę ludźmi „Solidarności” – tych cenimy.

Najnowsza emigracja jest nieporównanie lepiej wykształcona niż stare generacje. Odnoszę jednak czasem wrażenie, że wiedza to nie wszystko. Wiedza nie połączona z praktycznym rozsądkiem, z „chłopskim rozumem” może zaprowadzić na bezdroża. Iluż to widzę takich, którzy mają dyplomy, stopnie naukowe, całe biblioteki w głowie, nie mają natomiast serca dla spraw swego kraju, widzą tylko siebie. Najbardziej boleję nad tymi, którzy mają serce dla kraju, ale którym wydaje się, że dokonają tu jakiegoś przełomu, który bezpośrednio wpłynie korzystnie na sytuację polityczną Polski. W efekcie szarpią się i często wyważają otwarte już przez nas drzwi. Nie chcąc skorzystać z naszych doświadczeń i z wydeptanych przez nas ścieżek, tracą energię na uczenie się Ameryki po swojemu. Poniękad rozumiem ich. Bywa, że syn patrzy krzywo na poczynania ojca. Dopiero gdy się sparzy, to przyzna, że stary miał rację. Więc myślę, że oni, ci młodzi, przyjdą do nas, że nawrócą się i zrozumieją, że ich praca i nasza praca ma wspólny cel. Konieczne jest zatem porozumienie. Młodym chciałbym doradzić poważne przejęcie się nauką Kościoła. Wtedy łatwiej zrozumieją, że nie powinno być nienawiści do grobowej deski, lecz miłość braterska. W ogóle wszyscy powinniśmy pamiętać o chrześcijańskim przebaczeniu, bez którego trudno o zgodę. Ale gdy jest zgoda, to i dobro jest możliwe.

*Spotkałem się z oceną, że ludzie ciężkiej pracy: chłopci, robotnicy, rzemieślnicy dość dobrze radzą sobie w Ameryce*

...i równocześnie zachowują związek z Polonią. Gorzej natomiast miast prezentuje się, w tym wymiarze, inteligencja; wiele tu sięgają po kwasów, pretensji do Polonii, nawet i pewnego rozczarowania do Ameryki, że nie spełnia ich snów. Niektórzy mówią, że to jest wpływ systemu...

— Nie ulega kwestii, że system komunistyczny wywiera swój wpływ na wszystkich, którzy żyją w jego zasięgu. [— — —] [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)]. Winien jest i system szkolnictwa, i w ogóle cała atmosfera; jedni uważają, że im się wiele należy od państwa, inni są przyzwyczajeni do tego, że jak się czegoś nie uda zdobyć normalnie, to można to „załatwić na lewo”, co nie jest traktowane jako kradzież. Polska była wymazana z mapy Europy, a jednak nie poddała się, bo siłą naszych przodków był patriotyzm i religia. To ich trzymało na powierzchni, nie pozwoliło im utonąć. Człowiek bez wyraźnie określonej moralności tonie. Tę wyraźną moralność miała stara Polonia. Przecież wszystkie polskie kościoły zostały tu zbudowane nie przez państwo, nie przez milionerów, ale z datków tych biednych, jakże często niedostatecznie wykształconych emigrantów, którzy przyjechali tu za chlebem. Polak w Ameryce miał opinię człowieka honorowego, który sam może niewiele ma, ale nie wyciągnie ręki po cudze. Polskie kobiety pracujące tu jako sprzątaczkі czy pokojówki miały czyste ręce – nic się do nich nie przyklejało. Teraz bywa inaczej. Teraz zdarza się, że ten i ów z emigrantów bierze „na lewo” – bo to przecież, według niego, nie jest kradzież. Zdarza się to i w domach prywatnych, i – częściej – w sklepach. To są, mimo wszystko, jednostki, ale te jednostki rzucają cień na innych. My zresztą nie dzielimy tu Polaków na „lepszych” i „gorszych”; nawet drania nie odrzucamy. Nie można, jak to się mówi, wylewać dziecka z kąpielą. Jesteśmy od tego, aby występować w imieniu wszystkich Polaków przebywających w Stanach Zjednoczonych. Mamy też nadzieję, że nawet ci, którzy zgrzeszyli, poprawią się, wyprostują swoje ścieżki. Nie możemy nikogo opuścić, wymazać go z naszej społeczności.

Występujemy w imieniu i w obronie wszystkich Polaków, szczególnie zaś tych, którzy mieszkają tu od lat i starają się o prawo do pozostawania na zasadach stałych rezydentów, co

jest krokiem w kierunku otrzymania obywatelstwa Stanów. To samo dotyczy naszych wysiłków na rzecz rozluźnienia wymagań w stosunku do starających się o azyl polityczny. Po wprowadzeniu nowej ustawy dla uchodźców, rzeczywisty dowód „łęku przed prześladowaniem” zaczął być rygorystycznie wymagany, co postawiło niektórych Polaków w trudnej sytuacji formalnej. Podobnie jest z naszymi zabiegami o przedłużanie klauzuli odroczonego dobrowolnego wyjazdu; sprawą tą są żywotnie zainteresowani ci, których wizy amerykańskie wygasły, a którzy po ogłoszeniu stanu wojennego postanowili pozostać w USA. Nasze intensywne starania dotyczą wszystkich Polaków, choć wiemy, że znajdują się wśród naszych rodaków i tacy, którzy swym postępowaniem tu nie przynoszą polskiemu imieniu chwały. Nie opuszczamy nikogo. Nie zawsze jest to należycie odbierane, dotyczy to tych, którzy uważają, że wszystko im się „należy”.

Ale – powiadam – pokładamy w Bogu nadzieję, że wszystko to się uładzi. Mamy przecież wspólny cel!

— *A jaki jest Pana stosunek do starego kraju?*

— [— — — —] [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)]. Nie musimy wcale wybijać pokłonnów przed tymi, którzy są w rządzie, ponieważ wiemy, kogo reprezentują. Ale z tego samego powodu nie możemy zapomnieć o polskim społeczeństwie, które tyle razy już jasno powiedziało, za jakim porządkiem społecznym obstaje. Dlatego też byliśmy najpierw za wprowadzeniem sankcji gospodarczych, później natomiast – gdy sytuacja się nieco zmieniła – za ich zniesieniem. Jesteśmy również przekonani, że dalszy dialog społeczny w Polsce mógłby prowadzić do sytuacji, w której moglibyśmy przyjść z pomocą ekonomiczną. Zależałoby to od tego, jak traktowani byłiby obywatele i na ile serio traktowano by i przestrzegano w Polsce praw humanitarnych. Będziemy uważnie obserwować dalszy przebieg wypadków i działać w zależności od okoliczności.

Działania zmierzające do zniesienia sankcji zostały przez nas podjęte z inspiracji Ojca Świętego oraz Lecha Wałęsy, podobnie jak wielu ludzi szczerze troszczących się o warunki życia w Polsce. Dobrze się stało, że prezydent R. Reagan zdecydował się na podjęcie tej decyzji. Teraz czekamy,

z jakimi dalszymi formami pomocy krajowi moglibyśmy pospieszyć.

– *Powszechnie znana jest wasza pomoc charytatywna.*

– Jeśli sam Pan zaczął... Funkcja charytatywna Kongresu Polonii Amerykańskiej ma dwa szczególne cele: pierwszy – to zaspokojenie potrzeb kulturalnych, patriotycznych i charytatywnych Amerykanów polskiego pochodzenia; drugi – niesienie pomocy Polsce i Polakom w postaci dostarczania tam żywności, ubrań, sprzętu medycznego i lekarstw – zwłaszcza dla polskich dzieci. Wybraliśmy 22 szpitale w różnych regionach Polski i w ciągu ostatnich lat staraliśmy się zaspokoić ich najpilniejsze potrzeby, zwłaszcza w zakresie leczenia dzieci z wadami serca i problemami dietetycznymi oraz w zakresie pomocy ludziom w podszłym wieku. Wszystkie nasze wysiłki kierujemy do Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, której przewodniczącym jest ks. bp Czesław Domin. Dalszy podział dóbr całkowicie spoczywa w rękach Kościoła w Polsce i odbywa się – co zawsze podkreślam – bez jakichkolwiek interwencji czy nacisków władz.

Nikt nie ma pełnego wyobrażenia o rozmiarach pracy Fundacji. W każdym razie począwszy od wprowadzenia stanu wojennego w Polsce wysłaliśmy do kraju przesyłki o wartości przekraczającej 115 milionów dolarów.

– *Jaki jest Pana stosunek do Towarzystwa „Polonia“?*

– Moje poglądy na ten temat są znane. Dopóki głównym celem tego Towarzystwa będzie propagowanie ideologii komunistycznej, dopóty nie ma o czym mówić. Gdyby to było propagowanie polskości bez tej komunistycznej szaty, to może...

– *Coś tam się jednak zmienia.*

– Że zmienili sekretarza? Jeżeli ktoś ma brodę i ją zgoli, to czy przez to stanie się innym człowiekiem? Czy Towarzystwo „Polonia“ zmieniło swe założenia ideologiczne i polityczne? Nie widzę tego.

– *Dziękując Panu za rozmowę wypada mi powiedzieć, że i w tej sprawie powinniśmy mieć nadzieję na zdecydowane zmiany.*

Chicago, kwiecień 1988

## Ciąg dalszy

Z Kazimierzem Łukomskim i Jerzym Przyłuskim rozmawia  
Michał Jagiełło\*

— *Cieszę się, że mogłem Panów poznać. Wiedziałem jeszcze w kraju, iż Kazimierz Łukomski jest wiceprezesem Kongresu Polonii Amerykańskiej, zaś Jerzy Przyłuski jest znanym działaczem społecznym i politycznym związanym z orientacją narodową. Co ciekawsze, nazwiska obu Panów padały z ust moich znajomych z najnowszej fali emigracyjnej tu, w USA, jako tych przedstawicieli Polonii, którzy nie zamykają się na problemy emigracji świeżej daty. Tym bardziej więc pragnęłam, aby doszło do tego spotkania. Chciałbym zresztą, jeśli Panowie pozwolą, aby było ono niejako dalszym ciągiem mej rozmowy z prezesem Alojzym A. Mazewskim, która, ze zrozumiałych względów, dotyczyła spraw ogólnych. Liczę na to, że Panowie zechcą wypowiedzieć się i o niektórych zagadnieniach szczegółowych.*

K. ŁUKOMSKI: Porozmawiajmy najpierw o Polonii w ogóle. Podstawą Polonii amerykańskiej, jej trzonem jest emigracja z przełomu stuleci, wywodząca się – generalnie biorąc – z najniższych warstw społecznych, głównie z Małopolski. Byli to ludzie o mocnych mięśniach i twardych charakterach. Stanowili oni wtedy najbardziej upośledzoną i dyskryminowaną społeczność Stanów Zjednoczonych. Ale właśnie ci prości ludzie potrafili stworzyć ogromnym wysiłkiem podstawy dzisiejszej Polonii: zbudowali kościoły, szkoły, wykształcili swe dzieci początkowo na poziomie szkół podstawowych, potem średnich, wreszcie uniwersytetów. Dzisiaj nasza polonijna społeczność dysponuje całym przekrojem socjalnym od robotników aż po adwokatów, lekarzy, profesorów uniwersytetów itd. To jest trzon tego, co się ogólnie nazywa Polonią.

J. PRZYŁUSKI: A co wcale nie jest takie jednoznaczne...

K. ŁUKOMSKI: Właśnie. Na uroczystościach 3 Maja powiada się, że jest nas, Amerykanów polskiego pochodzenia, aż 12 mln. Można jednak przytoczyć inne liczby, bliższe

\* Współpraca Zofia Miśkiewicz.

chyba stanu faktycznego. Parę lat temu odpowiadaliśmy tu wszyscy na ankietę, w której znalazło się pytanie: *Czy poczujesz się do etnicznej przynależności? Jeśli tak, to do jakiej?* O ile pamiętam, 4,5 mln osób odpowiedziało, że mają świadomość przynależności do polskości. Możemy też wymienić milion Amerykanów polskiego pochodzenia, którzy są w zasięgu życia organizacyjnego Polonii. To są ci, którzy otrzymują wydawnictwa Związku Narodowego Polskiego, Związku Polek, Zjednoczenia Rzymsko-Katolickiego, Sokolstwa Polskiego i Kongresu, czyli są stale informowani o problemach polonijnych i polskich, i to w języku polskim i angielskim. Dodajmy tu, że nawet wśród tego miliona jest wiele osób, które językiem polskim władają kiepsko.

Drugą dużą falą emigracyjną, której obaj z Jerzym jesteśmy przedstawicielami, była emigracja powojenna. Była to typowa emigracja polityczna. Znaleźliśmy się tu przecież w wyniku naszej postawy politycznej; w wyniku postanowienia, że po zakończeniu II wojny światowej nie wracamy do kraju, bo kraj ten jest rządzony przez komunistów. Jestem zdania, że zasługą tej właśnie emigracji jest TRWANIE spraw polskich w Ameryce. Nasza generacja wniosła nowy ton do życia Polonii, niebawem zaś staliśmy się ważnym filarem tego życia.

Późniejsze osiedlanie się Polaków w USA miało przede wszystkim motywy ekonomiczne; z wyjątkiem emigracji po 1968 r., ale nie była ona liczna. I dopiero emigracja „solidarnościowa” jest porównywalna z naszą – jest to w znacznym stopniu emigracja polityczna. Ale równocześnie jest to emigracja inna niż nasza. Są to przeważnie ludzie wykształceni i zawodowo niezłe przygotowani, o dużym ładunku agresywności w swoim postępowaniu. Dysponują oni potencjałem, aby podnieść poziom życia kulturalnego Polonii i aby uaktywnić polonijną działalność polityczną. Problem polega na tym, że fala ta tworzy własne środowiska i nie chce się integrować z ruchem polonijnym, z istniejącymi strukturami organizacyjnymi tak, jak myśmy to czynili. My, co prawda, myśleliśmy podobnie zaraz po przybyciu do Stanów. Rychło jednak przekonaliśmy się, że naszym głównym polem działania nie powinny być np. organizacje kombatanckie, ale Kongres Polonii Amerykańskiej.

Jeśli „solidarnościowcy” dojdą do przekonania, że i dla nich nie ma lepszej drogi niż włączenie się w istniejące struktury, to mogą spełnić bardzo pozytywną rolę.

**J. PRZYŁUSKI:** Trzeba sobie zdawać sprawę, że dzisiejsza Polonia to w zdecydowanej większości są Amerykanie w drugim lub w trzecim pokoleniu, których językiem rodzimym nie jest język polski. Kto o tym nie pamięta, popełnia gruby błąd. Mówienie o 12 mln Polaków w USA, a słysząc to nawet od niektórych krajowych socjologów, jest absurdem. Kolejne uściślenie – znajomość języka polskiego nie stanowi już, tak jak było to kiedyś, podstawowego wyróżnika Polonii. Wielu z tych, którzy słabo władają polskim albo wcale go nie znają, zachowało autentyczne przywiązanie do starego kraju objawiające się zresztą w różny sposób. Nie popełni się ryzyka mówiąc, że ludzie ci są zdecydowanie antykomunistyczni, ale to jeszcze nie przesądza o ich stosunku do Polski; jedni uważają np., że nie powinni mieć żadnego punktu styku z władzami PRL, inni zaś wyraźnie rozgraniczają sfery kultury od sfery polityki; w tych pierwszych godzą się na współpracę z rządem komunistycznym, w tych drugich nie chcą mieć z komunistami nic wspólnego. Są więc spore różnice w traktowaniu przez Polonię rzeczywistości PRL. Można powiedzieć, że zróżnicowanie wśród Polonii jest większe, niż wynikałoby to z potocznych wyobrażeń kursujących w kraju.

Tak często szermuje się milionami Polaków mieszkających w Ameryce, że łatwo tu o zgubienie proporcji. Jeśli nawet przyjmijemy, że w USA żyje 12 mln osób, które mają coś wspólnego z polskością, to przymierzmy tę wielkość do blisko 250 mln Amerykanów, z których co najmniej 40 mln jest pochodzenia niemieckiego. Z tych proporcji mało kto zdaje sobie w kraju sprawę, pomimo że badania nad Polonią stały się modne. Nie zdają też sobie z tego sprawy w dostatecznym stopniu emigranci z ostatniej fali. Myślą albo kategoriami polskimi, albo europejskimi, zapominając i o wielkości tego kraju, do którego przybyli, i o jego specyfice.

*– To nie tylko inny kontynent, to już jest inna planeta. Czy ci nowi tego nie rozumieją?*

**J. PRZYŁUSKI:** Odnosi się czasem takie wrażenie, że nie rozumieją. Ten brak zrozumienia specyfiki amerykańskiej

rodzi przesadne ambicje – chęć włączenia spraw polskich w samo jądro zagadnień amerykańskich, co jest po prostu niemożliwe. Ta swoista „megalomania” nie pozwala na docenienie pracy poprzedników. A przecież Polonia zrobiła ogromne postępy. Byli to przede wszystkim biedni chłopci i służba folwarczna... Tacy tu przyjeżdżali. Może tylko z wyjątkiem niewielkiej grupy inteligencji, świadomej ideowo i politycznie, która znalazła się tu po upadku rewolucji 1905 r. I ci prości ludzie potrafili wydobyć się z dna. Szacuje się, że w USA jest około 2 tys. osób polskiego pochodzenia pracujących na wyższych uczelniach. Jest to więc wielki awans i to w krótkim czasie. Wszystko to zostało zdobyte ciężką pracą. Samodzielnie. Bez liczenia na pomoc państwa, do czego tak przyzwyczajają, mimo wszystko, życie w PRL.

– Czy zatem w dzisiejszych nieporozumieniach między zasiedziałą Polonią a nową falą emigracyjną nie ma swego niedobrego udziału ten spadek po „realnym socjalizmie”, który wielu z młodych wwiozło tu z sobą?

J. PRZYŁUSKI: Przekonanie, że „należy się”, którym nasiąka się w PRL, pewnie odgrywa tu swoją rolę... Po II wojnie światowej nikomu do głowy nie przyszło, że można prosić kogoś o pieniądze np. na założenie i prowadzenie teatru. A byli wśród nas i duże aktorskie nazwiska. Te prawdziwe artystki, utalentowane, w dzień pracowały w fabryce, a dopiero wieczorem przeradzały się w istoty z innego świata na scenie polonijnego teatru. Dziś słyszymy: *Niech Kongres da pieniądze, to stworzymy profesjonalny polski teatr*. A Kongres nie może wyasygnować kilkuset, a co najmniej kilkudziesięciu tysięcy dolarów, na zorganizowanie i utrzymanie teatru i artystów. Poza tym w amerykańskim myśleniu praktycznie nie ma czegoś takiego, jak „artysta na etacie”.

Ameryka jest wolnym krajem, ale jest to wolność nie zawsze taka, jak wyobraża to sobie niejeden krajowy pisarz, dziennikarz czy artysta. Wolność mass-mediów nakłada na występującego publicznie obowiązek swego rodzaju auto-kontroli. I na tym tle też rodzą się nieporozumienia. My, starsi, uważamy, że trzeba udzielić każdemu głosu, ale nie godzimy się na robienie z prasy czy radia śmietnika, gdzie jeden wyciąga personalne sprawy drugiego. Jest różnica

między dyskusją na tematy zasadnicze, to bezwzględnie musi się zawsze toczyć, a pomówieniami, tych należy unikać. Nie wszyscy z nowej emigracji potrafią to uszanować.

K. ŁUKOMSKI: Część z nich nie chce, lub nie potrafi, dostosować się do realiów tutejszego życia. To jest poważny problem; odnosi się czasem wrażenie, że mówimy tym samym językiem, ale jednak nie całkiem o tym samym.

– *Są przecież i tacy, którzy zaczynają nową pracę w nowym miejscu od dyskusji z szefem, co nie jest tu dobrze widziane.*

Spotkałem i takich, którzy mówili zdumieni: „Tu też jest swego rodzaju nomenklatura, też obowiązują hierarchie”. Jedni traktują to jako sprawę naturalną („trzeba solidnie pracować i nie gardłować po próżnicy”), inni są rozczarowani brutalnością praw rządzących tutejszą gospodarką.

J. PRZYLUŚKI: Myśmy też narzekali na początku i na Polonię, i na Amerykę w ogóle. Też byliśmy nastawieni do wielu przejawów tutejszego życia krytycznie. Jest jednak różnica między krytyką a negowaniem tego, w czym się jednak z własnego przecież wyboru tkwi. My w stosunkowo krótkim czasie doszliśmy do przekonania, że w realiach amerykańskich możemy być pożyteczni dla sprawy polskiej tylko przez włączenie się w istniejące struktury organizacyjne Polonii.

K. ŁUKOMSKI: Przede wszystkim muszą oni, ci nasi „młodszy bracia”, zrozumieć, że polonijne lobby może – i czyni to od dawna – występować w sprawach polskich, nie może natomiast dyktować polityki USA. Określiłbym to tak: nie ludźmy się, że możemy jakoś zasadniczo zmienić politykę amerykańską, natomiast w konkretnych sytuacjach możemy skutecznie wpływać na decyzje rządowe odnośnie do spraw polskich zgodnie z naszym widzeniem interesów narodu polskiego. To jest ta granica, która nas oddziela od części młodych.

– *Zarzuca się Wam brak agresywności politycznej.*

K. ŁUKOMSKI: Nasz głos jest słyszany w Waszyngtonie i na ogół poważnie traktowany. Niektórzy z młodych chcieliby, aby sprawa polska stale była na pierwszych stronach gazet. Nie rozumieją, że Polska i w ogóle Europa Środkowa nie znajdują się w centrum zainteresowań rządu USA. Nie sztuką jest pójść do Departamentu Stanu i domagać się pełnego zaangażowania polityki amerykańskiej w sprawę

np. wolnych wyborów w PRL, tzn. wyborów na zasadach obowiązujących w demokracjach parlamentarnych typu zachodniego...

J. PRZYŁUSKI: Wysłuchają, tam pracują uprzejmi ludzie, i co z tego? Polityka, jak wiadomo, jest rzeczą realną, to znaczy jest to osiąganie rzeczy możliwych w danym miejscu i w danym czasie. Nie twierdzimy, że wszystko idzie gładko. Powiedzmy tu, że od naszego wniosku o zniesienie sankcji (za co zresztą byliśmy krytykowani przez część Polonii) do ich faktycznego zniesienia upłynęło sporo czasu. I co? Mieliliśmy się obrazić? I wyjść trzasnąwszy drzwiami?! Nam nie idzie o demonstracje polityczne, o licytowanie się wzajemne radykalnymi hasłami. My chcemy być skuteczni.

– *Mnie to przekonuje. Ale to jest w tej chwili nieistotne. Dając Wam, przedstawicielom starszej generacji emigracji, możliwość wypowiedzi, zobowiązany jestem – choćby tylko zwykłą rzetelnością publicysty – do przedstawienia pretensji, jakie pod waszym adresem wysuwają młodzi. Można je, jak sądzę, następująco uszeregować:*

– *poprzestawanie na małym w polityce. Godzenie się na status grupy etnicznej, z którą polityka amerykańska za mało się liczy. Kurtuazyjne gesty, jak np. uścisk dłoni prezydenta czy udział wiceprezydenta w polonijnym święcie, usypiają waszą agresywność;*

– *lansowanie XIX-wiecznej polskości i katolicyzmu. Zbytnie skupianie się na folklorze – te wszystkie krakowiaki, kielbaski, pierożki – bez zrozumienia, że w ten sposób odpychacie od siebie wielu młodych Amerykanów polskiego pochodzenia;*

– *niedocenianie roli nauki i kultury elitarnej;*

– *kurczowe trzymanie się jednej tylko wizji patriotyzmu, bez prób wiązania sprawy polskiej ze sprawą naszych najbliższych sąsiadów od wschodu: Ukraińców, Białorusinów, Litwinów.*

K. ŁUKOMSKI: Dobrze znamy te zarzuty. Jest w nich, powiem od razu, część prawdy, ale tylko część. Nie mamy też za złe tym z młodych, którzy je formułują. Może tylko forma jest czasem, jak na nasze gusta, zbyt obcesowa... Przecież nam zależy, żeby środowisko emigracji „solidarnościowej”, a są w tym środowisku ludzie wartościowi i energiczni, włączyło się w nasze prace przygotowując się jakby do zmiany warty. Moje pokolenie emigracji powojennej określam trochę żartobliwie jako pokolenie „w wieku

poborowym". Ta zmiana warty jest nieunikniona. Może nawet wołałbym, żeby następowała nieco szybciej niż dotąd. Tak więc – nie obrażamy się.

Sądzę, że przynajmniej w części odpowiedzieliśmy na nie-które zarzuty już tu, w naszej dzisiejszej rozmowie. Warto jednak coś jeszcze dodać. Zacznę od ostatniego zarzutu. Rzeczywiście, kwestia ukraińska to temat wciąż drażliwy dla obu stron. I debata o wzajemnych relacjach polsko-ukraińskich jest znacznie bardziej zaawansowana w kraju niż u nas. U nas jest to właściwie w dalszym ciągu temat tabu.

– *Dlaczego?*

K. ŁUKOMSKI: Dlatego, że żyją tu ludzie, którzy PAMIĘTAJĄ. Pamiętają rzezie Polaków na Ukrainie w okresie II wojny światowej. Po obu stronach jest wciąż bardzo silny uraz. Część tego pokolenia, które widziało i pamięta, nie jest w stanie wyzbyć się urazów. Nie przekonują ich argumenty, że Polacy i Ukraińcy, są i będą sąsiadami. Że przyszłość tego rejonu Europy wymaga jakiegoś ułożenia wzajemnych odniesień. Upłynie jeszcze wiele lat, zanim Amerykanie polskiego pochodzenia i Amerykanie pochodzenia ukraińskiego potrafią przyjąć wspólny punkt widzenia na te bolesne i tragiczne elementy naszej wspólnej historii. Uważam jednak, że musimy bardziej niż dotychczas dążyć do tego, żebyśmy uznali różnice i uznając je dążyli do jakiegoś pojednania w przyszłości. Przeszłość nie powinna nas paraliżować. Na ten temat toczą się rozmowy i po naszej, i po ich stronie. Coraz częściej też są to rozmowy wspólne.

J. PRZYŁUSKI: Dochodzi do tego problem granic. Wciąż nie ma tu zgody. I to jest, do pewnego stopnia, zrozumiałe. Trudno jest wytłumaczyć członkom kół Wołyniaków czy Wilnian, że powinni się pogodzić z utratą tych ziem. Oni się z tym uczuciowo nie mogą pogodzić.

Tu zresztą pojawia się zagadnienie czysto polityczne, które jasno wyłożył Wojciech Wasiutyński pisząc w wydanej w 1986 r. na Zachodzie i w drugim obiegu w Polsce książce „O Program Większości”, że my, Polacy, jesteśmy moralnie zobowiązani przez swoją historię do UZNAWANIA prawa naszych sąsiadów do samostanowienia. Ale nie mamy żadnego obowiązku czynnego angażowania się po stronie tychże sąsiadów, tym bardziej że nie zawsze interes

sąsiada jest zbieżny z polskim interesem. Poza tym polityka jest rzeczą realną. Co my możemy dzisiaj zrobić? Wojnę wypowiedzieć? Wyprawę kijowską powtórzyć? Amerykę w to wciągnąć?

K. ŁUKOMSKI: Zgadza się z tym, co powiedział Jerzy. Chcę jednak dodać, że powinniśmy popierać narodowościowy rozwój kulturalny, a także polityczny naszych sąsiadów. Często rozmawiam na te tematy z moimi ukraińskimi przyjaciółmi. Oni mówią mi: *Wiemy, że Lwów jest jednym z ośrodków kultury polskiej, ale tenże Lwów jest Piemontem naszej ukraińskiej sprawy. Jak z tego dylematu wyjść?* [— — —] [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)]. Dyskutowanie sprawy granic jest bezcelowe, bo to do niczego dobrego nie prowadzi. Traktujmy obecne granice jako zastane. Bądźmy realistami – granice te są nieodwracalne. W kraju dominuje świadomość, że są to już granice ostateczne. Tu, na emigracji, wciąż jest wielu wpatrzonych w przeszłość. Ja sam urodziłem się na „świętej” Zmudzi, ale staram się trzeźwo patrzeć na sprawę granic.

— *A co z innymi zarzutami podnoszonymi przez młodych?*

K. ŁUKOMSKI: Myślę, że to jest tak: niestety, oni mają rację mówiąc, że dla Polonii kultura polska ogranicza się do folkloru. Tak to jest. To się wywodzi z pochodzenia tej emigracji zarobkowej z przełomu wieków, dla której folklor był najwyższym wyrazem kultury starego kraju. To była przecież ich autentyczna kultura. Jerzy słusznie przypomniał polonijne teatry, niektóre na dobrym poziomie, ale ogólnie rzecz biorąc wnieśliśmy do tutejszej kultury niewiele. Nie potrafiliśmy podnieść świadomości kulturalnej Polonii na taki poziom, który byłby interesujący dla nowych pokoleń. To właśnie młoda emigracja ma realne szanse wypełnić tę lukę. Oni są do tego dobrze przygotowani. Coś zaczyna się dobrego dziać na tym polu: występy Ewy Demarczyk, Piwnicy pod Baranami, telewizja kablowa organizowana przez Macieja Wierzyńskiego, sukces sztuki Janusza Głowackiego – to widome oznaki zmiany.

— *Zmiana ta, jak słyszę, nie wszystkim odpowiada. Co zresztą jest zrozumiałe. Nie inaczej jest w kraju, najważniejsze, aby oferta kulturalna nie zastygała tylko w jednej formie.*

K. LUKOMSKI: Taka zmiana nie przychodzi bezbolesnie. Dla niektórych z Polonusów „Polowanie na karaluchy”, znakomita satyra z życia emigracyjnego Janusza Głowackiego, to znieważanie polskości. Ale to są incydenty, których co prawda nie powinno się lekceważyć, ale też nie wolno ich demonizować.

Mają też młodzi wiele racji twierdząc, że Polonia zaniedbała krzewienie wiedzy o kulturze i historii Polski na poziomie akademickim. Można, i nie będzie to naciągane, znaleźć okoliczności łagodzące to oskarżenie: pieniądze! Katedra uniwersytecka to wydatek rządu kilku milionów. Skąd je wziąć? Są obecnie pewne możliwości. Bardzo liczymy na talenty i aktywność tej najnowszej fali. Oby tylko młodzi zdolali wprząc swą agresywność w istniejące już koleiny. Wtedy będzie możliwy sukces.

– *A czy nie ma w was podświadomej blokady wobec młodych, którzy żyjąc tyle lat w PRL częstokroć czynnie wspierali panujący system? A teraz, przyjechawszy tu, chcą was pouczać.*

J. PRZYŁUSKI: Różne są zdania na ten temat. Powiem swoje: przyjmujemy tych „braci nawróconych” tak, jak nakazuje Ewangelia. My ich ściskamy, całujemy jak braci, przyjmujemy do swego grona. Natomiast mamy obiekcje, że oni chcą swoje koncepcje uznać za jedyne słuszne. I robią to, jak zwykle neofici, czasem nazbyt gorliwie, jeśli nie drastycznie.

Nie dramatyzujemy jednak sytuacji. Spójrzmy na to zagadnienie w perspektywie historycznej. Ameryka jest mozaiką narodowościową, jest dziwnym tygłem, zapewne trudnym do porównania z innymi regionami świata, w którym te różnorodne dopływy przetwarzają się w nową jakość. Pamiętajmy, że Polonia jest jednym z najmłodszych dopływów do amerykańskiego tygla. Pomijając czasy zaprzeszczone, to jest przecież zaledwie 100 lat. Gdzie nam do fali irlandzkiej, niemieckiej?

– *Chce Pan powiedzieć, że prawdziwy awans Polonii jest dopiero przed nami?*

J. PRZYŁUSKI: Tak. Drugie i trzecie pokolenie emigracyjne, a także ci z nowej fali drapią się pazurami na uniwersytety,

zdobывая przebojem pozycję w wolnych zawodach, nie mają kompleksów. To napawa nadzieją.

Wtrącę tu polemicznie do tego, co mówił Kazimierz o zaniedbaniach kulturalnych. Długo bym się wahał, czy wyżej postawić np. literaturę krajową tworzoną po wojnie, czy też tę powstałą na emigracji. Józef Mackiewicz, Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz i dziesiątki innych.

– *Ci najwięksi tworzyli częstokroć wbrew potocznej opinii polonijnej.*

J. PRZYŁUSKI: Ale mimo wszystko są to zdobycze kultury polskiej wyrosłe na emigracji.

K. ŁUKOMSKI: Pozostał nam jeszcze do omówienia zarzut poprzestawania na małym, braku dostatecznej agresywności tak w kwestiach politycznych jak i kulturalnych. Nie jest to zarzut całkowicie bezzasadny. Faktem jest, że Kongres Polonii Amerykańskiej koncentrował się i koncentruje na sprawach polskich i że czyni to na miarę swoich możliwości. Bez wątpienia Kongres potrzebuje ludzi młodych, energicznych, walczących o polskie sprawy. Byłoby ze wszech miar korzystne, gdyby agresja młodych wpłynęła na większą dynamikę Kongresu. To jest nasza wspólna sprawa, to jest nasz wspólny cel. Praca polityczna podejmowana przez młodych powinna być dalszym ciągiem prac ich poprzedników. Natomiast jeśli młodzi pozostaną na torze równoległym do nas, starszych – przegramy wszyscy. My nie zdołamy wykrzesać z siebie nowych sił, oni rozbijają się na rywalizujące z sobą grupy i grupki.

Podobnie jest z kulturą. Kongres nie zdołał wypracować takiego modelu kultury artystycznej, który byłby do przyjęcia przez kolejne wchodzące w życie pokolenia polonijne. Rola najnowszej emigracji może tu być pierwszoplanowa.

J. PRZYŁUSKI: Tylko muszą walczyć o to, nie zaś oczekiwać, że Kongres da im dotacje. Nie da, bo nie ma. Nieporównanie łatwiej mobilizuje się opinię polonijną i rdzennie amerykańską na hasło pomocy charytatywnej dla Polski niż apelując o dotacje na założenie jeszcze jednego czasopisma. Takie są realia.

K. ŁUKOMSKI: Kongresowi potrzeba ludzi i pieniędzy. W sytuacji, gdy cała działalność Kongresu w skali krajowej, tzn. Zarządu Głównego, oddziałów lokalnych i wyspecjalizowa-

nych wydziałów jest prowadzona przez grupkę liczącą nie więcej niż 20 osób, nie sposób zajmować się i sprawami politycznymi, i nowymi modelami kultury, i umacnianiem prestiżu polskiego dziedzictwa w środowiskach naukowych, i pomocą charytatywną. Ta ostatnia zresztą pochłania znaczą część naszego czasu i pieniędzy.

J. PRZYŁUSKI: Sądzę, że jednym z najważniejszych zadań jest umożliwianie Polakom kontaktów z Zachodem. Jest to jeden z najlepszych sposobów otwierania się obywateli PRL na świat, uczenia się realistycznej oceny tego świata.

– *Potrzebne są częste kontakty ludzi z kraju z ludźmi Polonii i emigracji. Tylko w ten sposób przełamiemy bariery, których przecież nie brakuje. Ułatwić te wzajemne kontakty, służące lepszemu niż dotychczas wzajemnemu poznawaniu się, mogłaby zmiana nastawienia władz PRL w ogóle do problemu emigracji. Coraz częściej mówi się o tym w kraju.*

J. PRZYŁUSKI: Nadstawiamy życzliwie ucha. Nie będzie jednak łatwo odrobić to, co zostało z premedytacją zniszczone. Jesteśmy nieufni. Wielu z nas nie ma np. przekonania do Towarzystwa „Polonia“, traktując współpracę z nim jako zdradę własnej ideowej linii.

– *Czy Pan też tak sądzi?*

J. PRZYŁUSKI: Ja jestem trochę taką owcą odbitą od stada, przynajmniej w niektórych poglądach. I uważam, że cokolwiek oni robią pożytecznego dla wymiany kulturalnej między krajem a emigracją – jest to godne pochwały. Staram się być konsekwentny: jeśli np. przez długie lata domagałem się, aby czynniki rządzące PRL uszanowały 3 Maja czy 11 Listopada – to nie mogę nie zauważyć faktu, że wreszcie zostało to uznane oficjalnie. Przez lata całe wołaliśmy o odbudowę Zamku Królewskiego, więc gdy go wreszcie zaczęto budować, powołaliśmy komitet zbierający datki.

K. ŁUKOMSKI: Za ten komitet byliśmy tu potwornie krytykowani.

J. PRZYŁUSKI: Szokujące dla niektórych było to, że oto Kongres Polonii Amerykańskiej aprobejuje coś, co ma stempel komunistycznej władzy.

– *Nawet jeśli władza ta realizuje, na pewnym wybranym odcinku, postulat narodu?*

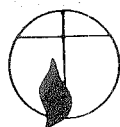


**J. PRZYLUŚKI:** Tylko wprowadzaniem tych postulatów w życie można zmniejszyć stopień naszej nieufności. Dlatego też najważniejszym bodaj sprawdzianem rzeczywistych intencji władz jest dla nas w tej chwili sprawa Polonii w ZSRR. To jest dziś zagadnienie kluczowe. Ma ono wymiar polityczny i moralny. Od jego załatwienia zależy nasza ewentualna zmiana stosunku do władz PRL.

**K. ŁUKOMSKI:** Powiedzmy jednak bez ogródek, że naszym pierwszym partnerem jest społeczeństwo polskie i Kościół – tak ściśle związany z narodem. Dopiero jakaś wiarygodna w tym sensie umowa społeczna może otworzyć dalszą drogę do dialogu i porozumienia.

*Dziękuję Panom za spotkanie i rozmowę.*

Chicago, kwiecień 1988



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

## Trofim i Ławra – albo coś się zmienia (II)

*Wysilek Kritiasza zmierzający do zniszczenia demokracji przez forsowanie programu Starej Oligarchii spełził na niczym. Platon zdawał sobie sprawę, że konieczna jest kompletna rekonstrukcja tego programu. Trzydziestu Tyranów przegrało na polu politycznym przede wszystkim dlatego, że obrażali poczucia sprawiedliwości obywateli. Porażka ich była więc w pierwszym rzędzie porażką moralną. Wiara Wielkiego Pokolenia raz jeszcze dowiodła swej siły. Trzydziestu Tyranów nie miało nic do zaoferowania w tym względzie – byli oni moralnymi nihilistami.*

Karl R. Popper mówiąc o próbach Platona stworzenia „Teorii zatrzymanego społeczeństwa” w: „Społeczeństwo otwarte”, t. I, s. 140

W pierwszym odcinku tego artykułu (w poprzednim numerze „Przeglądu Powszechnego”) mowa była o tym, że na ogromnym obszarze od Łaby po Władywostok, a nawet i dalej, bo również w Chinach, rozpoczęła się pewna znacząca przemiana w stosunku poszczególnych władz państwowych do poszczególnych Kościołów (oczywiście nie tylko katolickiego), do problematyki ludzi wierzących i do kwestii związanych z życiem religijnym. Zmiana ta uwidacznia się z różnym nasileniem i w różnym stopniu, a są i takie miejsca, gdzie żadnych zmian zauważyć nie sposób. Nikt jednak, kto uważnie obserwuje rzeczywistość, nie będzie – jak sądzę – przeczył, że proces przemian jednak się zaczął. W Polsce rozpoczął się najdawniej i posunął najdalej, ale i w Polsce nie wyciągnięto dotąd z niego logicznych konsekwencji. Myślę wszelako, że nie można tego zjawiska ignorować, a tym bardziej zaprzeczać jego istnieniu.

Polacy i zagranica przywykli już, że w Polsce jest pod tym względem inaczej. Ale oto obecnie zaczęło się zmieniać również u naszych wschodnich sąsiadów; to zaś jest nowością,

do której nie zdążyliśmy jeszcze przywyknąć. Wymownym symptomem stały się obchody tysiąclecia chrztu Rusi i związane z tym publikacje, wypowiedzi, filmy. Objawem tego stała się także obecność wysokich przedstawicieli Kościoła katolickiego podczas tych obchodów. Wreszcie trzeba zauważyć pewne symboliczne gesty, jak np. zwrot na potrzeby kultu religijnego części słynnego kijowskiego zabytku – Ławry Peczerskiej.

To, co dotąd powiedziałem, tłumaczy dwie części tytułu: Ławrę i że coś się zmienia. Ale skąd Trofim? Otóż Trofim to imię Łysenki, oszusta i höchsztaplera grasującego na terenie nauk biologicznych w ZSRR, który na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych wyrządził radzieckiej nauce i inteligencji ciężkie, niepowetowane szkody. Wykorzystał okoliczność, że Stalin pragnął dowodów, które miały świadczyć, że zarówno w biologii jak i w życiu społecznym jest możliwe uzyskiwanie szybkich i łatwych zmian zwanych *zmianami jakościowymi*. Innymi słowy, że przy odpowiednim nacisku da się wszystko tak przerobić, jak sobie tego życzy kierownictwo. Stalin miał obsesję na punkcie zrównywania życia społecznego z biologią. W „Historii WKP(b) – Krótkim Kursie” pisał, co następuje (obszerniejszy cytat przytoczyłem w poprzednim odcinku, teraz przypomnę tylko jedno zdanie): *A zatem nauka o historii społeczeństwa, pomimo skomplikowanego charakteru zjawisk życia społecznego, może się stać taką samą nauką ścisłą, jak, powiedzmy, biologia, nauką mogącą wykorzystać prawa rozwoju społeczeństwa dla zastosowania praktycznego*. Otóż ster tej nauki *ściślej, biologii* Stalin powierzył niebywałemu wprost oszutowi, Trofimowi Łysence, który dla usatysfakcjonowania wodza był gotów udowodnić wszystko, zaś specjalizował się w dowodzeniu, że gdy im się tak przykaże, to gruszki będą rosły nawet na wierzbie. Płynął z tego niezbity wniosek, że podobnie może być z ludźmi. Że dowody były fałszywe i żadnych sukcesów ani w biologii, ani tym bardziej w życiu społecznym nie można było tą drogą osiągnąć? To prawda, ale to nie było takie ważne, bo można było zlikwidować wszystkich, którzy wyrażali jakieś wątpliwości. To właśnie było główne pole działania T. Łysenki. W ten sposób zlikwidowano wielu ludzi i całe gałęzie nauki, ciężkie szkody poniosło też radzieckie rolnictwo. Ale to nie miało znaczenia, albowiem Stalinowi nie szło o to, aby naprawdę mieć rację, lecz o to, by nikt głośno nie powiedział, że wódz się

myli. W logice wodzów totalitarnych mieć rację nie znaczy myśleć prawidłowo, tylko nie dopuścić, by ktoś się sprzeciwił. Ergo – racja jest tożsama z siłą.

Wszystko to nazywano wówczas naukowym socjalizmem. Jego ważną częścią składową był tzw. naukowy ateizm, który w pewnych okresach nosił bardziej obcesową nazwę wojującego bezbożnictwa. To nic, że sam termin „naukowy ateizm” jest absurdem, ponieważ w dziedzinie światopoglądu, wiary lub niewiary w istnienie Boga niczego naukowymi metodami empirycznymi czy matematyczno-fizycznymi udowodnić lub obalić się nie da. Nie da się zmierzyć, zważyć, dostrzec czy obliczyć. Są to sprawy istniejące w innym porządku, w innym wymiarze. Dlatego zestawienie rzeczownika „ateizm” z przymiotnikiem „naukowy” jest nadużyciem intelektualnym i nie staje się wiarogodne nawet wtedy, gdy się je powtarza tysiące razy i drukuje w encyklopediach (przykłady pochodzące z czasów całkiem współczesnych podawałem w poprzednim numerze). Dlatego sędzę, że zestawianie owego „ateizmu naukowego” z łysenkizmem jest uprawnione – był to właśnie łysenkizm sfery filozoficzno-etyczno-moralnej.

Muszę jednak podkreślić, że mówiąc to wszystko nie zajmuję żadnego stanowiska w kwestii sporu między światopoglądami. Uważam, że tak jak nie da się za pomocą metod uważanych za naukowe udowodnić, że Boga nie ma, tak samo nie da się za pomocą tych samych metod udowodnić, że jest. Zdaję sobie sprawę, że mogę się narazić niektórym teologom, ale ja się nie znam na teologii; pisuję o polityce, o sprawach społecznych i o historii, i o tym wszystkim pisuję w sposób dyletancki, ale o teologii wiem jeszcze mniej niż o tamtych sprawach. Mogę więc popełnić błędy, ale zanim uznam, że je popełniłem, prosiłbym, aby mi to udowodniono.

Chcę także podkreślić, że nie wypowiadam się tutaj na temat teorii Karola Marksa. Jej osiągnięcia i silne strony podobnie jak jej błędy, pomyłki i naiwności zostały już dostatecznie zanalizowane przez znawców i to nie one są tematem tych rozważań. Kiedyś byłem skromnym i dość pokornym czytelnikiem dzieł Marksa, ale to było dawno. Dziś jestem jedynie takim samym czytelnikiem dzieł jego krytyków, przede wszystkim zaś Poppera i Kołakowskiego, a również innych. Nadal myślę, że 140 lat temu istniały powody, dla których Marks opowiadał się za ateizmem

(choć on sam, jak wiadomo, poświęcał temu zagadnieniu mniej uwagi, zaś kwestią tą zajmował się głównie – i mniej udatnie – Engels). Istniały też powody, dla których podobne stanowisko zajmował w tej materii ruch robotniczy na świecie. Katastrofa nastąpiła, gdy ateizm stał się religią państwową, obowiązującą wszystkich i nie tolerującą żadnego sprzeciwu urzędową religią w państwie monopartyjnym. Możliwości kariery, awansu, zajmowania bardziej eksponowanych stanowisk, odgrywania bardziej znaczącej roli, a w końcu nawet spokojnej pracy i życia bez groźby prześladowań były zależne od ostantacyjnego podkreślania swej przynależności do owego urzędowego kościoła ateistycznego.

Filozoficzno-etyczni łysenkiści byli przekonani, że jeśli będą dostatecznie długo uprawiać swą działalność (przynajmniej przez okres życia dwóch pokoleń), wtedy w skali społecznej wiara w Boga ostatecznie upadnie. Było to dla nich tak oczywiste, jak wschód i zachód słońca. Dlaczego? Ponieważ uważali i uważają, że człowiek zachowuje się w życiu społecznym mniej więcej tak, jak słynny pies Pawłowa: kiedy mu pokazać jadło, z pyska cieknie mu ślina. Używając jadła i groźby kar można zatem człowieka nauczyć wszystkiego lub wszystkiego oduczyć. Jeżeli wyznawanie wiary w Boga będzie systematycznie szkodzić interesom obywateli, obywatele przestaną wierzyć. Tak samo jeśli wszelkie nagrody, awanse, mieszkania, samochody, miejsca w szkołach dla dzieci itp. będą się znajdować wyłącznie w rękach zwierzchników, ludzie zaczną uwielbiać i czcić zwierzchników.

Oto w największym uproszczeniu esencja teorii łysenkizmu filozoficzno-etycznego. Jej skutki były podobne do skutków łysenkizmu w biologii. Łysenkizm biologiczny odniósł spektakularne sukcesy w trzebieeniu przeciwników w akademii nauk i na uczelniach, natomiast w laboratoriach, na polach czy w sadach zakończył się katastrofą. Również łysenkizm filozoficzny swe główne sukcesy zanotował w podręcznikach, encyklopediach, wydawnictwach, natomiast w życiu społecznym... Jak było w Polsce – wszyscy wiemy. Ale teraz podniesiono ten problem również u sąsiadów. Piszę się tam dzisiaj i mówię o wytworzonej przez jego praktyki pustyni etyczno-obyczajowej.

Teoria nie sprawdziła się i jesteśmy, jak sądzę, świadkami początków jej zmierzchu. Lecz nie jest to Zmierzch Bogów,

tylko zmierzch etatowych ateistów. Znakomity referat S. Nowaka zamieszczony w „Przeglądzie Powszechnym” (na który powołałem się w pierwszym odcinku tego artykułu) świadczy, że Polacy w większości zachowali się inaczej, niż to przewidywali łysenkiści, zachowali się po prostu odwrotnie. Dziś widać, że również w innych krajach sprawy są bardziej skomplikowane, niż to dawniej przedstawiała propaganda. Religia nie przestała istnieć; nie stała się też domeną ludzi starych, którzy już nie pojmują współczesnego świata. Religia przetrwała, o czym głośno się dzisiaj mówi i pisze nie tylko w Polsce, ale i w ZSRR, a nawet w Wietnamie i w Chinach, nie mówiąc już o Czechosłowacji i Węgrzech. Wszędzie tam można zauważyć proces powrotu (albo tylko po prostu ujawnienie) wielu ludzi, w tym również młodzieży do odwiecznych wartości chrześcijaństwa lub innych religii: judaizmu, buddyzmu, islamu.

Jeżeli jednak zacząłem pisać ten artykuł – i to tak obszerny – to przecież nie po to, aby dowodzić, że religia przetrwała. Jest to wniosek zbyt oczywisty, aby się długo nad nim rozwodzić. Chcę tutaj postawić tezę, która jest mniej oczywista i którą na razie trudno udowodnić, lecz mimo to wydaje mi się ona słuszna. W każdym razie takie jest moje przekonanie. Chodzi mianowicie o następującą tezę: jeżeli dziś obserwujemy początek procesu przemian w stosunku władz państwowych do religii w wielu krajach komunistycznych, to ma to przypuszczalnie przyczyny głębsze i poważniejsze niż tylko proste uznanie faktu, że religia przetrwała i że nie udało się jej zlikwidować. A w każdym razie jest, jak sądzę, szansa, że tak to w końcu zostanie zrozumiane. Już Stalin w latach wojny przyznał, że religia istnieje i starał się ją wykorzystać do celów politycznych. Ale wtedy, w latach 1914–44, sytuacja była zupełnie inna. Istniało bezpośrednie zagrożenie państwa. Dziś tego zagrożenia nie ma. Natomiast rysujące się groźby i istniejący kryzys są innego rodzaju. Nie są to zjawiska przejściowe, które można przezwyciężyć jednorazowym zrywem. Skoro tak, to dla osiągnięcia poprawy trzeba będzie czegoś więcej niż krótkotrwałej operacji propagandowej. Trzeba zresztą pamiętać, że to dopiero Chruszczow, po dojściu do władzy, zaczął ponownie zamknąć około 10 tys. kościołów, a więc cofnął ustępstwo, jakie w latach wojny zrobił Stalin.

Moja hipoteza brzmi: Zmiana czy też zwrot w stosunku do religii i do wierzących, którego początki obserwujemy,

terotomologia przypuszczalnie przyczyny poważniejsze, i nie wynika z niedostatków tylko z prostej konstatacji, że religia wykazała większą wytrzymałość, niż się tego spodziewano.

O co więc mogłoby chodzić? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym najpierw przyjąć pewne założenie. Zakładam mianowicie, że czytająca publiczność nie tylko w Polsce, jak i w ZSRR jest dobrze obznajomiona z wielokrotnie podnoszonym przez kierownictwo ZSRR, a zwłaszcza przez Michaiła Gorbaczowa faktem, że tzw. kryzys w systemie realnego socjalizmu znajduje się w poważnym kryzysie. Jest to kryzys wszechstronny. Dotyczy przede wszystkim gospodarki, co przejawia się w stagnacji, a nawet w regresie produkcji, w powiększającej się energochłonności, w malejącej efektywności inwestycji i w powiększającym się zacofaniu technologicznym. Jednak przyczyny tego kryzysu są głębsze, wynikają z pewnych ogólnych schorzeń życia publicznego i społeczeństwa w ogóle. Sekretarz generalny KPZR wskazał główną przyczynę tych schorzeń w sposób nie pozostawiający wątpliwości. Wielokrotnie publicznie oświadczał, że główną przyczyną trudności, stagnacji i braku niezbędnych postępów jest niedostatek demokracji i co za tym idzie – brak wśród obywateli poczucia, że uczestniczą w podejmowaniu ważnych decyzji, że mają wpływ na to, co się dzieje w państwie, że ich głos się liczy. Brak tego poczucia powoduje apatię, paraliżuje aktywność, wywołuje powszechną bierność i zniechęcenie, co dla współczesnego społeczeństwa jest po prostu zabójcze. Myślę, że sekretarz generalny KPZR ma rację i że wskazał podstawową przyczynę wszystkich niedomagań realnego socjalizmu. Diagnoza nie budzi wątpliwości, jest z pewnością trafna. Ale to dopiero początek. Czy uda się znaleźć, a następnie wprowadzić w życie skuteczne środki naprawy? Chodzi o to, że organizacja państwa oparta na zasadzie permanentnej wojny domowej, stałego wymuszania siłą przez część obywateli posłuchu wśród pozostałych (którzy stanowią większość) nigdy i nigdzie nie może być długo skuteczna. Całe doświadczenie historyczne ludzkości uczy – a było w nim немало przykładów państw opartych na zasadzie przemocy stosowanej w sposób stały przez mniejszość wobec większości – że tego rodzaju zasady życia publicznego stosowane przez dłuższy czas w końcu uniemożliwiają rozwój i powodują coraz cięższe schorzenia społeczne. Nie trzeba się odwoływać do klasycznego przykładu

...do historii sułtańskiej Turcji, do dziejów Egiptu Mameluków czy Indii Wielkich Mogołów, by zrozumieć, że tego rodzaju organizmy państwowe po krótkim okresie świetności najpierw bardzo potężne, potem powoli, lecz nieuchronnie zapadały i ginęły, że trwało to długo. Ale to było możliwe dawno temu, przed wiekami, gdy Indie dzieliła od reszty świata niezbadana biała plama. We współczesnym świecie tego rodzaju organizmy nie byłyby w stanie współzawodniczyć z innymi nawet przez kilkadziesiąt lat, zaś obecnie czas ten jeszcze dalej się skraca.

Tutaj właśnie nasuwa się generalne pytanie. Pytanie wciąż obecne w tle „pierestrojki”, choć nie wypowiedziane do końca: Czy ludzie inteligentni, patrioci, ludzie myślący krytycznie, bacznie rozglądający się wokół, tacy, którzy wyłamać musieli się z zaskorupiałych stereotypów myślowych, czy będą oni skłonni przyglądać się obojętnie cofaniu kraju, byle tylko uniknąć ryzyka naruszenia przebrzmiałych pomysłów teoretycznych sprzed wielu, wielu lat?

Powiedziałem jednak, że zakładam, iż to są sprawy znane, przyjęte, że fakt istnienia kryzysu jest udowodniony. Zakładam też, że wśród młodszego pokolenia przywódców i działaczy w ZSRR jest немало ludzi, którzy patrzą dalej, niż to czyniono dotąd. Sądzę, że niepokoją się oni istniejącym stanem i wiedzą już, że naprawa nie jest kwestią poprawienia tego czy owego w mechanizmach produkcji czy roddzielnictwa surowców. Że potrzebna jest zmiana generalna.

W dyskusji na ten temat sięga się coraz głębiej. W „Literaturnoj Gazecie” ukazał się artykuł podejmujący dramatyczny problem: „Co się stało w radzieckim społeczeństwie z miłością, z miłosierdziem, z współczuciem dla cierpiących, dla chorych, dla umierających, prześladowanych? Terror stalinowski, pisał autor, dokonał przerażających zniszczeń moralnych, zaś pozostałości tych dawnych, bardzo przecież rosyjskich cnót przechowały się jedynie wśród ludzi wierzących. A przecież (to już komentarz mój, a nie „Literaturnoj Gazety”) jakże niedawno (w skali historycznej) były czasy, w których rosyjska duchowość, rosyjska skłonność do metafizyki manifestowała się z taką siłą, o jakiej świadczą powieści Dostojewskiego i Tołstoja, wielka rosyjska poezja, dzieła filozoficzne Bierdiajewa i tyle innych dowodów.

Na łamach tejże „Literaturnoj Gazety” zabrał też głos prof. Dymitr Lichaczow, znany uczony i przewodniczący Radzieckiej Fundacji Kulturalnej. Wypowiedział się on za

trwałym rozdziałem państwa i Kościoła w myśl leninowskiego dekretu o religii z 1918 r. Napisał wyraźnie, co ma na myśli; to mianowicie, że państwo nieustannie ingerowało i nadal ingeruje w sprawy religijne. Oskarżył on przyjmujących wrogą postawę wobec wierzących o ignorancję i brak znajomości historii. Wkład Cerkwi w historię rosyjskiej kultury jest nie do przecenienia. Wreszcie w „Izwiestiach” wypowiedział się przewodniczący państwowej Rady do Spraw Religijnych, Konstantyn Charczow. Napisał on bez ogródki o *negatywnych zjawiskach lat trzydziestych*: o masowym, nie usprawiedliwionym zamykaniu miejsc kultu, o brutalności w stosunku do osób duchownych, o łamaniu praw ludzi wierzących. Również w „Izwiestiach” wydrukowano list duchownego prawosławnego, który skarżył się, że lokalni działacze w jego okolicy odmawiają zastosowania zasad „pierestrojki” do spraw stosunków z Cerkwią.

Podobnych głosów pojawia się w dyskusjach bardzo wiele, ale trwalsze, instytucjonalne decyzje nie zostały dotąd podjęte. Nie rozstrzygnęły o tym również obchody tysiąclecia chrześcijaństwa na Rusi, które stanowiły co najwyżej wstęp do czegoś, co może dopiero kiedyś przyjdzie. Ale myślę, że oczekiwanie szybkich rozstrzygnięć byłoby naiwnością. Myślę, że zaznaczono dopiero zarys pewnego kierunku. Na razie może np. chodzić zaledwie o to, co kiedyś wyraził w znanym powiedzeniu Vilfredo Pareto: *Należy wykorzystać uczucia, nie trwonić energii na ich zwalczanie*.

Lecz jeżeli tak, to dlaczego poważylem się zapowiedzieć w tym artykule jak gdyby coś więcej? Jakie są podstawy, by formułować hipotezy, na poparcie których nie mam przecież dowodów? Odpowiem prosto: ponieważ sądzę, że mamy do czynienia z pierwszą próbą przełamania absurdu. Absurdem było usiłowanie skonstruowania państwa opartego na trwale na zasadzie permanentnej wojny domowej i na pozbawieniu ogromnej większości narodu wpływu na sprawy państwowe. Takie działanie mogło w efekcie przynieść jedynie – co się w końcu dowodnie okazało – bezruch i stagnację, nie mogło zaś być zasadą twórczą. Po drugie, ponieważ sądzę, że dla młodych i patriotycznych działaczy, polityków, menadżerów, oficerów, twórców absurdem musiało być marnowanie ogromnych środków na to tylko, by powstrzymać ludzi, gdy chcieli się pomodlić. W czym to szkodziło państwu? Odwrotnie – myślę, że np. z punktu widzenia wojska prześladowanie wierzących przynosiło

państwu niepowetowane szkody. Wszak nawet Stalin zrozumiał to w czasie wojny. Sądzę też, że pustka moralno-etyczna, której istnienie zauważają uczestnicy dyskusji w ZSRR, musi budzić zaniepokojenie przywództwa, którego z troską o stan kraju bierze – jak myślę – górę nad jałowymi względami doktrynalnymi. Pamiętajmy, że ci ludzie są naprawdę suwerenni i nie muszą się oglądać na nikogo.

Z tych wszystkich powodów uważam, że sprawa zmiany stosunku do ludzi wierzących, do religii, a zatem także do urzędowego ateizmu jest sprawą poważną, podobnie jak kwestia zmiany stosunku do praw rynku czy w ogóle do zagadnień prawa. We wszystkich tych dziedzinach został zainicjowany proces zmian, ale mamy w nich jednak do czynienia dopiero z początkiem, z zapowiedzią, z brząskiem. Nie wiemy, jak się potoczą koleje losu, jakie wstrząsy i zakręty mogą się zdarzyć, jak wiele zajmie to czasu. Nie wiemy też, jakie będą efekty za lat kilka czy kilkanaście. Niczego nie da się przesądzić. Ale myślę, że zastanawiając się nad tymi zagadnieniami warto podchodzić do nich poważnie. Niemądre byłoby ocenianie tego jako jedynie powierzchownej operacji kosmetycznej. Problemy, jakie się za tym wszystkim kryją, są zbyt wielkie i głębokie, aby kosmetyka mogła przynieść jakąkolwiek poprawę. Myślę, że ludzie, którzy dzisiaj u sąsiadów podejmują decyzje, zdają sobie już chyba z tego sprawę, a w każdym razie ta chwila nie jest daleka. Ale – powtarzam – z tego, co tutaj piszę, nie wynika, aby to wszystko było już za progiem. Nie oznacza też, że bieg spraw stał się nieodwracalny. Jeżeliby jednak został odwrócony, to znane nam dotychczasowe schorzenia gwałtownie się spotęgują.

\*\*\*

Niedawno ujawniono dość zaskakującą wiadomość, która nie ma większego znaczenia, ale skłania do zadumy. Dowiedzieliśmy się, że bezpośredni następca Stalina na stanowisku premiera ZSRR, człowiek, któremu wielu wróżyło najwyższą karierę w państwie (i taki też chyba był zamysł Józefa Wissarionowicza), lecz który ostatecznie przegrał walkę o władzę, a może z niej zrezygnował – Georgi Malenkov – pod koniec życia wrócił na łono Cerkwi i został pochowany jako wierzący.

## Człowiek nie jest „samotną wyspą”...

Rok temu („PP” 12/87) opublikowaliśmy zapis dyskusji pt. „Góry i odpowiedzialność”, a także rozmowę z Wandą Rutkiewicz i inne teksty związane tematycznie z górami. Ten „górski” numer został zauważony przez prasę (najpełniej przez „Tygodnik Powszechny”) i dobrze przyjęty przez środowisko taternickie. Szczególnie cenne były dla nas ustne i pisemne opinie pochodzące od takich miłośników i znawców gór, jak Eugeniusz Chrobak, Jacek Kolbuszewski, Józef Nyka, Wiktor Ostrowski, Janusz Onyszkiewicz, Zofia i Witold Paryscy, Jan Alfred Szczepański i Jacek Woźniakowski. Pocieszające jest także, iż zeszyt ten trafił do alpinistycznej młodzieży i do kręgów ratowników górskich.

Dziś publikujemy tekst wybitnego himalaisty, Mirosława F. Dąsala, bezpośrednio nawiązujący do wspomnianej dyskusji. W jej zagajeniu powiedziałem m.in., iż wiadomość o śmierci kogoś bliskiego w górach wyzwała swoiste rozgoryczenie czy nawet pewną pretensję wobec tych, którzy pozostali w górach na zawsze. I właśnie to stwierdzenie stało się dla Mirosława F. Dąsala punktem wyjścia jego refleksji.

M. J.

Wiesz, ten żal, nawet pewnego rodzaju pretensja do zmarłego... Tak, lecz gdy się jest TAM, siłą rzeczy – obok, to uczucie żalu potęguje się jeszcze, uwielokrotnia o jakiś nieuchwytny aczkolwiek wyraźnie odczuwalny niepokój wewnętrzny, coś jakby moralną niepewność czy nawet skrępowanie, że to nie ty, a on... Lecz nie jest to wołanie o sprawiedliwość losu – coś takiego przecież nie istnieje, nie jest to również głos o wyrównanie stanów – zmartwychwstanie czy kolejne odejście. Nie! Nikt przecież będący przy zdrowych zmysłach nie pragnie unicestwienia. To tylko rozpacz, że znowu nas ubyło, że jest mniej, nas – partnerów, ludzi Grupy, ludzi Jednego Znak, „zaklętych w górski kamień”. Bo nie jest się samemu – akurat tutaj, w górach, człowiek nie jest „samotną wyspą”, a przynajmniej nie powinien być, nie może być! Nie wolno tu udawać, że żyje się wspólnie, razem, by w sobie tylko wiadomej a dogodnej chwili wstać z niedbałym lekceważeniem i odejść od stołu. Od wspólnego stołu...

Tak pisałem pod Lhotse po tragicznej śmierci przyjaciela, tak pisałem i myślałem wtedy, i tak myślę nadal. I jak sądzę, jak wiem – nie jestem w tym myśleniu odosobniony.

A teraz do rzeczy. To, o czym mówi kol. Kozłowski, to są bardzo ryzykowne sformułowania. Miałem okazję działać i nadal wspinać się z większością osób z obecnej polskiej czołówki alpinistycznej. I wcale nie uważam, a co ważniejsze – nie widzę (sic!) tej umowy, o której wspomina rozmówca. Dla nas wspólne wyjście,

...i ja twierdzę to z całą rzetelnością, nigdy nie było jeszcze *jakimś* przypadkowym startem a co potem – to już trudno... Może akurat miałem szczęście przebywać z takimi, a nie innymi ludźmi, może brałem udział w innego typu ekspedycjach, może, ale doprawdy – w żadnym wypadku nie jest to jeszcze obowiązująca reguła. Mogę sobie na to zgodzić, wiem, że, sporadycznie zdarzają się takie sytuacje – tam, w małych, np. dwuosobowych, zespołach i jest to – do pewnych granic, rzecz jasna – usprawiedliwione (mam tu na myśli działanie niezależne, nie zaś pozostawienie potrzebującego pomocy). Nie bronię takich postaw, ale skoro są dokonywane szybkie solowe wejścia na ośmiotysięczniki, można iść niezależnie i we dwojkę (zresztą dawniej również zdarzały się takie „ekscesy”). Można i – jak mówię – jest to kwestia osobistego wyboru czy decyzji. Oczywiście mówię tu wyłącznie o ściślejszej czołówce, a więc o osobach, które mogą się ważyć na tego typu przedsięwzięcie z pewnymi widokami na powodzenie. Bo trzeba zdać sobie sprawę z faktu, że w obecnej chwili ten tzw. potocznie himalaizm posiada kilka cech, które ukrywa się pod tą nazwą *lir rodzaj różny*, zaś każda inaczej brzmi. Rzecz w tym, by każdy, że pozostanę przy Mistrzu, grał na tej dla niego najodpowiedniejszej, właściwy ton z niej wydobywał. Nie każdego przecież Matka Natura obdarzyła organizmem na miarę Krzyśka Sielickiego czy Jurka Kukuczki. To musi się wziąć pod uwagę przy wyborze „instrumentu”, i wtedy, być może, uniknie się w przyszłości tragedii podobnych tym z ostatnich lat.

Widzisz, *liczenie tylko samemu na siebie, bez oglądania się na partnera* niekoniecznie musi znaczyć, że tego partnera się nie dostrzega, że się go opuści w potrzebie, zostawi, gdy zasłabnie. Nie, ja tylko nic złego nie widzę w tym *liczeniu na siebie*, wręcz przeciwnie, wszak i w niższych górach jest moralną nieuczciwością wybrać się na drogę przerastającą możliwości, a tylko wiara w fachowość partnera wyzwała decyzję. Dlaczego w Himalajach ma być inaczej, dlaczego tak łatwo rezygnować ze *WSPÓLNEJ* czyli *OBUSTRONNEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI*? Przecież na tym też powinno polegać partnerstwo – czyż nie? Oczywiście nie mówię tutaj o sytuacjach „awaryjnych”, bo to i tu, i tam *MUSI ZNACZYĆ TO SAMO!* Wiem, jak trudno jest prowadzić akcję ratunkową w górach najwyższych, nie rzucałbym jednak tak łatwo liczby 8 tys. jako granicznej, powyżej której nie jest się już nawet moralnie zobligowanym do udzielania pomocy. To nie tak. Rzeczywiście, ciężkie przypadki wymagające transportu lub dłuższego użycia tlenu nie wchodzi tutaj w rachubę (być może – na razie), ale są to sytuacje ekstremalne, do których ani fizycznie, ani pod względem technicznym nie jesteśmy jeszcze przygotowani. Ale zdarzają się na tej wysokości przecież i mniej dramatyczne sytuacje, nie tak ostateczne, kiedy można coś zrobić (choćaby zacząć). I to się robi!

Reasumując, jakoś nie mogę się zgodzić z tym rzekomo *obowiązującym poglądem* na temat wspólnego wyjścia i tego, co dalej. Na Boga, drogi wiodące na szczyty nie są jak dotąd usłane co rusz, co krok porzuconymi partnerami. Nie chciałbym być zbyt deklaratywny, ale przykładów na inną niż propagowana w tekście postawę jest dużo, wystarczająco dużo. A że się o tym poza środowiskiem nie mówi, nie publikuje informacji na ten temat – cóż, nie są to sprawy widać tak atrakcyjne, jak chociażby wypadki.

A sprawa tlenu? Wydaje mi się, że zestawienie sporządzone przez kol. Serafina, jakkolwiek wstrząsające, jest jak większość statystyk nieobiektywne. Wszakże nie bez znaczenia jest tu fakt, że ludzie po prostu chodzą bez tlenu i tych chodzących w ten sposób jest zdecydowana większość. Trzeba by tutaj uwzględnić proporcje, a nie wyłącznie same liczby. Jeszcze kilkanaście lat temu nie do pomyślenia była taka ekspansja w Himalaje, taki dosłownie tłok na ośmiotysięcznych szczytach. Więc może stąd się wzięła owa rosnąca tendencja ujawniająca się przy wejściach beztlenowych. Ja osobiście większego problemu upatruję w odpowiednio prowadzonej aklimatyzacji. Odpowiednio – znaczy skutecznie. Bo można się aklimatyzować nieco inaczej, intensywniej, szybciej, ważne jest tylko, by konieczność prowadzenia aklimatyzacji była obecna zarówno w świadomości jak i w działaniu! A że zdarzają się *bardziej ryzykowne, nieobliczalne wyczyny*? Drodzy Koledzy, toż to zjawisko stare jak świat. Zawsze, każdemu przejawowi działalności ludzkiej towarzyszyły niekonwencjonalne, łamiące wszelkie reguły poczynania. Dotyczy to zarówno nauki, sztuki, polityki czy sportu wreszcie, dlaczego więc nasza dziedzina miałaby być ich pozbawiona? Przecież nie znaczy to wcale, że powszechne się staną od jutra lub przyszłego roku jednodniowe wejścia na K2 czy wspinanie się nocą na Everest. Może ktoś jeszcze spróbuje, na pewno spróbuje, ale masowość? W tym przypadku chyba nie grozi.

Eliminację tlenu narzuciły warunki: ciężar butli, niedoskonałość aparatury, małe zespoły, a więc rachunek ekonomiczny. Pozostały natomiast zdobycze techniczne: goretexowe ubrania, izotermiczne buty, lekkie namioty, ergolan, polarwear... I cóż w tym dziwnego, skoro są lepsze, wygodniejsze, lżejsze. Wszak zawsze nosiło to nazwę postępu (w dobrym tego słowa znaczeniu) czy ewolucji technicznej i nikt się z tego powodu nie gorszył. A że powrót jest trudny? Hm, jestem przekonany, że gdy tlen okaże się niezbędny do przejścia ściany typu „zachodnia Makalu”, to na pewno w takiej czy innej postaci zostanie tam użyty. Jeszcze jedna uwaga, niejako na stronie, bo i zjawisko odbywa się na poboczach wielkiego wyczynu. Duże ekspedycje, najczęściej międzynarodowe, organizowane „z naboru”, gdzie grupa przy-

...padkowych osób po uiszczeniu odpowiedniej opłaty spotyka się w bazie z zamiarem atakowania jakiejś drogi. Czy jest tu miejsce na partnerstwo? I gdzie? Kto ma być partnerem, kto zaś „usługodawcą” i „usługobiorcą”? Jak można oczekiwać, spodziewać się czy egzekwować pomoc od kogoś, kto np. nigdy nie czuł się odpowiedzialny za bezpieczeństwo drugiego człowieka? I na dodatek – zapłacić! Trudna sprawa, bardzo niejednoznaczna i na szczęście – marginalna jeszcze. Ale jest!

A jak problem partnerstwa przedstawia się obecnie w górach, w szczególności w Tatrach, w Alpach? Oczywiście, sprawa jest łatwiejsza, są służby ratownicze, są helikoptery... ale problem istnieje nadal. Więc jak jest tutaj z tym „archaicznie” pojmowanym partnerstwem? Odpowiadam – nie wiem! Bo jak można wiedzieć, skoro tutaj w ciągu roku wspina się tu czynnie kilka osób – mówię również o „wspieraniu” oczolowce, o ile można w ogóle mówić o czymś takim w dzisiejszym świecie, która de facto przestaje istnieć. Dlaczego?

Wydaje mi się, że tak podkreślany przez rozmówców *upadek klasycznego tradycyjnego, klasycznego alpinizmu* odbywa się obecnie już dużo wcześniej, dużo niżej niż w górach najwyższych. To, moim zdaniem, zaczyna się na samym początku: na kursach podstawowych, w skałkach, gdzie partner coraz częściej bywa bardziej traktowany jako swoisty „przynależny” do asekurowania niż ewentualny towarzysz i przyjaciel, z którym można by *syntetyzować kulturę i naturę*. To jest chyba w najlepszym tych słów znaczeniu. Szkoląc od kilku lat na kursach wszystkich szczebli obserwuję wyraźnie postępującą dehumanizację ruchu do wręcz anonimowości. Popielniamy błąd my – instruktorzy. Już w ruchu skałkowym przestaje być istotne, kto musi stać obok i potrzymać linę. Byłoby to dobrze. Liczą się trudność, precyzja, ważny jest styl, czas przejścia, a reszta... reszta jest milczącym tłem. No może jeszcze liczą się inni, tzw. gawiedź, ale liczą się o tyle, że ktoś przecież musi widzieć, ocenić, docenić. Tutaj partnerstwo po prostu nie jest potrzebne, potrzebna jest sprawność, fachowość, technika, konieczny sprzęt. Na partnerstwo pojmowane w klasycznym znaczeniu nie ma już miejsca ani czasu. Partnerstwo przesuwa się do roli podmiotu, sprzętu niemalże. Czyż zatem może być inaczej? Jedziwić fakt, że ten model przenoszony dalej (ewentualnie), w góry średnie czy wyższe, będzie obciążony nadal tą „skałkową” niefrasobliwością, czy nawet nonszalancją w stosunku do drugiej osoby, „przypadkowo” tkwiącej na drugim końcu linę? Ja wiem, że trzeba z tym walczyć, że trzeba to chcieć zmienić, a przynajmniej próbować... I z góry przepraszam tych, którzy się w wyżej opisanych „klasycznych” normach nie mieszczą – te słowa was, Koledzy, nie dotyczą.

Lecz gdy jeden z „pierwszych skał” tego kraju wyznaje z całą odpowiedzialnością i w pełni świadomości, że najważniejszy dla niego we wspieraniu jest moment, gdy konkurentom na wieść o jego supertrudnym przejściu *opada szczeka*, lub *wyskakuje ping-pong*; gdy drugi

„...nie ma tu żadnej z definicji polskiej czołówki skałkowej z definicji już nie kwestionujemy, a wręcz neguje jakiekolwiek wartości wypływające z innych regulaminów, form wspinania niż te uprawiane na *własnym boisku skalnym* (bo tu *własny boisko* jest najlepszy) – może to być poza, może brak kompetencji, może brak tolerancji, ale może być to również prawda. Nie wszyscy

muszą w końcu muszą – na szczęście! – fascynować się wysokogórskim krajobrazem czy białymi ścianami. Nie muszą i nie ma w tym nic złego. Jest tylko zjawisko: pustoszeją Tatry, świat Alp skurczył się dla Polaków do wznoszących się nad Chamonix Igier – gdzie tedy uczyć się tego „archaicznego” partnerstwa? Gdy nawet współczesne pisanie o tematyce górskiej więcej uwagi poświęcają pokonywaniu trudności, załamaniom pogody, wzajemnym oskarżeniom i animozjom towarzyskim niż ludziom. Tyle jest w tych książkach techniki, fachowości, jest cała ta, jak ją nazywam na

prywatny użytek, „fizjologia wspinania”, jest wszystko oprócz... właściwie, oprócz człowieka. A przecież partnerstwa gdzieś i od kogoś trzeba się uczyć, jak zresztą tylu innych równie ważnych spraw.

Ja już nie wspominam tutaj o intensywnym, specjalistycznym treningu, o rywalizacji, o zawodach, o regulaminach. Nie, to co innego, to jakby nowe oblicze starego, wydaje mi się tylko, że gdzieś po drodze, jak w każdym wyczynie, zagubił się, zatracił element przyjemności, zabawy – zostały „krew, pot i łzy”. Jak na prawdziwym boisku, jak na arenie. Bo jest już i widownia, są zegary, kamery, są nagrody, puchary, medale. Brawo, czemu nie, jeszcze raz – brawo.

Rozpisałem się, być może pozornie nie na temat, ale uważam, że nie można analizować przyczyn „upadku obyczajów” w alpinizmie, czy może lepiej – zmian, bez dostrzegania zjawisk zachodzących na samym początku. Bo bynajmniej nie jest to margines, a wręcz przeciwnie – lepsza lub gorsza, w każdym razie na pewno inna – PRZYSZŁOŚĆ! I to wcale nie tak odległa! Bo podobnie jak kim innym – nikt nie rodzi się alpinistą. Zanim ktoś znajdzie w sobie te cechy czy powody skłaniające go do wspinania, najczęściej ten ktoś jest już po, no, może w trakcie całej tej „trezury” społeczno-wychowawczej i w żadnym wypadku nie jest czystą kartą, na której dopiero góry wypiszą złotymi zgłoskami wszystkie uniwersalne prawdy, podług których poprowadzi on – już wspinacz – swoje dalsze życie. Wcale nie uważam, nie wierzę w to nawet, że samo „bycie” w górach jest w stanie dokonać

jakichś generalnych przewartościowań. Rzecz jasna, zdarzały się takie przypadki, ale... gdy w zakończeniu długiego wywiadu zamieszczonego w poczytnym czasopiśmie jeden z czołowych polskich himalaistów na pytanie – dlaczego, w imię jakich idei? – mówi: *Na to nie mam odpowiedzi* (sic!). Tyle lat poświęceń, tyle

zdarzeń zawartych w tym czasie i tylko: *Nie mam odpowiedzi* (?). Dawne hasła o społecznie dobroczynnym wpływie gór na psychikę ludzką, hm, pan Zaruski, pan Karłowicz, czy ja wiem, może dobre to było na początku stulecia, może dla niektórych, ale teraz? Bardzo trafnie zauważa tutaj kol. Chwaściński wpływ kultury masowej, wpływ komercji. Ale czy tylko? Jakże trudno dzisiaj pokazać, ba, stworzyć nawet model bohatera pozytywnego. A ktoś to może być i gdzie, by jednocześnie mógł służyć za wzór ogółowi i jeszcze umiał żyć i ŻYŁ we współczesnych realiach? Wszak alpinizm nie spadł z księżyca, uprawiający go ludzie nie pochodzą z zamkniętych, izolowanych od świata środowisk, są tacy, jakie są społeczeństwa, w których żyją. Przecież nic nie bierze się z niczego. Postawy, zachowania, reakcje są przenoszone w góry z życia w miastach, ze szkół, zakładów pracy, z boisk. Dlaczego oburzać się na to, co dzieje się w górach skoro co najmniej toleruje się codzienny egoizm, brak kultury, obłudę... Wołaniem czy apelami nie stworzy się enklaw „czystego powietrza”, nie zmieni się psychiki dorosłego bądź co bądź człowieka. I nie chciałbym być źle rozumiany, ja tutaj niczego nie usprawiedliwiam, to o czym mówię – to rzeczywistość. A takie przecież będą Rzeczypospolite, jakie... I teraz dopiero rodzi się pytanie – CO DALEJ? Tylko czy istnieje na nie realna odpowiedź? Ale to już temat na zgola odmienną dyskusję. I żeby tylko miał ją kto poprowadzić, żeby znaleźli się rozmówcy. Żeby...

Miroslaw F. Dąsal



## Domysły wokół Mertona

### W 20. rocznicę śmierci

O końcu ludzkiego życia można powiedzieć wraz z poetą:  
*W moim końcu jest mój początek...* Albo z poetą nam bliższym  
można mówić o chwilach: – *Gdy życia koniec mówi do początku: /*  
*Nie stargam Cię ja – nie! – Ja, u-wydatnię!...*

Koniec życia Thomasa Mertona przypadł na 10 grudnia 1968 r.  
Przyszedł nagle i stanowił szok. Miało to miejsce w Bangkoku.  
Merton przybył tutaj w ramach swej pierwszej i od dawna plano-  
wanej podróży do Azji, by wziąć udział w międzynarodowej kon-  
ferencji przełożonych azjatyckich wspólnot monastycznych  
i wygłosić referat pt. „Marksizm i perspektywy monastycyzmu”<sup>1</sup>.  
Po wygłoszeniu referatu udał się wraz z innymi uczestnikami kon-  
ferencji na obiad, a następnie zamierzał odpocząć w swoim  
pokoju. To, co dalej nastąpiło, zrekonstruowano później tak:  
Przed położeniem się do łóżka Merton wziął prysznic. Stojąc boso  
na posadzce sięgnął w pewnym momencie do wentylatora, aby go  
włączyć albo przysunąć do łóżka. Został porażony prądem i upa-  
dając ściągnął na siebie obracający się wentylator. Kiedy po upły-  
wie godziny przybyli do pokoju znajomi mnisi, jeden z nich  
spróbował najpierw odciągnąć kręcący się ciągle wentylator od  
ciała Mertona, doznając przy tym również silnego porażenia, przy-  
czym od śmierci uratowało go odłączenie wentylatora od prądu  
przez innego mnicha. Przywołano jedną z zakonnic, która była  
lekarzką. Zbadała ona Mertona i stwierdziła śmierć na skutek pora-  
żenia prądem elektrycznym.

Nagły koniec Mertona poraził i zaszokował licznych jego sym-  
patyków znających go bądź osobiście, bądź z jego pism. Niezwykłe  
okoliczności tej śmierci przyczyniły się dodatkowo do spekulacji  
nad jej głębszym znaczeniem, zwłaszcza w kontekście coraz silniej-  
szego w życiu Mertona zainteresowania buddyzmem, którego  
przejawem była również jego obecność w Azji. W tym kontekście  
pojmowano jego śmiertelne porażenie jako blysk ostatecznej ilu-  
minacji i przejście do stanu nirwany; także ostatnie słowa, wypro-  
wiedziane już po wygłoszeniu wspomnianego wykładu, przytacza-  
no w formie, która miała uwydatnić tajemniczy sens późniejszej  
śmierci: *A teraz chciałbym zniknąć*<sup>2</sup>.

W świetle naszych początkowych rozważań nad powiązaniem  
końca i początku musimy istotnie przyjąć, że sensu śmierci, rów-  
nież śmierci Mertona, trzeba szukać w dopełnieniu tego, co wcześ-  
niej już zostało zapoczątkowane. Koniec życia uwydatnia jego



początek, ale to jeszcze nie wszystko. Trzeba bowiem dodatkowo uwzględnić, że oba skorelowane ze sobą momenty życia nie są jednoznaczne; zarówno początek jak i koniec kryją w sobie więcej aspektów i zależnie od tego, na który z nich zwrócimy uwagę, uwydatni się określony aspekt drugiego. W dalszych rozważaniach spróbujemy zatem dokładniej rozróżnić poszczególne elementy korelacji początku-konca na podstawie życia i twórczości Mertona.

### Początek-koniec życia zakonnego

W poszukiwaniu głębszego sensu śmierci Mertona nie wolno pominąć jej aspektu czasowego. Nie wystarczy jednak poprzestać na stwierdzeniu, że nastąpiła ona w momencie, kiedy 53-letni Merton był pełen twórczych sił oraz planów i że również w tym sensie jego śmierć była godnym pożałowania „przypadkiem”. Wolno, jak można było, może trzeba, zwrócić uwagę na inny „przypadek” związany z czasem tej śmierci: dzień w którym nastąpiła, był zarazem dniem znamiennego początku w życiu Mertona. Właśnie 10 grudnia rozpoczął on w 1941 r. swój pobyt w zakonie trapistów, zgłaszając się do furty klasztoru Najświętszej Maryi Panny z Gethsemani w pobliżu miasta Louisville w amerykańskim stanie Kentucky<sup>1</sup>. Idąc dalej tym tropem przyjrzymy się zatem początkowi drogi zakonnej Mertona, aby następnie zauważyć, w jakiej mierze początek ten uwydatnia się w późniejszych latach oraz w końcu...

Zaczęło się od tego, że wychowany w liberalnej atmosferze i pozbawiony religijnego fundamentu Thomas w nagłym przeżyciu doświadczył, jaka jest jego sytuacja. Miało to miejsce w Rzymie, który był jednym z etapów jego podróży do Italii na początku 1933 r., jaką odbywał po zakończeniu nauki w angielskiej szkole przed podjęciem dalszych studiów na uniwersytecie w Cambridge<sup>2</sup>. Zwiedzając rzymskie świątynie 18-letni Merton zaintereso-

<sup>1</sup> Por. naszą recenzję książki Mertona: *Modlitwa kontemplacyjna*, „PP” 1/1987, s. 134 n.

<sup>2</sup> Por. *Posłowie*, które sekretarz Mertona, br. Patrick Hart, zamieścił w wydanym pośmiertnie: N. Burton, Br. P. Hart, J. Laughlin (wyd.), *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York 1973, s. 258 n.

<sup>3</sup> M. Furlong, *Alles, was ein Mensch sucht. Thomas Merton, ein exemplarisches Leben*, Freiburg 1982 (jest to niem. tłum. wydanej po angielsku książki *Merton. A Biography*, London 1980), s. 409. Autorka przytacza całą wypowiedź: „A teraz chciałbym zniknąć; wszyscy chcemy już pójść i napić się coca-coli albo czegoś innego”.

<sup>4</sup> Od wspomnienia tej daty rozpoczyna Merton swój *Znak Jonasza* opublikowany u nas przez Instytut Wydawniczy Znak w 1962 r.

<sup>5</sup> Dalej opieramy się na: T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Kraków 1972 (tłum. M. Morstin Górskiej). Cytaty zaznaczamy w tekście przez podanie w nawiasie numeru strony z powyższej książki.

sował się, zwłaszcza mozaikami przedstawiającymi Chrystusa i zaczął czytać łacińskie tłumaczenie Nowego Testamentu, aby lepiej wnikać w treść oglądanych obrazów. Stopniowo zauważał, że jego nawiedzanie kościołów nie służyło wyłącznie celom artystycznym: *Pociągało mnie i co innego – jakiś wewnętrzny pokój. Lubiłem przebywać w tych świętych miejscach. Miałem mocne i głębokie poczucie, że ja do nich należę* (135). Właśnie w tym kontekście doznał pewnej nocy w swoim rzymskim pokoju następującego przeżycia: *Nagle wydało mi się, że ojciec – zmarły już od przeszło roku – jest ze mną. Poczucie jego obecności było tak żywe, rzeczywiste i zaskakujące, jak gdyby położył rękę na moim ramieniu albo przemówił do mnie. Całe to wrażenie minęło błyskawicznie, ale w tym jednym błysku ujrzałem natychmiast całą nędzę i całe zepsucie mojej własnej duszy. Przeniknęło mnie do głębi jakieś światło, które ukazało mi coś z położenia, w jakim się znajdowałem, i to coś już napętlilo mnie przerażeniem. Cała moja istota zbuntowała się przeciwko temu, co było we mnie, a dusza zapagnęła ucieczki, wyzwolenia się z tego wszystkiego i wolności, i to z taką intensywnością i siłą, jakich nigdy przedtem nie zaznałem. I myślę, że dopiero po raz pierwszy w życiu zacząłem się modlić – nie wargami ani intelektem, ani wyobraźnią, ale modlitwą wydobywającą się z samych korzeni mojego życia i mojej istoty, modlitwą do Boga, którego dotychczas nie znałem, aby w ciemności Swej pochylił się ku mnie i pomógł mi do wyzwolenia się z tysiąca tych straszliwych rzeczy, które trzymają w więzach moją wolę* (136). Kiedy pod koniec owego pobytu w Rzymie odwiedził klasztor trapistów w Tre Fontane, opanowała go myśl: *Chciałbym być kiedyś mnichem – trapistą* (139).

Droga, która wiodła od rzymskiego przeżycia aż do pełnego przyjęcia wiary rzymskokatolickiej, miała trwać jeszcze kilka lat; chrzest włączający Mertona do Kościoła katolickiego odbył się 16 listopada 1938 r. – w dzień św. Gertrudy (266). Patrząc z późniejszej perspektywy na swoją dalszą drogę po chrzcie Merton zauważa, że brak zrozumienia dla modlitwy w początkach jego drogi wiąże się z brakiem nabożeństwa do Matki Bożej: *W owym czasie, mimo że w Nią wierzyłem, Matka Boża była w moim życiu jedynie rodzajem pięknego mitu – bo w praktyce poświęcałem Jej nie wiele więcej uwagi niż jakiemuś symbolowi i poetycznej postaci* (275). Kiedy zatem jako znak kolejnego postępu pojawiła się – znowu nieoczekiwanie – myśl o powołaniu kapłańsko-zakonnym (303 n.), wtedy Merton wiedział już przynajmniej tyle, że powinien związać realizację swego powołania ze szczególną modlitwą do Maryi. Podróż na Kubę potraktował jako pielgrzymkę do sanktuarium Matki Bożej w Cobre czczonej tam pod imieniem La Caridad (Miłość) jako patronka wyspy. Stając przed Jej czarną figurką,

modlił się: *Caridad del Cobre! Do Ciebie tu przyjechałem – Ty uprosisz Chrystusa, abym został Jego kapłanem, a ja Tobie, Pani moja, oddam moje serce. A jeśli wyłagasz dla mnie to kapłaństwo, wspomnę Cię przy mojej pierwszej mszy* (338)<sup>6</sup>.

Dalsza droga kryła jednak kolejne niespodzianki albo raczej odsłaniała jedynie coraz pełniej to, co zawierało się w jej początku. Co bowiem było bardziej niespodziewane: czy obecne pragnienie Thomasa, by zrealizować swoje powołanie w zakonie franciszkańskim, z którym wcześniej nawiązał kontakty, czy też fakt, że nie został do niego przyjęty? Merton bardzo przeżył odmowę, choć ostatecznie sam się do niej przyczynił; wyniknęła ona stąd, że wyjawił kompetentnym osobom swoje grzechy z przeszłości, które jemu samemu wydały się nagle nie do pogodzenia z realizacją powołania<sup>7</sup>. Sens tych trudności dostrzegł później w zbytnej łatwości, z jaką zaplanował swoje wstąpienie do franciszkanów, jak gdyby taki krok był najbardziej naturalną konsekwencją jego dotychczasowych powiązań z tym zakonem. Wspominając po latach zawód, jakiego wówczas doznał, mógł powiedzieć: *Miałem być poprowadzony drogą, której nie mogłem zrozumieć, i iść ścieżką, której sam nie byłem w stanie obrać. Bóg nie chciał mieć nic do czynienia z moim naturalnym wyborem, z moimi naturalnymi gustami i zachęciami, dopóki nie odłączyły się kompletnie od swego dawnego szlaku i dawnych nawyków i dzięki Jego własnemu działaniu nie zwróciły się do Niego samego* (350). Kiedy Merton próbował pogodzić się w pokorze z myślą, że najwyraźniej nie nadaje się do życia w żadnym zakonie, powróciła myśl o trapiistach, myśl, która odtąd tak długo nie dawała mu spokoju, aż wreszcie – po odbytych w klasztorze Gethsemani rekolekcjach w Wielkim Tygodniu 1941 r. – powrócił do tego miejsca 10 grudnia tegoż roku z wewnętrzną pewnością, że powinien *tu zostać na dobre* (448).

Ale to jeszcze nie koniec tego wszystkiego, co się złożyło na początek życia zakonnego Thomasa. Wewnętrzna pewność, która go przywiodła do trapiistów, miała bowiem szczególny charakter. Jej wyrazem była odpowiedź, jakiej udzielił znajomemu franciszkaninowi na jego zapytanie, czy jest pewny, że chce zostać właśnie trapiistą: *Ojciec – odrzekłem – chcę Bogu oddać wszystko* (440).

Trudno nie zauważyć, że przy całym swym bezwarunkowym brzmieniu odpowiedź ta nie była jednak pełna właśnie co do kwe-

<sup>6</sup> Por. naszą recenzję *Wyboru wierszy* Mertona, „PP” 4/1987, s. 138 n.

<sup>7</sup> Głównym problemem Mertona, o którym zresztą nie wspomina on w swojej autobiografii, było spłodzenie w Cambridge syna w przelotnym związku z pewną dziewczyną. Z obojgiem nie utrzymywał on dalej żadnych kontaktów. O wiele później dowiedział się, że zginął podczas wojennych nalotów niemieckich na Londyn. Por. M. Furlong, dz. cyt., s. 85.

stii trapistów. Od czasu kiedy Merton zetknął się z nimi bliżej podczas swych wielkotygodniowych rekolekcji i zaczął dokładnie rozważać walory życia oddanego Bogu w zakonie kontemplacyjnym, obok trapistów pojawiali się w jego rozważaniach również kartuzi, o których opowiadał mu jeden ze współuczestników rekolekcji (394). Więcej, już wtedy opanowało go przekonanie, że właśnie u kartuzów mógłby najpełniej zaspokoić swoje pragnienie szukania Boga w samotności odosobnienia i modlitwy. Przekonanie to stanowiło jeden z elementów wewnętrznego zmagania, które poprzedziło jego decyzję. Odtwarzając później swoje ówczesne rozterki, zaznacza: *Gdyby istniał jakiś klasztor tego zakonu w Ameryce, wszystko byłoby prostsze. Ale dotychczas nie ma go na całej tej półkuli. A nie było wtedy możliwości przedostania się przez Atlantyk* (401). Chociaż więc w momencie wstępowania do trapistów towarzyszyła mu pewność co do słuszności tego kroku, to jednak sprawa ta będzie go zaprzętała w rozmaity sposób aż do końca.

Doszliśmy zatem w ślad za Mertonem do punktu, w którym możemy wreszcie wskazać na jedność między początkiem i końcem jego życia zakonnego – jedność w szczególnej perspektywie trudności dotyczącej konkretnej formy tego życia. W tej perspektywie całe życie Mertona w zakonie jawi się nie tyle jako postęp, ile raczej jako następstwo przypływów i odpływów tego samego... W okresie nowicjatu trwał najpierw przypływ pewności. Gdy temat ten został poruszony w rozmowie przez magistra nowicjuszy, Merton mu odpowiedział: *W samej rzeczy, gdybym miał sposobność wyboru, byłbym raczej wstąpił do kartuzów niż przyszedł tutaj. Ale uniemożliwiła to wojna*. Wspominając jednak tę rozmowę dodał później, że myśł o kartuzach bynajmniej go wtedy nie niepokoiła: *Miałem ją, ale nie zamącała mojego spokoju, gdyż była jedynie jakąś akademicką spekulacją* (463).

Pierwszy odpływ tej pewności nastąpił w okresie po złożeniu prostych ślubów zakonnych i przed uroczystą profesją, która nastąpiła 19 marca 1947 r. Merton wspomina o tym jeszcze na ostatnich stronicach swojej autobiograficznej „Siedmiopiętrowej góry”, której wydanie pod koniec lata 1948 r. miało go uczynić sławnym<sup>8</sup>. Bezpośrednim źródłem jego trudności było napięcie, jakie odczuwał między powołaniem do życia kontemplacyjnego a wymogami pracy pisarskiej stawianymi przez przełożonych. Trzeba zauważyć, że Merton nie łudził się co do złożonej istoty swoich trudności. Widział wyraźnie, że wiążą się one z jego osobowością, w której nadal chciałby dominować *ten cień, ten sobowtór, ten pisarz, który wszedł za mną do klasztoru /.../ Jest to człowiek o licznych zainteresowaniach. Jest pełen pomysłów, pojęć i nowych planów. Płodzi książki w milczeniu, które powinno tchnąć słodyczą nieskończenie owocnej ciemności kontemplacji*. Zaraz jednak

dodaje: *A najgorsze jest to, że ma po swojej stronie moich przełożonych. Nie chcą go wypędzić. Nie mogą się więc go pozbyć. Być może w końcu zabije mnie, wysysie ze mnie całą krew* (495).

W kontekście tych trudności przyszło Mertonowi składać uroczystą profesję, która miała przypieczętować jego związek z zakonem. Wspomnienie owych wydarzeń sformułował na kartach swej autobiografii w postaci modlitwy: *W okresie złożenia tych ślubów doszedłem do przekonania, że już nie wiem, co to jest życie kontemplacyjne i jakie jest powołanie do niego, jakie jest w ogóle moje powołanie /.../ W istocie nie mogłem być pewny, czy w ogóle coś wiem i rozumiem prócz tego, że wierzę, iż z jedynie Tobie znanych powodów Ty sam chcesz, abym złożył właśnie takie śluby i to tego dnia i właśnie w tym klasztorze. A potem wszystko, co miałem do zrobienia, to iść razem z innymi i czynić to, co mi każą, a te sprawy powoli same się wyjaśnią. Dalsze słowa Mertona zdają się świadczyć, że wyjaśnienie istotnie przyszło samo: *Tego ranka, kiedy leżałem z twarzą na posadzce na środku kościoła, a Ojciec Opat modlił się nade mną, roześmiałem się z ustami w prochu, bo sam nie wiedząc, jak i czemu zrobiłem właśnie to, co trzeba było zrobić, a co było zadziwiającą rzeczą. Ale to, co było zadziwiające, nie było moim dziełem, ale Twoim dziełem dokonany we mnie* (508).*

Jednak i ten przypływ pewności Mertona miał ustąpić miejsca kolejnym odpływom... Pragnienie samotności nadal wiązało się z myślą o większym odosobnieniu, jakie spodziewał się znaleźć w końcu u kartuzów. Kolejnym świadectwem tych rozterek jest dziennik duchowy „Znak Jonasza” rozpoczęty 10 grudnia 1946 r. w owym krytycznym okresie, o którym świadczyły już ostatnie strony „Siedmiopiętrowej góry”<sup>8</sup>. Kiedy mogło się zdawać, że profesja zakonna przyniosła ostateczne uspokojenie, wystarczył krótki, ale piękny list od prokuratora generalnego kartuzów w Rzymie, aby wywołać kolejną falę: *Byłem naprawdę zdruzgotany tym listem /.../ Przypomnił mi o mojej własnej tęsknocie za samotnością, wewnętrzną czystością, doskonałym milczeniem, życiem jedynie dla Boga. A jednak tym razem Merton nie wspomina już o swoich rozterkach, lecz opisuje dalszą reakcję w kategoriach, które mają świadczyć o pogodzeniu się z tkwiącą w nim sprzecznością, podczas gdy w paradoksalny sposób same są wyrazem tej sprzeczności: *Chociaż mnie to niemal zabija, odkrywam, że godzę się z myślą, iż może nie mam czysto kontemplacyjnego powołania. Mówię: „Godzę się” – chociaż w to nie wierzę... Jest dla mnie zupełną**

<sup>8</sup> O przełomie, jaki oznaczało w jego życiu ukazanie się *Siedmiopiętrowej góry*, pisze Merton np. w *Znaku Jonasza*, s. 82.

<sup>9</sup> Następujące cytaty w tekście pochodzą ze *Znaku Jonasza*, zaś liczba w nawiasie oznacza numer strony w wyd. pol.

niemożliwością uwierzyć w taką rzecz: wszystko we mnie krzyczy o samotność i o Boga jedyne. A jednak przyznaję, że może nie wiem, co to oznaczają naprawdę, i że za nisko stoję w duchowej skali, aby to pojąć, a nawet zostałem jakoś wyłączony z tego przez miłość Bożą. Uczucie to jest absolutnie straszne. Siła przyciągania, która wydaje się wydzierać ze mnie życie, wyrwać korzenie duszy – a potem goła ściana, na którą wpadam. Ale pośród tego wszystkiego znajduje się nie niepokój czy bunt, ale szczęście i pokój i cieszę się tym, bo na ślepo coś we mnie trzyma się tej jedynej rzeczywistości, która pozostała dostępna dla mnie. Jest to najwyższa rzeczywistość wszystkiego – miłość Boga (163). Właśnie tytułowy znak Jonasza ma wyrazić całą paradoksalność sytuacji Mertona. Podsumowując we wstępie do swojego dziennika zmagania owego okresu, mógł zatem napisać: *Tak jak proroka Jonasza, któremu Bóg rozkazał iść do Niniwy, ogarnęło i mnie niemal niepokonalne pragnienie pójścia w przeciwnym kierunku*. Jednocześnie mógł pisać o rozwiązaniu tego problemu, które jest głównym tematem książki i które zamyka się w stwierdzeniu, że całe jego życie szczególnie przypieczętował *ten wielki znak /.../ bo tak jak Jonasz spostrzegłem, że płynę ku memu przeznaczeniu we wnętrzościach paradoksu* (12).

Następne lata miały potwierdzić, że znalezione rozwiązanie było rzeczywiście paradoksalne. To znaczy: pokój, który Merton znajdował w pogodzeniu się z nurtującym go niepokojem, nie był na tyle trwały, by kolejne nawroty niepokoju nie stanowiły dlań istotnego problemu. Pragnienie większego odosobnienia w szukaniu Boga i niepokój związany z aktywnością pisarską kazały mu ciągle na nowo powracać do kwestii, w jakiej konkretnej formie winien dalej realizować swe powołanie. Szczególne nasilenie niepokoju pojawiło się u Mertona z początkiem 1955 r.<sup>10</sup> Zdecydował się wtedy, by wystąpić z oficjalną prośbą do rzymskich władz swego zakonu o pozwolenie na przejście do pustelniczego zgromadzenia kamedułów, myśląc w szczególności o przeniesieniu się do klasztoru we Frascati w Italii. Na odmowną odpowiedź wpłynęło przede wszystkim stanowisko jego przełożonego z Gethsemani, który nie tylko obawiał się negatywnych efektów „przejścia” Mertona w opinii publicznej, ale nadto uważał, że prawdziwe źródło jego trudności tkwi w nim samym i że wobec tego zewnętrzna zmiana również nie przyniesie trwałego rozwiązania. Władze zakonne zadecydowały więc, by Merton na 5 lat zaprzestał wszelkiego pisania i w ten sposób spróbował znaleźć pokój w miejscu, w którym sam widział początkowo miejsce swego przeznaczenia; dopiero po upływie tych lat sprawa miała być na nowo podjęta.

Raz jeszcze Merton był gotów dostrzec w swojej sytuacji paradoksalny znak przeznaczonego mu losu. Już wcześniej nosił się z myślą, by zaniechać dalszego pisania, obecnie zaś nie tylko przy-

...jał spokojnie odmowną odpowiedź przełożonych, ale nadto zgłosił gotowość objęcia zwalnającego się właśnie stanowiska magistra nowicjuszy w rodzimym klasztorze. Czy znowu znalazł pokój? Chociaż nowa funkcja mocno go absorbowała, jego pisarska pasja nadal dawała o sobie znać, znajdując ujście w rozmaitych mniejszych pracach, które później również doczekały się publikacji. To nowe doświadczenie pozwoliło mu wyznać w jednej z pierwszych książek wydanych po upływie naznaczonego czasu: *Jeśli życie monastyczne polega na ofierze i wyrzeczeniu, to chciałbym powiedzieć, że dla mnie wyrzeczenie było przeważnie związane z pisarstwem. Można powątpiewać, czy naprawdę stałem się mnichem – i jest to wątpliwość, z którą muszę żyć – ale nie można wątpić, że jestem pisarzem, że jako taki przyszedłem na świat i najprawdopodobniej jako taki umrę. Jest to rozczarowujące i mało budujące, ale taki zdaje się mój los i moje powołanie... Musiałem się pogodzić także z tym, że moje życie jest prawie w całości paradoksalne. Musiałem się do tego stopniowo przyzwyczaić i uwolnić od potrzeby ciągłego zarzucania czy wyrzucania sobie takiego stanu rzeczy. Co więcej, właśnie w tym paradoksie, który był dla mnie i nadal jest źródłem niepewności, znalazłem z czasem największą pewność. Dojrzałem do przekonania, że właśnie sprzeczności w moim życiu są dla mnie poniekąd dowodami łaski i miłosierdzia Boga, choćby dlatego, że tak skomplikowany, rozproszony i roztargniony człowiek, który sam przywodzi siebie do zguby, nie mógłby dłużej się ostać bez szczególnej łaski Boga<sup>10</sup>.*

A zatem w dalszym ciągu nic nowego? Poniekąd... W miarę wytrwałego zmierzania w jednym kierunku i wzrastania w niezmierzonej cierpliwości dokonywało się nieustanne dojrzewanie. Wewnętrzna przemiana odślaniała również w zewnętrznej sytuacji nowe możliwości. W tym duchu mógł Merton napisać w liście z 1959 r.: *Moje serce tęskni oczywiście nadal za odosobnieniem i mogę jedynie żywić nadzieję, że ta tęsknota zostanie kiedyś wypełniona. Ale nie myślę już ani nie pragnę przejść do innego zakonu /.../ Nie wierzę, aby nowy zakon był dla mnie rozwiązaniem. Mam jednak podstawy do nadziei, że być może kiedyś będę mógł żyć samotnie w cieniu tego klasztoru, jeśli moi przełożeni wyrażą na to zgodę<sup>12</sup>.* Nadzieja ta rzeczywiście zaczęła się powoli spełniać w następnych latach. W 1960 r. został wybudowany w obrębie rozległych posiadłości klasztoru Gethsemani domek, który miał służyć eku-

<sup>10</sup> Dane o tym okresie życia Mertona czerpiemy ze wspomnianej książki M. Furlong w wyd. niem., s. 255–266.

<sup>11</sup> T. Merton, *A Thomas Merton Reader*, New York 1962; cyt. za M. Furlong, dz. cyt., s. 294.

<sup>12</sup> M. Furlong, dz. cyt., s. 289; dalsze informacje tamże, s. 336–358.

menicznym spotkaniom, zaś oddalenie nowego budynku od centralnych zabudowań klasztornych miało zapewnić tym spotkaniom atmosferę dyskrecji. Merton – jeden z rzeczników tej inicjatywy – uzyskał niebawem pozwolenie na indywidualne korzystanie z zacisznego budynku w czasie wolnym od spotkań. Przebywał tutaj coraz częściej i dłużej, by wreszcie – kiedy w sierpniu 1965 r. mógł ostatecznie złożyć swój urząd magistra nowicjuszy – przenieść się na stałe do domku, który stał się odtąd jego „pustelnią”.

To nowe rozwiązanie miało się okazać ostateczne. Ale jego ostateczność zachowała właściwie, a nawet uwidatniła wszystkie paradoksalne cechy dotychczasowych poczynąń Mertona. Odosobnienie, jakie znalazł w nowym miejscu, szło w parze w nasileniu kontaktów z bliższym i dalszym otoczeniem. Jego obecne miejsce – „wewnątrz” i zarazem „na zewnątrz” zakonnej wspólnoty – było jakby znakiem przejścia, które dokonało się jeszcze głębiej; pozostając „wewnątrz” swojego klasztoru żył zarazem w pełni tym, co się działo „na zewnątrz”, w świecie. Również podróż do Azji, o której już wcześniej marzył, a która okazała się wreszcie możliwa w 1968 r. za nowego opata w Gethsemani, nie była w tej perspektywie niczym innym, jak kolejnym wymiarem tego samego znaku łączącego w jedno „wewnętrzne” i „zewnątrzne” zblizenie się do tej samej prawdy. Nowy opat, który należał zresztą do wychowanków Mertona, sam mu doradził, by rozejrzał się przed wyruszeniem do Azji za jakimś nowym miejscem w Ameryce, gdzie mógłby założyć jeszcze bardziej odosobnioną pustelnię. Merton zwiedził zatem kilka miejsc i był szczególnie ujęty zaciszną posiadłością trapistów w Redwoods u wybrzeży Oceanu Spokojnego. Dalsza podróż na terenie Azji, prowadząca przede wszystkim przez rozmaite klasztory buddyjskie, nie osłabiła w nim przekonania, że jego miejsce jest w Ameryce. W notatkach z tej podróży wydanych po jego śmierci jako „Dziennik azjatycki” zapisał pod datą 18 listopada, a więc na 3 tygodnie przed końcem, który go czekał w Bangkoku: *Chociaż w pełni doceniam liczne korzyści pustelni w Gethsemani, ciągle mam jeszcze uczucie, że tamtejszy brak spokoju oraz ogólne poruszenie, zewnętrzne i wewnętrzne, tego ostatniego lata, są wskazówką, że powinienem stamtąd odejść. Jak dotąd wszystko wskazuje na Alaskę albo na tereny wokół Redwoods. Inny jeszcze problem; czy to odejście ma być czasowe, czy na stałe? Nie uważam, że powinienem oddzielić się od Gethsemani całkowicie, nawet gdybym zachował tam jedynie ze względów prawnych oficjalny adres. Przypuszczam, że chyba winienem tam zakończyć moje dni. Pod wieloma względami brakuje mi tego miejsca. Problem nie polega na tym, że po prostu chciałbym „opuścić Gethsemani”. To jest mój klasztor i moja nieobecność*

*pomogła mi go zobaczyć we właściwej perspektywie i bardziej pokochać*<sup>13</sup>.

Czym zatem była w tej perspektywie nieoczekiwana, gwałtowna śmierć Mertona w środku azjatyckiej podróży? Czy może się udać próba powiedzenia o niej czegoś ponad to wszystko, co już dotąd zostało powiedziane? Ziemskie szczątki Mertona odbyły jeszcze raz drogę do Gethsemani, gdzie znalazły spoczynek na przyklasztornym cmentarzu. Jego niespokojny duch natomiast znalazł ostateczny pokój tam, gdzie już wcześniej go przeczuwał i przeżywał – w „odosobnieniu” samego Boga – *tam, gdzie jest NIKT i jest OSOBA*<sup>14</sup>. Czy paradoks, pod znakiem którego upływało zakonne życie Mertona od początku do końca, nie powinien być również naszym ostatnim słowem o tym życiu? Jednak sam Merton daje nam dodatkowe przesłanki do innego jeszcze, głębszego i bardziej ogólnego spojrzenia na jedność początku-końca nie tylko w jego wiernym życiu, ale w życiu każdego człowieka.

### Maryjna wizja początku-końca

Przypomnijmy najpierw o związku z Maryją zapoczątkowanym w życiu Mertona od chwili uświadomienia sobie powołania kapłańsko-zakonnego – jego modlitewne zwrócenie się do Matki Bożej było znakiem powierzenia Jej dalszej drogi, aby dany z początku dar mógł się doczekać pełnego rozwinięcia. Pamięć o tym związku towarzyszyła Mertonowi podczas całej drogi prowadzącej do przyjęcia święceń kapłańskich. Rozpoczynając swój „Znak Jonasza” od wspomnienia 5. rocznicy wstąpienia do zakonu, zanotował: *Chciałbym wiedzieć, jak mam dziękować Bogu i Matce Boskiej, że mnie tu przywiedli*<sup>15</sup>. Dalej zaś – w kontekście przypadającej na owe dni oktawy uroczystości Niepokalanego Poczęcia – dodawał: *Myślę ciągle o słowach „Posuii immaculatam viam meam”*. Myślał przypuszczalnie – możemy się domyślać – o nieprzetłumaczalnej w sposób jednoznaczny głębi tych słów, które znaczą nie tylko: *Uczył mój drogę niepokalaną*, ale nadto: *Uczył Niepokalaną moją drogą*...

Jej bliskości doświadczał również w swojej pracy dydaktycznej. Na początku 1950 r. wyrażał w swych notatkach nadzieję, że skoro papież ogłosił ten rok Rokiem Świętym i *oddął go Pani Naszej*, to *da nam Ona odczuć swój wpływ na różne sposoby, które nas uszczęś-*

<sup>13</sup> *The Asian Journal*, s. 149.

<sup>14</sup> Raz jeszcze odwołujemy się do słów C. Norwida. O ile jednak słowa z *Fortepianu Szopena*, które przywołaliśmy na wstępie, są na tyle znane, że nie wymagały przypisu, o tyle do przytoczonej powyżej frazy warto chyba dodać, że pochodzi ona z wiersza *Do Zesłej* umieszczonego w *Vade-mecum* pod numerem LXXXV.

<sup>15</sup> *Znak Jonasza*, s. 16. Stąd czerpiemy również następujące w tekście cytaty.

liwiają. W tym kontekście wspominał: *Nie miałem w planie mówić o Niej do nowicjuszy z kursu wstępnego. Ale mówiłem o łasce i nie-mądrze byłoby mówić o łasce nie mówiąc o Niej. Natychmiast miłość do Niej wypełniła pokój. Napięta uwaga. Czulo się ciszę. Inne poczućcie pokój; głębsze niż poprzednio; pokój dzieci, które zadowolone są w domu. A ja czuję się, jakbym zawarł z nimi wszystkimi nowy duchowy związek /.../ Tak jakbyśmy wszyscy odkryli coś nowego do kochania jedni w drugich: coś niewinniejszego i doskonalszego od wszystkiego, cośmy dotąd widzieli (241). Opisując w „Domysłach” współwinnego widza<sup>16</sup> podobne, a nawet głębsze przeżycie, dodaje: *Przychodzi mi znowu na myśl to wyrażenie: „le point vierge” (nie umiem przełożyć tego). W samym centrum naszego bytu mieści się punkt nicości, nie pokalany przez grzech i uludę, ostrze czystej prawdy, punkt albo iskra, która należy bez reszty do Boga, która nigdy nie jest do naszej dyspozycji, skąd Bóg dysponuje naszym życiem, ośrodek, który jest poza zasięgiem fantazji naszego umysłu i brutalnych poczynań naszej woli. To małe ostrze nicości i absolutnego ubóstwa stanowi czystą chwałę Bożą w nas. To jest, że tak powiem, Jego imię zapisane w nas jako nasze ubóstwo, nasz niedostatek, nasza zależność i synostwo nasze. To jest jak przezczysty diament, jarzący się ogniem niewidzialnych światel niebieskich. On się znajduje w każdym z nas i gdybyśmy byli w stanie dojrzeć, zobaczylibyśmy, jak te biliony punktów świetlnych zbiegają się, tworząc słoneczny okrąg i taki blask, że wystarczy go, aby wszystkie mroczne zakamarki i okrucieństwa zniknęły bez śladu. Nie mam programu na przedstawienie tego. To daje się doświadczyć tylko jako dar. Ale bramy niebios znajdują się wszędzie (152)<sup>17</sup>.**

Owo nieprzetłumaczalne pojęcie, zbliżone najwyraźniej do mistycznych określeń tajemnicy ludzkiej głębi otwartej i napelnianej głębią samego Boga Merton przejął prawdopodobnie z pism francuskiego pioniera dialogu z islamem, o. Massignon<sup>18</sup>. W końcowej redakcji swoich notatek w „Domysłach” odwołał się do jeszcze innych wrażeń, by dać w miarę możliwości dokładniejsze pojęcie, czym jest owa rzeczywistość kryjąca się i odsłaniająca w *le point vierge*. Opisuje mianowicie bliskie życiu mnicha modlącego się dniem i nocą doświadczenie przejścia „od nocy do dnia, doświadczenie jutrzeńki: *Pierwsze światy dziennej ptaków sygnalizują „point vierge” świtu pod niebem nie oświetlonym jeszcze przez światło prawdziwe. Jest to chwila nabożnego lęku i niewyrażalnej niewinności, kiedy Ojciec w milczeniu doskonałym otwiera im oczy. A one zaczynają mówić do Niego i to nie płynnym śpiewem od razu, ale przebudzającym się zapytywaniem, który stanowi ich stan o świcie, stan ich istnienia określony słowami „point vierge”. Ten ich stan zapytuje, czy aby nie czas już dla nich zacząć „być”. On odpowiada „tak”. Wówczas budzą się one, jeden za drugim i stają się*

ptakami. Objawiają swoją ptasią tożsamość, zaczynają śpiewać. Za chwilę już w pełni będą sobą i nawet zacząć latać. Ale zanim to nastąpi, napiętniejszą chwilą dziennej pory jest już sam ten moment, kiedy całe stworzenie w niewinności swojej prosi o pozwolenie, aby raz jeszcze mogło „być”, podobnie jak to uczyniło w pierwsze rano na początku świata. Cała mądrość dąży, aby się zebrać i objawić w tym ślepych i pełnym słodczy punkcie /.../ I tu mieści się tajemnica nie do wypowiedzenia: wszędzie dokoła nas rozpociera się raj, a my tego nie pojmujemy. Jest otwarty na przestrzał. Miecz został usunięty, ale my nic o tym nie wiemy /.../ „Mądrość” – woła diakon jutrzienki, ale nam nie w głowie takie sprawy (123 n.).

W owym „dziewiczym punkcie” łączy się zatem w jedno wszystko, o czym już wcześniej była mowa – w niepokalanym początku wszelkiego stworzenia, w Bożej Mądrości. Rozwijając dalej Mertonowskie „Domysły”, możemy dopowiedzieć, że w doświadczeniu, wokół którego toczyło się całe jego życie, chodziło ostatecznie o odkrycie jednego – odkrycie w sobie, a zarazem w innych i we wszystkim tego, co najgłębiej JEST. To rzeczywistość Boga i jednocześnie widzenie wszystkiego w Bogu, tak jak On widzi wszystko od początku. To widzenie Boga jest widzeniem wszystkiego w świetle Jego Mądrości, która przenika od początku wszelkie stworzenie jako jego pierwotny i najgłębszy zamysł, odslaniający się – w świetle Jezusa Chrystusa – w niewinnym spojrzeniu dziecka. Dodatkowym znakiem zaś, że takie spojrzenie jest nie tylko możliwe, ale i rzeczywiste jest tajemnica Niepokalanego Poczęcia – tajemnica Niewinnego Początku, który w przypadku Maryi odsłania pierwotny i najgłębszy zamysł Boga przyświecający stworzeniu każdego człowieka.

Możemy dodać, że w swoich „Domysłach” Merton posuwa się w tym kierunku dalej. Takie spojrzenie na człowieka, przenikające aż do jego najskrytszej głębi – nie pokalanej przez grzech, gdyż

<sup>16</sup> Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1972, tłum. Z. Ławrynowicz. Dalsze cytaty oznaczone w naszym tekście numerem strony w nawiasie przytaczamy według tego wydania, choć poprawiamy częściowo ich sformułowanie w oparciu o angielski oryginał: T. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York 1968 (w serii: A Doubleday Image Book). Dodajmy, że wyd. pol. zostało okrojone – najwyraźniej pod naciskiem cenzury – nie tylko z niektórych politycznych uwag Mertonu, ale np. również z interesującej wymiany poglądów z Cz. Miłoszem na temat manicheizmu (w oryg. wyd. s. 138 n.), który w owych latach był dla naszej cenzury persona non grata.

<sup>17</sup> Musimy zauważyć, że wyd. pol. zawiera w tym miejscu przykry błąd, gdyż słowa, które zgodnie z oryginałem (s. 158) przetłumaczyliśmy: „nie pokalany przez grzech i ułudę” brzmią w nim: „niepokalany grzech i ułuda”!

<sup>18</sup> Sugeruje to następująca wzmianka w *Domysłach*: „Massignon daje kilka głęboko wzruszających stroníc w „Mardis de Dar-es-Salam”; o pustyni, o łzach Hagar, o muzułmanach, o „point vierge” ducha, centrum naszej nicości, gdzie człowiek w pozornej rozpaczy spotyka Boga – i jest odnaleziony w pełni w Jego miłosierdziu” (144).

dostępnej jedynie dla Bożej Mądrości – wiąże się z nadzieją, że również koniec każdego człowieka odpowiadać będzie temu pierwotnemu, ukrytemu w samym Bogu początkowi. Dlatego nie jest przypadkiem, że trzecią część „Domysłów”, którą Merton otworzył rozważaniami o tajemnicy początku jako „punktu dziewiczego”, zamykają rozważania o tajemnicy końca. Merton nawiązuje tutaj do słów angielskiej mistyczki z XIV w. – Julianny z Norwich, dla której rzeczywistość grzechu w boskim stworzeniu nie jest w stanie przeszkodzić temu, że ostatecznie *wszelkie sprawy i rzeczy skończą się dobrze* (206)<sup>19</sup>. Koniec związany z paruzją Chrystusa będzie odsłonięciem „sekrety” – tajemnicy, którą Bóg już od początku postanowił i która będzie odpowiedzią na wszelką udrękę świata, gdyż odsłoni się w niej pełnia Bożego miłosierdzia. Merton kończy swoje rozważania jeszcze jedną uwagą o mądrości serca: *Posiadać mądre serce oznacza żyć w skupieniu na tej tajemniczej nadziei – tej spodziewanej tajemnicy. To jest klucz otwierający nasze życie, ale jak długo jesteśmy przy życiu, musimy baczyć, że nie posiadamy tego klucza – że nie jest nam dany do dyspozycji. To Chrystus go posiada, w nas, dla nas. My zaś posiadamy ten klucz na tyle, na ile w Niego wierzymy i stanowimy z Nim jedno. A zatem to jest to: „mądre serce” trwa w nadziei i pośród sprzeczności, w smutku i w radości, skupione na tajemnicy i na „wielkim dziele”, gdyż jedynie to daje chrześcijańskiemu życiu jego prawdziwy zasięg i wymiar. Mądre serce żyje w Chrystusie.*

W naszych domysłach osnutych na życiu i pismach Mertona zbliżamy się do końca. W ostatnich uwagach zbliżyliśmy się do punktu, w którym dają się przeczuć nie tylko sprzeczności, godzące w Mertona przez całe życie, ale głębsza jedność zdolna pogodzić wszystko. Wiele dałoby się także powiedzieć o innych aspektach jego doświadczenia, w szczególności o jego wymiarze buddyjskim. Ale nawet w „Dzienniku azjatyckim”, w którym fascynacja Wschodem zdaje się u Mertona kulminować również w doświadczeniu ostatniej iluminacji<sup>20</sup>, dominuje ostatecznie element chrześcijański – właśnie ten, na którym skupiliśmy uwagę w obecnych rozważaniach. „Dziennik” urywa się 8 grudnia – i chociaż dzień ten obchodzony jest na Wschodzie jako święto upamiętniające iluminację-oświecenie Buddy – Merton wspomina jedynie: *Dzisiaj jest święto Niepokalanego Poczęcia*<sup>21</sup>. W tym miejscu – pod znakiem Maryjnego początku, określającym koniec pisarstwa Mertona – pozostaje nam zakończyć jego wcześniejszymi słowami: *Naszym przeznaczeniem jest dążyć ponad wszystko, wszystkiego się zaprzeć i przeć do przodu aż do Końca, i znaleźć w Końcu nasz Początek, wiecznie nowy Początek, który nie ma końca. Być Mu posłusznym w drodze, bym dotarł do Niego, w któ-*

rym się począł, który jest kluczem i końcem – ponieważ to On jest Początkiem<sup>22</sup>.

Jacek Bolewski SJ

<sup>19</sup> Zauważmy, że słowa angielskiej mistyczki pojawiają się również i pełnią istotną rolę w ostatnim z *Czterech Kwartetów* T. S. Eliota – *Little Gidding*, z którego zresztą zaczerpnęliśmy przywołane na wstępie słowa o początku i końcu. Por. komentarz, którym opatrzył swoje tłumaczenie tych poematów K. Boczkowski: „Poezja” 3/1988, s. 20–45, zwłaszcza s. 44. Także Merton łączy w *Domysłach* oba miejsca i postacie, wspominając jednym tchem: „Ciszę w okolicach wiodących do Norwiche i Lady Julian. (Ciszę w Little Gidding, którą słyszałem tylko u Eliota, ale i ja stanowią część tej ciszy)” (182).

<sup>20</sup> Por. zapis z 4 grudnia 1968 w *The Asian Journal* o przeżyciu z 1 grudnia, związanym z widzeniem figur spoczywającego Buddy w Polonnaruwa na wyspie Cejlon (dz. cyt., s. 233 n.).

<sup>21</sup> Tamże, s. 254.

<sup>22</sup> *Domysły*, s. 167. Zauważmy, że sam Merton nawiązuje tutaj najwyraźniej do słów Eliota, od których rozpoczęliśmy nasze rozważania.

książki

Po Apokalipsie

Teresa Ferenc

Nóż za ptakiem

Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”,  
Warszawa 1988, ss. 50

Poezja Teresy Ferenc, jak mało która, wierna była zawsze sobie w bezgranicznej pochwiele życia, natury, zmysłowości, w eksponowaniu tych dziedzin świadomości i emocji, które wypowiadają się najprostszym językiem zachwyty, miłości i bólu wywiedzionym wprost z pierwotnego, ludowego źródła doznawania siebie i świata. Kilkanaście lat temu przeżyła epizod lingwistyczny, próbę zintelektualizowania języka i zmitologizowania rzeczywistości, by czym prędzej powrócić do siebie: do uczuć i doznań najpierwszych, do biologii, pamięci zmysłowej, gorącej przeżywaniem wizji świata. Coraz częściej historia, ta demoniczna siostra natury, płami wiersze poetki kolorem ognia i krwi.

Mottem do kolejnego zbioru wierszy Teresy Ferenc „Nóż za ptakiem” mogłyby być słowa z Apokalipsy: *I zapuścił anioł swój sierp na ziemię, i zebrał winne grona ziemi, i wrzucił je w wielką prasę Bożego gniewu* (Ap 14,19; przekład Cz. Miłosza). Wcześniej oczarowanie urodą życia, a także jego bólem, znajdowało wyraz

w miłosnej ekstazie i bluźnierstwie, w niejednoznacznej, chociaż absolutnej aprobachie istnienia. *Mój świat wewnętrzny – mówi poetka – kształtował się na ziemi pełnej ciepła, sypkiego piachu i żółtej gliny – przepelniony dolinami i wzgórzami. /.../ Ta ziemia – Wyżyna Lubelska – była wtedy jeszcze jak w Genezis. I taka jawi się ona we wczesnych wierszach Ferenc, kiedy poetka mówi do dzbanu, do miski glinianej, do domu, jego sprzętów i najbliższych osób, kiedy wprost wyznaje: Jestem żywa / przez jasne i mądre ciało /.../ przez nagromadzoną / jak do dziupli / ciemną mądrość życia. Percepcja świata komplikuje się w miarę dojrzewania poetki, w miarę jak ciemne strony życia zdominowują jej pamięć i wyobraźnię. Wojna, upychana przez długi czas po kątach wierszy, wybucha w „wypalonej dolinie” skowitem i skargą, pełnią bólu i rozpacz, potępienia i niepokojenia:*

*Dookoła świat się chwieje*

*świat się wali*

*W oknie w krąg po horyzoncie*

*matka się pali*

(„Matka w jesienowych drzewach”)

W wierszach-psalmach utrzymanych w typowej dla Ferenc prostej, skłaniającej się ku ludowej śpiewance formie, dokonuje się zapis dziejowej i indywidualnej tożsamości, zostaje podsumowane doświadczenie jednego życia. Poetka porażona okrucieństwem historii poświadczonym tragedią wojenną jej własnej rodziny ciągle prowadzi dialog z losem, Bogiem, sumieniem: *Moje słowa / chropawe / ranią krwawą / i ręk nie mogę Ci darować / i nóg nie mogę – / chodzę krzywo / na wspak /.../ ani tego żem jak pieprz / i jak*

*pokrzywa – / że muszę Ci to wszystko / wciąż od nowa wypominać* („Psalm gorzki”).

Duch przekory dyktujący poetce słowa goryczy karmi się ciągle, nawet on, jej wiarą w życie, jej nieustającą wolą trwania, rodzenia nie tylko biologicznego, rodzenia w sensie metafizycznym – pomnażania ducha. Jakby ziemski rodowód wystarczał za wszystko, dawał tę cudowną moc odradzania się i przeistaczania w nieustającym misterium życia. *Zanimówiona darem życia, jego urodą i bólem* staje w końcu Ferenc przed przeszłością, która dosłownie czyni z niej kalekę, odejmuje łaskę ratowania świata słowem przed zagładą. Tym momentem unicestwiającym, porażającym totalnie okaże się dla poetki stan wojenny lat 80. Dopiero teraz doświadczenia dzieciństwa, cały koszmar pamięci, labirynt podświadomości uaktywnia się w nie przeczuwanym, paraliżującym doznaniu. Do tej pory jej świat trwał: ułomny, niedoskonały, przeniknięty cierpieniem. Ale też czuły, bliski, dający się oswajać zmysłami i mową – a więc godny miłości. Teraz zawaliły się podstawy tego świata. Jego wszystkie, brutalne nawet, prawa straciły rację bytu, wszelkie jego konstansy, wartości niezmiennie przestały istnieć. Akt politycznej przemocy odciął nagle poetkę od źródeł odwiecznej duchowej energii. W wierszach pisanych w I poł. lat 80. wyrzeka się ona wszelkich związków fizycznych, emocjonalnych, moralnych z otaczającą ją rzeczywistością. I na tej nieakceptacji nie umie już zbudować nowego świata. Jej apokalipsa jest bardziej apokaliptyczna niż proroctwo św. Jana, gdyż nie daje już żadnej nadziei. Powiada św. Jan:

*I widziałem nowe niebo i nową ziemię. Albowiem pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, a morza nie ma już więcej* (Ap 21,1).

T. Ferenc konstruuje swoją wizję zagłady uczciwie, bez werbalnej sloganowości, bez publicystycznych nadużyć. Jej słowo dotyka wciąż tego, co dotykalne, dostępne w bezpośrednim oglądzie. Początkowo jej dezaprobata przyjmuje konwencję prośby, błagania: *Drzewo rosnące za oknem nie opuszczaj nas / mewo krzycząca jak dziecko w za gorącej kąpeli / księżycu z ludzką stopą / chcemy chodzić po ziemi / kochać zielone ciało trawy / rodzić się na kamieniu* („Chory dom”). Treści ekologiczne są tu tylko maską, kamuflażem. Chodzi o tamten świat sprzed epoki bratobójstwa i bezprawia, o jego ocalenie. *Ojcie nasz / spiesz się* – w taki sposób, jeszcze z nadzieją, kończy poetka ten wiersz. W poemacie „Psalm – wygnanie” próbuje wbrew logice faktów jeszcze raz przywołać to utracone królestwo życia, bo przecież nie można bez walki godzić się nawet z nieodwracalnością zdarzeń, gdy *Wszystko mamy do stracenia*. Ale konkluzja wiersza jest jednoznaczna: *Jeszcze wczoraj / na czym stałam / w co wpatrzona / Nie pamiętam – / pamięć zdmuchnięta /.../ Patrzę w niebo / znów puste / Bóg w innej stronie wszechświata / lepi nowy Księżyc Ziemię Raj*. Skoro więc nawet pierwszy i ostatni atrybut ziemskości – ziemski Bóg – zdradził ziemię, co począć z wiarą? Można, co najwyżej, odejść razem z Nim w przestrzeń Apokalipsy, skąd już donikąd nie ma powrotu. *Niebo jest nagle za wysoko /.../ Ziemia jest nagle bez wyjścia*. W tym wyznaniu dokonuje się akt ostatecznej desperacji człowieka ska-

zanego na ziemskie piekło. W mnożonych w wielu wierszach wizjach również koszmarnych jak Janowe obrazy zagłady ludzki status świata dewaluje się bezpowrotnie, to, co żywe odczłowiecza się, *modli się / o spędzenie życia z oczu*. Tak samo jak w Apokalipsie: *I w owe dni szukać będą ludzie śmierci, ale jej nie znajdą, i będą chcieli umrzeć, ale śmierć będzie od nich uciekała* (9,6). Tylko sprawiedliwi godni są śmierci w czas Sądu Ostatecznego, powtarza za Apokalipsą T. Ferenc. Ale symboliczny *nóż za ptakiem* wisi także nad tymi, którzy są winni. Tego doczytać się można w moralnych kontekstach tej poezji, w jej bolesnym, proroczym: *Tu była ziemia*.

Niechże w siódmą rocznicę tragicznego Grudnia, tuż przed kolejną Wielką Rocznicą Narodzin przemówi do nas poeta słowami przestrogi-pociechy:

*Bóg co dzień się rodzi  
w głód na ziemi  
w śmierć  
Bóg się rodzi  
owinie moją głowę  
ostoni  
uszom odejmie  
obłąkanego skowronka  
Bóg się rodzi  
złamię kark nietoperzowi  
latającemu we mnie na oślepe  
rózerwie kokon agonii  
(„Boże Narodzenie 1981”)*

Bo są to przecież słowa odtwarzające z realnych i symbolicznych ruin naszego świata pierwotne w nim Wiarę-Nadzieję-Miłość, przez które wszystko się stało. Wszystko, co Dobre w nas i na ziemi.

Adriana Szymańska

## Ciemna strona towianizmu

Krzysztof Rutkowski

### *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym*

Libella, Paris 1988, ss. 278

Rola Andrzeja Towiańskiego w dziejach Wielkiej Emigracji i historia Sprawy Bożej należą niewątpliwie do najmniej zbadanych i najbardziej kontrowersyjnych kart naszej kultury duchowej XIX w. Ostatnie lata przyniosły nie tylko ujawnienie podstawowych źródeł niezbędnych do zbadania tego ruchu (S. Goszczyński, „Dziennik Sprawy Bożej”, Warszawa 1984), lecz również pierwsze po wieloletnim milczeniu prace przecierające mgłę zapomnienia i zaniedbania: K. Górski, „Mickiewicz – Towiański”, Warszawa 1986; K. Rutkowski, „Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym”, Paryż 1988. Obydwie wymienione prace pisane są jednak z pozycji zdecydowanie krytycznych, w związku z czym nie dają nadziei na rychłe, możliwe obiektywne przefiltrowanie tego niezwykle złożonego problemu.

Najnowsza praca K. Rutkowskiego napisana z dużym talentem literackim jest według określenia samego autora opowieścią o bohaterach towianizmu. Szokuje już samym tytułem – Koło Sprawy Bożej uczestniczy w „zabijaniu” Mickiewicza, ten niemal rytualny mord trwa ponad 10 lat. Jest to najostrzej dotąd sformułowane oskarżenie przeciw towianizmowi. Szokuje swą jednostronnością i prze-

sadą. Wymowa tego „zabijania” nie jest jednoznaczna – braterstwo à la Towiański ma według autora tylko jedną alternatywę: śmierć; jeśli brat nie poddaje się woli mistrza, zostaje osaczony i zaszczuty, działa wprawdzie poza Kołem prawowitym, ale w końcu też umiera, co staje się ostatecznym potwierdzeniem zaparcia się swej misji. Śmierć prostuje, jakby, drogi ludzkie i w tej obiektywnej prawdzie towiańczycy szukają wyższej sprawiedliwości. Sankcje przeciw niewiernym ortodoksji mistrza wyciąga jednak w przypadku Mickiewicza Bóg. Samo „zabijanie” w Kole jest więc mocno problematyczne. Uczestnictwo w dziele Sprawy Bożej zobowiązywało do bezgranicznego posłuszeństwa i oddania jak w każdym ruchu sekciarskim, ale secesja brata Adama nie przekreśliła przecież ani jego szacunku dla Towiańskiego, ani pragnienia ze strony mistrza do nawiązania potarganych więzów. Zbuntowany Mickiewicz uczestniczył wraz z żoną jak najaktywniej w ratowaniu mistrza w 1848 r. Koncepcja o „zabijaniu” przesłania natomiast całkowicie możliwość znalezienia obiektywnej prawdy o roli Towiańskiego i jego Sprawy Bożej w dziejach polskiej kultury duchowej XIX w.

Już na wstępie swej pracy autor stwierdza słusznie, iż Towiański był *wielkim moralistą. Łaknął czystości i postępu. Był posłannikiem nadziei i chronił przed najczarniejszą rozpaczą. Gdyby nie przyjechał /.../, trzeba by go było wymyślić*. Jego ruch miał być *nowym objawieniem prawd chrześcijańskich*, które w intencji towiańczyków niosło przeistoczenie moralne polityki. W dążeniu do religijnej sanacji narodów kryła się tajemnica zjed-

nywania sobie nowych prozelitów. Na tej płaszczyźnie należało szukać wyjaśnienia fenomenu towianizmu i udziału w nim naszych największych. Niestety, poza deklaracjami wstępnymi książka Rutkowskiego nie szuka takich odpowiedzi, staje się natomiast pracą o schorzeniach obyczajowych i charakterologicznych całego ruchu i poszczególnych jego członków, zaś schorzenia te choć nadają pewien ton Sprawie, nie są przecież istotne, lecz drugorzędne. Wysunięte na czoło ruchu mącą obraz i przesłaniają istotę dzieła Sprawy Bożej. Towiański wyzwolił przecież w tyłu ludziach energię do podjęcia trudu wewnętrznej przebudowy; czy w przypadku Mickiewicza dążenia te rzeczywiście zakończyły się *tak smutno?* (s. 25). Z punktu widzenia ortodoksji towianistycznej z pewnością, ale przecież nie o to autorowi chodzi. W beznadziejności emigracyjnej mistrz pokazał światło, ukształtował ostatecznie Mickiewicza-profezę, który olśniewał swych rozmówców i słuchaczy. To dzięki tej idei rozwinął poeta w swych wykładach z taką wiarą wizję przeszłości naszej i słowiańskiej. To ona również ukształtowała Mickiewicza działacza społeczno-politycznego z okresu Legionu i „Trybuny Ludów”. Mickiewicz okrzepł i dojrzał w Kole Sprawy Bożej do wielkich czynów, które potwierdzał płomiennym słowem. Działał już jako secesjonista Koła, ale przecież z towianizmu zaczerpnął energię do takich właśnie czynów. Zadaniem przyszłych prac i studiów musi się stać odczytanie roli dzieła Sprawy Bożej w myślach i działaniach naszych największych.

Praca K. Rutkowskiego składa się z czterech niemal równych objęto-

ciowo części poświęconych określonym bohaterom i sprawom. Cz. I ukazuje przypadek Marii Rutkowskiej z domu Lemoine i dążenie towianizmu do stworzenia człowieka nowej epoki. Cz. II omawia pojawiające się już we wczesnych tęsknotach Seweryna Goszczyńskiego pragnienie przyjęcia wiary w reinkarnację. Cz. III ukazuje towianistyczny obrzęd nad grobem Walentego Wańkowicza i spiszek Pilchowskiego. Wreszcie cz. IV przywołuje sen siostry Karoliny Towiańskiej i ukazuje ostateczny rozłam i secesję Mickiewicza. Jest to bardzo osobiste i z gruntu literackie widzenie dziejów Sprawy Bożej. Wysuwanie na czoło opowieści spraw marginalnych, choć efektownych, w moim odczuciu przesłania istotę zagadnienia, daje pracy posmak pogoni za sensacją. W ten sposób Rutkowski ukazuje nam przede wszystkim jedną i to najciemniejszą stronę obyczajową towianizmu, w której w istocie najwięcej patologii. Jej strona pozytywna pozostaje jedynie w sferze wstępnych deklaracji bez pokrycia. Nie otrzymujemy nadal odpowiedzi na szereg dręczących nas i to podstawowych pytań.

Przed wszystkim jak odbywało się werbowanie nowych zwolenników? W czym tkwiło prawdziwe zauroczenie mistrzem – w jego postawie, geście, słowie? Co mówił do swych potencjalnych ofiar i czy każdemu to samo? Rutkowski skłonny jest mniemać, iż siłą atrakcyjną towianizmu tkwiła w idei reinkarnacji, która stała się *lekiem, narkotykiem i trucizną, prawdziwą towianicą*. Magiczne słowo o metempsychozie miało wywrzeć błyskawiczny skutek na Celinie Mickiewiczowej. Oczywiście, jak było naprawdę, nie dowiemy się już nigdy.

możemy jedynie zbliżyć się do zrozumienia mechanizmów tzw. nawrócenia i uleczenia. W przypadku C. Mickiewiczowej nie wierzę, by słowo o metempsychozie mogło wyrzucić na niej tak błyskawiczny i pożądany skutek. Ponieważ w uleczeniu pani Celinie autor skłonny jest widzieć metaforę choroby emigracji, tym ważniejsze więc staje się odczytanie przyczyn jej uzdrowienia. Jestem przekonany, iż choroba Mickiewiczowej to histeria, którą mistrz „cudownie uleczył” skierowując uwagę i zainteresowania chorej na inne tory; ten podany wówczas niezwykle lek spowodował jej odrodzenie moralne i na tym polegał ów cud. Ale co mówił innym – Mickiewiczowi, Słowackiemu? Z pewnością nie mówił wiele. Mechanizm nawróceń był jednak podobny – było to przywrócenie wiary w sens życia. Wątpię, by Towiański wytaczał od razu największe działo, był zawsze bardzo ostrożny. „Wielki Periodek”, rozprawa Towiańskiego o metempsychozie, pozostawał przecież długo w tajemnicy przed Kołem.

Drugą intrygującą sprawą, na którą szukam odpowiedzi, jest sprawa kobieca w Kole. Jak to było z ową „wspólnotą kobiet” tak okrzykaną swego czasu przez Tadeusza Boya-Żeleńskiego? Stosunki Teodora E. Rutkowskiego z Marią Lemoine nie podobają się braciom. Kumulacja energii libido zalecana przez Towiańskiego zdaje się wskazywać na to, iż mistrz wołał wstrzemięźliwość życia seksualnego i jasno za wspólnotą kobiet nie wypowiadał się (s. 53). Ale co łączyło Mickiewicza z Ksawerą Deybel? Czy podejrzenia Boya sprzed półwiecza są nadal aktualne? Osobiście mam na całą tę sprawę od dawna

wyrobiony pogląd. Ksawera, jak potwierdzają to liczne źródła, miała romans z Sewerynem Pilchowskim. Ze związku tego przyszło na świat dziecko, którym awanturka godna swego kochanka szantażowała później, jako mieszkająca w domu Mickiewiczów, poetę. Wspierała w ten sposób Pilchowskiego w jego zuchwałych na władzę w Kole. Książka Rutkowskiego nie daje jasnej i rzeczowej odpowiedzi w tej kwestii.

Na koniec kilka oczywistych błędów: wspomniany na s. 101 i dalszych pan Toissy to oczywiście płk. Julien Felix Godefroy de Foissy (1796–1866), sekretarz i kuzyn gen. Cavaignaca. O przyjaznych stosunkach łączących go z rodziną Mickiewiczów mówią zarówno listy pułkownika do poety, jak i do jego żony (zob. „Listy do A. Mickiewicza”, opr. J. Odrowąż-Pieniążek, Wrocław 1968, s. 38; Z. Sudolski, „Francuscy korespondenci C. Mickiewiczowej”, „Blok-Notes. Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza” (1988)). Na s. 146 błędna informacja o medalikach Matki Boskiej Nieustającej Pomocy wręczanych braciom, były to bowiem w istocie medaliki Niepokalanego Poczęcia z objawienia siostry Katarzyny Labouré z rue du Bac (por. S. Goszczyński, „Dziennik Sprawy Bożej”, t. II, s. 314). Na s. 187 mowa o liście Towiańskiego z 1845 r. i o carze Mikołaju II, oczywiście chodzi o Mikołaja I.

K. Rutkowski, jak sam to wyznaje na s. 79–80, współuczestniczył wraz z K. Górskim w lamentacjach nad towianizmem Mickiewicza, choć stara się raczej ukazać mechanizmy i procesy wewnętrznych napięć i zewnętrznych uderzeń cierpianych w Kole Sprawy

Bożej przez poetę. Ale czy istotnie Mickiewicz zmarł uduszony pierwiej w Kole? Czy to my, potomni, nie „zabijamy” czasami Mickiewicza, nie potrafiąc realnie odróżnić blasków i gromadzących się cieni wokół jego działalności? Z dzieła Sprawy Bożej wyszedł przecież człowiek żywej wiary, głęboko przekonany o tym, że wszystko, co się nam zdarza, jest na nasze dobro, że będzie lepiej na świecie, i że my do tego lepszego musimy w naszej częstce przyczynić się (z listu A. Mickiewicza do K. Łubieńskiej-Wodpolańskiej, 27/X/1850).

Zbigniew Sudolski

## Talmud i jego tajemnice

### Z mądrości Talmudu

wybrali, przeł. i oprac. Szymon Datner i Anna Kamińska

PIW, Warszawa 1988, ss. 400

W marcu 1939 r. staraniem Żydowskiego Towarzystwa Wydawniczego ukazała się we Lwowie książka Feliksa Weissgłasa zatytułowana „Duch Talmudu”. Na nieco ponad stu stronach zawierała wybór sentencji talmudycznych i miała przybliżyć polskiemu społeczeństwu fundamentalne treści judaizmu. Miało to miejsce w przededniu II wojny światowej, która przyniosła zagładę Żydów. Powojenne dzieje Polski i Polaków

odwróciły uwagę od żydowskiej kultury i religii. Dopiero w ostatnim okresie wzmogło się zainteresowanie judaizmem, które zaowocowało dostrzegalnym postępem w dziedzinie chrześcijańsko-żydowskiego dialogu. Na ocalały egzemplarz książki przypadkowo natknęli się Sz. Datner i A. Kamieńska, co nasunęło im pomysł opracowania podobnego wyboru tekstów. Dla upamiętnienia przedwojennego dzieła i jego twórcy w nowo wydanej antologii umieszczono 25 sentencji zaczerpniętych z „Ducha Talmudu”. Na podkreślenie zasługuje fakt, że tym razem chodzi o przedsięwzięcie międzyreligijne: Sz. Datner jest Żydem, natomiast A. Kamieńska widzi judaizm z pozycji chrześcijańskich. Trudno powiedzieć, ile czasu zajęło autorom przygotowanie antologii i z jakimi trudnościami zmagali się, zanim ujrzała ona światło dzienne. A. Kamieńska nie dożyła jej wydania. Ze słów, którymi zakończyła „Posłowie” do książki, wynika, że swój udział pojmowała jako wkład do przewycięzania antysemityzmu i uprzedzeń antyalmudycznych. Napisała: *Dlatego też tak ważne jest ukazanie Talmudu, chociażby w niewielkim wyborze, dającym pojęcie o mądrości nauki mistrzów żydowskich, o ich zarliwym umiłowaniu Pisma Świętego i głębokiej docieklivości intelektualnej, z jaką odczytywali i komentowali Pismo, o wzniosłości wskazań moralnych i postępowości społecznej myśli Talmudu na ile ustroju niewolniczego, panującego w świecie starożytnym* (s. 369). Książka złożona do druku została zapowiedziana i szeroko zaprezentowana w „Literaturze na świecie” (nr 4/1987). Nakład „Literatury na świecie” wynosi 40 tys., zaś

numer „żydowski” cieszył się wyjątkowym powodzeniem. Nie zagrażał miejsca w kioskach, zaś przy różnych okazjach bywał rozprowadzany nawet za waluty wymienne. Także książka wydana w nakładzie 50 tys. egz. rozeszła się spod ludy. Wydawać by się więc mogło, że to prawdziwy cymes.

Na książkę składają się trzy części. Otwiera ją „Wstęp” o charakterze historycznym, pióra Sz. Datnera, w którym omówiono okoliczności powstawania Talmudu, etapy jego formowania się, główne wątki treściowe oraz późniejsze losy w na ogół nieprzychylnym Żydom chrześcijańskim świecie. Całość jest ujęta rzeczowo i zwięźle. Potem następuje wybór dłuższych i krótszych, czasami tylko jednozdaniowych, fragmentów, zatytułowany „Z mądrości Talmudu”. W 24. różnej objętości rozdziałach znalazły się wypowiedzi o Bogu i służbie Bożej, Torze, mędracach, nauczycielach i uczniach, Izraelu i narodach, etyce i stosunkach międzyludzkich, grzechu i złu, mowie i milczeniu, sądach, władzy, pracy, wojnie i pokoju, biednych i bogatych, wielkości i nędzy człowieka, szczęściu i nieszczęściu, kobietach, małżeństwie i dzieciach, starości i cierpieniu, śmierci, żałobie i życiu pozagrobowemu, medycynie i lekarzach, dobrym wychowaniu, głupocie i głupcach, przyrodzie i zwierzętach, o winie, cudach, snach i czarach, a wreszcie maksymy różne. Po wyborze sentencji umieszczono „Posłowie” A. Kamieńskiej. Autorka z fascynacją pisze o mądrości żydowskiej, szkicuje jej linie przewodnie i związki z Nowym Testamentem. Całość zamykają przypisy. Układ jest więc przejrzysty i logiczny,

co stanowi niewątpliwą zaletę publikacji.

Alé nie sposób nie zgłosić kilku istotnych uwag krytycznych. Najważniejsza dotyczy tego, że tytuł „Z mądrości Talmudu” nie jest adekwatny do zawartości antologii. Jakkolwiek zarówno tytuł jak i „Wstęp” oraz „Posłowie” mają na względzie Talmud, to sentencje i wypowiedzi mędrców pochodzą nie tylko z Talmudu, lecz z szeroko pojętej literatury rabinicznej. W przypisach do stanowiącego trzon książki wyboru fragmentów (s. 372) znajdujemy informację o sposobie cytowania poszczególnych traktatów talmudycznych oraz innych, które nie mają swoich odpowiedników w Misznie, a następnie – bez słowa wyjaśnienia! – zapowiedź cytowania komentarzy do ksiąg świętych (midrasz). Komentarze te pochodzą z różnych okresów, mają rozmaity ciężar gatunkowy i wartość (egzegetyczną lub homiletyczną), ale w antologii zostały bezceremonialnie przemieszane, a bywa, że objaśnione zupełnie opacznie (np: Sifra i Sifre to komentarze do Kpł oraz Lb i Rut, a nie do całego Pięcioksięgu; na s. 372 znalazło się zresztą więcej nieścisłości i błędów). Dodajmy, że przedostatnie zdanie „Wstępu” brzmi: *Być może niniejszy wybór przyczyni się w jakiejś mierze do wzrostu zainteresowania całością dzieła, Miszną i Gemarą, oraz związaną z nim literaturą* (s. 51). To końcowe dopowiedzenie rzucone jest jakby mimochodem, a przecież powinno być rozwinięte i objaśnione. Przyjęta w książce konwencja wypacza naturę żydowskiej Tradycji ustnej pielęgnowanej równoległe do Pisma i sukcesywnie zapisywanej w ciągu pierwszego tysiąclecia epoki chrześci-

jańskiej. Rozróżnienie między dziełami składającymi się na dwa Talmudy (Miszna i dwojaka Gemara – Palestyńska i Babilońska) a szeroko rozumianą literaturą rabiniczną jest niezbędne, zarówno ze względu na specyfikę dzieł jak i na odmiennosć zastosowanej w nich metody traktowania Pisma i tworzywa Tradycji izraelskiej. Nauczanie oparte na Piśmie Świętym (midrasz) jest najstarszą formą Tradycji ustnej i zasadza się na dedukcyjnej interpretacji ksiąg świętych. Z czasem najwartościowsze midrasze zostały utrwalone na piśmie i stanowią rezultat wielowiekowej aktywności egzegetycznej (zob. ks. W. Chrostowski: „Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz”, „PP” 4/1987). Drugim biegunem izraelskiej Tradycji było rozumowanie oparte nie na Piśmie, lecz na autorytecie rabinów. Ten nurt wykrystalizował się pod koniec epoki przedchrześcijańskiej i rozwijał się bez konieczności śledzenia tekstu biblijnego, przede wszystkim w oparciu o indukcję. To on doprowadził do powstania Miszny, a potem dwoistej Gemary, które złożyły się na dwa Talmudy (zob. „Zapisy ustnej Tradycji klasycznego judaizmu: Miszna, Tosefta i Talmudy”, „PP” 6/1987; „Rabini żydowscy – prehistoria i początki”, „PP” 9/1987). W książce Sz. Datnera i A. Kamieńskiej nie tylko brakuje podstawowego rozróżnienia dwóch biegunów izraelskiej Tradycji ustnej, ale na nieszczęście zostały one ze sobą przemieszane i są mylone. We „Wstępie” nie wspomina się ani słowem o nurcie midraszycznym ani o naturze i opracowaniu żydowskich komentarzy biblijnych. W „Posłowie” zjawisko midraszu zostało niesłusznie przypisane w całości

rabinom (s. 334). Za pochodzące z Talmudu uważa się teksty zawarte w późniejszych komentarzach, takich jak *Bereszit Rabba* (s. 351) albo *Kohelet Rabba* (s. 352). Jest to najpoważniejszy mankament książki, który stawia pod znakiem zapytania jej merytoryczną wiarygodność. Skutkiem tego w każdym z 24. rozdziałów składających się na trzon publikacji znalazły się teksty zaczerpnięte z literatury pozatalmudycznej. Statystycznie rzecz ujmując prawie jedna piąta cytatów nie pochodzi z Talmudu. Nie dość przygotowany czytelnik, a ten w naszych warunkach jest zazwyczaj odbiorcą książki, nie znajdzie odpowiedzi na pytanie o naturę wykorzystanych źródeł oraz ich stosunek do zawartości Talmudu.

Co się dotyczy innych aspektów publikacji. We „Wstępie” dominuje tendencja do bezkrytycznego przesuwania w najodleglejszą przeszłość początków szacownych instytucji i praktyk judaizmu. Widać to choćby, na przykładzie umieszczania w czasach niewoli babilońskiej genezy bet midraszu czy stronnictwa faryzeuszy (s. 6) albo dosłownego pojmowania opowieści zawartych w Księdze Estery (s. 12). Można zakładać, że Sz. Datner podziela tradycyjne poglądy Żydów, tym niemniej byłoby dobrze wspomnieć o krytycznych przewartościowaniach ortodoksyjnych zapamiętań. Czytelnik może mieć trudności z uzgodnieniem rozmaitych informacji na ten sam temat. W „Posłowie” mówi się, że Talmud nie jest dziełem jednolitym, a tym bardziej wyprowadzanie z niego jakiegoś spójnego systemu byłoby nieporozumieniem i błędem (s. 331). Mimo to autorce udało się przedstawić główne

elementy talmudycznej doktryny i etyki (s. 344–366), zaś jej wykład uzupełnia spostrzeżenia Sz. Datnera zawarte we „Wstępie” (s. 27–44). Słabszą stroną „Posłowia” są zdawkowe uwagi dotyczące pokrewieństwa między Nowym Testamentem a jego zapleczem żydowskim. Autorka nie jest dostatecznie wyczulona na sprawę datowania Tradycji i rozstrzygnięć rabinicznych włączonych do Talmudu. Ich zapis nastąpił dłużej po definitywnym opracowaniu pism NT i pozostaje ciągle kwestią dyskusji, w jakim stopniu Jezus i autorzy NT dokonali przewartościowania nauczania i opinii rodaków oraz w jakim stopniu późniejsi rabinowie wykorzystali oryginalność i podejmowali polemikę z niektórymi wątkami nowotestamentowego orędzia. Zdaniem A. Kamieńskiej Żydzi nie mieli zrozumienia dla celibatu i dziewictwa. *Dopiero esenicyzcy wnieśli pojęcie czystości płci, które przejął niewątpliwie Chrystus i całe chrześcijaństwo* (s. 364). Teza o niewątpliwiej zależności Jezusa Chrystusa i chrześcijaństwa od esenicyzmu jest przestarzała. Autorka powieliła poglądy, które zostały poddane dość surowej krytyce.

Każda próba opracowania antologii niesie dużą dozę subiektywizmu. W książce brakuje jasno sprecyzowanego kryterium wyboru. Szeroka na pierwszy rzut oka panorama zagadnień zaznaczonych w tytułach rozdziałów nie daje należytego pojęcia o rzeczywistej zawartości Talmudu. Obok prawdziwych pereł wiary i mądrości żydowskiej spotyka się w nim rozważania i wypowiedzi błahie i banalne oraz takie, które wywołują zaskoczenie, zdziwienie, a nawet szokują. Osobny problem stanowią wy-

powiedzi dotyczące chrześcijaństwa i chrześcijan. Antologia wcale nie dotyka tych spraw. Czytelnik nie wie, jak obszerny jest Talmud i z którego wydania dokonano przekładu. Informacja podana na s. 57 jest nazbyt ogólnikowa. Teksty sprawiają wrażenie zestawionych dość przypadkowo. Tu i ówdzie zauważa się nadmierne podporządkowanie fragmentów talmudycznych i pozatalmudycznych tytułom poszczególnych rozdziałów. Osiągnięta tą drogą systematyzacja jawi się jako narzucona Talmudowi po to, aby uczynić go strawnym dla współczesnego, zwłaszcza nieżydowskiego odbiorcy. Pozostaje to w wyraźnym kontraście do natury i układu Talmudu, a nawet czyni wrażenie jego upartej wiwiseksji. Byłoby lepiej, gdyby wybrane fragmenty poszczególnych traktatów zostały podane w takiej kolejności, w jakiej pojawiają się w Talmudzie. Uchroniłoby to autorów od włączenia do ich zbioru tekstów, które pochodzą z innych niż Talmud arcydzieł literatury żydowskiej. Skutkiem silnej tendencji do systematyzacji różnorodnych treści izraelskiej Tradycji ustnej stał się też dowolny układ wybranych fragmentów. W jednym rozdziale znalazły się teksty z różnych traktatów zakwalifikowane bez najmniejszej troski o pierwotny układ. Co więcej, niektóre traktaty bywają cytowane kilkakrotnie i naginane do reguł logiki antologii. Nie brak też przykładów wybiórczego traktowania tekstów Talmudu – nie cytuje się ich w całości, lecz „składa” z poszczególnych sentencji (zob. np. s. 76). Spreparowany tekst daje nikłe pojęcie o tym, czym naprawdę jest Talmud. Podane w przypisach objaśnienia dotyczą nieraz

spraw błahych lub wystarczająco dobrze objaśnionych we „Wstępie” i w „Posłowie”. Natomiast brakuje czasami objaśnień w miejscach, w których naprawdę by się przydały. W kilku przypadkach przypisy nie są spójne z informacjami ze „Wstępu” i „Posłowie”. Dużą ich zaletą jest natomiast podawanie pełnych cytatów biblijnych. Pozwala to względnie łatwo zorientować się, jak rabini traktowali Torę spisaną.

Trudno jednoznacznie zakwalifikować tę publikację. Zamiar pokazania bogactwa Talmudu i wysiłek obojga autorów trzeba ocenić bardzo wysoko. Wiele znaczące jest także to, że książka stanowi wyraz i przykład skutecznie praktykowanego międzyreligijnego dialogu. Nad wszystkim ciąży jednak fakt, że antologia zawiera o wiele więcej tworzywa żydowskiej Tradycji aniżeli sugeruje jej tytuł.

ks. Waldemar Chrostowski

## Nie ma granic dla szukania prawdy o sobie

Małgorzata Szejnert

### Śława i infamia

Rozmowa z prof. Bohdanem  
Korzeniewskim

Posłowie Wojciech Adamecki

Warszawa 1988

*Poszukiwałem teatru zdolnego do mówienia o ludziach i ich nieprostych sprawach bez lęku* – pisał Bohdan Korzeniewski u progu lat siedemdziesiątych. – *Natomiast z tym głębokim przeświadczeniem, że współtwórca przedstawienia siedzący na widowni na równi ze mną zdolny jest do pocucia, że otarł się o tajemnicę, uczestniczy w spektaklu. Cóż można przekazać innym z twardej lekcji historii, którą tworzymy na scenie. Chyba tylko tyle, że najwięcej zagadek kryje się w ludzkiej zwyczajności. Pospolitość czy szarość, nie wyróżniająca się niczym na co dzień, w czasie wydarzeń dramatycznych, czyli przenoszonych do rzeczywistości z teatru, ujawnia niespodziewanie bezmiar okrucieństwa albo bezmiar dobroci, bezmiar podłości albo bezmiar bohaterstwa.*

*Czymże jest teatr, jeśli nie odważnym i bezkompromisowym zapuszczaniem się w te mroczne bezmiary?* (B. Korzeniewski, „O wolność dla pioruna... w teatrze”, Warszawa 1973).

W tym wyznaniu reżysera, pedagoga, krytyka i historyka teatru uderza niezwykle silnie odczuwany związek uprawianej przez niego dziedziny sztuki z rzeczywistością i historią. Spoiwem tego związku, więc w gruncie rzeczy najważniejszym elementem teatru, jest widz – współtwórca przedstawienia. Przy takim rozumieniu teatru na pierwszy plan wysuwa się jego społeczna rola i funkcja poznawcza, umożliwiającą społeczeństwu w okresie przemian określenie własnej tożsamości.

„Sława i infamia” jest zapisem fragmentów rozmowy M. Szejnert z B. Korzeniewskim. Jest ona zatem wynikiem zderzenia dociekliwości, pasji demaskowania mistyfikacji i

przemilczeń, zdolności dostrzegania w indywidualnych losach przejawu procesów społecznych, a także reporterskiego doświadczenia z wizją teatru jako służby społecznej i z pamięcią świadka wzlotów i upadków polskiej sceny ostatniego półwiecza.

„Sława i infamia” obejmuje wspomnienia Korzeniewskiego dotyczące lat wojny i okupacji oraz pierwszego powojennego dziesięciolecia. Poza te ramy czasowe wykracza w niewielkim zakresie, w dygresjach dotyczących spraw, które znalazły kontynuację lub zakończenie w latach późniejszych.

Pierwsza część książki jest poświęcona czasom okupacji. Korzeniewski wspomina swą działalność w Tajnej Radzie Teatralnej, mówi o snutych wówczas wótczas projektach organizacji życia teatralnego po wojnie, charakteryzuje ówczesne warunki życia i pracy artystów. *Ale mówmy raczej o kolaboracji* – proponuje M. Szejnert i wyjaśnia intencje swojej propozycji: – *O SPRAWACH, KTÓRE NIE BUDZĄ WĄTPLIWOŚCI MORALNYCH I POLITYCZNYCH I TAK KTOŚ ZAWSZE NAPISZE* (podkr. – AD). Jest to myśl przyświecająca nie tylko temu fragmentowi rozmowy, lecz całej książce.

Sprawa kolaboracji aktorów, czyli występowania w jawnych teatrach wbrew zarządzeniu ZASP, była drażliwa niemal od chwili wydania tego zarządzenia. Stała się istotnym problemem po zakończeniu wojny, kiedy komisje weryfikacyjne związku oceniały postawy i nakładały kary na tych, których nie ukarano jeszcze podczas okupacji. Kary były stosunkowo łagodne, chodziło bowiem o to, by kultura i tak mocno poszkodowanej nie osłabiać dodatkowymi stratami. Potem prawie wszyscy starali się

o tym zapomnieć. Losy „Pamiętnika Teatralnego” z 1963 r., numeru poświęconego teatrowi lat wojny i okupacji, świadczą, jak mocno i na jakim szczeblu. Część tomu stanowiły materiały o teatrach jawnych uzupełnione listą aktorów, którzy w nich występowali. Był to już powód wycofania ze sprzedaży (!) całego nakładu. B. Korzeniewski wspomina, jak odpowiedzialny za tę decyzję ówczesny wiceminister kultury i sztuki, Kazimierz Rusinek, przekonywał go, że *żadnych jawnych teatrów w czasie okupacji nie było*. Motywów decyzji o wycofaniu „Pamiętnika” możemy się tylko domyślać. W 1950 r. Władysław Daszewski powiedział Korzeniewskiemu: *Pan powinien doskonale rozumieć, że dla ludzi posiadających władzę osoby, które współpracowały z Niemcami, są bez porównania wygodniejsze niż te, które stawiały opór. Osoby winne i lękające się odpowiedzialności będą całkowicie w dyspozycji rządzących*. Wydaje się, że w ciągu następnych 13. lat to wyjaśnienie nie straciło aktualności.

B. Korzeniewski sprzeciwia się jednak używaniu słowa „kolaboracja”. Nie po raz pierwszy zresztą. Uczynił to już w rozmowie ze Zbigniewem Raszewskim opublikowanej we wspomnianym tomie „Pamiętnika Teatralnego”. Małgorzacie Szejnert powtarza argumenty, których używał przed laty. Proponuje postawę aktorów występujących w jawnych teatrach nazwać słowem „nieposłuszeństwo”. Nie chodziło przecież o współpracę z okupantem zasługującą na miano zdrady (ta była bezwzględnie karana śmiercią z wyroku tajnych sądów Rzeczypospolitej), lecz o ochronę takich wartości jak *posłuszeń-*

*stwo wobec legalnie wybranych władz, lojalność, zachowanie pewnych obyczajów przyjętych przez pokolenia*. To złagodzenie jest jednak pozorne. Korzeniewski, podobnie jak podczas wojny i w okresie powojennej weryfikacji aktorów, nadal pozostaje surowym oskarżycielem, strażnikiem wartości polskiej kultury. Nie pozwala zapomnieć, że te – w przeważającej części szmirowate imprezy – reprezentując wówczas w pewnym sensie oficjalnie polską kulturę – działały w myśl i na korzyść niemieckiej propagandy. Uczestnictwo w kalaniu własnego gniazda zasługuje na potępienie.

W jawnych teatrach występowało około 200. osób. *W tym było dużo aktorskiego pospólstwa. Ale występowali też wielcy. Wielki pan sceny polskiej Junosza Stępowski. Wielki Jerzy Leszczyński. Wspaniała aktorka Maria Malicka. Perzanowska reżyserowała ciągle w tych teatrzykach*. Tym największym, od których można było oczekiwać szczególnej świadomości ich społecznej misji, wybaczyć najtrudniej. Ich też karano najsurowiej. Zwłaszcza że główny motyw nieposłuszeństwa był tak przyziemny – pieniądze, i to duże pieniądze. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że przecież jawne teatry prosperowały dzięki polskiej publiczności, która tłumnie oglądała ich produkcje. A trzeba pamiętać, że na widowni zasiadali nie tylko szmalcownicy i spekulanci.

M. Szejnert próbuje szukać okoliczności łagodzących w szczególnych, niepowtarzalnych uwikłaniach okupacyjnych losów. Jej rozmówca replikuje jednak stanowczo: *Tak, ale rozumiejąc wszelkie uwikłania, nie możemy rezygnować z przestrzegania norm. Rozumiejąc strach nie możemy*

rezygnować z próby bohaterstwa. Reporterka zgłasza też wątpliwość, czy powracając do tamtych faktów nie karzemy tych ludzi lub ich pamięci po raz kolejny. *Najwyższa pora* (powracać – przyp. AD) – mówi jednak Korzeniewski. – *Póki jeszcze żyją świadkowie tych czasów. Nie chodzi o to, by stale przypominać o winach, ale o to, BY WIEDZIEĆ, KIM NAPRAWDĘ JESTEŚMY. NIE MA GRANIC DLA SZUKANIA PRAWDY O SOBIE* (podkr. A. D).

Okupacja była okresem największej wolności. Więc i niepohamowana była swoboda marzeń. To pozornie paradoksalne stwierdzenie Korzeniewskiego dotyka istoty ówczesnej sytuacji. Terror i inne okupacyjne dotkliwości można było przynajmniej w sferze myśli odrzucić jako coś zewnętrznego, narzuconego, nielegalnego. Tymczasem zaś polskie państwo podziemne nie miało żadnej egzekutywy. Szło się więc do wojska na zasadzie pospolitego ruszenia. *Kto nie chciał, nie szedł. Chyba że go zmusiła opinia. Można było jednak wybierać armię według przekonania.* Nie to jednak było najważniejsze. Przede wszystkim liczyło się fascynujące doświadczenie projektowania przyszłości bez liczenia się z ograniczeniami, uwarunkowaniami, natomiast ze świadomością, że wszystko zostanie (musi zostać) stworzone niemal od nowa, rozpocznie się budowanie na zniszczonym lecz także oczyszczonym terenie, zapisywanie czystej tablicy. Kiedy jednak minął okres tej paradoksalnej wolności marzeń i nastał czas ich realizacji, okazało się, że wprawdzie tworzyć trzeba niemal od zera, lecz tablica zapisana jest niemal w całości i to literami o obcym kształcie.

Pomimo iż nowe czasy od początku pozbawiały złudzeń, B. Korzeniewski pozostał w kraju, bo *nie wypada opuszczać narodu w niedoli*. Bardzo prędko okazało się, że nowa władza dąży do zapanowania nad wszystkimi dziedzinami życia, nie wyłączając teatru. Za datę graniczną, od której zaczęło się całkowite podporządkowanie sztuki obowiązującej ideologii, przyjmuje się zazwyczaj 1949 r. Jednak już w sezonie 1945–46 przy okazji spektaklu „Elektry” Jeana Giradoux w reżyserii Edmunda Wiercińskiego (Scena Poetycka Teatru Wojska Polskiego) zostały sformułowane wytyczne na najbliższe – jak miało się okazać – dziesięciolecie: *Nie ma miejsca na desery* (S. R. Dobrowolski), *na istotne rozważania moralne* (Pasternak), *na znaki zapytania* (Kowalska), *na względność ocen* (Ważyk), *na piękno* (Stawar) i *na złudzenia, że należymy jeszcze do kręgu kultury śródziemnomorskiej* (Kott) – wspomina Korzeniewski, który w owym czasie był kierownikiem literackim Sceny Poetyckiej. Jednak nie wszyscy w to uwierzyli, nie wszyscy autentyczne wartości uważali za złudzenia.

Po Elektrze powiedzieliśmy sobie, każdy na swój sposób, że zrobimy wszystko, co się da, by ratować tradycyjną kulturę polską, tę, którą akcentuje swą przynależność do źródeł śródziemnomorskich, która ma za sobą 500 lat łaciny.

MS: I wierzyli panowie, że jest taka szansa?

BK: Tak. Przypuszczaliśmy, że ucisk będzie się opierał na bardzo prymitywnych środkach, że mimo iż nadciąga już centralizacja, władza będzie miała dużo kłopotów z rugowaniem tradycji. Zawsze będzie się można gdzieś tam

okopać. Nie dadzą rady ze wszystkim na raz.

Pozostający w kraju najwybitniejsi twórcy mogli, przynajmniej na początku, liczyć na swój niekwestionowany autorytet artystyczny. Ci, którzy pozostawali wierni swym poglądom, byli jednak – jak Wierciński i Horzyca – powoli lecz systematycznie odsuwani na margines życia teatralnego. Stanowili oczywiście problem dla władz. Był on jednak łatwy do rozwiązania za pomocą magicznych unieszkodliwiających formuł w rodzaju formalizmu, obcości klasowej itp.

Znacznie więcej kłopotów sprawiał np. Schiller. Stał za nim nie tylko ogromny autorytet artystyczny, lecz także legenda przedwojennego lewicowca, a przede wszystkim jednoznaczne zaangażowanie po stronie władzy. Korzeniewski daje bardzo przenikliwą charakterystykę tej postaci i jej uwikłania. Warto ją obszerniej cytować: *Myśle, że był niezmiernie drażniący dla władzy. Ludzie, którzy zarządzali kulturą, czynili to na podstawie swoich pełnomocnictw ze Związku Radzieckiego, na podstawie zaleceń Żdanowa. Te pełnomocnictwa i zalecenia zastępowały wiedzę, poglądy i ideały, stanowiły wystarczającą legitymację, by ustalać repertuary i kształt inscenizacji. I tu nagle „ich” człowiek, Schiller, uzurpował sobie większe prawa, jako sympatyk komunizmu, jako ten, który buntował się przeciwko kapitalistycznym stosunkom w teatrze, jako twórca uznawany w świecie. Usiłował stworzyć repertuar, którym chciał ogarnąć wszechświat. Przy swym niezwykle wrażliwym sumieniu literackim, umiłowaniu przeszłości, przy niezwykle bogatym czytaniu, jak*

*przygotowywał plany repertuarowe, to ogarniał nimi wszystko; nie pomijał niczego, co wartościowe. Ciągłe więc utrudniał władzy wytyczanie „słusznej” linii repertuarowej. Ciągłe się wtrącał i był w tym niemiernie kłopotliwy, bo więcej wiedział od wszystkich szefów ministerstwa i od wszystkich ideologów i, co gorsza, uważał, że ma prawo wpływać na ich decyzje. Albo przynajmniej podsuwać im te nie kończące się pomysły reinterpretacji romantyków, z czego oczywiście nie chcieli korzystać, bo byli na tyle pojętni, by się ich słusznie obawiać. Schiller łączył skłonność do radykalizmu społecznego ze skłonnością do mistycyzmu, a także z poczuciem własnej wielkości i roli w polskim teatrze, dlatego tak łatwo przyjmował funkcje i zaszczyty. Schiller na pewno chciałby zachować to wszystko, co inni tak łatwo gotowi byli usunąć z polskiej kultury. Ale jego sumienie artysty ustąpiło przed „sumieniem partyjnym”.*

Korzeniewski nie zaangażował się do tego stopnia, ale opatrzonej etykietką racjonalisty wydawał się władzom sojusznikiem i kuszony był rozmaitymi propozycjami. Pewien rodzaj dystansu wobec siebie i wobec rzeczywistości umożliwił mu – paradoksalnie – osiągnięcie względnej swobody artystycznej, pomimo ograniczeń w miarę normalne warunki pracy. Znamienny przy tym wydaje się fakt, że mniej więcej w tym samym czasie, gdy Schillera odsunięto od teatru, Korzeniewski objął kierownictwo Teatru Narodowego (1952–54).

Rozmówca M. Szejnert barwnie opowiada o tamtych czasach, przytacza wiele anegdot, szczegółów znakomicie charakteryzujących ówczesne stosunki w środowisku teatralnym.

a także pomiędzy środowiskiem a władzą (świetny opis wizyty Biura Politycznego na przedstawieniu „Grzechu” Żeromskiego). Dzięki temu książka jest atrakcyjna nie tylko dla czytelników zainteresowanych dziejami teatru.

O wartości tej książki nie stanowią jednak anegdota. I nawet nie jej znaczenie dla historyków teatru, chociaż trudno je kwestionować. Wszakże zarówno w sferze faktografii jak i komentarzy w wielu miejscach znajdujemy to, co B. Korzeniewski zdążył już napisać i opublikować. Na czym więc polega główna wartość książki M. Szejnert? Omawiając jej treść skupiłem się na nieprzypadkowo wybranych wątkach. By odpowiedzieć na to pytanie, muszę jeszcze raz do nich powrócić.

Francuski film „Śpiewajmy w czasie okupacji” emitowany przed kilkoma miesiącami w telewizji przypominał, że okupowany Paryż był rozbawionym miastem. Życie artystyczne biegło w nim tak, jakby wojny zupełnie nie było. Dopiero niedawno zaczęto formułować ostrożne wątpliwości i nieśmiało oskarżenia. Nie można oczywiście zapominać o różnicach między okupacją Polski i Francji, o Oświęcimiu i Vichy. Hitlerowska polityka eksterminacyjna stawiała Polaków w zupełnie odmiennej sytuacji, która wymagała jednoznacznych, często ostatecznych wyborów. Czy mimo to były powody do oskarżenia aktorów aż o kolaborację?

B. Korzeniewski, uzasadniając zakaz grania w jawnych teatrach, używa argumentów z innego obszaru. Mówi przede wszystkim o SPOŁECZNEJ MISJI POLSKICH AKTORÓW od czasów oświecenia, gdy brali udział w edukacji spo-

łeczeństwa, przez okres zaborów, kiedy teatr (zwłaszcza w zaborze rosyjskim) był niemal jedyną instytucją, gdzie rozbrzmiewał język polski, aż do II Rzeczypospolitej, kiedy to światła sceny ujrzała nareszcie wielka dramaturgia romantyczna, zaś żadnej innej grupie zawodowej nie dawano tylu odznaczeń.

Komentując skład i program Tajnej Rady Teatralnej, Korzeniewski wspomina o *ROZCZAROWANIU POLSKIEJ INTELIGENCJI, zwłaszcza tego pokolenia, które wchodziło w niepodległość po pierwszej wojnie światowej z wizją Polski idealnej. Państwa sprawiedliwości i wolności, państwa wymarzonego. Potem nastąpiło ostre zetknięcie marzeń z rzeczywistością i rozczarowanie widoczne w całej literaturze dwudziestolecia. /.../ Z tego rozczarowania inteligencji brał się jej ciągły idealizm. Że Polska nie może być jak inne kraje, z cenzurą, z policją, byle tylko istniała. Ona musi być inna. Z jakiegoś lepszego świata. Jeśli się na to nie zdoła, to przepadnie w ogóle. Bo jest za słaba, by mogła być zwykła. Musi być zarzewiem nowych idei, nowego porządkowania życia, szacunku dla człowieka. Tylko taka Polska się obroni. /.../ To było państwo z prawdziwego zdarzenia, dla nas nadto prawdziwego. A myśmy chcieli żyć w państwie fikcyjnym, w państwie komfortu duchowego.*

To bardzo interesująca charakterystyka formacji duchowej dużej części polskiej inteligencji okresu międzywojennego, inteligencji lewicowej lub lewicującej. Jak z tego wynika, lewicowa opcja miała swoje źródło nie tyle w świadomości klasowej, lecz raczej w poczuciu szczególnej roli, misji społecznej inteligencji, w niezgodzie na stan zastany. Inaczej mówiąc lewi-

cowa opcja wynikała przede wszystkim z pobudek etycznych, z konfrontacji postulatów etycznych z rzeczywistością. W owym maksymalizmie wymagań nietrudno dostrzec przejęcie dziedzictwa romantyzmu.

Ale owe romantyczne wzorce sprawdziły się tylko podczas okupacji, kiedy dobro i zło były łatwe do rozpoznania. Chociaż wtedy zarysowało się już niebezpieczne zjawisko, którego konsekwencje dadzą o sobie znać z całą ostrością w okresie polskiego stalinizmu. Chodzi mianowicie o ograniczenie zasięgu działania inteligentckiego etosu do sfery twórczości artystycznej. Jak pamiętamy, jednym z koronnych argumentów przeciwko nieposłusznym aktorom był żenująco niski poziom ich „artystycznych” produkcji. Gdyby przyjąć abstrakcyjne założenie, że hitlerowcy pozwalają grać na przykład klasyków zachodnioeuropejskiej dramaturgii i powstają dobre spektakle, czy i wtedy Korzeniewski potępiłby swoich kolegów? Rozważanie tego pytania jest oczywiście czynnością jałową. Podczas okupacji kompromis był po prostu niemożliwy. Stał się możliwy w nowej, powojennej sytuacji. Potrzebowała go także władza, której inteligencja, zwłaszcza ta z lewicową przeszłością, mogła dać legitymację i potwierdzenie autentyczności: *Ludzi wychowanych przed wojną nie stać było na ogólny bunt, ale także nie byli zdolni do całkowitego podporządkowania się w sztuce. Z jednej strony – ulegli pacyfikacji. Z drugiej – zachowali jakąś sferę własną, którą podświadomie chronili. Wychodziły z tego twory poronne, które i twórcę zawstydzaly, i władzy nie cieszyły. Gdyby była konsekwentna, powinna dać Teatr Na-*

*rodowy człowiekowi, który potrafi utożsamić się z jej programem. /.../ A władza wolala takich jak ja, bo dawaliśmy jej legitymację.*

Inteligentcka skłonność do kompromisu nie obejmowała jak widać sfery twórczości. B. Korzeniewski tłumaczy to następująco: *Szli na kompromis, a powinni zdawać sobie sprawę, że natkną się na daleko idące opory, że człowiek, którego wybrali, może się okazać niezdolny do wykonywania rozkazów w sztuce. Wykona je lepiej czy gorzej w sprawach organizacyjnych, personalnych, różnych, ale może ich nie wykonać w samym dziele. Sumienie łatwiej złamać w sprawach dotyczących ludzi niż w twórczości. W tym pierwszym wypadku zachowuje się ono dużo elastyczniej. Dzieje się tak pewnie dlatego, że sumienie w sprawach wiążących się z innym człowiekiem nie ma konkretnej wizji. A sumienie artystyczne ma ten ostry obraz rzeczywistości, ku której zmierza i widzi swoje sprzeniewierzenie. Czasem nawet miałoby się ochotę sprzeniewierzyć, a wizja ciągnie w swoją stronę i nie pozwala. I to sprzeniewierzenie nie udaje się.*

Rozmowa M. Szejnert z B. Korzeniewskim jest świadectwem procesu pozyskiwania starej inteligencji przez nową władzę za pomocą prostej, ale skutecznej taktyki dawania i odbierania, demaskowania i chronienia, taktyki skutecznej dzięki przedwojennym jeszcze złudzeniom tej inteligencji.

Chcąc jednak dzisiaj dokonywać jakichkolwiek ocen ówczesnych postaw, nie można abstrahować od różnic między ówczesną i obecną sytuacją polityczną i społeczną. Warto choćby zwrócić uwagę na całkowitą nieobecność we wspomnieniach Korzeniewskiego Kościoła jako alterna-

tywy już nawet nie intelektualnej, ale choćby nawet taktycznej. Nie można również zapominać, że inteligenckiemu kompromisowi zawdzięczamy w pewnym sensie ciągłość polskiej kultury w jej sferze oficjalnej. Trudno nie docenić roli naiwnych projektów Schillera dotyczących wielkiej dramaturgii romantycznej, które miały dobre samopoczucie dyspozytorów nowej kultury. „Dziady” – zasługę dzieli tu Schiller ze zbliżającą się wówczas 100. rocznicą śmierci Mickiewicza – stały się dla władzy jednym z centralnych problemów polityki kulturalnej. Nie istniały na scenie, ale nie można ich było skreślić zupełnie. Być może to właśnie dzięki naiwnym projektom Schillera doczekały się powojennej premiery już 10 lat po zakończeniu wojny.

Po tych zastrzeżeniach warto przytoczyć samoocenę B. Korzeniewskiego, dotyczącą wprowadzie jednego epizodu jego biografii – dyrekcji Teatru Narodowego – lecz znaczącą także jako przesłanie: *Nie powinienem się zgodzić. Snulem wtedy wallenrodyczne zamiary, że będę ratował kulturę, a teraz wiem, że NIE NALEŻY SIĘ OSZUKIWAĆ DALEKOSIĘŻNYMI PROJEKTAMI O WZGLĘDNEJ REALNOŚCI, LECZ TRZEBA DEMONSTROWAĆ WŁASNY SPOSÓB BYCIA. Cóż z tego, że człowiek piastuje myśl o niezależności, jeśli w codziennej praktyce sam siebie łapie za rękę?* (podkr. A. D).

Książka M. Szejnert należy do charakterystycznego dla ostatnich lat nurtu poszukiwania źródeł i przyczyn naszej obecnej sytuacji i naszych postaw wobec niej. W ciągu tego okresu zdaliśmy sobie ponownie sprawę, jak bardzo na naszym życiu ciąży spuścizna stalinizmu. Słowo to

bywa zazwyczaj utożsamiane z represyjnością systemu politycznego, scentralizowaną gospodarką, z odgórnym sterowaniem twórczością naukową i artystyczną. Przy takim niejako wycinkowym rozumieniu tego terminu i zarazem zjawiska bardzo łatwo o optymistyczne twierdzenia, że polski stalinizm skończył się w 1956 r. Być może winna jest budowa słowotwórcza terminu, odsyłająca do konkretnej osoby, co sprzyja magicznemu rozumowaniu, że po zdjęciu z gwoździa portretu wodza i zastąpieniu go innymi portretami jego wpływ się skończył i wszystko wróciło do normy. Skłonni jesteśmy często brać pars pro toto i zapominać, że stworzony przez Stalina system miał ambicję ogarnięcia i ukształtowania całości ludzkiego życia, stworzenia nowej kultury, nowego człowieka. System ten tak dalece odszedł od normy, że zakwestionował jej istnienie i odtąd tzw. normalizację mylimy z powrotem do normy. Tak głęboko została przekształcona świadomość i podświadomość społeczeństwa.

Tak więc kiedy dzisiaj próbujemy rozpoznać naszą tożsamość, jednym z najważniejszych zadań okazuje się rozpoznanie stalinizmu. Ze szczególną ostrością i w skali dotąd niespotykanej problem ten stanął przed pokoleniem wchodzącym w dojrzałe życie w II poł. lat siedemdziesiątych i później. To pokolenie już na samym wstępie dorosłości uświadomiło sobie ograniczenia, których nie sposób przełamać bez przezwyciężenia stalinowskiego dziedzictwa. Nie jest to więc w żadnym wypadku odprysk radzieckiej fali stalinowskich rozliczeń. Różni się od niej także celem.

Nie chodzi, w nim o rehabilitację i oskarżenia, lecz o rozpoznanie swej tożsamości i miejsca w historii z perspektywy aksjologicznej.

Andrzej Dziurdzikowski

### **Prowokujące pytanie**

Jacek Woźniakowski

## ***Czy kultura jest do zbawienia konieczna?***

Znak, Kraków 1988, ss. 309

*Czy kultura jest do zbawienia konieczna?* – zapytuje już w tytule swej nowej książki J. Woźniakowski. Pytanie prowokujące, bo samym swym sformulowaniem nawiązuje do katechizmowej regułki. W tej ostatniej była mowa o łasce danej nam „z zewnątrz” przez Boga, która, owo zbawienie warunkuje. Natomiast w przypadku kultury – przy tak sformułowanym pytaniu – można by odnieść wrażenie, że Boża łaska winna być wsparta wysiłkiem człowieka i to właśnie na polu kultury. Ewentualny brak owego wysiłku sprawiłby, że sama łaska okazałaby się w jakiś sposób nieskuteczna, zaś człowiek zasłużyłby na wieczne potępienie. Tytuł książki Woźniakowskiego wskazywałby zatem na konieczność współpracy człowieka z łaską

poprzez kulturę, współpracy, która ma wymiar eschatologiczny, gdyż decydujący o zbawieniu.

Kultura pojmowana jako osobisty wysiłek człowieka nawiązuje do antycznej etymologii tego słowa colere animi – uprawa ducha. Uprawa ta, jest tak niezbędnym trudem, jak w odniesieniu do ziemi jej colere – jej uprawa, jeśli się pragnie, by ziemia ta wydała upragnione owoce. Jednakże autor wskazuje jeszcze jeden wymiar konieczności kultury do zbawienia: kultura nie tyle w sensie zmagania się człowieka z opornym twórcyem (nawet jeśli miałby nim być sam ludzki duch), ile raczej jako ten składnik środowiska człowieka, który warunkuje w ogóle możliwość jego istnienia. W tym sensie kultura jest podobna do powietrza, bez którego istnieć niepodobna i bez którego nie byłoby nawet kogo zbawiać. Inaczej mówiąc, kultura jest konieczna po to, *żeby mógł żyć, rozwijać się i dojrzewać człowiek*. Stąd snucie refleksji nad kulturą jest jednocześnie zastanawianiem się nad warunkami możliwości istnienia, rozwijania się i dojrzewania człowieka. Już to samo wiele mówi o wartości i potrzebie książki J. Woźniakowskiego. Zwłaszcza zaś, że jej autorem jest właśnie J. Woźniakowski. Jego niełatwe nieraz analizy, prowadzone językiem, w którym erudycja idzie w parze z precyzją, sprawiają, że lektura tej książki, wymagająca nieraz trudu od czytelnika, sama staje się kolejnym colere animi – uprawą ducha, a więc nowym przyczynkiem do osobistego wzrostu.

Jak autor wyznaje we wstępie, jego *książka pragnęłaby w zasadzie trafić do tych osób, które /.../ nie będąc specjalistami w żadnej z dziedzin, gdzie*

*kultura stanowi główny przedmiot badań (np. teologia kultury, filozofia kultury, socjologia kultury, historia kultury...), nie mogą jednak powstrzymać się od refleksji, w perspektywach kultury właśnie, nad rozmaitymi zjawiskami, sytuacjami czy zagadnieniami, wobec których stawia nas życie. Swoją rolę realizuje więc w pięciu częściach swego dzieła, z których każda tematycznie dotyczy właśnie odrębnego zjawiska, sytuacji czy zagadnienia, gdzie rzeczywistość kultury dochodzi do głosu.*

Część pierwsza składa się z trzech esejów o charakterze ogólniejszym, wprowadzającym w tematykę całości („Czy kultura jest do zbawienia konieczna?” „Czy istnieje kultura chrześcijańska?” „Parafialny i powszechny”). Najbardziej interesujący z nich zdaje się esej drugi. Zdaniem Woźniakowskiego, *na dalszy plan schodzi dzisiaj kultura chrześcijańska w antropologicznym sensie tego słowa, [a] pełnej ważności nabiera znowu dawanie wielojęzycznego, wielopostaciowego świadectwa w łonie każdej kultury – ze świadomością, że temu świadectwu zawsze i wszędzie sprzeciwiać się będą. Sprzeciw ten należy przeciwieć do istoty ewangelicznego posłannictwa. Sytuacja chrześcijan i reprezentowanych przez nich wartości kulturowych będzie raczej przypominała funkcję drożdży w cieście. Chrześcijańskie bycie w świecie sprowadza się bowiem do funkcji wartościotwórczej, nie zaś do produkowania ściśle określonego typu kultury. Dzisiaj trudno też podzielać Maritainowski optymizm (na gruncie polskim poszli za nim m.in. Jerzy Turowicz i Antoni Gołubiew), według którego wszystko co dobre jest nasze, czyli*

wszystko co dobre jest katolickie. Nie wszystko jest nasze! Wiele wartości powstało w świecie niezależnie od chrześcijańskiej inspiracji i tę ich odrębność powinniśmy uznać, tak jak powinniśmy uznać fakt pluralizmu kulturalnego. Dopiero w tym kontekście należy postawić pytanie o to, co my jako chrześcijanie możemy do tego powszechnego kulturalnego skarbcza wnieść. Tu wraca idea owych drożdży, które przemieniają smak i przyczyniają się do wzrostu.

Część druga poświęcona jest już bardziej sprawom polskim. Należy do niej esej „Obecność Polaków” podejmujący ważki temat przynależności Polski do kultury łacińskiej oraz stosunku tejże kultury do Polski. Są to dla nas pytania ważne teraz, w epoce podziału *rodzinnej Europy* na dwa przeciwstawne bloki polityczne, gdy jednocześnie temu podziałowi nie odpowiada historycznie uwarunkowany przedział kulturowy. Skutkiem tak ukształtowanej po ostatniej wojnie europejskiej mapy polityczno-kulturowej jest słuszna skądinąd obawa Polaków, że zachodnia Europa zapomina o nas. Stąd niekwestionowana ważkość dzieła wydanego przez KUL „Wkład Polaków do kultury świata” (1976), które niestety zapomina o innym, wydanym dużo wcześniej i w innych realiach politycznych – „Polska w kulturze powszechnej” (1918). Woźniakowski porównuje te dzieła, które są niebagatelnym świadectwem twórczego udziału Polaków we wspólnym dziedzictwie, by z kolei zastanawiać się nad sytuacją Europy widzianą z perspektywy polskiej i by postulować tak konieczną i jednocześnie tak kruchą równowagę między wolnością a auto-

rytetem, anarchią a tyranią. Jakby dalszym ciągiem refleksji nad tym, co Polska może zaoferować światu, są dwa następne eseje: „Pamflet na polski katolicyzm” oraz „Kilka uwag o naszej duchowości”. Pierwszy jest poświęcony osobie Mieczysława Pawlikowskiego (1834–1903), drugi pyta o duchowość – spiritualité – naszego kraju. Wychodząc od stwierdzenia, że pluralizm kulturowy w obrębie jednego narodu jest znakiem jego autentycznej żywotności, autor stawia pytanie o to, co zostało ze sławnego pluralizmu naszej przeszłości? /.../ Czy ten dawny nasz pluralizm gra jakąś rolę? A czy może grać jakąś rolę, choćby jako interesujący przykład czy eksperyment, jako bodziec do refleksji nie tylko dla nas, lecz także dla innych narodów? Zdaniem Woźniakowskiego lata 1980–81, kiedy to naród próbował dać własną odpowiedź na pytanie o uczestnictwo człowieka w wynikach własnej pracy i w decyzjach, które go dotyczą, to okres, kiedy Polacy – być może nie w pełni świadomie – nawiązywali do własnej pluralistycznie kształtowanej kultury z pożytkiem tak dla siebie jak i dla świata, który z takim szacunkiem patrzył wówczas na nas.

Tematycznie dość zdecydowanie różnią się od dotychczas omawianych części trzecia i czwarta. Trzecia część ma bowiem charakter bardziej monograficzny. W trzech odrębnych szkicach Woźniakowski omawia niektóre aspekty twórczości René Girarda („Pochwała naśladowania”), Leona Bloy („Pochwała letniości”) i Marii Janin („Pochwała synkretyzmu”). Natomiast część czwarta dotyczy pewnych – pozornie marginalnych – zjawisk współczesnego życia, w któ-

rych niewątpliwie wyraźnie rysuje się i odbija „kondycja” współczesnej kultury w Polsce i w świecie („O planowaniu”), „O sporcie”, „O sztuce”, „O zabawie”).

Na koniec piąta część nawiązuje swą ważkością do pierwszych dwóch. W esejach „O wolności religijnej” i „O prawach człowieka” pojawiają się zagadnienia ciągle żywo dyskutowane zwłaszcza w tych krajach, gdzie problemy wolności i tolerancji należą do najbardziej aktualnych i bolesnych, gdyż ciągle jeszcze nie rozwiązanych. Uderza w nich przenikliwość i obiektywizm autora, który nie waha się poruszać spraw uchodzących – i słusznie! – za ciemne w dziejach Kościoła. Pierwszy szkic w swej pierwotnej wersji powstał w 1965 r. jako swoisty komentarz do soborowych dyskusji i dokumentu „Deklaracja o wolności religijnej”, który to dokument nazwano *znakiem zgody Kościoła z myśleniem naszych czasów*. Drugi natomiast powstawał w burzliwych i poniekąd przełomowych dla Polski latach 1977–87, stając się jakby komentarzem do nich. Z wielu podanych faktów i analiz, dwie zwłaszcza sprawy – wobec nieodmiennie pojawiających się czyisto propagandowych zarzutów – są godne zapamiętania. Pierwszą jest sprawa inkwizycji. Przy całej trosce o zgodne z historycznymi danymi przedstawienie jej historii i działań, nie można jej całkowicie oddzielić od pewnego okresu dziejów Kościoła. Z drugiej strony to właśnie Kościół jako depozytariusz Ewangelii ma pełną podstawę, by ją z punktu widzenia moralnego potępić. Natomiast tej podstawy brak we wszystkich tych doktrynach, które ujmują moralność jako element nadbudowy. Drugą

godną zapamiętania sprawą jest pytanie, dlaczego chrześcijaństwo w pewnym okresie dało sobie wydrzeć inicjatywę i dlaczego Kościół pozostał daleko w tyle, gdy chodzi o obronę praw człowieka, walkę z niewolnictwem, popieranie słusznych żądań robotników? Otóż – tutaj Woźniakowski powołuje się na przemyslenia Jean-Marie Auberta – postawa Kościoła w XIX w. była m.in. ciągle warunkowana reakcją na Wielką Rewolucję Francuską, która hasła wolności, równości i braterstwa łączyła z okrutnym terrorem i gwałtownym laicyzmem.

Esej o prawach człowieka kończy się sformułowaniem sześciu podstawowych zasad, które są wspólne dla wszystkich kultur i które *pozwalają jaśniej zdać sobie sprawę z głębszego sensu praw człowieka w obrębie kultury*. Zasady te stanowią w pewien sposób podsumowanie książki Woźniakowskiego i jej ostateczne przesłanie. Nie ma, po pierwsze, takiej grupy społecznej, która by była pozbawiona kultury. Każda taka grupa wytwarza kulturę i żyje z niej, co zawiera w sobie możliwość zaistnienia kultur patologicznych. Prawdziwym niebezpieczeństwem dla kultury jest, po wtóre, zarówno zaniknięcie, lub nawet tylko słabnięcie, czynników integrujących, jak i, z drugiej strony, zwężanie się możliwości wyboru. Z kolei pełna integracja może prowadzić do sklerozy danej kultury, a zbytńie zwężenie możliwości wyboru (gdy człowiek musi wybierać między mniejszym złem a większym lub między konformizmem a heroizmem) często kończy się cynizmem lub przynajmniej otepalością sumienia. Normalnym krwiobiegiem kultury, który szanuje

*prawa człowieka, jest – jak głosi trzecia zasada – swobodny przepływ informacji i swobodna wymiana poglądów*. Stąd tak konieczny protest, jakiemu autor daje wyraz, przeciwko nadużyciom cenzury w Polsce. Rozwój, jaki ma miejsce w kulturze, jest, po czwarte, stopniowy i powolny, nie zaś rewolucyjny i skokowy. Wszelkie wymuszane skoki kończą się po jakimś czasie powrotem do rzekomo przeskoczonego etapu i zaczynają się mozolnym odrabianiem strat. Zasada piąta domaga się uznania praw jednostek w tworzeniu kultury i odrzuca aż nadto dobrze u nas znaną praktykę wtrącania się urzędników od kultury w samą treść kultury. Po szóste także w obrębie kultury obowiązuje prawo naczyń połączonych: w każdej dziedzinie, a więc i w kulturze albo panuje praworządność, albo jej nie ma. Jeśli próbuje się nią rządzić za pomocą tajnych i niezgodnych z prawem zaleceń, to jest oczywiste, że społeczeństwo żyjące w takich warunkach nie może dojrzeć do praworządności.

Zacytujmy na koniec ostatnie stwierdzenie tej bardzo mądrej książki: *Kultura, jako usprawnienie do czynnego wyboru, jako znajomość i wycucie tego, co dla każdego z nas osobno i dla wszystkich razem żywe w przeszłości i cenne na przyszłość, jako usprawnienie dóbr i wartości naturalnych, aby – wedle słów „Gaudium et spes” (53) – człowiek się doskonalił, a życie społeczne stawalo się bardziej ludzkie. Tak rozumiana kultura jest najściślej związana z prawami człowieka: i właśnie dlatego, że musimy do niej stopniowo dojrzewać, jest sprawą najbardziej własną każdego z nas*.

ks. Marek Jędraszewski

## Szkoła „Platerek“

### *Szkoła Cecylii Plater-Zyberkówny 1883–1944*

praca zbior.

PIW, Warszawa 1987, ss. 606

Książka zawiera dzieje szkoły, wspomnienia pedagogów i wychowanków, a także obszerny aneks, w którym znajdujemy biogramy, listę pedagogów i pracowników, maturzystek, wspomnienia o poległych w czasie ostatniej wojny, kalendarium szkoły i posłowie. W tekście umieszczono kilkadziesiąt zdjęć.

O potrzebie spisania historii szkoły myślano już w przeszłości, jeszcze wtedy gdy istniała. O monografii mówiła wielokrotnie wieloletnia przełożona i dyrektorka szkoły, Jadwiga Reutt. Staraniem Koła „Platerek” w Towarzystwie Przyjaciół Warszawy w Oddziale Mokotów powstała ostatecznie rzecz, która choć nie jest monografią w ścisłym sensie, zawiera bardzo wiele informacji źródłowych i jest dla historyka ważnym przyczynkiem do historii szkół warszawskich. W trakcie kilkuletniej pracy autorki zadały sobie wiele trudu, by dotrzeć do informacji i materiałów rozproszonych, często znajdujących się w rękach prywatnych, by je zweryfikować i w oparciu o dokumenty podać bezsporny materiał. Jest to praca zespołu wychowanków szkoły pod red. Danuty Palczewskiej i Ewy Krasnowolskiej.

Myśl założenia szkoły została zrealizowana przez Cecylię Plater-Zyberk w 1883 r., gdy z własnych funduszków

otworzyła Zakład Rękodzielniczy dla Kobiet przy ul. Pięknej 24. Zakład miał uczyć rzemiosł, bo na tyle tylko zgodziły się władze carskie, od najprostszych – cerowania, prostego szycia, do bardzo zaawansowanych prac z dziedziny krawiectwa, bieliźniarstwa i szewstwa damskiego. Nauka przedmiotów ogólnokształcących była wówczas prowadzona na elementarnym poziomie. Po kilku latach zaczęło się stopniowe odchodzenie od przedmiotów zawodowych i poszerzanie programu ogólnokształcącego. Rozpoczęto od poziomu freblówki, czyli jak byśmy dziś powiedzieli – szkoły podstawowej, zaś w 1908/09 r. osiągnięto poziom siedmioklasowego gimnazjum. Pierwsza pełna matura gimnazjalna odbyła się w 1918 r. Szkoła doznawała wielu szykan ze strony rosyjskich władz oświatowych, zwłaszcza w okresie niestawnej pamięci kuratora Apuchтина. Częste, choć bezskuteczne wizyty urzędników miały wykazać, że szkoła wykracza poza ramy oficjalnego programu, przemycając treści narodowe.

W okresie międzywojennym szkoła przeszła szereg przemian zgodnie z reformami i modyfikacjami systemu szkolnego odrodzonego państwa. Od 1934/35 r. działała jako Szkoła Powszechna im. Cecylii Plater-Zyberk i Gimnazjum im. Cecylii Plater-Zyberk, pozostając jednym organizmem administracyjnym i gospodarczym na prawach szkół prywatnych. W czasie okupacji działała szkoła powszechna oraz tajne komplety gimnazjalne w liczbie 45. Wydano 217 matur, przez cały czas działała w konspiracji VI Żeńska Drużyna Harcererek im. Królowej Jadwigi.

Po wojnie kilkakrotnie podejmowano starania o reaktywację szkoły – ostatnio w latach 1958–59 – jednakże bez rezultatów. W nowych warunkach nie było dla niej miejsca. Od 1944 r. szkoła żyje więc tylko we wspomnieniach.

C. Plater-Zyberk została uformowana w sposób dobrze przygotowujący do służby społecznej (por. D. Jakubowska-Palczewska, „Życie i działalność Cecylii Plater-Zyberkówny”, „PP” 1986, nr 2). Jej postawa była daleka od zwykłej filantropii i dobroczynności „pań z towarzystwa”. Charakterystyczne zdanie pada w jednym z artykułów Plater-Zyberkówny: *Dzielić się ze społeczeństwem nie tylko tym, co zbywa...* („Kobieta obywatelka”). Jej zasługą była umiejętność doboru współpracowników i stworzenie zespołu, który funkcjonował i odradzał się, gdy jej samej zabrakło. Tradycją szkoły było bowiem angażowanie osób o wysokich kwalifikacjach zawodowych i osobistych, choć nie zawsze będących zawodowymi pedagogami.

Uderza różnorodność form działania szkoły przez 70 lat jej istnienia: szkoła rzemieślnicza, a następnie gimnazjum połączone ze szkołą powszechną, zakład gospodarczy w Chyliczkach pod Warszawą będący szkołą zawodową dla dzieci wiejskich i jednocześnie miejscem wypoczynku dla uczennic i nauczycieli, internat (zwany pensjonatem), drużyna harcerska, samorząd, Sodaliczka Mariańska, Koło Przyjaciół pełniące funkcje komitetu rodzicielskiego, a także takie skalkulowanie opłat, by dzieci niezamożne miały możliwość nauki w szkole. Powstał więc cały złożony system wychowawczy.

Co wynika z lektury książki i czy jest to tylko przyczynek historyczny? Moim zdaniem wzór, o którym mówi książka, jest nadal (a może szczególnie dziś) aktualny. Szkoła powstała z przemyśleń, ofiarności i obowiązkowości oraz wielkiej pracy nie tylko patronki, ale wielu innych osób. Cechy te kształtowała w swoich wychowankach. Konieczność ofiarności i służby była wpajana od najmłodszych lat. Owocowało to w licznych przypadkach, od spraw zupełnie drobnych w czasach dzieciństwa do ofiar, jakie złożyły „Platerki” w okresie wojny i okupacji. Czy dziś, przy spełnieniu niewielkich i formalnych w gruncie rzeczy warunków, udałoby się taką ofiarność i obowiązkowość odnaleźć? Jeśli nawet byłoby to trudne, rzeczywistość dzisiejszego szkolnictwa zdaje się potwierdzać taką konieczność. Oświata i wychowanie to sprawy zbyt poważne, by je powierzać tylko urzędnikom.

Aktualny jest również wzorzec kobiety, jaki szkoła starała się formować – kobiety, która nie stara się „dorównać” mężczyźnie czy z nim rywalizować, lecz która rozumie i akceptuje swoje zadania życiowe wynikające z ludzkiej natury i porządku społecznego. Kto i kiedy spróbuje tak kształtować charaktery, by młodzież widziała życie jako ciąg obowiązków, których wykonywanie jest zgodne z ludzką naturą i przeznaczeniem? Czas się upomnieć o wcielenie w życie takiego wzorca wychowawczego, który odbije w sobie różność społecznych ról kobiety i mężczyzny przy równości ich godności.

I ostatnia sprawa, o której warto wspomnieć: W szkole C. Plater-Zyberk nauczycielami były zawsze osoby

o dużej wiedzy, kulturze oraz wyrazistej osobowości. Nie wszystkie reprezentowały ten sam światopogląd, co patronka i jej następcy. Niektórzy nauczyciele – zapewne – niezupełnie mieścili się w silnie religijnym i umiarkowanie konserwatywno-narodowym charakterze szkoły. Znalezione jednak consensus polegający, jak możemy przypuszczać, na lojalności z jednej i tolerancji z drugiej strony. Szkoła nie była teatrem sporów czy konfliktów ideowych.

Szkoła Cecylii Plater-Zyberk to dziś niestety tylko historia, lecz obok tej historii nie może przejść obojętnie nikt, kto myśli poważnie o wychowaniu. Autorkom i wydawnictwu winniśmy wdzięczność. Powstała cenna i piękna książka.

**Maciej Roszkowski**

## sztuka

### Z deszczu pod rynnę

Zdarza mi się tu od czasu do czasu pisywać o paradoksach, w jakie obfituje nasze życie artystyczne. Fakty, o których zamierzam pisać dziś, można również traktować jako pewien paradoks, odnoszący się do wąskiego kręgu problemów środowisk twórczych. Jednakże mnogość kontekstów, w jakie rzecz cała jest uwikłana, sprawia, że wszystko nabiera trochę większej wagi, być może nawet staje się czymś w rodzaju krytycznego zwierciadła naszych społecznych problemów w szerszej skali.

Mowa będzie o Pomniku Powstania Warszawskiego. Chcę skupić się, jak zwykle, na bieżących wydarzeniach z nim związanych, chociaż jego historia jest nie mniej pasjonująca. Przypomnę tylko, że idea pomnika jest tak stara, jak cała popowstaniowa historia Polski. Kształt artystyczny pomnika wzbudzał zawsze bardzo gorące dyskusje, toczyły się one długo podczas trwania dwuetapowego konkursu pod koniec lat 50. w rezultacie mamy zamiast Pomnika Powstania Warszawskiego „warszawską Nike”. Ale to są stare dzieje, bo oto w latach 80. na fali ogólnego społecznego zainteresowania pomnikami, których wcześniej nie można było postawić, ożyła na nowo idea Pomnika Powstania Warszawskiego. To też już przebrzmiała historia, której nie będę szczegółowo opisywać. Rozpisano

wtedy konkurs otwarty i jego plan wystawiono w Muzeum Narodowym. Szacowne jury wybrało do realizacji projekt studenta ASP, Piotra Rzezkowskiego. Powiem tylko przy okazji, że poziom tego konkursu nie był wysoki, projekty dawały sporo do myślenia na temat poziomu kultury rzeźbiarskiej w Polsce. Te smutne refleksje dotyczyły zarówno prac amatorskich, pośród których żałośnie naiwne rozwiązania materiałowo-przestrzenne szły w parze w symbolizacyjnymi stereotypami, jak i niestety, z niewielką poprawką, odnosiły się również do projektów profesjonalistów. Może stało się tak dlatego, że w przypadku tego pomnika „pożar serca” uniemożliwia twórcze skupienie, skraca tak potrzebny dystans. A może poziom rzeźby pomnikowej obniżył się, chociażby w porównaniu z poprzednim konkursem, jakby przez te lata upadała również kultura rzeźbiarska?

Tymi refleksjami – podbudowanymi bardziej szczegółową analizą projektów konkursowych – chciałem się podzielić zaraz po wystawie w jednym z fachowych pism. W rezultacie – raczej z braku czasu – poniechałem tego zamiaru i dziś traktuję to jako szczęśliwe zrzęczenie. Opatrzności, bowiem wkrótce potem Społeczny Komitet Budowy Pomnika Powstania Warszawskiego został rozwiązany, zaś na jego miejsce powołano nowy Społeczny Komitet Budowy Pomnika Bohaterów Powstania Warszawskiego. Przytaczam obie nazwy w całości, aby podkreślić istotną różnicę między nimi. Na pomnik bohaterów, uczestników powstania, władza już się zgadza, na pomnik Powstania, jego idei, za którą stoi pewien cel polityczny –

nie. Gdybym się z moimi refleksjami na temat smętnego poziomu konkursu wtedy wychylił, uznano by mnie pewnie za jednego z uczestników skoordynowanego planu likwidacji spontanicznej społecznej inicjatywy, do czego właśnie w owym czasie doszło.

Nowy komitet zwrócił się do wielu artystów. Spośród zaproszonych zespołów tylko trzy nadesłały projekty. Nowy komitet skierował do realizacji projekt Wincentego Kućmy i Jacka Budyna. Można było narzekać na poziom artystyczny poprzedniego projektu realizacyjnego, lecz to, co nam drogą zakulisowych rozstrzygnięć i w trybie dość kategorycznym zafundowano teraz, wywołuje po prostu rozpacz. Niewielkie, mielibyśmy szansę w porę ocenić rozmiary tego nieszczęścia, gdyby nie czujność SARP-u. To tam zorientowano się najszybciej, co grozi miastu. Dzięki trzeźwemu stanowisku architektów doszło do montażu makiety pomnika w skali 1:1. Warto może przy tej okazji dodać, że w 1981 r. szeroka publiczna dyskusja zaważyła na tym, iż zapadła decyzja o budowie Pomnika Powstania na placu Krasińskich. Szczęśliwym trafem, najzupełniej przypadkowo, bowiem jakoś nie zadbano o to, by poinformować warszawiaków o makiecie, udało mi się ją obejrzeć, gdy udawałem się pewnego styczniowego poranka do Instytutu Sztuki. Wstrząśnięty, podobnie jak inni, którzy mieli szczęście czy raczej nieszczęście przechodzić tamtędy, znalazłem się wśród tych, którzy zaczęli głośno protestować. Protesty podniosły się zewsząd i były na tyle głośne, że tzw. decydenci jakby zreflektowali się i jakiś czas o realizacji

pomnika Kućmy nie mówiło się wprost. Czas ten wykorzystały związki twórcze SARP, ZAR i TUP, by rozpisać kolejny konkurs otwarty na projekt pomnika.

Wypada wytłumaczyć, dlaczego projekt W. Kućmy uważam za absolutnie nie do przyjęcia. Przechodzień, warszawiak, jedynie wzdygał się na widok potężnej makiety, która miała być potem zamieniona w złomowisko z brązu wykraczające swoją skalą poza wszelkie gabaryty placu i jego okolicy określonej przecież przede wszystkim przez przepiękny Pałac Krasińskich. Ale nie wielkość stanowi nieszczęście, warszawiacy, a przede wszystkim coraz mniejsza liczba weteranów powstania zawsze chciała, aby pomnik był okazały, na miarę wydarzenia i niejako wbrew obstrukcyjnej polityce władz. Te marzenia projekt Kućmy spełnia w nadmiarze. Główny problem leży gdzie indziej. Oto w warstwie artystycznej pomnik proponuje rewolucyjno-wojenne wzory radzieckie. Pomnik jest agresywny, w odbiorze narzucają się jakieś hełmy, szynel, karabiny, pręce do przodu postaci. To są nie nasze wzory artystyczne, nie ta skala, nie ten duchowy klimat. Tak, oto, częściowo przez zmianę nazwy, zaś w głównej mierze w warstwie artystycznej, dokonano negatywnej transformacji pomnika. Tak jak w latach 50. idea Powstania została zneutralizowana w kształcie – jak pisał w 1960 r. jeden z czytelników „Stolicy” – *nieforemnego i niekształtnego cielska niepodobnego do bogini zwycięstwa Nike, przypominającego raczej niedokończoną rzeźbę zdeformowanej syreny*; tak dziś to samo dzieje się poprzez nałożenie agresywnej poetyki charakterystycznej dla

wielu wojennych pomników radzieckich. Takie artystyczne „oswojenie” idei Powstania jest właściwie jej likwidacją. Część kombatantów skuszona wielką skalą, masywnością i specyficzną solidnością tego rozwiązania nie dostrzega politycznego węża schowanego i tym razem w formie artystycznej.

Powoli dochodzimy do obiecanego na początku paradoksu. W sierpniu 1988 mieliśmy okazję oglądać w salach Galerii ZAR plon konkursu rozpisanego przez związki twórcze. Konkurs ten skonsolidował profesjonalistów, miał przynieść projekt, który będzie argumentem w sporze toczącym się pomiędzy zwolennikami projektu Kućmy a jego oponentami. Powiem krótko – plon kolejnego konkursu rozczarował, zaś I nagroda najbardziej. Stało się najgorsze: projektowi Kućmy – okropnemu – przeciwstawiono projekt Bogusza Salwińskiego – jeszcze gorszy. Uzasadnienie przyznania Salwińskiemu I nagrody przedstawione przez członków jury obnaża kryteria, jakimi się ono kierowało i pływizmy artystyczno-estetycznej analizy, jakiej dokonało. Nie wejść tym razem w szczegółowy spór z tym uzasadnieniem. Po prostu wbrew ogólnikowym deklaracjom jury, projekt pomnika Salwińskiego jaki jest, każdy widział. Nieudolny eklektyzm łączący z dziecinną naiwnością abstrakcyjne formy ni to barykady, ni to ruiny z półrealistycznymi formami głowy w hełmie i ręki uzbrojonej w karabin, zaś do tego drapieżne szpony, te dla odmiany z jakiegoś sennego kosmaru. Krótko mówiąc, to tak jakby Archipenko z Muchiną zderzyli się boleśnie po ciemku. Dawałem niejednokrotnie na tych



w biurokratyczne zależności wlecze się w ogonie historii i próbuje rozma-  
wiać z publicznością za pomocą „Farsy na trzy sypialnie” i „Królowej Piczomiry”. Sprawiedliwie może będzie dodać, że np. jeszcze w pierwszych dniach września 1939 r. Teatr Narodowy grał „Wesele Fonsia”. Prof. Bohdan Korzeniewski pisał kiedyś na ten temat tak: *Trudno istotnie sobie wyobrazić większą rozbieżność między życiem i sztuką. W dniach, kiedy stało się jasne dla najbardziej lekomyślnych, że największe wysiłki nie zdołają odwrócić wojny, pierwszy – przynajmniej z nazwy – teatr polski dawał niewydarzone farsidło domowego chowu. Prostacki śmiech, który w nim pobrzmiwa, mógłby pozbawić panowania nad sobą nawet w okolicznościach znacznie mniej dramatycznych. Cóż dopiero w dniach, kiedy świat walił się na głowę. Nic więc dziwnego, że budziło to gniew.*

Wniosek nasuwałby się może taki: że przez historię polskiego teatru przewijają się dwie tradycje; lepsza, zapewne po trosze zmitologizowana i wyidealizowana nakazuje teatrowi współuczestnictwo w rzeczywistości i współodpowiedzialność za narodowy i społeczny los; do tej tradycji najchętniej się odwołujemy widząc w teatrze – chcąc widzieć – instytucję rozsądzającą zbiorowe sumienie Polaków; druga tradycja, gorsza, podrzędna, a zarazem jakby paradoksalnie bliższa istocie teatru każe dostrzeżać w nim komediancką lekkość i beztroskę. I o ile ta pierwsza tradycja wyznacza coraz mniej osiągalny ideał, ta druga zdaje się dominować na co dzień.

Teraz jednak należy zapytać, co będzie się działo dalej z teatrem. Pyta-

nie takie jest istotne właśnie dlatego, że w rzeczywistości pozateatralnej powstały szanse na poważniejszy i głębszy niż zazwyczaj przełom polityczny. Jeśli w wyniku zaistniałej sytuacji nastąpią przemiany w panujących stosunkach, to prędzej czy później konieczny będzie jakiś namysł nad modelem i kondycją teatru. W końcu teatr jest takim samym wytworem Polski Ludowej jak wszystko inne, grzęźnie w absurdach, nonsensach i idiotyzmach. Przemysłenia i przebudowania wymaga jego struktura, organizacja, funkcja społeczna. Już zresztą od pewnego czasu pojawiają się rozmaite projekty reform w życiu teatralnym, często dyskusyjne i przyjmowane z mieszanymi uczuciami przez samych zainteresowanych, tzn. aktorów, reżyserów, dyrektorów. Mówi się, np. o potrzebie likwidowania teatrów lub o ich przechodzeniu na system impresaryjny. Są zwolennicy wolnego rynku pracy, angażowania artysty do roli, nie zaś utrzymywania go latami na etacie, są zwolennicy bezrobocia i wyśrubowanej konkurencji, która przyniosłaby lepsze rezultaty artystyczne i wzmocniła niesłuchanie podupadłą etykę zawodową. Tak czy inaczej główny spór toczy się wokół spraw finansowych czy szerzej – materialnych, mniej uwagi poświęca się społecznym funkcjom teatru, choć jedno z drugim idzie w parze. Generalnie wydaje się, że upadł długo hołubiony model upowszechnieniowy kultury w państwie socjalistycznym: kultura dostępna i tania, ale dotowana. Teraz obowiązuje model, by tak rzec, elitarny: kultura droga, zarabiająca na siebie, ale w rezultacie dostępna dla ludzi zamożniejszych. Tę prze-

mianę łatwo stwierdzić, gdy się widzi ceny biletów teatralnych czy kinowych.

Gdyby jeszcze ta polityka kulturalna była konsekwentna, ale nie, jest trochę po staremu, trochę po nowemu, trochę reformy, a trochę utartych przyzwyczajęń. Jak wszędzie.

Wszystkie te zagadnienia będą z pewnością rozważane i jakoś rozwiązywane, o ile, rzecz jasna, całość spraw polskich ruszy z miejsca i nabierze minimalnej choćby logiki. Tymczasem interesuje mnie coś innego: przyszłość teatru w Polsce widziana w perspektywie owych dwu tradycji, o których wcześniej pisałem. Ścisłej rzecz biorąc, chodzi mi o takie hipotetyczne na razie, teoretyczne czy futurologiczne gdybanie: gdyby, dajmy na to, rzeczywistość PRL-owska uległa reformom gospodarczym i politycznym, gdyby – krótko mówiąc – nasz kraj nazywany zwykle „tym krajem” zaczął choćby w najogólniejszych zarysach przypominać normalne kraje, to jaki właściwie miałbyśmy teatr? Otóż myślę, że marny. Albowiem – śmiem twierdzić – teatr polski, podobnie jak bodaj cała polska kultura, nie jest przygotowany do normalności i w normalnej sytuacji traci klasę. Exemplum: dwudziestolecie międzywojenne, kiedy to kultura zrzucała płaszcz Konrada i chciała „wiosnę, nie Polskę zobaczyć”, to znaczy znormalnieć. Rezultat tych dążeń okazał się mizerny: parnas w Ziemiańskiej i „Wiadomości Literackie” jako wyrocznia nowoczesnej inteligencji. W teatrze, jeśli nie liczyć Schillera, któremu ciągle podstawiano nogę, królowały rewie i farsy. No, był jeszcze dziwny w swoich ezoterycznych natchnieniach Osterwa z Re-

ducą, było jeszcze ze trzech, czterech zdolnych reżyserów, ale ogólnego rachunku to nie zmienia. Wystarczy poczytać ówczesne recenzje, żeby stwierdzić, jak na co dzień rozkładały się siły i środki naszej sceny. Wszystko, co w kulturze dwudziestolecia miało poważny wymiar, powstało albo na boku głównych nurtów, albo ze sprzeciwu wobec ich dominacji: Gombrowicz, Irzykowski, Witkacy, Bolesław Miciński, Przybyszewska. Słowem, nie znaleziono kulturowego ekwiwalentu wolności politycznej.

W powojennym czterdziestolecu było już inaczej: teatr pełnił, a w każdym razie często starał się pełnić rolę jakiegoś zastępczego parlamentu czy forum, na którym duch polski mógł się wypowiadać. Powiedzmy, wielkie spektakle romantyczne bywały wydarzeniami w życiu narodu i społeczeństwa, nie zaś tylko faktami artystycznymi, które obchodzą garstkę teatromanów. I mit o szczególnym posłanictwie teatru, o jego społecznej służbie w czasie marnym, mit tak bardzo odnowiony po stanie wojennym, jeśli nie był do końca prawdziwy, to przynajmniej wyznaczał pułap możliwości czy ambicji. A teraz, mam wrażenie, wraca na sceny sypialnia, buduar, girłaska z piórem, piosenka i nieudolny erotyzm. W teatrze polskim zaczyna się liczyć pieniądze, a to oznacza, że będzie coraz gorzej, bo żeby zarobić, trzeba ściągnąć publiczność, tę zaś ściąga się schlebając jej niewyszukanym zazwyczaj gustom. Przewidywany kierunek reform zdaje się wzmocnić tę tendencję. „Farsa na trzy sypialnie” – proszę zapamiętać ten tytuł, bo przez niego przemawia przyszłość teatru polskiego.

Może mi ktoś zarzucić, że prowadzę swój wywód do horrendalnych wniosków: jeśli bowiem wolność nie sprzyja sztuce, to należałoby zapewne modlić się o zamordyzm albo o nowe zabory; wróci wtedy romantyczny etos sztuki, będziemy płakać na „Dziadach”, ularywać z Królem-Duchem albo jeszcze lepiej – wylapywać aluzje w sztukach „dozwolonych przez cenzurę”. Otóż zarzut taki byłby mylny. Mnie chodzi tylko o to, żeby teatr polski, który przez 200 lat wypracował sposób bycia w warunkach zniewolenia i stworzył mityczny ideał sztuki narodowej, potrafił teraz skorzystać z mglistej szansy zmian rysujących się na horyzoncie. W obecnej sytuacji partycypowanie teatru w losach zbiorowych jest szczególnie ważne. Da Bóg, że pobrękiwanie kajdanami nie będzie już wzbudzać szmerku na widowni, bo może wreszcie ta aluzja straci nośność. Ale to wcale nie znaczy, że należy czym prędzej celę Konrada obić tapetą i przed nosami nowej elity pieniądza zdejmować majtki na scenie.

Janusz Majcherek

film

## Człowiek w pułapce historii

Historia jednego z napotężniejszych władców świata, Syna Niebios rządzącego losami setek milionów poddanych w Państwie Środka... a może tylko historia człowieka będącego kukiełką w teatrze cieni, człowieka, któremu nie była dana nawet ta odrobina władzy, jaką jest swoboda dysponowania własną osobą. Biografia Pu Yi, na którym kończą się dzieje ostatniej chińskiej dynastii – koronowanego w wieku trzech lat w roku 1908, lecz zmarłego jako zwykły ogrodnik w Chinach Mao Tse Tung w 1967 r. – stanowi wspaniały materiał na filmowy scenariusz. Można z niej wykroić zarówno historyczny dramat jak i psychologiczną opowieść, polityczny esej jak i moralitet. Można też spróbować wpatrzeć się z namysłem w dziwny splot indywidualnych losów na tle dziejowych wydarzeń, nie określając z góry filmowego gatunku. Natomiast na pewno nie można przy tym temacie zrezygnować z jednej rzeczy – z widowiska na wielką skalę.

Realizacji tematu podjął się Włoch, Bernardo Bertolucci, jedna z kontrowersyjnych postaci współczesnego kina, kontestator i zarazem klasyk, twórca skłonny do obyczajowych prowokacji („Ostatnie tango w Paryżu”) jak i wnikliwych analiz historii swego

kraju („Konformista“, „Wiek dwudziesty“). Autor, u którego epicki oddech idzie w parze ze skłonnością do interpretacji psychoanalitycznej oraz umiejętnością nadawania realistycznym obrazom symbolicznych znaczeń. Także w ostatnim filmie znajdziemy wszystkie elementy jego stylu, choć nieco stłumione przez żelazne prawa rządzące popularnym widowiskiem dla szerokiego kręgu odbiorców.

Po ostatnich niepowodzeniach i przerwie w pracy spowodowanej kryzysem wewnętrznym Bertolucci triumfalnie powrócił do kinematografii oferując widzom „Ostatniego cesarza“. Ta koprodukcja, finansowana przez Włochy i Chińską Republikę Ludową (lecz zgodnie z wpisaną w film „strategią sukcesu“ zrealizowana w wersji angielskojęzycznej, tzn. na rynek amerykański), jest próbą połączenia dominującej we współczesnym kinie tendencji do egzotyki, widowiskowości i warsztatowej maestrii z bardziej ambitnymi zamierzeniami artystycznymi. Taka formuła zapewniła filmowi kasowy sukces i 9 Oscarów Amerykańskiej Akademii Filmowej (m.in. za najlepszy obraz roku, najlepszą reżyserię, scenariusz, scenografię, montaż i kostiumy). Co prawda niektórzy krytycy byli zawiedzeni brakiem drapieżności i prowokacyjności, które charakteryzowały wcześniejsze filmy reżysera, lecz być może taka jest cena sukcesu. „Oswojony“ Bertolucci – jak sam przyznaje w wywiadach – porzucił wiele ze swych złudzeń i utopii, co wcale nie znaczy, że ma mniej do powiedzenia.

„Ostatni cesarz“ jest pierwszym filmem zrealizowanym przez Europejczyka w Chinach – i o Chinach – od

czasu śmierci Mao. Zresztą wcześniej kontakty tego państwa z Zachodem były zredukowane do minimum. Jedynie Michelangelo Antonioni, prawie 20 lat temu, został wpuszczony do kraju, który przeszedł rewolucję kulturalną, gdzie pod ścisłą kontrolą nakręcił pięciogodzinny reportaż telewizyjny. Pozytywnie zaskakuje więc swoboda, z jaką Bertolucci mógł zrealizować swój projekt w Chinach Deng Xiaopinga; zaskakuje tym bardziej, gdy uświadomimy sobie, iż dotknął on pewnego tabu – postaci Pu Yi, ostatniego władcy cesarstwa, skompromitowanego później kolaboracją z Japończykami, reedukowanego w komunistycznym więzieniu. I choć dla dzisiejszych Chińczyków to już historia, nie zawsze łatwo przychodzi się zgodzić, by cudzoziemcy zajmowali się drażliwymi problemami naszych dziejów. (Choć kto wie, może jest właśnie na odwrót.) A tak przy okazji; po śmierci Pu Yi przez wszystkie lata maoistycznej gorączki urna z prochami byłego cesarza była przechowywana w domu premiera ChRL, Czou En Laia – czy to fakt bez znaczenia?

Bertolucci nakręcił film dla widza zachodniego i z zachodniej perspektywy. Nie rości sobie prawa do tego, by osądzać zawiłości dalekowschodniej historii – pozostawia ją w tle ujmując tak (co zresztą uzasadnione fabularnie), jaka mogłaby się jawić komuś zamkniętemu w murach Zakazanego Miasta, mającemu niewielki kontakt z rzeczywistością. Stara się jednak być wierny Chinom – mimo tej optyki, a może dzięki niej. 20 lat wcześniej Antonioni po powrocie ze swej podróży powtórzył pewien paradoks o tym kraju, który na każdym

kroku zaskakuje cudzoziemca: po paru dniach czujesz, że bylibyś w stanie napisać o nim opasłą księgę, po kilku tygodniach już tylko chudziutki artykuł, zaś po kilku miesiącach tracisz pewność, czy w ogóle masz coś do powiedzenia na ten temat. Bertolucci – jak sam przyznaje – wyruszył pierwszy raz do Chin z pomysłem, by za pomocą postaci Pu Yi pokazać XX-wieczne dzieje tego kraju. Po licznych podróżach, jakie odbył w ciągu trzech lat przygotowań do realizacji filmu, skoncentrował się już tylko na głównej postaci. Historyczny fresk kraju przekształcił się w indywidualny dramat człowieka. Ale może to pozwoliło twórcy ominąć pułapkę opisaną przez Antonioniego; zredukowanie mgławicy sprzecznych wrażeń do pojedynczego lecz wyraźnego motywu malowanego intensywnymi barwami pozwoliło zachować kulturową specyfikę – z jednej strony (oraz narzucić fabule wyraźny zarys (wymóg widowskiego filmowego) – z drugiej).

Punktem wyjścia do „Ostatniego cesarza” jest autobiografia Pu Yi spisana przez niego na żądanie władz w trakcie pobytu w więzieniu. Wyłania się z niej opowieść o władcy złapanym w pułapkę historii, który został przez historię stworzony, lecz nie było mu dane jej tworzyć. To także opowieść o człowieku, który dziwnym zrządzeniem losu został pozbawiony własnej osobowości, skazany na wieczną niedojrzałość i samotność. Ramowa struktura filmu pozwala na swobodne wypadki w głąb czasu, spina lukiem wydarzenia rozrzucone na przestrzeni sześćdziesięciolecia. Uzasadnia jednocześnie niedoskonałość zaprezentowanego punktu widzenia – to przecież szereg

nanizanych na oś fabularną wspomnień.

Film zaczyna się w latach 50., gdy transport więźniów, przestępców wojennych, przybywa do Chin (ze Związku Radzieckiego, czego nie zaznaczono w opowieści). Na dworcu starszy człowiek, któremu z nieznanych powodów pozostali więźniowie zaczynają oddawać poklony, w panice ucieka do przypadkowo otwartej służbówki i tam usiłuje odebrać sobie życie podcinając żyły. Przeszłość, o której chciał zapomnieć, powraca doń jak przekleństwo, znów czyni 50-letniego już mężczyznę marionetką w rękach losu.

Nie jest mu jednak dana kojąca śmierć, jego przeznaczeniem jest bolesna pokuta w jednym z obozów pracy, utworzonych przez kierujące się wówczas ideałem reedukacji władze komunistyczne. W myśl głęboko zakorzenionej w tradycji filozofii człowiek nie rodzi się zły, lecz czynią go takim warunki życia. Swoista „psychoterapia” polegająca na spisywaniu przez więźniów pamiętników-zeznań oraz na wielogodzinnych przesłuchaniach, w trakcie których jeszcze raz przemierza się koleje ich życia, miała na celu uświadomić im ich błędy, przygotować do aktu skruchy i ponownego odnalezienia się w socjalistycznym tym razem – społeczeństwie. (To w wielu przypadkach, przynajmniej w tym okresie, odróżniało więźnia chińskiego od stalinowskich, z których zazwyczaj nie było powrotu, choć i co do tych pierwszych można mieć wątpliwości.) Wspomnienia Pu Yi, ujęte w filmowe retrospekcje, pozwalają prześledzić nam jego skomplikowany los. Jemu samemu dają okazję wyjścia z infantylnej

pułapki swej biografii, pozwalają dojrzeć – nie tyle nawet do socjalistycznej rzeczywistości, ile po prostu dojrzeć do samego siebie.

Pu Yi wstąpił na tron w wieku trzech lat, lub raczej został gwałtem na tron powołany przez cesarzową-wdowę, faktyczną władczynię Chin. Od tej chwili odebrano mu wszystko: matkę, towarzystwo rówieśników, bez troskę zabaw, oferując w zamian abstrakcyjne cesarstwo z milionami poddanych, których zgodnie z wymogami etykiety nie było mu dane oglądać ani im jego. To „ułamne” dzieciństwo mające go przygotować do roli despoty, lecz zarazem pozbawione ludzkiej skali, tych punktów odniesienia w uczuciach i wartościach, które formują niepowtarzalną, indywidualną osobowość, okazało się jednak daremnym poświęceniem. Burzliwa historia XX-wiecznych Chin toczyła się bowiem innym torem niż przewidziany przez tradycję. Skończyło się „zapotrzebowanie” na cesarza. Na długo zanim Pu Yi osiągnął pełnoletność, faktyczne rządy nad krajem przejęli w imieniu marionetkowego cesarza ambitni generałowie. W zaciszu Zakazanego Miasta nie było za bardzo nawet słychać odgłosów zgiełkowej historii.

Przypadkowe odkrycie tej gry pozorów przez kilkunastoletniego władcę będzie więc szokiem. Od tej chwili będzie w nim narastać chęć opuszczenia pałacu, zanurzenia się w rzeczywistości. Ale dojrzałość nie będzie mu dana. Sidła tradycji i wygoda polityków, potrzebujących cesarskiego symbolu dla uprawomocnienia ich władzy, uczynią go więźniem Zakazanego Miasta. Symboliczna brama zamykająca się tuż przed

nosem będzie wyrazem tej izolacji i niemożności wyrwania się ze szponów losu, zmiany dotychczasowej kondycji.

W miarę dorastania zostanie jednak poczynione pewne ustępstwo na rzecz „realności”. Szkocki guwerner, wezwany w celu dalszej edukacji cesarza, zdobędzie zaufanie Pu Yi i będzie jedynym, wątlm łącznikiem ze światem rozciągającym się za murami pałacu. On wniesie w ten zmurszały świat trochę swobody, wzbudzi lekki powiew buntu... lecz przede wszystkim przyniesie nadzieję na inne, prawdziwsze życie. Ten angielski gentleman odwiedzie jednak Pu Yi od pomysłu ucieczki na studia do Oxfordu (może zdając sobie sprawę z dyplomatycznych perturbacji, a może chcąc uchronić swego podopiecznego od kolejnych rozczarowań), za to wskrzesi w nim wiarę w możliwość ujęcia we własne ręce swego losu, a także losu państwa. Paradoksalnie ta wiara – jak się później okaże – będzie również bolesnym złudzeniem, które popchnie Pu Yi w inną sytuację bez wyjścia.

W zasadzie los uśmiecha się częściowo do Pu Yi dopiero po detronizacji. Figurka z wosku staje się człowiekiem, to najpiękniejsze chwile w jego życiu. W 1924 r. wojska Kuomintangu zajmują cesarski pałac likwidując dotychczasową fikcję; Chiny stają się republiką. Ten, który był Synem Niebios, wizytówką państwa albo marionetką odgrywającą rolę, do której go przyuczono i przymuszono, może na jakiś czas zanurzyć się w radościach i troskach już tylko SWOJEGO życia. I w zasadzie mógłby pozostać szczęśliwy... gdyby nie to, że życie wytwornego playboya w kasy-

nach Tiencinu jest wypełnione pustką i melancholią. Nie jest to zbyt satysfakcjonująca rola w ziemskim teatryku, zdetronizowanego władcy nie stać na tak wielki upadek. Ma w tym swój udział wieloletni proces psychologicznego kształtowania charakteru, ma w tym udział owa szczypta wiary wszczepiona mu przez gubernera; one skłaniają go do snucia utopijnych planów. Zresztą nawet w Tiencinie Pu Yi nie jest wolny, delikatną acz skuteczną kontrolę roztacza nad nim japoński wywiad. I Pu Yi wpada w tę pułapkę skuszony obietnicą władzy.

Dla mocarstwa szycującego się do wielkich podbojów na azjatyckim kontynencie ważny jest nie Pu Yi jako osoba, lecz jako publiczny symbol. Polityczna naiwność byłego cesarza tylko pomoże w zarzuceniu sieci intrygi. Japończycy postąpią z nim podobnie, jak postępowali z nim wcześniej chińscy generałowie, tyle że robią to o wiele brutalniej. Wniosą go na tron naprędce utworzonego państwa Mandżukuo... i czym prędzej pozbawią go władzy. Zniszczą także jego życie prywatne, by mieć pewność, że nie wycofa się z ich pułapki. Znowu Pu Yi stanie się bezsilną marionetką w teatrze cieni. Brama, która zamyka się przed pragnącym opuścić pałac imperatorem, to powtórzony symbol jego izolacji i osamotnienia. O zbrodniach popełnionych przez Japończyków na narodzie chińskim dowie się on dopiero po wojnie z kronik filmowych.

„Ostatni cesarz” jest filmem o samotności. O samotności człowieka, któremu odebrano wszelką prywatność, przygotowując do życia w jednej tylko roli społecznej. O samotności bezsilnego władcy, którego wpływ

na rzeczywistość kończył się wraz z murami okalającymi cesarski pałac. O samotności naiwnego polityka, którego prywatna utopia, przez nikogo nie brana na poważnie, w stosownym momencie została wykorzystana do innych celów. Wreszcie o samotności więźnia, któremu w imię reedukacyjnych ideałów pozwolono zrozumieć bezsens całego wcześniejszego życia.

Bertolucci kreśli wprawą ręką tę opowieść o bezsilności człowieka uplątanego w przerażającą go historię, ale od historii bardziej interesuje go indywidualny dramat. Bardziej od społecznej analizy (zbyt podporządkowanej regułom widowiska) interesuje go psychoanaliza niedojrzałości. I dopiero w tym wymiarze osiąga gęstość znaczeń, a jego realistyczne obrazy ujawniają swój symboliczny kontekst. Wnętrza pałacu, pełne przepierzeń i wydymających się na wietrze zasłon, są jakby substytutem matczynego łona chroniącego od ingerencji z zewnątrz, lecz będącego w stanie zadusić ciągle rosnące niemowlę. Czerwone mury Zakazanego Miasta to twarda skorupa, której nie może przebić wykluwające się pisklą. Motyw infantylności jest także wprost: w którymś momencie zmęczony zabawą dziesięcioletek ssie pierś mamki opiekującej się nim od chwili przybycia do pałacu. Nie przygotowany do samodzielności Pu Yi już na zawsze będzie skazany na innych: na pałacową służbę, na gubernatorów, na cichą opiekę japońskich doradców, na strażników więziennych. Ci ostatni zmuszą go wreszcie, by nauczył się najprostszych życiowych czynności: zawiązywania butów, porannej toalety, pracy w ogrodzie. Dzięki nim zaczyna w

