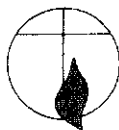


przegląd powszechny

6/802/88

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI · Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

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

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

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

PRENUMERATA

roczna 1650 zł
za I półrocze 900 zł
za II półrocze 750 zł
cena egzemplarza 150 zł

Wpłaty

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

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

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,
Warszawa, ul. Rakowiecka 61
Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 23 III 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

René Marlé SJ

Teologia we współczesnym społeczeństwie i kulturze 327

Teologia jest dziś w stanie zainteresować tych wszystkich, którzy zadają sobie pytanie o genezę człowieka i jego przyszłość.

Maria Poprzeczka

Jak mówić źle o sztuce? 342

Uporczywość przekonania i odczucia identyfikującego źle w sztuce z nieprawdziwym wskazuje na nierozdzielność kryteriów estetycznych, etycznych i poznawczych.

Barbara Dąb-Kalinowska

Czy był kryzys sztuki prawosławne? 357

Pozbawione sacrum malarstwo ikonowe utraciło swoją rację istnienia.

Maciej Mróz

Kościół rzymskokatolicki a prawosławny w Polsce w latach 1918–1925 366

Skomplikowany charakter zagadnień wyznaniowych w odrodzonej Polsce pogłębił podziały narodowościowe, szczególnie wyraźne na kresach wschodnich.

Jacek Bolewski SJ, Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Patron odrodzonej Polski 381

Jak należy rozumieć związek obietnicy odrodzenia Polski z patronowaniem św. Andrzeja Boboli tej sprawie?

Stefan Nowak

Współczesny katolicyzm polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa (dokończenie) 393

Nie wydaje się, aby doniosłe wydarzenia dotyczące Kościoła i religii spowodowały wzrost wpływu etyki na sferę zachowań przeciętnego Polaka-katolika.

„Jestem nietypowy“ 408

Z Januszem Zaorskim rozmawia Dorota Ziemiańska.

Ojciec Włodzimierz Pieczerin (1807-1885).	
Z dziejów katolicyzmu w Rosji (<i>Bogusław Mucha</i>)	423
Książki zapomniane: O despotyzmie w Rosji, czyli „Rosja w roku 1839” markiza de Custine.	
Wprowadzenie do lektury (<i>Leszek Kuk</i>)	432
Sztuka czasu Zmartwychwstania.	
Kościół NMP Wspomożenia Wiernych w Zalesiu Dolnym pod Warszawą (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	444

Książki – D. Heck: Wątpiący mistyk (*Mieczysław Jastrun*, „Z innego świata światło”) **449**

A. Szymańska: Akt uczestnictwa (*Andrzej Szmidt*, „Wyrok nieprawomocny”) **452**

J. Kolbuszewski: Litewski „Pan Tadeusz” (*Antanas Baranauskas / Antoni Baranowski / „Anykščių šilelis – Borek onikštyński*”) **454**

R. Radzik: W stronę dialogu (*Sokrat Janowicz*, „Białoruś, Białoruś”) **456**

Radio – Telewizja – Olimpiada i obyczaje **461**

Sztuka – J. S. Wojciechowski: Ciało rzeźby („Miejsca rzeźby”, wystawa w Muzeum Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, styczeń-luty 1988) **463**

Teatr – J. Majcherek: Raczej nic niż coś **468**

A. Dziurdzikowski: Pretekst (*Wrocławski Teatr Pantomimy*, „Akcja – sen nocy letniej”, scenariusz, reżyseria i choreografia – *Henryk Tomaszewski*) **471**

Film – J. Uszyński: Krótki film na długie rozważania („Krótki film o zabijaniu” *Krzysztofa Kiesłowskiego*) **474**

Książki nadesłane **478**

Sommaire

René Marlé SJ

La théologie dans la société et dans la culture contemporaines 327

La théologie peut intéresser aujourd'hui tous ceux qui se soucient du sort de l'homme et de son avenir.

Maria Poprzeczka

Comment dire du mal en parlant de l'art? 342

La persistance de la conviction et du sentiment identifiant avec le faux l'art médiocre, témoigne de l'indissociabilité des critères esthétiques, éthiques et gnoseologiques.

Barbara Dąb-Kalinowska

Y a-t-il eu une crise de l'art orthodoxe? 357

Dépouillée du sacré, la peinture des icônes a perdu sa raison d'être.

Maciej Mróz

L'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe en Pologne entre 1918 et 1925 366

La complexité des problèmes confessionnels dans une Pologne redevenue indépendante en 1918, gagna en intensité du fait des divisions ethniques, en particulier aux confins Est du territoire national d'alors.

Jacek Bolewski SJ, Mirosław Pacuszkiewicz SJ

Le saint patron de la Pologne ressuscitée 381

Comment faut-il comprendre la promesse de renaissance de la Pologne et l'intercession de saint André Bobola pour sa matérialisation?

Stefan Nowak

Le catholicisme polonais d'aujourd'hui – observations et hypothèses d'un sociologue (fin) 393

Il ne semble pas que les grands événements liés à la vie de l'Eglise et à la religion aient accru l'incidence de la morale chrétienne sur la conduite du catholique moyen en Pologne.

„Je ne suis pas comme les autres“ 408

Un entretien avec le cinéaste Janusz Zaorski recueilli par Dorota Ziemiańska.

Le père Vladimir Petchérine (1807-1885).	
De l'histoire du catholicisme en Russie	
<i>(Bogusław Mucha)</i>	423
Livres oubliés: Sur le despotisme en Russie	
ou „Lettres de Russie“ du marquis de Custine.	
Introduction à la lecture <i>(Leszek Kuk)</i>	432
L'art du temps de la Résurrection. L'église	
Notre-Dame Secours des fidèles à Zalesie Dolne	
près de Varsovie <i>(Konrad Kucza-Kuczyński)</i>	444
Comptes rendus	449

René Marlé SJ

Teologia we współczesnym społeczeństwie i kulturze

Często dyskutuje się temat miejsca i roli teologów w Kościele. Rzadziej stawiane jest pytanie o miejsce teologii we współczesnym społeczeństwie i kulturze.

Prawdę powiedziawszy jej miejsce nie jest identyczne w rozmaitych krajach. Owo zróżnicowanie jest w dużej mierze uzależnione od stopnia procesu sekularyzacji występującego w tych krajach. Podczas gdy np. teologia odnajduje jeszcze swój status na uniwersytetach niemieckich, w innych państwach, jak w przypadku Francji, jej obecność ogranicza się do uczelni prywatnych, którym nieraz notabene odmawia się rangi uniwersytetu. W ten sposób teologia jest usuwana z obszaru oficjalnej kultury do swoistych „rezerwatów” na wzór Indian w Ameryce, żeby nie powiedzieć – do „gett”. Zresztą również w takim kraju, jak Niemcy Zachodnie wydziały teologiczne spotyka się przede wszystkim na dawnych uniwersytetach. Te, które zostały utworzone w niedalekiej przeszłości, ograniczają się z reguły do nauk „użytecznych” lub „nowożytnych”.

Współczesny język, ze swej strony, dobrze wyraża pozycję, jaką zajmuje teologia w mentalności dzisiejszego społeczeństwa, również inteligencji. Przypisuje się jej pewien dziwny, a w każdym razie daleki od rzeczywistych problemów nurtujących dzisiejszego człowieka przedmiot poznania. Np. pragnąc wyrazić – w odniesieniu do wysiłków utworzenia wspólnoty europejskiej – przekonanie, że dyskusje na temat idei ponadnarodowości są całkowicie próżne i nie dotyczą prawdziwych problemów, niektórzy nazwaliby je dyskusjami „teologicznymi”. Słowo „teologiczny” w umysłach wielu kojarzy się ze słowem „bizantyjski”, gdy ironicznie odnosi się je do dysput na temat płci aniołów.

Motywy utraty zaufania

Gdzie więc należy szukać źródeł owej dyskredytacji teologii w naszych czasach?

Z pewnością wpływa ona z samej istoty kultury zrodzonej w wyniku rozwoju nauk pozytywnych, doświadczalnych oraz z ich sposobu patrzenia na rzeczywistość. Nauka i technika skierowały współczesnego człowieka ku nowemu pojmowaniu świata, rzeczy i ostatecznie siebie samego, ono zaś, coraz bardziej uogólniane i przyprawiające o dumę, stało się „powszechną opinią”. Właśnie to nowe widzenie świata leży u początków wszelkiego znanego nam zsekularyzowania życia społecznego, tzn. u podłoża kultury i życia społecznego budowanych bez „hipotezy Boga”, pojmowanej już jako kompletnie nieużyteczna, jeśli nie dziwaczna. A jednak, czyż nie ta „hipoteza” jest podstawą teologii? Czyż Bóg nie jest jej fundamentalnym przedmiotem, natomiast cała rzeczywistość jest rozpatrywana w jej świetle, *sub ratione Dei*, jak mówiono w średniowieczu, tzn. w zależności od Boga, w odniesieniu do Niego?

Jednakże utrata zaufania znamionująca w naszych czasach stosunek do teologii wpływa nie tylko z racji kulturowych i społecznych kształtujących się poza zasięgiem motywacji religijnych, które – w sposób dla siebie zupełnie naturalny – zmieniły pojęcie Boga składające się na definicję teologii. Ma ona swe źródło również w kształcie teologii, szczególnie teologii katolickiej, jaki przybrała ona w czasach nowożytnych. Będąc przez wieki siłą napędową kultury, w średniowieczu zaś stając się niejako zwornikiem jej sklepienia, z czasem przerodziła się w dyscyplinę kościelną ukierunkowaną przede wszystkim na zawodową formację urzędników zamykających się coraz bardziej we własnych problemach Kościoła. Naturalnym biegiem rzeczy, mając na uwadze swą istotę, była zmuszona przyjąć formę bliżej nie określonej ezoterycznej wiedzy (chętnie dzisiaj umieszcza się ją pod takim hasłem, np. w księgarskich działach niektórych supermarketów), natomiast z racji swej funkcji musiała być pojmowana jako narzędzie władzy.

Nie chodzi tutaj o szukanie winnych. W każdym razie teologia uplasowała się w miejscu, które pozostawiły jej szeroko rozumiane społeczeństwo i kultura, tzn. na marginesie życia, chociaż zarazem kształt, jaki zgodziła się przyjąć, potwierdził jej nieprzystawalność poza granicami „rezerwatów”, które jej wyznaczono. Pojawiały się próby samoobrony w postaci odnoszenia argumentacji zapoży-

czonych z ideału racjonalności i naukowości do tez teologicznych. W imię tak pojętego ideału teologia została usunięta w cień. Ta apologetyka ukazała swój poważny mankament – zapoznała żywe doświadczenie Boga, w które miała wprowadzać. Wchodząc na obszar swoich przeciwników – bez rzeczywistego podważania ich pozycji i stojącego za nią doświadczenia; wdając się w walkę przy użyciu broni, która nie była skonstruowana do obrony jej samej i należących do niej dóbr (broni argumentów logiki instrumentalnej, ukutej z zamiarem opanowania zjawisk świata) – teologia potwierdziła jedynie swą kruchość czy też swoje niezręczne i nie stosowne pretensje. Innymi słowy – właśnie poprzez swoistą obopólną ugodę ukształtował się świat społeczny i kulturalny, w którym nie było miejsca dla teologii. Świat wręcz jej wrogi oraz w takiej postaci, że potwierdził jej marginalność i – nieunikniony w związku z tym – mechanizm odrzucenia. Przeciwnicy natomiast nie zaprzestawali umacniać swych własnych argumentów.

Czy ów rozbrot, przy towarzyszącej mu wrogości lub też – co gorsza – lekceważeniu, musi być rozumiany jako zgubny? A może wręcz przeciwnie, to właśnie od teologii wymaga się wysiłku przemyślenia na nowo jej miejsca? Bo przecież jeśli jej zadaniem jest interpretacja wiary, to nie jest ona jedynie sprawą tych, którzy się do niej przyznają. Właśnie z myślą o tych wszystkich, którzy zwracaliby się w jej stronę, Pierwszy List św. Piotra wzywa chrześcijan do postawy gotowości uzasadnienia posiadanej nadziei (3, 15). Czyż nie jest to również istotne zadanie teologii? Odpowiedzialność za postąnnictwo – nierozdzielny atrybut wiary chrześcijańskiej – wręcz zabrania teologii złożenia broni i zamknięcia się w samowystarczalności.

Należy przyznać teologii prawo do nowej refleksji nad jej kształtem; świadczy o tym historia w sytuacji, gdy niektóre współczesne przykłady potwierdzają nieustanną zdolność teologii do adaptacji.

Jednoczesne zadanie o różnorodnych kształtach

Już od początków wiary chrześcijańskiej PRACA teologiczna była ciągle pogłębianą, co świadczy o przenikaniu boskiego światła do wszystkich składników i głębi ludzkiej

rzeczywistości, szczególnie do rozumu i myśli. Wiara chrześcijańska wyznaje wejście Logosu, tzn. Słowa, ale także myśli, „rozumu“, w historię ludzkości. Jest to nauka Prologu Ewangelii św. Jana oraz program całej ewangelizacji Janowej. Zaś św. Paweł, krytykując (fałszywą) mądrość mędrców (zob. 1 Kor 1,17–2,9), wzywa chrześcijan do oddawania Bogu prawdziwego kultu, który by Mu się podobał, a który jest kultem *rozumnym*, dosłownie na wzór Logosu (Rz 12,1). Sam Paweł pozostawił autentyczny system myślenia wiarą, inaczej mówiąc, rzeczywistą teologię, która naznaczyła całą historię myśli chrześcijańskiej aż do naszych czasów. Ale można powiedzieć, że każda księga Nowego Testamentu zawiera własną teologię, nawet jeśli teologia Pawła jest – od strony koncepcji – nieporównywalnie lepiej rozwinięta. Egzegeci mają dziś upodobanie w ukazywaniu teologii właściwych Ewangelii Mateusza, Marka, Łukasza, niezależnie od formy literackiej tych dzieł, która jest oczywiście o wiele bardziej narracyjna od tej z Listów św. Pawła, św. Jakuba czy św. Piotra.

Dzięki organicznej więzi pomiędzy misterium Boga a rzeczywistością ludzką, będącą dziełem wydarzenia Wcielenia, więzi, którą – jak sobie przypominamy – św. Jan zawiera w wyrażeniu: *Słowo stało się ciałem*, teologia może być uznana za specyficzną przesłankę chrześcijańskiej religii. Z niektórych względów można by sądzić, że jedynie przez analogię możliwe jest mówienie o teologii w celu określenia rozwoju doktrynalnego spotykanego w innych religiach. Jeśli w ich przypadku teologia może być ewentualnie uważana za dodatek, np. obok kultu czy mistyki, w chrześcijaństwie jest to niemożliwe. Stąd znaczenie nieustannego zwracania uwagi na właściwe wypełnienie jej misji, bez równoczesnego związywania się z jakimś konkretnym kształtem.

Rzeczywiście, możliwe było długotrwałe zapewnienie jednoznacznej funkcji teologii bez konieczności odwoływania się do samego terminu. Faktycznie w ciągu wielu wieków w celu określenia funkcji, jaką dzisiaj przypisujemy teologii, słowo to było używane niezwykle rzadko. Wydaje się, iż przez długi okres było ono rozmyślnie pomijane ze względu na skojarzenia ze światem pogańskim, gdzie oznaczało mitologiczne opowiadania poetów (bajkowe historie

bogów) albo przeciwnie – wiązało się z czysto filozoficznymi spekulacjami nad bytem lub pierwszą przyczyną. Prawdę mówiąc funkcja teologiczna nie została jeszcze wówczas wypracowana. Praca ta dokona się w średniowieczu w związku z koniecznością określenia granic i – względnie dobrze zdefiniowanych – własnych metod jako praca ukonstytuowana w wymiarze instytucjonalnym dzięki „wydziałom“, w ramach których będzie się dokonywać. Aż do tego okresu istnieje raczej w przepowiadaniu biskupów, w komentarzach do Pisma Świętego, zresztą istotnie pogłębianych. Przyjmując kształty bardziej bliskie tym, które przybierze później, nie ucieka się koniecznie, jak to mówiliśmy, do terminu z zakresu teologii, lecz np. apologii, filozofii lub doktryny chrześcijańskiej. Jeszcze w średniowieczu, gdy kształtowało się doskonale przemyślane pojęcie teologii, sam termin nie stanowił zresztą kolejnego jedyne terminu na określenie tej rzeczywistości, którą następnie – prawie wyłącznie i skądinąd całkowicie słusznie – będzie się nazywać teologią. Sam św. Tomasz mówi np. równie chętnie o *ŚWIĘTEJ DOKTRYNIE* (*sacra doctrina*), jak i o *ŚWIĘTEJ STRO-NICY* (*sacra pagina*).

Tymczasem w pejzażu kulturalnym pojawia się nowy element, który będzie odgrywał zasadniczą rolę w historii teologii lub – jeśli kto woli – w owej historii wiary, którą świat chrześcijański nigdy nie był i nie będzie w stanie pokierować: uniwersytet, tzn. dobrze instytucjonalnie określony świat wiedzy.

Tak więc *święta doktryna* właśnie pod nazwą teologii będzie zmuszona sprecyzować swą rolę i naturę, zajmując miejsce obok innych dyscyplin, „sztuk wyzwolonych“, szczególnie zaś obok będącej w pełnym rozkwicie filozofii. W rzeczywistości jednak teologia usytuuje się nie obok, lecz ponad innymi dyscyplinami. Czyż ukazawszy wzniosłość swego boskiego przedmiotu była w stanie przyznać sobie inny tytuł niż „królowej“? Pozostałe dyscypliny przyjmowały względem niej postawę pełną uszanowania, jednak całkowicie podporządkowaną – postawę „służebnic“. Jedyne św. Tomasz będzie się starał zachować względną autonomię w odniesieniu do tej, która powinna być służebnicą uprzywilejowaną – filozofii, respektując zasadę, że *łaska nie znosi natury*, która jest przedmiotem refleksji filozofii, lecz

ją udoskonala, oraz w uzasadnionym przekonaniu, że owa „służebnica” tym lepiej spełni swe zadanie, gdy przyzna się jej niezbędną przestrzeń niezależności.

Prawie niemożliwe do uniknięcia było, że nowe dyscypliny umacniając powoli swe pozycje pójdą w kierunku odzyskiwania coraz większej autonomii. Niełatwo rezygnuje się z niezależności. Od początku „świeckie” dyscypliny (gramatyka, retoryka, dialektyka, arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia) w takiej mierze, w jakiej nie były bezpośrednio uzależnione od teologii, opierały się – przynajmniej w części – na samodzielnym przesłankach. Wystarczyło umocnić je, co było sprawą zupełnie naturalną, by uodpornić je na wszelkie próby wchłonięcia, a także ujarzmienia. Chodzi o przesłanki wynikające z doświadczenia, z nauki doświadczalnej. Właśnie ze względu na nie Galileusz wszedł w konflikt z teologami, a nawet z powiązanim z nimi Urzędem Nauczycielskim. Teologowie doprowadzają też do „konfliktu wydziałów”, któremu Kant poświęcił swe sławne dziełko. W środowisku uniwersyteckim – a zatem i kulturalnym – teologia nie była w stanie pretendować dłużej do swego uprzywilejowanego miejsca, lecz w najlepszym razie mogła zająć pozycję obok innych dyscyplin. Dla Kanta teologia sytuuje się obok prawa i medycyny. Stanowią one trzy wyższe fakultety, które są podporządkowane *naturalnym celom* ludzi: porządek społeczny w odniesieniu do prawa, zdrowie ciała, którym zajmuje się medycyna, oraz dobro dusz – przedmiot zainteresowań teologii.

Oczywiście, też „powrót na pozycję” teologii jest jednym z aspektów, skądinąd znaczącym, szerzej pojętego „powrotu na pozycję” religii w nowożytnym społeczeństwie, którego korzenie tkwią w podziale średniowiecznego chrześcijaństwa. Podziałowi politycznemu towarzyszył, czy też postępował za nim, podział dziedzin wiedzy pierwotnie całkowicie skupionych wokół teologii.

Nie jest naszą intencją prześledzenie różnorodnych etapów wymienionego podziału zakończonego „pęknięciem chrześcijaństwa”, o którym rozprawiano w naszych czasach, ani pewnego pęknięcia kultury i – czego jesteśmy świadkami – owej marginalizacji teologii, która wydaje się oczywista. Innym problemem byłoby pragnienie przydziele-

nia jej miejsca i kształtu, jakie były jej udziałem w średniowieczu – czyli w ramach kultury.

Również w okresach sztywnego zamknięcia się teologii w przestarzałych formach nieustannie pojawiały się osoby usiłujące przywrócić jej łączność z nowymi sposobami myślenia. W ten sposób w XVII w. Richard Simon, oratorianin, podjął się pracy nad odnowieniem lektury Pisma Świętego odnosząc do niej wymagania krytyki historycznej. W XIX w. J. A. Möhler przedsięwziął zadanie ożywienia tradycji poprzez zakorzenienie jej na nowo w źródłach wielkiej epoki patrystycznej.

Powrót do źródeł biblijnych, patrystycznych i liturgicznych jak również najwartościowszych idei myśli średniowiecznej stał się w połowie naszego stulecia wielkim dziełem takich teologów, jak H. de Lubac, J. Daniélou, K. Rahner, J. Jungmann, M.-D. Chenu, Y. Congar. Oni ukazując na nowo niewyczerpane możliwości prawdziwej tradycji chrześcijańskiej, których jest ona nosicielką, jednocześnie zaś przyznając większą wolność i pewność siebie wierze, mniej zaś troszcząc się o podtrzymanie złudnych fasad, które przyjęła, by utrzymać status quo, przygotowali odnowę oraz niejako wyprzedzili w czasie odważne spojrzenie II Soboru Watykańskiego.

Otwarcie nowych perspektyw przez Vaticanum II

Nie jest naszą intencją przypominać w tym miejscu nowej wizji, jaką dał Sobór w odniesieniu do rzeczywistości Kościoła jako Ludu Bożego, żywego *wspólnotowego* ciała (podkreślał ten wymiar ostatni Nadzwyczajny Synod), nie zaś jedynie ani nawet głównie jako systemu hierarchicznego, ustrojowego, „ustawionej do boju armii”, systemu, jaki w pewnych okresach Kościół przybierał i przedstawiał w świecie. Nie chcemy również przedstawiać dynamicznej koncepcji Objawienia Bożego zaproponowanej przez Konstytucję dogmatyczną „*Dei Verbum*” która szczęśliwie poprawiła rozwiniętą w czasach nowożytnych koncepcję pojęciową, mającą tendencje do zredukowania Objawienia do pewnego ustalonego raz na zawsze systemu wiedzy. Powszecchnie wiadomo, że te dogmatyczne rozwiązania znalazły swoje „pastoralne” zastosowanie w Konstytucji „*Gaudium*

et spes“ na temat sytuacji Kościoła we współczesnym świecie – spojrzenie szczerze życzliwe, które zresztą nie wyklucza elementów krytycznego rozeznania, zorientowane na epokę, jej żywotne korzenie, oddziałujące na nią trendy. W tym właśnie świetle szczególnie jest postrzegana dziedzina kultury, zaś z tak odnowionego spojrzenia mają wynikać praktyczne konsekwencje: *Niech więc wierni żyją w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej* („Gaudium et spes“, 62). To otwarcie ma się stać szczególnie dziełem teologii: *Poza tym zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czy jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia* (tamże). Sobór powołuje się na znajomość dyscyplin naukowych: *W duszpasterstwie należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelniejszego i dojrzalszego życia wiary* (tamże). Tak więc nie chodzi o zastosowania użyteczne, gdyż współpraca pomiędzy teologią a przedstawicielami owych dyscyplin ma się dokonywać na szczeblu uniwersyteckim: *Ci, którzy w seminariach i uniwersytetach oddają się naukom teologicznym, niech starają się współpracować z ludźmi biegłymi w innych gałęziach wiedzy, zespalać z nimi swoje siły i pomysły. Dociekanie teologiczne niech zarazem zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i nie zaniedbuje kontaktowania jej ze współczesnością, żeby mogło ono pomóc ludziom wykształconym w różnych dziedzinach wiedzy do pełniejszej znajomości wiary* (tamże). Do otwartego dialogu z innymi ludźmi i z rozmaitymi przejawami ich kultury Sobór zachęca nie tylko teologów. Wyraża życzenie podjęcia tego dialogu również przez społeczność teologiczną, w taki sposób, ażeby teologia mogła odnaleźć swe miejsce na innych obszarach aktywności ludzkiej niż tylko kościelnych: *Co więcej, pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część*

spośród nich oddawała się studiom EX PROFESO i je pogłębiała (tamże). Aby te rozmaite nowe spojrzenia były owocne, potrzeba oczywiście niezbędnego klimatu wolności: Ażeby zaś zadanie swoje mogli oni wykonywać, trzeba przyznawać wiernym, czy to duchownym czy świeckim, należytą wolność badania, myślenia oraz wyrażania pokornie i odważnie swego zdania w sprawach, których znajomością się odznaczają (tamże). Wiadomo, że społeczność katolicka z zapalem odpowiedziała na te życzenia i zachęty Soboru.

W naszych czasach coraz częściej spotyka się świeckich oddających się studiom teologicznym, przy czym niektórzy z nich osiągają najwyższe stopnie naukowe. Jest w tym dzieło Kościoła, którego rezultaty są jeszcze w tej chwili niemożliwe do ocenienia. Z pewnością potrzeba będzie czasu, ażeby nasienie tkwiące jeszcze w poprzednich pokładach mogło przynieść nowe owoce, a następnie, być może, nowe nasiona. Świeccy (wraz z nimi również zakonnice zaangażowane w różnych sektorach pracy misyjnej) poświęcający się wyższym studiom w zakresie teologii, nie są jedynymi przedstawicielami tej nowej sytuacji. Należy zdawać sobie również sprawę z niezliczonych obszarów formacyjnych stanowiących niejako kanały przekazu teologicznego, takich jak katecheza, odnowa liturgiczna, rozmaite formy oddziaływania, w szczególny sposób odnowiona duchowość. Tymi oto drogami teologia wbudowuje się w inne przestrzenie życiowe, bliższe przestrzeniom właściwym człowiekowi niż te, które zamieszkiwała prawie wyłącznie w wydziałach teologicznych i w kościelnych seminariach.

Począwszy od tego okresu, w następstwie Soboru, teologia katolicka stała się polem istotnych dokonań. Jakość powstałych dzieł – co zrozumiałe – jest bardzo zróżnicowana. Jednak bezpośrednio czy też pośrednio Sobór poruszył większość spraw odnoszących się do życia Kościoła. Należało więc, a nawet było nie do uniknięcia, ustosunkować się do nich. Ponadto, jako że całość zasadza się na fundamencie wiary, w chwili gdy dotknięto jednego z elementów, trzeba było na nowo przebadać inne. W ten sposób Sobór bardzo wyraźnie odwołał się do doktryny Kościoła. Jest więc zupełnie zrozumiałe, że wielu teologów znów sięgnęło do kształtującej ją nauki Chrystusa. A stąd trzeba było powrócić do właściwej doktryny Boga...

Różne postacie współczesnej teologii

Tymczasem tym, co wydaje się najbardziej interesujące, jest urozmaicony obraz teologii katolickiej w naszych czasach, by na razie mówić jedynie o niej. To zróżnicowanie jest świadectwem jej większego zbliżenia względem sytuacji ludzi, ludzkich temperamentów, a także rozmaitych dróg, na jakich dokonuje się poszukiwanie sposobów tłumaczenia ich doświadczeń i pragnienie zbliżenia się do prawdy. Obok teologii kontemplatywnej H. Urs von Balthasara, który pragnie ją zbudować opierając się na *zachwycie* spowodowanym promieniowaniem *chwały Boga, która zabłyśła na obliczu Chrystusa* (2 Kor 4,6) – można by ją porównać do *estetyki* wzniesionej na *postrzeganiu* piękna tej chwały – teologia z przydomkiem „polityczna”, dla której J. B. Metz poszukuje drogi. Jej podstawę stanowi troska o wyjście z indywidualizmu i prywatyzacji, w których teologia pozwoliła się we współczesnej epoce zbyt długo zamknąć, zapominając o społecznych wymiarach wiary i wynikającej z nich odpowiedzialności za świat. Ten „ludowy” wymiar teologii sam Metz pragnie widzieć u swego mistrza, K. Rahnera. Mówi nawet o *proletariackim nachyleniu* wielkiego myśliciela, które uchroniło go od *wszelkiej elitarnej lub ezoterycznej doktryny* (zob. J. B. Metz, „La foi dans l'histoire et dans la société”, Cerf, Paris 1979). Jego czasami trudny styl, skądinąd konieczny w przypadku myślenia na wysokim poziomie, nie wyklucza wcale takiej orientacji. W rzeczywistości jednak cechą o wiele bardziej charakterystyczną dla jego koncepcji teologii jest jej związek z tymi wszystkimi pytaniami, które mogły być w ciągu lat stawiane Kościołowi i jego misji wśród ludzi dzisiejszych czasów.

Latynoamerykańskie teologie wyzwolenia, o których tyle mówiono ostatnimi czasy, świadczą jeszcze wyraźniej o nowiej obecności teologii w życiu społecznym ludzi. Tak więc został rozbudzony pewien realizm w wypowiedzi teologicznej. Sprawą otwartą pozostaje oczywiście ryzyko sprowadzenia wypowiedzi teologicznej do dyskursu politycznego, tak że niewypowiedziany boski przedmiot teologii byłby w ten sposób ograniczony do poziomu przedmiotu ludzkiego. Ale innym ryzykiem jest ponowne zamrożenie pozbawionych wszelkiego niebezpieczeństwa wypowiedzi teologi-

czynnych, które zasadzałyby się na problemach, którymi większość ludzi nie jest zainteresowana, obcych ich życiu i wyzwaniom stawianym przez konkretne działanie. Wydaje się, iż dawno już nie mieliśmy do czynienia z teologią tak bardzo ściśle powiązaną z aspiracjami konkretnego narodu, jak to ma obecnie miejsce w Ameryce Łacińskiej. Jest to jednocześnie motyw nadziei i wezwanie do refleksji.

Rozważne wyjście naprzeciw współczesnej kulturze

Jednak współczesna sytuacja z jej pozytywami jest nie tylko reprezentowana przez różnorodność proponowanych postaci teologii, świadczących tym samym o jej plastyczności i o związanej z nią szansie bardziej adekwatnej odpowiedzi na nowe przesłanki kultury. Jest również naznaczona licznymi nowymi wysiłkami zajęcia stanowiska wobec pozytywnej, eksperymentalnej i praktycznej formy określającej współczesną kulturę, z dala od której była z reguły wypracowywana teologia. W tym przedsięwzięciu razem z teologami współpracuje zresztą pewna liczba filozofów.

I tak filozof Jean Ladrière w idci *interpretacji* widzi wspólny element łączący poszukiwania nauk ścisłych i teologii. Bez wątpienia model interpretacji nie jest w obu przypadkach jednakowy. Czyż nie można jednak pomiędzy dwoma stanowiskami i dwoma językami zauważyć przynajmniej – zgodnie z wyrażeniem jednego z komentatorów Ladrière'a, zapożyczonym z wypowiedzi filozofa, L. Wittgensteina – pewnej *rodzinnej atmosfery* (zob. J. F. Malherbe, „Le langage théologique à l'âge de l'interprétation. Lecture de Jean Ladrière“, Cerf, Paris 1985, s. 215)?

Troska teologów o ustosunkowanie się do wymagań rozumy, który dzisiejszemu człowiekowi narzuca formy myślenia i działania, przejawia się najpierw w zwróceniu uwagi na problematykę metody. Ten prosty fakt jest znaczący. Problem metody charakteryzuje w ogóle współczesną myśl. „Traktat o metodzie“ stoi w punkcie wyjścia filozofii Kartezjusza uważanego za ojca nowożytnej filozofii. Związek pomiędzy prawdą a prowadzącą do niej drogą jest w gruncie rzeczy jednym z aksjomatów tej filozofii.

„Method in Theology“ (O metodę w teologii, 1972) to tytuł znaczącego dzieła kanadyjskiego teologa, B. J. F. Lonergana. Jego przewodnią myśl jest taka, że zgodnie z przyjętym dzisiaj założeniem dotyczącym sposobu budowania wiedzy teologia jest zmuszona do przybrania kształtu konstrukcji. Jest ona nie tyle refleksem rzeczywistości transcendentnych, ile pewnego rodzaju przedsięwzięciem, w którym nie może być pominięty ten, który działa – teolog. *Wszędzie tam, gdzie nie akceptuje się klasycznego pojęcia kultury, widzi się teologię jako nieustanną twórczość i rozprawia się o jej naturze. Wszędzie tam, gdzie pojmuje się kulturę z empirycznego punktu widzenia, rozpatruje się teologię jako ewoluujący proces i pisze się o jej metodzie. A za ideą metody kryje się cały system: Metoda nie jest zbiorem reguł, których byle kto (czytaj: idiota), miałby za zadanie jedynie w sposób drobiazgowy przestrzegać. Jest to raczej teren sprzyjający popieraniu twórczości i współpracy. Metoda wydania różnorodnych systemów oddziaływań, które powinny być uwzględnione przez teologów, by mogli wywiązać się ze swoich rozmaitych zadań. W naszej epoce metoda powinna umiejscowić owe zadania w kontekście nauki, erudycji i nowożytnej filozofii, historycznego wymiaru zbiorowej praxis i współodpowiedzialności* (cyt. wg wyd. francuskiego, „Pour une méthode en théologie“, Paris, Cerf 1978, s. 9).

W tym samym kierunku idzie refleksja niemieckiego dogmatyka, W. Kaspera, zawarta w dziełku opublikowanym pt. „Odnowa metody teologicznej“ (1967), prezentująca przekonanie, że *refleksja metodologiczna nad podstawami teologii jest częścią najbardziej pilnych zadań posoborowej teologii* (cyt. wg wyd. francuskiego „Renouveau de la méthode théologique“, Paris, Cerf 1968, s. 9). W ten sposób teologia będzie ukierunkowana na bycie coraz to bardziej *QUESTIO* i mniej *THESIS* (dz. cyt., s. 66). Nierozłączna od takiej postawy jest idea poszukiwań.

Również teologowie protestancy nie zaprzestają refleksji nad sposobem, w jaki teologia powinna się usytuować w kulturze kształtowanej przez nauki pozytywne i doświadczalne. Ta problematyka jest przedmiotem ważnego studium W. Pannenberg'a wydanego pt. „Wissenschaftstheorie und Theologie“ (Teoria nauki a teologia, Frankfurt 1973). Mając na uwadze uwolnienie teologii od wszelkich form

getta, Pannenberg czyni się nawet w swym dziele adwokatem pewnego *ubezwynaniowienia teologii*. Bez wątpienia ta formuła ma na uwadze przede wszystkim związki ograniczające teologię do rozmaitych „wyznań”, na które dzielą się chrześcijanie wewnątrz samego protestantyzmu. Ale również pragnie ona z pewnością zapobiec zamknięciu się w pierwszej lepszej formie dogmatyzmu. Mówiąc od strony bardziej pozytywnej, ideą Pannenberga jest, by teologia nie zapoznała nigdy swego podstawowego zadania, jakim jest mówienie o Bogu, które nie daje się zredukować do sprawy pojedynczej osoby, gdyż jest w rzeczywistości przedmiotem zainteresowania każdego człowieka. Pojmowaną jak najszerzej drogą, na której Pannenberg chciałby widzieć postęp teologii, *w interesie (również) jej naukowego wymiaru*, jest droga *teologii fundamentalnej, poszukującej określenia specyfiki religii chrześcijańskiej na terenie szerszej problematyki religii*.

Można by sądzić, że jest to po części ta sama troska o ukazanie powszechnej aktualności przedmiotu teologii przechodząca ponad tylko wewnętrznymi problemami Kościoła czy też związanymi ze zbyt wąsko pojętą chrystologią, troska, która prowadzi współczesną teologię do przemyślenia, często za nową cenę, zagadnienia Boga. Czyż to zadanie nie jest jednocześnie najbardziej istotnym pytaniem, jakie można postawić? Pytaniem dającym początek wszelkim pytaniom człowieka, gdyż opierającym się przecież na Tym, który ze swej natury pozostaje dla człowieka całkowicie nieosiągalny?

Spotykamy wreszcie na terenie współczesnej teologii kierunek poszukiwań, który wydaje się szczególnie odpowiadać zbliżaniu teologii do współczesnych form kultury, a nawet doprowadzać do pozytywnych rezultatów w spotkaniu z licznymi, reprezentatywnymi dla owej kultury dyscyplinami, zwłaszcza tymi, które pojawiają się jako efekty nauk o człowieku. Niewątpliwie trudno jest przedstawić już teraz znaczące przedsięwzięcia zaproponowane z tej perspektywy. Zresztą ta pozycja, która określa chętnie sama siebie jako teologię praktyczną, wyrosła z troski o zdefiniowanie się jak najbliżej konkretnego doświadczenia, mając na uwadze sytuacje, które są już ze swej natury zróżnicowane. Wyrazem takiego stanowiska będzie prawdopodob-

nie częściej monografia niż wielka synteza. Chodzi przecież w tym przypadku o podejście zupełnie odmienne od teologii „stosowanej”, określającej ogólne kierunki działania na podstawie zasad wypracowanych przez inną teologię – dogmatyczną czy spekulatywną. Jest to raczej teologia, której zamiarem jest wytyczyć swą drogę w rzeczywistości społeczności ludzkiej takiej, jaka ona jest *HIC ET NUNC*, a więc rozpoczynając od wyodrębnienia jej elementów składowych i ukazania ich działalności. To teologia, która nie tyle prowadzi dysputy na temat wiary jako takiej, jej boskiego przedmiotu, ile szuka *REZULTATÓW* jej działania w człowieku i w społeczeństwie, ukazywania właściwych jej rysów z zamiarem właściwego ich ukierunkowania i ewentualnie umożliwienia ich bardziej doskonałej realizacji. Oto dla czego sposobem działania tak pojętej teologii jest nie tyle refleksja (która jednak nie jest z niej wykluczona), ile *ANALIZA* posługująca się rozmaitymi metodami, proponowanymi jej za pośrednictwem współczesnej kultury (socjologia, psychologia, antropologia kulturalna itp.).

Przeprowadzone w ten sposób analizy ukazują ludzkie i społeczne *MOŻLIWOŚCI* otwarte wyznawaniem Boga w Jezusie Chrystusie. Odtąd teologia jest w stanie interesować tych wszystkich, którzy zadają sobie pytanie o genezę człowieka i jego przyszłość, nawet jeśli rzeczywiste wstąpienie na tak wytyczoną drogę płynie z osobistej opcji każdego z osobna.

EFEKTY oddziaływania wiary na człowieka i na społeczeństwo mogą być zawsze rozpatrywane z innych punktów widzenia (np. bardziej redukcyjnych) niż punkt widzenia przyjęty przez teologa. W każdym razie sposoby postępowania przyjęte przez tego ostatniego i upodobnienie ich do tych, które są właściwe współczesnym dyscyplinom pozytywnym, stwarzają możliwość konfrontacji stanowisk.

Teologia praktyczna powinna tym bardziej ukazać swe oblicze, że dostrzega się dzisiaj przykłady ponownego przepracowywania pewnej liczby zagadnień ze swej natury teologicznych. Dokonują tego ludzie, którzy nie wypowiadają się z pozycji wiary, a którzy mimo to z zainteresowaniem, sympatią i szerokim zrozumieniem poruszają tematy tak kluczowe dla teologii, jak Wcielenie, stworzenie czy Objawienie. Istotnie, rozważanie tych tematów wydaje im

się sprawą niezbędną do zgłębienia rzeczywistości historii ludzkości w jej najbardziej tajnych pokładach. Typowym przykładem takiej postawy jest niedawno wydane dzieło Marcela Gaucheta „Le désenchantement du monde. Histoire politique de la religion” (Gallimard, Paris 1985; Rozczarowanie świata. Historia polityczna religii).

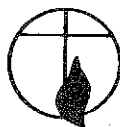
Przedstawione wyżej oznaki zmiany klimatu z pewnością nie uprawniają teologii do przyjęcia postawy tryumfalizmu. Pozycja, z jakiej się ona wypowiada, może być we współczesnym świecie uznana jedynie jako – choć szczególnie – jednak jedna z wielu możliwych. Teologia może natomiast pogratulować sobie odbierania dzisiaj nie tylko większego szacunku, lecz także powrotu zainteresowania. Jest to zachęta i jednocześnie wyzwanie do kontynuacji swej twórczości.

przet. Witold Sokołowski SJ

La théologie dans la société et dans la culture contemporaines

On discute souvent de la place et du rôle des théologiens dans l'Eglise. La question est moins souvent posée de la place de la théologie dans la société et dans la culture contemporaines. Les effets de la foi dans l'homme et dans la société, pourront toujours être saisis sous les points de vue autres (par

exemple réducteurs) que le point de vue adopté par le théologien. Du moins, les procédures adoptées par celui-ci étant mises au clair, et apparentées à celles des disciplines positives contemporaines, la confrontation des points de vue sera possible.



Maria Poprzęka

Jak mówić źle o sztuce?

Utrata zdolności, a nawet potrzeby wartościowania, nie-
możność tym bardziej dojmująca, że towarzyszy jej nasila-
jący się głód wartości – to jeden z najpoważniejszych
problemów, wobec których stoi dzisiejsza nauka o sztuce.
Nie tylko zanikają takie kategorie, jak „wielki artysta” czy
„arcydzieło”. Jest i odwrotna strona zagadnienia – trud-
ności w formułowaniu ocen negatywnych, mówieniu o sztuce,
że jest zła.

Dawna, wyrastająca z tradycji humanistycznej refleksja
nad sztuką skupiona była przede wszystkim na jej wartości-
ciach dodatnich i bardzo niewiele myśli poświęcano sztuce
złej. Problem *estetyki brzydoty* pojawił się późno, w poł.
XIX w.¹ Wyznania Rimbauda z „Alchemii Słowa”: */.../
uważałem za śmiechu warte znakomości malarstwa i poezji
nowoczesnej. Kochałem się w idiotycznych malowidłach, szyl-
dach, dekoracjach, kurtynie cyrkowców, wywieszkach, ludo-
wych obrazkach, niemodnej literaturze, łacinie kościelnej,
nieortograficznych książkach erotycznych, romansach na-
szych pradziadów, czarodziejskich baśniach, książeczkach dla
dzieci, starych operach, głupkowatych refrenach, naiwnych
rymach*² – proroczo wywołują obraz przyszłych zaintereso-
wań estetyków, teoretyków sztuki, a nade wszystko arty-
stów. Szczyt zainteresowania złą sztuką, którą od kilku
dziesięcioleci zaczęto nazywać kiczem, przypadł na lata
pięćdziesiąte-sześćdziesiąte naszego wieku. Była to refleksja
w istocie konieczna wobec narastających już od dawna
problemów: zanegowania – jeszcze w minionym stuleciu –
estetyki „piękna”, rozpadu systemu „sztuk pięknych”, de-
strukcji wszystkich norm estetycznych, a także wobec pod-
ważenia potrzeby istnienia i tworzenia takich norm.
Z drugiej strony, do sztuki zaczął żywiołowo wdzierać się
świat Rimbaudowskich fascynacji: wyobrażenia trywialne
i wulgarne, tandetne materiały, najpospolitsze przedmioty,
banalne słowa. Od kubistycznych kolaży z byle czego,
poprzez surrealistyczne urzeczenie banałem, po pop-
artowską apoteozę mid-culture – sztuka włącza w swoje

obrazowanie *odpadki życia i rzeczywistości*, żywi się nimi, odnawia dzięki nim swój język, epatuje nimi i gorszy, czasem wreszcie całkowicie się w nich roztopia.

Literatura dotycząca kiczu czy złej sztuki jest istotnie obfita, ale niedużo pozycji pisanych jest z punktu widzenia akademickiej historii sztuki i w oparciu o jej tradycyjny warsztat. Trudno zresztą byłoby wiele z tych książek i artykułów jednoznacznie określić – oscylują one między estetyką, socjologią, psychologią, krytyką i nie dającą się ściśle sklasyfikować eseistyką¹. Dlaczego tak jest? Przecież zdawać by się mogło, że tendencje współczesnej nauki o sztuce, kierujące ją poza tradycyjny krąg „sztuk pięknych”, powinny doprowadzić do objęcia badaniem – jak to zresztą w różnych formach wielokrotnie postulowano – wszystkich przekazów wizualnych, *nawet tych, których funkcja artystyczna podporządkowana jest innej funkcji*². Okazuje się jednak, że ikonologia, socjologia, psychologia sztuki, semiotyka czy strukturalizm ze względu na swój niwelacyjny, sprowadzający wszystkie dzieła do równego statusu artefaktów danej kultury charakter, włączając je w zasięg swego zainteresowania – neutralizowały ich wartości artystyczne. Owa neutralizacja była niejako warunkiem wstępnym, aczkolwiek nie wypowiedanym i nie zamierzonym, ale będącym pochodną przesunięcia zainteresowania badawczego na inne zagadnienia i wartości: treści światopoglądowe, duchową ekspresję, społeczne funkcje, problemy percepcji, komunikacji, przekazywania informacji, znaczeń itd. To, co nieartystyczne weszło więc do refleksji nad sztuką niejako bocznymi drzwiami, jakie otworzyły się wraz ze zwrotem historii sztuki ku innym dyscyplinom badawczym. Bez względu na szczegółowe tego przyczyny, faktem jest, że

¹ K. Rosenkranz, *Ästhetik des Hässlichen*, Königsberg 1853 (wyd. faksymil. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968).

² A. Rimbaud, *Alchemia słowa*, tłum. J. Kott, cyt. wg *Poezje*, opr. A. Ważyk, Warszawa 1956.

³ Przykładem mogą tu być przede wszystkim eseje i artykuły wielu autorów (J. Duvignaud, H. Broch, J. Mc Halle, K. Pawek, L. Giesz, L. Eisner, U. Volli, V. Gregotti, A. Celcbonović) zamieszczone w tomie opracowanym przez G. Dorflesa, *Le Kitsch. Un catalogue raisonné du mauvais goût*, Paris 1978 (1 wyd. 1968, kilka wersji językowych). Z publikacji w języku polskim A. Banach, *O kiczu*, Kraków 1968; A. Moles, *Kicz czyli sztuka szczęścia. Studium o psychologii kiczu*, tłum. A. Szczepańska, E. Wende, Warszawa 1978.

⁴ L. Kalinowski, *Model funkcjonalny przekazu wizualnego*, w: *Renesans. Sztuka i ideologia*, Warszawa 1976, s. 177.

tradycyjna nauka o sztuce nadal mało uwagi poświęca sztuce źle ocenianej jako zła, zaś historii sztuki nadal zarzuca się charakter apologetyczny. Istotnie, bardzo niewiele w niej miejsca dla artystycznych niepowodzeń, twórczych porażek, analiz dzieł nieudanych. Przypomina się je czy wręcz eksponuje – vide różne „czarne legendy” – wtedy, gdy stanowią niezbędny element hagiograficznego, wciąż w badaniu sztuki obecnego schematu „męczeństwa i pośmiertnego tryumfu”. Przyznanie sztuce dodatnich wartości zdaje się konieczne do usankcjonowania przedmiotu badań, co zwykle prowadzi do dowartościowywania sztuki miernej. Jakże często, zwłaszcza w popularyzatorskich opracowaniach dotyczących sztuki prowincjonalnej, wtórnej, stylistycznie „zapóźnionej” (a więc nierzadko właśnie sztuki polskiej), napotykamy zapewnienia, iż *nie jest ona gorsza* od jakichś uznanych pierwowzorów, że *dorasta* czy *śmiało może się mierzyć*. Paweł Beylin zauważył, że gdy przeprowadza się porównanie między historią a historią sztuki, rzuca się w oczy różnica: historia powszechna jest historią zwycięstw i klęsk, wiemy, kto wygrał bitwę pod Waterloo i wiemy, kto ją przegrał, natomiast historia sztuki jest historią zwycięstw za życia lub zza grobu. Samo wejście do tej historii jest już oznaką zwycięstwa, klęska w sztuce oznacza nieznaalezienie się w jej historii⁵. To polityczne porównanie prowadzi do innych spostrzeżeń, dotyczących konsekwencji zapożyczania przez historię sztuki pewnych schematów z historii politycznej. *Gdy przejmowano historię ewolucyjną od teoretyków polityki, zatarte zostały pewne podstawowe różnice pomiędzy tym, co dzieje się w polityce, i tym, co się odbywa w sztuce* – pisał James Ackerman. – *Podstawową różnicą jest różnica w wartościowaniu*⁶. Wydarzenia polityczne ocenia się poprzez ich skutki. Bitwa pod Waterloo była ważna dlatego, że zmieniła układ sił w Europie. Było to dobre albo złe w zależności od tego, czy ktoś był Anglikiem, czy Francuzem i bitwa ta nie miała żadnego znaczenia absolutnego, niezależnie od jej skutków. Nawet jeśli nie jesteśmy przekonani co do istnienia obiektywnych i absolutnych wartości sztuki, musimy przyznać, że nie powinna być ona oceniana na podstawie jej oddziaływania na sztukę późniejszą. Tymczasem historia sztuki niezwykle często – patrząc wstecz, znając skutki i następstwa – ocenia dzieła wedle wpływu,

jaki wywarły. To, co wywiera wpływ, staje się tym samym doniosłe i wartościowe. Właśnie ze względu na to, że widzenie retrospektywne pozwala na zastosowanie norm dzieła późniejszego do dzieła wcześniejszego, historia sztuki może się stać historią wielkich sukcesów. Dzieło, które zostało przez kilka pokoleń przeoczone, staje się dziełem „marginalnym”, podczas gdy dzieło, które zyskało sobie uznanie następnego pokolenia, okazuje się przynależne do „głównego nurtu” rozwojowego. Często istotnie sztuka najsilniej oddziałująca ma największą wartość, nie ma jednak koniecznego związku między oddziaływaniem a jakością. Sztuka zła ma niekiedy uderzające powodzenie, podczas gdy dobrej może brakować zwolenników. Wydaje się więc, że schematy rozwojowe, które konstruuje historia sztuki, nie są związane z wyróżnikami wartości, a nawet mogą być z nimi sprzeczne. W praktyce zdarza się często, że mylimy pojęcia „oddziaływanie” i „wartość”, co ma szczególne konsekwencje w ocenie sztuki nowoczesnej. Tam „postęp” i „oddziaływanie” stały się do tego stopnia miarą znaczenia, że cokolwiek jest (lub wydaje się) dalszym krokiem naprzód – jest cenione wyżej. Słowo „postępowy” staje się terminem pochwalnym, ponieważ przyszłe skutki ocenia się wyżej niż wartości obecne⁷.

Ten sposób myślenia o sztuce musi być bardzo głęboko zakorzenionym schematem, skoro bez mała w 30 lat po cytowanej tu wypowiedzi Ackermana to samo zjawisko – choć w innym kontekście i używając innej argumentacji – analizował niedawno Wiesław Juszczak⁸. To właśnie *progresywny model* sztuki sprawia, że oczywiste jest dla nas, iż Cézanne był prekursorem kubizmu, nie zaś kubiści epigonami Cézanne’a. Jeśli zaś mówimy, że Cézanne był *prekursorem* kubizmu, to zakładamy milcząco lub bezwiednie, że *malarstwo* kubistów, jako zjawisko późniejsze, powinno być wyżej od Cézanne’a stawiane. I tylko *geniusz* mistrza z Aix, który „wyprowadził swój czas”, wyrównuje tę dysproporcję

⁵ P. Beylin, *Kicz jako zjawisko estetyczne*, w: tegoż, *Autentyczność i kicze*, Warszawa 1975 (1 wyd. 1968), s. 208.

⁶ J. Ackerman, *Historia sztuki a problemy krytyki*, tłum. P. Ratkowska, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, opr. J. Białostocki, Warszawa 1976, s. 226.

⁷ Tamże, s. 229.

⁸ W. Juszczak, *Przypowieść o lilii i krukach*, „Znak” nr 360/391.

wynikającą ze „wzrostu”, z „postępu sztuki”. A stąd mniemanie, że kubiści mogli w czymkolwiek zubożyć, zawęzić otwarte dziełem Cézanne’a perspektywy, sprzeczne jest z podstawową zasadą pojmowania rozwoju w sztuce, z istotą pewnej koncepcji procesu historycznego⁹.

Nie znajdując w ortodoksyjnej historii sztuki metody ani praktyki negatywnej oceny sztuki, sięgnijmy do wspomnianych na wstępie opracowań swobodnie korzystających z pojęć i metod różnych dyscyplin. Dziwne, iż zjawisko o znikomej ostatecznie „szkodliwości społecznej”, jakimi są *idiotyczne malowidła*, szmirowate komiksy, bezsensowne gadgety, niegustowne bibeloty czy tandetne ozdoby, może prowokować aż tak gwałtowną reakcję, tak ekstremalne oceny. Ten katastroficzny lament musi budzić podejrzenia, że zagłusza się nim to, co Theodor Adorno nazwał *nieczystym sumieniem wysokiej kultury*. Ze złowieszczych diagnoz, kasandrycznych ostrzeżeń, bałamutnych czasem naukowych wywodów wcale niełatwo wyłuskać odpowiedź na podstawowe pytanie: Co właściwie uważane jest za kicz? Sytuacja niewiele zmieniła się od czasu, gdy P. Beylin pisał: *Kicz jest pojęciem nieokreślonym, wieloznacznym, używanym niemal intuicyjnie, a przy tym wartościującym, wyrażającym nasz stosunek do określonych utworów artystycznych /.../ jest to określenie wartościujące i wartościujące negatywnie. Ale na tym kończy się jednoznaczność. Przez owe cechy negatywne rozumiemy najrozmaitsze sprawy*¹⁰.

Odsuwając na razie sprawę wieloznaczności pytajmy, jakie cechy negatywne widzi się w kiczu, owej antywartości estetycznej? Nie chodzi o wielokrotnie dedukowaną etymologię słowa ani o jego definicję. Najczęściej tworzona jest ona przez negację lub przez przeciwstawienie. A więc przede wszystkim kicz przeciwstawiany jest sztuce. Robi się to, choć definicji sztuki od dawna już brak, a zatem żadne przeciwstawienia nic nie mówią. A raczej – one nic nie mówią, ale wartościują negatywnie, jako że ze słowem „sztuka”, nawet gdy nie wiadomo, co ono oznacza, łączy się wciąż wartości pozytywne. Jest to więc raczej przeciwstawienie emocjonalno-wartościujące niż cokolwiek definiujące. Aby je wzmocnić i u dramatyzować, uciekano się nawet do przeciwstawienia Chrystus – Antychryst¹¹. Kicz trudno przeciwstawić sztuce, trudno też o określenie jego „anty-

wartości". Jak powiedziano, dawna myśl o sztuce skupiona jest na tworzeniu norm i zasad sztuki dobrej, dzięki czemu pozwala zrekonstruować jej negatyw. Czytając zalecenia Albertiego, wskazówki Leonarda, nawet jeszcze ściśle prywatne rozważania Delacroix jesteśmy zdolni odtworzyć to, co w ich mniemaniu jest w sztuce złe, niewłaściwe, co wreszcie na jej miano nie zasługuje. Można by się pokusić o skonstruowanie wyimaginowanego antyarcydzieła. Obecnie brak jest modelu pozytywnego, nie tylko dla sztuki współczesnej, dla dawnej także, choć różne rutynowe nawyki wartościujące sytuację tę kamuflują. Dlatego też wszystkie – tak liczne – definicje i charakterystyki oparte na zaprzeczeniu, przeciwstawieniu, na przedrostku anty- trafiają w próżnię.

Wielu badaczy świadomych trudności definicyjnych usiłowało nie tyle określać zjawisko kiczu, ile wskazywać epoki sprzyjające powstawaniu złej sztuki. Kiedy zatem i w jakich okolicznościach powstaje kicz? Odpowiedzi są odmienne. Jedna – kicz zrodził się w XIX w. jako wulgaryzacja romantyzmu¹². Jest też odpowiedź inna – kicz istniał zawsze¹³. Tu zwykle daje się upust Schadenfreude płynącej z szargania różnych muzealnych świętości. Z „historycznymi” ujęciami kiczu można by dyskutować długo, poczynając od prostowania pospolitych błędów rzeczowych, od których się roją. To jednak, co dyskwalifikuje je przede wszystkim, to zadufanie i pycha niektórych autorów, dla których wielowiekowy dorobek artystyczny nie jest ani przedmiotem, ani źródłem poznania, lecz podsądnym, którego raz się potępia jako *znakomity i czysty przykład kiczu w całości*, kiedy indziej zaś wspaniałomyślnie ułaskawia, gdyż w *całości jest od kiczu daleki, choć zawiera jego elementy*. Natomiast jako podstawa wartościowania działa tu ten sam mechanizm, który zrodził model *sztuki progresywnej*. Mechanizm ten bowiem może działać też w odwrotną stronę, nie wynosić, lecz pogrążyć. Ocena dzieł z perspektywy ich późniejszego

¹² Tamże.

¹³ P. Beylin, *Kicz jako zjawisko estetyczne i pozuestetyczne*, w: tegoż, *Autentyczność i kicz*, loc. cit., s. 181.

¹⁴ H. Broch, *Quelques remarques sur le problème du Kitsch*, (tekst oryg. 1951), cyt. wg Dortles, *Le Kitsch...*, dz. cyt., s. 82.

¹⁵ Zagorzałym rzecznikiem takiego poglądu jest Broch, dz. cyt., s. 69: „Romantyzm jest ojcem kiczu i czasem syn tak przypominia ojca, że nie sposób ich odróżnić”.

¹⁶ Przykładem takiego widzenia jest cytowana książka Banacha.

oddziaływania sprowadza wtedy ich dewaluację. Ten sposób oceny był nagminnie stosowany przez autorów historycznych ujęć kiczu, którzy w bluźnierczym upojeniu dokonywali rzekomej demistyfikacji kanonicznych wielkości artystycznych. *Obecnie /.../ włączenie Rafaela do wielkich twórców kiczu jest w literaturze zachodniej prawdą tak przyjętą, że sąsiadującą z banalem* – pisał Andrzej Banach w książce wydanej w 1968 r., w której dalej czytamy: *Trzy schematy kiczu plastycznego, nadużywane potem w XIX wieku, a mianowicie: piękno zbyt podobające się Rafaela, naturalizm Leonarda i brutalna ekspresyjność Michała Anioła każą nam krytyczniej oceniać sztukę XVI wieku*¹⁴. Działa tu ten sam w gruncie rzeczy schemat prekursorstwa, tyle że Rafael i inni stali się prekursorami kiczu, a to dlatego, że kilkaset lat później ich dzieła dostarczały modeli tandetnym pamiątkom i odpustowym dewocjonaliom. *Protest przeciwko kiczowi obrócił się w protest przeciwko źródłom, z których kicz czerpał swe natchnienie. Pierwowzory oglądane przez pryzmat swych kopii nabrały charakteru tych ostatnich*¹⁵ i gromiono je tak, jakby ponosiły za to jakąkolwiek odpowiedzialność.

Obok poszukiwania prawidłowości historycznych i śledzenia genezy kiczu próbuje się także kreślić jego typologię. Próby te – w zależności od esprit de système autorów – noszą bardziej lub mniej systematyczny charakter, zaś ich naukowość mają gwarantować tabele, krzywe, wykresy i wektory. Nie miejsce tu na dyskusję z całą tą obfitą literaturą, w której odkrywczność miesza się z komunalem, dociekliwość z zarozumiałstwem, wrażliwość z doktrynerstwem. Nie organiczając się do stwierdzenia wieloznaczności czy wyliczania najrozmaitszych znaczeń terminów wieloznacznych, przyjrzyjmy się niektórym przesłankom i kryteriom wartościowania negatywnego.

Jako jedną z najczęstszych przyczyn powstawania dzieł nieudanych wskazuje się transpozycje – przeniesienie dzieła z jednego środka wyrazu na inny, z jednego medium na drugie. Gillo Dorfles nazwał to *zdradą medium*¹⁶. Są to więc wszelkiego rodzaju obrazy z książek, filmy z książek, książki z filmów, komedie muzyczne z dramatów, idące za wszystkim adaptacje telewizyjne, komiksy lub fotopowieści. Oczywiście na każdym etapie, przy każdym

„przekładzie” oryginał jest bardziej lub mniej zmieniany, czasem nie do poznania. Transpozycją jest zarówno filmowa „Miłość Swanna” jak i plastikowy wisiołek z „Dumą z łasicką”. W obu przypadkach oryginalne dzieło zostało przetransponowane na inny, niewłaściwy mu język, dając efekt nieadekwatny lub w złym guście. Każdy zna wiele nieudanych adaptacji. Zwłaszcza literatura na ogół cierpi przy przeniesieniu na wielotworzywowy język filmu. I tak ze „Zbrodni i kary” powstaje czarny policier, z „Wojny i pokoju” – kostiumowy melodramat, z „W poszukiwaniu straconego czasu” – salonowy romans. Wszakże nagminność jakiegoś zjawiska nie stanowi jeszcze reguły. Były niezliczone szmirowate „Carmen”, ale była też wspaniała „Carmen” Saury. A zresztą – pozostając przy „Carmen” – co tu jest pierwotnym, oryginalnym medium? Muzyka czy literatura? Czy już „Carmen” Bizeta była „zdradą” wobec noweli Prospera de Merimée, która posłużyła libreciście opery? To pytanie wiedzie do dalszych wątpliwości. Współczesne procedury adaptacyjne – zwłaszcza wulgaryzacja wielkiej literatury przez film i wszystkożerne seriale telewizyjne – musi budzić zrozumiałą niechęć. Ale nie można zapominać czy nie widzieć, że przeważająca większość europejskich sztuk wizualnych powstała właśnie w drodze transpozycji, wyobrażała bowiem tematy zaczerpnięte z tekstu pisanego. Od schyłku antyku po wiek XIX głównym zadaniem malarza czy rzeźbiarza pozostawało przetłumaczenie słów na formy widzialne – czyli właśnie przeniesienie ich z jednego języka na inny, z jednego medium do drugiego. Wszystkie obrazy wyobrażające sceny z Pisma Świętego, z mitologii, poezji czy literatury – a te przecież stanowią trzon sztuki europejskiej – powstały zatem w wyniku *zdrady medium*. *Zdradę medium* zalecała zasada *ut pictura poesis*. Co więcej, dzieje sztuki dostarczają niezliczonych przykładów całych łańcuchów inspiracji, w których mieszają się nie tylko najrozmaitsze media, ale także materiały, style, środki ekspresji. Sztuka rodzi sztukę i to jest źródłem żywotności, nie zaś słabości i wynaturzeń. Wśród transpozycji są i arcydzieła, i rzeczy zupełnie poślednie czy wręcz złe, ale sam fakt trans-

¹⁴ Banach, dz. cyt., s. 298, 300.

¹⁵ Beylin, dz. cyt., s. 230 n.

¹⁶ G. Dorfles, *Les monuments*, w: tegoż, *Le Kitsch...*, loc. cit. s. 95 nn.

pozycji nie przesądza o ich wartości. Argument *zdrady medium* jest zaktualizowanym i rozszerzonym na współczesne techniki adaptacyjne zeszlowiecznym argumentem rzeczników „czystego malarstwa” występujących przeciwko „literaturze” w malarstwie, zaś jego źródeł trzeba szukać w Lessingowskich rozgraniczeniach. Mechanizm złudnej diagnozy polega na tym, że jednostronnie widziane objawy zdają się tak nagminne i oczywiste, że nie poddaje się ich żadnej historycznej konfrontacji i weryfikacji.

Nieco podobnie ma się rzecz z inną pozornie prostą prawidłowością – *kłamstwem materiału*. Tu źródła klęski upatruje się nie w zastosowaniu niewłaściwego medium, ale w zastosowaniu niewłaściwego materiału. Niewłaściwego – znaczy najczęściej tańszego, zastępczego, imitacyjnego. A więc gips zamiast marmuru, plastik zamiast metalu, sztrasy zamiast diamentów, tombak zamiast złota, no i wszelkie imitacje z tworzyw sztucznych naśladowujące wszystko: drewno, cegłę, kamień, brąz, skórę. Ogromna liczba przedmiotów określanych mianem kiczu czy rzeczy w złym guście, to masowo produkowane z nowych materiałów przedmioty dawniej unikalne i wytwarzane rękodzielniczo z materiałów „szlachetnych”. Zasada *odpowiedniości materiału* należy do tego samego zespołu norm co *piękno polegające na zgodności z funkcją*, *prawda zasadzająca się w środkach, których użyto do wykonania dzieła*, *forma zgodna z funkcją* itp. Aczkolwiek formułowane zazwyczaj bardzo kategorycznie, nie są to zasady ponadczasowe i „wieczne”, lecz ukształtowane w określonych warunkach historycznych, w kontekście problemów zrodzonych przez masową produkcję przemysłową i nowe technologie, w konflikcie pracy rękodzielniczej i maszynowej, sztuki i techniki. Problemy te, niezwykle żywotne w myśli i sztuce II poł. XIX w. i początków naszego stulecia, wydają się dziś nie tyle rozwiązane, ile zdeaktualizowane przez późniejszy rozwój sztuki, nade wszystko zaś wzornictwa przemysłowego, które w wielu swych osiągnięciach konflikty te przezwyciężyło. Tylko tropiący kicz wciąż anachronicznie upatrują remedium na zalew tandety w *prawdzie materiału*, zdając się nie widzieć kosztownego kiczu powstającego z prawdziwego marmuru, brązu, drewna czy olejnych farb kładzionych na płótnie.

Zarówno sprawy *zdrady medium* jak i *kłamstwa materiału* prowadzą do kryterium wobec nich nadrzędnego, jakim jest najpowszechniej uznana za „kiczorodną“ imitacyjność, brak oryginalności, wtórność, naśladownictwo. Horst Janson analizujący oryginalność jako kryterium doskonałości¹⁷ wskazywał różne niebezpieczeństwa związane z jego stosowaniem. Oryginalność oznacza nie tylko unikalność dzieła jako przedmiotu fizycznego, ale przede wszystkim jego wyjątkowość i niepowtarzalność jako wyrazu twórczej indywidualności. Jest to owa *woda, którą nikt nie płynął* z „Raju“ Dantego. Oryginalny – to wyjątkowy, odmienny od innych, ale także nowy. Największą właśnie pułapką stosowania kryterium oryginalności jest to, że tak łatwo bywa ono utożsamiane z nowością. Jak pisał Ackerman, *muzea i Salony przegapiły Cézanne'a i van Gogha i w obawie, aby się to nie powtórzyło, obstają przy przekonaniu, że nowość i jakość pozostaną już równoważne na wieki*¹⁸. Konsekwencją tego była bezkrytyczna afirmacja nowoczesności przełamywana dopiero od niedawna. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że w samej zmianie nie tkwi żadna istotna wartość, podobnie jak nie tkwi ona w braku zmian. Sztuka nie staje się dobra czy zła tylko dlatego, że wykazuje nowe cechy, aczkolwiek odkąd związane ze sztuką pojęcie postępu¹⁹, nowości tej w różnej formie od niej oczekiwano. Natomiast widzimy, jak jałowe jest programowe nowatorstwo – od futuryzmu poczynając, który tak zachłannie poszukując nowości zostawił tak niewiele znaczących dzieł, wyglądających zresztą równie staroświecko, jak opiewane przez Marinettiego *szerokopierśne lokomotywy i lot ślizgowy aeroplanów*²⁰. Dwudziestowieczne przyspieszenie biegu życia artystycznego sprawiło natomiast, że niezwykle przyspieszeniu uległ proces obrastania dzieł oryginalnych, nowych powstającymi w skali masowej naśladownictwami,

¹⁷ H. Janson, *Oryginalność jako kryterium doskonałości*, tłum. M. Klukowa, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, loc. cit., s. 215–221.

¹⁸ Ackerman, dz. cyt., s. 230.

¹⁹ E. H. Gombrich, *The Renaissance Concept of Artistic Progress and Its Consequences*, w: *Actes du XVII^e Congrès International de l'Histoire de l'Art*, Amsterdam 1952, s. 291–303; A. Szczepańska, *Idea postępu w myśli o sztuce (XVI–XVII w.)*, w: *Myśl o sztuce i sztuka w XVII–XVIII wieku*, Warszawa 1970, s. 29–120.

²⁰ F. T. Marinetti, *Manifest futuryzmu*, tłum. M. Czerwiński, w: *Artyści o sztuce*, opr. E. Grabska, H. Morawska, Warszawa 1969, s. 143.

w których dzieła pierwotne pogrążają się, roztopiają bezradnie wobec własnej progenitury, bronione najwyżej przez krytykę, która pamięta i broni praw pierwszeństwa. Stąd też nikt nigdy tak jak artyści awangardy nie walczył o prawo pierwszeństwa, o tę właśnie nowość pojmowaną jako wartość naczelną i samoistną²¹ (posuwając się nawet – jak Małewicz – do antydatowania dzieł). Z drugiej strony zauważmy, jaka masa przedmiotów piętnowanych w różnych antologiach złego smaku jest właśnie wściekle oryginalna – te wszystkie domki kempingowe w kształcie turystycznego buta, lampy o kręcących się abażurach naśladujących rybki pływające w akwarium, termometry w kształcie butelki coca-coli itp. Nie są one przecież naśladowaniem żadnego „wyższego” modelu, którego byłyby wulgaryzacją. Wulgaryzacji czy karykaturze uległa tu właściwa sztuce wyższej fetyszyzacja nowości, pojmowanej jako wartość.

Kolejna, często podnoszona cecha kiczu i złej sztuki to *wewnętrzna niespójność*, nagromadzenie różnorodnych elementów, kumulacja. Wyraża się ona w mieszaniu stylów, materiałów, zderzaniu elementów lub przedmiotów różnego pochodzenia, wieku lub wartości. Ten zarzut był chyba główną przesłanką potępienia „nieczystej” stylowo, eklektycznej architektury XIX w. Zarzut ten bardzo wyraziście ukazuje, jak negatywne kryteria uwikłane są w przyjmowane nie zawsze świadomie tradycje estetyki zwanej najogólniej klasyczną, dla której takie cechy, jak *jednorodność* i *spójność* były jednymi z podstawowych zasad. Wywodzą się one z reguł antycznej retoryki i jej wymogu przestrzegania stylów wypowiedzi. Wydawać by się mogło, że *powiązanie czynników heterogenicznych*, które tamta estetyka uważała za niedopuszczalne, zostało zrehabilitowane przez sztukę XX w. poprzez różne warianty łączenia rzeczy niespójnych i niewspółmiernych dokonywane w kubistycznych kolażach, ready-mades, happeningach, surrealistycznych spotkaniach *parasola i maszyny do szycia na stole operacyjnym*²². Także historia sztuki już w początkach naszego wieku dała pozytywną ocenę *zmieszania stylów*. Taka postawa umożliwiła rehabilitację różnych okresów „upadku” sztuki, które zwykle właśnie cechuje heterogeniczność i *stylowa nieczystość*: schyłku starożytności, późnego śred-

niowiecza, manieryzmu. Owa rehabilitacja nie objęła wówczas sztuki XIX w., zbyt bliskiej i gwałtownie wtedy kontestowanej przez rodzącą się „nowoczesność”. Jej przewartościowanie dokonało się znacznie później, wciąż się jeszcze dokonuje. Co więcej, dzisiejsza historia sztuki kwestionuje przekonanie o istnieniu kiedykolwiek epok artystycznie homogenicznych, stylowo czystych, widząc w takiej koncepcji raczej idealizującą konstrukcję XIX-wiecznej historiografii²³.

Niespójność, *mieszanie stylów*, niejednorodność dzieł sztuki może być widziana jako część znacznie szerszego zagadnienia, jakim jest wychodzenie sztuki poza jej własny obszar, mieszanie już nie tylko stylów, ale środków wypowiedzi, języków. Mieszanie „sztuki” i „rzeczywistości” wreszcie. Wydawać się może, że sięgnięcie do tego co poza sztuką, przekraczanie ram przestrzeni artystycznej jest cechą szczególną sztuki XX w., nie tylko zresztą sztuk plastycznych. Jednak zjawiska zachodzące w sztuce współczesnej to tylko najbardziej jawne i proste objawy mieszania sztuki i „nie-sztuki”. Szersze spojrzenie na sprawę pozwala uznać, że sztuki plastyczne zawsze cechowała tendencja do *przewyżczania samych siebie* i – jak tego dowodził Gombrich²⁴ – przełamywania ograniczeń własnych środków wyrazu, wkraczania na tereny sobie obce czy niewłaściwe – stąd zresztą zjawisko *zdrady medium*. Sztuki plastyczne są z istoty swej nieruchome i nieme. Istnieją w wydzielonej przestrzeni artystycznej, odrębnej od świata rzeczywistego. Są to, zdawałoby się, ich nienaruszalne determinanty. Tymczasem w ciągu wieków na różne sposoby starano się obrazom dawać mowę. Na różne sposoby budowano iluzję trójwymiarowości na dwuwymiarowej powierzchni, ludzono głębią wymalowaną na płaszczyźnie. Stwarzano pozór ruchu i akcji w nieruchomych obrazach i rzeźbach. Stosując cały arsenał umiejętności i sposobów usiłowano zagar-

²³ M. Porębski, *Cechy szczególne awangardy*, w: *Co robić po kubizmie?* (opr. J. Malinowski, Kraków 1984).

²⁴ W. Hofmann, *Klucz i sztuka trywialna jako sztuki użytkowe*, tłum. S. Michalski, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, loc. cit., s. 469 nn.

²⁵ J. A. Schmol gen., *Eisenwerth Stilpluralismus statt Einheitszwang. Zur Kritik der Stilepochen-Kunstgeschichte*, w: *Argo. Festschrift für Kurt Badt*, Köln 1970.

²⁶ E. H. Gombrich, *Action and Expression in Western Art*, w: *Non-verbal Communication*, Cambridge 1972, s. 385–394.

nąć widza wraz z otaczającą go przestrzenią i włączyć w ramy przestrzeni artystycznej. W epoce największego nasilenia mimetyzmu, w XIX-wiecznych panoramach niwelacja granicy między sztuką a rzeczywistością stała się już nie środkiem, lecz celem. Dwudziestowieczne włączenie do sztuki *odpadków życia i rzeczywistości* było zerwaniem z mimetyzmem, ale zarazem kolejnym krokiem ku łączeniu sztuki i rzeczywistości, sztuki i tego co poza nią. W tym zjawisku P. Beylin upatruje słabości estetyki, gdyż ta siłą rzeczy skupiając swą uwagę na artystycznej stronie sztuki nie może jej w pełni wyjaśnić, jako że artystyczna strona sztuki jest ściśle związana ze zjawiskami pozaartystycznymi. Estetyka posługując się własnymi kategoriami nie jest w stanie dotrzeć do tych procesów, które leżą u podstaw konwencjonalizacji i antykonwencjonalizacji sztuki i które same już nie mają charakteru estetycznego²⁵. Tu też zdaje się leżeć przyczyna większości trudności i nieporozumień, których tak wiele w badaniach nad kiczem, szmيرًا i innymi zjawiskami pozaartystycznymi, a do sztuki aspirującymi. Brak właściwych pojęć sprawia, że tak często piszący o złej sztuce mają dla niej tylko inwektywy bądź przeciwstawiają ją sztuce „prawdziwej”, o której tak łatwo sygnalizować wnioskami ogólnikami.

Podobną dyskusję o cechach złej sztuki i charakterystyce kiczu można by ciągnąć długo, wykazując genezę różnych sądów i uprzedzeń estetycznych, złudność niektórych pozornie oczywistych konstatacji, godząc się lub polemizując. Nie chodzi tu wszakże o polemikę, ale o pokazanie, jak rozważania o kiczu czy złej sztuce, choć zdają się wyrastać głównie z problemów zrodzonych przez współczesną sztukę i kulturę masową, pozostają kontynuacją – nie zawsze świadomą – dawnej myśli o sztuce. Transpozycje i zmiana medium, oryginalność i powtórzenie, odrębność i mieszanie stylów – wszystko to są problemy od wieków w niej obecne. Nastąpiło tylko przesunięcie punktu ciężkości – o ile w dawnej tak normatywnej jak i komentującej teorii sztuki główne miejsce zajmowała sztuka dobra, tak teraz została ona wyparta przez sztukę złą. Ona zaprzęta umysły, domaga się diagnoz, na nią szuka się remediów. Czy można wśród wyrażanych na jej temat poglądów znaleźć jakiś ton dominujący? Wydaje się, że nawet wszystkie deformacje, do jakich doprowadziło wyniesienie oryginalności na bardzo

wysokie miejsce w hierarchii wartości artystycznych, nie zmieniły powszechnego i bardzo głębokiego przekonania, że sztuka zła, to przede wszystkim sztuka nieprawdziwa, to znaczy udająca coś, czym w istocie nie jest. W nieprawdziwości zawierają się wszystkie takie cechy, jak imitacyjność, nieautentyczność, zwodniczość, wtórność, pretensjonalność, stwarzanie pozorów. Zło tkwiące w tej sztuce jest więc przede wszystkim fałszem. Jest zaprzeczeniem nie sztuki, lecz prawdy. Wiele mówi się o tym, że zła sztuka służy zwodzeniu ludzi i że chcą oni być zwodzeni. Jest to słuszne tylko w odniesieniu do kompensacyjnej funkcji sztuki. Nikt natomiast nie godzi się na fałsz. Odbiorcy kiczu traktują go poważnie i „naprawdę”. Oczywiście, cały szereg konwencji pozwala funkcjonować namiastkom. Panuje zgoda na jawne imitacje, reprodukcje, powtórzenia – jako takie nie są one odbierane jako coś fałszywego. Ceni się nawet ich zwodniczość i iluzyjność. Jednak gdy coś zostaje zdemaskowane jako fałsz ukryty, jako intencjonalne oszustwo – zostaje odrzucone. To odkrycie i odrzucenie dokonuje się na różnych poziomach estetycznej świadomości, niemniej jest powszechnym odruchem. Uporczywość przekonania i odczucia identyfikującego złe w sztuce z nieprawdziwym wskazuje na nierozdzielność kryteriów estetycznych, etycznych i poznawczych, splecenie ideałów wartości nawet na poziomie potocznego odbioru i myślenia. Gdzieś na ich dnie zdaje się trwać dawne przeświadczenie, że *verum, bonum et pulchrum convertuntur*.

Może wydać się przesadą przywoływanie aksjologicznych ideałów w tak trywialnym kontekście, jakim są rozważania o współczesnym kiczu. Dwudziestowieczna sztuka „wysoka”, z jej autonomią i galeryjną *splendid isolation* zmusza do oceny tylko wedle estetycznych, właściwych jej kryteriów. Potrzeba odnajdowania w sztuce także innych wartości doszła zatem – może paradoksalnie – do głosu właśnie w ocenie sztuki „niskiej”, pospolitej, masowej. Co oczywiście nie znaczy, że ta sztuka wartości takie ofiarowuje. Przeciwnie, ona pozwala odczuć ich brak. Także w sztuce „wysokiej”. Tu zresztą leży odpowiedź na pytanie, które może należało zadać na początku: Po co właściwie zajmo-

²⁵ Famże, s. 201.

²⁶ J. Andrzejewski, *Miazga*, Warszawa 1979, s. 6.

wać się złą sztuką? Właśnie po to. Aby odczuć ten brak. Nie tylko w celu wydobywania światła przez pogłębianie cieni.

A o jeszcze innych pożytkach z kiczu i szmiry pisał Jerzy Andrzejewski: *Pogarda dla szmiry treściowej i artystycznej wydaje mi się równie niedorzeczna, jak niedorzeczną byłaby np. pogarda dla nawozu, który – być może – nie jest przyjemny w wyglądzie i w zapachu, jednak sprawia, że dzięki niemu świat roślinny uzyskuje bujną płodność. Zaryzykowałbym twierdzenie, że większość dzieł zawdzięcza w pewnej mierze swoją znakomitość właśnie elementom szmiry, szmiry wczorajszej i współczesnej, bowiem to ona – łatwa, niecierpliwa, przypodchlebna nawet w buntach – w sposób najbardziej bezpośredni reaguje na rozległe manifestacje życia. Splyca je, trywializuje i upraszcza. Oczywiście! Lecz w ostatecznym rozrachunku bywa dobroczynnym nawozem, bowiem tak zawsze było i tak dzieje się nadal, iż sztuka ta z wysokich rejonów, żywi się nie tylko życiem i nie tylko osobą samego artysty, żywi się także sztuką i to w jej najróżniejszych przejawach, także tych płaskich, jarmarcznych i dziwnych, chociaż do tych powinowactw wielcy twórcy nie lubią się zazwyczaj przyznawać. Powiedziałbym nawet więcej, powiedziałbym, że nie dowierzam arcydziełom, które nie pozwalają dzięki ich skamieniałej doskonałości, odnaleźć zanikających ech i cieni natrętnej i wulgarnej szmiry. Wielki talent robi wszystko, co chce, geniusz tyle tylko, ile może. Obawiam się, że to ostatnie zdanie komuś ukradłem, pojęcia nie mam komu²⁶.*

Comment dire du mal en parlant de l'art?

Bien qu'elles semblent tenir éminemment aux problèmes engendrés par l'art contemporain et la culture de masse, les considérations sur le kitsch ou sur de l'art médiocre se situent – sans même le savoir – dans le sillage de la réflexion développée depuis toujours sur l'art. Transpositions et changement de véhicule médiatique, originalité et reproduction, style pur et style composite – autant de problèmes inhérents à l'art depuis des siècles.

Seul le point de gravité s'est déplacé: autant autrefois c'est un art de haute envolée qui tenait une place de choix dans la théorie esthétique normative ou explicative, autant de nos jours un art médiocre le supplante. Il n'en reste pas moins que toutes les déformations et défigurations ne sont pas venues à bout de la conviction générale et profonde que l'art médiocre c'est avant tout un art faux.

Barbara Dąb-Kalinowska

Czy był kryzys sztuki prawosławnej?

Pojęcia „kryzys” i „prawosławie” odmieniane we wszystkich przypadkach pojawiały się w ostatnich latach wyjątkowo często i to zarówno w tekstach o charakterze naukowym jak i publicystycznych. Pomimo ich popularności, a nawet nadużywania, na ogół nie łączy się tych dwóch terminów, poza nielicznymi przypadkami, kiedy remedium na zanik uduchowienia we współczesnym malarstwie religijnym upatruje się w nawiązaniu czy powrocie do widzianego przez pryzmat sacrum malarstwa ikonowego.

Jeśli bowiem, z czym większość badaczy się zgadza, desakralizacja sztuki rozpoczęła się w renesansie, kiedy to sfera sacrum została zubożona z jednej strony o wymiar Bożego Ojcostwa i miłosierdzia zdolnego przeobrócić człowieka, z drugiej zaś o świadomość rzeczy ostatecznych, eschatologiczną głębię, dramatyzm ludzkiego bytu – to niejako automatycznie uczeni zwracają się ku sztuce Kościoła Wschodniego, a przede wszystkim ku malarstwu ikonowemu stanowiącemu coś więcej niż tylko zaprzeczenie desakralizacji. Jego wymowa teologiczna jest diametralnie odmienna od renesansowej, zakłada bowiem uświęcenie ikon będące wynikiem ontologicznej więzi między obrazem a pierwowzorem przy równoczesnym ikonicznym rozumieniu sacrum¹. Estetyka renesansowa na pierwszy plan wysuwała przeżycie estetyczne, które ma pobudzać wiernych do pogłębienia przeżyć religijnych, co prawosławnym traktującym ikonę jako sposób zbliżenia się do Boga musiało się wydawać niewystarczające. Ikona bowiem unaocznia świętość, podczas gdy obraz ukazuje to, co wierny odczuwa wobec świętości. Toteż u prawosławnych przeżycie estetyczne, jeśli nawet odgrywało jakąś rolę, zawsze miało drugorzędne znaczenie. Jakość artystyczna ikon była dla wyznawców Ortodoksji jedynie ich cechą zewnętrzną, *stanem przypadkowym* nie sięgającym ich *wewnętrznej istoty*,

¹ A. S. Kowalczyk, *Obecność sacrum*, „PP” 5/85, s. 216.

bowiem *piękność ikony jest pięknością wieczności, do której nie można stosować ziemskich kryteriów. Ikona dla prawosławnych jest zawsze odbiciem nowej, niestworzonej piękności, której żadne usprawiedliwienia nie są potrzebne, ponieważ w niej samej jest ona usprawiedliwioną*².

Dostrzeganej powszechnie desakralizacji religijnej sztuki Zachodu nigdy nie towarzyszy refleksja nad zanikiem sacrum także w malarstwie ikonowym, jego przyczynami i jego jakże dramatycznymi i daleko sięgającymi skutkami. Jeśli bowiem przyjmimy zgodnie z teologią ikony, że sztuka, a przede wszystkim malarstwo ikonowe, przez swoją immanentną świętość zbliża się do sanctum, to zachodzące w ruskim malarstwie ikonowym przemiany okazały się nie tylko procesem nieodwracalnym, ale jednocześnie wyznaczającym temu malarstwu ostateczną alternatywę. Ponieważ pozbawione sacrum malarstwo ikonowe utraciło swoją rolę istnienia i w rezultacie musiało ulec likwidacji, dlatego przy całej nieostrości pojęcia kryzysu, przy wszystkich wątpliwościach dotyczących jego przystawalności i zastosowania wobec zjawisk artystycznych, wydaje się zasadne określenie upadku ruskiego malarstwa ikonowego mianem kryzysu rozumianego jako decydujący zwrot czy wręcz jako katastrofa³.

Pozbawienie malarstwa ikonowego sacrum dokonało się w wyniku zbliżenia go do malarstwa Zachodu, upodobnienia się do niego aż po – w efekcie zaistniałych zmian – całkowite w istocie ustąpienie mu miejsca. Zbliżeniu malarstwa ikonowego do religijnego malarstwa Zachodu towarzyszyło bowiem w sposób nieuchronny przyjęcie przez rosyjskich malarzy estetyki renesansowej i akceptacja zgodnej z nią budowy obrazu, według której artysta zajmuje zewnętrzną postawę obserwatora, a więc diametralnie odmiennej od zasady budowy ikony, zgodnie z którą ikonograf umieszczając siebie w centrum przedstawionego świata mógł dzięki temu ów świat wyobrażać z Boskiego punktu widzenia⁴. Dalej, tyleż konsekwentne ile nieuniknione okazało się wprowadzenie do ikon światłocienia, pozbawienie ich zapisów identyfikujących przedstawione na nich postacie, eliminacja koloru złotego stanowiącego *centrum Boskiego życia*, wszystko doskonale niezgodne z teologią ikony⁵. Zastosowanie jeszcze płótna i techniki olejnej nada-

wało tak malowanym ikonom charakter obrazów religijnych. Ikona bowiem także ze względów formalno-estetycznych, nie mówiąc o porządku symbolicznym, musi być malowana na określonym materiale określoną techniką, ponieważ w tym także zawiera się *metafizyka, dzięki której ikona żyje i trwa*⁶.

Jak to się stało, że mające za sobą wielowiekową tradycję malarstwo ikonowe tak ściśle i nierozzerwalnie związane z Ortodoksją zerwało z wypracowanymi przez teologię patrystyczną, a rozwiniętymi przez bizantyjską, zasadami teologii ikony, nie tylko określającymi jego sakralne, dogmatyczne i liturgiczne funkcje, ale także uzasadniającymi okazywaną mu cześć? Jest to zjawisko tym bardziej zasługujące na uwagę, że przy wszystkich modyfikacjach natury politycznej i społecznej Rosja nie tylko nie przestała być krajem prawosławnym zachowującym wierność dogmatom Ortodoksji, ale w ciągu jej dziejów prawosławie zawsze było wyrazem legitymizmu państwa. A wykorzystywane przez propagandę ruską i rosyjską hasło „Moskwy – trzeciego Rzymu” mimo ewoluujących zmian w jego interpretacji nigdy nie przestało być aktualne. I chociaż utraciło swój pierwotny eschatologiczny charakter na korzyść przede wszystkim panegirycznego i politycznego, zawarte w nim idee sakralizacji państwa istniały nadal, mimo iż przeniesione na osobę Piotra I i święte, wzniesione na surowym kamieniu miasto – Petersburg. Również głoszona za czasów Mikołaja I polityczna triada samodierżawie – prawosławie – narodowość miała wyrażać wyznawane zarówno przez władze państwowe jak i cerkiewne przekonanie o Rosji jako wiernej obrończyni Ortodoksji. Idee głoszące związek, a raczej identyczność Rosji z prawosławiem, miały więc swoją

² N. Thon, *Ikone und Liturgie*, Frier 1979, s. 29.

³ R. Koselleck, *Niektóre pytania w związku z historią pojęcia „krzyż”*, „Tygodnik Powszechny” nr 36, 1985, s. 4.

⁴ A. Nowickij, *Istoria russkogo iskusstva s drevniejszych wremien*, Moskwa 1903, s. 126.

⁵ *Prolegomena do tematu „Semiotyka ikony. Rozmowa z B. Uspienskim”*, rozmawiał Z. Podgórzec, „Znak” nr 2/0 (12), 1976, s. 1611–1613; B. Uspienski, *O systemie przekazu w rosyjskim malarstwie ikon*, w: *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 360–373.

⁶ E. Trubeckoj, *Dwa światy ikony staroruskiej*, przeł. i skomentował R. Przybylski, „Znak” nr 295–296 (1–2), 1979, s. 67; P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, wybrał, przeł. i przypisami opatrzył Z. Podgórzec, Warszawa 1984, s. 150.

zadawnioną tradycję, już bowiem za czasów Iwana Groźnego przybrały charakter nacjonalistyczny wsparty przekonaniem o prawie Rosji do dominacji nad innymi narodami prawosławnymi, uzasadnianym twierdzeniem, że jedynie Ruś zachowała czystość i wierność Ortodoksji. Głoszenie takich poglądów ułatwiała bez wątpienia utrata przez Greków autorytetu w sprawach wiary i jednocześnie otwarcie się Rusi na Zachód, przede wszystkim zaś zetknięcie się z protestantyzmem i katolicyzmem. Bo choć prawosławie miało do nich w owym czasie stosunek negatywny, to jednak nie wahało się głosząc idęć własnej wyższości nad innymi wyznaniem korzystając z ich dorobku teologicznego.

Wrogi stosunek do innowierców nie stanowił też przeszkody w czerpaniu z ich osiągnięć artystycznych. Posługiwanie się wzorami zachodnimi nie było oczywiście programowe, sięgano bowiem po nie tylko wtedy, gdy własne środki wyrazu artystycznego nie były w stanie przekazać nowych zadań i idei, jakie wiązały się z wymaganą gloryfikacją Iwana Groźnego i jego czynów wojennych. Co prawda przed sprowadzanymi wówczas z Zachodu nielicznymi artystami stawiano przede wszystkim wymóg dostosowania się do miejscowej tradycji i przekazania ruskim twórcom własnych umiejętności technicznych, niemniej dostrzegalna już w II poł. XVI w. pewna stagnacja teologii prawosławnej, wysychanie w niej twórczej tradycji ułatwiły oddziaływanie zachodnich schematów ikonograficznych na malarstwo ikonowe, co spowodowało osłabienie jego liturgiczności i podkreślenie charakteru mistyczno-dydaktycznego i narracyjnego ikon. Cykl powstałych ówczesznie ikon, których program treściowy wzbudził kontrowersję między diakiem Wiskowatym a metropolitą Makarym, ujawnił nie tylko odejście od realizmu ewangelicznego, ale także wyobrażone na nich postacie świętych nie są już ukazane w stanie przebóstwionym, przeobrażonym, nie są apoteozą pozaczasową i wieczną, bowiem te treści teologiczne zostały zastąpione rodzajowością, umoralniającymi przykładami, alegoriami i symbolami, które diak Wiskowaty określił jako *mędrkowanie łacińskiej herezji*¹.

Niemniej o świadomej, programowej postawie prozachodniej można mówić dopiero od czasów Piotra I. Jego program zbliżenia Rosji do Zachodu obejmował wszystkie

dziedziny życia, od spraw natury politycznej, społecznej, cerkiewnej poczynając, na sztuce i obyczajach kończąc. Celem reform Piotra I w dziedzinie sztuki rosyjskiej była jej unifikacja ze sztuką europejską, co oznaczało z jednej strony wykorzystanie gotowego już dorobku Zachodu, z drugiej zaś odcięcie się od własnej rodzimej tradycji, której najbardziej widowym symbolem było malarstwo ikonowe. To ono uważane było za znak epoki, od której chciano się oderwać, to ono tak głęboko zakorzenione w wierze i obyczaju traktowane było jako czynnik hamujący, jako przeszkoda na drodze do europeizacji Rosji.

Tak radykalne zerwanie z przeszłością nie byłoby możliwe, gdyby nie doświadczenia epoki poprzedniej. Działalność Orużejnej Pałaty wykorzystującej rycinę zachodnie i malowane przez zatrudnionych w niej ikonopisców ikony o zachodnich motywach ikonograficznych przygotowały twórców, którzy przeszkoleni przez sprowadzanych z Europy Zachodniej artystów mogli realizować zadania, jakie stawiała przed nimi nowa epoka. Oddziaływanie zaś barokowej architektury Polski i Ukrainy, twórczość Iwana Zarudnego ułatwiły akceptację architektury wznoszonych przez Piotra cerkwi, które całkowicie odchodząc od pozostałości bizantyjskich wzorów powtarzały formy zachodnioeuropejskie. Wykształceni zaś w Akademii Kijowskiej teolodzy, mimo iż w dalszym ciągu głosili doskonałość prawosławia i jego wyższość nad innymi wyznaniem, nie tylko wprowadzali do niego obce mu pojęcia teologiczne, ale wobec słabości własnej doktryny bronili jej argumentami zaczerpniętymi z dzieł swoich przeciwników. Oni też byli posłusznymi wykonawcami reform Piotra, które całkowicie zmieniały status Cerkwi prawosławnej i podporządkowywały ją państwu. Zarówno w proklamacjach ideowych jak i ogromnym programie gloryfikacji państwa w osobie Piotra I, cara-demiurga, który powołał naród rosyjski do życia, duchowni prawosławni wykorzystywali europejski repertuar wizualny.

Podporządkowanie Cerkwi państwu miało daleko idące konsekwencje w dziedzinie twórczości artystycznej, która wyjęta spod jurysdykcji władz duchownych nie tylko ulegała

² O. J. Podobiedowa, *Moskowskaja szkoła żywopisi pri Iwanie IV*, Moskwa 1972, s. 41.

zeświecczeniu i uzyskała niezależność od Cerkwi, ale jej zewnętrzna i wewnętrzna jedność z wiarą i kultem została zerwana. W takiej sytuacji władze duchowne nie mogły być odpowiedzialne za kanoniczność nowo powstających ikon, bo te wykonywane były przez ikonopisców czy malarzy uzależnionych nie od nich, ale od władz świeckich; te ostatnie decydowały też o całkowitej zmianie pozycji zajmowanej przez artystów. Cerkiew, wyjąwszy bardzo nielicznych duchownych, nie sprzeciwiała się reformom Piotra, bowiem Kościół ortodoksyjny, tkwiąc zawsze w rzeczywistości ahistorycznej, nie zajmował postawy aktywnej wobec wydarzeń historycznych czy politycznych. Toteż nigdy nie prowadził niezależnej od państwa polityki, tyle że od czasów Piotra jego interesy zostały podporządkowane nadrzędnemu celowi – wspieraniu przez hierarchię działań cara. Taka postawa Cerkwi nie tylko pozbawiała ją w interesującym nas zakresie możliwości decydowania o charakterze stylowym czy ikonograficznym prezentowanych na ikonach wyobrażeń, ale co ważniejsze Cerkiew sama wyzbyła się prawa akceptacji wyobrażeń wprowadzanych do kultu. A przecież ikona, jeśli ma być ikoną, a nie obrazem, musi uzyskać potwierdzenie zgodności przedstawionego na niej wyobrażenia lub postaci z pierwowzorem. Potwierdzenie takie winno należeć wyłącznie do Cerkwi. Tymczasem zgoda hierarchii duchownej na umieszczanie w cerkwiach ikon malowanych na sposób zachodni czy nawet obrazów religijnych, których twórcami byli także innowiercy, sprawia, że potwierdzenie zgodności ikony z praobrazem nie tylko przestało być konieczne, ale utraciło swój zasadniczy sens, ponieważ prototyp mógł być zastąpiony zarówno przez wyobrażenie symboliczne, alegorię, jak i portret⁸. Wprowadzenie do kultu obrazów zamiast ikon pozbawiało je nie tylko sacrum, ale także podważało samą Ortodoksję, ponieważ *Ortodoksja nie oznacza jedynie prawidłowej doktryny, ale także prawidłowy kult*, jego przedmiotami mogą być w cerkwi prawosławnej jedynie ikony⁹. Usunięcie ikon z cerkwi godziło także w nią samą, bowiem pobożność ortodoksyjna jest zawsze pobożnością całej Cerkwi, która obejmuje nie tylko ziemskich jej członków, ale stanowi wspólnotę z *aniołami i Bogiem, której wierni doświadczają podczas nabożeństwa patrząc na ikony będące „wrotami prowadzącymi Boga”*, a takiej funkcji nie mogły pełnić obrazy nie

*mające zgodnie z teologią ikony energii emanujących z prototypów i przenikających w byt pozaboski*¹⁰.

Podporządkowanie malarzy ikon władzy świeckiej – czemu artyści się nie sprzeciwiali – wynagradzała ich ona bowiem za dzieła tu, w życiu doczesnym, i to w dobrach całkowicie wymiernych – spowodowało, że przestali oni być sługami Bożymi, nie traktowali już swojej działalności jako uświęconego obowiązku, zaś ich twórczość pozbawiona została charakteru sakralnego, gdyż w procesie malowania nie byli już w stanie mistycznej łączności z Bogiem¹¹. Jednocześnie przez odejście od zespołowej twórczości artystycznej złamano zasadę wspólnoty dzieła, pojawił się na jej miejscu indywidualizm, zaś ikona (nie mówiąc o obrazie) stała się produktem indywidualnej, osobistej pracy jej twórcy, przestała natomiast być wynikiem bezpośredniego Boskiego oddziaływania. Ocena zasług malarzy ikon kryteriami doczesnymi przez władze świeckie ułatwiała artystom życie, tym bardziej jeśli malowali obrazy świeckie i religijne, ale zarazem wyłączała ich ze sfery życia duchowego Cerkwi pozbawiając wcześniejszego miejsca w teokratycznej strukturze, jakie zajmowali oni między wiernymi a duchownymi. Twórczość malarzy ikon malujących zarówno obrazy o tematyce świeckiej jak i religijnej, co było niezgodne z teologią ikony, wyraźnie określającą, że ikonopisca może malować jedynie *święte wyobrażenia*, nie miała już uświęconego charakteru, nie mogła być podniesiona do poziomu świętości, bowiem jedynie w trakcie malowania ikon wizja charyzmatyczna i eklezjalna czyni z nich miejsce teologiczne, a tym samym jedno ze źródeł teologii¹². Zrównanie statusu ikonopisecy z pozycją malarza dawało mu co prawda poczucie wolności, twórczej swobody, możliwość wyrażenia twórczej ekspresji i własnej indywidualności, ale jednocześnie odbierało jego dziełom charakter anonimowy i to szczególnie poczucie wolności, które przejawia się w Boskim działaniu i wyrzeczeniu się własnej indywidualności, co po-

* P. Florenski, dz. cyt., s. 143; L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1980, s. 431.

⁹ J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 355; T. Ware, *L'Orthodoxie. L'Eglise du sept Conciles*, Paris 1968, s. 355.

¹⁰ N. Thon, dz. cyt., s. 23.

¹¹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 63; W. W. Byczkow, *Wizantijskaja estietika*, Moskwa 1977, s. 140.

¹² P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris-Amiens 1970, s. 68.

zwala na ukazanie obiektywnej prawdy Boskiego objawienia w ikonie.

Zanikające poczucie odrębności między ikoną a obrazem nie tylko wśród artystów, ale także i teologów prawosławnych sprawiło, że te dwa pojęcia niosące ze sobą inne rozumienie funkcji, treści i stylu zaczęto ze sobą utożsamiać, równocześnie zaś coraz powszechniejsze stało się zjawisko spychania malarstwa ikonowego poza obręb sztuki. Jedynie obrazy malowane przez zachodniocuropejskich malarzy lub przez twórców rosyjskich, którzy ich naśladowali, uważane były za należące do dziedziny sztuki i godne umieszczania w cerkwiach. Zapomniana została tak mocno podkreślana przez teologię ikony funkcja ikon nie tylko w sferze religii, ale i sztuki podniesionej właśnie poprzez ikony na wyższy poziom religijności, bowiem Bóg objawia się w twórczości człowieka, w ikonach dokonuje się teurgiczny akt zjednoczenia tego co Boskie z tym co niebiańskie. Dlatego też malarstwo ikonowe jest jednocześnie aktem twórczym i aktem religijnym wymagającym od ikonopiscy doskonałości zawodowej połączonej z intuicją teologa.

Wyrugowanie malarstwa ikonowego i zastąpienie go przez malarstwo religijne dokonało się ostatecznie w Akademii Sztuk Pięknych. To w niej malowane przez rosyjskich Rafaelów i Poussinów obrazy wypełniały większość wznoszonych w XIX w. cerkwi i jedynym, co jeszcze wiązało je z prawosławiem, był wybór tematów ikonograficznych i ich redakcja. Ikony nie tylko zniknęły z cerkwi, pracowni artystów, ale także z dworów szlacheckich. Nikt o nich nie pisał, nikt się nimi nie interesował. Jedynie w nielicznych warsztatach prowincjonalnych pracujących na potrzeby starowieków w dalszym ciągu malowano ikony. Starowierzy nie tylko przechowali umiejętności techniczne malarstwa ikonowego, ale także byli jedynymi, którzy w momencie religijnego odrodzenia prawosławia potrafili teologom udzielić pomocy w prawidłowym odczytaniu tematów ikonograficznych. Kiedy Goethe zainteresował się ruskim malarstwem ikonowym, zwrócił się z prośbą o udzielenie mu na jego temat informacji, to ani Elżbieta Wirtemberska – siostra Aleksandra I, ani Ministerstwo Spraw Zagranicznych, gubernator guberni włodzimierskiej, policja, miejscowe duchowieństwo – nikt nie umiał mu udzielić żadnych wyjaśnień. I dopiero ikonopiscy Palechu malujący ikony dla sta-

rowierów byli w stanie zaspokoić ciekawość Goethego¹³. Ten anegdotyczny w swojej wymowie fakt, szeroko komentowany w ówczesnej prasie rosyjskiej, spowodował pewne zainteresowanie wykształconej publiczności ruskim malarstwem ikonowym. Pierwszą wielką wystawę malarstwa ikonowego otwarto w Moskwie w 1913 r. Większość zgromadzonych na niej ikon pochodziła z zasobów uratowanych przez starowierów. Pokłosiem tej wystawy były nie tylko rozpoczęte prace konserwatorskie i inwentaryzatorskie, ale także dostrzeżenie przez ówczesnych malarzy istniejących w ikonach wartości w zakresie układów kompozycyjnych, ujęcia czasu i przestrzeni, które przetransponowane na język sztuki nowoczesnej znalazły odzwierciedlenie w twórczości teoretycznej i malarskiej licznych artystów. Ale sacrum ikony jako znaku wskazującego na transcendentne sanctum, w kraju gdzie teologia ikony została najpełniej zrealizowana i uzyskała najpełniejszy wyraz w malarstwie ikonowym, uległo likwidacji, gdyż świętość ikon może być wyrażona jedynie językiem im właściwym, językiem religii, do której ikony należą. Zaś tkwiąca w kulturze wszystkich społeczeństw potrzeba sacrum sprawiła, że zniszczeniu sacrum autentycznego towarzyszyło narodzenie się fantomu. Przybrał on postać wizerunków czysto ludzkiej rzeczywistości i ludzkich wytworów, objawił się ubóstwieniem historii i wyposażeniem w atrybuty świętości rzeczy zgoła nie świętych i to one stały się przedmiotami kultu przejawiającego się w formach, które wypracowała Ortodoksja w stosunku do *świętych wyobrażeń*.

¹³ J. Stuart, *Ikons*, London 1915, s. 21.

Y a-t-il eu une crise de l'art orthodoxe?

Particulièrement perceptible à l'époque de Pierre le Grand, le rapprochement de l'art des icônes de la peinture sacrée de l'Occident s'est produit à la suite de l'adoption par les peintres russes de l'esthétique Renaissance et de tout ce qui s'ensuivait sur le plan de la composition de l'image. Cela a conféré un caractère nouveau aux peintures issues de cette inspira-

tion: ce n'étaient plus des icônes selon l'acception orthodoxe du terme, mais des tableaux à thème religieux. Ce processus s'est accentué après la subordination de l'Eglise orthodoxe à l'Etat. Soustrait à la juridiction ecclésiastique, l'art s'est sécularisé et émancipé, mais son union tant extérieure qu'intime avec la foi et le culte s'en est trouvée brisée.

Maciej Mróz

Kościół rzymskokatolicki a prawosławny w Polsce w latach 1918–1925

Powstanie niepodległego państwa polskiego w jego wielonarodowościowym i wielowyznaniowym kształcie stawiało przed Kościołem rzymskokatolickim szereg problemów natury organizacyjno-prawnej, politycznej i ekonomicznej. Istotne znaczenie miała kwestia ułożenia wzajemnych stosunków z innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi. Uwidoczniły się różne tendencje i często sprzeczne z sobą kierunki, reprezentowane nie tylko przez oficjalną politykę władz państwowych, ale także Kościoła rzymskokatolickiego zarówno w wymiarze rzymskim jak i lokalnym. Skomplikowany charakter zagadnień wyznaniowych pogłębiały podziały narodowościowe, szczególnie wyraźne na kresach wschodnich, przez które przebiegała granica rozmaitych kultur, tradycji narodowych i zwyczajów.

Wśród wschodnich problemów narodowościowo-wyznaniowych ważne miejsce zajmowała sprawa wypracowania modelu stosunków Kościoła rzymskokatolickiego z prawosławnym i dostosowania go do nowej rzeczywistości politycznej. W niepodległej Polsce Kościół prawosławny ze statusu religii państwowej, którym cieszył się w imperium rosyjskim, znalazł się na pozycji mniejszości wyznaniowej. Kościół rzymskokatolicki zmierzał do odzyskania utraconych niegdyś pozycji, przygotowując grunt do planowanej ekspansji na Wschód. Dla prawosławia na ziemiach polskich oznaczało to zapowiedź znacznego osłabienia wpływów na kresach i mobilizowało do obrony przed latynizacją. W pierwszych latach niepodległości pozycję Kościoła rzymskokatolickiego na kresach ułatwiała nie uregulowana sytuacja organizacyjno-prawna, chaos i konflikty wewnętrzne w Kościele prawosławnym w Polsce¹.

Dotychczasowa zależność Cerkwi od patriarchatu moskiewskiego stwarzała konieczność uregulowania jej prawnego położenia i dostosowania organizacji terytorialnej do granic państwowych. U progu niepodległości rząd

wysunął koncepcję autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce, dążąc do pełnego uniezależnienia hierarchii cerkiewnej od patriarchy moskiewskiego, Tichona. Prowizoryczne uregulowanie sytuacji prawnej Kościoła prawosławnego, które nastąpiło w styczniu 1922 r. na mocy ogłoszonych przez MWRiOP „Tymczasowych przepisów o stosunku rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce”, było ważnym krokiem na drodze do jego autokefalii. Czerwcowy synod biskupów prawosławnych w Warszawie pod naciskiem władz państwowych podjął uchwałę o głoszeniu autokefalii i współpracy z rządem na zasadach konstytucji². Nie udało się uzyskać zgody Kościoła macierzystego na autokefalię. Dopiero w listopadzie 1924 r. patriarcha ekumeniczny w Konstantynopolu specjalnym thomosem potwierdził istnienie odrębnej metropolii Kościoła prawosławnego w Polsce.

Hierarchia rzymskokatolicka, przeciwdziałając uregulowaniu położenia prawnego innych wyznań, sceptycznie odnosiła się do wysuniętej przez rząd koncepcji autokefalii. W kręgach katolickich uważano, iż porzucenie zwierzchności patriarchatu moskiewskiego będzie iluzoryczną gwarancją, zabezpieczającą Polskę przed ingerencją Rosji w jej wewnętrzne sprawy pod pretekstem opieki nad prawosławnymi³. Za charakterystyczną, szczególnie dla postawy biskupów kresowych wobec autokefalii, można uznać opinię biskupa podlaskiego, Henryka Przeździeckiego, jaką zaprezentował on w rozmowie ze starostą włodawskim w maju 1924 r.: *Rząd polski swego czasu popełnił zasadniczy błąd przez udzielenie sankcji prawnej prawosławiu i określenie z góry jego ram organizacyjnych bez uprzedniego zasięgnięcia zdania episkopatu katolickiego. /.../ Polska historycz-*

¹ Dzieje Kościoła prawosławnego w okresie międzywojennym spotkały się z dużym zainteresowaniem historyków, o czym świadczy różnorodność poruszanej problematyki. Dotychczasowe badania koncentrowały się przede wszystkim wokół sytuacji organizacyjno-prawnej, stosunków z państwem czy też wybranych zagadnień wewnętrznych, a tylko marginalnie poruszano kwestie wzajemnych relacji pomiędzy Kościołami katolickim a prawosławnym.

² Zob. M. Papierzyńska-Turek, *Problem autokefalii Kościoła Prawosławnego w Polsce w latach 1918–1939*, „Euhemer”, 1980, nr 1, cz. 1 i nr 3, cz. II.

³ Lwowska „Gazeta Kościelna” z 15 IV 1922 r., nr 8, s. 87, pisała: „Utworzenie autokefalii nie położy kresu roszczeniom prawosławnej Rosji, która zawsze będzie się czuła opiekunką prawosławia w Polsce, a prawosławni na ziemiach polskich zawsze duchowo złączeni będą ze spadkobierczynią bizantyizmu, z chytrą Moskwą”.

nie ratuje prawosławie, które w Rosji ulega rozkładowi. W trwałość autokefalii zupełnie nie wierzę⁴. Zdaniem biskupa H. Przeździeckiego rząd powinien zmierzać w kierunku maksymalnego osłabienia prawosławia na korzyść Kościoła rzymskokatolickiego. Osłabione prawosławie byłoby bardziej podatne na akcję misyjną episkopatu łacińskiego.

Odmienne stanowisko zajmowali jezuici, uznając dążenia rządu do ogłoszenia autokefalii za pożądane zarówno dla interesów państwa jak i Kościoła powszechnego. Na łamach „Przeglądu Powszechnego” ks. Jan Urban pisał: *Nawet ze stanowiska katolickiego wolimy mieć do czynienia z prawosławiem silniejszym, lepiej zorganizowanym, niż z mnóstwem sekt, z ciemnotą i chaosem⁵. Jezuici wychodzili z założenia, że powolny rozkład prawosławia, którego życzyła sobie część hierarchii łacińskiej, nie tylko oddali dogmatycznie Cerkiew od drzewa Kościoła powszechnego, ale również rozbiły ją na sekty, podatne na wpływy zewnętrzne i zazwyczaj szukające oparcia w zagranicznych ośrodkach władzy⁶. Ponadto w porzuceniu zwierzchności patriarchatu moskiewskiego dopatrywano się pierwszego kroku na drodze do powrotu prawosławnych na łono Kościoła powszechnego. Żywe zainteresowanie jezuitów budziła również sprawa ustroju wewnętrznego Kościoła prawosławnego w Polsce. Forma synodalno-konsystorska, która poprzez hierarchiczną strukturę zbliżona była do ustroju wewnętrznego Kościoła katolickiego, bardziej odpowiadała publicystom jezuickim aniżeli „demokratyczna” koncepcja soborowości. Podobnie jak rząd, sądzili oni, iż *daleko posunięta demokratyzacja ujawni silne dążenia ośrodkowe i może rozsadzić jednolitą dotąd Cerkiew autokefaliczną w Polsce⁷.**

Hierarchia i duchowieństwo rzymskokatolickie na kreślonych z dużą uwagą obserwowano wysiłki działaczy narodowych oraz młodej generacji księży ukraińskich w kierunku ukraińzacji Kościoła prawosławnego. Ruch ten zrodził się jako protest przeciwko rusyfikacyjnym tendencjom aparatu cerkiewnego. Żądania ruchu ukraińskiego szły w kierunku wprowadzenia ukraińskiej wymowy tekstów liturgicznych, zwoływania soborów krajowych i przywrócenia obieralności duchownych, zwłaszcza biskupów, wyodrębnienia parafii ukraińskich w biskupstwo i obsadzenie go osobą

pochodzenia ukraińskiego oraz utrzymania kalendarza juliańskiego⁸. Biskupi łacińscy obawiali się politycznych konsekwencji nadania Kościołowi prawosławnemu narodowego charakteru. Niepokój był tym bardziej uzasadniony, że nasilająca się ukrainizacja, wspomagana przez księży grekokatolickich z Galicji Wschodniej, odgrywała dużą rolę w dziele scalania zróżnicowanej pod względem wyznaniowym ludności ukraińskiej⁹. Wzrost świadomości narodowej prawosławnych Ukraińców, będący niewątpliwie jednym z następstw ukrainizacji, stawał na przeszkodzie planom misyjnym episkopatu łacińskiego, oddalając tym samym możliwość masowych konwersji. Stanowisko rządu wobec ukrainizacji było formalnie neutralne, w praktyce natomiast władze państwowe udzielały poparcia wyższej hierarchii cerkiewnej, broniącej rosyjskiego charakteru Kościoła. Zarówno biskupom prawosławnym jak i władzom państwowym zależało na tym, aby nie dopuścić do oddania zarządu kościelnego ukraińskim czynnikom świeckim. Dla pierwszych oznaczałoby to poważne ograniczenie wpływów, dla drugich zaś stwarzałoby niepewność co do kierunku dalszej polityki Kościoła prawosławnego.

Sprawa majątku pokościelnego i pounickiego

Na kształcie stosunków pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a prawosławnym w dużym stopniu zaciążyła sprawa majątku pokościelnego¹⁰, szczególnie zaś pounic-

⁸ Archiwum Państwowe w Lublinie, dalej: APL, Urząd Wojewódzki Lubelski, Wydział Społeczno-Polityczny, sygn. 853, s. 6, *Sprawozdanie starosty włodawskiego dla wojewody lubelskiego*, Włodawa, 10 VI 1924 r.

⁹ Ks. J. Urban, *O misję religijną Polski na kresach wschodnich*, „PP”, listopad 1929, t. 184, nr 551, s. 132.

¹⁰ Tegoż, *Rozłamny w Kościołach schizmatycznych w Polsce*, „PP”, sierpień 1925, t. 167, nr 500, s. 156–157.

¹¹ Tegoż, *Nasz stosunek do prawosławia w Polsce*, „PP”, czerwiec 1930, t. 189, nr 558, s. 368.

¹² M. Papierzyńska-Lurek, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918–1927. Sytuacja prawna i konflikty wewnętrzne*, „Dzieje Najnowsze”, 1976, nr 3, s. 25.

¹³ Archiwum Diecezjalne w Siedlcach, dalej: AD Siedlce, Varia, *Korespondencja Bpa H. Przeździeckiego z Biskupami, Ambasadą*, dz. X, nr 2, t. II, s. 232; *Rp II. Przeździecki do abpa E. Roppa*, Janów Podl., 13 VIII 1923 r.

¹⁴ Termin ten przyjmuję za S. Gołębiowskim, *Problem reformy rolnej dóbr kościelnych w Polsce (1918–1939)*, Uniwersytet Warszawski 1969, maszynopis rozprawy doktorskiej. Majątek pokościelny obejmuje dobra nieruchomości zakonów zw. poklasztornymi oraz odebrane duchowieństwu świeckiemu zw. poduchownymi.

kiego, głośna w całym okresie międzywojennym. Kościół rzymskokatolicki domagał się zwrotu pokatolickich świątyń łacińskich i unickich, dawnych budynków klasztornych i plebanii oraz dóbr ziemskich obojga obrządków, sekularyzowanych i skonfiskowanych Kościołowi w XIX w. przez rząd carski. 16 grudnia 1918 r. Rzeczpospolita jako spadkobierczyni rządu rosyjskiego dekretem Naczelnika Państwa przejęła w przymusowy zarząd państwowy cały ruchomy i nieruchomy majątek pocerkiewny i stanowiący uposażenie duchowieństwa parafialnego. Rząd polski systematycznie przejmował majątek pocerkiewny, przeznaczając go przeważnie na parcelację między osadników wojskowych i kolonistów na kresach wschodnich, część zaś przekazując Kościołowi rzymskokatolickiemu. Hierarchia łacińska domagała się od władz państwowych rozstrzygnięcia sprawy majątku pokościelnego i pounickiego na zasadzie restytucji, tzn. całkowitego przywrócenia stanu posiadania Kościoła katolickiego obojga obrządków sprzed 1864 r. Tym samym Kościół rzymskokatolicki stał się obok państwa i Kościoła prawosławnego stroną w sporze o majątek pokościelny i pounicki. Rozbieżność stanowisk pomiędzy Kościołami w sprawie majątku pounickiego pozwoliła państwu na pełnienie wygodnej roli mediatora¹¹.

Na pierwszy plan w sporach i rokowaniach wysunęła się kwestia dóbr pounickich, do których zgłaszał pretensje w imieniu Kościoła greckokatolickiego Kościół rzymskokatolicki, chociaż nie miał do tego odpowiednich pełnomocnictw. Kościół rzymskokatolicki już w czasie I wojny światowej rozpoczął rewindykację dóbr pounickich opuszczonych przez prawosławne duchowieństwo. Na przejęcie niektórych obiektów wyraziły zgodę władze okupacyjne, inne – rewindykowano samowolnie. Akcja rewindykacyjna nasiliła się z chwilą odzyskania niepodległości. Szczególnie na Podlasiu i Chełmszczyźnie miejscowym ordynariuszom udało się przejąć znaczną część majątku pounickiego¹². W diecezjach zabużańskich kurie biskupie i poszczególne parafie zwracały się do władz terenowych z żądaniem przekazania im gruntów pounickich, niektóre odzyskiwano samowolnie¹³.

Najbardziej zapalnym problemem była sprawa przejmowania przez Kościół rzymskokatolicki świątyń łacińskich i

unickich, które po 1864 r. znalazły się w użytkowaniu Cerkwi prawosławnej. W pierwszych miesiącach niepodległości biskupi kresowi realizowali politykę faktów dokonanych, żywiłowo wyświęcając pokatolickie świątynie na kościoły łacińskie. Antyrosyjskie nastroje o podłożu religijnym panujące wśród ludności katolickiej na kresach w znacznej mierze sprzyjały przejmowaniu obiektów sakralnych, których część uległa zniszczeniu. Akcja rewindykacyjna przesuwiała się na wschód wraz z zajmowaniem przez wojska polskie terenów za Bugiem. Niejednokrotnie za zgodą władz wojskowych kapelani bądź miejscowi księża rekonceyliowali cerkwie (przeważnie opuszczone przez duchowieństwo prawosławne), które przekazywano katolikom. Zakres i tryb rewindykacji świątyń częściowo regulowało rozporządzenie Komisarza Generalnego Ziem Wschodnich z 22 X 1919 r. zezwalające na przejmowanie jedynie świątyń połańskich. Nie dotyczyło to obiektów pounickich, o które przede wszystkim toczyła się walka. Ordynariusze diecezji kresowych nawoływali do wysyłania petycji do władz terytorialnych, MWRIOP, nawet do Naczelnika Państwa, w których ludność katolicka domagała się zwrotu świątyń duchowieństwu rzymskokatolickiemu. Za podaniami i prośbami z reguły szły interwencje podejmowane przez episkopat w Ministerstwie WRiOP¹⁴.

Rewindykacje w diecezjach zabużańskich duchowieństwo ściśle wiązało z koniecznością usprawnienia opieki duszpasterskiej, a przede wszystkim ze wzmocnieniem wpływów polskich na kresach, utożsamianych z silną pozycją Kościoła rzymskokatolickiego. Natomiast na Chełmszczyźnie i Podlasiu Kościół pozbawiając prawosławnych świątyń dążył również do latynizacji, a w konsekwencji do polonizacji mniejszości słowiańskich. Tę ostatnią myśl najcelniej wyraził ks. J. Widawski, prefekt seminarium duchownego

¹¹ A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*, Wrocław 1979, s. 53.

¹² ADSiedlce, Akta Ogólne, *Majutki pounickie*, dz. III, nr 2, t. V.

¹³ Archiwum Akt Nowych, dalej: AAN, MWRIOP, V, sygn. 766, s. 6, *Bp Z. Łoziński do Komisarza Generalnego Ziem Wschodnich*, Mińsk, 4 XII 1919 r.

¹⁴ Przykładowo AAN, Kancelaria Cywilna Naczelnika Państwa, sygn. 287, s. 185, *Prośba ludności katolickiej ze Stolina w diecezji mińskiej do Naczelnika Państwa*, Warszawa, 13 XII 1922 r.; AAN, MWRIOP, V, sygn. 833, s. 24, *Bp I. Dubowski do MWRIOP w sprawie podania ludności katolickiej m. Kozina w diecezji łucko-zytomierskiej*, Łuck, 18 V 1923 r.

w Chełmie, w memoriale do bpa Mariana Leona Fulmana ze stycznia 1920 r.: *Cerkwie w biłgorajskim są jakby tym przyczółkiem mostowym prawosławia wysuniętym na zachód, który koniecznie dla rozwoju swobodnego katolickiego Kościoła musi się za wszelką cenę pchnąć w tył aż w hrubieszowski i tomaszowski powiat /.../ A gdyby były po temu siły można prawosławie pchnąć aż za Bug, a nawet podmulić jego korzenie w całym włodzimierskim powiecie na Wołyniu*¹⁵.

Rewindykacje świątyń pokatolickich spowodowały istotne osłabienie Kościoła prawosławnego na ziemiach polskich. Duchowieństwo łacińskie domagało się zwrotu 880. świątyń pokatolickich (640. pounickich, 240. połacińskich) z ogólnej liczby 3100. cerkwi prawosławnych. W pierwszej fazie rewindykacji, obejmującej lata 1918–24, Kościół rzymskokatolicki przejął 280 świątyń pokatolickich, w tym 140 połacińskich i 140 pounickich. Według szacunku MWRiOP duchowieństwo prawosławne nadal użytkowało około 430. świątyń pokatolickich, po odliczeniu 170. nieczynnych, zburzonych lub przerobionych¹⁶. Na terenie poszczególnych diecezji rzymskokatolickich Kościół przejął następującą liczbę świątyń pokatolickich: w diecezji podlaskiej – 92, lubelskiej – 81, wileńskiej – 64, w polskiej części diecezji mińskiej – 26¹⁷. Ogólna liczba rewindykowanych świątyń pokatolickich była zapewne nieco wyższa od szacunku J. Wisłockiego i wynosiła około 300. obiektów sakralnych. Emigracyjna literatura ukraińska szacuje liczbę świątyń zabranych Kościołowi prawosławnemu w latach 1918–24 na około 500., uwzględniając w niej również świątynie zamknięte, zburzone lub przerobione¹⁸. Przytoczone dane potwierdzają tezę, iż akcja rewindykacyjna przybrała największe rozmiary na Podlasiu i Chełmszczyźnie, zaś jej nasilenie przypadło na lata 1918–22. W polskiej i ukraińskiej literaturze historycznej sprawa rewindykacji świątyń pokatolickich jest zgodnie oceniana jako jeden z przejawów ucisku narodowego i wyznaniowego ludności ukraińskiej i białoruskiej¹⁹. Jakkolwiek z przytoczoną oceną wypada się zgodzić, to jednak należy również zwrócić uwagę na inny aspekt rewindykacji. Niejednokrotnie przejmowanie pokatolickich świątyń wiązało się z rzeczywistymi potrzebami ludności katolickiej, szczególnie na terenach, gdzie kasata unii w XIX w. wytworzyła pustkę i reaktywowanie parafii

rzymskokatolickich w oparciu o rewindykowane cerkwie stało się koniecznością.

W pierwszych latach niepodległości akcja rewindykacyjna nie spotkała się ze zdecydowanym przeciwdziałaniem ze strony Kościoła prawosławnego. Większość hierarchii cerkiewnej znajdowała się w konflikcie z władzami państwowymi. Konflikt ten uniemożliwiał metropolicie, Jerzemu Jaroszewskiemu, podjęcie skutecznej kontrakcji. Po ogłoszeniu autokefalii sytuacja zaczęła się stopniowo zmieniać i protesty konsystorza prawosławnych przybierały na sile. Nowy metropolita, Dionizy Walcdeński, w przeciwieństwie do swojego poprzednika realizował politykę faktów dokonanych. W marcu 1923 r. wydelegował do miejscowości, w których znajdowały się zamknięte cerkwie, duchownych w charakterze proboszczów, erygując bez porozumienia z władzami parafie prawosławne¹⁹. Jednocześnie metropolita zainicjował u władz państwowych starania mające na celu maksymalne ograniczenie dalszych rewindykacji na rzecz Kościoła rzymskokatolickiego.

Przejmowanie świątyń pokatolickich stało się często powodem konfliktów, niekiedy zaś ostrych starć pomiędzy ludnością katolicką a prawosławną. Do jednego z najgłośniejszych zatargów doszło w Ubrodowicach w diecezji lubelskiej. W początkowym okresie rewindykacji miejs-

¹⁵ Archiwum Diecezjalne w Lublinie, dalej: ADLublin, rep. 61, I, nr 6, *O konferencjach dekanalnych 1918–1924*, bez stron, *Memoriał ks. J. Widawskiego do bpa M. L. Fulmana*, Chelm, 1 I 1920 r.

¹⁶ J. Wiślicki, *Uposażenia Kościoła i duchowieństwa katolickiego w Polsce 1918–1939*, Poznań 1981, s. 124–125.

¹⁷ Obliczeń dokonano na podstawie schematyzmów wymienionych diecezji. Nie udało się ustalić liczby rewindykowanych świątyń w diecezjach: łucko-żytomierskiej i sejneńskiej. Analizując roszczenia Kościoła w poszczególnych diecezjach, np. łucko-żytomierskiej, gdzie domagano się zwrotu 36. obiektów (AAN, MWRiOP, V, sygn. 823, s. 80–81), można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, iż liczba przejętych świątyń pokatolickich w obu diecezjach nie przekraczała od kilku do kilkunastu świątyń w każdej.

¹⁸ O. Kupranec, *Prawosławna cerkwa w miżwojemnij Polscei*, Rzym 1974, s. 137.

¹⁹ M. Papierzyńska-Turek, *Sprawa ukraińska w Drugiej Rzeczypospolitej 1922–1926*, Kraków 1979, s. 107; A. Chojnowski, dz. cyt., s. 53–54; O. Kupranec: dz. cyt., s. 138; A. Switcz, *Prawosławna Cerkow w Polsce i jejo awtokefalijs*, Buenos Aires 1959, s. 15.

²⁰ Taka działalność prowadzona była m.in. na terenie województwa lubelskiego w powiatach: białskim, włodawskim, biłgorajskim /–/ AAN, MWRiOP, V, sygn. 349, s. 41–42, *Sprawozdanie wojewody lubelskiego, S. Moskałewskiego, dla MSW za kwiecień 1923 r.*

cowa cerkiew pounicka została zamknięta przez władze państwowe, w związku z czym zarówno ludność prawosławna jak i katolicka zwracała się do MWRiOP i wojewody lubelskiego z prośbą o przekazanie świątyni. Konflikt zaostriżył się gdy 21 V 1924 r. rzymskokatolicki proboszcz z Moniatycz wyświęcił cerkiew na kościół. Po obu stronach wziął górę fanatyzm religijny. 28 V doszło do starcia, w wyniku którego kilkanaście osób zostało rannych²¹. Podobny przebieg miały zajścia w Stężycy w dekanacie krasnostawskim. Prawosławni nie chcieli dopuścić do rekonceyliowania cerkwi przekazanej katolikom w maju 1924 r. na mocy zarządzenia MWRiOP. Czynna obrona świątyni doprowadziła do starć z katolikami, zakończonych interwencją policji²².

Rewindykacje świątyń pokatolickich wiązały się z przejmowaniem przez duchowieństwo łacińskie przycerkiewnych cmentarzy. Na tym tle również dochodziło do konfliktów. Występowały one głównie na Chełmszczyźnie i Podlasiu i dotyczyły przede wszystkim cmentarzy pounickich. Incydenty podczas pogrzebów spowodowane były sporami o prawo do wyłącznej własności cmentarzy względnie użytkowania. Problem spornych cmentarzy rozstrzygnięto dzięki interwencji władz wojewódzkich na korzyść Kościoła rzymskokatolickiego. Biskupi zostali zobowiązani do wydzielenia na wspomnianych cmentarzach części przeznaczonych wyłącznie dla prawosławnych, którą miał administrować Kościół rzymskokatolicki i pobierać tzw. pokładne²³.

Przejmowanie świątyń pokatolickich i związane z tym zatargi stały się powodem licznych interpelacji posłów i senatorów mniejszości narodowych w sejmie. Konflikty na tle wyznaniowym znalazły również swoje odzwierciedlenie w publicystyce. Zarzucano części hierarchii i duchowieństwa rzymskokatolickiego rozpalanie wśród wiernych fanatyzmu religijnego²⁴. Rewindykacje w Polsce odbiły się echem w prasie światowej. Najbardziej wymownym przejawem międzynarodowego aspektu sprawy były skargi prawosławnych kierowane do Ligi Narodów na rząd polski, popierający katolików na niekorzyść Kościoła prawosławnego w Polsce. W związku z zaostreniem się antagonizmów narodowościowo-wyznaniowych na kresach wschod-

nich rząd Władysława Grabskiego polecił 22 V 1924 r. wstrzymanie wszelkich rewindykacji aż do czasu ustawowego uregulowania sprawy.

Początki neounii na ziemiach polskich

Polskie kresy wschodnie, na których zamieszkiwała prawosławna ludność ukraińska i białoruska, były dla Kościoła rzymskokatolickiego terenem misyjnym. Wśród hierarchii i duchowieństwa polskiego dominowała tradycyjna koncepcja misyjna – poprzez katolicyzm w obrządku łacińskim pozyskać prawosławie dla Kościoła powszechnego. Większość biskupów kresowych już w 1918 r. podjęła wśród prawosławnych akcję misyjną w obrządku łacińskim. Pierwsze konwersje miały miejsce jeszcze w czasie działań wojennych. Sprzyjały im masowe migracje duchowieństwa prawosławnego w głąb Rosji. Misje miały na celu przede wszystkim pozyskanie dla Kościoła byłych unitów, którzy po kasacie unii przeszli na prawosławie. Ludność prawosławna obawiała się, iż wraz z przejściem na katolicyzm w obrządku łacińskim ulegnie łatinizacji i wynarodowieniu. Dużą przeszkodą w misjach była prowadzona równoległe przez duchowieństwo rewindykacja świątyń pounickich. W związku z nasilającymi się trudnościami i stale zmniejszającą się liczbą konwersji na przełomie 1921/22 r. episkopat polski podjął dyskusję nad nową wschodnią formą obrządku katolickiego. Sprzyjające warunki do realizacji tej koncepcji przyniósł pontyfikat Piusa XI. Już w 1918 r. Achilles Ratti, późniejszy papież, jako wizytator apostolski w Polsce przebywał kilkakrotnie na Podlasiu i Chełmszczyźnie, rozważając z bpem H. Przeździeckim możliwość rozwoju unii w obrządku wschodnim. Dyskutowano nad birtualistyczną koncepcją unijną arcybiskupa mohylowskiego, Edwarda Roppa, i bpa mińskiego, Zyg-

²¹ APL, Urząd Wojewódzki Lubelski, Wydział Społeczno-Polityczny, sygn. 634, s. 1–6, *MWRiOP do wojewody lubelskiego*, Warszawa 8 II 1921.

²² AAN, MWRiOP, V, sygn. 823, s. 239–240, *Wojewoda lubelski do MWRiOP*, Lublin, 30 VII 1924 r.

²³ ADLublin, rep. 61, XII, nr 1, *O cerkwiach unitkich, bp M. L. Fułman do wojewody lubelskiego*, Lublin, 30 VII 1922 r.

²⁴ K. Srokowski, *Sprawa narodowościowa na Kresach Wschodnich*, Kraków 1924, s. 56.

munta Łozińskiego, zakładającą wykonywanie posług religijnych na terenach misyjnych w dwóch obrządkach²⁵. Właściwa inicjatywa akcji unijnej w obrządku wschodnim na ziemiach polskich wyszła od biskupa H. Przeździeckiego. W czasie wizyty w Rzymie w październiku 1923 r. ordynariusz podlaski wystąpił z programem unijnym w nowym obrządku zwanym wschodniosłowiańskim lub bizantyjskosłowiańskim. Realizacja koncepcji neounijnej miała być skuteczną formą oddolnego zjednoczenia prawosławia z Kościołem katolickim. Ważnym argumentem przemawiającym na rzecz obrządku wschodniosłowiańskiego było, iż mógł on się przyczynić do powstrzymania ukrainizacji Kościoła prawosławnego. Neounia miała również zapobiec rozszerzaniu się wpływów Kościoła greckokatolickiego, który zamknięty w obrębie Galicji Wschodniej zostałby praktycznie pozbawiony możliwości prowadzenia własnej polityki misyjnej, zwłaszcza na Wołyniu²⁶.

Nowy obrządek przewidywał zachowanie przez prawosławnych Ukraińców i Białorusinów odrębności kulturowych, języka narodowego, liturgii cerkiewnej, tradycji i zwyczajów. Inicjator akcji neounijnej przewidywał, iż współzycie katolików obojga obrządków na terenie diecezji rzymskokatolickiej ze wspólnym biskupem obrządku łacińskiego wytworzy rodzaj więzi politycznej z państwem polskim, wykluczającej możliwość pojawiania się tendencji odśrodkowych i konfliktów na tle narodowościowym.

Program neounijny znalazł wielu zwolenników i uzyskał aprobatę papieską. 10 XII 1923 r. bp H. Przeździecki otrzymał od Kongregacji Kościoła Wschodniego instrukcję „*Zelum Amplitudinis*” o ogólnych założeniach pracy neounijnej w diecezji podlaskiej. Instrukcja została opracowana na podstawie konstytucji Leona XIII „*Orientalium dignitas*” z 30 XI 1894 r. Twórcy obrządku wschodniosłowiańskiego nie nawiązali do tradycji unii brzeskiej. Nowy obrządek nie miał własnej hierarchii i odrębnej organizacji diecezjalnej, zaś jego kapłani i wierni podlegali ordynariuszowi obrządku łacińskiego. Jako skatolicyzowany rosyjski obrządek synodalny został dostosowany do dogmatyki katolickiej. Zachowano liturgię obrządku synodalnego z językiem starocerkiewnosłowiańskim, wprowadzając do ektanii imię panującego papieża oraz miejscowego ordyna-

riusza, natomiast do symbolu wiary – wyraz *Filioque*. Poza ustanowieniem niektórych świąt nie znanych w prawosławiu, wprowadzeniem celibatu księży, nieudzielaniem rozwodów, pozostawiono obrządek synodalny bez zmian²⁷. Zgodnie ze zwyczajami prawosławia zachowano w świątyniach „carskie wrota”, ikonostasy, chóralne śpiewy oraz pokłony. Księża obrządku wschodniosłowiańskiego w ubiorze i wyglądzie mieli upodobnić się do duchownych prawosławnych (riasy, krzyż na piersiach, długie włosy, brody). Kapłani nowego obrządku zobowiązani zostali do zwracania się do wiernych w języku miejscowej ludności. Pełnomocnictwa papieskie, udzielone bpowi H. Przeździeckiemu 21 I 1924 r., w razie powodzenia neounii w diecezji podlaskiej miały być rozszerzone na pozostałych biskupów kresowych.

Pierwsze kroki neounijne bpa H. Przeździeckiego koncentrowały się wokół wyboru najbardziej odpowiednich form i metod pracy misyjnej. Organizację nowego obrządku biskup rozpoczął od wyświęcenia kapłanów i erygowania pierwszych parafii²⁸. Księża obrządku wschodniosłowiańskiego rekrutowali się głównie z duchownych-konwertytów z prawosławia oraz z jezuitów wschodniego obrządku. Początkowe sukcesy akcji neounijnej były związane m.in. z niskim stanem świadomości konwertytów. Ludność prawosławna często myliła obrządek wschodniosłowiański z prawosławiem. Wynikało to z przywiązania do pewnych praktyk bez troszczenia się o ich pochodzenie. Pomimo wielu trudności liczba konwertytów stopniowo wzrastała i rokowała nadzieje na dalszy rozwój neounii.

Stolica Apostolska 4 IV 1925 r. udzieliła pełnomocnictw neounijnych również innym biskupom kresowym: wileńskiemu, pińskiemu, łuckiemu, lubelskiemu. Tym samym

²⁷ Ks. J. Wasilewski, *Zygmunt Łoziński, biskup miński i piński*, Pińsk 1939, maszynopis, s. 396–397.

²⁸ ADSiedlce, Varia. Korespondencja, s. 237, *Bp H. Przeździecki do ministra spraw zagranicznych, R. Dmowskiego*, Rzym, 3 XII 1923 r.

²⁷ Ks. H. Wyczawski, *Ruch neounijny w Polsce w latach 1923–1939*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 1970, nr 1, s. 414.

²⁸ Pierwszą parafię obrządku wschodniosłowiańskiego bp podlaski erygował w Holi dekretem z dnia 25 III 1925 r. Pierwszymi kapłanami nowego obrządku w diecezji podlaskiej byli: nawrócony zakonnik prawosławny Sawa Spytecki oraz jezuita: ks. ks. Bourgeois i Malinowski. Najaktywniejszym misjonarzem w pierwszej placówce neounijnej okazał się ks. Mikołaj Hałas.

Pius XI wyraził swoje wotum zaufania wobec episkopatu łacińskiego, czyniąc go bezpośrednim realizatorem watykańskiej koncepcji unii z prawosławiem na polskich kresach wschodnich. W czerwcu 1925 r. akcja neounijna na terenie Polski została włączona do kompetencji papieskiej Komisji „Pro Russia”. W ten sposób sprawa rozwoju obrządku wschodniosłowiańskiego na kresach stała się jednym z elementów watykańskiego programu katolicyzacji Rosji.

Wewnątrz episkopatu polskiego zarysowały się różnice zdań na tle wyboru form dalszej działalności neounijnej. Uwidoczniły się one zwłaszcza podczas zwoływanych od 1925 r. konferencji biskupów kresowych w sprawie obrządku wschodniosłowiańskiego. Nie kwestionowano celowości pracy misyjnej wśród prawosławnych, kontrowersje wzbudziła jedynie kwestia samej taktyki. Dyskutowano nad tym, czy zachować czystość obrządku i nadal ukrywać pojęcia „katolicki”, „polski”, „łaciński”, aby nie zrazić konwertytów, czy też zrezygnować z symulacji²⁹. Ostatecznie przyjęto koncepcję bpa Z. Łozińskiego zakładającą rezygnację z pomniejszania różnic dogmatycznych istniejących między obu Kościołami na rzecz ich wyjaśniania i zerwania z symulacją.

Największe rozmiary, poza diecezją podlaską, przybrała akcja neounijna na Wileńszczyźnie. Koncentrowała się ona wokół jezuickiego Albertyna i w samym Wilnie. Ważnym wydarzeniem neounijnym w diecezji wileńskiej stała się głośna konwersja archimandryty, Filipa Morozowa, byłego rektora seminarium prawosławnego w Wilnie. Na terenie pozostałych diecezji kresowych neounia nie przybrała w 1925 r. większych rozmiarów. Erygowano tam pojedyncze parafie i wyświęcono kilku kapłanów. W diecezji lubelskiej polityka miejscowego ordynariusza, bpa M. L. Fulmana, preferującego latynizację, oraz nieprzychylnie nastroje ludności ukraińskiej spowodowały, iż akcji neounijnej w 1925 r. nie podjęto w ogóle.

Działalnością neounijną zajmowały się wschodnie gałęzie niektórych zakonów: jezuitów, redemptorystów, kapucynów, bazylianów, marianów i innych. Dużą rolę odgrywali jezuici, których działalność polegała na badaniu nastrojów ludności prawosławnej, kształceniu przyszłych misjonarzy, propagandzie neounii w szerokich kręgach społeczeństwa

polskiego, jak również za granicą, wreszcie na podejmowaniu pracy w terenie.

Kościół prawosławny w Polsce początkowo zajął wobec neounii postawę bierną i zarazem wyczekującą. Konsystorz cerkiewne odnosiły się do metod prozelityzmu podejrzliwie, widząc w nich dążenia Rzymu do stopniowego wchłonięcia prawosławia i jego latynizacji. W miarę rozwoju neounii stanowisko Kościoła prawosławnego zaczęło się zmieniać. Biskupi prawosławni polecali duchowieństwu demaskować neounię jako jezuicką intrygę. Na synodach władze cerkiewne „wyklinały” i poddawały anatemie „odszczepieńców”³⁰. Kampanię przeciwko neounii podjęły także prawosławne czasopisma. Dużą aktywność przejawiał zwłaszcza urzędowy organ konsystorza warszawskiego „Woskriesnoje Cztienije”. Do zwalczania neounii utworzono specjalne stowarzyszenie, wiele inicjatywy wykazały prawosławne pisma zagraniczne.

Pierwsze dwa lata działalności misjonarzy obrządku wschodniosłowiańskiego nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Masowe konwersje całych parafii zdarzały się rzadko. Duchowni nowego obrządku napotykali liczne przeszkody natury organizacyjnej, które wraz ze słabą zdolnością recepcji haseł neounijnych oraz nieprzychylną postawą administracji terenowej utrudniały realizację całego przedsięwzięcia. Liczba nowo powstałych parafii nie była imponująca i zamykała się w granicach kilkunastu placówek. Do końca 1925 r. obrządek wschodniosłowiański przyjęło około kilkunastu tysięcy prawosławnych Ukraińców i Białorusinów.

Działalność neounijna biskupów kresowych wzbudziła wielkie emocje i wywołała falę krytyki ze strony władz państwowych oraz przedstawicieli niemalże wszystkich orientacji politycznych w społeczeństwie polskim. Rozwój neounii niepokoił koła rządowe, przede wszystkim zaś władze terenowe na kresach. Oczekiwano, że duchowieństwo rzymskokatolickie będzie się przyczyniać do polonizacji kresów

²⁹ ADLublin, rep. 61, II B, *Akta Osobiste J.E. Bpa M. L. Fulnana*, sygn. 79, *Protokół konferencji biskupów obrządku łacińskiego w sprawie obrządku wschodniosłowiańskiego*, Warszawa, 30 IX 1925 r.

³⁰ AAN, MWRIOP, V, sygn. 437, s. 123, *Metropolita Dionizy do MWRIOP*, Warszawa 8 I 1925 r.

wschodnich, natomiast nowy obrządek zmierzał do wtopienia Kościoła w miejscową, prawosławną tradycję i przemawiał do ludności w jej języku. Padały zarzuty rusyfikacji kresów, nieliczenia się z polską racją stanu, bezkrytycznego podporządkowania się episkopatu dyrektorom Komisji „Pro Russia”. Uwieńczeniem polemiki wokół neounii była książka Henryka Łubieńskiego „Droga na wschód Rzymu” wydana w 1932 r. i obłożona interdyktem kard. Aleksandra Kakowskiego.

Inicjatywy podejmowane przez biskupów polskich wobec prawosławia na kresach wschodnich w latach 1918–25 przyczyniły się niewątpliwie do zaostrzenia miejscowych separatyzmów. Konflikty na tle wyznaniowym, zwłaszcza w sporach o świątynie pounickie, stały się poważną przeszkodą w ułożeniu wzajemnych stosunków. Neounia, wbrew jej twórcom, wykazała małą zdolność asymilacyjną, stając się nową płaszczyzną wyodrębnienia kościelnego Ukraińców i Białorusinów.

L'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe en Pologne entre 1918 et 1925

Les initiatives tentées par les évêques polonais à l'égard de l'orthodoxie entre 1918 et 1925 aux confins Est de l'Etat, eurent pour effet d'aigrir les séparatismes locaux. Des conflits à toile de fond confessionnelle, en particulier les litiges ayant pour objet le droit de propriété des églises post-uniates se sont dressés en obstacle à

de bonnes relations réciproques. Et, contrairement aux intentions de ses promoteurs, la néo-union n'a eu qu'une faible vertu d'assimilation; au contraire, elle s'est révélée être un facteur de plus d'un statut ecclésiastique à part des Ukrainiens et des Biélorusses.



Jacek Bolewski SJ
Miroslaw Pacuszkiewicz SJ

Patron odrodzonej Polski

Raz jeszcze pragniemy zwrócić uwagę na postać św. Andrzeja Boboli, kontynuując rozważania zawarte w poprzednim, majowym numerze „Przeglądu”¹. Powodem jest nie tylko fakt, że nadal trwają uroczystości jubileuszowe ku czci Świętego – w niedzielę 19 czerwca br. będziemy obchodzić w nowym sanktuarium św. Andrzeja przy ul. Rakowieckiej 61 w Warszawie 50. rocznicę sprowadzenia jego relikwii do kraju w dwa miesiące po uroczystej kanonizacji w Rzymie. Kiedy wspominamy po latach owe wydarzenia, które były niewątpliwie szczytowym momentem w dotychczasowych dziejach kultu Świętego, trudno nie zapytać o dalszy sens tego kultu i jego aktualność w obecnym czasie.

Spełnianie się przepowiedni Andrzeja

Odpowiedź na powyższe pytania wymaga najpierw przypomnienia faktów z odległej już przeszłości, które wpłynęły na ożywienie i trwanie pamięci o św. Andrzeju. Chodzi zwłaszcza o to, co we wspomnianych już rozważaniach określiliśmy jako „przypominanie się” Świętego, który aż dwukrotnie upomniał się niejako o swój kult, wskazując zarazem jego głębszy sens. W obu przypadkach obietnica pomocy ze strony Andrzeja była związana z modlitwą ludzi znajdujących się w określonej potrzebie. W pierwszym przypadku – w widzeniu o. Godebskiego w Pińsku 1702 r. – Andrzej zapewnił o swojej pomocy dla jezuickiego kolegium w tym mieście wobec zagrożenia wojennego. W drugim przypadku – w widzeniu o. Korzeniewskiego w Wilnie 1819 r. – zarówno prośba modlącego się, jak i zapowiedź pomocy przez Andrzeja dotyczyły sprawy o szerszym zakresie – odzyskania niepodległości przez Polskę. Znamienne jest przy tym, że w obu przypadkach pomoc Męczennika zakładała określony wkład ze strony modlących się: do

¹ Por.: J. Bolewski SJ, *Chrześcijański kult jednostki. Refleksje w związku z 50. rocznicą kanonizacji św. Andrzeja Boboli*, „PP” 5/1988, s. 195–211.

modlitwy, która była każdorazowo pierwszą oznaką ludzkiej gotowości do przyjęcia Bożej pomocy, sam Święty dołączał jakby warunek, wskazujący mniej lub bardziej wyraźnie kierunek koniecznego dalej ludzkiego działania. I znowu: o ile w pierwszym przypadku działanie to było ściślej zlokalizowane i sprowadzało się do uczczenia relikwii Andrzeja, o tyle w drugim przypadku zakreszona perspektywa była tak rozległa, że ludzkie działanie zostało w niej określone bardziej w formie czekających w przyszłości dokonań aniżeli jako rezultat rozpoczętych już aktualnie zabiegów. Zapowiedziana wojna, w której miały być zaangażowane m.in. 3 zaborcze mocarstwa oraz późniejszy pokój przynoszący Polsce niepodległość – te elementy przepowiedni Andrzeja nie pozwalały bynajmniej określić, co należałoby czynić już obecnie w kierunku jej wypełnienia; jedynie zapowiedź, że Męczennik zostanie uznany w odrodzonej Polsce za jej głównego patrona, mogła prowadzić do wniosku, iż droga do niepodległości wiąże się z dalszym rozwojem jego kultu.

W tym kontekście łatwiej jest pojąć wspomniany już w naszych wcześniejszych rozważaniach fakt, że przepowiednia Andrzeja została opublikowana dopiero w 1854 r.² Publikacja wiązała się nie tylko z niedawną beatyfikacją Męczennika-jezuity 30 października 1853 r., kiedy to jego kult wkroczył niewątpliwie w nową fazę. Dodatkowym powodem przypomnienia przepowiedni była tzw. wojna krymska, rozpoczęta w lipcu 1853 r. wkroczeniem wojsk rosyjskich w granice państwa tureckiego. Przyłączenie się Francji i Anglii do wojny, a także naciski na Rosję ze strony Austrii i Prus – to wszystko nasuwało myśl, że chodzi tu właśnie o zapowiedzianą przez Andrzeja wojnę na wschodzie, która wraz z pokojem miała również przynieść niepodległość Polski. Publikacja przepowiedni była zatem wyrazem przekonania o bliskim jej spełnieniu, choć w tym samym czasie jeden z polskich biografów nowego Błogosławionego celowo zrezygnował ze wzmiankowania o niej w swojej książce, ażeby – jak sam później wspominał – *nie obudzić w rodakach naszych przedwczesnych nadziei, które wojna wschodnia aż nadto i tak obudzała*³.

Kolejnym przykładem ożywienia się nadziei na spełnienie przepowiedni Andrzeja były publikacje, które ukazały się

wkrótce po wybuchu pierwszej wojny światowej. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że raz jeszcze przypomnienie to wyszło z kręgów jezuickich na Zachodzie – tym razem we Francji i Anglii⁴. Na Wschodzie natomiast, gdzie niezmiennie żywy kult Andrzeja koncentrował się wokół jego relikwii w Połocku, uwaga Polaków kierowała się na wydarzenia świadczące o zmianach w carskiej Rosji. Pośród narastającego chaosu, który wywołały najpierw działania wojenne, później zaś ruchy rewolucyjne, stała się wreszcie możliwa długo odkładana uroczystość: relikwie Andrzeja, złożone od czasu pożaru w połockim kościele (w sierpniu 1912 r.) w drewnianej trumnie, zostały przełożone do nowego, metalowego sarkofagu. Podczas tej uroczystości, która miała miejsce 17 września 1917 r., uczestnicy byli szczególnie poruszeni kazaniem wygłoszonym przez jezuitę, o. Jana Rostworowskiego. On sam wspominał później: *Mówiłem na tekst księgi Mądrości: „Zdało się oczom niezbożnych, że pomarli...”, a łatwo sobie wystawić, że mówiłem z przejęciem. Bo obok widoku tej otwartej trumny, dziwnie przemawiała do duszy obecna chwila dziejowa. Pożar wojny światowej idący przez pińskie bagna, zmartwychwstająca Polska, upadek prześladowczyń... to wszystko jakby wyjęte z przepowiedni Andrzeja, otwierało widok na dziwne sprawy i sądy Boże*⁵.

Dalsze wydarzenia przynosiły bezpośrednie już spełnianie się przepowiedni – koniec wojny, odrodzenie się państwa

² Szerzej mówi o tym przywołany już w naszych wcześniejszych rozważaniach J. Woroniecki OP, *Proroctwa św. Andrzeja Boboli (1819–1919)*, „PP” 3/1939, s. 311–327. Przytoczone dalej fakty czerpiemy również z tego artykułu.

³ Tak pisał o. Hieronim Kajsiewicz w 1870 r. o swoim wydany w 1854 r. pod pseudonimem (ks. Ambrożego Świętomiana) życiorysie Andrzeja Boboli. Dodając zaś wzmiankę o przepowiedni w swym nowym opracowaniu życiorysu z 1870 r. zwraca uwagę, że aż dotąd „ani walki zbrojnej na polach pińskich nie było i cześć błogosławionego nie jest jeszcze rozszerzoną, bo dotychczas ograniczoną jest do Towarzystwa Jezusowego i niektórych diecezji” (Woroniecki, dz. cyt., s. 325).

⁴ Woroniecki (dz. cyt., s. 311) wspomina o artykule o. de Briere SJ zamieszczonym w listopadzie 1915 r. na łamach francuskiego miesięcznika „Etudes”, oraz o wzmiance w książce *The War and the Prophets*, London 1915, której autorem był o. Thurston SJ. Można też przytoczyć wzmiankę, którą zamieszcza opierając się na świadectwie z Węgier ks. M. Czermiński TJ, *Bł. Andrzej Bobola. Jego życie, męczeństwo i śmierć*, Kraków 1922, s. 253: „Gdy wybuchła wojna światowa w r. 1914, rozmaite pisma pobożne w Austrii ogłaszały tekst przepowiedni Bł. Andrzeja Boboli o wyzwoleniu Polski. W ten sposób ta przepowiednia dostała się do Węgier i także tam była ogłoszona. Były kościoły, w których «Nabożeństwo wojenne» obchodzono z wyraźną aluzją wyzwolenia Polski”.

⁵ Por.: B. Natoński SJ, *Męczennik Chrystusowy. Na pięćdziesiątce kanonizacji św. Andrzeja Boboli*, w: *Kalendarz Serca Jezusowego* 1988, s. 27–31.

polskiego po latach niewoli... Dopiero jednak nowe zagrożenie odzyskanej niedawno niepodległości przypomniało o nie spełnionej jeszcze części Andrzejaowej przepowiedni, odnoszącej się do jego kultu, a w szczególności do uznania go za patrona odrodzonej Polski. Dlatego w liście, który biskupi polscy wystosowali do Benedykta XV wobec zagrożenia w 1920 r., prośba o kanonizację Andrzeja tak oto była uzasadniona: *Spodziewamy się przez kanonizację zadość uczynić pragnieniu i oczekiwaniu całego narodu polskiego, który od początku wojny światowej całą swoją ufność położył w Błogosławionym Męczenniku i bezustannie zanosił modły, tak prywatnie jak publiczne, ażeby wypełniło się proroctwo Bł. Andrzeja Boboli o wskrzeszeniu Polski i w swej nadziei nie został zawiedziony /.../ Mamy też nadzieję, że Bł. Andrzej, podniesiony ku czci świętych, będzie najdzielniejszym i bezustannym patronem Ojczyzny i Kościoła katolickiego szczególnie na wschodnich kresach Polski⁶.*

Zanim jeszcze nastąpiła oczekiwana kanonizacja Andrzeja – w pamiętnym roku 1938 – umacniało się przekonanie o jego patronacie nad odrodzoną Polską. Znak szczególnej pomocy Męczennika dopatrywano się w „cudzie nad Wisłą”, który dokonał się wkrótce po wspomnianym liście polskich biskupów i zadecydował o zachowaniu niepodległości Polski aż do wybuchu II wojny światowej. Wydarzenia wojenne z 1920 r. zdawały się nadto potwierdzać wyrażone przez biskupów przekonanie o szczególnej pomocy Andrzeja w odniesieniu do wschodnich kresów ówczesnego państwa polskiego. Innym przykładem tego przekonania może być działalność jednej z najwybitniejszych osobistości w życiu religijnym Polski międzywojennej, matki Urszuli Ledóchowskiej. Założycielka „szarych urszulanek”, włączona w 1983 r. w poczet błogosławionych Kościoła katolickiego, związała z postacią Andrzeja Boboli jedno z ostatnich dzieł swego życia – misję na Polesiu. Warto przyjrzeć się bliżej temu dziełu i jego powiązaniu z kultem Andrzeja, zanim spróbujemy zastanowić się nad głębszym sensem kultu Świętego jako patrona odrodzonej Polski⁷.

Przykład błogosławionej Urszuli

Polesie – teren misyjnej pracy św. Andrzeja Boboli w ostatnich latach jego życia oraz centrum rozwijającego się

później jego kultu – zostało po wojnie 1920 r. podzielone pomiędzy Polskę a ZSRR. Pierwszy biskup diecezji pińskiej, utworzonej na terytorium polskim, zwrócił się w sierpniu 1931 r. do matki Ledóchowskiej z prośbą, by na wzór innych swych prac zorganizowała w Pińsku roczne kursy szkoleniowe dla katechetek-misjonarek w celu przygotowania ich do pracy na wsiach poleskich. Podróż do Pińska, którą matka Urszula przy tej okazji odbyła, nie przyniosła wprowadzie rozwiązania po myśli biskupa; sprawiła jednak, że myśl o pracy misyjnej na Polesiu nie przestała odąd Urszuli nurtować.

Nowe elementy przyniosło spotkanie ze współwłaścicielką Mołodowa – wielkiego majątku na tych ziemiach – Jadwigą Skirmunttówną. Przyjechała ona do matki Ledóchowskiej zimą 1931/32, zaś rozmowę, którą wówczas z nią odbyła w warszawskiej „centrali” sióstr, tak oto po latach opisała: *Przedstawiłam jej od razu moją bardzo usilną prośbę o przestanie nam na Polesie, do pracy po wsiach i miasteczkach, jej sióstr znanych już z tego, że gotowe są stawiać do wszelkiej pracy, i mówiłam, że moje starania u innych zgromadzeń rozbijały się zawsze o ich warunek, żeby mieć na miejscu kościół i księdza, a osobiście uważam, że chcąc pracować dla chwały Bożej i dobra dusz – nie można takich warunków stawiać. – „Ma pani zupełną rację” – odrzekła Matka – „jeżeli się chce naprawdę dla Pana Jezusa pracować, to trzeba się czasami Jego samego wyrzec”⁶. Rozmowa zakończyła się obietnicą Matki, że przyśle swe siostry, skoro tylko p. Skirmunttówna znajdzie odpowiednie miejsce dla ich pracy. Miejsce takie rzeczywiście się znalazło; był to niewielki domek, który siostry zakupiły w Horodcu i zorganizowały w nim przedszkole, naukę szycia dla dziewcząt oraz inne formy pomocy dla miejscowej ludności. Nieba-*

⁶ Por. Czermiński, dz. cyt., s. 258 n.

⁷ Podstawowe informacje o błog. Urszuli czerpiemy ze źródłowej pracy: s. J. Ledóchowska, *Życie i działalność Julii Urszuli Ledóchowskiej*, Poznań 1975. Por. też w naszym miesięczniku: J. Olech ursz. SJK, *Matka Urszula Ledóchowska*, „PP” 7-8/1983, s. 41-54. Korzystaliśmy również z dodatkowych materiałów udostępnionych nam z Archiwum Głównego Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Pniewach dzięki życzliwej pomocy sióstr Andrzei Górskiej i Ancilli Kosickiej.

⁸ Ostatnie zdanie odstawiające mistyczną wręcz „śmiałość” sformułowania cytujemy według znajdującej się w Archiwum relacji, która odbiega od wersji podanej w książce J. Ledóchowskiej. W książce nadano zdaniu błog. Urszuli bardziej banalne brzmienie, iż „jeżeli się chce naprawdę dla Pana Jezusa pracować, to trzeba umieć wielu rzeczy się wyrzec” (s. 305).

wem zaczęły dochodzić kolejne placówki, często jeszcze skromniejsze, a jednak zjednujące ludność dzięki prawdziwie ewangelicznemu świadectwu życia i pracy sióstr. Jedną z placówek powstała w Janowie Poleskim – miejscu męczeńskiej śmierci św. Andrzeja Boboli.

Wszystko wskazuje na to, że właśnie w związku z misją na Polesiu matka Urszula przypomniwała sobie o jezuickim świętym – apostołe tej ziemi. Pierwsza wzmianka, jaką znajdziemy w jej pismach o św. Andrzeju, to zapis w Kronice Zgromadzenia z r. 1936. W zapisie z dnia 17 kwietnia, który był zresztą dniem urodzin błog. Urszuli, a za 2 lata miał przynieść kanonizację Świętego, czytamy tu w kronikarskim skrócie: *W Al Gesu – nabożeństwo na uproszenie kanonizacji błog. Andrzeja Boboli. Poleciłam mu nasze prace na Polesiu. Dalsze zapisy w tejże Kronice odnotowują: Rano z 14 siostrami na Mszy św. w kościele Al Gesu u grobu błog. Boboli – na intencję Mołodowa (8.02.1937). W rok później: Dowiedziałyśmy się, że 17 kwietnia, w dzień Wielkanocy, będzie kanonizacja błog. Andrzeja Boboli. Tak się cieszę z tego! (12.02.1938). Kolejna wzmianka dotyczy starań o dom w miejscu śmierci Andrzeja: Prosiłam ks. biskupa Bukrabę o pozwolenie na otwarcie w tym roku domu w Janowie Poleskim. Dostałam i cieszę się (27.02.1938). Dodajmy, że ten nowy biskup piński, do którego matka Urszula skierowała swą prośbę, pisał w swej odpowiedzi z dnia 24.02.1938 m.in.: *Naturalnie najchętniej zezwalam na otwarcie domu zakonnego Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Janowie Poleskim, który uświęcony męczeństwem błog. Andrzeja Boboli musi się stać wypadowym punktem „szarych sióstr” w ich dążeniu śladami św. Męczennika dla zdobycia Kościołowi i Polsce dusz poleskich.**

Zanim jeszcze plany dotyczące Janowa weszły w fazę realizacji, matka Urszula osobiście wzięła udział w uroczystościach kanonizacyjnych w Rzymie. Pod datą 17.04.1938 zapis Matki w Kronice Zgromadzenia mówi m.in.: *Wielki dzień kanonizacji św. Andrzeja Boboli. W naszej kaplicy, cztery Msze św. od 5.00 począwszy. O 7.00 gonitwa po auto i do św. Piotra... Straszny napływ ludności – samych Polaków osiem tysięcy! Około 9.30 zaczęła się procesja. Wnieśli wielkie chorągwie z wizerunkami nowych świętych /.../ Potem zaśpiewali Polacy: „Boże, coś Polskę”. Tak ślicznie, jak z ty-*

siąca piersi, po raz pierwszy w bazylice św. Piotra rozbrzmiał nasz hymn. Później zaś, już na zakończenie uroczystości, którym przewodniczył Pius XI, niegdyś pierwszy nuncjusz apostolski w odrodzonej Polsce, Ojciec św. wraca wśród akłamacji tłumów: „Niech żyje Ojciec święty!” – wołają Polacy zgromadzeni naprzeciwko konfesji św. Piotra. Ojciec św. każe zatrzymać się i błogosławi tym tysiącom pielgrzymów z Polski przybyłym. *Polonia semper fidelis!* /.../ I tak skończył się ten pierwszy dzień i ja wśród tych uroczystości rozpoczęłam siedemdziesiąty czwarty rok życia. W innym wreszcie miejscu Urszula podkreśla polski klimat rzymskiej uroczystości: W owych pamiętnych dniach Rzym stał się polskim miastem. Wszędzie słyhać było polską mowę, widać było na piersiach pielgrzymów kokardki biało-amarantowe /.../ Nawet wiekopomna, czcigodna bazylika św. Piotra podczas kanonizacji św. Andrzeja zamieniła się w polską świątynię, zadrzęta polskim tchnieniem, roziskrzyła się polskim zapachem, rozmodliła się polską pobożnością, napełniła się polską miłością do ojczyzny, gdy z piersi wielotysięcznych pielgrzymów wzniosło się ku niebotycznej kopule Michała Anioła nasze wspaniałe: „Boże, coś Polskę... Ojczyznę wolną pobłogosław Panie” /.../ I zdawało się, że Polska *semper fidelis* pod opieką św. Andrzeja zawarła na nowo jeszcze mocniejsze węzły miłości ze Stolicą katolicyzmu, zbratała się goręcej niż kiedykolwiek ze św. Piotrem⁹.

Zaopatrzona w siedem mniejszych relikwiarzy z relikwiami św. Andrzeja Boboli i jeden większy dla Janowa poleckiego¹⁰ Urszula wraca do kraju, by następnie udać się do Pińska w celu sfinalizowania kupna domu w miejscowości, gdzie Andrzej poniósł śmierć. Praca w janowskim domu, zakupionym 30 maja 1938 r. za 5500 zł, rozpoczęła się od września w zwyczajny sposób – od otwarcia przedszkola i szwalni dla dziewcząt. Ale już wtedy matka Ledóchowska wiązała z Janowem szersze plany. Na terenie wskazanym przez tradycję jako miejsce męczeństwa miał stanąć w przyszłości wielki szklany krzyż podświetlany elektrycznie, w pobliżu zaś dom dla pielgrzymów połączony z kaplicą. W odezwie z dnia 1.03.1939 do serc, kochających św. Andrzeja Bobolę i pragnących bronić polskości wschodnich

⁹ „Dzwonek św. Ołafa”, 3/1938.

¹⁰ Zapis w Kronice pod datą 6.05.1938.

rubieży naszej Ojczyzny matka Urszula tak mówi o swoich planach: *Kilka miesięcy temu zwrócono się do mnie z prośbą, hym w Janowie Poleskim, miejscu męczeństwa i śmierci św. Andrzeja Boboli, wybudowała dom dla pielgrzymów /.../ Odtąd myśl ta spokoju mi nie daje i, rozważywszy pro i contra, postanowiłam zabrać się z pozwoleniem J. Eksc. Ks. Biskupa pińskiego i w porozumieniu z Ojcem Generałem Jezuitów do urzeczywistnienia tego projektu. Po przytoczeniu jedynego „contra”, jakie widzi w braku środków materialnych, Urszula wymienia liczne „pro”: pielgrzymki wzmacniają ducha wiary, przyczynią się do zacieśnienia związków Polesia z Polską i do poprawy sytuacji materialnej ludności poleskiej. W swej odezwie zwraca się więc Matka z prośbą o pomoc materialną dla swych planów, wyrażając na koniec nadzieję, że przyszlę pielgrzymki do miejsca śmierci Andrzeja wyproszą dla Ojczyzny naszej, aby pod opieką naszego Męczennika-Bohatera została tym, czym była od wieków, przedmurzem chrześcijaństwa – Polonia semper fidelis. Ale śmierć Urszuli 29 maja 1939 r., a przede wszystkim wybuch wojny światowej w kilka miesięcy później udaremniły realizację tych planów, choć gotów był już szczegółowy projekt domu pielgrzyma i kaplicy¹¹.*

Przykład błog. Urszuli i jej planów związanych z kultem św. Andrzeja Boboli skłania do zadumy – zwłaszcza w interesującej nas perspektywie pojmowania Świętego jako patrona odrodzonej Polski. Zwróćmy najpierw uwagę, że powiązanie misji na Polesiu z osobą Andrzeja mieściło się na linii dotychczasowych dziejów jego kultu. Już wcześniej przecież „przypominanie się” Boboli wiązało się zawsze z jakimś określonym dziełem, które miało być spełnione właśnie dzięki „współdziałaniu” Męczennika. Co więcej: powierzenie pracy na ziemi poleskiej wstawiennictwu Andrzeja można było połączyć w sposób naturalny z faktem, że sam Męczennik uznawany był i czczony już od dawna jako Apostoł tej właśnie ziemi. Nadto jeszcze mogło się wydawać, że związanie pracy na Polesiu z Andrzejem było konkretnym sposobem spełniania ostatniej części jego przepowiedni dotyczącej patronatu nad odrodzoną Polską. Czyż nie wolno było oczekiwać, iż sam Andrzej wyjedna Boże błogostawieństwo dla usiłowań, by ziemi, które znalazły się przy wschodnich granicach ówczesnego państwa polskiego,

jeszcze silniej z nim związać? Widzieliśmy zresztą, że również polscy biskupi odnosili patronat Andrzeja nad Polską w szczególnie sposób do jej kresów wschodnich.

A jednak sama przepowiednia Andrzeja nie wspominała, w jakim kształcie należy sobie wyobrazić odrodzoną Polskę... Również Pius XI, który dokonał kanonizacji Andrzeja, zajął w kwestii patronatu Świętego określone stanowisko. Już w momencie sprowadzenia relikwii z Rosji do Rzymu był on przekonany, że właściwe ich miejsce jest w Polsce. Także później, kiedy jezuita byli zdania, że po kanonizacji relikwie Świętego winny się znaleźć w Pińsku lub w Wilnie, gdyż tam Andrzej najdłużej przebywał i pracował, papież stwierdził zdecydowanie, że ich miejsce powinno być w stolicy kraju. I trudno się oprzeć przekonaniu, że właśnie Andrzej, który sam przecież widział siebie jako patrona odrodzonej Polski, „zatroszczył się” o to, by znaleźć się w sercu ojczyzny – a więc w części, bez której istnienie odrodzonego organizmu państwowego byłoby nie do pomyślenia, inaczej niż w przypadku ziem utraconych później w wyniku II wojny światowej...

Znaki zapytania

W tym miejscu naszych rozważań trzeba dokładniej zapytać o wpływ ostatniej wojny na dalszy rozwój kultu Męczennika. Podstawowe pytanie brzmi: Jak należy oceniać patronat Andrzeja nad odrodzoną Polską w kontekście tej właśnie wojny? Trzeba najpierw przypomnieć, że w spełnieniu się przepowiedni Boboli o odrodzeniu Polski dostrzeżono po I wojnie światowej dwojakie zobowiązanie. Z jednej strony oczekiwano najwyraźniej, że teraz Andrzej będzie „zobowiązany” pomagać również w zachowaniu odzyskanej niepodległości. I rzeczywiście – „cud nad Wisłą” w 1920 r. poprzedzony modlitwami do błogosławionego Męczennika można było odczytać jako znak jego patronowania nad Polską. Z drugiej jednak strony odczuwano nie mniej wyraźnie, że pozostaje jeszcze do spełnienia zobowiązanie narodu wobec Andrzeja. Pierwszą po wojnie próbą wywiązania się z niego był wspomniany już list biskupów

¹¹ Projekt znajduje się po dziś dzień w Archiwum Głównym Urszulanek SJK w Pniewach.

polskich z prośbą o kanonizację. Nie tylko sam list, ale również akta procesu kanonizacyjnego wiążą ogłoszenie świętości Andrzeja z jego patronatem nad ojczyzną. W zakończeniu akt czytamy bowiem: *Słusznie radować się będzie Polska, której zmartwychwstanie przepowiedział Błogosławiony Andrzej Bobola i której przyrzekł, iż stanie się patronem przed Bogiem, aby ten naród szlachetny zawsze pozostał mocny w swej wierze, którą przypieczętował tak szczodrze swoją krwią*¹². Dlatego już po kanonizacji prymas August Hlond mógł umieścić pod kopią obrazu, rozesłaną z kraju do Polaków na emigracji, następujące słowa: *Święty Andrzej Bobola, nowy patron Polski, powiedzie swój naród drogami prawdy Chrystusowej do szczęścia i wielkości*. I właśnie wobec tych słów sformułowanych zaledwie rok przed wybuchem II wojny światowej rodzi się pytanie: Czy były one wyrazem przeświadczenia, że w obliczu nowego zagrożenia Andrzej jako patron raz jeszcze przyczyni się do cudownego zachowania niepodległości? Czy przewidywano, że upragniona droga *do szczęścia i wielkości* prowadzić będzie – jako droga *Chrystusowej prawdy* – przez otchłań cierpienia i śmierci?

Faktem jest, że ostatnia wojna zahamowała dalszy rozwój kultu św. Andrzeja Boboli. Załamały się plany błog. Urszuli, przestano wzywać Andrzeja jako patrona odrodzonej Polski... Wprawdzie sam Andrzej pozostał ze swoimi relikwiami w kraju, choć odpadły od niego ziemie, na których niegdyś pracował¹³, ale sytuacja w ojczyźnie była na tyle zmieniona, że mogło się zrodzić powątpiewanie, czy w ogóle jest jeszcze możliwy kult Świętego w dawnej, nie zmienionej postaci. Czy patronowanie Andrzeja nie skończyło się wraz z końcem tej niepodległości, w jakiej Polska odrodziła się po I wojnie światowej? Czy koniec, jaki przyniosła II wojna, nie miał oznaczać rozczarowania co do nadziei wiązanych ze świętym Patronem? Czy nowa sytuacja na ziemiach polskich po zakończeniu wojny nie była dla wielu jeszcze większym rozczarowaniem? Znaki zapytania w obliczu powojennej rzeczywistości naszego kraju nie mają końca i zdaje się, że w miarę upływu lat ich liczba nie maleje, lecz bardziej jeszcze się mnoży... Co oznacza np. fakt, że w naszych kościołach śpiewa się dzisiaj znowu, jak w dawnych latach niewoli: „Ojczyznę wolną racz nam zwrócić, Panie”?

Zapominając o Andrzeju jako patronie odrodzonej Polski zapomnieliśmy w końcu również o tym, o czym przez dłuższy czas gotowi byliśmy zaświadczyć nawet w latach po ostatniej wojnie – iż możemy prosić Boga, by pobłogosławił naszą wolną ojczyznę. O czym to świadczy? Skoro Święty sam przepowiedział, że w odrodzonej Polsce będzie czczony jako jej patron, to należy pamiętać przynajmniej tyle: odrodzenie kraju wiąże się ściśle z uznaniem patronatu Boboli. Ale jak należy rozumieć ten związek, co więcej – jak pojmować obie związane ze sobą rzeczywistości: odrodzenie Polski i patronowanie Świętego tej sprawie? Wyjdźmy od tego, co łatwiejsze do określenia i do zrealizowania – od patronatu Andrzeja. Czy stwierdzenie tego patronatu wymaga jakiegoś dodatkowego aktu ze strony Kościoła? Czy trzeba w sposób oficjalny dołączyć naszego Świętego do tego grona, do którego należą już Maryja jako Królowa Polski oraz św. Wojciech i św. Stanisław Szczepanowski jako główni patronowie ojczyzny? Innymi słowy: Czy zobowiązanie wobec Andrzeja, jakie jeszcze na nas spoczywa w związku z jego przepowiednią, obejmuje również tego rodzaju akt? A może wystarczy, że po prostu uwierzymy, iż przepowiednia już została wypełniona, ale w taki sposób, w jaki dokonuje się wszelkie spełnienie w zwiastowanej wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa „pełni czasu”: w napięciu między „już” i „jeszcze nie” – między tym, co „już” zostało dane w zaczątku, a tym, co pozostaje zadane w dalszym rozwijaniu daru „jeszcze nie” w pełni odkrytego? Spojrzenie oczyma wiary jest w stanie wytrzymać i przewyciężyć to napięcie – „znieść” je w dwojakim sensie tego słowa, gdyż właśnie wiara trwa *jakby widząc Niewidzialnego* (Hbr 11,25), to znaczy przyjmując jako „już” wypełnione to, co dla ludzkich oczu zdaje się „jeszcze nie” dokonane. Czy w takim świetle również odrodzenie Polski nie nabiera głębszego sensu, jeśli zwiążemy je z danym nam i zadany patronatem Andrzeja? I czy zatem również dzisiaj nie należałoby śpiewać tak, jak jeszcze niedawno – jak w owych latach, kiedy tak silnie ufano w pomoc Andrzeja i jego

¹² Por.: ks. J. Pawełski TJ, *Bohater, prorok i patron narodu. Po kanonizacji św. Andrzeja Boboli*, „PP” t. 218 (1938), s. 161–171.

¹³ Na temat kośów relikwii św. Andrzeja podczas II wojny światowej i w pierwszych latach powojennych por. Natonski, dz. cyt., s. 31.

patronat nad odrodzoną Polską, że można było prosić:
Ojczyznę wolną pobłogosław, Panie?

Le saint patron de la Pologne ressuscitée

Les circonstances qui ont marqué le point culminant de l'histoire du culte de saint André Bobola étant révolues, il y a lieu de s'interroger sur la signification à venir de ce culte et sur son actualité. La promesse d'intercession de la part de saint André Bobola était toujours liée à la prière des gens dans le besoin, et le secours du saint martyr supposait une contribution positive de la part de ceux qui imploraient son intercession. Dans une lettre pastorale de 1920, les évêques

polonais ont émis l'opinion sur l'intervention particulière du Saint dans la cause des confins Est de l'Etat polonais de l'époque. Un autre exemple probant de cette conviction c'était l'activité de la mère Urszula Ledóchowska, fondatrice de la Congrégation des Ursulines dites „grises” (à cause de la couleur de l'habit qu'elles portent). Où en est le patronage de saint André Bobola dans les réalités géographiques et politiques issues de la Seconde Guerre mondiale?



Stefan Nowak

Współczesny katolicyzm polski – spostrzeżenia i hipotezy socjologa (dokończenie)

VII. W związku ze wspomnianą w poprzednim odcinku („PP” 5/88) osobą papieża-Polaka i jego rolą w najnowszych dziejach katolicyzmu polskiego znów pozwolę sobie na pewne wspomnienie osobiste. Jesienią 1978 r. prezentowałem na Wydziale Socjologii Uniwersytetu w Princeton referat, opublikowany później jako wspomniany wyżej szkic z tomu „Polaków portret własny”. W momencie kiedy zapowiedziałem, iż przechodzę do stosunku Polaków wobec religii, jeden ze słuchaczy przerwał mi i powiedział: *Zanim Pan przejdzie do tych spraw, chciałbym Pana poinformować, iż telewizja podała przed chwilą, że na konklawę wybrano papieżem Polaka, kardynała Wojtyłę.* W tej sytuacji powiedziałem: *Proszę traktować ten fragment mojego referatu, który dotyczy Kościoła i religii jedynie jako zbiór generalizacji historycznych ważnych do dziś rano, ale niekoniecznie po tym terminie. W tej dziedzinie muszą nastąpić poważne zmiany.*

Zmiany te, jak wiemy, nastąpiły i to dość różnorodne, przy czym nałożyły się one na wspomniane wyżej procesy upolitycznienia „prywatnego światopoglądu filozoficznego”. W wyniku tych zmian przede wszystkim został zatrzymany powolny, ale postępujący proces laicyzacji naszego społeczeństwa, głównie zaś jego inteligencji i młodzieży z rodzin inteligentkich, a nawet zarysował się pewien przyrost odsetka osób religijnych. Zmiany te zresztą są znacznie silniejsze w sferze praktyk religijnych niż w sferze wierzeń. Ujawniają to m.in. cytowane już ostatnie badania przeprowadzone wśród studentów Warszawy, wśród których przyrost liczby praktykujących w 1983 r. – w odniesieniu do 1978 r. – był wyższy w porównaniu z przyrostem liczby wierzących (wierzący: z 50% na 70%, praktykujący z 48% na 63%). Myślę iż studenci nie byli tu wyjątkiem na tle ogółu inteligencji, tyle tylko, iż wśród dorosłych inteligentów należy bardziej jeszcze niż wśród studentów oczekiwać

raczej przyrostu częstotliwości i intensywności praktyk niż przyrostu liczby wierzących. Zmiany w sferze wierzeń dotyczyć tu mogą raczej wzrostu intensywności uczuć religijnych, czemu towarzyszy często wzrost intensywności praktyk, niż dużych zmian ilościowych na linii podziału: wierzący – niewierzący. W wieku dojrzałym pełne nawrócenia należą raczej do rzadkości, choć nie są niemożliwe, jak to widzimy czasem i dziś. W środowiskach robotniczych również nie było zapewne takiego przyrostu liczby wierzących jak wśród studentów, już choćby z tego powodu, iż odsetek niewierzących był tam niewielki w ogóle, ale nastąpiło uintensywnienie związku z religią i intensyfikacja praktyk, która w okresie posierpniowym nabrała dodatkowego, społeczno-politycznego wymiaru. W wyniku tego zbiorowo praktykowany rytuał religijny nabrał w pewnych grupach robotniczych niemal cech sztandaru grupy, o czym już zresztą wspominałem.

Interesująca jest natomiast dla mnie – bo chyba dość złożona – sprawa religijności na wsi. Jeśli chodzi o starsze pokolenie, to niewiele się tu zmienia i chwilami ma się wrażenie, że opisy chłopskiego katolicyzmu i parafii wiejskiej dokonane przez Stefana Czarnowskiego przed 50. laty znakomicie by pasowały do wielu naszych wsi i parafii. Natomiast jest kilka elementów, które zakłócają ten prosty obraz. Przede wszystkim ma się wrażenie (mówię to na podstawie wrywkowych obserwacji), iż do wielu wsi polskich dopiero teraz dotarły, a w każdym razie wyraźnie się ostatnio zintensyfikowały, znane z literatury socjologicznej społeczne skutki industrializacji i urbanizacji w sferze kultury, jedną z konsekwencji których są również pewne formy rozluźnienia związku z religią. Widoczne są one, przynajmniej sądząc na podstawie bardziej impresyjnych obserwacji (bo dokładniejszych danych nie znam), u części młodego pokolenia, głównie rzecz jasna wśród mężczyzn. Jeśli teza ta jest trafna w jej ogólniejszej postaci, to dzieje się to na mocy wielu mechanizmów. Chłopo-robotnicy, zwłaszcza młodszy – dojeżdżający do miasta czy pracujący w okolicznym ośrodku maszynowym czy GS-ie – są pod znacznie mniejszą kontrolą społeczności lokalnej i jej wzorów, z kontrolą partii i proboszcza włącznie, niż tradycyjni, równie młodzi rolnicy. Widać to wyraźnie po dość częstym i społecznie

widocznym absentowaniu się sporego odsetka młodych mężczyzn na wsiach z niedzielnej mszy i po ograniczaniu się wielu z nich do absolutnego minimum praktyk religijnych (chrzest dzieci, ślub kościelny). Nie oznacza to bynajmniej, iż uważają się oni za niewierzących – spróbowaliby to głosić w obecności żon i matek. Ale spadek intensywności związku z religią i Kościołem, zwłaszcza u młodszych i ponadto włączonych zawodowo w procesy industrializacyjne chłopo-robotników, wydaje się wyraźny, u wielu dodatkowo związany z faktem i wpływem partyjnej przynależności, która w tej grupie jest chyba częstsza niż wśród zawodowych rolników. Ale przynosząc na wieś wzory zachowania w kontekście postawy „światowców” oddziałują oni swym „liberalnym” stosunkiem do religii również na swych rolniczych rówieśników. Z drugiej strony na obszarach, gdzie silne są tradycje „Solidarności Wiejskiej”, występują zjawiska tym procesom przeciwstawne i bardziej zgodne ze wspomnianymi tendencjami w środowisku młodych robotników: religia nadal wydaje się pełnić funkcje sztandaru grupy. Które z tych tendencji dziś dominują, nie potrafię powiedzieć, ale ze względu na ograniczony, „wyspowy” zasięg solidarnościowego zaangażowania na wsi (w porównaniu ze środowiskami robotniczymi w większych miastach) skłonny byłbym owym tendencjom „industrializacyjnym” przypisywać większe znaczenie. Ciekaw tu byłbym opinii znawców przedmiotu.

VIII. Przejdźmy jednak do bardziej zawiłych socjologicznie zagadnień, a mianowicie do integracji ogółu wierzących oraz poczucia grupowej odrębności i wspólnoty, bo o nich przede wszystkim mówiłem w kontekście spraw Kościoła i religii w moim referacie o „portrecie Polaka” na rok 1978. W referacie tym pisałem o dość daleko posuniętej dezintegracji społecznej w Polsce, w wyniku której wyraźniejsza integracja rysuje się u nas głównie na dwóch skrajnych poziomach struktury społecznej: na poziomie więzi rodzinnych i przyjacielskich z jednej strony, zaś na poziomie narodowej wspólnoty z drugiej. Pomiędzy tymi poziomami rysują się u nas rozległe obszary swoistej społecznej próżni, nie zapełnionej systemami więzi szczebla pośredniego.

Wydawałoby się, iż wyjątkiem od tej tezy winien być Kościół w sytuacji, w której ogromna większość Polaków określa się jako wierzący. Jednakże teza taka była wątpliwa w świetle wspomnianej już swoistej „apolityczności” nastawień Polaków wobec spraw Kościoła i religii, typowej dla okresu popaździernikowego i późniejszych. Przytaczane już nasze badania młodzieży i rodziców z Kielc i Warszawy również na to zagadnienie rzuciły pewne światło. Kiedy pytaliliśmy badanych, z jakimi ludźmi czują się szczególnie związani i jakich uważają za bliskich sobie, rodzina i przyjaciele różnego typu, a następnie naród polski znalazły się na pierwszych pozycjach w tym wyliczaniu grup społecznej identyfikacji. *Ludzie tej samej religii* znaleźli się na jednym z ostatnich miejsc (w różnych grupach od 9% do 12%), tuż przed *członkami tej samej organizacji politycznej*, których wymienia 9–10% badanych.

Gdy analizowałem ogólniejsze problemy społecznej integracji w Polsce, opierając się na tych danych stwierdziłem (był to 1978 r.), iż obok innych organizacji szczebla pośredniego między poziomem grup pierwotnych (rodziny i przyjaciele) a poziomem narodowej wspólnoty, również Kościół nie jest w Polsce *instytucją integrującą wierzących w swą grupę społeczną, wyodrębnioną w swoim poczuciu jako grupa katolików. Jest on raczej postrzegany jako instytucja zaspokajająca osobiste potrzeby katolików. Nie jest natomiast – podkreślam – grupą.*

Głównym tego powodem jest fakt, iż w odróżnieniu od wielu krajów Polska jest krajem monoreligijnym. W krajach, w których istnieje kilka religii, poczucie przynależności do tej, a nie innej grupy religijnej staje się jednym z podstawowych elementów grupowej identyfikacji (nierzadko przy tym etnicznej), gdy w Polsce powojennej (w odróżnieniu np. od przedwojennej) czynnik ten nie występuje.

Wydawałoby się, iż grupą alternatywną mogą być u nas niewierzący, którzy stanowią niemalą odsetkę, zwłaszcza wśród wyższych grup wykształcenia. Jednakże kategoria ta ma w Polsce dość specyficzny charakter – postrzegają się oni i są postrzegani przez innych nie jako ci, którzy przeszli do innej, przeciwstawnej grupy światopoglądowej, lecz po prostu jako tacy, którzy odeszli do wiary i Kościoła.

Brak w Polsce na skalę masową „walczących przeciwników Pana Boga”, prywatny, osobisty charakter rozluźnienia więzów z wierzeniami i praktykami religijnymi nieoczekiwanie pozbawia również wierzących grupy negatywnego odniesienia, w przeciwstawieniu do której mogliby zdefiniować swą religijność jako ważny czynnik swej grupowej identyfikacji. Również to, obok cech wyżej wspomnianych, nadaje wierze Polaków cechy „prywatnej filozofii”. I tak, dość nieoczekiwanie – przy całym swym tradycjonalizmie i różnych rysach kulturowej nietolerancji – Polacy okazują się dość tolerancyjni na odmiennność poglądów innych na sprawy religii.

Niemalą rolę odgrywają tu i stosunki rodzinne. Niemal każdy ma w swej rodzinie kogoś, kto dla tych czy innych powodów odszedł bliżej lub dalej od religii, co nie oznacza, iż nie weźmie on udziału w najbliższej wigilii czy nawet nie zgodzi się być ojcem chrzestnym naszego dziecka. Zamiast ostrych granic dzielących wierzących i niewierzących otrzymujemy tu płynne przejścia pomiędzy różnymi stopniami identyfikacji z katolicyzmem, lub też z różnymi odcieniami postawy laickiej⁵.

Tyle cytatu z 1978 r. Do tej analizy warto dodać jeszcze jedną uwagę. Wydawałoby się, iż takim elementem integrującym ogół wierzących w zwartą grupę mogłoby być istnienie grupy przedstawicieli aparatu władzy, niejako z urzędu reprezentujących światopogląd laicki, materialistyczny, ateistyczny itd. i realizujących na różnych odcinkach wspomnianą wyżej laicką czy laicyzacyjną politykę propagandową, oświatową, kadrową itd. Jednakże wpływ tego czynnika na procesy integracji grupy katolików w dużym stopniu osłabiało ludowe (tj. chłopskie czy robotnicze) pochodzenie dużej części aparatu władzy epoki Gierkowej. Tradycyjny, światopoglądowo aktywny ateizm, to twór par excellence środowiska inteligenckiego, osadzony nierzadko w dość bogatej kulturze intelektualnej, filozoficznej itd. i będący też często owocem samodzielnych przemyśleń, lektur czy doświadczeń, nie zaś wtórnej socjalizacji czy wręcz konformizacji do określonych środowisk politycznych czy organizacyjnych. Przedstawicielami jego była w okresie międzywojennym m.in. spora część pokolenia Ossowskich,

⁵ S. Nowak, dz. cyt., s. 143.

Kotarbińskiego itd. Wielu z nich urodziło się już w rodzinach uznających takie poglądy na sprawy związane z Kościołem i religią. Dla innych były one rezultatem osobistych, wieloletnich przemyśleń i doświadczeń, w wyniku których przeżyli stan określony przez Parandowskiego mianem *nieba w płomieniach*. Była to w każdym razie postawa jednoznaczna w kwestii stosunku do Kościoła i religii i społecznie widoczna. Tym samym, tworząc określone środowiska przekonaniowe, ateści czy agnostycy tej społecznie widocznej formacji, laickiej inteligencji lewicy, oddziałując swoimi postawami na postawy tych, którzy się jakoś z nimi identyfikowali, stanowili zarazem dla sporej części środowiska inteligentnych katolików naturalną grupę negatywnego identyfikacyjnego odniesienia. W klasach niższych, a zwłaszcza na wsi, kategorię taką w Polsce przedwojennej stanowili przede wszystkim Żydzi.

Tymczasem w epoce Gierkowej (bo o niej się wyżej pisało) pochodzący w sporym stopniu ze środowiska chłopskiego czy robotniczego przedstawiciele aparatu władzy ludowej stanowili całkiem inną formację kulturową. Rodzili się i chowali z reguły w rodzinach głęboko katolickich i nawet jeśli (nie zawsze do końca szczerze) odchodzili oni, w miarę trwania partyjnej przynależności i awansu na drabinie władzy, od wierzeń i praktyk religijnych okresu dzieciństwa, to ich nabyty w toku serii szkoleń ideologicznych ateizm, czy – jak się to potem bardziej enigmatycznie mówiło: światopogląd laicki – był zbudowany z nieco kruchszej filozoficznie i przekonaniowo materii niż światopogląd lewicowej inteligencji okresu międzywojennego. Wystarczało go na ogół na realizację określonej polityki władzy w tej materii, ale rzadko na mocną i jednoznaczną jego prezentację w kontaktach osobistych czy szerzej – w sferach pozaurzędowych ich działań. Mam tu na myśli przede wszystkim kontakty rodzinne. W rodzinach tych z reguły wierząca była żona, niemal zawsze rodzice, a i dzieci coraz częściej przychodziło ochrzcić czy postać na lekcje religii (niech sobie później same wybiorą światopogląd – mawiało się w takich sytuacjach). Wszelka próba konsekwentnej realizacji świeżo nabytego laickiego światopoglądu groziła ostrą konfrontacją w ramach rodziny, z małymi szansami na zwycięstwo – w tym gronie przynajmniej – światopoglądu laickiego. Podobnie

było i w kręgach szerszych, wśród przyjaciół czy znajomych. Jeśli nie należeli oni do aparatu władzy, z reguły w tych środowiskach bywali wierzący. Szansa filozoficznego zwycięstwa tego „urzędowego marksizmu” nad ludowym, chłopsko-robotniczym katolicyzmem była w takich sytuacjach raczej nikła. A jeśli przyjaciele byli reprezentantami aparatu władzy, to i oni należeli do tej samej formacji kulturowej. Tak więc co najwyżej taki światopogląd laicki mógł się wyrazić w działaniach urzędowych jego posiadacza, nie zaś w kontaktach prywatno-społecznych i w jego psychospołecznych oddziaływaniach na postawy i grupowe identyfikacje tych, którzy się z nim na co dzień stykali. Tym samym – dość nieoczekiwanie – również ci przedstawiciele „urzędowego marksizmu”, którzy wydawali np. wierzącym nauczycielom polecenia w zakresie nauczania światopoglądowego, w prywatnych kontaktach byli postrzegani jako „tacy sami jak wszyscy”. A więc i oni – jako pojedynczy ludzie – nie stanowili czynnika grupowego kontrastu integrującego ogół katolików w zwartą grupę.

Wyraźnie bowiem nauczono się już wówczas odróżniać człowieka od roli przez niego wykonywanej. Postrzegane społecznie presje na wierzących nie przychodziły bowiem wedle tych percepcji od ludzi i od określonych grup społecznych, ale od wykonawców pewnych ról społecznych przez nich pełnionych i od urzędów, jakich role te były elementami składowymi. Tym samym presje te pogłębiały podziały na świat ludzi i świat instytucji, o jakich pisałem w cytowanym wyżej szkicu. Ale podział na „my” i „oni”, tak typowy dla tego okresu, nie przebiegał wedle barier religijnych, lecz wiązał się w ludzkich odczuciach bezpośrednio z przynależnością do aparatu władzy. Stosunek do religii był wtórny wobec tego faktu. Nawet jeśli mówiło się i dotkliwie odczuwało w niektórych sytuacjach, iż w systemie tym wierzący nie mają takich samych szans jak niewierzący, to odczuwane zagrożenia dla wierzących nie pochodziły – wedle tych odczuć – od ludzi o innych poglądach na sprawy religii, ale od „systemu” jako całości i jego urzędowych reprezentantów. Taki zaś obraz nie stanowił dla wierzących czynnika grupotwórczego we wspomnianym wyżej sensie. Stawał się on natomiast wraz z innymi coraz silniej wówczas odczuwanymi mankamentami systemu elementem szerszego kon-

fliktu między „światem ludzi” i „światem instytucji”. I znów przypomnę, iż w badaniach naszych, kiedy próbowaliśmy określić hierarchię czynników dzielących ludzi i stanowiących źródła międzygrupowych napięć i konfliktów, podzieliły typu: wierzący – niewierzący, czy partyjni – bezpartyjni lokowane były stosunkowo nisko, zaś na czołowe miejsca wysuwały się podziały wedle zamożności czy dochodu oraz w zależności od pozycji na drabinie władzy.

Funkcji grupy negatywnego identyfikacyjnego odniesienia w okresie powojennym nie mogli też pełnić wspomniani wyżej, a istniejący przecież tu i ówdzie, laicycy inteligenci nie-marxiści, gdyż stanowili oni środowisko kompletnie zatomizowane, a więc sami nie byli grupą. Ponadto w okresie tym powstrzymywali się oni często od aktywniejszej, zwłaszcza publicznej, prezentacji swoich poglądów na sprawę Kościoła i religii, obawiając się, iż wypowiedzi takie mogłyby być wykorzystane przez aparat urzędowej propagandy w sposób, który by im nie odpowiadał.

IX. Dziś, mimo iż nadal takiego „negatywnego tła” nie widać, wydaje się, przynajmniej w pierwszej chwili, niewątpliwe, iż w ciągu ostatnich kilku lat dokonał się proces wyraźnej reintegracji społecznej zbiorowości wierzących wokół Kościoła w Polsce. Powiada się też często, iż owa integracja dokonała się w niemałym stopniu pod wpływem jednego człowieka, Karola Wojtyły, po wybraniu go na Stolicę Apostolską, a ujawniła się ostatecznie w toku pierwszej pielgrzymki papieskiej do ojczyzny. Fakt ten wydaje się tak niedyskusyjny i tyle już u nas napisano o tym, jak to *wierzący wyszli na ulice miast i policzyli się po raz pierwszy na placach Warszawy czy krakowskich Błoniach*, że dalsze takie pisanie byłoby banałem. Teza ta wydaje się tak oczywista, iż aż trudno oprzeć się pokusie wysunięcia paru wątpliwości na temat siły, zasięgu i charakteru tej integracji.

Przed wszystkim warto pamiętać o tym, iż wybór Polaka-papieża dokonał się w określonym momencie dziejowym naszego kraju. Był to okres świeżej jeszcze pamięci wydarzeń z Radomia i Ursusa z 1976 r. i nie tak odległych krwawych wydarzeń z 1970 r. Ale zarazem był to okres narastania wielkiego kryzysu. Załamywała się Gierkowa obietnica *Fiata 126 w każdej rodzinie* i zarazem dokonywała

się głęboka delegitymizacja sporej części aparatu władzy, którego niesprawność współzawodniczyła z jego skorumpowaniem. Uogólniony kryzys ekonomiczno-społeczno-polityczny zbliżał się szybko. Był to zarazem okres wielkiego zapotrzebowania na „pokrzepienie serc”. I serca te zostały pokrzepione wyborem Polaka, kardynała Karola Wojtyły, na papieża. Ale zarazem aktem tym poczuł się dowartościowany cały naród polski: wierzący i niewierzący, partyjni i bezpartyjni, krajowi i emigracyjni Polacy. Dosłownie każdy Polak czuł się jakoś „współwybrany” przez wyniki rzymskiego konklawe. Nie było to zresztą przeświadczenie całkiem bezzasadne w jego społecznych skutkach. W USA przycichły na pewien czas dowcipy o głupich Polakach, zaś w licznych czasopismach na świecie przypomniano sobie „przy okazji” Marię Curie-Skłodowską, a nawet Kopernika. Dwie kolejne nagrody Nobla dla Polaków stanowiły już jak gdyby proste dopełnienie tego dowartościowania.

Jeśli powiadamy, iż grupa społecznie dowartościowana z reguły wzmacnia swe poczucie wewnętrznej więzi (bo członkowie jej stają się bardziej atrakcyjni dla siebie nawzajem), to pierwszym efektem tego zdarzenia było przede wszystkim dowartościowanie całego narodu polskiego. A więc w jakimś sensie nastąpił wzrost integracji grupy narodowej. Ta jednak, jeśli wierzyć diagnozom sprzed kilku lat, była już i tak dość silnie zintegrowana na płaszczyźnie wartości tradycyjnego patriotyzmu, narodowej symboliki, różnych zewnętrznych zagrożeń itd. Papież dodał więc raczej do tej zasady integracji pewien nowy i istotny element więzi, wzmacniając jeszcze tę więź narodową, niż stworzył tu grupę zintegrowaną na nowej zasadzie. Stało się to nie bez konsekwencji zresztą dla samopoczucia ogółu wierzących, którzy mieli przecież świadomość, że to „ich przedstawiciel” tak się przyczynia do sławy całego narodu. Bycie wierzącym dość nagle przestało być sprawą niemal wstydliwą i stało się dla wielu powodem do dumy. I to takim, który władze, chcąc nie chcąc, nie bardzo mogły zakwestionować. Tym samym, przynajmniej w warstwie symbolicznej identyfikacji, nastąpiło na pewno silniejsze złączenie się katolików w poczucie duchowej wspólnoty.

Jakie jednak były granice tej wspólnoty i charakter tego zjednoczenia? A w szczególności czy Kościół sam, jako

organizacja obejmująca formalnie ogół wiernych w swojej złożonej strukturze i formach zbiorowych działań, określał kształt, charakter i granice tej integracji? Sprawy to trudne i złożone i na pewno nie ma dla nich dostatecznie dużo systematycznych danych badawczych, ale mimo to chciałbym nieco pospekulować na ten temat.

Zacznijmy od problemu integracyjnych funkcji Jana Pawła II. Papież, jak każdy charyzmatyczny przywódca, choć jest głową wielosetmilionowego, hierarchicznie zorganizowanego Kościoła, kiedy stoi przed milionowym tłumem, nawiązuje na mocy własnej charyzmy bezpośredni kontakt z obecnymi na takim spotkaniu wiernymi, oddziałując bezpośrednio na wszystkich razem i każdego z osobna i jak gdyby od wszystkich „odbiera” bezpośrednio ich własne ku sobie „przesłania”. Czyni to wówczas z pominięciem wszelkich szczebli hierarchii kościelnej. Struktura tej sytuacji społecznej jest jedynie dwuszczeblowa: jest Papież i są wierni. A czy ci wierni to zwykli ludzie, czy kardynałowie, to już w tej sytuacji sprawa drugorzędna; i tak ich w cieniu Papieża nie widać, jeśli tak można to nieco metaforycznie powiedzieć.

Będąc uosobieniem religii katolickiej z jednej strony i Kościoła powszechnego z drugiej, Papież podnosi, zaś w momentach uniesień zbiorowych doprowadza nierzadko do żaru poczucie więzi członków zebranych tłumów z religią i Kościołem jako pewną duchową ideą, ale niekoniecznie z organizacją Kościoła katolickiego w Polsce. Tę organizację i jej hierarchię siła adresowanych do Papieża bezpośrednio i osobiście uniesień zbiorowych niemal – chciałoby się powiedzieć – przyćmiewa, a w każdym razie pomija. Nic więc dziwnego, iż rozmawiając z Polakami, i to zarówno z wierzącymi jak i z niewierzącymi, ma się często wrażenie, iż Papież i Kościół, zwłaszcza jego organizacja w Polsce, to dwie nie całkiem identyczne sprawy. I że do każdej z nich trzeba się niejako odnieść osobno.

Papież, jak wiadomo, cieszy się aprobatą bezwarunkową. Z Kościołem polskim pojętym jako pewna organizacja bywało i bywa do dziś różnie i rozbieżności poglądów na te tematy nawet wśród wiernych niekoniecznie świadczą w ich odczuciu o tym, iż ktoś jest „gorszym katolikiem”. Mało tego, nierzadko Papież, a ściślej jego społecznie uogólnione

wyobrażenie, służy za „miarę oceny“ działań Kościoła w Polsce w pewnych konkretnych sprawach. Z różnymi zresztą w różnych środowiskach wynikami takiego „pomiaru“, o czym wszyscy wiemy dobrze.

Aprobata Kościoła jako organizacji, zwłaszcza kiedy wkracza ona na teren ogólnospołecznych spraw i problemów, ma u nas w wielu kręgach w grupach społecznych wyrażnie charakter warunkowy: aprobuje się ją (instytucję i organizację Kościoła) na tyle, na ile w poczuciu ludzkim realizuje ona te wartości, jakich realizacji się od niej oczekuje; zawiesza się aprobatę wtedy, kiedy Kościół w odczuciu tych, którzy tak na niego patrzą, nie spełnia adresowanych do niego oczekiwań. W odróżnieniu od Papieża Kościół jest u nas – przynajmniej w pewnych środowiskach – w sytuacji nieustannego egzaminu. Dotyczy to oczywiście przede wszystkim gorących u nas spraw wielkiej i mniejszej polityki. Ale bynajmniej nie dzieje się to jedynie w grupach, o których powiada się niekiedy w środkach masowego przekazu, iż *wykorzystują jedynie parasol kościelny dla ochrony swych własnych działań*. Dzieje się tak również w środowiskach autentycznie religijnych. Przypomnę tu choćby 1980 r. i negatywną reakcję robotników Wybrzeża na uspokajający apel kard. Wyszyńskiego w przededniu Sierpniowej Umowy. Miało to wszelkie cechy krytyki sojusznika, który zaczyna zawodzić w trudnej chwili.

Owemu rozdziwojeniu postaw wobec Papieża z jednej i Kościoła polskiego z drugiej strony sprzyja zresztą i to, iż Papież jest sternikiem nawy kościelnej w skali ogólnoświatowej, nie zaś krajowej. Ma się chwilami wrażenie, iż osobisty autorytet kard. Wyszyńskiego jakoś bardziej bezpośrednio integrował ludzi wokół Kościoła jako organizacji w Polsce niż charyzma Jana Pawła II jako rzymskiego biskupa. Co oczywiście nie zmienia faktu, iż ze wszystkich instytucji istniejących w naszym kraju Kościół cieszy się zdecydowanie najwyższym autorytetem i że zwolennicy władzy niemal się pod tym względem nie różnią od jej przeciwników.

Z drugiej strony nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż jakaś integracja dokonała się również wokół i na bazie struktury Kościoła jako organizacji skupiającej episkopat, kler i wier-

nych. Nie znam się na tym zupełnie, ale jako obserwatorowi z zewnątrz wydaje mi się, iż żywsze są dziś formy zbiorowej działalności wokół wielu parafii i że ogólnie biorąc widać różne formy życia zbiorowego wokół Kościoła w dziedzinach, w których ich wcześniej nie było. Wiele z nich wyraźnie wydaje się świadczyć o wzroście zbiorowej integracji również w ramach samej instytucji. Jednakże integracja ta ma charakter złożony. Trzeba bowiem – jak się wydaje – odróżnić te formy zbiorowego działania ludzi w Kościele, które bądź mają charakter ściśle religijny, bądź też są konsekwencjami nauki społecznej Kościoła dla szerszych sfer spraw, i którym fakt ten nadaje dodatkowo charakter religijny, iż dzieją się na terenie Kościoła i z jego inicjatywy, od takich, których związek z Kościołem jest raczej „terytorialnej” i bardziej okazjonalnej natury. Pierwsze są niewątpliwie i zapewne trwałe, nadając integracji ludzi wokół parafii czy innych kościelnych instytucji charakter organiczny. Ale ożywienie działalności wokół Kościoła nie tylko do nich się sprowadza. Jak wiemy, w okresie posierpniowym nastąpiła aktywizacja wszelkich form społecznej działalności w naszym kraju i umocniło się w ludziach przekonanie, iż działalność zbiorowa jest potrzebna i w wielu sprawach może być ona sensowna i skuteczna. Bariery stanu wojennego położyły wielu formom tej działalności mocne zapory, ale nie wygasły ludzkich przeświadczeń i potrzeb w tej dziedzinie. Zaczęto więc szukać takich rozwiązań, które by pozwoliły na jej kontynuację. W niektórych, niezbyt jak się wydaje licznych, ale społecznie widocznych przypadkach, kościoły i parafie dostarczyły miejsca do działalności, która by w innych, bardziej normalnych warunkach mogła dokonywać się poza ich terenem i która w wielu krajach nie musi korzystać z takiej sytuacji wymuszonej gościny.

Te właśnie formy działań zbiorowych, merytorycznie niekoniecznie religijnych ani też nie wynikających z szeroko nawet pojętej społecznej misji Kościoła, ale dziejące się bądź na jego terenie, bądź czasem i pod „parasolem” Kościoła, stanowią część zjawiska reintegracji społecznej wokół Kościoła, jaką, jak się nam wydaje, dziś obserwujemy. Dotyczą one zagadnień społecznych, politycznych, kulturalnych, artystycznych itd. O nich można by powiedzieć, iż ich związek z Kościołem jest sytuacyjny i być może jedynie czasowy.

Gdyby w wyniku procesu autentycznej demokratyzacji naszego ustroju społeczno-politycznego działania te znalazły w naszym kraju wystarczające „obszary swobody” poza Kościołem, przeniosłyby się tam one zapewne, zapelniając wytworzone ponownie następstwami stanu wojennego obszary „próżni społecznej” w „świeckich” rejonach naszej społecznej rzeczywistości. Pozostałyby na terenie Kościoła inne, będące już elementami rzeczywistej jego reintegracji jako organizacji wiernych na bazie wspólnych im i dla nich już tylko specyficznych wartości.

Jaka jest ich waga w ogólnym zjawisku reintegracji Kościoła, a jaką część trzeba by przypisać zjawiskom ściślej związanym z religią, trudno jednoznacznie powiedzieć. Jednakże pewne sygnały badawcze sugerują, iż Kościół nadal nie stanowi dla ogółu wierzących Polaków pierwszoplanowej, psychospołecznie aktywnej zasady grupowej identyfikacji, iż nie stanowi on dla znacznej części jego członków podstawy do określania ich „jaźni społecznej”, wyrażanej zazwyczaj przez spontaniczne określenia znaczenia zwrotów takich, jak „ja” czy „my”. W studium Krzysztofa Kosęły na temat zasad identyfikacji grupowej, kiedy badani mieli w sposób spontaniczny i „bez podpowiadania” odpowiedzieć na pytanie *kim jesteś?* mniej niż 2% spośród nich podało jako taką zasadę identyfikacyjną określenie: *wierzący, katolik* itd., choć kiedy ich pytano wprost o ich stosunek do religii, odsetek tych, którzy jednoznacznie stwierdzili: *jestem rzymskim katolikiem*, wynosił w tej próbie 97%. Ludzie ci znacznie częściej niż swą katolickość czy religijność podawali inne zasady swej społecznej czy indywidualnej autocharakterystyki. *Jestem człowiekiem* – powiedziało 41%, *Polakiem* – 30%; *rodzicem* – 21%; *pracownikiem* – 17%, żeby przytoczyć najpowszechniej podawane autocharakterystyki ich społecznej tożsamości.

Tak więc mimo wszystko, mimo swej powszechności, przynależność do grupy religijnej katolików nadal dziś nie stanowi zasady grupowej identyfikacji aktywnie funkcjonującej w psychice tej zdecydowanej większości Polaków, która się uważa za katolików. Religia nadal też nie jest dla zdecydowanej większości Polaków pierwszoplanową zasadą definiowania ich jednostkowej tożsamości. Teza ta oczywiście dotyczy całego statystycznego zbioru ogółu wierzą-

cych i nie wyklucza istnienia w ramach społeczności katolickiej zwartych grup wyodrębnionych na religijnej (lub przede wszystkim na religijnej) zasadzie, od Klubów Inteligencji Katolickiej aż do grupy „charyzmatyków”.

Do tego można by dodać, już na podstawie potocznych obserwacji, iż nie wydaje się, aby w wyniku tych wszystkich doniosłych wydarzeń czy procesów dotyczących Kościoła i religii, o których pisałem wyżej, wzmocnionych dodatkowo bezpośrednimi apelami Papieża, wzrósł wpływ etyki religijnej, a w szczególności dekalogu i przykazania o miłości bliźniego, na rozległe sfery zachowania się przeciętnego Polaka-katolika i jego stosunku do innych ludzi. Dodatkowym, ale znaczącym świadectwem niewielkiej siły perswazyjnej Kościoła w sferze zachowań ludzkich jest dość powszechny nadal wśród wierzących raczej liberalny, mimo aktywnych w tej kwestii działań Kościoła, stosunek do kwestii regulacji urodzeń i przerywania ciąży.

Z tym wiąże się inna sprawa. Mimo wyraźnego ożywienia religijności w jej różnych formach jesteśmy ciągle dość odlegli od religijnego fundamentalizmu, co się po części wiąże zapewne z nadal obrzędowym raczej niż przekonaniowym charakterem religijności większości Polaków, ale być może i z ogólniejszą cechą tolerancyjności, którą (i w pewnym sensie chyba słusznie) nie bez dumy przypisujemy naszej narodowej kulturze. Stąd też na skutek tego czy może dzięki temu, przy całym ożywieniu różnych form religijności oraz różnych form „upolitycznienia” religijności wielu Polaków, nadal w sprawach wiary innych ludzi (bądź ich niewiary) wydaje się panować u nas dość powszechna tolerancja, nie odbiegająca od tego, co – o czasach nieco wcześniejszych – stwierdzało się tu wyżej. Wydaje się to prawdziwe w każdym razie dla statystycznego Polaka-katolika, choć zapewne nie zawsze dla kleru niższych szczebli, gdzie daje się dziś czasem, ale chyba częściej niż 5 czy 10 lat temu, dostrzec pewne fundamentalistyczne ostrości.

Jeśli chodzi o rozważany tu problem integracji, to sędzę, iż przy całej jej u nas żywotności i niewątpliwym dodatkowym ożywieniu w ciągu lat ostatnich, religia katolicka nadal wydaje się u nas raczej wzmacniać integrację grupy narodowej czy pewnych grup i ruchów społecznych wydzie-

lonych na pozareligijnych zasadach, służąc im jako sztandar, oręż czy parasol, niż intensyfikować swoje własne programowe działania i jednoczyć ludzi wokół specyficznych dla siebie wartości, w granicach wspólnoty ogółu wiernych i na organizacyjnej bazie struktury instytucjonalnej Kościoła. Z drugiej znowu strony jakiekolwiek społecznie dostrzeżone poważniejsze zagrożenia dla instytucji Kościoła czy jego reprezentantów mogą błyskawicznie przekształcić owe dziś raczej „letnie” instytucjonalno-religijne identyfikacje Polaków w identyfikacje nader „gorące” i poparte gotowością do zbiorowych działań. Wydaje mi się, iż u progu takich i to równie „gorących” jak społecznie rozległych nastawień znaleźliśmy się bezpośrednio po zamordowaniu ks. Popiełuszki.

Tak więc zagadnienia społeczno-politycznych uwikłań religijności w Polsce i charakteru, i siły zjawisk integracji w naszym rodzimym katolicyzmie i Kościele oraz integracyjnej funkcji wierzeń i symboli religijnych w odniesieniu do różnych grup i ruchów pozareligijnych wydają się dość złożone. Są też one dla socjologa w tej ich złożoności nader interesujące. Zarazem zagadnienia te wydają się ważne zarówno w ich aspekcie czysto poznawczym jak i przez ich praktyczno-społeczne i polityczne implikacje. Warte są więc one szczegółowych badań, które by bardziej systematycznie skontrolowały przytoczone tu spostrzeżenia i uzupełniły wspomniane wyżej (i liczne inne tu pominięte) ustalenia badawcze na temat Kościoła i religii w Polsce i które by zweryfikowały sformułowane tu już bardziej swobodnie hipotezy interpretacyjne w odniesieniu do tych zjawisk i procesów bądź wysunęły na ich miejsce hipotezy zasadniczo nowe.



„Jestem nietypowy“

Z Januszem Zaorskim rozmawia Dorota Ziemiańska

Janusz Zaorski urodził się 19 XI 1947 r. w Warszawie. W 1969 r. ukończył wydział reżyserii PWSTiF. Podczas studiów był asystentem Janusza Morgensterna przy realizacji serialu „Kolumbowie”. Zrealizował następujące filmy: „Na dobranoc” (1970, film telewizyjny), „Uciec jak najbliżej” (1971, fabularny debiut kinowy), „Kaprysy Łazarza” (1972, film telewizyjny), „Awans” (1974), „Chleba naszego powszedniego” (1974, film telewizyjny), „Partita na instrument drewniany” (1975), „Zzczem” (1976–77, serial telewizyjny), „Pokój z widokiem na morze” (1977, „Srebrny Lampart” i nagroda FIPRESCI MFF Locarno 1978), „Zaległy urlop” (1978, film telewizyjny), „Punkt widzenia” (1980, serial telewizyjny), „Dziecinne pytania” (1981), „Matka Królów” (1982, premiera w 1987, „Srebrny Niedźwiedź” i wyróżnienie FIPRESCI na 38. Festiwalu Filmowym w Berlinie Zachodnim 1988), „Baryton” (1984), „Jezioro Bodeńskie” (1985, „Złoty Lampart” oraz nagroda Jury Młodych MFF w Locarno w 1986 r.). Jest także reżyserem teatralnym i reżyserem teatru tv. Jest współzałożycielem i kierownikiem artystycznym powstałego w 1986 r. zespołu filmowego młodych twórców „Dom”.

– Znalazłam taką Pańską wypowiedź na temat własnej twórczości: „Do «Awansu» włącznie robiłem właściwie jeden film: o cywilizacyjnych przerostach, o problemach na linii wieś – miasto. «Partita na instrument drewniany» zapowiadała przemianę. Teraz najbardziej interesuje mnie portretowanie człowieka przeciętnego, postawionego wobec wydarzeń i wyborów, które go przerastają”. Czy ten podział i ta myśl przewodnia Pańskich filmów dadzą się utrzymać do dzisiaj?

– Raczej tak, choć wymaga to pewnego uzupełnienia. Trzeba do tego dodać, że ci moi bohaterowie zawsze walczą o pewnego rodzaju wolność. Chcą się wyzwolić z takich czy innych pęt, z narzuconych im ram. Sądzę, że ten problem jest najbardziej widoczny – mój bohater chce poczuć się wolny.

– Uważa Pan, że: „Reżyseria to umiejętność przekazania innym swojego myślenia”. Jak należy to rozumieć?

– Pozornie jest to takie niby efektowne zdanie, ale znaczy ono dokładnie to, co znaczy. Bez względu na to, jak ktoś jest uzdolniony czy wyedukowany, sam nie pociągnie tego wozu z koksem, który się nazywa film. Trzeba się posilko-

wać innymi. Doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że nie robię filmu sam. Do współpracy staram się nakłaniać ludzi, których chcę traktować jako współtwórców swojego dzieła. Nad filmem pracuje wraz ze mną wiele osób ważnych w sensie twórczym: operator, scenograf, kompozytor, wszelkiego typu asystenci, aktorzy. Oni muszą znać mój tok myślenia. Czasami to moje myślenie jest rozłożone na 50–100 ludzi. To się jakoś dziwnie rozszczepia. Proces ten jest podobny do procesu przechodzenia snopu przez pryzmat, po którym następuje rozszczepienie. Potem potrzeba ponownego pryzmatu, aby nastąpiło sczepienie i wyjście. Bo przede wszystkim to moje myślenie musi dotrzeć do widza. I najważniejsze jest, żeby ono dotarło w tej samej temperaturze. Jeżeli jakiś temat wprowadza mnie w stan napięcia, gotuje się we mnie, chcę ten stan oddać, chcę, żeby widz odebrał to w takiej samej temperaturze. Zawsze podkreślam fakt, że robienie filmu jest tzw. drużynową jazdą na czas. Cała tajemnica reżyserii polega na tym, żeby nie było usterek na łączach, więc ja muszę swoje myślenie odpowiednio przekazać ludziom, z którymi pracuję.

– *Czy w tym przypadku istnieje gradacja ważności, tzn. ważniejsze jest to jak się myśli, czy o czym się myśli? A może obie te sprawy są równie ważne?*

– Różnie to bywa, ale mnie się wydaje, że na początku są zawsze cztery podstawowe pytania: co, po co, dla kogo i jak? Jeżeli coś mnie zafrapowało, to najpierw muszę być przekonany, że ten temat wymaga właśnie takiego środka przekazu, jakim jest film, bo być może jest to temat lepszy na słuchowisko radiowe. Jeśli już wiem co robię, muszę wiedzieć po co, a jeśli po co, to dla kogo, a jeśli dla kogo, to jak. To wszystko się ze sobą łączy i to nie jest tak, że od siedemnastej do dziewiętnastej myślimy o tym „co”, zaś od dziewiętnastej do dwudziestej – „jak”. To jest płynne, labilne, w związku z tym trudno powiedzieć, co jest ważniejsze, co zaś mniej, bo wszystko jest ważne, ale zaczynamy od tego „co” – jaki to problem, jaka sprawa, którą chcielibyśmy podzielić się z widzami.

– *Jakie powinno być kino przede wszystkim – mitotwórcze czy demaskatorskie, źródło przyjemności, rozrywka czy też środek zmuszający do myślenia, przypominający o najtrudniejszych fragmentach naszej rzeczywistości?*

– Myślę, że kino spokojnie można podzielić na dwa tory. Jeden to rozrywka, to kino-sen, bajka, marzenie. Idziemy po to, żeby zapomnieć o tej szarej rzeczywistości, o tym, co jest za oknem. I oglądamy jakieś fantasmagorie, bajkowe światy. Odetchnęliśmy, rozerwaliśmy się. O to nam chodziło. Drugi typ kina to sposób na zobaczenie siebie, swojego problemu, jakiegoś szamotu egzystencjalnego. Ekran to także rodzaj lustra. To kino powinno pomagać ludziom w zrozumieniu wielu spraw.

– *W takim razie uważa Pan, że oba nurty są równie potrzebne?*

– Absolutnie tak. Uważam, że z kryzysem kina mamy do czynienia wówczas, gdy jest preferowany jeden lub drugi gatunek. Obawiam się, że teraz może być preferowany ten pierwszy, skoro kinematografia ma być samowystarczalna. Nigdy nie będzie, zawsze musi być dotowana. To tylko te największe kinematografie światowe – w USA, ZSRR czy Indiach – mogą się same wyżywić, bo one robią kilkaset filmów rocznie. W naszej kinematografii nie może być o tym mowy, bo my robimy trzydzieści kilka filmów na rok. Dlatego teraz obawiam się tego fetyszu komercjalizacji i nstawiania się na to, że ludzie „muszą” pójść. Ja często nie wiem, na co ludzie pójdą. To trudno przewidzieć.

– *Rozumiem, że Pańskie obawy zrodzone zostały przez nową ustawę o kinematografii. Ostatnio odbył się też zjazd filmowców i nastąpiły pewne zmiany w zespołach filmowych. Czy oprócz obaw można wiązać z tym też jakieś nadzieje?*

– Ja wiąże z tym nadzieje, ale wszystko okaże się dopiero w praktyce. O tej uchwale mówiliśmy już dużo wcześniej, ona miała 13 projektów, więc już na tym etapie można było zasnąć lub wycofać się. Część kolegów tak zrobiła, nie wytrzymując tego, że to się tak ślimaczyło. Co wyniknie z tych zmian, to się dopiero okaże. Przede wszystkim nie ma już monopolu. Oznacza to, że jeśli komitet do spraw kinematografii wyda zgodę, to Pani będzie mogła zrobić film fabularny. Z jakimi aktorami, z jakimi pieniędzmi, gdzie – ja tego nie wiem, nikt tego nie wie. Na jakiej zasadzie ktoś, kto nie jest profesjonalistą, będzie mógł otrzymać koncesję, jakie będą gwarancje – też tego nie wiem. Przede wszystkim, jak to się będzie miało do nas, fachowców. Jeśli prywatny

producent będzie lepiej płacił aktorom i podwójnie przepłacał za sprzęt wypożyczany z wytwórni, to może dojdzie do tak paradoksalnej sytuacji, że kinematografia państwowa nie będzie mogła realizować filmów. Roztaczam teraz takie baśniowe wizje, które mogą się sprawdzić lub nie, lecz chciałem to podać jako przykład, że znaleźliśmy się właśnie na takim symbolicznym placu na rozdrożu – coś się skończyło, jeszcze nie się nie zaczęło. Rozmawiamy w styczniu '88 – jest dokładnie plac na rozdrożu.

– *W jakim stopniu przyszłość polskiej kinematografii może zależeć od samych twórców?*

– Z pewnością wiele będzie zależało od kierowników artystycznych zespołów, czy oni przyzwolą na to, że ogłupiające chamstwo wypełni na ekrany pod takim czy innym tytułem, czy też będą się starali kształtować jakiś gust i smak odbiorcy. Widownia rzeczywiście się zmieniła, ale zmieniła się również dlatego, że takie, a nie inne filmy jej pokazywano. W kinie – podobnie jak w sklepie – to wszystko jest towarem po prostu podejrzanym. Czasami w okolicach świąt „rzuca” pomarańcze i czasami jest święto kina i są jakieś Konfrontacje. A normalnie jest szarówka. Zarówno w przypadku naszych filmów jak i światowych nie te tytuły przychodzą. Czy może być coś bardziej bezdennie głupiego niż „Wielka draka w chińskiej dzielnicy”? Ten film obraża mnie jako widza, który chce jakiejś myśli z ekranu. Ten film nie ma żadnej myśli, zmarnowane dwie godziny odbioru.

– *A jak Pan w tym wszystkim widzi rolę krytyki filmowej?*

– Krytyka jako taka prawie nie istnieje. Są tylko recenzenci.

– *I żadnych autorytetów?*

– Te osoby, w których zdanie wierzyłem ja i wielu moich kolegów, przestały pisać. Bolesław Michalek, Rafał Marszałek, Andrzej Werner – to były dla nas autorytety. Teraz jest pewna pustka, same recenzje niewiele znaczą, nikt się nimi nie posilkuje. Widz – nie mówiąc o zawodowcach, bo oni są w innej sytuacji – prędzej skorzysta z opinii kogoś z kręgu swoich najbliższych. Widownia nie wierzy już recenzentom. Poza tym nie mamy właściwie reklamy, bo nasza reklama to tylko informacja. Jeżeli na Trasie Łazienkowskiej jest taki

sztraf przywieszony, każdy taki sam i o każdym filmie napisane jest to samo, to nie jest reklama, to nie jest sposób dotarcia do widza. Tego nie ma.

– *Pańską twórczość cechuje zmienność gatunków, konwencji, duży rozrzut tematyczny – obok filmów o tematyce współczesnej zrealizował Pan też filmy o okresie wojennym i o epoce stalinizmu. Dotyczy to także wyborów adaptowanej literatury. Z czego taka różnorodność wynika?*

– Myślę, że wynika to z tego, jaki jestem – interesuje mnie wiele rzeczy. W sensie gatunkowym miałem taką bezczelną ochotę popробowania różnych form wyrazu. W niektóre przedsięwzięcia pakowałem się nie będąc pewnym rezultatu, ale to mnie szalenie podniecało, żeby spróbować i komedii, i tragedii, i dramatu, i małego realizmu, i jakiejś metafory, i epepej, i przypowieści sakralnej – bo tak chyba można określić „Kaprysy Łazarza” – i przypowieści ludowej, i ballady, i moralitetu, jakim zapewne jest „Pokój z widokiem na morze”. Już samo to precyzowanie gatunku – niektóre trudno nawet sprecyzować – pokazuje, jak duża jest to różnorodność. Chciałem rozejrzeć się, zrobić taką panoramę po wszystkim, poznać prawa rządzące gatunkami. Poza tym miałem poczucie, że nie zjadłem jeszcze wszystkich rozumów filmowych i że warto sprawdzić samego siebie. Myślę, że każdy z twórców powinien wiedzieć, jakie są jego aktywa, jakie zaś pasywa, w czym jest mocniejszy, a co przychodzi mu z większym trudem. Ja już chyba to wiem o sobie. Cały balast techniczny mam już za sobą, wchodząc na plan nie zastanawiam się już, gdzie ma stanąć kamera. Myślę, że w tej chwili to mi procentuje, więc pewnie te różne doświadczenia były niezbędne. Mam takie poczucie, że wreszcie, na własnych błędach, robiąc kolejne filmy, nauczyłem się warsztatu. Ja rzeczywiście wspinałem się jak po drabinie i w doniosłości tematu, i w jakości realizacji.

– *Choć należy to uznać za najbardziej słuszną drogę rozwoju twórcy filmowego, w naszym kinie nie jest to niestety prawidłowość, wręcz paradoksalnie po bardzo udanym debiucie następują często filmy coraz słabsze. Dlaczego tak się dzieje?*

– Nie wiem dlaczego. Ja jestem nietypowy. Nie ma drugiego takiego reżysera w tym kraju. Mój przykład nie nadaje się do żadnego uogólnienia. Zwłaszcza przy wywiadach,

kiedy ja się staram powiedzieć coś, co by było ważne dla wszystkich, okazuje się, że jest to tylko opowieść o mnie i o moich nietypowych losach. Z pierwszym filmem najczęściej tak jest, że czeka się na niego bardzo długo i taki film jest spełnieniem – bądź niespełnieniem – intelektualnym, emocjonalnym, życiowym; wychodzi spod serca i najczęściej się udaje. Jeśli człowiek ma coś gorącego do powiedzenia od siebie, to wyjdzie, ale do reszty potrzebny jest warsztat, pewna spekulacja, pewna kalkulacja, także chłodne oko. I wtedy nagle okazuje się, że jest przepaść między tym, co wyszło spod serca a następnymi tytułami. Proszę sobie przypomnieć tzw. trzecie kino polskie. To byli chłopcy, którzy rokowali wielkie nadzieje: Roman Załuski – „Kardiogram”, bardzo dobry film, a potem coraz niżej i niżej; Andrzej J. Piotrowski – „Znaki na drodze”, nagroda Munka, nagroda w Locarno, wypieścił ten pierwszy film, a potem schodził coraz niżej. I jest szereg takich przykładów, że zaczyna się od wysokiego szczebla, potem zaś schodzi się w dół, ale na szczęście są też inne przypadki. Mnie się poszczęściło, może też miałem więcej czasu, bo byłem najmłodszym debiutantem.

– *I nadal Pan jest najmłodszym debiutantem w całej polskiej kinematografii powojennej.*

– No właśnie, chcę ufundować nagrodę dla tego, który mnie pobije, żebym nie musiał jeszcze jako stary, siwy, łysy „robić” wciąż za najmłodszego, ale coś mi się wydaje, że to się nie stanie, bo raczej jest tendencja odwrotna, zmierzająca do opóźniania debiutów.

– *Być może ten wczesny start w zawodzie dający Panu więcej czasu na samorealizację, niż mają go ludzie debiutujący po trzydziestce, spowodował, że ma Pan w sobie taki specyficzny spokój, chyba nawet pewność, że może poczekać temat, problem, że odłożenie na później nie zaszkodzi.*

– Najczęściej w swoich filmach usiłowałem się zmierzyć z problemami, które nie były tylko doraźne. Jak już byłem o czymś przekonany i decydowałem się na napisanie scenariusza, to miałem nadzieję, że temat ten był ważny przedtem i będzie jeszcze długo, długo potem. Są problemy, które się nie starzeją. Dlatego cierpliwie czekałem na możliwość, na szansę, na to, że ten stempelek „zaakceptowane” wreszcie będzie. To nie były przecież moje decyzje. Ja faktycznie

odkładałem realizację prozy Dygata, ale to trochę inna sprawa, natomiast – choć to zabrzmiało paradoksalnie – niemal z każdym scenariuszem miałem kłopoty. Nawet z „Partią na instrument drewniany”, gdzie wydawało się, że decydenci w ręce powinni mnie pocałować za to, że ja chcę to robić. Dwa lata to czekało. Nie wiem dlaczego. Z „Awansem” Redlińskiego ta sama sprawa, „Pokój z widokiem na morze” też czekał dwa lata, „Dziecinne pytania” czekały, jeszcze gdy chciał je robić Tomek Zygałło, autor scenariusza, potem zajął się czymś innym, więc ja ten temat wziąłem. Wielu reżyserów starało się robić „Matkę Królów”, ale to było zabronione, w końcu mnie się powiodło, ale też po ilu latach, potem jeszcze film leżał pięć lat na półkach.

– *Bez wątplenia najtrudniejszym tematem do przeforsowania była „Matka Królów”?*

– To typowy przykład na istnienie tematów tabu. Przecież to wszystko, co się tak optymistycznie nazywa „zakrętami” naszej historii, ma szalony wpływ na losy sztuki i losy filmu. Wtedy właśnie pojawiają się tematy tabu, drażliwe tematy, których się nie dopuszcza. Drażliwe oczywiście w mniemaniu władz. Takich tematów nie powinno być, trzeba mówić o wszystkim. Wiadomo, że te sprawy nie ujawniane, bolesne, gromadzą się, ten balon napęcza się, aż w końcu wybucha. Władza mądra wiedziałaby, że najlepszym sposobem na rozładowanie konfliktów jest rodzaj katarsis i sztuka może tę rolę spełniać, ale niestety... Dlatego robi się temat po latach, a przecież film o marcu powinien być zrobiony w 1969 r., zaś „Matka Królów” w 1957 r. A jeśli po latach, to jaka jest wtedy nasza świadomość, co pamiętamy – to bardzo trudny problem.

– *Jak powiada Zbigniew Herbert: „Naród, który traci pamięć, traci sumienie”. Kolejny temat tabu – marzec '68 – wciąż czeka na swój czas?*

– Film o marcu jest jeszcze przed nami. A przecież nie wolno zapomnieć o tych wszystkich haniebnych sprawach, jakie wówczas miały miejsce. Może to jest pomysł na rozwinięcie „Matki Królów”. Gdyby do tego doszły sprawy późniejsze, mógłby powstać taki dyptyk, tryptyk.

– *Powiedział Pan przed chwilą: „Wielu reżyserów starało się robić „Matkę Królów”. Panu się udało, dlaczego?*

– To były obiekcje decydentów. Z tego, co wiem, o realizację tego tematu starał się Andrzej Wajda, także nieżyjący już Andrzej Munk czynił starania, aby coś z tego projektu wyszło. W obu przypadkach nie powiodło się. Przez lata sześćdziesiąte chyba nikt o ten temat nie zabiegał, ale mogę się mylić. W 1972 r., kiedy byłem już po debiucie – i miałem w związku z nim dość mieszane uczucia – pomyślałem, że najlepszym sposobem jest zrobienie tego, co wywarło na mnie naprawdę duże wrażenie. Przypomniałem sobie „Matkę Królów” Kazimierza Brandysa. Czytałem tę książkę w latach sześćdziesiątych i szalenie mnie ona wówczas zafrapowała. Poszedłem z tym pomysłem do zespołu, do którego wówczas należałem, do „Przymatu”. Jego kierownikiem artystycznym był wtedy Ścibor-Rylski, zaś kierownikiem literackim – Tadeusz Konwicki. Obu panom pomysł spodobał się. W pierwszej wersji scenariusz miałem pisać razem z p. Brandysem, potem z powodu jakichś zagranicznych wyjazdów p. Kazimierz scedował to na mnie mówiąc: *Niech pan napisze, zobaczymy, co z tego wyniknie*. Napisałem, autorowi ta wersja spodobała się i złożyliśmy to do akceptacji. W 1973 r. scenariusz został odrzucony. Dowiedziałem się tylko, że to są zbyt drastyczne sprawy, jeszcze zbyt świeże, że *to nie jest czas*. Wielokrotnie jeszcze miałem ten tekst usłyszeć. Przygotowywałem inne projekty, ale korzystając z tego, że zmieniali się decydenci, co jakiś czas ten temat podsuwałem. Decydenci zmieniali się tak często, że trudno ich wszystkich pamiętać, dochodziło do takich paradoksów, że jeden zatwierdzał, drugi był na kolaudacji, zaś trzeci na premierze. Dopiero w 1981 r., po kolaudacji „Dziecinnych pytań”, spotkałem się z ówczesnym szefem kinematografii, E. Mielcarkiem, zaproponowałem mu ten tekst i po lekturze został on zaakceptowany. To był czerwiec lub maj 1981 r., czyli prawie dziesięć lat minęło od napisania scenariusza do jego akceptacji.

– *Jakiej dodatkowej wiedzy potrzebował Pan do tej realizacji?*

– Szalenie dużej. Książka jest rozpięta na 23. latach – od 1933 do 1956 r., ja urodziłem się po wojnie, więc z lat pięćdziesiątych miałem zaledwie trochę doświadczeń dziecka. Musiałem się odwołać do innych źródeł. I tu pojawiła się straszna trudność, gdyż szalenie mało rzeczy pojawiło się na

ten temat czy to w beletrystyce, czy w literaturze faktu, więc musiałem dotrzeć do ludzi. Rozmawiałem z historykami, a także z osobami, które znają ten okres z autopsji. Dotarłem do działacza, który siedział w przedwojennym więzieniu za komunizm. To było dla mnie ważne – jak te więzienia wyglądały, co było wolno, czego nie, czy można było mieć książki, jak wyglądały posiłki, przesłuchania itd., itd. Przygotowywałem się do tego filmu pół roku. Nie chciałem go robić tak „z marszu”, bałem się, że będą nieprawdziwe realia, nieprawdziwe sceny, które potem mogą rzutować na cały film.

– *Czy ludzi, którzy byli aktywni w epoce stalinizmu, łatwo było namówić na wspomnienia?*

– Miałem z tym duże problemy, z samą próbą namówienia i potem z rozmowami z ludźmi, którzy byli działaczami w tym okresie. Nie bardzo chcieli zgadzać się na taką rozmowę, a jeśli już do niej dochodziło, to były to jakieś meandryczne wypowiedzi. Widziałem, że sprawiam im kłopot, że jest to bardzo wstydlivy okres i niechętnie się o nim mówi. Tyle lat minęło, ale w ludziach pozostał wielki absmak. Stąd trochę się szamałem, bo nie chciałem uprawiać fantasmagorii na bazie tej książki. W sumie wydaje mi się, że adaptacja jest dość wierna.

– *Tragizm losów Łucji Król jest szalenie przejmujący i pokazany z ogromną siłą wyrazu, ale w tle rozgrywa się dramat ludzi, których oszukała historia, którzy zbyt zaufali partii, władzy. Czy starał się Pan wniknąć w skomplikowaną materię psychologiczną, która towarzyszyła tamtym procesom? Czy potrafił Pan znaleźć usprawiedliwienie dla takich Wiktorów Lewenów, dla znacznej części inteligencji, która zaakceptowała ten system, przyłgnęła do władzy? „Jak mogliśmy o tym nie wiedzieć”? – pytanie, jakie stawia Brandys, jest sygnałem dramatu wielu ludzi tej epoki, jest również osobistym problemem autora. Czy Pan szukał na nie odpowiedzi?*

– Ja – broń Boże – nie starałem się usprawiedliwiać. Myślę, że zdanie Brandysa o sobie samym to jest to, co mówi Hiszpan do Lewena: *Dlaczego my nie wiemy o tym, co szepcze na każdym rogu każdy oprócz nas? Nie wiemy, bo nie chcemy wiedzieć.* To jest dość mocne oskarżenie. Trudno znaleźć motywację dla wszystkich, ale trzeba pamiętać, że jednym z głównych bohaterów „Matki Królów” jest wszech-

obecny towarzysz STRACH, który powoduje takie, a nie inne zachowania. To jest ta metaforyczna postać, której nie widać na ekranie, ale którą się czuje w zachowaniach Lewena, Hiszpana, Grzegorza. To było zresztą dodatkowe zadanie w tej pracy – książka jest sucha, oszczędna, taka paradokumentalna, widać, że w pośpiechu pisana, natomiast ja chciałem zrobić film, który się będzie odwoływał do emocji. Musiałem więc wyposażyć te postaci w takie cechy osobowościowe, żeby one się nie powiełały, zróżnicować je. Starłem się z tej książki wyciągnąć jak najwięcej, pewne wątki porozwijalem, czy raczej przeakcentowałem, ale scen, których w książce w ogóle nie ma, jest niewiele. Jest to np. scena z Klemensem, w czasie jego głodówki, ale opowiedział mi to sam Brandys, jemu zaś jeszcze ktoś inny, że nagle widok młodej dziewczyny idącej na randkę mógł zmienić upór więźnia. To jest niesamowite, że czasami byle pretekst wystarczy, by herosi zaprzestawali swojej dotychczasowej postawy. Wydawało mi się ważne, że takie momenty też bywały w życiu tych ludzi, więc tę scenę włączyłem do filmu.

– *Co sprawiło Panu najwięcej kłopotów w tej adaptacji?*

– Dość szybko uświadomiłem sobie, że jest niebezpieczeństwo – uświadomienie sobie niebezpieczeństwa jest najważniejszą sprawą reżysera – powstania dwu filmów w ramach jednego. Że osobny będzie film o Lewenie i partii, osobny o Łucji Król i domu. Wiedziałem, że muszę to tak warkoczykowato zapleść na siebie. Wiktora Lewena, który trochę szeleści papierem powieści, musiałem wyposażyć w jakiś dramat, ubrać go w prywatność, bardziej „uczłowieczyć”. Zaangażowałem go w pewnym stopniu w dom Łucji, która była skupiona na prowadzeniu domu i wychowaniu dzieci. W ten sposób te dwie postaci zbliżyły się do siebie. W to wkładałem dużo pracy przy pisaniu scenariusza, scenopisu i potem już na planie, w trakcie realizacji, żeby spowodować ten splot losów. Poza tym jest to film o życiu prywatnym i o życiu oficjalnym, o fasadzie i o tyłach, o różnych językach, o tym, że inaczej mówimy w domu, zaś inaczej z trybuny, co jest zresztą problemem aktualnym do dnia dzisiejszego. A więc te różnice i tak musiały istnieć. Mój balans reżyserski na linie polegał na tym, jak sprawić, żeby widz zrozumiał, że to są trochę inne światy, ale te światy mogą się przenikać i czasami się przeni-

kają. To było dość trudne zadanie i przyznam, że z tym miałem najwięcej kłopotu. Liczyłem na wykopiowania i na to, że pewne sprawy jakoś się w uchu i oku widza dobrze połączą. Tak jak włożyłem kreację do dokumentów, tzn. w autentyczne zdjęcia z wykopiowań z kronik i dokumentów lat ubiegłych wprowadzałem aktorów, tak samo starałem się myśleć o tych postaciach, żeby te dwa wątki – oficjalny i nieoficjalny – egzystowały razem, nie zaś istniały gdzieś obok. Musiałem też bardzo się pilnować i patrzeć sobie na ręce, żeby nie robić tego filmu z perspektywy lat osiemdziesiątych. Ja przecież wiedziałem więcej, ale specjalnie starałem się nie wyposażać postaci filmu w tę wiedzę. Ten film jest robiony z perspektywy tamtych lat.

– *Funkcjonuje takie cyniczne określenie, że „stalinizm jest fotogeniczny”, a jednak – mimo dystansu czasowego – nie jest to temat zbyt eksploatowany przez naszych filmowców. Czy to tylko „zasługa” decydentów?*

– Trochę filmów jest, ale akurat wszystkie miały kłopoty z rozpowszechnianiem.

– *Jeśli wymienimy „Człowieka z marmuru”, „Wielki bieg”, „Dreszcze”, „Był jazz”, „Matkę Królów”, „W zawieszeniu” i nie rozpowszechniane „Przesłuchanie”, to jeszcze trudno powiedzieć, że jest to wiele.*

– Jest jeszcze w filmie J. Morgensterna „Życie raz jeszcze” pokazana minuta ciszy po śmierci Stalina, ale w sumie jest tego faktycznie mało. Ciekawe, że za te czasy zabierają się ludzie, którzy, nawet jeśli żyli w tym okresie, to nie mieli jeszcze świadomości tamtych zdarzeń. Natomiast z tej generacji, która wtedy była dorosła lub dojrzewała, poza Andrzejem Wajdą, nikt się tym nie zajął. To jest znamienne. Dlaczego tak jest, o to trzeba ich zapytać. Być może obrosli już w pewne posady, w przysłowiowy stół z kryształem i nie stać ich na bezkompromisowość. A ludzie młodzi mają pewną odwagę, są mniej konformistyczni.

– *Ale na tych młodych ludzi czeka już nasza najnowsza historia, to, co dla nich powinno być doświadczeniem pokoleniowym. Czy mamy trzydzieści lat czekać na filmy o Sierpniu?*

– Bardzo bym tego nie chciał. Czasami tak jest, że o czymś się doskonale wie i nie chce się tego kastrować,

żeby nie zrobić czegoś, co będzie na pół gwizdka. Może to nie jest jeszcze ten moment, że ci młodzi piszą i przyjdą, gdy temat będzie gotowy. Ja chcę w to wierzyć. Choć to najmłodsze pokolenie aż tak bardzo nie garnie się do uprawiania kina politycznego. To są zaledwie pojedyncze osoby, jak np. Waldek Krzystek, dla którego jest to temat osobisty i następny film przygotowuje o podobnej tematyce. Większość jednak woli rozrywkę, jakiś film problemowy o miłości, ale zmierzenie się z najważniejszymi datami naszej najnowszej historii nie jest specjalnie brane pod uwagę. Być może oni uważają, że nie osiedli jeszcze w tym zawodzie, boją się spać, poza tym wiedzą, jakie kłopoty miałem ja czy inni koledzy z tego typu filmami, może nie chcą więc tak zaczynać swojej drogi profesjonalnej. Bo to nie jest tak, że są to ludzie nastawieni koniunkturalnie. Tylu ich przewija się w orbicie „Domu“ i widzę wśród nich wielu mądrych, zdolnych, którzy chcą świadomie uprawiać ten zawód. Przecież nie wszyscy muszą być pasjonatami kina politycznego.

- *Czy kino polityczne ma obecnie większe szanse?*

- Mnie się wydaje, że to najostrzejsze kino polityczne powinno mówić o bardzo niedalekiej historii – o Solidarności, o stanie wojennym, a tutaj są luki. Oczywiście można powiedzieć, że z jednej strony powstał film Ryszarda Wionczka „Godność“, z drugiej zaś film Krzysztofa Kieślowskiego „Bez końca“. No, ale „Godność“ to jest film koszmarny z każdego punktu widzenia. Po prostu żenująca sprawa. Kieślowski wziął się naprawdę za bary z tym problemem. Ten film nie miał najlepszej recepcji, może po prostu dlatego, że był za świeży, może ludzie bardziej potrzebowali rozrywki. Teraz wydaje mi się, że już jest ta odpowiednia pora, widz zaczął chodzić, chce się spotkać z prawdziwym problemem, z poważnym dialogiem, który pada z ekranu. Może nadchodzi ten moment, żeby opowiedzieć o tych wszystkich skomplikowanych sprawach. One nie były tylko czarne i białe, zawsze jest jeszcze to szare, co wypełnia resztę. Bardzo bym chciał taki film zobaczyć, a może i zrobić.

- *Jak to się stało, że tak wcześniej – będąc jeszcze nawet warsztatowo nie przygotowany do tego zadania – uwierzył Pan, że proza Dygata, tak skomplikowana, wielowarstwowa,*

nasączona podtekstami, proza o szalenie specyficznym nastroju, klimacie, z ogromnie znaczącą warstwą narracyjną, a więc proza zdecydowanie niefilmowa, nadaje się do adaptacji?

– Pierwszy raz zmierzyłem się z Dygatem 20 lat temu, wystawiając „Jezioro Bodeńskie” w szkole teatralnej. Byłem zachwycony wykładem „Ja i mój naród” głównego bohatera, wiedziałem, że dla tego monologu warto zrobić film. Przyznam się, że miałem tak wiele obaw i taką pokorę wobec tej prozy, iż zwyczajnie uważałem, że nie umiem, że brak mi jeszcze doświadczenia. I takie było moje myślenie o tej książce przez całe lata siedemdziesiąte. Nawet w pewnym momencie coś tam zacząłem pisać, ale zobaczyłem „Palace Hotel” Ewy Kruk. Film mi się bardzo nie podobał, ta zwiewna, piankowa proza Dygata została jakby sprostytuowana, to zrobiło się ciężkie, poszło chyba w innym kierunku. Pomyślałem sobie, że skoro to jest takie trudne, ona się wyłożyła, to i ja się wyłożę. Przestraszyłem się i znowu trochę odczekałem. Ostatecznie zabrałem się za ten temat krótko przed stanem wojennym i kiedy przyniosłem gotowy scenariusz nieco później, powstał nowy problem, bo chodziło przecież o obóz dla internowanych. Nieważne, że to 1941 r., że nad Jeziorem Bodeńskim, skoro był to obóz dla internowanych; scenariusz znów leżał kilka lat.

– Z uwagi na jakie wartości prozy Dygata tak długo utrzymywał się Pan w przekonaniu o konieczności jej adaptacji?

– Wydaje mi się, że jest to książka ciągle szalenie aktualna. Dotyczy naszych korzeni, naszej tożsamości, tego całego bagażu, który wlecemy ze sobą przez pokolenia, naszych mitów, naszych stereotypów. Siedząc w środku tego wszystkiego często nie mamy punktu odniesienia, nam się coś wydaje, kierujemy się emocjami, krzyczymy „hura”, nie wiedząc jeszcze w jakiej sprawie. Dygat to bardzo przenikliwie napisał, to były też jego problemy, ale on, ponieważ był pół-Polakiem, pół-Francuzem, miał trochę inną perspektywę. W tym widziałem wielki problem, uważałem, że trzeba to pokazać. Zwłaszcza że nie chodzi tu wcale o II wojnę światową. Dygat przecież najpierw miał taki pomysł, żeby rzecz działa się na statku płynącym z Europy do Ameryki. Chodziło mu o pewne miejsce odosobnienia, zamknięcia, o pewien krąg, z którego nie można się wyrwać.

– *Już kiedyś mówił Pan o tym, że młode pokolenie, jeśli chce być świadome własnej tożsamości, powinno sięgnąć do twórczości Dygata. Ciekawa jestem, jak ono odbiera Pański film, czy przesłanie tego filmu może być zrozumiałe bez znajomości tej literatury?*

– Najlepszym dowodem jest nagroda Jury Młodych przyznana za ten film w Locarno. Miałem z tymi ludźmi kilkogodzinną dyskusję. Okazało się, że tym problemem, który ich najbardziej zafrapował, jest właśnie problem tożsamości. Bo czym tak naprawdę różni się młody Szwajcar od młodego człowieka z Austrii czy RFN? Gdyby nie patrzeć na rejestracje samochodów, nie bardzo wiedzielibyśmy, gdzie jesteśmy – wszędzie snack-bar, coca-cola i marlboro. To się tak bardzo zunifikowało, zuniformizowało. Jak w tym wszystkim chronić to co nasze, indywidualne, na co warto stawiać, co trzeba kultywować? Oni nie znali Dygata, a jednak rozumieli ten film i odbierali go jako próbę krzyku o zachowanie indywidualności, o to, żeby nie dać się zaszufładować, żeby być sobą. I podobne głosy miałem w kraju. Okazuje się, że to jest ważny temat dla młodych.

– *Jakie nowe zadanie autorskie postawiła przed Panem proza Dygata?*

– W sensie formalnym, zderzenia się z gatunkiem, ze stylistyką, to ten film dał mi najwięcej ze wszystkich dotychczasowych. Mówiąc nieskromnie, wydaje mi się, że anegdotę to ja już umiem opowiedzieć. Scenariusz realistyczny nie sprawia mi już kłopotu. Natomiast w tym przypadku to było zamachnięcie się na jakieś zupełnie inne światy. To był szalony wysiłek, miałem problemy z tym, jak przełożyć to, co jest w didaskaliach, jak uporać się z tym eseistycznym stylem, jak pokazać różne wersje sytuacyjne tej samej sceny. Na wiele rozwiązań odważyłem się nie wiedząc, czy to wypali, czy nie, pewne figury stylistyczne były użyte przeze mnie po raz pierwszy. To było duże ryzyko. Bezcelnie powiem, że nie było jeszcze takiego filmu na świecie, w którym byłyby wkopiowane ręcznym piśmem napisy. W samej pracy koncepcyjnej bardzo pomógł mi pomysł wciągnięcia w to „Karnawału”, który uporządkował ten materiał i wprowadził pewien rygor. Powiem tylko, że ja ten film montowałem pół roku. To się lepiło jak plastelina. Te same sceny w innym połączeniu dawały nową jakość. Miałem

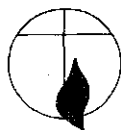
siedem wersji montażowych i siedem różnych filmów. Musiałem zatoczyć wielkie koło, żeby wrócić do wersji początkowej, zapisanej w scenopisie i najbardziej przemysłanej. To była wersja najlepsza. Ale ja musiałem przejść przez te pozostałe, żeby to sobie udowodnić. Szereg scen wyeliminowałem. W pierwszej koncepcji film trwał dwie i pół godziny, ostatecznie pozostało tylko półtorej. Uważałem, że trzeba to doprowadzić do wersji maksymalnie wiernej autorowi. Do tej pory nie wiem, czy akurat to mi się udało. Muszę przyznać, że okres pracy nad tym filmem był dla mnie dość stresujący. Z jednej strony było to dla mnie coś bardzo ważnego, ale tylu przewartościowaniom, takim huśtawkom rozinaitych stanów wtedy podlegałem, że nie powinienem tego życzyć nikomu. Na dodatek wszyscy mnie przestrzegali: ty się nie wygłupiaj, to jest nieprzekładalne, nie rób tego, wywalisz się, wsadź głowę pod kran i zajmij się czymś innym. Nikt w to nie wierzył. Może to na tym polegało, że chciałem się porwać na rzecz niemożliwą, może dlatego się tak spiąłem.

- *Czy ma Pan w zanadrzu jakąś jeszcze literaturę, na którą chciałby się Pan porwać?*

- Nie powiem, bo koledzy zaraz napiszą scenariusze.

- *Choć nie wiem w czym, życzę Panu powodzenia! Dziękuję za rozmowę.*

Warszawa, styczeń 1988



Ojciec Włodzimierz Pieczerin (1807–1885)

Z dziejów katolicyzmu w Rosji

Urodził się w kraju „białych niewolników” – samowładczopañszczyźnianej i prawosławnej Rosji, w której aż do 1861 r. handel chłopami należał do zjawisk powszechnych, zaś chłosta stanowiła najłagodniejszy wymiar kary. *Zgodnie ze szlachetnym obyczajem rosyjskim ojciec mój, rzecz jasna, chłostał swoich służących* – napisze Pieczerin w liście do przyjaciela w 1865 r. – *Jeszcze dziś rozbrzmiewają mi w uszach krzyki, kiedy ich bito w stajni. Matka wysyłała mnie do ojca, abym się wstawił za Wašką lub Jaszkę. Płakałem, całowałem ręce ojca i czasami udawało mi się złagodzić surowość rosyjskiego losu.*

O rodzicach Włodzimierza Pieczerina wiemy niewiele, a jeszcze mniej – o przodkach. Pradziad po mieczu był lokajem na dworze carowej Elżbiety. Dziadek początkowo służył w wojsku, a później został urzędnikiem sądowym w Riazaniu. Ojciec, Sergiusz, również wybrał karierę wojskową. Od szesnastego roku życia wędrował ze swym pułkiem po całej Rosji. W 1806 r. ożenił się z córką urzędnika z powiatu kozieleckiego na Czernihowszczyźnie, Pelagią Simonowską, prawdopodobnie Polką z pochodzenia. W rok później urodził się Włodzimierz, ich jedyny syn. Pieczerinowie mieszkali wówczas w guberni kijowskiej, gdzie nabyli niewielki majątek. Tutaj też, a następnie w Odessie, upłynęło dzieciństwo Włodzimierza. Jak wielu jego rówieśników ze stanu szlacheckiego początkowo wykształcenie uzyskał w domu rodzicielskim pod kierunkiem guwernerów-cudzoziemców. Spośród nich zachowa we wdzięcznej pamięci Niemca, Wilhelma Kessmana, który w życiu wrażliwego i spragnionego wiedzy chłopca odegrał taką rolę, jak Francuz Bouchot w biografii młodego Aleksandra Hercena, przyszłego rewolucjonisty, myśliciela i pisarza. Kessman czytał wychowankowi dzieła Woltera i Schillera. Zadbął także o jego edukację polityczną. Sam był związany z ruchem szlacheckich rewolucjonistów (dekabrystów) i wtajemniczał Włodzimierza, razem ze swym przyjacielem Świerczewskim, w plany przygotowywanego w Rosji powstania zbrojnego przeciwko caratowi. W autobiografii „Notatki zza grobu”, ogłoszonej drukiem dopiero w 1932 r., Pieczerin napisze: *Kessman i Świerczewski darzyli mnie nieograniczonym zaufaniem. Bez najmniejszego skrupowania omawiali w mojej obecności plany powstania, jak łatwo można by na przykład aresztować mego ojca, opanować miasto itp. Przysłuchiwałem się wszyst-*

kiemu, na wszystko byłem gotowy: wydaje mi się, że poszedłbym za nimi w ogień i wodę. Osiemnastoletniemu Pieczerinowi nie było jednak dane uczestniczyć w powstaniu dekabrystowskim, krwawo stłumionym zarówno w Petersburgu (14 grudnia 1825 r.), jak i na Ukrainie (w styczniu następnego roku). Klęska rewolucjonistów szlacheckich zapoczątkowała trzydziestoletni okres reakcji politycznej Mikołaja I, z dwunastoma urzędami cenzury, rozbudowanymi aparatem policji i żandarmerii oraz powszechnym systemem inwigilacji poddanych i cudzoziemców przebywających w Rosji. Z tymi wszystkimi przejawami „udoskonalonego” absolutyzmu Romanowów będzie miał do czynienia również Pieczerin, którego *wiek męski* zbiegnie się z *wiekami* *klęski* jego samego oraz współczesnej mu postępowej generacji młodzieży szlacheckiej.

Od 1829 r. Pieczerin był studentem wydziału filologicznego Uniwersytetu Petersburskiego. Rychło zyskał opinię nieprzeciętnie uzdolnionego młodzieńca, obdarzonego przy tym talentem poetyckim. Dzięki zamiłowaniu do języków antycznych zwrócił na siebie uwagę prof. Teodora Greve, kuratora petersburskiego okręgu szkolnego, Konstantego Borozdina, oraz przyszłego ministra oświaty, Sergiusza Uwarowa. Pieczerina zwolniono z niektórych obowiązkowych wykładów i zlecono mu pracę naukową u barona Rozenkampfa przygotowującego edycję zbioru przepisów i ustaw cerkiewnych. W domu Rozenkampfów, którzy po powstaniu dekabrystowskim popadli w niełaskę, Pieczerin zetknął się z opozycją antymikołajowską. W „Notatkach z za grobu” napisze: *Oto – myślałem – jedyna ucieczka od despotyzmu! Zamknąć się w jakiejś celi i studiować stare rękopisy!*

Poddane pod surową kontrolę uczelnie rosyjskie chyliły się ku upadkowi. Pieczerina nie zadowalał ani program studiów, ani poziom wykładów. *Ręce mi opadają na samo wspomnienie ówczesnego Uniwersytetu Petersburskiego* – napisze w „Notatkach z za grobu”. – *Przecież w gruncie rzeczy żaden samodzielny rozwój nie był wówczas możliwy. Wykłady nie zawierały nic istotnego – były powierzchowne, błahe, jałowe. Studenci wkuwali na pamięć zeszyty z konspektami profesorów, profesorowie z kolei wykładali z zeszytów wykutych w tym celu na pamięć.*

W takiej sytuacji Pieczerin poszedł drogą wybraną przez ambitniejszych studentów, zakładających kółka samokształceniowe. W latach 1829–33 uczestniczył w piątkowych posiedzeniach kilku przyjaciół zbierających się w domu Aleksandra Nikitienki, późniejszego historyka literatury i profesora uniwersytetu. Wśród uczestników *świętych piątków* – jak je nazywali – dominowały zainteresowania literackie. Czytano tu i omawiano zarówno utwory będące w obiegu oficjalnym, jak i zabronione do rozpowszechniania przez cenzurę. Nade wszystko ceniono Schillera,

którego dzieła tłumaczył Pieczerin na język rosyjski, ogłaszając je następnie w czasopismach literackich.

W lutym 1931 r. Pieczerin ukończył studia, zyskując opinię jednego z najzdolniejszych absolwentów. Od razu otrzymał stanowisko profesora gimnazjalnego, lektora języka łacińskiego w uniwersytecie oraz pomocnika bibliotekarza. Mimo tych licznych obowiązków służbowych znajdował jeszcze czas na samokształcenie, uczestnictwo w zebraniach „piątkowiczów” oraz na życie kulturalne i towarzyskie.

Początek lat trzydziestych był w Rosji okresem fermentu intelektualnego, jaki ogarnął radykalnie nastrojoną młodzież. Wspomniany już Nikitienko pisał w swym „Dzienniku”, iż pod naciskiem reakcji politycznej wszystkie szlachetne uczucia młodego pokolenia znajdowały ujście w marzycielstwie, idealistycznym pięknoduchostwie i hamletyzmie. Generacja urodzona około 1810 r. odznaczała się platoniczną nienawiścią do samowładztwa, tyranii i przemocy oraz skłonnością do abstrakcyjnych rozważań o wolności jednostki. Wyrocznią dla egzaltowanego pokolenia był Schiller. W bohaterach jego dramatów rówieśnicy Pieczerina chcieli widzieć samych siebie. Ich wspólną cechą było poszukiwanie lepszego świata. Najtrafniej taki stan duchowy oddawał tytuł Schillerowskiego wiersza „Sehnsucht”, będącego ulubionym utworem Pieczerina.

On sam realizację marzeń o „lepszym świecie” widział w dwóch przeciwstawnych postawach – w dążeniu do poświęcenia życia dla społeczeństwa oraz w myślach o ucieczce od rzeczywistości w świat kontemplacji. Te dwie tendencje w przyszłości zdeterminują dalszą drogę Pieczerina, nazwanego przez Rafała Blütha w studium „Rosyjski romantyk nawrócony” („Przegląd Powszechny”, 1926, t. 169–170) *najkrańcowszym romantykiem* z uwagi na typową dla niego romantyczną negację rzeczywistości, poczucie osamotnienia, konfliktu (na razie wyimaginowanego) z otoczeniem, protest przeciw źle urządzonemu światu, nadmierną egzaltację i idealizm. Postawa taka była zresztą zbieżna z ideałami ówczesnego pokolenia, przekonanego o swym wyjątkowym posłannictwie, misji historycznej, heroizmie zdolnym do wielkich czynów.

Dotychczas nic nie wskazywało na nieoczekiwany przełom w ustabilizowanym trybie życia romantycznego idealisty Pieczerina. Ale oto w lutym 1833 r. zarysowały się perspektywy nie tylko zmiany miejsca pracy, lecz również wyjazdu za granicę. Propozycja kontynuowania studiów w Berlinie na koszt państwa z możliwością objęcia katedry profesorskiej po powrocie do Rosji była zbyt nęcąca, aby się wahać. Pieczerin w pośpiechu, nawet nie zdążyw-

szy pożegnać się z rodzicami, załatwił niezbędne formalności i po kilkunastodniowej podróży przyjechał do Berlina.

Studia filozoficzne w stolicy Niemiec były w owym czasie szczytem marzeń postępowej młodzieży rosyjskiej. *Jesteś w Berlinie!* – napisze Mikołaj Stankiewicz do Tymoteusza Granowskiego w 1836 r. – *W swojej wędrówce doszedłeś do celu! Wyobrażam sobie, jak zadrzało ci serce, gdy ujrzałeś to miasto niemieckie, z którym każdy z nas związał swoją nadzieję.* Słowa te były napisane w epoce zewnętrznej niewoli i wewnętrznego wyzwolenia (określenie Hercena), kiedy działalność konspiracyjna w jakiegokolwiek formie nie miała żadnych szans na powodzenie. Młode pokolenie Rosjan szukało zatem rozwiązania swoich *przeklętych problemów* w idealistycznej filozofii niemieckiej, rozczytując się w dziełach Schellinga i Hegla. W celu pogłębienia studiów filozoficznych absolwenci uczelni rosyjskich wyjeżdżali do Berlina, nazywanego przez nich Nowymi Atenami.

Również na Pieczierina silnie oddziaływał kult filozofii niemieckiej. W listach do przyjaciół szczegółowo informował o *ziemi obcej*, jak nazywał Uniwersytet Berliński. Pisał o wszystkim, poczynając od wykładów, a kończąc *na takich miejscach, które zazwyczaj w listach do porządných ludzi zastępuje się kropkami.* Najobszerniej zaś donosił o wielkiej podróży odbytej w czasie wakacji 1833 r. po Europie Zachodniej wraz z dwoma innymi stypendystami rosyjskimi. Doznał wówczas tak głębokich wrażeń z wędrówek po Szwajcarii, Włoszech i Austrii, że po powrocie Berlin wydał mu się szary i nudny. Swoją stan określił jako przebudzenie po czarownym śnie. Na wykłady uczęszczał bez dawnego entuzjazmu, chociaż filozofia Hegla nadal zachowała dla niego swą atrakcyjność. W listach do przyjaciół uskarżał się na melancholię, przed którą szukał ucieczki w pracy literackiej. Napisał wówczas poemat „Tryumf śniejerci”, znany nam jedynie we fragmentach. Całość miała składać się z trzech części: stary świat, apokaliptyczna wizja ginącej ludzkości i narodziny nowego świata. (Tak przynajmniej streścił ten utwór Dostojewski w „Biesach” ustami Stepana Wierchowieńskiego.)

Myśli Pieczierina koncentrowały się wówczas wokół trzech problemów: zagłady starego świata, Rosji i własnej przyszłości. Państwo Mikołaja I rysowało się w jego świadomości jako symbol despotyzmu. Taką zresztą opinię miało w Europie po zdławieniu powstania listopadowego. Mógł się o tym przekonać Pieczierin podczas studiów w Berlinie. Na każdym kroku stykał się z przejawami wrogości wobec Rosji. (Sam z sympatią odnosił się do polskich aspiracji narodowowyzwoleńczych.) Te negatywne nastroje potwierdził Nikitienko w swym „Dzienniku” pisząc: *...nienawiść do Rosjan za granicą wszędzie rzuca się w oczy /.../ Uważają nas za*

Ilunów grożących Europie nowym barbarzyństwem. Profesorowie wygłaszają takie opinie z katedr, starając się wzbudzić u słuchaczy poczucie zagrożenia ze strony naszego mocarstwa.

W umyśle Pieczerina zrodziła się idea uratowania ludzkości przez zagładę Rosji. Taką wizję zarysował w poemacie „Tryumf śmierci”, przepowiadającym zglęb świata opartego na niesprawiedliwości i przemocy. Dał jej również wyraz w załączonym do listu Nikitienki wierszu rozpoczynającym się od następującej strofy (przekład dosłowny):

*Jak słodko jest nienawidzić ojczyznę
I chciwie oczekiwać na jej zagładę!
I upatrywać w unicestwieniu ojczyzny
Jutrzenki światowego odrodzenia!*

Biograf Pieczerina, Michał Gierszenzon, w książce „Historia młodej Rosji” (Moskwa 1908) następująco skomentował tę strofę: *Ileż musiał przeżyć człowiek, który zdobywa się na tak straszny czterowiersz! Ileż musiał przeżyć pokolenie, do którego należał! W tych wierszach zawarty jest klucz do zrozumienia całego etapu naszego rozwoju intelektualnego.*

Pieczerin z niepokojem myślał o powrocie do Rosji. Kiedy jednak upłynął termin zakończenia studiów w Berlinie, przyjechał do Moskwy. Po zdaniu przepisowych egzaminów powierzono mu katedrę literatury greckiej. Nowo mianowany prof. Pieczerin przystąpił do pracy dydaktycznej. Wygłaszane wykłady zyskały mu rychło opinię wybitnego pedagoga i uczonego. Otwierała się perspektywa ustabilizowanego życia. Czegóż jednak brakowało młodemu profesorowi, gdyż już niedługo rozpoczął starania o zezwolenie na ponowny wyjazd za granicę. Jako powód podał konieczność załatwienia formalności związanych z drukiem swej pracy doktorskiej w Lipsku. Ponieważ cieszył się nienaganną opinią w kołach rządowych, bez kłopotów uzyskał paszport i w poł. 1835 r. opuścił Rosję, aby już nigdy do niej nie wrócić. Kiedy Pieczerin nie zgłosił się po wakacjach na wykłady, wszczęto dochodzenie ciągnące się prawie dziesięć lat. Zostało ono umorzone z powodu nieodszukania miejsca pobytu oskarżonego.

Protektorzy Pieczerina byli poważnie zaniepokojeni tą nagłą ucieczką. Minister oświaty Uwarow obawiał się konsekwencji carskiego gniewu, który mógł spaść – jak pisze Nikitienko – *najpierw na ministra, potem na cały stan uczonych, a następnie na system wysyłania młodych ludzi za granicę.* Z kolei hrabia Sergiusz Stroganow, kurator moskiewskiego okręgu naukowego, wystąpił nawet przeciw Pieczerinowi pieniądze na powrót do kraju i zapewniał, że władze wszystko mu wybaczą, jeśli tylko przyjedzie do Moskwy i podejmie obowiązki dydaktyczne na uczelni. Ale Pieczerin pozostał nieugięty. W uprzejmym liście do Stroganowa uzasadnił konie-

czność pozostania za granicą motywami religijnymi. Pewnej nocy usłyszałem głos mojego Boga – pisał – surowy, groźny głos, który poruszył wszystkie struny mojego serca. Głos ten zagrzmiął: „Co tu robisz? Tu nie ma przyszłości. Powstań! Porzuć kraj twoich ojców! Weź mój święty sztandar! Weź mój ciężki krzyż i nieś go, jeśli będzie trzeba, na Golgotę! Padniesz, ale imię twoje będzie wpisane w księdze życia wśród największych męczenników ludzkości”. Usłyszałem ten głos i zdecydowałem się. Natomiast w liście do przyjaciela – „piątkowicza”, Teodora Cziżowa, Pieczerin podał inną argumentację. Doskonale rozumiałem, że w ówczesnej Rosji, gdzie nie można było mówić, ani pisać, ani myśleć, gdzie wiedły nawet tęgie umysły i ginęły bezpowrotnie pod nieznosnym uciskiem, w tejże Rosji z moimi skromnymi zdolnościami daleko bym nie zaszedł. Pisał także o swoim zamiłowaniu do koczowniczego trybu życia oraz braku perspektyw w kraju dla pracy na uczelni.

Jednakże los tułacza okazał się niezbyt pociągający, zwłaszcza w sytuacji permanentnego braku pieniędzy. Jednorazowa pomoc finansowa przyjaciół moskiewskich nie zaspokoili nawet w części wciąż rosnących wydatków. Pieczerin chwycił się więc różnych sposobów zarabkowania. Handlował pastą do butów własnej produkcji, przyrządami do golenia, rozlewał wino do butelek, udzielał korepetycji. Liczył na pomoc Joachima Lelewela i w tym celu wyjechał do Brukseli. *Wyobrażałem sobie – napisał w „Notatkach z grobu” – że jest tam profesorem, zajmuje poważne stanowisko, chciałem skorzystać z jego protekcji, a tymczasem dowiedziałem się, że znajduje się w skrajnej nędzy, żywiąc się samym chlebem i serem.* W Zurychu Pieczerin poznał innego emigranta polskiego – Karola Biernackiego i przez pewien czas był pod urokiem głoszonych przez niego teorii socjalistycznych. Sam również nosił się z zamiarem wyjazdu do Ameryki w celu założenia wzorowej gminy rosyjskiej. Miało to być stowarzyszenie pisarzy dysponujących drukarnią wolną od ingerencji cenzury. Członkowie utrzymywaliby się z pracy własnych rąk, dzieląc sprawiedliwie między siebie uzyskane dochody. Pomysł taki w ocenie Wiktora Śliwowskiej („W kręgu poprzedników Hercena”, Warszawa 1971) należał do najbardziej fantastycznych, jakie zrodził rosyjski socjalizm utopijny, był przejawem czystej donkichoterii... Sam zaś Pieczerin twierdził, że był możliwy do realizacji, gdyby nie fakt, iż *brakowało nam co nieco, a mianowicie: sprytu, przedsiębiorczości i kapitału.*

W 1840 r. do Moskwy i Petersburga dotarła zaskakująca wiadomość: Pieczerin przyjął wyznanie katolickie. Fakt ten komentowano na różne sposoby, usiłując rozwikłać zagadkę owego nieoczekiwanego „nawrócenia się”. Uważano, że stało się to za sprawą pewnego mnicha-redemptorysty, który miał namówić Pieczerina do odstępstwa od prawosławia. Tak przynajmniej utrzy-

mywał jego brat stryjeczny, Tomasz. Sam neofita dwukrotnie wypowiadał się na ten temat, prostując pewne nieścisłości. *Dziwne posiadają ludzie pojęcie o nawróconych na katolicyzm* – pisał. – *Egzaltacja młodzieńcza! kazanie, katolicki wpływowy ksiądz: wszystko to bez sensu! Właśnie że nie tak było. Żaden katolicki ksiądz nie powiedział mi ani słowa i nie miał na mnie żadnego wpływu. Najprawdopodobniej prawda w tym wypadku znajdowała się pośrodku. Redemptorysta swoje zrobił. Słowa jego były katalizatorem, przyspieszającym krystalizację duszy. Natomiast w „Notatkach z za grobu” zaakcentował motywy polityczne, pisząc: ...byłem przekonany, że gdybym pozostał w Rosji z całą pewnością stałbym się albo podłym wiernopoddanym urzędnikiem, albo znalazłbym się na Syberii bez sensu i celu. Uciekłem nie oglądając się za siebie, ażeby ocalić moją godność ludzką.*

Odstępstwo od wiary prawosławnej zamknęło Pieczerinowi drogę do ojczyzny. Ustawodawstwo rosyjskie przewidywało bowiem dla neofitów surowe sankcje: oddanie pod sąd, konfiskatę majątków, a nawet zesłanie na Syberię. Natomiast w stosunku do poddanych, którzy po zmianie wyznania pozostawali za granicą, stosowano konsekwencje „odmowy powrotu do kraju”, co było równoznaczne z dożywotnią banicją.

Przez 20 lat (1841–61) były profesor Uniwersytetu Moskiewskiego pracował jako misjonarz w wielu klasztorach na terenie Francji, Belgii, Holandii i Anglii. W tym czasie władze rosyjskie, wobec odmowy powrotu do kraju, pozbawiły Pieczerina praw majątkowych i skazały go na *wieczną banicję*. Ale nie miało to już dla niego żadnego znaczenia.

Niewiele wiadomo o tym okresie życia Pieczerina poza działalnością religijną, w której też były przykre momenty. Należał do nich proces sądowy o zarzut publicznego spalenia protestanckiej Biblii. (Posądzenie okazało się niesłuszne.) Z innych wydarzeń na odnotowanie zasługuje spotkanie z Hercenem, od 1847 r. również emigrantem politycznym. Obaj wrogowie caratu poznali się osobiście w 1853 r. W tym celu Hercen przybył do klasztoru jezuitów w Clapham, gdzie wówczas przebywał Pieczerin. W napisanym później szkicu „Pater V. Petcherine”, włączonym do pięciotomowego cyklu wspomnień „Rzeczy minione i rozmyślenia”, Hercen ogłosił kilka listów ojca Pieczerina. Przewijają się w nich motywy religijne świadczące o głębokiej wierze autora w powołanie kapłańskie. W jednym z listów czytamy: *Miłość kapłana katolickiego ogarnia wszystkie przekonania i wszystkie stronnictwa. Gdy zawiodą Pana Pańskie najdroższe nadzieje, gdy moce świata tego powstaną przeciw Panu – znajdzie Pan najpewniejszą ostoję w sercu kapłana katolickiego: przyjaźń nieobludną, słodkie tży rozrzewnienia i spokój, którego świat Panu dać nie może.* Jednakże Hercen nie

podzielał tych sądów i sceptycznie odnosił się do wszystkich neofitów, chociaż rozumiał ich intencje wiodące do zmiany wyznania. Dał temu wyraz w opowiadaniu „Obowiązek przede wszystkim” (1854) opartym właśnie na biografii Pieczerina. W utworze tym sformułował następującą opinię: *Ci, którzy na znak protestu przechodzą na katolicyzm, są dla mnie niespełna rozumu... Ale w Rosjan nie rzucę kamieniem. Dopóki w Rosji nie zacznie się nowa epoka – z rozpacy można przejść i na katolicyzm.*

Po dziesięcioletniej przerwie Pieczerin skierował do Hercena list zainspirowany powstaniem styczniowym: *Nie potrafię opisać, jaką gorącą sympatią darzy się tutaj bohaterskie powstanie polskie. Wiemy i cieszymy się, że duchowieństwo jest po stronie narodu. Jeszcze dobitniej określił Pieczerin swoje stanowisko w liście otwartym ogłoszonym na łamach wydawanego w Brukseli rosyjskiego pisma emigracyjnego „Listok”: Gorąco sympatyzuję z bohaterskimi czynami i cierpieniami duchowieństwa katolickiego w Polsce. Gdybym był na ich miejscu, robiłbym to samo, byleby tylko Bóg obdarzył mnie choć częścią ich energii i wiary.*

Pieczerin pełnił wówczas obowiązki kapelana w dublińskim szpitalu Mater Misericordiae. Od kilku już lat porzucił klasztor redemptorystów za specjalną zgodą papieża. Nie skorzystał z oferowanej mu kariery duchownej w Watykanie, gdzie miał opinię wybitnego kaznodziei. Uważał pracę kapelana za najbardziej odpowiadającą jego pragnieniom i ideałom. Tryb życia w Dublinie, opisany w liście do Cziżowa, był ustabilizowany i monotony. Pieczerin sprawował opiekę kapłańską nad dwoma szpitalami oraz zajmował się pracą naukową. Jego dewizą stało się hasło *myśleć i kochać*. Zgodnie z nim niósł pomoc chrześcijańską cierpiącym oraz prowadził badania z zakresu nauk przyrodniczych. Tak będzie przez 24 lata, do końca ostatnich dni Pieczerina. Dzięki korespondencji z Cziżowem orientował się w przemianach politycznych i społecznych zachodzących w jego kraju ojczystym. Nie widział jednak możliwości i powrotu do Rosji. Wyznawał Cziżowowi, że główną przeszkodą jest konieczność złożenia deklaracji lojalności wobec władz, co było sprzeczne z jego sumieniem.

Pieczerin zmarł w 79. roku życia. W uroczystościach żałobnych uczestniczyły olbrzymie tłumy mieszkańców Dublina, ponad stu księży oraz cały personel szpitala Mater Misericordiae. Pochowano go obok mauzoleum męża stanu Irlandii, Daniela O'Connella. Kiedy w wiele lat później historyk rosyjski, Gierszenzon, w poszukiwaniu materiałów do biografii Pieczerina odwiedził ów szpital, zastał jeszcze ludzi pamiętających kapelana-emigranta. Wspominano go z wielką czcią, niemal jak świętego.

W swojej książce „Życie W. S. Pieczerina” Gierszenzon pisał: *Historia zna wielu ludzi; którzy w istocie nigdy nie żyli życiem*

godnym dostojnego człowieka, a mimo to zyskali wielką sławę. Ten zaś, o którym chcę opowiedzieć, żył więcej niż jednym życiem. Któż jednak zna dziś jego nazwisko? Sława ludzka wieńczy tych, którzy dużo zdziałali – stworzyli albo zburzyli królestwo, zbudowali albo przynajmniej spalili jakąś wspaniałą świątynię. Jest jednak inna wielkość, może bardziej godna tytułu do sławy: gdy człowiek niczego nie zdołał dokonać, ale umiał żyć. Do takich nielicznych ludzi należał Włodzimierz Siergiejewicz Pieczerin /.../ Teraz już nie oczekuje sławy na ziemi, ale nam potrzebna jest pamięć o nim.

Bogusław Mucha

Ważniejsza literatura przedmiotu:

1. M. Gierszenzon, *Istoria młodej Rosji*, Moskwa 1908, s. 75–174.
2. M. Gierszenzon, *Życie W. S. Pieczerina*, Moskwa 1910.
3. W. Pieczerin, *Zamagilnyje zapiski*, przygotował do druku M. Gierszenzon, wstęp i przypisy L. Kamieniewa, Moskwa 1932.
4. R. Blüth, *Rosyjski romantyzm nawrócony. O Włodzimierzu Pieczerinie*, „PP” 1926, t. 169, s. 304–322, t. 170, s. 68–86, 200–217 (studium Blütha opiera się na monografii Gierszenzona z 1910 r.).
5. A. Hercen, *Pater V. Petcherine*, w: *Rzeczy minione i rozmyślenia*, przeł. i przypisy opatrzył J. Wyszomirski, t. V, Warszawa 1954, s. 210–224.
6. W. Śliwowska, *Wieczny uciekinier Włodzimierz Pieczerin (1807–1885)*, w: *W kręgu poprzedników Hercena*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 257–300.
7. L. Suchanek, *Apoteoza śmierci. Włodzimierz Pieczerin i Aleksander Hercen*, w: „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 1985, nr 2, s. 3–21.



Książki zapomniane

O despotyzmie w Rosji, czyli „Rosja w roku 1839” markiza de Custine

Wprowadzenie do lektury

Astolphe de Custine, *La Russie en 1839*, Amyot, Paris 1843, 4 tomy in 18°.

Prawie dokładnie 150 lat temu pewien francuski arystokrata, markiz Astolf de Custine, wybrał się w podróż do Rosji. Jechał tam od razu z zamiarem sporządzenia opisu ludzi, kraju i państwa. Cała ta wyprawa nie była wyłącznym skutkiem zachęcenia snobizującego się arystokraty. Custine był zapalonym podróżnikiem, przy tym pisarzem; interesował się zagadnieniami społecznymi i politycznymi, chociaż tylko po amatorsku. Dzieło, które stało się owocem przedsięwziętej wyprawy, właśnie „Rosja w roku 1839”, dowodzi, że dyletantyzm markiza w kwestiach politycznych był bardzo wysokiej próby.

Kim był autor? Astolf de Custine urodził się w 1790 r.¹, zatem wtedy, gdy wbrew dość rozpowszechnionym złudzeniom współczesnych koło zamachowe wielkiej rewolucji dopiero zaczynało na dobre nabierać rozpędu. Młody markiz był dziedzicem wielkich nazwisk i wielkich fortun. Jego dziad i ojciec należeli do tych kręgów liberalizującej arystokracji, które opowiedziały się zdecydowanie po stronie rewolucji. Więcej, oni dwaj wytrwali w wierności wobec niej do końca. Dziad, Adam Filip, to najsławniejszy z Custine'ów – popularny i lubiany generał republiki; ojciec, Armand Ludwik – to początkujący wtedy jeszcze dyplomata i wojskowy; obydwaj zapłacili najwyższą cenę za swój polityczny wybór. W czasie wielkiego terroru dali głowy. Matka Astolfa – piękna Delfina de Sabran – uniknęła gilotyny, ale nie więzienia, z którego wydostała się już po termidorze i to wyłącznie dzięki bardzo szczęśliwemu zbiegowi okoliczności. Była kobietą nieprzeciętnej miary; to głównie jej Astolf zawdzięczał swe wychowanie i pozycję. Do dziejów kultury francuskiej weszła przede wszystkim jako muza i przyjaciółka Chateaubrianda; on sam zastępował w pewnych okresach młodemu Astolfowi ojca i zapewne nie mało przyczynił się do zaszczepienia mu zainteresowań i ambicji literackich.

Po restauracji Burbonów przed Astolfem otwały się świetne polityczne perspektywy. Nie udało się jednak pchnąć go na drogę kariery w służbie publicznej. Stałe zainteresowanie młody czło-

wiek zdawał się wykazywać jedynie dla podróżowania i literatury. Na dodatek w połowie lat dwudziestych pozycja Custine'a w środowisku, z którego się wywodził i do którego należał, stała się bardzo trudna wskutek skandalów, jakich stał się sprawcą. Astolf de Custine był bowiem homoseksualistą; przy pewnym braku szczęścia i ostrożności, a potem i przy niejakiem lekceważeniu tzw. zasad, dla których jego środowisko wykazywało ostentacyjne bo powierzchowne przywiązanie, konflikt i idąca za nim banicja markiza z najświetniejszych salonów stały się nieuniknione. Tak więc zwrot Custine'a w stronę świata sztuki i literatury, w stronę środowisk artystycznych i literackich miał również dość prozaiczne podłoże. W tych kręgach aż do swej śmierci w 1857 r. markiz de Custine miał ustaloną wysoką pozycję. Łączyły go bliskie, a nawet niekiedy serdeczne związki z takimi znakomitościami, jak: George Sand, Hugo, Balzac, Stendhal, Barbey d'Aurevilly, Baudelaire, Lamartine czy Sainte-Beuve. Bliska i serdeczna zażyłość łączyła Custine'a z Szopenem². Tę pozycję wyrobił sobie jednak markiz bardziej dzięki swemu urokowi osobistemu, dzięki temu, że dużo i okazałe przyjmował, niż dzięki uznaniu dla swych prac pisarskich. A trzeba wiedzieć, że próbował wszystkich niemal rodzajów literackich. Nic z tego, co napisał, nie doczekało się głębszego uznania. Z jednym wyjątkiem – jest nim właśnie wydana w 1843 r. praca o Rosji.

Powstanie jej tkwi w niewątpliwym związku z nasileniem się zainteresowań ludzi Zachodu tym krajem tak widocznym po 1815 r. Powoli zaczynało się rodzić przekonanie o kluczowym znaczeniu Rosji dla przyszłych losów Europy, a może i świata w ogóle. Podobne, określimy to tak, przeczucia, zaczynały nurtować podówczas elitę polityczną Zachodu w stosunku do Stanów Zjednoczonych. W 1835 r. wyszedł pierwszy tom dzieła Tocqueville'a „O demokracji w Ameryce”. Custine pozostawał pod wrażeniem tej lektury; jest możliwe nawet, iż to świadoma chęć współzawodnictwa podszeptała mu zamiysł wyprawy, a następnie stworzenia dzieła o Rosji³. Jego praca z pewnością nie dorównuje dziełu Tocqueville'a, chociaż jeden autor dorównuje drugiemu

¹ Podstawowe informacje o Custine'ie i jego pracy zaczerpnięte zostały z następujących dzieł: A. Luppé, *Astolphe de Custine*, Monaco 1957 (jest to jedyna jak dotąd biografia pisarza); G. Kennan, *The Marquis de Custine and His Russia in 1839*, Princeton-New Jersey 1971; M. Cadot, *L'image de la Russie dans la vie intellectuelle française (1836-1856)*, Paris 1967 (w tej niezwykle solidnie udokumentowanej pracy cały jeden rozdział poświęcony jest omawianemu dziełu). Z prac polskich zasygnalizujmy krótki szkic W. Karpińskiego zawarty w zbiorze *W cieniu Metternicha. Szkice*, Warszawa 1982, s. 80-89.

² O tym związku, a i również o samym Custine'ie, liczne informacje w znakomitej biografii Szopena: A. Zamojski, *Chopin*, Warszawa 1985.

³ Wazność tego motywu podkreśla G. Kennan, dz. cyt., s. 18-23.

bystrością i zdolnością obserwacji. Obydwa dzieła różnią się zresztą dość znacznie i ogólną koncepcją, i charakterem – trudno je zatem porównywać. Ale przecież praca Custine'a o Rosji pozostaje w swym rodzaju pracą znakomitą bezwiednie uzupełniającą dzieło Tocqueville'a. Ci dwaj potomkowie wielkich arystokratycznych rodów francuskich występują w sumie w obronie zbliżonego ideału; jeden wskazuje niebezpieczeństwa kryjące się w porządku demokratycznym, analizuje je i ostrzega przed nimi, drugi odstania i demaskuje całe zło rządów despotycznych sprawowanych przez potężny biurokratyczny aparat państwowy uzbrojony we wszystkie zdobycze nowoczesnej cywilizacji. W rozumieniu Tocqueville'a jednak ustalenie się rządów demokracji jest nieuchronne; trzeba zatem zrozumieć istotę nowego ładu, by wprowadzenie go stało się wstrząsem dobrze zamortyzowanym. Tymczasem praca Custine'a stanowi jedną wielką refulację despotyzmu i w jego wersji rosyjskiej z epoki panowania Mikołaja I, i każdego innego. Obydwa dostrzegli zagrożenia, tak przecież odmienne od siebie, płynące dla zachodniej cywilizacji z politycznych i geograficznych antypodów Europy.

Praca Custine'a o Rosji musiała być zaskoczeniem dla świata. Z kolei jej powodzenie musiało przejść oczekiwania samego autora. Ani pochodzenie, przeszłość czy poglądy markiza, ani natura jego podróży w niczym nie zdawały się zapowiadać powstania takiej pracy, jaka powstała. Custine przeżywał przypuszczalnie poważne ideowe rozterki; jego arystokratyczna postawa wobec społecznej rzeczywistości nie wykluczała pewnych, mniej lub bardziej rzetelnych, prób zrozumienia wymogów nowych czasów, ale też był z drugiej strony zdecydowanym legitymistą nastawionym nieufnie do modelu monarchii konstytucyjnej, a jeszcze bardziej nieufnie do idei rządów przedstawicielskich. W Rosji szukał Custine objawienia swego politycznego ideału: monarchii silnej, trwałej i opatrnościowej, rządzonej przez władcę surowego, ale sprawiedliwego i miłosiernego, prowadzącego swój lud pewną, prawą drogą. niewiele czasu trzeba mu było, by poznać głębokość własnej pomyłki.

Markiz znalazł się w Rosji 10 maja 1839 r. Przebywał wszystkiego miesiąc w Petersburgu, niespełna trzy tygodnie w Moskwie, po parę dni w Niżnym Nowogrodzie i Jarosławiu, był na polach Borodino. Wszędzie przyjmowano go bardzo dobrze, obracał się w najlepszym towarzystwie. Nie szczędzono mu faworów w kołach dworskich, uprzejmie rzygęty został przez cara i carową. Przy końcu września, więc przed nastaniem zimy, Rosję opuścił. Cały zatem pobyt Custine'a w Rosji nie trwał nawet trzech miesięcy. Jego obraz Rosji jest zatem nie tyle obrazem kraju widzianego, ile obrazem kraju wydedukowanego z rozmów i spotkań z ludźmi. Miały one, co koniecznie trzeba podkreślić, miejsce nie

tylko w trakcie podróży po Rosji, lecz także i przed nią, i zwłaszcza po niej. Markiz de Custine jechał do Rosji ostrzeżony, pouczony, tak to określimy, ale nieuprzedzony. Despotyzm rządów rzucił mu się w oczy jako pierwsza i naczelną cechą rosyjskiej rzeczywistości. Gdy przystąpił do redagowania pracy, ponad półtora roku po powrocie, jego „*récit de voyage*” stawał się powoli dziełem nie tyle o Rosji, ile o despotyzmie w Rosji i w końcu o despotyzmie w ogóle. Jedynie zresztą dlatego jest on po dziś dzień dla nas interesujący; jako opis kraju jest powierzchowny i zupełnie nieciekawym.

Wśród informatorów Custine'a byli przede wszystkim, rzecz jasna, Rosjanie, zwłaszcza świątły arystokrata, przy tym katolik, książę Piotr Borysowicz Kozłowski. Rozmowa, jaką z nim Custine przeprowadził, wypełnia większość 5. i 6. listu dzieła i stanowi jeden z jego najciekawszych fragmentów. Byli jego informatorami Niemcy (wśród nich markiz miał licznych znajomych i przyjaciół). Wskażmy jednak, że znaczna rola musiała tu chyba również przypaść polskim kontaktom Custine'a. Antyrosyjska i antycarska jednocześnie akcja polityczna i propagandowa Wielkiej Emigracji właśnie na progu lat czterdziestych XIX w. uzyskiwała nowy, szerszy wymiar. Polski krąg znajomości Custine'a nie jest łatwy do odtworzenia, ale wypada założyć, iż był dość szeroki. Głośny był związek markiza z młodym Ignacym Gurowskim; wspomniana została już zażyła znajomość z Szopenem. Uczęszczał Custine na prelekcje Mickiewicza w Collège de France. G. Kennan podejmuje nawet próby wykazania wpływu tych wykładów na pewne elementy argumentacji Custine'a. Według wszelkiego prawdopodobieństwa trafił także markiz do politycznych salonów ks. Adama Jerzego Czartoryskiego. W archiwum Czartoryskich w Krakowie zachowały się dwa listy Custine'a do ks. Adama⁴. Mają one, niestety, charakter wyłącznie kurtuazyjny, ale stanowią ślad, którego nie należy lekceważyć. We Francji, a i na całym Zachodzie, stary książę był najwybitniejszym ekspertem od problematyki rosyjskiej. W dziele Custine'a Polska i Polacy znajdują się w dalekim tle wywodów, ale przecież współczucie dla sprawy polskiej i zrozumienie polskich racji i argumentów daje się łatwo wyśledzić. Ukazanie się „Rosji w roku 1839” było dla polskiego wychodźstwa prawdziwym darem niebios. Stała się ona najbardziej polecaną z lektur. Byłoby niezmiernie ciekawe i pożyteczne ustalić znaczenie polskiego impulsu w powstaniu ostatecznego zamysłu tego dzieła.

Napisane ono zostało, jak skrupulatnie wyliczono, między czerwcem 1841 a wrześniem 1842 r., a więc, zważywszy jego objętość, w czasie stosunkowo krótkim. Pierwsze wydanie ukazało się

⁴ Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, rkps nr 5452, s. 239–243.

w maju 1843 r.; sukces był tak ogromny, że już listopad tegoż roku przyniósł wydanie drugie. Do 1855 r. tylko we Francji ukazały się następne cztery. Dodać tu jeszcze trzeba koniecznie pięć wydań „pirackich” dokonanych w Brukseli w samych tylko latach 1843 i 1844. To je najczęściej spotyka się w bibliotekach. Nastąpiły w końcu liczne wydania obcojęzyczne. Praca szybko została przetłumaczona na angielski, niemiecki i duński. Sądząc po dostępnych świadectwach zrobiła ona bardzo duże wrażenie na współczesnych, walnie przyczyniając się do utwierdzenia w postępowych, liberalnych, ale też i katolickich kręgach społeczeństw zachodnich postaw podejrzliwości i niechęci wobec carskiej Rosji, do utwierdzenia rusofobii w ogóle. W Rosji Mikołaj I zareagował wściekłością; Hercen po pewnym czasie nazwie pracę Custine’a najinteligentniejszą pracą, jaka powstała o jego kraju. Rząd carski szybko zainspirował parę oficjalnych „odpowiedzi”, ale potem, aż do 1917 r. nastąpiła w Rosji głucha cisza na temat tego dzieła. Na Zachodzie do końca lat sześćdziesiątych XIX w. praca Custine’a żyła życiem intensywnym, była znana i czytana. Później uległa relatywnemu zapomnieniu. Odkryta została dopiero niedługo po ostatniej wojnie. Wszystko na to wskazuje, że w naszych czasach zaczyna przeżywać swój mały „renesans”, czemu się w końcu nie należy dziwić.

Spróbujmy najkrócej scharakteryzować pracę: nie jest ona, użyjmy tego archaicznego określenia, ani porządna, ani, tym mniej, systematyczna. Forma dzieła wiernie odpowiada jego naturze. Jest to zbiór listów z podróży. Mamy ich 36 plus wstęp, którego jedynie fragmenty zachowują pewne znaczenie, wreszcie wieńczące dzieło obszerne „résumé” – w tym z kolei ważny jest każdy akapit. Listy te zawierają rzeczy nieskończenie różnorodne: ważne i nieważne, powierzchowne i głębokie, obiektywne i tendencyjne, a nawet krzywdzące, zmuszające do zastanowienia, ale też śmieszne i śmieszące, często irytujące, zestawione może nie bez ładu i składu, ale na pewno z nieświadomą i wyreżyserowaną zarazem wielkopańską bezładnością, która, według zgodnych opinii, była pierwszą uderzającą cechą osobowości markiza. Praca Custine’a to wielki esej, w którym zlały się wrażenia z podróży, wspomnienia z lektur i dyskusji, fragmenty politycznych i religijnych doktryn. Najdoskonalej bodaj charakteryzuje ją Henryk Kamieński w swej pracy o Rosji, również zapomnianej, a przecież tak znakomitej: *Dzieło Custine’a przedstawia wrażenia przez niego doznane zachowując wiernie ich porządek i stopniowanie. Są to, że tak powiemy, razem pomieszane i zwierzenia i badania; zajęcie czytelnika rozdziela się pomiędzy przedmiot i samego pisarza, który żywcem daje historię uczuć, których doznawał, często tłumnych i niewyraźnych, często nawet wprost przeciwnych między sobą.*

Pisarz czasem uznaje sam te sprzeczności, które z umysłu zostawia, obchodząc się poufnie z czytelnikiem, którego na powiernika bierze; ale podobno, że nie zawsze jednak sobie z nich zdaje sprawę. Nie trzeba się temu dziwić; dzieło jego składa się z samych tylko pierwszych wrażeń, podawanych bez rozbioru i może dlatego tym bardziej powahnych, ale nie doszło do wykładu systematycznego, skutkiem którego mogłaby nastąpić jedność widoku. Dlatego też znajdujemy tam myśli świetne i często głębokie, które się pomiędzy sobą nie trzymają a krzyżują się z różnymi usterkami. Custine dał nieuporządkowane skarby, ale skarby /.../ Nie można pomyśleć o bogatszym zbiorze różnych widoków tak błędnych jak prawdziwych; w nie obfituje niesłychanie, a stosunkowo ubogim jest w fakt⁵.

Custine szukał w Rosji argumentów dla swych politycznych przekonań i ideowych wyobrażeń. Ku swemu zakończeniu odnalazł w państwie carów to, co było tych przekonań i wyobrażeń dokładną odwrótnością. *Pojechałem do Rosji, aby znaleźć tam argumenty przeciwko rządowi reprezentacyjnym* – napisze w swoim słynnym zdaniu we wstępie – *a powracam jako zwolennik konstytucji* (t. 1, s. 19⁶). Ten zawód uczynił go cierpkim i surowym.

Obraz Rosji, jakiego nam dostarcza, jest generalnie pośpny i przynębiający. I to, od razu trzeba zastrzec, jest to obraz właśnie Rosji, a nie wyłącznie rządów carskich czy carskiego despotyzmu. „Pays politique” i „pays réel” nie zostały rozdzielone; nie dostrzegamy nigdzie czytelnie przeprowadzonej linii demarkacyjnej między społeczeństwem a caratem, między narodem a państwem. Istota Rosji zdaje się ogniskować w samodzierżawiu, a ono z kolei zdaje się wypływać z najgłębszych pokładów narodowej świadomości i woli.

W „Rosji w roku 1839” pobrzmiewają idee, które najwybitniejszych przedstawicieli rosyjskiej elity intelektualnej nurtowały już od paru dziesięcioleci i które najgwałtowniej, z prawdziwie masochistyczną otwartością, przedstawione zostały przez Czaadajewa w jego słynnym „Liście filozoficznym” w 1836 r. Wpływ Czaadajewa w sposób istotny zaciążył na markiza w rozumieniu Rosji. Widać to przede wszystkim w ujęciu deformacji, a także ich skutków, jakie nastąpiły w rozwoju historycznym narodu rosyjskiego. Rozwój ten, twierdzi Custine za Czaadajewem, uległ wypaczeniu wskutek braku etapu powolnego dojrzewania. Rosja wtrącona została w nowoczesność, do której nie dorosła. *Rośniemy, a prze-*

⁵ XYZ [H. Kamiński], *Rosja i Europa. Polska*. Paryż 1851, s. 181–182.

⁶ Strony podawane są wg wydania II (również z 1843 r.); są to cztery tomy in 18^e, każdy zawiera ok. 400 stron. Pagnacja zmienia się w zależności od wydania, stąd też jedynie lokalizacja cytatów do listów jest stałym elementem orientacyjnym.

cież nie dojrzewamy – konstatował Czaadajew; Custine rozwija tę myśl następująco: *Nie było w Rosji tej pracy wewnętrznej, która tworzy wielkość ludu i przygotowuje naród do przewodzenia innym, czyli oświecania innych. Naród rosyjski zawsze będzie odczuwał brak samoistnego życia narodowego w czasach, gdy się hudił do politycznego bytu. Wiek młodzieńczy, ten wiek ogromnych wysiłen, w którym duch ludzki przyjmuje na siebie całkowitą odpowiedzialność za swą niezależność, dla Rosji został stracony. Jej władcy z Piotrem I na czele gwałtem wyprowadzili ją z dzieciństwa w wiek męski nie zważając na przeszłość. Po zrzuconiu z takim trudem jarzma mongolskiego wszystko od tego czasu, co nie było panowaniem tatarskim, wydawało się wolnością; /.../ skutki tego złudzenia ciągle trwają („résumé”, t. 4, s. 322–323). Wskutek późnego i mechanicznego wkroczenia na drogę cywilizacji, do której nie dojrzało, społeczeństwo rosyjskie zostało pozbawione wielu z tych cech, które są charakterystyczne dla narodów kroczących „normalną” drogą rozwoju, za to wykazuje te, które gdzie indziej już zanikły. Jest ono społeczeństwem niedorożwiniętym. Lud rosyjski nie jest ludem, a naród – narodem, pisze Custine rozumując kategoriami zachodniocuropejskimi.*

Odmienność Rosji od świata zachodniego – ten element Custine silniej bodaj jeszcze akcentuje niż jej cywilizacyjną niższość, tak przecież dla niego niewątpliwą. *C’o rzuca się w oczy natychmiast po wejściu do ojczyzny Rosjan, to, że państwo ich, takie, jakim je stworzyli, może służyć tylko im; trzeba być Rosjaninem, by żyć w Rosji* (list 10, t. 1, s. 288).

Nie tylko ta odmienność sprawia, że Rosja pozostaje dla ludzi Zachodu nie znana, czyli tym samym niezrozumiała; wiele czynników tkwiących w charakterze państwa i narodu istotnie utrudnia jej poznanie. Rosjanie zazdrośnie zdają się strzec swej odrębności. *Niczego tam nie można zobaczyć bez długich wstępów i rozlicznych ceremonii /.../ nie odmówią wam obejrzenia niczego, ale też towarzyszyć będą wszędzie; uprzejmość stanowi tu środek do nadzorowania was* (list 19, t. 2, s. 317–319); i dalej wnika w przyczyny tego stanu rzeczy: *W Rosji tajemnica przewodzi każdej rzeczy; tajemnica urzędowa, państwowa, społeczna i towarzyska; dyskrekcja potrzebna i niepotrzebna; wyolbrzymiona cisza dla ochrony tego, co koniecznie ochrony wymaga – oto są nieuniknione następstwa pierwotnego charakteru tych ludzi ugruntowane przez oddziaływanie reżimu /.../ Natychmiast zauważyłem, że tutaj ludzie z ludu, podejrzliwi już z natury, wskutek swej ciemnoty i panujących w narodzie przesądów, nienawidzą obcych; potem zaś przekonałem się, że i Rosjanie z klas wyższych, tyleż samo podejrzliwi, też się ich obawiają, a to dlatego, że uważają ich za nastawionych wrogo wobec siebie* (s. 321–323).

Kształt Rosji, tej, jaką Custine zdołał przeniknąć, zdaje się w jego ujęciu efektem działania trzech podstawowych elementów: przeszłości, przestrzeni i klimatu. Jest to kraj wielkich i naturalnych skrajności. Czynniki te warunkują i umożliwiają utrzymywanie się w Rosji despotycznego systemu rządów. Kolejnym zaś i odrębnym jest samo jego istnienie tworzące i wspierające dalszą własną egzystencję. *Jedynie, co obmyśla tyrania, to środki utwierdzenia się* – pisze („résumé”, t. 4, s. 316). Odnosi się chwilami wrażenie, że Custine zapomina, iż porządek społeczny jak i naturalny nie stanowią perpetuum mobile. Pozostałmy przy następującym ostrożnym określeniu: Custine nie widzi w historycznie bliskiej perspektywie możliwości zatarcia się sprawnie funkcjonującego mechanizmu.

Car ski despotyzm jest zatem przyczyną i jednocześnie skutkiem zwyrodnienia stosunków społecznych i politycznych w Rosji. Jego działanie rozciąga się równo na wszystkie dziedziny życia; ma on więc charakter totalny.

Przed wszystkim odcisnął głębokie piętno na tym, co zwykło się potocznie określać mianem charakteru narodowego. Custine nie rysuje tu granicy między przyczynami i skutkami. Jego charakterystyka rosyjskiego charakteru narodowego stanowi klucz do zrozumienia jego stosunku do Rosji. Zauważmy zwrócić uwagę, jak czytelne są tu motywy Czaadajewowskie. Ocena jest surowa: *Bez wieków średnich, bez sławnych wspomnień, bez katolicyzmu, bez czasów rycerskich w przeszłości, niedotrzymujący słowa, są to zawsze Grecy wschodniego cesarstwa* („résumé”, t. 4, s. 351–352); *wszyscy są lekkomyślni [légers] /.../ można by stwierdzić, że ich serca i umysły stanowią domenę czystego przypadku. Nic nie krępuje ich łatwości przyswajania, a następnie porzucania wszystkiego. Wszystko to są przebłyśki; oni mającą i sprawiają, że mającą wszyscy wokół nich; nie rodzą się, lecz pojawiają; żyją i umierają nie zdążywszy dotrzeć do poważnej strony życia. Ani dobro, ani zło nie mają wśród nich niczego z realnego bytu /.../ Kurzawa [poussière] i opary [fumée], chaos i nicość, oto wszystko, co wydobywa się z tych niestałych umysłów. W tej ziemi rozrzuconej do swych najgłębszych pokładów nic nie zapuszcza korzeni. Tam się wszystko wymazuje, wszystko wyrównuje /.../ życie jest nie kończącą się fantasmagorią* (list 29, t. 3, s. 344–345). Charakter rosyjski cechuje nadzwyczajna łatwość i zdolność naśladownictwa, która tak Custine’a uderza: *To brak inwencji szczególnie uderza w charakterze tego powierzchownego narodu* – pisze, a zaraz potem konkluduje – *ale inwencja rodzi się z wolności* („résumé”, t. 4, s. 317).

Spółeczeństwo rosyjskie jest społeczeństwem, w którym panuje swoista równość. *Moskale wielcy i mali, można powiedzieć, pijani są niewolą* (list 8, t. 1, s. 243). W społeczeństwie despotycznym,

podkreśla Custine, nie ma panów i niewolników, ponieważ wszyscy są niewolnikami; różnią się tylko pozycją zajmowaną w niewolniczej hierarchii. *Kiedy dwa razy do roku car pozwala, aby wybrani chłopci i mieszcianie złożyli mu w pałacu hołd, nie mówi przez to rolnikowi, czy rzemieślnikowi „jesteś człowiekiem jak ja”, lecz mówi do wielkiego pana: „jesteś niewolnikiem jak i oni, a ja, wasz bóg, góruję nad wami niepodzielnie* (list 8, t. 1, s. 243). A przecież pozycja władcy w tym systemie, zauważa autor, podlega tym samym ograniczeniom co pozycja jego poddanych; jest on takim samym niewolnikiem systemu, jaki współtworzy, jak jego wszyscy poddani są niewolnikami tego systemu i jego samego.

W swych analizach Custine nigdy bodaj nie jest tak świątny, jak gdy opisuje wpływ systemu despotycznego, politycznej tyranii na społeczny obyczaj, na mentalność społeczeństwa w ogóle, gdy ukazuje nam naturę wzajemnych uwarunkowań między nimi funkcjonujących. Precyzja i trafność konstatacji markiza może zdumiewać jeszcze dzisiaj, a przecież świat poznał tyranie, przy których ta carska z epoki Mikołaja I musi się wydać dość nieporadna.

Z właściwym sobie spokojem Custine rejestruje objawy zdzierzenia obyczaju społecznego i degeneracji stosunków międzyludzkich w społeczeństwie pozbawionym politycznej wolności: *Gdybyście towarzyszyli mi w tej podróży, odkrylibyście w sercach ludzi tego kraju nieuniknione spustoszenia spowodowane przez arbitralną władzę posuniętą do najdalszej konsekwencji. Jest to przede wszystkim dzika obojętność na świętość przyrzeczeń, na prawdę uczuć, na sprawiedliwość czynów. Jest to również kłamstwo triumfujące we wszystkich działaniach i okolicznościach życia* (list 29, t. 3, s. 351). Motyw zakłamania życia i obyczaju często powraca w rozważaniach Custine'a. Właśnie kłamstwo, fikcja i pozór panoszą się w życiu społecznym Rosji. *Życie społeczne w tym kraju jest ciągłą konspiracją przeciwko prawdzie („résumé”, t. 4, s. 361). Rozmawiać – pisze Custine w innym miejscu – jest to konspirować; myśleć jest to buntować się. Myśl jest nie tylko występkiem, lecz zarazem nieśczęściem* (list 10, t. 1, s. 283); a w jeszcze innym dodaje: *Kłamstwo jest to czyn dobrego obywatela: powiedzieć prawdę nawet w rzeczy najobojętniejszej na pozór jest to się sprzyśiegać /.../ kłamstwo, oto spokój porządek, przyjaciel rządu, oto prawdziwy patriot!*... (list 29, t. 3, s. 374).

Strach i arbitralność są głównymi filarami, na których wspiera się porządek polityczny w Rosji. W obrębie państwa carów dla ludzi nie pogodzonych z rzeczywistością nie ma żadnego refugium. Wpływ rządu rozciąga się na wszystkie dziedziny życia; cała rzeczywistość stanowi dla niego źródło potencjalnego zagrożenia. I toteż walczy z nią, przeczy jej, nagina ją do swych potrzeb,

zniekształca lub ignoruje. *Rosyjski despotyzm nie tylko ma za nic idee czy uczucia, ale przekształca fakty, walczy z tym, co oczywiste – i triumfuje w tej walce* (list 6, t. 1, s. 183). Działania te rozciągają się i na przeszłość: *Historia w Rosji stanowi część domeny władcy /.../ wspomnienie tego, co zdarzyło się wcześniej, stanowi własność cesarza; stosownie do swego zachcenia dokonuje zmian w rocznikach dziejów narodowych i każdego dnia wydziela z nich swemu ludowi prawdy historyczne pozostające w zgodności z jego obecnymi urojeniami („résumé”, t. 4, s. 364).*

W społeczeństwie, które nie jest społeczeństwem obywatelskim, nie istnieje społeczne dobro, publiczny interes, nie istnieje tym samym względ na nie. Przytoczmy jeden z błyskotliwych sądów Custine’a: *We Francji poświęcenie, aby przyniosło korzyść, musi być publiczne; tu, przeciwnie, powinno być nieznane. Monarcha wszechwładny nienawidzi nade wszystko poddanego okazującego swoje poświęcenie publicznie. Gorliwość posunięta poza posłuszeństwo ślepe i służalcze staje się już szkodliwa i podejrzana* (list 12, t. 2, s. 64). W tej sytuacji korupcja staje się nieuniknionym elementem społecznego pejzażu: *Tyle jest gatunków kradzieży, ile stopni w hierarchii społecznej* (list 30, t. 4, s. 32).

W tym kraju bez perspektyw, państwie bez praw, społeczeństwie bez zasad i ludzi bez zrozumienia dla publicznego dobra nietrudno o zaród rozkładu, tak jak nietrudno o podatny grunt dla niego. Rosja zdaje się w ujęciu markiza de Custine krajem powierzchownej i dość pozornej stabilizacji. Nie widzi on w niej ostoji konserwatywnych zasad i europejskiego ładu politycznego. Nasuwała mu się ostrożnie analogia między tym, co obserwował w państwie carów a stanem rewolucji we Francji, rewolucji, która tak zaciążyła nad świadomością jego pokolenia: *We Francji – pisał – tyrania rewolucji była przejściowym złem; w Rosji tyrania despotyzmu jest rewolucją permanentną* (list 13, t. 2, s. 66). Praca Custine’a walcie przyczyniła się do ugruntowania w świadomości liberalnej Europy nie tylko przekonania, że Rosja jest państwem działającym destabilizująco na europejski porządek społeczny i polityczny, lecz także i przeświadczenia, że ona sama narażona jest na groźbę gwałtownego przewrotu politycznego i społecznego. Przytoczmy jego ostrzeżenie: *Anarchia demokratyczna [czyli ta, którą zrodziła rewolucja francuska – L. K.] nie może trwać zbyt długo, podczas gdy naduzycia autokracji samoczynnie i regularnie utwierdzają z pokolenia na pokolenie pod pozorem dobroczynnych działań moralną anarchię, która jest największym możliwym złem, i materialną zaleźność, która jest z kolei najniebezpieczniejszym dobrem; porządek społeczny, który skrywa ten nieład moralny, jest porządkiem zawodnym i złudnym /.../ Potęgą władcy absolutnego jest potwornością zawsze zdolną do spłodzenia jeszcze większej: tyranii ludu /.../*

ludowa anarchia, posunięta do swych skrajnych konsekwencji, jest złem nieustannie zagrażającym Rosji (list 29, t. 3, s. 372).

Custine nie ma wątpliwości, że ten typ despotyzmu, jaki reprezentuje carska Rosja, niemożliwy jest do pogodzenia z tradycją i dorobkiem cywilizacji zachodniej. Rosja, jaką ją poznał, jest zatem zagrożeniem dla podstawowych wartości kultury europejskiej. Naród rosyjski jest w jego ujęciu narodem o *głębokim instynkcie zaborczym*: w Europie widzi on ofiarę, która wskutek wewnętrznych tarć i waśni wcześniej czy później padnie jego łupem („résumé”, t. 4, s. 355). Najznakomitsze fragmenty całej pracy podejmują próbę wyjaśnienia przyczyny tej zaborczości rosyjskiej, która trwożyła Custine’a i jemu współczesnych, czyli próbę wyjaśnienia zależności między despotyczną naturą rządu i społeczeństwa a niepożądaną zaborczością i ekspansywnością państwa. *Niezmierzona – pisze – i bezładna ambicja wre w sercu ludu rosyjskiego: ambicja, którą może się wylęgnać jedynie w duszach poniżonych i uciśnionych, a karmić tylko nieszczęściem całego narodu. Naród ten, na wskroś zaborczy, opanowany żądzą posiadania i zdobywania wskutek wywłaszczeń, jakie cierpi, już w chwili obecnej, niejako na wyrost, pokutuje u siebie, w stanie swego upodlającego zniewolenia, za tę nadzieję, którą się żywi – nadzieję tyrańskej dominacji nad innymi ludami; chwała i bogactwo, jakich oczekuje i których pożąda, osładzają mu hańbę, jaką znosi. I po to, by zdołał się oczyścić z grzechu bezbożnego wyrzeczenia się wolności politycznej i osobistej, ten nigdy nie powstający z kłęczek niewolnik śni o panowaniu nad światem. /.../ Ambicje Rosjan, tak jak ich męczarnie, są wielkie niczym ich cesarstwo /.../ pozostajemy, mówi się w Petersburgu, potężni dokładnie dlatego, że nie jesteśmy wolni. Znośmy jarzmo cierpliwie; każemy światu zapłacić za naszą hańbę* („résumé”, t. 4, s. 354–355).

To zmaganie się, tak powolne i tajemne, że aż niewidoczne dla niewprawnych oczu, Rosji i Zachodu nie jest w opinii Custine’a walką równego z równym. *Nasze dzienniki – pisze – zawiadniają Rosjan o tym wszystkim, co u nas się dzieje, projektuje i zamiast roztropnego zakrycia słabości, odkrywamy je im namiętnie co rano; Kiedy, przeciwnie, polityka bizantyńska, pracująca w tajemnicy, zakrywa nam starannie to, co myślą, co robią, czego się obawiają u siebie. My więc postępujemy otwarcie, oni tajemnie i dlatego gra nie jest równa* (list 18, t. 2, s. 244). A w liście następnym nieoczekiwanie znajdujemy konkluzję całej pracy Custine’a: *Od kiedy jestem w Rosji, przyszłość Europy jawi mi się w czarnych barwach* (list 19, t. 2, s. 318).

Dzieło Custine’a dotyczy trzech równie fascynujących zjawisk: Rosji, despotyzmu w Rosji i despotyzmu w ogóle, niejako samej

jego istoty. Jest z całą pewnością gwałtownym i brutalnym oskarżeniem caratu, ale też jest jednocześnie pamfletem skierowanym przeciwko Rosji, jest wreszcie paszkwilem na rosyjską rzeczywistość. Stanowi jednak przede wszystkim celną i błyskotliwą analizę tyranii politycznej i jako takie jest, przy wszystkich swoich słabościach, głosem w obronę sponiewieranego narodu, a może i nawet, użyjmy nadto śmiałego określenia, ostrzeżeniem dla ludzkiej społeczności.

Custine nie aspirował do wielkiej ścisłości; bardziej stawiał pytania, niż udzielał na nie odpowiedzi, toteż łatwo wskazać podstawowe niekonsekwencje jego wywodów: Rosja wkroczy w końcu na tę drogę cywilizacji, po której kroczy Zachód, czy też pozostanie w swym „średniowieczu”? Czy despotyzm w Rosji jest zjawiskiem historycznym i przemijającym, czy też jest na stałe niejako wpisany w konstytucję kraju i narodu? Czy Rosja jest państwem silnym, czy słabym: pozorne są źródła słabości, czy siły? W końcu: Czy Rosja stanowi rzeczywiście zagrożenie dla Zachodu, skoro jej niższość cywilizacyjna, oczywista nawet dla co światlejszych Rosjan, musi pociągnąć za sobą i polityczną słabość (przytoczmy kolejne sławne twierdzenie Custine'a: *ustrój polityczny Rosji nie wyrzymałby nawet dwudziestu lat swobodnej wymiany myśli i ludzi* [la libre communication] z Zachodem /list 11, t. 1, s. 321/)? Na te i wiele innych pytań nie otrzymujemy odpowiedzi jednoznacznych; więcej: otrzymujemy odpowiedzi wieloznaczne. Stawiano je w Europie i przed, i po Custine'ie, ale tak długo, jak istniała stara Rosja, nikt nie uczynił tego równie błyskotliwie.

Staroświecka i fascynująca praca Custine'a o Rosji sprzed 150. lat stoi u samych podstaw tworzenia się wizerunku tego kraju w oczach ludzi Zachodu, walczy przyczyniając się do wytworzenia tych cech stereotypu Rosji, które częściowo przetrwały wszystkie rosyjskie przemiany i rewolucje... Jej lektura jeszcze teraz ułatwia zrozumienie wielu zjawisk społecznych, nawet niekiedy tych dość nam współczesnych. A czy mogłaby się stać podniętą do złych emocji? Otóż, chyba, wbrew pozorom, nie. Custine panuje nad swymi pasjami, zaś jego spokój się nam udziela. Jego „Rosja w roku 1839” jest, jak już sam tytuł wskazuje, dziełem z innej epoki.

Leszek Kuk

Sztuka czasu Zmartwychwstania

Kościół NMP Wspomożenia Wiernych
w Zalesiu Dolnym pod Warszawą

Nadszedł czas spotkania z kolejną nową świątynią podwarszawską. Wśród mazowieckich sosn już od kilku lat wyrastała, w skali odpowiedniej do pejzażu, bryła kościoła w Zalesiu Dolnym. Prace budowlane, przynajmniej te zasadnicze dla odbioru przestrzeni, zakończono już dwa lata temu. Przed wcześniejszym opisaniem tej świątyni powstrzymało mnie oczekiwanie na element, który wydawał mi się znaczący dla sakralności wnętrza, a który obecnie już istnieje i moim zdaniem wyrasta ponad przeciętną we współczesnej sztuce sakralnej. Takie było pierwsze wrażenie z wielkopostnej pielgrzymki do Czarnego Chrystusa w Zalesiu Dolnym. Najpierw jednak to: Koledzy architekci – autorzy całości – wybaczą mi chyba takie postawienie problemu. Relacja między współczesną architekturą a wielkimi wydarzeniami w dziedzinie rzeźby czy malarstwa stanowi dziś chyba trudniejszy problem niż ustanowione kanonami i zwyczajami dawne zależności wszystkich elementów współtworzących przestrzeń sacrum.

Opisywany przykład dobrze ilustruje trudności w odczytywaniu współczesnej świątyni. Koncepcja kościoła w Zalesiu Dolnym jest klarowna, czytelna dzięki znanemu z modernistycznej architektury sakralnej lat sześćdziesiątych i stosowanemu do dziś modelowi architektury gabarytowo niskiego cokołu o funkcjach pomocniczych i wyrastającego z niej namiotu-dachu kryjącego podstawową przestrzeń nawy. Pewną nowością w tej konwencji jest próba połączenia wyraźnie modernistycznej w swojej konstruktywistycznej formie architektury dachu z częścią niską dającą się zaliczyć z racji stosowanego detalu do nurtu postmodernistycznego. Nie miałem możliwości rozmawiać z autorami na ten temat – mogę tylko domniemywać, iż wpłynął na to okres projektowania i realizacji oraz może różnice pokoleniowe w zespole autorskim. W czasie od powstawania projektu w latach 1978–80 do jego realizacji w 1986 r. odkryto przecież na polski użytek całą kuszącą konwencję postmodernizmu. W stosunku do wielu innych prób postmodernistycznego traktowania tektoniki, grzeszących brakiem umiaru, zastosowany tutaj porządek – o geometrycznym, krystalicznym rysunku i powtarzalnym motywie trójkątnego przesklepienia otworów – daje wrażenie ładu w tym zdobniczym traktowaniu elewacji. Zamieszczony w „Architekturze” z 1980 r. projekt tego kościoła – jeszcze cały w modernistycznej, skandy-nawskiej konwencji – wydawał mi się co prawda bardziej konsek-

wentny, ale to pewnie tylko moje konserwatywne podejście architekta wychowanego w latach 1958–64 na przykładach rozwinętego, dojrzałego modernizmu.

Nawa, oparta na zasadzie kwadratowego planu z osią świętą po jego przekątnej, została przykryta czterospadowym namiotem dachu wykonanym przez dźwigary z drewna klejonego i również drewniane wykończenie połaci. Nadaje to wnętrzu potrzebne ciepło i kameralność. Część konstrukcji została wyniesiona ponad funkcjonalną formę piramidy dachu, podtrzymując wieńczący całość bryły krzyż i dzwony. Ten fragment budzi największą wątpliwość na skutek sztuczności astrukturalnej kompozycji. Całość dachu została oderwana od ścian cokołu wąską szczeliną okien. To też zabieg znany z modernizmu. Z prawej strony nawy jest wejście do kaplicy mieszczącej się w niskiej cokołowej części, poświęconej Prymasowi Wyszyńskiemu. To chyba jedna z najciekawszych przestrzeni tego kościoła. Spotykamy tu rzadko i ostrożnie stosowany w Polsce zabieg znany z uniwersyteckiej kaplicy w Otaniami: pełne przeszklenie za ołtarzem, co pozwala widzieć z prezbiterium żywą zielenią na zewnątrz. Dzięki wkomponowaniu sosen w małe patio oraz doświetlenie ołtarza piramidą latarnią w dachu uzyskano bogate walory przestrzenne, zachowując równocześnie sakralność wnętrza dzięki światłu skupiającemu uwagę na prezbiterium przy równoczesnym stonowaniu miejsca dla wiernych.

Zanim wrócę do nawy, winien jestem przedstawienie zespołu autorskiego. Twórcy architektury to: przedwcześnie zmarły Ryszard Czerwiński – autor m.in. banku przy pl. Powstańców Warszawy, oraz Andrzej Piłatowski i najmłodszy w zespole – Wojciech Szymborski. Autorem tak istotnej tutaj konstrukcji dachu jest prof. Jerzy Teliga – nauczyciel mój i wielu następnych pokoleń architektów właśnie w dziedzinie konstrukcji drewnianych i murowanych.

Zwieńczenie kompozycji sacrum stanowi krucyfiks. Nadnaturalnej wielkości postać Chrystusa została zawieszona w przestrzeni nad prezbiterium. Ta decyzja, dyskusyjna może w innym zobrazowaniu, tutaj jest uzasadniona – Chrystus Zmartwychwstały, nie zaś przybity do krzyża, z koroną bardziej królewską niż cierniową, z wyciągniętymi w górę rękami trzymającymi krzyż, Baranka i szarfę-bandaż, zdaje się odrywać od ziemi. Te dwa elementy tworzą równocześnie w przestrzeni czytelne, zwycięskie „V” na tle krzyża. To wszystko stanowi o aktualności rzeźby. Równocześnie zaś ciemno barwiony stiuk, złocenia korony, naturalna biel przepaski, szklana kropla wody z boku Chrystusa, a przede wszystkim nadrealistyczne traktowanie faktury – to dalekie echo i tradycja krucyfiksów z warszawskiej katedry i kościoła

**Kościół NMP Wspomożenia Wiernych
w Zalesiu Dolnym pod Warszawą**

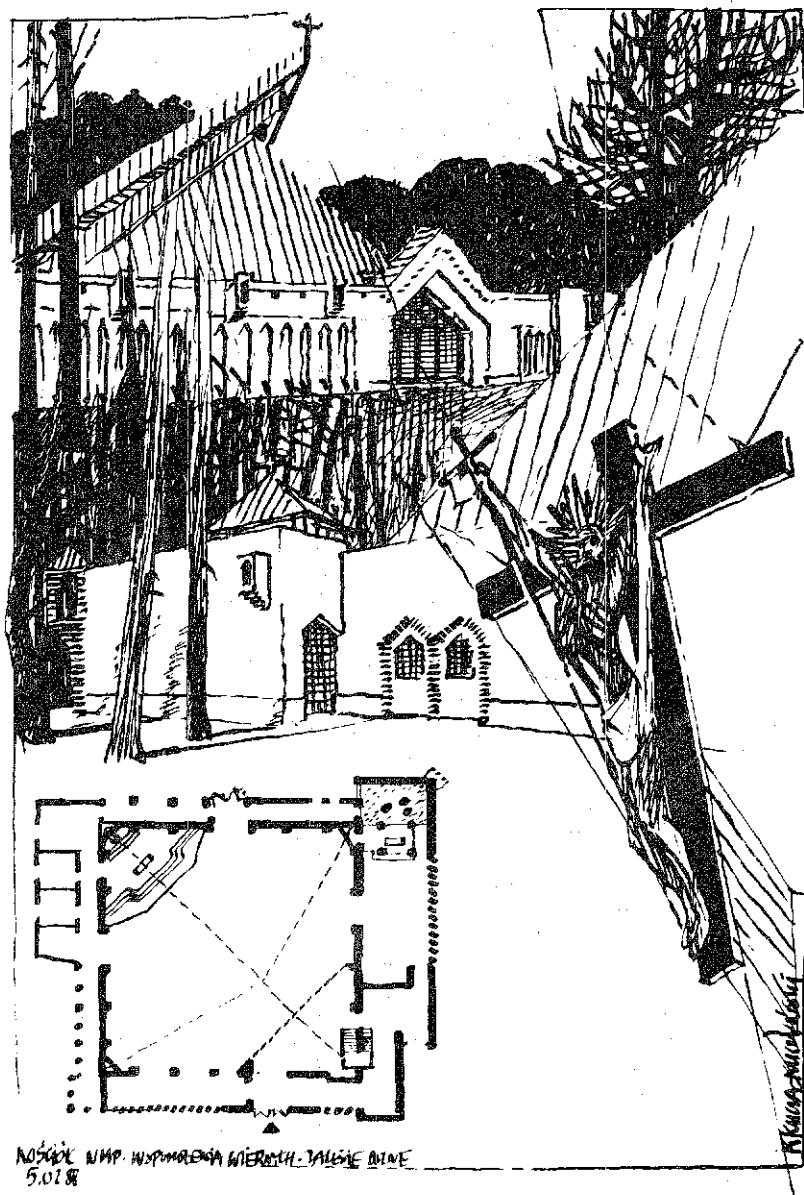
autorzy

projekt architektury: Ryszard Czerwiński, Andrzej Piłatowski,
Wojciech Szymborski

konstrukcja: prof. Jerzy Teliga

ogólne dane użytkowe

powierzchnia użytkowa 1360 m²
kubatura 9300 m³



Św. Marcina, może dzieła Donatella z Santa Croce czy Brunelleschiego z Padwy. Powinowactwa wielkie, ale uważam, że to najlepsze chyba dokonanie Ryszarda Wojciechowskiego, „Wojtka” – jak mówili do niego najbliżsi – godne jest takich porównań. Dramatem artysty jest, iż nie był świadkiem transportu krucyfiksów przez wiernych dosłownie na rękach, nie widział pierwszych reakcji jeszcze przed powieszeniem rzeźby i jej modlitewnego przyjęcia. Mam nadzieję, iż czas spędzony w ojczyźnie wielkich mistrzów renesansowej rzeźby wzbogaci talent „Wojtki”, aby mógł go spożytkować w następnych świątyniach polskich. Tyle ich przecież czeka na tak wielką współczesną rzeźbę sakralną, jak krucyfiks z Zalesia Dolnego – jedno z najwybitniejszych dokonań ostatnich lat w tej dziedzinie.

Radość z przeżywania dzieła jakby trochę pomniejsza nie zamierzony efekt nakładania się rzeźby i architektury. Ta ostatnia ze względu na ekspresję drewnianej konstrukcji dachu nie tworzy odpowiedniego tła dla równie ekspresyjnej rzeźby. W naturalnym oświetleniu krucyfiks jest zupełnie nieczytelny; sztuczne oświetlenie nieznacznie poprawia efekt, ale daleko jeszcze do właściwego wyeksponowania dzieła. Nie jest przecież jego rolą stanowić jeden z elementów wtopionych w tło. Liturgia, a także przesłanie teologiczne krucyfiksów wymagają, by był on tak wyeksponowany, żeby mógł jak najpełniej oddziaływać na psychikę wiernych. To konieczność zarówno w architekturze jak i rzeźbie czy malarstwie współtworzących sacrum. Myślę, że dla dobra obu tych dzieł można jeszcze wiele poprawić odpowiednim oświetleniem, przyciemnieniem czołowych okien nad prezbiterium, a nawet korektą umieszczenia krucyfiksów. Proszę wybaczyć, iż w tym miejscu porzuciłem rolę krytyka wracając na chwilę do mego podstawowego fachu.

Rozważania o Czarnym Chrystusie, poświęcone jego autorowi, muszę zamknąć przypomnieniem czasu i zdarzeń, które nas zetknęły prawie 20 lat temu. To była pierwsza Wielkanoc na Żytynie, jeszcze w ruinach i pod dachem z folii, na wiele lat przed równie pozytywną jak i negatywną popularnością tego ośrodka. „Wojtek” wyrzeźbił wtedy w ciągu kilku dni i nocy postać Chrystusa, którą na czas wielkopiątkowej liturgii ułożył na posadzce na wprost wejścia. Obok rozsypano prawdziwe gwoździe, położono młotek... Było to tak uderzające, niespodziewane, że aż szokujące. Potrzebne są nam takie przypomnienia – stale przez prawie dwa tysiące lat. Środkiem przekazu pozostaje mądra i przeżywana sztuka.

Konrad Kucza-Kuczyński

Warszawa, 6 marca 1988 r.

książki

Wątpiący mistyk?

Mieczysław Jastrun

Z innego świata światło

„W drodze”, Poznań 1987, ss. 272

W poezji Mieczysława Jastruna najważniejszą kwestią kładącą się buntować, nawet przeciw Bogu, było zadawanie cierpienia. W ogłoszonym pośmiertnie, nie przygotowanym do druku przez poetę tomie religijnych wierszy „Z innego świata światło” dominująca postawa „ja” lirycznego jest inna niż w „Poezjach zebranych”. Niejeden tekst przypomina wypowiedzi mistyków. Dawniej ogłoszone utwory, manicheizujące, niektóre dające się odczytywać niemal jak bluźnierstwa, w nowym kontekście nabierają innego sensu.

W nie znanych dotąd „Fragmentach” zwraca uwagę postać Mojżesza. Ten, kto rozmawiał z Bogiem, upominał się o ocalenie ludzi, gniewał się na nich za bałwochwalstwo tak bardzo, że rozbił tablice z przykazaniami otrzymane od Najwyższego, ten spierał się w Bogiem obecnym, ale – zakrytym obłokiem. *Obłok niewiedzy* oddzielał Boga od Mojżesza, od uczniów na Górze Przemienienia, w drodze do Emaus. Bóg zwątpień, poszukiwań, niecierpliwego pytania okazał się Bogiem bliższym mistycyzmowi czy teologii negatywnej niż agnostycyzmowi. Dobrze, że jest nie-

poznany, bo w Nim, Wszechmocnym Stwórcy, chroni się niepowtarzalność konkretnego człowieka. Gesty – dosłownie – wymykają się z rąk, bo wszelkie zachowania opisano i ośmieszono już do końca. Pogarda *zawców powierzchni* idealnie wypchniętych swoje role szyderców, *nieprzepuszczalność ludzi* szczelniejsza od rzeczy, nienawiść obdarły człowieka z jego tajemnicy. Jego obraz zmieniły w instrukcję obsługi automatu. Szacunek istnieje tylko dzięki zakorzenieniu indywidualności w nieznanym Absolutie. Może tak właśnie, w Bogu, spełnia się „modlitwa”: */.../ moja wielka, czysta prośba – / O dobro, ocalenie innych / Zapewne doszła do Niego i czeka / Tam, gdzie czekają wszystkie modlitwy, / Gdzie nic się spełnić nie może, / Bo już spełnione jest wszystko*. Mistycy uczyli, że w mistycznym zespoleniu jego części egzystują intensywniej niż poza nim. Nic tylko są obecne wszystkie, ale każda jest przy tym bardziej sobą. Tak mistycznie urzeczywistnia się obietnica otrzymania po opuszczeniu z powodu Jezusa i ewangelii domu – stokroć więcej domów i najbliższych ludzi, w tym samym czasie (Mk 10,29). *Obłok niewiedzy* symbolizuje Boga. Jego tron wznosi się wysoko. Syn Człowieczy, według proroctw, przybędzie na obłokach. Zgodnie z relacjami mistyków, Pan doświadcza *mocą ducha*, poczuć opuszczenia, oschłością, aby wzrastała tęsknota do Niego i przywiązanie. Co prawda to bardzo ułomne porównanie stosunku między Bogiem a człowiekiem do czysto ludzkich przeżyć. Upokorzenie się nieustanną frustracją, podjęcie ryzyka zwątpienia w odrzucającego jest jednak formą sprostania Tajemnicy.

Rodzajem sporu z Najwyższym. Poetycka modlitwa świadczy o doznawaniu takiej wiary – odręczenia niepewnością i obowiązkiem wytrwania wbrew wahaniom, wiary *nocy ciemnej*, jak ją nazwał św. Jan od Krzyża.

*Blizszy trwogi niż Ciebie
Boże który uchodzisz prędzej
niż nasza myśl i osłaniasz się niebem*

*Pozwól mi abym mógł objąć
Twoją nieobecność*

Ościęń głodu, sublimacja tęsknoty odsłania coraz bardziej istotę sacrum. Bóg jest zawsze *wiekszy* od okazywanej Mu czci, jak powtarzał św. Ignacy Loyola. Dana jest Eucharystia, ale – czy zawsze towarzyszy jej łaska? „Dzień stworzenia” – to wiersz, w którym prośba o łaskę w Eucharystii następuje po skondensowanym opowiadaniu o tym, jak w życiu wewnętrznym jednostki ponawia się dzieło stworzenia. Subtelnie zasygnalizował poeta motyw chrztu. Kuł, sakramenty, znaki byłyby niczym bez Światła, dlatego: *Oświeć siół w mroku, na nim / Owoce / Dzban wody czystej*. Owoce – obecność według Chrystusa albo przeciw Niemu („przeciw” czyli przekreślaną niewiernością) złożono na ołtarzu, który czeka na łaskę. Światło w poezji Jastruna symbolizuje promienie łaski, jak na wizerunkach Jezusa Chrystusa Miłosiernego. Światło, słońce, złocisty blask zboża występują także w innych utworach. W nich epifania dokonywała się niezależnie od ludzkiej woli, jakby z wyrozumiałością przyrody obojętnej na kaprysy społeczeństw zaafcerowanych wtedy ateizacją. Promień należy do Ukrzyżowanego. Poznanie nie jest możliwe. Jedyne, co zbliża do praw-

dy, to *zglębienie / jej / cierpieniem*.

Mimo modlitw nie ma porozumienia z Najwyższym. Krzyż Boga kojarzy się z krzyżykiem niepiśmiennego – „Niepiśmiennego”. Nawet z drugim człowiekiem nie można podzielić się łaską, krzyżyk *Niepiśmiennego* widzą wybrani. Przeżycie mistyczne czy sama tylko zgoda na szanse prawdziwości mistyki są niekomunikowalne. Wybrani, jak Jazon, są przeznaczeni do tego, żeby bez względu na swoją dobrą wolę nie przekazywać zbawiennej radości dobrej nowiny. W „Polowaniu na wieloryba” wątpi się o obdarzaniu wiarą w znak Jonasza inaczej niż przez nadprzyrodzoną łaskę. Gdyby łaska ta zawsze potwierdzała miłość, to wierzyłoby się, że przykład syna-Iobiasza zdobywającego lekarstwo na ślepotę ojca-Iobiasza ma uniwersalną wymowę. Jest jednak tylko przedmiotem nadziei to, że łaska zostanie udzielona ludzkiej wspólnotcie, że stanie się ona mistyczna, Bożo-ludzka. Bóg nie zawsze daje się przywołać. Mistyczne „nihil”, które istnieje, rozpoznajemy w godnym wdzięczności *Bogu od białych liter*. Bóg-Tajemnica chwilami wydaje się przeciwnikiem, ale ostatecznie uśmierza walkę, bywa miłosierną Opatrznością, może stworzył inne istoty uniezależnione od cierpienia, zaś my, stawszy się nimi, będziemy też absolutnie wolni. Niewykluczone jest to, że przy Bogu zło znika *jak niebydło*. Bóg pewnie posługuje się innymi kategoriami niż te, które są nam dostępne. Dopiero po śmierci będziemy je przenikać. A może śmierć jest jakby karą za ciekawość krnąbrnego ucznia? Za życia wydaje się, jak Wergiliuszowi, że ono po prostu odlatuje *w lekkie technienia*. Wiara nie jest wtajemniczeniem, tylko obiet-

nicą udziału w Prawdzie. Trudno przyjąć obietnicę. Śmierć prowokuje do emocjonalnej walki przeciw Wszechmogącemu.

Jak Mojżesz który próżno młotem

[(Michała Anioła)

Bije w skałę wysokiej góry tysiącleci

Tak śmiertelny człowiek w rozpacz

[swej woła

„Nie zabijaj!” – I blaskiem ognia w

]oczy świeci

Człowiek upomina Boga przykazaniem. Role się odwróciły. Kult, światło symbolizujące życie, ogień ofiarny stają się zwierciadłem sprawiedliwości dla zabójcy. Bóg powołał Mojżesza stojąc w krzewie ognistym. Człowiek jak gdyby upomina Boga świecą. Według intrygującego wiersza „Zamiast odpowiedzi”: *Jego prawo: wyjść z gołymi rękami / Przeciw naturze większej od człowieka / I mniejszej od kropli krwi / Oddanej konającemu*. Wyżej w tym, zdawałoby się, buntowniczym tekście ktoś *Czytał dekalog odwrócony w lustrze ludzkiego oka*. Jeśli odwrócony był dekalog, to czytał go człowiek, zaś zdanie nawiązuje do fizjologii widzenia. Nie wiadomo po co. Odwrócony był więc raczej czytający. Bóg wpatrzony w człowieka postawionego przed dekalogiem, Bóg czytający ludzkie czytanie. U mistyków z motywem oka łączy się wzajemność spostrzegania, upodobania, aż do utożsamienia się z sobą dwu patrzących na siebie postaci. Platonicznie utrzymywali, że w żrenicy mieszka dusza – mała dziewczynka, boski, duchowy odblask w człowieku. Bóg zajrzał do ludzkiego oka. Dekalog był tam odwrócony i Bóg. Bóg zobaczony, nieskończenie bliski człowiekowi, Bóg-Człowiek. Ogień, światło

świecy – to przecież nie środki uprawiania magii, lecz symboliczne uobecnianie Chrystusa. Ukrzyżowanego nie wolno oskarżać. *Myszę o mojej twórcze / i wstydzę się – nie od dzisiaj – / To przecież ja Szymon i Piotr / odzegnałem się od Ciebie /.../ Wskazałem na Ciebie / I nazajutrz / dźwigałeś krzyż / i szedłeś z nim na górę*. Ofiara nie wyjednała widzialnego i wszechogarniającego miłosierdzia: *I krwawić będzie jego ciało z powolnością lat tysięcy*.

Zapis buntu jest wypowiedaniem ludzkiej, cząstkowej prawdy. Błagany o litość Bóg miazdzy milczeniem. Nie mniej niepojęty Chrystus dźwiga tajemnicę dobrego Boga, dosięgającego najniższych. */.../ będą Go kochać idący / Na śmierć. I odtąd już na zawsze niemi / W Nim, co nie zdradził nikomu zagadki / Swojej winnicy o wciąż nowych gronach. / I wciąż jeszcze do Jego nóg okrwawionych / Spływają długie włosy Marii Magdaleny*. Wydaje się, że wobec jakiegoś ludzkiego daru jakby nie może nie być Boga. Człowiek łamie się w Nim swoim istnieniem, a Absolut z ofiarodawcą – swoją wolnością, jak opłatkiem, na pół. Taki dar jest hierofanią.

Gdy Magdalena unyła mu spocome
[nogi
i wytarła włosami jak miękkim
[ręcznikiem
i namaściła je wonnym olejkiem
skłonił głowę zamyślił się –

może pomyślał skąd ten dar kosztowny
rozlany hojnie – – – przez nieznajomą
– – – i że to dar serdeczny.

Dążenie do transcendencji, miłość, nie tylko bunt, jest ludzką prawdą. Miłość tworzy, dlatego migoce w niej

prześwit najgłębszej Tajemnicy, Prawdy. Stąd często do wierszy Jastruna powracają wątki Marii Magdaleny, Jezusa, Weroniki, św. Pawła. To co Boskie i to co ludzkie spleta się z sobą. Bóg z uwagą dotyka człowieka na fresku Michała Anioła. Leonardo da Vinci ukazał, jak człowiek zbliża się do Boga w twórczości.

Byt – przeciw nicości – zdobywa się z wysiłkiem. Człowiek czuje się stwórcą wykuwającym byt z drugiej strony nicości. Po przeciwnej stronie pracuje Stwórca. Taką myśl wydaje się sugerować, wprawdzie nie-Jastrunowska, kompozycja tomu. Np. „Mater Dolorosa” bezpośrednio poprzedza drastyczny protest przeciw okrucieństwu historii, „Drzewo” i tak ogranicza wymowę wpisanej w ten utwór manieryzującej wizji demiurga.

Wobec grozy prawdy o historii można czuć tylko Chrystusa. Błahę stają się młodzieńcza retoryka, klasycyzm, nawet gregoriański chorał. W napięciu, w ciężarze czuje się prawdziwego Boga, „Absolut”: *Noże ostrzą o blask alkoholu / Zło zasiane jak żalobna iskra / wszędzie zło w kąkolu w piołunie / Patrz jak z ogniem pożarów igrą / nawet światło zorzy na tej stronie.*

Przewrotni, powoławszy się na Ukrzyżowanego, powtórnie skazują Go na mękę. Dramat Polski przeżywany jest na nowo w każdym zdziwieniu zakłamaniem i podłością: *Odkąd to napadający / nazywa się napadniętym?*

Wsluchanie się w głosy propagandy kusi cynizmem. Prawdziwy Pan staje się żebrakiem, pyłem, czeka w natężonej ciszy skał. Niektóre wiersze – modlitwy bez obecności milczącego Słuchacza są niepełne, przeświełłony film

z fotografią połowy opłatka. Czytelnik sam mógłby je odmawiać, czyli dokonać elementarnego wyboru: życie, a więc życie wieczne, niezależne od grzechu, trwające w Niepoznanym, albo reifikacja. To, że taka alternatywa zarysowuje się po lekturze zbioru, nie dowodzi konieczności podobnego rozumowania. Czy śmierć można przezwyciężyć? Czy jest inne życie? Czy są inne kategorie? Pełna, bardzo odległa, ledwie dostrzegalna *z innego świata światło.*

Dorota Heck

Akt uczestnictwa

Andrzej Szmidt

Wyrok nieprawomocny

S.W. „Czytelnik”, Warszawa 1987,
ss. 46

Andrzej Szmidt należy do tych poetów, którzy pisanie wierszy traktują jak powołanie. Sens owego powołania wymierny szczególnie w kategoriach społecznych i moralnych widoczny jest z perspektywy historycznej. Poeta współczesny to, zdaniem Szmidta, spadkobierca wielkich romantyków dziewiętnastowiecznych i wielkich męczenników epoki ostatniej wojny. A także współczesnych wielkich idealistów, czyli tych, którzy przedwcześnie, tragicznie odeszli spośród żywych. W poezji Andrzeja Szmidta spuścizna jego antenatów jest obecna wprost, w imionach bohaterów romantycznych – Konrada, Kordiana, w przywoływaniu wolnościowych idei

Wyspiańskiego i w bezpośrednich odwołaniach do młodszych „mistrzów” – Gajcego, Baczyńskiego, Borowskiego, Stachury i Wojaczka.

Katastroficzne piętno odległych i nicodległych programów i postaw artystycznych dotyka także ich wyznawcy. Romantyczny niepokój o los narodu i jego moralny status, tęsknota za wolnością i egzystencjalnym komfortem na co dzień, lęk o własną duszę uwikłaną w konflikty współczesności i zaniedbującą walkę o szlachetne ideały – oto podstawowe motywy kształtujące myślową i emocjonalną materię tej liryki. Ponad połowę zbioru wypełniają wiersze koncentrujące się na sprawach publicznych, zaangażowane w żywy i bolesny dla poety proces ocywistej degradacji współczesnego życia narodowego. Szmidi czuje się po Herbertowsku odpowiedzialny za aktualny i przyszły kształt tego życia pisząc już w pierwszym wierszu o konieczności dawania świadectwa i o trudnych powinnościach kronikarza. Wiersz „Karty” jest wręcz programową polemiką z „Przesłaniem Pana Cogito”, którego dramatyczne *wstań i idź dopóki krew obraca w piersi twoją ciemną gwiazdę* zna na pamięć każdy odbiorca poezji. W parafrazie Andrzeja Szmida to zdanie wyposażone zostaje w dodatkowe niuanse ontologiczne: *Bierz te / rzeczyna prościej jak umiesz / w tym możesz spełnić się upaść / a może nawet ocalić coś ten sens / drobny wazki dla ciebie jednak / idź*.

Perspektywa ontologiczna tych wierszy oświetla ich wymiar eschatologiczny. Poeta stopniowo, jakby samego siebie prowadząc za rękę, wkracza poprzez byt publiczny w byt

indywidualny. Pod koniec tomu mówi coraz ciszej i niepewniej, intymnie, prywatnie zwierzenia traktując z onieśmieleniem, niemal zażenowaniem. Jakby sfera prywatności mniej była godna ewokacji. A przecież podmiot liryczny „Wyroku nieprawomocnego” ma ostrą świadomość własnej odrębności i unikalności własnego losu, kiedy mówi: *Jestem tu Uderza we mnie świat / sprostać mu muszę Sens nadam / dniowi może godzinie dziś jutro*. Potrafi swoją egzystencjalną wyrazistość określić nawet ostrzej: *nie lubię kalek / kalekie to moje / ono boli / nawet jeżeli nie śmieszne / lecz stygmat*. Nieśmiałość i zażenowanie podmiotu lirycznego staje się zrozumiałe dopiero w kontekście kolejnego wyznania: *Panie Ty jałowość drogi ziemi mej / zmienić możesz w sensu ziarenko / światła opuszek*. W tym akcie wiary, nadziei i miłości, dokonanym z iście ewangeliczną prostotą, unaocznia się właśnie metafizyczne nacechowanie tej poezji. Sens dziejów, tak dla nas istotny, angażujący nasze marzenia i emocje, wciąż jest niejasny, nieprzenikniony bez uwzględnienia racji tej tajemniczej Najwyższej Instancji. Dar uczestnictwa zdaje się być przywilejem tylko w związku z istnieniem owej nieporównywalnej z niczym innym wartości. Czasami świadomość obecności Boga nie wystarcza, by samodzielnie sprostać światu, w którym *liczy się ten konkretny ty z dziś teraz*. A jednak tylko Jemu powierzamy się z całą niepowtarzalnością i bezzadnością naszego istnienia: *osobiste doświadczenia / nie do opowiedzenia / nieprzetłumaczalne / te kamyczki światełka / którymi tylko Boga / obarczyć można / by zmarszczył brwi / lub uśmiechnął się*.

Osobiste doświadczenia sunujące się w konkretny dramat samotności w relacji Andrzeja Szmidta nabierają istotnego znaczenia ze względu na dyskrecję, powściągliwość wyznawczą poety. Bo przecież także sfera prywatności, a może ona przede wszystkim, uprawomocnia i uwiarygodnia autentyczność uczuć wypowiedzianych w imieniu grupy, pokolenia, narodu. Andrzej Szmidt szczęśliwie nie zaprzepaścił szansy wkomponowania się własnym głosem w wielogłosowy poemat patriotyczny składany od stuleci. Być wiernym tradycji, nie znaczy bowiem tylko powtarzać jej hasła i odwoływać się do jej mitów, ale własnym, choćby najskromniejszym aktem uczestnictwa kreować nowe mity.

Adriana Szymańska

Litewski „Pan Tadeusz“

Antanas Baranauskas
(Antoni Baranowski)

*Anykščiu šilelis (Borek
oniksztyński)*

przekł. poetycki Józef Jacek Rojek,
przekł. filol. Józef Wajna, wstęp, przypisy i bibliografia Mieczysław Jackiewicz, Wydawnictwo Pojezierze, Olsztyn 1987, ss. 48

Ks. bp sejneński Antoni Baranowski, czyli Antanas Baranauskas (1835–1902), tyleż był Polakiem, ile Litwinem, na równi dobrze władał litewskim i polskim, pisał też w obu

tych językach, niczym się jednak nie utrwał w historii literatury polskiej, by w dziejach literatury litewskiej zająć pozycję pierwszoplanową jako autor jednego z najcenniejszych dzieł w jej dorobku, właśnie „Borku oniksztyńskiego“, wyrastającego zresztą z inspiracji „Pana Tadeusza“. Baranowski zasłużył się dla kultury litewskiej i litewskiego Kościoła katolickiego ogromnie, jednakże pod koniec życia używał tylko języka polskiego, nie tyle jako (jak pisze M. Jackiewicz) *zagorzały polonofil*, ile jako gorący, z głębokiego przekonania i najściślej związany z kulturą polską Polak, co znów jednak w niczym nie umniejszało rangi jego dokonań i zasług litewskich, wśród których wymienić można np. napisanie cennych dla literatury litewskiej utworów, lituanistyczne prace językoznawcze (był twórcą litewskiej dialektologii) i napisanie litewskiego katechizmu, który po zakazie druku książek litewskich czcionką łacińską (1864) był przepisywany ręcznie i wchodził w obieg jako rękopis. Był przy tym Baranowski postacią wręcz niezwykłą, czego miarą jest, że w wieku sędziwym – jako samouk – zajął się matematyką, odnosząc pewne sukcesy naukowe na tym polu.

We „Wstępie“ do omawianej książki napisał M. Jackiewicz o Baranowskim, że był to typowy *gente Lituanus natione Polonus*, można jednak sądzić, że jest to pewne uproszczenie sprawy. Trafniejsze zapewne będzie określenie go mianem „polskiego Litwina“, który najgłębiej i najtrafniej mógł rozumieć sens słów Mickiewicza: *Litwo, ojczyzna moja*. „Litewskość“ bowiem była i mogła być cechą jego postawy w czasie, gdy litewski ruch

odrodzeniowy wiele zawdzięczał związkom z literaturą polską i gdy pełna była, jak w czasie wydarzeń powstańczych (Baranowski przetłumaczył na litewski „Boże, coś Polskę” i to był jego wkład do powstania styczniowego, w którym udziału nie wziął, bowiem przebywał wówczas na studiach w Monachium) ponadnarodowa polsko-litewska integracja. Był więc Baranowski zmiennym (a może nawet typowym) wytworem wielonarodowej polskiej kultury kresowej. Ważną bowiem cechą tej kultury było, iż integrowała elementy lokalne, etnicznie odmienne i wprowadzała je do kultury polskiej. I poł. XIX w. znała liczne takie przypadki, gdy Polacy dawali swój wkład do rozwoju kultur obcych narodowości zamieszkujących nasze kresy, co spowodowało, że romantyczny Jan Barszczewski (pamiętamy go z antologii Tuwima „Polska nowela fantastyczna” jako autora „Włosów krzyczących na głowie”) mógł wejść tak do dziejów literatury polskiej jak i białoruskiej, że Tymko Padurra wzbogacił romantyzm polski i literaturę ukraińską, Baranowski zaś należy do dziejów kultury polskiej i literatury litewskiej. Liczbę takich przykładów z przeszłości dalszej i bliższej (*polscy pisarze ruscy*, którymi ostatnio zajmował się prof. Łużny) można by poważnie wzbogacić, co zaś ważne, nie jest ona wyrazem jakichś tendencji rewindykacyjnych (o konieczności całkowitego ich wyzbycia się ciekawie mówił niedawno Tadeusz Konwicki w wywiadzie w „Odrze” 1987, nr 12). Baranowski od tak rozumianej swojej „litewkości” odwrócił się wówczas, gdy litewski ruch narodowy radykalizując się nabrał akcentów antypolskich, nie więc

dziwnego, że owo manifestowanie polskości Litwini później mu mieli za złe, przecież jednak nie zapominając, że dał on literaturze litewskiej pierwsze wybitne, po zapoczątkowujących artystyczną literaturę litewską „Porach roku” Kristijonasa Donelaitisa (1714–80), dzieło inicjujące romantyzm w literaturze litewskiej. Poemat ten powstał w latach 1858–59 jako wyraz świadomej próby udowodnienia, iż w języku litewskim stworzyć można dzieło o znacznej randze artystycznej, mogące rywalizować z „Panem Tadeuszem”. Rzecz jasna, mało rozsądne by było dociekanie, jak owa rywalizacja wypadła, Baranowski stworzył bowiem dzieło odmienne od „Pana Tadeusza”, zawierające w sobie elementy eposu i poematu opisowego, silnie nacechowane liryzmem, tyleż mitologizujące przeszłość litewską, ile dające pochwałę piękna litewskiego folkloru i litewskich krajobrazów.

Słuszne zatem było przybliżenie owego dzieła polskiemu czytelnikowi przez nowy przekład (stara translacja Stefani Jabłońskiej z 1909 r. była niezbyt udana, poszła zresztą w całkowite zapomnienie). J. J. Rojek dokonał tu nie lada sztuki, zachowując wręcz ścisłą wierność wobec oryginału, dzięki czemu bardzo ładnie wydobyta została obrazowość poezji Baranowskiego. Jedyne wyraźniejsze odstępstwa od ducha oryginału, z jakimi mamy tu do czynienia, polegały w pracy Rojka na rezygnacji z czasem aż nazbyt głębokich i wyraźnych rymów, które dobrze mogą brzmieć w litewskim oryginale (acz rymowanie jednak nie było tu najmocniejszą stroną poetyckiego warsztatu Baranowskiego). Jednakże zrezygnowanie

od czasu do czasu z tych głębokich, często gramatycznych, rymów, polskiemu brzmieniu wiersza wyszło na dobre. Szło tu zaś o rzecz ważną, nakładającą na tłumacza (korzystającego z przekładu filologicznego, ale w tym przypadku nie to do rzeczy nie ma) szczególny obowiązek udokumentowania, iż poemat Baranowskiego jest dziełem naprawdę wartościowym artystycznie i zarazem w pełni oryginalnym. Tłumacz wybrał rozwiązanie bodaj najszcześniejsze, nie uległ bowiem pokusie romantycznej stylizacji języka, która zapewne „Borek oniksztyński” usytuowałaby w cieniu – lub mogłaby go w takim cieniu złożyć – „Pana Tadeusza”; wybrał natomiast konwencję spokojnej, czystej polszczyzny współczesnej, uzyskując szlachetność brzmienia wiersza. Można tu więc mówić o istotnym artystycznym osiągnięciu tłumacza, mającym pewne znaczenie szersze w perspektywie ważnego dla nas polsko-litewskiego zbliżenia, którego swoistym duchowym patronem po latach znów w jakiejś mierze staje się sejneński biskup, ks. Antoni Baranowski – Antanas Baranauskas, który niegdyś przed laty zaczął pisać po litewsku, idąc za sugestią zapomnianej już poetki polskiej z Litwy, Karoliny Proniewskiej.

Jacek Kolbuszewski

W stronę dialogu

Sokrat Janowicz

Białoruś, Białoruś

Iskry, Warszawa 1987, ss. 190

Białoruskiej problematyce narodowej poświęcono w literaturze polskiej – zwłaszcza powojennej – wyjątkowo mało miejsca. Zrozumiałe jest zatem, iż każda pojawiająca się na ładach księgarskich praca z tej dziedziny wzbudza znaczne zainteresowanie. Autorem prezentowanej książki jest Sokrat Janowicz – najwybitniejszy spośród tworzących w Polsce pisarzy białoruskich, redaktor białostockiej białoruskojęzycznej „Niwy”. *Jest – przeczytać można o „Białorusi, Białorusi” na jej okładce – ni to gawędą, ni to esejem. Zajmuje się sprzężeniem zwrotnym dwu kultur, przede wszystkim zaś dwu literatur – polskiej i białoruskiej.* Powstała z myślą o czytelniku polskim i jego języku – *ku pozyskaniu serc polskich* (s. 144). Przez jej strony przewija się stale główny motyw, który ująć można by słowami samego autora: *A ja swoje i swoje: Polska i Białoruś – siostry. Rodzone, nie przyrodnie!* (s. 77).

Prezentowane tu rozważania nie są recenzją książki ani jej omówieniem. Są przede wszystkim krótkim zapisem refleksji powstałych podczas jej czytania.

Opowieść S. Janowicza sięga odległych stuleci. Świadomy narodowo Białorusin, twórca współczesnej kultury białoruskiej, zastanawia się nad związkami trzech kultur w państwie Jagiellonów – ruskiej, litewskiej i polskiej, nad upadkiem kultury i języka

białoruskiego w XVIII w., odrodzeniem narodowym przełomu XIX i XX w. i późniejszymi – narodowymi – rozczarowaniami. Tematem przewodnim gawędy jest Białoruś i białoruskość: trwanie języka, kultury, działalność wybitnych przedstawicieli białoruskości, ich często powikłane losy dziejowe. Zarówno wyznawane systemy wartości jak i istniejące wówczas sytuacje społeczne są bardzo nietypowe dla dzisiejszej Polski. Czytelnika przyciąga opis wielonarodowościowej Rzeczypospolitej, odmienność związków ówczesnych wspólnot kulturowych (językowych, religijnych) oraz mentalności ludzi myślących w kategoriach *gente Rutheni, natione Poloni*. W ich świadomości świat społeczny składał się z szeregu kręgów-wspólnot powiązanych ze sobą w nie istniejący już dzisiaj układ hierarchiczny, zaś składające się na ich treść wartości uległy z czasem daleko idącym modyfikacjom. Autor, przybliżając czytelnikowi miniony świat przez opis ludzkich działań i myśli, poddaje się emocjom. Z pewnością niejeden historyk – człowiek nauki skłonny do stawiania twierdzeń wyważonych – chętnie podjąłby z nim polemikę. Nie umniejsza to wartości książki. Jej zadaniem było bowiem pobudzenie czytelnika do refleksji i zadanie to – jak sędzę – spełnia ona w stopniu zadowalającym.

Bardzo często można się spotkać w publicystyce, niekiedy również w literaturze fachowej, z przenoszeniem współczesnych kategorii myślenia w mniej lub bardziej odległe okresy historyczne. Interpretacja przeszłości z punktu widzenia współczesnych nam systemów wartości najczęściej

oddala nas od zrozumienia przeszłych wydarzeń, procesów, motywacji ludzkich działań. Najczęściej nie łagodzi, lecz podsyca narodowe animozje. Z takimi zjawiskami spotkać się można zwłaszcza w historiografiach tzw. narodów niepaństwowych, kształtujących się w XIX w. w oparciu o etniczne społeczności plebejskie wyodrębniające się z ówczesnych „narodów politycznych”. S. Janowicz świadom tych niebezpieczeństw stara się ich uniknąć. Literatura dotycząca problematyki narodowej na obszarach wschodnich byłej Rzeczypospolitej obfituje jednakże w tego rodzaju zafałszowania.

Dzisiejsze kategorie i podziały narodowe były obce mieszkańcom Białorusi I poł. XIX w. Odechodzenie od myślenia w kategoriach polskiego, politycznego „narodu szlacheckiego” na rzecz wyróżnionego na podstawie kategorii etniczno-etnograficznych narodu kulturowego następowało na ziemiach białoruskich bardzo powoli przez cały XIX w. i uległo znacznemu przyspieszeniu dopiero po 1905 r. Pełne zrozumienie mechanizmów rozwoju idei narodowej, kształtowania się świadomości społecznej, w tym narodowej, związków pomiędzy istniejącymi wówczas wspólnotami, ich hierarchizacji z pewnością ułatwi dialog Polaków z Białorusinami, Litwinami, Ukraińcami. Wiele z tego, co powstało na ówczesnych kresach, należy bowiem nie tylko do kultury polskiej, bo też samo pojęcie polskości i Polaka jest obecnie inne, niż było wówczas (resp. *gente Rutheni /Lithuani/, natione Poloni*). Myślenie i wychowywanie w kategorii „Polski jednonarodowej” znajduje odbicie

w świadomości społecznej znacznej części jej obywateli.

S. Janowicz zwraca uwagę na podstawowe elementy kształtujące kulturę każdego społeczeństwa, w tym również Białorusinów – religię i język. Interesująca byłaby analiza wpływu systemu wartości religii prawosławnej i katolickiej na treści formułowanej ideologii narodowej i przebieg procesu narodotwórczego. Prawosławie nadawało ideologii białoruskiej – i nie tylko białoruskiej – silne zabarwienie klasowe. Widoczne to było w pismach białoruskich: „Naszej Doli” i „Naszej Niwie”, w przeciwieństwie do wyłącznie katolickiego „Bielarusa”. (Pomijam tu społeczną przyczynę klasowości narodowego ruchu białoruskiego opierającego się na chłopach, dla których naczelnym był konflikt między wsią a dworem.) Prawosławie określić by można jako narodowo „letnie” w przeciwieństwie do bardziej „gorącego” katolicyzmu, łatwiej akceptującego postawy pluralistyczne i personalistyczne. Katolicy wykazywali większą skłonność do zajmowania postaw narodowych. Z jednej strony polonizowali się, z drugiej opowiadali się zdecydowanie po stronie białoruskiej, będąc faktycznymi twórcami białoruskiego odrodzenia narodowego, aczkolwiek nie bez znaczenia było również to, że warstwa ludzi wykształconych na Białorusi w zdecydowanej większości – wyjąwszy duchowieństwo i napływowych Rosjan – to katolicy. Uogólniając można stwierdzić, iż społeczność prawosławna wykazywała większe skłonności do aktywności klasowej przy dłuższym trwaniu przy świadomości etnicznej. Katolicy szybciej unaradawiali się, zajmując często postawy narodowo przeciwstawne.

Potwierdza to rozwój procesów narodowych na kresach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. Najszybciej unaradawiały się ludy znajdujące się w kręgu cywilizacji łacińskiej: katolicy Litwini, katolicka część Białorusinów i katolicy (tzn. unicy) Ukraińcy galicyjscy – w przeciwieństwie do Ukraińców prawosławnych mieszkających w granicach imperium rosyjskiego. Były też inne przyczyny tego zjawiska, np. polityczne.

Bez języka – pisze S. Janowicz – nie ma kultury /.../ Gdzie istniała mowa białoruska, tam można mówić o kulturowaniu ducha tego narodu (s. 94). Jedną z przyczyn dość łatwego odchylenia od własnego języka była i jest stosunkowo słabo wykształcona wśród białoruskich mas społecznych świadomość narodowa. Autor „Białorusi, Białorusi” zauważa: *Ta świadomość narodowa jest z reguły wyjątkiem, dysponują nią kadry (w Mińsku, stolicy Republiki Białoruskiej, odezwanie się w mowie rodzinnej w miejscu publicznym automatycznie uważa się za manifestację elitarnego statusu) (s. 39).* We wznowionym „Ładzie” (nr 2 z 31 V 1987 r.) w rubryce „7 dni” odnotowano: *Podczas obrad zarządu Związku Pisarzy ZSRR, jak informuje „Literaturnaja Gazieta”, pisarz białoruski N. Gilewicz powiedział: „/.../ Ani w stolicy Białorusi, Mińsku, ani w żadnym z ośrodków obwodowych, jak też w żadnym z miast, a nawet w osiedlach typu miejskiego republiki nie ma praktycznie ani jednej szkoły białoruskiej. Są angielskie, francuskie i hiszpańskie, a białoruskich nie ma”.*

Rozważania S. Janowicza pobudzają do zadumy, skłaniają do refleksji. Dlaczego losy tego narodu

potoczyły się inaczej niż wielu innych narodów europejskich, a także – przynajmniej niektórych – jego sąsiadów: Polaków, Rosjan, ale również posiadających przez pewien okres swą państwowość Litwinów? Aktywniej walczyli o swą niepodległość Ukraińcy. Przedstawiając formułowane w wielkim skrócie uwagi na ten temat odejdę w znacznym stopniu od faktów i stwierdzeń zawartych w pracy.

Sądzę, iż było kilka podstawowych przyczyn opóźnienia rozwoju narodowego Białorusinów w stosunku do ich sąsiadów.

1. Niczymiennie ważna była likwidacja unii dokonana na ziemiach białoruskich w latach 30. XIX w. Narodowym problemem Białorusinów był wciąż niewystarczający stopień tożsamości kulturowej, brak wyróżników wyraźnie wyodrębniających Białorusinów od ich głównie słowiańskich sąsiadów, tzn. Rosjan i Polaków. Litwini wyróżniali się językiem, galicyjscy Ukraińcy obrządkiem greckim, Białorusinom podstawowy wyznacznik ich odrębności, na którym mogli oprzeć swój proces narodotwórczy, został zabrany.

2. Białorusini pozbawieni byli warstwy, która byłaby zainteresowana w powstaniu narodu białoruskiego i zarazem byłaby w stanie skutecznie poprzeć białoruski proces narodotwórczy. Taką warstwą stało się w Galicji wschodniej duchowieństwo grekokatolickie, zaś na Litwie znaczna część duchowieństwa rzymskokatolickiego pochodzenia litewskiego. Miejscowy kler po likwidacji unii i po powstaniu styczniowym został w znacznej części wymieniony na rosyjski bądź zrusyfikowany, ściśle przy tym podporządkowany Cerkwi rosyjskiej

i władzom carskim; reprezentował nie białoruskie interesy narodowe, lecz – w znacznym stopniu – rosyjskie interesy imperialne. Popi nie byli zainteresowani powstaniem narodu białoruskiego i do jego powstania się nie przyczynili (cezaropapizm nie sprzyjał popieraniu przez kler prawosławny tendencji separatystycznych wobec centrum). Plebejskie społeczeństwa Europy środkowo-wschodniej nie miały własnego licznego i zamożnego mieszczaństwa ani świeckiej inteligencji. Przez długi czas jedynymi wykształconymi przedstawicielami tych społeczeństw, posiadającymi ścisłe związki z ludem, byli duchowni i oni najczęściej inicjowali procesy narodotwórcze tzw. małych i młodych narodów. Białorusini zostali pozbawieni tej możliwości.

3. Podkreślenia wymaga fakt braku wyraźnych wyróżników kultury białoruskiej, antagonizujących – jak było to w ogromnej większości przypadków innych procesów narodowych w Europie – stosunki Białorusinów z członkami sąsiednich zbiorowości etnicznych i narodowych. Religię prawosławną chłopci odbierali jako ruską, zaś katolicką – jako polską. Język podzielony na dialekty zbliżony był znacznie do rosyjskiego, ale też – szczególnie na obszarach zachodnich – do polszczyzny. Nie stwarzał między Białorusinami a Polakami, Rosjanami i Ukraińcami barier trudnych do przebycia. Brak było w folklorze białoruskim – w przeciwieństwie np. do ukraińskiego – pieśni, legend i innych przekazów ustnych funkcjonujących w skali masowej, przy ich głębokim społecznym uwewnętrznieniu, w których kultywowano by tradycje własnej odrębności politycznej w wymia-

rze społecznym i militarnym, wychwalano by własne zwycięstwa i bohaterów, eksponowano posiadane niegdyś prawa i tęskniono do minionej wolności (a więc brak było świadomości posiadanej niegdyś – niezależnie od tego jak przedstawiała się rzeczywistość historyczna – państwowości). Brak było zatem podstawowych elementów konfliktogennych – aczkolwiek przesadą byłoby twierdzenie, że zupełnie nie występowały; przykładem konfliktu między chłopem (Białorusinem) a panem (Polakiem, rzadziej Rosjaninem) – a przecież historia formowania się narodów jest historią konfliktów między nimi, konfliktów przyspieszających ich rozwój i trudnych zarazem do uniknięcia.

4. Białoruś była najbardziej zróżnicowanym etnicznie obszarem byłej Rzeczypospolitej zamieszkanym, oprócz Białorusinów, przez Polaków, Żydów, Tatarów, napływowych Rosjan, itd. Istniały silne tradycje zgodnego współżycia różnych etnicznie zbiorowości, mocne poczucie regionalizmu. Spośród obszarów byłej Rzeczypospolitej nacjonalizmy najtrudniej przyjmowały się na Białorusi (pomijając Rosjan jako społeczność funkcjonującą na zasadach bliskich kolonialnym). To właśnie na obszarach byłego W. Ks. Litewskiego wykształciło się pojęcie krajowości. Nie sprzyjało również powstaniu narodu białoruskiego to, iż cały obszar Białorusi znalazł się w państwie rosyjskim, zaś administracja rosyjska starała się nie dopuścić do powstania narodu białoruskiego, uważając prawosławnych Białorusinów za Rosjan. Podziały rozbiorowe wykorzystywali Polacy, podobnie było w przypadku Ukraińców (Galicja) i Litwinów (Prusy

Wschodnie). Białorusini możliwości takiej nie mieli.

Twierdzi się, iż w okresie międzywojennym mniejszości narodowe zagrażały państwowości polskiej. Tam gdzie tak było, było to w znacznym stopniu następstwem błędnej polityki władz w stosunku do tych mniejszości, wynikało z niezrozumienia prawidłowości, jakim podlegają procesy narodowe. W dzisiejszej Polsce sytuacja zmieniła się zasadniczo. Minione zagrożenia zdezaktualizowały się. Należy zdać sobie sprawę i wyciągnąć praktyczne wnioski z tego, iż w podstawowym interesie narodu i państwa polskiego leży posiadanie jak najlepszych stosunków z Białorusinami, Litwinami i Ukraińcami (nie tylko zresztą z tymi mieszkającymi po polskiej stronie granicy, a także – co jest już inną sprawą – nie tylko z wymienionymi tu mniejszościami). Stwierdzenie to jest banałem. Chodzi o to, byśmy nie poprzestawali na stwierdzeniach.

Kończąc rozważania nad pracą S. Janowicza, należy wyrazić wdzięczność autorowi „Białorusi, Białorusi” za to, że ją napisał dla nas – Polaków. Napisał ją po polsku, a nie jak inne swoje utwory w języku własnego narodu. Pragnę wyrazić nadzieję, że na ładach księgarskich coraz częściej będą się pojawiały prace poświęcone mniejszościom narodowym w Polsce jak też naszym wschodnim sąsiadom. Są one potrzebne zwłaszcza młodemu czytelnikowi mającemu małe możliwości uświadomienia sobie pożytków płynących z wielokulturowości. Bowiem nie tylko i niekoniecznie to, co jest jednorodne, jest piękne.

Ryszard Radzik

radio · telewizja

Olimpiada i obyczaje

Wielkie imprezy sportowe stają się tryumfem telewizji. Zimową olimpiadę w Calgary oglądały ponoć 2 miliardy widzów. Nie mniejszą widownię będzie miał zapewne Seul. Nic zatem dziwnego, że telewizja wywiera wpływ nie tylko na poszczególne konkurencje sportowe, wymusza nie tylko kolorowe stroje zawodników, ale przede wszystkim wpływa na charakter samych zawodów. Coraz częściej są to imponujące rozinachem widowiska, z wybitnymi wyczynowcami w roli tyleż gladiatorów, ile gwiazd kultury masowej. Zawody sportowe światowej rangi to rzeczywiście Wielkie Teatrum (por. A. Ziemiński, „Ludzie boiska i ludzie estrady. Szkic do portretu socjologicznego”, Warszawa 1981), wielkie pomieszanie wzniosłości i przyziemności, natury (biologii) i techniki, autentycznych dramatów i wykalculowanej dramaturgii... Widz zasiadający przed małym ekranem zdaje sobie sprawę, że we współczesnym sporcie są zaangażowane duże pieniądze, że przez wyczyn łatwiej jest dziś „dojechać” do kalectwa niż do krainy harmonii ciała z duchem, że często sport spełnia funkcję zastępczą wobec nie rozwiązanych problemów wewnętrznych czy zewnętrznych danego państwa – ale wszystko to schodzi na daleki plan: widzi narciarza na stromym stoku i wie, że to się wydarza naprawdę. Ci gladiatorzy i aktorzy zarazem, którzy pojawiają się na

ekranie, rzeczywiście istnieją, rzeczywiście wypadają z trasy, rzeczywiście biją sobie brawo po udanym skoku, rzeczywiście płaczą po przegranej. Przy całej manipulacji nimi tak w sferze biologicznej jak i psychicznej, jakiej poddawani są przez trenerów i lekarzy, przy całej tej otaczającej ich technice – pozostają przecież zwyczajnymi ludźmi, osobami.

Co ciekawe, ten aspekt personalistyczny uwidocznił się właśnie w Calgary i jest to jedno z zaskoczeń, które zgotowali nam organizatorzy igrzysk. A wydawało się, że będzie to niepodzielne panowanie techniki. Tymczasem mimo ulokowania głównych uroczystości w dużym przemysłowym mieście, mimo sztucznego lodu i sztucznego śniegu ujawnił się człowiek. A nawet więcej – na pierwszy plan wysunęło się społeczeństwo kanadyjskie. Doszło ono do głosu nie tylko podczas uroczystości otwarcia i zakończenia igrzysk, ale także podczas wszystkich imprez i zawodów pokazywanych przez telewizję. To zdumiewające, że państwo tak młode, jak Kanada, i tak spragnione sukcesu sportowego, potrafiło uczynić z zimowej olimpiady nie wydarzenie polityczne, w które zaangażowane jest całą mocą swej oficjalności państwo, ale wydarzenie społeczne, obywatelskie – w najlepszym sensie tych słów.

Wydaje mi się, że Calgary'88 będzie funkcjonowało jako wzorzec dla organizatorów wielkich imprez sportowych. Tu bowiem doszło do połączenia precyzyjnych reżimów organizacyjnych ze spontanicznością widowni, wśród której ton nadawali przecież gospodarze. Po ostatniej zimowej olimpiadzie niechętnie będziemy oglądali zawody „upaństwo-

wione", po reakcjach kanadyjskich kibiców nie będzie można bez oporów oglądać szowinistycznej publiki itd. Dzięki przekazowi telewizyjnemu obejrzelśmy inny świat, inne obyczaje, inne społeczeństwo. Inne – w stosunku do tej części świata, do której jesteśmy przypisani. Bo pomyślmy tylko: Kanadyjczykom bardzo zależy na złotym medalu w hokeju. Ale to „bardzo”, nie znaczy wcale: za każdą cenę. Na tym przykładzie można prześledzić różnicę między sportem upaństwowionym a społecznym. Przy czym, o ironio, owemu uspołecznieniu nie przeszkadza fakt, że jest to sport zawodowy, rządzący się kapitalistycznymi prawami rynku. To właśnie presja rynku – czyli obywateli – spowodowała, że Kanadyjczycy nie wystawili swego najsilniejszego składu w hokeju na lodzie. Albowiem mimo że gospodarze tak bardzo chcieli mieć u siebie olimpiadę, to jeszcze wyżej cenią PRAWA ŻYCIA. Niemożliwe jest więc dla nich takie zaangażowanie się w olimpiadę, które dezorganizuje rynek – jedną z głównych form normalnego codziennego życia. Czołowy zawodowy hokeista kanadyjski mówi o tym z prostotą: – Mamy na drzwiach naszego klubu wywiesić tabliczkę: *Mecze odwołane z powodu olimpiady*?! Nie. To byłoby nierzetelne wobec kibiców-klientów, których jest 17 tys. Nierzetelność zaś jest tam źle widziana. I – poza wszystkim innym – przynosi straty finansowe. Państwo musiałoby przekazać dość wysoką dotację, aby pokryć straty poniesione przez klub, którego zawodnicy – robiący kasę – dostąpili zaszczytu grania w narodowej olimpijskiej drużynie. Państwo nie jest aż tak zaintereso-

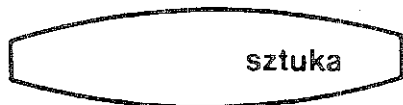
wane złotym medalem, by naturalny mechanizm rynkowy zastępować dotacją. I oto w ten sposób zimna, kupiecka kalkulacja zaczyna wspierać inicjatywę obywatelską, uczy poszanowania realiów społecznych (do których należy także obyczaj uczęszczania na mecze lokalnej drużyny hokejowej), staje się szkołą pluralizmu. Sławę i pieniądze zdobywa się na wiele sposobów. W każdym razie na pewno nie tylko poprzez uczestniczenie w strukturach rządowych, ze stemplem narodowej reprezentacji. A zatem trzeba liczyć się z tymi, którzy są na miejscu, bo to oni, kibice-klienci, mogą zdecydować o wysokości zarobku „swojego” hokeisty.

Taki punkt widzenia relatywizuje rolę rządu, zdejmując z niego ciężar odpowiedzialności za całe obszary życia, które rządzą się swoimi prawami. Można zatem pozwolić sobie na okłaskiwanie przeciwnika, który – nawet wygrywając z „moją” drużyną narodową – nie godzi w moją narodową dumę, nie ograbia mnie z części mego dobrego samopoczucia, bowiem samopoczucie to uzależnione jest od stanu osobistych interesów, a także, w jakiejś tam części, od formy, jaką prezentuje mój ulubiony gracz w lokalnej drużynie. Ta wielostopniowość zaangażowania obywatelskiego sprzyja tolerancji, wycisza tendencje nacjonalistyczne, przesuwając olimpijskie zmagania z kategorii „bezkrwawej wojny narodów” do kategorii festynu o zasięgu globalnym. Nie jest przypadkiem, że znaczną popularnością i sympatią cieszył się skoczek narciarski z Wielkiej Brytanii, który nie miał w sobie nic z gladiatora. Ten typowy przedstawiciel klasy średniej był ulubieńcem publiczności.

Dzięki niemu miliony widzów w zachodniej części świata mogły nawiązać niemal osobisty kontakt z wielkimi zawodami sportowymi. To, co robił „Orzeł”, stawało się bliskie wielu do niego podobnym. On był ich nieformalnym reprezentantem. Postanowił wystąpić na olimpijskiej skoczni – i dopiął swego. I nikt nie wypominał mu pokracznego stylu skoków ani tym bardziej nie zarzucał, że swoim zachowaniem grzecznej maskotki przynosi ujmę Koronie Brytyjskiej. Występował w barwach swego kraju, ale był przede wszystkim sobą.

Calgary '88 to dobra lekcja obywatelskości. Czy to się u nas przyjmie?

M. J.



Ciało rzeźby

„Miejsca rzeźby”, wystawa w Muzeum Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, styczeń – luty 1988.

Wystawę p.t. „Miejsca rzeźby” warto omówić z kilku względów. Inauguruje ona w pełnym wymiarze działalność Muzeum ASP. Przybywa Warszawie placówka artystyczna bardzo mądrze pomyślana, dysponująca świetnymi salami wystawienniczymi i zapleczem naukowym. Jest ona znakomicie usytuowana, nie tylko dlatego, że znajduje się w kulturalnym centrum stolicy, ale również ze wzglę-

du na to, że stanowi skrzydło uczelni artystycznej – tutaj powinno się przecinać to co wciąż żywe z tradycji sztuki reprezentowanej przez profesorów z tym co nowe, wyłaniające się w dążeniach studentów. Muzeum, zanim otworzyło oficjalnie swoje sale, zdążyło przekonać do siebie krytyków trzema wystawami, które odbyły się pod jego auspicjami; „W kręgu pracowni Jerzego Jarnuszkiewicza”, „W kręgu Formy Otwartej” i „Moby Dick” Krzysztofa Bednarskiego (była i czwarta wystawa – studencka – najmniej interesująca). Godne podkreślenia – jak do tej pory muzeum wykazuje szczególne zainteresowanie rzeźbą. Chwała mu za to, bo przecież jest to fundament kultury sztuk pięknych i zasługuje na żywsze zainteresowanie muzealników i historyków sztuki, którzy żywią większy sentyment do malarstwa i skłonni są jemu przypisywać rolę lokomotywy dziejów sztuki. Wnikliwsze przypatrzenie się temu, co się dzieje w rzeźbie, może nieco zweryfikować tę opinię. Ja sam w każdym razie mocno trzymam z rzeźbą i tę inauguracyjną wystawę muzeum powitałem z wielką radością, ale i bardzo uważnie przyglądałem się jej treści.

Wystawę oraz towarzyszący jej katalog opracował Jaromir Jedliński i pod jego adresem należy zapewne kierować uwagi merytoryczne dotyczące ogólnej koncepcji. Pierwsza generalna uwaga dotyczy zestawienia trzech rzeźbiarzy: Josepha Beuysa, Marka Chlady i Roydena Rabinowitcha, których twórczość uzasadnia sens tytułowego hasła. Autor koncepcji wystawy chciał zaprezentować trzy pokolenia rzeźbiarzy, których łączy, jak sam powiada: *Pelna spokoju inten-*

sywność i autentyzm doświadczenia świata. W sferze ogólników oczywiście można znaleźć cechy wspólne tym trzem artystom. Ale przecież chodziło o coś więcej. Jedliński starannie analizuje ich twórczość i programy artystyczne. Wspólnota tworzona jest również na płaszczyźnie dokładniej wyeksplikowanych cech programowych. Tu już rodzą się wątpliwości. Budzi je przede wszystkim uświadomienie sobie skali takiego zjawiska w powojennej sztuce, jakim jest J. Beuys. Krótko i bez ceregieli mówiąc przerasta on dwu pozostałych twórców, którzy są znakomitymi artystami – oczywiście, ale zjawiskami jeszcze nie są. Analiza twórczości M. Chlady i R. Rabinowitcha, jaką przeprowadza J. Jedliński – z pewnymi zastrzeżeniami, o których zaraz będzie mowa – wydaje się wystarczająca, zaś w pewnych punktach bardzo ciekawa i inspirująca. Natomiast to, co napisał o J. Beuysie, zaledwie dotyka pewnych aspektów jego twórczości, miał wyjaśniać – tylko upraszcza. O ile więc zestawienie Beuys, Rabinowitch, Chlanda wydaje się na pierwszy rzut oka błyskotliwe, atrakcyjne – szczególnie na otwarcie nowego muzeum – o tyle przy bliższych oględzinach okazuje się właściwie nieuprawnione. Zbieżność programu artystycznego J. Beuysa z dwoma pozostałymi twórcami uzyskuje się kosztem zbyt dużych uproszczeń. Zwłaszcza wydaje się to chybione dlatego, że J. Beuys jest artystą, poza środowiskiem artystycznym, szerzej w Polsce nie znanym. A przecież jest on, szczególnie w RFN, jeśli nie duchowym przywódcą, to w każdym razie ważnym punktem odniesienia dla dużej części artystów. (*Co dalej*

w sztuce po Beuysie – to pytanie stawiano całkiem poważnie, kiedy umarł dwa lata temu, a i ostatnie „Documenta” w Kassel były widownią dyskusji na ten temat.) Zasluguje on więc na starannie opracowaną wystawę monograficzną. A jeśli jest to jeszcze niemożliwe, bowiem liczba prac, jaką dysponujemy i stan wiedzy na ten temat w Polsce utrudniają zorganizowanie takiej dużej, odpowiedzialnej wystawy, mógłby się on znaleźć na wystawie zbiorowej, ale pomiędzy partnerami. W ogóle, jeśli szukać jakiegos skrót, syntetyzującej wykładni jego artystycznej postawy, to sędzę, że raczej należałoby iść innym tropem. Dla mnie np. inspirująca była w tym względzie przygoda, jaką swego czasu przeżyłem próbując przy pomocy moich niemieckich przyjaciół zorganizować spotkanie z J. Beuyssem. Nie bardzo był czas umawiać się wcześniej i gdy byłem już na progu jego domu licząc na odrobinę szczęścia, okazało się, że mistrz pół godziny wcześniej wyszedł na zebranie partyjne. Chodziło co prawda tylko o „zielonych”, ale byłem – by tak rzec – podwójnie rozczarowany.

J. Jedliński postanowił spojrzeć na J. Beuysa w świetle kategorii rzeźbiarskich. Gotów jestem zgodzić się, że oddzielenie tego artysty od jego wyjątkowo rozbudowanej frazeologii estetyczno-światopoglądowej jest zabiegem sprzyjającym wnikliwej, krytycznej interpretacji. Szczególnie że warsztat historyka sztuki nie wystarcza do ujmowania niektórych współczesnych artystów jako całych formacji twórczych, w obręb których wchodzi nie tylko wartości artystyczne, ale i ogólniejsze przekonania filozoficzne i światopoglądowe. A za-

tem, dzieląc punkt widzenia Jedlińskiego, popatrzmy na J. Beuysa jako rzeźbiarza. Z tych przedmiotów, które znalazły się dzięki szczeremu gestowi artysty w Muzeum Narodowym w Łodzi i przeniesione zostały do MASP, ani z fantazyjnie rozwieszanej tam dokumentacji nie wyłania się rzeźbiarz. „Pomniejszające” spojrzenie na J. Beuysa, przez pryzmat rzeźbiarskich kategorii, szczególnie jeśli obok stawia się Rabinowitcha, wymaga większej pracy interpretacyjnej w katalogu, staranniej uporządkowanej dokumentacji prac artysty, nie mówiąc już o samych pracach. Dla kogoś, kto zetknął się z nimi np. w muzeach niemieckich, to, co znalazło się w Warszawie, jest cieniem cieni.

Pozostawmy J. Beuysa w spokoju, mam nieodparte wrażenie, że w tym przypadku został on użyty do celów zdobniczych, miał reprezentować współczesną sztukę światową. Znacznie bardziej przekonująco prezentują się R. Rabinowitch i M. Chlanda, i dopiero ich prezentacja sprawiła, że wystawa J. Jedlińskiego była ciekawym wydarzeniem.

Twórczość R. Rabinowitcha reprezentowana jest na wystawie przez kilka stożkowych obiektów umieszczonych w plenerze i we wnętrzu, metalowy „pion” i drewniane, raczej trudne do roszczyfrowania w bezpośrednim oglądzie „konstrukcje”. Pewne światło na te obiekty rzuca dopiero katalog, w którym znajdujemy obszernie fragmenty tekstów R. Rabinowitcha. Są to m.in. rozważania na temat niektórych aspektów prac XIX i XX-wiecznych rzeźbiarzy oraz problemów przestrzeni, jej symbolicznych i niesymbolicznych relacji, ciąg-

łości i nieciągłości, „somatycznych” cech przedmiotów itd., itd. Ktoś głębiej zainteresowany myślowym kontekstem tej twórczości może sięgnąć do „Zeszytów Naukowych ASP” (nr 1 /19/ 1987), gdzie pomiędzy materiałami z sesji na temat różnych aspektów rzeźby znajdzie esej J. Jedlińskiego o artyście, w nim zaś „Uwagi o rozwoju wczesnych rzeźb, prowadzącym do rzeźb najnowszych”. Jest to polskie tłumaczenie swego rodzaju autokomentarza R. Rabinowitcha o drodze, jaką przeszedł w ciągu ostatnich 20. lat w swych dociekaniach rzeźbiarskich.

Twórczość tego artysty wyłania się z tych dwóch perspektyw jako spłot werbalnych wypowiedzi i przestrzennych materializacji stawianych w nich problemów. Rzeźba rozumiana potocznie jako materialno-przestrzenny obiekt staje się czymś w rodzaju modelu odnoszącego się do intelektualnych spekulacji. Konstatacja ta nie jest całkiem oczywista, gdy czyta się deklaracje R. Rabinowitcha, że owe nieantropomorficzne przedmioty wyposażone są w „somatyczne” właściwości ciała ludzkiego, lecz przy bliższych oględzinach można się z tym zgodzić, chociaż sposób tego wyposażenia pozostaje bardzo tajemniczy. Jest to w każdym razie dość akademicka forma teorii-praktyki artystycznej.

Na pozór bardzo podobne stanowiło zajmuje M. Chlanda, podobieństwo narzuca się szczególnie przy czytaniu programowych deklaracji obu twórców. Niemniej różnice, i to dość istotne, widać gołym okiem, gdy oglądamy rzeźby. Zgromadzone w górnych salach MASP prace M. Chlandy dają pełniejszy niż u po-

zostałych twórców przegląd twórczości artysty. Można również o nich powiedzieć, iż mają w sposób raczej oczywisty rzeźbiarski charakter i tłumaczą się same bez werbalnych wyjaśnień. Mniej nastawionym na spekulacje odbiorcom wystarczyło zapewne bogactwo kształtów, sytuacji przestrzennych, zróżnicowanie materiału i nastrojów prac. Pojawiały się tu również elementy „obrazowe” i rysunkowe jako synchroniczne dopełnienie całej gamy materiałów: drewna, gipsu, wosku, metalu. Była to prezentacja dobrze pomyślana, autor świetnie operuje przestrzenią galeryjną, zaś materiał wizualny był dostatecznie wyrazisty i mocny, aby zachęcać do różnych interpretacji. Nie znaczy to jednak, by można go było oddzielać całkowicie od wypowiedzi M. Chlandy zawartej w katalogu. Stanowi ona jednak tylko coś w rodzaju dopowiedzenia, zachęca do podjęcia tych tropów interpretacyjnych, które pozostawia autor. Aczkolwiek werbalizacje te kierują nas w stronę różnych wątków kultury (H. S. Gadamer, S. Beckett), w gruncie rzeczy mówią o samej praktyce rzeźbiarskiej ich autora, ona jest najważniejsza. Werbalizacje są raczej poetyckim dopowiedzeniem, wyrażają w słowach to, co gdzie indziej – w materiale i przestrzeni – realizuje się w swojej właściwej, pełnej formie. Odbywa się w nich również coś w rodzaju artystycznego „wcielenia”, które jednak nie ma tak spekulacyjnego charakteru, jak u Rabinowitcha. U Chlandy jest ono bardziej bezpośrednie, obejmuje szerszy zakres cielesnych władz, więcej do powiedzenia ma intuicja, nastroj. Rzeźby żyją niejako razem z ich twórcą – animatorem.

Czy możliwe jest określenie ogólniejszych różnic w postawach obu artystów? J. Jedliński w swoim eseju o R. Rabinowitchu określa jego metodę artystyczną jako postmodernistyczną, powołuje się przy tym na Rosalind Kraus. Posługiwanie się tym pojęciem jest ryzykowne, jest ono bowiem wciąż bardzo niejasne, ale skoro się już pojawiło w rozważaniach Jedlińskiego, to chcę powiedzieć, że – w moim przekonaniu – jest akurat na odwrót. To, co robi Rabinowitch, zawicza bardzo wiele elementów „modernistycznych”. Wysublimowanie problematyki przestrzeni jako głównego wątku **DOCIEKAŃ** rzeźbiarskich – to modernistyczny trop aż nadto wyrazisty. A do tego jego dyskurs z poprzednikami, polemika z koncepcjami przestrzeni i relacją między „rzeźbą” a widzem. Dodajmy również posługiwanie się wykoncypowanymi cechami „somatycznymi” ciała (w ogóle) i utożsamianie ich z kilkoma schematami materiałowo-przestrzennymi w przedmiotach rzeźbiarskich (w szczególności). Rabinowitch bynajmniej nie odchodzi od historyzującej krytyki, a w każdym razie nie widać tego w jego tekstach i dziełach, które Jedliński nam udostępnił. Mówiąc jeszcze inaczej – Rabinowitch „wkłada” ciało, a właściwie specjalnie pojęte „somatyczne” jego sposoby, w przedmiot, który każe rozumieć jako rzeźbiarski na mocy chociażby tego, że umieszcza go w przestrzeni instytucji artystycznej – w tym konkretnym przypadku w muzeum. Rzeźbiarskość ta jest również uzasadniana przywoływaniem kontekstu historii rzeźby i nazwisk kilku głośniejszych jej filarów. Nawiasem mówiąc nie powinniśmy się zbytnio sug-

rować tym wywodem, w którym różne historyczne już dociekania rzeźbiarzy sublimują się nieuchronnie w to, co robi dziś R. Rabinowitch. W moim przekonaniu uzasadnione jest odwołanie się R. Rabinowitcha do D. Smitha, A. Caro i D. Judda jako swoistych punktów odniesienia do spekulacji o przestrzeni i o ciele. Ale nieuzasadnione wydaje mi się zgubienie D. Oppenheima, który problem „cielesności” podejmuje bardzo spektakularnie w bezpośrednim dyskursie z rzeźbą minimalistyczną. Pominięcie Oppenheima powoduje również przemilczenie PERFORMANCE, które to zjawisko w sztuce przynosi tak charakterystyczne i ważne spekulacje również na ten temat. Tutaj utożsamienie przestrzeni z ciałem twórcy przybiera różne bezpośrednie formy. Przestrzeń i ciało w performance to problemy podstawowe, szczególnie w jego postkonceptualnym okresie, na początku lat 70. Praca R. Rabinowitcha polega, z grubsza rzecz biorąc, na tym, że wyspekulowaną „sotę” człowieka na powrót wkłada w przedmiot „rzeźbiarski”, gdy performerzy trzymali się raczej własnego, żywego ciała, przestrzeń konstituowała się u nich wraz z tym ciałem i niejako w nim samym lub w bezpośredniej bliskości. Jeśli przyjąć ów liniowy sposób myślenia Rabinowitcha i uzupełnić, gwoździ historycznej ściśłości, to można powiedzieć, że u artysty tego mamy do czynienia z czymś w rodzaju ponownej konceptualizacji ciała i „umieszczenia” go w przedmiotowym, nieatropomorficznym modelu.

Moje ostatnie niepokoje nie wynikają już jednak z tego, czy twórca da się zakwalifikować jako modernistę czy jako postmodernistę. Martwię się

czym innym. Można by to sprowadzić do pytania: Czy R. Rabinowitch jest spóźnionym kurierem przesłania myślowego i artystycznego uformowanego w latach 60. (a więc m.in. minimalistyczno-konceptualnego), czy należy do tych z nadzieją dziś wyglądanych artystów, którzy szukają wyjścia z warsztatowej i filozoficznej sytuacji, jaką narzuciło m.in. malarstwo lat 80.? Słowem, czy są w jego twórczości wątki, które da się czytać jako próbę uporania się z intelektualną dezynwolturą malarzy i ich ogólnym rozchełstaniem, jako dążenie ku formom bardziej zdyscyplinowanym, ku twórczości, którą cechuje większa intelektualna niż manualna dynamika? Nie jest to pytanie łatwe, sądy utrudnia sama krytyka artystyczna, która równie pospiesznie jak sami twórcy pragnie przekroczyć ten horyzont artystyczno-estetyczny ostatnich lat. R. Rabinowitch staje się modny, był obecny na „Documenta” w Kassel, do swojego muzeum chętnie wpuszcza go jego kurator Wojciech Włodarczyk i chwali w „Pegazie” jako artystę wybitnego. A mnie razi trochę banałność, a nawet niekiedy trywialność rzeźbiarskich efektów (jak w przypadku owego „pionu”), które podaje się nam z takim intelektualnym namaszczeniem. Razi mnie zwężanie problematyki rzeźby do spekulacji na temat przestrzeni i ciała oraz umieszczanie ich w wąskim paśmie odniesień historycznych. Jest to wyraźnie nastawione na dokładanie swojej cegiełki do historycznego rozwoju. Aczkolwiek nie mam nic przeciwko myślowemu klimatowi tych dociekań – angielska szkoła analityczna i L. Wittgenstein – lecz przypomina mi on artystyczne klimaty lat 60. i grze-

chy mojej artystycznej młodości. Obawiam się, że twórczość R. Rabinowitcha to odgrzewany, postkonceptualny kotlet. Nadchodzą czasy, gdy serwować się nam będzie tego sporo. Autentyczny głód zdyscyplinowanej intelektualnie twórczości może spowodować, że będą nam smakować bardzo stare już resztki artystycznej uczyty sprzed lat.

Jestem natomiast wielkim zwolennikiem twórczości M. Chlandy: sądzę, że nie leży w jego interesie zestawianie go z R. Rabinowitchem w celu wykazywania podobieństw, lecz by podkreślać różnice. Ważne jest w moim przekonaniu, że jego „dociekania” odbywają się bezpośrednio w materiale – istnieją wyraziście i bez werbalnych dopowiedzeń. Zwracam na to jeszcze raz uwagę, mimo że autor niekoniecznie może tym być zachwycony. Widać, jaką wagę przywiązuje do swoich tekstów, zaś te powstałe po 1986 r. nazywa bardzo poważnie *uwagami do prywatnej ontologii rzeźbiarskiej*. Doceniam te dążenia i nie zamierzam ich lekceważyć. Za godne podkreślenia uważam jednak to, że teksty te niejako doganiają praktykę rzeźbiarską. Filozofowanie ma zatem mocną i niezależną podstawę, jest bardziej próbą werbalnego opisu rzeźbiarskiego doświadczenia niż projektowaniem logicznych warunków jego przeprowadzania. Dzięki temu praktyka rzeźbiarska jest pełniejsza, nie tak wysuszona jak u Rabinowitcha. Również klimat intelektualnych dociekań Chlandy jest inny. Nie ma tu „uwag o rozwoju”, inaczej ustosunkowuje się on również do realizacji innych artystów – nie jest to dyskurs, raczej wyraz sympatii. Zamiast stawiać kolejny krok w historii sztuki,

pozwala swoim rzeźbom niepewnie „kroczyć” w przestrzeni, zgodnie z własnym, głębokim wyczuciem miejsca i otoczenia pozwala różnym materiałom wędrować niejako wspólnie z samym sobą. Ciało rzeźbiarskie M. Chlandy żyje.

Jan Stanisław Wojciechowski



Raczej nic niż coś

Zastanawiam się, czy przejmując tę rubrykę powinienem zacząć od jakiegoś składu zasad, czy też bez żadnych założeń przejść do rzeczy, czyli do krytycznego rozbioru tego lub owego przedstawienia; najlepiej wedle wzorów, które wyszydzał Brzozowski, pisząc, że krytyka w naszej opinii jest czymś pośrednim pomiędzy plotką, denuncjacją a reklamą.

Chętnie uczyniłbym to drugie: podjąłbym analizę ważnej lub, jak się zwykło mówić – znaczącej premiery, w nadziei, że skład zasad, choć nie wyrażony explicite, będzie możliwy do odczytania poprzez wybory i oceny. Ale oto już widzę przeszkodę: co wybrać, skoro do dyspozycji mam wytwory mniej lub bardziej nieważne, w najlepszym razie – średnie, najczęściej – średnio średnie, urastające przy względności kryteriów i ogólnej wiarygodności wszystkiego do rangi niby-wydarzeń, doskonałych jako ma-

teriał na migawkę w telewizyjnym „Pegazie”. Owe mierne produkcje teatralne nie są zresztą liczne, bo też liczba przedsięwzięć – wedle dzisiejszych miar – wybitnych jest w każdym sezonie z natury rzeczy ograniczona. Można z nich ułożyć, powiedzmy, repertuar Warszawskich Spotkań Teatralnych i robić dobrą minę do złej gry. Reszta spektakli, owe dziesiątki premier w dziesiątkach teatrów, nie mieści się w żadnych kategoriach krytycznych; jedyne, co wypada dla nich uczynić, to przemilczeć ich istnienie.

Wybór nie jest zatem prosty; właściwie – nie ma wyboru i dylemat zawarty w pierwszym zdaniu tego tekstu rozwiązuje się sam.

Mój poprzednik w tej rubryce, Tadeusz Nyczek, twierdzi, a przynajmniej do niedawna twierdził, że zamiast zajmować się tym, jak jest, trzeba zajmować się tym, co jest, czyli – inaczej mówiąc – opisywać pobożowsko teatralne rzeczowo i beznamiętnie, kierując uwagę na gołe fakty i kontentując się „poszczególnościami”, np. jakąś ciekawą rolą.

Nie przeczę, że w szaleństwie Nyczka, to znaczy – w owej potrzebie zwiędzania i inwentaryzowania krajobrazów po bitwie, tkwi metoda. Nie taki znowu ze mnie hunwejbín pesymizmu i maksymalizmu, żebym wraz z Nyczkiem nie dzielił skrytego w głębi ducha przekonania, iż tu i ówdzie można jeszcze odnaleźć zjawiska zdradzające oznaki życia. W tym sensie krytyka powinna cechować dobra wola i cierpliwość entomologa; na to zgoda (choć wypada w tym momencie podkreślić paradoks – Nyczek od pewnego czasu przestał pisać o teatrze). Upierałbym się jednak, że rejes-

trując rozmaite fakty teatralne należy oprócz pytań o to, co i jak jest, zadawać pytanie może najważniejsze: dlaczego tak jest. Odwracając klasyczną kwestię filozofów na użytek krytyki teatru, skłonny byłbym dociekać, dlaczego w teatrze polskim jest raczej nic niż coś. I na czym to „nic” polega.

Nie chodzi tu tylko o to, że z teatrów zniknęły siły zdolne sprawić od czasu do czasu cud na miarę, bo ja wiem, „Dziadów” Swinarskiego. Takie święta w ogóle zdarzają się rzadko i muszą wystarczyć na całe lata postne i jałowe. Zresztą irracjonalne prawo rządzące częstotliwością pojawiania się arcydzieł dotyczy w takim stopniu teatru jak literatury czy filmu. Chodzi raczej o zdumiewający regres tego, co tworzy powszednią rzeczywistość teatru, jego kształt przeciętny, jego zwykłą materię: rzemiosło, myśl inscenizacyjną, repertuar. W tej sferze nastąpiło rozpaczliwe spustoszenie: to, co się gra i jak się gra, tworzy fantastyczną kombinację wybujałych ambicji z niefachowością, rachub na błyskotliwy sukces z nieumiejętnością elementarnie spójnego myślenia, artystycznego narcyzmu z pogardą dla widza. A wszystko to razem unurzane w zawilej grze interesów administracyjnych, politycznych, środowiskowych i towarzyskich. Nie bez znaczenia są także kłopoty materialne i obsadowe teatrów sprawiające, że przedstawień nie ma czym ani kim robić.

Najbardziej przykre jest jednak co innego: teatru coraz częściej nie ma dla kogo robić. Widownie świecą pustkami, a wycieczki szkolne i wojsko nie są w stanie zastąpić publiczności. Bo publiczność nie składa się z pewnej liczby „osobo-widzów”; pu-

bliczność jest czymś takim, co trzeba stwarzać, czasami przez lata. Bywały teatry, o których mówiło się, że mają swoją publiczność, np. Teatr Współczesny Axera. Dziś ten fenomen zanika. Obawiam się, że zebranie w tej chwili jakichś „wyższych dziesięciu tysięcy” teatromanów byłoby zadaniem niewykonalnym. Chodzenie do teatru przestało należeć do niepisanych obowiązków; zdaje mi się nawet, że dobry ton każe teraz odnosić się do teatru z pogardą, wyższością i nie skrywającą ignorancją.

Sam tego chciałeś, Grzegorz Dynała – rzec by można pod adresem teatralnych twórców, którzy zafascynowani gędbą swojej wyobraźni i oszołomieni autonomicznymi ambicjami sztuki ogłuchli na społeczne nastroje i oczekiwania. Nic dziwnego, że ten brak kontaktu z rzeczywistością, brak pomysłu na jakieś nazwanie rzeczywistości, a wreszcie – brak potrzeby artystycznego sporu o rzeczywistość, przyniósł w rezultacie zerwanie więzi łączących scenę z widownią. W ten oto sposób tradycja polskiego teatru burzącego sumienia, teatru poczuwającego się do odpowiedzialności za los zbiorowy, teatru, który by zmuszał społeczność do *rozpoznania się w jestestwie swoim* – ta tradycja legła w gruzach.

Oczywiście, teatr wykonuje różne sztuczki, żeby niedobitki widzów przyciągnąć. Polega to zwykle na wystawianiu ostatnich bredni, odwoływaniu się do najgorszego smaku i komercyjnych chwytów. Czasami przyprawia się to szczyptą polityki i kubłem narodowego sosu, wmawiając ludziom, że biorą oto udział w mszy narodowej za ojczyznę odprawianej na ołtarzu sztuki. A tymcza-

sem to tylko kicz, tandeta i zwykłe oszustwo.

Niektórzy twierdzą, że teatr po prostu przestał być atrakcyjny i nie wytrzymuje konkurencji z nowymi środkami przekazu; umiera, ale śmiercią poniekąd naturalną. Te nowe środki przekazu, szczególnie rozmaite techniki audiowizualne, kształtują nowy typ odbioru: myślenie obrazem; i to myślenie raczej synchroniczne niż diachroniczne, więc w zasadniczy sposób zmieniające wielowiekowe nawyki kulturowe. Ktoś, kto nauczył się kojarzyć błyskawiczne zmiany sekwencji filmowych i jest co parę sekund atakowany kolejnym kadrem tzw. videoclipów, nie może cierpliwie wysłuchać monologu Hamleta czy Wielkiej Improwizacji, bo się najzwyczajniej w świecie nudzi. Nawet wtedy, gdy – co się zdarza w teatrach pragnących nadążyć za duchem czasu – szacowna klasyka została spreparowana do komiksu, gry komputerowej albo psychodelicznego seansu. Nic ma się co wysilać, na ekranie telewizora to i tak lepiej wygląda.

Argumenty, powiedzmy, cywilizacyjne nie są może pozbawione sensu, ale należą jednak do innego porządku myślenia. Bo trochę czym innym jest rewolucja techniczna, a trochę czym innym specyficzny świat wartości ludzkich, które – wolno sądzić – nie podlegają prawom postępu, ponieważ w swojej istocie pozostają niezmiennie. Antygona, Edyp, Hamlet i Konrad mówią do nas językiem jednakowo zrozumiałym, bez względu na to, czy czas odmierza się klepsydrą, czy zegarkiem kwarcowym. I cokolwiek by sądzić o anachronizmie teatru, uważam, że ze sceny można jeszcze dużo ważnych rzeczy powiedzieć.

Wystarczy tylko zachować najprostszy układ aktora, widza i przekazu, wzajemnie zrozumiałego, zakorzenionego w jakimś sprawdzalnym świecie.

Teatr polski zerwał żywe wiązanie ze swoją publicznością. Zdradził etos wypracowany przez Bogusławskiego, romantyków, Wyspiańskiego, Schillera, Horzycę. Teatr polski na naszych oczach wyparł się swojej fundamentalnej utopii, która w dziełach sztuki każe widzieć coś więcej niż tylko czysty artyzm, piękno bezpożyteczne; wyparł się tej utopii, dla której słowo – także słowo sceniczne – ma wartość czynu, tzn. angażuje się w sam byt narodu.

Jan Paweł II powiedział kiedyś, że etos jest to wolność kierowana prawdą. Tak pojmowałbym ideał polskiego teatru, jego zaprzepaszczoną utopię – jako ustanawianie obszaru wolności przez współuczestnictwo sceny i widowni w prawdzie. Bez podtrzymywania tej utopii zostaniemy zagłuszeni przez skrzek pospolitości.

Janusz Majcherek

Pretekst

Wrocławski Teatr Pantomimy, „Akcja – sen nocy letniej”. Scenariusz, reżyseria i choreografia – Henryk Tomaszewski. Scenografia – Zofia de Ines Lewczuk. Premiera 20 czerwca 1986. Prezentacja w Teatrze Rzeczypospolitej w Warszawie 5 marca 1988.

Niedawno rozmawiałem z osobą, którą uważam za kompetentną w dziedzinie baletu. Korzystając z okazji zwierzyłem się z podejrzenia, które już od dawna żywiłem. Podejrzałem mianowicie, że baśniowa historia o labędziach czy też śpiącej królewnie jest tylko pretekstem. Ze pretekstem jest nawet muzyka. Że w gruncie rzeczy chodzi o zaprezentowanie sprawności nóg primabaleriny i osób towarzyszących. Kompetentna osoba poczyniła nieco zastrzeżeń, ale właściwie moje podejrzenia potwierdziła. Spytałem więc o balet nowoczesny, sądziłem bowiem, że tu, gdzie forma nie jest tak obwarowana kanonami, jak w tańcu klasycznym, do głosu w większym stopniu dochodzą znaczenia. Jako przykład podałem balet ułożony przez polską tancerkę do muzyki polskiego jazzmana. Swego czasu zbulwersowały mnie bowiem telewizyjne deklaracje pani choreograf, wypowiedziane w formie pytania retorycznego z uroczą bezmyślnością: *Kto powiedział, że Witkacego nie można tańczyć?* Kompetentna osoba przyznała, że taniec nowoczesny rzeczywiście daje większe możliwości przekazania pewnych znaczeń. Zaś co do rzeczoności baletu, który jakoby miał być tańczonym Witkacym, stwierdziła z lekką, aczkolwiek dostrzegalną nutką lekce-

ważenia w głosie, że to już prawie pantomima. Owo lekceważenie złożyłem na karb młodości kompetentnej osoby, młodości, która nierzadko popełnia grzech ortodoksji. W dziedzinie sztuki nie jest to grzech ciężki. Zapamiętałem tę uwagę o pantomimie. Oznaczała ona przecież, że jest to gatunek teatru, w którym znajdę coś więcej niż tylko skonwencjonalizowany ruch, może i perfekcyjny, lecz pozbawiony znaczeń. Świeża pamięć o rozmowie z kompetentną osobą sprawiła, że nie zawahałem się kupić biletu na przedstawienie wrocławskiej pantomimy.

Najnowsza premiera tego teatru nosi tytuł „Akcja – sen nocy letniej” i została oparta na motywach Szekspirowskiej komedii. H. Tomaszewski ów literacki pierwowzór potraktował z dużą swobodą. Z Szekspira pozostał ogólny zarys akcji, imiona bohaterów i struktura świata przedstawionego – podział na rzeczywistość i świat fantazji i czarów.

Tomaszewski przeniósł akcję spektaklu we współczesność. Postacie dramatu ubrał w modne suknie i garnitury. Współczesność pokazał jednak w krzywym zwierciadle karykatury. Króluje tandeta. Ludzie pasjonują się jarmarcznymi widowiskami, słuchają hałaśliwej muzyki. Są puści i nieciekawi. Pomiędzy nich wprowadził Tomaszewski parę bogów z ateńskiego lasu, Oberona i Tytanię, dwoje ubranych w szare płaszcze starych ludzi, na których nikt nie zwraca uwagi. I kazał Oberonowi wykorzystać magiczną moc, siłą czarów dokonać przemiany rzeczywistości zdominowanej przez cywilizację w świat, w którym króluje natura. Dla Tomaszewskiego właśnie natura jest owym

światem fantazji i czarów. Las jest i symbolem, i ucieleśnieniem natury, jest także miejscem, w którym ludzie odkrywają swoją naturę.

Różnica między rzeczywistością a światem fantazji jest w spektaklu niezwykle wyrazista. Przemiana, której dokonuje Oberon, objawia się przede wszystkim zmianą kostiumów. Bohaterowie, ubrani w nasze codzienne stroje, byli dotychczas zwykli, brzydcy i nieforemni. Teraz po zrzuconiu krępujących ubiorów wybiegają na scenę półnagzy, ujawniając swe ukryte dotąd piękno. Również Oberon i Tytania zrzucają swe szare płaszcze. On w skórzanym kostiumie, ona w zwiewnej szacie, stają się na powrót młodzi, odzyskują swą magiczną moc.

Rozpoczyna się noc miłosnych czarów, noc szaleństwa i namiętności. Reżyserem wydarzeń tej nocy jest Oberon.

W leśnych scenach powtarza się w zasadniczych zarysach akcja komedii Szekspira. Tutaj dopiero widać wyraźnie, że przebieg wydarzeń jest tylko pretekstem do prezentacji wielu indywidualnych i zbiorowych etiud pantomimicznych. Tomaszewski aż do przesytu mnoży efektowne układy, ewolucje, żywe obrazy, powtarza niektóre sekwencje. Przy całym szacunku dla inwencji i wyobraźni twórcy spektaklu, dla perfekcyjnych umiejętności wykonawców, trzeba powiedzieć, że jest to już nużące. Zwłaszcza że zapożyczona z Szekspira akcja stała się także pretekstem do eksponowania urody ciał, urody wyzywającej, ekshibicjonistycznej, homoerotycznej.

W końcu jednak i do tego rozerotyzowanego lasu brutalnie i hałaśliwie wdziera się cywilizacja. Na scenę wkraczają umundurowani osobnicy.

Czar pryska. Wraz ze wszystkimi do rzeczywistości przenoszą się również Tytania i Oberon. Tym razem trafiają na ślub i wesele. To znów stwarza Tomaszewskiemu pretekst do skomponowania wielu etiud na tematy obyczajowe.

Jesteśmy w świecie, w którym autentyczna sztuka przegrywa w konkurencji z telewizją, w którym liczą się nie uczucia, lecz posiadanie. Jesteśmy w świecie nieforemnych kostiumów krępujących człowieka. Tytania opuszcza Oberona, bo pociąga ją ten nowy, inny świat. Oberon nie znajduje w nim miejsca, chowa się do skorupy żółwia i pełźnie w głąb sceny. Może jakoś uda mu się przetrwać – chciał chyba powiedzieć autor spektaklu.

Zapyta ktoś, o czym jest ten spektakl. Można by odpowiedzieć, że o tęsknocie do natury i niemożności jej urzeczywistnienia. Wszystko bowiem, co czynimy w tym kierunku, przynosi tylko chwilowe rezultaty i skazane jest na niepowodzenie. Ładne to i szlachetne, lecz także banalne i ogólnikowe. Nie wydaje się też, by można było większą wagę przywiązywać do wątku ekologicznego, który wprowadzie współbrzmienia z aktualnymi problemami, lecz w spektaklu jest przecież marginesowy.

Cokolwiek zresztą byłoby można wydobyć z tego przedstawienia, będzie skażone charakterystyczną dla pantomimy abstrakcyjnością. Ludzie robią wrażenie precyzyjnych maszyn do grania. W każdym geście, ułożeniu ciała, grymasie twarzy widoczna jest sztuczność. Teatr ten nie tylko nie stwarza na scenie iluzji rzeczywistości, lecz w każdej sekundzie przypomina widzowi, że jest tylko teatrem, swia-

tem całkowicie wykreowanym. Prezentuje też swoje ogromne możliwości kreacyjne. Takie czary, takie przemiany, jakie obserwujemy w „Akcji – sen nocy letniej”, możliwe są jedynie w teatrze.

Warto, jak sądzę, przyjrzeć się w tym kontekście postaci Oberona. Gra go jeden z najwybitniejszych i ulubionych przez Tomaszewskiego (czołowe role w kilku ostatnich spektaklach) aktorów pantomimy, Marek Oleksy. Oberon spełnia w tym przedstawieniu szczególną rolę. Jest sprawcą czarodziejskiej przemiany, a później reżyserem wydarzeń letniej nocy. Warto dodać, że tutaj dysponuje znacznie większą magiczną siłą niż w dramacie Szekspira, gdzie obszar jego działań ograniczał się do lasu. Myślę, iż można mówić o postaci Oberona jako autoportrecie Tomaszewskiego. Spektakl byłby zatem obrazem jego teatru, możliwości kreacyjnych jego wyobraźni.

Tomaszewskiemu wystarcza zatem panowanie w świecie teatralnych czarów i fikcji. Uważa on, że rzeczywistość można jedynie skarykaturować i uciec w piękne marzenia. Słowem – proponuje nam teatr, który chce być tylko teatrem.

Na koniec zdanie innej kompetentnej osoby, Konstantego Puzyny: *Teatr, który chce być tylko teatrem, nie zaś środkiem wypowiedzi w sprawach większych niż teatr, nie może być, dla mnie przynajmniej, teatrem żywym.* Już raz te słowa cytowałem. Ale co robić? Ciągłe zachowują aktualność.

Andrzej Dziurdzikowski



Krótki film na długie rozważania

Nie jest to film zwyczajny, choć pod względem artystycznym trudno go uznać za arcydzieło – zresztą w ogóle rozmowa o estetyce wydaje się w tym przypadku trochę nieporęczna. Nie jest to film pospolity, choć traktuje o zjawisku, które bardzo się strywializowało w świadomości potocznej – może pod wpływem mass-medium, może pod wpływem współczesnej cywilizacji. Nie jest to film zimny, obojętny, choć twórcy starali się uczynić swe spojrzenie beznamiętnym, pozbawić je emocji i psychologizowania (niestety nie do końca konsekwentnie). W zasadzie jest to dokument, lecz w całości inscenizowany – nie wyobrażam sobie, by można nakręcić na ten temat coś w rodzaju cinéma vérité, zresztą ze względów pozafilmowych. Wychodzi się z kina w wielkiej konfuzji i myślę, że to właściwy stan, bowiem ten film w tym celu powstał. Jest to film o problemie zbrodni i kary, o najwyższym wymiarze kary.

Już dwa pierwsze ujęcia bez wstępnych przygotowań wprowadzają nas w atmosferę, która będzie nam towarzyszyć do końca; proponują też pewną perspektywę odczytania utworu. Widzimy kałużę, po której pływa zmięta paczka sportów. Pod powierzchnią wody rysuje się niewyraźny kształt, który po chwili rozpoznajemy

jako zewłok szczura. Słyszymy spoza kadru odgłosy dziecięcych zabaw na podwórku zakończone tupotem uciekających stóp. I już kolejny plan filmowy ujawnia obraz martwego kota dyndającego na sznurku.

Przemoc jest wokół nas, towarzyszy nam w życiu, codziennie się o nią ocieramy, nie zwracając nawet większej uwagi ani na oprawców, ani na ich ofiary. Wyjątek czynimy wtedy, gdy jej efektem jest śmierć, zaś obiektem zbrodni staje się człowiek. Nie wiem, czy w tym kontekście powinniśmy być dumni z naszej „ludzkiej” wyjątkowości, choć aluzja reżysera raczej nie sięga tak daleko; chodzi po prostu o trywialność śmierci, z którą zostanie skontrastowany ton następującego po pierwszej sekwencji wywodu. W każdym razie „Krótki film o zabijaniu” Krzysztofa Kieślowskiego dotyczy takiej „wyjątkowej” sytuacji.

Film o tym, jak dwa razy zabija się człowieka – tak najkrócej można określić jego temat. Pierwsze zabójstwo dokonane przez młodego człowieka na taksówkarzu nie różni się zbyt wiele od mordu popełnionego na kocie. Nie wiemy dokładnie, jakie są jego przyczyny (chęć zdobycia pieniędzy? przejechania się samochodem? nienawiść do świata żywiona przez sfrustrowanego człowieka? psychiczne odchylenie?), w każdym razie jest to czyn budzący moralną odrazę, nie uzasadniony żadnymi przyjętymi w naszej kulturze normami. Drugie zabójstwo (bez względu na legalność procedury jest to także zabójstwo) zostaje dokonane przez kata na sprawcy poprzedniego morderstwa. Odbyna się ono w majestacie prawa i w intencjach prawodawców ma działać odstraszaюще na tych wszystkich,

którzy zamierzaliby dokonać kolejnych drastycznych naruszeń norm społecznego współżycia.

Film rozpada się na dwie części. W pierwszej reżyser drobiazgowo odzwierciedla mało znaczące wydarzenia poprzedzające akt zbrodni, jaki miał miejsce na warszawskich Siekierkach. Równolegle prowadzi trzy wątki w skrócie charakteryzujące główne osoby dramatu: postać taksówkarza, młodego mordercy i adwokata, który go będzie później bronił w sądzie. Oglądamy bezcelowe włóczenie się po mieście chłopaka, narastający w nim odruch agresji, który nie znajduje ujścia w drobnych złośliwościach przeciw obojętnemu światu. Widzimy taksówkarza, cwaniaka radzącego sobie w życiu, lecz w kulminacyjnym momencie równie bezradnego wobec spotęgowanej agresji jak większość obywateli. Poznajemy wreszcie adwokata (to najmniej przekonująca postać), który zaliczył właśnie aplikację i uzbrojony w teoretyczną wiedzę ma samodzielnie stawić czoło komplikacjom realnego życia.

Jednak Kieślowskiego nie interesuje psychologia, motywacje działań postaci, ich idee czy racjonalizacje; reżyser dba o to, by ton jego opowieści był beznamiętny (a tam gdzie czyni odstępstwa, film wypada błado). Tak więc taksówkarz jest dość antypatyczny, by nie wzbudzać sentymentalnych odruchów współczucia, chłopak dość tępy i bezbarwny, by nie dopisywać jego czynom żadnych filozoficznych racji, zaś adwokat wystarczająco naiwny, by nie być orędownikiem żadnej sprawy, a raczej człowiekiem upłatanym w problem, który go przerasta. Myślę, że takie były założenia scenariusza napisanego wspólnie

przez Kieślowskiego i mecenasa Piesiewicza, współautora poprzedniego filmu reżysera, „Bez końca“. Wszystkie wydarzenia, włącznie z kulminacyjną sceną morderstwa, mają mieć i mają znamiona przypadkowości; chodzi o unaocznienie samego faktu zabijania – o fizjologię zbrodni.

W drugiej części również mamy do czynienia z naocznością zabijania – tym razem z fizjologią kary. Krótka scenka z procesu wystarczy, by połączyć fabularnie obie części. Nie wiemy, w jaki sposób schwytano przestępcę, nie wiemy nawet, jakich argumentów używał obrońca na sali sądowej. Wystarczy nam wyznanie sędziego po zakończeniu procesu, że była to najlepsza mowa przeciw karze śmierci, jaką słyszał w swoim życiu. Niemniej wyrok mówi o najwyższym wymiarze kary i ze względu na dobro społeczne taki musi pozostać. Potem następuje równie drobiazgowy jak w pierwszej części opis czynności egzekucyjnych: staranne przygotowania kata, wędrowni prokuratora i obrońcy po więziennych korytarzach, nie objęta procedurą ostatnia rozmowa obrońcy ze skazanym. Wreszcie wykonanie wyroku – tak samo drażniące swym naturalizmem jak wcześniejsza scena morderstwa. Wszystko to również nosi znamię przypadkowości, choć każda czynność jest tu zabójczo celowa, jest efektem uruchomionej w czasie rozprawy logiki zdarzeń.

I to w zasadzie wszystko. Prostota zapisu jest uderzająca.

Kieślowski – twórca wielu doskonałych dokumentów z lat 70., a także kilku fabuł wpisujących się w krytyczny nurt kina – także tym razem trafia w żywy temat społeczny. Nie czyni

przy tym żadnych uprzejmości, zaś jego film jest niebanalnym głosem w dyskusji na temat istnienia kary śmierci. Głos to zresztą specyficzny, bowiem autor nie zajmuje w nim stanowiska ani za, ani przeciw. Rozmyślnie powstrzymuje swój osąd moralny czy światopoglądowe racjonalizacje; przedstawia nam obraz wyjątkowo drastyczny, beznamiętny, choć nie przesadzony – próbując stworzyć coś w rodzaju filmowej fenomenologii zbrodni i kary, unaocznąć fakt zabijania. Pozostawia widza w rozterce, zmuszając do dalszych przemyśleń. Takie są, jeśli je dobrze odczytuje, założenia tego filmu.

Mimo wszechobecności zabijania wokół nas niewielu ludzi naprawdę styka się na co dzień z tym problemem. Nie zwracamy uwagi na zabite koty, zaś ze śmiercią ludzi (głodową, na wojnie, w wyniku przestępstw) oswoiła nas telewizja i konsumujemy ją na równi z sentymentalnymi bzdurami i patetycznym głosem speakera dtv. Śmierć jako kara też nie prowokuje nas do refleksji w codziennym życiu, bowiem po pierwsze – zdarza się rzadko i zawsze daleko od nas, po drugie i ważniejsze – nawyk legalności każe ją traktować jako coś oczywistego. Tymczasem żeby o niej dyskutować, trzeba naruszyć nasze przyzwyczajenia, podważyć jej oczywistość. Naturalistyczne obrazy „Krótkiego filmu o zabijaniu” temu właśnie służą, proponują nam zastanowić się nad tym problemem niejako „od początku”.

Jeśli chodzi o drastyczność, to nie ma w filmie ujęć zbędnych. Kiesłowski nie epatuje potwornościami, ale też nie łagodzi ich sentymentalnym komentarzem. Jest bardzo oszczędny:

musi pokazać całą drastyczność zadawania śmierci bez prawa i w imieniu prawa, lecz ani przez chwilę ponad czas do tego niezbędny nie uruchamia silnika kamery.

Myślę, że bezpośredniość w podejściu do tematu i brak komentarzy i jednocześnie duża samodyscyplina są silnymi stronami filmu. Wyraża się w nich także zaufanie do widza, wiara w jego dojrzałość – bowiem reżyser (powtórzę to jeszcze raz) nie chce nikogo do niczego przekonywać.

W tym miejscu muszę jednak zgłosić kilka zastrzeżeń, gdyż wydaje mi się, że twórca nie był do końca konsekwentny – przede wszystkim tam, gdzie za pomocą dialogów chciał pogłębić charakterystykę postaci. W fenomenologicznym podejściu do tematu nadmiar słów jest zbędny. Postać adwokata wydaje się nie domyślna do końca, drażnią jego retoryczne rozmowy z dziewczyną, zbyt „aktorско” zdaje on egzamin aplikacyjny. Gesty i pół-słowa, za pomocą których charakteryzowani są pozostali protagoniści, byłyby bardziej na miejscu, lecz do tego potrzebna jest precyzyjna koncepcja postaci, której nie trzeba już niczym „pogłębiać”. Zresztą zaletą Kiesłowskiego zawsze była przenikliwość dokumentalnego spojrzenia, w konstrukcjach psychologicznych tracił pewność ręki, co widoczne jest także w jego poprzednich filmach.

Mam za złe reżyserowi, że spójność realizatorskiego pomysłu rozwodnił także w scenie rozmowy obrońcy ze skazanym w celi śmierci. Oglądałem film w towarzystwie dwójga psychologów i w tym momencie usłyszałem pomruk wyraźnej dezaprobaty. Nie chodziło zresztą o realne prawdopodobieństwo wyznań czynionych przez

skazanego, lecz o niewspółmierność zbyt gładkich sfów z pozostałymi elementami charakterystyki; w końcu to postać niekomunikatywna, obsesyjna i trochę psychopatyczna. W konstrukcji filmu ważne jest to, żeby uświadomić nam, iż morderca, którego prowadzą na szubienicę, jest także człowiekiem – że myśli i czuje. A do tego wystarczy kilka przekonujących gestów i urwane w połowie zdanie, nie potrzeba sentymentalnego monologu o jego trudnym dzieciństwie. Przynajmniej nie w tym filmie. Przychodzi mi na myśl pamiętna scena z pomarańczą z „Nadzoru” Wiesława Saniewskiego; sądzę że czego takiego zabrakło przez chwilę Kieślowskiemu.

Jestem natomiast jak zwykle pełen podziwu dla jego umiejętności obserwowania szczegółów i wydobywania z nich znaczeń. I w tych momentach – sądząc po towarzyszących mi psychologach – reżyser jest także najbliższy prawdzie psychologicznej. Na przykład scena palenia papierosa przed egzekucją, przerwanej po trzech „sztachach” przez naczelnika więzienia, który beznamiętnie podstawią skazanemu popielniczkę, jest tego najlepszym przykładem. Codzienny pośpiech w załatwianiu spraw i mentalność stróża porządku dozującego każdemu tyle, ile się należy, skupiły się w jednym, z pozoru banalnym geście.

W sumie Kieślowski osiągnął założony przez siebie efekt. Udało mu się narzucić fenomenologiczną perspektywę, ukazać zabijanie w czystej postaci, pozbawić je kulturowych oskarżeń lub usprawiedliwień. I choć to oczywiście nie wystarcza, jest chyba zabiegiem niezbędnym. Zapropono-

wał nam wstępnie zawiesić wszelkie sądy, odrzucić racjonalizację i przekonania. Rozdrażnił nas ukazaniem fizjologii uśmiercania, by uświadomić fakt, że problem kary śmierci nie jest oczywisty, sam przez się zrozumiały – bez względu na to, jakie kto ma poglądy na ten temat. Nie byłem zwolennikiem kary śmierci przed wejściem do kina i nie jestem po wyjściu z niego. Gdybym jednak teraz miał uczciwie określić stan moich myśli, to powiedziałbym, że mam w tej sprawie same wątpliwości i żadnej pewności. Ulotniły się zbyt proste oceny i deklaracje, pozostała dusząca dosłowność faktów, których nie upiększa żadna teoria. I w tym momencie powinna się rozpoczynać szeroka społeczna dyskusja.

Jerzy Uszyński

KSIĄŻKI NADEŚLANE

ks. Antoni Lewek, *Bóg – człowiek – ojczyzna. Homilie wygłoszone w kościele św. Stanisława Koski w Warszawie*, t. II. Warszawa 1987.

Biblioteka Narodowa

Stan i perspektywy bibliotekarstwa polskiego do roku 2000. Warszawa 1987, nakł. 700 egz.

Instytut Wydawniczy Pax

Franciszek Bagiński, *Wspomnienia starego Wołyniaka*, wstęp i oprac. Zbigniew Sudolski przy współpracy Grażyny Góralewskiej. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Stanisław Gąsienica Byrcyn, *Bacowskie pacierze*, ilustr. Bożena Gąsienica Byrcyn. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Piotr Chojnacki, *Wybór pism*, wybór i oprac. Maria Szyszkowska, Czesław Tarnogórski. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Francis Clifford, *Żegnaj Grosvenor Square*, przeł. Irena Doleżał-Nowicka. Warszawa 1987, wyd. III, nakł. 50000+350 egz.

Zbigniew Czajkowski, *Papieże odnowy soborowej*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Daniel-Rops, *Dzieje Chrystusa*, przeł. Zofia Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1987, wyd. VI, nakł. 50000+350 egz.

Christopher Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. Józef Marzęcki. Warszawa 1987, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Graham Greene, *Dziesiąty człowiek*, przeł. Irena Doleżał-Nowicka. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 50000+350 egz.

Zofia Kossak, *Przymierze*. Warszawa 1987, wyd. IV, nakł. 30000+350 egz.

Clive Staples Lewis, *Koń i jego chłopiec (Opowieści z Narnii)*, przeł. Andrzej Polkowski, ilustr. Pauline Baynes. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 100000+350 egz.

Stanisław Mackiewicz, *Zielone oczy*. Warszawa 1987, wyd. III, nakł. 50000+350 egz.

Metropolita Antoni (Anthony Bloom), *Szkola modlitwy*, przeł. Henryk Bednarek. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Jerzy Pietrkiewicz, *Antologia liryki angielskiej 1300–1950*. Warszawa 1987, wyd. I „krajowe”, nakł. 10000+350 egz.

John Pollock, *Mistrz. Życie Jezusa*, przeł. Adam Szymanowski. Warszawa 1987, wyd. II, nakł. 50000+350 egz.

Luis J. Rogier, Guillaume de Bertier de Sauvigny, Joseph Hajjar, *Historia Kościoła 1715–1848 (t. IV)*, przeł. Tadeusz Szafrński. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

Dick Selvig, Don Riley, *Nie piję. Poradnik dla alkoholików, ich rodzin, przyjaciół i bliskich*, przeł. Irena Doleżał-Nowicka; dr Robert Toporkiewicz, *Powstanie i rozwój ruchu anonimowych alkoholików w świecie i w Polsce*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Ewa Szonert, *Spotkania z Sienkiewiczem. Studia, szkice, sylwetki*. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Bogarodzico-Dziewico. Polski almanach maryjny, oprac. Antoni Podsiad. Warszawa 1987, wyd. II uzupełnione, nakł. 20350 egz.

Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski, przeł. z j. łacińskiego Janina Pleziowa, oprac. i wstępem opatrzył Marian Plezia. Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10350 egz.

Wielka obłędna. Biblia dla dzieci, oprac. Johanna L. Klink, przeł. Bogusław Widła, ilustr. Teresa Wierusz. Warszawa 1987, wyd. II, nakł. 62 350 egz. (42000 dodruk do wyd. I, 20000+350 wyd. II).

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Hanna Małewska, *O odpowiedzialności i inne szkice. Wybór publicystyki (1945-1976)*. Kraków 1986, wyd. II, nakł. 8000+350 egz.

Jan Paweł II, *Trzecia pielgrzymka do Polski. Przemówienia. Homilie 9 VI 1987-14 VI 1987*. Kraków 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

W ciszy serca. Medytacje Matki Teresy z Kalkuty, zebrala Kathryn Spink, przeł. Katarzyna Kołodziejczyk. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 15000 egz.

Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne

Maria Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa (Małżeństwo - dzieci - rodzina)*, Olsztyn 1987, wyd. II poszerzone, nakł. 40000 egz.

Zofia Jasnota, *Marysia z II klasy*. Olsztyn 1987, wyd. I, nakł. 20000 egz.

Elisabeth Wiesbaum, *Czasem odczuwam Twoją bliskość*, przeł. Elżbieta Krukowska. Olsztyn 1987, wyd. I, nakł. 20000 egz.

Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej

kard. Józef Glemp, *O Eucharystii. Wybór przemówień z okazji II Kongresu Eucharystycznego w Polsce*. Warszawa 1987, nakł. 10000, rzut I 6000+250 egz.

Wydawnictwo Michalincum

Arnold Marian Wagabunda-Wędrowski, *Zadumy mnicha-włóczęgi*. Warszawa - Struga - Kraków 1987, nakł. 5000+350 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

Carlo Caretto, *Ja, Franciszek*, przeł. Maria Kosiarska. Niepokalanów 1987, wyd. I, nakł. 20000 egz.

Wydawnictwo Salezjańskie

Seminare (t. VIII). Poszukiwania naukowo-pastoralne, Kraków-Ląd 1986, nakł. 1000+150 egz.

Wydawnictwo Sióstr Loretanek

ks. Edward Engelbrecht, ks. Waldemar Wojdecki, *Kiedy modlisz się z Maryją*. Warszawa 1987, nakł. 10000+250 egz.

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Zdzisław Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*. Lublin 1987, wyd. I, nakł. 3000+125 egz.

W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja – doświadczenia – perspektywy, pod red. ks. Józefa Homerskiego, ks. Franciszka Szulca. Lublin 1987, wyd. I, nakł. 5000+125 egz.

Komunikat

Kuria Biskupia w Gdańsku, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie oraz gdański dwutygodnik katolicki „Gwiazda Morza” z okazji zbliżającej się 10. rocznicy pontyfikatu organizują konkurs plastyczny pt. „Jan Paweł II w sztuce dziecka”. Do udziału w konkursie zaproszone są dzieci i młodzież z całego świata w wieku 6–15 lat.

Prace winny ilustrować życie i posługę papieża Jana Pawła II. Mogą być wykonane dowolną techniką, lecz nie większe niż 40×60 cm. Każdy uczestnik konkursu może nadesłać dowolną liczbę prac. Nie będą one zwracane autorom. Każda praca winna zawierać na odwrocie następujące dane: imię, nazwisko, wiek oraz dokładny adres autora, a także tytuł. Termin nadsyłania mija z dniem 30 września 1988 r. Prace w płaskich opakowaniach należy nadsyłać pod adresem:

Konkurs „Jan Paweł II”
Kuria Biskupia
80-330 Gdańsk-Oliwa
ul. Cystersów 15

Nagrody przewidziane dla uczestników to: Grand Prix, medale i dyplomy. Placówki, które zbiorowo prześlą prace na konkurs, otrzymają dyplomy.