

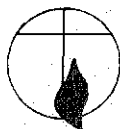
przegląd powszechny

3/811/89

miesięcznik

poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ
Jacek Ambroziak
Henryk Bogacki SJ
Jacek Bolewski SJ
Kazimierz Dziewanowski
Ryszard Otowicz SJ

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stanisław Opieła SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 48-91-31 w. 211
49-02-39
tel. administracji 48-91-31 w. 214
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1980 zł
za I półrocze 1080 zł
za II półrocze 900 zł
cena egzemplarza 180 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, (A-37), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1
Numer zamknięto 22 XII 1988 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca



*On, istniejąc w postaci Bożej
/.../
uniżył samego siebie,
stawszy się posłusznym aż do śmierci –
i to śmierci krzyżowej.
Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył
i darował Mu imię
ponad wszelkie imię /.../*

Flp 2,6.8-9

Aby imię Zmartwychwstałego Pana rozbrzmiewało we wszystkich
sercach nadzieją i siłą, życzy swym Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP“

Wielkanoc 1989



Nowości Oficyny Przeglądu Powszechnego

Nakładem „Przeglądu Powszechnego” ukaże się w bieżącym roku książka ks. Waldemara Chrostowskiego „Papież-pielgrzym. Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata”. Książka będzie liczyć 102 strony + kolorowy album emisji pocztowych, zaś jej cena wyniesie 3500 zł. Przewidywany termin sprzedaży – maj/czerwiec 1989 r.

Publikacja stanowi pierwszą większą próbę systematycznego przedstawienia wszystkich znaczków i pochodnych od znaczka wydawniczych form pocztowych związanych z pontyfikatem Jana Pawła II. Jej celem jest albumowa prezentacja pontyfikatu. Ma ona kształt katalogu, bowiem podaje numerację emisji i poczczególnych walorów oraz oznaczenia międzynarodowych katalogów: Michla i Yverta.

Książka składa się z trzech części: 1. opis zasad systematyzacji i szczegółowe omówienie wszystkich emisji; 2. przegląd walorów pod kątem częstotliwości ukazywania się oraz współzależności między emisjami a podróżami apostolskimi Papieża, a także opis motywów najczęściej pojawiających się na znaczkach; 3. album – reprodukuje znaczki i bloków omówionych w części opisowej, które ukazały się od 16 X 1978 do 31 XII 1987 r.

Indywidualne zamówienia na książkę można kierować pod adresem administracji „Przeglądu Powszechnego”. Wystarczającą formę zamówienia stanowi wpłata 3500 zł na konto naszego miesięcznika (Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136, ul. Bagatela 15, 00-585 Warszawa) z zaznaczeniem na odwrocie przekazu tytułu zamawianej książki.

Z przyczyn od nas niezależnych nie prowadzimy wysyłki książki za zaliczeniem pocztowym.

*

Można już nabyć „Bibliografię «Przeglądu Powszechnego»” za lata 1982–1987. Zawiera ona bibliografię przedmiotową i indeks autorów. Cena jednego egzemplarza – 180 zł. Wystarczającą formę zamówienia stanowi wpłata na konto „Przeglądu Powszechnego” z zaznaczeniem na odwrocie przekazu zamawianego tytułu

Spis treści

O jedności Europy 329

W odpowiedzi na ankietę „PP” wypowiadają się: Kazimierz Dzięwanowski, GianPaolo Salvini SJ – red. nac. „La Civiltà Cattolica”, oraz Roman Warszawski.

ks. Józef Życiński

Kosmiczna Księga Objawienia 341

Analiza treści kodu zaszyfrowanego w kosmosie staje się w pełni zrozumiała dopiero po odkryciu immanentnej obecności Stwórcy.

Jerzy Besala

Rosja: droga do Europy 351

Za panowania Piotra I rozpoczyna się pogoń Rosji za Europą.

„Jestem człowiekiem schyłku XX wieku” 367

Z Adamem Czerniawskim rozmawia Piotr Wilczek.

Adam Żak SJ

Człowiek w „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego 374

„Ćwiczenia duchowne” to najważniejsze świadectwo wewnętrzne-go doświadczenia św. Ignacego Loyoli i zarazem pierwsza próba uogólnienia tego doświadczenia powstała przed studiami teologiczno-filozoficznymi założyciela zakonu jezuitów.

Józef Augustyn SJ

Medytacja w rekolekcjach św. Ignacego 380

Medytacja to nie tyle intensywne „myślenie”, ile raczej poddanie się działaniu Słowa Bożego.

ks. Waldemar Chrostowski

Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy) 394

Cała zachowana literatura targumiczna została opracowana w kręgach rabinów. Stanowi ona bezcenne źródło poznania starożytnego sposobu rozumienia tekstu świętego i ilustrację, jak go pojmowano w klasycznym judaizmie.

Myślenie o Europie (Jan Kieniewicz)	412
Głos w sprawie alfabetu druków białoruskich (Ryszard Radzik)	418
Nie widzę szans (Sokrat Janowicz)	424
Kartki z Bliskiego Wschodu: Wydarzenie ślubne (Zygmunt Kwiatkowski SJ)	426
Avenger znaczy Mściciel. Pomnik Polskiego Żołnierza na cmentrze Narodowego Sanktuarium MB Częstochowskiej w Doylestown (Konrad Kucza-Kuczyński)	429

Sesje – Sympozja – W. Zuzga: Filozofia religii (Symposium nt. współczesnej filozofii religii, Wydział Filozoficzny PAT w Krakowie, 16–18 XI 1988) 433

Książki – A. Szymańska: W pół słowa (Anna Kamińska, „Nowe imię”, „Epideixis”, „Milczenia i psalmy najmniejsze”) 438
ks. J. Sochoń: Pomniki istnienia (Adam Zagajewski, „Jechać do Lwowa i inne wiersze”) 440

R. Warszawski: Ile nadziei? (Lech Wałęsa, „Droga nadziei”) 445
J. Kieniewicz: Kresy, pogranicza, peryferie („Les Confins de l'Ancienne Pologne. Ukraine. Lituanie, Biélorussie XVIe–XXe siècles”, wyd. Daniel Beauvois; „Między Polską etniczną a historyczną. Tom VI Polska myśl polityczna XIX i XX wieku”, pod red. Wojciecha Wrzesińskiego) 449

A. Górny: Tajemnica nadziei („Samy o sobie. Antologia tekstów polskich Anonimowych Alkoholików”) 452

A. Putrament: Co z nas zrobiła ewolucja (Edward O. Wilson, „O naturze ludzkiej”) 456

W. Ross: Lunin-katolik (Michaił S. Lunin, „Pisma iz Sibiri”) 460

Sztuka – J. S. Wojciechowski: Czas dla geologów (Na marginesie twórczości Sławomira Ratajskiego) 465

Teatr – J. Majcherek: O publiczności (V Międzynarodowe Spotkania Teatralne w Warszawie) 468

Film – Długi film o zabijaniu („Zabić księdza” Agnieszki Holland) 471

Listy do redakcji – Odpowiedź Panu Kazimierzowi Dziewanowskiemu (Miroslaw Roszkowski) 475

O ośrodkach wydawniczych polskiego wychodźstwa (Wojciech Wasiutyński) 479

Książki nadesłane 479

Sommaire

A propos de l'unité de l'Europe 329

En réponse à une enquête de „Przegląd Powszechny”, Kazimierz Dziwanowski, GianPaolo Salvini SJ, directeur de „La Civiltà Cattolica”, et Roman Warszawski disent leur point de vue.

abbé Józef Życiński

Le Cosmos, ce livre de la Révélation 341

Le decryptage du code chiffré dans le Cosmos ne devient pleinement intelligible qu'après la découverte de l'immanence du Créateur.

Jerzy Besala

La Russie, un cheminement vers l'Europe 351

Sous la règne de Pierre le Grand commença la poursuite russe de rattrapage de l'Europe.

„Je suis un homme du déclin du XXe siècle“ 367

Un entretien avec Adam Czerniawski par Piotr Wilczek.

Adam Żak SJ

L'homme dans les „Exercices spirituels“ de saint Ignace 374

„Exercices spirituels“ offrent le témoignage le plus valable de l'expérience intérieure de saint Ignace de Loyola, et en même temps une première tentative de synthèse de cette expérience, entreprise avant les études en théologie et en philosophie du fondateur de la Compagnie de Jésus.

Józef Augustyn SJ

La méditation dans les retraites prêchées de saint Ignace 380

La méditation c'est moins une réflexion intense que l'ouverture de l'esprit à l'action de la Parole divine.

abbé Waldemar Chrostowski

Les plus anciennes versions de la Bible en araméen (targums) 394

Toute la littérature targumique qui s'est conservée est l'oeuvre du rabbinisme. Elle constitue une source inestimable de connaissances sur ce qu'était l'approche antique du texte sacré, et une illustration de l'idée que se faisait de la Bible le judaïsme classique.

Des concepts pour penser à l'Europe (<i>Jan Kieniewicz</i>)	412
A propos de l'alphabet des imprimés biélorusses (<i>Ryszard Radzik</i>)	418
Je ne vois pas de chances (<i>Sokrat Janowicz</i>)	424
Feuilles du Proche Orient: Un événement nuptial (<i>Zygmunt Kwiatkowski SJ</i>)	426
Avenger signifie Vengeur. Monument au Soldat polonais au cimetière du Sanctuaire national de Notre-Dame de Częstochowa à Doylestown au USA (<i>Konrad Kucza-Kuczyński</i>)	429
Comptes rendus	433
Lettres à la rédaction	475

O jedności Europy

Zainspirowani bezpośrednio przemówieniem Jana Pawła II, które wygłosił w Parlamencie Europejskim w Strasburgu w październiku 1988 r., zwróciliśmy się w listopadzie tegoż roku do kilku osób – współpracowników i sympatyków „PP” – z prośbą o wypowiedź na temat perspektyw politycznych, ekonomicznych i kulturalnych Europy, jej przyszłości i szans oraz kierunków rozwoju, określając to najogólniej jako problem jedności naszego kontynentu. Poniżej drukujemy pierwsze wypowiedzi, a także esej R. Warszawskiego nadesłany do redakcji niezależnie od naszej ankiety.

Wierzę w przyszłość Europy

Za każdym razem gdy myślę o tym, co Redakcja nazwała problemem jedności Europy, nadchodzi mnie poczucie ogromu czasu, który trzeba ogarnąć, głębi problemu, z którym trzeba się zmierzyć, jego misternych powiązań z całą historią świata i jego przyszłością. I jeszcze więcej: fenomen Europy, europejskości, roli tego kontynentu w dotychczasowym rozwoju ludzkości, wydaje mi się tak ważny i tak mało dotąd zbadany, że zastanawianie się nad nim zdaje mi się namysłem nad istotą dziejów człowieczeństwa w ogóle. Pytanie, czym była, jest i będzie Europa, jest zatem pytaniem o to, czym był, jest i będzie człowiek. Poczucie, że temat jest czymś tak kolosalnym, onieśmiela, obezwładnia, paraliżuje. To jest za duże pytanie dla zwykłego publicysty.

Dlatego zamiast silić się na wykład o całości problemu – co mi się zdaje zadaniem zbyt wielkim – pragnę tylko przedstawić kilka pojedynczych myśli, ponumerowanych i ułożonych na tyle logicznie, na ile mnie stać.

I. Przez dwa i pół tysiąca lat Europa odgrywała w świecie rolę ogromną i wciąż rosnącą. Gdy chodzi o rozwój nauki, techniki, tego wszystkiego, co nazywamy współczesną cywilizacją, a więc również prawa, zasad organizacji życia publicznego, demokracji, parlamentaryzmu – jej rolę można uznać za wiodącą. Gdy chodzi o rozwój kultury, rola ta była

również doniosła, choć naturalnie w tej dziedzinie rozmaite powiązania i przenikanie, wzajemne wpływy i oddziaływanie były i są bardziej skomplikowane i mniej jednostronne niż w tamtych.

2. Nie jest dokładnie wyjaśnione, czemu to właśnie Europa odegrała tak wielką rolę w tworzeniu się cywilizacji ogólnoświatowej, uniwersalnej. Dlaczego to właśnie Europejczycy dokonali największych postępów w dziedzinie nauki, techniki w ogóle, zaś techniki uzbrojenia w szczególności, żeglugi i nawigacji, odkryć geograficznych i rozwoju komunikacji, informacji, handlu itd. W wielu z tych dziedzin początkowo przodowali Chińczycy, potem Arabowie, ostatecznie jednak wszystkich przewyższyli Europejczycy. Dlaczego tak się stało? Wiele napisano na ten temat, zajmowali się nim historycy i filozofowie, pisarze i publicyści, święci i imperialiści. Można wyliczyć niemało szczegółowych przyczyn, ale w gruncie rzeczy jedyną odpowiedzią, jaką naprawdę dysponujemy, jest bezradne stwierdzenie: Tak się jakoś złożyło.

3. Podobnie jak Grecja w początkach historii europejskiej, tak samo i Europa jako całość w pewnej chwili wyczerpała swoje siły. Stało się to w wyniku wyniszczających walk bratobójczych. Europa przodowała w świecie, ale Europejczycy wzajemnie się wyrzynali, podobnie jak to swego czasu robili między sobą Grecy. Grecja została – w rezultacie wewnętrznych podziałów i nienawiści – zdominowana najpierw przez Macedonię, potem przez Rzym, później Bizancjum, wreszcie dostała się pod panowanie tureckie. Kiedy się spod niego wydobyła, świadczyły o jej dawnej świetności już tylko ułamki kamieni. Również cała Europa utraciła przodownictwo, znalazła się w uzależnieniu od potęg zewnętrznych, od wielkich mocarstw rozciągających się na innych kontynentach. Ale czy tak już będzie zawsze? Czy Europę czeka podobny los, jak jej część najstarożytniejszą?

4. Nie wierzę w to. Dzisiejsza Europa jest już teraz siłą równorzędną, a pod wielu względami nawet górującą w stosunku do innych światowych pretendentów do przewodze-

nia. Problemy Europy są dziś raczej problemami natury politycznej, historycznej i psychicznej, zaś w mniejszym stopniu materialnej, technicznej czy gospodarczej. Tak jest w każdym razie w Europie Zachodniej. W dzisiejszej publicystyce na świecie zwraca się często uwagę, że podczas gdy 240 mln Amerykanów wytwarza dochód narodowy wynoszący nieco ponad 4 tryliony dol. (1986 r.), to nieco większa liczba ludności w EWG (370 mln) wytwarza dochód wynoszący około 3,5 trylionu dol. (wg „Economist” 11 VII 1987). Europa jest więc nieco w tyle, ale są to wartości porównywalne, a jednocześnie część krajów europejskich osiąga nader energiczne tempo wzrostu. Zarówno zaś USA jak i EWG wyprzedzają w tej dziedzinie (w liczbach absolutnych jak i w tempie wzrostu) ZSRR i RWPG.

W dziedzinie nauki, techniki, kultury i ogólnie mówiąc nowych idei Europa Zachodnia dorównuje wszystkim, a wielu przewyższa.

5. Siła wielkich ośrodków, wielkich mocarstw pozaeuropejskich, które po 1945 r. przejęły kierownictwo spraw światowych (mówię to w pewnej przenośni, bo przecież nigdy w pełni nimi nie kierowały), relatywnie zmniejsza się. Jest to widoczne zarówno w Europie jak i na Dalekim Wschodzie. Następuje proces odmienny od tego, który w latach czterdziestych uważano za nieunikniony – zaniku małych państw na rzecz organizmów większych. Proces, który w 1940 r., tak ujął Mołotow w rozmowie z ministrem spraw zagranicznych Litwy: *Musicie być dostatecznie realistyczni, by zrozumieć, że czas małych krajów przeminął* (cyt. wg Max Jacobson, „Finland – Myth and Reality”, Helsinki 1987, s. 17). Dziś istnieje na świecie znacznie więcej małych krajów niż w 1940 r. I jeśli pojawiają się tendencje integracyjne, to nie przebiega to tak, jak w krajach bałtyckich w 1940 r., tylko zupełnie inaczej.

Wygłada na to, że choć siła militarna wielkich mocarstw z pewnością się nie zmniejszyła i pod tym względem ich przewaga nad małymi państwami jest chyba większa niż kiedykolwiek, to jednak ich możliwości wpływania na rozwój wypadków w innych krajach z pewnością zmalały. Wydaje się, że wielkie centra, które dawniej w tak licznych przypadkach decydowały o biegu spraw – słabną.

6. Henry Kissinger napisał w „Newsweeku” (19 IX 1988): *Polityczna struktura Europy – na Wschodzie i na Zachodzie – stanie się centralnym zagadnieniem lat dziewięćdziesiątych /.../ Rzadko się zdarza, aby tak wiele czynników jednocześnie znalazło się w stanie płynnym. A były prezydent Nixon, mówiąc o tym samym rejonie, powiedział: W latach dziewięćdziesiątych nieuniknione jest polityczne trzęsienie ziemi.*

Zbiega się to z obserwacją poczynioną już niejednokrotnie w publicystyce, a wypowiedzianą też przez prezydenta RFN, Weizsäckera, w jego głośnym przemówieniu z maja 1985 r. na temat trwałości europejskich systemów politycznych. Znane z historii wielkie europejskie systemy, czyli kolejne układy sił między państwami, ukształtowane w wyniku wielkich wydarzeń (np. system napoleoński, system Kongresu Wiedeńskiego, Bismarckowski, traktatu wersalskiego itd.) nigdy nie trwały dłużej niż 40–60 lat, dwa albo trzy pokolenia, a często nawet krócej.

7. Z powyższych względów ośmielam się przewidywać powolny wprowadzie, niespieszny, ale nieunikniony wzrost wagi, znaczenia i roli Europy. Ten proces już trwa, jest wyraźnie widoczny, a w latach dziewięćdziesiątych ulegnie przyspieszeniu. Myślę, że oba supermocarstwa będą powoli rezygnowały z różnych dotychczasowych prerogatyw – przede wszystkim w dziedzinie obrony, ale i w innych dziedzinach. Nie będą po prostu mogły ich nadal utrzymać. Liczba i zasięg tych prerogatyw są zresztą po obu stronach różne, USA mają ich bowiem znacznie mniej, ponoszą natomiast duże koszty. Ale to wszystko będzie się zmieniać. Następować będzie proces usamodzielniania się kontynentu. Dotyczyć to będzie obu jego części.

8. Będzie się to jednak działo w różnym tempie i – co ważniejsze – w różny sposób. Część zachodnia kontynentu od długiego już czasu układa swe sprawy po nowemu i robi to w sposób zorganizowany i spokojny, nie powodujący żadnych dramatów. Groźba wojny zniknęła ze stosunków między tymi krajami i sama myśl o niej wydaje się absurdem. Obmyśla się i stopniowo wprowadza w życie nowe sposoby zacieśniania współpracy, umacniania tożsamości europejskiej, pogłębiania wzajemnego zrozumienia. Oparte

to jest na woli większości uczestniczących w tym procesie społeczeństw, która to wola wynika z wielu przyczyn, ale przede wszystkim z rosnącego przekonania, że zjawisko jest dla wszystkich korzystne gospodarczo. Można dużo mówić o psychologicznych czy historycznych korzeniach jedności Europy, ale jest oczywiste, że nie doprowadziłoby to do większych postępów, gdyby nie łączyło się z rosnącym przekonaniem o płynących z tego pożytkach ekonomicznych.

Natomiast część wschodnia kontynentu jest zapóźniona nie tylko gospodarczo i cywilizacyjnie, ale i – przede wszystkim – politycznie. Właśnie zapóźnienie polityczne sprawia, że dzisiaj współczesne źródła konfliktów przesunęły się na wschód. Moim zdaniem to tutaj ujawniają się obecnie największe niebezpieczeństwa.

9. Mimo to myślę, że zbliżenie między obu częściami Europy jest nieuniknione. Droga będzie wprawdzie trudna i być może długa. Mogą się na niej jeszcze zdarzyć liczne wahania, cofnięcia, przymrozki. We wszystkich krajach wschodniej części kontynentu trwa zaciekle, uparta „akcja ariergardy” usiłującej opóźnić lub uniemożliwić zmiany. Jest to wciąż bardzo potężna ariergarda. Ale zmiany będą jednak następowały. Będzie tak po prostu dlatego, że tak chcą sobie narody, a kiedy one czegoś chcą, to wtedy ariergarda może rzecz co najwyżej opóźnić, ale zapobiec jej nie zdoła. Żadne wąskie interesy grupowe nie zdołają temu na trwałe przeszkodzić.

10. Jestem głęboko przekonany, że słowa Jana Pawła II o Europie wypowiedziane w Strasburgu wyrażają nie tylko pewną tęsknotę i życzenie, które tym razem mamy prawo żartobliwie lecz zarazem poważnie nazwać pobożnym. Jestem przekonany, że wskazują one drogę, która się przed nami otwiera i którą Europa z pewnością pójdzie. Słowa te wyrażają przyszłość.

Kazimierz Dziewanowski

Europa Wschodnia w świadomości Zachodu

Powolny i mozolny proces jednoczenia Europy pod różnymi względami dokonuje się na rozmaitych płaszczyznach. Jedną z nich, raczej powierzchowną, tworzą doraźne działania polityczne i ekonomiczne oraz zamiary niektórych polityków pragnących posłużyć się tym procesem lub przynajmniej stać się jego bohaterami. Właśnie o tym wszystkim mówi się najczęściej, ponieważ dotyczy to różnych wydarzeń, określonych terminów, porozumień, ceremonii.

Istnieje jednak także dużo głębsza płaszczyzna, zwykle trudniej zauważalna, ale nie mniej realna. To wymiar kultury, spotkania, wzrostu świadomości, powolnego i żmudnego określania i tworzenia struktur oraz mechanizmów, które rzeczywiście jednoczyłyby nasz kontynent.

Obydwie te płaszczyzny nie są, rzecz jasna, izolowane względem siebie, lecz wzajemnie się warunkują. Poszczególne osoby działają i podejmują inicjatywy wyczuwając zachodzące procesy, ich aktualność i nieodwracalność. Swoim działaniem mogą z kolei przyczyniać się do przyspieszenia lub do opóźnienia procesu europejskiej jedności, a czasem nawet powodować, że staje się on niewidoczny.

Trzeba pamiętać o tych dwóch płaszczyznach, na których dojrzewa idea zjednoczonej Europy, aby zrozumieć postawę Europy Zachodniej wobec Europy Wschodniej.

Twórcy idei zjednoczonej Europy zakładali przecież całkiem inne cele niż te, które z trudem udało się osiągnąć – najpierw 6. krajom, następnie 9., a może i większej ich liczbie – dzięki Europejskiej Wspólnocie Węgla i Stali oraz Europejskiej Wspólnocie Energii Atomowej, dzięki wyborom do Parlamentu Europejskiego, zniesieniu cła i innym niewidocznym rezultatom o charakterze biurokratycznym czy administracyjnym. Pojmowali oni – i większość tych, którzy żywili podobne nadzieje – Europę jako organizm tworzony przez wszystkie kraje położone na zachodzie i na wschodzie, a nie tylko przez 6. sygnatariuszy porozumienia. Cała Europa była przecież związana wspólną kulturą, wspólnymi głębokimi korzeniami chrześcijaństwa, istniejącymi od wieków kontaktami handlowymi, sposobem życia, prądami kulturalnymi i ekonomicznymi, a także – niestety

– nie kończącą się serią bratobójczych wojen i wzajemnych uzależnień, które stały się znakiem wspólnego dziedzictwa, ale i upewniły o potrzebie faktycznej i prawnej jedności stanowiącej zabezpieczenie przed nowymi zniszczeniami.

Ogromne trudności – zwłaszcza natury politycznej – jakie napotkał proces jednoczenia w pierwszych dziesięcioleciach, sprawiły, że jego skutki były widoczne jedynie na Zachodzie. Idea Europy w szerokim tego słowa znaczeniu nie została przekreślona, ale wydawało się, że interesują się nią jedynie wąskie kręgi „wtajemniczonych”, podczas gdy opinia publiczna nie darzy jej zrozumieniem. Żywa – choć bez rozgłosu – pozostała jednak na płaszczyźnie kultury.

Początkowo odwoływano się do idei Mitteleuropa zastanawiając się, jakie kraje mogłyby ją współtworzyć. Jeśli sprawą oczywistą był udział obydwu krajów niemieckich, Polski, Czechosłowacji itd., wątpliwości rodziły się w stosunku do Rumunii i Jugosławii. Wielu myślało jednak od dawna o Uralu jako o idealnej granicy Europy, która ogarniałaby także republiki nadbałtyckie, Bułgarię i europejską Rosję.

Takie myślenie można było przez długi okres traktować jako odległą utopię, ale niektóre wydarzenia na scenie międzynarodowej zdają się wskazywać na jego aktualność. Chodzi przede wszystkim o pogłębiającą się świadomość niepełności Europy pojmowanej wyłącznie jako Zachód lub jako blok przeciwny Wschodowi traktowanemu bardziej w kategoriach zagrożenia niż jako integralna i dopełniająca część Europy. Zanegowanie absolutnego charakteru i interpretacyjnej wartości wielu ideologii sprawia, że w kulturze, a raczej w kulturach poszczególnych narodów dostrzega się niezbywalną wartość, która ma istotne znaczenie także dla innych narodów. Integracja Europy jest zadaniem, które trzeba wykonać przede wszystkim na płaszczyźnie kultury i – można by dodać – religii.

Wzajemne relacje handlowe, finansowe, technologiczne, turystyczne itp. połączyły ponadto – pomimo różnorodności systemów politycznych – poszczególne części Europy, co niewątpliwie przyczyniło się do poznania rzeczywistości europejskiego Wschodu i jego realnych możliwości. Wszystko to dokonywało się na głębszym poziomie ludzkiej świadomości i kultury, zaś ostatnio zaczęło przenikać również

na powierzchnię. Np. powiewy reformy – mimo iż znajduje się ona jeszcze w fazie embrionalnej – dały się mocno odczuć także na Wschodzie. Wzmocniły one nadzieję na możliwość sięgnięcia do doświadczeń wszystkich regionów Europy, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, by tworzyć nowe podstawy dla naszego kontynentu.

Wartości symbolu i znaku czasu nabrała także obecność papieża-Polaka, który często odwołuje się do swej rodzimej kultury i przy każdej okazji podkreśla jej wspólne europejskie źródło. Bez wspomnianych wyżej przeobrażeń i zmian także jego głos mógłby być głosem wołającego na pustyni, ale Papież wykorzystywał niewątpliwie każdą okazję, by wskazać, że fundament Europy stanowią chrześcijańskie zasady. Zachód zdawał się przez długi okres nie pamiętać o tym wspólnym źródle. Nieprzypadkowo naturalne wydawało się ogłoszenie patronem Europy św. Benedykta, człowieka Zachodu. Jan Paweł II znacząco dodał jako współpatronów Europy świętych Cyryla i Metodego, ewangelizatorów narodów słowiańskich. Europa Zachodnia zdawała się wręcz zapominać, że do ostatniej wojny światowej – wojny, w którą wciągnięte zostały wszystkie kraje europejskie – przystąpiła właśnie w celu obrony kraju Europy Wschodniej – Polski.

Chociaż konkretnych sposobów budowania jedności trzeba nadal poszukiwać, świadomość wspólnego dziedzictwa staje się coraz głębsza. Także z ekonomicznego punktu widzenia pogłębia się przekonanie, że na niepowodzeniach innych (kiedyś być może pożądanym jako odwet lub stwierdzenie własnej wyższości) tracą w rzeczywistości wszyscy. To pierwszy krok w kierunku zastąpienia logiki konfrontacji i przeciwstawiania – dotąd dominującej – logiką współpracy. Chodzi o sprawy dotychczas zaledwie przeczuwane i bapowiadane, chociaż niejeden raz można było stwierdzić ich mobilizującą siłę. Jak każde ziarno potrzebują one jednak czasu, by zakieikować.

*GianPaolo Salvini SJ
thum. Grzegorz Schmidt SJ*

Czy Europa jest jeszcze możliwa?

Mimo że współczesnym Morzem Śródziemnym jest dziś Pacyfik i że o technologiczny prymat nie walczy się już obecnie w Europie, lecz w Kalifornii i w Tokio, myślenie kategoriami Europy i europejskości wcale nie jest anachronizmem. Szczególnie w kraju takim, jak Polska; w kraju, który od z górą 40 lat próbował odgradzać się od „Dużej Europy” i zamykać się w granicach ledwie jej części – bardziej wschodniej niżli środkowej...

Tymczasem rok miniony, rok 1988, właśnie dla kontyentu europejskiego oznaczać mógł chwilę prawdziwego przełomu. Przynajmniej potencjalnie – już rok temu doszło do podpisania porozumienia rozbrojeniowego o likwidacji ракет średniego zasięgu, co jest równoznaczne z uczynieniem dość dużego kroku wiodącego ku stepieniu bardzo ostrych dotąd, wewnątrz europejskich podziałów. Obecnie kolejne porozumienie, tym razem dotyczące arsenałów strategicznych, zdaje się znajdować w zasięgu ręki. Próby racjonalizacji gospodarek i systemów politycznych państw bloku wschodniego (choć jakże opornie przebiegające!) zaczęły przekraczać granice słownych deklaracji i przyoblekać się w pierwsze praktyczne posunięcia. Nastąpiło znaczne ożywienie dialogu wewnątrzniemieckiego, co szczególnej wagi nabiera w obliczu radykalnej poprawy stosunków amerykańsko-radzieckich i radziecko-zachodnioniemieckich. Coraz głośniejsze stały się również oficjalne wypowiedzi przedstawicieli kół rządowych Szwajcarii, Austrii, Szwecji i Norwegii na temat ewentualnej możliwości przyłączenia się tych państw jeszcze przed 2000 r. do Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej; już dziś nie ulega wątpliwości, iż jeśli nie nastąpi to „de jure”, to przyszedł Zachodnioeuropejski Rynek Wewnętrzny, którego utworzenie państwa EWG przewidują na 1992 r., „de facto” i tak wchłonienie wszystkie kraje EFTA. Wreszcie – w końcu I półrocza roku minionego doszło do podpisania wspólnej deklaracji między EWG a RWPG, co – po latach negocjacji – oznacza nawiązanie oficjalnych stosunków między tymi dwoma europejskimi ugrupowaniami integracyjnymi.

Wszystko to razem wzięte oznacza ni mniej, ni więcej tylko tyle, że Europa ostatnio bardzo nam się skomplikowała.

wała i że – w najbliższym czasie – skomplikuje się nam najprawdopodobniej jeszcze bardziej. Z drugiej strony jednak wskazywać to także może na to, że „wielcy tego świata są zmęczeni”, że w przyszłości żadne z wielkich mocarstw nie będzie już w stanie kontrolować (nie będzie już chciało?) własnej połowy świata. Także – iż jesteśmy obecnie świadkami wręcz gorączkowych poszukiwań bardziej samodzielnej i wewnętrznie zintegrowanej roli dla Europy: dla Europy jako CAŁOŚCI nie tylko w sensie geograficznym – dla Europy jako pewnej niepodzielnej jedności na dużo wyższym poziomie, niż miało to miejsce dotychczas. Czy jednak pojawienie się samych przesłanek politycznych, mogących torować drogę w tym kierunku, obecnie wystarcza? Czy wewnątrz europejska luka technologiczna, obyczajowa i mentalnościowa (bo taka moim zdaniem również istnieje!) nie jest już wystarczająco ogromna, by wszelkie spekulacje o POTENCJALNEJ jedności funkcjonalnej Europy uznać po prostu za czcze mrzonki? Czy dziś, w wieku super-technologii, sur-konkurencji i mega-handlu, gdy jedna część kontynentu coraz śmielej wkracza w okres tzw. trzeciej fali, zaś druga – jakby temu na przekór – w równie szybkim tempie przeradza się w największy skansen świata, same przesłanki polityczne POZBAWIONE SOLIDNEGO GOSPODARCZEGO FUNDAMENTU mogą wystarczyć, by skutecznie stępić podział na zachód i wschód Europy; by skutecznie ponad tymi podziałami przerzucać europejskie mosty?

Przeszkody na drodze paneuropejskiego rozwoju najogólniej można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą strukturalne niedopasowania obu ugrupowań integracyjnych – EWG i RWPG; winne są temu przede wszystkim diametralnie różne cele, jakie każda z tych organizacji stawiała przed sobą w momencie ich zakładania. W tym sensie odnalezienie politycznej płaszczyzny dialogu – będąc bezsprzecznie poważnym osiągnięciem – jest zaledwie pierwszym krokiem, kto wie czy nawet nie tym najłatwiejszym (a mimo to ostatni etap negocjacji trwał aż 3 lata!). Śmiem twierdzić, że te prawdziwe problemy pojawiają się dopiero teraz. Bo by móc myśleć o rzeczywiście szeroko zakrojonej współpracy gospodarczej o terytorialnym zasięgu od Gibraltaru po Ural, najpierw po stronie RWPG osiągnięty by musiał zostać choć w przybliżeniu taki stan zintegrowa-

nia, jaki EWG miała już za sobą w końcu lat 60. Oznacza to, że musiałaby nastąpić praktyczna realizacja 4. podstawowych swobód gospodarczych: wolnego przepływu siły roboczej, środków produkcji, usług i środków finansowych pomiędzy poszczególnymi krajami członkowskimi. Tymczasem trudno przypuszczać, by można to osiągnąć – jeśli w ogóle! – wcześniej niż za lat 10 czy 15. Przecież do dziś w rozliczeniach między krajami RWPG – wbrew zapewnieniom polityków, że już „prawie” i że już „naprawdę niedługo” – pieniądź nadal nie jest pieniądzem; brak też tego, co stanowi prawdziwą tkankę wszelkich poczynąń integracyjnych – dobrze wykształconych, trwałych więzi kooperacyjnych między przedsiębiorstwami w różnych krajach. Integrację „wschodnioeuropejską” (nie bez sporej dozy racji przyrównywaną przez niektórych raczej do... dezintegracji i mechanizmu skutecznej kontroli) „robi” bowiem państwo. Na kształt zawieranych porozumień – najczęściej dwustronnych, najczęściej takich, w których tą drugą stroną jest ZSRR – poszczególne firmy nie mają przecież zwykle większego wpływu.

Przeszkody należące do drugiej grupy można odnaleźć wewnątrz poszczególnych państw środkowo- i wschodnioeuropejskich. Mowa o narastającym zacofaniu gospodarczym krajów RWPG – tym razem każdego z osobna (Polska uchodzić tu może za przypadek typowy, choć najprawdopodobniej jednocześnie najbardziej wyrazisty). Pod względem archaiczności struktury produkcji, w której nadal dominują surowce i towary nisko przetworzone, Europa Wschodnia coraz bardziej upodabnia się do krajów rozwijających się, i to do tych o najniższej dynamice wzrostu. Na tzw. kompleks paliwowo-energetyczny nadal przeznaczają się tu średnio 40% dochodu narodowego; prawie połowę! – w rzadko której części świata prowadzi się aż tak krótkowzroczną i bezmyślną politykę! Podczas gdy w świecie rozwiniętym w krajobrazie gospodarczym dominują przedsiębiorstwa średnie i małe, tu przeważają olbrzymy, co umacnia i tak silne, bo uwarunkowane systemowo, tendencje monopolistyczne. Gdy na świecie powszechnie zarzuca się produkcję stali, ta jego część wciąż znajduje się na etapie zwiększania jej produkcji! Jakby i tego było za mało... – stał się tak niskiej jakości, że gdzie indziej używa się jej jako...

wsadu do produkcji stali wysokogatunkowej! Nie, nie jest to zestawienie tendencyjne; ma ono tylko unaocznnić rozmiary wewnątrz europejskich dysproporcji i ich jakość.

Jak już często w historii – o wielu sprawach zadecyduje gospodarka, także o szansach paneuropejskiego rozwoju. Dla obecnego etapu ewolucji społeczeństw najwyżej rozwiniętych, po przekroczeniu pewnego krytycznego progu nasycenia technologią i ludzką myślą, charakterystyczne są ogromne, rozwojowe przyspieszenia. Państwa zachodnioeuropejskie w większości próg ten mają już dawno za sobą; goniących je i chcących je gonić stawia to w nadzwyczaj niekorzystnej sytuacji. **CHĘĆ** dogonienia nie oznacza jeszcze wcale doganiania. Samo **DOGANIANIE** nie jest jeszcze równoznaczne z dokonaniem tego wyczynu. Właśnie dlatego pytanie: Czy Europa jest jeszcze w ogóle możliwa? – wcale nie jest ani anachronizmem, ani kpina. Jest w pełni uzasadnione. Bo gdy już wystygną emocje, które tak szerokim strumieniem wylały się na łamy prasy w ostatnich miesiącach, okazać się nagle może, że wbrew zapewnieniom obie części Europy wcale niekoniecznie będą miały o czym z sobą rozmawiać.

Roman Warszawski

W kręgu filozoficznych pytań ewolucji (18)

ks. Józef Życiński

Kosmiczna Księga Objawienia*

Oznakę perwersji intelektualnej stanowią próby wątplenia, w imię obiektywizmu naukowego, że stanowimy najwyższą formę życia na ziemi i że nasze pojawienie się w procesie ewolucji stanowi najważniejszy problem ewolucji.

M. Polanyi, *The Tacit Dimension*

Łamanie kosmicznego szyfru

Równoległe z rozwojem naszej wiedzy o ewolucji biologicznej i ewolucji kosmosu zachodził w ostatnim stuleciu proces głębokiej ewolucji w poglądach na zasięg i metodę badań nauki. Główne prace Darwina powstały w okresie, gdy w fizyce panował jeszcze mechanicyzm, zaś w filozofii nauki kultywowano pozytywistyczną wiarę w nieograniczone możliwości metody naukowej. Optymizm tamtej epoki znalazł wyraz w przekonaniu, iż na płaszczyźnie nauki można będzie ostatecznie wyjaśnić wszystkie tajniki ewolucji, nie zostawiając miejsca na wątpliwości. Z upływem czasu przekonano się, iż podobne oczekiwania nie znalazły potwierdzenia w praktyce badawczej nauki. Jednej z podstawowych przyczyn impasu i kontrowersji we współczesnym ewolucjonizmie upatruje się w tym, iż w biologii ciągle jeszcze usiłuje się bronić XIX-wiecznych kanonów naukowości¹. Przykład socjobiologii wymownie świadczy, iż mechanicyzm odrzucony przez fizyków pozostaje ciągle atrakcyjny dla biologów poszukujących nowych idei. Oceniając utrzymujące się ciągle w biologii sympatie do materializmu i pozytywizmu, Harold Morowitz pisze, iż przy

* Jest to ostatni odcinek z cyklu „W kręgu filozoficznych pytań ewolucji” pióra ks.ks. Michała Hellera i Józefa Życińskiego, którego druk rozpoczęliśmy w „PP” 2/1987 (przyp. red.).

¹ Por. E. W. F. Tomlin, *Fallacies of Evolutionary Theory*, w: *The Encyclopaedia of Ignorance*, Oxford 1978, s. 234.

porównywaniu współczesnego stanu biologii i fizyki odnosi się wrażenie, że *te dwie dyscypliny znajdują się w pośpiesznych pociągach, które jadą w przeciwnych kierunkach bez zwracania uwagi na to, co dzieje się na drugim torze*².

Z oceną tą trudno łączyć pretensje do fizyki. Jej rozwój w ostatnim okresie usprawiedliwia przypuszczenie, iż znajduje się ona na właściwym torze. Nerwowa zmiana toru biologii byłaby jednak również niewłaściwa; choćby tylko z tej racji, iż być może jej tor musi zawsze pozostać odmienny od toru fizyki. Znacznie bardziej niewłaściwe jest jednak kultywowanie w biologii pozytywistycznych wzorców wyjaśniania, które zarzucono w dyscyplinach rozwiniętych teoretycznie. We wzorcach tych widać wyraźną dominację zdroworozsądkowych schematów, które każą obserwować, uogólniać, i klasyfikować. Tymczasem ostatnia rewolucja w fizyce dokonała się właśnie w wyniku zarzucenia ograniczeń ukazywanych przez zdrowy rozsądek oraz przez przekroczenie granic wyobraźni w poszukiwaniu głębszych racjonalnych uwarunkowań obserwowanych procesów.

Następstwa tej rewolucji opisuje obrazowo Heinz R. Pagels wprowadzając pojęcie *kodu kosmicznego*. Amerykański fizyk pisze m.in.: *Uważam, iż wszechświat stanowi postanie [message] napisane za pomocą kodu; zadaniem uczonych jest odszyfrowanie kosmicznego kodu. /.../ Druga księga objawienia jest nam dana w postaci wszechświata i księgę tę dopiero zaczynamy czytać. Jej zdania stanowią prawa przyrody – inwarianty naszego doświadczenia /.../ Wielu uczonych opisywało pierwsze własne doświadczenia kontaktu z kosmicznym kodem, rozwijając ideę ładu, który wykracza poza bezpośrednie doświadczenie. /.../ Ze względu na naturę badanych zjawisk nauka staje się coraz bardziej abstrakcyjna. Kod kosmiczny okazał się niewidzialny. To, co niewidzialne oddziałuje na sferę widzialną*³.

Nie należy się łudzić, by rozpoznanie treści kosmicznego kodu dało się przeprowadzić za pomocą tych samych metod, które przed wiekiem stosował Mendel obserwując krzyżowanie groszku. Baconowski wzorzec badacza-pszczołki, który przerabia pyłek obserwacji, okazuje się przydatny głównie w przedszkolnym stadium nauki. Dojrzała nauka szukająca struktur niewidzialnego kodu musi

wykraczać poza sferę tego, co obserwowalne. Dziedzina obserwowalnego ma w niej dostarczać sprawdzenia dla śmiałych idei ukazujących teoretyczną wizję wprowadzoną za pomocą metody prób i błędów. Niewielka jest szansa na to, by kod kosmiczny dało się rozszyfrować przez bardzo dokładny opis materiału, w którym ukryto niewidzialną informację. Złamanie szyfru wymaga przejścia na inny poziom – poziom sensu, który może być wyrażony za pomocą różnorodnych technik i środków przekazu.

W sugerowanej perspektywie praca badawcza staje się **ODSLONIĘCIEM** ukrytego sensu. W języku greckim czasownik „*fainomai*” znaczy: odsłaniać, objawiać; przedrostek „*epi-*” – przy, na. Refleksję teoretyczną można uważać za swoistą postać **EPIFANII SENSU**, który jest odkrywany przez poszukiwanie w racjonalnej refleksji głębszych uwarunkowań zespołu zjawisk poznanych za pośrednictwem obserwacji. Badacz-teoretyk podejmujący podobne zadanie przypomina osobnika, który patrząc na taflę jeziora usiłuje snuć domysły, co kryje się w głębinie wodnej. Oczywiście, niektóre domysły mogą się okazać projekcją marzycielskiej fantazji. Inne będą się wikłać w wewnętrzne sprzeczności. Nie wynika jednak z tego, by za prawomocne należało uznać jedynie studium powierzchni wody dostępnej bezpośrednio do obserwacji. Propozycji takiej bronią epigoni pozytywizmu, którzy deklarują swą niechęć do łączenia z nauką jakichkolwiek epifanii. Ich stanowisko osiągnęło maksimum popularności w latach trzydziestych, kiedy to postulowano, aby z nauki eliminować wszystkie terminy teoretyczne, przekładając je na odpowiedniki obserwacyjne. Wtedy to w imię epistemologicznej pryncypialności radzono eliminować z nauki nawet takie terminy, jak „elektron”, „pole” czy „rozpuszczalność”. Pryncypialność ta byłaby nieszkodliwa, gdyby uważać ją za przejaw sztuki dla sztuki. Z naukową metodą badań miała ona natomiast niewiele wspólnego. Współczesnych nam krytyków epifanii w nauce Michael Ruse ostrzega tylko, iż ich pryncypialność i sympatie do empiryzmu mogą kosztować dość drogo; może nawet

² H. Morowitz, *Rediscovering the mind*, w: *The Minds I*, ed. D. R. Hofstadter, Harvester 1981.

³ H. R. Pagels, *The Cosmic Code. Quantum Physics as the Language of Nature*, Toronto 1982, s. 307–311.

wyjazd do Sztokholmu po nagrodę Nobla⁴. Obecna nauka rozwija się bowiem nie tyle dzięki pryncypialnym ograniczeniom, ile dzięki twórczej wyobraźni odkrywającej nowe treści kosmicznego kodu.

W poszukiwaniu ukrytego sensu

Przy poszukiwaniu ukrytego sensu inne problemy przykuwają uwagę przyrodnika, inne zaś filozofa czy teologa. Ukryta głębia zawiera różne poziomy struktury, które trzeba opisywać za pomocą zróżnicowanych języków odmiennych dyscyplin. Do bezpowrotnej przeszłości należy już okres, w którym sądzono, iż całość prawdy o otaczającej nas rzeczywistości będzie można wyrazić w języku nauki, zaś do poznania mechanizmów ewolucji wystarczą proste formuły biologii. Z rozwojem badań zaczęły się pojawiać subtelne zróżnicowania tam, gdzie widziano obraz prosty i przejrzysty. Podczas gdy w pełnych entuzjazmu komentarzach Haeckela czy Engelsa akcentowano związki łączące człowieka z resztą świata zwierzęcego, w nam współczesnych opracowaniach J. Ecclesa czy T. Dobznansky'ego kładzie się nacisk na specyfikę ludzkiej kultury, wartościowań etycznych, altruizmu, refleksji nad śmiercią. Ewolucja, która u organizmów niższych ujawnia się w modyfikacjach struktur DNA, u człowieka uzyskuje wymiar psychospołeczny obejmując osobowość, hierarchię wartości, ideały moralne i wzorce kulturowe. Obok zmian wnoszonych przez biologiczne mutacje pojawia się możliwość duchowej *transmutacji*⁵. Polega ona na tym, iż ze zbioru potencjalności określanych przez nasze uwarunkowania genetyczne sam człowiek może wybierać czy preferować pewne predyspozycje współwyznaczając kierunek przyszłych przemian kulturowych i społecznych. Dzięki swej zdolności uprawiania refleksji teoretycznej człowiek konstruuje świat teorii przyrodniczych i odkrywa twierdzenia matematyki, dyskutuje o archè i pyta o sens życia. Sfera zainteresowań intelektualnych stanowi naturalne środowisko dla naszego gatunku, podobnie jak woda stanowi środowisko naturalne dla ryb a pustynia dla skorpionów. *W ujmowaniu relacji człowieka do reszty zwierząt – pisze sir Julian Huxley – występuje prawidłowość ruchu wahadła /.../ Wcześniej zmniejszono łukę*

*między człowiekiem a zwierzętami przez umniejszanie ludzkich własności człowieka. W ostatnich latach pojawiła się jednak odmienna tendencja*⁶.

Tekst Huxleya, pisany w 1948 r., oznacza koniec epoki, w której trudności ewolucjonizmu ukrywano za pomocą retuszków interpretacyjnych i uspokajających deklaracji. Kiedy na miejsce wcześniejszej retoryki stosowanej przez entuzjastów ewolucjonizmu zaczęto wprowadzać uściślenia i pytania o rację określonych procesów, pojawiły się nowe kwestie, które wcześniej pomijano za pomocą ogólników. Analiza antropomorfizujących sformułowań wcześniejszych ewolucjonistów musiała przynieść pytanie, co to znaczy, iż dobór naturalny *kieruje* ewolucją, *określa* jej formy, *przynosi* zmiany, *determinuje* dane procesy. Jak pojąć ów tajemniczy „dobór naturalny“, jeśli nie chce się pozostać na poziomie ogólnikowych formuł, lecz pragnie się „domyśleć“ biologię do końca.

Podobne pytania nurtują kolejne generacje przyrodników, którzy nie muszą już pytać, czy zachodzi ewolucja, lecz pytają jak zachodzi i jaką konkretną treść łączyć z jej mechanizmami. Podejmując ostatnią kwestię Aleksander Oparin, twórca słynnej teorii genezy życia, wyrażał się sceptycznie o możliwości spontanicznego powstania organizmów żywych w świecie rządzonego przez przypadki i konieczność. Zdaniem Oparina powstanie życia było możliwe dzięki temu, iż ewolucją kosmiczną rządzą zasady dialektyki. Niewielu biologom została jednak dana łaska wiary w realność wspomnianych zasad. Gdyby nawet zasady takie istniały, to znów otwartym problemem pozostaje pytanie: Jak, bez popadania w antropomorfizm, uznać realny charakter ich rządów?

Odmienne niż Oparin podejście reprezentuje J. Huxley w swej koncepcji ewolucyjnego humanizmu stanowiącego odpowiednik racjonalistycznej religii bez Objawienia. Huxley nie podziela złudzeń swego dziadka, Thomasa H. Huxleya, który oczekiwał, iż pełnego wyjaśnienia natury

⁴ M. Ruse, *Evolutionary, Epistemology*, w: *Sociobiology and Epistemology*, Dordrecht 1985, s. 255.

⁵ Por. A. R. Peacocke, *The Nature and Purpose of Man in Science and Christian Theology*, „Zygon”, 8/1973, s. 388.

⁶ Sir J. Huxley, *Man in the Modern World*, New York 1948, s. 7 r.

ewolucji dostarczą nauki przyrodnicze. Zdaniem autora „The Humanist Frame” odkrycia nauki usuwając wcześniejsze tajemnice odkrywają przed nami nowe, głębsze misterium bytu. Naiwnością przełomu wieków było oczekiwanie na naukę, która wyeliminuje wszystkie zagadki. Rzeczywisty rozwój nauki przyniósł nam wielką zagadkę kosmicznego ładu rodzącą zadziwienie nad harmonią poznawanych struktur i nad samym faktem istnienia wszechświata. Świat odkrywany w badaniach naukowych nie jest maszyną koniecznych determinacji, lecz *światem, który ma w sobie życie duchowe /.../ piękno i doskonałość*⁷.

Ostatnie pojęcia nie należą do słownika biologii. Odpowiadająca im rzeczywistość stanowi jednak tak ważną cechę ludzkiej egzystencji, że Huxley decyduje się na wyjście poza dziedzinę biologicznych tłumaczeń, by za pomocą filozofii rozszyfrowywać kod tajemniczego sensu ewolucji. Wynikiem jego poszukiwań jest znaturalizowane pojęcie Boga. Bóg ewolucyjnej głębi jawi się sir Julianowi jako *moc nie pochodząca z nas samych* (the power of not-ourselves). Doświadczenie realności tej mocy przejawia się w uniesieniu mistyków i w zachwycie poetów. Jego ślady można wskazać w strofach Blake’a i w poezji św. Jana od Krzyża wyrażającej treści tak istotne dla gatunku Homo sapiens.

Styl rozważań J. Huxleya wyraźnie kontrastuje z tekstami sprzed stulecia, w których zapewniano: *Studiując fizjologię porównawczą odczuwa się wielką pogardę dla idealistycznego wynoszenia ludzi ponad inne zwierzęta. Na każdym kroku rzuca się nam wprost w oczy całkowita zgodność człowieka z pozostałymi jednostkami; /.../ zgodność ta obejmuje wszystkie kręgowce, a nawet – mniej wyraźnie – owady, skorupiaki, robaki, itd.*⁸ Mimo oczywistej ewolucji poglądów na ewolucję teksty sir Juliana zawierają jednak zbyt wiele mglistej metaforyki, by można je uważać za konsekwentną i spójną wizję filozoficzną. Samo pojęcie mocy ujawniającej swą realność w kolejnych stadiach rozwoju ewolucyjnego pozostaje nieostre. Jeśli moc tę redukujemy do własności charakteryzujących substrat materialny, to przyjęta konwencja językowa wydaje się niezbyt szczęśliwa, gdyż prowadzi do hipostazowania i nazw pozornych. Jeśli natomiast zagadkowej mocy nie można pod względem ontologicznym zredukować do konkretnych struktur fizyko-biologicznych,

to czym ona jest w istocie? Huxley zdaje się lękać, iż biolog, który wybrał teologiczne głębie, może w nich łatwo utonąć. Dlatego też ogranicza się jedynie do zdawkowych ogólników, pisząc: *Doniosłość [doświadczeń religijnych] jest zarówno wielka jak i głęboka (jestem tego świadomy z całą pokorą); dlatego też wymagają one niewątpliwie ponownego przebadania i oceny, jeśli ich wielki potencjał ma być rozpoznany*⁹.

Próbie zrealizowania sugerowanego programu podjęło wielu autorów łączących ewolucjonizm z chrześcijańską wizją świata. Konkretnie propozycje tej syntezy można znaleźć w pracach Teilharda, w Whiteheadowskiej metafizyce procesu, w panenteizmie Charlesa Harsthorne'a, w wizji A. R. Peacocke'a, w której wcielenie Chrystusa i Zesłanie Ducha Świętego stanowią przełomowe etapy osobowej ewolucji człowieka¹⁰. We wszystkich tych ujęciach pojawia się ten sam schemat rozumowania. Biorąc pod uwagę zespół znanych faktów empirycznych dotyczących ewolucji, wymienieni autorzy pytają: Przy jakich założeniach ontologicznych znane fakty dają się racjonalnie wyjaśniać bez wewnętrznych sprzeczności i bez przypisywania materii antropomorficznych cech? Odpowiedź dostarczana w różnych systemach filozofii, na podstawie odmiennych założeń, brzmi: Występujące w przyrodzie procesy ewolucyjne dają się pojąć jako przejaw Bożego logosu, który ujawnia swą obecność w porządku przyrody i harmonii jej praw.

Immanentny Bóg ewolucji

W 12 lat po tym, jak Karol Darwin rozciągnął na człowieka prawa doboru naturalnego, Henry Drummond podjął próbę wykorzystania zasad ewolucji w rozważaniach dotyczących życia duchowego człowieka. Problematyce tej poświęcił on wydaną w 1883 r. pracę „Natural Law in the Spiritual World” (Prawo przyrody w świecie ducha). Książkę przyjęto jako bestseller, zaś wydana w 10 lat

⁷ Tenże, *Evolutionary Humanism*, w: *Science, Faith and Man*, ed. W. Wagar, London 1968, s. 98.

⁸ F. Engels, *Dzieła*, KiW, t. 29, s. 401 n.

⁹ *Evolutionary Humanism*, dz. cyt., s. 95.

¹⁰ Zob. A. R. Peacocke, *Science and the Christian Experiment*, London 1971.

później następna praca Drummonda „The Ascent of Man” już w swym tytule nawiązywała do Darwinowskiej „The Descent of Man”. Późniejsze spory ewolucjonistów z fundamentalistami, którzy bronili dosłownej interpretacji Pisma Świętego, przyczyniły się do powstania klimatu nieufności i podejrzeń w dziedzinie uważanej początkowo za naturalny teren ludzkiego rozwoju i chrześcijańskiego wzrostu.

Czynnikiem, który utrudnia właściwe połączenie ewolucjonizmu z myślą chrześcijańską, jest niedostateczne dowartościowanie tezy o immanentnej obecności Boga w przyrodzie. Kiedy Bóg jest pojmowany przede wszystkim jako Pozaświatowy Stwórca lub Transcendentna Racja, narzucają się wówczas pytania: W których momentach ingerował On w proces przyrodniczej ewolucji i jakie konkretne formy przybrała Jego ingerencja? Podobne ujmowanie zagadnienia stanowi znowu przejaw antropomorfizowania, tym razem w odniesieniu do Boga. By uniknąć podobnych antropomorfizmów, musimy zachować świadomość prawdy, którą Paweł Apostoł głosił Ateńczykom na Areopagu – prawdy o tym, iż w Bogu żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Dz 17,28).

Wizja rzeczywistości, w której element Boski zespala się w jedną całość z ludzkim, była żywa w początkach chrześcijaństwa. Jej wyraz stanowi m.in. doktryna Soboru Chalcedońskiego o zespoleniu natury Boskiej i ludzkiej w jednej osobie Chrystusa. Jak słusznie podkreśla D. E. Jenkins: *Definicja Chalcedonu stanowi wyraz odkrycia i afirmacji faktu /.../ unii między tym ewolucyjnym wytworem kosmicznego prochu, którym jest istota ludzka a tą transcendentną i całkowicie odmienną osobowością, którą stanowi Bóg. /.../ Wynikiem tego jest unia osobowościowa Boga i człowieka wyrażona w osobie Jezusa Chrystusa*¹¹.

Szokujący fakt osobowego zjednoczenia rzeczywistości Bożej i ludzkiej w Chrystusie pozostaje przy bliższej refleksji tym bardziej szokujący, iż równolegle z rozwojem nauki nowożytnej zachodził proces praktycznego pomijania tezy o Bożej immanencji w przyrodzie. Deści okresu Oświecenia potrzebowali Boga jedynie jako dawcy pierwszego impulsu, który nie interesuje się stworzonym światem. Przykre doświadczenia związane z potępieniem panteizmu Spinozy kierowały uwagę chrześcijańskich bada-

czy w stronę tezy o Bożej transcendencji. Generacja „pragmatyków“, która starała się uniknąć błędu Spinozy, ujawniła swą obecność nie tylko na terenie filozofii, lecz nawet w sztuce. Jej smutne następstwo stanowi np. nieobecność tematów przyrodniczych w malarstwie autorów katolickich XVIII w. Aby uniknąć podejrzeń o sympatie panteistyczne najłatwiej było stronić od pewnych zagadnień i przesuwac akcenty w stronę bezpieczną, choć pozbawioną bezpośrednich odniesień do życia. Wynikiem takiego podejścia było zerwanie z franciszkańską tradycją mistyki przyrody oraz odejście od teologii przyrody ukazywanej zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie.

Podczas gdy w schematach zostawionych przez XIX w. prawa przyrody zdają się rywalizować z Bogiem w określaniu przebiegu ewolucji, w perspektywie biblijnej cała przyroda ma wymiar teologiczny objawiając prawdę o Stwórcy, który jest obecny w swym dziele. Immanentny Bóg nie stał się Bogiem transcendentnych zaświatów, kiedy wszechświat przeszedł w swej ewolucji z ery radiacyjnej do ery gwiazdowej. Jest On Bogiem, którego obecność objawiały Izraelitom cedry Libanu i wody Morza Czerwonego, niepozorna gorczyca i nieefektywne wróble. Góra Tabor i wzgórze Golgoty, brzeg Jordanu i step pod Betlejem, fale Genezaret i mrok Gethsemani stanowiły kontekst objawienia prawdy o bliskim Bogu.

Doniosłość tego kontekstu dobrze rozumiał Galileusz, gdy w liście do księżnej Krystyny rozwijał metaforę dwóch ksiąg powtarzaną przez stulecia w tradycji chrześcijańskiej. Księga Biblii była w jego ujęciu zgodną i komplementarną z księgą przyrody. Socjologiczne uwarunkowania następnych stuleci sprawiły, iż w kręgach reprezentatywnych dla myśli chrześcijańskiej osłabło zainteresowanie drugą z wymienionych ksiąg. Następstwem tego są funkcjonujące do dziś schematy, w których usiłuje się wprowadzić bezpodstawne przeciwstawienia między ewolucją człowieka i kosmosu a Bożym aktem stworzenia. Podobnych przeciwstawień można obecnie bronić w imię prywatnych upodobań, podobnie jak tezy o płaskości Ziemi; głębokie nieporozu-

¹¹ D. E. Jenkins, *The Glory of Man*, London 1967, s. 54 n.

¹² Zob. np. L. Barnett, *The Universe and Mr. Einstein*, New York 1962, s. 101.

mienie stanowią jednak próby tączenia ich ze stanowiskiem filozofii chrześcijańskiej. Immanentny Bóg obecny w przyrodzie nie miał żadnych powodów, by w procesie stworzenia czuć się skrzepowanym zasadami Arystotelesowskiej doktryny o niezmienności gatunków. Obserwowane na wielu poziomach przejawy ewolucji świadczą, iż proces stwarzania trwa. Odmienne aspekty tego procesu badają fizycy, inne biologowie, jeszcze inne filozofowie. Zachowując różnice perspektyw poznawczych można jednak w racjonalnej refleksji odkrywać głębię sensu, której powierzchownym przejawem są obserwowane zmiany ewolucyjne.

A. Einstein w refleksjach o swej kosmicznej religii pisał o idei Boga kształtowanej przez przekonanie o obecności *Rozumnej Mocy objawiającej się w niepojętym świecie*¹². W perspektywach myśli chrześcijańskiej, rozważania nad ontyczną podstawą ewolucji człowieka i świata prowadzą do podobnego wniosku. Pytanie o epifanię najgłębszych uwarunkowań ewolucji prowadzi do TEOFANII. Analiza treści kodu zaszyfrowanego w kosmicznej Księdze Objawienia staje się w pełni zrozumiała dopiero po odkryciu immanentnej obecności Stwórcy, który stanowi ontyczną rację naszego bytu i naszej ewolucji.

Le Cosmos, ce livre de la Révélation

En conclusion à sa série d'articles sur les questions philosophiques que pose l'évolution, l'auteur affirme que, dans la perspective de la pensée chrétienne, les considérations sur le fondement ontique de l'évolution de l'homme

conduisent à la certitude de la présence de Dieu se manifestant dans le monde. L'interrogation sur l'épiphanie des facteurs profonds de l'évolution, débouche sur la théophanie.



Jerzy Besala

Rosja: droga do Europy

W II poł. XVIII w. poeta Michał Chieraskow pisał: *Śpiewam od barbarzyńców Rosję wyzwoloną, / Zdeptaną moc tatarską i pychę zniszczoną /.../ I Rosji triumf śpiewam*. Słowa te miały sens przenośny, służyły propagandzie za czasów Katarzyny II. Do triumfu, który widział poeta, ale nie zmęczony i głodny przez wieki lud, było jednak bardzo daleko.

Podbite w XIII w. przez Tatarów ziemie rosyjskie przez ponad 200 lat nasykały osobliwymi cechami kultury Wschodu, która bywała wspaniała, lecz i okrutna. Rosły pokolenia książąt, którzy mogli rządzić, ale tylko po otrzymaniu tzw. jarlyku – potwierdzenia tytułu od chana. Oczywiście, by to uzyskać, trzeba było prowadzić przed sobą sznur wozów z podarkami i – bywało – na kolanach przemierzać część drogi do chana. Większość wracała ciesząc się szczerze z utrzymania głowy na karku. Nic więc dziwnego, że trucizna, sztylet, donosicielstwo, łapówki, podstęp i obłuda były powszechnie stosowane, gdyż wprawdzie nie zapewniały one spokoju sumienia, ale przedłużały doczesne bytowanie.

Te 200 lat z okładem odcisnęło się znacząco i niedobrze na mentalności uciskanego do granic biologicznej wytrzymałości społeczeństwa księstw rosyjskich. Aby utrzymać się, książęta musieli wyciskać z ludu, co się da; nie sposób tego czynić bez bata i miecza. Okrucieństwo stało się normą społeczną, rękojmią szacunku dla władzy. Powstawał system feudalny opierający się głównie na strachu, przekonaniami o nieograniczonej władzy panującego, którego woli należało się bezwzględnie podporządkować.

Taką cenę społeczną musiało płacić wiele narodów. Ale ziemie rosyjskie i jej ludność płaciły ją szczególnie boleśnie i długo. Rosja znalazła jednak w sobie dość siły i zdolnych władców, by strząsnąć jarzmo tatarskie. Zaciekle bitwa na Kulikowym Polu (1380 r.), w której Mongołowie ponieśli straszną klęskę, otworzyła drogę do jednoczenia się ziem ruskich. Nie było to łatwe wobec utrzymujących się wpły-

wów i zagonów tatarskich (choć nie istniała już Złota Orda), naporu Litwy i walk wewnętrznych, w których na czoło zaczęło się wysuwać Księstwo Moskiewskie.

Początek XVI w. zastał państewka rosyjskie ledwie scementowane przez księcia moskiewskiego, Iwana III. Przez te dwie trudne setki lat tatarszczyzny pogłębiło się różnicowanie narodowości staroruskiej na wielkoruską (stąd wywodzi się naród rosyjski), białoruską i ukraińską. Małżeństwo Iwana III z Zofią, bratanicą ostatniego władcy Bizancjum (1472 r.) otworzyło wrota, przez które szeroko wlała się struga kultury bizantyjskiej, włącznie z dwugłowym orłem bizantyjskim i tytułem cara. Dawna prostota i bezpośredniość władcy została zastąpiona coraz bardziej skomplikowaną ceremonią dworską, separującą władcę od otoczenia, oraz wydłużającą się tytulaturą. Z typową dla nowo powstałych państw megalomanią zaczęto propagować teorię Moskwy, centrum religii prawosławnej, jako *trzeciego Rzymu. Czwartego nie będzie* – to swoiste hasło sączyli uczeni duchowni w uszy władcy i bojarów, zaś kryło się za nim przeświadczenie o wyjątkowości państwa moskiewskiego.

Gdzieś od poł. XVI w. wyjątkowość ta miała już bardzo ponurą stawę w Europie. Po wielu upokorzeniach od bojarów w Wielkim Księstwie Moskiewskim na tronie hosudara zasiadł świadek niezliczonych mordów politycznych czasów zamętu, Iwan IV. Odcisnęło się to mocno na jego osobowości. Jak słusznie zauważył Ludwik Bazyłow, przydomek Groźny, którym ochrzciły go następne pokolenia, brzmiał niewinnie w odniesieniu do jego czynów. Publiczne oblewanie na przemian wrzącą i lodowatą wodą aż skóra sama odpadała od ciała, piłowanie kobiety na przeciągniętym sznurze przez dwóch uwieszonych u jej nóg opryczników były tylko jednymi z wielu tortur pomysłu samego cara. Utworzenie tychże opryczników, ubranej na czarno, jeżdżacej na karych okrytych symbolami koniach, bezwzględnie podporządkowanej carowi formacji, która miała wymieść z kraju stare, spiskujące – jak sądził Iwan IV – rody bojar-skie, wywołało falę nieprawdopodobnych represji i zamętu. Szalejący oprycznicy wyrzynali winnych i niewinnych tysiącami, przy czym równie często wśród najokropniejszych mąk umierali chłopi z rodzinami. Wycinano i niszczone też

całe miasta, jak to się stało w przypadku Nowogrodu Wielkiego, który car podejrzewał – niesłusznie zresztą – o chęć przejścia pod panowanie Jagiellona, Zygmunta Augusta. Wszystko to przyniosło Iwanowi Groźnemu ponurą sławę w Europie, którą ugruntowywał skutecznie niezrozumiałymi dla współczesnych reformami ociekającymi krwią jego nieszczęsnych poddanych. Powiększało też kordon niechęci, niezrozumienia i izolacji, na którą to chorobę kultura młodego państwa zaczęła cierpieć coraz widoczniej.

Nie zauważano wtedy jednak, że Iwan IV był niejako skazany na okrucieństwo. Stosował po prostu te same metody co jego poprzednicy, tylko z większym nasileniem, i czynił tak zapewne nie tylko gwoili zaspokożenia psychopatycznych skłonności, ale by umocnić chwiejną władzę centralną, państwo. Temu też celowi miało służyć wyrąbywanie sobie „okna na świat”, na Bałtyk, przez Inflanty. Większość jednak reform i prób Iwana IV spelzła na niczym, a nawet obróciła się przeciw Rosji, co na szczęście zostawiło potomnym promyczek nadziei, że wielkości państwa nie daje się na trwałe zbudować na fundamencie ze skrzepłej krwi poddanych. Stefan Batory, król wielkiej idei, odepchnął bowiem zdecydowanie Rosję od morza i cofnął jej granice. Wbrew intencjom Iwana IV również władza centralna nie wzmocniła się. Efektem rządów okrutnego cara było bowiem tak gruntowne pęknięcie świeżo scementowanej Rosji, że otworzyło to drogę do ekspansji na Wschód osłabionej rokoszem sandomierskim Rzeczypospolitej Polskiej.

Warto jednak tutaj dodać, że panowie polscy przemierzający rosyjskie przestrzenie mogli się naocznie przekonać o tym, o czym już dawno mówiono i pisano: że kultura, obyczajowość rosyjska toczyła się odrębnym korytem, z dala od głównych nurtów kultury europejskiej, śródziemnomorskiej, którymi nasycona była Rzeczpospolita schyłku „złotego wieku”. Ówczesny towarzysz chorągwi husarskiej Samuel Maskiewicz dziwił się w swych pamiętnikach, że w Moskwie nie ma karczmy z wyszynkiem, że za picie alkoholu (nawet w domu) trafia się dzięki doniesieniom usługowych sąsiadów do tury, że nie można tańczyć, uśmiechać się, zaś kobiety mają twarze zasmarowane jakimś groteskowymi bielidłami. Szlachta polska wychowana na demokratycznych ideałach sejmików, sejmów, wolnych

głosów nie mogła zrozumieć mentalności ubranych w równie ciężkie futra jak poważne miny bojarów, którzy woleli niewolę u wielkiego hosudara niż polskie swobody. W dobie gdy majestat polskiego króla był już bardzo odległy od bizantyjskich pomysłów inscenizacyjnych powalania na kolana, gdy byle poseł w „odwitanii” potrafił obłąpić wół króla, musiały dziwić panów polskich widoki i opisy ceremonii dworskich oddalających władców Moskwy od poddanych czy też dziwaczny patriarchalny zwyczaj podpisywania listów do cara zdrobniałymi imionami i małymi literkami, jak dzieci. Czynili to przedstawiciele najpotężniejszych rodów, nie śmiąc w pismach do hosudara użyć własnego nazwiska. Obrazu pewnej przepaści obyczajowej i kulturalnej dopełniało padanie na twarz posłów rosyjskich, nawet w Polsce, ilekroć wymieniano imię hosudara, brak lekkości w obyczajach, szerzące się snochactwo, tj. sankcjonowane przez państwo i tradycję współzycie teścia z synową...

Rosja wyraźnie dźwigała wtedy brzemień okrutnych zaszłości, z których jeszcze nie potrafiła się otrząsnąć, a nade wszystko izolacji od Europy. Nie darmo za czasów Iwana Groźnego za kontakty z Zachodem groziła kara śmierci wśród okropnych mąk. W ciekawej relacji legata papieskiego A. Possevino można znaleźć wiele przykładów, jak izolacja, odrębność prawosławia sprzyjały wytworzeniu się poczucia charakterystycznej wyższości mieszkanej z podziwem i niechęcią do innych nacji. O Polakach np. twierdzono, że co wieczór zmieniają wiarę (reformacja na Litwie), o Niemcach, że są sprośni, gdyż noszą krzyże na nieprzystojnym miejscu ciała. Rzym jawił się jako siedlisko szatana, do którego w XVI w. przez 50 lat hosudar nie wysłał ani jednego posła pomimo zaproszeń papieży. Brakowało książek, importu nowych idei, kultury, szerszego oddechu. Wprawdzie pojawiali się architekci z Włoch, projektując rzadkie jeszcze i w wiek później budowle kamienne, ale były to przypadki sporadyczne, choć jednocześnie zabytki sakralne urzekały odrębnością i pięknem. Tylko nielicznym udawało się zbiec do Rzeczypospolitej; epizod Dymitra I, wprowadzającego w 1604 r. indyferentyzm religijny, charty do cerkwi i Polaków na Kreml, był zbyt krótki, by wiatr kultury śródziemnomorskiej mocniej przewietrzył obyczaje, mentalność i kulturę rodzimo-bizantyjsko-wschodnią, w

którą uwikłana była Rosja. Zasiane w Moskwie ziarno pol-szczyzny miało wzrosnąć dopiero po dziesięcioleciach.

Tymczasem cofnięcie się polityczne Polski z Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, uwieńczone zrzeczeniem się w 1634 r. przez króla Władysława IV tytułu cara, pozwoliło Rosji odzyskać siły. Tym bardziej że państwo rosyjskie roz-lewało się bez większych wysiłków na pustkowie wschodu, wchłaniając coraz odleglejsze tereny. Wzrost potęgi Rosji był funkcją słabnięcia Rzeczypospolitej rozdzieranej od wewnątrz przez powstania kozackie, bunt magnackie (acz-kołwiek te były prawidłowością epoki), atakowanej przez Szwecję, Turcję, Tatarów. Mimo to stan izolacji Rosji trwał – nie przepływali tam szerzej ani ludzie, ani idee. Nieliczni intelektualiści XVI w. jak Iwan Piereswietow, po podróżach po Polsce, Węgrzech i Czechach nadal bronili idei samo-władztwa i wycięcia opozycji bojarskiej. Dopiero niemal w wiek później reform ostrożnie domagać się będzie żyjący w Rosji Chorwat, Juraj Križanić.

Ferment intelektualny, ograniczony do granic jednego państwa, ulegał przy tym charakterystycznej deformacji, kierując się raczej w stronę religii. Objawiał się np. przekonaniem o władzy zła nad światem, który może oczyścić tylko ogień samospalenia się. Co też czyniono – gdzieś od poł. XVII w. przez ponad sto lat. Liczba ofiar, które w ten sposób usiłowały dostąpić zbawienia, sięgała setek tysięcy. W zamkniętych chutorach, po wielodniowych modłach i śpiewach, podpalały się całe rodziny. Fanatyzm religijny, głęboka i widoczna niesprawiedliwość, życie bez pro-myczka nadziei na lepsze jutro bez głodu i białej rodziły takie eskapistyczne czyny. Chociaż – otwartych buntów społe-cznych, jak choćby „miedziany” (1662) czy Kozaka doń-skiego, Stieńki Razina (1667–71), również nie brakowało.

W II poł. XVII w., kiedy Polacy mogli tylko śnić o bo-gactwie Granowitoj Pałaty i Nowodiewiczego Monasteru, nagle mocno zakiełkowały nasiona kultury polskiej wnie-sione tam głównie za czasów Dymitra i hetmana Stanisława Żółkiewskiego. Objawiło się to nie tylko tłumaczeniami z polskiego i łaciny dzieł Macieja Miechowity, Marcina Bielskiego i Macieja Strykowski, ale noszeniem przez bojarów strojów na modłę magnatów polskich i używaniem języka polskiego jako języka dworu (regentka Zofia i książ

Wasył Golicyn). Dużą rolę w przekazywaniu tych wpływów pełniła Akademia Mohilańska w polskim Kijowie. Przez to miasto z Ukrainy dostał się do rosyjskiej cerkwi chór wielogłosowy, polskie wyrazy do słownictwa rosyjskiego, np. zakończone na -ować (demonstrowat'). Na obrazach cerkiewnych pojawił się nawet element ruchu, dotąd niespotykanego. Z Białorusi powędrował w głąb Wielkiej Rosji teatr lalek; pojawił się też teatr na dworze. Przykłady te można by mnożyć. Rzeczpospolita miała szansę stać się trwałym pomostem łączącym Rosję z Zachodem.

Wpływy te jednak trwały krótko. Siła dawnych tradycji, nawet w odniesieniu do wyżyn władzy, niekiedy niepiśmiennej, była olbrzymia; w dalszym ciągu posłowie cara czytali treść poselstwa bojąc się uronić jakiegokolwiek słowa ze skomplikowanej tytulatury cara, gdyż za to groziła okrutna kara, zaś poseł Puszkin w poł. XVII w. łajał, nie przebiegając w słowach, Polaków za zbrodnie niesłychane – książkę, w której niewłaściwie tytułowano władcę Moskwy. Rzeczpospolita była wtedy w trudnym położeniu – Chmielnicki w 1650 r. u szczytu potęgi – i dzieło to, w imię dobrych stosunków z Rosją, wycofano i częściowo spalono.

Być może polska kultura była za słaba, tak jak coraz bardziej słabła jej państwowość. Pod koniec XVII w. władzę w Rosji objął Piotr I. Ten olbrzym lubiący wódkę i tzw. męskie zabawy był pierwszym carem, który zwiedził zachód Europy i zrozumiał przepaść dzielącą jego kraj od państw leżących bliżej Atlantyku. Za czasów jego panowania zaczęła się właściwie pogoń Rosji za Europą. W 7208 r. *od stworzenia świata* Piotr I wprowadził dla cesarstwa nowe datowanie – rok 1700. Datę oznaczono za pomocą kalendarza juliańskiego, nie zaś obowiązującego na zachód od Dniepru gregoriańskiego, co w przyszłości znów rozdzieliło datację. Na miejsce starego, pełnego skrótów, skomplikowanego alfabetu Piotr nakazał wprowadzić łatwą w druku grażdankę; pozostaje tylko westchnąć, że nie zdecydował się na alfabet łaciński. Car rozkazał też, po raz pierwszy bodaj w dziejach tego państwa, cieszyć się i bawić. Sam wprowadził, na mocy dekretu, modę na asambleje, które notabene kończono polonezem. Żony i córki bojarów pojawiały się na takich przyjęciach, co dotąd było nie do pomyślenia. Nieraz nie były to dworskie rauty, jakie sobie wyobrażamy;

Piotr np. utworzył Pijany Sobór, który zajmował się zabawą w religijne pseudoobrazy oblewane straszliwymi ilościami alkoholu. Car zabrał się też za długie brody i szaty, które – bywało – własnoręcznie wyrwał i obcinał, a nade wszystko obłożył słonymi podatkami. Krawcom pod groźbą zesłania na katorgę zakazano szycia innych ubiorów niż na modłę niemiecką, francuską i węgierską. Rosja miała podjąć wezwanie współczesności.

Ówczesnych gorszyło, a i nam z perspektywy wieków wydawać się może śmieszne postępowanie cara. Ale też prawdą było, że przybyszom z Zachodu, którzy coraz liczniej przejeżdżali przez niezmierzone równiny i nawiedzali pałace Moskwy czy budowanego właśnie Petersburga, Rosjanie mogli zaimponować tylko jednym – grą w szachy. Była ona tak rozpowszechniona, że trafiała nawet do piosenek ludowych (*Dożyliśmy mata – ani chleba, tylko głód, ni drzewa na chatę*). Jakub Reutenfels zachwycał się, że Rosjanie *grają codziennie, kształtując swój rozum w zadziwiającym stopniu*.

Carowi jednak taki zachwyt nie wystarczał, jemu chodziło o przełamanie izolacji, którą światłe umysły Europy uważały za główne źródło zacofania Rosji. Jeszcze za życia Piotra I Monteskiusz przecież pisał: *Moskałom nie wolno opuszczać swego państwa nawet dla podróży. Odcięci w ten sposób prawem ojczystym od innych narodów, trzymają się tym usilniej dawnych obyczajów, ile nie wyobrażają sobie, aby można mieć inne*.

Piotrowi I spieszyło się do Europy i z innego powodu – Rosja wyrastała na potężny polityczny i handlowy podmiot Starego Kontynentu. Stąd szybkie i bezwzględne wprowadzanie licznych reform, mających przebudować Rosję na w miarę nowoczesną monarchię absolutną. Nowy podział administracyjny kraju, utworzenie Senatu, kolegów, stałej regularnej armii i marynarki wojennej, hierarchizacja społeczeństwa w 14 rang urzędniczych i wojskowych, popieranie manufaktur – to drogi zbliżenia do Europy. Car przeciął przy tym całkowicie wpływy polskie czerpiąc pełnymi garściami z kultury niemieckiej. Pierwsza zachodnia trupa teatralna Joachima Kunsta przybyła do Moskwy ze zniemczonego Gdańska. Mimo dekretów carskich, nakazujących społeczeństwu oglądanie spektakli, ten rodzaj roz-

rywki po niemiecku nie znaleźli uznania w oczach wystraszonej Moskwy; w 1707 r. teatr zamknięto, zaś budynek na Placu Pięknym (dziś Czerwonym) rozebrano. Natomiast w dalszym ciągu cieszyły się uznaniem lokalne teatry szkolne.

Rosyjskie miasta w przeważającej części były zabudowane drewnianymi domami; nawet pierwszy pałacyk cara Piotra w nowej stolicy, Petersburgu, był wzniesiony z drewnianych bali. Lud jednak był przekonany, że z kamienia, gdyż przemysłny car nakazał pomalować bale białą i czerwoną farbą olejną, tak by dom wyglądał jak z cegły. O ile ta pierwsza budowla carska była mistyfikacją, to następne przeobraziły nową stolicę. Powstała potężna twierdza Pietropawłowska, pałac letni, gmach Admiralicji, wspaniały port, a nade wszystko liczne pałace ciągnących do słońca władzy, jak to od wieków bywało, możnych i ambitnych rodów. Przy budowie tych pałaców ginęły z głodu i zimna tysiące niewolnych ludzi, ale car i jego otoczenie gotowi byli wiele zapłacić, by Petersburg stał się kamiennym, obronnym miastem portowym na miarę ukochanego przez Piotra Amsterdamu.

Co najbardziej charakterystyczne w tej budowniczej działalności cara i wielu innych poczynaniach, to nieliczenie się z życiem poddanych, mających de facto status niewiele różniący się od niewolników, i bezmierna wiara w administracyjne nakazy. Nic wtedy, a i potem, nie mogło być puszczane na żywioł; nowe zjawiska po prostu dekretowano. W 1712 r. zakazano wznoszenia budynków drewnianych w Petersburgu, w związku z czym miasto opłoty... lepianki. Przemysłna inwestycja wywołała też uboczne skutki, których nie dawało się zmienić dekretem – w innych miastach zabrakło kamienia, w związku z czym udzielano pozwolenia na budowanie jedynie domów drewnianych. Tak właśnie stało się w Moskwie. By zaludnić stolicę, przypędzano z odległych guberni stada przerażonych ludzi, co znów wywoływało fale nienawiści i uporczywego trzymania się miejsc zasiedlenia.

Podobnie było z szerzeniem wiedzy. Zauroczony zachodnią swobodą myśli, poglądów, a raczej ich wyrażania, dostrzegający w dusznych przesądach rosyjskich elementy paraliżu otwartego działania i myślenia, car zapalił się do

pomysłu zaniesienia kaganka wiedzy biologicznej w lud. Uczynił to oczywiście dekretem (1714 r.) zakładając swoiste muzeum dziwadeł natury i monstrów – Kunstkamerę. Każdy poddany, który chciał zobaczyć owe monstra – ściągane tu pod groźbą kar z całego imperium – by potem łatwiej zrozumieć świat i otoczenie, otrzymywał w nagrodę kielich wódki. Niestety, mimo twardych dekretów Piotra I niewiele jej w tym przypadku wypito. W rok później zatem car nakazał poddanym obowiązkowo donosić na bliźnich; mnożyły się procesy, gdyż podejrzani byli natychmiast zwyczajowo torturowani i donosili na coraz to nowych niewinnych, by oszczędzić sobie mąk. Rosły szeregi rzekomych spiskowców, zdrajców stanu i przestępców. Dla ogarnięcia tej groźnej z pozoru sytuacji w państwie powstała służba bezpieczeństwa – osławiona potem Kancelaria Tajna.

Jeśli zatem pito zdrowie Piotra I w głodnych i chłodnych chatach olbrzymiej Rosji, to tylko z obawy przed donosicielami, którymi okazać się mogli nawet członkowie rodziny. Zresztą, na picie, przyjmowanie gości, pójście do karczmy czy grę w karty trzeba było mieć zezwolenie władzy, jeśli odbywało się to w innych porach niż przewidziane ukazem. Ta obawa przed upitym ludem, charakterystyczna jeszcze w XVI w., znajdzie wyraz i później, za rządów Elżbiety I. Utworzenie Akademii Morskiej czy Akademii Nauk, rozwój malarstwa (Iwan Nikitin), dotąd ograniczonego do statycznych ikon, dotyczyły w końcu niewielu osób, choć oczywiście dalsze konsekwencje tych działań Piotra I wiele dla przyszłości Rosji znaczyły. Dla ludu jednak, a nawet szlachty, wpędzanej w wojskowe i urzędnicze rangi, co z kolei wywołała wysoką falę powszechnego łapówkarstwa, reformy cara były na ogół niezrozumiałe i budziły niechęć do niego i europejskich wzorców. Ludwik Bazylow miał zapewne rację pisząc, że Piotr I *reprezentował postęp* zaś niechętni reformom konserwatyzm, ale był to postęp osiągany z wyjątkowo niepotrzebnym okrucieństwem. W XVI w. Iwan IV w przypiływie szalonego gniewu rozłupał osławionym żelaznym posochem głowę synowi; w 200 lat później Piotr I likwidował rzekomą opozycję m.in. torturując syna, któremu, by wymusić zeznania, wpychano w odbyty rozżarzony do czerwoności pręt. Bywało, podobnie jak za Iwana

Groźnego, że Plac Piękny w Moskwie ociekał w XVIII w. krwią tysięcy maltretowanych ludzi.

A jednak można mówić o przełomie w drodze Rosji do Europy. Obłożona dekretami i ukazami cara europejskość dworu i otoczenia wstrząsnęła nieco starą, futrzaną Rosją. Przyszłość miała pokazać, czy echo tego wstrząsu zdoła dotrzeć choćby do przeduralskich miast i wsi imperium.

Panowanie bowiem nowej władczyni, Anny, wdowy po księciu kurlandzkim, szybko wywołało ponure cienie na dziele reform Piotra I. Część oświeconych za rządów cara usiłowała teraz wprowadzić rządy kolegialne, choć tajne; rychło jednak grupa oficerów wybiłagała u nowej carycy, by nie dała sobą potrząsać i wróciła do drogiego ich sercom i umysłem samodzierżawia, takiego, jakie *mieli jej sławni przodkowie*. Co też Anna skwapliwie uczyniła. Nastąpił okres niewiarygodnego rozpanoszenia się Niemców w Kurlandii, przy czym okazało się, że nie ustępują oni w okrucieństwie rodzimej władzy – za czasów wszechwładnego Ernesta Birona Kancelaria Tajna i izby tortur pracowały na najwyższych obrotach, ze zwykłą tym instytucjom sumiennością. Reformy Piotra I dziwnie zatem owocowały, bo nie tylko przełamaniem pewnych barier w rozwoju Rosji, ale i liczbą Niemców na dworze, wprowadzających zresztą skandaliczne zwyczaje podobnie jak i zakłamaną moralnie, prymitywną caryca.

Znacznie ładniejsze owoce wydały reformy Piotra I za panowania Elżbiety I. W tych czasach zaczęto budować jednolity system oświatowy, który obejmował dzieci szlacheckie. Funkcjonowała Akademia Nauk, aczkolwiek, jak stwierdzili historycy radzieccy, *pod drobniągowym i uciążliwym nadzorem kancelarii akademickiej* – efekty naukowe były uzależniane od ingerencji władz. Wreszcie, w 1755 r. utworzono pierwszy w dziejach Rosji uniwersytet w Moskwie dzięki staraniom Michała Łomonosowa. Ten syn chłopa, wykształcony w uczelniach niemieckich, wszechstronny erudyta, nie stroniący od flirtu z każdą nową władzą, dla której pisał balwochwalcze ody, stał się nie tylko geniuszem nauki, jej organizacją, ale i obrońcą samoistności Rosji w literaturze.

Do carstwa zaczęła coraz silniej wlewać się fala Oświecenia z Francji, ustały wpływy niemieczyny w nie najlepszym

przecież wydaniu. Już za Elżbiety I Wolter stał się modny; do niego właśnie zwróciła się caryca z prośbą o napisanie „Historii Rosji za panowania Piotra Wielkiego”. W pisarstwie rosyjskim przechodzącym bez wątpienia jeszcze okres dziecięcy wytworzył się nurt wypływający ze źródeł literatury francuskiej. Ba, z Paryża dotarł do Petersburga balet, który tak wspaniale rozkwitnie w Rosji, jeszcze 200 lat przedtem nie uznającej w ogóle tańców. W pierwszym stałym (od 1756 r.) teatrze imperium wystawiano przetłumaczone na rosyjski sztuki Moliera. W tych czasach powstało również wiele wspaniałych budowli architektonicznych Petersburga i Moskwy (której od 1728 r. znów zezwolono na murowanie się), przy czym, początkowo nieśmiało, w szeregi architektów wkradają się rosyjscy stypendyści Piotra I przyjeżdżający z Zachodu. Wreszcie (w 1758 r.) malarstwo i rzeźba otrzymują zinstytucjonalizowany wymiar: Akademię Sztuk Pięknych w Petersburgu. Chociaż wiele z tych instytucji miało krótki żywot, to jednak przybliżały one mocno kulturę rosyjską do wrót starego kontynentu.

Właściwie tak na dobre to rozkwitła ona za czasów Katarzyny II. Zarówno fa caryca jak i Piotr I otrzymali od potomnych przydomek Wielki. Jest to zrozumiałe, jeśli zważymy, że car zasiał ziarna nowej polityki i kultury, które wysoko wyrosną hodowane ciepłą acz okrutną rączką carycy. Sprawa Polski, blokowanej umiejętnie przez Piotra I i rozbitej przez Katarzynę II, składa się bez wątpienia na przyznanie im przez najbardziej zainteresowaną historię owego przydomka. Ale nie tylko. *Nie ulega wątpliwości, że kultura rosyjska wiele zawdzięcza władczyni, której ambicje sięgały daleko poza własną sypialnię, o czym jakże często zapomniano w przeszłości* – napisał Władysław A. Serczyk.

Rzeczywiście – choć zbliżenie Rosji do Europy odbywało się po wyboistej i ciężkiej drodze. Caryca bowiem bez drżenia ręki i zmrużenia coraz mniejszych oczu łągała przed największymi umysłami Europy malując swój własny i Rosji obraz. Po pierwsze – mimo że liczba książek i czytelników znacznie, bo kilkakrotnie, wzrosła, co było nowym elementem w urokliwym karciano-alkoholowo-alkowianym życiu dworu, to nadal czytali nieliczni. Postęp był o tyle wyraź-

niejszy, że władza nie tylko zaczęła czytać, ale i pisać. Po drugie – reforma szkolnictwa czy też utworzenie Wolnego Towarzystwa Ekonomicznego dotyczyły wybranych i nie obudziły starych uśpionych wśród olbrzymich równin i brzoźowych zagajników, ciemnych chutorów i siól, skłonnych tak do apatii, jak i do straszliwych spontanicznych odruchów, które objawiły się w powstaniu Jemieliana Pugaczowa (1773–75).

Bez wątpienia specyficzna sytuacja w Rosji – o czym pisałem wyżej – i jej rozległość skłoniły Katarzynę II do wybrania ciekawej formy rządów, jaką było oświecone samoderżawie. Pewną rolę odegrały tu z pewnością cechy charakteru tej niegdyś delikatnej i nieśmiałej księżniczki ze Szczecina. Zresztą, któż nie ulega jadowi władzy niekontrolowanej, któż nie wierzy w swą charyzmę, jeśli jedno skinienie decyduje o losach tysięcy. Gdy w 1768 r. nieco wylękniona Katarzyna zdecydowała się zaszczepić – co było nowością – przeciw ospie i nawet nie dostała gorączki, jej pewność siebie wzrosła do tego stopnia, że kazała w imperium corocznie świętować ten fakt. W Pałacu Zimowym Cyryl Razumowski dziękował carycy za ten wielki wyczyn, na co Katarzyna skromnie odparła, iż spełniła obowiązek pasterza wobec oddanych jej w opiekę owieczek. Inspiracją Nowym Testamentem była zatem niewątpliwa.

Jak dziwnie jednak zachowywał się ten „pasterz”, tak rozmaicie sprawowały się „owieczki”. Caryca Katarzyna lubiła bowiem literaturę, miała dla niej zrozumienie, ba, nawet sama pisała. Początkowo też sądziła, że może zezwolić na wolność druku; nie wiedziała jeszcze, jak jest czuła na słowa krytyki pod własnym adresem. Zaczęły bowiem ukazywać się dzieła historyczne, w których pojawiały się krytyczne uwagi nie tylko wobec zachodnich poglądów, przypisujących np. Rosji niewolnictwo jako najbardziej naturalny dla niej stan (Mikołaj Leclerc), ale i wobec władczyni (*kobiety mają więcej skłonności do samowładztwa* – pisał Michał Szczerbatow). Nie ta zresztą „owieczka” sprawiała najwięcej kłopotów carycy; ona sama napytała sobie – jak sądziła – dużo większej biedy. Chcąc bowiem przekonać ewentualną opozycję zaczęła wydawać pismo „Różne Różności”, które zapełniała twórczością własną, niewysokiego zresztą lotu naśladowcy zachodnich pisarzy. Zachęcając

innych ludzi pióra do pójsia w jej ślady ukreślił istny bicz na swą cesarską głowę oświeconej monarchini. Pojawiła się fala satyrycznych pismek, z których najzjadliwszym i najtrwalszym okazał się „Truteń” Mikołaja Nowikowa. Rozczarowana caryca ze zdziwieniem stwierdziła, że pismo zajmuje się nie tylko szydzeniem z przywar ludzkich, ale i krytyką zacofanej monarchini. Przez około rok, zapewne z najwyższym trudem, zezwalała na zabawę w wolność słowa; w końcu „Trutnia” – jak przedtem ostrzegła Katarzyna ukryta pod pseudonimem – *unicestwiono*, zaś Nowikow, po latach, powędrował do twierdzy szlisselburskiej jako mason. Dla carycy terminy „wolność” i „oświecenie”, którymi lubiła czarować w licznych listach do francuskich myślicieli, miały określone granice i nie sięgały dalej niż jej własne przekonania, które szaleńczo identyfikowała ze szczęściem poddanych.

Wykazała to nie tylko sprawa Denisa Fonwizina, pierwszego oryginalnego dramaturga rosyjskiego, któremu zabroniono druku, ale coraz to baczniejsza obserwacja demokratyzujących się z wolna teatrów. Następowala też rzecz bardzo charakterystyczna – coraz silniejszej rozbudowie cenzury towarzyszyły coraz okraglejsze zdania o powszechnym szczęściu wszystkich poddanych. Lecz ponieważ okragłymi zdaniem i władza nauczyła się ulepszać szarą rzeczywistość jedynie w mózgach nielicznych poddanych, więc nadal przedstawiała się ona inaczej niż w słonecznych listach czy dziełkach carycy. Poprawiano ją zatem sztucznie: na przejazd monarchini ustawiano fronty kolorowych domków z pyzatymi mieszkańcami, w Charkowie policja wyłapała żebraków i nakazała rzucić na rynek najlepsze towary w obfitości. I jakże Katarzyna II nie miała wierzyć w szczęście swych poddanych oglądając te obrazki? Jakże miała jej cesarska mość nie gniewać się na niepoprawnego Aleksandra Radiszczewa, niewdzięcznego stypendystę władczyni, studiującego na „jej” koszt w Lipsku, który *zupełnie buntowniczo* (określenie carycy) skrytykował samowładztwo, i to oświecone?

Było to po wybuchu rewolucji w ukochanej przez nią Francji i Katarzyna II poczuła się nieswojo. Tym bardziej że jej oświeceniowa polityka i kulturalne zbliżenie do Francji, pomijając olbrzymi dystans nadal dzielący oba kraje,

zaowocowały zupełnie nieoczekiwanie. Dwór jawnie wyrażał sympatie dla ideałów rewolucji; niektórzy, jak świetny historyk Mikołaj Karamzin czy Wiktor Koczubiej, wyjeżdżali do Paryża przyjrzeć się temu fenomenowi. Obydwoj zresztą w różny sposób skorzystali z zagranicznych doświadczeń. Natomiast Radiszczew, który już przedtem pisał dzieło swego życia, „Podróż z Petersburga do Moskwy”, naświetlające tragiczne położenie chłopów i krytykujące system, carycę, cenzurę (nb. bardzo trafnie), chciał je wydać. Czynił to w najbardziej niewłaściwym momencie. Wprawdzie jakimś cudem udało mu się zmylić czujność cenzury – policja pełniąca wówczas tę rolę sądziła, że jest to praca geograficzna. Zorientowali się jednak zecerzy i nie chcieli dla jednej książki narażać życia. Radiszczew sam wykupił warsztat drukarski i wybił 600 egzemplarzy swego krytycznego dzieła. Niewiele zdołał rozprowadzić. *To buntownik gorszy niż Pugaczow* – powiedziała Katarzyna II po przeczytaniu książki i nakreśleniu światłych uwag na marginesach. Słowa te były nie bez racji, choć z drugiej strony w Rosji przeceniano wartość drukowanych poglądów; w końcu słowo pisane było dostępne tylko elicie. Katarzyna w przypływie łaski darowała nieszczęsnemu krytykowi życie zamieniając karę śmierci na 10-letni pobyt na Syberii. Radiszczew wrócił stamtąd zmieniony; w 1802 r., załamany, popełnił samobójstwo.

Nie wiedząc, caryca rozhuśtała jednak fałę, która coraz to uderzać będzie i podrywać ciężki brzeg idei samodzierżawia i przybliżać Rosję do Europy. Sprawa ta zresztą stała się klasycznym przypadkiem, który dotąd można obserwować – niemożności pogodzenia oświecania ludzi z krępowaniem ich w działaniu intelektualnym i samorealizującym. Także w Rosji stanie się to osią konfliktów. Coraz więcej książek, nawołujących wręcz do rewolucyjnych poczynąń, przechodziło przez nieszczelne sito policmajstrów pełniących rolę cenzorów. Niechęć do czytania i senność mózgów wśród tej starej formacji państwowej święciła swe triumfy – dla dobra Rosji i jej nielicznych jeszcze czytelników. Władza chwyciła się zatem innego, dość skutecznego środka – zaczęła kokietować niektórych twórców, by chwalili carycę i samowładztwo. I tak np. Wasyl Kapist z krytyka stał się piewcą wielkości Katarzyny II, gdy zmieniła ona obowiązującą

dotąd w listach do niej formułę *rab* (niewolnik) na *wierny poddany*. Wreszcie – kompleks zacofania Rosji niektórych pisarze zaczęli przykrywać szatą fascynacji ojczyzną, adoracji rosyjskich dziejów i osiągnięć, tak jak wspomniany na początku tego szkicu M. Chieraskow. To charakterystyczne zjawisko będzie odąd bardzo widoczne w twórczości, ot, choćby w późniejszych przekonaniach żyjącego przecież w wiek później Fiodora Dostojewskiego.

Nie zaprzestano jednak represji – dwukrotnie za rządów Katarzyny II oficjalnie palono tysiące książek. Za anonim do carycy, dowodzący prawa do równości i wolności, którymi to hasłami Oświecenia i Rewolucji Francuskiej przejął się jeden z emerytowanych urzędników, strzyżono w czernicę bądź zsyłano. Surowe represje poprzedzane zwyczajowymi torturami nie zdołały jednak zahamować rozwoju literatury; zeszła ona częściowo poza zasięg cenzury, do obiegu nielegalnego, podtrzymywanego przez obfity strumień wydawnictw nadal płynący z rewolucyjnej Francji mimo surowych kontroli na granicach. Rosja ostatecznie budziła się z wiekowego snu ciężkich tradycji i szat, niechęci do Europy pomieszanej z podziwem, innych religii i wyznań, obyczajów i kultury; wychodziła z choroby izolacji.

Gruntujący się związek Rosji z Europą zaowocuje rozkwitem w wielu dziedzinach. Szczególnie widoczne stanie się to w literaturze – ogromny kraj ogromnych problemów wyłoni gigantów pióra przyciągających już niebawem uwagę opinii publicznej Europy. Nadchodziła epoka szerokich obustronnych różnorodnych wpływów, które tak mocno wzbogacają kulturę, sztukę, gospodarkę każdego kraju.

Za Katarzyny II zmiany obejmowały jeszcze elitę i bawiły powierzchowne. Kultura umysłowa i materialna europejska szerzyła się przez modę jedynie wśród szlachty i w wielkich ośrodkach miejskich imperium. M.in. upowszechniono osiągnięcia świetnej przecież literatury polskiego Oświecenia. Połacie Rosji z jej miasteczkami, siołami i chutorami nadal tkwiły w skomplikowanej tradycji, zwyczajach, niewiedzy, biedne i głodne, dalekie od nowości, wierzące w paradygmat sprawiedliwego wszechmocnego cara.

Hamowanie zmian i krępowanie rozwijającej się kultury rosyjskiej przez rozczarowaną do „wolności” Katarzynę II nie powiodło się, mimo wewnętrznych barier i znacznego rozwinięcia i udoskonalenia pracy policji i cenzury. *To, co współczesnym wydawało się epoką, okazało się jedynie epizodem* – ocenił Władysław A. Serczyk w książce o kulturze XVIII-wiecznej Rosji. Nawet jeśli uwzględni się trudności w wymiarze historycznym epizodu i epoki.

La Russie, un cheminement vers l'Europe

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, le débat sur le difficile et complexe passé de la Russie est en Pologne bien mince. Un gouffre s'est creusé entre les formules officielles à l'eau de rose et le noir des opinions courantes. L'essai est une tentative de

faire apparaître la Russie de l'époque du XVI^e au XVIII^e siècles sous l'angle de l'effort de surmonter son isolement du reste de l'Europe. Cette question – estime l'auteur – est d'une importance capitale pour le développement de l'Etat moscovien et de sa culture.

„Jestem człowiekiem schyłku XX wieku“ *

Z Adamem Czerniawskim rozmawia Piotr Wilczek

– *Opuścił Pan Polskę jako mały chłopiec. Od tego czasu wychowywał się Pan i kształcił zagranicą, na Środkowym Wschodzie i w Anglii, ukończył Pan angielskie szkoły i uniwersytety. Jednocześnie jest Pan cenionym polskim poetą i eseistą, tłumaczem literatury polskiej na język angielski. Mieszka Pan na stałe w Londynie, odwiedzając jednak często kraj. Jak z tej perspektywy widzi Pan życie literackie w PRL?*

– Nie interesuję się tak bardzo życiem literackim. Żle się dzieje, kiedy pisarz wika się w sprawy literackie czy to na poziomie intryg i plotek, czy to na płaszczyźnie organizacyjnej i „zawodowej”.

Czytuję coraz mniej książek, o wiele więcej satysfakcji dostarcza mi muzyka, malarstwo, grafika, film, telewizja...

W jakimś ważnym chyba sensie jestem więc człowiekiem schyłku XX w. Kultura masowa (której nie jestem bynajmniej zwolennikiem) także skupia się wokół dźwiękowo-wzrokowych form artystycznego wyrazu, co pociąga za sobą wyraźny spadek zainteresowania słowem drukowanym. Szczególnie zważywszy na ogromny i przychylny dla kultury postęp technologiczny w dziedzinie komunikacji, jest to trend, który mnie przynajmniej nie przeraża. Wśród ludzi dobrze myślących wciąż panuje przekonanie o koniecznym prymacie słowa. Tymczasem np. jako forma narracyjna film fabularny ma oczywistą przewagę nad powieścią; a w dziedzinie nauki wykład telewizyjny z astrofizyki, historii, archeologii czy muzyki góruje nad podręcznikiem. Powieściopisarze już zdają sobie z tego sprawę i piszą swoje dzieła tylko w nadziei, że ktoś przeistoczy je w skrypty filmowe. Jedynie poezja jest nieprzetłumaczalna i nie grozi jej żadna serializacja telewizyjna.

W Polsce, gdzie kultura oparta na słowie pisanym utrzymała się dłużej niż np. na Zachodzie, ludzie są zaniepokojeni

Tytuł pochodzi od redakcji.

spadkiem czytelnictwa. Tymczasem powinni pogodzić się z tą dewaluacją słowa (które w ciągu ostatnich kilku stuleci zbyt jednostronnie zdominowało kulturę europejską) i załatwić się o łatwiejszy dostęp do muzeów i sal koncertowych. Nasze malarstwo, grafika i rzeźba ostatnich stu lat mogą śmiało rywalizować z dorobkiem wielu innych krajów – ale jak do tych dzieł dotrzeć? We wrocławskim Muzeum Narodowym połowa sal jest permanentnie zamknięta, w krakowskim Muzeum Narodowym cała kolekcja jest niedostępna, w Łodzi połowa zbiorów spoczywa w magazynach. Nie ma albumów, nie ma ilustrowanych katalogów, nie ma nawet pocztówek z barwnymi reprodukcjami...

W Londynie codziennie mam do wyboru pół tuzina koncertów symfonicznych, kameralnych i popularnych, dwie opery i balet. W Warszawie każdy przypadkowy koncert jest ewenementem, na który dostać się można tylko z wielkim trudem...

– *Nie jest Pan członkiem żadnego związku literatów, również Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie. Uczestniczył Pan jednak w życiu literackim nie tylko w kraju, ale również na emigracji. Jak widzi Pan swoją rolę w emigracyjnym życiu literackim i jak Pan ocenia funkcjonowanie różnych kręgów pisarskich i ośrodków wydawniczych polskiej emigracji?*

– Rolą pisarza jest pisać i drukować. Od upadku berlińskiego „Archipelagu“, z którym w ciągu kilku ostatnich lat rozwinąłem bliską współpracę, nic tu nie drukuję, bo nie mam dostępu do tych kilku pism na jakimś poziomie, do „Kultury“, „Pulsu“ i „Zeszytów Literackich“, a więc nie pełnię żadnej „roli“.

Ani żadnej roli zastępczej, np. w formie działalności na forum londyńskiego Związku Pisarzy Polskich. Przynależność do organizacji zawodowej koliduje z powołaniem pisarza. Związki mają na celu obronę i poparcie interesów zbiorowych, podczas gdy pisarz istnieje tylko jako jednostka, dlatego jego uczestnictwo w obradach, konferencjach, głosowaniach, komisjach, protestach, strajkach i bojkotach jest odstępstwem od jego powinności i obowiązków, jest absurdem. Prawo do strajku jest podstawową i konieczną bronią każdego zrzeszenia pracowników. Czy wyobrażalny jest strajkujący poeta?

Józef Garliński, historyk i dziennikarz, jest od kilkunastu lat prezesem tutejszego Związku Pisarzy. W 1980 r. z okazji przyjazdu do Anglii Tadeusza Różewicza proponowałem Związkowi, by urządził mu wieczór autorski. Związek odmówił tłumacząc się brakiem funduszy... na wynajem sali. Kilka lat później, kiedy Garliński namawiał mnie usilnie i wielokrotnie, bym wstąpił do Związku, przypominałem mu aferę z Różewiczem. Prezes tym razem przyznał się, że Różewicza nie chcieli gościć dlatego, że w Wiedniu miał rzekomo coś zdrożnego powiedzieć tamtejszej prasie. W rzeczywistości niczego nie powiedział – ale czy fakty winny wpływać na nasze poglądy? A gdyby powiedział – to co? Nie wolno mu?

Poradziłem Garlińskiemu, że za takie traktowanie kandydata do nagrody Nobla winien się podać do dymisji. Zrewanżował się usunięciem już w drukarni po korekcie mojego artykułu o Norwidzie, który sam zamówił do redagowanego przez Związek Pisarzy „Pamiętnika Literackiego”, i nazwaniem mnie oszustem w liście do redakcji paryskiej „Kultury”.

W taki sposób urzęduje organizacja, która się bez końca reklamuje troską o wolność słowa. Abstrahując więc od ogólnych argumentów, które wyluszczyłem przeciw organizacji literackim, mam tu konkretny przykład skandalicznego postępowania, do jakiego są zdolne...

Z faktu, że teraz nie mam tu żadnych możliwości druku, można by wywnioskować, że nie będę miał dobrego słowa do powiedzenia o polskich wydawnictwach zagranicą. Przeciwnie, raduję się, że młodzi stworzyli „Puls” i „Zeszyty Literackie” wraz z towarzyszącymi publikacjami książkowymi, że Jerzy Giedroyc nadal sprawuje obowiązki nieoficjalnego ministra kultury. Nasze zdolności organizacyjne w tej dziedzinie należy przeciwstawić kompletnej inercji i degrengoladzie politycznej – w przeciwieństwie do innych pokaźnych mniejszości narodowościowych, np. Żydów, nie potrafiliśmy dotąd wywrzeć najmniejszego wpływu na politykę Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych czy Francji.

– *Niektórzy krytycy zarzucają Pańskiej poezji zbytne „ufilozoficznienie”. Przez wiele lat wykładał Pan filozofię na brytyjskiej uczelni. Czy Pańskim zdaniem poezja jako dziedzina twórczości humanistycznej jest bliska filozofii?*

- Ogłosiłem kiedyś w „Wiadomościach” londyńskich esej pt. „Muzy i sowa Minerwy”, który zaczyna się od słów: *Filozofia wyrosła z poezji. Najpierw przyszli magowie, kapłani, psalmiści, zaklinacze, którzy mówią zrytmizowaną i podniosłą oznajmiali ludowi prawdy intuicyjnie we śnie lub językach ognia objawione. Później Heraklit roztrząsa kwestie poznania w gnomicznych frazach, których metaforyka po dziś dzień fascynuje poetów, a Parmenides pisze traktat metafizyczno-logiczny w konwencji poematu epickiego. I kończy się tak: /.../ duszę poetycką radują najbardziej te zwroty, metafory i obrazy [w traktatach filozoficznych], które zdają się odrywać od zamierzonego celu dyskursu, by żyć niezależnie w świecie poezji. Słynne twierdzenie Pascala, że człowiek jest „tylko trzcina, najwężlejszą w przyrodzie, ale trzcina myśląca” i że „nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, by go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczy, aby go zabić” – umiścimy gdzieś pośrodku między rygiorem „Dociekań” Wittgensteina a czystą poezją; podobnie Schopenhauerowski ściśle filozoficzny opis zagubionego w niewiedzy HOMO SAPIENS jako kogoś, kto „chodzi wokół zamku, na próżno szukając wejścia, a czasem szkicuje jego fasadę”, jest równocześnie mistrzowskim streszczeniem AVANT LA LETTRE literackiego arcydzieła Franza Kafki; ale już Hegel jest bez reszty po stronie snów, fantastyki, przejmującej tajemniczości, gdy pisze w przedmowie do „Zasad filozofii prawa”, że: „Kiedy filozofia o szarej godzinie małuje swój świat, wiedzy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem”. Jak to się stało, że piękne słowa uwiodły ojca nowożytnego racjonalizmu? Czy filozof, który mawiał o „przebiegłości” rozumu, stracił głowę? Chyba tak: nie jest to czysto praktyczna „ilustracja” czy „obrazek” wyrażonej już poprzednio tezy. Ta metafora decydująco zabarwia treść: Hegel jest przez chwilę poetą.*

Zatoczyliśmy krąg; jesteśmy u wyjścia naszych rozważań. Jest zmierzch, w którym trudno odróżnić muzy od sowy.

Rokrocznie rozpoczynam moje pierwsze spotkanie ze studentami filozofii uwaga: Każdy z was jest filozofem (a pamiętać trzeba, że do niedawna szkolnictwo brytyjskie nie przewidywało żadnego – najbardziej podstawowego nawet –

wprowadzenia do filozofii, wobec czego studenci tym mniej wiedzieli, co ich czeka na wyższych studiach). Filozofia rodzi się z podziwu nad istnieniem świata – tak mówił już Platon. Ten podziw wobec zagadki istnienia rodzi się w każdym z nas i to bardzo wcześnie. Oto garść pytań i obserwacji mojego syna, które zanotowałem, gdy był w wieku 4 do 9 lat:

- Kto nauczył pierwszego nauczyciela?
- Czy ten sam dzień wróci za rok?
- Skąd rzeki otrzymały swe nazwy i jak się ludzie na nie zgodzili?
- Nigdy nie można dokładnie określić czasu, bo gdy skończysz zdanie, to już jest inny czas.
- Niemożliwe, że Bóg jest wszędzie i że nas tworzy na swe podobieństwo.

Jeżeli u poety – który na swój idiosynkratyczny sposób też zadaje takie pytania i swą pokrętną drogą dochodzi do zagadnień poruszanych w traktatach filozofów – są ślady takiego właśnie „ufilozoficznienia”, to dobrze, że tak jest.

Żle się dzieje dopiero wtenczas, gdy poeta „wierszuje” jakieś doktryny filozoficzne, założywszy – co wbrew powszechnej opinii jest w ogóle wątpliwe – że filozofia to zespoły doktryn, które można niefrasobliwie nazywać „chrześcijańskimi”, „tomistycznymi”, „marksistowskimi” itp.

Poezja jest dziedziną *SUI GENERIS*, nie jest przekątnikiem systemów metafizycznych ani też doktryn religijnych, też ideologicznych czy postulatów moralnych. Jeśli coś takiego jej się przydarzy, wówczas można ją oskarżyć o zbytne „ufilozoficznienie”. Ufam, że moja poezja od tych pułapek się uchroniła.

– *Rozmawiamy w murach jednego z najstarszych i najlepszych uniwersytetów w Europie, którego jest Pan absolwentem. W Oxfordzie powstają książki na temat żyjących pisarzy, z kolei niektórzy z nich są wykładowcami tej uczelni. Jaki jest Pański stosunek do uniwersyteckiej i pozauniwersyteckiej krytyki literackiej?*

– Przeraza mnie obecna plaga krytyki o podłożu socjologicznym i strukturalistycznym. Z wielu względów.

Przede wszystkim iluzja scjentyzmu, naukowości. Humanści – w tym także filozofowie i socjologzy – wszystkimi

siłami starają się zademonstrować, że ich dziedziny nie ustępują w swych rygorach astrofizyce i matematyce. W więc, że precyzyjność ich badań polega czy to na obserwacji i tropieniu łańcuchów przyczyn (jak to się dzieje w naukach przyrodniczych), czy też na dedukcji (jak to się dzieje w matematyce). Takie badania może i są na swój sposób precyzyjne, ale mają bardzo ograniczone zastosowanie. W humanistyce liczy się bowiem nie przyczyna czy dedukcja, lecz znaczenie, **DONIOSŁOŚĆ** i **WARTOŚĆ**. Wobec takich kwestii wszelkie badania o charakterze scjencyficznym są bezradne.

Z tą iluzją łączy się pęd do „naukowego” hermetycznego żargonu na modłę terminologii przyrodznawców. Ciekawe, że ta skłonność do owijania wszystkiego w bawełnę, do odcinania się od ludu, najczęściej występuje u marksistów... Dodać jednak trzeba, że w Anglii są dobrze zakorzenione tradycje klarownego wykładu, tak w krytyce literackiej jak i w filozofii, że to na ogół Amerykanie i Francuzi zostali zarażeni germańskim bakcylem mistyfikacji.

Po trzecie, jakże to wszystko jest konformistyczne! W poniedziałek wiedziało się, że w Paryżu siedzi dwu strukturalistów, we wtorek można było spotkać po kilku na każdym większym uniwersytecie Europy i Ameryki Północnej, w piątek nie było już gdzie się przed nimi ukryć. Wyższe uczelnie winny skupiać ludzi myślących oryginalnie, twórczo, ryzykownie – a nie koterie dostosowujące się do ostatniego krzyku mody... Demokracja, egalitaryzm nie poradziły sobie dotąd z faktem, że uniwersytety z założenia są instytucjami elitarnymi, że takie muszą pozostać, jeśli nie mają utonąć pod nawalem miernoty, że demokratyczne prawa obywatelskie są bezsilne wobec nierównych uzdolnień intelektualnych poszczególnych obywateli. Dopóki tej prawdy nie skonfrontujemy, będą nas zalewały kolejne milionowe fale kontr-strukturalistów, post-strukturalistów, anty-strukturalistów i neo-strukturalistów.

Krytyk-humanista musi przede wszystkim umieć pisać i mieć przeświadczenie o odrębności swej dyscypliny, nawet jeśli – jak Ernst Gombrich czy Erwin Panofsky (umyślnie poszerzam zakres przykładów na badaczy sztuki) – jawnie posługuje się metodologią zapożyczoną z filozofii nauk.

Krytyka pozauniwersytecka... nie wiem, jak dokładnie mam to określenie rozumieć, ale przyjmę na chwilę, że

chodzi o eseje i recenzje w periodykach i tygodnikach o szerokim zasięgu. Wydaje mi się, że tego typu dziennikarstwo jest w tym kraju dobrze dostosowane do potrzeb czytelników. Jest to piarstwo, które w przystępny a nieraz i błyskotliwy sposób przyswaja teksty z najróżniejszych dziedzin i dyscyplin naukowych. Jako laik chętnie czytuje takie recenzje z książek o tematyce historycznej, archeologicznej, psychologicznej, prawniczej czy przyrodznawczej. Takiego dziennikarstwa brak zupełnie w prasie polskiej – kiedyś uprawiała je Wisława Szymborska, ale nikt się niczego od niej nie nauczył.

A pomiędzy tymi skrajnościami znajduje się niezmiernie bogaty i różnicowany dorobek krytyczno-literacki Pounda, Eliota, Gravesa, Audena i Larkina. W każdym przypadku jest to dorobek pisarza wykształconego, erudyty (może trochę ekscentrycznego), ale tworzącego poza murami uniwersyteckimi; jest to wreszcie w każdym przypadku dorobek znaczącego poety. Czy należy zastanawiać się, dlaczego wymieniłem tu wyłącznie pisarzy już nieżyjących? Czy oznacza to, że nie mają następców? Chyba za wcześnie jeszcze na definitywne wnioski.

Oxford – Londyn, w październiku 1988 r.

Adam Żak SJ

Człowiek w „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego

1. Do pytania o filozoficzny światopogląd św. Ignacego zainspirowała mnie książka L. Borosa poświęcona aktualności „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli¹. Autor próbuje w niej zrekonstruować ów światopogląd. Czyni to jednak niejako od końca, tzn. mając na uwadze doświadczenie *kontemplacji dla uzyskania miłości*, która jest ostatnią kontemplacją „Ćwiczeń”. Nie przecząc owocności takiego podejścia, chcę zapytać o to, jaka wizja rzeczywistości leży w punkcie wyjścia „Ćwiczeń”. Dociekanie światopoglądu filozoficznego św. Ignacego wydaje się tym ważniejsze, im bardziej doceniamy, iż zarówno „Ćwiczenia duchowne” jak i „Konstytucje” zakonne są swoistymi próbami uogólnienia osobistego doświadczenia życiowego ich autora. Sformułowane w tytule pytanie zmierza bowiem z jednej strony do uwyrażnienia zasadności takiego uogólnienia, jakiego dokonał już sam św. Ignacy pisząc „Ćwiczenia” i „Konstytucje”, zaś z drugiej – do nadania temu uogólnieniu formy refleksji filozoficzno-teologicznej w celu usprawiedliwienia szerszego niż jednostkowe znaczenia samego doświadczenia zawartego i proponowanego we wspomnianych tekstach. Sam św. Ignacy wybrał formę uogólnienia, która byłaby zdolna raczej wprawić w ruch wolę² niż zapłodnić umysł. Słusznie przeto zalicza się „Ćwiczenia duchowne” do „literatury działania”.

2. Nie ulega wątpliwości, że św. Ignacy nie był ani teologiem, ani filozofem w potocznym znaczeniu tych słów. Nie napisał wiele. Poza „Ćwiczeniami” pozostawił po sobie listy, autobiografię znaną lepiej jako „Opowieść pielgrzyma” oraz „Konstytucje”. „Ćwiczenia”, to najważniejsze świadectwo wewnętrznego doświadczenia św. Ignacego i zarazem pierwsza próba jego uogólnienia, powstała jeszcze przed studiami filozoficzno-teologicznymi, kiedy to jego lektury nie wycho-

dzili poza powieści rycerskie i literaturę ascetyczną, do której się zabrał podczas rekonwalescencji raczej z konieczności (bo nie było innych lektur!) niż z zainteresowania. Gdy Ignacy jeszcze na zamku w Loyoli robił pierwsze notatki, z których wyłoniły się później zasady wyboru i rozczyszczania duchów, był człowiekiem, który umiał pisać i czytać. Książka, o której mówi w autobiografii, to kompilacja pobożnych lektur i osobistych zapisków. Ani te osobiste notatki, ani „Ćwiczenia” nie nawiązują do jakiegś znanej średniowiecznej tradycji literackiej czy filozoficzno-teologicznej. Jest to sposób pisania, który rodząc się z żywego doświadczenia chce być pomocny dla innych w szukaniu dobra, jakiego wymaga Bóg działający w historii – tu i teraz. Pisarstwo Ignacego rodzące się w osobistym doświadczeniu stopniowo w kolejnych redakcjach odpowiada na dostrzeżone i docenione wymogi czasu i chce pomóc je dostrzegać. „Ćwiczenia”, które trudno przyporządkować jakiegś szkole filozoficzno-teologicznej – choćby tylko ze względu na to, iż Ignacy zaczął studiować, gdy zasadniczy ich zrab był już gotowy³ – faktycznie zrywają również ze średniowieczną tradycją literatury budującej, choć czasem posługują się jej obrazami i frazeologią. Chcę przez to powiedzieć, że dociekanie „doktryny” „Ćwiczeń” musi być wolne od założeń jakiegś określonej szkoły czy systemu. Żeby służyło ono, jak i same „Ćwiczenia”, dostrzeganiu wymogów czasu dzisiaj, trzeba mieć odwagę pewnej bezzałożeniowości i uczciwość konfrontacji własnych kategorii filozoficzno-teologicznych z doświadczeniem Ignacego.

3. Te ogólne rozważania znajdują potwierdzenie w analizie terminologii filozoficznej, jaką posługuje się św. Ignacy w zakresie antropologii.

¹ Ladislavs Boros, *Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute*, Herder, Freiburg 1977.

² Por. M. Gioia, *Introduzione generale*, w: tenże (wyd.), *Scritti di Ignazio di Loyola*, Utet, Torino 1977, s. 12.

³ Z Minusy Ignacy wyniósł rozmyślania o grzechach, o piekle, o Królestwie i dwóch sztańdarach, metodę obu rachunków sumienia, szkie reguł o rozczyszczaniu duchów i zasady wyboru, reguły o skrupulach i o umiarkowaniu w jedzeniu; prawdopodobnie również trzy sposoby modlitwy, metodę kontemplacji i zastosowanie zmysłów. Oczywiście studia wpłynęły na ostateczną redakcję „Ćwiczeń”, która dokonała się w okresie 7-letniego pobytu w Paryżu. W Paryżu Ignacy uzyskał również przychylny sąd inkwizytora miasta. Podczas studiów w Hiszpanii i w trakcie perypetii z inkwizycją powstało „praesupponendum”, Fundament oraz bliższe określenie czasu i wyboru.

Medytacja jest np. dla Ignacego harmonijnym zastosowaniem trzech władz duszy: pamięci, umysłu i woli (por. np. nr 50). Poszczególnym władzom Ignacy przypisuje różne akty. Pamięci przypisuje przypominanie, umysłowi – rozumowanie i rozważanie, woli – pobudzanie pamięci (*chcieć przypomnieć*) i umysłu (*chcieć rozumieć*) i przede wszystkim wzbudzanie uczuć. Oczywiście, woli przypisuje św. Ignacy wybór, przede wszystkim w znaczeniu ukierunkowania życia na cel. Zwraca uwagę centralne miejsce woli (!), która pobudza umysł i posługuje się jego wynikami w dokonywaniu wyborów.

Już z tego widać, że cel zastosowanych podziałów ma charakter praktyczny, że przyjęta terminologia nie jest na służbie jakiejś ontologii. Potwierdza to dalej posługiwanie się pewnymi obrazami, które są bliskie tradycji neoplatonickiej. Św. Ignacy każe np. wyobrazić sobie *duszę uwięzioną w ciele podlegającym zniszczeniu* (nr 47d). Również tego obrazu używa nie po to, by prezentować twierdzenia ontologiczne dotyczące relacji duszy i ciała, istoty. Odczuwalne jest nawet pewne zakłopotanie, że obraz ten mógłby zostać rozumiany jako wypowiedź ontologiczna o zdecydowanie dualistycznym wydźwięku, bo zaraz dodaje: *Powiadam: całe złożenie z duszy i ciała*⁴. Na tym drobnym przykładzie widać, że „filozofii” św. Ignacego nie można utożsamiać z jakąś szkołą czy systemem.

4. Na próżno szukalibyśmy w „Ćwiczeniach duchownych” wypowiedzi dotyczących istoty czy natury człowieka. Św. Ignacy ujmuje człowieka niejako w ruchu. Określa go przez sytuację, w której się znalazł. Najbardziej znacząca wypowiedź typu: „Człowiek jest...”, wypowiedź, którą można by w jakiś sposób zakwalifikować jako odpowiedź na filozoficzne pytanie o istotę: „Co to jest?” to są pierwsze słowa Fundamentu (nr 23). Nie znajdujemy tam jednak żadnej definicji, lecz niejako stwierdzenie faktu, że *człowiek jest stworzony*, by chwalać, czcząc i służąc swemu Stwórcy osiągnął *ratunek duszy*. Człowiek „jest” więc bez swojego udziału i całe jego bycie nie jest urzeczywistnieniem możliwości wpisanych w jego niezmienną, ponadczasową istotę, lecz szukaniem RATUNKU. Umyślnie unikam słowa „zbawienie”, bo jest ono w pewnym sensie obciążone technicznym,

teologicznym znaczeniem i przez to oddalone od egzystencjalnej sytuacji człowieka.

Definicja człowieka, jaka moim zdaniem najlepiej odpowiada temu, co proponują „Ćwiczenia”, mogłaby brzmieć: „Człowiek jest wolnością”. Przy czym wolność ta nie jest do pojęcia jako statyczna jakość czy cecha niezmiennej natury ludzkiej, lecz jako **BYĆ ALBO NIE BYĆ** urzeczywistnienia człowieczeństwa. Jeśli z celem ściśle łączy się **RATUNEK**, to bycie człowiekiem jest byciem zagrożonym. Inaczej nie ma sensu mówić o zbawieniu czy ratunku. To wolność człowieka jest zagrożona. Zagrożenie to nie jest czysto zewnętrzne, lecz przede wszystkim wewnętrzne. Jest jednak zdecydowanie uwarunkowane sytuacją, w której wolność ta się urzeczywistnia. Jaka to sytuacja?

5. Sytuację tę trzeba określić jako **BYCIE W ŚWIECIE**, bycie stworzeniem pośród stworzeń, co więcej – stworzeniem, które musi używać innych stworzeń. Z tą sytuacją – koniecznością używania stworzeń – jest związane zagrożenie wolności. Tematyzując podobne doświadczenie zagrożenia wolności niektórzy filozofowie współcześni mówią o *wrzuceniu w świat* (Heidegger), o *obojętności świata* (Kołakowski). Oczywiście nie ma w tej tematyzacji **PERSPEKTYWY RATUNKU**.

Cóż takiego ma świat, że stanowi zagrożenie wolności człowieka? Odpowiedź na to pytanie jest ważna, bo poza tym światem nie ma żadnego miejsca, w którym człowiek mógłby się urzeczywistnić jako wolność. To, co człowiekowi zagraża, musi być równocześnie miejscem jego ratunku. Św. Ignacy nie głosi żadnej – niewykonalnej zresztą – ucieczki od świata. Wydaje mi się, zgodnie z duchem „Ćwiczeń”, że zagrożenie wolności jest związane z tym, iż **ŚWIAT NIE JEST BOGIEM**, ale równocześnie tak wypełnia sobą horyzont człowieka, tak się narzuca, jakby nim był – świat lub jego części. To, że świat nie jest Bogiem, znaczy, że jest on w pewnym sensie **BEZBOŻNY**. Człowiek uczestniczy w tej bezbożności

⁴ Pol. tłum. o. M. Bednarza SJ (w: Ignacy Loyola, *Pisma wybrane* WAM, Kraków 1968, s. 94–213) nie tłumaczy tego zdania wtrąconego. Idę tu za wersją D. De Genaro zawartą w cytowanym wydaniu pisma opracowanym przez M. Gioia (s. 63–184). Por. także tłum. niem. Adolfa Haasa: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas*, Herder, Freiburg 1967.

świata, jest w nią uwikłany nie tylko jako ofiara, lecz również jako budowniczy bezbożnego świata. Uwikłanie to jest związane z przekleństwem cierpienia, nędzy, z nieuniknionością śmierci. Zagrożenie bezbożnością świata jest w ostatecznym rozrachunku zagrożeniem nadziei. Świat jej nie daje ani dać nie może. Brak nadziei paraliżuje człowieka.

Taki obraz człowieka uwikłanego w bezbożność świata maluje św. Ignacy przed oczyma odprawiającego „Ćwiczenia” w Kontemplacji o Wcieleniu. W pierwszym punkcie (nr 106) obraz jest jeszcze oglądany z pewnego dystansu: *Widzieć osoby jedne po drugich, a najpierw te na obliczu ziemi, tak bardzo różnorodne w stroju, w sposobie bycia. Jedni są biali, inni czarni; jedni żyją w pokoju, drudzy w stanie wojny; jedni płaczą, drudzy się śmieją; jedni zdrowi, drudzy chorzy; jedni się rodzą, inni umierają itd.* W następnym zdaniu obraz ten przestaje być zdystansowaną wyliczanką. Św. Ignacy każe *ćwiczyć i rozważać, jak trzy Osoby Boskie /.../ patrzą na powierzchnię i na cały okrąg ziemi i na wszystkie ludy, które w ZASLEPIENIU UMIERAJĄ i idą do piekła.* Dalej, w drugim punkcie (nr 107), każe *śłuchać, co mówią osoby na obliczu ziemi, a mianowicie jak ze sobą rozmawiają, jak przeklinają i bluźnią itd.*; w trzecim punkcie (nr 108) podobnie: *patrzyć, co czynią osoby na powierzchni ziemi, jak mianowicie biją się wzajemnie, zabijają, idą do piekła itd.*

Cała praca „Ćwiczeń” zdaje się zmierzać przede wszystkim do tego, by uświadomić człowiekowi jego faktyczną sytuację w świecie po to, aby mu przywrócić wolność, nadzieję. Wystarczy przeczytać pod tym kątem parę istotnych dla „Ćwiczeń duchownych” miejsc, jak Fundament, rozmyślanie o Dwóch sztandarach czy o Trzech parach ludzi.

6. Jeśli jest prawdą, że dla św. Ignacego CZŁOWIEK JEST WOLNOŚCIĄ REALIZUJĄCĄ SIĘ W ŚWIECIE, to jasne jest również, że nie doświadczenie świata i relacja do niego jest dla człowieka WARUNKIEM MOŻLIWOŚCI JEGO WOLNOŚCI w tym świecie. Warunkiem tym jest jednoznaczne ODNIESIENIE DO BOGA. Jeśli doświadczenie świata jest doświadczeniem jego bezbożności, oznacza to, że odniesienie do Boga nie może być zredukowane do odniesienia do świata. Bóg jest CAŁKIEM INNY – by użyć znanego sformułowania teologii dialektycznej – całkiem inny niż ja i świat. On jest przede wszystkim

niewysłowiony i to nie tylko dlatego, że Jego istoty nie da się bez reszty wyśłowić, lecz głównie dlatego, że stworzenia – człowiek i świat – przesłaniają Go i sprawiają, że pozostaje On niewypowiedziany, nienazwany i w tym znaczeniu niewysłowiony. Dla wielu mowa o Bogu brzmi obco. Dlatego Ignacy stopniowo uświadamia ćwiczącemu całą dwuznaczność doświadczenia świata, który nie jest Bogiem, przy równoczesnym uświadomieniu SUWERENNEJ INICJATYWY Boga, która dosięga mnie tu i teraz, tam gdzie jestem. W ten sposób świat, który nie jest Bogiem, staje się miejscem RATUNKU, miejscem łaski zmieniającej kondycję ludzką w tym świecie do tego stopnia, że to, co zrazu jawi się jako przekleństwo związane z bezbożnością świata, a mianowicie cierpienia, obelgi czy ubóstwo, staje się błogosławieństwem upodobnienia do Chrystusa. Dzięki tej inicjatywie Boga, której pełnią jest Wcielenie, człowiek i świat stają się bardziej ludzcy.

W „Ćwiczeniach” mamy więc do czynienia z bardzo realistyczną, egzystencjalną antropologią, która stanowi punkt wyjścia do autentycznie personalistycznej teologii wyzwolenia.

L'homme dans „Exercices spirituels” de saint Ignace

L'auteur considère „Exercices spirituels” de saint Ignace de Loyola sous l'angle de l'anthropologie qui leur est propre. Celle-ci est, selon lui, des plus

réalistes et des plus existentielles et elle offre un point de départ à une théologie authentiquement personaliste de la libération.



Józef Augustyn SJ

Medytacja w rekolekcjach św. Ignacego

Medytacja jest magicznym słowem naszych dni, magicznym, ponieważ człowiek rozgląda się za uzdrawiającymi mocami, które uwolniłyby od zagrożenia jego ludzką egzystencję i świat, do którego należy¹. Potrzeba medytacji (szeroko rozumianej) jest niejako wpisana w strukturę człowieka, jednak dzisiejszemu człowiekowi wciągniętemu w ludzką zmienność i z tego powodu żyjącemu jakby poza sobą² medytacja nie przychodzi spontanicznie. Potrzebuje on bardziej niż dawniejsze pokolenia metodycznych wskazówek i dochodzi do medytacji niemal tylko drogą wyraźnie zamierzoną³.

Sama jednak refleksja, nawet bardzo wnikliwa, nad wskazówkami metodycznymi odnoszącymi się do medytacji nie przyniosłaby pożądanego owocu, gdyby zabrakło trudu ćwiczenia się w niej. Wskazówki metodyczne dla osoby nie zaprawionej w medytacji są wszelako bardzo cenną, by nie powiedzieć konieczną pomocą. Przekazują one bowiem wielowiekowe doświadczenie wielu mistyków i mistrzów modlitwy⁴. Rady i wskazówki mistrza modlitwy będą tym skuteczniejsze, im bardziej będą wypływać z osobistego doświadczenia. Przekazywanie i nauczanie metody medytacji jest bowiem nie tylko wprowadzeniem w pewne techniki, lecz także dzieleniem się osobistym doświadczeniem modlitwy. Celem przekazywanych przez mistrza uwag jest z jednej strony rozjaśnienie, pogłębienie i potwierdzenie intuicyjnych przeżyć człowieka podejmującego medytację, z drugiej zaś strony obrona przed iluzjami, które grożą mu ze względu na brak doświadczenia w modlitwie i w ogóle w życiu wewnętrznym. Rady i wskazówki dotyczące modlitwy winny być zawsze dostosowane do konkretnej osoby uczącej się medytacji: do jej doświadczeń duchowych, skłonności psychicznych i ogólnie mówiąc do tego wszystkiego, co może wpływać na jakość modlitwy.

Przygotowanie do medytacji

W „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego przygotowanie do medytacji odgrywa zasadniczą rolę. Wiele uwag formalnych dotyczy przygotowania rekolektanta do modlitwy osobistej.

Przygotowanie dalsze do medytacji

Św. Ignacy zachęca najpierw do wyciszenia wewnętrznego, bez którego dobre odprawienie medytacji byłoby niemożliwe. Rekolektant postąpi w „ćwiczeniach” *tym więcej, im bardziej odłączy się od wszelkich przyjaciół i znajomych i od wszelkiej troski doczesnej*¹. Zanim wejdę w modlitwę – pisze św. Ignacy w innym miejscu „Ćwiczeń” – *mam uspokoić swego ducha siedząc lub chodząc, jak uznam za lepsze i rozważać, dokąd się udaję i po co, ta sama addycja (uwaga) ma być zachowana na początku wszystkich sposobów modlitwy* (CD 239, por. CD 131). W czasie odprawiania samych rekolekcji św. Ignacy poleca, aby w celu większego skupienia wewnętrznego *nie śmiać się ani nie mówić rzeczy pobudzających do śmiechu oraz panować nad spojrzeniami* (CD 80, 81).

Ponadto dalsze przygotowanie do medytacji polega na rozbudzaniu w sobie ducha dyspozycyjności i hojności, dzięki której odprawiający rekolekcje będzie zdolny złożyć w ofierze całą swą wolę i wolność, *aby Boski Jego Majestat tak jego osobą, jak i wszystkim, co posiada, posługiwał się wedle najświętszej woli swojej* (CD 5). Dlatego przygotowując ludzi do rekolekcji zamkniętych należałoby zachęcać ich do przedłużonej modlitwy osobistej, aby przez nią mogli kształtować w sobie postawę otwartości i hojności wobec Boga.

Owocność „ćwiczeń” jest ściśle uzależniona od tych dwu postaw wewnętrznych u odprawiających rekolekcje. Przy-

¹ Hans Waldenfels SJ, *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, Warszawa 1984, s. 7.

² Por. *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Kraków 1983, s. 173.

³ Johannes B. Lotz SJ, *Wprowadzenie do medytacji*, Kraków 1983, s. 13.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 20 (dalej: CD) w: tegoż, *Pisma wybrane*, Kraków 1969, t. II, s. 99–211.

stąpienie do rekolekcji z pewną beztróską, w roztargnieniu, z brakiem głębokiego pragnienia zaangażowania się i ofiarności może uniemożliwić osiągnięcie celu, który zakładał św. Ignacy w „Ćwiczeniach duchownych”.

Bezpośrednie przygotowanie do medytacji

Bezpośrednie przygotowanie do medytacji w rekolekcjach opartych na „Ćwiczeniach duchownych” rozpoczyna się od zapoznania się z treścią danej medytacji przez wystąpienie wprowadzenia do modlitwy. Styl, w jakim powinny być dawane wprowadzenia do medytacji, św. Ignacy opisuje dokładnie na początku „Ćwiczeń”: *Ten, co drugiemu podaje sposób i plan rozmyślania lub kontemplacji, powinien opowiedzieć wiernie historię danej kontemplacji lub rozmyślania, przechodząc tylko od punktu do punktu z krótkim i treściwym objaśnieniem. Albowiem ten, co kontempluje, biorąc za podstawę prawdę historyczną, jeśli sam przez własne rozważanie lub rozumowanie znajduje coś, co mu lepiej pomaga do zrozumienia lub przeżycia danej historii, czy to dzięki własnemu rozumowaniu, czy też dzięki mocy Bożej oświecającej umysł, więcej znajdzie smaku i owocu duchownego, niż gdyby dający mu „Ćwiczenia” dużo wyjaśniał i rozwodził się nad znaczeniem danej historii. Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadowala i nasyca duszę* (CD 2).

Wprowadzenia do medytacji zgodnie z zaleceniem św. Ignacego winny być raczej zwięzłe i winny zawierać wiernie opowiadanie *historii* danej medytacji. Oczywiście jest to zawsze Historia Zbawienia. Dlatego tak bardzo ważne jest, aby przekazywane treści miały swoje źródło w Słowie Bożym – w Biblii. Praktycznie wszystkie medytacje i kontemplacje w „Ćwiczeniach duchownych” są bezpośrednio wzięte w Pisma Świętego.

Jest oczywiste, że wprowadzenia do medytacji w rekolekcjach opartych na „Ćwiczeniach duchownych” nie mogą być serią konferencji ascetycznych na różne tematy, ale – jak mówi św. Ignacy – *wiernym opowiadaniem historii*. Konferencja ascetyczna jest zwykle opisem (często tylko teoretycznym) duchowego doświadczenia; natomiast wprowadzenia do medytacji mają być podprowadzeniem do osobistego

doświadczenia odprawiającego rekolekcje. Osobisty trud, wysiłek i ofiarność w dochodzeniu do rozumienia (nie tylko rozumienia intelektualnego, ale przede wszystkim rozumienia sercem) byłoby udaremnione, gdyby *dający Ćwiczenia dużo wyjaśniał i rozwodził się nad znaczeniem danej historii* (CD 2).

Niezależnie od wysłuchania wprowadzenia warto proponować odprawiającym rekolekcje bezpośrednio przed medytacją także osobiste przygotowanie do niej (trwające około 15 minut), które polega na uważnym przeczytaniu proponowanego na medytację tekstu biblijnego oraz na krótkim przesłedzeniu treści podanych we wprowadzeniu.

Medytacja

• Medytację odprawianą metodą „Ćwiczeń duchownych” rozpoczynamy od modlitwy przygotowawczej i dwóch wprowadzeń. Długość medytacji (od 30 minut do ok. godziny) winna być zawsze dostosowana do potrzeb i możliwości medytującego.

Modlitwa przygotowawcza

Prosić Boga, Pana naszego, aby wszystkie moje zamiary, decyzje i czyny były skierowane w sposób czysty do służby i chwały Jego Boskiego Majestatu (CD 46).

W tej modlitwie medytujący uświadamia sobie ostateczny cel i sens swojego życia oraz prosi o wielką wolność wewnętrzną wobec wszystkich stworzeń, aby one nie były mu przeszkodą w pełnym i czystym oddaniu się Boskiemu Majestatowi. Modlitwa przygotowawcza jest jakby fundamentem medytacji, podobnym do Fundamentu całych „Ćwiczeń duchownych” (CD 23), w którym św. Ignacy, podaje *zasadę pierwszą i podstawową* życia każdego człowieka: *Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją. Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony. /.../ I dlatego trzeba nam stać się ludźmi obojętnymi (wolnymi) w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych. /.../ Trzeba pragnąć i wybierać jedynie to, co nam*

więcej pomaga do celu, dla którego jesteśmy stworzeni (CD 23).

Wprowadzenie pierwsze – wyobrażenie sobie miejsca

Ustalenie miejsca będzie polegać na oglądaniu okiem wyobraźni miejsca materialnego, gdzie znajduje się to, co chcę uczynić przedmiotem kontemplacji (CD 47).

Modlitwa jest czynnością całego człowieka, wszystkich jego władz duchowych, ale kiedy człowiek nie jest wewnętrznie przemieniony, duchowe władze – szczególnie wyobraźnia – będą raczej przeszkadzać niż pomagać w czasie modlitwy. Dlatego św. Ignacy przez wyobrażenie sobie miejsca materialnego wprzęga wyobraźnię do medytacji, tak aby stała się ona pomocą, nie zaś przeszkodą. Używając analogii moglibyśmy powiedzieć, że ustalenie miejsca materialnego ma służyć jako punkt orientacyjny (jakby latarnia morska) podczas całego rozmyślania. W czasie zagubienia się (oddalenia się sercem i myślą od przedmiotu modlitwy) umiejscowienie rozważanej historii ma być pomocą w ponownym „odnalezieniu” się przed Bogiem.

Ustalenie miejsca w medytacji ignacjańskiej ma także wydźwięk teologiczny. O. Mieczysław Bednarz SJ w komentarzu do „Ćwiczeń” pisze: św. Ignacy pragnie przez ogląd tego, co jest widzialne i w czym wyraża się tajemnica Boga Wcielonego, dotrzeć do tego, co jest niewidzialne, uchwycić głębszy duchowy sens i wartość ukrytą pod osłoną widzialności. Idzie tu Ignacy po linii nauki i praktyki Kościoła⁶.

Wprowadzenie drugie – prośba o owoc medytacji

Prosić Boga, Pana naszego, o to, czego chcę i pragnę (CD 48).

Prośba ta ma być dostosowana do tematu medytacji. *Doświadczenie Ćwiczeń Duchownych* – pisze M. Giuliani SJ – jest jedną wielką prośbą, jaką rekolektant znosi do Boga⁷.

Zasadniczą siłą (rekolektanta), dzięki której może się aktualizować owoc „Ćwiczeń duchownych”, są jego duchowe pragnienia, głębia tego, czego chce i pragnie. Rekolektant wyraża swoje pragnienia w konkretnej prośbie

na progu każdej medytacji. Prośba o owoc w poszczególnych medytacjach jest podyktowana z jednej strony osobistą sytuacją medytującego, z drugiej zaś strony treścią medytowanego Słowa Bożego. Wyrażenie: *chcę i pragnę*, nie zdradza bynajmniej, jak to nieraz zarzucano autorowi „Ćwiczeń”, woluntaryzmu. Odnosi się ono bowiem nie do ludzkiego wysiłku, ale do działania Boga. Św. Ignacy każe bowiem prosić o łaskę⁸. Podkreśla w ten sposób pierwszeństwo Boga przed wysiłkiem człowieka. Prośba o łaskę, którą rekolektant formułuje na początku każdej medytacji, uświadamia mu jasno konkretny owoc, do którego winien zmierzać, jeżeli pragnie osiągnąć cel całych rekolekcji.

Przebieg medytacji

Mistrzowie medytacji z reguły nie bardzo chcą mówić o tym, czym jest medytacja i co chce ona osiągnąć, wskazując raczej na konieczność jej uprawiania. Pouczają, że samo mówienie o doświadczeniu nie jest równoznaczne z byciem człowiekiem doświadczonym⁹.

Nasze mówienie o metodzie medytacji nie wprowadza rekolektanta w jej doświadczenie, ale jest jedynie opisem zewnętrznym tego, co może dopiero stać się udziałem medytującego, jeżeli rozbudzając w sobie duchowe pragnienie dostosuje się wiernie do wskazówek przekazanej mu metody.

Klasyczne podręczniki ascetyczne mówiące o ignacjańskiej metodzie medytacji wyróżniają kolejne działanie trzech władz człowieka: pamięci, rozumu i woli. *Przypomnieć sobie pierwszy grzech – pisze św. Ignacy w pierwszej wzorcowej medytacji – a potem rozumem go rozważyć, a wreszcie zastosować doń wolę, chcąc pamiętać i to wszystko rozumieć* (CD 50). Także we wszystkich dalszych medytacjach autor „Ćwiczeń” używa wyrażen odnoszących się do pracy pamięci, rozumu i woli: *przywieść sobie na pamięć* (CD 56), *rozważyć kim jestem /.../, rozważyć kim jest Bóg*

⁶ Tenże, *Pisma wybrane*, Kraków 1969, s. 189.

⁷ Maurice Giuliani, *Demander ce que je veux et désire*, w: „Cahiers de Spiritualité Ignatienne”, XI/42/1987, s. 99.

⁸ Por. św. Ignacy Loyola, dz. cyt., t. II, s. 189.

⁹ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 8.

(CD 58, 59), *szczegółowo rozważyć to rozumem postępując się też wolą* (CD 51).

Teoretyczne rozumienie i praktyczne zastosowanie pojęć: „praca pamięci, rozumu i woli” może nastręczać wiele trudności współczesnemu człowiekowi nieprzywykłemu do posługiwania się językiem teoretycznym, dlatego w nowszych opracowaniach ignacjańskiej metody proponuje się używanie innych terminów, by przybliżyć istotę medytacji. Np. J.-C. Dhôtel SJ mówiąc o nowym odkryciu metody *trzech władz*, stwierdza, iż dzisiaj rzadko używa się określenia: *ćwiczenie pamięci, rozumu i woli*, raczej stosuje się pojęcia: *słuchanie-patrzenie, osądzanie, działanie*, co jednak sprowadza się do tego samego¹⁰.

Modne i często używane określenie „rewizja życia” jest także inną nazwą metody, którą św. Ignacy proponuje w „Ćwiczeniach duchownych”. W samej prezentacji metody jak i we wdrażaniu jej w praktykę ważne jest zachowanie słusznej – dostosowanej do sytuacji danego człowieka – harmonii w pracy poszczególnych władz. *Żeby rozmyślanie było modlitwą, a nie tylko filozofowaniem na pobożne tematy, to powinno być zharmonizowaną pracą wszystkich trzech władz*¹¹.

SŁUCHANIE SŁOWA BOŻEGO – PRACA PAMIĘCI. Jedną z pierwszych spraw, na którą winniśmy zwrócić uwagę w medytacji, jest potrzeba autentycznego słuchania Słowa Bożego – obiektywnego „patrzenia” na medytowaną *historię* (por. CD 2). Rekolektant winien uświadomić sobie niebezpieczeństwo odczytywania Słowa Bożego poprzez własne oczekiwania, obawy, lęki i potrzeby (najczęściej nieuświadomione).

Osądzanie w medytacji nie dotyczy bowiem Słowa Bożego, ale własnego życia w świetle Słowa. *Istnieje ciężka choroba, na którą cierpimy wszyscy – pisze P. Antoine – jest to przerost sądzenia. Posiadamy pasję wydawania sądów. Jesteśmy spokojni tylko wówczas, jeśli udaje nam się sprowadzić każdą rzecz do jednej tylko kategorii dobra lub zła. Pierwszą konsekwencją tej choroby jest trzymanie się na uboczu i ocenianie wszystkiego z góry. Drugą konsekwencją jest zniekształcenie poznania a przez to zniekształcenie także i działania*¹². Jeżeli nie widzi się u siebie tendencji do przesadnego oceniania wszystkiego, to w medytacji można przyjąć niepokorną postawę patrzenia z góry na prawdę Słowa

Bożego. Medytującemu grozi wówczas manipulowanie Słowem Bożym, dobieranie sobie tekstów według własnych potrzeb, unikanie tekstów trudnych, wymagających większego wysiłku, a przede wszystkim poddających ostrej krytyce nasze sposoby reagowania, myślenia, nasze decyzje i czyny.

Innym niebezpieczeństwem, przed którym stoi rekoletant, jest zatrzymanie się przede wszystkim na płaszczyźnie intelektualnej. W naszej mentalności zachodniej, w której intelekt odgrywa wielką rolę, intelektualizacja w medytacji nie jest rzadkością. *Intelektualizacja pobożności chrześcijańskiej* – pisze H. Waldenfels – *widoczna jest w przeciwstawianiu ascezy i mistyki. Sprawiała ona, że mistrzowie życia duchowego stali się bardziej retorami mówiącymi o życiu duchowym niż nauczycielami wprowadzającymi i kierującymi na drogach życia. Wspomniana intelektualizacja pobożności sprawiała, że do odkrycia wewnętrznej strony człowieka dochodzi się poza chrześcijaństwem w świecie technik psycho- i socjoterapeutycznych, w dynamikach grupowych, w treningu autogennym, w kursach jogi, niekiedy w kręgach psychodeliczno-okultystycznych. /.../ Zachęcając ludzi do ćwiczeń podkreśla się po prostu istnienie wielu spraw w życiu ludzkim, których nie da się wyrazić w teorii i czystej refleksji, a nawet w rozmowie lub przynajmniej w postaci słownej. Przeciwnie istnieją rzeczy, które człowiek może doświadczyć i osiągnąć w pierwotnym, nowym zasmakowaniu rzeczy dzięki „sapere”, „gustare”¹³.*

Słuchanie prawdy Słowa Bożego jest może związane nie tyle z intensywnym, aktywnym „myśleniem”, ile z pewną „pasywnością”; chodzi raczej o poddanie się działaniu Słowa Bożego niż o samo działanie człowieka. Pytania, które medytujący sobie stawia szukając prawdy Słowa, nie powinny być spekulatywne. Prosta, dłuższa koncentracja na medytacji, poprzedzona wewnętrznym wyciszeniem jeszcze przed modlitwą, sprawia, iż nasza uwaga spontanicznie zwróci się ku pewnym konkretnym treściom zawartym w jednym słowie, zdaniu czy myśli.

¹⁰ Por. Jean-Claude Dhotel SJ, *Apprendre à prier*, w: „Catéchèse”, 32/1968, s. 283-294.

¹¹ Piotr Turbak SJ, *Pójdź za Mną*, Kraków 1957, s. 734.

¹² Cyt. za: J.-C. Dhotel, dz. cyt., s. 283.

¹³ H. Waldenfels, dz. cyt., s. 8-10.

Rodzą się wówczas również pewne uczucia wobec tych treści, uczucia, które nie są zależne od naszej woli. Niektóre treści mogą przyciągać medytującego, inne mogą budzić jego wewnętrzny opór. Wprowadzając rekoлектanta w metodę medytacji trzeba zachęcać go do zatrzymywania się zarówno nad tym, co budzi reakcje pozytywne (entuzjazm, nadzieję), jak i nad tym, co budzi wewnętrzny sprzeciw, opór, uczucie znużenia, nudy i inne negatywne odczucia. Rodzenie się uczuć negatywnych w medytacji jest dobrym objawem, jest to bowiem znak, iż Słowo Boże dotyka w człowieku miejsc najbardziej zranionych, nieuporządkowanych, których rekoлектant może sobie w życiu jeszcze nie uświadamiać. *Tam, gdzie człowieka otacza zewnętrzna cisza, ujawnia się z całą mocą przytłumiony dotychczas niepokój wewnętrzny, brak uporządkowania, wina i pożądanie, strach i opór, wielorakie formy przywiązania i zniewolenia. Człowiek przeżywa wówczas swoje Ja, które kryje się zwykle na co dzień za maską człowieka pocziwego*¹⁴.

OSĄDZANIE SWEGO ŻYCIA W ŚWIELE SŁOWA BOŻEGO - PRACA ROZUMU. Świadome przyjęcie reakcji emocjonalnej, która budzi się w nas pod wpływem słuchania prawdy Słowa, prowadzi nas do prawdy o naszym życiu. Słowo Boże nie tylko potwierdza nasze dobre pragnienia, decyzje i czyny, które są zgodne z wolą Bożą, ale także (a w sytuacji człowieka rozpoczynającego drogę nawrócenia wewnętrzznego przede wszystkim) osądza człowieka. Ukazuje mu zasadnicze rozdziercie istniejące pomiędzy tym, kim człowiek winien być zgodnie z Bożym planem, a tym, kim jest w rzeczywistości z powodu grzechu. *Żywe bowiem jest Słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca. Nie ma stworzenia, które by było przed nim niewidzialne, przeciwnie wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek* (Hbr 4,12-13). W Apokalipsie Świadek wierny i prawdomówny mówi Kościołowi w Laodycei: *Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę. Bądź więc gorliwy i nawróć się* (3,19).

W medytacji rekoлектant winien z jednej strony spontanicznie (jakby pasywnie) przyjmować prawdę Słowa Bożego i uczucia, które ono w nim budzi, ale z drugiej strony wykazać się wielką aktywnością w osądzaniu swojego życia.

Słowo Boże – o ile medytujący otwiera się na prawdę – ujawni wszystkie najgłębsze zamysły jego serca oraz ich wpływ na wszystkie nieświadome i świadome reakcje, sposoby myślenia i wartościowania, na wybory i czyny z nimi związane. Odkrywanie przed człowiekiem jego najgłębszych zamysłów serca – szczególnie wówczas, gdy utarły się w nim już od dawna zakłamałe sposoby reagowania, myślenia, gdy człowiek poddał się – jak mówi Rahner SJ – *zadziwiającej i niesamowitej ludzkiej skłonności do fałszerstw moralnych*¹⁵, może być procesem bardzo bolesnym, przeciwko któremu będzie się budzić bunt, opór wewnętrzny i sprzeciw. Jeżeli rekolektant nie dostrzeże tego buntu w sobie, nie przyjmie go i nie zacznie z pokorą szukać jego źródeł w sobie, łatwo popadnie w stan smutku i depresji.

W psychologii znane jest pojęcie oporu, który rodzi się w człowieku, kiedy odslania się jego zachowania i postawy dotychczas nieuświadomione. *Jest rzeczą zadziwiającą* – pisze K. Horney – *jaką tępotę przejawiają ludzie skądinąd inteligentni, gdy chodzi o sytuację, w której powinni dostrzegać nieunikniową więź przyczynowo-skutkową w zakresie zjawisk psychicznych /.../. Kiedy uwidaczniamy pacjentom tego rodzaju związki przyczynowo-skutkowe, zaczynają je kwestionować, odpowiadając mętnie i wykrętnie. Wiele czynników składa się na tę swoistą tępotę. Musimy sobie przede wszystkim zdać sprawę, że dostrzeżenie tych związków przyczynowych stawia pacjenta przed koniecznością dokonania w sobie jakichś zmian*¹⁶. Na opór wewnętrzny, który rodzi się wobec Słowa Bożego odslaniającego tę swoistą tępotę serca trzeba nam patrzeć nie tylko z punktu widzenia psychologicznego, ale przede wszystkim z punktu widzenia duchowego. Opór taki, złączony z ową *niesamowitą ludzką skłonnością do fałszerstw moralnych*, jest wpisany w naszą zranioną grzechem osobowość. Św. Paweł mówi, że *działość ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna* (Rz 8,7).

Jan Paweł II w encyklice „Dominum et vivificantem” nawiązując do Pawłowego tematu walki człowieka cielesnego z człowiekiem duchowym pisze: *Słowa jego [św. Pawła] (zwłaszcza z list do Rzymian i Galatów) pozwalają*

¹⁴ Tenże, dz. cyt., s. 31.

¹⁵ Karl Rahner SJ, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1989, s. 125.

¹⁶ Karen Horney, *Nerwica a rozwój człowieka*, Warszawa 1980 s. 59.

nam poznać i żywo odczuwać wielkość owego napięcia oraz walki, jaka toczy się w człowieku pomiędzy otwarciem wobec Ducha Świętego a oporem i sprzeciwem względem Niego, względem Jego zbawczego daru. Te przeciwstawne czynniki czy bieguny to od strony człowieka jego ograniczoność i grzeszność – newralgiczny punkt jego rzeczywistości psychologicznej i etycznej, a od strony Boga – tajemnica Daru: owo nieustanne udzielanie się życia Bożego w Duchu Świętym. Kto zwycięży? Ten, który potrafi przyjąć Dar¹⁷. Świadomość, że zwycięstwo nad dążnością ciała w człowieku jest możliwe tylko dzięki przyjęciu Daru, otwiera go na działanie woli, na dialog z Bogiem.

DZIAŁANIE - DIALOG Z BOGIEM - PRACA WOLI. Praca trzeciej władzy człowieka w medytacji jest może najtrudniejsza do uchwycenia. Nie byłoby też dobrze, gdyby dający rekolekcje usiłował wiele tłumaczyć i opisywać, jak ona ma wyglądać. W działaniu woli ujawnia się najpełniej wolność człowieka, która jest przeżywana w głębi serca. Nie można zbyt jednoznacznie określać, o czym medytujący ma rozmawiać z Bogiem. Jeżeli odpowiadający rekolekcje są jeszcze nie zaprawieni w rozmyślaniu, można im z pewnością zaproponować treści o pracy woli (treści do rozmowy z Bogiem), ale w propozycji tej winna istnieć wielka różnorodność – wielka skala uczuć, tak aby każdy z nich mógł odnaleźć siebie, swój stan duszy. Św. Ignacy zwraca na to uwagę w pierwszym rozmyślaniu, kiedy pragnie przybliżyć rozmowę końcową w medytacji: *Rozmowę końcową, ujmując ją trafnie, należy odbyć tak, jakby przyjaciel mówił do przyjaciela, albo sługa do Pana swego, już to prosząc o jaką łaskę, już to skarżąc się przed nim o jakiś zły uczynek, już to zwierając mu się ufnie ze swoich spraw i prosząc go w nich o radę* (CD 54).

Dający rekolekcje może i powinien pomagać rekolektantowi w pracy pamięci i w pracy rozumu. Natomiast w pracy woli, gdy człowiek dotyka tego, co najbardziej dla niego intymne, osobiste, winien mu pozostawić całkowitą inicjatywę. Jeżeli obie prace są podejmowane autentycznie, wówczas praca woli lub tzw. budzenie uczuć i „rozmowa” jest spontaniczną reakcją serca, w którym doszło do spotkania prawdy Słowa Bożego z prawdą własnego życia.

Dyskrecja i powściągliwość dającego rekolekcje wobec pracy woli rekolektanta rodzi się także z wiary, że w działaniu tej trzeciej władzy człowieka Bóg najpełniej go dotyka,

pociągając go ku swej nieskończonej miłości. Działanie woli jest jednoczesnym przyjmowaniem tej miłości i odpowiadaniem na nią. W samym przyjmowaniu znajduje się odpowiedź. Św. Ignacy mówi, że w czasie „ćwiczeń” *jest rzeczka bardziej stosowną i o wiele lepszą, aby w poszukiwaniu woli Bożej sam Stwórca i Pan udzielał się duszy sobie oddanej i ogarniał ją ku swojej miłości i chwale, a także przysposabiał ją ku tej drodze, na której będzie mu mogła lepiej służyć* (CD 15).

Działanie Boga jest zawsze uwarunkowane wolnością człowieka. Istotą medytacji jest właśnie wolne oddanie się Bogu do Jego całkowitej dyspozycji. Modlitwa: *Przyjmij, Panie, całą wolność moją...* (CD 234), która wieńczy całe doświadczenie rekolekcji opartych na „Ćwiczeniach duchownych”, jest obecna w każdej autentycznej medytacji, choć może jeszcze w sposób niepełny i niedoskonały.

ROZMOWA KOŃCOWA. Jeżeli nawet słuchanie Słowa Bożego i osądzanie swojego życia w jego świetle zajmują w medytacji wiele miejsca, to jednak nigdy nie może zabraknąć bezpośredniego dialogu z Bogiem. Im więcej jest w modlitwie działania woli, tzw. budzenia uczuć, tym pełniej jest ona tym, czym być powinna – osobistym spotkaniem, w którym intymność (bliskość serca) odgrywa zasadniczą rolę.

Działanie woli winno przenikać całą medytację, ale w końcowej rozmowie rozmyślanie dochodzi do najwyższego napięcia uczuciowego. Kończąca rozmowa jest bowiem ostatnim akordem serca ludzkiego, które pragnie całkowicie związać się z Bogiem, by móc *we wszystkim miłować Jego Boski Majestat i służyć Jemu* (CD 233).

Refleksja po medytacji

Po skończonym ćwiczeniu przez kwadrans, siedząc lub chodząc, zbadam, jak mi się powiodła ta kontemplacja lub rozmyślanie. Jeśli źle, zbadam przyczynę tego, a tak poznawszy przyczynę, będę żałował za to, chcąc się poprawić w przyszłości. A jeśli dobrze, podziękuję Bogu, Panu naszemu, i następnym razem będę się trzymał tego samego sposobu (CD 77).

W medytacji rekolektant winien poddać się (dobrze rozumianej) spontaniczności, która jest przede wszystkim owo-

¹⁷ Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*, nr 55.

cem otwarcia się na działanie Ducha Świętego, który *wieje tam, gdzie chce* (por. J 3,8). Medytujący nie powinien więc podczas modlitwy zbyt obserwować siebie zastanawiając się, czy jego modlitwa jest zgodna z metodą, której się uczy. Stopniowe zapominanie o stosowanej metodzie, rezygnacja z szukania „przyjemności modlitwy” pozwalają dopiero skoncentrować się całym sercem na RELACJI DIALOGU z Bogiem, który jest centrum medytacji. Dopiero po medytacji rekolektant zastanawia się nad swoją postawą i swoimi przeżyciami na modlitwie.

W pytaniu: „Jak mi się powiodła medytacja”, św. Ignacy każe nam odwołać się bardziej do spontanicznego odczucia sumienia niż do analizy intelektualnej odbytego czasu modlitwy. Sumienie daje rekolektantowi ogólne poznanie jego zaangażowania na modlitwie, wysiłku i ofiary z nią związanej oraz hojności wobec Boga; sumienie spontanicznie pochwali lub zgani medytującego. Od ogólnego odczucia trzeba przejść do konkretów i *z badać przyczynę* tego, że medytacja powiodła się źle lub dobrze.

W refleksji nad medytacją rekolektant może się posłużyć dwoma rodzajami pytań: pierwszy dotyczy osobistego zaangażowania na modlitwie – wyciszenia wewnętrznego, rozbudzenia w sobie pragnienia hojności wobec Boga, uważnego wejścia w treści medytacji, wierności proponowanej metodzie; pytania te dotyczą tego wszystkiego, na co medytujący ma wpływ. Drugi rodzaj pytań dotyczy wewnętrznych odczuć, poruszeń, na które rekolektant nie ma bezpośredniego wpływu, ale są mu one dane, np.: *Jakim Bóg mi się wydał? Co działo się we mnie? Co mnie szczególnie uderzyło? Jak się czułem podczas modlitwy? Co Bóg starał mi się w tym wszystkim powiedzieć? Czy jest jakiś punkt, do którego powinienem wrócić w następnej modlitwie?*¹⁸

Refleksja po medytacji ma konkretny pedagogiczny cel – jeżeli medytacja powiodła mi się źle, *będę żałował za to, chcąc się poprawić w przyszłości, jeżeli dobrze, podziękuję Bogu, Panu naszemu, i następnym razem będę się trzymał tego samego sposobu*. Dzięki refleksji nad własną modlitwą rekolekcje stają się prawdziwą szkołą modlitwy, w której uczeń najpierw sam siebie koryguje, a następnie może skonfrontować rozeznanie swojej sytuacji z dającym rekolekcje. W tym kontekście popełnione błędy nie stają się przyczyną rozczarowania i niszczącego uczucia zniechęce-

nia do siebie, ale raczej okazją do pogłębienia własnego doświadczenia w modlitwie. Niepowodzenie w medytacji ma się stać dla rekolektanta okazją do większego upokorzenia przed Bogiem, które z jednej strony jest prośbą o przebaczenie, z drugiej zaś modlitwą o łaskę większej wierności. Poprawa zależy bowiem nie tylko od nas, ale w równym stopniu od otrzymanej łaski. Natomiast medytacja, którą rekolektant odprawił dobrze, winna zrodzić z jednej strony uczucie wdzięczności wobec Boga, ponieważ była ona nie tylko owocem wysiłku człowieka, ale także Bożego działania; z drugiej zaś winna się stać zachętą do większej wierności Bogu w następnych ćwiczeniach duchownych. Zgodnie z tym, co mówi św. Ignacy, refleksja jest nie tylko analizą własnych postaw i odczuć, ale także modlitwą – jakby przedłużeniem samej medytacji.

Zakończenie

Metoda medytacji ignacjańskiej – podkreśla J.-B. Lotz – winna być podawana w sposób integralny, tzn. bez uszczerbku dla właściwej jej wewnętrznej siły oddziaływania. Winna być jednak tak przetworzona i przyswojona, aby stała się bardzo osobistym narzędziem spotkania człowieka z Bogiem. Każdy medytujący w ramach podanej metody medytacji winien szukać swojej własnej dostosowanej do swojego doświadczenia psychicznego i duchowego. *Byłoby dobrze, gdyby wytworzyło się tyle form medytacji, ilu jest medytujących: im bardziej proces ten jest osobisty, tym bardziej może być autentyczny*¹⁹.

¹⁸ *Przyłącz mnie do swego Syna. Ćwiczenia Duchowne w życiu codziennym*, Kraków 987/88, (wyd. do użytku wewnętrznego księży jezuitów), s. 9.

¹⁹ J.-B. Lotz, dz. cyt., s. 13.

La méditation dans les retraites prêchées de saint Ignace

L'auteur retrace la méthode de méditation dans la retraite ignacienne. Selon l'esprit des „Exercices spirituels“, la méditation doit conduire à la rencontre de l'homme avec

Dieu. Chacun doit rechercher individuellement sa propre modalité de cette rencontre, adaptée aux données psychiques et spirituelles de sa personnalité.

ks. Waldemar Chrostowski

Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy)

W zmienionych po niewoli babilońskiej (586–539 r. przed Chr.) historycznych i kulturowych okolicznościach życia Żydów wykrystalizowała się instytucja synagogi. Rozważanie Tory i wspólna modlitwa dopełniły przedwygnaniowego rytuału oddawania czci Bogu przez ustawiczne składanie ofiar (zob. „PP” 4/88, s. 90–96). Opisanie w Księdze Nehemiasza 8,1 nn. publiczne zgromadzenie pod kierunkiem Ezdrasza zapoczątkowało proces przybliżania wiernym Słowa Bożego za pomocą przekładu (targum) i komentarza (midrasz). Czytanie i objaśnianie ksiąg świętych uczyniło z synagogi miejsce studium i medytacji nad Torą pisaną i tym samym prężne środowisko rozwijania i opracowywania Tory ustnej. Zjawisko targumizmu, zrodzone na podłożu nowej sytuacji językowej w przedchrześcijańskiej Palestynie (zob. „PP” 4/85, s. 57–61), było przedsięwzięciem nowatorskim. Święte treści przekazywane i utrwalone w mowie hebrajskiej po raz pierwszy zaistniały w przekładzie, były tłumaczone na aramejski (zob. „PP” 4/88, s. 82–96). Początkowo odbywało się to ustnie, ale z czasem powstały targumy na piśmie. Jednym ze skutków gruntownej przebudowy judaizmu po 70 r. była pisemna redakcja aramejskich wersji ksiąg świętych, które przechowały się do naszych czasów. Poza wyjątkami, o których będzie mowa, cała zachowana literatura targumiczna została opracowana w kręgach rabinów. Mimo stosunkowo późnej obróbki redakcyjnej stanowi ona bezcenne źródło do poznania starożytnego sposobu rozumienia tekstu świętego i ilustrację, jak pojmowano go w klasycznym, nawet przedchrześcijańskim, judaizmie. Na tym tle rodzą się ważne pytania: Jaką drogę przebyły tradycje targumiczne, zanim zapisano je w dziełach zachowanych do naszych czasów? Kiedy zaczęły powstawać najstarsze zapisy Biblii aramejskiej i dlaczego tak niewiele z nich przetrwało do dzisiaj? Odpowiedź na te

pytania ukaże w pełniejszym świetle zarówno ewolucję zjawiska targumizmu jak i zaplecze narodzin chrześcijaństwa i powstawania pism nowotestamentowych oraz naturę rabinicznej reorientacji judaizmu.

Meturgeman i jego posługa

Widoczny w Księdze Nehemiasza nacisk na czytanie i zrozumienie Pisma w zgromadzeniu, któremu przewodniczył Ezdrasz, pozwala wnosić, że zapoczątkowana w V w. przed Chr. praktyka czytania, przekładu i komentowania Słowa Bożego szybko okrzepła i ustabilizowała się jako istotny element życia Żydów palestyńskich. Aktywność targumiczna zyskała pełne prawo bytu, ponieważ łączyła obydwa bieguny szeroko pojętej tradycji Izraela (zob. „PP” 6/87, s. 331–340): jako przykład była ściśle związana z Pismem (Miqra), jako objaśnienie tekstu była owocem interpretacji przyjętej w Tradycji ustnej (Miszna). W kulcie synagogałnym, wzorem zgromadzenia w czasach Ezdrasza, przekład przeczytanej perykopy na język aramejski odbywał się ustnie. Dość wcześnie pojawiły się szczegółowe rozporządzenia regulujące liturgię Słowa Bożego. Za czytanie i tłumaczenie tekstu odpowiedzialne były dwie osoby: lektor i tłumacz nazywany meturgemanem. Wprawdzie nie mamy na ten temat informacji starszych aniżeli te, które zachowały się w Misznie i Talmudzie, lecz rabini utrwalili na pewno dawne zwyczaje i praktyki. Wyraźnie rozdzielano funkcje lektora i tłumacza. Mogły je pełnić wyłącznie osoby odpowiednio przygotowane. Zazwyczaj byli to dorośli mężczyźni, lecz w Misznie czytamy, że i *nieletni może czytać Prawo i je tłumaczyć* (Meg 4,6). Pozwala to zrozumieć epizod z 12-letnim Jezusem w świątyni (Łk 2,41–50). Jeszcze przed nastaniem chrześcijaństwa przyjęła się wśród Żydów praktyka wdrażania chłopców w znajomość tradycji targumicznych i umiejętność wykładu Pisma na potrzeby modlącej się wspólnoty. Drugim obok synagogi ośrodkiem krystalizowania się targumizmu była więc szkoła nazywana bet-midrasmem (domen studium). *Biblii nauczano razem z jej aramejskim przekładem i nawet te sekcje, których nigdy nie czytano publicznie, mogły być wykładane wspólnie z tłumacze-*

niem, jeśli nauczyciel tego zapragnął¹. Zarówno nauczyciel jak i najzdolniejsi uczniowie mogli przewodniczyć liturgii w synagodze. Aktywność targumiczna rozwijała się w kręgach elity intelektualnej cieszącej się powszechnym uznaniem i szacunkiem.

W jednym z traktatów Talmudu Palestyńskiego (Meg 4,1) znajdujemy trzy interesujące odpowiedzi na temat funkcji tłumacza w synagodze. Oto pierwsza: *Rabbi Chaggaj powiedział: Rabbi Samuel bar [=syn] r. Izaaka, wszedłszy do synagogi, zobaczył chazzana² dokonującego przekładu, bo nie wyznaczył on nikogo na swoje miejsce. Upomniął go: Tego ci nie wolno! Jak (Prawo) zostało przekazane przez posługę pośrednika (Mojżesz), tak i my powinniśmy podawać je przez posługę pośrednika*. Rabbi Samuel stał się świadkiem nadużycia – pełniący funkcję lektora chazzan przekładał czytany tekst na język aramejski. Trudno powiedzieć, czy zmusiła go do tego jakaś doraźna konieczność, czy samowolnie uzurpował sobie zadanie czytania i przekładu. Niezależnie od intencji został surowo upomniany. Jeden z uczestników wspólnej liturgii powinien czytać tekst, zaś inny dokonać jego tłumaczenia (zob. też Tosefta, Meg 4,20). Posługi lektora i tłumacza były traktowane na równi i jednakowo nieodzowne. Rola meturgemana została przyrównana do roli Mojżesza, co nadaje aktywności targumicznej tę samą rangę i względy, jakie przysługiwały całej izraelskiej Tradycji religijnej.

W tym samym traktacie Talmudu znajdujemy wskazania dotyczące postawy tłumacza podczas sprawowania liturgii Słowa Bożego: *R. Samuel bar r. Izaaka, wszedłszy do synagogi, zobaczył pewnego mężczyznę, który dokonywał przekładu opierając się o pulpit. Upomniął go: Tego ci nie wolno! Jak (Prawo) zostało nam podane w bojaźni i czci, tak i my powinniśmy je przekazywać w bojaźni i czci* (Meg 4,1). Czynność przekładu świętych treści jest porównywalna z ich objawieniem. Meturgeman, wyprostowany tak jak lektor, dawał całemu zgromadzeniu przykład właściwego zachowania względem Słowa Bożego. Słuchanie świętych treści jest spotkaniem z Bogiem przemawiającym tu i teraz słowami, które utrwalone na piśmie adresowane są i do obecnego pokolenia. Przekład, podobnie jak oryginał, zyskuje wymiar świętości (zob. Meg 8b.9a). W Talmudzie Babilońskim

mówi się przywołując tekst Wj 19,19, że zarówno lektor jak i tłumacz powinni dbać o jednakową tonację głosu, aby jeden w niczym nie górował nad drugim (Ber 45a). Zalecenie to potwierdza, że posługi lektora i tłumacza ceniono jednakowo. Na uwagę zasługuje podawanie biblijnego uzasadnienia rozporządzeniom nakazującym najwyższy szacunek wobec czynności przekładu tekstu świętego na aramejski. W Misznie (Meg 4,4) podane są dalsze ważne rozporządzenia regulujące posługi lektora i tłumacza. Co się tyczy Pięcioksięgu, po każdym przeczytanym wersecie należało podać jego aramejski przekład. Nie wolno było opuścić żadnego fragmentu, jakkolwiek istniały teksty, których albo nie czytano w ogóle, albo nie tłumaczono na aramejski (zob. „PP” 7–8/88, s. 134–138). W czytaniach z Proroków (haftarah) dopuszczano jednoczesną lekturę trzech wierszy, po czym trzeba było podać przekład. *Tak więc meturgeman działał w ścisłej łączności z tekstem hebrajskim, jakkolwiek jego zadaniem było zinterpretowanie tekstu i uczynienie go zrozumiałym dla wspólnoty*³. Różnica w sposobie traktowania Tory i Proroków pochodzi stąd, że tłumacz dokonywał przekładu z pamięci, zaś Tora obostrzona była większymi rygorami po to, aby zapobiec nazbyt swobodnej wykładni oryginału. Księgi należące do zbioru Proroków nie podlegały równie surowym obostrzeniom.

Ze wzmiankowanym dwukrotnie r. Samuelem łączy się jeszcze jedna opowieść: *R. Samuel bar r. Izaak wszedłszy do synagogi zobaczył pewnego nauczyciela [sefer] podającego targum z księgi. Upomniał go: Tego ci nie wolno! Rzeczy przekazywane ustnie [niech pozostaną] w przekazie ustnym, zaś przekazywane na piśmie [niech pozostaną] w zapisie* (Meg 4,1). Opowieść zasługuje na szczególną uwagę. Dochodzi w niej do głosu napięcie między ustną formą przekazu tradycji targumicznych a pojawieniem się targu-

¹ M. Arzt, *The Teacher in Talmud and Midrash*, w: *Exploring the Talmud: Education*, ed. H. Z. Dimitrovsky, 1976, s. 44.

² Chazzan – osoba wchodząca w skład personelu odpowiedzialnego za przebieg liturgii synagogałnej (zob. „PP” 4/88, s. 94–95). W drukowanych wydaniach i przekładach Talmudu występuje tu imię Chuna. Byłby to zarazem lektor i tłumacz. Ale tekst Meg 4,1 cytowany w innych źródłach rabinicznych (Tosefta, traktat Baba Bathra, itd.) zawiera słowo „chazzan”.

³ J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press 1979, s. 13.

mów na piśmie. Talmud Palestyński przytaczając nauczanie r. Samuela bar r. Izaaka, amoraity żyjącego w IV w. (zob. „PP” 10/87, s. 43–58), świadczy niezbicie, że w tym okresie krążyły zapisy targumów i zdarzały się przypadki posługiwania się nimi podczas sprawowania liturgii synagogałnej. Na istnienie aramejskich rękopisów ksiąg świętych wskazują też inne wzmianki w Talmudzie (np. T. Bab., Ber 8a-b)⁴. Ponowić zatem należy pytanie o to, kiedy pojawiły się pierwsze targumy na piśmie oraz jaki był ich stosunek wobec ustnych tradycji targumicznych. Wyłania się też inna kwestia: Dlaczego w IV w. po Chr. zapisy Biblii aramejskiej spotykały się z zastrzeżeniami rabinów?

Stan badań przed odkryciami w Qumran

Dyskusje uczonych dotyczące daty pojawienia się pierwszych zapisów targumicznych trwały ze zmiennym nasileniem od dawna i oscylowały wokół dwóch przeciwstawnych poglądów. Zdaniem jednych rękopisy targumów pojawiły się stosunkowo późno, dopiero w okresie końcowej obróbki redakcyjnej obydwu Talmudów. Z tego czasu pochodzi większość zachowanej do dzisiaj literatury targumicznej. Inni specjaliści uważali, że zapisy targumiczne opracowywano wcześniej. Niektórzy sugerowali, że najstarsze zapisy mogły na przełomie III/II w. przed Chr. być inspiracją, a nawet podstawą do greckiego przekładu ST (LXX). Zwolennicy wczesnego datowania zapisów Biblii aramejskiej powoływali się na starożytnie świadectwa upatrując w nich potwierdzenia swoich poglądów.

LITERATURA RABINICZNA. Oprócz przytoczonych wyżej tekstów literatura rabiniczna dostarcza też innych referencji do zjawiska targumizmu. Na czoło wysuwa się Miszna. W traktacie Yadaim 4,5 czytamy, że teksty Biblii *zapisane jako targum* nie czynią rąk *nieczystymi*. Formuła ta oznacza, że aramejskim zapisom ksiąg natchnionych nie przysługuje ten sam stopień świętości co hebrajskiemu tekstowi Pisma. Ma to istotne znaczenie dla problematyki kanonu i kanoniczności, a jednocześnie stanowi ważki argument na rzecz tezy, że w okresie redakcji Miszny, czyli na przełomie II/III w. po Chr., były w obiegu na terenie Palestyny aramejskie wersje ksiąg biblijnych, ponieważ istniał praktyczny

dylemat ich stosunku względem oryginałów. Zdają się to potwierdzać kolejne wypowiedzi Miszny (Meg 2,1; Szab 16,1) szeroko omówione przez specjalistów⁵. Zgodne jest to również z informacją podaną w Talmudzie Babilońskim (Szab 115a; por. T. Pal., Szab 16,1), że r. Gamaliel I (ok. 25–50 r.), a później jego wnuk, r. Gamaliel II (ok. 90–110 r.), znali utrwalony na piśmie targum księgi Hioba. W Talmudzie czytamy: *Pewnego razu zdarzyło się, że r. Halafta udał się do r. Gamaliela do Tyberiady. Znalazł go siedzącego przy stole Jochanana (syna) przekłętogo, a miał on w rękę księgę Hioba w przekładzie [dosł. targum] i czytał ją. R. Halafta upomniął go: Pamiętam starego r. Gamaliela, twojego dziadka, który kiedy siedział na schodach góry świętynnej, a przyniesiono mu targum Hioba, nakazał murarzom, by go замуrowali pod warstwą kamieni. Opowieść jednoznacznie sugeruje istnienie zapisów targumicznych już w I i II w. po Chr.*

Do mniej lub bardziej wyraźnych aluzji o istnieniu zapisów Biblii aramejskiej dochodzą wnikliwe studia literatury rabinicznej. Zawarte w niej wypowiedzi, zwłaszcza rabinów należących do generacji tannaitów i pierwszej generacji amorałów palestyńskich, wykazują wiele wspólnego z tradycjami znanymi z targumów. Zebrano wiele przykładów zbieżności tekstów rabinicznych z targumami⁶. Istnieje wprawdzie możliwość, że zbieżności mogą być skutkiem wykorzystania tych samych tradycji ustnych⁷, tym niemniej nie ulega wątpliwości, że między II a IV w. istniał akceptowany przez rabinów Corpus Targumicum o charakterze oficjalnym. Znali to także Ojcowie Kościoła, a na pewno św. Hieronim⁸. Jego pisma oraz inne świadectwa sugerują raczej istnienie targumów utrwalonych na piśmie, do któ-

⁴ L. Zunz, *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden*, Berlin 1892², s. 9; G. F. Moore, *Judaism*, 1927, vol. I, s. 174.

⁵ Zob. L. Hausdorff, *Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen*, w: „Monatschrift für Geschichte des Judentums” 38/1894, s. 203–213, 241–251, 289–304; L. Zunz, dz. cyt., s. 372, n.a.

⁶ Zob. np. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, s. 53–54.

⁷ Tak wyjaśniał je m.in. G. Dalman, *Grammatik des jüdischpalästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905, s. 12; por. P. Winter, *Lk 2:49 und Targum Yerushalmi*, w: ZNW 45/1951, s. 148–151.

⁸ Szerzej zob. F. Strumier, *Beiträge zu den Problem „Hieronimus und die Targumim”* w: Bb 18/1937, s. 174–181; N. de Lange, *Origene and the Jews*, 1976.

rych mieli dostęp zarówno Żydzi jak i chrześcijanie. W polemikach i dyskusjach międzyreligijnych powoływanie się na zapisany przekład było uzasadnione, ponieważ zawarto w nim określone zrozumienie tekstu, a więc i tradycyjnie akceptowaną egzegezę. Wykorzystywano ją z myślą o tym, aby uzyskać poparcie dla przyjętego w swojej religii sposobu interpretacji ksiąg ST.

SYRYJSKI PRZEKŁAD PIĘCIOKSIEGU (PESZITTA). Język syryjski jest wschodnią odmianą późnoaramejskiego (zob. „PP” 4/85, s. 56–57). Rozpowszechnił się z początkiem epoki chrześcijańskiej zwłaszcza na terenie północnej Mezopotamii i stał się również językiem tamtejszych wspólnot żydowskich. Bardzo wcześnie dokonano przekładu Pięcioksięgu na syryjski, nazywając go Peszitta („zwyczajna”, domyślnie wersja). Było to dzieło Żydów, którzy mieszkając na wschód od Tygrysu potrzebowali ksiąg świętych w języku, którym się posługiwali. Tłumaczenia dokonano w poł. I w., zaś jego adresatami mogli być także konwertycy żydowscy.

Już w poł. XIX w.⁹ zauważono uderzające zbieżności między syryjską wersją Tory a treściami palestyńskich targumów. Odtąd wiele razy wysuwano przypuszczenie, że przekładu na syryjski dokonano nie z hebrajskiego oryginału, lecz opierając się na aramejskiej wersji ksiąg świętych. Wydaje się to o tyle możliwe, że bliskie pokrewieństwo aramejskiego i syryjskiego znacznie ułatwiało pracę tłumaczom. Po prostu zachodni dialekt aramejskiego został przełożony na wschodni. Jakkolwiek nie sposób udowodnić tej tezy, jest prawdą, że Peszitta zdradza liczne ślady egzegezy targumicznej. Zastanawiające, że wkrótce po opracowaniu przez Żydów Peszitty także chrześcijanie postarali się o własny przekład ksiąg świętych, używany we wspólnotach melchickich. Część uczonych sądzi, że i ten przekład został oparty na targumach, lecz wydaje się, że jego związki z targumami wynikają z wykorzystania Peszitty.

PISMA NOWEGO TESTAMENTU. Naukowe badania ksiąg nowotestamentowych wykazały, że ich powstanie poprzedził proces ustnej tradycji o Jezusie i początkach Kościoła, one zaś są wynikiem złożonej pracy redakcyjnej odzwierciedlającej sytuację i potrzeby bezpośrednich odbiorców. Analiza krytyczno-literacka pism kanonicznych pozwoliła rozpoznać w nich pierwotnie niezależne materiały spożyt-

kowane w trakcie definitywnego tworzenia dzieł. Wyszły przy tym na jaw różnorodne związki z tradycjami targumicznymi, zaś dotyczy to przede wszystkim Ewangelii i pism Pawłowych. Oto dwa przykłady zależności od targumizmu pozwalające lepiej zrozumieć nowotestamentowy tekst. W 1Kor 10,4 ilustrując wywód przykładami z dziejów Izraela Paweł mówi o pokoleniu, które w czasach Mojżesza przeszło przez morze, otrzymało mannę i „duchowy napój”: */.../ pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały*. W tekstach ST nie ma żadnej wzmianki o skałę, która towarzyszyłaby Izraelitom wędrującym do Ziemi Obiecanej. Apostoł wykorzystuje tradycję utrwaloną w istniejących targumach do Lb 21,16–20, wedle której wędrowcy otrzymali źródło wody jako cudowny dar towarzyszący im w drodze do Kanaanu. W 2Tm 3,8 w kontekście zapowiedzi wielkiego odstępstwa czytamy: *Jak Jamnes i Jambres wystąpili przeciw Mojżeszowi, tak też i ci przeciwstawiają się prawdzie, ludzie o spaczonym umyśle, którzy nie zdali egzaminu z wiary*. Jamnes i Jambres to imiona dwóch anonimowych w Wj 7,11.22 czarowników egipskich, którzy podważali wiarygodność misji Mojżesza. Ich imiona występują w aramejskiej wersji Wj 1,15 i 7,11. Także w tym przypadku nie można jednoznacznie rozstrzygnąć, czy autorzy NT wykorzystali ogólnie znane ustne tradycje egzegetyczne, czy też mieli do dyspozycji utrwalony na piśmie tekst targumu. Pewne jest natomiast, że wczesne chrześcijaństwo posługiwało się nie tylko oryginałem hebrajskim ST, lecz także jego wersją aramejską. Pierwsi chrześcijanie znali księgi święte głównie przez ich lekturę w synagodze.

DZIEŁA JÓZEFA FLAWIUSZA. Żydowski historyk Józef Flawiusz żył w tym samym czasie, w którym powstawały pisma NT. Jego „Dawne dzieje Izraela” stanowią śmiało opracowanie historii biblijnej tak, jak była ona podawana i przeżywana w synagogach. Należy pamiętać, że zwracał się do nie-Żydów, a więc włączając rozmaite tradycje żydowskie narażał się na niezrozumienie. Ale widocznie nie rozróżniał treści ksiąg świętych od ich interpretacji albo też treść ST znał łącznie z interpretacją. Ogniwem między oryginalnymi księgami świętymi a dziełem Flawiusza były nierzadko tra-

⁹ J. Perles, *Meletemata Peschittoniana*, Breslau 1859.

dycje targumiczne, które mogły już istnieć na piśmie¹⁰. Piszac po grecku Flawiusz często posługiwał się Septuagintą. Wybitny znawca jego dzieł H. St. Thackeray twierdzi, że Flawiusz znał lepiej aramejski niż hebrajski i dlatego zwracał się ku targumom, nie zaś ku oryginałowi. Tam gdzie nie używał LXX, był bardziej zależny od aramejskiej aniżeli oryginalnej wersji Pisma¹¹. Dotyczy to zwłaszcza Pięcioksięgi oraz Ksiąg: Jozuego, Sędziów i Rut. I tutaj trzeba powtórzyć spostrzeżenie poczynione poprzednio – z dzieł Flawiusza nie można definitywnie wnioskować o istnieniu targumów na piśmie, ale jest ono w ich świetle wielce prawdopodobne.

SEPTUAGINTA. Zwolennicy wczesnego datowania zapisów targumicznych trafnie zauważyli, że ich istnienie w judaizmie przedchrześcijańskim nie może dziwić, skoro od pocz. II w. przed Chr. funkcjonował grecki tekst ST. Jeżeli Żydzi zamieszkali w diasporze egipskiej (Aleksandria) posiadali księgi święte w języku, którym mówili na co dzień, można wnosić, że i ich mówiący po aramejsku rodacy nie widzieli nic niewłaściwego w utrwalaniu na piśmie tłumaczenia przyjętego w ich środowiskach¹². Sto lat temu L. Zunz sugerował, że zapisy Biblii aramejskiej pojawiły się w czasach hasmonejskich (II w. przed Chr.), czyli wkrótce po upowszechnieniu się Septuaginty. Inni badacze wyrażali nawet pogląd, że pomysł sporządzenia LXX został zainspirowany zapisami Biblii aramejskiej. Potwierdzeniem miałyby być aramejskie teksty z V w. przed Chr. pochodzące z położonej na Nilu kolonii żydowskiej na wyspie Elefantyna. Utrwalone w nich wskazówki co do obchodu niektórych świąt żydowskich i pewne inne informacje przeszły do Miszny za pośrednictwem aramejskiego. Nie można wykluczyć, że ogniwem były zapisy targumiczne, które uległy zniszczeniu. Także tym razem poglądy uczonych nie wychodzą poza sferę przypuszczeń. Co się tyczy LXX, zwraca się uwagę, że nawet jeżeli nie była naśladownictwem targumów w sensie dzieł literackich, to powstała jako skutek aktywności targumicznej praktykowej w Palestynie¹³.

Każdy w przedstawionych argumentów wzięty z osobna miał w dyskusjach na temat początków zapisywania Biblii aramejskiej ograniczoną siłę dowodową. Zestawione razem poważnie wspierały datowanie najstarszych rękopisów

targumicznych na schyłek epoki przedchrześcijańskiej. Aż do połowy naszego stulecia brakowało jednak świadectw, które pozwoliłyby definitywnie rozstrzygnąć długie dyskusje.

Targumy odnalezione w grotach qumrańskich

Nieoczekiwany zwrot w badaniach nad zjawiskiem targumizmu nastąpił wraz z odkryciami w Qumran (zob. „PP” 11 i 12/87). Wśród wydobytych przez beduinów w lecie 1952 r. z grotty 4. resztek starożytnych rękopisów znalazły się niewielkie fragmenty aramejskiego przekładu Księgi Kapłańskiej, oznaczone symbolami 4QLev^a i 4QLev^b albo 4Q128. Rozpoznano tekst targumu Kpł 16,12–15.18–21, czyli skąpe pozostałości zwoju, który uległ zniszczeniu. Nie sposób było przecenić tego znaleziska. Rękopisy qumrańskie zostały sporządzone między końcem III w. przed Chr. a 70 r. po Chr. Odnalezione fragmenty aramejskiej wersji Kpł dowodzą, że najdalej w poł. I w. po Chr. istniał utrwalony na piśmie targum tej Księgi, a nie jest wykluczone, że i całego Pięcioksięgu. Stało się jasne, że w epoce narodzin chrześcijaństwa judaizm znał zapisy targumiczne.

Wśród znalezisk z grotty 4. zidentyfikowano również dwa krótkie fragmenty aramejskiej wersji księgi Hioba (4Q157) z zachowanym przekładem Hb 3,5–9 oraz 4,16–5,4. Okazało się, że zapisy targumów nie należały do rzadkości. Ponieważ znaleziska pochodzą z tej samej grotty, można przypuszczać, że byli wówczas ludzie żywo zainteresowani posiadaniem aramejskiej wersji wielu ksiąg ST. Na podkreślenie zasługuje fakt, że Księga Hioba nie należy do Tory ani do zbioru Proroków, a więc nie czytano jej w liturgii synagogalnej. Aramejski przekład został sporządzony do celów pozaliturgicznych, zaś podobne zabiegi mogły dotyczyć i in-

¹⁰ Tak m.in. S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Frankfurt a. Main 1930, s. XX–XXIII; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Laiden 1973², s. 3–4; R. Le Déaut, dz. cyt., s. 56–58.

¹¹ H. St. J. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, New York 1929, s. 78–81.

¹² Tak sądził L. Zünz, dz. cyt., s. 65 oraz wielu innych; por. R. Le Déaut, dz. cyt., s. 52.

¹³ Ch. Rabin, *The Translation Process and the Character of the Septuagint*, w: „Textus” 6/1968, s. 19–21.

nych ksiąg biblijnych. Znajdźiska z grotty 4. wywołały duże poruszenie i przyczyniły się do znacznego ożywienia badań literatury targumicznej.

Penetracja grot qumrańskich przez beduinów przyniosła w 1956 r. dalsze rezultaty. W grocie 11. odnaleziono dłuższy fragment aramejskiego przekładu Księgi Hioba (11Q^{tg}-Job), który został opublikowany w 1962 r. Chodzi o zapis długości 109 cm będący częścią pierwotnie 7-metrowego zwoju, który zawiera fragmenty aktualnych rozdziałów 17,14–26,33 oraz dobrze zachowane rozdz. 37–42. Porównanie wersji aramejskiej z oryginałem hebrajskim wskazuje, że nie był to przekład dosłowny, lecz dość swobodna parafraza tekstu. Zaobserwowano pewne cechy charakterystyczne dla targumu, jak tendencję do wyjaśniania trudniejszych słów i zwrotów widoczną zwłaszcza w posługiwaniu się parafrazą, czy troskę o jednolity styl przekładu. Metoda targumistów jest zbliżona do znamion właściwych formacji i przekazowi oryginalnego tekstu świętego. Oto przykład: gdy osobą mówiącą jest Bóg, nie dodaje się niczego, wiernie przekładając brzmienie oryginału; gdy przemawia Hiob, w przekładzie pojawiają się dodatki, natomiast w tłumaczeniu opisowych partii dzieła stwierdza się wiele swobody. Rozmiary targumu z grotty 11. pozwoliły na gruntowniejsze badania paleograficzne i dokładniejsze datowanie zwoju. Wydawcy 11Q^{tg}Job, J. van der Ploeg i A. S. van der Woude, szacują sporządzenie rękopisu na I poł. I w. przed Chr., zaś pierwowzoru, z którego przepisano tekst, nawet na II poł. II w. przed Chr. *Ten targum może nawet poprzedzać czas, w którym Księgę Hioba zaczęto uznawać za kanoniczną, chociaż nie wydaje się, by jej status jako takiej był zbytnio podważany*¹⁴. Chociaż pewna grupa badaczy przeszuwa datę powstania zapisu na nieco późniejszy okres, nie podlega dyskusji, że targum pochodzi z końca epoki przedchrześcijańskiej i stanowi niepodważalny dowód istnienia w owym czasie zapisów Biblii aramejskiej.

Liczba odnalezionych w Qumran świadectw tekstów targumicznych kontrastuje z ogólną liczbą odkrytych rękopisów biblijnych i pozabiblijnych. W grotach naliczono kilka tysięcy fragmentów pochodzących z ponad 800. rękopisów. Wybitny polski qumranista, J. T. Milik, napisał: *Można ten stan rzeczy tłumaczyć tym, że środowisko essen-*

skie, wysoko wykształcone, nie miało dużego zapotrzebowania na takie przekłady¹⁵. Odnalezienie targumu Kpl jest o tyle zrozumiałe, że Pięcioksiąg stanowi najbardziej cziogodną część Piśma, zaś Kpl często była używana w liturgii oraz normowała życie codzienne Żydów. Tekst Kpl 16 stanowił trzon liturgii przepisanej na Dzień Prześlągania (zob. „PP” 7-8/88, s. 128-130). Targum Hi mógł być potrzebny, bo jest to jedno z najtrudniejszych kanonicznych pism ST. Nie można wykluczyć, że u zarania epoki chrześcijańskiej znano opinię, utrwaloną później w Talmudzie (Baba Bathra 14b), jakoby autorem Księgi Hioba był Mojżesz, co nadało jej wyjątkowy autorytet. Inną kwestią jest pytanie, czy targumy z grot qumrańskich zostały sporządzone całkowicie przez członków lokalnej wspólnoty, czy też przepisano je z gotowych pierwowzorów. Wiąże się z tym problem, czy zapisy targumiczne poprzedzają wyodrębnienie się wspólnoty qumrańskiej, czy były może czymś specyficznym wyłącznie dla niej. Gdyby zapisy sporządzano wyłącznie w Qumran, to z upadkiem wspólnoty powinna była ustać tego rodzaju działalność rękopiśmiennicza. Z licznych świadectw wiemy, że tak się nie stało, zaś to oznacza, że targumy qumrańskie były częścią szeroko zakrojonego przedsięwzięcia zapisywania Biblii aramejskiej. Coraz powszechniej uważa się, że praktyka sporządzania targumów na piśmie sięga dawnych, nawet przedqumrańskich czasów. Dodajmy, że znaleziska okazały się bardzo pomocne w odtwarzaniu języka aramejskiego, którym posługiwano się w okresie rodzenia się chrześcijaństwa. Ma to duże znaczenie dla badań nad NT, szczególnie nad Ewangeliąmi, przede wszystkim dla późniejszej rekonstrukcji ich zaplecza duchowo-językowego.

Najstarsze zapisy targumów a rabiniczna przebudowa judaizmu

Starożytne świadectwa sugerujące istnienie w judaizmie przedtannaickim i tannaickim utrwalonych na piśmie aramejskich wersji Biblii oraz odnalezione w Qumran teksty

¹⁴ J. A. Fitzmyer, *Some Observations on the Targum of Job from Qumran Cave 11*, w: CBQ 36/1974, s. 510.

¹⁵ J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, IW Pax, Warszawa 1968, s. 30.

targumów tym mocniej prowokują pytanie, dlaczego informacje rabinów o zapisach są tak skąpe i dlaczego zachowane przez judaizm targumy ksiąg biblijnych są późniejszego pochodzenia. Wyjaśnienia domaga się też fakt, dlaczego w IV w. po Chr., jak świadczy przytoczona z Talmudu opowieść o r. Samuelu, rabini zabraniali posługiwania się rękopisami targumicznymi.

Synagogalne Sitz im Leben targumizmu przesądziło o tym, że przekład biblijnego tekstu był dokonywany ustnie wobec uczestników wspólnej liturgii szabatowej i świątecznej. Taki stan rzeczy trwał do końca epoki przedchrześcijańskiej, a i później rabini polecali ustne tłumaczenie przeczytanych fragmentów Pisma. Zakaz równoczesnego posługiwania się dwoma zwojami, jednym z tekstem oryginalnym, drugim z tekstem przekładu, powstał ze względu na obawę, aby zapis targumiczny nie zyskał rangi równej tekstowi świętemu i nie wyparł go z publicznego użytku (por. Talmud Bab., Meg 32a). Odnotujmy w tym miejscu subtelną antynomię – o ile tradycje targumiczne stawiano na równi z całą zawartością świętych tradycji narodu, o tyle nie dopuszczano, aby zapisy targumiczne uszczupliły w czymkolwiek wyjątkowość ksiąg świętych. Talmud Palestyński (Meg 4,1) i Babiloński (Sot 39b) zachowały ślady troski o to, aby nikt nie pomyślał, że wersja targumiczna przynależy do Tory. Potwierdza to pośrednio NT. Uczniowie Jezusa rozróżniają to, co o Eliaszu mówi Pismo od objaśnień, które podawali uczeni w Piśmie (Mt 17,10; Mk 9,11). Mimo to przekłady zawierające elementy egzegezy tekstu upowszechniały się coraz bardziej, stając się podstawą drobiazgowych przemyśleń i nauczania. Kształtowała się przebogata ustna tradycja targumiczna znana wszystkim, którzy systematycznie brali udział we wspólnej liturgii. Między Żydami mieszkającymi w Palestynie a ich rodakami w diasporze istniała znamienna różnica. Żydzi z diaspory czytali ze zwojów grecki przekład ST bez oryginału hebrajskiego. Żydzi palestyńscy najpierw czytali tekst oryginalny, a następnie podawali targum. Przeczytana perykopę Pisma wykładali opierając się zarówno na tekście oryginalnym jak i na wersji aramejskiej. Jochanan ben Zakkai, jeden z filarów rabinicznej reorientacji, nauczał, że studium przewidzianej na szabat perykopy Pisma nie byłoby

kompletne, gdyby przedmiotem rozważań nie był także odpowiadający jej targum (Sof 16,8). Oba nurty religijnego życia Izraela, Pismo i Tradycja, były jednakowo poważane. Nadawało to tradycjom egzegetycznym niepospolitą żywotność. Dodać trzeba, że homilie Melitonarz Sardes świadczą, iż przynajmniej w niektórych wspólnotach wczesnochrześcijańskich był czytany tekst hebrajski ST.

Pierwsze zapisy aramejskich wersji ksiąg świętych mogły powstać już w III w. przed Chr., kiedy zjawisko targumizmu okrzepło i rozrosło się na tyle, że pamięć należało wspomagać tekstami. Być może pojawiały się w różnych miejscach niezależnie od siebie, aby sprostać podobnym potrzebom. Z upływem czasu kształtowały się zbiory poszczególnych przekładów składając się na coraz bogatsze kolekcje zyskujące na znaczeniu. W sporach wokół datowania najstarszych rękopisów targumicznych akcentuje się, że decyzja o ich sporządzaniu musiała być trudna. Ale przecież nie była trudniejsza aniżeli aprobatą zjawiska targumizmu jako takiego. Skoro zaakceptowano zasadność językowej transpozycji Biblii, to zgoda na zapisy przekładu była konsekwencją poprzedniego kroku. Zasadniczy dylemat został rozwiązany w czasach Nehemiasza, chociaż nikt nie mógł wtedy przewidywać wszystkich następstw nowej sytuacji. Targumy na piśmie były skondensowaną formą popularnego rozumienia ksiąg świętych. Nie miały zastąpić oryginu, lecz go przybliżyć i objaśnić. Zapis przywoływał skojarzenia i treści, które w rozwiniętej postaci istniały w przekazie ustnym. Pełniejsza forma tradycji egzegetycznych została utrwalona w później sporządzonych tekstach targumicznych, w rozmaitych warstwach literatury rabinicznej i w innych starożytnych świadectwach. Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej powstawały nie wprost do użytku w synagodze, lecz jako pomoc dla tych, którzy pełnili posługę meturgemana i służyły do przygotowania liturgii. Używano ich poza synagogą, lecz stale istniała silna pokusa, aby posługiwać się tymi tekstami także doraźnie w liturgii. Zapisy były bardzo użyteczne dla studium podejmowanego w bet midraszach. Z czasem wyłoniły się renomowane akademie, zaś umiejętność przekładu tekstu świętego była miernikiem kompetencji w zakresie czytania i objaśniania Pisma (Qidd 49a).

Nie mamy śladów zastrzeżeń względem zapisów targumicznych z okresu przed reorientacją rabiniczną. Wygląda na to, że rezerwa ujawniła się dopiero w kontekście przebudowy judaizmu podjętej po 70 r. Wytworzyła się wtedy paradoksalna sytuacja – o ile zjawisko targumizmu nadal cieszyło się pełną aprobatą, o tyle w tekstach targumów widziano realne zagrożenie. Etan Levine, jeden z liczących się izraelskich znawców przedmiotu, twierdzi, że restrykcje rabinów wobec zapisów Biblii aramejskiej stanowiły obronę tekstu oryginalnego. Przekład zawsze niesie niebezpieczeństwo osłabienia czy utraty autentyzmu¹⁶. Pogląd ten nie jest pozbawiony racji, ale nie może to być cała prawda. Znane są liczne próby recenzowania przez rabinów tekstów przekładów ST, zaś podobnym zabiegom zostały poddane także targumy. Zalecenie r. Samuela ma znacznie szerszy wydźwięk: *Rzeczy przekazywane ustnie* [niech pozostaną] *w przekazie ustnym, zaś przekazywane na piśmie* [niech pozostaną] *w zapisie*. Chodzi nie o zakaz korzystania z tekstów targumicznych w synagodze, lecz o rezerwę wobec sporządzania zapisów Biblii aramejskiej w ogóle. Jest prawdą, że chociaż z jednej strony zalecenie wyklucza targumy na piśmie, to z drugiej potwierdza ustaloną pozycję Tradycji ustnej obejmującej zjawisko targumizmu jako pełnowartościowego nurtu równoległego do Pisma¹⁷. Nie tłumaczy to jednak, skąd pochodzi niechętny stosunek rabinów do zapisów. Ich obostrzenia musiały mieć głębsze podłoże. Otóż w dobie rabinicznej reorientacji liczba rękopisów targumicznych mogła być niemała. Wierzano, że zawierają Słowo Boże ubogacone o przyjętą interpretację oraz że przekład, jak czytamy w Talmudzie (Meg 8b-9a), jest święty. Tymczasem wedle dawnego i równie silnego przekonania Żydów to hebrajski jest językiem świętym, *leszon ha-qodesz*, językiem Boga, aniołów i przyszłego świata, jedynym językiem, w którym można bezpiecznie przekazywać całość Objawienia. W dobie rabinicznej przebudowy przekonanie to zyskało nowy wymiar. Niechęć do rękopisów targumicznych była skutkiem obawy, aby aramejski nie zyskał statusu języka świętego, aby definitywnie nie wyparł hebrajskiego. Przydarzyło się to przecież Żydom z diaspory, którzy otrzymawszy LXX do reszty zapomnieli mowę ojców. Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej

hebrajski stopniowo ustępował aramejskiemu, ale był to proces powolny i nierównomierny. Po 70 r. także w Jerozolimie i Judei nastąpił gwałtowny spadek liczby ludności mówiącej po hebrajsku, zaś po powstaniu Bar Kochby (132–135 r.) hebrajski przestał być językiem mówionym ogółu Żydów. Tylko przytomności i wysiłkom rabinów można zawdzięczać, że nie obumarł całkowicie trwając w akademiach i w szkołach, w kręgach uczonych i przepisywaczy. Właśnie w tym czasie zaistniała pilna potrzeba dowartościowania hebrajskiego i dlatego aramejski był mu świadomie przeciwstawiany. Dalekie echo tych starożytnych obaw stanowi o wiele późniejsza sentencja z Zoharu (Exodus 129): *Targum* [tzn. aramejski] *jest językiem diabła*.

Spotykane w Misznie i Talmudach restrykcje rabinów nie dotyczyły zjawiska targumizmu, lecz rękopisów targumicznych. Pomimo zakorzenienia we wspólnej Tradycji cechowała je znaczna różnorodność. Przez cały okres międzytestamentowy judaizm był wprawdzie fenomenem wielopostaciowym, ale równocześnie istniał przecież autorytatywny wykład Pisma. W trakcie podejmowania przekładu w grę wchodziły pewne niuanse znaczeniowe wypływające z doboru właściwych słów, rozpiętości włączonej parafrazy, rozmaitych wyobrażeń i dodatków itp. Przed rabiniczną reorientacją nie było jednego standardowego i jednolitego tekstu lecz wiele rękopisów zawierających równoległe wersje Biblii aramejskiej. W obydwu Talmudach mówi się, że r. Gamaliel I, wedle świadectwa Dz 22,3 (por. 5,34) nauczyciel apostoła Pawła, odnosił się z dezaprobatą do targumu Księgi Hioba, nakazując zamurowanie go pod warstwą kamieni. F. M. Cross przypuszcza, że chodzi o wersję używaną w Qumran¹⁸. Przykład Gamaliela wskazuje, iż nawet przed 70 r. rabini dokonywali oceny targumów. Nie znaczy to, że byli przeciwni wszelkim zapisom Biblii aramejskiej. Z pewnością nie była to także cenzura doktrynalna, ponieważ problem ortodoksji w judaizmie zaledwie się rysował

¹⁶ E. Levine, *La évolution de la Bible aramee*, *EstBibl* 39/1981, s. 223–248; zwłaszcza s. 229–230.

¹⁷ A. D. York, *The Targum in the Synagogue and in the School*, w: *JSJ* X/1979, s. 74–80.

¹⁸ F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, ed. by Baker Book House 1980, s. 26 i 34, 48 n.

i z całą ostrością dał o sobie znać dopiero po pojawieniu się chrześcijaństwa. Gamaliel jest pytany o wartość konkretnego przekładu, który został przez niego ostro potępiony. Nie wiemy, czy już wcześniej znał jego treść i od razu zawyrokował o losie zwoju, czy dopiero po zapoznaniu się z nim wydał surowy werdykt. Bardziej prawdopodobna jest pierwsza możliwość, co potwierdzałoby tezę, że był to przekład używany przez źle widzianą w Jerozolimie wspólnotę qumrańską. Rabini jerozolimscy byli z gruntu nieprzychylni ideom i teologii eseneczików i sama wieść o tym, że zwój ma związki z Qumran, wystarczyła, aby go potępić¹⁹. Dęzaprobata wobec konkretnego przekładu nie zabraniała używania innych, które znalazły się w powszechnym obiegu. Opowieść o r. Gamalielu II, który po katastrofie 70 r. czytał w Tyberiadzie targum Hioba, dowodzi, że teksty przetrwały zagładę. Co więcej, wnuk posługuje się przekładem potępionym przez dziadka, a więc wyrok wydany przez Gamaliela I nie przesądził o losie wszystkich rękopisów targumu. Jeśli zwój pokazany Gamalielowi I istotnie został zamurowany, to potępiony tekst musiał krążyć w wielu odpisach i albo nie wszyscy znali ocenę rabina, albo nie brali jej sobie do serca. Niewykluczone, że r. Gamaliel II dokonywał cenzury przekładu, podczas gdy jego rozmówca uznał to za zbędne, skoro tekst został już dawno uznany za zły.

Rabini sprawujący pieczę nad skarbem Tradycji swojego narodu podejmując przebudowę judaizmu dobrze wiedzieli o wielowątkowym bogactwie targumów, nad którymi również chcieli sprawować pełny nadzór. Warto w tym miejscu przytoczyć znany tekst z Miszny wykorzystywany wiele razy i przy różnych okazjach: *R. Juda powiedział: Kto tłumaczy werset dosłownie, jest kłamcą, a kto cokolwiek dodaje, jest bluźniercą i swawolnikiem. Zatem co oznaczają przekłady? – Nasz przekład* (Qidd 49a). Rabbi Juda ben Ilai był tannaitą żyjącym pod koniec II w. po Chr., czyli w gorącym okresie przebudowy judaizmu. Jego wypowiedź jest czymś więcej niż reakcją przeciw nazbyt dosłownemu albo swobodnemu przekładaniu tekstu świętego. Mamy w niej wyraźne zestawienie różnych istniejących przekładów z przekładem standardyzowanym, opracowanym i zalecanym przez rabinów. Nie idzie tylko o podanie właściwych kryteriów aktywności

targumicznej, lecz o wyeksponowanie wersji, która miała uzyskać przewagę nad pozostałymi. Inne, można przypuszczać, nie powinny być dłużej w obiegu. Straciły rację bytu, skoro pojawił się „prawdziwy” przekład. Musiały pójść w zapomnienie i były źle widziane przez rabinów. To wyjaśnia znikomą liczbę wzmianek o nich w literaturze rabinicznej. Milczenie miało przypieczętować ich los. Skąpą liczbę informacji o targumach wyjaśniano nieraz tym, że talmudyści czytali Torę w oryginale i nie potrzebowali przekładu. Ale tekst targumu mógł niezupełnie odpowiadać kryteriom rabinów, zaś w targumistach mogli upatrywać nawet ludzi niebezpiecznych. Dołożyli więc starań, aby dokonać drobiazgowej cenzury tradycji zawartych w targumach i stworzyć wersje oficjalne jako normatywne dla współwyznawców. Tak wyłoniły się nowe targumy na piśmie, z których kilka przetrwało do naszych czasów. Mimo obróbki rabinicznej zachowały wiele starożytnych tradycji egzegezy żydowskiej poprzedzających przebudowę, a więc znanych w judaizmie z czasów Jezusa Chrystusa i wczesnego Kościoła.

¹⁹ J. van der Ploeg, *Le targum de Job de la grotte 11 de Qumran (11 QigJob), Première communication*, Amsterdam 1962, s. 11.

Les plus anciennes versions de la Bible en araméen (targums)

Les premières versions des livres araméens de la Bible sont à rapporter au III^e siècle av. J.-Chr. Retrouvées à Qumrân, elles se sont révélées extrêmement utiles à la reconstitution de l'araméen, tel qu'il était en usage à

l'époque des débuts du christianisme. Cela est d'une grande importance dans les études néo-testamentaires, celles en particulier qui portent sur les Evangiles, pour en reconstituer le contexte culturel et spirituel.



Myślenie o Europie

Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Editions Gallimard,
Paris 1987

Myślenie o Europie jest nad Wisłą czymś oczywistym, koniecznością, od dawna składa się na nasze polskie istnienie. Różnorodność tego myślenia, co nie zawsze znaczy bogactwo zajmowanych postaw, przesłania, na szczęście, trywialno-utylnitarny stosunek do Europy utożsamionej potocznie z zachodnią konsumpcją¹. Powoduje to zarazem zmniejszenie wrażliwości na to, co o Europie myślą nad Sekwaną czy nad Renem. Tymczasem, jak świadczy o tym choćby życiorys autora omawianej książki, dla kilku pokoleń intelektualistów zachodnich myślenie o Europie nie było sprawą oczywistą i prostą². Zauważamy więc z nadzieją i radością, choć może bez satysfakcji, że myślenie o Europie okazuje się zbliżone, podobnie zatroskane po obu stronach przedziału określonego przed 40 laty jako żelazna kurtyna³. Co istotniejsze, na Wschodzie i Zachodzie ujawnia się przeświadczenie o jedności kontynentu i stworzonej tu kultury. Mówienie o konieczności metamorfozy Europy znaczy nadal co innego w Paryżu i Budapeszcie, ale te projekty znajdują punkty styczne, są wzajemnie zauważane, nie sprowadzają się już tylko do magicznych, kompensacyjnych zabiegów. Z różnych wychodząc przesłanek autorzy zachodni zaczynają zauważać integralność Europy, a może przede wszystkim jej niezdolność do trwania w kadłubowym kształcie sprokurowanym decyzjami jałtańskimi. W tym myśleniu, zapewne nie powszechnym, Zachód wydaje się obecnie bardziej zaawansowany.

Jakaś Europa umiera w 1945 roku, przygnieciona ruinami narodów pokonanych lub wyzwolonych przez zwycięzców i wyzwoliciele, którzy w tym czasie przekształcili się w dwie superpotęgi. Rok 1945 jest dla Edgara Morina punktem zwrotnym, choć zasada decydowania mocarstw o losach małych państw została zaakceptowana już w 1815 r. Porządek wiedeński trwa w Europie, tyle tylko że we współczesnym wydaniu coraz wyraźniej stwarza zagrożenie dla natury europejskiej. Zachód czuje się otaczany przez dwie potęgi, lęka się swego zapóźnienia technologicznego i zepchnięcia na pozycje półperyferyjne⁴. Istnieją jednak zagrożenia wewnętrzne, które ujawnił dokonany wtedy podział na Wschód i Zachód. Były naturalnie różne rasy, które skłaniały europejskich intelektualistów do akceptowania podziału i wyszukiwania dlań odpowiednio dawnej metryki. Istota sprawy nie tkwi przecież w zachodzących obecnie zmianach postaw, ale w powszechnym stanie świadomości.

mości. Dla tego stanu nie jest bez znaczenia prawda o kolejach historii Europy, w tym jej wewnętrznych różnicowaniach. Morin znajduje, że właśnie one były koniecznym bogactwem pozwalającym na rozkwit kultury.

Znaczna część rozważań Morina skupia się więc wokół ustalania, jak było możliwe powstanie Europy, co sprzyja jej trwaniu, jak wreszcie określić jej tożsamość kulturową. W jego ujęciu historia Europy jest procesem wytwarzania wiru kulturowego, w którego wyniku krzyżowały się ze sobą różne logiki, czyli miały miejsce *współzależności, uzupełnienia i antagonizmy między ideami, teoriami, koncepcjami i wizjami świata*. Złączenie to Morin określa jako dialogikę (dialogique). Chodzi mu o to, że pojęcie dialogu nie wystarcza do wyrażenia konfliktowości, zaś dialektyka nie uwzględnia trwałości opozycji dualistycznej wewnątrz jedności⁵. W procesie powstawania Europy zasadniczą rolę odegrał niepokój, twórczy chaos, organizująca anarchia. Chodzi mu naturalnie o Europę kultur, Europę tworzącą cywilizację, pozbawioną precyzyjnych granic terytorialnych a o zmiennych granicach historycznych⁶. *Europa była jedynie gospodarczo organizującą anarchią i nigdy nie istniała jako organizacja nadrzędna nad tworzącymi ją częściami*. Zasadnicze znaczenie przypisuje Morin zmienności, nieustannemu zaprzeczaniu i odbudowywaniu zdolności do przezwyciężania kryzysów. Mniej go zajmują oczywiste korzenie kultury europejskiej, zasadnicze znaczenie przypisuje mechanizmowi nieustającej kreacji⁷. Stąd takie znaczenie nadaje humanizmowi, jako nowej religii europejskiej, i Renesansowi, od którego zaczyna europejską przygodę rozumu i nauki. *W Renesansie kultura europejska pojawia się jako stałe wrzenie dialogiczne, które pobudza rodzenie się nieustanne idei, teorii, aspiracji, snów, form łączących się ze sobą jak wir powietrzny. Ten „wir” kulturowy rodzi się w tych samych warunkach, w jakich równocześnie tworzy się wir polityczno-społeczno-gospodarczy, który w pewnym momencie oswładnie Europą i stworzy ją. Wir kulturowy jest odrębny od wiru*

¹ Wśród licznych publikacji zob. B. Cywiński, *Doświadczenie Europy*, „Znak” 300/1979/6, s. 473–507 i J. Woźniakowski, *Europa w perspektywie Powiśla*, „Tygodnik Powszechny” 43, z 25 X 1987.

² Por. np. A. Finkielkraut, *Europa i kultura*, „Aneks” 43/1986, s. 20–24.

³ O tych zmianach pisał K. Dziewanowski, *Podróż w głąb buta* (2), „PP” 4/1987, s. 80–83.

⁴ Na ten temat zob. I. Wallerstein, *The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis* w: *The Capitalist World-Economy*, Cambridge–Paris 1979, s. 1–36.

⁵ Kard. P. Poupard, *Dialog kultur i jedność Europy*, „Znak” 394/1988, s. 3.

⁶ A. Paczkowski, *Europa – jej granice i podziały*, „PP” 12/1987, s. 397–415.

⁷ Zob. przede wszystkim *The Common Christian Roots of the European Nations*, Florence 1982, vol. 1–2 (Materiały międzynarodowego kolokwium w Watykanie 3–7 XI 1981).

historycznego, ale nie przestaje z nim współdziałać i podobnie, choć bez koniecznego związku, jego ośrodek bez przerwy się przesuwa – Florencja, Amsterdam, Londyn, Paryż, Jena, Berlin, Wiedeń... Ten wir oświadczenia Europę i ukształtuje ją kulturowo.

W tym myśleniu jest istotne nie tylko powracanie do źródeł, odtwarzanie fundamentów kultury, ale przede wszystkim akceptacja całości dziedzictwa Europy. Tworem cywilizacji europejskiej są zagrażające jej tożsamości Państwo-Naród (*État-Nation*)⁸, nacjonalizm i totalitaryzm. Z niej też wywodzi się współczesne i przyszłe zagrożenie europejskiej egzystencji określone przez Morina jako *Nicość*. Odrzucenie tego, co cywilizacja stworzyła, czym obdarzyła świat, jest niemożliwe. Za konieczne natomiast uważa on przezwyciężenie zagrożeń, czyli budowę nowej świadomości.

Myślenie Morina jest nacechowane nadzieją, która wyraża się najdobitniej w projektach przezwyciężenia kryzysu. Odrzuca naturalnie wizję nieuchronnego upadku, ostatniego boju czy ostatecznego rozwiązania. Nadzieję Morin wyraża w określeniu Europy jako jedyne miejsca, w którym została uśpiona *paraneja państw i religia narodów*, w którym wyczerpało się ognisko imperiaлизmu, a *kłamstwo mitu zbawienia ziemskiego objawiło się nawet najwierniejszym wyznawcom*. Tę nadzieję wiąże z rezultatami 40 lat budowania wspólnoty gospodarczej i upartego przezwyciężania dzielących ludzi stereotypów. Jest to nadzieja przetrwania, czyli metamorfozy⁹. Ten zupełnie laicki sposób patrzenia jest w sumie bliski programowi nowego nawrócenia, jaki kieruje do Europy Jan Paweł II¹⁰.

Dwa kierunki zmiany, dwa projekty określają trajektorie programu ratowania cywilizacji europejskiej. Oba sięgają do jej historii, wywodzą się z jej istoty. Tkwią w kulturze europejskiej tak samo jak jej zagrożenia. Morin widzi ocalenie Europy jako równoczesne odtworzenie życia jej prowincji i regionów i zbudowanie struktury metanarodowej. Te dwa projekty logicznie ocalają, czy pozwalają rozwijać, cechy podstawowe, takie jak jedność w wielości, godzenie przeciwieństw i kwestionowanie samej siebie. Oba projekty eliminują z przyszłości Europy naród w jego dotychczasowej formie. Triumf idei narodowej w XIX w. przyniósł Europie zarażenie nacjonalizmem, hegemonię państwa, zaś dziś uniemożliwia integrację. Ten nieco tylko przerysowany obraz narodu, w końcu zasadniczej formy związku ludzi w Europie, skłania do bardziej szczegółowego rozpatrzenia przewidywanych projektów.

Widząc zasadnicze zagrożenie w nadmiarze władzy Państwa--Narodu i w ustrojach totalitarnych Morin kreśli wizję odrodzenia prowincji. Proces ten realnie występuje w różnych krajach Europy budząc bardzo zróżnicowane emocje. Jest to bowiem przebudzenie i restauracja regionów historycznych, proces odzyskiwania czy

budowania tożsamości ziem, grup etnicznych, lokalnych społeczności⁸. Okoliczności nie pozwoliły, by część z nich uzyskała status narodów i suwerenność państwową w okresie, który zaczął się od Rewolucji Francuskiej. Los niektórych małych narodów lub wspólnot o aspiracjach narodowych został przypieczętowany decyzjami mocarstw. Po 1945 r. ich aspiracje do własnej tożsamości nadal lokowały się w perspektywie narodowej stając się zagrożeniem dla państw, źródłem napięć wewnętrznych. Wyliczanie przykładów zajęłoby nam zbyt wiele miejsca. Odrodzenie prowincji, akceptacja aspiracji narodowych regionów, jest zdaniem Morina zjawiskiem naturalnym, zgodnym z doświadczeniem historycznym. Dla przyszłości Europy korzystne będzie umocnienie tego nurtu, który osłabi brzemienne nacjonalizmem i totalitaryzmem Państwo-Naród.

Uzupełnieniem tego projektu stanie się zdaniem Morina powstający europejski metanaród. Ten proces, niezbędna druga połowa sandwicz zgniatającego strukturę państwową, jest jeszcze bardzo słabo widoczny. Morin widzi metanaród jako rozwiązanie konieczne, by mogły znaleźć się w nim wszystkie tożsamości lokalne. W ten sposób zostanie wyeliminowane zagrożenie, jakim dla Europy było zawsze podporządkowanie jednemu centrum, hegemonia jednego państwa czy narodu. W przeciwieństwie do licznych utopistów Morin zauważa, że zagrożeniem staje się dla Europy zanikanie różnic, rozpyływanie się kultur lokalnych w jakiegokolwiek kulturze nadrzędnej. Dotychczasowe doświadczenie EWG wskazuje na możliwość istnienia swoistej świadomości europejskiej, poczucia „bycia u siebie” w każdym z krajów. Zarazem jednak dla równowagi psychicznej konieczne okazuje się zakorzenienie lokalne. Tak jakby tej potrzeby duchowej nie mogły spełnić zbyt duże obszary. W końcu patriotyzm jest projekcją więzi na terytorium narodowe, a nie odwrotnie, stąd takie znaczenie lokalnych, małych ojczyzn, *krajów lat dziecińczych*. Niedostrzeganie tej potrzeby, niemożność jej zaspokojenia należy do zasadniczych objawów procesu rozpadu więzi narodowej i stwarza znakomitą glebę dla wszelkich dewiacji, do zgody na totalitaryzm włącznie.

Morin nie rozwija tego wątku, wystarcza mu przeświadczenie o konieczności stymulowania procesu wzmacniania tożsamości tych właśnie związków lokalnych. Uważa za ważne, aby stawały się kulturami. Razem dopiero stworzą europejski metanaród. Zdaje sobie doskonale sprawę z powstających trudności. Wspólnota

⁸ D. de Rougemont, *L'avenir est notre affaire*, Paris 1977, zwł. s. 89–120; por. M. Strzala, *Państwo albo ryk nie dojonych krów*, „PP” 4/1988, s. 122–132.

⁹ M. Richonnier, *Les métamorphoses de l'Europe de 1769 à 2001*, Paris 1985.

¹⁰ Jan Paweł II w Santiago de Compostela, 9 II 1982.

¹¹ Cz. Miłosz, *Do Tomasza Venclovy*, w: Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Paryż 1985, s. 32.

tego typu musi dążyć do układu sfederowanego, do uzyskania tożsamości. Tymczasem przeszłość europejska, to, co w skali kontynentu i cywilizacji nas najsilniej łączy, jest przeszłością konfliktu, podziałów i wojen. *Wspólnota przeznaczeń musi więc wyraść nie z przeszłości, ale zaledwie z teraźniejszości, ponieważ jest narzucona nam przez przyszłość.*

Perspektywa ta jest pociągająca, co może wskazywać na jej charakter utopijny. Zawiera jednak w sobie także elementy prawdopodobieństwa, ponieważ takie procesy zdarzały się już w przeszłości. Procesy narodowościowe w Europie przebiegały nieraz właśnie według tego wzoru, najlepszym przykładem jest tu Hiszpania od czasów rekonkwisty do XIX w. Morin widzi tak wyraźnie niebezpieczeństwa powstałe w rezultacie upowszechnienia Państwa-Narodu i jego dominacji, że popada zapewne w przesadę nie doceniając żywotności narodów istniejących. Metamorfoza Europy nie oznacza dla Morina eliminacji narodu, lecz jedynie rozłamanie związku, który połączył naród z państwem. Członkom narodu walczącego uporczywie o suwerenność państwową może się to wydawać absurdalne. Stan zagrożenia wymaga jednak prawdopodobnie postępowań sprzecznych z potocznym doświadczeniem, jak w poślizgu kontrolowanym. W końcu na doświadczenie nadwiślańskie składa się także fundamentalna nieufność wobec państwa, przyrodzona już niemal Polakom zdolność do rozdzielenia Państwa i Narodu. Morin uważa, że narody definitywnie upaństwowione tracą swe właściwości kreacyjne, zaś zarażają państwa nacjonalizmem. To jest chyba trafne, z tym jednak że oderwanie narodów od państw, związanie z prowincjami, by w ten sposób wytworzyły wspólnotę zdolną do stawienia czoła zagrożeniom zewnętrznym, wygląda w chwili obecnej bardzo utopijnie.

Realnymi podmiotami współczesnej Europy są państwa, natomiast zdolność odtwarzania kultury europejskiej mają narody. Nie polega to jednak na tym, że kultura Europy dzieli się na kultury narodowe, lub że wspólnota narodów dopiero formuje kulturę europejską¹². Można to ująć raczej w ten sposób, że to w narodach, produkcji ewolucji europejskiej, znajdujemy matrycę niezbędną do odtworzenia kultury europejskiej. Każdy naród ma w swej kulturze ten sam zestaw wartości, na którym opiera się więź narodowa. Z tego systemu wartości wyrosła Europa – nie tylko z korzenia, ale z historii. Okoliczności i historia spowodowały wielość i bogactwo kultur, które stały się narodowymi. Bez tego bogactwa Europa nie może istnieć. Szansa, że jeden naród zdoła odtworzyć kulturę europejską, jest zapewne znikoma. Z całą pewnością jednak nie są do tego zdolne zbiorowości państw. Z perspektywy nadwiślańskiej myślenie o Europie akcentowałoby silnie powrót do Europy narodów, do jej naturalnego bogactwa.

Wydaje się jednak godne najwyższej uwagi, właśnie w tej „drugiej Europie“, przesvědczenie Europejczyka zachodniego, że konieczne jest stworzenie szansy narodowego rozwoju wszystkim wspólnotom zdolnym do identyfikacji. Płynące stąd napięcia mogą być twórcze, natomiast paraliż w skorupie państwowej grozi narodom zatraceniem tożsamości.

Morin widzi Europę jako całość, ale skupia się nie na racjach historycznych, lecz na zdolności do kreacji, do uczestnictwa w dialogu, w wirze tworzącym wspólnotę kulturową¹³. Nie wyklucza a priori czy milcząc o tej „drugiej Europie“, Wschodu, Peryferii, słowem obszaru, który czuje się upośledzony, a z pewnością jest zagrożony. Europa Środkowa w swych różnych ujęciach, być może Środkowo-Wschodnia, słowem Europa małych narodów, Europa wciąż raczej kultur niż państw, ta Europa, która wydała totalitaryzm, ale też została nań skazana wyrokiem mocarstw, nasza strona świata widzi projektowaną perspektywę metamorfozy jako utopię¹⁴. Rzecz w tym, że Zachód skazany na rolę euroazjatyckiego cypla nie ma szans sprostania wyzwaniu, które wkoło północnego Pacyfiku buduje rywalizacja amerykańsko-japońska. Szanse Europy tkwią w odtworzeniu wspólnoty ogarniającej kontynent. Podział wprowadzony w 1945 r. był potwierdzeniem zasady i wizji Kongresu Wiedeńskiego z jednym wszelako zastrzeżeniem. Warunki powstałe w tej części Europy po II wojnie światowej w wielu przypadkach wzmocniły oderwanie narodu od państwa. W tym sensie zdolność do metamorfozy, szansa uczestnictwa w nowej Europie nie jest tak wątpliwa, jak by można przypuszczać rozpatrując poziom integracji ekonomicznej, politycznej i kulturowej krajów skupionych w RWPG.

Myślenie o Europie jest zdaniem Morina koniecznością, jedyną szansą przywrócenia pluralizmu, odbudowy wspólnoty i uruchomienia sił sparaliżowanych przez dotychczasowy kierunek ewolucji. *Świat tkwi w nocy i mgle, noc i mgła okrywa także Europę. Już to zostało powiedziane: nie wiemy, czy podporządkowana połowa Europy się wyzwoli, czy wolna połowa Europy będzie podporządkowana. Czy ostatecznie Europa będzie zmarginalizowana, zwasalizowana, zhelwetyzowana, zhellenizowana, zatamizowana. Dyskurs-katastrofa i dyskurs-euforia są w równej mierze nadaremne. Zanim poczynimy plany i kontraplany, powinniśmy włączyć niepewność w nasze myślenie, w nasz umysł połączyć ducha ryzyka i możliwości, opowiedzieć się za życiem a przeciwko nicości.*

Jan Kieniewicz

¹² J. Kieniewicz, *Wielka narodość a przynależność cywilizacyjna: przypadek, prawidłowość i zbudzenie*, „PP” 5/1986, s. 169–181.

¹³ Por. wypowiedź Stanisława Grygiela, „Znak” 394/1983/3, s. 33–35.

¹⁴ T. Garton Ash, *Czy Europa Środkowa istnieje?* (...)

Głos w sprawie alfabetu druków białoruskich

W polskiej prasie jak również w wypowiedziach nie znajdujących odzwierciedlenia w druku podejmowana jest w ostatnim okresie ze znacznie zwiększonym nasileniem problematyka dotycząca mniejszości narodowych zamieszkujących z nami – Polakami – we wspólnym państwie. Podnoszona jest konieczność wydatnego poszerzenia badań naukowych nad tymi zbiorowościami. Dotyczy to zwłaszcza potrzeby stworzenia zinstytucjonalizowanych struktur badawczych podejmujących z racji swych kompetencji, a także obowiązku, badania nad tą problematyką. Eksponowane są również przez coraz liczniejszych przedstawicieli obu stron (polskiej i mniejszości narodowych) potrzeby znacznej rozbudowy instytucji kulturalno-oświatowych i wydawniczych umożliwiających swobodny rozwój kulturalny tych mniejszości. Dostrzegane są w niektórych środowiskach społeczeństwa polskiego korzyści kulturalne i polityczne, które – jak można sądzić – byłyby następstwem ewentualnego wydatnego poparcia procesów aktywizacji narodowo-kulturalnej tych mniejszości. Można przypuszczać, że zjawiska pozytywne byłyby w stanie zdecydowanie zdominować, nie tylko w przypadku Litwinów, Białorusinów i Ukraińców (co nie znaczy, by stwierdzenia te ograniczały się tylko do tych mniejszości), ale także Polaków – zwłaszcza w dłuższej perspektywie czasu – negatywne strony tych procesów, nieuniknione napięcia, jakie powstałyby w wyniku ich rozwoju.

Przedstawiane tu uwagi, aczkolwiek łączą się ściśle z powyższymi stwierdzeniami, dotyczyć jednak będą nieco węższej problematyki. Sądzę, iż w związku z przewidywanym znaczącym poszerzeniem aktywności kulturalnej mniejszości białoruskiej, w tym – jak się należy spodziewać – wydawniczej, pozytywne będzie podjęcie od dawna nie poruszanego szerzej w wydawnictwach polskojęzycznych problemu alfabetu (łacińskiego) druków białoruskich. Tematyka ta rozważana przed 2 laty na łamach białoruskojęzycznej „Niwy” warta jest – jak sądzę – podjęcia i przybliżenia szerszemu gronu czytelników.

Problem alfabetu emocjonował w różnych okresach zaborów działaczy ukraińskich, litewskich i białoruskich. Każdorazowe rozstrzygnięcie, opowiedzenie się za cyrylicą bądź łatiną, wpływało w istotny sposób na dalsze losy narodu. Wiązało je z określonym kręgiem kulturalnym, miało również wyraźne skutki polityczne. Świadomi tego politycy, zwłaszcza zaborcy, próbowali narzucać własne rozwiązania lub przynajmniej wpływać na kierunek podejmowanych decyzji. Nie zawsze to im się udawało.

W latach 30. XIX w. wybuchła tzw. wojna o alfabet w Galicji Wschodniej zamieszkaanej w większości przez Ukraińców (określających się wówczas mianem Rusinów). Grekokatolicycy Ukraińcy opowiedzieli się wówczas po stronie cyrylicy. Decyzja ta była spowodowana m.in. obawą przed dalszą polonizacją społeczności ukraińskiej (jaką przewidywano w przypadku przyjęcia latynki); mimo katolicyzmu Ukraińców stworzyła odczuwalną barierę ich dalszej latynizacji, osłabiła ich polonizowanie się i zwiększyła szansę na powstanie wspólnego narodu ukraińskiego po obu stronach Zbrucza. Stworzyła też możliwość znacznie łatwiejszego – niż byłoby to możliwe w przypadku przyjęcia alfabetu łacińskiego – przenikania do kultury ukraińskiej elementów kultury rosyjskiej. Spowodowała sytuację braku jednoznacznej przynależności do któregośkolwiek z dwóch wielkich kręgów kulturowych istniejących w tej części Europy (przy znacznie silniejszych związkach z kulturą łacińską). Skutki tej decyzji były różne w różnych okresach rozwoju narodu ukraińskiego (jego wschodniogalicyskiej części) w ciągu ostatnich 150 lat.

Rzymskokatolickim Litwinom, silnie związanym z łacińskim kręgiem kulturowym, władze carskie zabroniły po powstaniu styczniowym posługiwać się alfabetem łacińskim skłaniając ich do używania w druku cyrylicy (mówiąc ściślej tzw. grażdanki). Litwini zdecydowanie odrzucili tę możliwość przemycając na skalę masową książki litewskie drukowane w Prusach. Dopiero po rewolucji 1905 r. umożliwiono im legalny powrót do latynki. Mimo systemu szkolnego nastawionego po powstaniu styczniowym i uwłaszczeniu chłopów na silną rusyfikację plebejskich społeczności Kresów nie udało się Rosjanom osiągnąć wśród Litwinów w tej dziedzinie znacznych sukcesów. Przez szkolnictwo (zwłaszcza kształcące kadry nauczycielskie) nastawione zdecydowanie antypolsko i podręczniki fałszujące w sposób skrajny przeszłość historyczną tych ziem, w tym stosunki między jej różnoetnicznymi mieszkańcami, udało się natomiast władzom rosyjskim w istotny sposób przyczynić do narastającej antagonizacji stosunków między społecznościami tego obszaru: Litwinami i Polakami. Wpłynęły one na dość trwały antypolski wymiar litewskiego ruchu narodowego. Katolicy, łacińscy Litwini zabarwiają antypolsko swą ideologię narodową bronili się w ten sposób przed wciąż silną groźbą polonizacji, której zwłaszcza do 1905 r. ulegali dość łatwo. Barierą chroniącą ich przed nią był przede wszystkim język.

Inny wymiar miały stosunki litewsko-rosyjskie. Wybory, jakich dokonali Litwini w okresie zaborów, ich silne związki z kulturą łacińską, do której przynależeli w sposób całkowity, „uodporniły” ich w znacznym stopniu na groźbę rusyfikacji narodu (w o wiele większym stopniu, niż to było w przypadku polonizacji).

Jedną z ważniejszych dat w białoruskiej historii narodowej jest niewątpliwie rok 1839, w którym nastąpiła likwidacja unii. Skutkiem tego aktu społeczność białoruska została podzielona granicami: na większość prawosławną i mniejszość rzymskokatolicką. Podzielona została na zbiorowości ewoluujące w kierunku różnych kręgów kulturowych, utożsamiające się w coraz większym stopniu – przy słabości innych narodowych wyróżników – odpowiednio z kulturą rosyjską i polską. Zwłaszcza białoruskie masy plebejskie odbierały prawosławie jako religię rosyjską, zaś rzymski katolicyzm jako polską, utożsamiając przynależność religijną z narodową. Trudno stwierdzić, jak silne byłyby negatywne konsekwencje swobodnego i pełnego dwutorowego rozwoju kultury białoruskiej (osłabiające integrację kulturową a zatem i narodową) w przypadku wystąpienia procesów masowego unaradawiania jej warstw plebejskich, upolitycznienia ruchu narodowego i powszechnego przyjęcia języka białoruskiego za wyróżnik wspólnoty narodowej. Wyższe warstwy społeczeństwa Białorusi były w zdecydowanej większości katolickie, zaś lud w większości był prawosławny. Twórcy kultury białoruskiej okresu zaborów przed 1905 r. byli katolikami, a swe utwory pisali alfabetem łacińskim. Znaczna ich część wzięła udział w powstaniu styczniowym. Najwybitniejszy z nich, F. Bahuszewicz (wobec zakazu wydawnia druków białoruskich w Rosji publikujący pod pseudonimami w Krakowie i Poznaniu), był silnie związany z kulturą polską, a swym stosunkiem do Rosji nie wyróżniał się od Polaków.

Po 1905 r. powstały wydawnictwa i pisma białoruskie drukujące – na ogół te same teksty – dwoma alfabetami: cyrylicą i łatiną. Sądząc po nakładach słowo białoruskie chętniej było przyjmowane wśród białoruskich katolików. Zapewne przyczyną było również to, iż wydawnictwa te ukazywały się na ogół w Wilnie, a więc w mieście położonym blisko głównych skupisk katolicyzmu białoruskiego. Znamiennej decyzją wydawniczą była rezygnacja z wydawania „Naszej Niwy” głównego organu narodowców białoruskich – alfabetem łacińskim i pozostanie jedynie przy cyrylicy. Oznaczała ona ewoluowanie kultury białoruskiej w kierunku kultury rosyjskiej i coraz silniejsze utożsamianie się z prawosławiem. Redaktorzy „Naszej Niwy” starali się pomniejszyć wagę swego kroku. Twierdzili, iż pismo jest w dalszym ciągu dostępne dla wszystkich Białorusinów i nie ma większych przeszkód, by czytali je również katolicy. Uważali, iż jest tylko jedna kultura białoruska. Musieli jednak – przynajmniej częściowo – zdawać sobie sprawę z tego, że wbrew ich nadziejom słowa te rozmiągają się z rzeczywistością społeczną, jaka ich otaczała.

Lata późniejsze dowiodły, że społeczność białoruska – zwiastująca jej prawosławna część – silniej ciążyła ku Rosji niż ku Polsce.

W okresie międzywojennym na Białorusi radzieckiej druki białoruskie wydawano wyłącznie cyrylicą, w Polsce w obu alfabetach. Po II wojnie światowej nastąpiło ujednolicenie piśmiennictwa białoruskiego. Zarówno w ZSRR jak i w Polsce (nie licząc tzw. drugiego obiegu oraz paru innych pozycji) druki białoruskie wydawane są cyrylicą.

Białorusini w ciągu ostatnich 150 lat przeszli zasadniczą ewolucję kulturową. Od wyraźnej ewolucji w kierunku kultury łacińskiej, jaka miała miejsce zwłaszcza w XVIII w. i pierwszych dziesięcioleciach XIX w. (do 1839 r., a nawet jeszcze do powstania styczniowego), przeszli ku ścisłym związkom z rosyjsko-bizantyńskim kręgiem kulturowym. Była to zarazem ewolucja od F. Bahuszewicza (by pominąć wcześniejszych polsko-białoruskich twórców, jak np. W. Dunin-Marcinkiewicz), poprzez pluralistyczny pod względem orientacji religijnych, kulturowych i społecznych skład twórców okresu „naszeniwskiego” („Nasza Dola”, „Nasza Niwa”, „Bielarus”...) i lat międzywojennych II Rzeczypospolitej, do białoruskich i rosyjsko-białoruskich literatów Białorusi radzieckiej. Pod względem filiacji kulturowych dzisiejsza Białoruś integrując się z kulturą rosyjską znajduje się – w przeciwieństwie do Litwy – w sytuacji analogicznej do kijowskiej Ukrainy. Opcje okresu zaborów, niewątpliwie uwarunkowane również odległą przeszłością historyczną ludów zamieszkujących te ziemie, w zasadniczy sposób rzutowały na ich późniejsze losy, nie wyłączając czasów nam współczesnych.

Zarzucenie przez Białorusinów alfabetu łacińskiego i ściśle związane się z kulturą powstałą na bazie prawosławia, a więc widoczne oderwanie się współczesnej kultury białoruskiej od swych łacińskich korzeni powoduje, iż część katolików w BSR (są to na ogół mieszkańcy wsi) mówiących na co dzień po białorusku i wywodzących się z białoruskiej zbiorowości etnicznej uważa się za Polaków (mimo nieznajomości języka polskiego). Na Białostocczyźnie praktycznie wszyscy białoruskojęzyczni katolicy uważają się za Polaków. Niewątpliwie czynniki wpływające na tę sytuację nie są po obu stronach granicy identyczne. Wciąż można wskazać pozostałości myślenia utożsamiającego przynależność religijną i narodową, pozostawiania licznych grup białoruskich na poziomie zbiorowości posiadających jedynie świadomość etniczną, braku silnych dążeń narodowych i tradycji nacjonalistycznych. Białorusini o rodowodzie prawosławnym określają się jako przynależni do narodu białoruskiego łatwo przejmując – po wschodniej stronie granicy, zwłaszcza w miastach – język rosyjski jako język używany na co dzień, w pracy i w rodzinie; na Białostocczyźnie wykazują – w zależności od regionu – różny stopień trwania przy białoruskości, przy zachodzących, zwłaszcza w mia-

stach, wyraźnych procesach polonizacji. Wykazują na ogół większy niż inne mniejszości narodowe stopień lojalności wobec państwa, którego są obywatelami.

Postawy białoruskojęzycznych katolików wypływają z niemożności realizacji – przy ewentualnym opowiadaniu się za białoruskością – ważnych dla nich kulturowo uwarunkowanych aspiracji. Związanie się białoruskojęzycznych białostockich katolików z kulturą białoruską wymagałoby w istniejących realiach ich przejścia w piśmie na cyrylicę, co musiałoby pociągać za sobą przejście wiążącego się z tym alfabetem kompleksu kulturowego. Biorąc pod uwagę polską rzeczywistość, w której prawosławie stanowi w społeczeństwie kulturowy margines, sytuacja taka wydaje się bardzo mało prawdopodobna. Wiązanie się w tych realiach katolików z kulturą białoruską może mieć miejsce jedynie w przypadku nielicznych jednostek świadomych historycznych losów narodu białoruskiego, niekiedy aktywnie angażujących się w białoruską działalność narodową, nie będzie natomiast obejmowało licznych grup społecznych. Kultura białoruska ze względu na swój plebejski charakter i prawosławne podłoże ma małe szanse na gwałtowne podwyższenie swego statusu w oczach Polaków. Wydaje się zatem, iż Białorusini powinni być zainteresowani przyciągnięciem do swojej kultury ludzi dotychczas stojących poza nią, a przez to wzbogaceniem tej kultury o nowe wartości, nadanie jej charakteru bardziej pluralistycznego. Sądzę, iż korzyści mogą być dla społeczności białoruskiej większe od negatywnych stron tego procesu – groźby nadania rozwojowi kultury białoruskiej charakteru dwutorowego.

Dopóki białoruskość będzie utożsamiana z cyrylicą, obecna sytuacja nie może się zmienić w żaden istotny sposób. Nie należy jednak liczyć na to, że powstanie na Białostocczyźnie wydawnictw białoruskich drukujących latynką szybko i radykalnie zmienia dotychczasowy układ. Przerwane zostały związki i stracone możliwości, które istniały kilkadziesiąt lat temu. Sądzę jednakże, iż takie przedsięwzięcia wydawnicze – wraz z towarzyszącymi im działaniami – są warte podjęcia. Słowa te odnoszą się przede wszystkim do sytuacji, jaka istnieje na Białostocczyźnie. Do Białorusinów radzieckich należy ocena, w jakim stopniu zainteresowani są oni obecnie, w dobie „pieriestrojki”, tą problematyką. Mogę tylko stwierdzić, iż w obecnych realiach masowa polonizacja na pewno im nie grozi. Sami Białorusini winni rozstrzygać, na ile w obecnym układzie narodowym w BSRR atrakcyjne mogą być dla nich wartości tkwiące w ich własnej przeszłości historycznej.

Obu stronom, polskiej i białoruskiej, realizacja przedstawionej propozycji stwarza szansę na zbliżenie ich kultur. Białorusini wywodzący się ze społeczności prawosławnej dysponują w Polsce

bardzo niewielką grupą intelektualistów. Znacznie liczniejsza – jak sądzę – jest grupa polskiej inteligencji twórczej pochodząca z katolickich zbiorowości Białostocczyzny posługujących się dialektem białoruskim. Liczyć można nie tyle na ich masową białorusenizację – nie o takie „zyski” lub „straty” tu chodzi, zaś silne naciski w tym kierunku wywołałyby napięcia i zdecydowaną przewagę zjawisk negatywnych nad pozytywnymi – ile na powstanie w dłuższym czasie, bo tylko w takich kategoriach należy traktować omawiane tu procesy, liczącego się na mapie kulturalnej Polski środowiska ludzi sprzyjających rozwojowi kultury białoruskiej. Byłaby to grupa ludzi o większych pod każdym względem możliwościach działania i wpływie na społeczeństwo polskie niż ta, jaką obecnie Białorusini dysponują. W ten sposób stworzone by zostały większe szanse tym Polakom, którzy będąc (lub też nie) w jakimś stopniu związani z białoruskością, chcą te związki (lub jedynie sentyment do kultury sąsiedniego narodu) rozwijać. Byłoby to grono ludzi pośredniczące między obiema kulturami i narodami, poczynając od osób jednoznacznie deklarujących swą polskość, poprzez jednostki istniejące niejako na pograniczu dwóch kultur (tak dobrze znane społeczeństwu byłej Rzeczypospolitej), aż do tych, którzy całkowicie opowiadają się za przynależnością do narodu białoruskiego. Zwiększone by w ten sposób zostało grono ludzi badających białorską historię, kulturę, w tym literaturę. Tym, którzy wynieśli z domu znajomość dialektu białoruskiego (a niekiedy posiadają bierną znajomość języka literackiego) i nie widzą obecnie większych możliwości wykorzystania swej wiedzy, zostaną stworzone możliwości uaktywnienia się. Współcześni Białorusini eksponując tradycje kulturalne swego narodu odwołują się przecież często również do takich postaci, jak J. Barszczewski, K. Kalinowski, W. Dunin-Marcinkiewicz, F. Bahuszewicz.

Powtarzam, iż nie należy się liczyć z szybkimi i powszechnie widocznymi efektami realizacji przedstawionej idei. Nie powinna ona wzbudzać zbyt wielkich nadziei i emocji. Wszelkie działania podejmowane w imię jej realizacji winny wypływać ze swobodnie podejmowanych decyzji, opierać się w swej praktyce nie na wymuszaniu lub ostrej, demagogicznej retoryce – myśleniu w kategoriach strony „wygranej” i „przegranej”, „zysków” i „strat” – lecz na spokojnej argumentacji i zrozumieniu wspólnego interesu łączącego oba narody. Pożądane jest, by obie strony, polska – do której przynależy autor tych słów – i białoruska, myślały szerzej, niż zdarzało im się to często w dotychczasowych stosunkach. Uważam, iż istnieje taka potrzeba.

Ryszard Radzik

Nie widzę szans

Nie widzę szans na przywrócenie alfabetu łacińskiego nowożytnej kulturze białoruskiej, jej piśmiennictwu. Pomimo że ów alfabet był, jest i zapewne pozostanie stale obecny w białoruskim życiu kulturalnym. I to nieomal od późnośredniowiecznych początków kształtowania się formacji narodowo-kulturowej Białorusinów, że wspomnę dla przykładu „Kronikę Bychauca”.

Białoruś, położona na rubieży wschodu i zachodu europejskiego, przeżywała kolonialną dominację kultur ościennych imperiów. Najpierw polskiego, potem rosyjskiego. Upowszechnianie się i kurczenie w użytku „łacinki” jest też odbiciem nie tylko meandrow historii politycznej tego obszaru, lecz także wewnętrznych procesów psychospołecznych między Dnieprem, Dźwiną, Niemnem i Prypiecią. Bardziej rozwinięty i o wiele silniejszy naród feudalny Polaków wchłaniał z biegiem wieków sfederowany z nim naród feudalny Białej Rusi tym łatwiej, iż ów słabszy partner doznawał w każdym stuleciu wręcz gigantycznej katastrofy gospodarczej i demograficznej. W wojnie z Moskwą w poł. XVII w. Białoruś utraciła dokładnie połowę ludności i trzy czwarte potencjału ekonomicznego; niejako powtórką tego okazały się lata Wojny Północnej i w niecałe sto lat później – pochód armii Napoleona na Rosję, za który zapłaciliśmy jedną trzecią substancji narodowej, dewastacją nadrabianą do przedproża aż powstania styczniowego.

Zaiste żywi zazdrościli umartym w Białej Rusi.

Prawosławna lub zgola protestancka w swej renesansowej genezie kultura białoruska po okresie starobiałoruskim odradzała się w nowożytnej postaci gdzieś w epoce stanisławowskiej już jako zdecydowanie katolicka. Powszechny w tym czasie unityzm nie odgrywał większej roli w owym zjawisku, bowiem przeistoczył się w religię chłopów pańszczyźnianych (ritus rusticus). Kulturę i naród zawsze wytwarzają elity społeczne, w danym przypadku: arystokracja, szlachta, patrycjat miejski. Czyli ci, którzy mają pieniądze i rozbudzone potrzeby duchowe. Nigdy inaczej. To wprost fizykalne prawo, że tak powiem.

Chłop nie napisze wierszyka, bo jest analfabetą. Drobnomieszczanin szewc nie stworzy eposu, bo na to trzeba kształcenia i tradycji rodzinnej, co najmniej z biblioteką domową (jeśli nie dziadka, to przynajmniej ojca). Kultura białoruska – z nieistotnymi wyjątkami – rozwijała się po sam rozkwit kapitalizmu wschodnioeuropejskiego (nie mylić z zachodnim!) wyłącznie w opowie alfabetu łacińskiego i w duchu właściwie rzymskokatolickim. Póki nie nastąpiła emancypacja chłopstwa i proletariatu. Równie gwałtow-

nie wówczas „łacinka” uległa redukcji, proporcjonalnie do odsetka występowania ludności katolickiej na tym obszarze. Zresztą, kompleks imperialny u Polaków będący infekcją wielowiekowej konfrontacji z Rosją – uzupełnijmy: przegranej – spowodował amputację nacji Białorusinów li tylko do korpusu prawosławia. Nawet dzisiaj w Białoruskiej SRR kościoły nie dopuszczają ideologii białoruskiej, co jest swoistym paradoksem historii, boć – z grubsza biorąc – z kościołów właśnie poczęła się Białoruś 200 lat temu, a i jeszcze w zaraniu naszego szalonego stulecia (np. ruch księży-Białorusinów). Nie mnie o tym się rozpisywać; dr Ryszard Radzik zna to zagadnienie, rzec by tak, w szczegółach i molekułach...

Białoruszczyzna w zapisie łacińskim szerzy się jedynie w Kraju Białostockim (tomiki poezji wydawane przez Wojewódzki Dom Kultury w Białymstoku, wydawnictwa nieoficjalne, listy prywatne). Jednakże jest to działanie nie tyle celowe, ile wymuszone przez okoliczności: nawyk „polskiego” czytania, brak pełnowymiarowego szkolnictwa narodowościowego, trudności z kupnem maszyn do pisania z alfabetem „graždanki” tudzież linotypów etc. Znamienne, że nawet resztki katolików-Białorusinów, głównie inteligentckiej proveniencji, sprzeciwiają się szerszemu wykorzystaniu „łacinki”, która nie ma przyszłości w Białoruskiej Republice. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj fanatycznie antybiałoruska postawa kleru rzymskokatolickiego, o którym kardynał łotewski wyraził się ostatnio (mając na względzie sytuację w BSRR): *Polskości nie zbudują, ale wiarę katolicką zagubią, zlimityją ją do skali zasięgu mniejszości polskiej, która, jak każda mniejszość, asymiluje się i minimalizuje...*

Stosunek Białorusinów z końca XX w. do alfabetu łacińskiego jest funkcją stosunku do nich ze strony żywiołu polskiego. Więc z łacińskiego przeistoczył on w „polski”, w synonim wrogości do wszystkiego co białoruskie (ruskie). Poza dzisiejszą swą marginalność, albo i przypadkowość, już nie wyjdzie w dającej się pomyśleć przyszłości. Chyba że nastąpi cud odrodzenia się białoruskiego katolicyzmu, który byłby w stanie reprezentować około jedną piątą ludności areálu Białorusi. W tej chwili – całkowita paranoja: nieśmiałe próby białostockiej „Niwy” publikowania czegoś „łacinką” okrzyczano jako... wymierzanie ciosu katolikom przez prawosławnych. I masz ci, babko, orzeszek! Język białoruski w kościele przyrównano by z końcem świata!!

Sokrat Janowicz

Kartki z Bliskiego Wschodu

Wydarzenie ślubne

Tym, co przede wszystkim różni ślub w Kościele Wschodnim od ślubu w naszej części świata, jest skala wydarzenia, jakim staje się ta uroczystość dla tutejszej społeczności. Jest to zupełnie niezależne od rytui; nawet obrządek łaciński przyjął nieoficjalnie, tzn. jako praktykę liturgiczną, niektóre nie przewidziane w rzymskim rytuale elementy obrządków wschodnich, jak korony dla nowożeńców i puchar wina, z którego upijają po tyku państwo młodzi, najpierw mężczyzna, potem kobieta. Czemu uroczystości ślubne mają takie szczególne znaczenie? Z pewnością nie potrafię wyliczyć wszystkich przyczyn. Jednak jako odpowiedź nasuwa się spostrzeżenie, że tutejsze społeczeństwo jest po prostu nastawione na dom i rodzinę. To jest zasadnicza wartość, którą się tutaj pielęgnuje. Wystarczy popatrzeć na telewizję, aby się przekonać, że te tendencje kultywuje się także w środkach masowego przekazu i niekoniecznie musi to być od razu działalność prefabrykowana. Po prostu twórcy też mają taką wizję życia. I dla nich to się najbardziej liczy, dlatego robią programy nasycone problemami narzeczeństwa (instytucja bardzo żywa i bardzo ważna), małżeństwa i rodziny.

Panuje tu powszechne przekonanie, że człowiek może się w życiu zrealizować tylko przez małżeństwo i rodzinę. Nie wyjść za mąż, nie ożenić się – to katastrofa. Wielkim dramatem jest brak potomstwa. Być samotnym oznacza w praktyce zamknięcie w domu i niemożność utrzymywania stosunków towarzyskich, bo te utrzymują nie pojedyncze osoby, lecz domy. Być samotnym po przekroczeniu określonego wieku, jeżeli nie ma przyczyn ewidentnych, oznacza narażać się na różne nieprzyjemne przypuszczenia i spekulacje. Chociażby z tych względów małżeństwo jest oczekiwane z upragnieniem jako osiągnięcie niezależności i społecznej nobilitacji.

Tutejsi chrześcijanie są poddani silnemu oddziaływaniu tradycji muzułmańskiej, która jest bardzo rygorystyczna w kwestiach odnoszących się do kontaktów między płciami. Panuje zasada bardzo wyraźnej segregacji widoczna wszędzie: w szkole, środkach komunikacji, miejscach publicznych i w prywatnych domach. Młodzi nie mogą się swobodnie spotykać i rozmawiać ze sobą, nawet gdyby dotyczyło to dużej grupy osób i miejsca publicznego. Nieraz nie wolno im się nawet pozdrowić wzajemnie, mimo że się znają, bo byłoby to zaraz komentowane na niekorzyść dziewczyny.

Narzeczeństwo jest przełamaniem tysiącznych zakazów. Wreszcie młodzi mogą spotykać się ze sobą, co przeżywają bardzo radośnie, jako wyzwolenie – bo rzeczywiście jest to dla nich wyzwolenie. Małżeństwo jest ukoronowaniem długich oczekiwań. Nic dziwnego, że na naręczonych wszyscy młodzi patrzą z zazdrością śniąc o dniu własnego ślubu. Ślub jest zatem wielką okazją, aby przekonać samego siebie, że przecież nie o sen chodzi, lecz o rzeczywistość – przecież ślub, w którym się uczestniczy, jest rzeczywistością. Jest jeszcze jeden ważny element – cudzy ślub może być impulsem właśnie do sprecyzowania własnych planów matrymonialnych, które notabene nigdy nie są naprawdę własne, ale całej rodziny, zaś szczególnie rodziców, których wola liczy się najbardziej. Ślub to wielka rewia przyszłych nowożeńców. Na uroczystość tę przybywa się więc zawsze w najlepszym ubraniu, zaś tradycja pozwala dziewczętom i kobietom zakładać na tę okoliczność stroje bardzo prowokujące jak na tutejszą obyczajowość. Zadbane fryzury, perfumy, biżuteria, cały ten przegląd mody jest organizowany przy okazji rozglądania się za przyszłym naręczonym lub przyszłą narzeczoną. Nie tylko młodych to dotyczy. Jak wspomniałem, małżeństwo nie jest sprawą prywatną, ale dotyczy także członków ich rodzin. Babcia, wujkowie i liczne kuzynki będą później wymieniać uwagi, kto dla kogo byłby odpowiedni, zaś w pewnych przypadkach będą nawet zabiegać o zebranie bardziej szczegółowych informacji o osobie, która zwróciła ich uwagę.

Czy nie wystarczy tych przyczyn, aby ślub uczynić wydarzeniem pierwszej rangi? Cóż dopiero, gdy państwo młodzi pochodzą ze znanych, zamożnych rodzin. Ślub będzie wtedy czarodziejski i nie tylko kościół jest wówczas pełny, ale i plac przed kościołem, zaś przechodniów zwabi weselny korowód błyszczących limuzyn, dzika kakofonia klaksonów i strzelanie z pistoletów (ostrymi nabojami!). Do kościoła idzie się po puszystych chodnikach i dywanach, wchodzi się przez przystrojone liśmi i kwiatami bramy; uroczystości stale towarzyszy blask jupiterów, kręci się bowiem film. Można później zobaczyć na nim migocące świece, kryształowe żyrandole i barwne kwiaty we wnętrzu kościoła, tłum wierznych i gapiów zarazem, chór, wieniec księży i biskupa w szatach liturgicznych o ostrych kolorach. Długą szatę biskupa podtrzymuje z tyłu, żeby sobie jej nie przydeptał podczas poruszania się po świątyni, specjalnie wyznaczony do tej funkcji mężczyzna. Dodajmy do tego piękny śpiew, przemówienia i modlitwy, cały bogaty ceremoniał, którego kulminacją jest nakładanie nowożeńcom srebrnych koron na głowy (wtedy dopiero robi się fajerwerk fleszy), oraz procesję trzykrotnie okrążającą ołtarz. Właściwie nie tyle jest to procesja, ile roztańczony ślubny korowód, bowiem państwo młodzi, księża i świadkowie uśmiechnięci trzymają się za

ręce, idą powoli, bo strój pani młodej jest skomplikowany, z długim trenem... Biskup stoi pośrodku i nieprzerwanie błogosławi, dając każdemu z osobna krzyż do ucałowania za każdym razem, kiedy uczestnik korowodu przesuwa się przed nim.

Biskup bardzo chętnie błogosławi śluby i wcale nie decyduje o tym względy finansowe. Po prostu chodzi o ważne wydarzenie w jego diecezji. Tworzy się wielkie zgromadzenie wiernych, wielokrotnie większe niż podczas niedzielnych mszy św., mogące nie-raz skutecznie konkurować z największymi świętami. Na ślubach bywa też wielu notabli. Słowem, ślub jest doskonałą okazją, aby odnowić więzi z diecezjami, tym bardziej że wiernym zależy, aby biskup przewodził uroczystości. Bez jego udziału splendor weselny nie byłby kompletny.

Po czeremoniach ślubnych jeszcze w kościele przed ołtarzem czekała mnie niespodzianka. Nowożeńcy ustawili się na środku, jak do dekoracji. Sądziłem, że chodzi o pamiątkowe zdjęcie i specjalną sekwencję do kręconego filmu. Rzeczywiście, była to specjalna sekwencja. Nastąpił moment składania złotych darów młodej parze. Prezenty wręczali najbliżsi; polegało to na zawieszaniu złotych łańcuszków na szyi panny młodej, przypinaniu broszki, zapinaniu bransoletki – ubieraniu w złoto. Widziałem, z jakim przejęciem uczestniczyła w tym pani młoda. Nieporuszona, bez uśmiechu, jak posąg. Widziałem, jak darowujący ustawiali się do zdjęć, aby ich dar był upamiętniony i aby pożyć trochę tą niezwykłą chwilą. Widziałem wypieki na twarzach obserwujących. Niektórzy z młodych najwyraźniej byli na progu emocjonalnej wytrzymałości patrząc na to widowisko.

Potem nastąpiło tryumfalne wyjście, oklaski, śpiewy o treści odnoszącej się do małżeństwa, znów strzelanie z pistoletów, składanie życzeń, częstowanie wszystkich uczestniczących czekoladkami i cukierkami, znów błyszczące limuzyny, dźwięki klaksonów i... przekonanie, że wszystko, co widziałem i w czym uczestniczyłem, wymyka się mojemu wartościowaniu. Rozumiałem, że byłoby błędem przykładanie tu europejskiej miary.

Dla wyjaśnienia, a raczej dla precyzji dodam, że liturgia ślubna, w której uczestniczyłem, odbywała się w obrządku syriacko-katolickim.

Zygmunt Kwiatkowski SJ

Avenger znaczy Mściciel

Pomnik Polskiego Żołnierza na cmentarzu
Narodowego Sanktuarium MB Częstochowskiej
w Doylestown

Zamiast napisać zwyczajną relację o nowej świątyni, po raz drugi uciekam w sferę sacrum innego niż tradycyjny budynek kościoła. Po dzwonnicy kryjącej dzwon, któremu na imię Jerzy, przedstawiam dziś równie niezwykły element innego sacrum.

Niezależnie od spóźnienia relacji w czasie można traktować ją jako jeszcze jeden publicystyczny zapis związany z 70-leciem odzyskania niepodległości. A relacja ta jest społecznie potrzebna, bo z racji położenia obiektu na drugiej półkuli tylko niewielu czytelnikom uda się zobaczyć go w naturze.

Po raz drugi jestem w amerykańskiej Częstochowie – Doylestown koło Filadelfii. Tydzień wcześniej, 14 sierpnia 1988 r., na terenie Sekcji Weteranów Polskich cmentarza przy Sanktuarium MB Częstochowskiej został odsłonięty i poświęcony pomnik, który prawie natychmiast został właściwie odczytany i przyswojony przez tamtejszą Polonię. W ceremonii wzięło udział kilka tysięcy polskich byłych żołnierzy i liczna Polonia amerykańska. Mimo iż pisałem już w „PP” o samym cmentarzu (nr 7-8/1987), warto teraz przypomnieć, iż powstał on prawie jednocześnie z całym sanktuarium. Pierwszym pochowanym tu w Alei Zasłużonych był Adam Styka, obok prof. Nikodem Otto. Tu znajdują się prochy gen. Chruściela – „Montera”, gen. W. Bortnowskiego i gen. Stefana Brzeszczyńskiego. W 1986 r. w czerwcu w kruchcie świątyni umieszczono urnę z sercem Ignacego Paderewskiego, zaś na cmentarzu symbolicznie jego popiersie. To znów akcent 70-lecia niepodległości.

Wojskowa część cmentarza, to pole usłane karnymi rzędami jednakowych, białych jak na Arlington krzyży. Jest już ich dzisiaj ponad 500. W sierpniu 1988 r. wśród nich – wśród krzyży i żołnierzy wielu polskich i obcych wojen – stanął Avenger-Mściciel. Może razić patos ostatniego zdania, ale takie jest proste odczytanie przestrzennej relacji pomnika i krzyży. Mściciela i żołnierzy z całego polskiego 70-lecia. Nie było to 70 lat niepodległości...

Na surowym granitowym cokole pochyla się w hółdzie spoczywającym żołnierzom spiżowy polski husarz. Z ryngrafem Matki Boskiej Częstochowskiej i orłem w koronie na piersi, z pochyloną głową, wsparty na mieczu Bolesława Chrobrego. Jakby trwa na modlitwie przed walką, a może to gest zamyślenia nad losem polskich żołnierzy wszystkich frontów. Kontrastem w stosunku do

atmosfery zadumy i skupienia jest wieńczące postać husarskie skrzydło odczytywane najczęściej jako symbol najwspanialszych czasów Rzeczypospolitej. Na frontonie pomnika, w jego podstawie wypisano słowa: *For Our Freedom and Yours* – Za naszą i waszą wolność. Sprzężone z tym hasłem wzdłuż podstawy pomnika nazwy: *Walki o niepodległość 1914–1918, Bitwa Warszawska 1920, Kampania Wrześniowa – 1939, Kampania Francuska – 1940, Narvik – 1940, Battle of Britain – 1940, Tobruk – 1941, Battle of Atlantic – 1940–1944, Monte Cassino – Ancona – Bologna – 1944, Falaise – Breda – Arnhem – 1944, Powstanie Warszawskie – 1944*. Brak mi – bez względu na kwalifikację polityczną – szlaku również polskich przecież żołnierzy od Kazachstanu do Berlina.

Na przodzie cokołu umieszczono płytę poświęconą polskim oficerom zamordowanym w Katyniu: [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Autorem Pomnika Żołnierza Polskiego – Avengersa jest rzeźbiarz Andrzej Pityński pracujący już od wielu lat w dość znanym, nie tylko z racji prezydenckiego kiedyś nazwiska, Johnson Atelier w Princeton NJ. Skala pomnika (wysokość 6,7 m, długość 3,6) stawia go w rzędzie największych realizacji odlewanych w brązie.

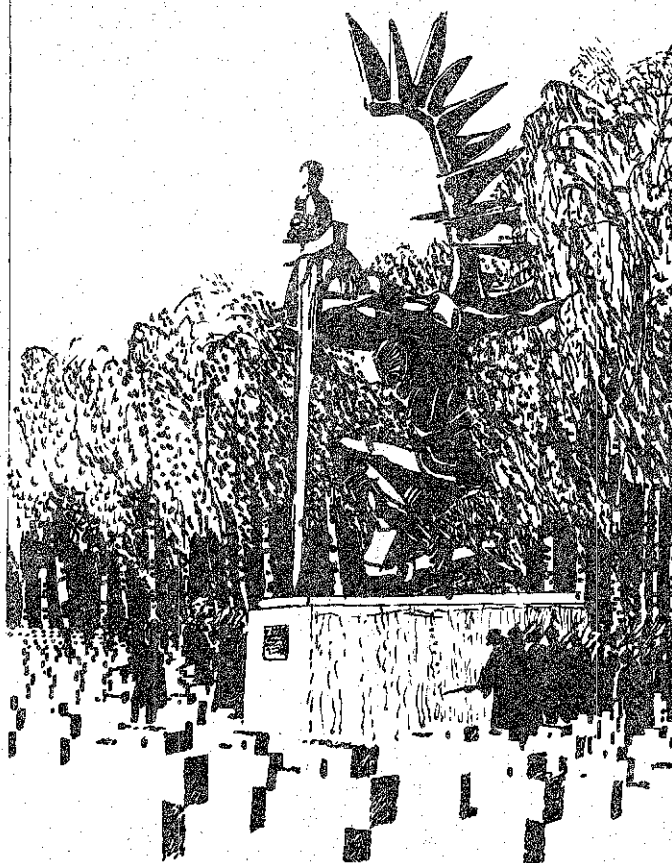
Interesujące jest warsztatowe opracowanie rzeźby. Realistyczna w zasadzie koncepcja całości sylwety i ruchu została zintegrowana ze stylizowanym i uproszczonym detalem zbroi. Jednocześnie na tle tych kubistycznych prawie uproszczeń podkreślona zostaje delikatność faktury ryngrafu z Matką Boską Częstochowską i orłem czy wreszcie zamyślane i skupione oblicze Avengersa. Nie są dysonansem prawie abstrakcyjne detale skrzydła husarskiego zwiększające ekspresję tego symbolu zwycięstwa przez swoją formę rakiet-strzał.

Należy zwrócić uwagę na użycie na tym właśnie pomniku husarskiego skrzydła, symbolu Kirchofmu i Wiednia – spektakularnych w historii wojska i narodu bitew. Opisywane w literaturze pięknej i historycznej rzadko jednak stawało się bazą przekazu wizualnego. A przecież prawdą jest popularne odczytywanie tego symbolu kojarzonego z miażdżącymi szarżami polskiej jazdy, zmuszającej do ucieczki największe siły Europy XVII w.

Na tle wielu nieudanych i nieczytelnych pomników w kraju ten ostatni – mimo pozornie tradycyjnej konwencji, a może właśnie dzięki niej – wygrywa podtekstem treści zamiast nachalnego gestu podniesionej ręki dzierżącej miecz, orla lub inne atrybuty tragicznej polskości.

Avenger otoczony białymi krzyżami z granitu z Vermont, zamiast białych brzoź w tle ma w rzeczywistości rachityczne pensylwańskie drzewka i białe domki tutejszych emerytów. Ale i te

AVENGER



polskie brzozy i wierzby, i apel poległych za ojczyznę w ciągu ostatnich 70. lat, każdy łatwo zobaczy. To cecha sacrum – uruchomienie specjalnej emocji religijnej. Polskie cmentarze Siedemdziesięciolecia zawsze ją mają. Taka to jest Polska.

Konrad Kucza-Kuczyński

sesje · sympozja

Filozofia religii

W dniach 16-18 XI 1988 r. odbyło się w Krakowie ogólnopolskie symposium poświęcone problematyce współczesnej filozofii. Organizatorem i gospodarzem symposium był Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, zaś jego „duszą” – ks. prof. Józef Życiński, dziekan Wydziału Filozoficznego. Imprezie towarzyszyło duże zainteresowanie ze strony pracowników naukowych i studentów krakowskich ośrodków akademickich; przez trzy dni aula PAT przy ul. Podzamcze 8 była wypełniona po brzegi. Obrady otworzył ks. bp prof. Marian Jaworski, który wskazał trudności współczesnej filozofii religii przejawiające się m.in. w braku zadowalającego określenia tej dziedziny filozoficznej refleksji. Wygłoszono 14 referatów reprezentujących różne tradycje filozofowania. Oto ich lista: ks. prof. Józef Tischner (PAT) „Świętość i dobro. Dwa ideały religii”; ks. dr Alojzy Smandek CM (PAT) „Ontologiczne uwarunkowania religii w filozofii transcendentalnej”; dr Alfred Gawroński (PAT, Warszawa) „Filozofia języka a koncepcja istnienia”; ks. prof. Michał Heller (PAT i Obserwatorium Watykańskie) „Współczesny stan badań nad relacją nauka-wiara”; ks. prof. J. Życiński (PAT) „Socjobiologiczne interpretacje genezy religii”; prof. Wentzel van Huyssteen

(Uniwersytet w Port Elisabeth, RPA) i ks. dr Włodzimierz Skoczny (PAT) „Realizm naukowy a teologia naturalna”; prof. Richard Schaeffler (Uniwersytet w Bochum, RFN) „Ludwig Feuerbach und die transzendente Methode in der Kritik der Religion”; dr Karol Tarnowski (PAT) „Gabriel Marcel i perspektywy filozofii religii”; prof. Zofia J. Zdybicka (KUL) „Filozofia religii a filozofia Boga i metafizyka”; prof. Władysław Stróżewski (UJ) „Metafizyka jako scientia divina”; o. dr Jan Andrzej Kłoczowski OP (PAT) „Teoria filozofii religii”; ks. dr hab. Tomasz Węclawski (PWT, Poznań) „Czy pojęcie Boga osobowego można uznać na pojęcie regionalne?”; o. dr Antoni Jarnuszkiewicz (Wydział Filozoficzny TJ) „Analiza doświadczenia Boga w nowej fenomenologii”; prof. Jan van der Veken (Katolicki Uniwersytet w Leuven) „Język filozofii a problem nieśmiertelności” (autor nie mógł przybyć na symposium, referat wygłosił ks. Życiński). Prof. van Huyssteen nie otrzymał wizy i jego referat wygłosił współautor, ks. dr Włodzimierz Skoczny.

Referowanie treści wszystkich wystąpień w tej notatce miałyoby się z celem, tym bardziej że redakcja „Analecta Cracoviensia” planuje opublikować teksty wykładów w jednym z najbliższych tomów swego rocznika. Krakowskie forum – zarówno w wygłoszonych referatach jak i w dyskusjach – przyniosło bowiem niezwykle bogactwo problematyki, odzwierciedlające zróżnicowane ujęcia religii, Boga i relacji Bóg – człowiek we współczesnej refleksji filozoficznej. Klasyczny teizm, którego najpełniejszą egzemplifikacją pochodzi od Akwinaty, zdaniem wielu myślicieli

nie wystarcza do oddania złożoności fenomenu religii, wymaga uzupełnienia (jeśli wręcz nie zastąpienia) przez ujęcia inspirowane rozwojem nauki i współczesnych nurtów filozoficznych, takich jak personalizm, fenomenologia, egzystencjalizm czy filozofia analityczna. Troska o poprawne i pełne sformułowanie podstawowych zagadnień filozofii religii w języku zrozumiałym dla współczesnego świata i uwzględniającym interdyscyplinarny stan badań nad religią dominowała we wszystkich wypowiedziach uczestników krakowskiego spotkania. Zwracano również uwagę na to, że jakkolwiek refleksja filozoficzna nad Bogiem i religią musi być oddzielona od teologii, to jednak rozwój tej ostatniej nie może być przez filozofię ignorowany.

Co jest istotą religii? Zdaniem J. Tischnera ową istotą jest dwupłaszczyznowa więź (tác. religo – związać, przywiązać) Bóg – człowiek oraz człowiek – człowiek. Co jest podstawą tej więzi? Odpowiedź na to pytanie determinuje rodzaj refleksji filozoficznej nad religią. Prelegent wyróżnił trzy zasadnicze możliwości. Więź przy czynowo-skutkowa rozpatrywana w kategoriach bytu prowadzi do tzw. ontologizmu. W takim ujęciu religia jawi się jako akt wdzięczności stworzenia dla Stwórcy, poprzedzony aktem intelektualnej afirmacji porządku ontologicznego. Ontologizm co prawda nie kwestionuje, ale też nie uwzględnia wymiaru objawienia i zbawienia. Drugim rodzajem możliwej więzi jest więź emocjonalna, której podstawą jest sacrum. Taka więź ma w zasadzie irracjonalny charakter, bowiem rozum jest ślepy na sacrum. Filozofia sakrologiczna, wzoru-

jąca się na rezultatach osiągniętych przez Rudolfa Otto, opisuje – zdaniem Tischnera – absolut estetyczny, nie zaś religijny. Otto pragnął zapobiec dwóm niebezpiecznym tendencjom: sprowadzaniu religii do eryki i moralności (kantyzm) lub do ontologii (racjonalizm oświeceniowy). Sam nie dostrzegł, że popada w jednostronność estetyzacji, mającej swe źródła w tradycji romantycznej. Sprowadzając religię do głębokiej zmysłowości emocji i uczuć (szczytem doświadczenia zmysłowego jest odczucie estetyczne), Otto staje w jednym szeregu z Kierkegaardem i jego relacją uwodzenia, a nawet w pewnym sensie z Nietzsche, bowiem dramat jest tym miejscem, gdzie estetyka przekracza samą siebie. Demoniczna twarz sacrum świadczy, że koncepcja Otto nie pozwala ujmować religii w kategoriach rozróżnienia dobro – zło. Filozofia sacrum opisuje religię przeżyć – religia taka wprowadza człowieka w inny świat, bowiem absolut estetyczny jest również transcendentny wobec świata. Przedmiotem wiary w chrześcijaństwie nie jest jednak absolut estetyczny. Chrześcijaństwo jawi się jako religia przezwyciężająca sacrum. Objawienie się Chrystusa przyniosło człowiekowi wyzwolenie, podczas gdy wszechobecne w religiach przedchrześcijańskich sacrum przemocą zagarnia człowieka, nie inicjuje więzi człowiek – człowiek, i nie inspirowa odpowiedzialności za bliźniego. Tischner optuje za taką filozofią, która ujmuje więź religijną jako dialog wolnych osób ludzkich z Chrystusem, dla której zasadniczym atrybutem świętości jest dobro (ewangeliczna *dobra wola*), zaś istotą więzi nie jest fascynacja sakralnością, lecz wza-

jemna wierność dwóch wolnych bytów. Przykłady takiego filozofowania znajdujemy zarówno u wielkich mistyków (Mistrz Eckhart) jak u przedstawicieli tzw. nowej fenomenologii (E. Levinas, F. Rosenzweig).

W perspektywach nowej fenomenologii, która czerpie z Husserlowskich analiz intersubiektywności i podmiotowości transcendentalnej, bycie jest determinowane przez sens osobowego życia. Dlatego każde jednostkowe bycie – jak podkreślił w swym wykładzie A. Jarnuszkiewicz – jest konstytuowane w ramach porządku etyki, świętości, umiłowania i miłości. Absolut nie jest logicznym postulatem zapewniającym racjonalność ujęcia teoretycznego, lecz samą prawdą bycia. Bóg nie jawi się jako ontyczna podstawa bytu i pierwsza przyczyna, lecz jako upragniona Osoba. Filozofia w takiej sytuacji nie tyle interesuje się neutralistycznym istnieniem, ile raczej modalnością bycia, które w perspektywie religijnej jawi się jako dobre. Religia jest więzią z Upragnionym realizującą się przez dialog. Osobowa więź człowieka z Bogiem determinuje więc człowieka z człowiekiem, której istotą jest odpowiedzialność za bliźniego znajdująca swą ekspresję w służbie i diakonii. Motorem aktywności religijnej nie jest egoistyczne pragnienie zbawienia, lecz chęć godziwego życia i spotkania Chrystusa, który jest prawdziwą miłością. Podkreślenie aksjologii bycia jest ważne również ze względu na doświadczenia Auschwitz, uśmiercające klasyczną filozofię z jej obiektywizmem i racjonalnością.

Wielu prelegentów i dyskutantów wskazywało na niebezpieczeństwo eliminacji religii przez metafizykę. U

Hegla myślenie o Absolutie wyeliminowało religię, podobnie stało się u Spinozy. Czy metafizyka nie identyfikuje zbawienia z poznaniem? Już Sokrates utożsamiał szczęście z wiedzą. Metafizyk zazdrości Bogu i podgląda Go. Ale czy takie patrzenie na Boga zbawia? Podobne pytania stawiają sobie zarówno filozofowie jak i teologowie. Czy religię należy chronić przed zaborczością metafizyki? Czyż ukrytym marzeniem metafizyków nie jest zastąpienie scientia divina przez scientia Dei? Kwestię tę podjął w swoim wystąpieniu m.in. W. Stróżewski, który stwierdził, że Tomasz przejął od Arystotelesa rozróżnienie tego, co jest dla nas (od nas) oraz tego, co jest samo w sobie, ale nie dla nas. Mimo to metafizycy często nie przyjmują tej dystynkcji, „podglądają” Pana Boga, próbując stawać na Jego miejscu. Przykładem mogą być tzw. idee Boże u Bonawentury, Bergsonowskie *ośnienie* lub poznanie konstytuującego rzeczywistość *ja transcendentnego* w fenomenologii. Z naszych rodzimych myślicieli można wymienić Hoene-Wrońskiego, dla którego wykrycie Absolutu jest tożsame z zyskaniem nieśmiertelności. Prelegent stwierdził, że w systemach wymienionych myślicieli scientia Dei jawi się jednak jedynie jako postulat, nieosiągalny ideał metafizyki. Chroni to metafizyków przed zarzutem uprzedzania gnozy, a równocześnie pozwala rozważać scientia Dei jako perspektywę, aprioryczne optimum dla scientia divina. Kluczem umożliwiającym rozwój metafizyki był Bóg rozumiany jako ratio, dobro, esse, nieskończoność itd. W każdej z tych perspektyw pojawiają się inne możliwości budowania filozofii i systemu

nauk. Czyste Heideggerowskie *Sein* nie jest Bogiem, jeśli jednak chcemy na jego podstawie zbudować metafizykę (a nie tylko ontologię), to musimy wprowadzić pojęcie Boga jako zasady wyjaśniającej istnienie realnych rzeczy. Metafizyka bowiem implikuje Transcendencję nie jako czystą możliwość, lecz jako realny byt. Metafizyka jest potrzebna – zdaniem Stróżewskiego – o ile szukamy nie tylko sensu rzeczywistości, ale samej rzeczywistości i prawdy o niej.

Na wtórny charakter metafizyki, a także wszelkiej wiedzy religijnej w systemach wierzeń, zwrócił uwagę J. A. Kłoczowski. Zdaniem tego prelegenta refleksja nad religią winna rozpoczynać się od badania religijnego systemu pedagogicznego. Quasi-ezoteryczny rys każdej religii wiąże się z występowaniem rytów inicjacyjnych. Wyjaśnianie znaczenia tych rytów następuje zwykle po przeprowadzeniu zasadniczych obrzędów. Inicjacja chrześcijan w IV w. wiązała się 2–3 letnim katechumenatem, podczas którego dostęp katechumenów do wiedzy religijnej był silnie ograniczony. Wyjaśnienie znaczenia obrzędów chrztu następowało dopiero po samym fakcie udzielenia tego sakramentu. Kontakt religijny uprzedza i warunkuje poznanie, zgodnie z zasadami „uwierz, a zrozumiesz” i „przyjmuj, a stanie się”. Także u Akwinaty pierwotne jest zawierzenie (fundamentem daru mądrości jest wiara); unio poprzedza revelatio. Augustyn podkreśla uprzedniość partycypacji względem wyjaśniającego poznania. Religia jawi się najpierw jako sposób życia, a dopiero potem jako mądrość ujęta w racjonalne systemy. Pierwotny jest akt otwarcia

się na rzeczywistość (także na samego siebie), prowadzący do odnowy życia. Bóg jest poznawany, ale tak zdobywana wiedza nie służy zaspokajaniu intelektu, lecz przede wszystkim zobowiązuje. Fenomenologia głębokich znaczeń, symboliki i tradycji danej religii pozwala na wgląd w mechanizmy, które prowadzą od religii zawierzenia do zdogmatyzowanej teologii, zaś potem do systemów metafizycznych. Inicjacja religijna zawsze popycha człowieka ku pewnej wartości. Proces ten może zaowocować hermeneutyką, metafizyką lub nawet gnozą (ten ostatni przypadek ma miejsce wtedy, gdy metafizyka nie dysponuje mechanizmem ochronnym w rodzaju zasady analogii). W systemie Marcela, omówionym w referacie K. Tarnowskiego, owym celem, ku któremu popychany jest człowiek, jest dobro. Podobna teleologia jest zawarta w „Uczcie” Platona.

Troska o szeroko rozumianą ekumenię legła u podstaw referatu T. Węclawskiego. Klasyczny chrześcijański teizm w zasadzie wyklucza wszelki dialog z wielkimi filozofiami Wschodu, które często traktują osobowość człowieka jako utudę, z której trzeba się wyzwolić. W takim ujęciu Absolut musi mieć charakter nieosobowy. Uniwersalność chrześcijańskiego kerygmatu jawi się jako wyłącznie teoretyczna, bowiem w praktyce jego komunikatywność ogranicza się do naszego regionu kulturalnego. Kres możliwości eksplikatywnych można zresztą dostrzec wewnątrz klasycznej metafizyki, która niezadowalająco rozwiązuje dylematy typu wolność a przeznaczenie, absolutna suwerenność Boga a względna suwerenność człowieka, napięcie między uwikła-

niem w historię i czas a oderwaniem się od tej perspektywy. Również nasza wiedza o religiach jest uwarunkowana kulturowo – dotyczy to zarówno typologii zjawisk religijnych jak i hierarchizacji problemów w religioznawstwie. W takiej sytuacji – jeśli zależy nam na głoszeniu Chrystusa uniwersalnego – należy zastanowić się, jakiej antropologii, filozofii, a nawet teologii potrzebuje nasza oparta na Ewangelii wiara, co zaś jest „jedyne” uwarunkowane naszą regionalną historią i tradycją. Nie chodzi o rezygnowanie z tych regionalnych wartości, ale o to, by chrześcijaństwo było dostępne dla ludzi z innych obszarów kulturowych.

W niniejszej relacji skoncentrowałem się na tych wykładach i dyskusjach, które wiązały się ze statusem klasycznego teizmu. Nie oznacza to, że problematyka pozostałych wystąpień była mniej doniosła. Z referatu R. Schaefflera wynika, że Feuerbachowska krytyka religii zachowała swą wartość dla współczesnej filozofii chrześcijańskiej. Interesujące rozważania A. Smandka dotyczyły ontologicznych uwarunkowań pojęcia religii we wszystkich typach współczesnej filozofii transcendentnej. Na autonomiczność filozofii religii, filozofii Boga i metafizyki wskazała Z. Zdybicka podkreślając, że obecność elementów tych dziedzin w teologii i kerygmacie wiąże się ze względami dydaktycznymi. J. Życiński dokonał gruntownej krytyki tzw. socjobiologii, której w większości pseudonaukowe koncepcje dotarły już na polski rynek wydawniczy. Zreferowanie przez J. Życińskiego wykładu van der Vekena o zagadnieniu nieśmiertelności w perspektywach filozofii procesu

stało się okazją do dyskusji nad alternatywną wobec tomizmu metafizyką zainicjowaną przez Whiteheada. M. Heller, posługując się analizą wzajemnych relacji nauki, wiary, teologii i filozofii w perspektywie historycznej, wskazał konieczność kształcenia teologów będących zarazem naukowcami w dziedzinie nauk ścisłych i przyrodniczych; pozwoliłoby to uniknąć wielu błędów, na które narażona jest myśl chrześcijańska nieświadoma przedmiotu i rezultatów naukowych dociekań.

Włodzimierz Zuzga

książki

W pół słowa

Anna Kamieńska

Nowe imię, Epideixis

Warszawa 1987, ss. 94

*Milczenia i psalmy najmniejsze*Wydawnictwo Literackie, Kraków
1988, ss. 176

Różne bywają drogi dochodzenia do Boga. Doświadczenie wewnętrzne dane nam poprzez udział w zdarzeniach codziennego życia kształtuje nas ku świętości, taki przynajmniej powinien być kierunek duchowego rozwoju. Skutecznym sprzymierzeńcem w odkrywaniu tej drogi jest cierpienie. Filozofowie, teologowie, mistycy wielokrotnie wskazywali na rolę cierpienia w procesie sublimacji ludzkiej natury. Im większa doza samoświadomości, tym większe cierpienie, a tym samym większe prawdopodobieństwo odnalezienia Boga. Na długo przed „odkryciami” egzystencjalistów wiedział o tym Eckhart, kiedy mówił: *Do czegoż zresztą miałyby służyć ludziom nauka lub światło, gdyby z nich nie korzystali? Kiedy ogarną ich ciemności albo cierpienie, wtedy ujrzą światło. Cierpienie ma też*

swoją drugą – ciemną stronę. Tak pisał o tym Henryk Elzenberg: *Cierpienie to rzecz niebezpieczna. Grozi życiu obniżeniem, stłumieniem, zacieśnieniem, skurczeniem, zanikiem. Niebezpieczeństwem jest również wytworzenie sobie światopoglądu pod dyktando samego cierpienia: przeciw temu trzeba się bronić. Sposoby obrony podsuwa religia i sztuka. Ten sam Elzenberg w swoich zapiskach „Kłopot z istnieniem” porównuje obydwie te dziedziny aktywności ludzkiego ducha. Przykładem osobowości łączącej w sobie cechy mistyka i artysty może być Merton. W jego poezji to, co ludzkie walczy z tym, co boskie układając się w dramat niedoskonałego człowieczeństwa.*

Anna Kamieńska przyjmuje wyzwanie mistycyzmu i podejmuje w swojej twórczości tematykę religijną po tragicznym doświadczeniu życiowym. Wydany w 1970 r. zbiór wierszy „Biały rękopis” był trenem na śmierć bliskiego człowieka. Religijny niepokój został tam zdominowany przez ludzki, wdowi płacz. W tymże 1970 r. poetka zapisze w swoim notatniku: *Ja wcale nie szukałam Boga! / Ja szukałam mojego Umarłego. / Nigdy nie przestanę tego powtarzać i dziwić się temu.* Cierpienie po utracie ukochanej osoby osiągało swoje kulminacje w kolejnych wierszach i zapiskach, nigdy jednak nie dokonało zniszczenia w potencjale twórczym pisarki w tym wymiarze, przed którym ostrzega Elzenberg. W roku 1971 r. poetka zapisze: *Chciałabym załamać się całkowicie. Pozwolić sobie na to. Ale mam w sobie świadka, który ciągle żąda ode mnie postawy stojącej. Nie mogę uść przed tym sądem i trybunałem. Nawet w ostatecznej rozpaczy*

szczyt duszy jest pionem. Czyż to wyznanie nie jest jednym z piękniejszych holdów złożonych metafizycznej Tajemnicy bytu?

Począwszy od „Białego rękopisu” przez kilkanaście lat poetka szuka ukojenia swego ludzkiego cierpienia przez pracę, przez pisanie, przez akty wyobraźni, wiary, miłości. Cała jej uwaga skierowana na żywy świat zmierza w podtekstach i wprost do wyrzeczenia się siebie, rezygnacji z pychy istnienia. Kamińska, tak jak wielcy mistycy, pragnie pograć się w nicości, która jawi się jej jako ocalenie, a nie zagrożenie. Nie jest to jednak łatwa droga dla twórczej osobowości nawykłej do eksponowania w każdym odruchu własnego „ja”:

*A kiedy już nie będzie NIC
ani wołu ani żony ani syna
ani żadnej rzeczy
która jego jest
jeszcze będę tu JA
otwarta jak zburzony dom
wielka jak krzyk*

„Ja” poetki broni się przed tym dobrowolnym choć heroicznym imperatywem rezygnacji, wyciszenia, pokory. Tak niewielu przecież dana jest ta łaska, ten dar zupełnego odosobnienia i płynącej z niego radości, która sprawia, że nie jest ono zimą samotności, śmiertelnym smutkiem, tylko właśnie wyróżnieniem, nagrodą. Poetka mobilizuje wszystkie moce duszy, by przybliżyć sobie, wyprosić, wymodlić tę łaskę: *Boże źródło pokory / naucz mnie być niczym*. Ale łaski świętości nie można wyżebrać u Boga tak jak tych innych pospolitych darów przychodzących do nas z Jego woli, gdyż ona jedna jest samą z niczym innym nieporównywalną Wolą Bożą. Nie jest dane zwykłemu śmiertelni-

kowi zdobycie jej samym tylko pragnieniem. Kamińska-poetka ma tę świadomość niemocy wobec Boskich praw. Pozostaje jej ukorzyć się w akcie skruchy. – *Wybacz że jeszcze zanadto jestem* – i nadal po ludzku, a więc nieudolnie i ułomnie chwalić Pana w istniejących przez Niego rzeczach tego świata: *Okazać liłość światu to wszystko co może / poeta żywy i umarły*.

Świat obnażając przed poetką swoją niedoskonałość i grozę nie może już jej zniewolić, bowiem ów wewnętrzny świadek wynosi jej duszę ponad wszelką małość:

*studnia jest zatruta
wodą martwa
samotność pusta*

*a jednak ktoś we mnie
niezmordowanie klęczy na kolanach*
Droga ku Bogu przez cierpienie nie jest prosta, nie zawsze prowadzi do celu, łaska iluminacji może w ogóle nie płynąć na klęczącego, ale proces odkrywania w sobie obszarów sprzyjających pojednaniu z tym *który Jest*, który *idzie aby wypełnić sobą wszystko / co samo w sobie było żadne i ubogie* staje się niepowtarzalną przygodą. Przejmujące jest też śledzenie walki wewnętrznej podmiotu tych wierszy, izolowania się od zmysłowej rzeczywistości i wchodzenia w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Wiele wierszy Kamińskiej z „Milceń i psalmów najmniejszych” to po prostu pożegnania z tym, z czym się zżywała, co kochała przez wiele lat i z czym musi się nieuchronnie rozstać: *uczę się na nowo z elementarza / tego świata z którego odchodzę*. Żegnając się z nim poetka uwiecznia świat, te rzeczy *bardziej od nas rzeczywiste* w magicznej materii wiersza i to jest ten pierwszy cud

przeistoczenia, oddania się Bogu poprzez rozproszenie własnego „ja” w wielości tego, co istnieje wokół nas: *wszystko na zawsze / wszystko nie przemijające / bo utrwalone w bólu / i w milczeniu*. Dalszy etap drogi do Boga to pogrążanie się świadome w milczeniu, w ciszy, to ciągle przypominanie, ciągle memento: *Nie ma tego złego / co by na milczenie nie wyszło; Z ciszy powstałeś / w ciszę się obrócisz; Prawdziwe porozumienie / zawsze jest milczeniem*. A przecież wstąpiwszy już nawet na drogę wiary, pełnego oddania się Odwiecznemu, nie uwalniamy się od pokus doczesnego życia, od własnych słabości, wątpliwości, wahań: *Modlitwą zamykam usta aby nie krzyknąć / modlitwą zamykam oczy aby nie pragnąć*. Trudno się jednak wyrzec pragnienia świętości, skoro napelnia nas przeczuć wiecznego obcowania z Bogiem. On jest bowiem tą wiedzą najgłębszą o nas samych, wiedzą najtrudniejszą i najbardziej pociągającą zarazem: *wtedy gdy wiesz już więcej niż potrzeba / słowo rozplywa się w milczeniu*. Niepowtarzalną wartością ostatnich wierszy Kamińskiej jest właśnie ta sfera ciszy zawierająca najistotniejszą prawdę o człowieku. Milczenie nie jest w tej poezji automatycznym przeciwieństwem słowa, lecz wyrazem najwyższego poznania, przestrzeni transcendencji. To, że poetka nadal nazywa swoje stany, mimo bezwzględnej akceptacji milczenia, mimo utożsamiania się z nim jako z jedyną formą współistnienia z Bogiem, nie jest niekonsekwencją, ale próbą podania się ostatnim słowem – tym narzędziem ludzkiej ekspresji – *Temu kto jest Panem*. Jest próbą wyrażenia swojej ostatniej ziemskiej radości w na-

dziei na pojednanie się z Nim w życiu wiecznym:

*Wierzę to znaczy ukrywam się w Tobie
wierzę więc w Tobie ginę
i pragnę jednego
liściem nieważnym opaść
w Otchłań Ciebie
który jesteś
życiem*

Tak w „Psalmie najmniejszym” dokonuje się w poezji Kamińskiej akt ostatecznej pokory, którego żaden komentarz prócz milczenia nie jest w stanie przeniknąć. *Zawsze odchodzi się w pół słowa / w pół czynu w pół oddechu*. Zapamiętajmy poetkę w tym wychyleniu z siebie w milczeniu, zapamiętajmy w tym pół słowie-pół milczeniu, gdyż dopiero w śmierci zamilkła na dobre pozostawiając wśród innych wierszy ostatecznych jak testament ten dwuwiersz-przesłanie: *nie ma tego dobrego / co by nie umilkło*.

Adriana Szymańska

Pomniki istnienia

Adam Zagajewski

Jechać do Lwowa i inne wiersze

Aneks, Londyn 1985, ss. 80 + ilustr.
Józefa Czapskiego (z *Dzienników*)

I. Wiersze i osobowość A. Zagajewskiego dla mojej generacji (nazywanej dzisiaj różnie: Nowa Prywatność, Nowe Roczniki) były zawsze wyzwa-

niem. Nie tyle zresztą wyzwaniem natury poetyckiej, ile raczej światopoglądowej. Propozycje Nowej Fali (Zagajewski to jeden z głównych projektodawców idei owego ugrupowania) czy szerzej: nurtu literackiego) ukazały jednoznacznie, że literatura, świadoma swoich założeń i celów, może się stać czynnikiem wpływającym zarówno na egzystencję jednostek jak i większych zbiorowości, ale może też prowadzić do anachronicznych marzeń o ujednoliconej sztuce sięgającej nieba i *nagiej duszy*. Spór o kształt i funkcje dzieł literackich wniesiony (któryż to już raz w historii?) przez grupę „Teraz” nie został przerwany. Mimo że, jak pisał Herbert: */.../ oblężenie trwa długo wrogo wie muszą się zmieniać / nic ich nie łączy poza pragnieniem naszej zagłady* („Raport z oblężonego Miasta”), nie zamknięto ust literaturze. Oto z ukrycia *plynie pieśń emigranta*, pieśń nadziei i ufności w jednoczącą moc poetyckiego słowa. Naród wsłuchujący się w głos arcydzieł nie może zginąć. Pamięć minionych wyborów i – etycznie motywowanych – powinności umożliwia przetrwanie *każdego oblężenia*. Być może dlatego poczują polska (ośmielę się uogólnić) jest ciągłym RAPORTEM, diagnozą teraźniejszości, pytaniem o przyczyny każdej klęski. Bo czyż nie jest klęską obecna sytuacja naszej kultury? Pokolenie najmłodsze nie rozpoznaje znaków przeszłości. Październik literacki stał się już nie legendą, ale wręcz białą plamą. Marzec 1968 zmusił do milczenia i wędrówki poza granice kraju. Czas „Solidarności” wyzwolił emocje, które każą krytycznie spoglądać na działającą się rzeczywistość społeczno-polityczną. I podzielił literaturę na tę

akceptującą „noc grudniową”, i tę wyrażającą otwarty sprzeciw. Powstało – czy nagle? – podziemne państwo literatury tolerowane przez władzę oficjalną. Zapewne to jakiś sukces, ale nie likwiduje on sytuacji już prawie beznadziejnej. Tomasz Burek odważył się nawet ostatni swój zbiór esejów zamknąć tytułową formułą-skrótem: „Żadnych marzeń” (Londyn 1987). Rzeczywiście, czytając te przejmujące szkice trudno o najzwyczajniejszy uśmiech...

Co stało się z Nową Falą? To samo co z Nową Prywatnością. Zbiorowy głos osobnych poetów zagłuszyła polityka i wyższe racje Systemu. Ale:

*Zdobyliśmy nowe doświadczenia –
radość, potem smak klęski, smutek,
odrodzenie się nadziei –
nowe doświadczenia, które można też
odnaleźć w dziewiętnastowiecznych
pamiętnikach.*

Co więc jest w nich nowego?

Przyjaźń? Czulość?

Związki pomiędzy ludźmi?

Odwaga wyzwolona na moment i z
[*powrotem*

zwinięta, jak transparent.

*Bicie serca? Ta chwila nad ranem,
kiedy wydawało się nam, że naprawdę
jesteśmy razem, oswobodzeni nie tylko
od lęku, ale i od obcości?*

*Dźwięk dzwonów kościelnych, lekki
i czysty, jakby śpiewała ważka?*

Okruchy przeżyć? Wiedza?

Znaki zapytania?

(„Nowe doświadczenia”, s. 14)

Oto punkt, w którym przecinają się marzenia z realiami codzienności. Poeta rozważa: Czy mogę wyzwolić się spod presji, jaką niesie polska rzeczywistość, temat polskiego losu, czyli nasze uwikłanie w historię. Mam

przecież własną osobowość, niesprowadzalną do żadnej innej, wrażliwość. Historia dla wszystkich, ale pytanie: kim jestem sam, prywatnie, pozbawiony znaczeń, jakie niesie doświadczenie historyczne, pozostaje ważne. Wymaga rozstrzygnięcia. Cały tom Zagajewskiego jest swoistą MEDYTACJĄ nad tak właśnie postawionym (przeżywanym) problemem. To zrozumiałe, bowiem teksty pomieszczone w polskiej wersji książki (wersja angielska nosiła tytuł „Tremor”) napisał poeta w latach 1982–85. Gdy dołączymy do tego jeszcze ilustracje J. Czapskiego, wyjęte z dziennika artysty, rozumiemy, że ciężar narodowego doświadczenia musiał znaleźć odzwierciedlenie w wierszach. Polski pisarz nie może zapomnieć o Polsce. Zagajewski nie zapomina, poszukując własnego odcienia samotności. Próbuje je wypowiadać za pomocą słowa poezji. Dawniej wiązał swe twórcze nadzieje z prozą, której zadania sprowadzał głównie do „oswajania rzeczywistości”, dzisiaj najpełniej wypowiada się w poezji i esej. Od czasów dyskusji i polemik „pokolenia 68” wiele się zmieniło. Zmieniła się też poetyka autora „Sklepów mięsnych”. Obecnie stał się on jedną z najwybitniejszych indywidualności poetyckich. Podkreślam: indywidualności, mającej swój własny model wiersza, budowanego, wedle słów samego poety, na ruinach systemów metrycznych. Jako jedyny (może wraz z Krynickim) „przezwyciężył” on nowofalowe ograniczenia. To już poeta wyzwolony z obciążeń publicystycznych wyobraźni, czego np. (mimo najszczerzych chęci) nie udało się osiągnąć Barańczakowi. Jego ostatnia książka poetycka pt.: „Atlantyda i inne wiersze

z lat 1981–1985” (Londyn 1986) jest pozbawiona „estetycznej tajemniczości” tak charakterystycznej dla Zagajewskiego. Barańczak opisując rzeczywistość pozostaje na poziomie relacjonowanych wydarzeń. Ich sens wyczerpuje się jakby w momencie styku słowa z konkretem. Brakuje (zresztą trudnej do nazwania) magii, oczarowania, ontologicznej, jeżeli mogą tak powiedzieć, niespodzianki. Wolę czułość wobec człowieka, przedmiotów, najdrobniejszych przejawów życia, jaką ujawnia Zagajewski, niż (mające oczywiście wartość) konstrukcje i chłód opisu Barańczaka.

Nie zapraszam do turnieju poetyckiego, ale porównajmy: *W nocy zerwał się wiatr, / gniewny, młody wiatr, / musujące wino, wschodni księż. / Przemawiał niewyraźnie głoskami / żywych i martwych języków. / Płynęły w nim przekleństwa Babilonu, / były dzwony Bizancjum. / Pod jego władczymi uderzeniami drzewa / ugiwały się posłusznie, / drżały okiennice naszego kruchej domu. / Nieuważnie słuchaliśmy tych głosów, / mało rozumiejąc. / Wróciliśmy do snu, do miłości. („Wiatr w nocy”, z tomu „Jechać do Lwowa” s. 72).* 1. *Według nie potwierdzonych doniesień. Które traktować należy / ostrożnie. Wedle nie potwierdzonych doniesień, / które dotarły z opóźnieniem spowodowanym / przez niesprzyjające śniegi i zasyki. Według / nie potwierdzonych doniesień, posunięto się za daleko / w łapczywym chwytności powietrza w płuca, zatracono / poczucie rzeczywistości w odmowie przyjmowania kopniaków, / zakłócono dialog kastetu ze szczęką, z winy tej ostatniej. / Według nie potwierdzonych doniesień, trudno się dziwić. / Trudno się mianowicie dziwić zdecydowanej reak-*

cji. / Reakcji spowodowanej wolą przywrócenia porządku, / tak, aby każdy wiedział, gdzie jest jego miejsce. („Przywracanie porządku”, z tomu „Atlantyda...” s. 6). Różnice są zauważalne. To już nie jest Zagajewski wojujący zaciekle o realizm, publicystyczny skrót, „istotę społecznych uwarunkowań” (o czym dzisiaj wspomina ze znamieną wyrozumiałością w książce „Solidarność i samotność”, „Zeszyty Literackie – Cahiers Littéraires”, Paryż 1986), lecz twórca ogarniający człowieka w całym jego życiowym uwikłaniu. Nie można oddzielić porządku samotności i wspólnoty. Łączą się one bowiem w jeden proces dorastania do zrozumienia, *dlaczego jasność zabija. Czemu siła oślepia.* („Siedemnastoletni”, s. 66). Niespodzianie nuta romantyczna w omawianych wierszach, cień Norwida, Rilkego, być może Leśmiana. Świat prze-czuwany jakby od wewnątrz, opisywanie tego, co przecież nigdy opisać się nie da: wydarzenia śmierci, zniszczenia, wieczności. Te słowa-tajemnice zjawiają się tutaj ponownie z dziwną siłą, choć dyskretnie, w wy-ciszeniu. Już nie trzeba niczego dodawać. Wystarczy wsłuchać się w melo-dię, w rymy wewnętrzne, niespodzie-wane przerzutnie i elipsy. Język cał-kowicie opanowany przez wyobraźnię i zrozumienie. To zdarza się nader rzadko w poezji, aby czytelnik niemal utożsamiał się z sytuacjami sugero-wanymi przez wiersze, kiedy nastę-puje jakby nakładanie się doświadczeń autora i czytelnika. Bo dzięki uniwersalności i – równocześnie – konkretowi przedstawianych, poetyckich sytuacji, staje się możliwe poroz-umienie, zaufanie. Przypominam sławną formułę Leśmiana o poezji,

która tylko wtedy uzyskuje wartość, gdy, przy swojej oczywistej symboli-czności, daje wyniki konkretne. Otóż, wiersze Zagajewskiego nie przynoszą rozchwianych znaczeń. Nie przery-wają nigdy swojego związku z rzeczy-wistością. Ale równocześnie nie są też tylko odpowiedzią na pytania dawane przez historię, lecz niejako „wyprze-dzają ją” kreując i odtwarzając jedno-cześnie. To wyróżnia poetę spośród twórców „pokolenia 68”, oddala lite-racko zarówno od Barańczaka, jak i Kornhausera, zbliża zaś – o dziwo! – do Maja, Polkowskiego, Pawłaka, Nowosielskiego, pisarzy młodszej nie-co generacji. Proszę się nie niepokoić, panie Adamie. W poezji (sztuce), jak wiemy, nie ma postępu. Liczy się tylko siła ducha, umiejętność jej wcielania w językowy kształt i – nie wiem, jakiego użyć słowa – talent, geniusz, wybranie. Gdy czytam „Jechać do Lwowa”, myślę, że owa tajemna iskierka tkwi w tych wierszach. Czyim więc jest darem?...

II. Zagajewski zawsze był wierny konkretowi. Nawołując w „Świecie nie przedstawionym” do pozbycia się alegorycznej maski rozumiał, że ale-goria unieruchamia wyobraźnię, przy-gniata literacką (życiową) szczerość. Równocześnie jednak zaniepokojony „sporem o rzeczywistość” dostrzegł tylko jej właściwą tajemniczość, która pojawia się w ekspresji poetyckiej, tzn. gdy, wedle określenia Hölderlina, *poetycko mieszkamy na ziemi*, będąc wrażliwymi na żywioł piękna, jaki – niekiedy – przenika naszą codzien-ność. Chyba dlatego Zagajewski zawierzył poezji, sam siebie ostrzegając przed próbami ostatecznego przedstawiania rzeczywistości. Gdzieś w nas, w naszym postrzeganiu świata

kryje się marzenie o zrozumieniu, „pełnym doświadczeniu”. Bo przecież, życie dzieje się głębiej, niż sugeruje widzialna zewnętrżność. Trzeba otworzyć się na zmysłowy, sensualistyczny rytm dni, zaufać potędze świata stworzonego, przenikniętego duchem. Nie znaczy to, że poezja rozwiązuje wszelkie zagadki. Jest ograniczonym (bo ludzkim) środkiem poznania, niemniej gdy opisuje złożoność świata i człowieka (Miłosz mówi, że wiersze Zagajewskiego przypominają gobeliny ułożone z fragmentów tworzących wielce skomplikowany wzór), już zbliża się do progu niewypowiedzianego. Stąd tyle w tej poezji personifikacji, prób niwelowania granicy pomiędzy żywym i martwym, dostrzegalnym i ukrytym. Magia słów ujawnia magię świata: *W pokoju zbiera się chmura zmierzchu. / Rośnie cień wieczoru, spokojne pożądanie. / Radio nadaje Pieśń o ziemi Mahlera. / Za oknem głośno i beztrasko gwizdzą kosy. / Jednocześnie słyszę cichy szelest mojej / krwi (jakby śnieg zsuwał się z gór). / Te trzy głosy, trzy cudzoziemskie głosy, / zwracają się do mnie, ale niczego nie / chcą, nic nie obiecują. W głębi, gdzieś / nu łące, ustawia się długo, przygotowuje / orszak nocy, pełen głuchych szeptów.* („Trzy głosy”, s. 23). Dobrze jest spotkać poetę, który przestrzega przed zbytnim zaufaniem prawom, liczbom, systemom i – za Mickiewiczem (w Paryżu przeżywającym chyba najtrudniejsze chwile życia) – dyskretnie podpowiada, że duch i samotność są drogą ocalenia jako warunki rozpoznawania własnej kondycji, własnego miejsca w obliczu zbiorowej odpowiedzialności, przed jaką staje każdy z nas, Polaków.

Czy ważne jest miejsce urodzenia? Znaki nieba niemal zawsze łączą się z miastem – przestrzenią budowania wspólnoty bądź oddzielenia. U Zagajewskiego przybiera ono wymiar kosmiczny, uniwersalny. W tradycji religijnej Żydów Jerozolima (jednak) była wszędzie, choć – rozproszonych – jednoczyła świadomość świątyni-miasta. Chrześcijanie, mocą wiary, budowali (budują) niebieskie Jeruzalem. Zagajewski zwraca się w stronę Lwowa, gdzie się urodził w czerwcu 1945 r. Dlaczego? Bo szuka – jak biblijni wygnańcy – stałego miejsca obecności. Napisze wprawdzie: */.../ każde miasto / musi stać się Jerozolimą i każdy / człowiek Żydem i teraz tylko w pośpiechu / pakować się zawsze, codziennie / i jechać bez tchu, jechać do Lwowa, przecież / istnieje, spokojny i czysty jak / brzoskwinia. Lwów jest wszędzie.* („Jechać do Lwowa”, s. 37), ale nie zapomni o mieście realnym, związanym z dziejami narodu polskiego, jak Kraków, Warszawa, Wiedeń. Będzie oglądał (wspominał) Lwów w wymiarach kosmicznych niemal (ostatecznie: taki rodzaj doznania jest wszędzie możliwy), niemniej owe marzenia poetyckie będą niosły konkretne obrazy, fakty, wydarzenia. I to właśnie rzeczywisty Lwów umiera uderzony bezlitosną logiką totalitaryzmu. Ocalenie może już tylko przynieść wyobraźnia, wysiłek dostrzegania dobra ponad „tym oto” krajobrazem. Stąd konsekwencja tytułowego wiersza tomu: *Lwów jest wszędzie*, czyli w pozbowionym przestrzennie-czasowych ograniczeń DUCHU. Bo poezja to właśnie sprawa ducha, samotności i z niej wywiedzionych ekspresji, które ujęte w poetyckiej symbol docierają do wspólnoty, stając

się (potencjalnie) własnością wszystkich. A że poeta wymaga wiele, zmusza do opuszczenia wygodnego obrazu rzeczywistości. W tym siła jego wierszy przynosząca nadzieję, że śmierć nie przerywa, lecz przedłuża nasze trwanie w nieśmiertelność:

*Idąc przez las, o świecie, w maju
pytałem, gdzie jesteście, dusze
zmarłych. Gdzie jesteście, młodo
zaginieni, gdzie jesteście, całkiem
przemienieni.*

(„W maju“, s. 6)

Bo jest Bóg, z którym poeta rozmawia (polscy poeci lubią rozmawiać z Bogiem, a w uniesieniu potrafią nawet się spierać), zauważając Go w *iskrzącym się mroku* („Gotyk“). Niepodobna zapomnieć tej „poetyckiej teodycei“, szczerzej i poetycko wyrafinowanej. Właściwie, muszę przyznać, że wobec doskonałości poezji Zagajewskiego jestem bezradny. Cóż bowiem mogę dodać. Trochę mniej istotnych szczegółów, jakieś obyczajowe anegdoty? Żal tylko, że przedstawiana książka ukazała się w Londynie i jej dostępność będzie w kraju ograniczona, choć pojawiają się najróżniejsze odbitki i wersje powielaczowe jako tzw. samoobrona narodowej kultury. Na szczęście niektórzy z nas nauczyli się niemal wszystkich wierszy tomu na pamięć...

ks. Jan Sochoń

Ile nadziei?

Lech Wałęsa

Droga nadziei

1987

Nie jest to lektura porywająca, ale na pewno należy do ciekawych. W swej książce* L. Wałęsa wielu zaskakuje. I to nie raz, lecz wiele razy. Ukazuje nam oblicze dość różne od tego, jakie mamy w pamięci z czasów, gdy był jeszcze dość częstym gościem np. polskiej telewizji. Wtedy wielomilionową widownię zadziwiał przede wszystkim szybkością i refleksem, z jakim reagował na zadawane mu pytania; uwagę widzów potrafił przykuwać krótkimi, „kolczastymi“ sformułowaniami. To samo miało miejsce w czasie niezliczonych spotkań w fabrykach, na stadionach, w czasie konferencji prasowych, podróży zagranicznych i przemówień wygłaszanych z okazji różnych, zwykle „rocznicowych“ uroczystości. W książce „Droga nadziei“ pomyślanej jako autobiografia tego nie ma; to pierwsze zdziwienie. Pojawia się inny L. Wałęsa. Bardzo refleksyjny, wrażliwy, nie tyle błyskotliwy, ile nieco nostalgiczny. Nie spieszący się do wysnuwania żadnych doraźnych wniosków, ale myślący jakby bardzo długimi łukami, co – gdy już trzymać się tego porównania – musi przywołać na myśl przesiadłego przerzucanego przez bardzo szeroką rzekę. Ten, który kojarzył się dotąd przede wszystkim z pośpiechem, blichtrzem i pewną powierzchownością powodowaną przez przeładowaną zdarzeniami codzienność, ukazując się teraz

jako ktoś o refleksyjności wyrastającej z głęboko, nawet bardzo głęboko osadzonego fundamentu-korzenia.

Wałęsa z „Drogi nadziei” to na pewno nie ten Wałęsa, który nigdy nie miał przeczytać ani jednej książki (to właśnie jedno z tych „kolczastych” niekoniecznie prawdziwych sformułowań, którego nigdy potem nie miano mu zapomnieć); również nie jest to ten Wałęsa, o którym mówi się niekiedy, że jest marionetką w rękach doradców, sam zaś jest pozbowiony tak oblicza jak i osobowości. Kto kiedykolwiek wierzył w któreś z powyższych twierdzeń, lub choćby tylko zaczynał w któreś z nich wierzyć, koniecznie winien sięgnąć po „Drogę nadziei”. Stanowiąc bowiem udane nawiązanie do tradycji pisarstwa reprezentowanego przez m.in. H. D. Thoreau, B. Russella czy Mahatmę Gandhiego, nie pozostawia ona żadnej wątpliwości w tym względzie.

Jak się wydaje, szczególnie bliskie więzy łączą tę książkę z „Opowieścią o moich doświadczeniach z prawdą” tego ostatniego. (Jeśli nawet autor „Drogi nadziei” świadomie się tu wzorował, nie należy chyba mieć do niego o to zbyt pretensji.) Mianowicie oba te tytuły bardzo wyraźnie łączy to, co nazwać można, raz – *rozsiąnym na ich kartach transcendentnym pierwiastkiem*; dwa – *stałym, nieprzerwanym zwracaniem się ku sednu, ku wnętrzu*. Mimo (a może właśnie dlatego?) że każdy z autorów skazany był na trwanie i funkcjonowanie (tak! – właśnie na implikujące mechaniczność i bezosobowość „funkcjonowanie”) w „zewnątrz”, oparcia tak dla siebie jak i dla swojej działalności szukali całkowicie gdzie indziej: w wierze, religii, w ustawicznym kontakcie z

„sacrum”. Tym, czym dla Gandhiego był hinduizm, dla L. Wałęsy był (jest) wyniesiony przezeń z domu i później utwierdzany przez wszystkie następne lata katolicyzm. Prawda – to fakt dość powszechnie znany. Jednak już nie tak powszechnie wiadomo, że nie jest to tylko i wyłącznie serwowany na pokaz katolicyzm czysto rytualny i „odruchowy”, lecz wiara głęboko refleksyjna, osobista, transponowana przez niego dosłownie na każdą sferę codzienności. To jest właśnie drugie zaskoczenie.

A właściwie drugie i trzecie. Bo jednocześnie jest to wyłom w polskiej tradycji. W tradycji z gruntu antyintelektualnej (zob., co na ten temat pisze np. S. Brzozowski), w której filozofia i czyjeś przekonania zawsze stanowiły pięćdziesiątą część, którą trzeba było zręcznie zonglować w czasie towarzyskich spotkań, nigdy jednak nie należało (to było po prostu w złym guście) traktować ich nazbyt poważnie. Zaś Wałęsa w swej książce czyni inaczej. Kwestię wiary i tego wszystkiego, co z niej wynika, traktuje nie półgębkiem, ale – zawsze do końca i zawsze po „samo dno” – bardzo serio. Już na pierwszych stronach pojawiają się takie słowa, jak Opatrzność, wiara, przeznaczenie; uczy swego abecadła, wyklada własne credo. I – CO SŁYCHAĆ! – wcale nie brzmi to sztucznie! Opatrzności nie pojmuje ani fatalistycznie, ani pasywnie. Przeciwnie – stwierdza – zawsze wymaga ona aktywnego nastawienia do życia, ludzi i zachodzących wokół zdarzeń. Odgrywaną przez siebie w nich rolę – mówi dalej – należy stale analizować i za każdym razem próbować **POJMOWAĆ JĄ NA NOWO, NA ŚWIEŻO** (pokr. R. W.). Sprowadza to do prostej for-

muły: To, co robisz, zawsze staraj się robić jak najlepiej i jak najuczciwiej. Nigdy też nie należy dążyć do realizacji jakiegos celu za wszelką cenę. Bo – chcąc nie chcąc – taka nadmierna identyfikacja zawsze musi się skończyć dogmatyzmem, zaskorupieniem...

To właśnie ten stale obecny w niej wątek rozważań filozoficznych – wątek refleksji i osobistych przemyśleń – nadaje tej książce tak niepowtarzalny i wyciszony, budzący zaufanie koloryt. Rysowana na jego tle warstwa faktograficzna musi jednak, niestety, rozczarować. Można odnieść nieodpartą wrażenie, że w tym względzie ręce Wałęsy pętają wciąż respektowanej przezeń lojalności wobec ówczesnych jego partnerów i adwersarzy. Bo choć rozpoczyna swoją opowieść od powrotu do Popowa na Pomorzu, do wsi gdzie się urodził, a momentami cofa się jeszcze dalej w przeszłość relacjonując dzieje swych niepokornych przodków, Jana i Mateusza, i wspomina także o wydarzeniach grudniowych na Wybrzeżu oraz o tych latach, gdy wciąż z powiększającą się rodziną mieszkał w dwóch ciasnych klitkach w gdańskiej dzielnicy Stogi, w sposób zrozumiały główną oś książki stanowi 500 dni legalnej działalności NSZZ „Solidarność” (cała książka kończy się w chwili zabójstwa ks. Popiełuszki). I tu, wbrew temu czego można by się spodziewać, Wałęsa ani na chwilę nie wpuszcza nas za kulisy wydarzeń, ani na moment nie pokazuje zdarzeń „tamtych dni” od strony kuchni. Do potocznej (potocznej – nie tej telewizyjnej) wiedzy o tamtym okresie nie dodaje w zasadzie nic nowego. Doprawdy; większość postaci życia publicznego, o których wspomina, przy-

wodzi na myśl aktorów z teatru manekinów. Szczególnie zaś gdy mówi o „stronie rządowej”, nigdy nie są to osoby z krwi i kości, a jedynie... dystynkcje i nazwiska. Pewnej trójwymiarowości mają przydać relacji wkomponowane w całość narracji wypowiedzi osób trzecich – najczęściej żony autora i jego najbliższych współpracowników. Ale i to nie na wiele się zdaje. Nadal pozostaje niedosyt. Czytelnik cały czas jest świadom tego, że autor wie dużo, dużo więcej niżli to, do czego – na powierzchni – chce się przynąć.

Toteż gdy poszukuję w pamięci jakichś zdziwień, których bym doznał czytając właśnie ten fragment książki, nasuwają mi się tylko trzy takie momenty. Pierwszy – doprawdy drobny, proszę się nie śmiać – to napomknienie o tym, że w chwili internowania Wałęsa sprowadzony do jego mieszkania przez milicję ówczesny wojewoda gdański prof. B. Kołodziejski sam był tak zaskoczony rozwojem wypadków, iż nie spostrzegł nawet, że na nogach miał dwa całkiem różne buty pochodzące od całkiem różnych par... (Szczegół ten zapamiętałem najprawdopodobniej tylko dlatego, że właśnie takich „smaczków” mogących nadać całości narracji nieco pikanterii Wałęsa czytelnikowi całkowicie poskapił, czyniąc bodaj tylko ten jeden wyjątek.) [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt. 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Trzeci – i chyba najważniejszy – dotyczy zaś osobistej oceny autora „Drogi nadziei” ostatnich 2–3 miesięcy działalności „Solidarności”. Jest to – jak mi się zdaje – spojrzenie dość różne od

ówczesnej oceny dominującej w społeczeństwie; jednocześnie zadziwiająco zbliżone z niektórymi sformułowaniami J. Andrzejewskiego zawartymi w jego codziennych zapiskach pt. „Gra z cieniem” (wciąż do nabycia w księgarniach). Większość, jak się wydaje, do ostatniej chwili wierzyła w powodzenie ruchu solidarnościowego, w możliwość znalezienia jakiegos rozsądnego kompromisu. Inaczej on. Wałęsa twierdzi, iż im dalej w głąb 1981 r., tym bardziej był świadom nieuchronności zbliżającego się końca. Nie umiał przewidzieć, jaką przybierze on postać, wiedział jednak, że *to musi nastąpić*. W ostatniej fazie – jak pisze – chodziło mu już tylko o to, by zyskać, wywalczyć najpierw jeszcze jeden miesiąc, potem jeszcze jeden tydzień... by trwalszy mógł być siew owych 500. dni, by owoc społecznego przebudzenia mógł być większy, bardziej dojrzały; by mógł on być trwalszy i trudniejszy do unicestwienia i skazania na bezpowrotną banicję.

W sumie – L. Wałęsa napisał książkę dość chłodną; dość łatwo zrozumieć, dlaczego niektórzy mają do niego o to spore pretensje. Nie ma w niej ani drapieżności, ani zbytich oskarżeń, ani nadmiernych, sztucznie podsycanych emocji. Jeszcze raz – czy to się komu podoba, czy nie – okazał się człowiekiem środka; raz jeszcze okazał swą pragmatyczną, wyważoną, umiarkowaną stronę – tę, którą on sam (zresztą chyba nie on jeden) uważa na swój największy atut i za swoją największą siłę. W zakończeniu formułuje dwie hipotezy. Jeśli procesy emancypacyjne w Polsce będą dławione – mówi – jeśli demokratyzacja będzie postępować zbyt wolno i ograniczać się tylko do propagandowego

naskórka – z czasem, nieuchronnie, znów dojdzie do erupcji zmasowanego protestu. Istnieje jednak i druga możliwość – stwierdza. Nie można bowiem wykluczyć, iż w końcu rządzącym także zacznie zależeć na autentycznych przemianach i – krok po kroku – ideały „Solidarności” (nawet bez jej bezpośredniego udziału) będą realizowane i wcielane w życie...

On sam, jeśli byłoby to konieczne, jest gotów odejść. Mówi to bardzo wyraźnie – nie chce, by jego osoba miała być przeszkodą w zawarciu ewentualnej rzeczywistej ugody. Powtarza to wielokrotnie; mówi to z pokorą człowieka, dla którego liczy się cel, nie osobiste imponderabilia. I choć nigdzie w zasadzie nie zostało to powiedziane dosłownie, z całości książki, z jej ducha, przebija przekonanie o tym, że oto skończył się pewien etap. To, co było, najprawdopodobniej w formie identycznej jak kiedyś już się nie powtórzy – wszak historia nie zwykła używać kalki. Jednak to, co było, można przetworzyć. Może to być punktem wyjścia do tego, co dopiero nastąpi, a może już nawet następuje. W tym też – zdaniem Wałęsy – tkwić ma owa tytułowa nadzieja. Lecz – nie można nie zapytać: ILE TEJ NADZIEI?

No właśnie – ILE?

I jeszcze jedno. Na Zachodzie, gdzie książka ta cieszy się sporą poczytnością, w witrynach księgarskich umieszcza się ją zwykle tuż obok książki M. Gorbaczowa o nowym myśleniu. Choć w ten sposób na powierzchnię dociera to, co do niedawna dla wszystkich było oczywiste, a o czym dziś woli się nie pamiętać. To, co coraz głębiej, głębiej, głębiej i głębiej w świe-

cie jest spychane do pod- a właściwie do nieświadomości: że bez Wałęsy i bez „Solidarności” ponad wszelką wątpliwość nie byłoby dziś ani Gorbaczowa, ani tzw. pieriestrojki, ani rozbrojeniowych porozumień.

Roman Warszawski

* Podstawę niniejszego omówienia stanowi tłumaczenie książki na język niemiecki: Lech Wałęsa, *Ein Weg der Hoffnung. Autobiographie*, Paul Zsolnay Verlag, Wien-Hamburg, 1987, z pol. tłum.: Friedrich Griesse i Olaf Kühl. Dlatego też przytaczane dalej słowa z książki w pełni oddając sens wypowiedzi nie mają charakteru dosłownego cytatu.

Kresy, Pogranicza, Peryferie

Les Confins de l'Ancienne Pologne. Ukraine. Lituanie. Biélorussie XVIIe-XXe siècles

Daniel Beauvois (wyd.), przedmowa Czesław Miłosz

Presses Universitaires de Lille, Lille 1988, ss. 282

Między Polską etniczną a historyczną

Tom VI *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*

pod red. Wojciecha Wrześcińskiego

Ossolineum, Wrocław 1988, ss. 284

Równocześnie prawie ukazały się drukiem materiały dwu spotkań poświęconych problematyce kresowej.

Pierwsze zorganizowane przez Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego w Karpaczu wiosną 1982 miało za temat Kresy w polskiej myśli politycznej. Drugie to międzynarodowe spotkanie w Centre d'Etudes de la Culture Polonaise Uniwersytetu Lille III 5-7 V 1987 poświęcone cywilizacji dawnych Kresów. Te dwa spotkania skupiły różnych ludzi i zajęły się właściwie odrębnymi kwestiami. Razem jednak dają okazję do szerszej refleksji nad tym, czym były Kresy od co najmniej XVI w. do ich definitywnej zagłady w w. XX. Uwaga badaczy skupia się przede wszystkim na kwestii roli, jaką Kresy odegrały w różnych czasach w kulturze polskiej. Problematyka stricte historyczna w obu przypadkach znalazła się de facto na marginesie. W Lille zajmowali się tymi zagadnieniami toruńscy: Sławomir Kalembka („Ziemie wschodnie w polskiej myśli politycznej 1831-1870”) i Leszek Kuk („Słowiańskość polska: Współzycie Polaków, Rosjan i Rusinów”). W Karpaczu wprowadzić na 8 referatów tylko 1 nie dotyczył kwestii historycznych, ale trzon stanowiły opracowania dotyczące myśli politycznej, nie zaś samych Kresów. Oba tomy w niewielkim stopniu posunęły na przód naszą wiedzę o istocie i dziejach Kresów. Nie na tym polega ich znaczenie. W obu przypadkach mamy wiele cennych ustaleń dotyczących świadomości, myśli politycznej i legendy literackiej. Próby syntezy rzucali w Lille Norman Davies („Wstrząśnięty świat”), Jan Błoński („Kresy, «raj polski» od Mickiewicza do Rymkiewicza”) i Cz. Miłosz we wprowadzeniu nawiązującym do toczącej się obecnie dyskusji o granicach i podziałach Europy. W zasa-

dzie jednak niesłychanie bogate referaty z Lille (18) starały się trzymać konkretów, nie szukając efektownych, ale może przedwczesnych uogólnień.

W dyskusji w Karpaczu próby określenia przedmiotu zainteresowań były częstsze, ale też szły w nieco odmiennym kierunku. Podejście to skonkretyzował Roman Wapiński („Kresy: alternatywa czy zależność?”) identyfikujący obszary kresowe z terenami pogranicza narodowego. Myślała, mająca swe precedensy w dawniejszym piśmiennictwie starającym się uchwycić miejsce Polski w Europie, pozwoliła mówić równocześnie o Kresach Wschodnich i Kresach Zachodnich. Sprawę przedstawił w bardzo obszernym wystąpieniu W. Wrzesiński („Kresy czy pogranicze? Problem polskich ziem zachodnich i północnych w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku”, s. 119–163). Ten nurt politologiczny zdecydowanie przeważał nad traktowaniem Kresów *jako aksjologicznie nacechowanego substytutu nazwy geograficznej wschodniego pogranicza Rzeczypospolitej* (J. Kolbuszewski, „Kresy jako kategoria aksjologiczna”, „PP” 11/1987, s. 181). Ten właśnie autor w Karpaczu dał bardzo solidny i ambitny zarys wizji Kresów jako legendy literackiej („Legenda Kresów w literaturze polskiej XIX i XX wieku”, s. 47–93). Znajdziemy tam wiele wątków poruszanych także w Lille, jak np. nawiązanie do swojskości, tradycji rycerskiej i procesów kreacji mitologicznej. W Lille dominowały te właśnie kwestie. Powstała, w rezultacie niezwykle kompletna panorama uzasadniająca deklarację organizatora i redaktora: *Nigdy nie usiłowano dać podobnej syn-*

tezy. Jerzy Jarzębski rozwijał w Lille jeden z wątków traktowanych przez Kolbuszewskiego („Ewolucja obrazu Kresów w literaturze polskiej po drugiej Wojnie Światowej”, s. 201–221) pisząc, że w literaturze polskiej *dawne ziemie wschodnie są jak odcięta kończyna, której ból czuje się nadal i stale* (s. 201). Jarzębski obszerniej niż Kolbuszewski włącza w swą analizę literaturę powstałą na emigracji, literaturę, dla której Kresy są i muszą pozostać zasadniczym, choć oczywiście nie jedynym układem odniesienia. Pisał i mówił o tym wielokrotnie Miłosz, stale do tego nawraca Konwicki. Próbę uogólnienia podjął w Lille m.in. Marek Załęski („Kresy we współczesnej literaturze polskiej: ostrzeżenie, obietnica czy wyzwanie?”). Podkreślił mianowicie związek rzeczywistości i legendy kresowej z małymi ojczyznami, z tak dla przyszłości europejskiej istotnym odrodzeniem prowincji, z budowaniem tożsamości lokalnych dających niezbędne zakorzenienie.

Zagadnienie Kresów jako granicy, jako tak czy inaczej pojmowanej strefy pogranicznej, obszaru podziału i przenikania dwu kultur występowało w obu spotkaniach. W Karpaczu było bardziej widoczne ze względu na dominowanie problematyki politycznej (Jerzy Tomaszewski, „Kresy Wschodnie w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku”; Włodzimierz Suleja, „Kresy Wschodnie w myśli politycznej polskiej irredenty w okresie popowstaniowym /1864–1914/”; Teresa Kulak, „Kresy w myśli politycznej Jana Ludwika Popławskiego”). Uderza w obu przypadkach nie nawiązanie do uwag Feliksa Grossa („Kresy: The Frontier of Eastern

Europe", „Polish Review" XXIII/1978/2, s. 3-16). Gross położył nacisk na spotkanie różnych cywilizacji, w tym przypadku Europy ucieleśnionej w Rzeczypospolitej z Orientem, tak muzułmańskim jak i prawosławnym. Mniejsze znaczenie, w przeciwieństwie do autorów wrocławskich, przywiązywał do kwestii narodowościowej. Do tej problematyki nawiązuje obszernie Juliusz Bardach („O świadomości narodowej Polaków na Litwie i Białorusi w XIX-XX wieku"). Zagadnienie wielości kultur i religii jest natomiast kluczowe dla referatów z Lille (Michel Koszul, „Katolicy, prawosławni i protestanci: Michajło Drahomanow i kwestia religijna na Ukrainie"; Władysław Dynak, „Kultury i narodowości w Galicji Wschodniej, 1772-1918"). W sumie jednak pytanie o to, czy i w jakiej mierze Kresy Rzeczypospolitej były ukształtowane przez ową pograniczność w stosunku do Europy, pozostawało na marginesie. Píše o tym jedynie Ludwika Ślękowska z Wrocławia („Obraz Kresów południowo-wschodnich w literaturze XVI i XVII wieku"; w: „Les Confins", s. 21-38) zwracając uwagę na kwestię orientacji przejmwanej za pośrednictwem Kresów przez kulturę polską i europejską. Píše o tym także Kolbuszewski.

W spotkaniu w Lille warta podkreślenia jest obecność badaczy spoza Polski. Zagadnienie kresowe przyciągało uwagę badaczy takich, jak Nina Taylor z Londynu („Adam Mickiewicz i Litwa. Geneza mitu literackiego"), Jean-Marie Delmaire z Lille („Asymilacja burżuazji żydowskiej i jej granice") i Maryla Laurent z Lille („Litewskość. Przyszłość ostateczna w pi-

sarstwie Tadeusza Konwickiego"). Obok wspomnianych D. Beauvois, M. Koszula i N. Daviesa uczestniczyli w tym niebanalnym spotkaniu specjaliści także z Belgii i Włoch, i jeśli czegoś zabrakło, to głosu kresowych partnerów, przede wszystkim Ukraińców i Litwinów. Być może byłoby to ponad możliwość jednego colloque, z całą pewnością jest to sprawa na przyszłość. Kresy jako zagadnienie europejskie, jako fragment Spotkania w strefie Pogranicza europejskiego zasługują na dalsze badania i następne spotkania.

Obszerny dorobek spotkania w Lille w zakresie literatury (Przemysław Matuszewska, „Poezi polscy końca XVIII wieku i Kresy wschodnie"; Ewa Kobylńska, „Wobec końca świata: trylogia galicyjska Juliana Strykowski"; Stanisław Makowski, „Postać Wernyhory w polskiej tradycji politycznej i literackiej"; Marta Wyka, „Obraz Kresów Wschodnich Polski w powieści S. Brzozowskiego «Sam wśród ludzi»"; Jacek Łukasiewicz, „Mit Kresów we współczesnej prozie polskiej"; Aleksander Fiut, „«W mojej ojczyźnie»: Litwa i Wilno w poezji Czesława Miłosza"; Marek Tomaszewski, „Obraz Kresów u powieściopisarzy emigracyjnych: Czesław Miłosz, Józef Mackiewicz, Zygmunt Haupt, Włodzimierz Odojewski") zasługuje niewątpliwie na osobne i obszerne omówienie. Całość tego materiału powinna być udostępniona czytelnikowi polskiemu - ciekawe tylko, który obieg weźmie na siebie to zadanie?

Uderza natomiast brak wszelkich odniesień do problematyki ekonomiczno-społecznej. Kresy, zwłaszcza w okresie gdy były stopniowo wchła-

niane przez Rosję, ale także po 1918 r., tworzyły część obszaru peryferyjnego Europy. Czy były taką peryferią już przedtem, w okresie Rzeczypospolitej? Wtedy i potem snuto analogie z Ameryką podbijaną przez Hiszpanów, a więc z obszarem w XVI-XVIII w. podporządkowanym, zależnym od Europy. Pisywał o tym obszernie Janusz Tazbir, podejmowali zagadnienie kształtowania zależności Tadeusz Lepkowski i Jerzy Jedlicki. Aspekt ten, zwłaszcza w ujęciu porównawczym, wart byłby szerszej dyskusji.

Kresy Rzeczypospolitej były rzeczywistością w obszarze kultury europejskiej, odgrywały w niej rolę rozmaite, nieraz narzucając je Polsce, jak to miało miejsce np. z Antemurale. Z upadkiem Rzeczypospolitej Kresy wiązały się z polskością może tym silniej, im bardziej kultura, język i żywioł etniczny polski były na tych obszarach wypierane. Przez wieki lat to ogromne bogactwo było spychane w niepamięć, tym silniej teraz wybuchło zainteresowanie właśnie legendą, mitem i w ogóle aspektem literackim. Rysuje się też w Polsce żywe i poważne zainteresowanie problematyką wielości narodowej i religijnej. Poważniejsze prace historyczne wypadłoby rozpocząć odstąpieniem bolesnej, złożonej i w dodatku wszechstronnie zakłamaney historii Kresów dwu ostatnich stuleci.

Jan Kieniewicz

Tajemnica nadziei

Sami o sobie

Antologia tekstów polskich Anonimowych Alkoholików

Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań
1987, ss. 232

Narastające trudy dnia dzisiejszego rodzą pytania coraz bardziej zasadnicze: o sens działania i aktywność, o nadzieję, o wszelkie utajone jeszcze siły, które by nam pomogły zdobyć się na większy wysiłek. Publicystyka, z którą spotykamy się w prasie, chciałaby temu doświadczeniu dorównać i chyba w jakimś stopniu to się udaje. Przekonujemy się jednak dość często, że uplątana w różne taktyki i strategie manipulacyjnej, w grę polityczną „stron” nie może stać się zwierciadłem ludzkiego doświadczenia ani być pełnowartościowym partnerem człowieka w jego wewnętrznym dialogu.

Tym bardziej więc przykuwają uwagę przykłady dowodzące innej reguły. A takim jest niewątpliwie wydana ostatnio książka alkoholików z ruchu AA „Sami o sobie” zapisująca doświadczenie szczególnie, skupione bardzo na sobie i dlatego tak osobne, zamknięte granicami alkoholowego uzależnienia. Swoistość tego świata każe nam, ludziom „normalnym”, czytać tę groźną, obciążającą rzeczywistość jako rodzaj rodzimej egzotyki. Wydany już przed dwoma laty zbiór wspomnień „Jestem alkoholikiem”, wyrosły z tych samych kręgów ruchu AA, obalał te pozory, akcentując skalę ludzkiego cierpienia, dając wizerunek człowieka z gruntu nie pogodzonego ze swym losem i to

właśnie wtedy, gdy jest na dnie i wydaje się pokonany nawet we własnym osądzcie. Książka ta stała się po trosze czytelnicznym odkryciem. Nowo wydana pozycja rozszerza pole widzenia, dokumentuje różne procesy budujące samowiedzę wspólnoty AA. Samowiedzę zdobywaną w walce wewnętrznej, każdego jej członka z samym sobą, prowadzonej jednak pospołu z innymi dzielącymi ten sam los. Ta sytuacja złożonego, wielostronnego dialogu jest charakterystyczna dla wspólnoty AA i ona też stanowi o założeniu książki. Stąd zróżnicowanie wybranego materiału, form wypowiedzi – i odpowiadające temu nasze czytelnicze odczucie diametralnie różnych światów, w których człowiek żyje, które czasem krzyżują się, zachodzą na siebie albo, dzieląc się nim, są po prostu obok, jakby niezależne w tej przedziwnej koegzystencji.

Znajdziemy w tej książce reportaże z życia wspólnoty AA, ich grupowych spotkań, gdzie toczą się wielogodzinne rozmowy, stając się chwilami wnikliwymi analizami czy samoanalizami, przybierając także charakter osobistych wyznań, wydobywających delikatną materię przeżyć i ocen samego siebie, by oddać je w ten sposób pod obiektywizujące rozpoznanie innych, nie do końca obiektywnych, mających tego świadomość, bo widzących poprzez nie swe własne odkrycia, porażki czy radości, zniechęcenia czy nadzieje. I nie dotyczy to jedynie spraw z przeszłości. Każdego dnia znowu mogą stać się ich udziałem. W pracy tych grup można odnaleźć pokrewieństwo łączące je z zasadami psychoterapeutycznego "postępowania niektórych szkół: psychologii humanistycznej, analizy egzystencjal-

nej W. E. Frankla. Ale istotna jest tu nauka wynikająca z doświadczeń ruchu AA, gromadzonych już od lat 30., kiedy ruch powstał w Stanach Zjednoczonych.

Książka zawiera reportaże z takich uroczystych spotkań, jak zjazd wspólnoty AA, spotkanie przy opłatku z okazji świąt Bożego Narodzenia albo grupowych wypraw i wędrówek do ośrodków życia religijnego, sanktuariów życia duchowego, gdzie mogą liczyć na kontakt i zrozumienie swoich problemów. Pomnaża się w ten sposób sieć wspólnotowych powiązań, wiążących się z tym przeżyć; poszerza obszar inspiracji, tak że każdy zdaje się być wprzęgnięty w coraz bardziej rozległy świat sił i działań, których bezpośrednio na co dzień sam może nie obejmuje i nie sprawdza, zyskuje za to przekonanie, że ten świat współuczestniczy w wysiłku każdego, że wiąże ich poczuciem duchowej jedności, której musi odpowiadać jakieś potężne, choćby ukryte, źródło. To ono uwiarygodnia atmosferę oczekiwania i porozumienia, kiedy nadzieja ma prawo być przeznaczona każdemu z nich.

Czujemy w tych reportażowych opisach rodzącą się ostrożnie i nieśmiało ufność i wiarę w słowa, w ludzi, ich doświadczenia, w sytuacje, w których uczestniczą – które mówią o możliwości przekroczenia swej słabości, o przezwyciężeniu choroby, która nie musi zagarniać człowieka aż do całkowitego zniszczenia. Odnajdujemy na tych stronicach ludzi tak pognębionych nie kończącymi się upadkami, a jednak przenikniętych nagle pogodą ducha pełną pokory wobec losu, który może każdego następnego dnia wszystko zniweczyć. Przyjmują

więc nietrwałe, kruche dobro swej drogi do trzeźwości jako dar łaski, choć umożliwiło to i zapoczątkowało ich własne cierpienie, doznanie „dna”, na którym się znaleźli. Czyta się te stronicie ze zdumieniem i chwilami nawet z lękiem, że to się załamie, że pamięć ich własnej przebytej drogi, doświadczenie bolesnej niemocy obnaży nagle prawdę dalszych wysiłków, tego, czym okażą się znowu. Dlatego chwile radości, satysfakcji są przeżywane z dyskrecją, w uciszeniu. Każda manifestacja pewności grozi niepotrzebnym wydatkowaniem energii, rozproszeniem koniecznego skupienia. Trzeba mieć jedynie pewność swej najważniejszej, decydującej o wszystkim potrzeby, swej wiary.

Głos tych wewnętrznych niezawisłych obszarów odczuwania płynie jakby strumieniem osobnym – w wierszach. Tutaj anonimowi alkoholicy poza granicami swej mocy i niemocy, na prawach momentu, który do nikogo nie należy, umyka wszelkim ograniczeniom, dają świadectwo prawdzie swych uczuć na przekór takim czy innym doświadczeniom, na przekór życiu, którym tak trudno pokierować. Chwile wyznania w wierszu Bożeny-alkoholiczki zamykającym książkę przechodzą w modlitwę, w głos wspólnoty łączącej się w pokorze oddania, w rezygnacji z wszelkich wyobrażeń o sobie, bo w każdym przypadku mogą się okazać złudzeniem, pomyłką. Ten wiersz to dokument wiary zrodzonej w cierpieniu, które chce przekroczyć siebie, bo inaczej nie wytrzyma ciężaru doświadczeń.

Trzeba choćby wspomnieć o wierszach dzieci, o prostocie i nieporadności dziecięcogo słowa, które staje się

namacalną miarą dystansu i dysproporcji tego, co zgodnie z naturą rzeczy od zarania jest ze sobą związane. Obok reportaży najwięcej miejsca zajmują wspomnienia AA, jak sami nazywają – zapisy ich piciorysów. Tutaj skala dramatycznych napięć jest najwyższa. Te wspomnienia będąc aktem otwarcia, dowodem najlepszej woli, są czynione z samego dna izolacji i poniżenia – i choć są świadectwem przewycięzania, w istocie o nich nie przesądzają.

Redaktor tej książki i autor wyboru Józef Jan – alkoholik nie dzieli materiału na jednorodne części, odwrotnie, miesza, komponuje szczególnego rodzaju przekładaniec, zestawiając ze sobą teksty o krańcowo różnym charakterze i wymowie. Mamy odczucie huśtawki nastrojów, mozaiki kontrastowych sytuacji. Najważniejsza staje się wtedy nie tyle finalna pozytywna ocena działań wspólnoty AA, ile zarysowanie kształtu pewnej postawy wobec świata i człowieka, która może okazać się ważna dla ludzi po obu stronach alkoholowej bariery. I to dwojakie ukierunkowanie jest tu wyraźne.

Takie, a nie inne uformowanie książki z wybranych tekstów odzworowuje bezwzględna, ale rzeczywista logikę rządzącą światem alkoholowego uzależnienia. Światem bez przerwy balansującym na krawędzi upadku i odrodzenia, wzniosłości i poniżenia. To, co zostało wywalczone z największym trudem i wysiłkiem może być każdej chwili zaprzepaszczone. Bez względu na to, jak daleko posunęliśmy się na drodze do trzeźwości, możemy znowu znaleźć się w sytuacji, z której się wydobyliśmy. Czytamy więc o kolejnych załamaniach, upor-

czywych, ciągnących się jakby bez końca okresach niemocy i upadku i znowu ponawianych próbach udanych na jakiś czas. Rodzi się pytanie, czy można mieć nadzieję, jeśli tyle razy poniosło się klęskę, tyle razy zaprzeczyło swęj wierze. Ile może być wart wysiłek, jeśli tak łatwo da się przekreślić. Z czego czerpać siłę, jeśli wiara opiera się na woli kogoś, kto co jakiś czas załamuje się i traci to, co osiągnął. Jawi się nam nadzieja jako tajemnica – nieomłal namacalnie. Jest siłą odnawiającego się ludzkiego ducha, którą nie do końca ogarniamy. Nie wszystko da się tu zrozumieć, wyjaśnić. Łatwo więc o chwilę, kiedy napięcie wysiłku opada i przychodzi rezygnacja. Nadzieja wydaje się nie na miarę ludzkich potrzeb dnia dzisiejszego. Ciekawie pisze o tym Michał-alkoholik. *Chryste, uznajemy to, co zrobiłeś dla człowieka i podziwiamy Cię, ale odchodzimy swoją drogą, gdyż chyba znaleźliśmy inną drogę dojścia do prawdy i wolności. Nie odrzucamy Cię bynajmniej, ale musisz nas zrozumieć – podziwiając Cię szukamy w obecnej sytuacji czegoś, co w Twojej nauce jakby się zdezaktywizowało. Droga życiowa, jaką nam proponujesz wobec stada wilków, wśród których przyszło nam żyć, nie może zdać egzaminu. Dzisiaj, żeby żyć, trzeba walczyć, a Twoją bronią w walce ze złem jest tylko bezinteresowna miłość. My uważamy, że aby przetrwać w dzisiejszych czasach, trzeba być twardym, zabić w sobie wszystko, co zmiękcza, wyrobić w sobie cechy cyniczne, aby śmiało polemizować z otaczającym nas światem, wyzywać go (s. 79).*

Czasem redukcja człowieka zostaje posunięta do tego stopnia, że jedyną możliwością nawiązania do ludzkich

potrzeb staje się kontakt na poziomie zwierząt. Janusz-alkoholik pisze z dna swej samotności o przyjacielskim obcowaniu z koniem, kiedy pomagał w pralni, a potem z psami, kiedy pracował w schronisku dla zwierząt. Cały jego szczegółowo spisany piciorys w „Liście do pani psycholog” jest wyrazem potrzeby odnalezienia człowieczeństwa, jest manifestowaniem wiary, że człowiek go wysłucha, że wytrzyma próbę wyznawanych przeżyć, myśli i dojrzy w nim istotę ludzką. Będzie chciał się z nim kontaktować nadal. *Niech Pani wierzy, że Pani jest pierwszą kobietą z innego, tego dobrego świata, z którą się spotykam, z którą mogę porozmawiać i się zwierzyć (s. 185).*

Ten *dobry świat* jaśnieje we wspomnieniach tajemniczym blaskiem nadziei i wiary, kiedy zaczyna nurtować znajdujących się na dnie swej człowieczej izolacji i bezradności, kiedy jego istnienia nie dowodzi jedna choćby najmniejsza iskierka. Kiedy nikt nie może tobie nic dać ani wziąć, jeżeli nie zechcesz sam. Jest ta książka – kiedy czytam – ciągłym potykaniem się o tajemnicę *dobrego świata*, w który może nawet wszyscy wierzymy, że istnieje – ale czy szukamy go jako niezbędnego na dzisiaj, potrzebnego w tej chwili – jak czynią to ci, żyjący z grozą niewiadomego na każdy dzień?

Andrzej Górny

Co z nas zrobiła ewolucja

Edward O. Wilson

O naturze ludzkiej

PIW, Warszawa 1988, ss. 257

Wilson zaczyna od przedstawienia dylematu: *Jeżeli rodzaj ludzki wyewoluował drogą darwinowskiego doboru naturalnego, gatunek nasz stworzył nie Bóg, ale genetyczny traf i wymogi środowiska* (s. 21). Odrzucając Boga odrzucamy zarazem cel istnienia: *Nie mamy miejsca, do którego moglibyśmy zmierzać* (s. 29). Następuje zanik *transcendentalnych celów; dążenie do nich pozwala na organizowanie energii społeczeństwa* (s. 30). Teza ta jest oczywiście prawdziwa, ale nie oryginalna. Temu właśnie problemowi poświęcił wiele uwagi J. Monod¹.

Przesłanki etyki, pisze Wilson, są przypuszczalnie zawarte w biologicznej naturze człowieka. *Zadanie stanowiące wyzwanie dla nauki polega na pomiarze sztywności ograniczeń wynikających z tego zaprogramowania, znalezieniu ich źródeł w mózgu oraz rozszyfrowaniu ich znaczenia poprzez rekonstrukcję ewolucyjnej historii umysłu* (s. 33). Spróbujmy potraktować serio to stwierdzenie Wilsona. Przypuszczam, że chodziłoby 1. o wyjaśnienie sposobu działania umysłu: a) od strony neurofizjologicznej, oraz b) od strony psychologicznej; zadanie niełatwe, ale być może w zasadzie wykonalne; 2. zbadanie, jak w procesie ewolucji doszło do powstania umysłu człowieka współczesnego. Zważywszy że nie mamy najmniejszego pojęcia, jacy byli nasi przodkowie sprzed 1, 2, 3 mln lat ani jakimi

drogami ewoluował ich umysł, zadanie to jest, że tak powiem, pobożnym życzeniem wojującego ateisty.

Warto tu wspomnieć, że od kilku dziesiątków lat m.in. nad biologicznymi podstawami etyki ludzkiej zastanawiają się etologowie. Wnioski, do jakich dochodzą, z całą pewnością zasługują na uwagę.

Ale wróćmy do Wilsona. Kilka środkowych rozdziałów omawianej książki, to chaotyczne pisanie o wszystkim po trochu, w tym również o genetyce – albo naiwnie, albo błędnie. Autor przypuszcza m.in., że homoseksualizm jest uwarunkowany genetycznie, po czym za pomocą zjawiska homoseksualizmu chce udowodnić istnienie selekcji krewniaczej, zaś za pomocą selekcji krewniaczej – homoseksualizm.

Trzy ostatnie rozdziały poświęca altruizmowi, religii i Nadziei – świetlanej wizji, jaką proponuje ludzkości.

Wilson wyróżnia dwa typy altruizmu: twardy i miękki. Altruizm twardy – to gotowość jednostki do poświęcenia się dla dobra jej krewnych; z punktu widzenia procesu ewolucji jest to dla jednostki korzystne, bo właśnie poprzez jej krewnych jej geny zostaną przekazane następnym pokoleniom. Altruizm miękki – to takie postępowanie, które ma pozory działania dla dobra innych, ale na dłuższą metę jednostka osobiście na nim korzysta. Jako przykład altruizmu twardego Wilson podaje żołnierzy, którzy rzucają się na granat i w ten sposób kosztem własnego życia ratują od śmierci współplemieńców. Cytuje fragment książki J. Jonesa, który opisuje, co może czuć żołnierz w takich chwilach. Moim zdaniem ani ten przykład, ani cytaty z Jonesa nie mają nic

wspólnego z altruizmem. Jest to raczej materiał do rozważań o tym, co czuje i może zrobić człowiek, gdy znajdzie się w warunkach, do których ewolucja go nie przygotowała. Do altruizmu miękkiego Wilson zalicza m.in. postępowanie Matki Teresy z Kalkuty: *Matka Teresa jest osobą niezwykle, lecz nie można zapominać, że czuje się bezpiecznie służąc Chrystusowi i wiedząc, że Kościół gwarantuje nieśmiertelność* (s. 206).

Tak więc, według Wilsona, to, co my – nie wprowadzeni w tajniki socjobiologii – rozumiemy pod pojęciem altruizmu, tj. świadome i bezinteresowne działanie dla dobra innych ludzi, nie istnieje. W rzeczywistości jest to postępowanie bądź w interesie własnych genów, bądź w mniej lub bardziej zakamufLOWanym własnym interesie. Jestem naukowcem i uważam siebie za racjonalistkę, toteż musiałabym się zgodzić z tym niewesołym wnioskiem, gdyby miał on dobre uzasadnienie naukowe. Ale go nie ma. W zasadzie podstawą procesu ewolucji jest selekcja indywidualna. W odniesieniu do zwierząt oznacza to, że im bardziej egoistycznie osobnik postępuje, tym większe są szanse wydania przez niego liczne go potomstwa, które będzie przekazywało jego geny następnym pokoleniom. Ten najprostszy obraz komplikuje się w przypadku zwierząt żyjących społecznie. U społecznie żyjących owadów większość osobników stanowi bezpłodną kastę robotnic, które opiekują się swoimi siostrami. Przypuszczalnie działa tu selekcja krewniacza: jednostką selekcji jest nie osobnik, lecz rój czy mrówisko. Jednakże społeczność innych zwierząt, zwłaszcza ssaków i ptaków, pod wieloma wzglę-

dami różni się od społeczności owadów i nie ma żadnych dowodów, że działa w nich selekcja krewniacza. Potomstwo tych zwierząt przez pewien czas po urodzeniu wymaga opieki. Zdaniem etologów to właśnie więź matka-dziecko była załącznikiem powstawania społeczności takich zwierząt, jak m.in. małpy. Odróżnianie swoich od obcych nie musi się opierać na pokrewieństwie genetycznym. Zwierzęta nie mają osobistych kalkulatorów do wyliczania średniej liczby wspólnych genów. „Swoj” – to osobnik, którego się zna i który nie jest zagrożeniem, wprost przeciwnie, swój może pomóc w walce z drapieżcą. W ten sposób selekcja indywidualna ulega modyfikacji. Pojawiają się: wzajemne zaufanie, przyjaźń, skłonność do pomocy. Zjawiska te oczywiście gwałtownie nasilają się u ludzi. Schematy myślowe pochodzące z obserwowania mrówek, którymi przez wiele lat zajmował się Wilson, po prostu do ludzi nie pasują. Ponadto nie wszystkie cechy zwierząt podlegają selekcji naturalnej. Dotyczy to zwłaszcza uzdolnień i innych cech psychicznych ludzi. Większa część ewolucji człowieka przebiegała w społecznościach zbieracko-myśliwskich. W tych warunkach ani talent do myślenia abstrakcyjnego, ani – powiedzmy – zdolności rysunkowe nie mogły dawać osobnikom żadnej przewagi selektywnej. Stąd kolosalna różnorodność typów psychicznych, którą obserwujemy wśród ludzi. Darwinizm, nawet w swej obecnej bardzo rozbudowanej postaci, nie daje odpowiedzi na pytanie, jak w ewolucji doszło do tego, że trafiają się wśród nas ludzie wyjątkowi, geniusze nauki,

tacy jak Darwin, czy geniusze altruizmu, tacy jak Matka Teresa z Kalkuty.

Wywody Wilsona o altruizmie chyba nawet w intencji autora nie były próbą wytłumaczenia tego zjawiska. Raczej autor chciał zaimponować czytelnikom swym chłodem naukowym. Mnie zirytował prostactwem rozumowania.

Analizę religii Wilson zaczyna od stwierdzenia, że: *Sklonność do wierzeń religijnych jest najbardziej skomplikowaną i potężną siłą ludzkiego umysłu i zgodnie z wszelkim prawdopodobieństwem stanowi niezbywalną część natury ludzkiej* (s. 209). */.../ ludzie przedkładają wiarę nad wiedzę* (s. 211). Sprawę tę można jednak będzie rozwiązać stosując (oczywiście) socjobiologię religii. *Do głębokiej struktury wierzeń religijnych można dotrzeć badając dobór naturalny na trzech kolejnych poziomach* (s. 216–217): dobór eklezjastyczny, czyli rytuały i konwencje, oraz ekologiczny, czyli zgodność z wymogami środowiska – mają charakter kulturowy. Ale u podstaw kultury leżą geny. Zatem konsekwencją doboru eklezjastycznego i ekologicznego są zmiany częstości genów, czyli ewolucja genetyczna. */.../ praktyki religijne, które konsekwentnie wspierają prokreację i przetrwanie wyznawców, faworyzują powstanie fizjologicznych rezultatów, działających na rzecz przyjęcia tych praktyk w ciągu poszczególnych cykli życiowych. Faworyzowane będą także geny, decydujące o tych regulatorach* (s. 218).

Gdybyśmy potraktowali serio te rozważania, moglibyśmy natępująco odtworzyć ewolucję predyspozycji psychicznych człowieka. Jeśli skłonność do wiary jest produktem selekcji naturalnej, oznacza to, że nasi odlegli

przodkowie byli *scjencystycznymi materialistami* konsekwentnie dążącymi do zdobywania wiedzy. Aliści w genomach niektórych z nich zaległy się regulatory fizjologiczne stwarzające predyspozycje do wierzeń religijnych. Nadawały one przewagę selektywną ich nosicielom, toteż w populacjach ludzkich zaczęła wzrastać częstość warunkujących je genów. No i obecnie żyjący ludzie wolą wierzyć niż wiedzieć.

Traktując serio nie wywody Wilsona, tylko ewolucyjny sposób myślenia, możemy dojść do innego wniosku. Już w czasach historycznych powstawały i powstają w społecznościach ludzkich różne poglądy, idee i instytucje. Te z nich, które okazują się nieprzydatne, idą w zapomnienie. Te, które są potrzebne, pozostają. Religie trwają na przekór prześladowaniom i naporowi nauki, często bez żadnych widocznych korzyści. Czemu np. katolicy holenderscy kłócą się z Ojcem Świętym, ale z wiary nie rezygnują? Wyjaśnienie tego rodzaju zjawisk po prostu nie leży w gestii nauk biologicznych.

Ale wróćmy do Wilsona. Píše on, że *marksizm jest socjobiologią bez biologii* (s. 231), czego nie rozumiem, i że: *Obecnie zagrażają mu poważnie ustalenia socjobiologii człowieka* (s. 231). Być może, ale odnoszę silne wrażenie, że inne jego zagrożenia są jeszcze większe.

Epos o ewolucji jest w tym sensie mitologią, że wprowadzie tu i teraz można wierzyć w prawa, na które się powołuje, ale nigdy nie można będzie udowodnić, że tworzą one continuum, ciągnące się od fizyki do nauk społecznych, od tego świata do wszystkich innych światów w widzialnym wszech-

świecie, oraz wstecz, do początków Wszechświata (s. 232). Ano nie można będzie. A ponadto można wierzyć w prawa ewolucyjne, ale nie należy tego robić, jeśli się chce uprawiać przyzwoitą naukę. W naszym XX w. wiara w Boga rozwojowi nauk nie przeszkadza, natomiast wiara w prawa naukowe jest zaprzeczeniem nauki.

W ostatnim rozdziale pt. „Nadzieja” ton z demaskatorsko-zgryźliwego zmienia się we wzniósły i pompatyczny. Wilson cytuję Safonę, Księgę Hioba i Ajschylosa. Twierdzi, że *Bóg i Kościół nie mogą być zniszczone przez jednostronny atak konkurencyjnej mitologii opartej na nauce* (s. 245). Uznaje za pewnik, że *umysłowe procesy wierzeń religijnych /.../ są zaprogramowanymi predyspozycjami, których samowystarczalne elementy składowe zostały wbudowane w neurologiczny aparat mózgu przez ewolucję genetyczną /.../ są one potężne, niezbywalne i stanowią ośrodek społecznego bytu człowieka. /.../ w materializmie scentystycznym musi się dla nich znaleźć miejsce na dwu poziomach: jako naukowej zagadki /.../ i jako źródła energii, którą może wykorzystać scentyzm materialistyczny, gdy zostanie on zaakceptowany jako potężna mitologia* (s. 246). *Może ona /.../ z nieprzerwanego dążenia do czystej wiedzy uczynić wielki cel* (s. 247). *Przeznaczeniem człowieka jest wiedzieć* (s. 246). Marksowi i innym filozofom nie udało się wykryć praw historii, bo ich pogląd na naturę ludzką nie opierał się na podstawach naukowych (s. 247). Należy poznać do końca naturę ludzką, co umożliwi znalezienie praw historii, pozwalających przewidzieć jakąś część przy-

szłości rodzaju ludzkiego (s. 247). Wówczas przyjdzie czas na stosowanie eugeniki *uprawianej demokratycznie* (s. 237), czy też *konwencjonalnej* (s. 248), w celu wyhodowania ludzi tworzących bezkonfliktowe społeczności, takie jak babonów białogłkich czy pszczoł miodnych. Ktoś może powiedzieć, że to bełkot. Tak, ale nie mój.

Na ostatniej stronie omawianej tu książki jest notka na jej temat. Obawiam się, że jej autor niedokładnie (jeśli w ogóle) książkę Wilsona przeczytał. Bo Wilson ani nie wnika głęboko w tajemnice zachowania się człowieka, ani nie tworzy idei, które by można było poddawać obiektywnym sprawdzianom. W „Sociobiology”² Wilson wysunął kontrowersyjne myśli, które mogły działać stymulująco. W „O naturze ludzkiej” część tych myśli doprowadza do absurdu.

Aleksandra Putrament

¹ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Éditions du Seuil 1970.

² A. Putrament, *Co to jest socjobiologia?* „PP” 7-8/1988, s. 58-73.

Lunin-katolik

Michaił S. Łunin

Pis'ma iz Sibiri

„Nauka” 1987

Radzieckie wydawnictwo „Nauka” w serii Litieraturnyje pamiatniki wydało całą spuściznę rękopiśmienniczą wybitnego dekabrysty, Michaiła Siergiejewicza Łunina. Postać ta nie jest obca polskiemu czytelnikowi. Przybliżył ją zwłaszcza Natan J. Ejdelman swą znakomitą pracą wydaną u nas przez PIW w 1976 r. w przekładzie Wiktorii i René Śliwowskich pt. „Łunin – adiutant wielkiego księcia Konstantego”. Zachęcony tą fascynującą lekturą z zainteresowaniem zapoznałem się także z wydanymi przez tegoż autora (wspólnie z I. A. Żelwakową) pracami publicystycznymi, notatkami oraz listami dekabrysty napisanymi (z wyjątkiem kilku listów) na syberyjskim zesłaniu po odbyciu 10-letniej katorgi.

Wyłania się z nich nowe oblicze tego bylego kawalergarda, bohatera spod Austerlitz i Borodino, autora niebywałych skandali towarzyskich i facecji sięgających cesarskiego tronu (Łunin to przecież prototyp Tołstojowskiego Dołochowa z „Wojny i pokoju”), lwa warszawskich salonów będących niemyłym świadkiem jego miłości do księżnej Natalii Potockiej-Sanguszkowej, nade wszystko zaś aktywnego uczestnika tajnych stowarzyszeń, któremu Pestel pragnął wyznaczyć wyjątkową rolę carobójcy-stracńca.

W zwięzłej nocie na temat książki mającej charakter źródła history-

cznego niepodobna przeprowadzać szczegółowej analizy treści zawartych w niej poglądów politycznych i społeczno-filozoficznych. Zrobił to zresztą z wielkim znanstwem we wspomnianej pracy Ejdelman, który w ostatnich latach dał się poznać nie tylko jako świetny historyk, ale i jako intelektualista-społecznik aktywnie uczestniczący w procesie „przebudowy” życia umysłowego w ZSRR. Odnotujemy, że w 1987 r. nabrał rozgłosu jego publiczny spór z pisarzem Astafjewem, na temat rosyjskiej tradycji narodowej.

Dokonajmy zatem tylko ogólnej charakterystyki z podkreśleniem elementów pominiętych lub niezupełnie przekonywujących naświetlonych przez radzieckiego autora.

Twórczość Łunina może się wydać nie nazbyt obfita, obejmując bowiem 6 artykułów niewielkiej objętości, 3 drobne utwory o charakterze szkiców lub uwag, notatnik zawierający głównie rozważania historyczne i religijne oraz 62 listy (51 syberyjskich). Należy jednak pamiętać o szczególnych okolicznościach, w jakich ta publicystyka powstawała: przebyte cierpienia, izolacja, trudne warunki życia na zesłaniu, stale pogarszające się wskutek zaostrzających się represji władz wobec nieugiętego dekabrysty. Cała zatem jego publicystyka, nie licząc listów, powstała w ciągu zaledwie 3 lat. Przede wszystkim jednak należy mieć na względzie fakt, że Łunin pisał nie w celu zaspokojenia swych ambicji literackich i naukowych, ale w celach ściśle politycznych. Jego wybór sprawił bowiem, że właśnie on, który w ostatnich latach istnienia tajnego stowarzyszenia był z nim luźno związany i mógł się uchylić od odpowie-

działności, przyjął ją na siebie całkowicie i odtąd stał się najbardziej gorliwym, utalentowanym i mężnym propagatorem jego idei, zdolnym nawet do przejmowania inicjatywy – *drażnienia pałąk białego niedźwiedzia*, jak pisał w jednym z listów.

Wszystkie artykuły Łunina są osnute wokół problemu tajnego stowarzyszenia, jego źródeł, przesłania ideowego, bliższych i dalszych rezultatów jego działalności, przy czym dwa spośród nich są mu poświęcone bezpośrednio. Są to, brzemienne w fatalne dla dekabrysty następstwa: „Pogląd na rosyjskie tajne stowarzyszenie od 1816 do 1826 roku” oraz „Analiza raportu tajnego Komitetu Śledczego w 1826 roku”. Pierwszy z nich zawiera cele społeczne ruchu, samokrytyczną ocenę popełnianych błędów oraz ocenę moralną działań „partii” samowładztwa, która doprowadziła do skrajności represje władz przeciw dekabrystom, niszcząc ich fizycznie, ale nie będąc w stanie powstrzymać rozwoju idei żywionych przez stowarzyszenie. Drugi jest druzgocącą krytyką działań Komisji Śledczej i całego absolutyzmu, który potrafił jedynie rozprawić się ze zwolennikami konstytucyjnego liberalizmu, ale nie próbował nawet określić pola konfrontacji ideowej z dekabryzmem. W opublikowanym raporcie przemilczano wszystkie zasadnicze kwestie podnoszone przez stowarzyszenie: wyzwolenie chłopów, Zbiór Praw, reforma sądownictwa, wojska (ze zniesieniem haniebných osiedli wojskowych), wolność handlu i przemysłu, pomoc dla Grecji. Działaczy stowarzyszenia przedstawiono jako przestępców państwowych dążących do usunięcia siłą panującego ustroju

i osoby cara, apelując tym samym do namiętności nieoświeconego tłumu. Łunin umiejętnie wskazuje na wszelkie nadużycia procesowe Komisji oraz na brak podstaw prawnych sformułowanego oskarżenia, nawet z punktu widzenia samego samowładztwa, które ustami Aleksandra I w polskim Sejmie w 1818 r. przejawiało wolę przyznania Rosji praw i swobód konstytucyjno-liberalnych. Wskazuje on na związek między takim postępowaniem a istotą ustroju panującego w oparciu o przemoc, samowolę i przesady, nie zaś o moralność, rozum, sprawiedliwość, naturalne prawa ludzi, doświadczenia narodów przodujących w rodzinie ludzkiej.

Artykuł „Ruch społeczny w Rosji za obecnego panowania” jest logicznym rozwinięciem poprzednich wątków – podsumowaniem 15 lat rządów minionych od czasu rozprawy z dekabrystami. Uczucie goryczy, jaką przeżywają w obliczu swej klęski reformatorzy obserwujący tragiczne rezultaty kontrrewolucji dla życia narodu, miesza się tu z satysfakcją, że w karykaturalnej wprowadzic formie, ale jednak jest realizowany ich polityczny testament. Praca ta jest świadectwem szeroki horyzontów Łunina swobodnie łączącego w swej analizie czynniki polityczne z ekonomiczno-społecznymi, wewnętrzne z zagranicznymi, gospodarcze z wojskowymi.

Odrzucenie absolutyzmu było nie tylko odbiciem nastrojów panujących w środowisku postępowej części elity intelektualnej Rosji, ale i częścią szerszej koncepcji historiozoficznej, czemu dał on wyraz w „Poszukiwaniu historycznym”. W znakomitym liście poświęconym działalności Ministerstwa Oświecenia Narodowego, w któ-

rym Łunin błyskotliwie i ironicznie polemizuje z trójjedyną formułą panowania Mikołajowskiego: prawosławia, samowładztwa, ludowości, pisze on: *Ten ustroj [samowladztwo] posiada swe zalety i wady. Nie dowiedziono jeszcze, dla jakich powodow jest on bardziej wlasciwy dla Rosjan od innych ustrojow politycznych oraz czy zawsze bedzie dla nich rownie stosowny. Albowiem narody, ktore wyprzedzily nas w dziedzinie organizacji spolecznej, rozpoczely od samowladztwa, a skonczily na tym, ze zastapily je formami konstytucyjnymi, bardziej odpowiadajacymi rozwojowi ich sil i zdobyciom wiedzy.* Ta właśnie myśl została rozwinęta w „Poszukiwaniu historycznym”. Logika rozwoju historycznego Rosji jest oparta na immanentnej przeciwstawności autokratycznej władzy i pierwiastka społecznego tkwiącego w głębi narodu. Polityka władzy w ciągu całego tysiąclecia prowadzi do zubożnienia społeczeństwa, pograżenia go w marazmie przerywanym konwulsyjnym budzeniem się ducha narodowego. Rezultat jest taki, iż w ciągu kilku wieków naszego politycznego istnienia ledwie zbliżyliśmy się do tej linii, od której rozpoczęli pochód Anglicy /.../ (Łunin porównuje przejawy społecznego zacofania Rosji XIX-wiecznej z epoką w historii Anglii poprzedzającą wydanie Wielkiej Karty - pocz. XIII w.). Zaiste, w Rosji lat 30. XIX w. trudno byłoby znaleźć bardziej dosadnie sformułowany protest przeciw autokracji.

Jednak tym, co najsilniej przyciąga uwagę, jest katolicyzm Łunina. Problem ten został niezwykle głęboko i ciekawie naświetlony przez Ejdelmana. A przecież nie wszystko jest tu

jasne i bezsporne. Najistotniejszym być może argumentem, jaki wysuwa on, by wyjaśnić nawrócenie Łunina na wiarę katolicką, jest ogólnoeuropejskie zwątpienie w wartość racjonalizmu i materializmu, gdy XIX w. przynosi ludzkości nie rozumnie zorganizowaną harmonię, ale jakobiński terror i napoleońską imperialną dyktaturę. Ale przecież pisma Łunina są do głębi przesycone racjonalistycznymi teoriami francuskiego Oświeceni. Znajdujemy tu i koncepcje niezbywalnych praw człowieka, i Monteskiuszowski podział władz, i teorię umowy społecznej J.-J. Rousseau. Łunin pragnie pogodzić katolicyzm z racjonalizmem, liberalizmem i utylitaryzmem. Godząc je nie idzie jednak – jak twierdzi Ejdelman – w ślad za socjalistą Saint-Simonem, z którym prowadził w Paryżu dysputy, ani za potępionym przez Grzegorza XVI Lamennaisem. Łuninowski katolicyzm nie jest kompromisem ani dziwaczną syntezą – to katolicyzm natchniony, hierokratyczny i proclityczny. Jego stosunek do „sekt” jest w najlepszym przypadku współczujący, w najgorszym – pogardliwy. Ejdelman przytacza świadectwo dekabrysty Zawaliszyna, że duchowieństwo rosyjskie razło go swymi występkami, zaś katolicyzm przyciągał ascezą. Zestawmy to jednak z następującą notatką: *Osobiste zachowanie duchownych, jak i ich zdolności umysłowe, będące głównym warunkiem podtrzymywania i rozwoju sekt, ma jedynie drugorzędne znaczenie dla katolicyzmu, który dla swego istnienia i rozpowszechnienia nie potrzebuje pomocy ludzkiej. To, co mówi duchowny katolicki, nieuczony albo nawet rozwiązły, silniejsze jest do tego, co on*

robi, bo to, co mówi – nie pochodzi od niego. Albo też: Kościół katolicki bezbłędnie rozstrzyga kwestie wiary, dyscypliny i moralności. Nie może on tworzyć nowych dogmatów, bo oznaczałoby to stworzenie prawd – rzecz niemożliwa. Nie może także stawiać starych dogmatów przed sądem rozumu, aby rozpatrywać je same w sobie, bo oznaczałoby to podporządkowywanie objawienia, to jest rozumu boskiego, rozumowi ludzkiemu /.../ Ponieważ wiara jest nie do pogodzenia z najmniejszą wątpliwością, trybunał rozstrzygający spory o wiarę powinien być bezgrzeszny. Inaczej nie byłby on kompetentny. W kwestiach wiary wszelki autorytet, nie będący bezgrzesznym, jest nieprawomocny /.../

Oczywiście trudno jest jednoznacznie ustalić relację tych poglądów religijnych do teorii społecznych. W epoce Łunina łatwiej było je uzgodnić z konserwatyzmem politycznym w duchu de Maistre'a, z którym Łunin także dyskutował. Jednak Łunin pojmował dogmat o pochodzeniu wszelkiej władzy od Boga w duchu zupełnie demokratycznym. *Wszelka władza ludzka jest od Boga; małżeńska, rodzicielska, domowa, obywatelska, religijna czy kościelna. Wzajemne obowiązki i prawa stąd wynikające są także z góry zatwierdzone przez prawo wieczyste. Gdyby człowiek, którego przeznaczeniem jest żyć w społeczeństwie, mógł i musiał być sam stworzyć władzę, nałożyć na siebie obowiązki i uzyskać prawa, dzieło twórcy społeczeństwa byłoby niedoskonałe. Jednak wszelka władza ludzka ma swe granice, gdyż ma obowiązki. Gdy tylko granice te przekroczy, powstaje jednostkowy lub społeczny sprzeciw, na podstawie innej władzy, także pocho-*

dzącej od Boga. Zasada [władzy] pozostaje ta sama, jedynie się przemieszcza, gdyż ludzie kolejno stają się depozytariuszami władzy. Ustalić, czy władza przekroczyła swe granice, można z pomocą świadectwa, a zatem jest to dostępne każdemu człowiekowi. Tak jak w kwestiach władzy religijnej decyzja o powołaniu dostępna jest wszystkim wierzącym, podobnie w odniesieniu do władzy politycznej decyzja o jej granicach dostępna jest wszystkim obywatelom. Ścisłe prawo nakazuje człowiekowi oddawać cesarzowi co cesarskie. Może on, zatem, z pomocą swego rozumu rozróżnić, na czym polegają dążenia cesarza i jak daleko mogą one sięgać. Inaczej prawo to byłoby nie stosowalne, a zatem bezsensowne.

Motywy wiary katolickiej Łunina nie są zatem zgodne z powszechnym w Europie nawrotem do konserwatyzmu i irracjonalizmu, zwątpieniem w rozum. Przeciwnie, umacnia go ona w jego wierze w rozum i samostanowienie jednostek i grup ludzkich. *Polityczny stan świata – pisał – jest urządzeniem stwarzanym przez rozum ludzki dla ustanowienia praw i określenia postępowania sobie podobnych.*

Ejdelman dość niejasno przedstawia relację między wiarą Łunina a jego postawą polityczną. Z jednej strony twierdzi, że Łunina pociąga zasada *wolnej woli*, aktywizm katolicyzmu, podkreśla też jego większą elastyczność, zdolność do współpracy z tajną policją i do włączenia się w przebudowę świata na podstawach nauki i uprzemysłowienia (*nowe chrześcijaństwo Saint-Simona*), z drugiej – wiąże on to niemal fanatyczne roztopienie się w wierze z odejściem od radykalizmu młodych lat. Wydaje się jednak, że radykalizm Łunina

nigdy nie był tego rodzaju, by *uciekać się do wątpliwego i niebezpiecznego eksperymentu – rozniecania namietności i podbechtywania ludu /.../. Nie brałem udziału ani w buntach właściwych tłumowi, ani w spiskach, które sprzyjają niewolnikom*. W katolicyzmie zaś widzi on właśnie się wolności politycznej. Daje temu wyraz m.in. w notatkach, gdzie za pomocą ważkich argumentów dowodzi, że to nie Reformacja, ale w o wiele większej mierze katolicyzm przyczynił się do rozwoju instytucji republikańskich i konstytucyjnych w Europie.

Nie widać tu zatem rażących sprzeczności. Istnieje zgodność i ciągłość w poglądach i czynach. Nie było tu chyba trywialnego utylitaryzmu, instrumentalnego podporządkowania wiary celom niezgodnym z jego obrazem Boga. Zwrócenie się ku religii było z pewnością pragnieniem najwyższego autorytetu moralnego, a zarazem szukania w Bogu siły i pocieszenia w męczeństwie, które dobro wolnie przyjął.

Martyrologia Łunina znajduje swoisty wyraz w jego zainteresowaniach światem antycznym. Sporządza on szereg notatek poświęconych językowi greckiemu i innym językom starożytnym, w ich doskonałości widząc tchnienie Najwyższej Istoty. W zbliżeniu się do tego Absolutu szuka ukojenia dla swej zmęczonej duszy. Przede wszystkim jednak studiuje dzieje wielkich wygnańców świata starożytnego: Likurga, Solona, Temistoklesa, Alcybiadesa, Ksenofonta, Tucydidesa i in. Swe przemyslenia zebrał w „Etiudach historycznych”, a sprowadzają się one do myśli, że każda ofiara jest usprawiedliwiona, jeśli jest

ponoszona w imię prawdy. Czy Łunin nieskromnie porównuje się z nimi? Chyba raczej szuka dla siebie wzoru, który umacnia jego wiarę w słusność swego wyboru.

„Pogląd na sprawy polskie” – to praca, której tytuł z oczywistych powodów przyciąga uwagę. Znający Polaków i Polskę Łunin zajął w kwestii powstania listopadowego stanowisko odmienne od powszechnie panującego w środowisku dekabrystów. Tło konfliktów ideowych wokół tej kwestii wyczerpująco przedstawia Ejdelman. Od siebie dodajmy, że artykuł ten może stanowić po dziś dzień prawdziwe laboratorium do badania stosunków polsko-rosyjskich w XIX w., zaś jego przestanie, budzące także u współczesnego czytelnika polskiego głębokie rozterki moralne, zawiera wiele głębokich myśli o warunkach współżycia dwóch narodów.

Omawiana książka, jak przystało na pracę źródłową, została opatrzona bardzo obszernymi i skrupulatnymi przypisami, a ponadto fachowym komentarzem autorów wydania. Specjalistów może zainteresować fakt pomieszczenia, prócz przekładu rosyjskiego, wszystkich tekstów pisanych po francusku (podstawowy język literacki Łunina), a także angielskich, łacińskich, greckich z zachowaniem języka oryginału. Nader staranne edytorstwo.

Wiktor Ross

 sztuka

Czas dla geologów

Na marginesie twórczości
Sławomira Ratajskiego

Pośród bardzo licznych młodych artystów, którzy debiutowali w latach 80., Sławomir Ratajski jest jednym z tych, którzy nie tylko stworzyli swój wyrazisty malarski znak, ale zdołali go również upowszechnić szerzej, poza wąskim kręgiem kolegów i krytyków sztuki. Twórca wpisuje się bardzo wyraźnie w ramy formacji, która określa się najogólniej jako młoda ekspresja lat 80.; można nawet powiedzieć, że jest on jej typowym przedstawicielem. W tych ramach Ratajski wypracował własną oryginalną pozycję, której główne cechy będę się starał naświetlić. Interesują mnie tropy wiodące nie tyle ku ogólniejszym rozstrzygnięciom filozoficznym wpisanym niewątpliwie w tę malarską praktykę, ile raczej jej strona warsztatowa, stanowiąca o tym, że Ratajski jest wyraźnie wizualnie wyróżnialny spośród innych „dzikich”.

W repertuarze jego malarskich środków na pierwszy plan wysuwa się ostra, „z gestu” kładziona kreska, łamana zwykle pod ostrym kątem, tworząca wyrazisty czarny kontur wokół plam barwnych, jednocześnie zarysowująca przedmiot, znak, postać ludzką lub zwierzęcą. Kreska wystę-

puje również autonomicznie, stanowiąc bezpośredni wyraz stanów psychicznych malarza – staje się znaczącym śladem, jaki zostawia uzbrojona w pędzel ręka wtedy, gdy wspiera wzburzoną, gwałtowną mowę. Tak scharakteryzowana kreska nie jest jeszcze wyróżnikiem, raczej mieści się ściśle w kanonie środków używanych w ostatnich czasach przez młodych malarzy. Można jedynie powiedzieć, że u Ratajskiego pełni ona szczególnie ważną rolę. Kolor – inny fundamentalny element tego kanonu – schodzi u niego na drugi plan. Oczywiście, odgrywa ważną rolę jako nośnik emocjonalnego przekazu, jest jednak wyraźnie podporządkowany kresce i ograniczony do kilku podstawowych barw. Również materia malarska – trzeci typowy element – nie jest u Ratajskiego rozbudowana, tak jak się to zdarza u jego rówieśników. Nie stanowi ona wartości autonomicznej, grube faktury farby są dynamizowane i rozprowadzane ruchem kreślącego pędzla.

Oprócz śladu gwałtownego gestu, konturu wzmacniającego ekspresję plamy barwnej i dynamicznego nośnika faktur, kreska tworzy całą kolekcję motywów w obrazach Ratajskiego. Również one nie są szczególnie oryginalne; są wzięte jakby z magazynu ekspresjonistów lat 80.: trójkąt, oko, gwiazda, nóż, łuk, łódź, drzewo, byk, ptak, maska, głowa ludzka, mężczyzna, kobieta, wojownik... Poza tym wodne rozlewiska, w jednym z ostatnich obrazów – pejzaż, forma stogu z wpisanymi weń głowami, samotna łódź.

Jeśli w tej sferze szukać wyróżników malarskiego znaku Ratajskiego,

to tworzyłyby je tylko: indywidualna motoryka owej kreski i dość charakterystyczne uderzenie pędzla. Ot, chyba niewiele więcej. Natomiast istotna odrębność malarstwa Ratajskiego leży w czymś, co dość trudno nazwać. Myślę, że jest to coś w rodzaju ogólnego zestrojenia elementów i towarzysząca temu duchowa orkiestracja. Można powiedzieć, że jest w tym malarstwie – w odróżnieniu od przeciętnej malarskiej produkcji młodych – wyższy, poważniejszy ton. Jeśli w tle malarstwa młodych lat 80. słyszeć jakby punkową kapelę, to wydaje się, że Ratajski woli jazz, od którego wychodzi ku bardziej klasycznym instrumentacjom i bardziej złożonym formom muzycznym. Jeśli posłużyć się jeszcze innym porównaniem, można powiedzieć, że grono ekspresjonistów jego pokolenia to karykaturzyści, mistrzowie skeczu, kabaretowego numeru, często na granicy wulgarności, wyuzdania, prowokacji. Natomiast twórczość Ratajskiego zmierza raczej ku grotesce rozsądzonej ambicjami mówienia prawd ostatecznych. Przy całej swej gwałtowności i ekspresyjności niespodziewanie jest to malarstwo bardzo monumentalne.

Jest więc w twórczości Ratajskiego podobieństwo, a nawet typowość malarskich środków i motywów, jest intensywność i są emocje nabrzmiałe od krzyku, ale jednocześnie jest inny, wstępny poziom organizacji tego wszystkiego. Nie ma tu próżnej chęci wykrzyczenia napięć, wylania nagromadzonych i tłumionych wcześniej treści, nie ma ekshibicjonizmu. Wewnętrzny spleciony świat artystyczny ma swój zdecydowany plan, własny

porządek; ów wewnętrzny ład jest istotnym celem artystycznych wysiłków. Zbliżanie się do tego porządku, nie zaś intensyfikowanie napięcia i chaosu, jest źródłem siły malarstwa Ratajskiego, większej jego powagi i silniejszego brzmienia.

Jest też w twórczości oraz postawie artystycznej Ratajskiego rzadziej ostatnio spotykana refleksyjność, umiejętność konceptualizowania własnego programu artystycznego. W jego pokoleniu najwyższą wagę przywiązywano do szczerości, zaś ta jakoby kłóci się z intelektem. Chcąc być w zgodzie z poglądami artystów tej formacji trzeba traktować szczerość jako szczególną intensywność emocji. Na takiej szczerości zbudowany jest obraz i w ogóle cała sztuka. Obraz jest dobry, jeśli mocno wewnętrznie „dźwięczy”, jego prawda bierze się z siły tajemniczego wewnętrznego narzucania się. Spekulatywny intelekt jest tylko przeszkodą na drodze ujawniania się tej prawdy. Jest to sąd tak kategoryczny, że malarze są gotowi zaakceptować bełkot, który nader często jest ceną usunięcia owej przeszkody.

Biorę człowieka w całość – powiada Ratajski. Godzi się on na to, że pewien ład, który stanowi przedmiot jego zainteresowania, jest również zasługą intelektu. Artysta podkreśla rolę chrześcijańskiego wychowania; z tych wartości nie musiał i nie chciał – jak mówi – *rozbierać się*. Przeciwnie, podkreśla on rolę etycznego planu zawartego w malarskiej praktyce.

Piszę o Ratajskim pod koniec 1988 r. Nasuwa się pytanie, jaki jest istotny powód omawiania twórczości tego młodego jeszcze twórcy. Tym

bardziej że jako krytyk jestem zainteresowany problemami współczesnego życia artystycznego bardziej niż stabilizacją pozycji tego czy innego artysty, a poza tym ostatnie miesiące przynioszą tyle całkiem nowych interesujących zjawisk. Myślę, że malarstwo Ratajskiego stanowi dobry punkt wyjścia do refleksji dość ogólnej natury i jak najbardziej na czasie.

Trzeba zatem powtórzyć jeszcze raz – siła młodej ekspresyjnej sztuki lat 80. brała się m.in. ze stłumienia. Represyjne wobec tradycyjnych malarzkich środków wyrazu, a także wobec emocji i podświadomości tendencje artystyczne końca lat 60. są w pewnym sensie odpowiedzialne za ciśnienie wzrastające pod powierzchnią życia artystycznego, co doprowadziło do erupcji wulkanu malarzkiej i rzeźbiarskiej ekspresji w latach 80. Odblokowany malarski gejzer, porywający ze sobą fragmenty różnych głębinowych warstw naszej świadomości, wybuchnął z siłą – wydawać by się mogło – niezniszczalną. Gorące strumienie dobywały na powierzchnię wykopaliska różnej wartości: pokłady cennych wspomnień, wciąż ważne, choć dawne ludzkie doświadczenia, bezcenne wartości. Odsłoniła się przepastna głębia ludzkiej duszy, co dało mocny impuls wierze religijnej. Niestety, na powierzchnię wypłynęło przy tym dużo zwykłych śmieci; ponadczasowych brudów, transcendentalnych ochłapów i nadprzyrodzonych pomyj. Łało się, łało, aż się wylało, zaczęło ciurkać, wreszcie całkiem przestało.

Ratajski korzysta z siły i energii, jaką dawał ten wulkan, korzysta z tego, co wydobył on na powierzchnię kultury. Nie rezygnując z tej nie-

odzownej sztuce dawki szaleństwa, zaprzęga wszystkie siły do twórczej pracy. Jest to kontrolowana eksploatacja, co również oznacza umieszczenie jej w kontekście innych artystycznych „przemysłów” oraz, co tu kryć, współczesnej ekonomiki sztuki. Ratajski od początku budował swoją artystyczną pozycję nie tylko opierając się na emocjonalnych odruchach. Był za to krytykowany w okresie, gdy liczyło się niepohamowanie i furia. Dziś, gdy można nieco trzeźwiej ocenić rolę artystycznej erupcji ostatnich lat, gdy okazało się, że poza cennymi wykopaliskami zostaliśmy zarzuceni masą śmieci czyniących liczne szkody w naszym duchowym krajobrazie, właśnie dojrzała artystyczna osobowość Ratajskiego wzbudza zainteresowanie i szacunek.

Jan Stanisław Wojciechowski

 teatr

O publiczności

Drugą połowę listopada, niemal dzień po dniu, spędziłem w teatrze. Po raz piąty odbywały się w Warszawie Międzynarodowe Spotkania Teatralne. Jakkolwiek w oczach teatromanów ten przegląd wybitnych przedstawień zagranicznych uchodzi na wydarzenie, jego nazwa i formuła skrojone są na wyrost. Daje się to odczuć szczególnie w ostatnim czasie, gdy prozaiczne, finansowe względy nie pozwalają już zapraszać do Polski spektakli cieszących się rzeczywiście międzynarodowym rozgłosem. Z tych samych powodów nie wchodzi w rachubę pierwszorzędne nazwiska aktorów czy reżyserów, co nie jest całkiem obojętne dla publiczności, a zwłaszcza dla jej snobistycznych ambicji. W rezultacie rodzi się poczucie zawodu, niedowartościowania. Widzowie zdają się sądzić, że – jak powiedziałby Mrozek – zamiast słonia dostali znaczną liczbę królików.

Organizatorzy ostatnich Spotkań robili wprawdzie nadzieję na słonia; miał przyjechać Teatr Królewski ze Sztokholmu z przedstawieniem „Pan-ny Julii” Strindberga w reżyserii Ingmara Bergmana; wiadomość ta podziałała na publiczność jak magnes, ale też na nadziejach się skończyło. Ostatecznie w Spotkaniach wzięły

udział cztery zespoły: Royal Court Theatre z Londynu, Teatr Cameri z Tel-Awiwu, Deutsches Theater z Berlina i Teatr Mały z Leningradu. W ramach tzw. imprez towarzyszących wystąpiły dwa teatry polskie: Stowarzyszenie Teatralne Gardzienice i Scena Plastyczna KUL-u.

Można by teraz, wzorem wielu bywalców teatralnych, w nieskończoność narzekać i wybrzydząć na Spotkania. W rzeczy samej: były skromne, żeby nie powiedzieć – biedne, ale tylko pod jednym względem: ilościowym. Na to jednak żadne utyskiwania nie pomogą. Raczej byłbym skłonny się cieszyć, że w PRL-u w ogóle jeszcze odbywają się tego typu festiwale. Że nie było światowych sław? No, prawda – nie było, ale akurat w tej nieobecności nie upatrywałbym jakiegos szczególnego problemu. Problem, jak sądzę, tkwi w stosunku widzów do zagranicznych dóbr kultury i polega na nieumiejętności dostrzegania i oceniania wartości artystycznych i duchowych. Widz polski, o ile z góry nie jest uprzedzony, np. przez mass-media, że to, co obejrzy, uchodzi za wydarzenie wielkiej miary, nie potrafi sam rozróżnić, sam ocenić, stale potrzebuje podpórki i sugestii. Stąd w opinii polskiego widza najbardziej nawet wartościowy spektakl nie opromieniony odpowiednią sławą przepadnie, natomiast przedsięwzięcie średniej czy nawet wątpliwej jakości dokumentujące się rozgłosem reżysera czy wykonawców zostanie uznane za niebywały wyczyn. Ta postawa bierze się, w moim przekonaniu, z poczucia polskiego prowincjonalizmu pomieszanego z kompensacyjną niezgodą na prowincjonalizm.

W konsekwencji publiczność Spotkań reaguje na zagraniczne przedstawienia albo wyniosłym protekcjonalizmem i wyższością, albo uległością i pokorą. W obu przypadkach ujawniają się kompleksy, które mają to samo, jak się wydaje, źródło: niepewność, chwiejność tożsamości kulturowej i cywilizacyjnej, psychospołeczne niedopasowanie do głośno wyznawanych wzorców europejskich.

Za każdym razem mamy więc do czynienia z jakimś porównywaniem się czy przymierzaniem, za którym czai się niedowartościowanie. Pytania, jakie zadaje sobie w duchu polski widz, brzmią mniej więcej tak: czy oni nie są aby od nas lepsi, jak my wypadamy wobec nich, czy konfrontując nasze codzienne doświadczenie teatralne z ich doświadczeniem możemy jeszcze mówić, że jesteśmy mimo wszystko częścią tego samego świata?

Wobec tak postawionych pytań dzieło i jego samoistne wartości przestają się liczyć; liczymy się my w zetknięciu z dziełem. Główny nasz cel: stanąć na wysokości zadania i swoją oceną dowieść, że nie jesteśmy parwusami Europy.

Jest jasne, że urządzając owację, powiedzmy, Bergmanowi, Strehlerowi, Steinowi czy którejkolwiek z europejskich sław teatralnych składamy dowód swojego obycia, nie zważając na to, czy takie lub inne przedstawienie w istocie zasługuje na owację. To nie ma znaczenia: my się Bergmanem wywyższamy i pompujemy wedle Gombrowiczowskich reguł. Te same reguły rządzą nami, gdy z gestem europejskich arbitrowi poklepujemy po ramieniu twórców mniej znanych i na domiar złego pochodzących

z kraju, który nam akurat nie imponuje. W ten sposób teatr odbywa się na widowni, to my – widzowie odgrywamy przed sobą komedię, która byłaby może i śmieszna, gdyby nie świadczyła tak źle o naszej psychicznej kondycji.

André Gide napisał kiedyś, bodaj w swoim dzienniku, że mysz, która wpadła do klatki, może już tylko zjeść słoninę wystawioną na przynętę. Czyli bez zbędnych, egzaltowanych i kabotyńskich gestów wykorzystać do końca to, co jeszcze zostało. Wydaje się bowiem, że z punktu widzenia myszy nie jest całkiem obojętne, czy zdechnie głodna, czy najedzona.

Metafora Gide'a graniczy, przynajmniej, z makabrą i ma cechy wisielczej wesołości. Ale wyrażona normalnym językiem znaczy dla mnie, co następuje: nikt przytomny nie wątpi, że Polska właściwie nie uczestniczy w życiu duchowym Europy i świata. Zdarzenia typu Spotkania Teatralne stwarzają jedynie liche pozory i w istocie to nieuczestnictwo obnażają. Z drugiej strony Polacy zawsze pretendowali do obecności w Europie, mniejsza już o to, czy mieli na swoje pretensje pokrycie, czy nie mieli; prawdę mówiąc na ogół nie mieli, a przyczyn tego stanu rzeczy nie da się sprowadzić wyłącznie do ekonomii i polityki. Tak czy inaczej na styku rzeczywistości i aspiracji powstał rozpaczliwy kompleks narodu żyjącego w pół drogi między Moskwą a Paryżem; kompleks, który nie pozwala na swobodny stosunek do siebie i innych. Nie godząc się być takimi, jakimi jesteśmy, nie potrafimy zarazem być takimi, jakimi siebie marzymy. W rezultacie jesteśmy ni tym, ni

owym, właściwie nikim, jakąś plazmą, która nie może znaleźć dla siebie kształtu i wiecznie szuka pozy. Teatr, który by o tym dziwnym „nie-dokształcie” opowiedział, mógłby być ważnym i żywym teatrem. Ale taki teatr mógłby powstać pod warunkiem, że potraktujemy samych siebie bez wstydu i kompleksów i uczynimy z nas samych – pokracznych, biednych i duchowo zmaltretowanych – temat i problem, nie dbając zupełnie o to, czy świat nas zrozumie i doceni, czy odrzuci; czy wypadniemy w jego oczach dobrze, czy źle; czy będziemy „na poziomie”, czy „poniżej”.

Sledząc kolejne przedstawienia Spotkań coraz wyraźniej zdawałem sobie sprawę, że niemal wszystkie spektakle, jakkolwiek nie bardzo „światowe” w rozumieniu warszawskich smakoszy, wspierały się na własnej autentycznej prawdzie bez wypierania się rodzimych korzeni. Przeciwnie – świadectwa takiego, a nie innego losu, konkretnego czasu, niepowtarzalnej i jedynej rzeczywistości były eksponowane z całym rozmysłem i to one właśnie pracowały na teatralny sukces. Oczywiście, skala tego sukcesu była różnorodna: zdarzały się rzeczy relatywnie słabsze artystycznie (teatry z Tel-Awihu i Berlina), ale byliśmy też świadkami rewelacyjnych i głęboko poruszających przedstawień leningradzkich. Tak czy inaczej, we wszystkich przypadkach ze sceny emanowało poczucie, że ważna jest każda ludzka przygoda, bez względu na to, czy przydarzyła się w Australii, czy w sybirskim kolchozie. Geografia nie ma tu wielkiego znaczenia, bo wbrew pozorom to nie ona decyduje o prowincjonalności kultury, lecz

sposób, w jaki traktuje się swoją sytuację egzystencjalną.

Gdyby w Polsce potrafiłoby to docenić, zrozumiano by może – na scenie i na widowni – że własna prawda i własny wizerunek, bodaj sprzeczne z ambicjami i wmówieniami fałszywej, zakompleksionej świadomości, są więcej warte i silniej działają niż pozy przybierane na użytek „cudzego spojrzenia”. Tę umiejętność czynienia wartości ze wszystkiego, co uchodzi za słabość i podrzędność, nazywam właśnie zjadaniem słoniny przez mysz skazaną na klatkę. Ale czy kto słyszał, żeby w Polsce pożywiać się słoniną?

Janusz Majcherek

film

Długi film o zabijaniu

Temat, jakiego podjęła się Agnieszka Holland w filmie „To Kill a Priest” („Zabić księdza”), stanowi niemałe wyzwanie dla filmowca. Wymaga on umiejętności poruszania się po pełnym żywych emocji obszarze wyobrażeń zbiorowych, stereotypów i politycznych resentymentów. Wymaga wyczucia i taktu, by zawarty w samych wydarzeniach patos nie przesłonił zdolności do analizy, zaś odwoływanie się do uczuć odbiorców nie ześliznęło się w tani sentymentalizm. Dodatkowa trudność przy realizacji filmu brała się stąd, że powstał on we Francji w 1988 r., dotyczy zaś wydarzeń, które kilka lat wcześniej miały miejsce w Polsce. Nadto został nakręcony przez autorkę, która w grudniu 1981 r. opuściła nasz kraj i rzeczywistość stanu wojennego znana jej była z opowieści i relacji zachodnich telewizji. W sumie było to zadanie niezwykle trudne dla reżyserki i jej zagranicznej ekipy, choć niewykluczone, że jeszcze trudniej – choć z innych powodów – byłoby mu sprostać w Polsce. Prawdopodobnie wraz z geograficznym oddaleniem rósł niezbędny dystans i – jak określiła to sama Holland – rosła odwaga. Odwaga wynikająca nie tylko z faktu uwolnienia się od presji

cenzury, ale też spod bezpośredniego nacisku żyjącej ciągle niedawnymi emocjami polskiej opinii publicznej.

W ramach uwag wstępnych może warto jeszcze wspomnieć, że film powstał w angielskiej wersji językowej, ponieważ takie są w obecnych czasach wymagania międzynarodowego rynku i bez spełnienia tego warunku ponadnarodowi producenci często nie chcą ryzykować udziału w kinematograficznych projektach. „Zabić księdza” powstał z myślą o wielonarodowej widowni, co w pewnym stopniu odbija się na jego strukturze, choć raczej nie narusza posłania lub analitycznego spojrzenia autorki.

Polskiemu widzowi brzmiący obco dialog może wydawać się nieco dziwny i w pierwszej chwili rażący; jednak po pokonaniu początkowych oporów i przy odrobinie dobrej woli można go na tyle zaakceptować, że nie przyszkadza w odbiorze. Zresztą w przypadku filmu Holland wiarygodność opisu rzeczywistości zależy raczej od innych elementów, zaś te mimo wspomnianych trudności realizacyjnych nie budzą zasadniczych zastrzeżeń. Nie chodzi nam przecież o werbalną i wizualną dosłowność obu światów: rzeczywistego i przedstawionego, lecz o ich strukturalną odpowiedniość.

Film „Zabić księdza” odwołuje się do autentycznych wydarzeń z października 1984 r., kiedy kilku funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa zamordowało ks. Jerzego Popiełuszkę. Wydarzenie to wstrząsnęło opinią publiczną Polski i świata, a głos tej opinii był dość istotny dla równoczesnego ze śledztwem ujawniania jego efektów i być może dla samego jego

przebiegu. Zamiarem Holland nie było jednak stworzenie dokumentu na ten temat lub fabularyzowanej rekonstrukcji wydarzeń (zakładając, że pełna dokumentacja lub rekonstrukcja byłaby w ogóle niemożliwa). Rzeczywiste wydarzenia były tylko inspiracją do samodzielnego filmu; autentyczne fakty złożyły się na artystyczną hipotezę, jaką zawsze jest dzieło sztuki.

Mamy więc opowieść o księdzu Alku, postaci niewątpliwie obdarzonej charyzmą, duchowym orędowniku tych wszystkich niepokornych, którzy w konflikcie między władzą a społeczeństwem, który był znaną cechą lat stanu wojennego, występowali przeciwko regułom gry narzuconym przez władzę. Alek jest reprezentantem autentycznych, powszechnych aspiracji społecznych, choć nie jest reprezentantem typowych postaw czy zachowań. Nie jest nawet typowym przedstawicielem duchowieństwa. Jego siła moralna, jego moc niesienia otuchy, ale także poruszania ludzkich serc czyni z niego trybuna społecznej sprawy. Świadomego, że nie może/narażać dla niej cudzego życia, lecz bez wahania będącego w stanie położyć własne. I dlatego musi on w tej opowieści – przypominającej miejscami opowieść pasyjną – zginąć.

Równolegle jest prowadzony wątek zabójcy. Stefan jest oficerem bezpieczeństwa, to profesjonalista doskonale wiedzący, czego od niego żądają, i jeszcze lepiej, jak wykonać zadanie. Nie ma on charyzmy księdza Alka, za to jest obeznany z technikami społecznej manipulacji. Będąc trybikiem wielkiej maszyny reprezentuje inte-

resy władzy; jest jednak trybikiem trochę zbuntowanym. Być może i on chciałby być trybunem jakiejś sprawy? A może słuchając kazań księdza zwątpił przez chwilę w sens i skuteczność stosowanej przez siebie socjotechniki? Jednak machina szybko przywołuje go do porządku; teraz będzie nadgorliwym, wykonawcą jej planów – a przynajmniej planów niektórych jej ośrodków dyspozycyjnych. To właśnie doprowadzi go do popełnienia morderstwa.

Losy obu postaci przecinają się w filmie wielokrotnie, Holland powoli buduje między nimi sieć związków, kontrapunktuje ich postawy i charaktery, kumuluje znaczenie mające wypełnić jej hipotezę psychologiczno-polityczną. Już sami aktorzy podsuwają pewne tropy: spokojna, jakby namaszczone twarz Christophe Lamberta wyraża głęboką pewność stojącą za nim racji moralnej; dynamiczna, jakby ciągle wściekła gra Amerykanina, Eda Harrisa, tworzy sugestywny wizerunek człowieka odczuwającego niepewność własnego miejsca w świecie. Rozbudowane wątki życia prywatnego obu protagonistów odsłaniają skomplikowane motywacje kierujące ich zachowaniami. Ten łagodny ksiądz, działający w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia, ujawnia zarazem – choćby w scenie na treningowym ringu bokserskim – niesamowitą determinację, typową raczej dla środowisk czynnej opozycji. Z drugiej strony stara się nicustannie opierać pokusom realnego życia – zaangażowaniu w bezpośrednią działalność polityczną – co jest trudne w otaczającej go, „upolitycznionej” rzeczywistości. Także Stefan jest peł-

nokrwistą postacią; nie wiemy, w jakim stopniu jego postępowanie jest wynikiem przekonań politycznych, w jakim zawodowej obsesji sprawdzania się w akcji, w jakim zaś próbą odreagowania wewnętrznego niezadowolenia, a może i ukrytego strachu. Prawdopodobnie jest mieszanką wszystkich tych czynników.

Te charakterystyki służą zarysowaniu szerszego tła społecznego, w którym funkcjonują protagoniści. Od pierwszej sceny, gdy wracające z kolonii dzieci milicjantów z przerażeniem spoglądają na wyciągnięte do nich przyjaźnie ręce uczestników jakiegoś „Solidarnościowego” festynu w 1981 r. film doskonale oddaje ową atmosferę napięcia, która w trwającym konflikcie każdą sytuację czyni zapalną. Z dużym wyczuciem zaznacza tę niepewność obu – już nie indywidualnych, lecz zbiorowych – aktorów konfrontacji, wzajemną nieufność, strach, ukrytą agresywność. Szubienice rysowane na własnych drzewiach przez oficera milicji, by podtrzymać w swej rodzinie stan mobilizującego zagrożenia, to tylko jeden z elementów poczucia wyobcowania władzy. Patetyczna, nieco kiczowata (to zamysł autorki, czy przypadek?) szopka noworoczna, okolona drutem kolczastym, to tylko jeden z przykładów bezsilny społeczeństwa i zarazem jego niegody.

Trzeba wyjaśnić, że film Agnieszki Holland nie jest filmem o stricto politycznym mechanizmie zbrodni. Jeśli ktoś oczekiwał utworu, który mu pokaże i wyjaśni kolejne etapy podejmowania decyzji i uruchamiania wewnętrznej prowokacji w obrębie aparatu, mającej doprowadzić do polity-

cznego morderstwa, to niestety się zawiedzie.

To, o co chodziło, to próba ujawnienia psychospołecznego mechanizmu zbrodni. Próba zrozumienia nie tylko psychiki zabójcy albo ofiary, ale i emocjonalnego stanu całej zbiorowości, którą podzielił polityczny konflikt. To próba zaobserwowania, jak stan zbiorowej schizofrenii przekłada się na indywidualne zachowania, jak konflikt postaw zorientowanych wokół różnych wartości nie może – dziwnym zrządzeniem losu – zakończyć się dialogiem poróżnionych stron, lecz prowadzi do morderstwa o charakterze politycznym. Bo wiem polityka mimo wszystko jest w tym filmie obecna, tak jak jest obecna w naszym życiu.

Agnieszce Holland udało się rzecz dość niezwykłą; coś, czego bardzo brakuje kinu polskiemu lat 80. W swoim francuskim filmie z angielskim dialogiem potrafiła nawiązać głęboki kontakt z nadwiślańską rzeczywistością, stworzyć przekonujący obraz pulsujących w niej problemów. A najbardziej zaskakujące jest to, że potrafiła o tych wszystkich bolesnych sprawach opowiedzieć ZWYCZAJNYM językiem, nie uciekając się do wymuszonych alegorii i aluzyjnych niedomówień.

Swoją drogą sądzę, że takie mówienie pełnym głosem jest w tej chwili jedynym sposobem na uzdrowienie tzw. nurtu społecznego (który po wyczerpaniu się fali „niepokoju moralnego” stanął wobec poważnego kryzysu), to jedyna formuła mogąca przywrócić utraconą więź między celuloidowymi obrazkami a świadomością zbiorową. W filmie Holland

tylko w pierwszej chwili zaskakuje nas temat uznawany za „drażliwy” i otwartość, z jaką do niego podchodzi autorka. Po chwili uświadamiamy sobie, że przecież ten język jest nam znany – rozmawiamy nim na co dzień ze znajomymi, spotykamy go w różnych gazetkach i gazetach wszystkich możliwych obiegów. Jedynie polskie kino ciągle od niego stroni obojętnie kryzysem tożsamości.

Można na „Zabić księdza” spojrzeć także w inny sposób. W końcu to nie odkrywczość i analityczne podejście są jego głównymi walorami. Przecież o samych faktach wiemy co najmniej tyle co reżyserka, zaś nadbudowana na nich artystyczna hipoteza dotycząca psychicznych przebiegów w głowach obu protagonistów – i szerzej: całego społeczeństwa – jest interesująca, lecz nie rości sobie praw do wyjaśnienia wszystkiego. W ten film jest jakby wpisane oczekiwanie na inne fakty o podobnym charakterze. Natomiast co – moim zdaniem – uderza w utworze Holland najbardziej, to umiejętność zawierzenia emocjom. To odwaga, by się do nich odwołać i je wyzwolić, a zarazem duża dyscyplina, by nie dać się przez nie pochłoniąć. To także umiejętność rozróżnienia w masie społecznych resentymentów jakiegoś czytelnego wzoru.

Przedstawiony w filmie konflikt jest tylko metaforą (nie alegorią) głębszego konfliktu rozdzierającego Polskę w latach stanu wojennego. Tutaj film wznosi się ponad dosłowność faktów; Agnieszka Holland udało się uchwycić coś istotniejszego, utrwalić jakby archetypowy wzór sporu między społeczeństwem a władzą. I jak w przypadku archetypowych, mitologicznych opowieści punkt ciężkości

koncentruje się na emocjach; na tym, by jeszcze raz, wspólnie przeżywając przedstawienie (kino jest takim miejscem zbiorowego przeżywania) doznać owego oczyszczającego wstrząsu, który mimo poniesionych klęsk pomaga istnieć dalej z godnością. Jeżeli dokładnie przyjrzeć się tej opowieści, jej narastającemu napięciu, które zmierza do wstrząsającego, lecz znanego wcześniej finału, jej poszczególnym epizodom ilustrującym kolejne etapy wędrówki ofiary ku śmierci i mordercy ku zabójstwu – to trudno oprzeć się wrażeniu, że mamy do czynienia z opowieścią o charakterze pasyjnym.

„Zabić księdza” mówi o przypadku nieudanego dialogu między społeczeństwem a władzą, o zapiekłości, która go uniemożliwia. Może właśnie dzisiaj powtórne przeżycie tej sytuacji i katarctyczny wstrząs są najlepszymi sposobami na to, by nauczyć się wybaczenia. Może od niego powinien zaczynać się dialog. Gorąco życzę polskim widzom możliwości obejrzenia tego filmu.

Jerzy Uszyński

Listy do redakcji

Odpowiedź Panu Kazimierzowi Dziewanowskiemu

Wytrawny publicysta potrafi połączyć w jednej wypowiedzi kilka wątków myślowych związanych z poruszonym zagadnieniem. Z takim przypadkiem spotykamy się w polemicznie zabarwionym artykule p. K. Dziewanowskiego pt. „Nasza przewlekła choroba” w „PP” 7-8/1988. W zawartym tam opisie naszego obecnego stanu ducha jest informacja o poczynaniach Kasjodora, o korespondencji Pliniusza Młodszeo i o opiniach Jerzego Urbana, ale także dla mnie znalazło się miejsce, a to z powodu mojego listu do Redakcji z zastrzeżeniami wobec artykułu Autora pt. „Studium czasu zaczadzenia”, „PP” 2/1988.

Jestem wdzięczny p. Dziewanowskiemu, gdyż krytykując mnie udostępnił czytelnikom mój list przynajmniej we fragmentach. Tak to bywa, że krytyk rozpowszechnia poglądy krytykowanego. Kiedyś Gomułka spopularyzował powiedzenie Kisielewskiego *dyktatura ciemniaków*, które wziął do siebie i swej „ekipy”, choć pierwotnie odnosiło się do cenzury.

W swej odpowiedzi na mój list przybrał p. Dziewanowski ton kpiąco-zawstydzający, ale pewnie pośpiech odbił się na stronie merytorycznej. Zaznaczyło się to zwłaszcza w tym, co dotyczyło Niemców. Ja sprzeciwiałem się słowu „zaczadzenie”, widząc w jego użyciu despekt dla Polaków. P. Dziewanowski uzasadnia dobór owego wyrazu podając przykłady znanych określeń godzących w dobre imię Niemców. Autor widać nie zauważył, że Niemcom należą się słowa potępienia, a ich ofiarom współczucie i szacunek.

Na moją uwagę, że: *Niemcy są ludzcy albo nieludzcy w zależności od swego interesu*, p. Dziewanowski replikuje, iż *wszystkie narody postępują zależnie od tego, jak rozumieją swój interes i nigdy inaczej nie bywało*. Taka obrona Niemców brzmi dziwnie, żeby nie powiedzieć kompromitująco, bo jednak w naszej epoce było tylko parę przypadków załatwiania swych „interesów” przez planowe wymordowanie milionów niewygodnych ludzi i nie jest to czymś normalnym w polityce, jak to widzi p. Dziewanowski.

Mój Krytyk przypuszcza, że nie chciałbym współpracy Polski z zachodnią Europą. Ale ja takich niechęci nie żywię, lecz nie wyobrażam sobie współpracy bez jasnej świadomości, z kim – kooperując – mamy do czynienia. Ponadto zacieranie wspomnień o zbrodniach nie wychodzi nikomu na dobre. Brak np. reakcji narodów na mord dokonany przez Turków na Ormianach w 1915 r. (o których jakoś nikt się nie upomniął) i niepamięć o tej tragedii zrodziły być może u Niemców przekonanie o bezkarności takich wyczynów.

Pan Dziewanowski widzi problem współpracy z Niemcami bardzo różowo, czemu daje wyraz w artykule „Rzecz o odwiecznych wrogach”, „PP” 9/1988. Powołuje się na wygasanie konfliktów niemiecko-francuskich i na proces scalania zachodniej Europy. Wszystko wydaje się proste i pewne. Ja zaś mam

w sprawach niemieckich sporo wątpliwości. Niemcy nas nigdy nie uważali w niczym za partnerów traktując Polskę tylko jako teren ekspansji. Po wkroczeniu Niemców do Polski dowiedzieliśmy się, że: *Pole kann nur Knecht sein* (słowa Gauleitera Greisera). Tego rodzaju oświadczeń nie składali Niemcy w Paryżu. Jak stwierdza zresztą p. Dziewanowski, prawdziwa nienawiść niemiecko-francuska datuje się od czasów Napoleona. Wrogość zaś Niemców do nas zawsze dawała znać o sobie, chyba że, zaprzątnięci innymi sprawami, nie mieli sposobności jej okazywać. Czy Autorowi „Rzeczy o odwiecznych wrogach” nie przychodzi na myśl, że nasi zachodni sąsiedzi po ewentualnym załatwieniu zjednoczenia obu państw niemieckich* zechcą w sprzyjających warunkach upomnieć się o takie „urdeutsche Städte”, jak Wrocław, Szczecin czy Olsztyn?

Nie chcę się upierać przy trafności moich przewidywań, chciałbym tylko zwrócić uwagę na potrzebę ostrożności i na zasadniczą różnicę między perspektywami współpracy niemiecko-francuskiej i niemiecko-polskiej.

*

Wspominając o systematycznie prowadzonej na świecie nagonce na Polaków z powodu ich rzekomego antysemityzmu użyłem obrazowego zwrotu, że *jestem stawiani pod pręgierz światowej opinii publicznej*. P. Dziewanowski nie widzi owego pręgierza i posądza mnie o przejęcie go z propagandy telewizyjnej. Otóż pochlebiam sobie, że jestem całkowicie nieczuły na tę propagandę. Ale patrzę też bardzo krytycznie na samobiczowanie, jakie odchodzi w pewnych organach katolickich, aż do rzucania obelg pod adresem Polaków (patrz głos Andrzeja Szczypiorskiego w kalendarzu „Królowej Apostołów” na rok 1987, s. 40). Staram się widzieć fakty. Jeśli i p. Dziewanowski chciałby je dostrzec, to mógłby zajrzeć np. do „PP” 9/1988, gdzie na s. 287 Rafael F. Scharf informuje, jaką mamy okropną reputację w oczach świata i nawet nie zawsze wiadomo, jak nas w tej sytuacji ratować. Przecież ktoś musi nad tworzeniem takiej opinii pracować. Bez tego nikt by nie uwierzył w antysemityzm kraju, w którym w ciągu setek lat przemieszczała liczba Żydów sięgająca połowy ich liczby na świecie, podczas gdy z innych krajów ich wypędzano.

O naszym antysemityzmie też np. świadczy fakt, że po Traktacie Ryskim 700 tys. Żydów z ZSRR doszło do wniosku, że zamiast cieszyć się zdobyczami rewolucji, lepiej będzie przenieść się do Polski. I to dało się zrealizować – częściowo na drodze nielegalnej.

W *stawianiu nas pod pręgierz* wdzięczną metodą jest nakręcanie odpowiednich filmów. Proponuję P. Dziewanowskiemu zajrzeć do „Więzi” 7-8/1988, s. 292, gdzie p. Dariusz Maciak informuje o francusko-kanadyjskim filmie „Dla tych, których kochałem”. W filmie tym w *kilkudziesięciu scenach stosunek Polaków do Żydów jest ukazany jako jednolite i jednoznacznie antysemickie*.

Takich faktów można by wyliczyć wiele, ale trzeba chcieć je zauważyć. Dostrzegając je dochodzi się do wniosku, że przydałoby się założyć – na wzór Jewish Antidefamation League – Polish Antidefamation League, by przeciwstawić się nieustannemu oczernianiu Polski.

W związku z tym, co napisałem o *stawianiu nas pod pręgierz*, p. Dziewanowski dziwi się, że moje wykształcenie nie zapobiegło niezrozumieniu Ewangelii św. Łukasza (6,42). Ze swym wykształceniem technicznym mógłbym w czymś uchybić sztuce komentowania tekstu, ale nie miałem do tego okazji, gdyż Ewangelii nie komentowałem. Zacerpnałem z niej tylko dwa obrazowe wyrażenia (*belka w oku i źdźbło w oku*) i to wszystko.

Mój współpolemista będąc literatem, a więc ekspertem od tekstów, winien był to zauważyć.

*

Pan Dziewanowski nie darował mi także mego niezadowolnienia z opublikowania artykułu ks. R. Panikkara „Hinduizm i Chrystus” w „PP” 2/1988, s. 236, choć wskazałem – niezależnie od własnej opinii – gdzie można znaleźć fachową krytykę poglądów wspomnianego autora. Zachwalanie nieczgodnych z nauką Soboru poglądów ks. Panikkara, jakie znajdujemy we wspomnianym numerze „PP” na s. 236 w odnośniku, nie razi p. Dziewanowskiego, sprzeciw zaś wobec nasilającej się infiltracji hinduizmu ma być u mnie przejawem chorobliwego strachu. Autor ma jakieś nie znane mi kryteria pozwalające ustalać, o jakich ujemnych zjawiskach można, a o jakich zaś nie można pisać bez narażenia się na zarzut osobliwych lęków czy fobii.

Mogę tylko powiedzieć na podstawie kontaktów osobistych z rzecznikami wschodnich wierzeń, że odnoszące u nas sukcesy religie Wschodu każą się wyrzec elementów racjonalnych w wierze i przez to mogą szkodliwie oddziaływać, nie tylko gdy chodzi o naszą religię, ale i naszą kulturę. Ponieważ jednak w sprawach religii rozumu nie da się usunąć, głosiciele wierzeń wschodnich przemycają swoje sofizmaty. Jednym z nich jest twierdzenie, że nie można być pewnym prawdy religii katolickiej bez przestudiowania innych religii, m.in. hinduizmu, i to z jego oryginalnych „ksiąg świętych”. Swemu rozmówcy odpowiedziałem, że ktoś, kto uświadomił sobie, iż iloczyn dwa przez dwa jest cztery, czuje się zwolniony od zgłębiania wszystkich argumentów przemawiających za tym, że iloczyn ów równa się pięciu czy jakiejś innej z liczb naturalnych, zwłaszcza że jest ich bardzo dużo. Postulat zapoznawania się ze wszystkimi religiami jest zresztą niewykonalny. Np. w samej Brazylii – jak czytałem – jest 4 tys. „Kościołów”, przy czym liczba ich wciąż wzrasta.

Komfort w poznawaniu innych religii zapewniono niedawno w Kościele przy ul. Żytniej w Warszawie. W budynku kościelnym urządzono kaplice różnych wyznań, można więc było wybierać, co się komu podobało.

Hasło poznawania innych religii przez katolików, którzy – przy dzisiejszym poziomie i zasięgu katechizacji – nie za bardzo znają swoją wiarę, wydaje mi się dość dziwne.

Panu Dziewanowskiemu sprawiam podobno przyjemność kierowania zaostrzonej uwagi ku Jego artykułom. Powoduje to fakt, że porusza ciekawe kwestie. Czytelnik wraca nieraz myślą do wypowiedzi Autora nawet znacznie

* Już po napisaniu tego tekstu dowiedziałem się, że kanclerz Kohl zaapelował w Moskwie o zjednoczenie państw niemieckich.

oddalonych w czasie. Może wskutek nadchodzącego 70-lecia odzyskania niepodległości i 50-lecia śmierci Dmowskiego (2 I 1939) przypomniał mi się szkic p. Dziewanowskiego „Pamflet o świętościach” w „PP”, 9/1985 s. 353. Po omówieniu zasług tego polityka p. Dziewanowski stwierdził najpierw, że nie był on *z jednolitej bryły*. Nasuwa się tu uwaga, że Autor zna Dmowskiego ze słyszenia i z literatury. Natomiast przeciwnik Dmowskiego, socjalista, Mieczysław Niedziałkowski, znający Dmowskiego z bezpośredniej obserwacji w życiu politycznym, tak właśnie napisał po jego śmierci: *Był to człowiek z jednej bryły*.

Ale mniejsza już o tę „bryłę”. Gorzej, że p. Dziewanowski przypisuje Dmowskiemu w jego publikacjach fałsz, złą wolę i nieuczciwość, zastrzegając się, że *operuje skrótem*. Jednakże po rozwinięciu myśli zarzut co do złej woli i nieuczciwości nie zmieniliby się w pochwałę dobrej woli i rzetelności, tak więc wybitny i zasłużony człowiek został zmieszany z błotem. Pan Dziewanowski bowiem zauważył przejawów złej woli Dmowskiego *mnóstwo*, korzystając widocznie ze szczególnej zdolności przenikania ludzi do głębi. Ale znów przychodzi mi na myśl, że nasz publicysta zna Dmowskiego z opowiadań i lektur, natomiast ks. Marcelli Nowakowski, dobrze znający Dmowskiego osobiście, wystawił mu zupełnie inne świadectwo. W kazaniu pogrzebowym ks. Nowakowski powiedział: *„Niech słowa wasze będą tak – tak, nie – nie”, przekazał Zbawiciel świata Swym Apostołom, a przez nich wszystkim żyjącym, aż do Sądu Ostatecznego.*

Wielki Polak, jak Zmarłego nazwało powszechnie, tak rozumiał życie i szedł drogą prostą. Nie potrzebował nic poprawiać, nic zmieniać, nie zatapiać. Po jego śmierci potomni nie będą usiłovali nic z jego spuścizny niszczyć, nie przeinaczać, bo nie tylko jego słowa, ale i życie było: „tak – tak, nie – nie”.

Nie sądzę, żeby poważny i znany kapłan wygłaszał po prostu pogrzebowy panegiryk. Gdyby to, co powiedział, miało jawnie odbiegać od rzeczywistości, a pragnąłby wystąpić jako chwalca Zmarłego, to wybrałby sobie z pewnością jakiś inny punkt z jego życia do rozdmuchiwania.

Myślę, że nie tylko Publicysta, ale i samo czasopismo katolickie, zamieszczające Jego wypowiedzi, winno być ostrożniejsze w wyrażaniu ocen moralnie druzgocących.

Mirosław Roszkowski

Łódź, 25 X 1988

Od Redakcji

P. K. Dziewanowski upoważnił nas do przekazania jego Respondentowi, iż formułowanie kolejnej odpowiedzi na jego list uważa za niekonieczne, jako że artykuły regularnie publikowane w „Przeglądzie Powszechnym” wyraźnie określają jego stanowisko we wszystkich sprawach poruszonych przez p. M. Roszkowskiego.

Pragniemy ponadto stwierdzić, iż postawiony przez P. Roszkowskiego zarzut niezgodności poglądów ks. Panikkara z nauką II Soboru Watykańskiego uważamy za chybiony.

O ośrodkach wydawniczych polskiego wychodźstwa

10.11.1988

Wielebni Ojcowie,

Z dużym opóźnieniem dotarł do nas sierpniowy numer „Przeglądu Powszechnego”, a w nim streszczenie referatu p. O. S. Czarnika o ośrodkach wydawniczych polskich na emigracji.

Nie w duchu polemicznym, ale dla uzupełnienia wiadomości chciałbym zwrócić uwagę na pominięcie w tym referacie (czy streszczeniu) jednego z poważniejszych, choć nie największych, ośrodków wydawniczych polskich, a mianowicie Instytutu Romana Dmowskiego w Ameryce. Wydaliśmy w 1964 r. „Historię Ligii Narodowej” Stanisława Kozickiego, w 1968 r. tom I, a w 1972 tom II „Roman Dmowski w świetle listów i wspomnień” Mariusza Kułakowskiego, w 1976 r. „Źródła niepodległości” Wojciecha Wasiutyńskiego, w 1968 r. „Rok Dmowskiego w Ameryce”, w 1980 r. „Słownik polityczny”, w 1984 r. „Oświęcim bez cenzury i bez legend” Jerzego Płakowskiego, w 1988 r. „Wybór pism” Romana Dmowskiego w czterech tomach z dokumentami i ilustracjami.

Dodam może od siebie, że mam szczególny sentyment dla „Przeglądu Powszechnego”, pisywałem tam czasami za redakcji o. Kosibowicza w latach trzydziestych.

Pozostaję z prawdziwym poważaniem,

/-/

Wojciech Wasiutyński
Instytut Romana Dmowskiego

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie

ks. Daniel Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*. Łódź 1988, nakł. 40 000 egz.

Instytut Kultury

Wybrane problemy kultury katolickiej i polityki kulturalnej Kościoła. Tom trzeci, pod red. Władysława Leszczyńskiego. Warszawa 1988.

Redakcja Wydawnictw KUL

Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach, pod red. Wacława Hryniewiczza OMI i ks. Piotra Jaskóły. Lublin 1988, wyd. I, nakł. 2500 egz.

Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Tadeusz Chrzanowski, *Wędrowki po sarmacji europejskiej. Eseje o sztuce i kulturze staropolskiej*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Stanisław Kutrzeba, *Polska odrodzona 1914-1939*, przejrzał, uzupełnił i do druku przygotował Stanisław Grodziski. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 19650+350 egz.

Henri de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, przeł. Maria Stokowska. Kraków 1988, wyd. II uzupełnione, nakł. 10000+350 egz.

Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

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

Wacław Hryniewicz OMI, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej – Tom 2*. Lublin 1987, wyd. I, nakł. 5000+125 egz.

Karol Wojtyła, *Kościół (fragmenty). Pasterze i źródła (Bazylika św. Piotra jesienią 1962: 11 X – 8 XII)*. Lublin 1988, nakł. 10000 egz.

Jezus Chrystus. Historia i tajemnica, praca zbior. pod red. ks. Wincentego Granata i ks. Edwarda Kopcia. Lublin 1988, wyd. II, nakł. 5000+125 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Rosalinda Filosa, *Afrykańskie wędrowski Abuny Mesjasza. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Guglielmo Massais (Etiopia)*, przeł. i oprac. Andrzej Karol. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 8000 egz.

Jerzy Krasicki, *W świętym mieście Puri*. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Bertram Otto, Ingelore Hacpp, *Jak z pogodnego nieba. Młodzież świata wychodzi na spotkanie z Chrystusem*, przeł. Katarzyna Kołodziejczyk. Warszawa 1988, wyd. I, nakł. 10000 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

Ojcowie wspólnej wiary. Teksty o Matce Bożej (w. VIII-IX), przeł. i poprzedził wstępem ks. Wojciech Kania. Niepokalanów 1986, nakł. 5000 egz.

Teologia Pokoju. Materiały z Sympozjum zorganizowanego przez Sekcję Dogmatyczną Teologów Polskich, Łódź – Łagiewniki 16-18 września 1985 r., red. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv. Niepokalanów, 1988, wyd. I, 2000 egz.

Wydawnictwo Pallottinum

Jest nas kilkoro, oprac. zespół miesięcznika „Królowa Apostołów”. [Warszawa 1988], nakł. 20000 egz.

Wydawnictwo Salezjańskie

ks. Wincenty Zaleski SDB, *Sanktuaria polskie. Katalog encyklopedyczny miejsc szczególnej czci Osób Trójcy Przenajświętszej, Matki Bożej i Świętych Pańskich*, oprac. Maria i Jacek Lempiecy. Warszawa 1988, nakł. 15000+350 egz.