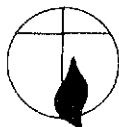


przegląd powszechny

5/801/88

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiello
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła 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. 2787, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

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

Numer zamknięto 25 II 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Jan Paweł II

Encyklika „Sollicitudo rei socialis” (fragment) 167

Peter Hans Kolvenbach SJ

Centra społeczne Towarzystwa Jezusowego 168

Przemówienie Przełożonego Generalnego Towarzystwa Jezusowego określające zasady i kierunek społecznego zaangażowania zakonu.

Stefan Nowak

Współczesny katolicyzm polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa (I) 180

Jakie są związki między stosunkiem Polaków do Kościoła i religii a zjawiskami społecznymi, politycznymi i światopoglądowymi w Polsce? Jaki jest stopień społecznej integracji wierzących w Polsce?

Jacek Bolewski SJ

Chrześcijański kult jednostki. Refleksje w związku z 50. rocznicą kanonizacji św. Andrzeja Boboli 195

Chrześcijański kult świętych to szansa dana przez Boga, by każdy w jednostkowym wymiarze swego życia znalazł daną i zadaną mu misję dla wspólnego dobra.

Wojciech Mazowiecki

Święto Trzeciego Maja w Krakowie w 1946 roku 212

Tłumienie manifestacji trzciomajowych w 1946 r., aresztowania i skazania ich uczestników rozegrały się w okresie walki politycznej prowadzonej coraz mniej politycznymi metodami.

Jan Malinowski

Problematyka powieści historycznych Jerzego Andrzejewskiego 232

Powieści „Ciemności kryją ziemię” i „Bramy raj” to moralny protest pisarza przeciwko rozdzieleniu między ideą a partym na jej działaniem.

ks. Michał Heller

Redukcjonizm czy witalizm? 244

Czy życie powstało spontanicznie z materii martwej na mocy działania praw fizyki, czy w momencie jego zaistnienia miała miejsce jakaś „ciągłość” w funkcjonowaniu tych praw?

Jerzy Stelmach
Wstęp do filozofii rozumienia 252

Rozumienie – pojęcie o charakterze intuicyjnym – za sprawą filozofii hermeneutycznej wchodzi na stałe do słownika XX-wiecznej nauki.

Kazimierz Dziewanowski
Skąd się biorą historycy? 264

Ludzie chcą mieć poczucie, że mają korzenie sięgające głęboko, że są konarami drzewa, nie zaś liściem pędzonym przez wiatr w nieznana stronę.

Z dziejów choroby (*Marek Pieczara*) 273

Książki zapomniane: To samo inaczej
(Jan Kieniewicz) 280

Książki – *A. Szymbalska*: Metapoemat (Krzysztof Karasek, „Świer-szcze”) 291

ks. W. Chrostowski: Paradoxy Izraela (Kinga Strzelecka O U, „Szałom”) 293

J. Kolbuszewski: Kpiarze pod Giewontem („Kpiarze pod Giewon-tem”, oprac. Roman Hennel) 297

A. Datko: Stara, cicho brzmiąca melodia ludowej kultury (Roch Sulima, „Tadeusz Nowak”) 300

Radio – Telewizja – Zmarnowana okazja 302

Sztuka – *J. S. Wojciechowski*: „Nieczystość” 305

Teatr – *A. Dziurdzikowski*: Zbrodnie marionetek (Teatr im. Stefana Jaracza w Łodzi, „Tytus Andronikus” W. Szekspira, reżyseria Maciej Prus) 307

A. Szymbalska: Zachwycać się, póki czas (Teatr im. Stanisława Ignacego Witkiewicza w Zakopanem) 309

Film – *J. Ustyński*: Paradoxy misji („Misja” Rolanda Joffe) 314

Sommaire

Jean-Paul II

L'Encyclique „Sollicitudo rei socialis“ (fragment) 167

Peter Hans Kolvenbach SJ

Les centres sociaux de la Compagnie de Jésus 168

Discours du Préposé général de la Compagnie de Jésus définissant les principes et les orientations de l'engagement social de l'Ordre.

Stefan Nowak

Le catholicisme polonais d'aujourd'hui – observations et hypothèses d'un sociologue 180

Quel type des relations se constitue-t-il en Pologne entre, d'une part, l'attitude des Polonais envers l'Eglise et la religion et, d'autre part, leurs positions par rapport à ces phénomènes sociaux, politiques et liés à la pluralité de visions du monde? Quel est le degré de l'intégration sociale des croyants en Pologne?

Jacek Bołewski SJ

Le culte chrétien de la personne. Réflexions à l'occasion du cinquantenaire de la canonisation de saint André Bobola 195

Le culte chrétien des saints est une chance offerte par Dieu à chacun de découvrir dans la dimension individuelle de la vie la mission à remplir pour le bien des tous.

Wojciech Mazowiecki

La fête du 3 mai à Cracovie en 1946 212

Répression des manifestants du 3 mai 1946, arrestations et condamnations à des peines de prison; évocation d'une époque d'affrontements où la lutte politique usait de moyens de moins en moins politiques.

Jan Malinowski

Problématique des romans historiques de Jerzy Andrzejewski 232

Les romans „Les ténèbres recouvrent la terre“ et „Les portes du Paradis“ marquent une protestation morale de l'écrivain contre l'écart entre une idée qui incite à l'action et l'action elle-même.

abbé Michał Heller

Réductionnisme ou vitalisme? 244

La vie apparaît-elle spontanément à partir d'une matière inanimée en vertu des lois de physique ou y eut-il, au moment initial, une "discontinuité" dans l'action de ces lois?

Jerzy Stelmach

Introduction à la philosophie de la compréhension 252

La compréhension – concept à caractère intuitif – entre pour de bon dans le vocabulaire scientifique du XXe siècle par le fait de la philosophie herméneutique, de la sociologie et des sciences humaines.

Kazimierz Dziewanowski

Comment les historiens viennent-ils au monde? 264

Les gens veulent être persuadés qu'ils ont les racines profondes, qu'ils sont le branchage d'un arbre, et non pas des feuilles parsemées par le vent.

De l'histoire d'une maladie 273
(*Marek Pieczara*)

Livres oubliés: La même chose autrement 280
(*Jan Kieniewicz*)

Comptes rendus 291

Jan Paweł II

Encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” (fragment)

Wobec smutnych doświadczeń ostatnich lat i obrazu w przeważającej mierze negatywnego chwili obecnej, Kościół musi z mocą potwierdzić, że możliwe jest przezwyciężenie przeszkód, które przez nadmiar lub brak przeciwdziałają rozwojowi, a także głosić ufność w prawdziwe wyzwolenie. Ufność i możliwość są oparte w ostatecznym odniesieniu na świadomości posiadanej przez Kościół Bożej obietnicy, która gwarantuje, że obecna historia nie pozostaje sama w sobie zamknięta, ale jest otwarta na królestwo Boże.

Kościół pokłada ufność również w człowieku, mimo że zna niegodziwość, do jakiej jest on zdolny, albowiem wie dobrze, że – pomimo grzechu odziedziczonych i tego, który może być popełniony przez każdego – istnieją w osobie ludzkiej wystarczające przymioty i energie, istnieją podstawowa „dobroć” (por. Rdz 1,31), gdyż jest ona obrazem Stwórcy, jest poddana zbawczemu wpływowi Chrystusa, który *zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem* i ponieważ skuteczne działanie Ducha Świętego *wypełnia ziemię* (Mdr 1,7).

Nie ma zatem podstaw do rozpacz, do pesymizmu ani do bierności. Nawet jeśli trzeba z goryczą powiedzieć, że tak jak można grzeszyć egoizmem, żądzą nadmiernego zysku i władzy, tak wobec pilnych potrzeb rzesz ludzkich pograżonych w niedorozwoju można również uchybić przez lęk, niezdeterminowanie, a w gruncie rzeczy przez tchórzostwo. Wszyscy jesteśmy wezwani, a nawet zobowiązani do stawienia czoła straszliwemu wyzwaniu ostatniej dekady drugiego tysiąclecia.

Peter Hans Kolvenbach SJ

Centra społeczne Towarzystwa Jezusowego*

Zamierzamy podjąć pewne problemy, które stawia centrum społecznym¹ wierność względem misji Towarzystwa Jezusowego, unikając jakichkolwiek rozważań politycznych i ocen czysto technicznych.

Podczas 32. Kongregacji Generalnej o. Pedro Arrupe stwierdził jednoznacznie, że opowiedzenie się za promocją sprawiedliwości oznacza narażenie się na sprzeciw. Nie wiem, czy wszyscy w Towarzystwie Jezusowym zdają sobie sprawę z napięć, jakie niesie praca tych, którzy zaangażowani są w centra społecznych. Aby lepiej określić misję centrów, dobrze będzie zwrócić uwagę na bieguny tych napięć, które pokrótce można by przedstawić w następujący sposób.

– Napięcie między ewangelizacją a zaangażowaniem na rzecz człowieka. Kościół kładzie nacisk na ich jedność, bowiem Królestwo naznacza i określa każde autentyczne wyzwolenie człowieka. W wyzwoleniu Królestwo staje się widoczne, choć – i na tym polega różnica między nimi – nie utożsamia się ono nigdy z wyzwoleniem. Z jednej strony Królestwo ogłaszane przez Pana dotyczy rzeczywiście świata, a jego owoce sprawiedliwości i pokoju mogą i powinny być widoczne w historii jako rezultat działania i zaangażowania chrześcijan oraz innych ludzi dobrej woli, jako znaki ogłaszanego i oczekiwanego Królestwa. Z drugiej strony *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18,36) i dlatego wspomniane znaki nie stanowią nigdy Królestwa ani nie są jego ucieleśnieniem w ścisłym znaczeniu tego słowa. Nawet najlepszy ze światów, jaki udałoby się nam stworzyć – a jest naszym obowiązkiem starać się o to nieustannie – nie byłby Królestwem.

* Autoryzowany tekst przemówienia Przewodzącego Generalnego Towarzystwa Jezusowego, które zostało wygłoszone 16 V 1987 r. na zakończenie tygodnia studiów jezuitów odpowiedzialnych za centra społeczne zakonu. Tekst został opublikowany w „La Civiltà Cattolica” nr 3295 z 3 X 1987 r.

– Napięcie między wymogiem radykalnej zmiany struktur a koniecznością nawrócenia serc, bez którego jakakolwiek zmiana struktur pozostaje powierzchowna i ostatecznie nieskuteczna. Struktura naznaczona niesprawiedliwością i grzechem zakłada zawsze niesprawiedliwość człowieka i grzech, za który jest on odpowiedzialny. Istnieje silna tendencja do utrzymywania, że niesprawiedliwe struktury, w jakich żyjemy, nie są rezultatem grzechu, lecz rynku. Tak przynajmniej często się twierdzi. Aby zmienić struktury, konieczne jest, oczywiście, wspólne działanie. Ale bez nawrócenia walka z niesprawiedliwymi strukturami kończy się stworzeniem nowych, nawet jeszcze bardziej niesprawiedliwych struktur, na co obfitych dowodów dostarcza historia.

– Napięcie między wielością wyborów dotyczących konkretnej działalności społecznej a koniecznością koordynowania wszystkich inicjatyw podejmowanych dla dobra wspólnego. Kościół, w duchu Ewangelii, skupia zawsze swoją uwagę przede wszystkim na osobie – ponad istniejącymi podziałami na bogatych i biednych, oraz na wspólnotę ludzką – bez wyłączenia jakiegokolwiek grupy czy osoby. Z tego punktu widzenia żaden problem – nawet ten, który pilnie domaga się rozwiązania – nie może być uważany za absolutny, chociaż promocja sprawiedliwości wymaga zajmowania się problemami i projektami.

– Napięcie między ewangelicznym wyborem wykluczającym przemoc a odwołaniem się – wyłącznie w sytuacjach krańcowych – do przemocy, choć zawsze z odrzuceniem jakiegokolwiek formy nienawiści, której nie da się pogodzić z Ewangelią. Mam tu na myśli nie tylko użycie broni, ale wszelką formę przemocy w zakresie języka i w dokonywanych wyborach.

– Napięcie między zakorzenionym w Ewangelii preferencyjnym umiłowaniem ubogich a konkretnym wyrazem tej miłości, która – choć domaga się nawet bardzo energicznego zajęcia stanowiska – nigdy nie dopuszcza wyborów stronni-

¹ Są to instytucje zajmujące się zarówno bezpośrednią działalnością społeczną jak i ośrodki studiów i poszukiwań poświęconych problematyce ekonomicznej oraz społeczno-politycznej. Na spotkaniu, z którego pochodzi przemówienie, były one reprezentowane przez 3 jezuitów z Afryki, 8 – z Azji, 11 – z Europy, 11 – z Ameryki Łacińskiej i 4 – z Ameryki Północnej (przyp. tłum.).

czych, zaś będąc świadoma konfliktu społecznego, nie odwołuje się nigdy do strategii walki klasowej w celu przezwyciężenia alienujących struktur.

Pokusa zredukowania któregośkolwiek z tych ewangelicznych napięć do jednego jedyne go bieguna staje się tym silniejsza, im bardziej powaga określonych niesprawiedliwych sytuacji wzywa i domaga się – niezwłocznie i za wszelką cenę – bezpośredniej sprawiedliwości. Wspomniana pokusa staje się także szczególnie dotkliwa, gdy utrzymywanie się ewangelicznych napięć grozi zmniejszeniem skuteczności walki o sprawiedliwość. Żadne centrum społeczne nie może uczynić własnym motta *wiara i sprawiedliwość* czy *sprawiedliwość i wiara*, nie doświadczając egzystencjalnie tych ewangelicznych napięć. Stawiają one Ewangelię i Kościół w relacji z życiem – we wszystkich jego wymiarach – tej konkretnej osoby, która w niehumanitarnej sytuacji nędzy woła o sprawiedliwość i walczy o w pełni ludzką egzystencję na wzór i podobieństwo Pana, który jest życiem.

Po przedstawieniu centrów społecznych na tle ewangelicznych napięć, na które zwraca naszą uwagę Magisterium Kościoła, możemy rozważyć teraz punkt widzenia Towarzystwa powołującego te centra. Dotyczy on funkcjonowania centrów w całości współczesnej misji apostołskiej Towarzystwa. Niektóre centra wskazują – także przez swoją nazwę – że ich źródło i cele wynikają z IV dekretu 32. Kongregacji Generalnej. Inne powstały jeszcze przed wydaniem wspomnianego dekretu; przyczyniły się do jego wypracowania i znalazły w nim inspirację i pobudkę do odnowy.

Towarzystwo – 12 lat po wydaniu tego dekretu – nadal szuka dróg jego praktycznej realizacji. Dziś jednak jest on powszechnie zaakceptowany jako ideał określający społeczny wymiar ewangelizacji i pozostający w zgodzie z życiem Pana i nauczaniem Kościoła, wyrażanym zwłaszcza przez Ojca Świętego podczas jego apostołskich podróży. Różne racje ułatwiły jego przyjęcie: bardziej bezpośrednie odniesienie do Ewangelii i do jedności dwóch przykazań w nowym przykazaniu; przykład samego św. Ignacego i jego licznych towarzyszy w długiej historii Towarzystwa, którzy nie rozdzielali w działalności apostołskiej tego, co Pan złączył w swojej ewangelizacji jako *wiarę i sprawiedliwość*; głębsze zrozumienie w Kościele i przez Kościół dzięki

dokumentom II Soboru Watykańskiego wartości działania człowieka w świecie.

W początkowym okresie zostały popełnione błędy, czasem nawet poważne. W imię głoszenia sprawiedliwości, której domaga się służba wierze, zapomniano tu i ówdzie o samej służbie wierze i jej zasadniczym znaczeniu. Zarówno trudności napotkane przy reorientacji różnych naszych posług i przy określaniu zaangażowań będących wymogiem sprawiedliwości, jak i poważny kryzys wiary utrudniły zrozumienie absolutnej konieczności konkretnego powiązania obydwu terminów: wiary i sprawiedliwości. Wspomniany kryzys wiary daje się odczuć jeszcze dzisiaj w konkretnych sytuacjach życia zakonnego, które – jak się wydaje – straciło czasem tu i ówdzie własne korzenie ewangelicznego świadectwa i jakby wyczerpało profetyczny zapas swego powołania w Kościele i dla Kościoła.

Niektóre problemy

Zaslugują na podkreślenie następujące tematy, które charakteryzowały przemiany, jakie dokonały się w ostatnich 12. latach. Trzeba przede wszystkim zastanowić się nad stosowaniem wyrażenia „promocja sprawiedliwości”. Zastąpiono je stopniowo innymi określeniami, które zostały przyjęte bez trudności, ponieważ wydawało się, że mają bardziej religijny charakter. „Preferencyjny wybór ubogich”, „preferencyjne umiłowanie ubogich” – łatwo kojarzą się z nowym przykazaniem i z centralnym miejscem, jakie ma w Biblii ubogi.

Trzeba jednak dodać, że „agape”, miłość Boża, którą Pan chce, byśmy się wzajemnie miłowali – choć jest określeniem mocniejszym – może mieć różne znaczenia. W niektórych prowincjach interpretowano ją tak szeroko, że wyeliminowano jakąkolwiek różnicę: wszyscy są w pewnym sensie ubogimi. Termin „sprawiedliwość” jest bardziej znaczący. Ma bardziej realistyczny wymiar. Nie chodzi o domaganie się sprawiedliwości dla siebie, ale o poczucie zaangażowania w planowe i stosowne działanie mające na celu – w imię miłości Bożej – przywrócenie sprawiedliwości wszystkim, a zwłaszcza tym, którzy są ofiarami niesprawiedliwości lub znajdują się w takim niebezpieczeństwie. Sama sprawiedli-

wość niewątpliwie nie wystarczy. Encyklika „*Dives in misericordia*“, IV dekret 32. Kongregacji Generalnej i ostatnie posłanie o. Arrupe „Zakorzenieni i ugruntowani w miłości“ stwierdzają zgodnie, że miłość domaga się sprawiedliwości i że sprawiedliwość pozostaje w służbie miłości. O. Arrupe mówił zdecydowanie, że nie można rezygnować z miłości stawiając opór niesprawiedliwości, bowiem z Chrystusowego punktu widzenia uniwersalizm przykazania miłości nie dopuszcza wyjątków. Ostatnia Kongregacja Generalna przynosi raczej nowe spostrzeżenie, gdy stwierdza, że sprawiedliwości społecznej trzeba szukać w kontekście ewangelicznej sprawiedliwości, która w pewnym sensie jest konkretnym znakiem Bożej miłości i miłosierdzia.

Powinniśmy zatem pozostać wierni terminowi „promocja sprawiedliwości“ nie tyle ze względu na obiektywny charakter jego treści, ale ponieważ wyraża on dynamizm właściwy nowemu przykazaniu i prowadzi do konkretnego działania mającego na celu udział w walce o sprawiedliwość i zastąpienie nią niesprawiedliwych struktur. Stosowanie pojęcia „sprawiedliwość“ nie pozwala na odwrócenie naszej uwagi od konkretnych i obiektywnych problemów. Sprawiedliwość zmusza nas do zmierzenia się z twardą rzeczywistością, w której człowiek zostaje pozbawiony tego, co mu się należy, aby mógł być w pełni człowiekiem. Trzeba jednak dodać, że także wyrażenie „preferencyjne umiłowanie ubogich“ współbrzmiające z nowym przykazaniem faktycznie nie osłabia naglących wymagań, które podkreśla promocja sprawiedliwości. Jest wręcz przeciwnie, nawet jeśli z bardziej „religijnego“ punktu widzenia rzeczywistość może wydawać się groźna, mniej angażująca i mniej mobilizująca.

Drugi problem dotyczy wyboru osób, którymi powinny interesować się centra społeczne, czyli identyfikacji ubogich. Słyszy się czasem opinie, że nie należałoby traktować jako ubogich ofiar suszy czy trzęsienia ziemi, ofiar raka czy AIDS, ponieważ nie są one ofiarami niesprawiedliwości. Niektórzy uważają, że nasza Jesuit Refugee Service² nie jest wyrazem promocji sprawiedliwości i traktują ją jako zwykłe dzieło miłosierdzia czy opieki społecznej. Na zasadzie podobnych mechanizmów wykluczających – ich celem ma być przeprowadzenie jasnego rozróżnienia między ubogimi, którymi powinniśmy się interesować i ubogimi, którzy nie

zasługują na objęcie naszym działaniem na rzecz promocji sprawiedliwości – istoty ludzkie znajdujące się w sytuacjach skrajnych potrzeb materialnych i duchowych zostały pozbawione opieki. Jeśli nauczanie Magisterium i dokumenty Towarzystwa charakteryzuje szersze pojęcie ubogiego, to dzieje się tak nie dlatego, że zamierzają one odciągnąć uwagę od ubogich w sensie ekonomicznym. Mają one raczej wyrażać wierność perspektywie ewangelicznej, zgodnie z którą rozumienie ubóstwa wyłącznie jako ekonomicznego niedostatku byłoby niesłuszne. Już Błogosławieństwa stawiają razem głodnych i prześladowanych, cierpiących i ubogich, i uznają – w świetle uniwersalnego posłannictwa, które jest dostępne dla wszystkich – że każde cierpienie ludzkie i wszystko to, co przeszkadza człowiekowi stać się w pełni człowiekiem, domaga się promocji sprawiedliwości. Żadna prowincja nie może sądzić, że skoro na jej terenie nie ma chłopów, powinna zająć się Trzecim Światem. niesprawiedliwe struktury i uboga ludność są wszędzie. Ubogich trzeba odnaleźć w każdej stronie świata. Centra społeczne powinny zatem powstrzymywać się od dokonywania jakiegokolwiek wyboru a priori i kierować się zgodnie z tradycją Towarzystwa Jezusowego zasadą większego dobra (*bonum maius*), które – jeśli tylko nie bywa mylone z fałszywym wyborem na rzecz ubogich – nigdy nie jest dalekie od ubogich w sensie ekonomicznym, ale nie abstrakcyjnych i na innych kontynentach, lecz właśnie żyjących wokół centrów społecznych.

Trzeci problem dotyczy stopnia kompetencji centrów społecznych, od których zależy w dużej mierze jakość ich pracy i skuteczność ich posług. Największy problem stanowi tu niewątpliwie znalezienie nowych pracowników. Nie brak zainteresowania ubogimi wśród młodych jezuitów. W procesie ich formacji Towarzystwo przywiązuje duże znaczenie do tego wymiaru każdej pracy apostołskiej. Czasem stwierdza się jednak brak odwagi w udzielaniu młodym generacjom Towarzystwa pomocy, by mogły zdać sobie

⁷ Służba Jezuitów na Rzecz Uchodźców – nowa forma apostołstwa zainicjowana w 1980 r. przez ówczesnego przełożonego zakonu, o. P. Arrupe S.J. Prowadzi ją aktualnie kilkudziesięciu jezuitów różnych narodowości mieszkających w obozach dla uchodźców i pomagających zaspokoić duchowe i materialne potrzeby ludzi wypędzonych lub uciekających z ocalałych krajów (przyp. tłum.).

sprawę ze znaczenia – zwłaszcza w naszym ignacjańskim powołaniu – kompetentnej i długotrwałej pracy, naukowej i badawczej specjalizacji w służbie ubogim oraz zdobywania stopni akademickich w celu promocji sprawiedliwości. Jeśli młodzi jezuici nie odkryli (częściowo na skutek wpływu samych centrów społecznych) tego aspektu preferencyjnej miłości ubogich, nie dziwmy się, że swoją solidarność z ubogimi usiłują wyrazić wyłącznie w bezpośrednich kontaktach i natychmiastowym działaniu. Własny obraz, jaki centrum społeczne prezentuje w kraju czy wobec prowincji, może stanowić dużą pomoc lub znaczne utrudnienie w poszukiwaniu koniecznych współpracowników.

Cieszy postęp, jaki dokonał się w zakresie szerszego udziału centrów społecznych w życiu prowincji i asystencji. Jest on szczególnie widoczny w relacjach między centrami a naszymi zaangażowaniami o charakterze społecznym. Wzrosło ich współdziałanie w pracach parafialnych. Członkowie centrów społecznych prowadzą systematyczne wykłady w domach formacji. Wygłaszają okolicznościowe konferencje, a także prowadzą regularne wykłady w naszych uniwersytetach. Centra i dzieła społeczne wnoszą również swój wkład w konsulty na poziomie asystencji oraz w rozeznawanie i planowanie w prowincjach. Wszystkie te inicjatywy rozwijają się we właściwym kierunku.

Polityka społeczna centrów

Niektórzy uważają, że centra społeczne Towarzystwa nie są w stanie prowadzić naprawdę skutecznej działalności z powodu braku precyzyjnej i jasnej opcji społeczno-politycznej. Przeciwwstawiając się zdecydowanie pozycjom kapitalistycznym kierowały się one ku lewicy: nie mając zamiaru sprzymierzyć się czy identyfikować z programami marksistowskimi, sympatyzują jednak z formami i wyrażeniami właściwymi marksizmowi. Centra, a przynajmniej niektóre z nich – uznane za podejrzane przez prawicę i nie przyjęte faktycznie przez lewicę – utknęły w ten sposób w połowie drogi między jednym a drugim. Niektórzy, z obawy utraty kontaktu z lewicą, nie mają odwagi odrzucić jasno i bez dwuznaczności niemożliwych do przyjęcia orientacji marksistowskich. Jednocześnie wahają się przed przy-

jęciem za własne kryteriów Kościoła dotyczących rozeznania w sprawach społecznych i przed jasnym opowiedzeniem się za tym, co jest powszechnie uznane za społeczną naukę Kościoła, która zawiera zresztą raczej pewne fundamentalne zasady i ogólne wskazania – jako podstawę określania ekonomicznej i politycznej praktyki stosownie do szczegółowych okoliczności czasu i miejsca – niż ustaloną raz na zawsze doktrynę, którą należy jedynie zastosować.

Kościół, podejmując wysiłek promocji sprawiedliwości, spotyka się – tak było w przeszłości i tak jest dzisiaj – z ideologią i praktyką marksistowską. Niezależnie od faktu, że w niektórych okolicznościach będzie możliwa współpraca między chrześcijanami i marksistami, określona przez jakieś cele same w sobie dobre i uczciwe, chrześcijanie nie mogą zaakceptować ani proponowanych przez marksizm generalnych celów, ani metod walki klasowej. Wierne trzymanie się odnośnej instrukcji o. Arrupe na temat analizy marksistowskiej jest dla nas sprawą pierwszorzędnej wagi. Po podkreśleniu, że jest trudne, by nie powiedzieć niemożliwe, oddzielenie analizy marksistowskiej od ideologii marksistowskiej, o. Arrupe kończy tymi słowami: *Proszę was wszystkich o postępowanie z kryształiczną przejrzystością i wiernością. Wzywam was do zaangażowania ze wszystkich sił – zgodnie z waszym powołaniem – na rzecz ubogich i przeciw niesprawiedliwości, nie dopuszczając jednak, by oburzenie przyćmiło widzenie płynące z wiary i zachowując zawsze, także w najostrzejszym konflikcie, postawę chrześcijańską, charakteryzującą się miłością, a nie twardością serca.* Dlaczego jednak – przyjąwszy, że drzwi kapitalizmu i marksizmu są zamknięte – nie szukać w nauczaniu Kościoła orientacji dla badań, projektów, teorii i inicjatyw zmierzających do nadania działalności centrów społecznych autentycznego ukierunkowania społeczno-politycznego?

Wiecie, że wielu jezuitów – niektórzy z nich są wśród was – przyczyniło się w istotny sposób do wypracowania pasterskiego listu biskupów amerykańskich „Sprawiedliwość ekonomiczna dla wszystkich”. Kościół rzeczywiście oczekuje, że nie ograniczymy się wyłącznie do powtarzania nauki Magisterium, ale że przyczynimy się także do jej dalszego rozwoju i do zapewnienia żywotności. Dzielenie wysiłku teologicznego pogłębiania i troski o dynamiczny charakter

nauczania Magisterium jako źródła inspiracji i orientacji jest więc naszym obowiązkiem. Udało się to osiągnąć niektórym Konferencjom Episkopatów. Jako osoby kompetentne w zakresie nauk społecznych, uważne i wrażliwe na „wołanie ubogich”, możecie wzbogacić nauczanie Kościoła dzięki pośrednictwu, którego potrzebuje, by nie stracić kontaktu z rzeczywistością społeczną. Uważam, że w tym celu trzeba należycie docenić mądrość chrześcijańskiej wizji człowieka, wspólnot ludzkich i społeczeństwa, która pod wpływem Ewangelii została wypracowana w ciągu wieków.

Nasze *sentire cum Ecclesia* powinno uczynić nas szczególnie wrażliwymi na wielkie zmiany, jakie II Sobór Watykański i nauczanie ostatnich papieży wniosły w życie Kościoła. Wiernym świadectwem tych zmian jest nauczanie i duszpasterskie programy wielu Konferencji Episkopatów. Jeśli zaś stwierdzamy, że jakiś Kościół lokalny pozostał w tyle, zawsze znajdują się przecież elementy godne szacunku i rozwijania w duchu wiary i nadziei.

Kiedy mówi się o polityce społecznej jakiegoś centrum społecznego, nieuchronnie dotyka się polityki. Mówi się dzisiaj, że wszystko jest polityką, i jest to w pewnym sensie prawdziwe, ale polityka nie jest wszystkim i powinniśmy unikać działania z założeniem, że wszystko rozwiąże polityka. Trzeba tak czynić po prostu dlatego, że dla jezuity promocja sprawiedliwości społecznej jest zakorzeniona w głoszeniu wiary, a zatem motywem i racją naszej troski o najbiedniejszych nie może być nigdy przekonanie, że stosowna do wymagań sytuacji odpowiedź ma wyłącznie polityczny charakter. Dlatego od jezuity wymaga się, by nie prezentował polityki jakiejś partii, by nie był człowiekiem, który działa w imieniu jakiejś instytucji, ideologii czy partii politycznej. Nie jest to łatwe, bowiem centrum społeczne nie może spełniać swoich zadań bez pozostawiania w kontakcie z tymi instytucjami, ideologiami i partiami politycznymi i bez przyjęcia odpowiedzialności za prowadzone dzięki ich pośrednictwu poszukiwania. Nie da się jasno określić kryteriów postępowania w zakresie inicjatyw związanych z działalnością i instytucjami, które mają niezaprzeczalny i stały wymiar polityczny. Jakkolwiek by było, jezuita powinien w każdej sytuacji świadczyć o napięciu istniejącym między znaczeniem i niewystarczalnością działania politycznego,

bowiem chce on interesować się człowiekiem nie tylko dlatego, że jest ubogi, ale dlatego, że jest osobą stworzoną na obraz i podobieństwo Boże, osobą, która jest bratem Pana i dzieckiem Ojca.

Apostolstwo międzynarodowe

Jedną z racji tego spotkania była chęć pogłębienia międzynarodowej odpowiedzialności. Doświadczenie waszej pracy pozwala wam jednoznacznie stwierdzić, że dzisiaj żaden kraj nie może realizować w izolacji własnego projektu nowego społeczeństwa. Odnosi się to w szczególności do krajów Trzeciego Świata, a zwłaszcza do najmniejszych z nich. Wielu z was, pracujących w tych krajach, doszło do przekonania: *Nasz rzeczywisty problem ma swoje korzenie nie tu, ale w tych stronach świata, gdzie koncentruje się władza sprawująca kontrolę.* Łączy was troska podobna do tej, którą wyraził jeden z was: *W jaki sposób możemy rozwijać pracę na rzecz pokoju, popierając międzynarodową sprawiedliwość?* Ważne niewątpliwie, by – w sytuacji, w której mamy głęboką świadomość globalnego charakteru problemów sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska – centra społeczne Towarzystwa ustaliły konkretne sposoby wzajemnej, skutecznej współpracy. Ważne, byście pomogli Towarzystwu jako organizmowi międzynarodowemu korzystać ze wszystkich jego zasobów, aby mogło ono sprostać – zgodnie z tym, czego oczekuje od nas Kościół – powadze złożonego kryzysu międzynarodowego. Jan Paweł II podczas swojej ostatniej wizyty w Kanadzie mówił o nim jako o konflikcie między Północą a Południem, używając – w celu zaakceptowania pilnej potrzeby interwencji – określeń zaskakująco ostrych.

Od czasu rzymskiego spotkania w 1975 r. poświęconego „Międzynarodowej współpracy w Towarzystwie Jezusowym” zrobiono wiele, by urzeczywistnić programy szerszej współpracy między prowincjami i asystencjami. Centra społeczne i regionalne dzieła społeczne wniosły duży wkład w rozwój, sprawiedliwość i pokój. Aby sprostać poważnym i naglącym problemom, zwłaszcza w Ameryce Centralnej, przygotowano różne programy stałej współpracy, które wiążą prowincje Północy i Południa, kładąc szczególny

nacisk na wzajemne, pogłębione poznanie. Niektórzy z was dzielili się podczas tego spotkania doświadczeniem skutecznej współpracy z innymi organizacjami działającymi na płaszczyźnie ponadnarodowej i międzynarodowej, a wśród nich z Organizacją Narodów Zjednoczonych.

Korzystając z własnego doświadczenia i z kompetencji, jakimi cieszą się niektórzy z was w zakresie ekonomicznych, politycznych, kulturalnych i religijno-moralnych zagadnień aktualnego światowego kryzysu, mogliście zająć się takimi problemami, jak: racje ściślejszej współpracy między samymi centrami społecznymi oraz między centrami społecznymi a strukturami dziel społecznymi na rzecz sprawiedliwości i pokoju; konkretne kierunki działania; motywy koniecznej współpracy z innymi instytucjami Towarzystwa, a zwłaszcza z uniwersytetami; inne propozycje angażujące – poprzez Sekretariat do Spraw Społecznych Kurii – całe Towarzystwo, podobnie jak to ma już miejsce w przypadku Jesuit Refugee Service.

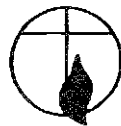
W świetle dekretu „Nasza misja dzisiaj” konieczny jest skuteczniejszy udział w rozwiązywaniu trudnych problemów światowych, zwłaszcza zaś tych, które dotyczą ogromnej liczby ubogich całego świata. Pragnę wyrazić moje uznanie dla tych centrów, które – szczególnie w Afryce – usiłują pomagać ludziom zagrożonym głodem w zwiększaniu możliwości własnej, samowystarczalnej produkcji żywnościowej. Zgodnie z naszym charyzmatem powinniśmy podejmować się trudnego i wymagającego czasu zadania właściwie ukierunkowanych studiów i poszukiwań. Jest to sprawa priorytetowa, by np. rozwinąć studia dotyczące zadłużenia krajów Trzeciego Świata czy roli przedsiębiorstw międzynarodowych. Udział w tak szeroko zakrojonych poszukiwaniach będzie raczej niemożliwy dla niektórych centrów. Czują się one prawdopodobnie zobowiązane do zajmowania się specyficznymi problemami własnych krajów, zwłaszcza do pomagania biskupom w skuteczniejszym podejmowaniu wyzwania, jakie niesie rzeczywistość społeczna.

Uważne interesowanie się inkulturacją wiary i ewangelizacją kultury, także w wymiarze uniwersalnym, jest konieczne do wypracowania właściwej perspektywy w konkretnych sytuacjach. Dotyczy to także tych, którzy są zaangażowani w apostołstwo społecznym i w swojej pracy

na rzecz sprawiedliwości społecznej i wyzwolenia człowieka starają się zachęcać do rzetelnych poszukiwań wartości, które mogłyby stanowić motyw życia i ułatwić dialog także na płaszczyźnie duchowej i religijnej.

Nagląca potrzeba zmiany struktur nie zmniejszyła się, lecz wzmożła, ale wraz z IV dekretem pojawiły się nowe punkty widzenia. Jesteśmy dziś bardziej świadomi złudzeń cechujących pewne próby przekształcenia społeczeństwa. Trzymamy się bardziej rzeczywistości, co nie oznacza jednak mniejszego zaangażowania na rzecz ideałów wiary i sprawiedliwości. Właśnie dlatego rola, jaką centra społeczne mają do spełnienia w przyszłości, pozostaje ważna. Przekonanie o tym sprawiło, że zdecydowałem się zorganizować to spotkanie. W pewnym sensie właśnie dziś trzeba podjąć się jeszcze ważniejszego zadania: przygotować propozycje inicjatyw i kierunków działania na przyszłość. Mam nadzieję, że po tych uwagach nasz dialog ułatwi również osiągnięcie tego celu.

przel. Grzegorz Schmidt SJ



Stefan Nowak

Współczesny katolicyzm polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa*

(I)

I. Na wstępie chciałbym stwierdzić, iż zajmując się od lat 30. badaniami postaw i wartości społeczno-światopoglądowych naszego społeczeństwa, nie zajmowałem się nigdy bezpośrednio w sposób bardziej pogłębiony problematyką religii i Kościoła, choć nie mogłem nie zastanawiać się nad problematyką postaw związanych z Kościołem i religią oraz ich strukturami i społeczno-światopoglądowymi uwikłaniami. Swoje spostrzeżenia i hipotezy formułuję więc tu z pozycji obserwatora nieco wobec tej problematyki zewnętrznego, ale też regularnie się z nią od lat stykającego i nią zainteresowanego. Oznacza to, iż drugą część tytułu tego szkicu należy traktować dosłownie – są to rzeczywiście jedynie pewne spostrzeżenia i hipotezy dotyczące współczesnego katolicyzmu polskiego, nie zaś tezy mocno osadzone w rozległej empirycznej dokumentacji. Nie dotyczą one charakteru wierzeń bezpośrednio zaliczanych do religii ani też struktury i funkcjonowania Kościoła jako instytucji, gdyż na tym się nie znam. Zamierzam natomiast zastanowić się nad związkami między wierzeniami religijnymi czy szerzej: nad stosunkiem obywateli naszego kraju do Kościoła i religii a innymi zjawiskami społecznymi, politycznymi i światopoglądowymi w Polsce i w konsekwencji nad uwikłaniem tych wierzeń w pewne procesy społeczno-polityczne, jakie zachodziły i zachodzą do dziś w naszym kraju. W dalszych partiach i w związku ze wspomnianymi wyżej problemami zastanowię się nad stopniem i charakterem społecznej integracji zbiorowości ludzi wierzących w Polsce oraz nad stopniem i mechanizmami ich identyfikacji z grupą religijną i systemem wierzeń religijnych, oraz

* Tekst referatu wygłoszonego na konferencji pt. *Religijność społeczeństwa polskiego – od problemów filozoficznych do pytań empirycznych* zorganizowanej przez Zakład Metodologii Badań Socjologicznych Instytutu Socjologii UW w Kazimierzu Dolnym, w dniach 5-9 listopada 1987 r.

z Kościołem jako organizacją skupiającą ogół wiernych. Przy okazji zasygnalizuję również zagadnienie integracyjnych funkcji religii wobec grup czy zbiorowości wyróżnionych na innej zasadzie niż wspólnota poglądów na ich członków na sprawy wiary.

II. Zacznę od pewnego wspomnienia. W 1957 r., kiedy przygotowaliśmy wspólnie z Zofią Józefowicz i Anną Pawelczyńską kwestionariusz badania „Studenci Warszawy”, problematyka postaw związanych z Kościołem i religią musiała się znaleźć w polu naszego zainteresowania. Jednym z zagadnień, jakie nas wstępnie w tym badaniu interesowało, było zagadnienie funkcji politycznych Kościoła i religii. Tymczasem w toku wstępnych wywiadów i w toku pilotażu kolejnych wersji ankiety okazało się, iż ta problematyka nie znajduje żadnego oddźwięku wśród badanych. Nic ich ona po prostu wówczas – tj. w latach 1957–58 – nie obchodziła. Natomiast z bardzo żywą reakcją spotykały się pytania zarówno o funkcje religii w uzasadnianiu wartości moralnych czy w dostarczaniu reguł moralnego postępowania, jak też i o jej funkcje polegające na dostarczaniu wsparcia psychicznego i moralnego w trudnych chwilach życiowych.

Nie sądzę, żeby ówcześni studenci Warszawy byli wtedy pod tym względem wyjątkiem. Myślę, iż pierwszy okres po Październiku dostarczył sporo dowodów na to, że Kościół i religia nie były w skali masowej postrzegane w tamtych latach w kategoriach politycznych. Wprawdzie zaraz po Październiku tłumy poszły pod KC i żądały natychmiastowego zwolnienia prymasa Wyszyńskiego, wywołując tym niemałą konsternację w nowej ekipie nieprzywykłej wówczas zupełnie do tej formy dialogu ze społeczeństwem. Ale była to przede wszystkim obrona Kościoła jako potrzebnej ludziom i ważnej dla nich instytucji i obrona człowieka, który ją godnie i z męstwem reprezentował. U sporej części osób w tłumie tym obecnych, a mianowicie u byłych aktywistów ZMP-owskich, w owym momencie czołowych bojowników o demokratyzację socjalizmu (z których zresztą potem spora część popadła w „rewizjonizm”), było to przede wszystkim wystąpienie w imię idei demokratyzacji socjalizmu i związanych z nią przeświadczeń, iż każdy czło-

wiek ma prawo do własnych przekonań również w sprawach związanych z religią. Oni sami wówczas do żadnych związków z religią się nie poczuwali, a gdyby ich ktoś wtedy zapytał, czy widzą w przyszłości możliwość jakiegokolwiek ich własnych sojuszków z Kościołem, pomyśl taki wydałby się im zapewne dziwny i nieprawdopodobny.

Były zresztą i inne dowody, że Kościoła i religii nie postrzegano wówczas w kategoriach politycznych czy społeczno-ustrojowych. Pamiętam, jak szokowało początkowo, a nawet budziło wyraźną nieufność, nasze stwierdzenie oparte na wynikach wspomnianego badania, iż wśród studentów Warszawy statystyczne związki między deklarowanym stosunkiem do religii a deklarowanym stosunkiem do socjalizmu były bardzo słabe (choć zgodnie z oczekiwaniem – lekko negatywne). Wierzący niemal równie często jak niewierzący reagowali – w przeważającej większości pozytywnie – na termin „socjalizm” i związane z nim skojarzenia. Kiedy z kolei pytaliśmy studentów o stosunek do gospodarki znacjonalizowanej i wielu innych zagadnień społeczno-ekonomicznych, jakiejkolwiek zależności tych postaw z religią zniknęły niemal zupełnie – wierzący statystycznie nie różnili się w większości tych spraw od niewierzących. I jedni, i drudzy niemal w 100% akceptowali nacjonalizację jej gałęzi podstawowych, w mniejszym znacznym stopniu (ale też w większości) akceptowali nacjonalizację średnich zakładów przemysłowych, handlu hurtowego czy zagranicznego itp. i niemal jednomyślnie aprobowali prywatny charakter rodzinnych gospodarstw rolnych, rzemiosła i handlu detalicznego. Jedni i drudzy opowiadali się też za gospodarką planową.

III. Opisany typ zależności (a ściślej ich brak) nie dotyczył jednak całego studenckiego światopoglądu. Pozytywny stosunek do religii praktycznie biorąc wykluczał się z aprobatą marksizmu, ściślej z *uważaniem się za marksistę*. Tu katolicyzm studentów wykazał dużą „moc odrzucenia”. W wyniku tego gdy liczba zwolenników nacjonalizacji przemysłu ciężkiego bliska była 100%, liczba deklarujących swą aprobatę dla socjalizmu – około 70%, to *zdecydowanych marksistów* było wśród studentów około 2%, zaś *raczej marksistów* około 11%. Wynik ten był dość interesujący z innego jeszcze

powodu. Oto bowiem przeważająca część studentów aprobowwała model socjalizmu w wersji, w której istniały liczne elementy tradycji marksistowskiej (w odróżnieniu np. od socjaldemokratycznej, kładącej mniejszy nacisk na nacjonalizację i planowanie centralne i koncentrującej się głównie na zagadnieniach wtórnego podziału dochodu przez progresję podatkową oraz na sprawach zabezpieczenia społecznego). Jeśli spora część studentów, akceptując tę w gruncie rzeczy raczej marksistowską wersję systemu społeczno-ekonomicznego, odrzucała zarazem jakąkolwiek identyfikację z marksizmem, to dlatego zapewne, iż marksizm kojarzył się jej z ateizmem. Dotyczyło to oczywiście głównie wierzących.

Jednakże postrzeganie marksizmu jako światopoglądu opartego na ateizmie i przez to niemożliwego do zaakceptowania nie było bynajmniej jedynym czynnikiem przeciwdziałającym się rozpowszechnieniu marksistowskich identyfikacji w środowisku studenckim. Niewierzących różnych odcieni było wśród studentów blisko 30%, gdy zdecydowanych marksistów tylko 2%, zaś *raczej marksistów* 11%, a więc nie tylko religia stanowiła zaporę w uznaniu się za marksistę (używam tu świadomie słowa „zapora”, gdyż niemal wszyscy przez nas badani przeszli przed Październikiem – w tej czy innej formie – marksistowskie szkolenie ideologiczne, a więc mogli w sposób świadomy rozważyć zagadnienie swego stosunku do marksizmu w obliczu argumentacji na rzecz tegoż światopoglądu). Innym czynnikiem, który, jak się wydaje, stanowił zaporę przed akceptacją proponowanego przez szkołę i media marksizmu, były silne w tym środowisku (jak się później okazało również w innych grupach społecznych) wartości tradycyjnie demokratyczne. Uznawanie ich powodowało u części studentów (jak się potem okazało równie i w znacznie szerszej skali społecznej) odrzucenie tych elementów systemu, które postrzegali oni jako centralistyczne i niedemokratyczne, a które wtedy eufemistycznie nazywano *dyktaturą proletariatu* i których tak żywą wówczas pamięć zostawił świeżo (i zdaniem niektórych – nie do końca) przezwyciężony okres stalinowski. Tak postrzegany centralizm systemu kojarzył im się z „marksizmem”, którego część z nich na skutek tego zaaprobować nie mogła. Inni mieli w obu tych sprawach inne

odczucia – dlatego też w naszych badaniach deklarowana aprobata marksizmu wiązała się pozytywnie z aprobatą różnego typu ograniczeń swobód obywatelskich, zaś negatywnie z różnymi wskaźnikami liberalizmu. Tak więc marksizm to był dla jednych ateizm nie do pogodzenia z ich religijnością, dla innych antydemokracja systemu, do którego przykładali swe własne wartości demokratyczne, zaś dla jeszcze innych marksizm oznaczał i jedno, i drugie zarazem. Socjalizm w dużym stopniu wolny był od takich skojarzeń. Dlatego „socjalizm” był dla większości do zaakceptowania, „marksizm” – nie. W ten sposób religijność jednych, demokracja innych łącznie sprawiły, iż odsetek osób uważających się za marksistów w naszym kraju był tak niski.

IV. Ten ostatni zespół zależności – negatywne korelacje wartości liberalno-demokratycznych z identyfikacją z marksizmem – przychodzi mi na myśl czasem, kiedy dziś słyszę i czytam apele o nawiązanie czy kontynuację *dialogu między marksistami i katolikami* sformułowane w taki sposób, jakby to była, przynajmniej w naszym kraju, alternatywa rozłączna i wyczerpująca. Tę zwężoną percepcję dialogu ideologiczno-swiatopoglądowego uznają niekiedy, jak się wydaje, przedstawiciele obu stron tak pojętego dialogu, jak gdyby sądzili, iż całe polskie społeczeństwo dzieli się w sposób rozłączny i wyczerpujący na katolików i marksistów, i to wedle reguły: filozoficzny materializm dialektyczny contra światopogląd religijny. Tymczasem, mając taką wizję sytuacji, zapominamy o sporej liczbie niewierzących, zwłaszcza wśród polskiej inteligencji, której spora część zarazem nie uważa się za marksistów. Nie jest to bynajmniej grupa mało liczna. Kiedy się przegląda ogólnopolskie dane na temat stosunku do religii, to jak wiadomo w badaniach takich odsetek wierzących lokuje się na ogół około 90%. Z tej perspektywy zapomina się, iż w pewnych społecznie znaczących środowiskach rzecz wygląda dość zasadniczo inaczej.

Takim środowiskiem jest m.in., czy może przede wszystkim, inteligencja z wyższym wykształceniem. W kategorii tej procesy laicyzacyjne były w II poł. lat siedemdziesiątych dość zaawansowane. Działo się to po części na mocy znanego na całym świecie dodatniego statystycznego związku

między myśleniem laickim a wyższym wykształceniem. Proces laicyzacji inteligencji wzmacniany był niewątpliwie faktem, iż inteligencja jest u nas najbardziej upartyjnioną kategorią społeczno-zawodową. Niemniej jednak duża jej część do partii nie należała i wśród nich niewierzący nadal stanowili znaczący odsetek.

W wyniku łącznego działania obu tych czynników laicyzacyjnych w środowisku inteligenckim, jak się okazało np. w naszych badaniach z lat 1972–73, którymi objęliśmy młodzież szkół średnich z Warszawy i z Kielc oraz jej rodziców, wśród inteligenckich rodziców uczniów szkół średnich obu miast równo połowa mężczyzn i kobiet liczonych łącznie uważała się za wierzących. Miało to konsekwencje dla ich dzieci: proporcje wierzących wśród dzieci pochodzących z rodzin inteligenckich – uczniów przedostatnich klas warszawskich i kieleckich liceów i techników – byłyby jeszcze niższe. Tylko 40% przebadanej przez nas młodzieży ze środowiska inteligenckiego w Warszawie określało się jako wierzący (gdy u młodzieży z Kielc było ich w tych rodzinach 50%). Dla porównania dodam, iż wśród wywodzących się z różnych środowisk studentów Warszawy w 1978 r. niewierzących było około jednej trzeciej (wyraźny wzrost w stosunku do 1958 r.). Zarazem tylko nieliczni studenci (podobnie jak 20 lat wcześniej) *uważali się za marksistów*.

Gdyby ci ludzie: niewierzący i nie uważający się za marksistów zarazem chcieli przystąpić do „dialogu z marksizmem”, przynajmniej takim, jakiego obraz u wielu z nich się utrwalił z czasów, które dobrze pamiętali, a które inni znali z wewnątrzrodzinnego przekazu, płaszczyzny tej dyskusji nie umieszciliby zapewne w sporach o istnienie czy nieistnienie Boga i duszy nieśmiertelnej, lecz w sporach o granice jednostkowej i zbiorowej podmiotowości społeczno-politycznej ludzi i grup ludzkich, w sporach o demokratyczność systemu społeczno-politycznego. A pamiętać należy, iż ludzie ci, niewierzący i nie-marksści zarazem (*Ja, proszę pana, ani w Boga, ani w Marksa nie wierzę* – powiedział mi kiedyś jeden z nich), stanowili i nadal stanowią znaczący odsetek współczesnej polskiej inteligencji. Wprawdzie – o czym niżej – być może część z nich ponownie ostatnio uważa się za wierzących, ale też z kolei sądzić należy, iż w ostatnim okresie odsetek uważających się za marksistów

wśród pozostałych, tj. niewierzących, również zmalał. Tak więc niewierzący – nie-marksści nadal pozostają u nas potencjalnie znaczącą kategorią społeczną, choć niewątpliwie, rozpatrywani na tle ogólnopolskiej populacji, stanowią dziś melancholijnie milczącą mniejszość, jak gdyby czekającą na swoje ideologiczne i grupowe samookreślenie.

Ponadto pamiętać tu należy o jeszcze zapewne liczniejszej grupie wierzących członków partii, którzy są na przecięciu oddziaływania obu ideologii. Ci z kolei mieszczą się na niższych przedziałach skali wykształcenia i są szczególnie liczni na wsi. Dla nich dialog marksizmu z katolicyzmem – gdyby go chcieli podjąć – byłby dialogiem wewnętrznym. Na co dzień „dialog” ten przebiega u nich często wokół alternatywy: potępienie w czasie posiedzenia partyjnego *reakcyjnej części kleru za jej antypaństwowe wystąpienia* contra należyte ozdobienie domu z okazji przejazdu biskupa czy cudownego obrazu przez wieś i udział w procesji Bożego Ciała. Z reguły robią i jedno, i drugie.

V. Wspomniane wyżej (i inne tu pominięte) braki wyrażniejszych zależności między stosunkiem do religii i wieloma innymi postawami społecznymi, politycznymi i światopoglądowymi skłoniły mnie do tezy, której dałem wyraz w szkicu na temat systemu wartości społeczeństwa polskiego opublikowanym po raz pierwszy w katalogu wystawy „Polaków portret własny”¹. W myśl tej tezy stosunek do religii był dla typowego Polaka przez długie powojenne dziesięciolecie elementem jego „prywatnego światopoglądu”, jego osobistej filozofii i fundamentów jego osobistej moralności, nie zaś częścią jego światopoglądu społeczno-politycznego, obejmującego przede wszystkim system przekonań na temat właściwego sposobu organizacji społeczeństwa, jego gospodarki, systemu władz itd. Poglądy na sprawy społeczno-polityczno-ustrojowe funkcjonowały u nas niejako „oddzielnie” od wspomnianych „prywatnych filozofii”, określanych w niemałym stopniu przez stosunek do Kościoła i religii każdego Polaka z osobna. Dotyczyło to oczywiście również niewierzących, ateistów czy agnostyków, których stosunek do religii był statystycznie (i jak można wnioskować – również motywacyjnie) niezależny od ich poglądów społecznych i politycznych.

Dodatkowym argumentem na rzecz mojej tezy były odpowiedzi na pewne pytanie, które zadawano w szeregu badań. Dość powszechnie ludzie stwierdzali, iż swój stosunek do religii uważają wyłącznie za swoją sprawę prywatną i nic ich poglądy innych ludzi w tej sprawie nie obchodzą. Skłonność do apostołstwa religijnego spotykało się u nas raczej wyjątkowo.

Tym samym więc ani dla wierzących, ani dla niewierzących tamtych czasów ich stosunek do spraw związanych z religią nie był zasadą jakiejś grupowej identyfikacji ani też podstawą do poczucia przynależności grupowej do zbiorowości określonej – wyłącznie lub przede wszystkim – przez stosunek jej członków do spraw związanych z Kościołem i religią.

Do tego ostatniego uogólnienia dodać należy pewne nader istotne zastrzeżenie. Zasada odrębnej percepcji spraw związanych z religią i spraw związanych z kształtem i funkcjonowaniem ustroju społeczno-politycznego nie działała bowiem, jak się wydaje, po „marksistowskiej” stronie tego zróżnicowania, a ściślej: u przedstawicieli aparatu władzy i aktywu partyjnego czy przedstawicieli „frontu ideologicznego”. W odróżnieniu od „prywatnych, niezrzeszonych” ateistów czy agnostyków, których łączył z wierzącymi fakt, iż ich poglądy filozoficzno-moralne i poglądy społeczno-polityczne były od siebie statystycznie i motywacyjnie niezależne, przedstawiciele aparatu władzy, „frontu ideologicznego”, aparatu propagandy itd., a więc przedstawiciele – jak to określił Ossowski – *marksizmu urzędowego* postrzegali swój aktywnie negatywny stosunek do Kościoła, religii i innych *przeżytków formacji przedsocjalistycznej* jako nieodłączny element swego szeroko pojętego marksistowskiego światopoglądu filozoficzno-politycznego. W ich odczuciu pozytywny stosunek do nacjonalizacji przemysłu, reformy rolnej czy takież stosunek do określonego systemu władzy wiązał się w sposób istotny z negatywnym stosunkiem do tez o istnieniu Boga i duszy nieśmiertelnej oraz ze stosunkiem do Kościoła, praktyk religijnych itd. Więcej, system

¹ S. Nowak, *Przekonania i odczucia współczesnych*, skróty referatu wygłoszonego na posiedzeniu Komitetu PAN Polska 2000, w: *Polaków portret własny*, praca zbior., Wyd. Literackie, Kraków 1979.

przekonań składający się na ich światopogląd społeczno-polityczny wynikał z uznawanych przez nich tez filozoficznych materializmu dialektycznego. Obejmując swym systemem wierzeń obok spraw społeczno-politycznych również sprawy ontologiczno-filozoficzne, nie mogli oni nie postrzegać „konkurencyjnej filozofii” jako zagrożenia dla swego własnego światopoglądu, który w całej jego złożoności nieuchronnie wiązali ze swą partią.

Tu pewna anegdota: W 1958 r. po raz pierwszy przyjechał do Polski Paul Lazarsfeld (dla nie znających tego nazwiska: urodzony w Wiedniu, jeden z twórców nowoczesnej, standaryzowanej metodologii badań empirycznych w amerykańskiej socjologii). Tenże Lazarsfeld próbował dowiedzieć się od Adama Schaffa, ówczesnego kierownika „frontu ideologicznego” w skali ogólnopolskiej, dlaczego rządzącej partii politycznej tak bardzo zależy na wykazaniu, że świat naprawdę istnieje obiektywnie i że jest on materialny. Jemu (Lazarsfeldowi) w jego naiwnym pozytywistycznym racjonalizmie wydawało się, że istnieje wiele płaszczyzn dialogu czy ideologicznej argumentacji praktycznie dla tej partii znacznie ważniejszych. Przekonywającej dla siebie odpowiedzi na to pytanie – jak mi to sam oświadczył – od swego rozmówcy nie uzyskał.

VI. Dziś zachodzą dość interesujące przemiany w opisanych wyżej relacjach między poglądami politycznymi, w szczególności stosunkiem do systemu społeczno-politycznego i aparatu władzy z jednej strony a stosunkiem do religii z drugiej. Zmiany te zachodzą po obu stronach filozoficzno-politycznych podziałów, i to – jak się wydaje – w przeciwnych kierunkach. Z jednej strony liczni przedstawiciele aparatu władzy podkreślają, iż stosunek do religii i orientacje społeczno-polityczne to zupełnie różne i niekoniecznie ze sobą powiązane zagadnienia. Z drugiej wierzący zwolennicy Kościoła i religii (bo – jak wiemy – są i niewierzący ich zwolennicy) skłonni są, bardziej niż przedtem, postrzegać społeczno-polityczne konsekwencje i uwikłania swoich wierzeń i przekonań w tych sprawach i wyciągać społeczno-polityczne konsekwencje z faktu swej religijności.

Wpływają na to, jak się wydaje, głównie dwie kategorie czynników. Istotną rolę w tych zmianach odgrywa wido-

czna w ostatnich latach zmiana charakteru Kościoła, który krok za krokiem lokował w polu swego zainteresowania i czynił przedmiotem swej działalności coraz szersze sprawy ogólnospołeczne. W szczególności dotyczyło to okresu ostatniego dziesięciolecia, poczynając od 1976 r. Czyniąc to Kościół cały czas podkreślał, iż podchodzi do tych zagadnień jedynie z perspektywy moralno-społecznej i religijno-światopoglądowej czy z perspektywy interesu ogólnonarodowego, wychodząc z założeń swej nauki społecznej, nie zaś z pozycji jakiegoś konkretnego programu politycznego i że jedynie z tych pozycji występuje on jako reprezentant szeroko pojętego interesu społecznego, narodowego (czy *osoby ludzkiej*, jak to formułowano w kategoriach personalizmu katolickiego). Zarazem Kościół przestrzegał dość starannie (jako instytucja, bo nie dotyczyło to poszczególnych jego przedstawicieli z różnych szczebli kościelnej hierarchii) przed identyfikowaniem tych działań jako tożsamyh czy jako jednoznacznie związanych z jakąkolwiek orientacją, grupą czy instytucją opozycyjną. Ponadto wołał on pełnić funkcję raczej pośrednika między stronami w tak licznych w ostatnich latach sporach między władzą i dużymi grupami społecznymi niż być uważany za reprezentanta jednej z nich (choć z drugiej strony dawał wyraźnie do zrozumienia, którą ze stron naprawdę reprezentuje w owym pośredniczeniu).

We wspomnianych wyżej dążeniach do reprezentowania szeroko pojętego interesu społecznego czy narodowego Kościół spotykał się i do dziś się spotyka z dość szerokim, choć bynajmniej nie jednomyślnym poparciem. Znaczące grupy obywateli naszego kraju aprobują dziś pogląd, iż Kościół winien rozmawiać z władzami w imieniu społeczeństwa, choć inne niemal równie liczne grupy są takiej reprezentacji swoich czy „ogólnospołecznych interesów” przez Kościół przeciwne. Ponadto istniały w tej sprawie wyraźne międzygrupowe zróżnicowania. W naszych badaniach np. z lat 1983 i 1984 robotnicy Warszawy skłonni byli dwukrotnie częściej niż stołeczni studenci widzieć w Kościele reprezentanta ogólnospołecznego interesu w pertraktacjach z władzą. Jak wiemy, nie brak też grup, które sądzą, iż Kościół występuje w wielu takich sprawach nie dość zdecydowanie czy nie dość radykalnie, jak i takich, które sądzą, iż

Kościół w ogóle nie powinien włączać się do spraw nie związanych bezpośrednio z religią.

Tak więc korelatem wspomnianych wyżej zmian w Kościele samym stały się i pewne zmiany w społecznym postrzeganiu funkcji Kościoła. Dotyczyło to zresztą nie tylko Kościoła, ale i religii katolickiej. Duże grupy w naszym kraju – walczące o sprawy i interesy grupy własnej lub formułując postulaty i programy natury ogólnospołecznej i bądź widząc zbieżność czy bliskość swych dążeń z postulatami i działalnością Kościoła, bądź też postulując takie podobieństwo czy zbieżność – sięgnęły w swej walce po religię. Tym samym nadały one swej religijnej identyfikacji i związanym z nią publicznym rytuałom religijnym charakter społeczno-politycznego atrybutu, zaś religii, a zwłaszcza religijnemu zbiorowemu rytuałowi, charakter grupowego symbolu i sztandaru. Dotyczy to przede wszystkim pewnych grup wielkoprzemysłowych robotników w okresie od Sierpnia 1980.

Tu się przypomina pewna dość odległa historyczna analogia. Stefan Czarnowski, analizując zjawisko renesansu katolicyzmu wśród średniej szlachty w Polsce XVII w. po stosunkowo krótkim okresie, w którym wydawało się, iż protestantyzm zwycięży u nas ostatecznie, pokazuje, jak klasa ta potrafiła wykorzystać katolicyzm w walce o swoje interesy używając go jako broni i sztandaru zarazem, a przede wszystkim jako czynnika wewnątrzgrupowej integracji w skali wykraczającej poza ograniczone środowiska terytorialne. W związku z tym ostatnim pisał: *Klasa szlachty, rozproszona po rozległym terytorium i nie złączona żadnymi wewnętrznymi więzami organicznymi, jednoczy się w kulcie, który chce uczynić jak najbardziej wspaniałym i pełnym teatralności, gdyż w jego postaci podziwia samą siebie. Jest on wyrazem jej klasowej suwerenności*².

Analogie historyczne bywają zawodne, jeśli je próbować traktować dosłownie. Myślę jednak, iż zagadnienie społecznych czy politycznych funkcji religii, jej wierzeń, a jeszcze bardziej jej praktyk, wobec różnych grup społecznych w Polsce, w szczególności zaś wobec dużych grup robotników wielkoprzemysłowych i sporej części katolickiej inteligencji, zasługuje na uwagę. Wagę tego zagadnienia podkreśla również wspomniany niżej fakt narastania związ-

ków między postawami społeczno-politycznymi a postawami wobec religii i widzenie tego związku w skali dużych grup społecznych.

Aby jednak tego rodzaju zmiana – zwłaszcza w skali wielkich ludzkich zbiorowości – była możliwa, musiało istnieć po temu psychospołeczne podłoże. Myślę, iż warto tu zwrócić uwagę przede wszystkim na dwie kategorie takich czynników.

W stosunku do części katolickiej inteligencji czy innych wierzących, ze względu na ich zawodowe kwalifikacje potencjalnych kandydatów na stanowiska kierownicze, podłoże to przygotowywały przez całe dziesięciolecia epoki popaździernikowej różne praktyki aparatu władzy tamtych i późniejszych lat, w szczególności faktycznie stosowane kryteria polityki kadrowej. Wpołyły one sporej części ludzi wierzących przeświadczenie, iż w pewnych zagadnieniach są oni „mniej równi” niż ci, na których nomenklatura łaskawym spoglądała okiem, co prowadziło do przekonań, iż może nie zawsze religia i polityka są to sprawy od siebie całkiem niezależne. Są pewne świadectwa badawcze przemawiające za tym, iż czynnik ten odegrał istotną rolę. W badaniach naszych ostatniego okresu z dużą siłą pojawia się postulat niezależności szans życiowych obywatela od jego przekonań ideologicznych, politycznych i filozoficzno-światopoglądowych, zaś w konsekwencji m.in. postulat równych szans awansu dla wierzących. Dotyczy to rzecz jasna również równych szans zajmowania przez nich stanowisk dotychczas starannie rezerwowanych dla partyjnej nomenklatury. Towarzyszy temu przekonanie, iż rzeczywistość polityki awansów i nominacji – zwłaszcza na stanowiska kierownicze – daleka jest od tego ideału. Wniosek nasuwa się wielu w sposób nieuchronny: religijność (pojęta jako system wierzeń jednostek i związanych z nimi praktyk) lokuje ludzi na mniej korzystnych pozycjach w systemie niż jej brak. Istnienie pewnych społecznie widocznych wyjątków od tej reguły w postaci bynajmniej nie zycziwiej traktowanej przez nomenklaturę dużej grupy bezpartyjnej a niewierzącej inteligencji, zaś z drugiej strony nielicznych katolików lokowanych na stosunkowo wysokich i społe-

² S. Czarnowski, *Reakcja katolicka w Polsce w końcu XVI i na początku XVII wieku*, w: *Dzieła*, T. II. Warszawa 1956, s. 168.

cznie widocznych pozycjach administracji państwowej, nie zmienia tej percepcji.

W innych grupach społecznych analogiczną rolę mogły odegrać inne czynniki. Jak się okazało w jednym z naszych badań na początku lat siedemdziesiątych, wśród ogółu postulatów adresowanych do wizji *dobrego, sprawiedliwego ustroju społecznego* istotną cechą takiego ustroju była *wolność słowa i możliwość publicznego wypowiadania różnych opinii*. Była ona ważna dla różnych kategorii społeczno-zawodowych, ale – ku naszemu zaskoczeniu – najpowszechniej występowała ona w środowisku robotników wykwalifikowanych. Późniejsze badania innych zespołów potwierdziły ten fakt. Przeprowadzona przez Tadeusza Szawiela korelacyjna analiza sensu tego postulatu wykazała, iż mógł on oznaczać, zwłaszcza w środowisku robotniczym, wolność wypowiedzi również, a może i przede wszystkim, w sprawach religii. Analizując te dane T. Szawiel pisał: *Ostatnia z analizowanych przez nas zależności potwierdza pośrednio naszą hipotezę o odczuwanym przez zbiorowość osób wierzących mniejszym poczuciu bezpieczeństwa w sferze działań społecznych. Można powiedzieć, że wiąże się to z upośledzeniem, odczuciem bycia w pozycji tych, którzy mają „mniejsze szanse” w sferze publicznej. Najogólniej można powiedzieć, iż jest to zbiorowość odczuwająca swoją inność (wiara) na niekorzyść dla siebie samej. Jak widzimy, stan ten nie pozostaje bez wpływu na jej świadomość społeczną*³.

Zjawiska takie, podobnie jak nomenklatura wśród tych, którzy sądzili, iż posiadają obiektywne kwalifikacje uprawniające ich do awansu, a mimo to nie awansują, mogły w tym środowisku prowadzić do upolitycznienia postaw związanych z religią czy może odwrotnie, do nadania sprawom społeczno-politycznym również wymiaru religijnego. Konsekwencje tego procesu widzieliśmy w latach 1980–81, kiedy to wielu akcjom strajkowym towarzyszyły msze na dziedzińcach fabryk, co nasunęło mi wspomnianą analogię z pracy Stefana Czarnowskiego. Efektem takich i podobnych zjawisk stało się upolitycznienie stosunku do religii na skalę masową. Konsekwencje tego procesu widzieliśmy w latach 1980–81 i widzimy do dziś.

Pośrednią tego konsekwencją jest dziś nasilanie się związków korelacyjnych pomiędzy pewnymi wyborami i identy-

fikacjami społeczno-politycznymi a stosunkiem do religii. Kiedyś dotyczyło to tylko marksizmu, o czym już wspominałem. Dziś zakres korelatów religijności w sferze postaw światopoglądowych czy społeczno-politycznych wydaje się rozszerzać. Tak np. różnice między wierzącymi i niewierzącymi w kwestii stosunku do socjalizmu wydają się dziś większe niż 20 czy 30 lat temu. Tym samym i stosunek do „socjalizmu” – jak to trafnie stwierdził Grzegorz Lindenberg w swej analizie kolejnych badań z serii „Studenci Warszawy”, przeprowadzonych w latach 1979 i 1983⁴ – jest dziś bardziej naładowany problematyką filozoficzno-swiatopoglądową niż przed laty. Pośrednim tego efektem, gdyby się chciało to powiedzieć nieco swobodniej, jest, iż w społecznych percepcjach marksizm i socjalizm są dziś sobie bliższe, bardziej ze sobą utożsamiane niż 30 lat temu. W ten sposób nastąpiło nasycenie problematyką społeczno-ustrojową czy wręcz upolitycznienie zagadnień, związanych bezpośrednio ze stosunkiem do religii, które przedtem rozpatrywane były, jak to skrótowo wspomniałem, w kategoriach prywatnej filozofii poszczególnych Polaków: stosunku do Boga, religii i Kościoła.

Myślę, iż fakt ten przyczynił się również w pewnym stopniu do spadku identyfikacji z „socjalizmem”, tak wyraźnie widocznego w badaniach różnych grup społecznych w naszym kraju prowadzonych po 1981 r. oraz spadku aprobaty różnych utożsamianych z socjalizmem cech systemu społeczno-ekonomicznego naszego kraju. Nie był to oczywiście czynnik główny. Kluczową rolę odegrał tu ogólny kryzys ekonomiczny, społeczny i polityczny późnej epoki gierkowskiej, doświadczenia lat 1980–81 i traumatyczne doświadczenia epoki stanu wojennego, połączone następnie z brakiem społecznie dostrzeganych szans na wyjście z przedłużającego się kryzysu. Ale dla sporej części katolików czynniki te zapewne odegrały pewną rolę we wspomnianym wyżej nasyceniu ich religijności problematyką społeczno-ustrojową, jej swoistym „upolitycznieniu”.

⁴ T. Szawiel, *Postawy wobec religii i ich korelaty*, w tomie pod red. S. Nowaka, *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, Warszawa 1976, s. 455.

⁵ G. Lindenberg, *Zmiana społeczna a świadomość polityczna – dynamika postaw politycznych studentów Warszawy 1978–1983*, Warszawa 1986, s. 157.

Jedno jest niewątpliwe: od stanu, w którym stosunek do religii był sprawą „prywatnej filozofii” Polaków, zaś Kościół był postrzegany jako swoista „instytucja usługowa”, zaspokajająca jedną z najważniejszych potrzeb 90% Polaków, ale niejako „każdego z osobna”, dziś jesteśmy bardzo daleko. Ponadto dziś Kościół jest jedyną instytucją mającą w skali ogólnokrajowej niekwestionowany autorytet u niemal wszystkich Polaków. Uznanie tego autorytetu jest zresztą niemal równie silne wśród wierzących jak i niewierzących, a nawet, jak to wykazały ostatnie badania zespołu Władysława Adamskiego, wśród zwolenników i przeciwników aparatu władzy i jego aktualnej polityki. To samo dotyczy również autorytetu jego czołowych przedstawicieli, zwłaszcza papieża-Polaka.

Le catholicisme polonais d'aujourd'hui – observations et hypothèses d'un sociologue (I)

A comparer les résultats des enquêtes sociologiques de l'époque ayant suivi 1956, des décennies 1960 et 1970 avec celles d'aujourd'hui, l'on constate que les Polonais se sont sensiblement écartés d'un état de conscience qui qualifiait d'„affaire privée” l'attitude religieuse et qui percevait l'Eglise comme une institution spécifique relevant du tertiaire (services). De plus, l'Eglise est à l'heure présente la seule institution au prestige moral reconnu par presque tous les Polonais. Cette reconnaissance est aussi forte chez les croyants que chez les non-croyants,

chez les partisans comme chez les adversaires du pouvoir et de sa politique actuelle. Ceci est vrai aussi pour l'autorité morale du pape polonais. Tout cela n'empêche pas que c'est sur fondement de valeurs non proprement religieuses que la foi catholique fait l'oeuvre d'intégration de la communauté nationale ou de groupes sociaux. Elle sert de raliement, d'enseignement, de parasol plutôt que de facteur de rassemblement autour de ses propres valeurs de programme spécifiques à promouvoir.

Jacek Bolewski SJ

Chrześcijański kult jednostki

Refleksje w związku z 50. rocznicą kanonizacji
św. Andrzeja Boboli

Pamięć jednostek żywi się zasobami głębszej i rozleglejszej pamięci pokoleń. Zarazem jednak pamięć każdego pokolenia żyje dzięki jednostkom; tylko jednostka bowiem jest w stanie wyrazić, przechować i przekazać to, co jest warte pamięci. Właśnie: Co jest warte pamięci? Odpowiedź na to pytanie może i musi być najpierw jednostkowa. Ale może się okazać, że w pojedynczej odpowiedzi zdoła się odnaleźć więcej osób, może całe pokolenie...

Obecny rok, a zwłaszcza okres od kwietnia do czerwca, wiąże się z jubileuszem pamiętnych wydarzeń dotyczących św. Andrzeja Boboli. Liturgiczna uroczystość ku jego czci, obchodzona każdego roku 16 maja, znalazła się w tym roku pomiędzy dwiema innymi uroczystościami. Za nami już uroczystość w kwietniu: 17 dnia tegoż miesiąca obchodzona była 50. rocznica kanonizacji Andrzeja dokonanej w Rzymie przez Piusa XI. Uroczystość rocznicowa miała miejsce w Warszawie, przy ul. Rakowieckiej 61, gdzie znajduje się trumna z relikwiami Świętego. Jednym z punktów programu było poświęcenie przez prymasa Polski, Józefa kardynała Glempa, nowego kościoła – sanktuarium ku czci św. Andrzeja Boboli. W niedzielę 15 maja uroczystościom liturgicznym przewodniczyć będzie – już w nowym kościele – generał zakonu jezuitów, o. Peter Hans Kolvenbach. Zakończenie jubileuszowych uroczystości stanowić będą obchody w czerwcu związane z 50. rocznicą sprowadzenia relikwii Świętego do Polski. Droga do kraju, która rozpoczęła się po uroczystościach kanonizacyjnych w Rzymie, prowadziła przez Lublanę, Budapeszt, Bratysławę, Kraków, Katowice, Poznań, Kalisz i Łódź do Warszawy; 17 czerwca 1938 r. relikwie dotarły do stolicy, zaś 20 czerwca zostały w uroczysty sposób złożone przy ul. Rakowieckiej w kaplicy domu jezuickiego, gdzie już wówczas mieściła się m.in.

redakcja „Przeglądu Powszechnego”. Długa droga stanowiła ostatni etap innej, jeszcze dłuższej drogi, która uprzednio – zarówno w czasie jak i przestrzeni – doprowadziła do samej kanonizacji. Warto przypomnieć najważniejsze etapy tej drogi¹.

Dzieje kultu świętego

Choć może to dziwić, punktem wyjścia dziejów kultu św. Andrzeja Boboli nie było jego życie. Powiedziano, że było to *zwyczajne, szare życie, które przypuszczalnie minęłoby nie zauważone przez historię, gdyby nie męczeństwo. Andrzej bowiem nie odznaczył się niczym, co ludzie upamiętniają naukowymi monografiami /.../ On był tylko szeregowym duszpasterzem*². Trzeba dodać, że również męczeńska śmierć tego jezuity – zadana istotnie w sposób niebywale okrutny nie wystarczyłaby do zachowania go w ludzkiej pamięci i uczczenia. Fakty bowiem dotyczące kultu Umęczonego są następujące.

Po skromnym pogrzebie trumna ze zwłokami została umieszczona obok innych w podziemiach kościoła w Pińsku, który stanowił punkt wypadowy pracy Andrzeja na Polesiu w ostatnich latach jego życia. Męczennik ten nie był w swym zakonie jedyną ofiarą, jakiej w owym okresie zażądał nieludzki fanatyzm na wschodnich kresach państwa polskiego – poprzedziło go 49. innych jezuitów, pomordowanych w różnych okolicznościach, zaś najbliższe lata przyniosły męczeńską śmierć kilkunastu następnych członków zakonu. Dlatego również pierwsza biografia Męczennika w formie oficjalnego nekrologu niczym się nie wyróżnia; uderzają w niej raczej *chłód i obojętność, będące jakby wykładnikiem uczuć, jakie względem osoby Męczennika i jego bolesnej śmierci, żywił pozostali jeszcze przy życiu współbracia zakonnicy*³. Wprawdzie wśród okolicznej ludności nie brakowało z początku osób, które żywo wspominały duszpasterską pracę i śmierć Andrzeja, ale pamięć ta zanikała, w miarę jak wymierali bezpośredni świadkowie. Również sytuacja kościoła i kolegium jezuickiego w Pińsku, kilkakrotnie w następnych latach rabowanych i niszczonech, prowadziła do zatarcia się pamięci o wcześniejszych wydarzeniach.

I oto w 1702 r., a więc 45 lat po śmierci Andrzeja, nastąpił dziwny i nieoczekiwany zwrot: sam Zmarły „przypomniął się” i „upomniął” o swój kult. Ówczesny rektor pińskiego kolegium, o. Godebski, w obliczu niezmiennie trudnej sytuacji polityczno-ekonomicznej długo przemyślał, u którego z możnowładców szukać protekcji dla domu i kościoła, a także nie ustawał w modlitwach o Boże światło w tej kwestii. Znalazł odpowiedź, kiedy po udaniu się na spoczynek w niedzielę 16 kwietnia ujrzał nagle – nie umiając później określić czy we śnie, czy na jawie – jasną postać *nieznanego jezuity*. Nieznajomy uczynił mu najpierw zarzut, że szuka protektorów tam, gdzie nie sposób ich znaleźć, a następnie *zapowiedział, iż on Andrzej Bobola, zamordowany niegdyś przez kozaków, sam otoczy kolegium opieką, pod warunkiem, że rektor poleci odszukać jego ciało, pochowane we wspólnej krypcie pod kościołem i umieści je oddzielnie od innych. Po tych słowach znikł*⁴. Dalszy przebieg wydarzeń odsłonił jeszcze wyraźniej niepamięć, która w owym czasie okrywała już Andrzeja. Nie było w kolegium nikogo, kto pamiętałby o Męczenniku, zaś urzędowe księgi, w których można byłoby znaleźć dane o nim czy o miejscu jego pochowania, były już przekazane do archiwum w dalekim Wilnie. Kiedy wreszcie dzięki *szczęśliwemu zbiegowi okoliczności* odnaleziono w krypcie kościoła poszukiwaną trumnę, zdumienie było tym większe, że mimo długiego przebywania w bardzo wilgotnym miejscu ciało Zmarłego *zachowało tak świeży wygląd, jakby nie 45 lat temu, ale wczoraj było pochowane*⁵. Niezwykłe okoliczności towarzyszące odnalezieniu zwłok spowodowały szybkie ożywienie pamięci o Męczenniku. Wokół trumny, która

⁴ W części historycznej naszych rozważań odwołujemy się przede wszystkim do źródłowej pracy, która do dziś pozostała nieprześcigniona: ks. Jan Poplatek TJ, *Błogosławiony Andrzej Bobola Towarzystwa Jazusowego. Życie – Męczeństwo – Kult*, Kraków 1936. Korzystaliśmy również z pracy: ks. Kazimierz Drzymała SJ, *Święty Andrzej Bobola*, Kraków 1985 – przynosi ona kilka uzupełnień dotyczących ostatniej fazy kultu św. Andrzeja. Warto też zwrócić uwagę na zamieszczony w naszym miesięczniku artykuł: F. Paluszkiewicz SJ, *Kapłan i Męczennik. Święty Andrzej Bobola*, „PP” 10/1985, s. 52–57. W dalszych cytatach z tych prac podajemy w przypisach nazwisko autora i numer strony, z której cytat pochodzi.

⁵ Paluszkiewicz, 52.

⁶ Poplatek, 133.

⁷ Poplatek, 139.

⁸ Poplatek, 141.

została teraz ustawiona w nowym, bardziej dostępnym miejscu, zaczęły się gromadzić coraz liczniejsze grupy modlących się ludzi.

Kult Zmarłego, rozszerzający się dodatkowo dzięki dowodom skuteczności jego wstawiennictwa, trwał odtąd nieprzerwanie. Skupiał się on wokół miejsca, gdzie spoczywały zwłoki Andrzeja – najpierw w Pińsku, później zaś w Połocku, dokąd zostały przeniesione ze względów bezpieczeństwa w 1808 r. Rychło rozpoczęły się również starania o beatyfikację Boboli, choć ich przebieg doznał opóźnienia m.in. z powodu kasaty zakonu jezuitów w latach 1773–1814. Czynnikiem dodatkowo opóźniającym te starania były zabory dokonane na państwie polskim. W szczególności władze carskiej Rosji stosowały rozmaite szykany wobec zakonników, którzy kontaktowali się w sprawie beatyfikacji ze Stolicą Apostolską. Władze obawiały się, że kult Męczennika nazbyt umocni nie tylko religijną, ale i narodową świadomość Polaków. Najbardziej miarodajny spośród biografów Męczennika dodaje nawet: *Obawy Rosji przed beatyfikacją Boboli podsycala może, obiegająca wśród ludu, pogłoska o rzekomej przepowiedni, zapowiadającej, iż z chwilą ogłoszenia Męczennika świętym, Rosja się nawróci a katolicyzm odniesie zupełny triumf*⁶. Jednak ostatecznie obawy okazały się płonne, zaś szykany odniosły wręcz odwrotny skutek przyspieszając tylko akt beatyfikacji, który miał miejsce w bazylice Św. Piotra w Rzymie 30 października 1853 r.

W dalszych dziejach kultu Błogostawionego ważną rolę odegrały dwie okoliczności: z jednej strony kolejne wydarzenia, w którym Andrzej jakby się „przypominał” i „upominał” o wytrwałość w dążeniu do jego kanonizacji, z drugiej zaś strony późniejsze losy jego relikwii. Co do wspomnianego wydarzenia, to miało ono miejsce jeszcze w 1819 r. Przebywający w Wilnie dominikanin, o. Korzeniewski, uciekał się często w swej modlitwie do wstawiennictwa Męczennika-jezuity, szczególnie w intencji odzyskania przez Polskę niepodległości. Kiedy pewnego wieczoru zakończył już modlitwy, spostrzegł nagle przed sobą postać, która przedstawiła mu się jako Andrzej Bobola i zwróciła uwagę na wizję ukazaną o. Korzeniewskiemu za oknem: obraz wielkiej bitwy narodów, obejmującej również wschodnie

kresy dawnej Rzeczypospolitej – teren misyjnej pracy Zmarłego. Sens widzenia wyjaśnił Andrzej tak: *Kiedy ludzie doczekają się takiej wojny, za przywróceniem pokoju nastąpi wskreszenie Polski, a ja zostanę uznany jej głównym patronem*⁶. Niezwykła przepowiednia była początkowo rozpowszechniana w formie ustnych opowiadań, nieraz dość dalekich od swego pierwowzoru, jak o tym świadczy przytoczona wyżej pogłoska dotycząca nawrócenia Rosji. W wiarygodnej postaci została ona opublikowana dopiero w 1854 r., a więc po beatyfikacji Andrzeja, najpierw we Włoszech i Francji, po roku zaś w krajowym „Przeglądzie Poznańskim”⁸. W każdym razie powiązanie nadziei na odzyskanie niepodległości z osobą Męczennika-jezuity było również w następnym okresie na tyle żywe i powszechne, że kiedy po I wojnie światowej odzyskana niepodległość Polski była na nowo zagrożona w 1920 r., biskupi polscy zdecydowali się na krok, który miał zapewnić ostateczne spełnienie się dawnej przepowiedni. Z Jasnej Góry w Częstochowie, gdzie biskupi zebrali się w obliczu narodowego zagrożenia, skierowane zostało 28 lipca pismo do Benedykta XV z prośbą o kanonizację błog. Andrzeja i ogłoszenie go patronem odrodzonej Polski. Co więcej, kard. Kakowski, arcybiskup Warszawy szczególnie wówczas zagrożonej przez nacierające ze wschodu wojska, zarządził odprawienie w kościołach archidiecezji w dniach 6–15 sierpnia nowenny do Błogosławionego, by swym wstawiennictwem dopomógł w obronie odzyskanej niepodległości. I cóż... W ostatnim dniu nowenny, zarazem dniu maryjnej uroczystości Wniebowzięcia, nastąpił zwrot w walkach, pamiętny „cud nad Wisłą” – atakujące wojska zostały po raz pierwszy zmuszone do odwrotu, co zadecydowało o dalszym zwycięstwie i o zachowaniu niepodległości aż do 1939 r.

Drugi nurt wydarzeń związanych z rozwojem kultu Męczennika łączył się, jak już wspomnieliśmy, z dziejami

⁶ Poplatek, 211.

⁷ Drzymała, 97 n.

⁸ Drzymała podaje na s. 99 następujące dane tego źródła: „Przegląd Poznański”, tom XX, s. 292. Dodajmy, że w źródle tym nazwisko dominikańskiego świadka zmieniono na Korzeniecki (zamiast Korzeniewski), o czym Drzymała zdaje się nie wiedzieć. Informacje Drzymały korygujemy w świetle poprawnej wersji, którą podał już wcześniej J. Woroniecki OP. *Prorocтво św. Andrzeja Boboli (1819–1919)*, „PI” 3/1939, t. 221, s. 311–327.

jego relikwii. Po przeniesieniu do Połocka nie przestały one przyciągać modlących się pielgrzymów, wśród których można było znaleźć nie tylko katolików, ale również prawosławnych. Nie podobało się to carskim władzom w Petersburgu. Specjalna komisja, wysłana już po beatyfikacji Andrzeja do Połocka, miała się zająć zbadaniem relikwii i zdemaskowaniem *polskich metod wyrabiania świętych*⁹. Kolejną, jeszcze dalej idącą próbę udaremnienia kultu podjęły po latach nowe władze w ramach planowej kampanii przeciwko religii. 23 czerwca 1922 r. kościół z relikwiami został otoczony przez wojsko, po czym grupa „działaczy” wdarła się do środka, by „z badać” zawartość trumny. Po jej otwarciu zwłoki Błogosławionego zostały obnażone i wraz z podniesioną prawie pionowo trumną rzucone na posadzkę¹⁰. Kiedy wbrew oczekiwaniu kości się nie rozsypały, sporządzono protokół i opuszczono kościół. Ponieważ jednak profanacja relikwii jeszcze bardziej umocniła postawę wiernych i zwiększyła napływ pielgrzymów, władze zdecydowały się na nową akcję: 20 lipca 1922 r. relikwie zostały przemocą uprowadzone z kościoła i wywiezione do Moskwy, gdzie złożono je w gmachu Wystawy Higienicznej Ludowego Komisariatu Zdrowia, w części niedostępnej dla zwiedzających. Starania polskich władz kościelnych i państwowych, by odzyskać relikwie, nie odnosiły skutku. Skuteczna okazała się natomiast klęska głodowa, jaka w następstwie reformy rolnej dotknęła Rosję. Pomoc okazana w katastrofalnej sytuacji przez Ojca Świętego, Piusa XI, skłoniła władze radzieckie do udzielenia zgody na wyrażoną przez papieża prośbę o zwrot relikwii. Kiedy już uzgodniono, że relikwie zostaną przekazane drogą przez Odessę i Konstantynopol do Rzymu, władze zażądały przyjęcia przez stronę kościelną dodatkowego warunku, że relikwie będą zawiezione wprost do Rzymu i ani w całości, ani w części nie będą przekazane nikomu bez uprzedniej zgody władz radzieckich. W końcu zrezygnowano z tego warunku wobec zdecydowanej odmowy strony kościelnej. Relikwie Błogosławionego opuściły 3 października 1923 r. Moskwę i po długiej drodze morskiej z Odessy przez Konstantynopol do Brindisi dotarły na uroczystość Wszystkich Świętych do Rzymu, gdzie spoczęły najpierw w jednej z kaplic watykańskich, później zaś, 18 maja 1924 r., zostały przewiezione

do jezuickiego kościoła Il Gesù. Przyciągały odtąd modlitewną uwagę licznych wiernych – zarówno mieszkańców Rzymu, jak i przybyszów z Polski.

Wszystkie te wydarzenia torowały drogę do celu, jaki już wcześniej dostrzegano w kanonizacji Męczennika i ogłoszeniu go patronem odrodzonej po latach niewoli Polski. Obok wspomnianej petycji polskich biskupów kierowano do Stolicy Apostolskiej dalsze prośby o kanonizację; pochodziły one m.in. od Józefa Piłsudskiego jako naczelnika państwa, od mieszkańców Polesia jako najściślej związanych z pracą, męczeństwem i kultem Błogosławionego, wreszcie od jezuitów jako zakonnych współbraci Andrzeja. Spełnienie tych prośb zależało już tylko od jednego – od wysłuchania modlitw zanoszonych do Boga przez wstawiennictwo błog. Andrzeja w szczególnie trudnych przypadkach, w których uzyskaną pomoc można by uznać za niezwykle znak samego Boga. Jednym z warunków w procesie kanonizacyjnym było bowiem przedstawienie i oficjalne uznanie dwóch takich znaków, zwanych popularnie cudami. Konieczna była w związku z tym zachęta do modlitwy pełnej wiary, wiary w Boga, któremu podoba się najwyraźniej działać poprzez ludzi najbardziej Mu oddanych – świętych. Ażeby zatem zachęcić społeczeństwo polskie do wyrażenia swej wiary w modlitewnej łączności z błog. Andrzejem, trzeba było bardziej jeszcze przypomnieć jego osobę. Po latach, w których Męczennik sam się „przypominał”, by pobudzić wiarę i gotowość do przyjęcia Bożej pomocy w trudnych sytuacjach, przyszła kolej na innych, by ożywić pamięć o Błogosławionym i w ten sposób otworzyć wiernych na dalsze jego działanie.

W tym miejscu – i na tych łamach – warto zaznaczyć, że istotną rolę w akcji budzenia pamięci o Andrzeju Boboli odegrał artykuł, który ukazał się w „Przeglądzie Powszechnym” w marcu 1927 r.¹¹ Jego autor, wybitny jezuita, Jan

¹⁰ Popletek, 218.

¹¹ Popletek 221 n. Szczegółowy opis całej akcji można znaleźć w przedwojennych numerach naszego miesięcznika: ks. A. Kwiatkowski, *Profanacja zwłok bł. Andrzeja Boboli* w *Świecie dokumentów* 1919–1922, „PP” 3/1927, s. 339–355; „PP” 4/1927, s. 74–88.

¹² J. Rostworowski T.J., *O kanonizację bł. Andrzeja Boboli*, „PP” 3/1927, s. 273–278. Co do roli tego artykułu por.: Popletek, 229.

Rostworowski, już wcześniej wpisał się w dzieje kultu Andrzeja. W obecnym swym wystąpieniu, które sam nazwał odezwą, przypominał najpierw wspomniane już przez nas fakty z przeszłości. W szczególności poświęcił wiele uwagi okolicznościom, w jakich ciało Męczennika znalazło się w Rzymie, *skąd wedle wyraźnej obietnicy Ojca chrześcijaństwa, w stosownej chwili powróci do swej ojczyzny*. Wprawdzie można było ubolewać nad brutalnością, z jaką relikwie zostały potraktowane w Połocku i podczas późniejszych przenosin, ale również w tych wypadkach można było dostrzec przedziwne działanie Opatrzności: inaczej bowiem *byłoby pewnie niemożliwe wywieźć ciało Męczennika z miasta, gdzie od stu z górą lat był źródłem łask oraz przedmiotem dumy i miłości. Protestowałoby przeciw temu wywiezieniu nie tylko całe duchowieństwo z ludem wiernym, ale nawet prawosławni, którzy zwykli byli błog. Andrzejowi gorąco się polecać*. I na tle przeszłych wydarzeń, pogłębiających znaczenie Andrzeja i jego kultu dla polskiego społeczeństwa, Rostworowski sformułował właściwy cel swej odezwy – ponieważ do kanonizacji Męczennika potrzeba jeszcze *przynajmniej jednego, wyraźnie stwierdzonego cudu*¹², przeto w celu uproszenia go winna się złączyć w modlitwie *gorliwość kapłanów i święta naturczywość wiernych*. Skoro bowiem proces kanonizacyjny zostanie dopełniony, wówczas Święty będzie mógł zająć wraz ze swymi relikwiami należne mu w ojczyźnie miejsce, o które sam się upomniął – miejsce patrona odrodzonej Polski.

Odezwa wywołała silne echo w postaci szeregu akcji popularyzujących osobę Męczennika oraz zachęcających do modlitw za jego wstawiennictwem. Spośród rozmaitych oznak skuteczności tych modlitw jedna z nich została wreszcie uznana za potrzebny do kanonizacji „cud”: chodziło o niewytłumaczalne z medycznego punktu widzenia uzdrowienie chorej na raka siostry zakonnicy ze Zgromadzenia Służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Teraz nic już nie stało na przeszkodzie, by długi proces został należycie uwieńczony. Uroczysty akt kanonizacyjny, który się odbył w Wielkanoc 17 kwietnia 1938 r., zgromadził w bazylice watykańskiej niespotykaną tutaj wcześniej liczbę Polaków z kraju i z zagranicy. Przedłużeniem uroczystości był powrót relikwii Świętego do ojczyzny,

zaś przywitanie, jakie tutaj zgotowano, ocenione zostało łącznie z niedawną kanonizacją jako *największe wydarzenie religijne w Polsce w okresie międzywojennym*¹². W tym miejscu – w szczytowym punkcie dotychczasowych dziejów kultu św. Andrzeja Boboli – zatrzymajmy się nieco, by spojrzeć na przebytą dotąd drogę z teologicznej perspektywy.

Teologiczna refleksja nad dziejami kultu

– Pochodzenie kultu

Zastanówmy się najpierw, jaki może być sens owego „przypomnienia się” Świętego, na które już zwróciliśmy uwagę. Przede wszystkim jest ono wymownym znakiem, że cały proces uwieczniony kanonizacją został zapoczątkowany nie przez ludzi, którzy znając Zmarłego byliby przekonani, że „zasługuje” na uwiecznienie w ludzkiej pamięci jako święty. Warto o tym pamiętać w naszych czasach stojących pod znakiem masowości również w dziedzinie kultu świętych. Kiedy słyszy się o przybywających z każdym rokiem nowych błogosławionych i świętych, gdy wie się nadto o wielkiej liczbie tych, których proces jest już czy jeszcze w toku, trudno się oprzeć przekonaniu, że dochodzi tu do głosu coś bardzo ludzkiego. Czy nie można np. odnieść wrażenia, że w zabiegach o beatyfikację czy kanonizację założycieli nowych rodzin zakonnych istotną rolę odgrywa również „interes” członków tychże rodzin, którzy nie szczędzą wysiłków, by wraz z wyniesieniem na ołtarz swego założyciela podnieść jakby rangę własnego zgromadzenia? Czy usiłowania, by zaraz po śmierci osoby szczególnie zasłużonej uruchamiać „aparaturę” zmierzającą do beatyfikacji, nie są także oznaką niewłaściwych wyobrażeń co do „wybierania” czy „powoływania” świętych? Jeśli zatem Stolica Apostolska czy też lokalne episkopaty zachowują powściągliwość wobec takiej gorliwości, owszem, w niejednym przypadku wręcz utrudniają jej przejawy, to chodzi właśnie o ugrunto-

¹² Wcześniej już uznano za cudowne uzdrowienie pewien niewytłumaczalny fakt z 1922 r. (por. Drzymała, 100). Co do drugiego „cudu”, o którym jest mowa niżej, por. Drzymała, 101–103.

¹³ Drzymała, 104.

wanie pewności, że kult określonego człowieka wynika nie tylko z ludzkiej, ale z Bożej woli. Znamienne jest przy tym, że również w przypadku Andrzeja Boboli nie wystarczyło bynajmniej, że Święty sam się „przypomniął”; uznanie, że przejawia się tutaj wola i działanie samego Boga, potrzebowało jeszcze długiej próby czasu – próby wiary, której trwałość oczyszcza się i ujawnia w wytrwałości.

– Miejsce relikwii w kulcie

Pierwsze „przypomnienie się” Andrzeja Boboli związane było, jak widzieliśmy, ze wskazaniem ukrytych dotąd relikwii jego ciała. Chodziło najwyraźniej o to, by właśnie wystawione na publiczny widok relikwie stały się ośrodkiem kultu Męczennika. Tak się też stało – tym bardziej że pomimo niekorzystnych warunków, w jakich zwłoki przez długie lata przebywały, zostały one w sposób niezwykle zachowane od jakiegokolwiek rozkładu. Dodajmy, że fakt ten odegrał ważną rolę również w procesie beatyfikacyjnym z 1853 r., gdyż za jeden z czterech „cudów” wymaganych przez procedurę uznano już wcześniej niezwykle stan relikwii. Choć jednak całe dzieje kultu Świętego pozostawały w ścisłym związku z losami jego relikwii, to sam ten związek nie był wolny od nieporozumień. Wyrazem ich były np. argumenty, do jakich uciekały się rewolucyjne władze w Połocku, by uzasadnić konieczność „zbadania” trumny ze zwłokami Andrzeja. Imputowano mianowicie stronie katolickiej, że Kościół głosi *niezniszczalność* relikwii świętych, co więcej, że upatruje w niej *cechy* autentycznej świętości¹⁴. Kiedy przedstawiciel władzy kościelnej zdecydowanie się temu sprzeciwił, jego oświadczenie przyjmujące zasadniczą zniszczalność relikwii przedstawione zostało w partyjnej prasie jako *sensacyjne i niestychane* ustępstwo na rzecz światopoglądu „naukowego”. Nie przeszkodziło to wszakże, by podobna argumentacja posłużyła w końcu jako pretekst do zrealizowania zaniechanej na pewien czas akcji. Sygnałem do jej ponowienia były bowiem dokonane przez młodych „aktywistów” oględziny prawosławnego relikwiarza św. Eufrozyny w Połocku, gdzie znaleziono *stos spróchniałych kości*; w związku z tym zażądano podobnej rewizji sarkofagu Andrzeja Boboli, by *obywatelom katolickim udowodnić*,

że duchowieństwo ich jeszcze chytrzejsze niż prawosławne, o wiele silniej utrzymuje ich pod władzą religijnego oszukaństwa¹⁵.

Mogłoby się wydawać, że tego rodzaju „nieporozumienia” nie zasługują na uwagę z teologicznego punktu widzenia, tym bardziej że przeciwnikom kultu świętych chodziło najwyraźniej nie o rzetelną argumentację, lecz o pretekst do ośmieszenia praktyk religijnych. Dochodzi do tego fakt, że również ci, którzy zwalczają kult chrześcijański, nie umieli się oprzeć – przynajmniej wobec określonych przywódców-założycieli – potrzebie kultu, obejmującego po śmierci także ich zwłoki. Cóż... Dowodzi to jedynie, jak głęboko tkwi w ludzkiej naturze pragnienie zachowania pamięci o zmarłych nie tylko w wymiarze duchowym, ale nadto przez zachowanie materialnych pozostałości ich życia. W tym kontekście chrześcijańska praktyka, wiążąca kult świętych z uczczeniem ich relikwii, stanowi jakby podjęcie i wypełnienie powszechnego ludzkiego prawa. Słowa, w których Ewangelia charakteryzuje stosunek Jezusa do prawa Starego Testamentu, mają znaczenie jeszcze głębsze, odnoszące się do wszelkiego prawa, które Stwórca złożył w samej ludzkiej naturze: *Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (Mt 5,17). Ale – jak należy rozumieć owo wypełnienie? Jaki jest jego ściśle teologiczny sens w przypadku tej łączności, która w kulcie świętych wiąże ich osobę z pozostałymi na ziemi „resztkami” – relikwiami?

W świetle centralnej prawdy chrześcijańskiej o zmarłych wstaniu odpowiedź brzmi bardziej paradoksalnie, aniżeli można by oczekiwać. Wydawać by się mogło, że skoro w myśl tej prawdy cały człowiek – z duszą i ciałem – ma uczestniczyć w wiecznym życiu Boga, to możliwe to będzie dopiero wówczas, gdy również materialne zwłoki zostaną „kiedyś”, w „dniu ostatecznym”, włączone do nowej rzeczywistości. I rzeczywiście: Stary Testament, zaś jeszcze wyraźniej tradycja późnego judaizmu, formułując wręcz swoje nadzieje na przyszłe zmartwychwstanie tak właśnie zdaje się je rozumieć – jako „powstanie” pozostawionych w ziemi zwłok. Tymczasem Apostoł, który najgłę-

¹⁴ Kwiatkowski, (przyp. 10) 348, 354.

¹⁵ Poplatek, 221.

biej przeżył prawdę o Zmartwychwstaniu Jezusa i najpełniej ją wyraził, podkreśla istotną różnicę pomiędzy cielesnością zwłok *ziemską* i *zniszczalną*, a *duchową* i *niezniszczalną* postacią nowej cielesności, którą zmarli otrzymują w łączności ze zmartwychwstałym Chrystusem (por. 1 Kor 15,35–40). Spekulatywne rozwinięcie tego ujęcia można znaleźć w teologiczno-filozoficznej antropologii Tomasza z Akwinu, gdzie duchowo-cielesna jedność człowieka wyrażona jest w stwierdzeniu, iż *ducha jest jedyną formą ciała* (anima – unica forma corporis). W ujęciu tym o tożsamości nowej cielesności zmarłego decyduje tożsamość jego duszy, nie zaś przejęcie tej samej materii, która wchodziła w skład zwłok zmarłego¹⁶. Można zatem przyjąć, jak to czyni dzisiaj wielu teologów¹⁷, że obecność zwłok oraz ich aktualny stan nie mają bynajmniej wpływu na tę nową cielesność, która wiąże się ze zmartwychwstaniem zmarłych w Chrystusie. W odniesieniu do związku pomiędzy kultem świętych a ich relikwiami oznacza to, że poszanowanie dla relikwii nie dotyczy materialnych pozostałości zmarłego jako przyszłego elementu jego nowej cielesności w zmartwychwstałym Chrystusie, lecz odnosi się raczej do tego, co w przeszłości – w ziemskiej cielesności zmarłego – było istotnym składnikiem w formowaniu się jego osoby w owym duchowym wymiarze, który dopełnia się przez śmierć i decyduje również o dopełnieniu się nowej cielesności. Mówiąc jeszcze inaczej – w tej mierze, w jakiej relikwie wywołują w nas pamięć o żyjącej po śmierci w Chrystusie osobie Świętego, przywołują one już obecnie jego nową cielesność, która jest wyrazem udziału w Chrystusowym Zmartwychwstaniu. Tak zatem można pojąć teologiczny sens roli, jaką relikwie św. Andrzeja odgrywały nie tylko w jego pierwszym „przypomnieniu się”, ale również w dalszych dziejach jego kultu.

– Ukryty charakter świętości

Zwróćmy uwagę na jeszcze inny aspekt „przypominania się” Męczennika. Za każdym razem, kiedy wyłaniał się z ukrycia, pojawiał się jako ktoś nieznany. Nie chodzi tu jedynie o oczywisty fakt, że osoby, którym dane było widzenie Andrzeja po jego śmierci, nie знаły wcześniej jego zewnątrz-

nego wyglądu. Trzeba bowiem zauważyć, że również późniejsze zainteresowanie osobą Świętego związane z rozwojem jego kultu nie zdołało wydobyć z jego życia wielu szczegółów i właściwie tylko jego męczeństwo zostało szczegółowo „udokumentowane”, nie tyle w ludzkiej pamięci czy w zapisach rozmaitych świadków, ile w śladach nieludzkich męczarni utrwalonych na jego ciele. W głębszym sensie Męczennik pozostał nieznany nie tylko w życiu, w którym jakby niczym szczególnym się nie wyróżnił, i nie tylko w pierwszym okresie po śmierci, kiedy pamięć o nim stopniowo zanikała: również w późniejszym swym „przypomnianiu się” i działaniu sam Andrzej pozostawał w ukryciu, zaś fantastyczne szczegóły, jakimi upiększano jego biografię czy też ubogacano rozmaite jego obrazy, wypływały po prostu z ludzkiej potrzeby, by to co nieznane jakoś uzupełnić i oswoić.

Tymczasem stosowniejsze wydaje się przyjęcie, że swoiste ukrywanie się Andrzeja zauważalne nawet tam, gdzie siebie „przypominał”, nie jest godnym ubolewania przypadkiem, lecz raczej istotnym elementem kultu Świętego. Nie chodzi najwyraźniej Świętemu o eksponowanie swojej osoby, zwłaszcza w jej przeszłym, ziemskim wymiarze. Liczy się raczej Bóg i Jego działanie, które Święty pragnie przybliżyć łączącym się z nim w modlitwie ludziom. Co więcej, jeżeli świętość człowieka jest ostatecznie jedynie odbłaskiem czy przeświecaniem w człowieczeństwie świętości samego Boga, to cechą wyróżniającą świętego człowieka jest jego „przezroczystość” wobec Boga – owa trudno uchwytna postawa, która niczego nie zatrzymuje dla siebie, wszystko przyjmując jako Boży dar i wobec tego we wszystkim dostrzega i pozwała dostrzec Boga. Mówiąc bardziej tradycyjnie można również określić tę postawę jako pokorę i znamienne jest, że właśnie pokorę Andrzeja wymienia na pierwszym miejscu dokument papieski upamiętniający rocznicę jego męczeńskiej śmierci¹⁸.

¹⁸ Por. G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1982, s. 232 n.

¹⁹ Por. na ten temat szerzej: J. Bolewski S.J., *Das Assumptio-Dogma und seine Bedeutung für die Eschatologie nach Karl Rahner*, „Collectanea Theologica” 58/1988, zesz. 1 obcojęzyczny.

²⁰ Chodzi o encyklikę Piusa XII *Sacculo e-acto tertio* wydaną na trzydziestą rocznicę męczeństwa św. Andrzeja 16 maja 1957 r. Polski tekst można znaleźć w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”: 39/1957, s. 498–508. W encyklice czy-

– Sens i bezsens kultu jednostki

Swoiste ukrywanie się Andrzeja w niewidzialnym Bogu, by jak najpełniej wyrazić i przejawić Jego samego, pozwala nam odkryć podstawowy sens chrześcijańskiego kultu... człowieka. W świetle dotychczasowych rozważań możemy powiedzieć, że na tego rodzaju kult zasługuje jedynie człowiek, który niczego – a więc również okazywanego mu kultu – nie przypisuje sobie, lecz wszystko odnosi do Boga jako jedyncej Rzeczywistości zasługującej w pełni na całkowite i bezwarunkowe oddanie. Takim człowiekiem był i dalej jest przede wszystkim Jezus Chrystus – tak absolutnie oddany Bogu jako Ojcu, że objawiając Go w swym człowieczeństwie objawił zarazem najgłębszą tajemnicę tego człowieczeństwa – synostwo Boże.

Ale tajemnica, którą odsłania Bóg-Człowiek, nie ogranicza się do Jego własnego człowieczeństwa. Już starotestamentowa prawda o człowieku stworzonym *na obraz i podobieństwo* samego Boga odnosi się do wszystkich ludzi¹⁹. Skoro zatem w Jezusie objawia się głębszy sens tej prawdy – dziecięcio-synowska jedność z Bogiem Ojcem w Duchu – to również nowa, pełna prawda obejmuje z góry wszystkich ludzi; jak mówi Pismo: światło tajemnicy Chrystusa *oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi* i tym, którzy to światło przyjmują, daje ono *moc, aby się stali dziećmi Bożymi* (J 1,9.12). I właśnie święci są ludźmi, których tajemnica objawiania się bóstwa w człowieczeństwie rzeczywiście się wypełnia. Kult okazywany świętym i odnoszący się przede wszystkim do Boga jest zarazem kultem człowieczeństwa w jego najgłębszym, boskim wymiarze – jest kultem, który w gruncie rzeczy nie może być ograniczony tylko do wybranych, lecz obejmuje z zasady każdego człowieka w tej mierze, w jakiej możemy dostrzec w nim oczami wiary obraz Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa.

W świetle tych rozważań jest jasne, że nie może być jakiegś zasadniczej sprzeczności pomiędzy kultem należnym Bogu i kultem, jakim darzymy świętych. Możliwe są najwyżej – i rzeczywiście się zdarzają – rozmaite nieporozumienia, których źródło tkwi w samych ludziach ożywionych potrzebą kultu. Najczęstsze nieporozumienia rodzą się z niewłaści-

wego obrazu Boga i – w związku z tym – z opacznego pojmowania stworzonego na Jego obraz człowieka. Zdarzają się one również chrześcijanom. Wystarczy wspomnieć o dwóch jakby przeciwstawnych formach występujących tu nieporozumień: z jednej strony tendencja protestancka, w której nacisk na transcendencję Boga rozdziela, rozrywa jakby jedność bóstwa i człowieczeństwa, tak że oba wymiary ujmowane są w pewnym przeciwstawieniu i w swojej konkurencji, co prowadzi do odrzucenia kultu świętych jako sprzecznego z kultem Boga; z drugiej zaś strony tendencja „naiwnej”, nazbyt antropomorficznej pobożności, w której jedność bóstwa i człowieczeństwa ulega jakby pomieszaniu, co przejawia się nie tylko w antropomorficznych wyobrażeniach o Bogu, ale także w nazbyt idealistycznych wyobrażeniach o „Bożym”, świętym człowieku. W obydwu przypadkach mamy ostatecznie do czynienia z nieporozumieniem co do tajemniczej jedności bóstwa i człowieczeństwa objawionej w Jezusie Chrystusie i wyrażonej najpełniej na soborze chalcedońskim (451 r.) jako *jedność bez pomieszania i nierozdzielna*.

Z niewłaściwym obrazem Boga i człowieka wiążą się również nieporozumienia, na które okazał się podatny ateizm. Spośród rozmaitych form tych nieporozumień warto w kontekście naszych rozważań poświęcić chwilę uwagi zjawisku, które zostało określone mianem kultu jednostki. Nie jest chyba przypadkiem, że pojawiło się ono w okolicznościach, w których ludzka jednostka jako taka w ogóle się nie liczyła albo mówiąc precyzyjniej: jednostka była tylko elementem masy społecznej, zredukowana jakby do jednostki liczbowej, różniącej się od innych najwyższym numerem. Trudno powiedzieć, w jakiej mierze pojawiający się w tym kontekście kult jednostki był dziełem samych mas, które przynajmniej w tym jednym przypadku pragnęły dostrzegać w ludzkiej jednostce obraz czegoś większego; wydaje się jednak, że obok różnych polityczno-społecznych aspektów

tamy również wezwanie do Polaków, ażeby w ślad za Andrzejem uznali „za największą chwałę swojej Ojczyzny, jeżeli przez nieugięte naśladowanie niezachwianej cnoty przodków to osiągną, żeby Polska zawsze wierna (Polonia semper fidelis), była dalej „przedmurzem chrześcijaństwa”.

¹⁹ Por. również na ten temat: J. Bolewski SJ, *Stworzenie człowieka do wolności. Korzenie starotestamentowej wizji*, „PP” 7–8/1987, s. 71–84, zwłaszcza s. 78 n.

tego kultu można w nim dostrzec jakby namiastkę czy też wynaturzoną formę. Potrzeba kultu tkwi bowiem głęboko w ludzkim sercu i kiedy spotka się z zewnętrznymi przeszkodami, szuka innego wyjścia czy ujęcia. Również podsuwane masom postacie pozytywnych bohaterów – tak dalece wzorowych, że pozbawionych głębszej indywidualności – kreślone były chyba nie tylko z myślą o wychowywaniu mas, lecz stanowiły wyraz głębszej potrzeby wyniesienia jednostki ponad szarą, anonimową monotonię kolektywu.

Na tym tle – jakby w krzywym zwierciadle bezsensownego kultu jednostki – możemy jeszcze pełniej uprzytomnić sobie chrześcijański sens jednostki i jej kultu. Pojęcie jednostki wiąże się w tradycyjnej filozofii z pojęciem indywiduum; jego łacińska etymologia świadczy o tym, że chodzi o coś nie-podzielonego (in-dividuum) nie tylko w sensie niepodzielności „atomu” (w greckiej filozofii „materialistycznej”), ile raczej w sensie niemożliwości podzielenia celem udzielenia innym; w tym sensie niepodzielność oznacza nieprzekazywalność, czyli właśnie indywidualny charakter jednostki. W odniesieniu do człowieka takie pojęcie jednostki nawiązuje do biblijno-chrześcijańskiej prawdy o jedynej i niepowtarzalnej wartości każdej osoby, co wynika z jej bezpośredniej relacji do samego Boga, którego udzielanie samego siebie ²⁰ stanowi o najgłębszej tożsamości każdego ludzkiego istnienia. W tym sensie trzeba dalej powiedzieć: im bardziej człowiek realizuje swoje jednostkowe powołanie, tym bardziej spełnia i obrazuje w swym życiu samoudzielanie się Boga; im bardziej staje się sobą i osobą, tym pełniej, w sposób absolutnie niepowtarzalny objawia samego Boga. A zatem raz jeszcze – chrześcijański kult jednostki nie jest wynoszeniem jednego określonego człowieka ponad masę innych ani też ukazywaniem wzoru czy ideału, który nadawałby się do masowego powielania; jest raczej uczczeniem tego, co w danym człowieku – jak w każdym – stanowi jego najgłębszą indywidualność, ostatecznie niewyrażalną i nieprzekazywalną inaczej, jak tylko w jedności z Bogiem, który sam siebie w niej wyraża i przekazuje.

Obecne jubileuszowe miesiące oraz otwarcie nowego sanktuarium ku czci św. Andrzeja Boboli stwarzają dodatkową okazję ożywienia jego kultu. Święty „przypomina” nam siebie również dzisiaj, byśmy dzięki wytrwałej modlit-

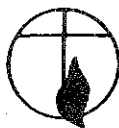
wie za jego wstawiennictwem – sami w tej wytrwałości wzrastali. Dar przekazany przez wcześniejsze pokolenia jest dla naszego pokolenia zadaniem wobec teraźniejszości i przyszłości. Chrześcijański kult jednostki jest daną przez Boga szansą, aby każdy – w jednostkowym wymiarze swego życia – znalazł na wzór Świętego daną mu i zadaną od Boga misję dla wspólnego dobra.

²⁰¹ „Samoudzielanie się” Boga (Selbstmitteilung Gottes) jest podstawową kategorią teologii Karla Rahnera, por. tegoż, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, zwłaszcza rozdz. IV: *Człowiek jako wydarzenie wolnego i przebaczonego samoudzielania się Boga*.

Le culte chrétien de la personnalité. Réflexions à l'occasion du centenaire de la canonisation de saint André Bobola

Plus l'homme réalise sa vocation individuelle en découvrant son identité et en mettant le comble à sa qualité de personne humaine, mieux il révèle Dieu d'une façon unique. Le culte chrétien des saints n'est ni une pratique d'élévation d'un individu au-dessus des autres ni une mise en

valleur de modèles à imiter massivement. C'est un hommage rendu à ce qui constitue l'individualité profonde de l'homme, inexprimable et intransmissible autrement que dans l'union avec Dieu qui s'exprime aussi et se transmet par l'homme.



Wojciech Mazowiecki

Święto Trzeciego Maja w Krakowie w 1946 roku

Niecały rok po zakończeniu II wojny światowej, w 155. rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja, doszło w wielu miastach Polski do poważnych wydarzeń. Miejscami przerodziły się one w ostre starcia. Przeciwnie spontanicznie manifestującym w dniu święta narodowego użyto broni. Polała się krew, pochody zostały rozpędzone, zaś wielu ich uczestników aresztowano. Największa manifestacja odbyła się w Krakowie. Zarówno dramaturgia wydarzeń jak też ich następstwa przyczyniły się do tego, iż uwaga całej Polski koncentrowała się później na tym miejscu. Zastanawiające jest, dlaczego ten dzień mógł się stać okazją do konfrontacji między społeczeństwem a władzą. Odpowiedź na to pytanie jest dlatego trudna, że podczas gdy społeczeństwo traktowało uczczenie święta 3 Maja jako sprawę oczywistą, to władza nie sprecyzowała bliżej ewentualnych przeciwwskazań. Co więcej, w różnych deklaracjach publicznych nowa władza odwoływała się do Konstytucji 3 Maja jako elementu tradycji narodowej, godnego kontynuacji. Mimo to manifestacyjne obchodzenie święta 3 Maja było jej z wielu powodów nie na rękę.

W świadomości społecznej tradycja świętowania 3 Maja związana była nierozzerwalnie z ciągłością państwowości polskiej. Podczas zaborów, kiedy zwyczaj ten powstał, hołd oddawany Konstytucji był symbolicznym nawiązaniem do własnej niepodległej państwowości. W odrodzonym państwie polskim dzień 3 maja stał się, obok rocznicy odzyskania niepodległości, pierwszoplanowym świętem państwowym, na mocy ustawy z 29 kwietnia 1919 r. *po wsze czasy*. Dzień ten był również od 1924 r. kościelnym świętem Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski, ustanowionym na prośbę biskupów polskich przez papieża Piusa XI. Elementy tradycji narodowej i religijnej, nawiązującej jeszcze do ślubów Jana Kazimierza, ściśle się w tym dniu spletały.

W Polsce dwudziestolecia międzywojennego istniała jednakże pewna kolizja pomiędzy robotniczym 1 Maja a oficjalnie świętowanym narodowym i państwowym Trzecim. Kolizja ta znajdowała wyraz w odmiennym stosunku różnych obozów politycznych do każdego ze świąt. Po II wojnie światowej, w związku ze zmianą układu politycznego w Polsce, nastąpiło odwrócenie – z punktu widzenia władzy – hierarchii ważności tych świąt. Pierwszy maja został wówczas wpisany w nową państwowość. Trzeci natomiast, zrazu nie zniesiony jako święto, stał się czymś kłopotliwym. Nigdy nie wyrażono tego wprost, ale nastąpiło jakby przeciwstawienie postępowego 1 Maja „reakcyjnemu” Trzeciemu. Nasuwa się tu pewna analogia ze sprawą godła państwowego: orzeł piastowski, bez korony, przeciwstawiony został orłowi jagiellońskiemu z koroną; nastąpiła zmiana symboliki, która miała oddzielać „ludowe” i „reakcyjne”. W tym przypadku oddzielenie nie mogło być wyraźne: Konstytucja 3 Maja pozostawała wszakże elementem postępowych tradycji, do których chciano nawiązywać. Jednakże fakt obchodzenia jej rocznicy w okresie niepodległości, zarówno przez obóz rządzący jak i przez obóz narodowy, a także religijny charakter tego święta – wszystko to ważyło zapewne na niechętnym stosunku władzy komunistów. Istotniejszy w tym niechętnym stosunku był może fakt, że w odczuciach społecznych było to święto „przedwojenne”, że niosło treści niezależne od nowej władzy, narodowo-państwowe i religijne, które mogły się niezależnie od niej przejawiać.

Pierwszy raz po wyzwoleniu spod okupacji niemieckiej, w 1945 r., święto 3 Maja zostało potraktowane z dużym respektem. Odbyła się uroczysta sesja KRN rozpoczęta hymnem narodowym. Przemawiający na wstępie B. Bierut oświadczył, iż nowa władza nawiązuje do dzieła Konstytucji 3 Maja i będzie je kontynuować. Deklarację tę audytorium przyjęło oklaskami, zaś orkiestra ponownie odegrała hymn narodowy. Następnie, kiedy Bierut poinformował o zakończeniu działań wojennych, rozległy się dźwięki hymnu radzieckiego. Odczytano depesze gratulacyjne nadesłane z okazji święta 3 Maja przez przywódców radzieckich: Stalina, Kalinina i Wyszyńskiego, po czym zebrani znowu usłyszeli hymn narodowy. Trzygodzinne posiedzenie KRN tego

dnia zakończyło odegranie po raz czwarty polskiego hymnu¹.

Kalendarz oficjalny na rok 1946, sporządzony w Ministerstwie Informacji i Propagandy, obejmował następujące święta: jedno narodowe – Odrodzenia Polski 22 lipca, oraz trzy państwowe – 1, 3 i 9 maja. To ostatnie jako Dzień Zwycięstwa upamiętniający zakończenie II wojny światowej. Wśród dni wolnych od pracy znalazły się również wszystkie obchodzone dotychczas święta kościelne. Brakowało natomiast uroczystości świętowanego przed wojną dnia odzyskania niepodległości.

Przygotowania do świąt majowych w 1946 r. władze rozpoczęły co najmniej miesiąc wcześniej. Rozesłany przez ministerstwo okólnik do naczelników wojewódzkich urzędów informacji i propagandy zawierał m.in. polecenia: *W dniu 3 maja organizować nabożeństwa, odczyty publiczne o konstytucji 3 maja, zawody sportowe (biegi uliczne), przedstawienia teatralne itp. Organizować zbiórkę na fundusz oświatowy. Przeprowadzić dekoracje wystaw sklepowych, witryn, balkonów ulicznych godłami i flagami państwowymi, oraz portretami najwyższych dostojników państwowych*². O ile listę przygotowań do święta 1 Maja rozpoczynało zarządzenie ustalenia tras pochodów i miejsc zbiórek, o tyle w odniesieniu do 3 Maja brakowało jakiegokolwiek wzmianki na ten temat. Instrukcja MliP nie wykluczała jednak wyraźnie możliwości organizowania pochodów trzecioma-jowych, a nawet pozostawiała naczelnikom prawo *wniesienia nowych wniosków*. Rozwiązanie niejasności wokół tego zagadnienia nastąpiło dopiero pod sam koniec przygotowań. Ostatni tydzień kwietnia był dla inspektorów terenowych MliP bardzo pracowity. Ich zadaniem stało się przeprowadzenie korekty programów ustalonych już w całym kraju przez komitety obchodów święta 3 Maja. *Po otrzymaniu wiadomości o nieurządzaniu manifestacji na ulicach miasta w dniu 3 maja – brzmiał jeden z wielu raportów szeroko zakrojonej akcji – pojechałem do Poznania, gdzie podałem to do wiadomości naczelnika Urzędu Informacji i Propagandy. Wywołało to ogólną konsternację. Partie nie chciały się zgodzić na takie postawienie sprawy, uważając wprost przeciwnie, że musi się odbyć defilada młodzieży, że są zabezpieczeni przed niespodziankami, a najważniejsze, że*

wywoła to teraz propagandowo niesłychane wrażenie, szczególnie w Poznaniu. Po długich pertraktacjach zgodzono się wreszcie i podporządkowano się do zarządzeń Wojewódzkiego Urzędu Informacji ustalając nowy program obchodu. Podobne meldunki nadchodziły z wielu innych miast. W Szczecinie specjalny wślanik MłP ostrzegał wojewodę, że *reakcja chce dzień 3 maja wykorzystać na konfrontację*³.

W Krakowie 26 kwietnia odbyło się zebranie komitetu przygotowującego program uroczystości. Zachował się ślad w postaci odręcznej notatki służbowej sporządzonej na podstawie relacji uczestniczącego w zebraniu pracownika Urzędu Wojewódzkiego: *Na posiedzeniu Komitetu Obchodu 3 maja – przewodniczył dr Dobrzycki z Zarządu Miejskiego. Przedstawiciele PSL skarżyli się, że obecne władze chcą zmniejszyć znaczenie święta 3 maja na korzyść uroczystości 1-majowych i proponowali, aby pochód 3-majowy był uroczysty z programem takim jak przed wojną. Przedstawiciele PPR i TUR odpowiedzieli, że nie mogą dopuścić do pochodu ani innych akademii oprócz oficjalnych, na których będą z góry przewidziane mowy prelegentów. Dr Dobrzycki rozwiązał tę kwestię powołując się na instrukcję Ministerstwa Informacji i Propagandy, nie przewidującą i nie pozwalającą na pochody 3-majowe*⁴. Trzy dni później, 29 kwietnia, na posiedzeniu krakowskiej egzekutywy PPR, sekretarz KW, Ryszard Strzelecki, stwierdził odnośnie do 3 Maja, iż *obchodów nie będzie, tylko akademie i spotkania*. Tego samego dnia jednakże Wojewódzki Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk wydał zezwolenie na druk 50. afiszy Bratniej Pomocy Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego z wezwaniem do jak najliczniejszego udziału w obchodach wszystkich świąt majowych⁵. Oficjalnie zakaz organizowania pochodów 3 maja nie został nigdy opublikowany. Tymczasem ukazał się 28 kwietnia na łamach „Piasta”, krakow-

³ *Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń KRN, seria I H*. Warszawa 1945, tom 5-9, 41.

⁴ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), MłP 801, k. 4; MłP 804, k. 4, 5.

⁵ AAN, MłP 804, k. 121, 217.

⁶ Archiwum Państwowe w Krakowie (AP Kr), UW II 796.

⁷ Archiwum KW PZPR w Krakowie (AKW Kr), *Protokoły posiedzeń egzekutywy KW PPR*, sygn. I/V1/2, k. 66; Archiwum Sądu Wojewódzkiego w Krakowie (ASW Kr), *Akty sprawy przeciwko Thodorow skiemu Edwardowi i towarzyszący*, nr akt: Rcj. 842/46, k. 214.

skiego tygodnika PSL, komunikat wojewódzkiego zarządu tego stronnictwa wzywający do masowego udziału w uroczystościach trzeciomajowych. Oficjalne stanowisko komunistów wyrażał natomiast artykuł Adama Polewki pod znamennym tytułem „3 Maj jest także nasz”, zamieszczony 1 maja w krakowskim tygodniku PPR. Autor deklarował w imieniu polskich demokratów, iż święta 1 i 3 Maja nie są przeciwstawne, są natomiast bratnimi świętami ludu polskiego i polskiej demokracji. Wywód uzasadniający tytuł kończyła konstatacja: *My wielkie sny twórców Konstytucji 3 Maja nie tylko wspominamy, nie tylko czcimy uroczystym obchodem, ale również realizujemy, opierając naszą demokrację na władzy w rękach ludu i na mocnym fundamencie reform społecznych. I dlatego 3 Maj jest nasz*⁶.

Tej końcowej tezie wyrażonej w artykule Polewki towarzyszyło ukryte przekonanie władzy o zamierzonej *kontrakcji reakcji*. W dostępnych źródłach nie ma dowodów, że taka kontrakcja była rzeczywiście planowana, np., że podziemie chciało wykorzystać ten dzień w szczególny sposób. Kontrakcja taka nie musiała być zresztą przygotowywana, by z okazji święta doszło do ujawnienia się nastrojów społecznych i zmanifestowania niezależnej od władzy siły społeczeństwa. Słuszniejsze więc wydaje się przypuszczenie, że właśnie tej konfrontacji władza chciała uniknąć i dlatego zmierzała do zamknięcia obchodów trzeciomajowych w ustalonych przez siebie ramach.

W ostatniej chwili nastąpiła jeszcze jedna korekta. W nocy z 2 na 3 maja szef krakowskiego Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego, mjr Jan Frey-Bielecki, rozesłał do powiatów depesze: *Do Ob. Starostów Województwa Krakowskiego. W sprawie obchodu 3 Maja proszę podporządkować się instrukcjom i wskazówkom otrzymanym od władz Centralnych przez Urzędy Bezpieczeństwa. Wojewoda Paseniewicz. W ślad za tym poszły następne telegramy. Starosta dąbrowski zaalarmował tej samej nocy wszystkie posterunki MO na terenie swojego powiatu: Na zarządzenie Władz Centralnych podane do wiadomości telefonogramem Wojewody Krakowskiego, nadanego za pośrednictwem Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa w Dąbrowie w nocy z 2 na 3 maja, zabronione jest urządzenie w ramach obchodu święta 3 maja pochodów, manifestacji i defilady,*

mogą natomiast odbyć się uroczyste nabożeństwa, okolicznościowe akademie w lokalach zamkniętych, imprezy sportowe i inne – przewidziane instrukcją Urzędu Informacji i Propagandy. Od członków miejscowego komitetu obchodu należy wziąć pisemne potwierdzenie, że zarządzenie powyższe zostało mu urzędowo zakomunikowane i że za przeprowadzenie manifestacji, pochodów i innych imprez niedozwolonych, będą pociągnięci do osobistej odpowiedzialności⁷.

Święto 3 Maja poprzedziły uroczyste obchody pierwszomajowe w całym kraju. Wysiłek, przede wszystkim Ministerstwa Informacji i Propagandy, włożony w organizację pochodów – obejmujący nawet przygotowanie hasel, które mieli skandować zebrani – nie poszedł na marne. W propagandzie demonstracje pierwszomajowe przedstawione zostały jako dowód masowego poparcia dla nowej władzy.

Program oficjalnych uroczystości 3 Maja, zgodnie z wcześniejszymi założeniami, był natomiast dość skromny i niewspółmierny do rozmachu obchodów pierwszomajowych. Centralny akcent stanowiło radiowe wystąpienie Prezydenta KRN transmitowane o godz. 9 rano na cały kraj. B. Bierut mówił w imieniu władzy, zapewniając na końcu, iż *żadna siła w kraju ani za granicą nie zdoła nas zawrócić z jedynej słusznej drogi, na którą wkroczyliśmy śladem twórców Konstytucji 3 Maja – z drogi walki o sprawiedliwą, demokratyczną, szczęśliwą Polskę*. W przemówieniu znalazł się też fragment stawiający znak równości pomiędzy Targowicą a współczesną reakcją. W dalszym ciągu programu radiowego nadano o godz. 10 bezpośrednią transmisję z katedry warszawskiej, gdzie arcybiskup Szlagowski odprawił uroczystą mszę. O innych uroczystościach trzeciomajowych prasa informowała później skrótowo w relacjach z niektórych miast Polski. W Krakowie część oficjalna obchodów objęła: mszę w kościele Mariackim, następnie akademię w Teatrze im. Słowackiego z przemówieniem prezydenta Krakowa oraz uroczyste przedstawienie „Zemsty” Fredry⁸.

Najprawdopodobniej wieczorem 3 maja 1946 r. – najpóźniej zaś następnego dnia rano – radio nadało następujący

⁷ „Piast”, 28 IV 1946, nr 17, s. 4; „Głos Pracy”, 1 V 1946, nr 16, s. 6.

AP Kr, UW II 796.

⁸ „Dziennik Polski”, 5 V 1946, nr 122, s. 4; „Głos Ludu”, 4 V 1946, nr 122, s. 1; „Życie Warszawy” 4 V 1946, nr 122, s. 2.

komunikat: Tegoroczne uroczystości Święta Narodowego 3 Maja usiłowały elementy reakcyjne wykorzystać do demonstracji przeciwko Rządowi Jedności Narodowej. Te jednak usiłowania spęły na niczym dzięki postawie publiczności, która nie pozwoliła zakłócić uroczystego nastroju dnia. Jedyne w kilku miejscowościach udało się reakcyjnym studentom i grupom PSL-owców wywołać awantury. W Krakowie grupa studentów, wykorzystując chwilę, gdy liczne tłumy wychodziły z kościoła po uroczystym nabożeństwie, sformowała pochód, rzucając hasła przeciw rządowi i ustrojowi demokratycznemu. Gdy pochód zbliżył się do Rynku z grupy demonstrantów padły strzały w kierunku siedziby Komitetu Wojewódzkiego Polskiej Partii Robotniczej, przy czym ranione zostały dwie osoby. Władze bezpieczeństwa publicznego i milicji obywatelskiej rozproszyły faszystowskich demonstrantów, aresztując przy tym najbardziej agresywnych awanturników; przy rewizji osobistej u pewnej liczby aresztowanych znaleziono broń palną. W Łodzi grupka studentów, znana już z poprzednich wystąpień i burd, usiłowała również sformować pochód demonstracyjny, lecz zebrana tłumnie na ulicy publiczność rozprędziła demonstrantów. W ciągu dwóch najbliższych dni komunikat ten obiegił prawie całą prasę codzienną. Bardziej szczegółowe informacje przynosiła prasa lokalna, zwłaszcza dzienniki PPR ukazujące się w miejscach, gdzie rozgrywały się opisane wydarzenia. „Echo Krakowa” zamieściło 5 maja ten sam komunikat poszerzony nową informacją: Prowokacyjne zajścia miały również miejsce w Katowicach, Bytomiu i Gliwicach, gdzie reakcyjni prowodyrzy spod znaku PSL-u wspólnie z bandytami NSZ-u usilowali demonstrować przeciwko Państwu Polskiemu, przeciwko Rządowi Jedności Narodowej, oddając strzały do przedstawicieli władz, wznosząc okrzyki na cześć Mikołajczyka, Andersa i NSZ-u. Dzięki energicznej postawie mas ludowych, które nie dały się sprowokować dywersyjnymi okrzykami, dzięki energicznej postawie Milicji Obywatelskiej i Ochotniczej Rezerwy MO, zostały zajścia te szybko zlikwidowane i faszystowscy prowokatorzy otrzymali godną odpowiedź. Komunikat został opatrzony przypuszczeniem wypowiedzianym w stanowczym tonie, iż zajścia zostały zorganizowane świadomie, prowokacyjnie, na czyjś rozkaz z góry, wszędzie tam gdzie miały miejsce. Całość kończył wykrzyknik: *Osiągamy po*

raz ostami! W tym samym dzienniku ukazała się nazajutrz informacja dotycząca kałuży krwi na Rynku Krakowskim w pobliżu siedziby PPR, którą 3 maja ludzie pokryli natychmiast kwiatami. Złożono w związku z tym wyjaśnienie, iż nikt nie został zabity, natomiast zostali poszkodowani dwaj mężczyźni, których *ugodziły kule demonstrantów – tapicera Adameczyka M. i robotnika spod Krakowa Turka Szymona*. Do tej informacji, opublikowanej zapewne w celu uspokojenia opinii, dołączono komentarz: *Reakcyjna plotka wymyśliła jednak „masakrę” pod Domem PPR i setki trupów. Za kwiaty w każdym razie dziękujemy*⁹.

Oficjalne sprawozdania dotyczące wydarzeń trzeciomajowych utrzymane były w nastroju oburzenia i potępienia. Tam, gdzie taki ton się nie pojawiał, brak było relacji. Milczała prasa PSL, poza opublikowaniem przez „Gazetę Ludową” fragmentu komunikatu PAP, milczała również prasa katolicka – „Tygodnik Powszechny” i „Tygodnik Warszawski”. W innych gazetach natomiast porównywano uczestników manifestacji trzeciomajowych do antysemickich bojówek ONR szalejących przed wojną na polskich uniwersytetach. Jako głównych winowajców wywołano na oficjalnej wokandzie prasowej przede wszystkim młodzież akademicką i szkolną wraz z podżegającymi ją podziemiem i PSL. Efekt tej propagandy był daleki od zamierzonego. W kraju narastało uczucie niepokoju i oburzenia, zwłaszcza z powodu reakcji władz. Powszechny był sąd, iż w wyniku użycia broni przeciwko trzeciomajowemu pochodowi w Krakowie zginęło wiele osób. W związku z tym wojewoda krakowski wydał specjalne oświadczenie, upowszechnione przez prasę i radio, w którym dezawuował krążące pogłoski o zabitych¹⁰. Wiadomości te odzwierciedlają ówczesny stopień dezinformacji społeczeństwa, bowiem ofiar śmiertelnych w krakowskich manifestacjach rzeczywiście nie było. Trudno jednak się dziwić powszechnie rodzącej się wtedy obawie, iż mogło być odwrotnie, skoro propaganda przedstawiała daleki od rzeczywistości obraz trzeciomajowych manifestacji.

⁹ „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, Londyn, 6 V 1946, nr 106, s. 1; „Echo Krakowa”, 5 V 1946, nr 5, s. 1; 6 V 1946, nr 56, s. 1.

¹⁰ „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, 14 V 1946, nr 113, s. 1, 4; „Echo Krakowa”, 10 V 1946, nr 60, s. 2; „Gazeta Ludowa” 15 V 1946, nr 133, s. 4.

Rekonstrukcję wydarzeń 3 maja 1946 r. umożliwiają zachowane źródła archiwalne, materiały przechowane w zbiorach prywatnych oraz relacje uczestników. Spośród dostępnych dziś materiałów archiwalnych dotyczących wydarzeń w Krakowie należy wymienić zbiory Archiwum Akt Dawnych w Warszawie oraz – przede wszystkim – zbiory archiwów krakowskich: Archiwum Państwowego, Archiwum Sądu Wojewódzkiego, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego i Archiwum Kurii Metropolitalnej.

Czas i miejsce centralnego zgromadzenia tych spośród mieszkańców Krakowa, którzy pragnęli uczcić święto Konstytucji 3 Maja w sposób najbardziej uroczysty, ustalił Komitet Obchodów wyznaczając na godz. 10 mszę w kościele Mariackim. Mimo że miała ona sankcję oficjalną, niełatwo było przedostać się tego dnia rano na Rynek Główny. Pierwsze incydenty i aresztowania nastąpiły jeszcze przed rozpoczęciem nabożeństwa. Jak wynika z fragmentarycznych informacji zachowanych w aktach Urzędu Wojewódzkiego, zatrzymano już wtedy co najmniej 10 osób¹¹. Pomimo wzmożonej kontroli na ulicach – widocznej dla tych, którym w znaczącej większości udało się dotrzeć na Rynek – w Krakowie przeważał uroczysty nastrój. *Czułem to, co się czuło rok temu, co się czuło przed wojną* – mówił na późniejszym procesie powracając do tego dnia świadek obrony, Jan Deszcz – *że jest to święto narodowe, które społeczeństwo ma zamiar obchodzić, względnie tym ożywionym ruchem na ulicach już obchodzi*¹². Podczas mszy w kościele Mariackim wjechały na Rynek trzy auta z żołnierzami bezpieczeństwa. Dowodzący nimi szef krakowskiego UB, mjr Frey-Bielecki ustawił kordon żołnierzy KBW pomiędzy kościołem Św. Wojciecha a Sukiennicami. *Miałem nadzieję* – wspominał w rozmowie po latach – *że obecność wojska uspokoi tłum*¹³. Po zakończeniu nabożeństwa tłum ludzi ruszył spod kościoła Mariackiego w przeciwną stronę. Mjr Frey-Bielecki nakazał wtedy przerzucenie większości żołnierzy na drugą stronę Sukiennic i ustawił się z nimi niedaleko wylotu ulicy Szewskiej. Natomiast po tej stronie Rynku rozegrała się w tym samym czasie bardzo istotna część trzciomajowej manifestacji w Krakowie, na drodze innego pochodu, który ruszył nieco później w kierunku kościoła Św. Wojciecha i ul. Grodzkiej. Na czele tego pochodu znaj-

dował się prezes Bratniej Pomocy Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, J. Deszcz, który parę dni później opisał przebieg wydarzeń w zeznaniu złożonym przed specjalnie powołaną komisją międzypartyjną. Pochód studentów po wejściu w ul. Grodzką został rozdzielony przez konnicę, a następnie na żądanie kapitana bezpieczeństwa zawrócony do Rynku. Gdy czoło pochodu zbliżyło się do budynku PPR, znajdującego się na Rynku, ten sam kapitan zażądał natychmiastowego zakończenia manifestacji. Przed pochodem ustawiony został szereg żołnierzy z wymierzoną w jego stronę bronią. *Nie mając innego wyjścia – zeznał J. Deszcz – oznajmiłem czołwce pochodu słowami: „W imieniu i na polecenie Władz – pochód rozwiązuję i proszę o spokojne rozejście się do domu”, a następnie poleciłem zwinąć sztandar Akademii Górniczej, co uczyniono i sam własnoręcznie zwinąłem transparent z napisem „Akademy Krakowscy” i wsadziłem go któremuś ze studentów pod pachę. Następnie wzięwszy do pomocy paru kolegów przechodziłem wzdłuż całego pochodu akademików, zalecając rozwiązanie pochodu i spokojne pójście do domu. W tym momencie zajęło auto z rektorem Splawińskim i z dwoma dziekanami i zatrzymało się naprzeciwko księgarni Gebethnera. Studenci zaczęli krzyczeć: „Niech żyje rektor”, a dalej stojący, biorąc jednego z dziekanów za Mikołajczyka, zaczęli wołać „Niech żyje Mikołajczyk”. W tym momencie usłyszałem kilka strzałów i zauważyłem rozbiegający się tłum. /.../ W dniu 4 maja br. zaraz z rana udałem się do szpitala św. Łazarza, gdzie na oddziale chirurgicznym leży kolarz Adamczyk Mieczysław lat 31, który na moje zapytanie, w jakich okolicznościach został zraniony, stwierdził co następuje: „Gdy pod domem PPR-u zgromadzona publiczność zaczęła krzyczeć, «Niech żyje Mikołajczyk», zauważyłem, że pod bramą PPR stoi człowiek około lat 30, który krzyczał «Nie żyje Mikołajczyk». Gdy na przekór przechodząc koło niego krzyknąłem «Niech żyje Mikołajczyk», osobnik ten wyciągnął rewolwer i strzelił mi*

¹¹ AP Kr., UW II 796, 835; por. A. Chyży, *Proces 12. Kraków 3 Maja 1946*, Warszawa 1984, s. 6.

¹² Stenogram rozprawy w dniach 9-10 lipca 1946 przeciwko uczestnikom zająć przemocowych (fragment), zbiory prywatne J. Deszcza.

¹³ Relacja J. Frey-Bieleckiego, czerwiec 1986 (ta i wszystkie inne cytowane relacje w posiadaniu autora – W.M.).

w twarz. Był to pierwszy strzał, który padł w tym miejscu. Gdy tłum rzucił się po strzale na tego osobnika, tenże uciekł do bramy PPR-u”¹⁴. Zeznania te Adamczyk i Deszcz powtórzyli później w sądzie. Interesujące wydaje się zestawienie z nimi opisu podanego przez świadka oskarżenia, złożonego jednak tylko w trakcie śledztwa. Na późniejszą rozprawę, pomimo wezwania, świadek ten bowiem się już nie stawił. Michał Drzewiecki, pracownik społeczny, zeznał 5 maja m.in.: *W pewnym momencie padły strzały w kierunku domu PPR, tłum rzucił się na bramę i obok mnie został ranny w obojczyk członek PPR Żurek Szymon. Kazałem zamknąć bramę i wojsko na koniach i piechota rozprędziła tłum od bramy. Ja wszedłem do budynku PPR i więcej na ulicę nie wychodziłem, tak że nie wiem co było dalej*¹⁵. Pochód studentów został więc najpierw skierowany w stronę budynku PPR, a następnie przed jego bramą zatrzymany przez funkcjonariuszy bezpieczeństwa. Brak dowodów stwierdzających, że była to prowokacja. Wywołano w tym miejscu, raczej nieopatrzenie, demonstrację trwającą dłuższy czas. Wskutek interwencji piechoty i konnicy powstało na Rynku spore zamieszanie. Prawdopodobne jest, że w tej sytuacji dochodziło również do aktów agresji ze strony tłumy wobec żołnierzy. *Kilku poturbowano* – wspominał uczestnik tych wydarzeń, Marek Korowicz – *kilku wyrwano karabiny. Reszta poważnie zagrożona, wycofała się*. To samo opisywał w późniejszych wspomnieniach szef UB w Krakowie, Frey-Bielecki: *Gdy demonstracja była już uformowana i czołówka demonstracji podeszła do wylotu ulicy Szewskiej, nakazałem oddziałowi Wojsk Wewnętrznych dokonanie odcięcia czołówki od tłumy i dokonanie aresztowania jej uczestników. Nie zostało to jednak wykonane. Demonstracja po nieporadnej i nieskutecznej próbie interwencji żołnierzy KBW, którzy wycofali się z Rynku, nabrała pewności siebie i rozmachu*¹⁶.

Jest charakterystyczne, iż w działaniach podjętych przeciwko uczestnikom trzecimajowej manifestacji w Krakowie rola milicji była drugorzędna. Rozgraniczenie kompetencji pomiędzy bezpieczeństwem a milicją zostało wyraźnie podkreślone w raporcie Sekcji Zewnętrznej krakowskiej Komendy Miejskiej MO. Poza *utrzymywaniem porządku* – co polegało głównie na zaznaczeniu swojej wzmożonej obecności na ulicach – zadanie funkcjonariuszy MO sprowa-

działo się niemal wyłącznie do obserwacji. Pole jej działania zostało dodatkowo jeszcze zwężone wskutek interwencji pracowników UB nakazujących milicji opuszczenie Rynku. *Spośród oddziałów Milicji Obywatelskiej miasta Krakowa – stwierdzał raport – nikt broni nie używał. Funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej miasta Krakowa w aresztowaniu manifestantów nie brali udziału, bowiem nie zostali dopuszczeni przez funkcjonariuszy UB ani do wystąpienia wobec tłumu, ani do zatrzymanych osób*¹⁷.

Tłum ludzi opuszczał Rynek wszystkimi dostępnymi ulicami. Trudno jest ogarnąć całość obrazu pochodów, jakie się przetoczyły później ulicami Krakowa. Wynika to przede wszystkim stąd, że niemal wszędzie – wzdłuż okalających Rynek Plant – coś się działo. *Pochody siłą rozwiązywane w jednym miejscu – zeznawał podczas śledztwa świadek oskarżenia, funkcjonariusz UB, Stefan Wiernek – formowały się w innej części miasta*¹⁸. Opis największego tego dnia pochodu przesłał w swoim sprawozdaniu do Warszawy naczelnik krakowskiego Urzędu Informacji i Propagandy, Adam Polewka: *Uroczystości zostały zakłócone wystąpieniami kół reakcyjnych, w których dominował element akademicki (Akademia Górnicza, medycy). Po nabożeństwie w Kościele Mariackim uformował się samorządnie pochód, który przeszedł ulicami miasta. Pochód liczył około 10 000 ludzi. Ponieważ robotnicy Krakowa urządzali tego dnia majówki za miastem, przeto w pochodzie brała udział przeważnie młodzież akademicka, młodzież szkolna, nauczyciele, sfery rzemieślnicze, chociaż widziano w nim ludzi należących do PPS i PPR. W chwili mijania krakowskiego Urzędu Informacji i Propagandy z tłumu padły okrzyki: „Precz z propagandą”, „My nie chcemy propagandy”, „Demokracja nie potrzebuje propagandy”, „Mikołajczyk Prezydentem”, „Lwów i Wilno nasze”. Poza tym śpiewano Rotę i wznoszono okrzyki na cześć wojska. Na ul. Dunajewskiego pochodowi zastąpiły*

¹⁷ Protokół przesłuchania J. Deszcza przed komisją międzypartyjną w dniu 8 V 1946, zbiory prywatne J. Deszcza.

¹⁸ ASW Kr, jw., k. 102.

¹⁹ — — — [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 3; VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]; J. Frey-Bielecki, *Jak było naprawdę*, zbiory prywatne autora.

²⁰ AP Kr, UW II 923.

²¹ ASW Kr, jw., k. 98.

drogę oddziały MO i UB z autem pancernym sowieckim. Pochód rozpędzono, aresztowano kilkadziesiąt osób¹⁹.

Po zakończeniu manifestacji nastąpiły w Krakowie masowe aresztowania studentów. Była to – jak mówił w późniejszej rozmowie ówczesny szef bezpieczeństwa – jego osobista decyzja. Wspomniął o 500. do 600. aresztowanych studentach. Na procesie w lipcu padła liczba 800. zatrzymanych. Niezależnie od tego, która z nich jest prawdziwa, można mówić o represji zbiorowej. Nastąpiło to w największym domu akademickim w Krakowie, w porze obiadowej, pomiędzy godz. 13 a 14, kiedy poza samymi mieszkańcami znalazło się tam wiele osób przychodzących na posiłek. Pod koniec tej akcji przyjechali na teren akademika niespodziewanie, bo zupełnie przypadkiem poinformowani, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego wraz z dwoma profesorami i prezesem Bratniej Pomocy. Parę dni później kurator Bratniej Pomocy UJ, prof. Stanisław Pigoń, w liście do rektora wyraził swoje rozgoryczenie z powodu niezawiadomienia go o zebraniu u wojewody, poświęconym wydarzeniom trzeciomajowym w Krakowie: *W ten sposób nie byłem w stanie zaprotestować wobec p. Wojewody i Szefta Urzędu Bezpieczeństwa przeciwko bezwzględnemu sposobowi przeprowadzenia rewizji w Domu Akademickim, czego dowodem jest krew bezbronnej i bezopornej studentki, zranionej przez funkcjonariusza UB.* Ogółem aresztowano 3 maja w Krakowie około 1000. do 1200. osób. Liczby te podawali J. Frey-Bielecki, J. Deszcz oraz prezes krakowskiego PSL, Jan Witaszek. Według dwóch ostatnich nie stwierdzono żadnych przypadków ofiar śmiertelnych trzeciomajowej manifestacji w Krakowie²⁰.

5 maja 1946 r. wydarzenia trzeciomajowe poddano analizie na posiedzeniu krakowskiej egzekutywy PPR, gdzie m.in. stwierdzono: *Nie przygotowaliśmy się do 3 maja, byliśmy zaskoczeni. Prowokatorów aresztowano /.../. Błędem było, że bezpieczeństwo użyło broni pancernej i oficera sowieckiego²¹.*

Błędy popełniono tego dnia nie tylko w Krakowie. Manifestacje trzeciomajowe stanowiły bowiem znaczące wydarzenie w skali całego kraju. W większości manifestacyjne pochody przerodziły się w konfrontację pomiędzy interwenującymi przedstawicielami władz a pragnącym uczcić

święto 3 Maja społeczeństwem. W siedmiu miastach – Krakowie, Łodzi, Katowicach, Gliwicach, Bytomiu, Włocławku i Inowrocławiu – strzelano na ulicach w stronę uczestników manifestacji²². Przeciwdziałania władz uroczystym pochodom trzeciomajowym wywołały reakcję rozdrażnienia i oburzenia. W takiej atmosferze budziło się dodatkowo poczucie krzywdy w środowisku akademickim i szkolnym, najbardziej dotkniętym represjami i obciążonym później odium prasowej nagonki. Kraków stał się symbolem uczuć ogarniających cały kraj w powszechnym odruchu sprzeciwu. Bezpośrednią reakcją na masowe aresztowania młodzieży 3 maja były strajki akademickie i szkolne, które objęły wiele ośrodków w Polsce. Materiały źródłowe pozwalają odtworzyć jedynie najbardziej znaczące fragmenty tego protestu. W sobotę 4 maja zawieszono zostały wykłady na Uniwersytecie Jagiellońskim, zaś ogłoszenia o tej decyzji władz uczelni wydały wszystkie dziekanaty²³.

Sytuacja w Krakowie była rzeczywiście poważna i napięta, tymczasem władze nie miały jasnej koncepcji rozładowania konfliktu. Świadczył o tym zwłaszcza przebieg konferencji przedstawicieli stronnictw politycznych w Krakowie, która odbyła się 4 maja, jak też niewspółmierne do oczekiwań jej rezultaty. Wprawdzie znaczącym efektem tego posiedzenia było utworzenie dwa dni później komisji do zbadania przebiegu zajęć trzeciomajowych, ale społeczeństwo nie zostało o tym dokładnie poinformowane. Użytkano jedynie możliwość wyrażenia w opublikowanym komunikacie prasowym przekonania, iż należy uwolnić niewinnie aresztowanych²⁴.

Władze centralne wykazały, zdaje się, chwilowe wahanie co do możliwości odwrotu. Wieczorem 3 maja przylecieli samolotem do Krakowa zaniepokojeni wysłannicy Komii-

²² AAN, MłP 804, k.44.

²³ Dział Rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie. *Teki po prof. S. Pigoniu*, sygn. Przyb. 213/76; *PSL. Protokoły Naczelniczego Komitetu Wykonawczego 1945-1946* (oprac. W. Bartoszewski), Warszawa 1981, s. 109; relacja J. Deszcza, luty-kwiecień 1986; relacja J. Frey-Bieleckiego, jw.

²⁴ AKW Kr. jw., k.69.

²⁵ AAN, MłP 299, k. 107, 108; MłP 804, k.90-92, 154-156, 159, 179, 216; Centralne Archiwum KC PZPR w Warszawie (CA KC PZPR), ZNMS 236/17, k.1, 2.

²⁶ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego (A. UJ), S III 2, *Dziennik Podawczy 1946*, poz. 3070.

²⁷ „Echo Krakowa”, 6 V 1946, nr 56, s. 1; relacja J. Deszcza, jw.

tetu Centralnego PPR: jego sekretarz Zenon Kliszko, i gen. Grzegorz Korczyński. *Byli bardzo zdenerwowani – wspomina J. Frey-Bielecki – uważali, że moja reakcja była zbyt ostra. Strzelecki histerycznie zawiadomił Warszawę, że za ostro interweniowałem. Na miejscu jednakże Kliszko i Korczyński się uspokoili: Dwa dni później zadzwonił do mnie Bierut, a potem jeszcze Gomułka, obydwoj przekazując podziękowanie i stwierdzając trafność powziętych przeze mnie decyzji²⁵.*

Powagę sytuacji w Krakowie oddaje dramatyczny telegram metropolity krakowskiego, ks. kard. Adama Sapiehy, skierowany do B. Bieruta 8 maja: *Zwracam się o zarządzenie uwolnienia młodzieży uwięzionej w czasie uroczystości Trzeciego Maja. Naród a szczególnie młodzież rozżala się, studia młodzieży rwącej się do pracy uniemożliwione. W imię dobra ojczyzny i dla złagodzenia bolesnych skutków zbrojnego uspokajania proszę najusilniej o wstrzymanie wszelkich kroków represyjnych i umożliwienie wpływania na zupełne uspokojenie ogółu społeczeństwa. Na apel ten Prezydent KRN odpowiedział: Zostało wydane zarządzenie zwolnienia wszystkich aresztowanych w związku z demonstracją antypaństwową 3 maja, którzy nie brali bezpośredniego udziału w organizowaniu tych demonstracji. Ze swej strony proszę Eminencję o wywarcie odpowiedniego wpływu, aby uroczystości religijne nie były wykorzystywane dla demonstracji politycznych przeciwko rządowi i państwu²⁶.*

Próbie rzeczywistego rozładowania konfliktu w Krakowie stanowiło powołanie 6 maja przy Wojewódzkiej Radzie Narodowej międzypartyjnej komisji do zbadania przebiegu zajęć trzeciomajowych. Członków do niej delegowały wszystkie stronnictwa polityczne. Jej żywot był jednakże krótki – odbyły się tylko dwa posiedzenia, zaś w prowadzonych pomiędzy nimi pracach nie brali udziału przedstawiciele PPR i PPS. 17 maja materiały komisji przekazane zostały wiceministrowi Bezpieczeństwa Publicznego, Henrykowi Wachowiczowi. Nazajutrz uchwałą WRN komisja przestała istnieć. W swoim raporcie komisja stwierdziła, iż *zakaz obchodu 3 maja nie został ogłoszony, zaś w wypadkach trzeciomajowych więcej było prowokacji, niż zorganizowanej akcji przeciwko rządowi. Co do samej manifestacji ustalono: Fakt zatrzymania pochodu w ulicy Grodzkiej i cofnięcie go na*

Rynek oraz zatrzymanie go pod budynkiem PPR, ma swoją wymowę i winien być poddany analizie. Odnosnie strzałów, według zeznań, pierwszy strzał padł nie z tłumu a bramy PPR. Zachowanie młodzieży akademickiej było patriotyczne. Grupowanie oddziałów UB w Ryнку podniecało i denerwowało zebranych, a tego można było uniknąć. Przede wszystkim zaś fakt użycia do rozwiązywania tłumu oficera sowieckiego jest podrywaniem dobrych stosunków między Polską a Sowietami. Padły strzały do tłumu, który nie miał agresywnej postawy. Okrzyki były różnego rodzaju, w każdym razie nie upowazniały do użycia broni²⁵. Krótki żywot komisji wiązał się zapewne z dokonanymi przez nią ustaleniami. Krok naprzód, jakim niewątpliwie było jej powołanie, nie został wykorzystany do uspokojenia opinii publicznej w kraju. Wiadomość o powołaniu komisji i wynikach jej prac została w „Gazecie Ludowej” skonfiskowana przez cenzurę²⁶. Oficjalnie obowiązywała wersja nieprawdziwa.

Tymczasem 8 maja w Krakowie rozpoczął się strajk szkolny, który trwał co najmniej do 10 maja włącznie. Równoległe strajk rozprzestrzenił się na inne miejscowości województwa krakowskiego: Chrzanów, Bochnię, Brzesko i Tarnów. Sytuacja stała się groźna, kiedy zaczęły strajkować inne wyższe uczelnie poza Krakowem. W proteście tym wzięły udział ośrodki akademickie na Śląsku, we Wrocławiu, w Poznaniu, Gdańsku, Łodzi i Warszawie. Ogólne uspokojenie przyniosło dopiero rozładowanie sytuacji strajkowej w Krakowie, co nastąpiło głównie z inicjatywy władz akademickich oraz Bratnich Pomocy. 17 maja Senat Uniwersytetu Jagiellońskiego wydał odezwę wzywającą młodzież do stawienia się na rozpoczynające się 20 maja wykłady i zajęcia. Z podobnym apelem wystąpiły Zarządy Bratnich Pomocy wszystkich wyższych uczelni w Krakowie²⁷.

²⁵ Relacja J. Frey-Bieleckiego, jw.

²⁶ Archiwum Kurii Metropolitalnej Krakowskiej, *Akta k.s. kard. A. Sapiehy*, teka XXVIII, poz. 171.

²⁷ AP Kt, UW II 796 WRN 48, k.351-355, 587; AKW Kt, *Protokoły posiedzeń Wojewódzkiej Komisji Międzypartyjnej*, sygn. 27/VI/2; „Naprzód”, 20 V 1946, nr 101, s. 1.

²⁸ Archiwum Zakładu Historii Ruchu Ludowego w Warszawie, PSI 49, k.54.

²⁹ AAN, MBP 799, k.108; MBP 804, k.212; AP Kt, UW II 804, 906, 923; AU I BP 133, 163; S III 16; CA KC PZPR, AZWM „Życie” 419/38, k.16; A. Chyży, dz. cyt., s. 20; relacja J. Deszczu, jw.

U podłoża zakończenia strajku akademickiego leżała sprawa, o której głośno się nie mówiło, zwłaszcza w odczawkach wzywających do zachowania spokoju i podjęcia nauki. Władza wykorzystując wydarzenia trzeciomajowe – spowodowane według jej ocen głównie przez młodzież – dążyła do ograniczenia autonomii szkół wyższych. Propagandowa nagonka na środowisko akademickie miała uzasadniać przyszłe restrykcje. 9 maja minister oświaty, Czesław Wycech, skierował do rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego poufne pismo wraz z projektem dekretu o utworzeniu Rady Szkół Akademickich. Wymowę tego dokumentu określały zwłaszcza dwa jego artykuły. Pierwszy z nich miał uprawniać przyszłą Radę do składania Prezydentowi KRN wniosków o przeniesienie profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych w stan spoczynku lub do innej szkoły akademickiej. Drugi – szczególnie bulwersujący – przewidywał wobec studentów możliwość połączenia kary dyscyplinarnej ze skierowaniem do obozu pracy przymusowej na jeden rok. W ostatecznej redakcji dekretu o utworzeniu Rady Szkół Wyższych przepisy te jednakże – jako zbyt kontrowersyjne – się nie znalazły. Pomimo to minister oświaty, Cz. Wycech, na posiedzeniu rządu założył votum separatum wobec uchwalonego dekretu. 17 maja uchwałę Rady Ministrów zatwierdziło Prezydium KRN³⁰. Powołanie Rady Szkół Wyższych było najbardziej trwałą konsekwencją wydarzeń 3 Maja 1946 r. Dziełem Rady stała się likwidacja autonomii akademickiej w Polsce i przygotowanie marksistowskiej przebudowy szkół wyższych. Znalazło to wyraz w opracowanym przez nią dekrecie, uchwalonym 28 października 1947 r., o organizacji nauki i szkolnictwa wyższego. Należy jednak sądzić, iż wydarzenia trzeciomajowe nie tyle spowodowały, ile przyspieszyły podjęcie przez władzę tych działań.

Epilogiem wydarzeń trzeciomajowych była rozprawa w lipcu 1946 r. przed Rejonowym Sądem Wojewódzkim w Krakowie przeciwko 12. uczestnikom zająć. Większość z nich (9) stanowili studenci. Stawiane im zarzuty dotyczyły przede wszystkim udziału w manifestacji i wznoszeniu różnych okrzyków, interpretowanych później jako naruszenie prawa. Dowodów rzeczowych w tej sprawie nie przedstawiono. 12. zatrzymanych – spośród aresztowanej 3 maja

masę – oskarżono o to, że w Krakowie, w okresie bliżej nie określonym przed 3 Maja 1946 roku, wzięli udział w porozumieniu, mającym na celu zmianę przemocą ustroju Państwa Polskiego, przez wywołanie w Krakowie w dniu 3 Maja 1946 roku masowych demonstracji ulicznych, zorganizowanych przez nielegalne organizacje, zmierzające do zmiany przemocą ustroju Państwa Polskiego, co stanowi przestępstwo z art. 88 §1 w związku z art. 86 §2 KKWP. Na mocy oskarżenia sprawa podlegała jurysdykcji sądu wojskowego. W roli prokuratora wystąpił na procesie mjr Stanisław Zarakowski, rozpoczynający wówczas swą karierę oskarżyciela we wszystkich późniejszych wielkich procesach politycznych. Bezplatnej obrony podjęli się natomiast najwybitniejsi członkowie krakowskiej palestry z sędziwym wiceprezesem Naczelnej Rady Adwokackiej, Mieczysławem Ettingerem, na czele³¹. Proces był w Krakowie głośnym wydarzeniem. Powszechne było odczucie, iż oskarżonych dobrano dość przypadkowo i niesłusznie. Stali się oni bohaterami dnia. W skali krajowej natomiast referendum i pogrom kielecki – równolegle niemal w czasie – sprowadziły ten proces do rangi wydarzenia lokalnego.

Rozprawa zaczęła się 9 lipca i toczyła się przez dwa dni do późnych godzin nocnych. 12 lipca rano został ogłoszony wyrok. Trzy osoby uniewinniono, dwóm sąd zawiesił wykonanie kary więzienia. Pozostali skazani zostali na karę więzienia od 1 roku do 5 lat. W uzasadnieniu wyroku sąd uznał część manifestacji 3 Maja w Krakowie – do momentu rozwiązania pochodu przed budynkiem PPR – za legalną. Jednocześnie stwierdzono, iż ustalenie kierunku strzałów pod siedzibą PPR leżało poza możliwościami sądu³². W listopadzie 1946 r. jeden ze skazanych, który na procesie w lipcu otrzymał najwyższy wyrok, został uniewinniony wobec braku podstaw do ferowania wyroku skazującego. Pozostali skazani w okresie do lutego 1947 r. zostali ułaskawieni. Zakończenie tej sprawy nastąpiło dopiero w 1957 r., kiedy jeden ze skazanych – jedyny, który się o to zwrócił – został

³¹ AJL, S III 18, PSL, dz. cyt., s. 101.

³² „Naprzód”, 16 VII 1946, nr 151, s. 1, 2, por. cyt.

³³ ASW Kr. [w:] k. 224-233, „Dziennik Zachodni”, 14 VII 1946, nr 191, s. 2, „Echo Krakowski”, 12 VII 1946, nr 122, s. 1.

zrehabilitowany przez Sąd Najwyższy w Warszawie³³. Tym samym pośrednio została oddana sprawiedliwość również pozostałym niewinnie oskarżonym i uwięzionym.

Wydarzenia 3 maja 1946 r. rozegrały się w szczególnym momencie powojennej historii Polski. Był to okres walki politycznej w miarę upływu czasu prowadzonej coraz mniej politycznymi metodami. W kręgach władzy zaczęło przeważać wiosną 1946 r. przekonanie o konieczności wyeliminowania opozycji z legalnego życia politycznego. W dążeniach tych głos społeczeństwa nie był dla władzy argumentem pierwszorzędny.

Wydarzenia trzeciomajowe spowodował bezpośrednio przede wszystkim brak wyobraźni władzy. Działania podjęte przed 3 maja miały służyć ograniczeniu manifestacji, które mogły być – jak trafnie przewidywano – wyrazem poparcia dla PSL, czego ujawnienia władza się obawiała i pragnęła uniknąć. Tymczasem osiągnięto – a nawet spotęgowano – efekt odwrotny do zamierzonego.

J. Cyrankiewicz na posiedzeniu CKW PPS w połowie maja 1946 r. stwierdził, iż stosunek władzy do święta 3 Maja winien być w przyszłości wrogi lub co najmniej obojętny. Zapowiedź ta doczekała się realizacji już w roku następnym – obchody trzeciomajowe zamknięte zostały w ramach święta kościelnego³⁴.

Działania podjęte przez władze przed i po 3 maja 1946 r. obrazują również ówczesne mechanizmy funkcjonowania państwa. Edward Osóbka-Morawski w wywiadzie udzielonym w 1981 r. tłumaczył wydarzenia trzeciomajowe 1946 r. straszliwą głupotą szefa krakowskiego UB, mjra Frey-Bieleckiego. Jednakże w świetle przytoczonych źródeł, zwłaszcza tych, które obrazują ogromny wysiłek władz włożony w przygotowania przed 3 Maja – powyższa ocena ówczesnego premiera jest nie do utrzymania. Przemawia przeciw niej również stanowisko władz centralnych – zajęte bezpośrednio po wydarzeniach trzeciomajowych – utrzymujących, iż Bezpieczeństwo stanęło na wysokości zadania³⁵.

Dziś 3 maja 1946 r. jest datą niemalże zapomnianą w powszechnej świadomości historycznej. Nie chodzi o stawianie pomników. Warto jednak pamiętać, że tego dnia społeczeństwo polskie wypowiedziało się własnym niezależ-

nym głosem. Trzeci Maja w 1946 r. nie był protestem. Był potwierdzeniem tradycji i wartości uznawanych przez społeczeństwo, był też wyrazem jego aspiracji. Warto o tym pamiętać, zwłaszcza dziś, kiedy powracamy pamięcią do początku.

¹³ ASW Kr, jw. k. 275 nn.

¹⁴ AP Kr, UW 11/781, k. 99; *Protokoły CKW PPS „Z pola walki”*, 1985, nr 4, s. 134.

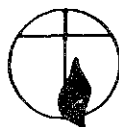
¹⁵ *Początek drogi 1944-47* (opr. W. Ratyński, „Płomień”, 1981, nr 14, s. 6; por. AAN, KRN 13, *Protokoły posiedzeń Komisji Administracji i Bezpieczeństwa w dniach 24 V 1946 i 11 VI 1946*).

La fête du 3 mai à Cracovie en 1946

Adoptée le 2 mai 1791, la Constitution polonaise fut la deuxième loi fondamentale dans le monde (après celle des Etats-Unis) et la première en Europe. A la suite d'une invasion russe, elle fut abolie en 1792; l'année suivante survint le deuxième partage de la Pologne. L'usage de la commémoration, le jour anniversaire, de la Constitution de 1791 s'instaura sous la captivité (1795-1918), traduisant l'aspiration nationale à un Etat indépendant. Après la renaissance de la Pologne en 1918, le 3 mai fut constitutionnellement proclamé fête nationale *pour tous les temps*. C'était en même temps une fête religieuse, celle de Notre-Dame Reine de Pologne, insti-

tuée à la demande des évêques polonais par le pape Pie XI.

Le 3 mai 1946, à Cracovie et dans nombre d'autres villes polonaises, il y eut des affrontements entre la société et le pouvoir communiste depuis peu en place, au sujet de la célébration de la fête. Recourant aux armes, les forces de l'ordre dispersèrent les manifestants. Des arrestations et des condamnations à des peines d'emprisonnement de quelques années s'ensuivirent. L'action musclée du pouvoir illustre les mécanismes de fonctionnement de l'Etat d'alors. L'auteur reconstitue les événements du 3 mai 1946 à partir de témoignages de participants et de matériaux d'archives.



Jan Malinowski

Problematyka powieści historycznych Jerzego Andrzejewskiego*

Tematykę historyczną w twórczym dorobku autora „Popiołu i diamentu” reprezentują tylko – jakby na zasadzie wyjątku od reguły – dwa utwory: „Ciemności kryją ziemię” (1957) oraz „Bramy raju” (1960). Oba te dzieła zostały kontrowersyjnie potraktowane przez krytykę, bardzo szybko i żywo reagującą na ich pojawienie się, formującą diametralnie przeciwstawne interpretacje i oceny obu tekstów, niezdecydowaną w określeniu reprezentowanego przez nie gatunku literackiego i wyjątkowo tylko uświadamiającą wynikające z niego konsekwencje. Nie rozstrzygnięty w zasadzie po dzień dzisiejszy spór wymaga odpowiedzi na pytania: Czy autor utrzymał się w granicach powieści historycznej, czy też czytelnicy mają do czynienia z mistyfikacją? Co kryje się za metaforą zastosowaną w obu przypadkach, tj. o co chodzi w warstwie problemowej tych utworów? Jaka jest obiektywna wartość obu dzieł, a więc ich miejsce w dorobku pisarza i współczesnej literatury polskiej? Opierając się pokusie odpowiedzi na wszystkie trzy pytania, ograniczmy się do węzłowego zagadnienia – próby interpretacji warstwy ideologicznej interesujących nas utworów, przyjmując bez dowodu ich przynależność gatunkową do obszaru powieści historycznej (z tym że „Ciemności kryją ziemię” są powieścią maskującą z kluczem¹, o charakterze metafory historycznej, natomiast „Bramy raju” bardziej zbliżają się do symbolu, umożliwiającego pluralizm interpretacyjny, są więc utworem aluzyjnym).

Jako twórca dzieła beletrystycznego, nie zaś rozprawy naukowej, Andrzejewski w „Ciemnościach...” skorzystał z przysługującego mu prawa kreowania wizji świata przedstawionego i dlatego obraz Hiszpanii z końca XV w. skonstruował tak, aby ukazując prawdziwe osoby tamtych cza-

* Fragmenty referatu przedstawionego na sesji naukowej *Polska powieść historyczna po 1939 r.* (12-13 XI 1984, WSP w Bydgoszczy).

sów, wydarzenia, atmosferę towarzyszącą Świętej Inkwizycji podkreślić w ich wizerunku przede wszystkim analogie między nimi a ludźmi, wydarzeniami, atmosferą tych wszystkich epizodów w późniejszych (po XX w. włącznie) dziejach świata, kiedy zło przemocą zdobywało dominację nad dobrem. Czasem nawet w tych zabiegach posuwając się do świadomych anachronizmów. Ponieważ równocześnie wprowadził do relacji o czasach Torquemady nietrudne do rozszyfrowania słowa-klucze (np. Rzym to centrum dyspozycyjne państw totalitarnych; Święta Inkwizycja – państwo totalitarne względnie jego urząd bezpieczeństwa; budowa Królestwa Bożego – budowa systemu mającego rzekomo ostatecznie zaspokoić ludzkie marzenia o szczęściu itd.), zatem nietrudno jest rozwiązać kompleksową metaforę powieści.

Przedmiotem zainteresowania autora w „Ciemnościach...” jest zatem państwo, które wykonuje swą władzę za pomocą ideologii i które dąży do osiągnięcia absolutnego panowania nad każdą zbiorową i indywidualną czynnością człowieka, nad każdą jego myślą i każdym odruchem². Doświadczwszy, że pomiędzy ideologią a powołującą się na nią praktyką istnieje niezmierzona przepaść, pisarz doprowadza przeprowadzoną przez siebie analizę aż do kategorii niemal abstrakcyjnie już pojmowanego KONFLIKTU POMIĘDZY DOBREM A ZŁEM.

Genezą takiej problematyki jest wcześniejsza twórczość Andrzejewskiego, który już w „Złotym lisie” i „Wielkim lamencie papierowej głowy”, a następnie w felietonach publikowanych na łamach „Nowej Kultury” podejmował nasilający się coraz bardziej ATAK NA IDEĘ nadającą sens ludzkiej działalności, skoro ta idea skonkretyzowana w normach prawnych i instytucjach ODWRACAŁA SIĘ OD CZŁOWIEKA, sankcjonując nie tylko ograniczenie jego wolności, ale wręcz wszelkie zbrodnie przeciw niemu wymierzone³. W „Ciemnościach...” pisarz dojrzał już do sformułowania jednoznacznego protestu moralnego przeciwko rozdwójeniu idei i opartym na niej działaniem.

¹ Zob. Henryk Bereza, *Rachunek sumienia*, „Nowa Kultura” 1957, nr 41.

² Andrzej Kijowski, w: „Rocznik Literacki” 1957, s. 66.

³ Na taki rodzajów literacki *Ciemności...* zwrócił uwagę Włodzimierz Maciąg, w: „Życie Literackie” 1957, nr 19.

Oto wizja systemu totalitarnego kreślona słowami samego autora i objaśniająca podstawowy problem jego utworu. O charakterze tego systemu decyduje państwo-suweren mówiące o sobie: *Stanowimy wzór jedyny i największej doniosłości, przekazując wszystkim innym katolickim narodom naukę naszych doświadczeń, jak ustanawiać porządek na ziemi oraz jakimi sposobami należy niszczyć wrogów* (s. 67)⁴. Zorganizowany przez nie świat, obowiązuje zasada: *Jedna trzoda, jeden pasterz, jedna wiara, jeden król, jeden miecz* – zasada kryjąca istotę totalitaryzmu. System ten cechuje skrajny antyhumanizm: *Boże, zabraliście już ludziom wszystko: godność, odwagę, czystość uczuć, wolność /.../ – Nienawidzicie miłości* (s. 48) – stwierdza jeszcze opierający się Fray Diego, a Torquemada replikuje: *Ludźmi trzeba kierować i rzędzić /.../ Rzędzić! I to jest nasze zadanie*.

Panujący w totalitaryzmie klimat polityczny główny bohater powieści Andrzejewskiego uzasadnia następująco: *Wobec prawdy nie ma ludzi niepodejrzanych. Wszyscy są podejrzani. W każdym człowieku może załęgnąć się zło, zło zaś w porę nie przechwycone – pogłębia się, przeciera duszę i krok jeden stanowi granicę, poza którą człowiek błędzący staje się już niebezpiecznym wrogiem, nosicielem zbrodniczych poglądów heretyckich* (s. 47). A więc rewizjonistą, żeby użyć terminologii naszych czasów. W systemie tym bowiem obowiązuje monopol ideologiczny i światopoglądowy, a wszelki pluralizm jest naganny. Ustami swoich bohaterów Andrzejewski przypomina, że *nauka, którą głosi Kościół jest jedyną prawdą i nie ma prócz niej i poza nią prawdy innej?* (s. 44). Na podstawie takich założeń totalitaryzm dążył i dąży do podporządkowania indywidualnych osobowości: sobie, abstrakcyjnej idei, partii, Rzymowi. *Wszystkie nasze czyny, myśli i pragnienia należą do Kościoła /.../ właśnie dlatego chrześcijanin nie tylko może, lecz powinien piełęgnować w sobie pragnienia, które będąc jego osobistymi i służąc jego zbawieniu służyłyby również celom Kościoła* (s. 20). Zabija się więc w ludziach świadomość wsączając w nią trucizny preparowane przez różnych specjalistów od propagandy, organizując liczne procesy, szczególnie tzw. pokazowe, w których oskarżeni przyznają się do najbzdurniejszych zarzutów i nie popełnionych czynów,

manifestuje się lekceważenie elementarnych praw człowieka w czasach współczesnych nazywane *arogancją władzy*. Brat Diego potwierdza te fakty przyznając: *Widziałem najpotworniejsze gwałty zadawane ludziom, widziałem upodlenie człowieka* (s. 43).

Na straży ideologii i metod wcielania jej w życie stoi silny ośrodek totalitaryzmu. Wypracowuje on zasady rządzenia w tym systemie i czuwa nad ich stosowaniem i rozkrzewianiem. Oto ich fundament: *Właściwe dawkowanie zmęczenia należy do najbardziej skomplikowanych prerogatyw sztuki rządzenia. Nie wolno dopuścić, aby ludzie byli zmęczeni w sposób niedostateczny, a równocześnie nie należy stwarzać takich warunków, aby zmęczenie stało się nazbyt wielkie. W obu wypadkach człowiek może się stać niebezpieczny* (s. 155).

Na takich podstawach opierały się różnorodne metody sprawowania władzy: prowokacje polityczne, zastraszanie, pielęgnowanie zakłamania będącego konsekwencją strachu, rozwijanie i wynagradzanie donosicielstwa, brutalne i podstępne pozbywanie się przeciwników politycznych, fingowanie pozornego entuzjazmu wobec władzy itd. Ich nieodzowność dla utrzymania systemu wykląda Torquemada swemu nowemu sekretarzowi: *Człowiek jest nędzny i jego strach jest nie tylko potrzebny, lecz konieczny. Chcąc piętnować zło musimy wciąż je ujawniać i obnażać, aby ukazane w całej swej brzydocie budziło wstręt, a przede wszystkim strach. Oto prawda władzy! Gdyby pewnego dnia zabrakło winnych, musielibyśmy ich stworzyć, ponieważ są nam potrzebni, aby nieustannie, w każdej godzinie, występki były publicznie poniżane i karane. Prawda, dopóki ostatecznie nie zwycięży i nie zatrumfuje, nie może istnieć bez swego przeciwnictwa i fałszu. Konieczność naszej władzy, mój synu, od tego przede wszystkim zależy, aby strach, wyjąwszy garstkę posłusznych z dobrej woli, stał się powszechnym, tak wypełniając wszystkie dziedziny życia, wszystkie najtajniejsze jego szczeliny, by nikt już sobie nie mógł wyobrazić istnienia bez lęku. Żona niech nie ufa mężowi, rodzice niech się lękają własnych dzieci, narzeczeni oblubienicy, przełożeni podwładnych, a wszyscy wszechwiedzącej i wszędzie obecnej, karzą-*

*cej sprawiedliwości Świętej Inkwizycji. Musimy mieć dużo praw i dużo strachu /.../ (s. 52)⁵. Terror sankcjonowany, a nawet wspierany jest tu prawem. Rzeczywiste zaś oblicze prawodawstwa w tym systemie powieść charakteryzuje następująco: *Przejrzystość oraz powszechny charakter tych praw /.../ budziły w młodym braciszku podziw i szacunek, natomiast skutki ich oddziaływania wciąż mu się wydawały sprzeczne z odruchami jego sumienia (s. 56).**

I tak autor dochodzi do charakterystyki władców w totalitaryzmie. Formułuje ją dobitnie w jego imieniu szatan stwierdzający: *Juz od dawna zauważyłem, że u boku tych, którzy pragną uszczęśliwiać ludzkość, nie mam nic do powiedzenia (s. 150).* Owi uszczęśliwiacze ludzkości posługują się wykonując swoje zadania *jednostkami małymi i nędznymi, tchórzliwymi, karłowatymi mściwością i żądzą zysku przetrwania, co Wielki Inkwizytor kwituje uwagą: /.../ musimy na razie z ich usług korzystać, więcej, musimy nawet tolerować ich małość, dopóki służą naszym celom (s. 49–50),* zwłaszcza iż w służbie tej stosują oni praktyczną zasadę, że *posłuszeństwo wobec przełożonych nie na tym polega, żeby się od wypowiedania swego zdania uchylać, lecz na tym, by sądy wyżej postawionych odgadywać i potwierdzać (s. 82).*

Syntezę⁶ tej – tylko fragmentarycznie – przeciw w powieści odmalowanej – rzeczywistości systemu odnajdujemy w scenie, kiedy brat Diego zamierza prosić Boga, *aby wybaczył tym wszystkim, którzy mając w swoich rękach władzę zły z niej czynią użytek i nie dla dobra ludzkiego ją sprawują, lecz na straszliwe krzywdy i cierpienia. Oto projekt odpowiedniej modlitwy: Boże wielki i miłosierny, któryś jest w niebiesiech, miej litość nad gwałcicielami sprawiedliwości, wybacź świadomym kłamcom, zdradzieckim oskarżycielom i fałszywym sędziom, bądź miłostliwym tym, którzy w ślepym zapamiętaniu niszczą spokój ludzi i sieją wśród nich strach, obłudę i nienawiść, oszczędź oprawcom Twej karzącej dloni, miej zmiłowanie nad mordercami (s. 33).*

Rosną więc objawy niezadowolenia mas, które w swojej kulminacji wywołują przełom, zapoczątkowując odwilż i doprowadzając z kolei do sformułowania programu teoretycznej odnowy. Ma on kluczowe znaczenie nie tylko dla ostatecznej oceny totalitaryzmu, ale stanowi równocześnie ujawnienie ewolucji, jaka dokonała się w poglądach autora.

Oto jego najistotniejsze tezy: *Trzeba powiedzieć pełną prawdę, choćby była ona trudna i bolesna. Nie możemy /.../ ulegać złudzeniom, że tylko i wyłącznie w metodach sprawowania naszej władzy popełniliśmy błędy, a nawet przekroczyliśmy i podeptaliśmy wszelkie prawa ludzkie. Nie usuniemy gwałtu i przemocy, jeśli również nie usuniemy podstawowych zasad, które gwałt i przemoc zrodziły. Musimy zatem pójść do ludzi i otwarcie im powiedzieć, że zła jest wiara, która tak straszliwe spustoszenia mogła wyrządzić. Zła i fałszywa jest ta wiara i trzeba uczynić wszystko, aby nęcza usunięta została nie powierzchownie, lecz wyrwana i zniszczona u samych swych korzeni* (s. 172–173). Program ten okazuje się jednak czystą teorią, co uświadamia sobie także jego twórca. Torquemada bowiem stworzył nie tylko system, ale także ludzi tego systemu. Wobec tego staje przed nim pytanie, na które nie znajdzie już odpowiedzi: *Co uczynić z nimi, jeśli system okazał się zgubnym szaleństwem? Jak usunąć terror, gdy zdążył zrodzić ludzi, którzy w nim tylko znajdują rację swego istnienia? Zniszczyć ich przy pomocy terroru?* (s. 153–154).

Na nic więc skrucha i postanowienie likwidacji zła oraz otwarcie perspektyw dobru. Zawsze znajdzie się jakiś twarogłowy Diego, który siarczystym policzkiem „znormalizuje” sytuację². Po przejściowych zatem perturbacjach i zahamowaniach znowu: *Będzie się umacniać i krzepnąć budowa Królestwa Bożego na ziemi, wielkie dzieło powszechnej niewoli dla przyszłej wolności oraz przemocy i terroru /.../ Oczywiście, od czasu do czasu będą się zapewne pojawiać to tu, to tam mali człowieczkowie belkoczący o jakiejś inglistej i nie z tej ziemi wolności. Lecz cóż oni wobec systemu, który zbudowałeś?* (s. 156–157) – jednoznacznie zapewnienia szatan.

A więc skrajny pesymizm, skoro autor nie dostrzega możliwości rozwiązania postawionego problemu? A jednak! Wbrew smutnym wnioskom końcowym, na podstawie bun-

² Refleksje Torquemady można skwitować tylko jednym stwierdzeniem: aktualność ich przetrwała od czasów inkwizycji po wiek XX – dość powołać się... choćby na *Niemcewicz* Leona Kruczkowskiego.

³ Bardzo trafnie wyprowadził ją z powieści Andrzejewskiego Wacław Sadkowski, w: *Andrzejewski*, Warszawa 1973.

Oczywiście takiego rozwiązania A. Kijowski („Twórczość” 1952, nr 10/11) uzasadnia, następująco: „...inkwizycja... musi trwać, ponieważ młody Fray Diego nie pozwolił jej zgaśnąć – gdyby ogłosił swą ostateczną wolę Torquemady, równałoby się to z postawieniem siebie jako oskarżonego”.

towniczego contra spem spero, przemysca Andrzejewski ukryte w głębi swej powieści przesłanie: */.../ nie trzeba tracić nadziei. Trzeba mieć nadzieję. Zawsze nadzieję* (s. 87).

Zlokalizowanie czasu akcji obu powieści w tej samej epoce – choć w różnych jej stuleciach – nie jest dziełem przypadku; ma ono głębsze uzasadnienie we wspólnym mianowniku ich problematyki. Jeśli bowiem w „Ciemnościach...” pisarz rozprawiał się z wynaturzonym, do samego dna zdehumanizowanym wcieleniem idei w życie, a więc z PRAKTYKĄ TOTALITARYZMU, to w „Bramach raju” przedmiotem jego zainteresowania stała się SAMA IDEA, ale także jej geneza, uwarunkowania itd. W pierwszej z tych powieści autor zastanawiał się, czy ze skutki określonego systemu można naprawić stwarzając nową ideologię; nie więc dziwnego, że w drugim utworze rozważa już problem idei czystej jako ewentualnego remedium na zło. Jeśli zatem w pierwszej z tych powieści w sposób oczywisty jednoznacznie atakował totalitaryzm, to tu rozprawia się ze wszystkimi teoretycznie możliwymi poglądami na świat. Idea bowiem, której absolutną i obiektywną wartość poddaje wiwisekcji w „Bramach raju”, jest ideą „w ogóle”, niekoniecznie idealizmem, chrystianizmem itp.; mimo iż kategorie psychologiczne i myślowe jego bohaterów są jednoznacznie chrześcijańskie.

Tę ideą jest w „Bramach raju” wiara pastuszków w konieczność wyzwolenia przez nich Grobu Chrystusa. Nie kwestionując, nawet nie analizując słuszności owej abstrakcyjnie istniejącej idei – którą równie dobrze mogłaby być ponownie idea Świętej Inkwizycji czy jakakolwiek jej podobna – autor bada jednak wnikliwie jej źródła. Wyniki tych dociekań obnażone w głównym nurcie powieści – spowiedzi wysłuchiwanej przez brata minorytę, prowadzą do przynębiających wniosków. Okazuje się, że idea – choćby najpiękniejsza – jest tylko sublimacją ludzkich często nader niskich pożądań. Wzniosłymi słowami formułujemy program zbawienia świata, panowania Królestwa Bożego na ziemi, ale w istocie rzeczy mamy na myśli własne pożytki. Jakież są bowiem rzeczywiste motywy, które bohaterów Andrzejewskiego pociągnęły w szeregi krucjaty? Maud uwierzyła pierwsza, gdyż kochała Jakuba i chciała mu

pomóc. Blanka liczyła, iż zdoła pozyskać miłość tegoż Jakuba, co oczyściłoby jej duszę. Robert wziął udział w pochodzie z miłości do Maud. Aleksy Melissen nie umiał znaleźć miejsca w życiu i spodziewał się zagłuszyć swą rozpacz braniem i dawaniem rozkoszy fizycznej. Spowiednik szukał siły odrodzkiej dla swej starości w atmosferze młodości. Nawet Jakub, jedyny bezinteresowny⁸ przywódca wyprawy szedł podświadomie wypełniając ambicje hrabiego Ludwika. Tu więc kryje się podstawowy powód gruntowania się pesymistycznej postawy autora – nie ma czystej idei; wprowadzić jest ona niekwestionowaną potrzebą, ale źródła jej są zatrute. Chociaż Jakub (w którym jedni krytycy widzieli nieświadomego oszusta, inni – symbol nieublaganej idei) odnosi zwycięstwo, gdyż tłum opowiada się za nim i wdeptuje w ziemię tego, który *prawdą chce zabić nadzieję*, ale czytelnicy wiedzą już, że *bramy raju* okazały się tylko pustynnym mirażem, bo krucjata do Jerozolimy nie dotrze. Nie będzie więc i Królestwa Bożego na ziemi! Dlaczego? – ponieważ prawa rządzące światem, gdzie *wszystko prócz krzywdy i wstydu jest daremne*, gdzie *czyny zrodzone z najczystszych pragnień dogorywają w hańbie*, zostały stworzone przez samych ludzi. Kolejna wizja rzeczywistości kreowana przez Andrzejewskiego jest więc tylko nową wersją *ciemności kryjących ziemię*, skoro fundamentem jej jest absurd.

Cofając się w tym momencie do ustaleń poczynionych przez autora w „Ciemnościach...” trudno się oprzeć retrospektywnej refleksji: źródło antyhumanistycznej praktyki w procesie wdrażania idei – np. totalitaryzmu – tkwi według Andrzejewskiego w niskich, przyziemnych pobudkach, dla których została ona stworzona, lub dla których opowiadają się za nią jej autentyczni albo przypadkowi, względnie nawet pozorni zwolennicy.

Z tym podstawowym dla powieści zagadnieniem zwątpienia w możliwość istnienia czystej, tj. wolnej od interesowości, idei wiąże się druga strefa rozważań Andrzejewskiego. Jeśli świat jest zakłamanym, jeżeli grozi mu ogólna katastrofa – jak tej krucjacie dziecięcej, jeżeli zło zdominowało dobro, to jaką w tej sytuacji należy przyjąć postawę? W ten sposób dochodzimy więc do pytania o sens istnienia

⁸ Por. Andrzej Ziemiński: „Andrzejewski, Brandyś, Brzoza, „Życie Warszawy” 1961, nr 21.

- właściwego dla egzystencjalizmu. Odpowiedź pisarza, wieńcząca zresztą cały utwór, jest jednoznaczna: *PROTESTOWAĆ, ZBUNTOWAĆ SIĘ, PRZECIWSTAWIĆ POSUWAJĄCEMU SIĘ ZŁU*, jak to uczynił *stary człowiek w gęstniejących ciemnościach*. W ten tylko sposób ocalimy, jak sądzi autor, godność ludzką, choć ceną tego może być wdeptanie w ziemię, bowiem *nie kłamstwa lecz prawda zabija nadzieję*. Takie rozwiązanie problemu stanowi też jakby wykładnię historiozofii Andrzejewskiego, marksistowskiemu pogładowi na rolę mas w dziejach przeciwstawiającej konieczność aktywności jednostki działającej w imię prawdy i dobra.

Podkreśleniem pesymistycznych wniosków z rozważań nad ideą i jej dziejotwórczymi konsekwencjami jest uznanie przez autora fatalizmu konieczności historycznej⁹. On bowiem w ostatecznym rachunku, jak sądzi Andrzejewski, przechodzi do porządku nad wszelkimi pobudkami ludzkich działań, on wznieca lub gasi bunt, on wynosi lub likwiduje idee i sprawia, że procesy historyczne urzeczywistniają się zgodnie z duchem czasów, w których występują. Fatalizm ten sprawia, że wyprawa hrabiego na Chartres i Blois do Grobu Świętego skończyła się gwałtami i grabieżą w Bizancjum, on powoduje, że najpierw ginie spowiednik, który zna prawdę i chce przeciwstawić się realizacji idei opartej na fałszu, zaś dopiero potem ci, którzy tę ideę wspierają z niskich pobudek.

Wreszcie, zupełnie już na marginesie powyższych problemów, „Bramy raju” rozważają zagadnienia miłości (ale tylko erotycznej¹⁰), wiary (jakże często ślepej), pychy¹¹ itp. Czynników odwiecznie determinujących ludzkie działanie. Nie unikając jednak w szczególności ustaleń dokonanych w tym zakresie przez Andrzejewskiego, ograniczmy się do stwierdzenia, że wnioski płynące z tej analizy – znowu, niestety, pesymistyczne – stanowią materiał dowodowy dla poglądów autora prezentowanych uprzednio.

W sumie „Bramy raju” poświadczają pełny pesymizm filozoficzny ich twórcy: nie ma na świecie Jeruzalem, jest tylko kłębowski instynktów i popędów, z których powstaje gwałt i zbrodnia, jest ogrom niezaspokojonych porywów zmysłowych, umysłowych i uczuciowych, jest fikcja poszukiwań celu i zbawienia poza sobą, jest oczekiwanie wyzwolenia, które ma przyjść z zewnątrz. A zatem *człowie-*

*czeństwo jest niemożliwe – skoro – nie ma mostu między zwierzęciem a aniołem*¹². Pesymizmu tego nie osłabia nawet zaznaczone już w „Ciemnościach...” przekonanie, że w istniejącej na świecie sytuacji ludzie potrzebują nadziei, choćby fałszywej, skoro innej nie ma, że potrzebna jest im wiara w istnienie *bram raju*. A taką nadzieję zabija nie kłamstwo, lecz prawda – jak to sobie uświadamia umierający mnich spowiednik.

Logiczny związek między problematyką obu powieści, odkrywający kierunki rozwoju myśli Andrzejewskiego w okresie pisania tych utworów, ponadczasowy i ogólnoludzki charakter jego ustaleń potwierdzają prawidłowość wyboru gatunku literackiego dla ich przekazu artystycznego. Tylko bowiem na przykładach zaczerpniętych z przeszłości, i to dość odległej, można było podkreślić, że sformułowane w nich oceny i tezy nie odnoszą się do JEDNEGO TYLKO OKRESU.

Spróbujmy wreszcie możliwie obiektywnie ustalić wartość obu dzieł.

Wprawdzie „Ciemności kryją ziemię” nie stanowią rewelacji ani problemowej, ani też artystycznej, jednak są niezłą powieścią historyczną w ramach polskich dokonań tego gatunku, nie gorszą od przeciętnego jej poziomu. Natomiast na płaszczyźnie ideowej, uzupełniając dorobek literatury światowej wyznaczony dziełami Vercorsa, Orwella, Koestlera, niewątpliwie otwierają ten zupełnie nowy nurt w naszej literaturze¹³, który trwa po dzień dzisiejszy zarówno w jej obiegu oficjalnym jak i pozacenzurowym i którego przedmiotem jest polemika tak z teoretycznymi założeniami współczesnego państwa i społeczeństwa, jak i – szczególnie

¹² Alicja Lisiecka, *Kraciuta ubogich kochanków*, „Nowa Kultura” 1960, nr 20.

¹³ Na problem ten zwracają uwagę: Jan Błoński („Życie Literackie” 1962, nr 51), Łukasz Ługza („Więź” 1961, nr 5), Zbigniew Żabicki („Nowe Książki” 1961, nr 3) i inni.

¹⁴ Por. Z. Żabicki, dz. cyt.

¹⁵ J. Błoński, dz. cyt.

¹⁶ W. Sadkowski, dz. cyt.

¹⁷ Do takich zaś wniosków doszedł Michel Zeraffa, zob. „Tygodnik Powszechny” 1961, nr 35.

¹⁸ W tym też kontekście należy zakwestionować sąd A. Kijowskiego („Przegląd Kulturalny” 1960, nr 24) dostrzegającego w warsztacie artystycznym *Bram raju* różnego rodzaju schematy zmyślenia i rekwizytornię.

¹⁹ Jerzy Adamski, *Bramy raju*, „Przegląd Kulturalny” 1961, nr 3.

– z konkretnymi doświadczeniami wynikającymi z realizacji owych założeń¹⁴. Nawiązując do tradycji w tym względzie zapoczątkowanej przez Prusa w „Faraonie”, kontynuowanej przez Kruczkowskiego w „Kordianie i chmie”, „Ciemności kryją ziemię” ją uzupełniają nie występującą dotąd temperaturą zaangażowania emocjonalnego, mimo akcentowanego już uprzednio ogólnoludzkiego i ponadczasowego ich charakteru. Są więc dziełem, które po raz pierwszy w naszej powieści historycznej tak pełnym wyznaniom politycznym nadało tak pełny kształt artystyczny. Na marginesie zaś tego znaczenia owej powieści znajduje się i jego waga jako znamienego etapu – o rozległych przecież biegach – postawy ideowo-artystycznej jej autora.

Na o wiele wyższą ocenę zasługują „Bramy raju”. Są one z pewnością powieścią, która zawsze będzie budziła zastrzeżenia i dyskusje w związku z wyzwaniem, jakie przez to dzieło autor rzucił wszystkim ideom, różnorodnym wersjom poglądu na świat, wszelkim systemom myślowym. Wiele czytelników, być może zdecydowana ich większość, odrzuci pesymizm konkluzji autorskich. Podobnie zresztą mogą znaleźć się i oponenci wobec poglądów sformułowanych w „Ciemnościach...”. Pewne jest jednak, że obie te książki zmuszają czytelników do głębszego przemyślenia postawionych w nich problemów. A o to przecież chodziło przede wszystkim. Równocześnie trzeba przyznać, że „Bramy raju” są znakomitym i udanym eksperymentem artystycznym, na wskroś pod tym względem oryginalnym¹⁵, dziełem, w którym istnieje doskonała zgoda między tematem, problematyką i formą¹⁶. Tego typu i równocześnie na tym poziomie ideowo-artystycznym utworu nie mieliśmy dotąd w naszej powieści historycznej.

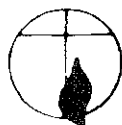
Oba zatem utwory nie tylko pomnażają dorobek tego gatunku w dziejach naszej literatury, ale też poświadczają, iż na kolejnym etapie jego rozwoju, po II wojnie światowej, potrafił on dynamicznie i nowatorsko poszukiwać zarówno nowych treści jak i sposobów jej wyrazu. W ten sposób utwory te – szczególnie zaś „Bramy raju” – rzucają także refleksy na osiągnięcia naszego piśmiennictwa znajdujące się poza właściwym dla nich gatunkiem literackim.

Problématique des romans historiques de Jerzy Andrzejewski

Jerzy Andrzejewski (1909-1983), prosateur et publiciste polonais. Auteur nombreux romans, recueils de récits, d'oeuvres métaphoriques sur des thèmes empruntés à la mythologie et à la Bible. Ses oeuvres furent traduites en une trentaine de langues.

L'auteur de l'article traite de deux romans d'Andrzejewski. „Ciemności kryją ziemię” (Les ténèbres recouvrent la terre) en date de 1957, c'est une métaphore historique où l'écrivain engage une polémique avec les

options théoriques de l'Etat contemporain et présente les conséquences qui en découlent. Il bat en brèche le totalitarisme, ce par quoi il rejoint des écrivains tels que Vercors, Orwell, Koestler. „Bramy Raju” (Les portes du Paradis) (1960) c'est une oeuvre allusive où l'écrivain s'emploie à la vivisection du problème de l'idéologie considérée dans son abstrait. S'interrogeant si elle est capable de remédier au mal, il fait état de son pessimisme philosophique.



W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (12)

ks. Michał Heller

Redukcjonizm czy witalizm?

Spór o istotę życia

W rozważaniach na temat ewolucji nie może zabraknąć pytania o „istotę życia”. Zresztą pytanie to – w różnych postaciach, milcząco i mniej lub bardziej jawnie – pojawiało się już wielokrotnie w naszych dotychczasowych analizach. Teraz pora poświęcić mu nieco więcej bezpośredniej uwagi. Nie mamy oczywiście zamiaru silić się na słowne sformułowanie, które pretendowałyby do miana definicji życia. Chcemy raczej się skupić na zagadnieniu kluczowym: Czy życie powstało i rozwija się tylko w oparciu o prawa fizyki (i chemii), czy też wymaga ono czegoś więcej? A więc stary problem – redukcjonizm czy witalizm?

W artykule „Daleko od stanu równowagi” dowodziliśmy, że strategia życia nie działa wbrew prawom fizyki, lecz w oparciu o nie. Ale to jeszcze za mało. Chcemy także wiedzieć, czy strategia życia sprowadza się **wyłącznie** do praw fizyki, czy też prawa fizyki są dla niej jedynie niejako podłożem, na którym rozgrywa się jeszcze coś specyficznego biologicznego. Tak przynajmniej zwykle rozumie się pytanie: redukcjonizm czy witalizm? Redukcjonizm w tym sporze reprezentuje stronę, która uważa, że fenomen życia da się zredukować do praw fizyki; witalizm to hasło wywoławcze dla tych wszystkich poglądów, które utrzymują, że przyjęcie jakiegś postaci „sily życiowej” (*vis vitalis*) jest niezbędne do tego, by wytłumaczyć procesy biologiczne.

Różne oblicza sporu

Spór ten miał co najmniej kilka wcieleń. Jest godne zastanowienia, że naiwna koncepcja samoródtwa, którą można by uważać za poprzedniczkę dzisiejszego redukcjonizmu, zwykle łączyła się z poglądami witalistycznymi. Arystoteles

w swoim dziełku „O roślinach” napisał: *Rośliny przeto, które są zespolone dzięki ziemi, wyrastają z próchnicy w wilgotnym czarnoziemie. Próchnica bowiem zawiera powietrze. Gdy więc deszcze i wiatry wzmagają się, słońce sprawia, że one się pojawiają, i przynagla je, by wysychały i zagęszczały się, a suchość ziemi wytwarza ich korzenie. I stąd powstają rośliny, grzyby, trufle i tym podobne*¹. Tekst ten usiłuje podać mechanizm powstawania roślin z materii martwej, ale mimo to – jak wiadomo – Arystoteles, kierując się racjami filozoficznymi, utrzymywał, że do wyjaśnienia życia niezbędne jest przyjęcie specjalnej formy substancjalnej – entelechei. Ważno wszakże zauważyć, że – w odróżnieniu od poglądów wielu późniejszych witalistów – w świecie Arystotelesa nie ma tak ostrego podziału na to co żywe i na to co martwe, gdyż także martwe „ciała naturalne” mają swoje formy substancjalne.

W okresie panownia filozofii mechanistycznej spór między redukcjonizmem a witalizmem nabral szczególnej ostrości. Redukcjonizm występował wówczas pod mianem mechanicyzmu i wydawał się poglądem zgodnym z duchem epoki². Nieporównywalne z nieczym dotychczasowym sukcesy mechaniki Newtona stwarzały złudne wrażenie, że wszystko, łącznie ze zjawiskami życiowymi, da się sprowadzić do kategorii czysto mechanicznych. Zwolennicy witalizmu nie mieli w tym okresie łatwego zadania. Ich taktyka polegała na wskazywaniu niewystarczalności i luk w wyjaśnieniach mechanistycznych. Luk takich było oczywiście „dowolnie wiele”, ale argumenty z niepowodzeń strony przeciwnej należą zawsze do najslabszych i najmniej przekonujących.

Po roku 1900 filozofia mechanistyczna nieodwołalnie upadła i nikt już dziś nie usiłuje „redukować życia” do mechaniki klasycznej. Ale spór pozostał. Mechanikę klasyczną zastąpiono całą fizyką (i chemią, która w tym czasie zredukowała się do fizyki zewnętrznych powłok elektrono-

¹ Arystoteles, *Pisma różne*, przeł. J. Regner, Biblioteka Kłasyków Filozofii, PWN 1978, s. 136.

² Przykładem tego nawięgu (z dzisiejszego punktu widzenia) optymizmu są poglądy oświeceniowego myśliciela, La Mettrie'go por. M. Góldz, *Zagadka substancji psychicznej i człowieka*, cz. I, „LP” 6/1984, s. 397-408; cz. II, „LP” 7-8/1984, s. 112-122.

wych w atomach) i pytanie: Redukcjonizm do fizyki czy jakaś forma witalizmu? – nadal jest roztrząsane.

Program zredukowania nie tylko biologii, ale wszystkich innych nauk do fizyki został jawnie postawiony przez neopozytywistów wiedeńskich (i występował pod nazwą fizykalizmu). Aktywność filozofów spod znaku pozytywizmu przyczyniła się do znacznego zradykalizowania się poglądów w filozofii biologii. Redukcjonizm stał się bardziej agresywny, ale też – zgodnie z duchem: myśli ulegającej neopozytywizmowi – wydał wiele interesujących analiz metodologicznych³.

Radykalne poglądy nie odznaczają się długowiecznością. Niepowodzenie programu zredukowania wszystkich nauk do fizyki stało się faktem dokonany na długo przed upadkiem neopozytywizmu w końcu lat sześćdziesiątych. Gdy i to wreszcie nastąpiło, sytuacja myślowa dość szybko zmieniła się. W nowej modzie można się dopatrzeć elementów rewanzu: nie zredukowane do fizyki nauki chętnie podkreślają swoją autonomię. Pluralizm metodologiczny staje się doktryną na czasie.

Tymczasem zastosowanie metod fizycznych w biologii przyczyniło się do wielkiego postępu w tej gałęzi wiedzy. Cybernetyka, biologia molekularna, biofizyka i biochemia – to tylko niektóre symptomy tego postępu, a wszystkie one, w jakimś sensie, pochodzą z inspiracji redukjonistycznych, są świadectwem inwazji metod fizyki na naukę o życiu. Sukcesy w tej dziedzinie są głównym argumentem współczesnych redukjonistów. Chociaż oczywiście fakt, że wiele zostało wyjaśnić w ten sposób, nie jest jeszcze sam przez się dowodem na to, że wszystko ulegnie tego rodzaju wyjaśnieniom.

W sporze redukjonizm – witalizm akcenty przesunęły się jeszcze raz. Neopozytywistyczny redukjonizm przeżył się, ale powrót do którejś z dotychczasowych postaci witalizmu jest także niemożliwy. Przeprowadzone w poprzednim okresie analizy metodologiczne stoją temu na przeszkodzie niemal w równej mierze jak postęp w biologii osiągnięty „redukjonistycznymi metodami”. Najogólniej rzecz ujmując, współcześni antyredukjoniści posługują się dwoma rodzajami argumentów. Pierwszy podkreśla nieredukowalność języka, metod i narzędzi badawczych biologii jako

nauki do języka, metod i narzędzi badawczych fizyki jako nauki. Oto wypowiedź typowa dla tego rodzaju poglądów: *Biologia przy wyjaśnianiu mechanizmów procesów przez siebie badanych opiera się na fizyce i chemii. Ale problemy badawcze czerpie nie przez dedukcję z fizyki albo chemii, ale z obserwacji i badań odrębnej domeny, innego poziomu systemowego – organizmów żywych i ich wzajemnych relacji*⁴. Drugi rodzaj antyredukcyjnych argumentów odwołuje się do takich cech organizmów żywych (lub „życia”, jak się niekiedy emfaticznie mówi), które – niejako z definicji – wykluczają możliwość „rozkładu na elementy”. Cechami takimi miałyby być historyczność i całościowość, czyli to, że „życie” ma historię (*nawet gdyby udało się życie wyprodukować sztucznie, byłoby to „inne życie”, gdyż nie posiadałoby naturalnej historii*) i że jest bardzo zwartą strukturą (*suma części składowych „życia” jest mniejsza niż „życie”*). Niekiedy obie te cechy łączy się w jedną, mówiąc o „całościowości w czasie i przestrzeni”. Z tych tendencji wyłonił się w biologii (czy raczej w filozofii biologii) kierunek zwany organizmalizmem. Zdaniem przedstawicieli tego kierunku całościowość jest tak charakterystyczną cechą organizmów, że metody analityczne (redukcyjnistyczne) w biologii, choć bardzo ważne, są absolutnie niewystarczające; muszą one być uzupełnione metodami syntetycznymi, to znaczy takimi właśnie, których zadaniem jest uchwycenie „organizacji całości”, nie wynikającej z prostego sumowania funkcji spełnianych przez poszczególne części⁵. Jedną z takich metod miałyby być tzw. podejście systemowe, propagowane przez Ludwiga von Bertalanffy’ego. Głosi on „ogólną teorię systemów”, której ambicje sięgają daleko poza biologię i usiłują we wszystkich dziedzinach rzeczywistości (od świata martwego poczynając aż po socjologię i wytwory kultury) dopatrywać się hierarchicznie zorganizowanych systemów⁶. Teoria systemów wypracowała na swój użytek pewne, niekiedy dość wyrafinowane, metody matematy-

⁴ Por. np. I. Nagel, *Struktura nauki*, PWN 1970.

⁵ W. Kunicki-Goldfinger, *Redukcjonizm w biologii: biologia a nauki ścisłe i społeczne*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w badaniach naukowych*, pod red. S. Nowaka, PWN 1984, s. 216.

⁶ Por. Sz. Ślaga, *Charakterystyka koncepcji organizmalnej*, „Roczniki Filozoficzne” (KUL), 16/1968, z. 3, s. 105–124.

⁷ Por. L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, PWN 1984.

czne, ale jej sukcesy w wyjaśnianiu zjawisk życiowych są raczej skromne.

Na zakończenie tej części naszych rozważań zacytujmy charakterystyczną wypowiedź von Bertalanffy'ego: *We współczesnych koncepcjach rzeczywistość jawi się jako olbrzymi hierarchiczny porządek zorganizowanych bytów, prowadzący, w procesie nakładania się wielu poziomów, od systemów fizycznych i chemicznych do biologicznych i socjologicznych. Jedność nauki bierze się nie z utopijnego sprowadzania wszystkich nauk do fizyki i chemii, lecz ze strukturalnych jednolitości różnych poziomów rzeczywistości*¹.

Pytanie i pierwszy etap poszukiwania odpowiedzi

Problem autonomii biologii jest zapewne ważnym zagadnieniem z punktu widzenia metodologii nauk, ale wyczuwamy, że roztrząsanie tego zagadnienia sprowadziło nas jakby w bok od naprawdę interesującego tematu. Dla głównego wątku wszystkich naszych dotychczasowych rozważań nie jest specjalnie istotne to, jak układają się stosunki pomiędzy biologią a fizyką, chemią czy też innymi naukami, lecz to, czy do powstania i ewolucji życia wystarczyło działanie „zwykłych” praw fizyki, czy też niezbędna była jakaś nadzwyczajna interwencja (Boga, przypadku?). Zapewne oba problemy są jakoś ze sobą powiązane (jeżeli życie powstało bez żadnej „interwencji”, to biologia może liczyć na zredukowanie jej do fizyki?), ale nie będziemy wglębiać się w tego rodzaju roztrząsania. Stawiamy więc pytanie w całej jego ostrości: Czy prawa fizyki wystarczyły do wyprodukowania życia? Zdajemy sobie sprawę z ambitności tego pytania. Nie ma na nie natychmiastowej odpowiedzi. Dociekanie jej stanowi raczej przedmiot domysłów lub filozoficznych hipotez niż wniosków z przeprowadzonych badań empirycznych. Niemniej jednak odpowiedzi na to pytanie warto dociekać. Uczynimy to w dwu etapach. Pierwszy etap będzie czysto metodologiczny, a dopiero w drugim przejdziemy do racji merytorycznych.

A więc metodologicznie rzecz biorąc, odpowiedź na pytanie: Czy fizyka wystarczyła do wyprodukowania życia?, powinna być pozytywna. Tak, wystarczyła. Właściwe zrozumienie tego stwierdzenia będzie równocześnie argumentem

za jego uznaniem. Co mamy na myśli, gdy mówimy *metodologicznie rzecz biorąc*? To mianowicie, że gdyby nawet w rzeczywistości sprawa miała się inaczej (gdyby np. pierwsza żywa komórka powstała w wyniku nadzwyczajnej interwencji Boga w bieg przyrody), to i tak badania naukowe należy prowadzić w taki sposób, jakby założenie o samowystarczalności praw fizyki do wyprodukowania życia było prawdziwe. Lub innymi słowy: roboczym (metodologicznym właśnie) założeniem wszystkich badań nad powstaniem i ewolucją życia powinno być wykluczenie wszelkich nadzwyczajnych interwencji w bieg przyrody. Dlaczego? Ponieważ przeciwne założenie paraliżuje badania, z góry dopuszcza działanie „nadzwyczajnych czynników”, tam gdzie – być może – znalazłaby się przyczyna naturalna. Historia biologii (i nie tylko) pokazuje, że badacze „nastawieni” na możliwość pozanaturalnych przyczyn zbyt łatwo tymczasowe niewiadome przyjmowali za „dowody” nadzwyczajnych ingerencji. Ale podkreślmy, tego rodzaju założenie ma charakter czysto metodologiczny. To znaczy badacz nie powinien twierdzić, że wie, iż nadzwyczajnej interwencji nie było (bo nie wie), lecz powinien tak prowadzić badania, jakby tego rodzaju interwencja nie miała miejsca. W tym, i tylko w tym sensie założeniem wszystkich nauk empirycznych jest samowystarczalność przyrody.

I jeszcze jedno ważne zastrzeżenie. Metodologiczne założenie samowystarczalności praw fizyki do wyprodukowania życia bynajmniej nie oznacza zgodzenia się na naiwny redukcjonizm typu: życie równa się sumie fizycznych elementów odpowiednio chytrze ułożonych. Jak widzieliśmy w rozdziale „Daleko od stanu równowagi”, fizyka może działać (i działa) w sposób znacznie bardziej wyrafinowany niż tylko mechanicznie tasując składowe elementy. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek przedtem, mamy prawo przypuszczać, że prawa fizyki działając za pomocą rozmaitych „nieliniowych strategii” są w stanie wytworzyć „nowe jakości” nawet o takim stopniu skomplikowania i organizacji, jak procesy życiowe. Ale snując takie domysły, wchodzimy już w drugi, merytoryczny etap poszukiwania odpowiedzi.

Drugi etap poszukiwania odpowiedzi

Odpowiedź metodologiczna nikogo nie zadowala. Jest ona wynikiem raczej pewnej taktyki niż poszukiwania wiedzy o świecie. Prędzej czy później musi się przejść od metodologicznych założeń do merytorycznej strony zagadnienia.

A więc, jak to było „naprawdę”? Czy życie powstało spontanicznie z materii martwej na mocy działania praw fizyki, czy też w momencie zaistnienia życia miała miejsce jakaś „nieciągłość” w funkcjonowaniu praw fizyki? Czy przez tę nieciągłość wdarł się do praw fizyki jakiś niezwykle, zupełnie nieprawdopodobny przypadek? Czy też była to ingerencja Stwórcy w prawa stworzonego świata? Czy może jeszcze coś zupełnie innego, czego działania ani natury zupełnie dziś nie podejrzewamy? Opierając się wyłącznie na dotychczasowych wynikach badań fizyki, biologii i wszystkich innych nauk zaangażowanych w ten problem, odpowiedź może być tylko jedna: **NIE WIEMY**. I najprawdopodobniej długo jeszcze wiedzieć nie będziemy.

Czyżby więc pesymizm poznawczy? Nie wydaje się. Co najwyżej pewna ostrożność w formułowaniu sądów. Ale na tej ostrożności nie zamierzamy poprzestać. Autorzy tego cyklu artykułów sądzą, że życie na naszej planecie zaistniało na mocy działania praw fizyki bez żadnej nadzwyczajnej ingerencji, zaś współudział elementów przypadkowych i koniecznych w tym procesie nie był bardziej nadzwyczajny niż na to zezwalają „zwyczajne” prawa fizyki. Obaj autorzy są skłonni podnieść racje metodologiczne do rangi argumentów merytorycznych. Oczywiście nie rościmy sobie pretensji do tego, że my wiemy, mimo że nauka jeszcze nie wie. Nasze stanowisko jest tylko naukową hipotezą, ale hipotezą, która ma za sobą: po pierwsze racje metodologiczne – wyłożone powyżej; po drugie racje historyczne – historia nauki wskazuje, że hipotezy „nadzwyczajnych ingerencji” do różnych zjawisk przyrody zwykle okazywały się fałszywe; oraz po trzecie racje merytoryczne – wszystkie dotychczasowe sukcesy nauki w wyjaśnianiu procesów życiowych i ich ewolucji. Ponieważ są to racje poważne, sądzimy, że nasza hipoteza ma wielkie szanse na to, by zgadzać się ze stanem faktycznym, jaki rzeczywiście miał miejsce w historii naszej planety.

Trzeci etap poszukiwania odpowiedzi?

Czy potrzebny jest jeszcze trzeci etap poszukiwania odpowiedzi na rozważane w tym artykule pytanie? Bo przecież także religijny pogląd na świat może mieć coś do powiedzenia na ten temat. Wiemy, jak gorące spory toczyły się, zwłaszcza po powstaniu teorii Darwina, pomiędzy zwolennikami ewolucjonizmu a teologami i filozofami chrześcijańskimi. Sądzimy, że pomiędzy chrześcijańskim poglądem na świat a autentyczną nauką nie ma żadnych sprzeczności w sprawie pochodzenia i ewolucji życia, zaś te, które były, polegały na wielkim nieporozumieniu (często zawinionym przez jedną i drugą stronę). Chrześcijański pogląd na świat nie może głosić niczego, co byłoby niezgodne z uczciwie uprawianą nauką. I nie głosi. Bo zadaniem religii chrześcijańskiej nie jest wyręczanie człowieka w jego naukowych poszukiwaniach. Nie znaczy to oczywiście, że religia nie ma niczego do powiedzenia na temat świata. Ma, i to wiele. Ale nie są to sprawy, które by wkraczały w kompetencje nauki. Świat, rządzące nim prawa, jego rozwój i każdy etap tego rozwoju są dziełem Stwórcy. Bóg jest obecny w każdym atomie, w każdym kwancie energii i w każdym nowym bycie, jaki powstaje w trakcie ewolucji świata. Pisząc o tym wychodzimy poza teren nauk przyrodniczych i wkraczamy w obszar, który można by nazwać teologią ewolucji. Obszar ten wyznacza kierunek naszych dalszych rozważań.

Empiryczne metody nauk o świecie zacieśniają im horyzont tylko do tych zjawisk, których można dotknąć laboratoryjnym doświadczeniem. Gdyby nie stwórca akt Boga, świat by nie istniał, ale stwórczego aktu nie da się uchwycić żadnym eksperymentem. W tym, i tylko w tym sensie założeniem wszystkich nauk empirycznych jest samowystarczalność przyrody.

Réductionnisme ou vitalisme?

L'auteur de l'article estime que la vie sur notre planète commença en vertu des lois physiques, sans aucune ingérence extérieure. Ce n'est qu'une hypothèse scientifique mais en faveur de laquelle militent des arguments méthodologiques, historiques et matériels. Cependant les méthodes empiri-

ques des sciences naturelles en rétrécissent l'horizon aux phénomènes passibles d'exploration en laboratoire. L'acte divin de la création échappe à toute démarche empirique et reste extérieur aux sciences de la nature, étant le propre de la théologie de l'évolution.

Jerzy Stelmach

Wstęp do filozofii rozumienia

I. Podstawową, najbardziej elementarną potrzebą człowieka jest potrzeba rozumienia. Zjawia się ona wraz ze zdolnością do samodzielnego myślenia – zdolnością do abstrakcji – wraz z potrzebą wyjaśnienia samemu sobie przyczyn i właściwości zjawisk. Zdolność do rozumienia wyznacza granice naszego bycia w świecie. Narzucamy własny sens światu tylko wtedy, gdy go rozumiemy; przekraczamy sensory raz już ustalone pod tym samym warunkiem. A przecież granice tego, co w ogóle daje się poznać, to nie innego jak granice rozumienia. Czymże jest działalność uczzonego, poety, kapłana jak nie wciąż na nowo podejmowaną próbą zrozumienia? Rozumienie jest więc wszędzie, jest wszystkim, gdy idzie o relację człowiek i jego świat, relację zarówno ontyczną jak i poznawczą. W języku naukowym pojęcie rozumienia wiązane jest najczęściej z pojęciem interpretacji (wykładni). Rozumienie traktowane bywa albo jako punkt wyjścia, albo jako cel procesu interpretacji, którego przedmiotem jest otaczający człowieka świat lub język świat ten opisujący. Pojęcie to jest pierwotne, w zasadzie niedefiniowalne, o charakterze zdecydowanie intuicyjnym. Dlatego wartość obiegowych określeń i definicji jest niewielka. Za sprawą filozofii hermeneutycznej i socjologii humanistycznej kategoria rozumienia wchodzi na stałe do słownika XX-wiecznej nauki.

Podjmując próbę przedstawienia koncepcji tzw. filozofii rozumienia mam do wyboru trzy różne możliwości. Po pierwsze mogę założyć, że wszelka filozofia ma swój wymiar rozumiejący¹. Wówczas przedmiotem prezentacji nie byłyby jakieś wyodrębnione, wyspecjalizowane kierunki filozofii, a raczej tylko aspekt filozofii traktowanej jako pewna całość. Po drugie mogę omawiając filozofię rozumienia odwołać się do tych wszystkich koncepcji filozoficznych, które pośrednio lub bezpośrednio podejmują zagadnienie rozumienia i interpretacji, traktując je jako główny (lub jeden z głównych) problemów swojej filozofii. Taki charak-

ter miałyby oczywiście filozofia hermeneutyczna, ale również filozofia typu dialektycznego, fenomenologicznego i filozofia, którą dziś określa się mianem filozofii dialogu lub porozumienia. Granice oddzielające poszczególne orientacje są oczywiście w najwyższym stopniu umowne. Po trzecie mogą wreszcie ograniczyć się do przedstawienia filozofii rozumienia w wąskim znaczeniu. W tym przypadku mówiąc o filozofii rozumienia będę miał na myśli w zasadzie tylko filozofię hermeneutyczną. Opowiadając się ostatecznie za trzecią z podanych tu możliwości mam świadomość pewnego zwężenia dyskursu dotyczącego się filozofii rozumienia, ale jest to uzasadnione wieloma powodami, o których powiem w dalszym ciągu.

Chcąc dokonać wstępu do filozofii rozumienia trzeba omówić kolejno dwie kwestie. Najpierw zarys historycznego rozwoju tej filozofii, a następnie analizę pojęcia definiującego ten nurt filozofii, tzn. pojęcia rozumienia.

II. Źródeł filozofii rozumienia można szukać już w teoriach interpretacji tekstu rozwijanych przez starożytnych. Sztuka objaśniania tekstu (jego rozumienia i wykładni) znana była już autorom judaistycznych ksiąg *Halacha* i *Haggada*. Obok biblijnej duże znaczenie miała również teoria interpretacji określana mianem filologicznej. Fachowa wykładnia poezji rozwinęła się już w Grecji, zaś podstawy tej nowej nauki tworzyli m.in. Arystoteles, Aleksander, Arystarch i Hipparch². Zresztą u Arystotelesa w jego „*Peri hermeneias*” pojawia się uznane potem za typowe założenie podkreślające związek interpretacji i rozumienia. Jednocześnie dość szybko wąskie rozumienie hermeneutyki jako li tylko sztuki interpretacji tekstu, jako *téchne hermeneutiké*, staje się niewystarczające. Hermeneutyka wiążąc problem interpretacji z kwestią rozumienia uzyskuje wymiar filozoficzny. Od problemów egzegezy filologicznej i biblijnej przechodzi się do zagadnień teorii znaku i znaczenia, zasad interpretacji i jej związku ze znaczeniem. Przejście to widoczne jest już u św. Augustyna w jego „*De*

¹ O hermeneutycznym wymiarze filozofii mówi np. Ricoeur.

² W. Dilthey, *Powstanie hermeneutyki*, w: tegoż, *Pisma estetyczne*, Warszawa 1982, s. 295–297.

doctrina christiana". Pierwszy krok w kierunku stworzenia ogólnej filozoficznej koncepcji rozumienia zostaje uczyniony.

W przedstawianych tu wczesnych teoriach rozumienie ma za swój przedmiot zawsze pewien tekst, zwykle pisany. Hermeneutyka – filozofia rozumienia staje się sztuką objaśniania tego tekstu. Sztuka ta jest dana tylko nielicznym, zaś hermeneuta jest kimś więcej niż zwykłym interpretatorem. Pojawia się koncepcja rozumienia natchnionego, wieszczego, ekstatycznego, które wznosi się ponad zwykłe dyskursywne poznanie³. Jest to zrozumienie, gdy uświadomimy sobie, że przedmiotem rozumienia (interpretacji) nie jest zwykły tekst pisany, ale Biblia.

W zasadzie w podobnym duchu będą się rozwijać teorie hermeneutyczne w okresie nowożytnym. Ich celem było stworzenie ogólnej (powszechnie ważnej) teorii interpretacji tekstu. Bardzo liczne dzieła tego okresu poświęcone są tej właśnie problematyce. Wymienilibym tutaj takich autorów, jak Scioppius, Clericus, Vires, Hottomannus, Flacius, Chludanius, Dannhauer, Baumgarten, Baur, Ernesti, Michaelis, Wincelmann, Wolf, Heidorf, Schlegel. Lista ta nie jest z całą pewnością kompletna. Wymienieni autorzy podejmują wysiłki mające na celu stworzenie teorii wykładni tekstu. Dominuje w dalszym ciągu hermeneutyka biblijno-teologiczna, rozwija się też w dalszym ciągu filologiczna teoria wykładni. Z drugiej strony jednak ambicją wielu badaczy staje się stworzenie teorii uniwersalnej. Według Meiera istnieje jedna ogólna teoria hermeneutyczna, formułująca reguły, których trzeba przestrzegać przy interpretacji wszelkich znaków. W ten sposób dalsze rozdzielanie hermeneutyki biblijnej, teologicznej i filologicznej nie jest już niezbędne. Jeśli bowiem istnieją powszechnie ważne kanony wykładni tekstu to musi (a w każdym razie powinna) istnieć jedna ogólna teoria interpretacji i rozumienia tekstu. Ostatecznie ideę tę rozwinie i udowodni Schleiermacher. Dostrzega on ścisły związek pomiędzy interpretacją tekstu a jego rozumieniem. Rozumienie leży u podstaw wszelkiej interpretacji (rozumianej dalej jako interpretacja tekstu). Wcześniejsze poglądy mówiące o szczególnym charakterze procesu rozumienia odżywają mocno w tej koncepcji, zwłaszcza gdy Schleiermacher mówi o tzw. rozumieniu

wieszczym (jasnowidzącym). Rozumienie jest praktyczną sztuką, którą posiadają tylko nieliczni; tłumacz Biblii i Platona musiał zdawać sobie z tego sprawę. Dlatego też mówił, że aby zrozumieć pisarza, trzeba go zrozumieć lepiej niż on sam rozumiał siebie³. Badał istotę procesu rozumienia odwołując się do racji historycznych i psychologicznych. Próbował rozwiązać dylemat hermeneutycznego koła, formułował kanony wykładni warunkujące właściwe rozumienie. Ostatecznie doszedł do przekonania, że rozumienie z samej swej istoty jest procesem względnym niezakańczalnym. Wychodząc od badań filologicznych dochodzi Schleiermacher do racji ogólniejszych. Za jego sprawą filozoficzna teoria rozumienia stała się epistemologicznym faktem.

W pewnej mierze kontynuatorem Schleiermachera był Dilthey. Jednak idzie on jeszcze dalej, wysuwając propozycję nowej metodologii dla nauk humanistycznych – metodologii rozumienia. Dilthey przyjmuje za punkt wyjścia twierdzenie Schleiermachera głoszące, że hermeneutyka jest sztuką wykładni i rozumienia tekstu mówionego lub pisanego. Pod niewątpliwym jego wpływem podkreśla szczególną rolę, jaką odgrywają utrwalone w piśmie ekspresje ludzkiego życia (ducha). Jednak przedmiotem hermeneutycznych badań jest nie tylko tekst pisany. Są nim wszelkie obiektywne struktury utrwalone w dziełach kultury. Humanistyka staje się nauką o tworcach znaczących. Dawniejsze pojmowanie hermeneutyki zostaje rozszerzone. Hermeneutyka oznacza dla Diltheya ogólną teorię nauk humanistycznych, epistemologię interpretacji, metodologię – filozofię rozumiejącą⁴.

Dalsza uniwersalizacja procesu rozumienia dokonuje się w filozofii za sprawą Husserla i Heideggera. Hermeneutyka – filozofia rozumienia uzyskuje nowy wymiar – ontologiczny. Cel, jaki stawia sobie każdy z wymienionych tu autorów, jest w zasadzie ten sam. Jest nim stworzenie na

³ Augustyn powie: „Zrozum, byś mógł wierzyć, wierz, byś mógł zrozumieć...”

⁴ E. Paczkowska-Lagowska, *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu W. Diltheya*, Kraków 1981, s. 105.

⁵ Koncepcję nauki rozumiejącej zarysował już Vico w swej pracy *Scienza Nuova*. Nauka ta miała być alternatywą dla modelu kartezjańskiego. Bezpośrednim poprzednikiem Diltheya, gdy idzie o budowę metodologii rozumienia, był Droysen.

filozoficznej bazie fenomenologii nowej teorii hermeneutycznej, tzw. ontologii rozumienia.

Husserl wychodzi od krytyki metodologicznego obiektywizmu. Obiektywizm ten głosili zarówno naturaliści (pozytywiści) chcący zaopatrzyć nauki humanistyczne w jedyny prawomocny model wypracowany na terenie epistemologii nauk przyrodniczych, jak i Dilthey, który z kolei chciał dostarczyć naukom humanistycznym (*Geisteswissenschaften*) metody równie obiektywnej jak metoda nauk przyrodniczych. Podstawową kategorią proponowanej przez Husserla ontologii rozumienia jest pojęcie świata życia (*Lebenswelt*) pierwotne w stosunku do relacji podmiot-przedmiot. W ten sposób miejsce wcześniejszej epistemologii interpretacji zajmuje w hermeneutyce ontologia rozumienia. W proponowanym przez Husserla ujęciu wcześniejszy od obiektywności jest horyzont świata, wcześniejsze od teorii poznania jest samo życie rozumiane tu jako proces, z którego wywodzi się sam podmiot poznający.

Podobne są intencje koncepcji Heideggera. Za jego sprawą zagadnienie teorii rozumienia staje się problemem ściśle filozoficznym. Hermeneutyka jest dla niego teorią rozumienia, w której jednak samo pojęcie rozumienia ma charakter ontologiczny. Heidegger zainteresował się hermeneutyką, gdyż chodziło mu o wypracowanie pierwotnej struktury rozumienia – ontologii rozumienia. Przy takim podejściu rozumienie przestaje być tylko jedną z wielu czynności psychicznych, sposobem interpretacji tekstu, staje się zaś formą istnienia człowieka. Bytem posiadającym zdolność rozumienia samego siebie jest *Dasein*. W ten sposób rozumienie nie jest sposobem poznania – interpretacji – ale sposobem bycia tego bytu (*Dasein*), który egzystuje przez rozumienie⁶.

Ostateczne usamodzielnienie się filozofii rozumienia ma miejsce w ostatnich dziesięcioleciach. Filozofia rozumienia wiązana najpierw z teorią interpretacji tekstu, metodologią humanistyki pewnego typu, wreszcie z koncepcją typu ontologicznego staje się w końcu kompleksową teorią, w pełni autonomicznym rodzajem filozofii. Jest ona autonomiczna w tym sensie, że nie jest już składnikiem żadnego innego systemu filozoficznego, jego uzupełnieniem (jak np. u fenomenologów), jej stworzenie staje się dla niektórych

przynajmniej filozofów celem samym w sobie. Mam na myśli przede wszystkim Gadamera oraz Ricoeura.

Nim przystąpię do prezentacji poglądów, zwłaszcza Gadamera, chcę krótko opowiedzieć o rozwoju filozofii rozumienia w XX w. zwłaszcza tych kierunków, które dziś uważane są za mniej ważne lub które zagadnienie rozumienia podejmują niejako „przy okazji”.

Bardzo silna we współczesnej filozofii hermeneutycznej jest tradycja filozofii Diltheya. W latach trzydziestych powstała w Getyndze szkoła Diltheyowska z Mischem, Plessnerem, Königiem, Lippsem i Bollnowem na czele. Bliska założeniom Diltheya jest koncepcja hermeneutyki tworzona i rozwijana przez Bettiego. Dla Bettiego pojęciem pierwotnym jest pojęcie wykładni i z nim związana jest konstrukcja rozumienia. Uważa on, że istnieje tyle różnych typów rozumienia, ile jest rodzajów wykładni, dziedzin, w której się tę metodę stosuje⁷. Rozumienie jest przez Bettiego określane jako swoista metoda naukowa. W tym ujęciu filozofia rozumienia na powrót utożsamiona zostaje z ogólną teorią interpretacji tekstu.

Inną teorię rozumienia można znaleźć u Habermasa i Apela⁸. Rozumienie jest elementem (warunkiem) komunikacji międzyludzkiej. Pojęcie to zrelatywizowane jest do pojęcia wspólnoty komunikacyjnej (Kommunikationsgemeinschaft), ideę którego znajdujemy u obydwu wymienionych filozofów.

W XX w. stale zwiększa się zakres zastosowania teorii hermeneutycznych (filozoficznych teorii rozumienia). Powstają coraz to nowe odmiany tzw. hermeneutyk szczegółowych. Obok istniejących już wcześniej teorii teologicznych, filozoficznych i prawniczych, nowym terenem zastosowań

⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka – rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 185–190.

⁷ Betti wyróżnia trzy główne typy wykładni. Wykładnię pozostającą w służbie czystego poznania (wymienia tu wykładnię filologiczną, historyczną i wykładnię techniczną z historycznymi zadaniami). Dalej wykładnię odtwórczą (dramatyczną i muzyczną oraz przede wszystkim przekład), wreszcie wykładnię, którą określa jako normatywną (mowa jest tu o wykładni prawniczej, teologicznej i psychologicznej z normatywno-praktycznymi zadaniami). E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1986.

⁸ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1970, s. 188–212. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1981, zwłaszcza cz. II pt. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*.

analiz hermeneutycznych staje się religioznawstwo (Kereni), socjologia i politologia (Hebermans, Kuhn) czy wreszcie psychologia (Betti). Nie można równocześnie zapominać o wciąż dynamicznie rozwijających się teoriach dawniejszych – teologicznych i prawniczych. Hermeneutyka biblijna i prawnicza jest, czy raczej może być, uważana za przypadek wzorcowy dla każdej teorii interpretacji i rozumienia tekstu⁹.

Warto wreszcie wspomnieć również o filozofii analitycznej. Jej podobieństwo do filozofii hermeneutycznej jest znaczne i prawdopodobnie nieprzypadkowe. Wystarczy powołać się np. chociażby na Wittgensteina lub von Wrighta. Obydwa nurty raczej się uzupełniają, nie zaś „konkurują” ze sobą¹⁰. W obrębie filozofii analitycznej kategoria rozumienia również odgrywa niepoślednią rolę, jakkolwiek jest nieco inaczej interpretowana (v. Wright).

Najpełniej filozofia rozumienia zostaje jednak wyartykułowana przez bodaj najwybitniejszego przedstawiciela współczesnej hermeneutyki – Gadamera. Podstawowym zadaniem filozofii jest jego zdaniem opis procesu rozumienia. Rozumienie jest główną formą zachowania się człowieka wobec świata, zaś filozofia teorią tego rozumienia. Rozumienie i interpretacja to para powiązanych ze sobą ściśle poznawczych działań. Proces rozumienia jest z samej swej istoty uniwersalny, przez co należy rozumieć, że jego struktura jest zawsze taka sama we wszystkich swych konkretnych realizacjach¹¹. Rozumienie ma charakter językowy i historyczny. U Gadamera znajdujemy dwie interpretacje filozofii rozumienia. Według pierwszej, jest ona hermeneutyczną teorią poznania, epistemologią pewnego typu. Według drugiej zaś oznacza pewien rodzaj filozofii praktycznej, której rodowód należałoby wiązać z filozofią Arystotelesa¹². Więcej o koncepcji Gadamera powiem w części III.

Podobne w istocie założenia leżą u podstaw filozofii rozumienia stworzonej przez Ricoeura. Wiążąc problem interpretacji z problemem rozumienia buduje on koncepcję hermeneutyki refleksyjnej – hermeneutyki symboli. Mamy więc tezę o pierwszoplanowym znaczeniu badań językowych, całą teorię semantyczną, którą Ricoeur konsekwentnie tworzy, a dalej ideę doświadczenia hermeneutycznego obejmującego dwa powiązane ze sobą elementy: interpreta-

cję (akt hermeneutyczny) oraz tradycję (świadcstwo)¹³. Podstawową funkcją filozofii jest funkcja hermeneutyczna.

Stworzenie we współczesnej filozofii hermeneutycznej (Gadamer, Ricoeur, Bultmann) spójnej teorii rozumienia wynikało ze wspólnego przekonania żywionego przez wymienionych tutaj autorów, mówiącego, że proces rozumienia jest uniwersalny, jego struktura jest zawsze taka sama w każdym przypadku oraz że proces rozumienia jest ściśle i nierozdzielnie związany z procesem interpretacji. O najważniejszych własnościach procesu rozumienia, jego strukturze i zadaniach opowiem krótko poniżej.

III. Rozumienie jest przede wszystkim procesem. Czynnością, poprzez którą człowiek wyraża swój stosunek wobec świata nadając mu nowy lub odkrywając już wcześniej ustalony sens. Proces ten ma pewne stałe cechy charakterystyczne, opisywaniem których zajmowała się właśnie filozofia rozumienia.

Najważniejszą z całą pewnością cechą procesu rozumienia jest jego językowy charakter. Rozumienie realizuje się po prostu w języku. Filozofia rozumienia pozwala na rozwinięcie teologii Słowa, zapowiedź której znajdujemy już w Prologu Ewangelii św. Jana (J 1,1). Z tego, że każdorazowy przedmiot rozumienia musi być wyartykułowany w języku, zdawali sobie sprawę jednak nie tylko teolodzy, ale również wszyscy wybitni przedstawiciele omawianego tu nurtu filozofii począwszy od Schleiermachera. Pod jego niewątpliwym wpływem podkreśla Dilthey szczególne znaczenie tych ekspresji ludzkiego ducha, które są utrwalone w języku. Dla Ricoeura w ogóle wszelkie rozumienie (również ontyczne

¹³ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, fragment poświęcony hermeneutyce prawniczej nosi wymowny tytuł: *Die exemplarische Bedeutung der juristischen Hermeneutik*, s. 307–323.

¹⁰ Jak mówi Kaufmann oceniając stosunek hermeneutyki do filozofii analitycznej, w grę nie wchodzi przypadek „entweder-oder”, lecz raczej przypadek „sowohl-als-auch”. A. Kaufmann, *Ansätze zu einer Konvergenztheorie der Wahrheit*, München 1986 (w druku).

¹¹ H. G. Gadamer, dz. cyt., s. 360–361, A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, Lublin 1982, s. 158.

¹² Tenze, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, w: M. Riedel, *Rehabilitierung der praktische Philosophie*, Freiburg 1972, s. 325–344; B. Baran, *Rozmowa z profesorem Gadamerem*, „Znak” 309/1980.

¹³ P. Ricoeur, cyt. wyd., s. 333; P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Warszawa 1984, s. 127–143.

i ontologiczne) znajduje swój pierwotny wyraz w mowie. Gadamer dodaje do tego, że jedynym bytem, który można zrozumieć, jest język. W ten sposób semantyka znajduje się w centrum zainteresowania filozofii rozumienia.

Z językowym charakterem procesu rozumienia związany jest ściśle problem interpretacji tekstu mówionego lub pisanego. Hermeneutyczne podejście zakłada istnienie stałego związku pomiędzy interpretacją tekstu i jego rozumieniem. Przeważa pogląd, że interpretacja poprzedza rozumienie, będąc jego warunkiem (Ricoeur, Bultmann). Czasami sięga się do pojęcia rozumienia wstępnego rozpoczynającego właściwy proces wykładni prowadzącej do pełnego rozumienia, które jest ostatecznym celem całego procesu (Schleiermacher, Gadamer). Rzadziej natomiast ujmuje się sam proces rozumienia jako warunek wykładni będącej celem głównym (Betti). Ostatecznie jednak, jak mówi Gadamer, nie ma interpretacji bez rozumienia ani rozumienia, które nie byłoby interpretacją.

Jednym z głównych celów teorii hermeneutycznej podejmujecej zwykle problemy interpretacji i rozumienia tekstu jest sformułowanie powszechnie ważnych i praktycznie użytecznych reguł wykładni, nazywanych też regułami egzegezy lub kanonami wykładni. Szczególną aktywność na tym polu wykazali m.in. Meier, Schleiermacher oraz Ricoeur.

Kolejną istotną własnością procesu rozumienia jest jego PRZESĄDOWA struktura. W niemieckiej literaturze filozoficznej spotykamy dwa terminy odnoszące się do hermeneutycznej interpretacji przesądu; *Verurteil* (czyli właśnie przesąd, ale w neutralnym sensie, bowiem w języku polskim pojęcie to ma zdecydowanie pejoratywne zabarwienie) oraz *Vorverständnis* (czyli przed-rozumienie, pre-rozumienie albo rozumienie wstępne). Jaką więc rolę odgrywa ów przesąd w całym procesie rozumienia? Stanowi z pewnością jego punkt wyjścia. Warunkuje tak interpretację jak i rozumienie końcowe (właściwe). Przesąd rządzi rozumieniem, stanowi jego przed-strukturę, jest podstawowym warunkiem poznania w naukach zajmujących się językiem. Niekiedy ujmuje się owo *Vorverständnis* jako rodzaj intuicyjnego a priori, które posiada interpretator, umożliwiającego mu dokonanie właściwej wykładni tekstu (w tym przypadku prawnego, bo mam na myśli pogląd Essera¹⁴).

Przedstawiając najważniejsze cechy procesu rozumienia, nie można pominąć koncepcji tak zwanego HERMENEUTYCZNEGO KRĘGU. Jest to pewna ogólna idea, która została sformułowana na terenie filozofii rozumienia, a raczej na terenie teorii poznania, którą ta filozofia tworzy. Głosi ona, że poznanie hermeneutyczne ma kolisty przebieg (twierdzenie takie znajdujemy jeszcze u Gadamera). I tak wedle reguły hermeneutycznego kręgu (koła) całość rozumiemy na podstawie części, te zaś na podstawie całości. Ta osobliwa dialektyka znana była już Sokratesowi i Arystotelesowi. Próbę rozwiązania dylematu hermeneutycznego koła podjął Schleiermacher. Uważał on, że trzeba wyjść od pobieżnego oglądu (odczytania) dzieła interpretowanego, by w ten sposób zdobyć wyobrażenie o całości, potem dopiero można przystąpić do interpretacji właściwej polegającej na szczegółowej wykładni (w jego przypadku na szczegółowym przykładzie) danego tekstu. Tekst będący przedmiotem badania musi być traktowany jako integralna całość. W procesie interpretacji pewne momenty wciąż powracają warunkując właściwe i pełne zrozumienie przedmiotu interpretowanego. Pojęcie hermeneutycznego koła było wielokrotnie poddawane krytycznej analizie. Mimo tych zarzutów trudno byłoby przedstawić jakkolwiek zarys hermeneutycznej teorii poznania – interpretacji rozumiejącej – bez odwołania się do koncepcji hermeneutycznego kręgu.

Bardzo często pojęcie rozumienia i interpretacji wiąże się z pojęciem APLIKACJI. Aplikacja jest zdaniem Gadamera charakterystycznym elementem rozumienia, w szczególności zaś prawniczego i biblijnego. Proces ten polega na dopasowaniu tekstu – jego znaczenia do konkretnej sytuacji, w jakiej znajduje się interpretator. Dla Gadamera aplikacja oznacza albo aktualizację znaczenia danego tekstu, albo jego konkretyzację. Nie przypadkiem więc pojęcie to zrobiło karierę właśnie na terenie hermeneutyki prawniczej oraz biblijnej. Interpretacja prawa zawsze wiąże się z procesem jego konkretyzacji (cały proces stosowania prawa na tym przecież polega), a niejednokrotnie również z aktualizacją

¹² J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Frankfurt a. Main 1970, s. 133–138.

¹³ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 338.

znaczenia pewnego tekstu normatywnego. Aplikacja staje się więc integralnym składnikiem procesu wykładni prawa, a tym samym warunkiem jego zrozumienia. Gdy idzie o interpretację biblijną, szczególne znaczenie będzie miał zabieg polegający na aktualizacji. Ricoeur w swoim „Przyczynku do teologii Słowa” stwierdza, że obecne przepowiadanie jest z kolei aktualizacją tego pierwszego; pierwotnego Słowa w słowie nowym, zrozumiałym dla naszych czasów¹⁵.

Ostatnią z prezentowanych tu cech procesu rozumienia jest HISTORYCZNOŚĆ (Gadamer określa to jako *Geschichtlichkeit des Verstehens*). Każde rozumienie ma w zasadzie charakter dziejowy. Interpretacja rozumiejąca ignorująca kontekst badań historycznych nie byłaby możliwa. Za sprawą filozofii rozumienia dochodzi do rozwoju semantyki historycznej. Ta nowa dziedzina refleksji językowej zajmuje się analizą genezy pewnych znaczeń, rolą tradycji w procesie powstawania określonych pojęć. Źródeł znaczenia terminów występujących we współczesnym języku szuka się w językach starożytnych (martwych), tzn. w grece i w łacinie. Ustala się powszechnie obowiązujące paradygmaty interpretacji językowej. Ich przyjęcie jest uzależnione od akceptacji tekstów, które powstały w przeszłości (szczególną rolę w kulturze europejskiej odegrała w tej mierze Biblia). Z potrzeby badań historycznych jako warunku niezbędnego rozumienia zdawali sobie sprawę liczni przedstawiciele filozofii rozumienia. Już w XVIII w. pojawia się przekonanie, że wtórne zrozumienie świata historycznego jest krokiem w kierunku rozumienia w ogóle. Dochodzi do powstania nurtu historycznego w obrębie filozofii rozumienia. Należą do niego tacy twórcy, jak: Herder, Hegel, Savigny, Ranke, Welcker, Böckhem, Dissen, a dalej oczywiście Schleiermacher, Dilthey, współcześnie zaś przede wszystkim Gadamer i Ricoeur.

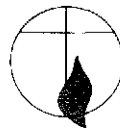
Założenie dziejowego charakteru rozumienia wiąże w jedną całość problematykę związaną z przesądową strukturą rozumienia i jego kolistym przebiegiem.

Filozofia rozumienia jest, co starałem się pokazać, bezspornym historycznym i metodologicznym faktem. Wydaje mi się jednocześnie, że przedstawiony tu nurt filozofii jest w polskiej literaturze wciąż niedoceniany – a chyba szkoda.

Introduction à la philosophie de la compréhension

Rattachée initialement à la théorie de l'interprétation du texte, à la méthodologie des sciences humaines, enfin à la conception de type ontologique, le philosophie de la compréhension devint, au fil des dernières

décennies, une théorie complexe et autonome. L'on voit croître constamment le champ de ses applications (science des religions, sociologie, politique, psychologie).



Pytania bez odpowiedzi

Kazimierz Dziewanowski

Skąd się biorą historycy?

Ludzie płacą duże pieniądze za wznowienia starych herbarzy, zamawiają sygnety, każą sobie sporządzać mniej lub bardziej rzetelne drzewa genealogiczne. Przechowują pamiątki rodzinne i są gotowi zapłacić każdą sumę za portret, dokument, książkę, list, nawet za podrobiony wyciąg ze starych foliałów, który mógłby udowodnić, że nie wypadli sroce spod ogona. Jedną z bardziej poszukiwanych ostatnio książek jest reprint dzieła Piotra Nałęcz-Małachowskiego pt. „Zbiór nazwisk szlachty z Opisem Herbów własnych Familiom zostaiącym w Królestwie Polskim i Wielkim Xięstwie Litewskim” z 1805 r. Za to dzieło ludzie byli skłonni już w pierwszym etapie reformy zapłacić bez wahania 6800 zł. Nie ma w tym naturalnie niczego dziwnego, wszak snobizm zawsze był potężnym motorem ludzkiej działalności. Dowody na to przewijają się przez całą literaturę światową, zaś wiele największych jej dzieł: Stendhala, Balzaka, Prousta, a także „Lalka” Prusa – to istne pomniki i encyklopedie snobizmu. Nie o to mi jednak chodzi, zostawmy snobizm tym, którzy mają na to czas i ochotę. Musimy jednak uznać, że jest on częścią zjawiska szerszego i głębszego; zjawiska, które w życiu społeczeństw ma wielkie znaczenie. Snobizm jest jedynie pewną tego zjawiska odmianą czy wynaturzeniem, często odpychającym, ale stanowiącym przecież tylko jeden z przejawów o wiele ważniejszej ludzkiej cechy, sprawiającej, że nasze społeczeństwa są tym, czym są.

Chodzi o ludzką potrzebę historii. Ludzie chcą mieć poczucie, że mają korzenie sięgające głęboko, że są konarem drzewa, a nie oderwanym liściem pędzonym przez wiatr w dowolną i nieznaną stronę. Myślę, że to jedna z głębszych, choć mało zbadanych i wciąż słabo rozumianych ludzkich potrzeb psychicznych. Tę potrzebę historii ludzie odczuwają od niepamiętnych czasów i z niej brali się Herodot, Tukidydes, Tacyt, Liwiusz i cała ta nieprzeliczona rze-

sza historyków aż po dzień dzisiejszy. Ale dlaczego tak jest? Tego w gruncie rzeczy nie wiemy. Historycy piszą, ich warsztat naukowy rozwija się i komplikuje, ale nasza wiedza o tym, po co ludziom potrzebna jest historia, nie posuwa się naprzód wcale albo bardzo powoli.

Ale skąd w ogóle wiemy, że historia ma dla ludzi tak wielkie znaczenie? Czy się nie mylimy, czy po prostu nie wmawiamy sobie tego? Pierwsza, najprostsza odpowiedź brzmi: musi ona być potrzebna, skoro trwa już niemal tak długo jak sama ludzkość, która umie pisać i czytać, a przynajmniej – jak dowodzi przykład homerycki – śpiewać i opowiadać; musi być potrzebna, skoro literatura historyczna w jej najrozmaitszych gatunkach i formach jest wciąż niezwykle popularnym gatunkiem piśmiennictwa dorównującym popularnością (a nieraz przewyższającym) literaturze rozrywkowej. Od „Iliady” po „Najdłuższy dzień”, od powieści Waltera Scotta po dzieła Braudela, od „De bello Gallico” po pamiętniki de Gaulle’a. Tak też w dzisiejszej ponurej sytuacji książki w Polsce gatunkiem, który stosunkowo najlepiej broni się przed zanikiem i który wciąż jest w stanie nakłonić ludzi do sięgnięcia do pustych kieszeni, jest literatura historyczna.

Ale samo ludzkie zainteresowanie historią, chęć czytania o niej, zapoznawania się z nią, rozważania jej nauk – to tylko najprostszy i najłatwiejszy dowód istnienia tego zjawiska. Potrzeba historii jest sprawą głębszą i bardziej złożoną, nie jest to tylko pragnienie interesującej lektury. Historia pełni w życiu narodu funkcje o wiele ważniejsze, wręcz kluczowe. Dziś wiemy na ten temat dość dużo, aby móc sformułować tego rodzaju twierdzenie i podjąć próbę udowodnienia go. Oczywiście nie wszyscy się z tym zgadzają. Istnieje powiedzenie, że najszcześniejsze kobiety i narody nie mają historii. Henry Ford wyraził kiedyś publicznie przekonanie, że *historia to banialuki*, ale Ford był producentem samochodów. Natomiast Hegel, który był producentem myśli, idei i objaśnień na temat funkcjonowania świata, napisał: *Oto czego uczą dzieje i doświadczenia: narody i rządy niczego nie nauczyły się z historii, a w działaniu nie opierają się na wyprowadzonych z historii zasadach*. Ale to, o czym mówił Hegel, tzn. kwestia nauk i wniosków czerpanych z historii, korzystania z doświadczeń, uczenia się na błędach itd. – to

sprawa odrębna. Nie o to chodzi. Nie brak zresztą myślicieli, którzy przestrzegają przed mechanicznym kopiowaniem przykładów z przeszłości, przed zawierzaniem analogiom, przed zapatrzeniem w dawne wzory. Tak więc sprawa nauk, które można wyciągać z historii, z których można korzystać, ale trzeba zachować niezbędną dawkę nieufności – to sprawa odmienna, którą nie chcę się tutaj zajmować.

Chodzi o coś innego – o to, że historia ma dla narodów bardzo głębokie znaczenie. Nie jest specjalnie trudno to udowodnić, zaś w naszych czasach chyba łatwiej niż kiedykolwiek. Historia jest ważna. To nie wymysł historyków i publicystów albo nauczycieli licealnych, choć ludziom nieraz mogło się tak wydawać, a i mnie nieraz przebiegało to przez głowę. Gdy patrzy się na polityków, na falsyfikatorów historii, na tych, którzy posługują się nią w dowolny sposób i do dowolnych celów, można łącznie dojść do wniosku, że to wszystko humbug i zawracanie głowy. Łatwo wtedy o pocucie, że historia nie ma znaczenia, zaś upieranie się przy prawdzie historycznej jest zajęciem dla pięknoduchów. Samuel Butler napisał kiedyś: *Mówią, że Bóg nie może odmienić przeszłości, lecz historycy mogą; może właśnie dlatego, że mogą Mu być użyteczni, Pan Bóg toleruje ich istnienie.*

Wystarczy jednak rozejrzeć się po dzisiejszym świecie, by przekonać się, że wielkie znaczenie historii dla poszczególnych narodów nie jest wymysłem, tylko faktem materialnym. Twardym faktem, któremu zaprzeczyć ani którego ukryć się nie da. Najpierw w Polsce – co do tego trudno mieć jakieś wątpliwości. W naszym kraju ludzie są gotowi do największych poświęceń, by zbudować pomnik, opublikować dokument, ocalić pamiętnik, uczcić rocznicę, sprostować datę, poprawić podręcznik, wmurować tablicę, przywrócić nazwę. Czasem wydaje się, że ta potrzeba przywracania historii jej właściwego oblicza graniczy z obsesją, ale nie ma co z tym dyskutować, trzeba się z tym liczyć. Tak jest nie tylko w Polsce. To samo widzimy dzisiaj w ZSRR pomnożone przez liczbę obywateli, narodowości, języków, wiar i kolei historycznych, a przede wszystkim przez bezmiar krzywd i przeinaczeń. To samo przejawiało się w Chinach, a także bliżej – na Węgrzech i w NR1).

Ale myliliby się ten, kto by sądził, że to zjawisko ograniczone do procesów trwających w krajach „realnego socja-

lizmu". Tak nie jest, chociaż naturalnie w tych krajach potrzeba historii przybrała wyjątkowe natężenie, bo też dokonane na niej i na pamięci narodowej operacje były w tych krajach wyjątkowo intensywne. Ta potrzeba ponownego, uważnego spojrzenia na własne dzieje, przywrócenia właściwych proporcji, podjęcia przemilczanych wątków na nowo, poszukiwania prawdy i sprawiedliwej oceny – ta potrzeba dochodzi do głosu także w innych krajach. Świadczy o tym wielka dyskusja historyków odbywająca się w Niemczech Zachodnich. Świadczy przykład Francji i polemik wokół okresu okupacji, sprawy rządu Vichy, zagadnień kolaboracji i antysemityzmu. Świadczą dyskusje w Hiszpanii, we Włoszech, w Japonii. O tym samym mówi nam również zawity, chwilami wielce żenujący spór w Austrii wokół postaci Kurta Waldheima.

Dyskusja na temat przeszłości rozgorzała nawet w takim kraju, po którym nikt by się tego nie spodziewał, ponieważ nie ma on ani żadnej właściwie przeszłości, ani też takich współczesnych problemów, przy których rozstrzygnięcie historycznych sporów mogłoby mieć jakieś znaczenie. Chodzi o Australię. A jednak mówi się tam wiele o pewnej sprawie, która ma korzenie w historii. Jak wiadomo, dzisiejsza biała i anglosaska ludność Australii wywodzi się głównie ze skazańców zsyłanych do tego kraju w I poł. XIX w. przez brytyjski wymiar sprawiedliwości. Tak więc dzisiejsi Australijczycy są w dużej części potomkami przestępców i zbrodniarzy. Zupełnie inaczej było np. w pierwszych osiedlach w Ameryce Północnej, gdzie większość ludności stanowili pobożni, nieraz fanatyczni purytanie. Ale już po kilkudziesięciu latach rzecz się nie tylko wyrównała, ale wręcz odwróciła. Zarysował się nieoczekiwany paradoks. Przestępczość w koloniach amerykańskich zaczęła szybko rosnąć, podczas gdy w Australii zapanowały niemal idylliczne stosunki. Również dzisiaj stopa przestępczości jest w Australii niższa niż w USA – zapewne tłumaczy się to głównie odmiennymi warunkami życia w obu krajach. Ale dziś na piątym kontynencie fakt posiadania za prapradziadka zbójcę lub mordercę jest przedmiotem dumy, czymś chwalebny i godnym zazdrości. Dlaczego jednak dzieci i wnuki obwiesiów wkroczyły na drogę cnoty, zaś wnuki świątobliwych pastorów zaczęły się bakierować? Tego nie

wiemy, ale w Australii dużo się o tym mówi. Również w Ameryce „poszukiwanie korzeni” stało się terminem obiegowym, rozumiałym dla wszystkich.

Przytoczone wyżej przykłady wskazują, że na wszystkich kontynentach i we wszystkich ustrojach dzieje narodu, grupy społecznej, rodziny – są dla ludzi sprawą o najwyższym znaczeniu. Okazuje się, wbrew twierdzeniom cyników, którzy często występują w stroju „realistów”, że chwila bieżąca, a nawet jutro – to wcale nie jedyne sprawy, które interesują ludzi i o które się oni troszczą. Fakt ten stanowi być może zaskoczenie dla niektórych polityków, którzy sądzili, że są to sprawy o znaczeniu niewielkim i łatwo nimi manipulować. Tymczasem historia jest dla ludzi ważna, zaś w chwilach kryzysów społecznych nabiera węzłowego znaczenia. Jest to nader niezwykła, ludzka właściwość. Walka z nią albo próba zignorowania nie przynosi nikomu trwałych sukcesów, najczęściej natomiast zatruwa i wypacza życie społeczne. Sądzę, że to jedna z ważniejszych nauk XX stulecia. Doświadczenia uczą, że faktów historycznych nie udaje się ukryć (w każdym razie w sposób ostateczny i trwały) i nie udaje się też w trwały sposób ich wypaczyć. Prędzej czy później wychodzą one na wierzch, nabierają pierwotnego znaczenia. Choćby nie wiem jak napracowali się grabarze – historia wstaje z grobu. Jakkolwiek byśmy ją nazywali – płamami białymi czy czarnymi – nikt nie zdoła się jej pozbyć. Dlaczego? Ponieważ ma ona życie dłuższe od najsędziwszego nawet fałszerza. Dyktatorzy, autokraci, gorliwi urzędnicy i zaufani policjanci odchodzą, zaś historia pozostaje i zawsze znajdują się ludzie, którzy odkopią najgłębiej nawet zasypaną prawdę.

Historia jest dla ludzi ważna. Ale nie dlatego, by miała stanowić zbiór jakichś „żelaznych praw”, zgodnie z którymi toczą się wydarzenia i w wyniku których dzieje nieuchronnie zmierzają w jakimś z góry ustalonym kierunku. Wiemy już, że tego rodzaju stanowisko nie jest płodne po/nawczo i służy jedynie meandrom konkretnej, ograniczonej w czasie polityki. Podejście do historii głoszące, że istnieją wszędzie obowiązujące prawa, które nadają dziejom określony kierunek, zwane jest, jak wiadomo, historycyzmem i można je zaliczyć do dziedziny wiary lub ideologii, ale ma ono niewiele wspólnego z nauką. Jeden z najwybitniejszych

myślicieli współczesności, Karl Popper, pisze na ten temat: *Istnieje paląca potrzeba odpowiedzi na pewne pytania. Chcemy wiedzieć jak nasze kłopoty mają się do przyszłości i chcemy widzieć drogę, którą moglibyśmy kroczyć, aby rozwiązać to, co uznajemy i obieramy sobie za zadanie naczelne. Ta potrzeba, jeśli się jej nie zaspokoi środkami racjonalnymi i uczciwymi, tworzy interpretacje historycystyczne. Pod presją tej potrzeby historycysta zastępuje racjonalne pytanie: „Co mamy uznać za problemy najpilniejsze, jak one powstały i w jaki sposób mamy postępować, aby je rozwiązać?”, pytaniem irracjonalnym i tylko pozornie dotyczącym faktów: „Jaką drogą kroczymy? Jaką w istocie rolę historia wyznacza nam do spełnienia?”¹ Innymi słowy, historia jest wiedzą, której znajomość pozwala nam lepiej zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość, pojąć, jak się ukształtowała i skąd się wzięły jej cechy, z którymi mamy dziś do czynienia. Ale nie jest katalogiem przepisów, jak postępować; nie jest recepturą, której zastosowanie ma przynieść określony efekt, tym bardziej zaś nie jest spisem praw, które działają samoistnie i niezależnie od ludzi. Wiara, że historia ma samoistny byt i rządzi się raz na zawsze ustalonymi niezależnymi prawami, jest – jak mawia o. Bocheński – zabobonem. Jest zabobonem nawet wtedy, gdy ubiera się ją w szaty naukowości.*

Czymże więc ona jest, ta historia? Wiemy, że bez niej społeczeństwa i narody rozwijać się nie mogą. Ale dlaczego? W dziele Edwarda Gibbona znajdujemy następujący passus: *Tytus Antonin Pius /.../ rzadką a szczęśliwą zaletą jego panowania jest fakt, że dało ono historii bardzo mało materiałów; a historia to w rzeczywistości niewiele więcej, niż rejestr zbrodni, szaleństw i nieszczęść ludzkości*².

Przyczyną tych rozważań o historii jest nie tylko otaczająca nas rzeczywistość i pewne zachodzące w niej wydarzenia. Istnieje także inna, bardziej bezpośrednia, tragiczna i smutna przyczyna. Sprawia ona, że przyjdzie mi w pewnym stopniu zakwestionować to, co napisałem wyżej. Życie i ludzie, których w nim spotykamy – to sprawa zbyt skom-

¹ K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. Tadeusz Korczyński, (...), Warszawa 1987, t. 2, s. 203.

² E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. Stanisław Kryński, Warszawa 1960, t. 1, s. 81.

plikowana, aby ją zamknąć w teoretycznych formułach.

22 stycznia br. pracując w bibliotece, wykonując gest sięgnięcia po następną, potrzebną mu do pracy książkę (jak o tym później opowiedzieli świadkowie), zmarł niespodziewanie mój serdeczny przyjaciel, Jan Górski. Historyk i publicysta, autor licznych książek, zarazem człowiek, jakich rzadko w życiu się spotyka.

Słabej konstytucji fizycznej (otrzymana w powstaniu warszawskim rana dokuczała mu przez całe życie) odznaczał się za to wielką siłą moralną. To wiedzieli wszyscy, którzy go znali. Było dla niego wielce charakterystyczne, że do oceny niemal wszystkich zjawisk życia przykladał przede wszystkim ostre, klarowne, wymagające kryteria etyczne. Mogła to więc być cecha wprowadzająca ludzi w panikę, skłaniająca ich do ucieczki i trzymania się z dala – gdyby nie jego druga, immanentna, wrodzona cecha, która sprawiała, że było całkiem inaczej, zaś ludzie do niego lgnęli. Ludzie najrozmaitsi. Tą drugą cechą była dobroć, delikatność i tolerancja. Posunięta tak daleko, obejmująca tylu ludzi, że w moich oczach sięgała o u niego granic świętości. Heż razy uświadamiałem sobie z żalem i ze wstydem, że ja taki być nie potrafię. W jaki sposób godził w sobie tak sprzeczne cechy – to była jego wielka tajemnica.

Godził w sobie zresztą tych sprzeczności o wiele więcej. Rozpoczynając drogę od polskiego socjalizmu doszedł na niej do polskiego Kościoła i godził w siebie i jedno, i drugie albo inaczej: najlepsze i z jednego, i z drugiego. Był uczestnikiem, częściej zaś inicjatorem wielu działań społecznych na różnych polach, jednym z głównych animatorów Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”. Był surowym, trzeźwym obserwatorem naszej codziennej rzeczywistości, a zarazem miał jako historyk serce niezmiernie czułe, miękkie, skłonne do pewnej idealizacji dawnych czasów i dawnych ludzi. Byłem świadkiem, jak w pewnej dyskusji naukowej tę skłonność do idealizacji historii zarzucił Janowi Górskiemu prof. Jerzy Borejsza – i zrobił to w moim przekonaniu słusznie. Ale dopiero to wszystko razem, łącznie z ową chwilami zbyt może czułą miłością do dziejów ojczystych, tworzyło to przedziwne zjawisko, jakim był Jan Górski. Zjawisko, którego urokowi poddawało się wielu ludzi.

W historii zajmował się przede wszystkim dziejami Warszawy, choć w swej publicystyce często wykraczał daleko poza ten obszar: w dziedzinę historiografii, metodologii, sytuacji historyka w kraju takim, jak nasz. Jako publicysta odbył długą drogę: od „Przeglądu Kulturalnego” przez „Życie Warszawy” do „Kroniki Warszawy” i na koniec do „Przeglądu Powszechnego”, w którym publikował recenzje i omówienia ukazujące się w Polsce literatury pamiętnikarskiej i wspomnieniowej. Jako historyk był zwolennikiem wielkiej staranności i szacunku dla szczegółu, dokumentu, dla pracowicie zbieranych relacji osobistych, dla detali i przyczynków. Nie ulega wątpliwości, że wniósł wybitny wkład do utrwalenia dziejów polskiej stolicy ostatnich 40. lat, a przez to i do dziejów kraju. Znaczenie jego pracy w tej dziedzinie, jestem przekonany, będzie rosło. Zwłaszcza że główne jego dzieło – obszerna książka o dziejach odbudowy Warszawy w pierwszych latach po wojnie – wciąż jeszcze się nie ukazało, choć zostało skierowane do druku niemało już lat temu. Przechodziło ono w Państwowym Wydawnictwie Naukowym prawdziwą drogę krzyżową, zaś maszynopis, na podobieństwo samego miasta, zdążył już przejść trzęsienia ziemi i pożary – pierwsze w przenośni, drugie naprawdę.

Był zwolennikiem pracy starannej, szczegółowej, można by powiedzieć: pozytywistycznej. Pracy, która stanowi podstawę kultury i życia społecznego. Pisał na ten temat: *Pamięć jest niezbędnym składnikiem życia jednostki i zbiorowości. Gdy możliwość racjonalnego wyjaśnienia przeszłości znika, to lęgną się mity i stereotypy, które są pamięcią skazoną i zdeformowaną. Już ten powód wystarcza, aby zrozumieć, dlaczego wysiłki naukowego wyjaśnienia przeszłości, jej związków ze współczesnością współtworzą kulturę europejską od czasów antycznych*³.

Jednocześnie był w gruncie rzeczy historycystą – z tych, z którymi polemizuje Popper. Myślę, że nie mógł się wydobyć spod działania czaru historii pojętej jako dzieje postępu. Spod uroku Condorceta, a także – przez długi czas – Marksa. Sądzę, że szukał w dziejach logiki i że trudno mu było uwierzyć, by historia mogła być pozbawiona głębszego

³ J. Górski, *Pogranicze historii*, Czytelnik, Warszawa 1974, s. 30.

⁴ K. Popper, dz. cyt., t. 2, s. 210.

sensu porządkującego, by sprawy w ostatecznym rachunku niekoniecznie szły ku lepszemu. Po prostu nie mógł chyba myśleć inaczej, zbyt silnie pragnął dobra, za głęboko cierpiał w obliczu narodowej krzywdy i społecznej niesprawiedliwości. Był więc historycystrą, choć głośno tego nikomu nie mówił. Ale nie ma w tym niczego szczególnie zaskakującego. Tenże Karl Popper, który zwalcza proroków i uczy krytycznego stosunku do mitów, utopii, ideologii i uroszczeń propagandowych, jest przecież sam optymistą, przyznaje się do tego i pisze w zakończeniu swej książki: *Chociaż historia nie ma celów, możemy jej te cele – nasze własne – narzucić; i chociaż historia nie ma sensu, możemy jej nadać sens*⁴. Myślę, że Janek Górski bardzo dobrze to rozumiał i wszystkie siły, jakie miał, poświęcił temu, by historia używała sensu.

PS. W „PP” 12/1987 ukazał się mój esej pt. „Hiszpańska zagadka” poświęcony tajemniczemu, zarazem odpychającemu i skłaniającemu do głębokiego zastanowienia zjawisku, jakim był gen. Franco. Powoływałem się przy tym na Stefana Kisielewskiego, który pierwszy poświęcił tej postaci wnikliwie uwagi. I oto w numerze 4/1988 „Tygodnika Powszechnego” Kisiel był łaskaw sympatycznie pokwitować moje pisanie, ale przy okazji w jego felietonie znalazło się następujące zdanie: *P. Kazimierz Dziwanowski w „Przeglądzie Powszechnym” poparł mnie na całego w sprawie generała Franco podzyrowując moją tezę, że był to wielki polityk, który uratował Europę*. Bardzo się zdziwiłem. Nie napisałem, że Franco uratował Europę i wcale nie uważam, aby tak było. Co dziwniejsze – również Kisiel wcale tego w artykule nie napisał, więc jako żywo nie mogłem podzyrować tezy, której w ogóle nie było. W ten sposób do pierwszej hiszpańskiej zagadki doszła teraz następna. Bardzo jestem ciekaw, kto tutaj nabruździł: chochlik? korekta? Kisiel? A może Franco zza grobu i jego niespełnione ambicje?

Z dziejów choroby

Andrzej Walicki, *Spotkania z Miłoszem*, Wydawnictwo „Aneks”, Londyn 1985, ss. 197

Książka ta udanie łączy walor intelektualnej dyscypliny, rygor jasnego wyводу i jego precyzję z bardzo osobistym, intymnym klimatem. Jest to rezultat jej swoistego stylu, gawędziarskiego tonu, dygresyjności i eseistycznej swobody (umożliwiającej np. przechodzenie z poziomu filozoficznej refleksji na poziom sanatoryjnej codzienności), ale również klarowności i jednoznaczności w przedstawianiu własnych poglądów, wreszcie bezkompromisowej szczerości, jaką nieczęsto spotyka się w literaturze.

Spisane na kartach książki zwierzenia autora mają walor dokumentu. Dziejowe wypadki, obecne w tych wyznaniach, przeglądają się w indywidualnej biografii „człowieka myślącego”, którego najważniejszym doświadczeniem (przynajmniej w tej książce) było zetknięcie się ze stalinizmem, a szerzej z marksizmem. Sam autor charakteryzuje swą pracę pisząc w posłowniu, że jest to rzecz *bardzo osobista, choć będąca jednocześnie /.../ przyczynkiem do zbiorowej biografii mojego pokolenia*: dodając w innym miejscu: */.../ sprawdzam i potwierdzam jego (to jest Miłosza – M.P.) analizy zniewolenia na przykładzie fragmentu własnej biografii...*

Gatunek książki trudno określić. Składa się ona z kilku warstw, przemieszanych i trudnych do oddzielenia. Takie książki o otwartej poetyce i przełamanym gatunku powstają właśnie w okresach historycznych przyspieszeń i zakrętów (pisana ona była od 30 XII 1980 do 28 I 1981), kiedy życie ludzkie sytuuje się nagle w innej perspektywie, kiedy stają przed człowiekiem nowe pytania i weryfikacji podlegają dotychczasowe postawy i postępowania.

Jest to dziennik myśli, a nie wydarzeń. Osoba autora jest tu na pierwszym planie, dlatego myślący jest tytuł książki, który jednoznacznie sugeruje, że traktuje ona o Miłoszu. Bohaterem „Spotkań...” jest jednak Walicki, nie zaś autor „Traktatu poetyckiego”. *Nie piszę studium o Miłoszu* – wyznaje autor we wprowadzeniu – *ale fragment własnej biografii intelektualnej*. Ten osobisty klimat decyduje o rzadko spotykanej urodzie książki, ale też jest przyczyną jej niektórych słabości i mielizn. Przedstawione tu targowisko myśli zamienia się niekiedy w targowisko próżności. Dzieje się tak w tych momentach, kiedy autor ze skrupulatnością godną ważniejszych spraw przedstawia środowiskowe animozje i podziały podnosząc je do rangi ilustracji dziejowych zjawisk. Może nawet nie warto byłoby o tym wspominać, ale sądzę, że te drobne śmieszności charakteryzują jednak mentalność grup i środowisk inte-

lektualnych, których reprezentantem jest Walicki, ciężące nad nimi ograniczenia, klimat towarzyskiej adoracji i strategii określającej bez reszty horyzont małych gier nibypolitycznych, skłonność do przenoszenia osobistych resentymentów, prywatnych opcji i indywidualnych obserwacji na całą rzeczywistość. W pewnym momencie ofiarą tych słabości padł sam autor, ale o tym niżej.

Mimo tych zastrzeżeń „Spotkania z Miłoszem” zmuszają czytelnika do solidnego ich potraktowania. Jest to książka miejscami irytująca, ale i ważna do tego stopnia, że nad jej niektórymi tezami nie można przejść do porządku dziennego. Jest książką kontrowersyjną w dobrym tego słowa znaczeniu. Ta kontrowersyjność, wewnętrzny polemiczny temperament wyróżniają „Spotkania z Miłoszem” od innych pozycji „całkowicie słusznych”, nie pozostawiających cienia wątpliwości, ale też i głębszych śladów w czytelniku. Wnosi Walicki tą książką – pisaną poza szlachetną frazeologią, która pozostała dla wielu uczestników niedawnych wydarzeń ich jedynym kapitałem – powiew nieskrępowanego niczym indywidualizmu: jest głosem odbiegającym od stadnego chóru. Ważne jest też to, że Walicki nie pisze na nutę hurraoptymizmu, że wolny jest od chorego samozadowolenia i patologicznej pewności siebie. Jakby „po drodze” obnaża on pewne nasze słabości i wady, odsłania schematy myślenia o Polsce i mity, które są codzienną strawą jej mieszkańców. *.../ pragnąłbym* – pisze na końcu – *przeczynić się do przeczwycięzenia manichejskiego simplicyzmu redukującego złożoność polskich problemów do schematu: albo opozycja, albo „kolaboracja”. Upowszechnienie tego schematu jest bowiem w moich oczach intelektualnym regresem, wyrazem znecierpliwienia złożonością zagadnień i pójściem po linii najmniejszego oporu.*

Walicki przedstawia siebie jako człowieka, który był ofiarą stalinizmu, ale, paradoksalnie, w przeciwieństwie do jego gorliwych apologetów i wyznawców, przeżył go głębiej. *Wiedziałem* – pisze – *że można było ulegać „Nowej Wierze” nie będąc stalinistą, był to wypadek mój i Miłosza, nie całkowicie jednak zdawałem sobie sprawę, że można było także być stalinistą pozostając obcym tajemkom „Nowej Wiary”.* Ta obserwacja pozwala Walickiemu szczegółowo odróżniać postawy intelektualistów w tamtych latach. W naszych rozważaniach pominiemy jednak cały ten subtelny aparat analizy i opisu – również z tego względu, że jest to materiał dotyczący postaw i poglądów już nieaktualnych, należących do przeszłości. Nie będziemy też powtarzać za Walickim bardzo szczegółowych dystynkcji jego postawy ketmana i wariantów, które on sam starał się praktykować w ramach tej postawy.

O kim można powiedzieć, że uprawia ketman? To ktoś, kto prowadzi z reżimem świadomą, ale zamaskowaną dla innych grę. Uprawiający ketman nie ujawnia publicznie swoich prawdziwych

przekonań, przystosowuje się natomiast do warunków, jakie narzuca sytuacja historyczna, w zamian za możliwość uprawiania zawodu. Za cenę kompromisów próbuje on swoją działalnością (zawodową, twórczą, społeczną, polityczną) wpłynąć na pożądaną ewolucję systemu. W planach autora książki była to nadzieja na przystosowanie nowego ustroju do warunków polskich. Ketman to współczesny Wallenrod. *Doszedłem do wniosku* – notuje Walicki w dzienniku w 1957 r.: dokonując obrachunku niedawnej przeszłości, tłumacząc swą postawę w okresie stalinizmu – że w pewnym, wąskim zakresie mogę działać aktywnie – mogę innym ludziom otwierać oczy, a w nauce stosować metodę: maksimum prawdy przy minimum fałszu. /.../ Był to swoisty wallenrodizm: na zewnątrz starać się o możliwie maksymalne rozszerzenie oficjalnej doktryny.

Człowiek uprawiający ketman znajduje się w dwuznacznej sytuacji psychicznej. Poddany jest wątpliwościom i rozterkom, jego stosunek do siebie jest ambiwalentny. Nie wie do końca, w którym momencie panuje nad wymyślonym przez siebie planem, kiedy zaś jest igraszką w rękach tzw. dziejowej konieczności. Niewiele jednak z tej niepewności i hamletyzmu znajdziemy u Walickiego. Nie cierpi on na schizoidalne rozszczepienie. Ta pewność siebie wynika z rzadko spotykanej samoświadomości i uczciwości. W postawie Walickiego nie było nic z przypadku, nic, co wykraczałoby albo przeczyło przyjętemu planowi pracy naukowej i przyjętej postawie. Dlatego też Walicki się nie kaja, tylko tłumaczy.

Walicki bardzo skrupulatnie analizuje motywy, które prowadziły jego i innych do zaakceptowania „nowej wiary”. Warto je przynajmniej wymienić, bo niektóre z nich decydują jeszcze dziś o stosunku do tzw. realnego socjalizmu. Jest takim motywem np. ocenianie całości za pomocą części. Polega to na przenoszeniu jakiegoś pozytywnego szczegółu na całość ustroju. Inny polega na poddaniu się uogólniającej abstrakcji. Jak pisze autor, ostrość widzenia rzeczywistości *współistniała we mnie z przeświadczeniem że „Polska Ludowa” reprezentuje historyczną konieczność – okrutną wprawdzie, absurdalną w poszczególnych przejawach, ale „rozumną” w wielkiej perspektywie dziejowej*. Wiązało się to z kompleksami „starej” inteligencji prowadzącymi do akceptacji społecznych reform interpretowanych jako akt historycznej sprawiedliwości. Dorzucić do tych czynników należy jeszcze jeden, bardzo ważny, który wpłynął decydująco na postawę inteligencji po wojnie właściwie w całej Europie, przyczynił się do bezkrytycznego przyjęcia nowej ideologii. To nihilizm, który był wynikiem przeżycia ostatniej wojny jako *apokalipsy spełnionej*, oznaczającej kres tradycyjnego humanizmu, podważającej wiarę w podstawowe wartości. Tę próżnię łatwo było wypełnić nowym słowem.

Walicki wyzwał się spod wpływu „nowej wiary” sam. Zasadniczy zwrot (choć właściwie należałoby mówić w jego przypadku o procesie) nie był wywołany przełomem destalinizacyjnym w 1956 r. Wątpliwości wzięły górę dużo wcześniej i ta samodzielność dowodzi, jak duży margines wewnętrznej i intelektualnej niezależności zachował Walicki w tamtych ciężkich czasach. Później przyszedł rok 1956 wznecając nadzieję na istotne zmiany. Walicki zaangażowany był w październikową odwilż głęboko. Przyniosła ona później rozczarowanie, ale żaden inny przełom, łącznie z Sierpniem 1980, nie miał dla niego tak dużego znaczenia.

Walicki przyznaje, że wobec rozwoju wypadków w ostatnich latach jego rachuby nie sprawdziły się. Przyjęte wcześniej założenia (np. by zaszczerpić w rosyjskiej nauce pewne omijane tradycje badawcze i „odkryć” dla niej pewnych myślicieli) okazały się utopijne. Godna szacunku jest ta autokrytyka Walickiego i w tym miejscu trudno oprzeć się melancholijnej konstatacji, że bardzo mało jest tak odważnych w swej szczerości książek rozrachunkowych. Romans Walickiego z nową ideologią nigdy nie przybrał jakichś drastycznych form, jak w innych przypadkach, ale mało kto poza nim pokusił się o tak solidny i bezkompromisowy rozrachunek z chorobą przeszłości, jak to uczynił autor „Osobowości i historii”.

Chęć uczynienia rozrachunku z przeszłością wydaje się tylko jedną stroną „Spotkań z Miłoszem”. Druga strona tego książkowego medalu to próba nawiązania w określonej sytuacji historycznej, konkretnie podczas sierpniowej odnowy, dialogu między różnymi postawami, teoriami i pokoleniami. Dialogu jednak nie będzie. Ta konstatacja wydaje mi się zasadnicza dla oceny książki i dla jej funkcjonowania w aktualnej myśli społeczno-politycznej, dla oceny rzeczywistości dnia dzisiejszego. Jest on niemożliwy z kilku powodów. Głównie wynika to z różnicy politycznych doświadczeń powojennych pokoleń. Dla tych, których dorosłe życie przypadło na lata siedemdziesiąte, rozważania Walickiego są właściwie abstrakcyjne i nie przystają do obecnej rzeczywistości. Jeśli czyta się tę książkę z dystansem obcości, to właśnie dlatego, że ideologia nie ma już żadnej władzy nad umysłami. Z tego też powodu odpadają wszelkie gry i myślowe w rodzaju ketmanu.

Walicki jest człowiekiem jednego przełomu, odpowiednio więc „ustawia” się do innych przesileń. *„.../ ukształtowało mnie głębokie przeżycie stalinizmu – pisze – a następnie polskiej „odwilży”. Stalinizm był dla mnie złem najgorszym, zmuszającym bowiem nie tylko do TOLEROWANIA kłamstwa, ale również do aktywnego UDZIAŁU w kłamstwie... /.../ Było to zagrożenie najwewnętrzniejszej istoty mojej osobowości, a więc nic dziwnego, że uwolnienie się od niego przeżyłem jako wyzwolenie autentyczne. Innymi słowy, należałem do*

ludzi, którzy wszystkie postalinowskie odmiany władzy komunistycznej w Polsce porównywali ze stalinizmem i widzieli w nich przysłówowe „mniejsze zło”.

W innej sytuacji psychologicznej znajdują się ci, których najcięższym przeżyciem był Sierpień. Towarzyszyły temu przesileniu inne odniesienia społeczne i polityczne, a stąd również inne oczekiwania. Dał się zauważyć głód określonych wartości, nie zadowalały formy życia publicznego, chciwie poszukiwano własnej tożsamości i ciągłości narodowej tradycji brutalnie przerwanej po wojnie. Dla młodych pokoleń nie istniał już problem, jak zachować minimum wewnętrznej niezależności, tylko w jaki sposób zrobić z niej użytek, jak zmusić państwo do realizowania rozbudzonych aspiracji. Już z tego można wyciągnąć wniosek, że Sierpień był przede wszystkim rewolucją psychologiczną, przynoszącą zmiany w świadomości głównie, a nie zmiany instytucji.

Istnieje jeszcze jeden wątek „Spotkań z Miłoszem”, który nie pozwala odłożyć tej książki do lamusa, który ma jak najbardziej aktualny wydźwięk. Zaczniemy od cytatu: *Dla nas, Polaków, więź ta (chodzi o więź narodową – M.P.) jest równie ważna jak w 19 wieku, aczkolwiek może z nieco innych powodów: [---] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 2 i 6 (Dz. U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz. U. nr 44, poz. 204)] – wobec upadku kulturotwórczych, godnych szacunku więzi stanowych, klasowych, wobec postępującego rozkładu zwykłych więzi środowiskowych, wobec panoszenia się przeróżnych „siuch” i koterii, które nie są respektowane nawet w oczach swych własnych członków, więź narodowa jest jedyną więzią naprawdę mocną, autentyczną, nieskomplikowaną i dającą się wykorzystać dla przeciwdziałania atomizacji społecznej, będącej odwrotną stroną zbiurokratyzowanego totalitaryzmu. Jest to więź dziedziczna, a więc wolna od elementu przypadkowości, a zarazem zależna – na pewnym poziomie – od świadomego wyboru, dająca poczucie szacunku dla nas samych, łącząca ludzi nie tylko w przestrzeni, lecz również w czasie. Słowem, w rozbudzeniu uczuć narodowych oraz refleksji nad problematyką narodową widzę więcej korzyści niż niebezpieczeństw.* Słowa te zostały napisane przez autora w liście do Miłosza w 1973 r. Charakteryzują one orientację światopoglądową Walickiego zbliżoną do wolnego od wszelkich dwuznaczności nacjonalizmu. W pierwszej chwili ta nacjonalistyczna opcja, właściwa np. polityce społecznej polskiego Kościoła, wydaje się czymś wyjątkowym u inteligenta wyznającego lewicowy światopogląd. Na ogół wszelkie formy nacjonalizmu, nawet quasi-nacjonalizmu, uważa się za konia trojańskiego totalitaryzmu. Andrzej Micewski w głośnej książce o Paksie i „Znaku” („Współrzędzić czy nie kłamać?”) pisał: *Patriotyzm był formułowany jako alternatywa dążeń do demokratyzacji i humaniza-*

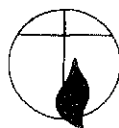
cji, mając na myśli stworzenie Paxu i jego rolę w kanalizowaniu niepodległościowych dążeń społeczeństwa polskiego; i w innym miejscu dodawał: *Narodowy komunizm, politycznie w Polsce nie-realny, był wykorzystywany w celu ostatecznego rozbitcia kierunków liberalnych*. Z perspektywy dzisiejszego dnia ta opcja nie wydaje się jednak tak wyjątkowa. W ostatnich latach daje się zauważyć ewolucję światopoglądową lewicowej inteligencji w kierunku, jaki reprezentuje Walicki. Nie do przyjęcia jest jednak związana z tym próba „wyważonej” oceny moczaryzmu. Podkreśla Walicki pozytywne skutki moczaryzmu na polu nauki, pisze o rehabilitacji myślicieli o narodowej orientacji w tamtych czasach, ale przecież nie można tak wąsko i egocentrycznie podchodzić do tego ponurego zjawiska w powojennej historii. Nawet jeśli moczaryzm niósł ze sobą rozluźnienie naukowego gorsetu, to nie może to przeważać zła, jakie mu towarzyszyło (trzeba jednak podkreślić, że Walicki jednoznacznie je potępia), nie można pominąć rozpętania demonów nietolerancji, antysemityzmu, represji. Na takiej ocenie moczaryzmu zaważył u Walickiego ten wąski, partykularny punkt widzenia, o którym pisaliśmy wyżej.

Nieporozumienia wokół roli Moczara są dowodem na to, że rachuby Walickiego na doprowadzenie do zbliżenia i połączenia obu orientacji – liberalnej i demokratycznej z narodową – na czym opierał autor swoją koncepcję pozytywnej ewolucji systemu, do wyważenia pierwiastka uniwersalnego (wolność jednostki, demokracja itd.) z partykularnym (patriotyzm) były utopijne. [---] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 2 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Daje się wyczuć podskórny żal Walickiego, że wypadki polityczne ostatnich kilku lat zburzyły i podważyły jego osobiste rachuby, przekreśliły wszelkie reformatorskie nadzieje. Ale czy w sytuacji chybionych założeń i niezrealizowanych nadziei obowiązkiem polityka nie jest próbowanie innej gry? Tę inną grę podjęto właśnie w II poł. lat siedemdziesiątych. Doprowadziło to do powstania Sierpnia. Mając świadomość błędów i niedoskonałości zrodzonego wtedy ruchu powiedzieć trzeba, że Sierpień był konieczny i niezbędny do wyostrenia konfliktów, uwyrażnienia podziałów, sprowadzenia wielu problemów tej rzeczywistości do właściwych proporcji, pobudzenia wielu grup społecznych do działania i obrachunku postaw. Bardzo potrzebne było to spektakularne wydarzenie, które wyostrzyło kryteria prawdy i kłamstwa, dobra i zła, pobudziło sumienia i umysły. Bez Sierpnia nie byłoby przecież tej książki: nie byłoby jej również (o co podejrzewam Walickiego) bez przerysowanych pamfletów P. Wierzbickiego, na które oburza się autor „Rozmów z Miłoszem” i które w jakiś sposób go ugodziły. Sierpień był takim historycznym pamfletem na

znikczemnienie Polaków, na ich podwójną grę, na ich złudzenia,
na ich pozorne, nieautentyczne życie. Pozytywna, konstruktywna
karta tego zrywu jest, jak miemam, nadal do zapisania.

Marek Pieczara



Książki zapomniane

To samo inaczej

Historyczna paralela Hiszpanii z Polską w XVI, XVII, XVIII wieku. Rozwazył ją i skreślił w roku 1820 Joachim Lelewel w roku 1831 raz pierwszy wydał, Warszawa 1831, Poznań 1845, Poznań 1855, Warszawa 1961; Ksawery Pruszyński, W czerwonej Hiszpanii, Warszawa 1937, 1986

Czy „Paralela historyczna Polski i Hiszpanii w 16, 17 i 18 wieku” może być uważana za książkę zapomnianą? To zależy od przyjętej definicji, od sposobu klasyfikowania dzieł obecnych w pamięci narodowej. Jeden z wątków tej książki, ogólna intuicja podobieństwa dziejów Polski i Hiszpanii, przetrwał w kulturze polskiej ponad sto lat. Czy to nie wystarczy, by przyznać „Paraleli” trwałe miejsce w dorobku pokoleń? Trzeba jednak dodać, że ciągłość ta nie oznaczała tożsamości ujętych w niej treści. Zmieniał się zasadniczo kontekst a zarazem zacierata świadomość, kto i kiedy po raz pierwszy dokonał tego zestawienia. Inaczej ma się rzecz z książką Pruszyńskiego. W pół wieku po ukazaniu się ta wybitna relacja o hiszpańskiej wojnie domowej została prawie dokładnie wymazana ze świadomości Polaków. Tym bardziej zapomniano o jej nieprostym przesłaniu.

Dzieło Joachima Lelewela było rzecz prosta znane historykom. Ale jeśli ktoś dziś czyta „Paralelę”, to co z niej rozumie? Jak odbiera zawarte w niej przesłanie? Sugestie książki Pruszyńskiego wydają się bardziej bezpośrednie, trafiają wprost we współczesne realia. Była to próba zrozumienia sytuacji wybiegająca w przyszłość i ta aktualność powodowała długotrwałą nieobecność książki. Czy jej pojawienie się oznacza zdolność do nawiązania dialogu?

Powstanie, trwanie i zapomnienie obu książek związane było z całym splotem okoliczności. Warto zwrócić uwagę na jedną, na skłonność do traktowania Hiszpanii jako zwierciadła polskich losów narodowych. „Paralela” otwiera XIX-wieczną historię wątku hiszpańskiego, książka Pruszyńskiego ją zamyka.

„Paralela” została pomyślana najpierw jako wykład uniwersytecki. Po kilku latach pracy w Wilnie Lelewel został w 1818 r. zaproszony do wykładania bibliografii w Uniwersytecie Warszawskim. W 1820 r. powierzono mu wykład specjalny z historii XVI i XVII stulecia i w związku z tym przygotował właśnie „Paralelę”.

Projekt ten, mimo że ujęcia paralelne były dobrze znane, był tak śmiały i nowatorski, że nie znalazł naśladowców zdolnych dać rzecz doskonalszą. Pomysł okazał się nadto wymagający. Wskazując na to nie tylko praktyka polskiej historiografii, która myśli i formy nie podjęła, ale także zastosowanie, jakie myśli i wnioski płynące z „Paraleli” znalazły w twórczości literackiej czy publicystycznej. „Paralela” pozostała do dziś tekstem trudnym i to nie tylko na skutek dążenia do maksymalnej zwięzłości. Jest zastanawiające, że miała wydania polskie w 1845 i 1855 r., że tłumaczono ją i wydawano po francusku i niemiecku. Po początkowym sukcesie „Paralela” przestała być używana i wznawiana. Minęło ponad sto lat, zanim ukazała się znów w „Dzieliach” Joachima Lelewela. Co ciekawsze, choć w swoim czasie bez wątpienia znana hiszpańskim kołom liberalnej emigracji w Paryżu, nie została wydana po hiszpańsku. Nie zwrócono uwagi czy wprost odrzucono sposób potraktowania Hiszpanii przez polskiego historyka?

Analogicznie stało się z Pruszyńskim. „W czerwonej Hiszpanii” to jedno z najważniejszych świadectw poruszenia, jakim dla Europy stały się wydarzenia lat 1936–39. Zapis ten pozostaje nieznanym. Czy to jego polskość zamknęła drogę do bibliografii hiszpańskiej wojny domowej? Uderzająca jest analogia losów dwu dzieł znaczących w kulturze polskiej i związanych wspólnotą wątku, choć rozdzielonych sensem przestania.

Poglądy wypowiedziane przez Lelewela nie były łatwe do przyjęcia. Tkwiły bardzo mocno w konkretnej polskiej sytuacji roku 1820. Nadzieje na sprawne funkcjonowanie systemu konstytucyjnego załamały się, wśród młodych formowały się związki tajne, zarazem patriotyczne i liberalne. Hiszpania obudzona powstaniem Rafaela Riego (11 1820) i przywróceniem konstytucji budziła zainteresowanie i sympatię. Te okoliczności mogły sprzyjać powodzeniu wykładów, nie wystarczają jednak do wyjaśnienia koncepcji. Dla Lelewela najważniejszym zagadnieniem były procesy formowania się narodów. Znajdował w Hiszpanii analogię – oba narody kształtowały się w procesie upadku państw, stawały się nosicielami nowych systemów wartości. Nie bez przyczyny wydaje się nam oczywiste pojęcie polskości, tak jak Hiszpanom – hiszpańskości.

W „Paraleli” znajdujemy najpierw próbę odpowiedzi historyka na pytanie, dlaczego upadła Polska i jaka ją czeka przyszłość. Leleweł pisał w ćwierć wieku po trzecim rozbiórce, w pięć lat załedwie po decyzjach kongresu wiedeńskiego. Zestawienie z Hiszpanią służyło wyszukaniu prawidłowości w losach państw i narodów, podobieństwa i różnice miały umożliwić trzeźwy osąd procesu dziejowego. „Paralela” była także interpretacją dziejów Polski o wyraźnym sensie politycznym. Hiszpania w tym przy-

padku służyła jako układ odniesienia, pozwalała na wydobycie nauk interesujących dla chwili bieżącej. Forma rygorystycznie naukowa zawierała potężny ładunek publicystycznej pasji.

Dzieło Lelewela było równocześnie koncepcją historyczną i wypowiedzią polityczną. Nie byłoby koncepcji historii bez zaangażowania w los narodu, polityką stawała się nauka historyczna przez swą wymowę. Patrzymy więc na całość, na to, co autor ze sobą zestawia i do jakich go to doprowadza wniosków. Nie chodzi przy tym o jakąkolwiek weryfikację sądów o historii Polski, a tym bardziej o historię Hiszpanii. Warto jedynie rozpoznawać intencje i następstwa przeprowadzanych analiz.

Polska i jej los określony katastrofą rozbiorową stanowiły o istocie „Paraleli”. Służebna rola Hiszpanii polegała na tym, by precyzyjnie określić miejsce Polski w całości europejskiej. Istotą pomysłu porównawczego było zestawienie krajów i ludzi należących do tej samej całości cywilizacyjnej, a więc porównanie w obrębie zjawisk rzeczywiście wspólnych. Stąd „Paralela” dąży do ujęcia trwania i gwałtownej zmiany. Hiszpania przedstawiała być mniej lub bardziej wiernym zwierciadłem, stawała się równorzędnym podmiotem. Czy Lelewel dał Hiszpanii i jej dziejom miejsce równorzędne w postaci samodzielnej wizji państwa i narodu? Pytanie to ma kluczowe znaczenie dla oceny całości dzieła, mniejsze rzecz jasna dla zrozumienia losów „Paraleli”.

Lelewel dysponował bez wątpienia obszerną wiedzą o Hiszpanii, pozwalającą na ujęcie równorzędne. Ale chodziło mu przede wszystkim o Polskę. Czy więc do swej wizji dobierał materiał równie sprawiedliwie z obu stron? Czy Hiszpania Lelewela mogłaby istnieć jako samodzielna konstrukcja? Czy w jego ujęciu losy Polski cokolwiek objaśniają historię Hiszpanii? Rozbijanie ciągu porównawczego byłoby zabiegiem sztucznym. Dzieje dwu krajów nie zostały bowiem zestawione obok siebie w sposób przypadkowy czy mechaniczny. Lelewelowi chodziło wyraźnie, by porównać dwa procesy w celu uchwycenia różnic, by tym jaśniej ukazać tak ich przyczyny jak i konsekwencje. W pracy tej jednak punktem wyjścia była dla niego raczej Polska niż ogólna koncepcja europejska. Los Polski od XVI do XVIII w. odtworzony z „Paraleli” rysuje się w sposób ostry, może schematyczny, ale jest całością. Los Hiszpanii, niezależnie od wątpliwości co do niektórych twierdzeń autora, takiej spójności nie ma. Nie tylko Polak, ale i obcy może w „Paraleli” znaleźć wizję Polski, jej drogi do wielkości i upadku. Obraz Hiszpanii Polakowi nie wystarczy, raczej utrwalili odziedziczone stereotypy. Hiszpanom propozycja Lelewela musiała się wydawać karykatura. Nie było to zamierzeniem autora. Wyszło tak najprawdopodobniej z dwu powodów. Najpierw bardziej interesował się odpowiedzią na pytanie o genezę

upadku Polski, następnie w przyjętej koncepcji dziejów przyznał pierwszeństwo czynnikom zewnętrznym.

Lelewel chciał pokazać, jak bardzo różniły się dwa kraje w prawie równoczesnym wznoszeniu się, schyłku i upadku. Różniły się z powodu położenia względem cywilizacji, charakterystyki mieszkających, procesów scalania państwa, relacji pomiędzy stanami, między władzą a społeczeństwem. Może najdobitniej ujął to Lelewel w formule, że *było w Hiszpanii wszystko monarchiczne, a w Polsce wszystko szlacheckie* („Dzieła”, VIII, s. 242). Analogia wyrażała się w błędach, w „złym prowadzeniu się” tak państwa w przypadku Hiszpanii jak narodu w przypadku Polski. *Ale wewnętrzne, przyczyny upadku państw bardzo długo trwać mogą bezczynne, jeśli im skuteczniej w pomoc zewnętrzne nie przyjdą. Mogą działać raczej przeistoczenie państwa niżeli jego upadek [...] Do upadku Hiszpanię i Polskę raczej powszechny stan Europy ciągnął i jej polityka, zrazu religijny, a potem merkantylny charakter nosząca* („Dzieła” t. VIII, s. 232). Gdy więc Polacy zgodnie ze swym narodowym charakterem powolne i łagodne przedsiębiorali kroki ku zmianie, *zazdrośni i chciwi sąsiedzi zmovnie wywarli swą przemoc. W Hiszpanii bezwładna i uporna samowładcy i duchowieństwa podległość* wymagały gwałtownych działań, które okazały się niedostateczne, gdy przyszło uderzenie ze strony Francji (w 1808). Konkluduje Lelewel: *Dwie z położenia swojego, z natury swojej sprzeczności, tocząc się na teje drodże po jednejże kolei, w jednąż wpadały przepaść. Tą koleją popchnęła ich ogólna siła i wyższa moc, która losami ludów waży, która i granice działań wskazuje, i granice historycznym obserwacjom zaznacza* („Dzieła”, t. VIII, s. 255).

Nie byłoby trudno udowodnić, że Lelewel do swojej tezy historię Hiszpanii dopasował daleko bardziej niż Polski. Czytelnik polski bez trudu dziś zauważy, że charakterystyka Hiszpanów została ukształtowana przez panujący w dawnej Polsce stereotyp, w którym ledwie znać ślady wątków, które miał umitologizować europejski i polski romantyzm. Ale ostatecznie koleje polskich losów także zostały odtworzone wybiórczo, zaś cechy Polaka określone przez stereotyp konsolacyjny, z uwypukleniem cech uznawanych za pozytywne. Dziwne i mało przekonujące są więc konkluzje, że: *Na donękanie Polaków dosyć było klęsk i jezuitów, zaś: Żeby donękać Hiszpanów, potrzeba było chytrego despotyzmu, dzikiej inkwizycji, poniżenia, cierpienia i zakonów* („Dzieła”, t. VIII, s. 246). Te deformacje w części wynikały z ówczesnego stanu wiedzy, z rozpowszechnionych stereotypów, w części zaś z przyjętej przez autora koncepcji.

Są jednak inne fragmenty, w których widać wyraźnie wpływ chwili, stanu ducha polskiego i świadomości historyka. Zestawiając dwa kraje Lelewel pominął pewne wątki – czy to mu się wydawały

nieistotne, zbędne, czy też nie dostrzegał analogii. Można zrozumieć, że do realizowanej koncepcji nie była mu potrzebna kwestia stosunku do Żydów wygnanych z Hiszpanii w końcu XV w., a przyjmowanych w Rzeczypospolitej do końca jej istnienia. Ogarnął ją zestawiając hiszpański fanatyzm i polski pokój religijny. To oczywiście nie wyjaśnia sprawy, ale wydaje się zrozumiałe. Większą ciekawość budzi niewykorzystanie analogii i różnic w stanowisku obu państw i społeczeństw wobec islamu i Turcji. To w Hiszpanii w XIX w. utrzymywało się przeświadczenie, że Rzeczpospolita spełniała tę samą co Hiszpania rolę przedmurza chrześcijańskiej Europy wobec zagrożenia ze strony islamu. W Rzeczypospolitej ideologia *Antemurale Christianitatis* była elementem szlacheckiej tożsamości, zanim uległa mitologizacji. Czy ta sprawa była dla autora niewygodna, czy tylko zbędna? Zwróćmy uwagę, zbagatelizowanie odsieczy wiedeńskiej należało bez wątpienia do całości koncepcji Lelewela, ale czy to tłumaczy pominięcie hiszpańskiego zwycięstwa nad Turkami pod Lepanto (1571)?

Leleweł ujmował partnerów schematycznie; najpierw Francja i Moskwa od XV w. same zagrożone przechodzą w XVII w. na pozycje agresorów. Potem w dobie schyłku osłabiają katolickie kraje Holandia i Szwecja. Reszta jest ciem. Wystarczająco ogólniki: *.../ niszczeni Amerykanie i powściągnięci Tatarzy. W zająciach z Portą Otomańską korsarze brzegów Afryki czyli pod Portą, czyli pod Hiszpanią? wojewodowie wołoscy pod Portą czyli pod Polską władac mają? Niepewnie się waży* („Dziela”, t. VIII, s. 230). Nie ma też, co zrozumiałe, wątku orientalnego, fascynacji i odpychania kształtującego się w następstwie walki i koegzystencji pogranicznej. Nie ma więc w wizji Hiszpanii dziedzictwa rekonkwisty, jak zresztą w wizji Polski specyfiki ustroju Rzeczypospolitej.

Pominięcie roli Polski i Hiszpanii jako przedmurza tłumaczy się najprawdopodobniej jej nieprzystawianiem do koncepcji europejskiego dualizmu. Leleweł snuje myśl bardzo przez późniejszych historyków rozbudowywaną, do dziś aktualną, co nie znaczy, że w pełni trafną, o zerwaniu jedności religijnej Europy w XVI w., na które nałożyło się w XVII w. zróżnicowanie ekonomiczne. Dynamika, przyszłość i postęp stają się udziałem krajów protestanckich, podczas gdy kraje katolickie pogrążają się w letargu. Dynamizm katolickiej Francji potwierdza tylko regułę, twierdzi Leleweł, ponieważ prowadziła ona politykę niezależną od Rzymu („Dziela”, t. VIII, s. 252, 253). Leleweł nie zamyka oczu na ciemne strony protestantyzmu, ale kładzie nacisk na większą skłonność protestantów *do powątpiewania i głębszego prawdy śledzenia*, na większą w tych krajach wolność myślenia, mówienia i pisania. Rzymskie chrześcijaństwo tymczasem reformowało się wolniej i lękało się wolności myślenia. Miało to konsekwencje negatywne

w skali europejskiej, bo w całym chrześcijaństwie zastrzone zostały lub pomnożone uciążliwe ustanowienia, które mniej dotkliwie u protestantów, dużo więcej uciążliwymi u katolików były („Dzieła”, t. VIII, s. 245). A to liczy: przewaga stanu duchownego, działalność jezuitów, indeks, zakazy, cenzura i inkwizycja. W tym dualizmie religijno-ekonomiczno-umysłowym mieści dodatkowo Lelewel złowrogą rolę Habsburgów. Jako obca dynastia stają się źródłem despotyzmu w Hiszpanii, zaś przez więzy rodzinne płaczą także politykę polską. Jeśli zważyć, że Lelewel właściwie pominął wpływ ukształtowania się Prus na losy Polski, to można powziąć wątpliwość co do trafności prezentowanych zestawień.

Lelewel bardzo trafnie stwierdza: *Ginęły te państwa, nigdy wielkie i niepodległe, ale zostawały między państwami Europy znamienite narody Hiszpanów i Polaków* („Dzieła”, t. VIII, s. 252). Z tą jednak różnicą, że Hiszpanie w wojnie o niepodległość (1808–14) istotnie zaczęli się wyraźniej stawać Hiszpanami, choć jeszcze nie zawsze się nimi czuli, ale państwa nie utracili. Lelewel mógł obserwować przyszłość Hiszpanii, nie potwierdziła ona wyłożonej konkluzji. Czy z tej racji należy odmawiać wartości proponowanemu zestawieniu? Nic podobnego. Można wyliczyć więcej pominięć czy przerysowań wynikających ze śledzenia możliwości wypuklenia genezy i sensu polskiej katastrofy. Pozostaje faktem, że końcowy rezultat okazał się bardzo inspirujący i zachował tę właściwość po dziś dzień. Nie ma tak wielu tekstów z tamtych czasów, które warto rozgryzać słowo po słowie, w których znaleźć można tak wiele.

W koncepcji Lelewela istotne miejsce zajmuje kwestia gwałtownej zmiany. Skutki zmiany rozpatruje nie tylko jako następstwo charakteru doznanego bodźca, ale i stanu społeczeństwa. Przypisując katastrofę przede wszystkim czynnikom zewnętrznym, sam przebieg i formy wywołanych następstw uzależnia od charakterystyki stanu społeczeństwa. W jego ujęciu Rzeczpospolitą charakteryzowała łagodność przekształceń, płynność rozwoju. Powolność tych przemian nie oznaczała braku autonomii. Traktuje więc próby reform oświeceniowych w Polsce i Hiszpanii jako analogie, jako próby samoistnego przekształcenia. One to, z różnych wprawdzie powodów, przyspieszyły obcą ingerencję. Lelewel przyjmuje, choć nie jest to stwierdzone *expressis verbis*, że samodzielność w dokonywaniu zmian oznaczała szansę powodzenia. Tak Polska jak i Hiszpania w II poł. XVIII w. nie były skazane na katastrofę przez proces schyłku i upadku ciągnący się od prawie dwu stuleci. Polska została zniszczona przez zmianę sprzeczną zasadniczo z właściwym dla niej trybem dokonywania przekształceń. W Hiszpanii zdaniem Lelewela zmiany dokonywały się z zasady w sposób gwałtowny, tym bardziej że tężal opór przeciwko

z zewnątrz płynącym wzorom przeobrażeń. Gwałtowna zmiana zerwała się ze skłonnością do gwałtu. Czy rzeczywiście te odmienności dały analogiczne następstwa? Rzeczpospolita została zniszczona w imię racji stanu trzech mocarstw i nie jest w tej chwili istotne, jak wiele zawinili jej szlacheccy obywatele. Zbrodni towarzyszyła atmosfera potępienia dla *szlacheckiej anarchii*, składano wolność na wznoszonym w pośpiechu ołtarzu postępu. Swęj wolności jakże często archaicznej i anarchicznej bronili Hiszpanie ginąc za króla i religię. Nie postrzegano z daleka i z bliska, jak stłumienie polskiej odnowy cementowało siły reakcji, kładło fundamenty pod Święte Przymierze tronów. Nie chciano też przyjąć do wiadomości, że sukces hiszpański, okupiony ruiną i degradacją kraju, zachowywał dla przyszłości państwo i szansę uzgodnienia z nim rozwoju narodowego. Nie było to tak mało, zwłaszcza w świetle polskiego doświadczenia budowy narodu przeciwko państwu. Lelewel miał powody, by w 1820 przypuszczać analogiczność następstw dwu zmian gwałtownych dokonanych w zupełnie odmiennych warunkach. Lata po 1814 sprawiały wrażenie, że zatriumfowały definitywnie siły, które pchnęły Hiszpanię w upadek. Interwencja francuska 1823 r. i dalsze lata panowania Ferdynanda VII potwierdzały taką ocenę. Nic dziwnego, że gdy polski listopad przyniósł szansę publikacji „Paraleli”, autor niczego w niej nie odmienił. Już jednak następna dekada stworzyła nową konfigurację, w której myśl Lelewelowska zyskiwała własne życie i zupełnie nowy sens. Dzieje paraleli polsko-hiszpańskich nie kończą się bowiem na 1815 r., gdy kongres wiedeński ułożył „na zawsze” porządek w Europie. Właściwie dopiero po klęsce Polaków w 1831, gdy załamały się ostatnie nadzieje, pojawiły się przez ponad stulecie ciągnące się wątki paralelizujące losy Polski i Hiszpanii. O niektórych aspektach tych wizji pisano sporo, a i ja sam na tych łamach starałem się ukazać ich szerszy aspekt („PP” 10/86). O ewentualności analogicznego spojrzenia na Polskę przez Hiszpanów wiemy na razie tyle co nic. Gdy jednak przypomina się zapomnianą książkę porównującą te dwa kraje, wypada dodać parę słów o jej kontynuacjach. Jest to uzasadnione tym, że właśnie z tej późniejszej perspektywy dostrzega się łatwiej niektóre aspekty dzieła Lelewela.

Aspekt pierwszy to użycie zestawienia z Hiszpanią do tak czy inaczej pojmowanej konsolacji uciemiężonego narodu. Lelewel nie ukrywał, że z dwu modeli bliższy mu jest model Rzeczypospolitej. W wiele lat później w znanym epigramacie Słowacki rozwijał myśl, która musiała wtedy wisieć w powietrzu, że Polska niepodległa nie powinna być jak Hiszpania. Był to spór ideowy między zwolennikami niepodległości, w której dopiero ułożyć się przyszedłbyt narodu, a stronnikami rewolucji jako warunku powodzenia

drogi do wolnej Polski. Obie strony znajdowały łatwo przykłady negatywne i pozytywne dla swych tez właśnie w Hiszpanii. Było to postępowanie zgoła przeciwne rygorom historycznego badania, ale zwrócenie oczu na Hiszpanię nie było bez związku z „Paralelą”.

Wykorzystanie Hiszpanii do walki ideologicznej czy politycznej, odchodzenie w stronę mitologii ujawniło naukowy charakter „Paraleli”. W Polsce szukającej mitu kompensacyjnego „Paralela” stawała się coraz mniej przydatna, choć Lelewel nie był przecież wolny od skłonności do krępującego manipulowania. Sytuacja zmieniała się w wolnej Polsce. Gdy w Hiszpanii wybuchła Republika (1931), a potem Rebelia (1936), gdy kraj cały stanął w pożodze zrodzonej z nierozwiązania odwiecznych problemów, w Polsce znów zwrócono oczy ku „Paraleli”.

W książce Ksawerego Pruszyńskiego znajdziemy bez trudu odesłania do „Paraleli”, choć przede wszystkim do Słowackiego i Żeromskiego, do całej narodowej mitologii. Równocześnie autor wydobywa z analogii i różnic nie sposób pokrzepienia, ale watek przestrogi. Konserwatywny publicysta widział w Polsce *rachunki krzywd*, które mogły prowadzić do eksplozji na skalę hiszpańską. Sądził bowiem, i wyraził to precyzyjniej niż poprzednicy, że w charakterze narodowym Polaków i Hiszpanów jest wcale dużo cech wspólnych. *Jednocześnie z Kastylią mocarstwem staje się inny, zlepiony z rozpadłej całości strzęp ziem słowiańskich na Wschodzie Europy – Polska. Obu dziełom patronuje ta sama myśl, religijnie uniwersalna, politycznie zachodnioeuropejska: Trzeba postawić granice Europy trwale. Rozszerzyć je, zalew nieeuropejski odeprzeć* („W czerwonej Hiszpanii”, s. 223, 224). Pruszyńskiego fascynowała ta analogia, wspólnota Kastylii i Mazowsza w tym samym systemie chrześcijańskim i europejskim. Szedł w tym raczej śladem naszych XVII-wiecznych statystów wykazujących szlachcie polskiej analogie między przestrzenią Dzikich Pól a Nuevo Mundo konkwistadorów. Dostrzegał natomiast zasadniczą różnicę, która spowodowała, że Hiszpania stworzyła cywilizację światową, zaś Polsce nie udało się nawet próba unii z sąsiadami innego wyznania.

Wspólnota dziedzictwa, analogia miejsca w Europie mogła budzić zainteresowanie, ale nie wywoływała emocji. Pruszyński odkrywał wspólnotę także w dalszych losach obu krajów, które się od Europy odwracały i które były przez nią odrzucone. Podjęmuje ideę Lelewelowską, że odmienność przekształceń cywilizacyjnych wynikała z dystansu dzielącego od centrum. Tego rodzaju przypuszczenie nie tłumaczy oczywiście ani dlaczego twórcami Polski i Kastylii byli rycerze, którzy stawali się szlachtą, ani też czemu ich dzieła nie okazały się tak trwałe, jak dokonania ludzi tworzących w tym samym przecież czasie struktury państwowe centrum Europy. Można by oczywiście powiedzieć, że analogie te są dosyć

odległe, może wręcz złudne. Dominacja stanu szlacheckiego stworzyła w Rzeczypospolitej struktury społeczno-polityczne zupełnie odmienne niż w Hiszpanii Habsburgów. Lelewel o tym pamiętał, choć akurat właśnie tej kwestii nie chciał rozwijać. Pruszyński to pomija, bo w gruncie rzeczy koncepcja paraleli służyła mu do odmiennych celów. Dobrze natomiast rozwija myśl, a nawet styl wielkiego poprzednika pisząc: *W ten sposób oba te kraje, leżące na peryferiach Europy żyły jeszcze długo takim wyrazem idei kontynentu, który już gdzie indziej odmienił się był dawno w nowsze kształty, żyły jeszcze dłużej we władaniu warstw, które wszędzie indziej przetworzyły się w coś innego – lub ustąpiły miejsca („W czerwonej Hiszpanii”, s. 227).*

Perspektywa Pruszyńskiego była rzecz jasna odmienna od Lelewelskiej, a więc i jego zestawienie przyczyn i skutków upadku dwu krajów wypadło odmiennie. Różnica ta jest pouczająca. Dla Pruszyńskiego: *Wstrząs, jakim były rozbiory Polski, był tą cucąqą siłą. Był, poprzez szereg nieustannych klęsk powstaniowych, pierwszym, które pokładało się przepaścią różnicy między losami Hiszpanii i Polski („W czerwonej Hiszpanii”, s. 228).* W tym momencie autor bliższy jest intuicjom Słowackiego, zaś historyk dzisiaj może skłonić się do uznania tego publicystycznego skrótu za interesujący. Wyróżnia Pruszyńskiego zwrócenie uwagi na sens odmienną reakcji Polski i Hiszpanii wobec *niebezpieczeństwa utraty niepodległości*. Nie wahał się mianowicie stwierdzić, że archaiczność oporu hiszpańskiego była tą siłą, której Polakom zabrakło. Nie warto zapewne dyskutować nad tym, czy obrona Rzeczypospolitej (w 1792) mogła wyglądać tak jak Hiszpanii w 1808. Zasadnicza różnica dzieląca oba kraje wyrażała się właśnie w tym, że wariant ludowy i konserwatywny nie był wtedy w Polsce możliwy. Powoływanie się na przykład potopu szwedzkiego nie jest przekonujące. Warto natomiast zwrócić uwagę, jak Pruszyński świadomie nawiązuje do wizji Słowackiego uwalnia się od alternatywy: rewolucyjny naród vs anachroniczne państwo. Pokazuje mianowicie *takie wyjście, w którym utrzymanie niepodległości nie oznaczałoby jeszcze narodowego skostnienia, i przeprowadzenie reform nie narażało na szwank bytu państwa („W czerwonej Hiszpanii”, s. 229).* Ma oczywiście na myśli Japonię, jeszcze jeden polski stereotyp XX w.

Gdy Pruszyński rozwijał myśl o paraleli losów Polski i Hiszpanii, pozostawał pod przemożnym naciskiem chwili. W bombardowanym Madrycie panował terror. Wojska rebeliantów podchodziły do przedmieścia Carabanchel, trwały walki w Ciudad Universitaria. Lud przejmował obronę stolicy, z której rząd uciekł. Pruszyński sądził, że w Polsce XIX w. istniały wszystkie przesłanki, które w sposób negatywny ukształtowały byt Hiszpanii. Szedł dalej twierdząc: *Nasi rewolucjoniści wierzyli, jak tamci, że reformy,*

im przeprowadzone krwawiej, tym bardziej są prawdziwe. /.../ Żaden z krajów na świecie – prócz Polski Ludwika Mierostawskiego – nie wierzył w to tak święcie, że rewolucje nie znaczą nic, jeśli nie są krwawe („W czerwonej Hiszpanii“, s. 230, 231). Pod tym wrażeniem posuwał się w uproszczeniu do genialnej sugestii: *Nieboska, oto Hiszpania*. Hiszpania rzecz jasna potwornej karykatury ubiegłego wieku uwiarygodnionej tragedią wojny domowej. Świadomy, że to jeszcze nie wszystko, konkluduje: *Polska nie miała ani jednego Cavoura, ani masy Wokulskich. – W Hiszpanii było to samo*. Pruszyński miał przed oczyma przede wszystkim nie rozwiązana w Polsce kwestię rolną, był świadomy, jak ona właśnie zaważyła na obrocie losów hiszpańskich. Bił więc na alarm. Podobnie jak wielu przedstawicieli jego warstwy społecznej był zresztą przekonany, że wszelkie kroki są spóźnione o całe stulecie.

Wizje formowane w obliczu rewolucji odrywały się może nadmiernie od realiów polskich. W tej sytuacji uproszczenia były nieuniknione. Nie przeszkadza to analizie scenariuszów dziejowych. W XIX i XX w. zastanawiano się nad tym, jak Polska ma uniknąć losu Hiszpanii. Mniej interesowała Polaków kwestia możliwości powtórzenia nie pojedynczych wydarzeń, ale generalnej trajektorii, która w pół wieku po wydarzeniach oglądanych przez Pruszyńskiego wprowadziła Hiszpanię z powrotem do Europy. Realia polskie końca XX w., doświadczenie minionego półwiecza składają do rewizji, do krytycznej oceny tak paralelizmów Lelewela jak i jego późniejszych naśladowców. W XIX w. nieliczni Polacy zazdrościli Hiszpanom niepodległego państwa, choć im się ono niezbyt podobało tak za Izabeli II jak i za Restauracji. Także w II poł. XX w. nie przychodziło nam do głowy wątpić w wyższość polskich rozwiązań. A jednak rzeczy potoczyły się inaczej niż prorokowano, Hiszpania w ciągu 30. lat rozwoju potrafiła dociągnąć do poziomu europejskiego. Polska od tego poziomu jest coraz dalej. Pruszyński widział w Hiszpanii to samo co w Polsce, dziś można zapytać, czy tak było istotnie? Czy XIX-wieczny kapitalizm hiszpański nie wyposażył ich w możliwości, umiejętności, nawyki, które przetrwały krwawą rozprawę i pozwoliły wykorzystać koniunkturę światową?

Nie jest dziś tak istotne, gdzie i jak mylił się wielki historyk, dlaczego i w czym zawiodła go polityczna intuicja. Nie ma większego znaczenia tłumaczenie, że poeci i publicyści podejmowali porównanie Hiszpanii z Polską, by załatwić swoje własne sprawy, rozładować nasze wspólne kompleksy. Nadal bowiem trafna wydaje się intuicja, by generalne linie rozwoju własnego kraju rozpatrywać w szerszym kontekście, w porównaniu z innymi. Wybór Hiszpanii, bez względu na motywy kierujące autorami, można uważać za uzasadniony. Nie decydowały o tym prawdziwe

lub urojone analogie, ale wspólnota w relacji do Europy. Polska nie była podobna do Hiszpanii w XVI w. i z tego cieszył się Lelweł, tak zresztą jak czuli się z tego dumni ówcześni szlacheccy obywatele Rzeczypospolitej. Nie była też Polska podobna do Hiszpanii w XIX w., ale chyba nie ma się z czego cieszyć. Może intuicje Słowackiego były trafne, może w wizjach Pruszyńskiego uzewnętrzniały się problemy naprawdę istotne, w sumie jednak wszystko było inaczej. Było inaczej i różna od naszej droga wiodła Hiszpanię do Europy.

Czy warto więc przypominać „Paralełę”, wyciągać ją z zakurzonej bibliotecznej półki? Zdecydowanie tak. Nie z szacunku dla dokonań wielkiego historyka, nawet nie z powołu wpływów, jakie miała jego książka, choćby doraźnie, przez następne 150 lat. Powodem przypomnienia jest zawarta w niej prowokacja intelektualna. Skłonienie do rewizji sądów o przeszłości, skłonienie do budowania uczciwych wizji przyszłości przez zestawienie z innym, porównywalnym choć odległym przypadkiem – to jest warte trudnej lektury. Ta prowokacja jest ważna nie tyle w odniesieniu do czasów przedrozbiorowych, ile do naszej najbliższej przyszłości. Z tych też powodów jest słuszne wydobyć z zapomnienia książki Pruszyńskiego. Jest nie tylko świadectwem, którym możemy się chlubić. W sporze o Polskę stanowi nadal głos znaczący. Polska dziś nie przypomina Hiszpanii, nie znaczy to jednak, by zestawienie straciło swój sens. Moglibyśmy powtórzyć za Słowackim, jeśli *chcesz wiedzieć, czym byłby nasz kraj odzyskany /.../ to patrz na Hiszpany*. Nie aby się krzepić, nie w celu budowania mitów, ale by rozważyć na trzeźwo wszystkie możliwości, jakie przed nami stoją.

Jan Kieniewicz



książki

Metapoemat

Krzysztof Karasek

Świerszcze

Czytelnik, Warszawa 1987, ss. 40

Poemat Krzysztofa Karaska przy pierwszej lekturze zaskakuje czytelnika jego dotychczasowej twórczości odmiennością poetyckiej faktury. Wcześniejsze wiersze i poematy Karaska cechowała przede wszystkim materialność – jeśli tak można to określić – obrazowania. Przy całej wizyjności i złożoności, piętrowości metaforycznej poezja ta była zawsze żarliwą głosicielką intymnego i historycznego, myślowego i emocjonalnego konkretnego. „Świerszcze” zdają się oddalać od tej zasady, warstwę znaczeń ukrywając za zasłoną obrazu poetyckiego samego w sobie. Główny akcent położony jest tu na formę. Poemat swoją strukturą celowo nawiązuje do utworu muzycznego. „Genesis” – to wprowadzenie, uwertura, „Sonata” złożona z czterech części – to zasadniczy zrab utworu. Zamknięcie wreszcie, swoistą codę stanowi „Oda do Jana Jakuba Rousseau”. Powtarzalność w utworze motywów tematycznych pogłębia jeszcze jego muzyczne paralele.

Główny motyw pozwalający się wyodrębnić z poetyckiej magmy to

uaktywniająca się w dziejach myśl ludzka, historia sensu czy bezsensu naszej cywilizacji, historia *Słowa o-skrobanego z naleciałości rzeczy*. Sens istnienia mieszczący się w znanych antynomiiach: zachwyt – cierpienie, pokora – przemoc, życie – śmierć, w poezji Karaska poddawany jest ciągłemu wątpieniu i rewaloryzacji. *Czy napisane, rozpoznane dziś / będzie / napisane / rozpoznane jutro, czy / pogrążający się / odnajdzie światło?* Poeta przypomina, że ludzka natura rozpięta na kole dialektyki jest bezradna wobec *rzeczy nieuchronnych*, a więc okrucieństwa czasu, przemijania, wyroków biologii, historii, losu. Poszukiwanie sensu pokrywać się może z poszukiwaniem idei objawiającej się w postaci Boga. W poemacie Karaska idea Boga realizuje się w obrazie Chrystusa, zmiennym i wymykającym się ostatecznej diagnozie poznawczej. Chrystus i Jego krzyż funkcjonują tu raczej jako symbole ludzkiej martyrologii w ogóle, mniej jako bóstwo. To trop bardziej kulturowy niż religijny. Dylematy eschatologiczne znajdują bezpośrednie ujście w innych obrazach, atakujących wprost zagadkę gnozy: *Czy to bóg krzyczy – z płonącego krzaka / wznosi się dym – czy głos kogoś / kto w nas zamieszkał, / posługującego się naszymi ustami / które są ustami sprzeczności / ...?*

Wspomniana odmienność „Świerszczy” w stosunku do wcześniejszych utworów Karaska jest tylko częściowa, jeśli nie pozorną. Poemat należałoby odczytać przede wszystkim jako konsekwencję dotychczasowych doświadczeń poety, zamknięcie pewnego etapu twórczego, używając metafory ze „Świerszczy” – *chleb*

późnego poznania. W ostatnim poemacie zawężają się bowiem wszystkie wątki myślowe i uczuciowe istniejące dotychczas w poezji Karaska, z dominującą w niej mitologią miasta, z tym natrętnym kultem czy kompleksem cywilizacyjnym obywatela XX wieku, z całą świadomością czy wręcz nadświadomością choroby egzystencji, w której grzeźnię po uszy we śnie i na jawie współczesny człowiek. „Prywatna historia ludzkości” osiąga w „Świerszczach” swoje apogium w subtelnie zarysowanym mechanizmie zależności między stwórczą jednostką a bierną zbiorowością. Rewolucjonista spod kiosku z piwem przeszedł charakterystyczną metamorfozę. Nie pyta już: Co ja tu robię? tylko: kim jestem? skąd i dokąd idę? Wysubtelnia się też narzędzie poznania. Wiodącą persona dramatis poematu to język ukazany w poszczególnych fazach rozwoju – od prymitywnego komunikatu zarejestrowanego przez legendarnego kronikarza, po przesłanie poetyckie usankcjonowane narodową tradycją kulturową. Bezpośrednio aluzje i odwołania literackie ukonkretniają abstrakcyjną materię poematu: dzieje świadomości narodowej odbite w dziejach literatury posmaku sensacyjnej przygody, baśni, mitu. *Poznanie mechanizmów wyobraźni* – ta ambicja poety ujawniona we wstępie do jego „Poezji wybranych” (LSW, 1986) – w „Świerszczach” znajduje najbardziej praktyczne spełnienie.

Poemat w miarę nabierania poznawczego rozpędu rozrasta się w kilka wymiarów: biologiczny, historyczny, filozoficzny. *Otom ja, człowiek o siedmiu zmysłach, które zawiodły mnie do królestwa głodów* – powie

o sobie podmiot liryczny. I chociaż przedmiot owych głodów pozostanie wieczną tajemnicą, samo stawianie ontologicznych pytań otwiera tę poezję w głąb. „Świerszcze” rozświetla od wewnątrz metafizyczne światło niepokoju i tęsknoty za ostatecznym poznaniem wyrażającym się symbolami Księgi i Głosu. Wysiłek dotarcia do istoty *nieprzebytej przestrzeni bytu* owocuje wewnętrznym rozdarcie, dramatem świadomości, ale też niebanalnym pięknem wizji prześcigających się w pogoni za nieuchwytną Prawdą.

Poznawczy i językowy rozmach poematu Krzysztofa Karaska ujawnia, a właściwie potwierdza istotną cechę osobowości poety. Jest nią właśnie fascynacja żywiołem przestrzeni w fizycznym i metafizycznym sensie. Pozorny nadmiar obrazów, to zachłystywanie się niemalże słowami, wynika z potrzeby ogarnięcia myślą i emocją, pamięcią i wyobraźnią kosmosu, który cały, w każdym znaczeniu, stanowi miejsce pobytu poety. Właśnie obecność w poemacie nadrzędnej kategorii czasoprzestrzeni kształtującej wewnętrzną materię „Świerszczy” decyduje o ich wizyjności i muzyczności. Światło i dźwięk, ciemność i sens przenikają się wzajemnie w magicznym akcie tworzenia. Poeta jest świadom władzy żywiołu nad jego wyobraźnią, kiedy mówi: *Niosłem to wszystko na wyciągniętych rękach przestrzeni. Jest tym, który rozpoznał głębokość ognia, ale nade wszystko polubił tajemną dyktaturę powietrza*.

Metapoetycki zamysł „Świerszczy”, ten jawny, wyraźny krok w stronę *poznania mechanizmów wyobraźni* maksymalnie wyostreza i rozszerza

samoświadomość ich twórcy. *Zawsze starałem się patrzeć na świat z pewnej odległości, aby tym wyraźniej móc dostrzec prawdziwy kontur zdarzeń i rzeczy* – mówi poeta we wspomnianym wstępie do „Poezji wybranych”. Bohater liryczny „Świerszczy” patrząc na świat z perspektywy kosmicznej, z jakiegoś nadsensu i nadsensu może ogarnąć spojrzeniem demiurga wszechczasu i wszechrzeczy, a więc i „całość” ludzkiego losu z jego genezą i nachyleniem w przyszłość. Jest jak czarodziejski ptak krążący w wieczności nad ziemią ograniczoną czasem i przestrzenią ludzkiego życia. Odkryciem „Świerszczy” jest właśnie odnalezienie i nazwanie tej epistemo-logicznej perspektywy: *Każdy poeta jest wcieleniem / nikt nie wie jaki jest / dopóki jest, i to co jest nie wie / czym jest/ dopóki jest*. Sens dziejów spełnia się więc w samej akcji, ciągle stawanie się i przemijanie, materia poddana prawu entropii stanowi istotę bytu. O tym pouczają nas fizycy i filozofowie. W poezji wszakże takie rozpoznania zawsze olśniewają mądrością instynktu i językową finezją. W dotychczasowej twórczości Karaska podmiot liryczny utożsamiał się bardziej lub mniej z przedstawianym światem, był aktorem sensu stricto lirycznego widowiska; w „Świerszczach” rozdwa się na aktora i reżysera, osobowość pod- i nadrzędną. Wiadomo: tylko to, co nadrzędne w nas posiadało tę gorzką wiedzę o bezradności narzędzi poznania wobec żywej, pulsującej tkanki istnienia, której centrum dostrzegamy w sobie: *Stojąc pośrodku / niezdolni jesteśmy odczytać prawdziwego przesłania / A jednak / w istnieniu przyczyn / odnajdujemy to dalekie pobrzmienie / które*

cierpi na nas, mimo / że jest naszym wyzwaniem / przeciw błękitowi.

Prawdziwa dojrzałość zawsze objawia się tym samym: poczuciem nieuchronności klęski i ciągłym jej przezwyciężaniem, podejmowaniem wyzwania – mimo wszystko – przeciw Niepojętemu.

Adriana Szymańska

Paradoksy Izraela

Kinga Strzelecka OSU

Szalom

Verbinum, Warszawa 1987, ss. 214

W ostatnich latach ukazało się sporo publikacji stanowiących owoc pobytu autorów w Ziemi Świętej. Oprócz kilku książek pojawiło się kilkanaście pisanych na gorąco dzienników podróży i wspomnień zamieszczonych w rozmaitych czasopismach. Niebagatelny materiał faktograficzny uzupełniają dwa przewodniki: Donato Baldiego OFM w przekładzie Aleksandra Kowalskiego (Kraków-Asyż 1982) i ks. Stanisława Jankowskiego SDB (Rzym 1983). Zainteresowani scenérią doniosłych wydarzeń biblijnych i tłem ziemskiego życia Jezusa otrzymali możliwość urobienia sobie jasnego poglądu na to, co w Palestynie można przeżyć i zobaczyć. A jednak „Szalom” K. Strzeleckiej zasługuje na uważne odnotowanie, bowiem wśród funkcjonujących na naszym rynku wydawniczym pozycji zajmuje miejsce wyjątkowe.

Książka składa się z dwóch części. Pierwszą, opatrzoną tytułem „Listy z Tantur” (s. 7–95), stanowią autentyczne listy pisane do rodziny w czasie dwukrotnego pobytu w „Institut Occuménique de Recherches Théologiques” w Betlejem. Część druga (s. 97–212), to zapis rozmów („Rozmowy jerozolimskie”) na temat judaizmu, Żydów i dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Autorka tak uzasadnia powody, dla których obie części zestawiała ze sobą: *W „Listach” pojawiają się nazwiska lub szersze wzmianki o osobach, które są współautorami „Rozmów jerozolimskich”, składających się na część II. „Listy” pokazują między innymi, w jakich kontekstach i w jakim klimacie „Rozmowy” miały miejsce* (s. 5). Taka konwencja jest rzadkością w piśmiennictwie polskim. Tym bardziej pochwalić trzeba i pomysł, i sposób, w jaki został on zrealizowany. Przebywając w Izraelu autorka postanowiła nie tylko patrzeć, lecz i słuchać, nie tylko poznawać i podziwiać, lecz zrozumieć.

Treść 27. listów napisanych do matki i siostry świadczy o bystrym zmyśle obserwacyjnym i spontaniczności, z jaką s. Strzelecka przeżywała spotkania z Ziemią Świętą. W wysyłanej korespondencji nie ma informacji o charakterze historycznym ani archeologicznym, jest za to wiele pięknych opisów przyrody i ciekawe portrety ludzi. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że opisywane przeżycia są zadziwiająco podobne do tych, którym dała wyraz M. Kuncewiczowa w wydanych niedawno fabularyzowanych notatkach palestyńskich zatytułowanych „Miasto Heroda” (IW Pax, Warszawa 1982). M. Kuncewi-

czowa podróżowała po Palestynie w 1938 r., zaś K. Strzelecka niemal pół wieku później. „Listy z Tantur” powstały podczas dwóch pobytów: trwającego prawie cztery miesiące w 1981 r. i następnego, nieco ponad dwumiesięcznego w 1984. Ciekawsze, żywsze i bardziej spontaniczne są listy z pierwszego pobytu. Czuje się w nich żywiołową fascynację ziemią tak bliską i tak nową zarazem. Zawierają dużo świadectw bardzo intymnego przeżywania złożonej rzeczywistości Izraela. Autorka nie ukrywa zachwytu jego atmosferą i duchowym klimatem. Podobnych wzruszeń doznaje większość pielgrzymów, którzy ziemią ojczyznę Jezusa traktują jako wzniosły symbol i „piątą Ewangelię”. Znamienne jest wyznanie napisane pod koniec ostatniego listu, wysłanego na kilkanaście dni przed wyjazdem: *Kiedy teraz biorę Ewangelię do ręki, wszystko gra i drga izraelskością Jezusa. Gdybym miała jeszcze jedno życie, nauczyłabym się hebrajskiego, żeby nie tylko czytać i mówić, ale i myśleć jak On* (s. 69).

Na drugą część książki składają się zapisy rozmów przeprowadzonych z 13. mieszkającymi w Izraelu osobami. Reprezentują one różne środowiska: Żydzi wyznający judaizm oraz nawróceni na chrześcijaństwo, chrześcijanie nieżydowskiego pochodzenia, duchowni i świeccy, mężczyźni i kobiety. Niektóre wypowiedzi mają głęboko osobisty charakter, inne są wynikiem długich poszukiwań intelektualnych i żmudnej refleksji. Wszystkie tchną autentyzmem i szczerością, śmiałością i konsekwencją w podejmowaniu trudnych pytań i problemów. Wśród osobistych wynurzeń na szczególną uwagę zasługuje opis

drogi życiowej o. Bruno Hussara OP, człowieka o „czterech tożsamościach”, współzałożyciela ośrodka studiów judaistycznych w Jaffie oraz Maison St Isaïe w Jerozolimie i dzieła znanego pod nazwą Neve Szalom. W kontekście narodzin tego ostatniego przedsięwzięcia czytamy: *Wojna Sześciodniowa w jaskrawym świetle ukazała dramatyczny charakter stosunków między państwem Izrael a Arabami palestyńskimi. Chciałbym mocno podkreślić, że konflikt nie jest, jak się to zwykle mówi, walką między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, ale walką między dwoma sprawiedliwościami* (s. 114). Rozmówca pełnił funkcję eksperta w Komisji Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan na Soborze Watykańskim II, czemu zawdzięczamy barwną opowieść o mało znanych losach soborowej Deklaracji „Nostra aetate”.

Bogaty ładunek treściowy zawierają te wypowiedzi, w których przedstawia się zjawisko judaizmu i aktualny stan dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Chociaż w każdej znalazły się wartościowe spostrzeżenia, jednak najwyższej należy ocenić to, co powiedzieli Marcel Dubois OP, Francesco Rossi de Gasperis TJ oraz Pierre Lenhardt ND de Sion. Rzeczowe uwagi na temat żydowskiej lektury Biblii, uwarunkowania tożsamości chrześcijańskiej naturą podłoża judaistycznego, rozważania odnośnie do istoty wyboru Izraela i jego znaczenia dla dialogu ekumenicznego, wreszcie opinie co do statusu Jerozolimy i powrotu Żydów do Palestyny – oto najważniejsze wątki podjęte przez o. M. Dubois. Co się tyczy ostatniej sprawy, znakomity znawca judaizmu wypowiedział słowa, nad którymi nie

można przejść obojętnie: *Jeśli kiedykolwiek spotkam papieża, powiem mu, że powrót Żydów na tę ziemię, a więc stworzenie państwa Izrael, jest być może szansą daną temu narodowi, aby mógł uznać Jezusa Chrystusa bez konieczności porzucania swojej wspólnoty. Dotąd był to odwieczny problem: Żyd przyjmujący Chrystusa musiał opuścić swój naród i swoją religię. Tymczasem Izrael jako zgromadzenie wspólnoty Żydów na ziemi biblijnej ma szansę rozpoznać Jezusa bez zdrady swego narodu i bez zrywania więzów z ziemią. Nie mówię tego Żydom publicznie, bo by mnie źle zrozumieli, ale mogę bardzo dobrze wyobrazić sobie, że za kilkadziesiąt lat intelektualiści żydowscy, synowie tego kraju, odkryją Jezusa. A nie stanie się to na skutek jednego kazania. To będzie łaska!* (s. 178). Z kolei o. F. Rossi de Gasperis wyszedł od wyjaśnienia stosunku Kościoła do Izraela. *Stary Testament to nie jest tylko księga, to także naród, który trwa* (s. 187). Znajomość judaizmu jest niezbędna: *Odcinając Jezusa od korzeni można z Nim robić, co się chce. Każdy może sobie ukuć Chrystusa na własny obraz i podobieństwo* (tamże). Rzetelnie i z wielkim taktem jezuicki wykładowca zajmuje się problemem odpowiedzialności Żydów za odrzucenie Jezusa. Podając w wątpliwość chwytliwe tezy F. Mussnera z jego „Traktatu o Żydach” zaznacza, że *tajemnicą Izraela jest nie tyle odpowiedzialność, ile niewiedza* (s. 191). *Izrael i Kościół nawzajem się nie znają. I to musi się zmienić* (s. 193). Na specjalną uwagę zasługują też refleksje kolejnego rozmówcy, o. P. Lenhardta, na temat antysemityzmu: *Kościół /.../ sam został zaatakowany przez antysemityzm.*

I zamiast żyć wyłącznie pełnią wartości Jezusa Chrystusa, nieświadomie przyswajał sobie truciznę, która sprawiała, że zamiast świadczyć o miłości, świadczył, zwłaszcza wobec narodu żydowskiego, o czymś zupełnie innym. Dał się zatruć antysemityzmem nie jako Kościół – oblubienica Chrystusa – ale jako instytucja złożona z chrześcijan, którzy z racji braków dostatecznego wychowania przerzucili na Żydów swoje własne grzechy (s. 196). A nieco dalej: Nie ma się prawa twierdzić, że Kościół uszczęśliwił się rasizmem, skoro dopuszczał uprawianie teologii, która Żydów obciążała odpowiedzialnością za śmierć Jezusa Chrystusa, a przez to obarczała ich potrójnym, a nawet poczwórnym grzechem pierworodnym (s. 197–198). Antysemityzm chrześcijański dochodził do głosu także w określonych zjawiskach społecznych. Są to opinie chrześcijanina. Dla równowagi zacytujmy słowa, które wypowiedział Żyd, Simha Nornberg: Nigdzie, ani w Nowym, ani w Starym Testamencie, ani w żadnych innych pismach chrześcijańskich nie pisano, że należy nienawidzić człowieka-Żyda (s. 143). Trafne i cenne są obserwacje P. Lenhardta dotyczące wartości zbiorowego cierpienia Izraela oraz wskazówki na temat dialogu z Żydami. Trudne i dyskusyjne są wywody o. Josepha Stiassny'ego ND de Sion dotyczące żydowskich podstaw chrześcijańskiej teologii odkupienia. Stanowczy niedosyt pozostawia natomiast rozmowa z o. Gabrielem Grossmanem na temat historii Żydów. Merytoryczne obiekcje budzi podział tej historii na cztery okresy: 1. okres Biblii hebrajskiej (od epoki patriarchów do zburzenia Pierwszej Świątyni – tymczasem aktualna Biblia

hebrajska pochodzi zasadniczo z czasów powygnaniowych); 2. okres Drugiej Świątyni (od powrotu Żydów z niewoli babilońskiej do powstania Miszny i Talmudu – a przecież te dzieła klasycznego judaizmu powstawały przez ponad 400 lat po zburzeniu świątyni); 3. średniowiecze (trwające w Europie Wschodniej rzekomo aż do ostatnich lat II wojny światowej); 4. okres najnowszy. Nie mniej kontrowersyjne jest stwierdzenie: *Jeśli jednak dwa pierwsze okresy – „Biblii hebrajskiej” i drugiej świątyni – odznaczały się pewną fundamentalną stabilnością trwania, bez jakichś zbyt radykalnych przemian, to dwa następne okresy, a zwłaszcza ostatni, obecny, odznaczają się właśnie radykalnymi zmianami (s. 152). Jest to pogląd zupełnie niezrozumiały i szkoda, że rozmówczyni nie poprosiła, aby go uzasadnić, konkretnie zaś ustosunkować się wobec wielkiej reorientacji judaizmu, jaka miała miejsce w wyniku zburzenia Jerozolimy i świątyni w 70. r.*

Niewątpliwie walory książki K. Strzeleckiej kontrastują z dostrzeżonymi w trakcie lektury mankamentami. Nie obeszło się bez kilku potknięć rzeczowych. I tak w Jerozolimie kołacji nie mogły podawać siostry felicjanki (s. 9), bo ich tam nie ma, lecz elżbietanki (dobrze jest na s. 47). Elżbietański Nowy Dom Polski na ulicy Ha-Choma Hashlishit to placówka wielce gościnna i bardzo zasłużona dla pielgrzymów, studentów i naukowców odwiedzających Ziemię Świętą. Podając na s. 21 informacje topograficzne autorka pogubiła się zupełnie, bo nieprawda, że Morze Martwe leży *prawie 800 metrów pod poziomem Morza Śródziemnego*. Sporo błędów zawierają przytaczane

w tekście słowa, nazwy i zwroty angielskie. Tylko niektóre napisane zostały poprawnie. Także niektóre nazwy hebrajskie zostały zniekształcone, np. aramejski okrzyk Jezusa na krzyżu brzmiał: *Eli, Eli lamma sabachtani* (por. s. 70). Niestety, wszystko to uszło uwagi korekty, lecz powinno wzmocnić czujność wydawnictwa, które ze względu na swój profil częściej będzie miało do czynienia z podobnymi tekstami.

Nakład książki wynosi 10 tys. egz. Już dzisiaj można śmiało powiedzieć, że nie sprostą zapotrzebowaniom. „Szalom”, zwłaszcza druga część, powinna stać się obowiązkową lekturą wszystkich zainteresowanych pogłębieniem znajomości realiów biblijnych, nie mówiąc o tych, którzy zaangażowani są w dzieło ekumenizmu. Zacytujmy w tym miejscu wypowiedź P. Lenhardta: *Judaizm to jest coś zupełnie specjalnego – trzeba go znać niezależnie od faktu, czy Żydzi są wokół nas, czy nie. Znajomość judaizmu stanowi bowiem część znajomości chrześcijaństwa, a jesteśmy od tego jeszcze bardzo, bardzo dalecy* (s. 205). Verbinum uczyniło ważny krok w potrzebnym dialogu. Książka powinna odegrać pożyteczną rolę w dziele zbliżenia chrześcijan i Żydów.

ks. Waldemar Chrostowski

Kpiarze pod Giewontem

Kpiarze pod Giewontem

oprac. Roman Hennel

„Iskry”, Warszawa 1987, ss. 535

W 1957 r. w szkicu „Folklor Podhala w literaturze” („Literatura Ludowa” 1/1957) Julian Krzyżanowski poczynił ciekawe i ważne spostrzeżenie, iż obszarem Polski najbardziej przyciągającym uwagę naszej literatury w ciągu ostatnich stu z górą lat były Tatry wraz ze swą *ekspozyturą na użytek ceprów*, czyli Zakopanem i Podhalem. Ważność tego spostrzeżenia na tym polega, iż akcentuje ono przemienność ról pełnionych przez pewne obszary kraju w kulturze narodowej. Tatry z Podhalem, twierdził Krzyżanowski, w polskiej literaturze zajęły od II poł. ubiegłego wieku to miejsce, które przedtem zajmowały wschodnie obszary kresowe z Ukrainy *błękitnymi polami*. Można więc owej rangi Tatr i Podhala w kulturze polskiej dowodzić za pomocą różnych środków, i czyniono to niekiedy, ukazując np. bogactwo literatury i malarstwa, które stamtąd brały inspirację (np. M. Jagiełło, J. Woźniakowski, „Tatry w poezji i sztuce polskiej”, Kraków 1975). Wydana niedawno przez „Iskry” świetna antologia R. Hennela „Kpiarze pod Giewontem” czyni to jednak w sposób wręcz niezwykły, *literackie dzieje Tatr i Zakopanego* wpisując w historię polskiej humorystyki czy może raczej w dzieje polskiego śmiechu; może właśnie dlatego ta niezwykle starannie opracowana książka godna jest specjalnej

uwagi, zwłaszcza dzisiaj, gdy tak mało do śmiechu skłania i tak mało jest do niego okazji. Obrazując znaczenie Tatr w literaturze i kulturze polskiej z reguły do tej pory eksponowano, że tak rzecz nazwiemy, wątki „profetyczno-hierofaniczne”, te więc, w których Tatry jawiły się jako *wolności ołtarze*, jako miejsce najwznioślejszych doznań mistycznych (*tam, gdzie graniczą Stwórca i natura*), jako absolut piękna i przeżyć najwznioślejszych. Hennel zaś w „Kpiarzach pod Giewontem” nie tyle dokonał desakralizacji Tatr, ile bardzo precyzyjnie ukazał dzieje procesu świadomej i bardzo nieraz przekornej takiej ich interpretacji, w której nie tyle może same góry, ile wchodzący w nie ludzie byli po prostu śmieszni, Zakopane zaś, zwane *pol-skimi Atenami*, okazywało się takim miejscem na ziemi, które *nie na górach a na knajpach stoi*. Odkrywając ciągłość tego zjawiska, trwającego w literaturze polskiej mniej więcej od 1840 r., a więc od tego momentu, gdy ugruntowała się już wyraźnie koncepcja i tradycja (Staszic, Goszczyński, Czajkowski) hierofanicznego rozumienia Tatr oraz przypisywania góralszczyźnie cnót i wartości niezwykłych, mogących odrodzić polską kulturę narodową (tak było przecie już u Goszczyńskiego), literackie dzieje Tatr wzbogacił Hennel o całkiem nowy, właściwie do tej pory nie zauważany, a rysujący się wyraźnie i z jawną ciągłością, wątek, przynoszący kpiarskie, żartobliwe, a przecie i bardzo trzeźwe rewizje mitów romantycznych, pozytywistycznych i młodopolskich. W obszernej antologii zaprezentował Hennel teksty z górą czterdziestu kilku autorów dbając o to, by ich utwory nie tylko ukazy-

wały owe istotne zjawiska literackie i kulturowe, znamienne dla polskiej zbiorowej fascynacji Tatrami, Zakopanem i góralszczyzną, ukazanymi teraz w krzywym a nieraz i małpim zwierciadle, lecz także dostarczyły czytelnikowi satysfakcji i uciechy. Oba cele zostały w „Kpiarzach pod Giewontem” osiągnięte, fakt zaś, iż (jak to sam Hennel w „Posłowiu” określił) mamy tu do czynienia z jakby jarmarkiem stylów, tekstów i ujęć pisarskich, przydaje tej wesołej antologii, tak udatnie spełniającej również poważne funkcje, barwności i życia. Ale też omawiana antologia gromadzi teksty pisarzy niepoślednich. Nazwiska Michała Bałuckiego, Felicjana Faleńskiego, Władysława Orkana, Adolfa Nowaczyńskiego, Andrzeja Struga, Stanisława Ignacego Witkiewicza, Kornela Makuszyńskiego, Stefana Wiecheckiego, Magdaleny Samozwaniec, Stefani Grodzieńskiej, Sławomira Mrożka i Witolda Gombrowicza niejako ex definitione potwierdzają rangę owego zjawiska. Są więc „Kpiarze pod Giewontem” książką zasługującą na uwagę nie tylko miłośników literackiej rozrywki i zagorzałych Tatromanów, którzy czytają wszystko o Tatrach, ale także historyków literatury i badaczy najpoważniej analizujących dzieje kultury polskiej (nie mówiąc o zajmujących się dziejami komizmu w Polsce, otrzymują oni bowiem obraz ciekawego i obszernego zjawiska ukazanego w pełnej ciągłości). Spośród tych poznawczych korzyści, jakie daje wesoła książka Hennela, na plan pierwszy wysunąć trzeba chyba fakt, iż w sposób wieloaspektowy ukazuje ona niezwykle ciekawy fenomen nurtu autolikwidacyjnego w lite-

raturze i kulturze literackiej tyleż modernizmu, ile całej Młodej Polski. Owa autorewizja własnych mitów i konwencji estetycznych, literackich stereotypów, dokonująca się w literaturze polskiej bardzo wyraziście już od 1903 r. (czasopismo „Liberum Veto” doskonale scharakteryzowane przez prof. Weissa w „Legendzie i prawdzie Zielonego Balonika”) wydała kilka literackich owoców prawdziwie znakomitych. Finałem i punktem szczytowym owego procesu był groteskowy szkic Ferdynanda Goetla „Wycieczka, jak się o niej nie pisze”, kropkę zaś nad „i” postawił Andrzej Strug w świetnym „Zakopanoptikonie, czyli kronice czterdziestu dziewięciu dni deszczowych w Zakopanem” (1913–14), będącym po części parodią „Nietoty” Tadeusza Micińskiego i przynoszącym kompromitację młodopolszczyzny na wszystkich jej poziomach. Antologia Hennela ów proces ilustruje bardzo wyraźnie, tym może wyraźniej, że książka została zaopatrzona w doskonale dobrane ilustracje tworzące równoległy, silnie jednak znaczeniowo nacechowany wątek, ilustrujący także (co oczywiście dobrze widać w tekstach) przemiany rangi i znaczenia Tatr oraz Zakopanego w kulturze polskiej XX w., gdy także dały ciekawie znać o sobie postawy autoparodystyczne środowiska taternickiego.

Można więc „Kpiarzy pod Giewontem” czytać na wesoło zapoznając się z celnymi próbkami polskiego humoru ostatnich 150 lat i można czytać „scjentystycznie” z literaturoznawczym i kulturoznawczym pożytkiem, a dzieje się tak również za sprawą R. Hennela, który pieczołowicie zadbał (to się zdarza u nas raczej rzadko) bodaj

o wszystkie możliwe poziomy odbioru antologii i opatrzył ją świetnie opracowanymi objaśnieniami, notami o autorach i wstępem, na tle teorii komizmu ujmującym zarys dziejów tatrzańsko - zakopiańsko - góralskich wesołych przejawów wielkiej tradycji, jawiącej się tu z perspektywy przekornej. Uznanie budzi tu zwłaszcza rzetelność opracowania tekstów oraz komentarzy. Warto jednak dopowiedzieć, że ilustracja „Na panoramie Tatr” (nr 16, s. 75) dotyczy wielkiej malarskiej panoramy Tatr eksponowanej w Warszawie w 1896 r. (literacki komentarz do niej napisał Tetmajer), że występujący u Wincenego Ogórka (Ludwika Szczepańskiego) „W naszej letniej stolicy” poeta to Kazimierz Tetmajer, bardzo tu ostro ośmieszany, co wywołało głośnie podówczas reperkusje, że powiedzenie Gałdźdzy z „Sezonowej miłości” Zapolskiej o mężu, że *leży se grający* jest zabawną parafrazą wręcz słynnego powiedzenia o Sabale z „Na przetłęczy” Witkiewicza (*idzie se grający*) namiętnie powtarzanego przez dziesiątki pisarzy po dziś dzień, że wreszcie nie zidentyfikowany przez Hennela autor groteski „Zakopane...” z czasopisma „Diabeł” (1908) to Antoni Chołoniewski, który ten tekst wcześniej wydrukował w swoich „Humoreskach” (Warszawa 1903) pod pseudonimem Feliks Chwalibóg.

Rzadko się zdarza, by książkę rzeczy wesołych, niczego nie odbierając jej właściwościom i wartościom ludycznym, można i WARTO było analizować jako kompendium mądre i ważne. „Kpiarze pod Giewontem” to właśnie taka książka: optymistycznie wesoła i pogodna, zarazem zaś ważna i poważna jako dzieło dające bardzo

istotny wkład do wiedzy o jednym z ciekawych fenomenów literatury i kultury polskiej.

Jacek Kolbuszewski

Stara, cicho brzmiąca melodia ludowej kultury

Roch Sulima

Tadeusz Nowak

LSW, Warszawa 1986, ss. 249

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza rozpoczęła ciekawe i ważne przedsięwzięcie – serię Portrety Pisarzy Chłopskich. Pierwsza książka poświęcona była Stanisławowi Młodożeńcowi. Obecnie spotykamy się z twórczością Tadeusza Nowaka omówioną przez Rocha Sulimę. Założenia tej serii można określić jako podjęcie trudu rejestrowania „dialogu kultur”. Dialogiem kultur jest również książka Rocha Sulimy.

Przypatrzymy się bowiem uważnie, kto jest kim i kto o kim pisze. Roch Sulima – znawca i koneser ludowej literatury, folkloru i folklorystyki, kulturolog, któremu bliskie są dokonania współczesnej humanistyki. I Tadeusz Nowak – poeta i prozaik, *jeden z najwybitniejszych przedstawicieli nurtu chłopskiego w literaturze polskiej*, którego twórczość określić można bez większego ryzyka jako *głęboką, mroczną*, mitologiczną i wieloznaczną. Obaj wywodzą się z tego samego gniazda, z tego samego pod-

glebia. Mamy więc do czynienia z tożsamością postaw, kręgów kultury i duchowego rodowodu. Panuje ona jednak tylko do pewnego poziomu. Bo dalej drogi rozchodzą się. Jedną podąża świadomy interpretator uzbrojony wiedzą i dystansem badacza, drugą twórca poszukujący i wartościujący, który przyjął na siebie ciężar powołania. Oznacza ono dramatyczną rozprawę z mitami chłopskiej dołi i losu, chłopskiego awansu i uczestnictwa w historii. Nowak nie poprzestaje jednak na rodzimym kręgu. Egzystencjalne doświadczenie „chłopskości” przenosi na uniwersalne doświadczenie *ludzi mniejszych od maku*. Dalej nastąpić może już tylko apoteoza chłopca-człowieka przez desakralizację Boga będącą formą jego uciłowoczenia.

Książka Rocha Sulimy nie jest zwykłym omówieniem twórczości pisarza. Jej charakter przypomina Dom-Księgę, której wykładnię przedstawia w jednym z rozdziałów. Nazwa ta mówi już wiele o orientacji autora, o jego totalnym i ekspresyjnym ujęciu problematyki twórczości Nowaka. Zostaje ona podniesiona do rangi znaczącego symbolu całej literatury chłopskiej i jako taka staje się szyfrem w oczach interpretatora. Przekazując jego treść posługuje się on różnymi systemami interpretacji, której wyznacznikami są pewne słowa-klucze. Zawsze jednak naczelną zasadą jest kategoria „rozumienia”, rozumienia struktury zjawisk duchowych, czyli poszukiwanie i ujawnianie znaczeń i sensów ludzkiej świadomości oraz ich kulturowego „zakorzenienia”. Podejście takie, wywodzące się z Diltheyowskiej hermeneutyki, rozciąga przed nami epicką panoramę zmag-

jących się ze sobą wątków chłopskiej kultury. Wagę przemysłów Sulimy podkreśla fakt, iż spełniony został prawie idealnie postulat hermeneutyki żądający, aby interpretator znajdował się w tym samym polu, w którym znajduje się to, co on rozumie. Dzieło Nowaka jest właśnie owym polem znaczeniowym, którego linie sił i napięcie rejestruje osadzony w nim świadomy interpretator. Rejestruje, ale przede wszystkim w akcie głębokiej „rozumiejącej” analizy wyjaśnia to co ukryte i zaszyfrowane.

Tak odbywamy prowadzeni przez Sulimę wędrówkę po kręgach rajy i piekła twórczości Nowaka. Raj i piekło są znakami rzeczywistości chłopskiej kultury. Raj znamionuje jej naturalność, „biologię”, niewinność i okrucieństwo, wynikające z tradycji „trwania”. Piekło oznacza wyjście z mitu „wiejskości” przez samopoznanie i samoświadomość, degradację i dramatyczne pytanie o tożsamość. Ta pierwsza najważniejsza opozycja daje początek całemu ich szeregowi, na których opiera się doświadczenie istnienia bohaterów Nowaka i które komponują równocześnie konstrukcję analizy Sulimy. Wieś – miasto, pańskość – chłopskość, my – oni, praca – posiadanie; te elementy składają się na uniwersalny model kultury. Czy może być on jednak stabilny i jednorodny? Już same słowa-klucze, którymi posługuje się Sulima, mówią o niepokoju, rozchwianiu, rozdarciu: mity początku, mity pierwotności, wojna-gra, świat zakryty i otwarty... Jediną wartością stałą pozostaje rzecz ponadludzka – poezja. I jej funkcja terapii. W zakończeniu rozdziału „Oddalająca się kultura” Sulima pisze: *Ponad wartości kultury*

opartej na pracy przedkłada Nowak w swej powieści („Wniebogłosy”) koncepcję kultury, której osnową jest wędrówka i pieśń jako synonimy wolności (odejścia od socjalnego i rodowodowego przypisania), ale również jako znaki działania historii, jej wszechobejmujących praw. Niewola historii zastępuje teraz, przezwycięzoną niejako przed chwilą „niewolę” rodowodu, niewolę macierzystej kultury.

Przyjmując książkę Rocha Sulimy jako traktat o chłopskiej kulturze, zaś lepiej – o psychologicznym doświadczeniu tej kultury, nie otrzymamy jednak tej jednej, ostatecznej definicji. Jest ona bowiem Księgą w Księdze, która nic nie zamyka, otwiera się natomiast na wszelkie regiony chłopskiego świata. Zagłębiając się wraz z autorem w starą, cicho brzmiącą melodię wiejskiego folkloru i wyobrażeń odczuwamy siłę jej trwania przez poszukiwanie i przezwyciężanie.

Tadeusz Nowak, autor „A jak królem, a jak katem będziesz”, „Diabłów”, „Dwunastu”, „Psałmów”, jak mało który twórca może powtórzyć za Rimbaudem: *Ja, to ktoś inny*. Takie przestanie niesie też książka Rocha Sulimy.

Andrzej Datko

 radio · telewizja

Zmarnowana okazja

Telewizja jest wytworem i zarazem głównym, bo wręcz przemysłowym wytwórcą kultury masowej, co niekiedy musi brzmieć degradująco. Każde dzieło, najwybitniejszych nie wyłączając, korzysta ze stereotypów, żeruje na sentymentalizmie, gra na „niskich” rejestrach natury ludzkiej opisując z lubością lub z odrazą to co mroczne, a nawet zbrodnicze. Zanim zaczniemy atakować telewizję jako całość, wspomnijmy o tym, co nas, dzisiejszych dorosłych Polaków, kształtowało. A kształtowały nas m.in. reprodukcje Matejki i Grottgera, Styki, i Kossaków; wsiadły w nas obrazy dworu w Soplicowie i Sienkiewiczowskie freski; brzmiały w nas patriotyczne pieśni i góralskie przyśpiewki, przedwojenne tanga i popularne kolędy. Sięgając głębiej dotrzemy i do jezuitów organizujących zbiorową wyobraźnię w duchu potryнденckiego katolicyzmu, stapiających niemal wszystkie ówczesne gałęzie sztuki w jakąś niezwykłą operę, w której subtelność i wysokość artystycznego tonu sąsiadowała z chropawą surowością gminnych środków wyrazu. Sztuka adresowana do milionów musi, z samej swej istoty, balansować między wzniosłością a trywialnością. Zawsze też i wszędzie zagraża jej kicz. Doświadczyła tego i wciąż doświadczają na sobie sztuka sakralna, nieustannie rozwiązująca dylemat: arcy-

dzieło w społecznej pustce czy powielanie wzoru uznanego przez wiernych za swój. Jest to prawdziwa kwadratura koła.

Pozwalam sobie na te banalne uwagi dlatego, że często przy ocenie telewizji zapomina się o zasadzie „malejących kęgów” – wraz ze wzrostem stopnia trudności odbioru danego dzieła maleje grono jego świadomych odbiorców. Krytykując rodziną telewizję za olcodrunkowość programu powinno się mieć odwagę przyznać, że to nie tylko wina konkretnej polityki i konkretnej ideologii – jak twierdzą niektórzy – ale że jest to choroba trapiąca w ogóle ten środek przekazu, niezależnie kto nim dysponuje. Daleki jestem od niedoceniań wpływu ustroju na całość polskiego życia w PRL, ale nie mogę się zgodzić z tymi, którzy skutki te rozciągają także na zagadnienia na tyle autonomiczne, że rządzące się swoimi prawami. Jeśli zatem mówimy o kulturze masowej, to tym samym mówimy i o niebezpieczeństwie kiczu – bakcyle tej choroby są ponadustrojowe. Ustrój natomiast może albo owe bakcyle podtruwać, albo też przeciwnie – wzmacniać je np. przez kojarzenie pewnych elementów kultury masowej z ideologiczną propagandą. Dopiero w tym miejscu zaczyna się sensowna dyskusja nad jakością telewizyjnej informacji, rozrywki i programów ambitniejszych. Zanim więc rzucę w mały ekran kamieniem, zadaję sobie pytanie: Czy dany program może kogoś wzbogacić? Często odpowiedź bywa pozytywna. Już to wystarczy, aby nie być Katonem.

Moi obaj Dziadkowie (zwyczajnie kulactwo) wpoili mi następującą zasadę: *Jeśli korzystasz z czyjejś pra-*

cy, docen to nawet wtedy, gdy człowiek ten nie jest ci miły. A gdybyś miał wewnętrzne opory przed wyrażeniem mu podziękowania, to przynajmniej nie obrzucaj do błotem. Staram się, na tych łamach, wypełniać wskazania swych pierwszych nauczycieli... Czasem przychodzi to łatwo, innym zaś razem wymaga to znacznego nakładu dobrej woli. To drugie odnosi się przede wszystkim do programów informacyjnych telewizji.

Niestety, wielu z tych, których dopuszczono w grudniu 1981 r. do głosu, obrzucało błotem, lżyło i wyszydzało inaczej niż oni myślących rodaków. A przecież zachowując swoją postawę polityczną i swój światopogląd należało mieć choć tyle przyzwoitości, aby uznać, że ci szkoleni byli bezsprzecznie, w mniejszym lub większym stopniu, współtwórcami Sierpnia i „Solidarności”. Że ci tak brutalnie krytykowani przyczynili się do poszerzenia sfery wolności Polaków tak w wymiarze ogólnospołecznym, jak i – a może głównie – osobistym, wewnętrznym. Czy już to nie powinno było wystarczyć do zaniechania nagonek w prasie, radiu i telewizji?

Nie jest więc łatwo bez uprzedzeń oglądać programy informacyjne. Ale powinniśmy się na to zdobyć. Powinniśmy zauważyć starania kierownictwa Radiokomiteu, aby telewizję traktowany był tak, jak na to zasługuje – z powagą. Społeczeństwo, które po Sierpniu wykazało imponujące opanowanie, które z godnością zniosło balast stanu wojennego – wywalczyło sobie prawo do tego, aby być rzetelnie informowanym o sytuacji w kraju i poza krajem. Powtarzam, widzę w telewizji próby poważ-

nego traktowania odbiorców; widzę i na swój sposób daję temu wyraz w tej rubryce. Tym bardziej jest mi przykro, że są to zaledwie próby. Odnoszę czasem wrażenie, że jedne ręce starają się sklecić coś sensownego, drugie zaś – silniejsze – niszczyć to, co dopiero zaczyna się tworzyć. Z jednej strony telewizja uruchomiła „Teleexpress” i „Panoramę dnia”, z drugiej natomiast hucznie fetowała jubileusz głównego wydania dziennika. Czy nikt z kierownictwa nie zauważył, że zmarnowano okazję do krytycznego przyjrzenia się meandrom propagandy właśnie na przykładzie trzydziestoletnich doświadczeń DTV? (Pisał o tym trafnie R. M. Groński w „Polityce” 1988, nr 6.) Kto wpadł na pomysł, aby zgromadzić w studio dawnych i obecnych prezydentów i komentatorów dziennikowych wiadomości?

Ja wiem, Panie i Panowie, to nie wy wymyślacie obowiązującą – na „danym etapie” – linię programową oficjalnej informacji politycznej i ideologicznej propagandy. Wy tylko wykonujecie. Jest wśród was sporo komentatorów z dobrym warsztatem. Wielu z was odchorowało te wszystkie łamańce „oficjalnej linii”. Prawie każdy, prywatnie, potrafi być krytyczny – wszak nie życie w próżni. Ale przecież, do kaduka, świecicie swoimi twarzami. I to na was często spada odium. Więc nie świętujcie aż tak hucznie. Uwaga ta dotyczy zresztą każdego, kto przepracował czas jakiś w rządowych i partyjnych środkach przekazu. Mnie również, choć nigdy nie byłem czynny w bezpośredniej indokrynacji. Mogłbym np. zastanawiać się górami, o których często mówiłem w telewizji, ale byłby to unik. Nie

zapomniałem, że czyniłem to w tym czasie, kiedy inni, godniejsi ode mnie, nie mieli wstępu na antenę – i to z powodów politycznych. Są różne stopnie współudziału w panującym systemie.

To było bodaj w połowie listopada 1981 r.; pełniłem w tym dniu honory gospodarza „dwójki” prowadząc, na żywo, rozmowy z zaproszonymi gośćmi. Telewidzowie dość żywo reagowali na wszystko, co wiązało się z krytyczną oceną „propagandy sukcesu”, dając temu wyraz w telefonicznych rozmowach. Ich uwagi dodały mi śmiałości tak dalece, że na pożegnanie powiedziałem, iż my, ludzie z pionu artystycznego radia i telewizji, nie czujemy się odpowiedzialni za to, co uprawiali pracownicy pionu informacyjnego. Skończyłem. Kamerzyści podnieśli kciuki w górę: *Ale im dawałeś. Wtem proszą mnie do reżyserki. W słuchawce zmieniony głos jednego z dziennikowych prezentatorów. Jest wyraźnie po wódce. Krzyczy: Czy myślisz, że my nie mamy oczu, nie czujemy, nie jesteśmy Polakami?!* Załamał mu się głos. Potem pojawił się w mundurze. Na krótko. Zmarł. I dopiero wtedy dowiedziałem się, że przeżył rodzinną tragedię. Moi rozmówcy, księża, zapamiętali go z tego okresu, jak odprowadzał na nabożeństwa i na religijne swoje dzieci. Wyrządzali się o nim powściągliwie, ale z pewną dozą sympatii.

Nieprosta droga, którą doszedłem do tych łamów, powoduje, że wystrzegam się ocen zdecydowanie negatywnych – wiem bowiem, jak łatwo dzieli się rodaków na lepszych i gorszych, na „patriotów” i „kolaborantów”. Ale ogłędność w ocenie bliźnich nie powinna prowadzić ani do relatywizmu

etycznego, ani też do rozmycia rzeczywistości istniejących podziałów politycznych w pseudotolerancyjnym: „Wszyscy, w zasadzie, chcą dobrze”.

Powiedzieć więc trzeba wprost: niezależnie od osobistej przyzwoitości wielu ludzi dziennika telewizyjnego, był on zawsze główną tubą oficjalnej propagandy. I o tym powinno się rozmawiać w telewizji właśnie dziś, w roku 1988. Z tej perspektywy powinno się spojrzeć wstecz. Samokrytycznie. Przecież to nie kto inny jak Roman Malinowski – marszałek Sejmu i szef ZSL w jednej osobie – życzył pracownikom tej najpotężniejszej „gazety”, aby mogli redagować ją sami, aby jak najmniej było tych, którzy są superredaktorami. Jest więc o czym rozmawiać. Rozmowa o DTV jest przecież pośrednio rozmową o dotychczasowych metodach sprawowania władzy przez partię rządzącą. Rozmowa takiej nie zastąpi się złotem kombatanów DTV. Nic napawa też optymizmem informacja dyrektora wszystkich programów informacyjnych telewizji, że DTV, „Teleexpress” i „Pano-rama dnia” – pozostające w jego gestii – odbywają wspólne kolegia redakcyjne. Nic dobrego z tego nie może wyniknąć. Należy natomiast przewidywać – z żalem – że DTV wywrze zły wpływ na swe otoczenie: ci z 17¹⁵ rozmyją się w młodzieżowej paplaninie, ci z 21³⁰ będą z namaszczonej miną wskazywać objawy choroby bez dotkania jej źródła. Chciałbym się mylić.

M.J.

 sztuka

„Nieczystość“

Krytyk jest tam, gdzie się wartościuje, podejmuje własne decyzje aksjologiczne albo wzmacnia inne, wyższe racje.

Próbuję przypomnieć sobie na początek pewne ogólne prawdy, które przecież powinny być wbudowane w samą praktykę krytyczną – krytyk wartościuje i już, nie wdając się w rozważania o ogólnych zasadach swej pracy. A więc chyba dzieje się coś niedobrego. Czyżby ze mną? To być może. Co miesiąc tekst – ta mechaniczna w końcu regularność sprawia kłopot i budzi różne wątpliwości. A więc profesjonalizacja, oto co się ze mną dzieje. Skoro tak, to kłopoty złągodzi pewne odejście od bieżących mód artystycznych, od doraźnych kontekstów społecznych ku bardziej uniwersalnym regułom, głębszej historycznej wiedzy i doświadczeniu. Krytyka oparta na tym, co niesie artystyczna czy polityczna fala, miewa krótki oddech – nie na wiele „odcinków” go wystarczy. No, ale zaraz, ku jakim uniwersaliom zmierzać, skoro przypomina się od razu druga, istotna cecha kondycji krytyka. Musi on przecież być blisko swego czasu, blisko praktyki artystycznej, bieżących wydarzeń w sztuce. Postulaty jakby sprzeczne. Być blisko życia artystycznego, czuć jego wibracje, czerpać z nich energię i jednocześnie wycho-

dzić poza teraźniejszość, poza chwilę itd.

Może więc przyczyna niepokoju i wątpliwości znajduje się na zewnątrz, w tym, co się właśnie w sztuce dzieje, w życiu artystycznym? Rzeczywiście dzieje się tu bardzo dużo. Weźmy tylko przełom roku. W grudniu trwały jeszcze dwie ważne wystawy: „Wszystkie nasze dzienne sprawy” u OO. Dominikanów w Krakowie i „Co słychać” w dawnej fabryce Norblina w Warszawie. Została otwarta duża wystawa młodej sztuki pt. „Realizm radykalny, abstrakcja konkretna” w Muzeum Narodowym w Warszawie. W styczniu otwarcie Muzeum ASP, a w nim bardzo interesująca wystawa „Miejsca rzeźby”. W Warszawie w tym czasie mnóstwo wystaw. Chcąc odnotować nazwiska tylko znanych artystów trzeba wymienić: J. Szajnę, Bluma-Kwiatkowskiego, G. Kowalskiego, J. Tarasina i Z. Ratajskiego, J. Kaczmarzkiego, Z. Makarewicza, L. Tarasewicza, R. Woźniaka, T. Ciecierskiego, A. Wiśniewskiego.

Są to wystawy, których rzetelny krytyk nie powinien ominąć, większość z nich należałoby zrecenzować. Zbiegły się one w tak krótkim czasie, że omówienie wszystkich nie jest możliwe. W tym sploteniu ujawniły one jednak pewną ogólną cechę współczesnego życia artystycznego – NIECZYSTOŚĆ, określenie pożyczone od Guy Scarpetty z książki „L'impureté”. Tutaj chcę je rozciągnąć na całość życia artystycznego.

Przyjrzyjmy się temu życiu. Obecność artystów nie mających wiele wspólnego ze sztuką religijną w kościele to – można powiedzieć – specyfika polskiej sytuacji, ale obecność

sztuki religijnej w galeriach do niedawna awangardowych (świeży przykład w Dziekance) to zjawisko bardzo ciekawe, wskazujące nie tylko polityczne, ale głębsze kulturowe korzenie pewnych procesów. Popatrzmy na inne aspekty praktyki życia artystycznego. Refleksje może budzić sama trasa naszej wędrówki śladem ważnych wystaw i prezentacji znanych artystów. Z kościoła możemy szybko trafić do galerii do niedawna omijanej przez większość, zaraz potem znajdziemy się w instytucji artystycznej szacownej i niejako ponadczasowej, lecz na wystawie, której się tam nie spodziewamy (np. „dzicy” w Muzeum Narodowym; nawiasem mówiąc, trudno było o lepsze miejsce dla takiej wystawy). Idziemy dalej i oto odkrywamy miejsce całkiem nowe, chociaż od początku szacowne (Muzeum ASP), chwilę potem możemy znaleźć się również w nowym miejscu, ale jakby z założenia antymuzealnym (np. dawna fabryka Norblina, która w pewnych przypadkach sprawdza się znakomicie jako sala wystawowa – myślę o wystawie „Co słyszać” – w innych nie najlepiej – weźmy np. pokaz profesorów ASP). A więc z muzeum trafiaamy do fabryki, stamtąd do pałacu (kultury). Jesteśmy zatem w Galerii Studio, skoro byliśmy tu, chodźmy do Zachęty na Szajnę. Łatwiej nam będzie potem zdecydować się na podróż na Bielany do MPiK-u, by zobaczyć, co tam robią tak znakomici i niezależni artyści, jak R. Woźniak czy T. Ciecierski. No, skoro byliśmy w MPiK-u, nie już nam nie zaszkodzi wpaść do Galerii ZAR-u, gdzie tłoczą się niemiłosiernie i żałośnie artyści chętni do wszelkiej współpracy, a gdzie znajdziemy prze-

cież kilka bardzo rzetelnych prac i – jeden co najmniej – wspaniały zestaw autorski.

Trudno uporządkować myśli po takim spacerze. Oto wiele różnych miejsc wystawowych ma promocyjny charakter, służą one sztuce, nie popadając w komercjalizację, czerpiąc fundusze z różnych społecznych źródeł, broniąc się jednocześnie przed usługami pozaartystycznymi. Należą do nich m.in. coraz liczniejsze galerie uczelniane – tradycja została rozwinięta w ostatnich latach przez PWST w Poznaniu, zaś kulminację tej tendencji stanowić może otwarcie Muzeum ASP. Również niektóre galerie teatralne próbują zażyć szczęścia artystycznej niezależności i niekomercyjności za pieniądze „na kulturę”. Komercyjnie z założenia nastawieni organizatorzy prywatni tworzą wystawy o doniosłym znaczeniu artystycznym. Przykładem A. Bonarski, można również wspomnieć tu o działalności galerii Dzieduszycki-Sosnowski, która utrzymuje się sama przy życiu zachowując wysoki poziom prezentowanych prac, i odchodzi od zasady mydła i powidła narzucanej do tej pory przez wąty u nas prywatny rynek sztuki. Słysząc już o kilku prywatnych fundacjach nastawionych na promocję sztuki, ale i fundacje państwowe przyrzekają się jej trzymać, polityczne cele przykrywając nazwiskami liczących się twórców. Dobrze trzymają się galerie prywatne, właściwie pracownie zamienione na galerie. E. i A. Dłużniewscy robią pokazy absolutnie niekomercyjne, działają ponad doraźnymi kontekstami politycznymi już chyba ponad osiem lat, zaś pokazy artystów z Zachodu były tam dobrym obyczajem

od początku. U Jana Rylkego odbył się prawie festiwal sztuki w pracowni na Ursynowie, z udziałem gości zza południowej granicy. A państwowy mecenat, który miał być pryncypalnie niekomercyjny, dźwigający – jak to się mówiło – ideowo-wychowawcze funkcje, przynajmniej na pozór, odstąpił od tych zasad i handluje sztuką w rublach na targach w Poznaniu.

Z eklektyzmem artystycznym współczesnej sztuki próbowałem borykać się w poprzednich recenzjach, dzisiaj dodać muszę eklektyzm form życia artystycznego. Nieczystość w tym wymiarze wywołała aksjologiczną niestrawność, mam nadzieję przejściową. Przepraszam.

Jan Stanisław Wojciechowski



Zbrodnie marionetek

Teatr im. Stefana Jaracza w Łodzi – „Tytus Andronikus” Williama Szekspira. Przekład – Leon Ulrich. Reżyseria – Maciej Prus. Scenografia – Dorota Banasik-Bielska. Muzyka – Janusz Stokłosa. Kompozycja światła – Krzysztof Sendke. Prapremiera polska 27 września 1987. Prezentacja na scenie Teatru Dramatycznego podczas 18. Warszawskich Spotkań Teatralnych 23 stycznia 1988.

Miejsce gry wyznaczają ściany z lśniącej blachy. Dekoracja nadaje się do rozegrania dowolnego spektaklu. Najlepiej w konwencji science-fiction. Blacha jest chłodna, sugeruje laboratoryjną sterylność. Refleksy światła na blaszanych powierzchniach odbierają tej przestrzeni realność, nadają zaś martwość. Kojarzą się z klatką, więzieniem, a jednocześnie sprawiają wrażenie pustki. To miejsce jest laboratorium, w którym dokonuje się eksperymentów. Preparaty w nich używane przypominają ludzi, a ich przedmiotem jest zbrodnia.

Jan Kott zapowiada atrakcyjny przebieg eksperymentu: *Gdyby Tytus Andronikus miał sześć aktów, Szekspir dobrałby się do widzów w pierwszych rzędach parteru i kazałby im zginąć w okrutnych męczarniach. Na scenie bowiem oprócz Lucjusza nikt z bohaterów tragedii nie pozostał żywy. Zanim jeszcze w pierwszym akcie podniosła się kurtyna, zginęło już dwudziestu synów Tytusa. I tak aż do końca, bez przerwy, aż do ogólnej masakry pod koniec piątego aktu. Jest w tej sztuce trzydzieści pięć trupów, nie licząc żołnierzy, służby i osób o pośrednim znaczeniu. Co najmniej dziesięć wielkich morderstw odbywa się na oczach widza. I to bardzo urozmaiconych. Tytus ma odrąbaną rękę, Lawinia odcięty język i dłonie, mamka jest uduszona. Do tego jeszcze gwałt, kanibalizm i tortury. Taniec śmierci, Grand Guignol, panoptikum zbrodni? Wszystko po trochu. W elżbietańskim teatrze publiczność to bardzo lubiła. Dzisiaj jest już kino, wideo, gdzie to samo można obejrzeć z naturalistycznymi strumieniami czerwonej farby imitującej krew. A ci, którzy lubują się w takich widowiskach, do*

teatru chodzą raczej rzadko, jeżeli już, to po to, żeby się pośmiać i pewnie najbardziej odpowiada im gatunek dowcipów prezentowany w Teatrze Syrena. Warto więc może zadać pytanie o intencje reżysera.

Nie sądzę, żeby Maciej Prusa skusił fakt, że spośród wszystkich sztuk Szekspira jedynie „Tytus Andronikus” nie był wystawiony w Polsce. To również się liczy, lecz raczej jako pewien smaczek o znaczeniu środowiskowym. Może więc w tekście sztuki reżyser znalazł coś godnego przekazania nam, publiczności teatralnej, w 1987 i '88 r.?

Rzecz, jak się rzekło, jest o zbrodni. Jej stężenie jest rzadko spotykane, nawet u Szekspira. Według buchalterii Kotta więcej trupów pada jedynie w „Ryszardzie III”. Mechanizm zbrodni jest w „Tytusie Andronikusie” prosty. Działa na zasadzie akcji i reakcji. Raz popełniona zbrodnia wywołuje cały łańcuch następnych. Mechanizm raz uruchomiony nie zatrzyma się, dopóki nie pozostawi ostatniego z bohaterów. Głównym motywem jest zemsta. Tytus powraca z wojny jako zwycięzca. Każe stracić jednego z synów pojmanej królowej Gotów. Ma to być akt zemsty za poległych żołnierzy. Potem królowa z pozostałymi przy życiu synami knuje zemstę na Tytusie i jego dzieciach. I tak nękają się wzajemnie aż do końca. Zemście towarzyszą inne jeszcze motywy, jak żądza władzy, pożądanie erotyczne czy wreszcie sama przyjemność płynąca z obserwacji i zadawania cierpienia i śmierci. Pełnią one jednak rolę uboczną, są podporządkowane zemście. Ot, przy okazji, można zaspokoić także swoje osobiste potrzeby. Ta zemsta nie jest

dochodzeniem sprawiedliwości. To zemsta poza granicami honoru i godności, syci się widokiem krwi i cierpienia. Chęć zemsty najwyraźniej góruje w umysłach bohaterów nad świadomością krzywdy. Nie jest to więc zemsta przez pamięć o umarłych, lecz dla zaspokojenia żądz żywych. Im dalej brnie, tym bardziej staje się mechaniczna, dokonywana jakby tylko siłą beżwładności. Bohaterowie dramatu to marionetki poruszane jednym tylko sznurkiem. Ich ból, rozpacz, smutek są tylko powierzchowne, służą wymyślonemu przez autora mechanizmowi.

Wydaje się, że „Tytus Andronikus” to coś w rodzaju szkicu, próby pióra: sprawdzenie motywów i bohaterów, którym w kolejnych dziełach autor da pełniejsze rozwinięcie. Sylwetki bohaterów naszkicowane grubą kreską, ograniczone do jednego wymiaru, stężenie zbrodni, a także jej mechaniczność – wszystko to redukuje tragizm niemal do zera, a zbliża do groteski. Tak zrealizowany spektakl mógłby być teatralną metaforą rzeczywistości, okrutną satyrą na społeczeństwo. Mógłby zatem tragizm odzyskać pośrednio – poprzez groteskę.

Maciej Prus potraktował jednak „Tytusa Andronikusa” z powagą, na jaką zasługują inne tragedie Szekspira. Aktoży, trafnie obsadzeni, wczuwają się w postacie, cóż nie jest łatwe, ponieważ sztuki tej nie pisał jeszcze autor „Hamleta”, mistrz i znawca tajemników ludzkiej duszy. Tutaj Szekspir był dopiero terminatorem, więc sprawia aktorom próbującym psychologicznych subtelności sporo kłopotów.

Spektakl jest sprawnie zrealizowany, rozwija się w rytm wspólnot-

rzącej nastrój muzyki. Warto podkreślić jego urodę plastyczną, grę światła na blachach dekoracji, a także pełen dynamiki i zarazem powagi, starannie zakomponowany w przestrzeni wyznaczonej przez scenografię – ruch sceniczny.

Wszystko to są jednak tylko walory formalne, świadczące o umiejętnościach w zakresie reżyserskiego rzemiosła. A myśl? Maciej Prus przedstawił „laboratoryjnie” czystą analizę różnych rodzajów zbrodni. Nie chodzi przy tym o różnice motywacji. Jak powiedziałem, dominuje jedna motywacja – zemsta. Czyżby więc chodziło o samą technikę, sposób dokonania zbrodni? W tym ujęciu akcja dramatu stała się tylko pretekstem do przedstawienia dosyć makabrycznej kolekcji obrazów jakby wyjętych z jakiegoś elzbietańskiego-antycznego almanachu policyjnego. Do końca spektaklu czekałem, czy coś się może wyłoni spoza tego katalogu zbrodni. Na myśl, metaforę, choćby aluzję. Na próżno. Skończyło się na realistycznej, lecz zarazem abstrakcyjnej prezentacji.

I proszę sobie wyobrazić rozmiar porażki realizatorów. Kulminacja zbrodni ma miejsce w finale dramatu. Królowej podają pasztet z synów, Tytus zabija córkę (to już szaleństwo), sztylety i miecze idą w ruch. Gina ostatni bohaterowie. Rozbrzmiewa podniosła muzyka, aktorzy grają patos i powagę chwili tragicznej. A widzowie? Parskają śmiechem. Można to tłumaczyć reakcją na nadmiar zbrodni, w dodatku dosyć naiwne pokazanych (bo przecież pojęcie zbrodni masowej, z którym oswoił nas wiek XX, było Szekspirowi obce). Sądząc jednak, że śmiech jest reakcją na groteskowość sytuacji scenicznej.

Widzowie zauważyli to, czego nie dostrzegł reżysers.

I pozostała historyjka. Dlaczego? – pytał Tadeusz Nyczek w recenzji innego spektaklu tego samego reżysera („Edward II” Marlowe’a w warszawskim Teatrze Nowym – „PP” 1’87). – *Otóż dlatego, że Prus, co podejrzewam, zawierzył dwóm dosyć fałszywym bogom swojej sztuki: Janowi Kottowi oraz pewnej estetyce teatralnej.*

Z chęcią przepisałbym cztery ostatnie akapity tej recenzji, pasują bowiem znakomicie i do łódzkiego spektaklu. Myślę jednak, że wystarczy powiedzieć w paru słowach: zarówno interpretacja Kotta ze „Szkiców o Szekspirze” jak i estetyka sprzed trzydziestu lat, były reakcją – najogólniej mówiąc – na socrealizm, na jego ideologię i estetykę. Dzisiaj są anachroniczne.

Na Warszawskich Spotkaniach Teatralnych były lepsze spektakle. Ten wydał mi się znamienity dla życia teatralnego ostatnich miesięcy. Ładny lecz pusty.

Andrzej Dziurdzikowski

Zachwycić się, póki czas

Teatr im. Stanisława Ignacego Witkiewicza w Zakopanem

Teatrem Witkacego zainteresowałam się późno, kiedy już wszędzie było głośno o zakopiańczykach, tym niemniej, a raczej tym bardziej moja neoficka radość domaga się natychmiastowego wyrażenia. Sława i splendory,

jakich przysporzyły młodemu zespołowi minione Warszawskie Spotkania Teatralne, nie powinny zaćmiec powszedniego dnia tego teatru, który dopiero u siebie naprawdę fascynuje. W trzecim roku swojej działalności, po 13. już premierach, po 13. inscenizacjach utworów o odmiennych stylizacjach i konwencjach, uzupełniających się jakby wzajemną sprzecznością, potrafił utrzymać zaprogramowany status „teatru artystycznego”, teatru nie służebnego, oddanego wyłącznie czystym wartościom sztuki, i – co jest chyba wydarzeniem bezprecedensowym – wyrafinowanymi środkami teatralnej profesji stwarzać złudzenie sceny amatorskiej. A w dodatku każde przedstawienie jest eksplozją, jakby reżyser, scenograf, aktorzy chcieli w jednym występie wyczerpać całą technikę i metafizykę swego zawodu. Krytycy i recenzenci znaleźli się w dosłownej kropce. *Głaskać czy dokładać* – zastanawia się w „Polityce” Jacek Sieradzki. Istotnie, co robić, by ten stan otwartości i spontaniczności utrzymać? Jak się zachować, by nie zapeszyć tego oczarowania i zaczarowania jednocześnie? Zadają sobie to pytanie, i chyba słusznie, ja także. Bo utrzymanie przy życiu tego fenomenu artystycznego zależy chyba w równej mierze od spontaniczności sceny i od entuzjazmu widowni. Bezprecedensowość zjawiska, jakim jest Teatr Witkacego, polega na symbiozie sceny i widowni, na zrealizowanej, a raczej realizowanej każdego wieczoru wspólnotcie uczuciowej, myślowej, a nawet towarzyskiej teatru i jego widzów. Co robić, by ta wibracja spontaniczności i entuzjazmu trwała? Jedno mi tylko przychodzi do głowy: zachwycać się póki co, póki

jeszcze czas, póki to trwa, a co będzie, to będzie.

Spróbuję spisać elementy tego zachwyty, na który składają się genius loci Zakopanego, nietypowość organizacyjna, wdzięk niekonwencjonalności, repertuar, reżyseria, scenografia, gra aktorów i młodość – bez względu na wiek widzów – widowni. Spisuję te elementy zachwyty na gorąco, nie porządkując ich ani chronologicznie, ani alfabetycznie.

Już samo przestąpienie teatralnych progów na Chramcówkach jest przeżyciem. Kierownik artystyczny, reżyser, aktorzy witają w drzwiach, uśmiechają się zachęcająco, zapraszają, częstują herbatą. Z miejsca czujemy się wyróżnionym, oczekiwanym gościem. „Gracz” według Dostojewskiego i „Cabaret Voltaire” były wstępem do naszych, moich i mojej piętnastoletniej córki, emocji. I nas także powitały ciepłe uśmiechy aktorów i reżyserów – tej zawsze obecnej dwójki: Andrzeja Dziuka, zarazem kierownika artystycznego i głównego animatora wszelkich poczynañ teatru, i Julii Wernio. O tym, jak zdumiewa publiczność nawykłą do sztywnych konwencji i wzajemnej nieprzenikalności stron, owej oficjalnej sztamperki widz-reżyser-aktor, zakopiańska niekonwencjonalność, niech zaświeci wypowiedź mojego przypadkowego sąsiada w foyer teatru: *Czy ten dyrektor musi sam wszystkich witać? Że mu się chce!* Ten sam głos z powątpiewaniem i rezerwą skomentował szatę graficzną programów i formę biletów: *To bardzo ładne, te kartoniki, te wspólne dla biletów i programów winiety, ale ile to kosztuje?! Oni długo tak nie pociągną.* Aż strach pomyśleć, że to można wykrakać i co za parę lat może

zostać z tych ambicji i pasji. Czy nie zrutynizuje się to, jak wszystko na świecie, nie osiadzie na laurach, nie rozleniwi się, nie zgnuśnieje? Co się stanie, gdy im nie będzie się chciało chcieć? Moje obawy idą całkiem innym tropem niż podsłuchane wątpliwości sąsiada. Wolalabym jednak stać się dla teatru dobrą wróżką i widzieć jego przyszłość nie tyle w różnych, ile w wyrazistych, nie wyblakłych barwach.

W przedstawieniu „Gracza” miałyśmy okazję od razu, pierwszego wieczoru poznać cały zespół Teatru Witkacego, łącznie z duchem Patrona, który z całą pewnością opromienia efekty działalności zakopiańczyków. Dziewięciu aktorów stanowiących – obok reżyserów, scenografa, Elżbiety Wernio, i muzyka, Jerzego Chruścińskiego – zasadniczy trzon artystyczny teatru można wymienić w dowolnym porządku, nie narażając się na narzut stronniczości. Wszyscy bowiem, dosłownie wszyscy w tym teatrze grają role pierwszoplanowe albo inaczej – wszyscy tu grają wszystko. Nie ma ani gwiazdorów, ani statystów. I to jest podstawowa zasada programowej uniwersalności respektowana przez kierownictwo tego profesjonalnie doskonale przygotowanego i odpowiedzialnego zespołu. Dorota Ficoń, szczególnie podatna na przeistoczenia, z drugoplanowej postaci Wdowy („Gracz”) przemienia się w brawurową gwiazdę kabaretu („Cabaret Voltaire”) i pyszne wieloznaczeniem uosobienie grzechu („Dr Faustus”), a także przekonuje jako Heloiza („Sic et non”). Karina Krzywicka potrafi być tragiczną amantką („Gracz”) i perwersyjną siostrą-idiotką („Historia”). Marta Szmigielska

gra z powołaniem dziewiętnastowieczną Kokotę („Gracz”), by za parę wieczorów wcielić się w demoniczno-groteskową postać Matki („Historia”). To samo można powiedzieć o możliwościach męskiej części zespołu. Żeby nie rozwlekać zbytnio tej listy, wymienię niektóre role Piotra Dąbrowskiego – tytułowy bohater „Gracza”, Ojciec w „Historii”, epizodyczny duch w „Faustusie”; Andrzeja Jesionka – Mister Astley w „Graczu”, dowcipny interpretator satyrycznych i lirycznych tekstów z „Cabaret Voltaire” i Witold, główny bohater „Historii”; Krzysztofa Najbora – tragicomiczny Student w „Graczu” oraz dynamiczny Mefistofilis w „Faustusie”. Podobnie różnorodne możliwości prezentują pozostali trzej aktorzy: Krzysztof Lakomik, Piotr Sambor i Lech Wolczyk.

Nie widziałam wszystkich trzynastu inscenizacji Teatru Witkacego, nie próbuję więc ani analizować, ani oceniać pracy zespołu. Spisuję uwagi widza, widza wdzięcznego, chociaż nie „pierwszego naiwnego”, bo z teatrem żyta jestem i studiami (w Kole Polonistów przy UMK, któremu przewodniczyłam, szczególnie ambitnie działała Sekcja Teatrolologiczna), i pracą zawodową (kierownictwo literackie przez parę sezonów w Teatrze Polskim w Bydgoszczy), i pasją współuczestnictwa z racji powiązań rodzinnych w odnowie artystycznej Teatru Muzycznego w Słupsku (za dyrekcji Macieja Prusa), i zainteresowaniami córki uczęszczającej aktualnie na zajęcia Ogniska Teatralnego przy Teatrze Ochoty. Mam więc status widza zawodowego.

W Teatrze Witkacego szukałam tego, co miało zaspokoić moje potrze-

by rozbudzone mocnym i wieloznacznym hasłem „Witkacy”. Doznałam wszystkiego prócz rozczarowania. Fakt, że wcale niełatwo zorientować się, czy przeżywa się tu przygodę bardziej miłosną, czy bardziej intelektualną, implikuje coraz to nowe niespodzianki poznawcze. Witkacowski duch absurdu, ten *Czysto polski narkotyk: ZAKOPIANINA* dominujący prawem bynajmniej nie kaduka w klimacie wszystkich poczynań zespołu, przydaje poszczególnym inscenizacjom tych specyficznych walorów intelektualnych, które decydują – paradoksalnie – o coraz gorętszych emocjach odbiorców. Bazę publiczności na Chramcówkach stanowi młodzież. To ona ze swoją zachłannością poznawczą i myślową niekonwencjonalnością współtworzy intelektualną aurę teatru. To ona, jak sejsmograf wychwytyje wszystkie podmuchy świeżości, antyrutyny. A może wręcz podpowiada pomysły, sugeruje nowe sposoby ich przedstawienia? Pomysły w sztuce uzewnętrzniać można dwojako: formalnie i merytorycznie. Teatr Witkacego w swojej praktyce łączy, moim zdaniem, umiejętnie obydwa rodzaje nowoczesnej ekspresji teatralnej. Od strony formy działa dynamiką obrazu scenicznego, techniką gry aktorskiej opartej na najbardziej naturalnych środkach wyrazu. Wszystkie elementy sztuki – słowo, obraz, dźwięk – synchronizują się w wielowymiarowe symbole spełniające ostateczny zamiar reżyserski. Ta troska o wyrazistość symboliki w wymiarze zarówno estetycznym jak i myślowym czy moralnym należy do istotnych wyróżników pracy zespołu. O ich merytorycznych ambicjach świadczy już dobór

repertuaru: od programowo groteskowych gier kabaretowych („Witkacy-Autoparodia” *dadaistyczno-surrealistyczny seans* „Cabaret Voltaire”), przez uaktualnianie wielkich mitów literatury – Edypa (Sofoklesa), Faustusa (Marlowe’a), Abelarda i Hełloizy (Duncana), przez Calderona inkrustowanego śmiało poezją księdza Baki i prapremierę autobiograficznej „Historii” Gombrowicza, po adaptację z literatury światowej – „Gracza” Dostojewskiego i „Stu lat samotności” Marqueza. Antynomia życia i śmierci, heroizm ludzkich zmagania z absurdem istnienia, skowyt świadomości wobec nierozwiązalnej zagadki ludzkiego losu, pełen dramatycznych kontrowersji dialog z ideą Boga – oto zakres penetracji filozoficznych twórców teatru. Żarliwość i świeżość aktorskiej interpretacji gwarantują autentyczność i siłę przesłania, talent i rzetelność wykonawcza dostarczają widzowi wyszukanej podniety duchowej. Można powiedzieć, że zespół robi wszystko, aby twórczo przeciwstawić skutkom Witkacowskiej *nudy metafizycznej*, jaką we współczesnym depersonifikowanym świecie przeżywa każdy, kto jest świadom własnej osobniczej odrębności. A że zdarzają się im pomyłki i niekonsekwencje? Że nie udał się „Król Edyp” (którego nie widziałem), a „Dr Faustus” (którego widziałam) przy całej zwartości obrazowania, z dobrym pomysłem rozgrywania walki między tytułowym bohaterem a diabłem na czymś w rodzaju ringu, szarżuje trochę efektami ekspresjonistycznymi – to są wybacalne potknięcia całkiem naturalne przy takim rozmachu artystycznym, w sytuacji ciągle jeszcze zmagania się

teatru z codziennym dyskomfortem i kłopotami.

To, co najbardziej fascynuje u zakopiańczyków, podkreślę raz jeszcze, to wirtuozerskie wręcz, chociaż czynione jakby mimochodem, zacieranie dystansu między nadawcą a odbiorcą, co stanowi przecież przedmiot zabiegów i pożądań całego współczesnego świata teatralnego. Wszystkie znane mi inscenizacje Teatru Witkacego dystans aktor-widz niwelują maksymalnie. I nie chodzi tu tylko o powitalne uśmiechy i wspólne herbatki, ale przede wszystkim o wciąganie widzów w immanentny proces inscenizacyjny. W misterium o Heloizie i Abelardzie biorą osobisty udział ci wszyscy, którzy łamią się z aktorami chlebem, a po spektaklu składają symboliczną ofiarę. W „Autoparodii” błyskotliwy ping-pong słowny i ruchowy zdaje się bezpośrednio angażować każdego uczestnika tej kabaretowej gry towarzyskiej. W „Graczu” cała publiczność utożsamia się z aktorami, gdyż Krupier (Piotr Sambor) wprowadzający do kasyna gry hazardowej bohaterów sztuki uprzednio wpuszcza na salę imiennie wszystkich widzów po kolei. A w przerwie uczy wszystkich zainteresowanych gry w prawdziwą ruletkę. Podczas seansu kabaretowego „Cabaret Voltaire” szczęśliwcy uprawnieni do miejsc przy stolikach częstowani są przez aktorów kefirem. Obie z córką, jako wejściówkowe, podpierałyśmy, niestety, na kabarecie ściany. Za to w prologu do „Faustusa” moja córka, Katarzyna, zagrała swoją pierwszą prawdziwą, chociaż nie zaplanowaną, rolę. Mefistofilis (Krzysztof Najbor), wtargnąwszy wprost z piekła w pogrążoną w mroku przestrzeń foyer

i czyniąc ją dalszym ciągiem piekła, tak długo krążył wśród milczącego tłumy świecąc po oczach diabelską latarką, aż wypatrzył oczy najbardziej przerażone, czyli oczy Katarzyny. Popis wrzasku, jaki wspólnie wykonali, usatysfakcjonował, jak sądzę, obie strony. A niewidzialny Palec Boży, zdający się krążyć w smudze światła nad sceną i w kadzidlanej woni nad publicznością, pokonuje ostatecznie i wątpiącego do końca Faustusa (Krzysztof Łakomik), i pełnego bluźnierczej energii Mefistofila, by, spełniając jakby intencje twórców tego widowiska, ukluciem przestrogi dotknąć każdego u nas, widzów, z osobna. Czuje się to w pełnej skupienia ciszy, w jakiej pogrąża się widownia po ostatnim westchnieniu umierającego Faustusa, ciszy zupełnie innej niż ta przed spektaklem – podekscytowana oczekiwaniem przystody.

Adriana Szymańska



Paradoksy misji

Kino brytyjskie przeżywa w latach 80. swój renesans. Po rozkwicie w latach 50. i utrzymaniu dobrej formy w następnym dziesięcioleciu, lata 70. nie były najlepszym okresem dla tej kinematografii – tak w wymiarze ekonomicznym, gdy odpłynęły amerykańskie kapitały, zaś spadek liczby widzów odebrał jej szansę pokrywania kosztów produkcji z własnych zasobów, jak i artystycznym, gdy w pogoni za widzem filmy brytyjskie traciły swą specyfikę, swą tożsamość, upodabniając się do międzynarodowych produktów Hollywoodu.

W obecnym dziesięcioleciu kino brytyjskie wróciło jednak do swych najlepszych tradycji. Odnalazło swe zainteresowania społeczne i historyczne, znów pojawił się w nim duch obserwacji, refleksji, analizy, zaś angielski dystans i nie ulegająca ideowemu modom wnikliwość uczyniły zeń zjawisko zasługujące na uwagę widzów nie tylko nastawionej na rozrywkę. W trudnych kryzysowych latach kino brytyjskie przyswoiło sobie także umiejętność tworzenia widowiskowych fabuł, co w tej chwili jest warunkiem niemalże niezbędnym do przetrwania na międzynarodowym rynku. W sumie jest ono dość inteligentne a zarazem popularne, do przyjęcia przez szerszą publiczność. Na efekty – w postaci nagród na festiwa-

lach i wpływów kasowych – nie trzeba było długo czekać.

Jednym z sukcesów tego kina była „Misja” Rolanda Joffe – od pewnego czasu obecna także na polskich ekranach – zdobywczyni Złotej Palmy w Cannes w 1986 r. Film odwołuje się do znanego epizodu w burzliwych dziejach Ameryki Łacińskiej, opowiada o redukcjach jezuickich w Paragwaju, będących swoistym eksperymentem społecznym (próbą realizacji ideałów wczesnochrześcijańskich wspólnot) i kulturowym (bezkruwawą próbą włączenia Indian Guarani w obręb szeroko rozumianej cywilizacji europejskiej), i o upadku tych misji w połowie XVIII w.

Wiele pisano o stronie artystycznej filmu Joffego, prowadzono też dyskusje wokół ukazanych w filmie faktów historycznych oraz wiarygodności samego przedstawienia. Oczywiście jak każdy reżyser, także autor „Misji” miał prawo do przedstawienia własnej wizji wydarzeń, do wyrażenia swego poglądu na temat historii i zawarcia w nim moralnego postania. Oczywiście każdy widz – ten mniej i ten bardziej specjalizujący się w historii – ma prawo wysnuwać własne wnioski z odległych o dwa stulecia wydarzeń i godzić się lub spierać z tezami reżysera. Myślę jednak, że bez względu na rozmaite opinie Joffemu udało się ukazać w filmie rzecz dość istotną – paradoksalność historii. Sądzę też, że owa problematyczność bardziej niż w schemacie fabularnym przeciwstawiającym sobie duchowe racje jezuitów i świeckiej administracji kolonialnej (tu sprawa jest oczywista, przynajmniej dla niewyspecjalizowanego widza) ujawnia się w tle opowieści wtedy, gdy reżyser (niestety

czasem zbyt) szybko przywołuje jakiś szczegół wyjaśniający zachowanie bohaterów sporu. W każdym razie „Misja” skłania do refleksji – refleksji niebanalnej o podstawowych dla kultury europejskiej problemach.

Mamy w filmie do czynienia ze zderzeniem trzech postaw, trzech typów zachowań w pewnym sensie charakterystycznych dla białych kolonizatorów Ameryki.

Pierwszą postawę reprezentuje ojciec Gabriel, jezuicki misjonarz, który uzbrojony jedynie w flet i religijną żarliwość udaje się w dziewiczą dżunglę powyżej niedostępnego wodospadu Iguassu, by przywrócić żyjących w pierwotnej nieświadomości Guaraní wspólnotę Bożej. Ten religijny idealista, zwolennik świata miłości i wczesnochrześcijańskich wspólnot, odnosi sukces i pomyślnie zakłada kolejną misję. Melodie wygrywane na flecie okazują się w dziele nawracania bardziej skuteczne wśród muzycznych Indian niż ogień i żelazo. Jednakże łagodność ojca Gabriela i wierność ślubom posłuszeństwa nie są z pewnością cechami korzystnymi w świecie, który zwykł posługiwać się ogniem i żelazem w celach nie całkiem zbożnych; jak wynika z końcowych scen filmu, mogą one być nawet cechami samobójczymi.

Ojciec Gabriel jest dziedzicem tej myśli, którą wyraziła bulla papieska „Veritas ipsa” z 1537 r. uznająca Indian za wolne istoty ludzkie (co niestety nie obejmowało Murzynów), i jest w pewnym sensie prekursorem dzisiejszych antropologów. Notabene, właśnie bulla papieża Pawła III była jednym z pierwszych świadectw wyrażających filozoficzną reakcję Eu-

ropy na problem kontaktu interkulturowego.

Ale reakcje były różne. Mendoza, zbrojny najemnik i łowca niewolników, spadkobierca kónkwistadorów mieczem podbijających dla europejskich monarchii nieskończone przestrzenie Nowego Świata, kieruje się inną filozofią. Filozofią siły i pychy, według której wszystko, co znajdzie się w zasięgu białego człowieka, stanowi jego własność, chyba że jest własnością innego Białego. Także istoty ludzkie – Indianie – są częścią owej własności, a argument o ich „podatności na zbawienie” zawarty w papieskiej bulli nie jest przekonujący w chwili, gdy plantatorzy domagają się tanciej siły roboczej. Głównie na takich ludziach opierał się długotrwały proces przyłączania Ameryki do kręgu kultury europejskiej, choć prawdziwa akulturacja w dużym stopniu były jednak dziełem zakonników.

Mendoza przechodzi w trakcie filmu metamorfozę, z zabijaki przekształca się w gorącego zwolennika miłości między ludźmi i jednego z członków zakonu ojca Gabriela. Do końca zachowa jednak odruch samozachowawczy, nabyty w czasie długiego życia w świecie ognia i żelaza. W krytycznej chwili zbuntuje się przeciw obowiązkowi posłuszeństwa wobec wyroków Boga i kościelnych zwierzchników i poprowadzi Indian do walki – niestety nie mając szans na wygraną. Jego śmierć nie jest efektem samobójczej łagodności, lecz wynikiem samobójczej sytuacji historycznej.

Wreszcie kardynał Altamirano, papieski wizytator odległych obrzeży katolickiego świata, wytrawny polityk, człowiek ogarniający wzrokiem

całość spraw Kościoła i znający zalety i gorycz kompromisów. Notabene był jezuita. Stoi on w najtrudniejszej moralnie sytuacji, gdyż ma zdecydować o likwidacji jezuickich redukcji nad Parana, poświęcić grupkę wiernych, by zachować istnienie zakonu i pośrednio całość Kościoła. W połowie XVIII w., w czasach oświeceniowych monarchii narasta konflikt między papieżem i nawet tak arcykatolickimi władcami, jak królowie Hiszpanii i Portugalii, którzy starają się zlikwidować bądź osłabić niewygodną dla ich absolutnej władzy działalność Towarzystwa Jezusowego. Kardynał Altamirano idzie więc na ustępstwa w drażliwej sprawie misji, by uchronić zakon przed wydaleniem z granic obu krajów.

Jednakże jego wysilek także jest daremny. W 1759 r. Portugalia usunęła jezuitów, w 1767 r. uczyniła to Hiszpania, a w 1773 papież rozwiązał po 233. latach istnienia zakon, który w chwili likwidacji skupiał 25,5 tysiąca duchownych zgromadzonych w 31. prowincjach obejmujących terytorium od Ameryki po Chiny.

„Misja” jest więc opowieścią o paradoksie historii i moralności. O tym, że racje etyczne nie zawsze i nie wprost triumfują w procesie historycznym – o przegranej idealistów, klęsce buntu, ale też o względności kompromisów. Oczywiście Joffe staje po stronie idealistów – takie jest prawo ekranowej fikcji – bowiem z perspektywy czasu idealści wydają się nam ważniejsi jako ci, którzy wyznaczają kształty przyszłej rzeczywistości. Stara się jednak być sprawiedliwy wobec historii, ukazuje, że jej realny przebieg polega na mediacji sprzecznych interesów, a w trakcie zdarzają się samo-

bójcze sytuacje, gdy wszyscy ponoszą klęskę. Lecz świat istnieje dalej.

Tyle schemat fabularny, poza nim otwiera się pole dla niespokojnych pytań.

W zasadzie niewiele osób zwraca uwagę na hiszpańskich i portugalskich administratorów kolonii i właścicieli plantacji – jedynych zwycięzców w całym sporze, którym już żadne prawo ludzkie czy boskie nie zabroni przekształcenia zgodnie z logiką siły i pychy niecywilizowanych Indian w mówiący inwentarz ich posiadłości. To postacie antypatyczne, naganne moralnie, lecz przecież nie szaleńcy, diaboliczne wcielenie zła. Motywy, którymi się kierują, w otaczającym świecie wydają się zupełnie racjonalne. To raczej misje nad Parana z ich społecznym programem i gospodarką podporządkowaną ideologii są swoistym wynaturzeniem. Gubernator Cabeza w całą stanowczością, patrząc prosto w oczy kardynałowi, domaga się ich likwidacji w imię nie tyle własnych interesów, ile zachowania porządku społecznego. Jego rzeczywistość polega na nieustannym ścieraniu się ludzkich dążeń, z czego rodzi się historyczny ruch; wierzy on – piszę nieco na wyrost – w ład utajony będący efektem gry ludzkich interesów. Rzeczywistość misji – pięknie zobrażowana w filmie – jest jednak światem historycznego bezruchu. W jednym spojrzeniu Cabezy Joffe mimochodem uchwycił bolesny paradoks historii.

Wkraczamy na teren dyskusji o społecznej utopii, starannie omijany przez fabułę nastawioną na widowiskowość, wyzierający jednak w różnych momentach spod wygodnego schematu. Ideal, według którego

organizowano jezuickie redukcje, nie wykraczał daleko poza horyzont wyobrażeń właściwy epoce. Pamiętajmy, że dominującym w Europie ustrojem politycznym było wówczas scentralizowane państwo absolutne. Monarcha i jego administracja stali się ośrodkami inicjatywy politycznej, oni tworzyli – w zależności od stopnia przenikania oświeceniowych ideałów – historię mniej lub bardziej „oświeconą”. Jednakże ich inicjatywa napotykała ukształtowaną rzeczywistość społeczną i gospodarczą, zróżnicowaną i utrwaloną w kulturowych nawykach aktywność jednostek, w której tkwiły załazki przyszłego, liberalnego ładu.

Tymczasem misje powstawały niejako ex nihilo. Nie były to monarchie lecz teokracje oświecone, kierujące się podobnym, absolutystycznym ideałem, choć sprawiedliwszym w sferze społecznej. W filmie pada to zdanie, gdy ojciec Gabriel napomina współtowarzyszy, pragnących przegłosować skrócenie pokuty Mendozy, iż w zakonnie nie istnieje coś takiego, jak demokracja i głosowanie. Oczywiście formuła zakonna nie musi ich zawieść, niemniej ten sam wzór organizacji społecznej jezuici narzucają Indianom. Utajony indywidualny ład zastępują w dobrej wierze uniformizację zachowań, paternalistycznym porządkiem autorytetu, który ubezwłasnowolnia ich podopiecznych. Ponieważ jednocześnie następuje dezintegracja ich pierwotnej kultury, w sytuacjach kryzysowych okażą się oni bezradni, zabraknie im wzorów zachowań, do których mogliby się odwołać unikając samobójczych rozwiązań.

I znowu film potwierdza tę intuicję – przedstawia okrutne sceny rzezi bar-

dziej „cywilizowanych” Indian z bliżej położonych misji. Bardziej „dzicy” mieszkańcy osady ojca Gabriela zdobędą się jeszcze na opór. Paragwajski eksperyment miał szansę powieść się wtedy, gdyby zewnętrzny świat nie miał do niego dostępu, co przez dwa stulecia jezuitom się udawało. Historia jednak jest ruchem, także w przesłaniu.

Niebezpieczeństwo ładu liberalnego polega na tym, że zanim w długim procesie kształtowania się mechanizmów społecznej mediacji osiągnie on swą dojrzałość, dzieje się dużo niesprawiedliwości i zła. Może wtedy najbardziej trzeba pamiętać o moralnych ideałach. Nie bez przyczyny kardynał Altamirano próbuje, bezskutecznie, opóźnić rozstrzygnięcie sporu granicznego, dopóki Korona Portugalska nie udzieli gwarancji misjom.

Niebezpieczeństwem ładu paternalistycznego jest to, że tłumy on zdolność jednostek do innowacji, adaptacji i samoobrony; a przecież świat, nawet zbliżający się do ideału ewangelicznej wspólnoty, zaludniony jest przez grzeszne indywidua i wymaga ciągłych korekt. W zmienionej sytuacji ten ład krępuje jak gorset albo upada pod ciśnieniem wewnętrznym lub zewnętrznym. I to kolejny gorzki paradoks wyzierający spoza barwnych kadrów filmu.

Wspomniałem o dezintegracji kultury Guarani i to następny wątek nie rozwijany w filmie, choć przecież w nim obecny. Cały czas Joffe spogląda na historię z punktu widzenia Europejczyków, za coś naturalnego przyjmuje fakt podboju i następującego po nim długotrwałego procesu akulturacji pierwotnych mieszkańców Ameryki. Tylko przez chwilę, gdy

los misji jest przesadzony, kardynał Altamirano wyraża wątpliwość, czy dla zagubionych pomiędzy sprzecznymi interesami europejskimi Indian nie byłoby lepiej, gdyby Europejczycy w ogóle do Ameryki nie przybyli. Zdanie wypowiedziane przez kardynała przywołuje przez moment moralne koszty całego procesu kolonizacji, jego bolesny ludzki wymiar.

W filmie Joffego świeccy zdobywcy pragną pozyskać ludzkie ciała, głównie do pracy na plantacjach, nie troszcząc się za bardzo o resztę. Przecistawieni im jezuici wyruszają z dobroczynną misją mającą na celu pozyskanie indiańskich dusz. Wspomniała sekwencja, gdy śniady, indiański chłopiec śpiewa religijną pieśń, jest wzruszająca. Pewien opór rodzi się w momencie, gdy widzimy cały chór intonujący po łacinie psalmy – sugestywny skrót dla ukazania akulturacji całego plemienia. Scena jest znacząca i kluczowa dla zrozumienia fabularnych perypetii. Co się stało z pierwotną kulturą tych ludzi? Gdzie się podziały ich wierzenia, przesady, przyzwyczajenia, które być może nie czyniły ich świata bogatszym (duchowo i materialnie), ale czyniły go bardziej spójnym, swojskim? W kulminacyjnym momencie Guarani nie są w stanie odejść do puszczy, rozprościć się unikając zagłady. Mała dziewczynka wyraża to wprost: w lesie mieszka diabeł. Pierwotne środowisko naturalne stało się obce, groźne, zaś „wolność”, do której bezskutecznie nakłania ich kardynał, niebezpieczna, bo pozostawia ich na pastwę nie tylko lasu, ale i „cywilizacyjnej” działalności handlarzy niewolników.

Trudno osądzać całość procesu kolonizacji Ameryki z punktu widze-

nia abstrakcyjnej moralności i traktować go tylko jako zło. W końcu – i jest to pokazane w filmie – Europa miała plemieniu Guarani coś do zaoferowania w zamian za ich pierwotne obyczaje. Paradoks historyczny polega na tym, że dotknięcie Europy niesło ze sobą wiele sprecznych rzeczy naraz, a nikt nie nauczył ich odróżniać, jaka jest praktyczna (nie zaś idealna) wartość tych ofert. Nikt ich nie nauczył rozeznawać się w sprzecznych interesach europejskich potęg – ziemskich i duchowych – i wygrać w nich czegoś dla siebie. Paternalistyczne państewko jezuitów, mimo że przez jakiś czas ofiarowały im poczucie bezpieczeństwa, utopię społeczną i najlepsze wartości moralne, nie uczyniły z Indian podmiotów w rozgrywającym się konflikcie.

W końcu każdy z europejskich bohaterów odnosi w tej „powszechnej klęsce” jakąś korzyść: Hiszpanie i Portugalczycy usuwają ideologiczną konkurencję z granic swych imperiów, kardynał Altamirano przedłuża istnienie zakonu o 20 lat i nawet ojciec Gabriel i Mendoza zyskują wieczne zbawienie i pamięć w kronikach historii. Niepiśmienni Indianie nie dostają nic, czeka ich śmierć lub powrót do obcej puszczy.

„Misja” Rolanda Joffe nie zatrzymuje się długo nad paradoksami, reżyser przemyka nad nimi bardziej zafascynowany wizualnym widowiskiem niż historycznym wywodem. Twórca ma do tego prawo. Trzeba jednak przyznać, iż mimo popularnej konwencji te problemy są obecne – jeśli nie w głównym konflikcie, to gdzieś w tle. Uważnemu widzowi układają się w serię niespokojnych pytań. I chyba o to chodziło, bo

oprócz moralnego postania (dla mniej uważnych) najważniejsze są pytania dotyczące kulturowej tożsamości, moralnych ideałów i ułomnej praktyki.

Niemal symboliczne jest zakończenie filmu, gdy grupka indiańskich dzieci pozostała na zgłiszczach osady rozgląda się wokół, co zabrać ze sobą na pamiątkę ich zetknięcia z Europą, zanim uda się w głąb mrocznego lasu. Nie interesuje ich ani szpada Mendozy, ani monstrancja Gabriela. Wylawiają z wody skrzypce – muzyka, którą zauroczył ich jezuita, okazuje się wieczna. Czy to aż tak dużo, czy tak mało?

Jerzy Uszyński

Nagroda im. Jana Parandowskiego

Na zebraniu w dniu 21 marca 1988 Jury nagrody im. Jana Parandowskiego w składzie: Irena Parandowska (fundatorka nagrody), Paweł Hertz, Artur Międzyrzecki, Andrzej Szczypiorski, Juliusz Żuławski (przewodniczący), po rozważeniu kandydatur Jerzego Ciechanowicza („Rzym, ludzie i budowle”), Zbigniewa Herberta („Raport z oblężonego miasta”), Zygmunta Kubiaka (tłumaczenie „Eneidy”) i Jerzego Turowicza – uznało, że przyznając nagrodę po raz pierwszy winno uwzględnić nadrzędne wobec poszczególnych zjawisk literackich wartości i opowiedzieć się za taką kandydaturą, która uwidoczniłaby zasady moralne i intelektualne stanowiące o trwaniu kultury narodowej.

Kierując się tym przeświadczeniem Jury przyznało nagrodę im. Jana Parandowskiego **JERZEMU TUROWICZOWI**.

Długoletnia działalność Jerzego Turowicza jako pisarza, publicysty i edytora przyczyniła się do utrzymania i rozwoju życia duchowego i umysłowego w naszym kraju, zgodnie z polską tradycją wolności i tolerancji.

Konkurs

Duszpasterstwo Nauczycieli w Gdańsku ogłasza pod patronatem Jego Ekscelencji Księdza Biskupa Tadeusza Gocłowskiego ogólnopolski konkurs na:

1. Pamiętnik lub wspomnienie nauczycieli uczących w latach 1945–1956.
2. Wypowiedź pt. „Kim właściwie jestem jako nauczyciel?”

Celem konkursu jest zgromadzenie zapisków będących wyrazem doświadczeń nauczycieli. Pamiętniki, wspomnienia, jak i wypowiedzi winny budzić refleksje określające tożsamość nauczyciela – określać jego rolę w szkole, w środowisku, w narodzie.

Zebrany materiał może być wykorzystany do badań i opublikowany. W konkursie mogą uczestniczyć nauczyciele, którzy nadesłali prace w terminie do 1 XII 1988 r.

Kształt graficzny – czytelny rękopis lub maszynopis. Praca ma być podpisana godłem, a w zaklejonej kopercie z godłem zamieścić należy adres autora, imię i nazwisko.

Najlepsze prace zostaną nagrodzone pieniężnie nagrodą imienia doktora Romana Lewtaka – nauczyciela, który całe swoje życie poświęcił szkole będąc wzorowym wychowawcą i człowiekiem. Jako jeden z pierwszych w roku 1980 podjął dążenie naprawy szkoły, wnosząc swoimi inicjatywami, propozycjami i opracowaniami trwały wkład w początek zmian edukacji narodowej.

Wszystkie prace po kwalifikacji, opublikowaniu i wykorzystaniu do badań zostaną zdeponowane w dziale rękopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu.

Prace należy nadsyłać na adres:

Ksiądz prałat Stanisław Bogdanowicz duszpasterz nauczycieli Bazylika Mariacka, ul. Podkramarska 5, 80-534 Gdańsk.