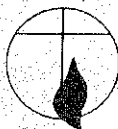


przegląd powszechny

3/823/90

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

Tadeusz Filas SJ
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 16500 zł
za I półrocze 9000 zł
za II półrocze 7500 zł
cena egzemplarza 1500 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
Nakład 5000 egz., (A-37) ark. druk. 10,0
Papier offset. kl. III, 70 g., format A1
Numer zamknięto 15 I 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Miklós Tomka

**Przemiany społeczno-polityczne na Węgrzech
a religia** 327

Na Węgrzech dokonują się dwa procesy: odzyskiwania podmiotowości przez społeczeństwo i tworzenia nowych struktur politycznych. W tym drugim procesie, na skutek 40-letniego prześladowania, udział wierzących i wpływ odnowy religijnej są znikome.

Marko Kerševan

**Kościół, tożsamość narodowa i religia
w Jugosławii** 341

Nie jest dobrze, gdy Kościół usiłuje sakralizować lud czy naród, nieuchronnie nacjonalizując i laicyzując siebie samego mimo przeciwnych deklaracji.

Jan Wróbel

**Likwidacja. Polityka ZSRR wobec Kościołów
i religii w latach dwudziestych (I)** 355

Można wyodrębnić trzy okresy polityki władz wobec zorganizowanego życia religijnego: od początku rewolucji do 1924 r. (frontalny atak na prawosławie); 1924–28 (wzmoczenie propagandy antyreligijnej); 1928/9–30 (zamykanie świątyń i przekazywanie ich na cele „społeczne”).

Janusz Gazda

Falowanie pieriestrojki 369

Przed Gorbaczowem otwierają się dwie drogi: albo łagodne cofanie się w kierunku potępionego wcześniej breżniewizmu, albo kontynuacja reform, które muszą się rzucić prawem eskalacji, bowiem inaczej przestaną być reformami.

Nicholas J. Horeswood, Piotr Jasiński SJ

**Mrs Thatcher – pierwsze dziesięć lat
(dokończenie).
„Jestem politykiem z przekonaniami!”** 386

Nowością „panowania” Margaret Thatcher było przedstawienie kapitalizmu jako wyrazu moralnej odpowiedzialności, chociaż wielu przeciwników pani premier uważa thatcheryzm za jednoznaczny z promocją chciwości.

ks. Józef Życiński

Bóg Hawkinga a chrześcijański Logos

399

Ta sama rzeczywistość, którą opisujemy w zmatematyzowanych formułach fizyki, może odsłaniać bogactwo innych treści w perspektywie poznawczej filozofii czy teologii. Nie ma zatem powodu, by wprowadzony przez Hawkinga filozoficzny komentarz dotyczący Boga i kreacji uważać za jedynie dopuszczalny.

Zofia Zarębianka

Imiona wieczności. Szkic o poezji

Anny Kamieńskiej

417

Wiersze A. Kamieńskiej (1920–1986) to poezja trudu istnienia, a dokładniej – mozolnego i bolesnego dorastania do pełni człowieczeństwa.

Zakłęci miłością (Adam Lecko)

435

Sztuka – procent od kontemplacji: Rytm

życia i parodie (Zbigniew Florczak)

447

Pamięci Romana Palestra (Zofia Helman)

453

Dylemat pięknej architektury. Kościół

Błogosławionej Królowej Jadwigi w Krakowie

(Konrad Kucza-Kuczyński)

459

Książki – A. Szymańska: Apostolstwo (Marianna Bocian, „Spojenie”) 463

A. Dziurdzikowski: Żywe przesłanie (Aldona Jawłowska „Więcej niż teatr”) 465

M. Klecel: Apokalipsa według Sołowjowa (Włodzimierz Sołowjow, „Wybór pism, t. I–III”) 469

Sztuka – J. S. Wojciechowski: Trochę chórem, trochę solo („Labirynt”, podziemia kościoła Wniebowstąpienia Pańskiego na Ursynowie, listopad – grudzień 1989 r.) 471

Teatr – J. Kłossowicz: Co lubią krytycy? (Teatr Współczesny w Warszawie, „Letycja i lubczyk” Petera Shaffera, reżyseria – Maciej Englert) 475

Książki nadesłane 479

Sommaire

Miklós Tomka

Changements socio-politique en Hongrie et religion

327

Deux processus sont en cours en Hongrie: reconquête par la société de sa souveraineté et création de structures politiques nouvelles. Dans le second des deux, à la suite des quarante ans de persécution, la part des croyants et l'influence du renouveau religieux sont infimes.

Marko Kerševan

L'Eglise, l'identité nationale et la religion en Yougoslavie

341

Il n'y a certainement pas de quoi pavoiser au spectacle d'une Eglise locale qui, à force de sacraliser un peuple ou une nation, finit fatalement par se nationaliser et se séculariser elle-même, quitte à déclarer le contraire.

Jan Wróbel

A liquider. La politique de l'URSS envers les Eglises et les religions dans les années 1920 (I)

355

Il y a lieu de distinguer trois phases dans la politique menée par les autorités soviétiques envers la vie religieuse institutionnelle de la période considérée: depuis la révolution à 1924 (à l'assaut de la foi orthodoxe); 1924-28 (intensification de la propagande antireligieuse); 1928/9-30 (fermeture et désaffectation des édifices de culte „à des fins d'utilité collective“).

Janusz Gazda

L'ondeolement de la pérestroïka

369

Deux chemins s'offrent à Gorbatchev: recul en douceur vers le brejnévisme ci-devant flétri ou continuation des réformes vouées à obéir à la loi de l'escalade sous peine de se renier elles-mêmes.

Nicholas J. Horeswood, Piotr Jasiński SJ

Mrs Thatcher: les dix premières années (fin). „Je suis une femme politique forte de ses convictions!“

386

La nouveauté du „règne“ de Margaret Thatcher tient à sa démarche de faire valoir le capitalisme comme expression d'une responsabilité morale, même si plus d'un adversaire de la „dame de fer“ assimile le thatchérisme à la promotion de l'âpreté au gain.

abbé Józef Życiński

Le Dieu de Hawking et le Logos chrétien 399

Décrite au moyen de formules mathématiques empruntées aux sciences physiques, la réalité nous livre toute une richesse de significations nouvelles dès quelle se trouve perçue selon l'optique cognitive de la philosophie ou de la théologie. Il en ressort que rien n'autorise à considérer comme seul plausible le commentaire de Hawking sur la création et le Créateur.

Zofia Zarebianka

**Les noms de l'éternité. Essai
sur la poésie d'Anna Kamieńska** 417

La poésie d'Anna Kamieńska (1920–1986) est une poésie qui porte sur le labeur d'exister et d'être humain ou plus précisément sur la laborieuse et douloureuse maturation de la nature humaine à sa plénitude.

Essais et comptes rendus 435

Do naszych Czytelników!

Rosnące nadal koszty wydawania naszego miesięcznika zmuszają nas do podniesienia od dn. 1 kwietnia, tj. od numeru 4/1990, ceny pojedynczego zeszytu „PP” do 1500 zł. Czynimy wszystko, by wydawać „Przegląd” możliwie najtaniej (stąd m.in. barwiony papier, nieco tańszy od białego), ale i tak aktualny koszt wytworzenia jednego egzemplarza wynosi około 2500 zł.

Prenumeratorów prosimy o dopłatę w wysokości 6 000 zł, a prenumeratorów z zagranicy dodatkowo o wyrównanie kosztów przesyłki, które wzrosły kilkakrotnie. Opłata pocztowa za przesyłki zagraniczne wynosi aktualnie 37000 zł w skali roku.

Redakcja „PP”

Miklós Tomka

Przemiany społeczno-polityczne na Węgrzech a religia*

Rozwój sytuacji na Węgrzech skłania do stosowania superlatywów. Węgry przewyżniają przeszłość i walczą o przyszłość; pojawia się negacja przeszłości i poszukiwanie przyszłości. Niecierpliwi krytycy tych procesów przeczuwają ich fiasko lub wręcz odmawiają im autentyczności. Natomiast uczestnicy przemian obejmujących cały kraj są wprost zafascynowani ich rozmiarami. Gwałtowne przeobrażenia niosą ze sobą pozytywne i negatywne przejawy. Węgry są obciążone największym w Europie zadłużeniem na mieszkańca. Nikt nie wie, czy można jeszcze uratować gospodarkę, a Węgrzy z kawalerską fantazją dążą do demokracji ulegając ogólnej euforii... Na tle zeświecczałej Europy zaznacza się na Węgrzech renesans religijności, tymczasem Kościół oficjalny nie przejawia ani cienia inicjatywy czy chęci przemiany...

Takie lub podobne wrażenia nie służą wyjaśnieniu warunków, szans czy choćby zarysowujących się kierunków przemian. Rodzą się liczne pytania. Jak wytłumaczyć ożywienie religijne? Skąd biorą się liczne „wspólnoty podstawowe”? Dlaczego rozkwit religijności nie zaznacza się na polu politycznym? Jaka jest postawa Kościoła oficjalnego, o który zabiegają przedstawiciele tak dawnego establishmentu jak też nowych ruchów demokratycznych? Wszystkie te pytania można ująć krótko: Jaką rolę pełnią religia i Kościół w przemianach węgierskich? Poszukiwanie odpowiedzi prowadzi do sformułowania pięciu stwierdzeń.

Obciążenia historyczne

Przez wiele wieków – aż do przejścia w 1948 r. władzy przez komunistów – Węgry cechowało nierozróżnianie pań-

* *Der sozio-politische Wandel und die Religion in Ungarn (Fünf Thesen)*. Referat wygłoszony na międzynarodowym kongresie „Pax Christi”, który pod hasłem „Życie w prawdzie: katolicy w Europie Wschodniej” obradował w Hilversum (Holandia) w dniach 31 X – 3 XI 1989 r.

stwa i Kościoła, spraw świeckich i religijnych. Wskutek tego brakowało jasnego określenia zadań i kompetencji religii, co doprowadziło do organizacyjnego niedorozwoju życia religijnego.

Zamiast o zespoleniu trafniej jest mówić o nierozróżnieniu sił i zakresów sakralnych i świeckich. Węgry zawsze były uwikłane w wojny, czasami zaś zmuszane nawet do obrony własnej egzystencji wskutek położenia między Wschodem a Zachodem, między chrześcijaństwem wschodnim a zachodnim, między imperializmem azjatyckim (Tatarów, później państwa otomańskiego) a habsburskim. Uzależnienia polityczne, zagrożenia i zniszczenia wojenne powodowały zacośnianie gospodarcze, powstrzymywały rozwój przemysłu i miast, uniemożliwiały powstanie mieszczaństwa. Do 1848 r. prawa polityczne przysługiwały wyłącznie szlachcie stanowiącej zaledwie dziesiątą część społeczeństwa, a więc Kościół był jedyną instytucją dbającą o dobro całego społeczeństwa. Ta funkcja Kościoła aż do II wojny światowej nie została umniejszona, choć cofnięto szlachcie jej przywileje. Osiągnięcia społeczne Kościoła były dobrze widziane przez władze, które chętnie dawały się wyręczać na tym polu.

Do 1948 r. Kościoły prowadziły i utrzymywały około połowy wszystkich szkół, placówek opieki zdrowotnej oraz pomocy społecznej. Finansowanie tak wielkich zadań było możliwe przede wszystkim dzięki fundacjom i majątkom kościelnym, co później zrodziło oskarżenie, że Kościoły były największymi posiadaczami ziemskimi w kraju, gdzie tak wielu rolników nie miało środków do życia. Rozmiary działalności gospodarczej i charytatywnej dawały z konieczności wielki udział w życiu publicznym, pozycję w strukturze społecznej, a więc także władzę. Religia i Kościoły należały do najważniejszych filarów społeczeństwa węgierskiego.

Brak rozróżnienia niósł ze sobą ujemne konsekwencje. Ponieważ społeczność świecka była tak ściśle zespolona ze wspólnotą kościelną, działalność kościelna nie potrzebowała własnych struktur organizacyjnych. Oficjalna kultura miała zabarwienie chrześcijańskie i pozostawała pod wpływami kościelnymi, a głoszenie wiary stanowiło jedynie funkcję uzupełniającą. Szkoły, szpitale, formy pomocy społecznej oraz funkcjonowanie Kościołów były finansowane z

dochodów majątków kościelnych, a więc nie rozwinęła się świadomość obowiązku wspierania finansowego Kościołów oraz ich działalności. Brak rozróżnienia (choć nie było to zespolenie dwóch instytucji) uniemożliwiał podział na dwie samodzielne części. Kiedy po 1945 r. rozdzielenie państwa i Kościoła stało się niespodziewanie oficjalną linią, religia i Kościół zostały nagle zmuszone do realizowania swej kulturowej, społecznej i organizacyjnej samodzielności. Jednakże przemiany polityczne po II wojnie światowej nie dawały takich możliwości.

Brak sekularyzacji

40 lat eksperymentu komunistycznego nie sprzyjało zróżnicowaniu społeczno-kulturowemu, podziałowi zadań oraz specjalizacji w ramach systemu socjalnego. Przeciwnie, upolitycznienie życia, dominacja ideologii oraz postępująca centralizacja zmierzały do zahamowania nawet początków zróżnicowania. Nie nastąpiło – jak to bywa w przypadku sekularyzacji – wypieranie religii wskutek postępującej autonomii poszczególnych dziedzin życia, ale podkopywanie religii dokonywało się przez likwidację wszelkiej autonomii, przez mechaniczne ujednolicenie oraz głęboką zapaść porządku społecznego (czyli przez anomię).

Na wielu płaszczyznach następowała kolizja totalitaryzmu z religią i Kościołem. Totalitaryzm usiłował zniszczyć lub zneutralizować organizację kościelną. Wierzących szykanowano jako element nieuleczalnie aspołeczny i kryminalny. Szkoła, środki społecznego przekazu, wytwory kultury starały się dyskredytować i wypierać kulturę religijną. Ten swoisty „Kulturkampf” i prześladowanie Kościoła prowadziły do niszczenia porządku społecznego i samej kultury, a dopiero za tym postępowała dechrystianizacja.

Ataki na strukturę organizacyjną Kościoła oraz próby jej penetracji miały podwójny skutek. Władze państwowe posiadały środki, by zakazać lub zlikwidować pewne formy organizacyjne, jak zakony, stowarzyszenia, związki, prasę, w ogóle wszelkiego rodzaju instytucje. Potrafiły także zapewnić obsadzanie stanowisk kierowniczych w Kościele wygodnymi dla siebie osobami przez wymuszanie (np. przez

aresztowanie niepożądanych hierarchów czy nawet kandydatów na ich miejsce) lub odpowiednie manipulacje (np. stosowanie w pertraktacjach z Watykanem zasady: jeden biskup miły państwu, drugi – Kościołowi; w Kościołach protestanckich praktykowano zastraszanie gremiów wyborczych). Jednakże władze totalitarne miały małe rozeznanie rzeczywistych nastrojów „na dole” i mimo zaangażowania znacznych sił policji i stosowania wszelakich środków represyjnych nie potrafiły przeszkodzić powstawaniu tzw. struktur podstawowych. W miarę postępującej izolacji oraz utraty autorytetu Kościoła „urzędowego” stopniowo coraz bardziej rozluźniały się relacje między tolerowaną przez państwo hierarchią a ową „podstawą”, której działalność religijną państwo kwalifikowało jako nielegalną. W ten sposób początkowo jednolitą strukturę Kościoła zastąpiła najpierw dwutorowość, a później – w miarę mnożenia i różnicowania inicjatyw oddolnych – powstał „Kościół wysepek”. „Wysepki” te jednoczyły się w tej samej wierze i tradycji, ale nie łączyły ich wzajemne stałe kontakty, podział pracy czy struktury organizacyjne.

Dyskryminowanie wierzących przejawiało się w nękanii, zastraszaniu, krzywdzeniu, a nawet we wszczynaniu postępowania karnego. Nękano dwiema metodami. Partia domagała się od własnych aktywistów szpiegowania wierzących, meldunków o uczęszczających do kościoła, uczestniczących w procesjach, a nawet o gościach ślubów kościelnych, chrztów czy pogrzebów. Z drugiej strony pociągano do odpowiedzialności zwierzchników i wychowawców za zachowanie, a zwłaszcza postawę ideologiczną ich podwładnych czy wychowanków. Praktyki te były instytucjonalnie usankcjonowane adnotacjami w aktach personalnych czy okresowymi ocenami pracowników. Charakterystycznym przykładem była sytuacja dyrektorów szkół, którym nakazywano corocznie obniżać procent uczniów zgłaszających się na lekcje religii, choć formalnie udział w nich był dozwolony.

Zastraszanie stosowano wobec wszelkich publicznych praktyk religijnych. Nauczyciele czy w ogóle zwierzchnicy wyrażali wprawdzie zrozumienie i współczucie dla wierzących, ale nie kryli, jakie ujemne konsekwencje pociągnie za

sobą otwarte wyznawanie religii. Nutą przewodnią takiej argumentacji było, że należy oderwać się od religii *dla własnego dobra* lub *dla dobra dziecka*. Faktyczna dyskryminacja dowodziła, że pogrozki te nie były czcze. Studiować mógł tylko ten, kogo uznano za *dojrzałego*. Stałości przekonani ateistycznych w szczególnie sposób wymagano od nauczycieli i kadry kierowniczej. Warunkiem kariery zawodowej często była przynależność do partii, co było nieodłączne od wyraźnej postawy antyreligijnej. Od wcześniejszej zgody centrali partyjnej uzależniano uzyskiwanie wyższych stopni (np. habilitacja, profesura, członkostwo Akademii Nauk) czy funkcji (np. ordynatorów w szpitalach). Ten nacisk dotyczył przede wszystkim pracowników państwowych, zwłaszcza wyższych szczebli, czy kandydatów do awansu, w niewielkim natomiast stopniu obejmował robotników i rolników, gospodynie czy emerytów. Jednostki mogły wprawdzie odwagą lub podstępem pokonać te przeszkody, jednakże w wyniku stawianych utrudnień wyznawanie religii zostało w dużym stopniu ograniczone do warstw niższych i ludzi starszych.

Nawet w tej sytuacji zawsze znajdowali się odważni, którzy wprost przeciwstawiali się temu systemowi przez atrakcyjnie prowadzone nauczanie religii, samizdaty, tworzenie małych wspólnot religijnych. Jeżeli duchowny pracował owocnie, prawie nieuchronnie następowało jego szybkie przeniesienie. Na polecenie władz państwowych dokonywał tego biskup, którego często stawiano przed alternatywą: przeniesienie albo aresztowanie kapłana. „Niepoprawnych”, przede wszystkim organizatorów małych grup i „wspólnot podstawowych”, stawiano przed sądem pod zarzutem antypaństwowego sprzysiężenia i karano więzieniem do lat 12. Procesom tym nadawano szeroki rozgłos, aby odstraszały innych.

Oficjalnie religię skazano na przemilczenie. Podręczniki, nawet literatury i historii, nie podawały choćby najbardziej elementarnych informacji o religii i Kościele. Pismo Święte i książki religijne były towarem deficytowym. Społeczne środki przekazu usiłowały wykluczyć możliwość jakichkolwiek skojarzeń religijnych. W gazetach nie wolno było umieszczać informacji o chrztach, ślubach kościelnych czy

pogrzebach. Zdarzało się także, że nie można było opublikować nawet zdjęcia wsi, jeżeli była na nim widoczna wieża kościelna.

Skutki kampanii antyreligijnej były skromne. Niszczenie elementów organizacyjnych przyniosło uszczerbek działalności Kościoła, religijność jednak nie zmniejszyła się od razu, a w latach 1948–53, czyli w okresie stalinizmu, nawet wzrosła. Prześladowanie przez zniechędzone władze polityczne przyniosło Kościołowi więcej pożytku niż szkody. Kościół stał się ostoją dla inaczej myślących i pokrzywdzonych. Jeszcze do końca lat pięćdziesiątych można było mówić o wysokim stopniu religijności.

Dechrystianizacja rozpoczęła się w latach sześćdziesiątych, które przyniosły wiele osobliwych zjawisk. Zapoczątkowano ogólną liberalizację, zaś dzięki zagranicznym pożyczkom i rozszerzeniu podaży dóbr konsumpcyjnych sprawy materialne zajęły wyższe miejsce na skali wartości. W tym samym czasie ujawniła się jałowość ideologii marksistowskiej, wystąpiły poważne problemy społeczne, a system polityczny okazał niemoc w ich rozwiązywaniu. Życie polityczne cechowała bezradność, zaś bytowanie jednostki charakteryzowało poczucie przymusu, stres, malejąca średnia wieku. W takiej aurze wystąpiło dramatyczne odchodzenie od religii. W okresie 15 lat nastąpił spadek liczby katolików uczęszczających w niedziele do kościoła z 50 do 11–12%. Pod koniec lat siedemdziesiątych tylko 40% ludności określało się mianem religijnej. Trzeba jednak wiedzieć, że połowa ludności bynajmniej nie zmieniła wiary, np. na marksizm, ale po prostu pogrążyła się w apatycznej bezreligijności.

Ożywienie religijne jako przygotowanie odnowy ładu społecznego

Fiasko wysiłków totalitarnych zmierzających do podporządkowania życia koncepcjom ideologii marksistowskiej najwcześniej wystąpiło w dziedzinie religii. Właśnie ona dała początek tzw. kulturze alternatywnej i próbom rekonstruowania społeczeństwa o lata czy nawet dziesięciolecia wcześniej, niż zaznaczyło się to na polu politycznym, zanim ujawniły się ruchy opozycyjne.

W pierwszych 15 powojennych latach mimo dyktatury substancja społeczeństwa nie była zagrożona. System polityczny odczuwano jako coś obcego, narzuconego z zewnątrz, a do tego prowizorycznego. Prawdziwa konfrontacja zaznaczała się tylko na polu kultury. Pojawiła się groźba intelektualnego wyjałowienia przez długie listy książek zakazanych, zaciekle „oczyszczanie” bibliotek, ściganie niedozwolonych publikacji przy jednoczesnym zalewie propagandowych pism marksistowskich i gloryfikacji ideologii oficjalnej. W celu obrony w domach prywatnych powstawały złożone z przyjaciół chrześcijańskie kółka samokształceniowe. Starano się organizować kursy, które czasami osiągały poziom uniwersytecki. Dążono do pogłębienia chrześcijańskiej koncepcji świata i człowieka, zaś tematy sięgały od teologii (przede wszystkim apologetyka) przez literaturę, sztukę czy historię aż do etyki społecznej. Jako pomoce służyły tłumaczenia lub prace oryginalne przepisywane na maszynie. Tak spotkania jak i teksty (przepisanie w liczbie większej niż jeden egzemplarz albo kolportowanie choćby jednego egzemplarza) były ścigane przez policję, a więc należało taką działalność utrzymywać w najgłębszej tajemnicy. Wytworzył się zatem swoisty cykl: powstanie grupy, jej odkrycie, uwięzienie inicjatorów, powstanie nowej grupy. Saldo takich działań było wątpliwe, gdyż wyniki samokształcenia nie rekompensowały uwięzienia na wiele lat najlepszych jednostek.

Na początku lat sześćdziesiątych sytuacja społeczna zmieniła się. Po latach odczekiwania i rebelii społeczeństwo węgierskie zaczęło poszukiwać kompromisów. Dawne tradycje i porządki zostały zniszczone. Tworzenie nowych wspólnot lokalnych, klubów czy wszelkich związków było skutecznie torpedowane przez władze polityczne (pod wpływem wszechobecnego „wielkiego brata”). Skutkiem tego wystąpiła atomizacja, a zarazem narastanie problemów społecznych – w stopniu przewyższającym wysoko rozwinięte społeczeństwa przemysłowe. Czas ten niósł ze sobą zagrożenie dla kontaktów społecznych, czyli dla wspólnotowego wymiaru bytowania ludzkiego. Zagrożenie to odczuwali także chrześcijanie. Jako odpowiedź na to zagrożenie w grupach religijnych – obok pogłębiania duchowości

i kontynuowania kształcenia – zyskiwała na znaczeniu „wspólnotowość”. Od tej wartości nie mogły odstraszyć żadne represje. Większość grup i wspólnot podstawowych zadowalała się owymi trzema funkcjami (duchowość, kształcenie, wspólnotowość), a tylko niewiele z nich znajdowało jeszcze dość energii, aby zająć się niesieniem pomocy społecznej (starym, chorym, kalekom), pracą dla Trzeciego Świata czy – całkiem wyjątkowo – opieką nad odmawiającymi pełnienia służby wojskowej. Jednak nawet wśród tych niewielu wspólnot występował swoisty brak wyczulenia na problemy społeczne, czasami nawet wyraźna odmowa wszelkiego udziału w przemianach społeczno-politycznych.

Znaczenie małych grup chrześcijańskich trzeba oceniać na tle ogólnego ożywienia religijnego zaznaczającego się od połowy lat siedemdziesiątych. Od tego czasu występuje wzmocnienie aktywnej religijności wśród ludności miejskiej rekompensujące z nawiązką upadek tradycyjnej religijności wśród ludności wiejskiej. Wzrasta liczba praktyk religijnych (chrzty, śluby kościelne, uczęszczanie do kościoła). Ludzie zaczynają częściej i jawniej przyznawać się do religii (jest to w większym stopniu deklaracją zamiarów niż odzwierciedleniem rzeczywistej religijności jednostek). Te trzy czynniki (ilościowy wzrost religijności, przesunięcie religijności w stronę wpływowych warstw społecznych, ujawnianie przekonań religijnych) przyczyniły się do wzrostu obecności religii w społeczeństwie. W przeciwieństwie do zbankrutowanego systemu politycznego oraz ideologicznego religia ma jeszcze wielki autorytet moralny i zbyt często jest traktowana jako zwiastun i gwarant lepszego świata. Dzięki temu Kościół cieszy się wysokim prestiżem, ale zarazem oczekuje się od niego wiele, co jest przesadne na tle faktycznego pluralizmu światopoglądowego społeczeństwa, a nie może zostać osiągnięte w krótkim czasie. Kościół ma bowiem dbać o podniesienie poziomu moralnego społeczeństwa, nadanie sensu wychowaniu młodzieży, ochronę rodziny itp. Choć oczekiwania te są przesadne, świadczą jednak o zaufaniu pokładanym w religii i Kościele. Wielki szacunek dla religii wywodzi się z uznania dla faktu, że Kościół mimo nacisków i ataków potrafił zachować stosun-

kowo dużą autonomię, zaś rodziny chrześcijańskie wykazują – obok większej liczby dzieci – większą trwałość. W ten sposób religia zostaje uznana jako siła kształtująca społeczeństwo.

Brak wykwalifikowanych polityków w ruchu odnowy społeczno-religijnej

Zachodzi dysproporcja między odzyskiwaniem podmiotowości przez społeczeństwo a osiągnięciem demokratyzacji systemu politycznego. Siły, których polityczny i ideologiczny nonkonformizm był od dawna znany – a do nich należą przede wszystkim ludzie religijni – umocniły swą podmiotowość dzięki swej opozycyjności i do pewnego stopnia stworzyły żywotne struktury podstawowe, ale nie uzyskały dostępu do uprawiania polityki. Natomiast ci, którzy przeszli przez okres faktycznego lub pozornego dostosowania się do systemu, mogli wykrystalizować samodzielne postawy polityczne, gdyż ta wcześniejsza faza umożliwiała im zdobycie profilu społecznego i politycznego. Obecnie muszą szukać sposobów pozyskiwania współpracowników i zwolenników. Istnieją dwa odrębne procesy: odzyskiwanie podmiotowości przez społeczeństwo i tworzenie nowych struktur politycznych. W tym drugim procesie – w wyniku 40-letniego prześladowania – udział wierzących i wpływ odnowy religijnej są znikome.

Sprawdzalnym kryterium lojalności politycznej w systemie komunistycznym było akceptowanie zasad marksistowskich. Przekazywanie wartości kulturowych znajdowało się z założenia w służbie tej ideologii. Stałe przeprowadzano badania instytucji kształcących oraz środków społecznego przekazu pod kątem wierności zasadom marksistowskim. Umożliwiała to zapobieganie jakimkolwiek odchyleniom na polu kultury.

Na tym odcinku nie stanowiło przeciwwagi wyższe szkolnictwo teologiczne. Ponieważ było intelektualnie odizolowane, nie mogło spożytkować owoców postępu na świecie ani nawet krajowych dyscyplin świeckich. Jego profil był ukierunkowany na abstrakcyjne, filozoficzne i historyczne dziedziny, przy całkowitym pomijaniu nauk o społeczeń-

stwie, bez jakiegokolwiek odniesienia do aktualnych potrzeb. Studenci byli przeznaczeni do kapłaństwa, a więc do funkcji pod względem społecznym wyodrębnionej. Kiedy zapoczątkowano skrócone studium dla świeckich, jego absolwenci nie mogli znaleźć stosownego zatrudnienia ani rozwinąć właściwej działalności.

Niezależnie od podstaw prawnych każdy był stale od nowa badany pod kątem swej „prawowierności” ideologicznej. Teoretycznie można było wyznawać albo światopogląd „idealistyczny”, albo materialistyczny („idealistyczny” rozumiano zwykle jako religijny). Wśród wszystkich możliwych odchyśleń od oficjalnego światopoglądu najłatwiej było odkryć postawę religijną – przez obserwowanie praktyk religijnych. Postawę względem religii można było badać także przez bezpośrednie pytania, np. o wiarę w Boga. W formie koncesji udzielonej przez system w minionych dziesięcioleciach na Węgrzech działało 10 wyznaniowych szkół średnich. Ich absolwenci byli jednak krzywdzeni w uzyskiwaniu wstępu do szkół wyższych czy na uniwersytety. Aż do połowy lat sześćdziesiątych były przed nimi całkowicie zamknięte niektóre kierunki studiów (prawo, ekonomia, studia uprawniające do wykonywania zawodu nauczyciela). Tego rodzaju upośledzenie musieli dźwigać przez całe życie, o ile nie odcięli się wyraźnie i publicznie od swej przeszłości. Dyskryminacja ludzi uznanych za religijnych była widoczna zwłaszcza wśród pracowników umysłowych, w ich pozycji zawodowej i dochodach.

Wprowadzenie tych dyskryminujących praktyk było możliwe, ponieważ w pierwszych latach funkcjonowania systemu totalitarnego nieprzejednanych opozycjonistów – czasami przy pomocy władz okupacyjnych – aresztowano, skazywano jako wrogów ludu, zamykano w obozach koncentracyjnych, a nawet deportowano setkami tysięcy. W tym samym okresie przy obsadzaniu kluczowych stanowisk nie wymagano fachowych kwalifikacji, ale jedynie pełnego podporządkowania dyrektywom partii. Po usunięciu samodzielnie – a więc inaczej – myślących przywódców wierni partii kierownicy sami zabiegali o to, aby nie tolerować nonkonformistów, ponieważ ci dzięki fachowemu przygotowaniu stanowili zagrożenie dla ignorantów mianowanych

przez partię. Podporządkowania ideologii domagano się szczególnie od przedstawicieli nauk humanistycznych, społecznych, od kadr kierowniczych. Natomiast zawody techniczne lub związane z naukami przyrodniczymi czy medycznymi itp. były „odporniejsze” na ideologię i tylko w niewielkim stopniu tolerowały rezygnowanie z wiedzy fachowej na korzyść ideologii. To zróżnicowanie wpływało na wybór zawodu – ludzie religijni wybierali drugi typ zawodów z racji większych szans awansu oraz mniejszego zagrożenia dla sumienia.

W ten sposób przez system kształcenia i dobór kandydatów na studia i do pracy władze polityczne potrafiły w dużym stopniu zahamować samodzielne myślenie i przejawy nonkonformizmu, a przynajmniej udaremnić karierę inaczej myślącym. Wysiłki te nie osiągnęły jednak pełnego rezultatu, gdyż jedni nauczyli się ukrywać swe przekonania, inni natomiast mimo przygotowania marksistowskiego nabyli z latami odmiennych poglądów. W przeciwieństwie do tych kategorii ludzie wierzący byli przez wyznawanie swych przekonań i praktyki religijne swoiście wyodrębnieni, ujawnieni, a panujący system mógł ich wskutek tego w znacznie wyższym stopniu niż innych wykluczyć od przyjmowania na wyższe uczelnie czy pełnienia wyższych stanowisk. Dla wierzących i praktykujących obroną mogła być jedynie ucieczka do zawodów technicznych, medycznych czy związanych z naukami przyrodniczymi, co ostatecznie odpowiadało także zamiarom władzy. W ten sposób nieliczna inteligencja religijna – w pewnej części skutkiem własnej decyzji – występuje w zawodach, które z natury swej mniej mogą wpływać na procesy społeczne i polityczne.

Ambiwalentne perspektywy rozwoju Kościoła jako instytucji wynikają z jego obecnego kryzysu

Kościół jako instytucja jest okryty ciężkimi ranami zadawanymi w przeszłości, był bowiem okaleczany, nadużywany, zmuszany do milczenia. Uniemożliwiano mu sprostanie wielu jego zadaniom oraz dobieranie sobie odpowiedniej liczby współpracowników. Ożywienie religijne rozwinęło się poza kierownictwem Kościoła. W prze-

ciwienstwie do dawnego scentralizowanego, klerykalnego i feudalnego Kościoła, który na Węgrzech już nie istnieje, obecnie są możliwe dwie drogi rozwoju: przedłużanie aktualnej sytuacji, co będzie oznaczać chaos organizacyjny, postępującą utratę autorytetu instytucji Kościoła oraz rozbitcie życia religijnego na poszczególne, podzielone między sobą ośrodki (charyzmatyczne osoby i ruchy, różne związki); dzięki wielości różnych inicjatyw oraz ich wzajemnym powiązaniom wyłania się możliwość stworzenia Kościoła wielowymiarowego, nie centralistycznego, nie klerykalnego. Taki Kościół będzie zyskiwał na znaczeniu tak społecznym jak i politycznym dzięki zaangażowaniu ludzi świeckich, nie zaś przez odwoływanie się do przywilejów czy uprawnień, choćby pochodzących z ustanowienia Bożego.

Swoboda działania Kościoła jako instytucji była ograniczana trzema względami: brakiem współpracowników; organizacją działania niedostosowaną do wyłaniających się zadań; skutkami komunistycznej manipulacji widocznej w sferze personalnej i strukturalnej. Usuwanie tych ograniczeń może następować jedynie stopniowo.

Niewielka liczba współpracowników wynika z wielu przyczyn. Pierwszą było prześladowanie Kościoła w latach pięćdziesiątych, zlikwidowanie zakonów, emigracja młodych zakonnic i zakonników, drakońskie kary stosowane przez państwo w przypadku odkrycia potajemnego przygotowywania do życia zakonnego. Drugą racją było usiłowanie zamknięcia Kościoła w getcie, izolowanie Kościoła i księży od ludzi, spadek prestiżu kapłanów (w latach 1950–85 liczba księży zmalała z przeszło pięciu tysięcy do dwóch; Węgrzy zajmują przedostatnie – po Czechosłowacji – miejsce w Europie pod względem liczby kapłanów na tysiąc mieszkańców). Trzecim powodem było niezaangażowanie świeckich w życie Kościoła, co w pewnym stopniu jest przejawem klerykalizmu. Zaważył tu również brak właściwej koncepcji współpracy świeckich oraz wiele nie rozwiązanych problemów praktycznych (zatrudnienie, zależność, wynagradzanie). Aby wypracować odpowiedni model takiej współpracy, potrzeba odpowiednich sił, których brakuje. Do tego trzeba także otwarcia i chęci poszukiwania ze

strony struktur organizacyjnych Kościoła, co w obecnej skomplikowanej sytuacji wcale nie jest łatwe.

Słabość i niedostosowanie struktur mają różne aspekty. Wiele form organizacyjnych Kościoła, ich powiązań i działań było zakazanych, rozbitych, uniemożliwianych, a w konsekwencji zostały one wręcz zapomniane. Z drugiej strony te formy organizacyjne wskutek nowych warunków życia nie wystarczały nawet pod koniec lat czterdziestych. Ich niedostosowanie potęgowało się z latami w miarę postępującego skomplikowania życia społecznego. (Struktura terytorialna Kościoła nie została uzupełniona przez ogólnokrajowe duszpasterstwo specjalistyczne: robotników, studentów, ruchów oddolnych itp. Kościół nie ma kontaktu z takimi dziedzinami życia, jak gospodarka, rozrywka, polityka... Wewnątrzkościelne działania o charakterze świeckim – od opieki nad potrzebującymi po budownictwo – są podporządkowane zwierzchności kościelnej, nie zaś fachowcom...)

Za tę sytuację nie można winić konkretnych osób czy w ogóle Kościoła. Trzeba pamiętać, że był on przez 40 lat poddawany działaniu systemu, który czynił wszelkie wysiłki, aby rozsadzić jego organizację. Dlatego działalność eklezjalna chrześcijan była ukierunkowana przede wszystkim na utrzymanie istnienia Kościoła, nie zaś na usprawnienie jego funkcjonowania. Dziś pozostało to, co udało się zachować, obronić, uratować. Władze polityczne usiłowały sparaliżować Kościół wyznaczając osoby, które miały pełnić konkretny urząd oraz określając sposób jego sprawowania. Najlepszycy usiłowano w ogóle wykluczyć od pełnienia funkcji kościelnych. Jeżeli to nie udawało się, powierzano im te zadania i funkcje, którym nie mogli sprostać, choć bywały to całkiem wartościowe jednostki. Ponieważ państwo kontrolowało i regulowało – poczynając od wykształcenia teologicznego – całą politykę personalną dotyczącą hierarchii, mogło łatwo zapewnić sobie stałe zakłócanie funkcjonowania Kościoła.

Trzeba stwierdzić, że państwo w swych wysiłkach zmierzających do osłabienia organizacji kościelnej oraz do negatywnego selekcjonowania kandydatów na funkcje hierarchiczne nie pomijało nadzoru nad kształceniem i doksztal-

caniem kadr kościelnych. W ten sposób kontrolowało intelektualne zaplecze ewentualnego odrodzenia i blokowało nadzieje na przyszłość. Na szczęście działania państwa nie zawsze były skuteczne. Na wszystkich odcinkach udawało się wartościowym jednostkom przecisnąć przez wąskie oczka państwowej kontroli, co oczywiście stanowiło tylko niewielki wyłom spod państwowego nadzoru i manipulacji. Te jednostki są dzisiaj zwiastunami i pionierami odrodzenia. Jednakże Kościół jako organizacja będzie wymagał dziesiątków lat rekonwalescencji.

Patrząc w przyszłość trzeba uwzględnić trzy dodatkowe fakty. 1. W ostatnich dziesięcioleciach wykazały swą przydatność występujące obok Kościoła oficjalnego półautonomiczne ośrodki odrodzenia religijnego (m.in. tysiące grup podstawowych, rozmaitych ruchów ożywienia duchowego, kół i klubów inteligencji katolickiej itp.). 2. Od 10 lat świeccy otrzymują wykształcenie teologiczne, coraz lepiej przygotowujące do pełnienia zadań praktycznych (nauczanie religii, opieka społeczna, praca wśród wspólnoty), zaś liczba absolwentów powoli przewyższa ogólną liczbę kapłanów. 3. W 1989 r. na nowo pozwolono istnieć i działać zakonom oraz przyjmować kandydatów, co prowadzi do odzyskania dawnych i utworzenia nowych dziedzin ich pracy. Jeżeli odradzający się Kościół zechce wykorzystać te trzy ośrodki odnowy, musi uszanować ich niezależność. Sposób ich integracji w ramach Kościoła może wyłonić się dopiero stopniowo. Może dzięki temu uda się uniknąć licznych raf, przed którymi nie ustrzegło się wiele innych Kościołów mniej doświadczanych przez Opatrzność. Oddolna różnorodność może zaowocować harmonijną syntezą z hierarchią i strukturą organizacyjną Kościoła. Wydaje się, że odnowa na Węgrzech niesie ze sobą wiele energii, odwagi, cierpliwości.

thum. Henryk Bogacki SJ

Marko Kerševan

Kościół, tożsamość narodowa i religia w Jugosławii*

Podjęcie tematu relacji między tożsamością narodową a religią w Jugosławii wymaga najpierw określenia pojęcia narodu. Rozumiem go jako historycznie ukształtowaną zbiorowość – charakterystyczną dla współczesnego, kapitalistycznego i postkapitalistycznego społeczeństwa – której cechą stanowi świadomość narodowa jej członków. Oznacza ona świadomość szczególnej (narodowej) tożsamości oraz prawa do suwerenności. Jednostki formułują ją i wyrażają (gdy jest już określona) przez różne ideologie narodowe.

Ideologia narodu

Treść, normy postępowania i symbolika, które określa ideologia narodowa, kształtują u ludzi – za pośrednictwem instytucji (rodziny, szkoły, organizacji politycznych łącznie z aparatem państwa, czasem także za pośrednictwem Kościoła) – poczucie narodowej przynależności i odpowiedzialności oraz sprawiają, że znajduje ono konkretny wyraz. Ideologia narodu niesie odpowiedź na pytanie o cechy charakterystyczne, genezę i okoliczności tworzenia się danej wspólnoty narodowej. Uzasadnia też prawa i obowiązki narodu, przede wszystkim podstawowe prawo i zobowiązanie do narodowej suwerenności. Właśnie świadomość suwerenności – choć urzeczywistnianej w rozmaity sposób – różni ideologię narodu i odpowiadającą jej narodową świadomość jednostek od podstawowej świadomości etnicznej i od etnicznych cech charakterystycznych (językowych, kulturowych, religijnych, rasowych).

* *Kirche, Nationalidentität und Religion in Jugoslawien*. Referat wygłoszony na międzynarodowym kongresie „Pax Christi”, który pod hasłem „Żyć w prawdzie: katolicy w Europie Wschodniej” obradował w Hilversum (Holandia), w dniach 31 X – 3 XI 1989 r. Niewielki skrót i tytuły rozdziałów zostały wprowadzone przez redakcję.

W ideologii narodu – podobnie jak w każdej innej rozwiniętej ideologii – można wyróżnić trzy lub cztery płaszczyzny:

- płaszczyznę idei i wyobrażeń, „historii” (np. narodowych mitów);
- płaszczyznę zachowań czy norm postępowania (narodowe rytuały i ceremonie, dni świąteczne, świętowanie itd.);
- płaszczyznę symboli materialnych (barwy narodowe, godło, „święte” miejsca itd.);
- płaszczyznę instytucji i grup, które opowiadają się za ideologią narodu lub jej poszczególnymi częściami.

Świat idei i wyobrażeń danej ideologii narodowej, „historia” narodu powstaje zwykle przede wszystkim z ogólnej „historii” (początki, warunki istnienia, walki w obronie prawa, doświadczane bezprawie i wypływające z tego zadania do wykonania) odczytywanej i formułowanej w aspekcie własnego narodu, a także z określonej „etnografii” (my Słowenci, Niemcy, Włosi itd. – gorliwi, uczciwi, kulturalni, odważni itd., mający własny język, wiarę itd.), a nawet z pewnej „geografii” (proklamacja nierozzerwalnego związku między danym terytorium a zamieszkującym go ludem, między charakterem narodowym a górami, morzami, dolinami, śródziemnomorskim słońcem czy srogą Północą itd.).

Naród jako zbiorowość jednostek charakteryzujących się świadomością narodową, szczególnymi narodowymi instytucjami itd. jest – jak już zostało powiedziane – rezultatem historycznego rozwoju. Przy omawianiu procesu kształtowania się narodu trzeba rozróżnić dwie płaszczyzny pytań czy problemów:

- pytanie o ramy, w których dokonuje się proces jednoczenia narodu; pytanie o założenia i podstawy narodowej jedności, czyli – inaczej mówiąc – o to, jakich ludzi obejmuje w punkcie wyjścia określona ideologia narodu: czy ludzi, którzy są już związani pokrewieństwem etnicznym (językowym, kulturowym, rasowym), czy raczej ludzi tworzących już istniejącą jedność państwową, czyli polityczną, niezależnie od pokrewieństwa etnicznego;
- pytanie o podstawy i czynniki, dzięki którym ludzie – w istniejących czy możliwych granicach – rzeczywiście zawią-

zali nową zbiorowość; pytanie o procesy tworzące nowe narodowe więzi, o osoby odgrywające istotną rolę w tych ekonomicznych, politycznych i kulturowych procesach.

Przykład języka ilustruje być może najlepiej różnicę między obydwojma pytaniami czy płaszczyznami problemu. Z jednej strony już od stuleci istniało językowe pokrewieństwo czy też wspólny język ludu jako możliwe – i w Europie rzeczywiście najczęstsze – ramy jednoczenia się ludów. Z drugiej strony istnieje zjawisko języka pisanego opartego na językowej wspólnotocie ludu jako pozostający w rękach współczesnej burżuazyjnej inteligencji czynnik jednoczący dzięki takim szczególnym instytucjom narodowym, jak np. szkolnictwo różnego stopnia, prasa, literatura, teatr itd.

Nierozróżnianie tych płaszczyzn bądź uwzględnianie tylko jednej z nich może sprawić, że pojawienie się narodów zostanie przesunięte w odległy historyczny okres, w którym rodziły się właśnie językowe lub inne wyróżniki i pokrewieństwa, albo że będziemy traktować naród jedynie jako dowolną ideologiczną formację współczesnej epoki.

Miejsce religii w ideologii narodowej

Pytanie dotyczące narodowej tożsamości i religii jest zatem pytaniem, czy (a jeżeli tak, to w jaki sposób?) religia w ogóle mieści się ze swoimi kategoriami, symbolami, rytami, normami postępowania, wartości itd. w ideologiach narodowych? W jednym narodzie istnieje zwykle wiele ideologii narodowych – nie tylko współczesnych sobie, lecz także pozostających w relacji historycznego następstwa – stosownie do wielości sił społeczno-politycznych, które walczą o polityczną, kulturalną i ideologiczną hegemonię. Niezależnie od różnic istniejących między ideologiami narodowymi (francuska ideologia monarchistyczna różni się np. od rewolucyjno-republikańskiej) muszą one uwzględniać w jakiś sposób rzeczywiste ramy i procesy mające znaczenie dla kształtowania się danego narodu w historii i w teraźniejszości. Pozwala to na mówienie o jakimś wspólnym mianowniku czy o stałych elementach różnych konkretnych ideologii narodowych. Obecność religii w konkretnej ideologii narodowej zależy więc z jednej strony od ukierunko-

wania konkretnych sił społeczno-politycznych wyznających daną ideologię, z drugiej zaś strony także od rzeczywistej roli religii w historycznie ważnych dla danego narodu procesach określania ram i tworzenia jedności.

Formalnie istnieją przynajmniej trzy możliwości – typy włączenia religii do ideologii lub wykluczenia z niej:

- ideologię narodową tworzy się bez składników religijnych i kościelnych lub nawet jako ideologię antyreligijną czy antykościelną;

- ideologia narodowa zawiera treści, wartości, normy i symbole religijne zapożyczone z tradycyjnej religii i z Kościoła i wykorzystywane stosownie do własnych potrzeb. Częściowym następstwem tego jest przejście przez zinstytucjonalizowaną religię pojęć, wartości i symboli narodowej ideologii;

- tradycyjna zinstytucjonalizowana religia lub jej istotna część staje się narodową ideologią, zaś Kościół jej zasadniczym nośnikiem.

Tożsamość narodowa a religia

Zostało już powiedziane, że konkretne ideologie narodowe zależą od głoszących je sił społecznych i politycznych, które – chcąc być skuteczne w walce o duchowe i polityczne przywództwo w narodzie – muszą uwzględniać konkretne ramy i procesy kształtowania się narodu. Z tego powodu wszystkie konkretne ideologie narodowe muszą zawierać pewne elementy stałe, które w danym narodzie stanowią konieczny fundament zabezpieczający świadomość narodowej tożsamości i prawa do suwerenności. Właśnie te stałe elementy decydują o suwerenności. Są one ostatecznie odbiciem konkretnych ram, uwarunkowań i działań istotnych dla kształtowania się danego narodu. Te stałe składniki tworzą ideologię narodową w sensie ścisłym jako określany w najróżniejszy sposób wspólny mianownik poszczególnych ideologii narodowych. Z pewnością również w przypadku ideologii narodowej i narodu należy pamiętać o starej prawdzie, w myśl której warunki i racje pojawienia się jakiegoś zjawiska niekoniecznie stanowią

warunki i racje jego trwania. Także naród i ideologia są poddane dynamice właściwej tworom ludzkiej społeczności.

Istnieje dziś w Jugosławii – nie tylko na płaszczyźnie federacyjno-państwowej, lecz także narodowej – tendencja, by oficjalna ideologia nie zawierała elementów religijnych. Przemawia za tym fakt, że: ideologie te są wytworem sił marksistowsko-socjalistycznych o ateistycznej tradycji; oficjalne ideologie narodowe mają orientację jugosłowiańską, co sprawia, że – dla racji wspomnianych na początku – elementy religijne przynajmniej nie powinny być wzmacniane; w obrębie wszystkich narodowości istnieją dziś liczbowo i strukturalnie silne ugrupowania ateistów czy ludzi określających się jako areligijni (30–60% w różnych narodowościach), którzy doszli do tego areligijnego samookreślenia się poprzez odrzucenie konserwatywno-walcząco-narodowo-religijnego syndromu.

Wszystko to nadaje szczególne znaczenie pytaniu, czy religie miały swój udział we wspomnianym określaniu się i kształtowaniu poszczególnych narodów i w związku z tym czy mogą być pomijane także przez inaczej ukierunkowane ideologie?

Słowenia

Zacznijmy od pobieżnego rzutu oka na Słowenię i Sło-weńców, których znam najlepiej.

Sło-weńcy zamieszkują najbardziej na północ wysunięty trójkąt pomiędzy Austrią, Włochami i Węgrami i stanowią republikę zdecydowanie homogeniczną pod względem narodowościowym. Religia katolicka bez wątpienia nie stworzyła ram dla ukształtowania się tego narodu. Katolicyzm nie wyróżnia Sło-weńców spośród ich katolickich sąsiadów. Stworzenie pewnych ram można przypisać – podobnie jak w przypadku większości narodów europejskich – językowo-kulturowemu pokrewieństwu etnicznemu oraz szczególnej roli specyficznego języka słoweńskiego. Wpływ niższego kleru (pochodzącego z niższych warstw społeczeństwa lub przynajmniej wśród nich działającego) mógł się przejawiać co najwyżej w zachowaniu językowej specyfiki, a przez to w kształtowaniu również przyszłych ram narodowej jedności.

Mimo iż Słowenia jest krajem tradycyjnie katolickim, twórcami współczesnego słoweńskiego jako języka pisanego są luteranie. W XVI w., w okresie swojej przewagi w miastach i wśród szlachty, opracowali oni na podstawie języka ludowego pierwszy elementarz i gramatykę, dokonali tłumaczenia całej Biblii (1584 r.), zakładali szkoły, prowadzili rozległą działalność wydawniczą. Działo się tak do momentu zdominowania sytuacji przez Habsburgów. Luteranie utrzymali się w niewielkiej części Słowenii nie należącej do dziedzictwa Habsburgów, lecz do królestwa węgierskiego. Działanie Kościoła katolickiego trwało – w porównaniu do krótkiego, ale istotnego i bezsprzecznie pozytywnego udziału luteranów – dłużej, lecz było mniej znaczące. W niektórych okresach przyczyniało się ono bardzo do pogłębienia słoweńskiej jedności i samoświadomości narodowej (np. pod koniec XIX w. w walce z agresywną burżuazją niemiecko-austriacką), ale był także okres (podczas II wojny światowej), gdy wpływowa część Kościoła z obawy przed komunizmem wdała się zbyt szybko i w zbyt daleko idącą współpracę z faszystowskim i nazistowskim okupantem. O podobnym przemieszaniu jasnych i ciemnych stron można mówić w odniesieniu do wpływów katolicyzmu w obrębie kultury. Było to dla Słowenii szczególnie znaczące wobec faktu, że do 1945 r. nie miała ona własnej państwowości.

Krótko mówiąc, słoweńską ideologię narodową można sobie doskonale wyobrazić bez wprowadzania elementów katolickich. Wkład religii katolickiej i Kościoła w tworzenie ideologii narodowej był jednak na tyle znaczący i pozytywny, że próby nadawania jej orientacji antykatolickiej byłyby chybione i bezsensowne. Oficjalna słoweńska ideologia narodowa – akcentując językowo-kulturowe kształty narodowe oraz decydującą rolę sił socjalistycznych w procesie narodowego wyzwalańia się i tworzenia republikańskiej państwowości – jest na tyle spójna i realistyczna, że „wielkodusznie” – aczkolwiek wybiórczo, zgodnie z własnymi kryteriami – wprowadza do narodowej historii, ceremonii i symboliki elementy katolickiej tradycji religijnej.

Można powiedzieć, że obecna oficjalna, słoweńska ideologia narodowa (jej treść, rytuał i symbolika) koncentruje się

– choć nie ogranicza się do niego – na *wielkim i krytycznym* czasie *walki narodowyzwolenczej i rewolucji* (1941–45). Ideologia ta interpretuje walkę narodowyzwolenczą i rewolucję jako spotkanie i szczyt dwóch nurtów słoweńskiej historii, czyli dążenia do narodowego i społecznego wyzwolenia. Innym znaczącym okresem – zgodnie z omawianym modelem – był XVI w. z reformacją, pierwszym tłumaczeniem Biblii, powstaniem chłopskimi w 1515 i 1573 r., obroną i organizacją wzajemnej pomocy w wojnie przeciw Turkom. Ideologia narodowa – stosownie do tego modelu – akcentuje to wszystko, co w słoweńskiej historii i teraźniejszości wniosło i wnosi swój wkład do jednego i do drugiego ze wspomnianych nurtów. Jest otwarta na wartości, które kształtowały jeden lub drugi nurt; powściągliwa wobec elementów, które w jednym miały pozytywne znaczenie, zaś w drugim negatywne; wroga jedynie temu, co było jednocześnie „antynarodowe” i „anty ludowe”.

O otwartości tej ideologii i jej wyraźne kulturowych akcentach – uwarunkowanych wyjątkowo dużą rolą języka i kultury narodowej w procesie jednoczenia i tworzenia narodu przez tysiąc lat nie mającego własnej państwowości – świadczy osobliwy fakt, że pierwsze uzbrojone oddziały partyzanckie w latach 1941–45 były nazwane imionami znanych słoweńskich poetów. Charakterystyczny był już sam wybór tych postaci: Preséren, Cankar, Gregorčič, Kosovel. /.../ Nie można tu również pomijać wpływu elementów katolicko-chrześcijańskich (czego świadectwem są choćby niektóre z wymienionych nazwisk) specyficznie – jak zwykle w takim kontekście – formułowanych i wyrażanych.

Chorwacja i Serbia

Sytuacja w centrum Jugosławii, wśród Serbów, Chorwatów i muzułmanów (jako narodowości) (czyli Turków – dop. tłum.) przedstawia się inaczej niż na obrzeżach kraju (wśród Słoweńców, Albańczyków i Macedończyków). Ci pierwsi posługują się tym samym językiem serbochorwackim (lub jego wariantami, które jednak nie pokrywają się z aktualnymi różnicami narodowościowymi), mają ten sam język pisany. Istniały wprawdzie w przeszłości tendencje, by

na podstawie ujednoliconego języka budować jeden naród, ale okazały się one politycznie i kulturowo płytkie. Nie udało się przezwyciężyć konsekwencji różnych historycznie losów tych krain i różnic dzielących poszczególne tradycje kulturowe, a także równie istotnych różnic pomiędzy tradycjami religijnymi. Przez te tereny przebiegała bowiem przez półtora tysiąca lat granica: najpierw między zachodnim a wschodnim cesarstwem rzymskim, potem między światem bizantyjsko-ortodoksyjnym a rzymskokatolickim, wreszcie między chrześcijańskim Zachodem a imperium tureckim.

Decydującą rolę w procesie budowania narodowych jedności odegrały różnice religijno-kulturowe pomiędzy katolicyzmem, prawosławiem i islamem, nie zaś granice językowe (zbyt rozległe) ani też nie aktualne czy historyczne granice społeczno-politycznych organizmów. Mówiąc dokładniej: granice językowo-kulturowe tworzyły jednocześnie granice narodowe względem Węgrów, Włochów, Rumunów, Albańczyków, względem sąsiadów mających tę samą tradycję religijną. Jednak w stosunkach wewnętrznych, względem ludzi mówiących tym samym lub spokrewnionym językiem, decydujący wpływ na tworzenie się narodowych jedności wywierały różnice religijno-kulturowe. Patrząc jeszcze inaczej: podczas gdy centra *narodowego przebudzenia* mogły odwoływać się do tradycji mającej historyczny rodowód (np. do tradycji chorwackich i serbskich księstw i królestw), te historyczno-polityczne granice były na obrzeżach, np. w Bośni, zbyt płynne, zmienne i niewystarczająco określone, by mogły stanowić ramy narodowej jedności. Działo się to zwłaszcza tam, gdzie w następstwie historycznych wydarzeń na niewielkim obszarze żyli wspólnie ludzie różnych tradycji religijnych i kulturowych. Właśnie tam podstawę kształtowania się tożsamości narodowej stanowiły religijno-kulturowe różnice między katolikami (Chorwatami) a prawosławnymi (Serbami).

Formuła Chorwat-katolik – w przeszłości często akcentowana przez ideologię narodowe w sposób agresywny – nie wytrzymuje krytyki, bowiem religijno-kulturowa linia podziału stanowi tylko jeden z elementów w opisie chorwackiej narodowości, zaś wiara katolicka i Kościół nie two-

rzą takich cech szczególnych, jakie stanowią o historycznie ukształtowanej odrębności Chorwacji względem innych narodów. Prawdą jest natomiast, że Kościół katolicki był – ze swym łacińskim uniwersalizmem – elementem stałym. Dzięki niemu można było wcześniej znaleźć wspólny punkt odniesienia dla tego wszystkiego, co łączyło Chorwację z Zachodem i z Europą Środkową, zaś odróżniało od bizantyjskiego i tureckiego prawosławia oraz tureckiego Wschodu. I to przy całej różnorodności i wielu sprzecznościach, które Zachód i Europa Środkowa wniosły na Bałkany za pośrednictwem Franków, Wenecjan, Węgrów i Austriaków. Pod względem organizacyjnym i ideologicznym Kościół katolicki nie był jednak w tym krytycznym dla siebie okresie szczególnie aktywny. Narodowe „ponowne narodziny” w XIX w. dokonywały się w znacznym stopniu niezależnie od Kościoła.

Z tego punktu widzenia obecność Kościoła prawosławnego w Serbii była bardziej znacząca. Kościoły prawosławne konstituowały się jako Kościoły państwowe względnie narodowe. Tak było i w przypadku Kościoła serbskiego we wczesnym, średniowieczu (św. Sawa). Kościół prawosławny nie uległ jednak zniszczeniu wraz z upadkiem średniowiecznego państwa serbskiego w XV stuleciu i okupacją turecką. Wręcz przeciwnie, pozostał jedyną serbską instytucją, której legalność uznawały także muzułmańskie władze tureckie. Co więcej, miał nawet – na zasadzie odpowiednika charakterystycznych turecko-islamskich instytucji – niektóre pozareligijne uprawnienia i obowiązki jako legalny przedstawiciel niemuzułmańskiej, pozbawionej równych praw ludności w Serbii. Kościół prawosławny zachował także pod panowaniem katolickich Habsburgów szczególną pozycję na terytorium, które Serbowie – w znacznej liczbie – musieli w różnych okresach opuszczać w obawie przed Turkami. Serbowie (i Kościół prawosławny) otrzymali i utrzymali autonomiczny status społeczności broniącej pogranicza (wojska ochrony pogranicza) na terenie ówczesnej i obecnej Chorwacji. Interesujące dla naszego tematu jest stwierdzenie, że ludność ta asymilowała się wszędzie tam, gdzie zabrakło jakiejś szczególnej organizacji Kościoła prawosławnego (np. w Słowenii); tam zaś, gdzie

działał instytucjonalny Kościół prawosławny, zachowała swoją serbską tożsamość.

Religia odgrywała więc wśród Serbów i Chorwatów podwójną rolę: z jednej strony stanowiła przynajmniej częściowo ramy narodowej jedności, z drugiej zaś sama była mniej lub bardziej znaczącym czynnikiem tej jedności. Ideologia narodowa Serbów i Chorwatów nie może więc unikać obecności religii i Kościoła w narodowej „historii” i „etnografii”. Nie może też traktować tej obecności w ten sam sposób, w jaki czynią to inne kraje Europy, biorąc pod uwagę wielką rolę, jaką religia chrześcijańska i Kościół odegrały w europejskiej historii i w życiu codziennym ludzi.

Obecność elementów religijnych w ideologiach narodowych

Pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób współczesne ideologie narodowe uwzględniają tak różnorodną rolę religii w kształtowaniu się poszczególnych narodów. Wspomnieliśmy już o przyczynach, dla których oficjalne ideologie narodowe i ich reprezentanci usiłują obejść się tak dalece jak to możliwe bez włączania elementów religijnych. Trudno jednak zupełnie nie zauważać tych elementów, gdyż w ten sposób ułatwiałoby się powstawanie nowych ideologii, które zwracałyby uwagę właśnie na to, co przez oficjalne ideologie jest pomijane czy nawet ukrywane. A pomijane są np. te fragmenty wydarzeń z dziejów kształtowania się narodu, które ściślej wiążą się z jednym czy drugim Kościołem. Mogę jednak stwierdzić, że tym fragmentom poświęca się ostatnio coraz więcej uwagi. Dzieje się tak przy okazji uroczystości organizowanych jednocześnie i wspólnie przez państwo i przez Kościół (np. 500 rocznica śmierci Primoża Trubara, słoweńskiego Lutra; 400 rocznica pierwszego tłumaczenia Biblii; rocznica Cyryla i Metodego, apostołów Słowian – zwłaszcza w Macedonii, gdzie uniwersytet w Skopje jest nazwany ich imieniem; 800-lecie najbardziej znanego, średniowiecznego klasztoru serbskiego itd.). Charakterystyczne, że ta praktyka napotyka najmniej przeszkód tam, gdzie religia jest najmniej istotnym spośród bezpośrednich elementów ideologii narodowej i narodowej tożsamości (przede wszystkim wśród Słoweńców i Macedończy-

ków). Natomiast typowe dla Chorwacji było przez długi czas inne postępowanie: oficjalna ideologia świętowała swoje uroczystości, związane przede wszystkim z wydarzeniami najnowszej historii, walką wyzwolenczą i historią ruchu robotniczego. Nie uczestniczył w nich Kościół katolicki, który z kolei przypominał wydarzenia i osoby z wcześniejszych okresów chorwackiej historii, także te, które w tylko niewielkim stopniu były związane z Kościołem i religią, choć czczono je akcentując te właśnie związki. Hasłem usprawiedliwiającym czy płaszczyzną jednoczącą to wprowadzanie elementów religijnych do ideologii narodowej była z reguły *kultura narodowa* czy *powszechne dziedzictwo kulturowe*. Logikę i sposoby takiego włączania elementów religijnych do oficjalnych ideologii narodowych przedstawiłem wyżej na przykładzie słoweńskiej socjalistycznej ideologii narodowej.

Kościół wobec ideologii narodowych

Na co mogą jednak liczyć dzisiaj Kościoły w Jugosławii i co konkretnie mogą dzisiaj osiągnąć w zakresie narodowych ideologii? Mówiąc „dzisiaj“ mamy na myśli charakterystyczny dla wszystkich społeczeństw współczesny pluralizm religijny, występujący przynajmniej w formie przyznawania się do religii lub nie (ateizm). Mianem niewierzących określa się dzisiaj ok. 30–40% mieszkańców Słowenii i mniej więcej tyle samo Chorwatów w Chorwacji (z pewnymi regionalnymi zróżnicowaniami). Liczba niewierzących jest jeszcze wyższa w kręgach ludzi wykształconych, wśród inteligencji. Są oni wprawdzie mniej stali w swoich przekonaniach, ale w związku z tym także podatniejsi na wpływy, zwłaszcza ze znaczną część niewierzących – choć nie większość – stanowią członkowie partii.

Fakt, że Kościół jako instytucja religijna nie może już wypowiadać się w imieniu całego narodu i że nie obejmuje już wszystkich członków narodu, stawia go wobec konieczności dokonania wyboru między dwiema orientacjami:

- Kościół będzie dążył do ogarnięcia całego narodu, występując jako ważna lub przynajmniej bardzo zasłużona – dla zachowania narodowej tożsamości i (lub) suwerenności
- instytucja narodowa;

– Kościół zrezygnuje z własnych „narodowych” pretensji, nie będzie pielęgnował związków między religijno-kościelną przynależnością a narodową tożsamością, lecz poświęci się przede wszystkim sprawie chrześcijaństwa konkretnych ludzi (nie członków jakiegoś narodu czy społeczności).

Obydwie te orientacje mogą występować w formie radykalnej lub umiarkowanej.

Opcja radykalna

Kościół usiłuje utrzymać lub potwierdzić – z racji swoich historycznych zasług – pozycję głównego reprezentanta i inspiratora ideologii narodowej, konkurując z innymi siłami polityczno-ideologicznymi (najczęściej komunistycznymi, socjalistycznymi lub liberalno-demokratycznymi). W skrajnych przypadkach może próbować przy tym religijnej czy chrześcijańskiej rekonkwisty posługując się kościelno-chrześcijańską ideologią narodową (nie można być dobrym Słoweńcem czy Chorwatem, nie będąc człowiekiem wierzącym, katolikiem).

Zrozumiałe, że taka orientacja w sposób konieczny napotyka opór i musi prowadzić do dalszych, negatywnych ocen zinstytucjonalizowanej religii. Włączenie elementów zinstytucjonalizowanej religii do ideologii narodowej jest odbierane jako otwarcie drzwi agresywnemu Kościołowi roszczeniowemu hegemonistyczne pretensje narodowo-ideologiczne i dążącemu do dyskryminacji wyznawców innych religii oraz niewierzących. Konsekwencją są próby całkowitego wykluczenia zinstytucjonalizowanej religii z ideologii narodowej i wprowadzenie do niej religijnych surogatów.

Taka orientacja Kościoła może być skuteczna jedynie przy jednoczesnym spełnieniu dwóch warunków: udaje się dokonać religijnej rekonkwisty względem przeważającej części społeczeństwa; pozostali reprezentanci ideologii narodowej – zwłaszcza komunistyczno-socjalistyczni lub także liberalno-demokratyczni – sami się dyskredytują (przykład: Polska). W Słowenii czy nawet w Chorwacji (lub w Czechach porównywanych z Polską) jest mało prawdopodobne, by taka radykalna orientacja mogła być skuteczna. Pewne

jest natomiast, że spowodowałyby wiele złego w stosunkach międzyludzkich zarówno w obrębie danej społeczności jak i między narodami.

Druga ze wspomnianych orientacji może objawić się w swojej radykalnej formie jako „antynarodowa“, akcentując katolicki i chrześcijański uniwersalizm. Słowa: *Nie ma już Żyda ani poganina /.../ wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Gał 3,28) mogą stanowić punkt wyjścia do całościowej krytyki ideologii narodowej. Taka orientacja jest – w czasach nacjonalistycznej i szowinistycznej histerii – bardziej prawdopodobna (wprawdzie tylko wśród mniejszości świadomych chrześcijan), a na pewno bardziej usprawiedliwiona (opór części niemieckiego Kościoła ewangelickiego – Barmen 1934 r. – i Kościoła katolickiego wobec narodowosocjalistycznego rasizmu). We współczesnej Jugosławii, a przynajmniej w określonych kołach, byłaby godna pochwały, choć właśnie w czasach narodowej gorączki jest trudna i niewdzięczna. Na dłuższą metę nie można jej jednak zalecać mniejszym narodom.

Opcja umiarkowana

Umiarkowana forma takiej „nie-narodowej“ (ale nie antynarodowej) orientacji niesie dobroczynne skutki dla ludzi jako ludzi i ich osobistych potrzeb. Sprzyja ona otwartości narodowej ideologii na pewne elementy zinstytucjonalizowanej religii i ich włączeniu – w różnej formie i na różne sposoby – do ideologii narodowej (jako tradycję narodową, kulturowe dziedzictwo, punkt odniesienia dla moralności znacznej części społeczeństwa). Można powiedzieć, że Kościół ma więcej szans bycia (lub pozostania) Kościołem „narodowym“ przy takiej „nie-narodowej“ orientacji niż przy orientacji wyznaczającej mu rolę hegemonistycznego czy wręcz monopolistycznego reprezentanta ideologii narodowej. Sprawdza się to oczywiście w odniesieniu do normalnych sytuacji, nie zaś w przypadku aktualnej narodowej gorączki w Jugosławii. Ale i dzisiaj źle by było, gdyby Kościoły – dążąc do urzeczywistnienia własnych „narodowych“ ambicji – sprzyjały nastrojom narodowych nacisków i zagrożeń i próbowały zdyskredytować inne oficjalne i opozycyjne siły polityczne jako niewystarczająco radykalne.

Nawiasem mówiąc, nie można – ani w dalszej, ani w bliższej perspektywie – budować jedynie na historycznych zasługach, nie potrafiąc tu i teraz otoczyć troską i pomocą konkretnych ludzi. A wszystko to z odwoływaniem się do pseudochrześcijańskiej symboliki obliczonej na budzenie taniej narodowej tożsamości i z rezultatami, które w innych krajach realizują tak samo lub lepiej instytucje niekościelne (polityczne, kulturalne, formacyjne, rekreacyjne czy charytatywne). Obawiam się, że w tej religijnej i chrześcijańskiej płyźni tkwi niebezpieczeństwo rychłego wyschnięcia polskiego katolicyzmu pomimo pozornie tak głębokiego kultu maryjnego itp. oraz tak żywego „chrześcijańskiego” zaangażowania politycznego.

*

Sądzę zatem, że Kościoły mogą się lepiej przysłużyć spokojnemu i owocnemu współżyciu ludzi w danym społeczeństwie oraz między społeczeństwami i narodami – a to stanowi przecież prawdziwą szansę dla Kościołów – jeśli nie będą uważały siebie samych za hegemonistycznych czy konkurujących z innymi reprezentantów ideologii narodowej obarczonych troską o lud i o naród. Lud i naród powinny być i (lub) pozostać kategoriami świeckimi, doczesnymi. Nie jest dobrze, gdy Kościół usiłuje sakralizować lud lub naród, nieuchronnie nacjonalizując i laicyzując siebie samego i to mimo przeciwnych deklaracji. W ten sposób nie może znaleźć właściwego dla siebie miejsca w narodowej i narodowej ideologii. Będzie (i pozostanie) kamieniem obrazy i znakiem, *któremu sprzeciwiać się będą*, lecz nie w sensie, o którym mówi Ewangelia.

Relacja między tym co chrześcijańskie a tym co narodowe będzie zatem coraz bardziej przypominała pasożytowanie Kościoła na sprawie narodowej, zaś rozwiązania sprawy narodowej tożsamości i suwerenności będzie się szukać tam, gdzie w rzeczywistości nie można znaleźć odpowiedzi na świeckie pytania i określić świeckiej tożsamości. Wszystko to będzie dokonywać się kosztem chrześcijaństwa i współczesnej świadomości narodowej, kosztem ludzi, którzy chcą przeżywać chrześcijaństwo i mieć świadomość przynależności narodowej, lecz nie chcą chrześcijaństwa jako (pseud-) narodowej świadomości i na odwrót.

thum. Grzegorz Schmidt SJ

Jan Wróbel

Likwidacja

Polityka ZSRR wobec Kościołów i religii w latach dwudziestych (I)

Artykuł ten (obie jego części) jest oparty na materiale zebranym na potrzeby mej pracy magisterskiej pt. „Rewolucja radziecka wobec Kościołów i religii w latach 20. – w oczach polskiej dyplomacji“, napisanej pod kierunkiem prof. Marcona Kuli w Uniwersytecie Warszawskim. Podstawę pracy stanowiły raporty i doniesienia placówek dyplomatycznych RP w ZSRR zgromadzone w Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Również w niniejszym tekście posiłkuję się głównie archiwaliami wychodząc z założenia, że wobec dotkliwego braku materiałów źródłowych, tworzonych przez bezpośrednich obserwatorów antyreligijnej kampanii w ZSRR, opinie polskich dyplomatów – co prawda nie historyków, ale bądź co bądź profesjonalistów skądinąd zainteresowanych kwestiami religijnymi – zyskują na znaczeniu jako pośrednie i swoiste świadectwo tego, co działo się wtedy za wschodnią granicą Rzeczypospolitej. I to świadectwo, moim zdaniem, w znacznym stopniu wiarygodne.

Represje i szykany wobec duchownych

Doniesienia polskich dyplomatów wskazują wyraźnie, iż w omawianym okresie państwo radzieckie prześladowało osoby uczestniczące w życiu religijnym. Trudno jednak z informacji podanych w źródłach odtworzyć pełny obraz represji, choć można nań nanieść sporo szczegółów. W niektórych wszakże raportach pisanych z pewnej perspektywy pojawiają się próby uogólnień czy podsumowań. Wydaje się, że spośród zamieszczanych w nich opinii dwie są powszechnie podzielane.

Pierwsza to przekonanie, iż można wyodrębnić trzy okresy polityki władz wobec zorganizowanego życia religij-

nego. Okres pierwszy – obejmujący przedział czasowy od początku rewolucji do mniej więcej 1924 r. – bardzo ostrych represji porównywalnych czasem do prześladowań z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Zwraca uwagę, że na tę politykę nie wpłynęło odprężenie związane z wprowadzeniem NEP-u (1921). Przeciwnie, nasilenie represji przypadło na lata 1922–23, kiedy to bolszewicy zdecydowali się frontalnie zaatakować najpotężniejsze wyznanie – prawosławie (a także Kościół katolicki). Drugi okres to lata 1924–28, gdy metody policyjne zeszły na dalszy plan, zaś wzmożła się i stała się bardziej systematyczna propaganda antyreligijna. Obrano kurs na powolne lecz skuteczne przekonywanie ludności argumentacją naukową oraz ukazywanie rozkładu duchowieństwa i religii. Do przeprowadzenia agitacji powołano wiosną 1925 r. wyspecjalizowany Związek Wojujących Bezbożników, który wydawał własne czasopisma i broszury, prowadził kursy dla agitatorów, koordynował antyreligijne poczynania organizacji politycznych i społecznych. Trzeci okres to lata 1928/9–30 (i następne), lata koncentrycznego uderzenia w Kościoły przez masowe aresztowania (głównie duchownych), propagandę oraz zamykanie bardzo licznych świątyń i przekazywanie ich na cele „społeczne” (czytelnie, kluby itp.).

Druga opinia powszechnie występująca w raportach to teza, iż wszystkie rodzaje represji stosowano przez cały omawiany okres w zasadzie wobec wszystkich wyznań, o jakich informują źródła. Od tej reguły bywały jednak wyjątki. Przykładem może być łagodna polityka władz wobec muzułmanów na Kaukazie we wczesnych latach dwudziestych. Ateistyczne zapędy państwa podporządkowano w tym przypadku ostrożnej polityce wobec narodowości zakaukaskich. Podobnie ograniczenie środowiskowe i *brak perspektyw rozwojowych* były przyczyną oględniejszego traktowania religii protestanckiej. Z ulgowego traktowania korzystały też przez jakiś czas niektóre sekty religijne (Poselstwo RP zaliczało do nich także tzw. Kościoły młodoprotestanckie, jak baptystów czy adwentystów). Wreszcie osobną kwestię stanowiła polityka władz wobec ruchu „odnowy Cerkwi” programowo kolaborującego z

władzami. Z biegiem lat takie wyjątki stawały się coraz radsze, by praktycznie zaniknąć w końcu lat dwudziestych.

Pozycja duchowieństwa była trudna w znacznym stopniu ze względu na radzieckie ustawodawstwo dotyczące spraw religii. Źródłem największych kłopotów duchowieństwa była – jak to określa Poselstwo RP – *reglamentacja związków religijnych**. W myśl tej zasady podstawą organizacji kościelnej przestali być duchowni. Ich funkcje organizatorskie przejęły komitety złożone z wyznawców określonej religii na danym terenie (minimum 20 wyznawców tworzyło *grupe wyznawców* popularnie zwaną dwadcatką). Do ich kompetencji należało m.in. administrowanie majątkiem kościelnym powierzonym im przez władze lokalne. Mienie kościelne, tzn. budynki parafialne, świątynie, kaplice, zostało przejęte przez państwo, które oddawało je w dzierżawę komitetowi parafialnemu. Skutkiem tego *podporządkowanie się zarządzeniom organizacji centralnych bądź diecezjalnych /.../ zależy li tylko od dobrowolnej zgody stowarzyszeń lokalnych*, zaś duchowni stali się zwykłymi pracownikami najemnymi zatrudnianymi przez komitety.

Wprowadzono pojęcie przestępstw „religijnych”, tj. związanych z pełnieniem obowiązków duszpasterskich. Dekret ze stycznia 1918 r. zaliczał do nich m.in. wyzyskiwanie przesądów religijnych mas w celu obalenia władzy robotniczo-właściańskiej, podejmowanie oszukańczych działań w celu wzbudzenia zabobonów w masach ludności, nauczanie religii małoletnich bądź niepełnoletnich, uzurpowanie przez organizacje religijne funkcji administracyjnych, sądowych itp. Kary przewidywano ostre, włącznie (punkt pierwszy) z karą śmierci. Najłagodniejszy, jak zaznaczało z przekazem Poselstwo, wymiar kary – 6 miesięcy ograniczenia wolności – groził za *przeszkadzanie w wykonywaniu obrządków religijnych*.

Duchowieństwo stale spotykało się z działaniami o charakterze policyjnym. Aresztowania, przesłuchania, rewizje były na porządku dziennym. Charakterystycznym rysem dochodzeń sądowych wobec duchownych jest unikanie

* Cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z materiałów dyplomacji RP znajdujących się w AAN w Warszawie.

oskarżeń dotyczących spraw religii. Przeważały zarzuty popełnienia przez oskarżonych przestępstw politycznych (najczęściej agitacji przeciw rządowi robotników i chłopów lub kontaktów z obcymi państwami) bądź obyczajowych. Za *klasyczne* uznało Poselstwo RP zarzuty czynione przez prokuraturę księdzu katolickiemu, Chomiczowi: szpiegostwo, deprawacja, agitacja propolska (rok 1927), przy czym klasyczna była również ich nieprawdziwość. Obowiązywała bowiem wykładnia sformułowana m.in. przez szefa ZWB, Jarosławskiego, w 1925 r. (a więc po doświadczeniach kilku lat represji karnych wobec duchowieństwa i wiernych): *Przeciw religii nigdyśmy nie stosowali i nie będziemy stosować przymusu* – wykładnia, w myśl której represje nie są skutkiem polityki „wyróżniającej” ludzi związanych z religią, lecz skutkiem popełnianych przez nich wykroczeń. Nawet falę aresztowań 1929 r. uzasadniano wzrostem przestępczości tej grupy społecznej.

W modelowym jakby procesie głowy Kościoła prawosławnego, patriarchy Tichona, wytoczono zarzuty nie związane z pełnieniem posług religijnych. Formalną przyczyną jego aresztowania (1922) było publiczne sprzeciwianie się dekretovi z 23 lutego o konfiskacie kosztowności kościelnych na rzecz funduszu walki z głodem. Nieskonsultowanie tego rozporządzenia z Cerkwią, jego totalny charakter (obejmowało ono także przedmioty o charakterze sakralnym) świadczą o tym, że nie mniej ważnym od deklarowanego celu dekretu był zamiar uderzenia w struktury kościelne, zwłaszcza prawosławne. Postawiono Cerkiew przed alternatywą dużej porażki prestiżowej i odebrania resztek niezależności finansowej (własność ziemską Cerkwi została skonfiskowana bez odszkodowania na mocy dekretu o ziemi z 26 X 1917 r.) albo stworzenia władzom dogodnego pretekstu do prześladowań. Dominacja celów politycznych nad formalno-prawnymi w postępowaniu władz uwidoczniła się nie tylko podczas procesu *obywatela Tichona*, ale i w zwolnieniu patriarchy (w czerwcu 1923), gdy tylko zmieniła się taktyka polityczna władz.

Oczywiście zdarzało się, że aresztowania były spowodowane rzeczywistymi i nie związanymi (przynajmniej bezpośrednio) z aktywnością duszpasterską przekroczeniami. Ks.

Łukacjanina aresztowano za wygłoszenie kazania oskarżającego OGPU o wymuszanie apostazji kapłana. Za wywieszenie carskiej flagi aresztowano siostrę zakonną. Zwykle jednak represje były skutkiem dyrektyw politycznych, zaś konkretne przewinienia stanowiły pretekst. Incydent z wywieszeniem sztandaru może służyć za przykład. Milicja wydała polecenie zawieszenia flagi państwowej z okazji 1 maja 1928 r. w budynku należącym częściowo do SS. Franciszkanek. Zakonnica, której przedstawiono rozporządzenie, będąc bardzo podeszłego wieku wykonała je całkiem opacznie (Poselstwo nie przesądza, czy przez pomyłkę, czy z *głupoty*) i wywiesiła flagę carską. Reakcją władz było aresztowanie nie tylko sprawczyni tego czynu, ale i czterech innych zakonnice. Mimo iż rozpoczęte natychmiast śledztwo nie przyniosło rezultatów, tzn. wykrycia kontrrewolucyjnego spisku, to aresztowania zataczały coraz szerszy krąg i w końcu doprowadziły do likwidacji zgromadzenia oraz zesłania wszystkich jego członkiń (ostatnią grupę zakonnice wywieziono w kwietniu 1930).

Dominacja celów politycznych nad literą prawa ujawniła się bardzo wyraźnie przy zatrzymaniu następcy patriarchy Tichona – Piotra. Został aresztowany raczej za to, co mógłby uczynić (tj. zlikwidować chaos w Kościele prawosławnym), niż za to, co uczynił do tej pory. Nie wytoczono mu zresztą procesu. W tym samym czasie aresztowano 116 biskupów prawosławnych (na 160 w ogóle) dotychczas wiernych Tichonowi, nie dlatego, iżby zaczęli masowo popełniać przestępstwa, lecz by złamać Cerkiew i skłonić ją do znacznych ustępstw.

Duchowni borykali się z problemami natury finansowej, mimo że opłaty za utrzymywanie i remontowanie kościołów nie obciążały ich osobiście, zaś komitety przydzielały im zwykle (choć nie zawsze) pewną sumę pieniędzy. Trafiły ich jednak podatki osobiste, niesłusznie zawyżane. Przykładowo robotnik był zobowiązany płacić za pokój 3,80 rubla, zaś duchowny – 48 rubli. Z biegiem lat w miarę wyczerpywania się zasobów finansowych wiernych sytuacja materialna kapłanów pogarszała się. W 1930 r. podczas nasilającego się terrorku Konsulat RP w Charkowie donosił w dramatycznym tonie: *W ostatnich dniach widziano w Char-*

kowie wygnanych z ich parafii popów prawosławnych w tak beznadziejnej nędzy, iż nie tylko żebrali otwarcie (czego też zakazuje im milicja), lecz nawet wygrzebywali resztki żywności ze śmietników. Podobnie katolicki proboszcz z Mohylewa określa stan materialny tamtejszych księży jako rozpaczliwy.

Uniemożliwiono działanie kościelnych instytucji, nawet charytatywnych. Jaskrawym tego przykładem były dzieje Cerkiewnego Komitetu Pomocy Głodującym zorganizowanego przez koła cerkiewne przy akceptacji władz (1921). W skład Komitetu weszło wielu naukowców i ludzi o znanych nazwiskach. Jednakże już po dwóch miesiącach władze doszły do wniosku, iż działalność tej struktury jest dla nich niewygodna, skutkiem czego Komitet został rozwiązany, zaś jego członkowie poddani policyjnym szykanom. Skasowano kościelne szpitale, przytulki, szkoły i biblioteki. Upaństwowiono kościelną poligrafię, odebrano pisma i wydawnictwa, co w praktyce zablokowało wszelką działalność wydawniczą Kościołów. Źródła sygnalizują bowiem, że starania duchownych o wydanie książek o treściach religijnych w wydawnictwach państwowych nie przynosiły rezultatów. Jako przyczynę odmowy podawano np. oburzenie robotników na kler, uchwały związków zawodowych itp. Konsulat w Mińsku relacjonuje (na podstawie prasy): *Dnia 23 grudnia 1929 r. zgłosił się pop z prośbą o wydrukowanie ośmiu tysięcy egzemplarzy katechizmów. Robotnicy odmówili przyjęcia zamówienia, wezwali innych robotników, żeby takiego zamówienia nie wykonywali.* Związki zawodowe telefonistek uchwały niełączenie rozmów dla duchownych, listonosze nie doręczali im poczty itp. Z takim zorganizowanym bojkotem spotykali się duchowni także na wsi.

Represje i szykany wobec wiernych

Źródła nie wskazują, by tę grupę szczególnie nękały prześladowania typu policyjnego czy administracyjnego. Podstawową formą oddziaływania na wiernych była presja propagandowa, zaś głównym celem – zniechęcanie wierzących do Kościoła, a nie ich zastraszanie. Można chyba wyróżnić

dwa nurty tej propagandy: jeden, dążący do dyskredytowania obrządków religijnych i samej wiary, oraz drugi – bodajże bardziej agresywny – ośmieszania duchownych.

W ramach jednego nurtu podkreślano reakcyjny charakter religii, przypisywano ją do systemu burżuazyjnego i warstw posiadających. *Obecne czasy są dla prawosławnej Cerkwi bardzo ciężkie nie dlatego, że ją prześladują, lecz dlatego, że prawosławie stało się przeżytkiem. Czechun jest przedstawicielem starego świata* – próbował dowieść oskarżyciel publiczny na procesie oskarżonego o morderstwo popa prawosławnego, Czechuna. Naturę wiary religijnej tłumaczyło, w odniesieniu do religii żydowskiej, pismo „Raboczyj” z 9 IV 1930 r. pisząc: *Żydowska pascha uczy pokory wobec Boga i rabina, przez co odciąga robotników od czynnej walki na rzecz socjalizmu /.../ zabrania robotnikom łączenia się z robotnikami innych narodowości.*

Specjalną okazją do antykościelnej propagandy były wielkie święta religijne: Wielkanoc, Boże Narodzenie, Nowy Rok, żydowska Pascha. Różnicę 14 dni między kalendarzem katolickim a prawosławnym wykorzystywano na organizowanie dwutygodniowych kampanii antyreligijnych – od święta do święta – w regionach o mieszanym składzie wyznaniowym. Było regułą, że święta kościelne dublowano różnego typu konkurencyjnymi imprezami na mniejszą lub większą skalę. Ich celem było zazwyczaj odciągnięcie wiernych od uczestnictwa w uroczystościach kościelnych i ośmieszenie ich. Konsulat polski w Kijowie opisywał zorganizowany przez Komsomoł „obchód” wieczoru sylwestrowego, podczas którego parodiowano procesję prawosławną, zaś młodzi ludzie *wystąpili w przebraniach popów i mnichów, niesiono chorągwie cerkiewne i krzyże*. Oburzenie, z jakim spotkała się ta i inne imprezy (choć w omawianym przypadku przedstawienie przerywały najczęściej okrzyki: *A gdzie są rabini?*), skłoniło organizatorów do rezygnacji z planowanych na Wielkanoc manifestacji ulicznych i zastąpienia ich bardziej kameralnymi przedstawieniami w klubach i teatrach itp. Co gorliwi komsomolcy potrafili wtedy indywidualnie zakłócać niektóre uroczystości cerkiewne próbując gasić światła, szyderczo komentować ceremonie itd.

Mobilizację antyreligijną i antyświęteczną uzupełniała prasa, która w okresie świątecznym masowo publikowała artykuły „okolicznościowe”. *Bezbożnicy! Więcej aktywności na froncie walki klasowej z religią. Do współzawodnictwa socjalistycznego w bojkotowaniu kleru i religii!* – nawoływała przedświąteczna „Orka”, polskojęzyczna gazeta Białorusi. W swej kampanii gazeta skupiała się głównie na nakłanianiu do niewpuszczania do wsi organistów i księży katolickich, którzy jeżdżąc „po kołędzie” sprzedawali przy tej okazji opłatek, oraz na propagowaniu „nieprzerwyki” (tj. pracy w dni świąteczne). Poselstwo uznało za typowe dla przedświątecznej prasy białoruskiej hasła: *Precz z „Bożym Narodzeniem”, niech żyje ciągły tydzień roboczy! Wszyscy pracujący pod sztandarem Związku Walczących Bezbożników! Kler katolicki to największy sługa polskich faszystów, kapitalistów i obszarników! Uczynimy z każdej szkoły twierdzę walki o antyreligijne wychowanie dzieci i młodzieży! Religia i wódka to dwie trucizny. Tylko w związku z nadchodzącymi świętami żydowskimi wydrukowano specjalne numery gazety ściennej w Mińsku oraz zamówiono 2 tys. plakatów antyreligijnych. Poselstwo donosiło wówczas (1930): Specjalne brygady „uderzeniowe” prowadzą propagandę antyreligijną wśród kobiet w Mińsku. Związki Zawodowe będą urządały podczas świąt żydowskich pochody, przedstawienia w kinach, karnawały itd. A specjalne brygady „Bezbożnika” wyjadą na wieś. Cała prasa wychodząca na Białorusi wzywa organizację „Bezbożnika” i społeczeństwo do szerokich demonstracji antyreligijnych.*

Do programu kampanii antyreligijnej włączano również przedstawienia kinowe – kina w Mińsku wyświetlały przez dwa tygodnie specjalne filmy antyreligijne.

Nierzadko lokalne władze wkraczały bezpośrednio do akcji antyreligijnej wydając odpowiednie rozporządzenia i przepisy. W Charkowie w 1930 r. zabroniono sprzedaży choinek na placach, targowiskach itp. Bez choinki musieli się obejść nawet pracownicy polskiego Konsulatu mimo obietnic uczynienia wyjątku. Działaniom władz Konsulat przypisuje także niemożność zakupienia ryb w okresie przedświątecznym.

Wiele wysiłku wkładano w propagandę wymierzoną bezpośrednio w duchownych. Główne narzędzie propagandy stanowiła prasa. Jeśliby opierać się na niej, to można by odnieść wrażenie, iż Kościoły były legalnymi partiami opozycyjnymi, zaś głównym zadaniem duchownych była propaganda antyradziecka. „Sierp” z 28 II 1930 r. stwierdza np., że *Kościół i kler katolicki jest jednym z najzaciętszych wrogów rewolucji październikowej, Związku Radzieckiego i socjalizmu w ogóle. Pod przewodem kierownika kontrrewolucji katolickiej, papieża, i jego pomniejszych pomocników w Polsce, każdy polski ksiądz katolicki w ZSRR korzystając z nieograniczonej swobody religijnej i przykrywając się pozorami działalności religijnej staje się zajadłym propagandystą obalonego kapitalizmu, agentem międzynarodowej burżuazji polskiej (sic! J. W.), a każdy kościół – placówką burżuazyjnej Polski, jej policji i jej defensywy.* Autor artykułu z pisma „Zoria Wostoka” uogólnia podobne obserwacje: *Papieża i wszystkich najwyższych kapłanów wszystkich wyznań powołano do działalności wyłącznie w celu ukrycia istotnych politycznych, klasowych motywów kampanii. Słowa o miłosierdziu i obłudne obawy o dorastające pokolenie w Związku Radzieckim są zasłoną gazową, za którą masy pracujących wszystkich państw widzą chciwą rękę kapitału wyciągniętą dla ograbienia i ujarzmienia tego samego dorastającego pokolenia, o które tak dba „święty” arcyłotr Watykanu. /.../ Papież dąży do zrealizowania swoich politycznych więzów. Jako księżę kościoła, służąc burżuazji, usiłuje on usprawiedliwić swe istnienie... Towar antysowiecki jest obecnie najbardziej wziętym towarem na międzynarodowym rynku kapitalistycznym. /.../ Kościół korzysta ze sposobności, chce dostarczyć ten potrzebny burżuazji produkt. Międzynarodówka kapłanów wszystkich wyznań staje się jednocześnie domem handlowym dostarczającym kłamstw i oszczerstw w stosunku do państwa proletariackiego. Działalność księdza katolickiego na rzecz zagranicy przedstawia dziennikarz „Orki”: *Klecha strofuje wiernych za czytanie książek naukowych /.../ z rozjaśnionym obliczem opowiada, jak to w Polsce jest dobrze, wrabia opinię ciemnych mas przeciwko partii komunistycznej, władzy radzieckiej /.../ stara się wyrobić w tych masach sympatię dla Polski faszystowskiej.* Oskarżenia takie niejednokrotnie*

dawało się słyszeć nie tylko w propagandowych tekstach prasowych, ale i w salach rozpraw, zwykle wobec duszpasterzy katolickich i protestanckich. Wątek ten przewijał się też w rozmaitych deklaracjach, jakie kapłani – pod groźbą represji lub w celu osłabienia prześladowań – składali publicznie.

Nie ulega wątpliwości, iż głównym adresatem takich oświadczeń byli czytelnicy pism radzieckich, nie zaś opinia zagraniczna. Trudno zresztą powiedzieć, w jakim stopniu celem takich zbiorowych bądź indywidualnych oświadczeń miała być kompromitacja księży jako uległych rządowi, w jakim zaś potwierdzenie stawianych im zarzutów *współpracy*. W rzeczywistości państwa bolszewickiego ogarniętego mentalnością „obleżonej twierdzy” ciągle przedstawiane duchownych jako *obcych*, bliższych wrogiej Europie niż ludowemu państwu, miało owocować utratą zaufania wiernych do duszpasterzy. Na tych, którzy pozostawali przy księżach, siłą rzeczy ciążył cień podejrzenia, którymi otoczono duszpasterzy.

Drugim wątkiem propagandy przeciw duchownym były zarzuty o popełnianie przez nich przestępstw obyczajowych. Podstawowym materiałem propagandowym były relacje prasowe z procesów pokazowych, procesów – zdaniem Poselstwa – niemal zawsze fingowanych. Typowy sposób przedstawiania i przeprowadzania spraw sądowych zawiera relacja Konsulatu w Kijowie oparta na sprawozdaniach prasowych z procesu popa Czechuna. Oskarżenie zarzucało mu zamordowanie jednej kochanki przy pomocy drugiej. Władze nadawały temu wydarzeniu maksymalny rozgłos dążąc do przedstawienia tego mnicha jako typowego przedstawiciela zakonu w Ławrze. Piszano m.in.: *Czechun mógł dlatego dokonać przestępstwa tak łatwo i spokojnie, że ideologia, w jakiej był wychowany, pozwala na podobny stan rzeczy. Życie więc klasztorne w chwili obecnej nie jest kwestią pewnej tylko części społeczeństwa wierzącego, lecz stanowi zagadnienie ogólnopaństwowego znaczenia jako zjawisko bezwzględnie szkodliwe*. Niejednokrotnie zarzuty natury obyczajowej dołączano do zarzutów politycznych; pełniły one wtedy funkcję swoistego ozdobnika. Obrazuje to proces popa prawosławnego, Gwozdiewa, oskarżonego m.in. o antyso-

wieckość, bezwstyd oraz spekulację cerkwiami. Ks. Chomicza oskarżono o to, że spowodował kilkakrotnie przerywanie ciąży u swej kochanki-gospodyni. Listę podobnych oskarżeń można by wydłużyć.

Określone zadania propagandowe miały też „dysputy religijne” z udziałem duchownych i ateistów spotykających się przed publicznością. W założeniu konfrontacje te miały kompromitować religię w oczach zazwyczaj dobranej i odpowiednio reagującej szyderczymi uwagami publiczności. Symptomatyczna była uchwała I Zjazdu Wojujących Bezbożników: *1) audytorium winno być dostatecznie przygotowane przez poprzednią robotę antyreligijną, winno być bardziej jednolite, wyłącznie robotniczego składu, 2) ateści winni bezwarunkowo być dostatecznie przygotowani, 3) dysputa winna być prowadzona na jeden, określony przez ateistów temat, 4) winna być prowadzona na gruncie konkretnym. Niedopuszczalne jest oparcie dysputy wyłącznie na cytatach z biblij (sic! J.W.).*

Do celów propagandowych wykorzystywano też przypadki apostazji księży szeroko opisując – trudno powiedzieć czy prawdziwie – okoliczności ich zerwania z Kościołem. Poselstwo przytacza, za dwutygodnikiem dla pionierów, przemówienie, jakie miał wygłosić po nabożeństwie (*które odbyło się jak zwykle*) ks. Wołyniec: *Złożyłem w ofierze na ołtarzu swą młodość, naukę i 20 lat kapłaństwa, w nagrodę zbierałem zgorszenie, nieprzeliczone cierpienia i męczarnie aż do straty zdrowia w przeciągu długich lat trudnych obowiązków /.../ żadna religia sprawiedliwości nie ustaliła, służy przeważnie interesom bogaczy i uprzywilejowanych, przyszedłem [zatem] do przekonania, że to wszystko zmyślenie dla interesów egoistycznych, dla dobrobytu jednostek, a nie ogółu, nieszczęśliwej i nędzę cierpiącej ludzkości. Religia to jarzmo dla wierzących. Dobrowolnie więc porzucam swój stan duchowny, przestaję być waszym proboszczem, zostawiam klucz waszego kościoła, rzeczy raczej w porządku i róbcie sobie, co chcecie. Mnie z wami nie po drodze. Odezwa ta uderzyła Poselstwo swoim umiarkowanym tonem. Reporter „Orki” tak opisywał koniec tego wydarzenia: *Thum zapomniał o modlitwach przerywając na półślowie swoje modlitwy. Wszyscy rzucili się na ulicę pozostawiając kościół otwartym.* –*

Niejużci to prawda, że cała religia to oszustwo, toć ksiądz tak dziś powiedział – nieco uspokoiwszy się zastanawiali się inni. /.../ Opuuszczony kościół, z rozwartymi na oścież drzwiami świecił pustkami.

Pod koniec lat dwudziestych zaczęto snuć plany praktycznego uniemożliwienia wiernym uczestnictwa w życiu religijnym przez zamknięcie kościołów. Wiele z nich rzeczywiście zamknięto zamieniając je na biblioteki i kluby itp. Biskup prawosławny Serafin ocenił, że w 1930 r. około połowa (z mniej więcej 50 tys.) kościołów i kaplic prawosławnych została zamknięta. W Charkowie w ciągu przełomowego 1929 r. liczba cerkwi różnych odłamów prawosławia spadła siedmiokrotnie. Konsulat RP donosi, że w całym tym rejonie zamykano cerkwie, kościoły i synagogi, które w *gwałtownym tempie* przerabiano na teatry, kluby, internaty. Z reguły zamknięcie świątyń poprzedzała wielka kampania propagandowa, a w podejmowaniu takiej decyzji uczestniczyli mieszkańcy rejonu (zdaniem Poselstwa RP z reguły przymuszani). *Wola ludności* była wyrażana na rozmaitych wiecach, akademiach, zebraniach w formie rezolucji lub uchwał ciał przedstawicielskich. Przebieg takiego zebrania relacjonuje „Orka”: *Wieść o tym, że proboszcz parafii chojnickiej, ks. A. Sak, zrzucił sutannę i wyrzekł się Kościoła, biedota polska i średniacy rejonu chojnickiego przyjęli z wielkim zadowoleniem. W związku z tym w rejonie została przeprowadzona kampania wyjaśniająca upadek i gnicie Kościoła katolickiego. Na zebraniach występowało wielu włościan z wnioskiem o oddanie chojnickiego kościoła pod miejscową siedmiolatkę polską, która ma bardzo szczupły lokal. Odpowiedni uchwałę podjęło ogólne zebranie ludności tej wsi. Podobna uchwała zapadła na ogólnym zebraniu ludności innej wsi tego rejonu. Tam biedota energicznie występowała przeciwko Kościołowi. Włościanin A.T. oświadczył: „Kościół nie przynosi żadnej korzyści, a tylko zaciemnia i ogłupia masy pracujące – a więc precz w kościołami, wykorzystajmy je dla celów kulturalno-oświatowych”. Włościanie wsi Nastolie wyzwali również na współzawodnictwo socjalistyczne ludność białoruską miasteczka Chojnik i wsi Wołok wystawiając za warunek oddanie cerkwi pod elektrownię. Kułactwo próbuje sprzeciwić się temu masowemu ruchowi antyreligijnemu, ale*

wszędzie znajduje należyty odpór. W innym przypadku domagał się zamknięcia wszystkich synagog *proletariat żydowski Białoruskiej SRR*, wstrząśnięty wykryciem przez GPU zbierającej się w świątyni grupy *rabinów – nepmanów*. Rabini ci, pozostając – wedle prasy – w ścisłym kontakcie z burżuazją europejską i amerykańską, gromadzili w synagodze nielegalną literaturę, powielacze, *kontrabandę* i organizowali w jej murach nielegalne kursy religii. Warto tu zaznaczyć, że nie sam fakt wykrycia *siatki* (pomijając w tej chwili kwestię wiarygodności powyższych informacji), ale dopiero wyrażenie opinii przez ludność miało decydować w myśl propagandy o losach świątyń.

Antyreligijne wychowanie młodzieży

Prawodawstwo radzieckie, a także praktyka polityczna wyodrębniały tę grupę ze społeczeństwa religijnego. Nauczanie religii osób poniżej 18 roku życia było zakazane, nawet rodzicom. Z instytucji szkolnych duchowni zostali usunięci zaraz po rewolucji (wyjątkiem były szkoły muzułmańskie). Stanowiło to pierwszy krok do ateizacji szkoły, która rychło miała stać się twierdzą areligijnego wychowania. Jeśli I Zjazd ZWB domagał się, by szkoła była miejscem, gdzie *by nie tylko dawano naukę, lecz i wyciągano określone wnioski*, to do realizacji tych postulatów stało się niezbędne przekształcenie nauczycieli w antyreligijnych wychowawców. Tendencja taka nasilała się zwłaszcza od jesieni 1928 r. Komisariat oświaty wydał poufny okólnik *nakazujący nauczycielom ludowym inwigilację uczniów i ich rodzin w sprawach religijnych i odwiedzanie ich mieszkań celem sprawdzenia ustosunkowania się do religii*. Komisarzem oświaty był wtedy Bubnow (wedle Poselstwa RP *mąż zaufania Stalina*), który do propagandy antyreligijnej przykładał podobno ogromne znaczenie. W celu wzmocnienia oddziaływania szkoły przeprowadził on czystkę wśród personelu nauczycielskiego wymagając od pedagogów permanentnej presji antyreligijnej, dopilnowania masowego uczestnictwa w antyreligijnych imprezach i ich współorganizowania. Obraz ten harmonizuje ze słowami biskupa Serafina: *Nauczyciele wszystkich szkół bez wyjątku przecho-*

dzą specjalne kursy antyreligijne i są obowiązani łączyć każdy wykładany przedmiot (nawet matematykę) z jakimś tematem antyreligijnym. Dostojnik ten sygnalizuje również szykowanie rodziców dzieci uczestniczących w nabożeństwach aż do utraty pracy włącznie.

Uczniowie stali się stałymi uczestnikami antyreligijnych pochodów i imprez, a nawet organizowali samodzielne demonstracje. Przykładowo w Mińsku w Niedzielę Palmową 1929 r. młodzież w wieku szkolnym poszła pochodem niosąc transparenty: *Precz z łapiduchami! Precz z księżmi! Zaden z nas nie przystąpi do konfesjonatu!*

Przejawem troski o izolację młodzieży od treści religijnych wydaje się również zakaz uczęszczania do szkół dzieci duchownych (jako „liszeńców“).

Symptomatyczne były także losy katolickiego kościoła w Leningradzie. Budynek kościoła sąsiadował z domem zajmowanym przez ochronkę dla młodzieży. Wydaje się, że zarząd ochronki wykorzystywał do celów „szkoleniowych“ to sąsiedztwo, skoro księża nieustannie narzekali na napaści ze strony młodzieży (nawet zdecydowali się na postawienie parkanu). Po kilku latach jednakże prezydium Piotrogrodzkiego Komitetu Wykonawczego uznało istnienie obok siebie obu tych instytucji za *niedopuszczalne*. Polecilo zatem zlikwidować kościół, przejąć budynki i przekazać je ochronce.

A liquider. La politique de l'URSS envers les Eglises et les religions dans les années 1920

L'auteur a dépouillé les rapports de diplomates polonais à l'époque en poste en Union Soviétique, conservés aux Archives des Actes Récents à Varsovie. Ces documents laissent conclure que, pour la plupart, les milieux confessionnels en Union Soviétique adoptèrent dans les années 1920, une attitude non combattive à l'égard de l'Etat soviétique. Cependant ni l'Eglise catholique qui, sans s'être accommodée de son statut n'en a pas moins adopté une attitude paisible, ni

l'Eglise orthodoxe dans son attitude de résignation, ni l'Eglise „renovée“ admirative des changements révolutionnaires, ne seront pas épargnées à l'heure de l'assaut des années 1930. L'anéantissement de l'„Eglise vive“ (orthodoxe) fut la preuve concluante que le pouvoir communiste ne souhaitait d'alliance avec aucune organisation confessionnelle, dans la mesure où son propos était de liquider le „fait religieux“ dans l'Etat de la révolution communiste.

Rzut oka na Wschód

Janusz Gazda

Falowanie pieriestrojki

Przywódcy partyni stali na trybunie i drżeli ze strachu świadomi, że każdy kwadrans spędzony pod gołym niebem skraca im życie być może o parę lat. Było to w Kijowie, 1 V 1986 r., rok po objęciu rządów na Kremlu przez Michaiła Gorbaczowa i proklamowaniu polityki *jawności*, a kilka dni po awarii elektrowni jądrowej w pobliskim Czarnobylu. Na pochód pierwszomajowy ściągnięto nawet małe dzieci druku-
jąc w tym celu specjalne, uroczyste zaproszenia. Swoje własne dzieci prominenci wysłali daleko od Kijowa, na południe ZSRR. Ludność nie zdawała sobie sprawy z tragicznych skutków awarii i ze stopnia skażenia środowiska. Na trybunie, udając zadowolonego, stał także Władimir Szczerbicki, niezniszczalny pierwszy sekretarz partii, który swe rządy na Ukrainie sprawował aż 17 lat (odejdzie dopiero jesienią 1989 r.), a rozpoczął je w 1972 r. od walki z nieśmia-
tymi jeszcze wówczas próbami – jak to nazywano – *ukraini-
zacji Ukrainy* i od procesu sądowego skazującego wielkiego artystę, Sergiusza Paradżanowa, na kilka lat obozu pracy.

W. Szczerbicki drżał więc o własne życie, ale stał na trybunie, a wraz z nim stali i drżeli inni dygnitarze, którzy z otrzymanych imiennie tajnych komunikatów wiedzieli to, czego nie wiedział maszerujący przed trybunami tłum: że promieniowanie radioaktywne w Kijowie STUKROTNIE przekracza dopuszczalne normy. Jurij Szczerbak, autor książki o katastrofie czarnobylskiej, skomentuje to później: *Woleli sami stać się ofiarami napromieniowania, byle tylko nie powiedzieć społeczeństwu prawdy*¹. Imperatyw nakazujący zatajanie prawdy przed społeczeństwem okazał się silniejszy od instynktu życia. A może tak właśnie objawiał się ów instynkt. Wszak w ich skali wartościowania prawda stanowiła zagrożenie większe niż śmiertcionośne promienie.

¹ „Moskowskije Nowosti”, 1989, nr 42, s. 8.

Ludzie szli pod trybunami w spokoju, niektórzy machali nawet radośnie rękami w kierunku „przywódców”. Widziani z trybuny sprawiali wrażenie bezkształtnej masy, z którą można zrobić, co się chce.

„Nie zabijaj mnie!”

Mając w pamięci tamten pochód przypominam sobie inne, późniejsze pochody, manifestacje i wiece zorganizowane z różnych okazji w różnych miastach ZSRR. 3 lata później, w chłodny, wrześniowy dzień 1989 r., mimo padającego deszczu zebrało się w śródmieściu Mińska 30 tys. osób. Trybuny nie było, bo też nie władza zorganizowała tę manifestację. Żaden przedstawiciel władzy nie wyszedł do tłumu, a gdyby nawet wyszedł, ludzie nie machaliby mu radośnie rękami. Zjechali tu z różnych regionów Białorusi, by zamifestować swą rozpacz i gniew z powodu haniebną polityki władz wobec skutków Czarnobyla. Z dużym opóźnieniem dotarła do ludzi prawda, że skażenie radioaktywne jednej trzeciej terytorium Białorusi zagraża zdrowiu, a nawet życiu mieszkańców. Aby ją ukryć i udowodnić, że nie ma żadnego zagrożenia, władze białoruskie wydawały miliony rubli budując asfaltowe drogi i osiedla mieszkaniowe na skażonych terenach (wkrótce osiedla te opustoszały, być może na zawsze) ².

Nie wszystkim, którzy chcieli, udało się wówczas do Mińska dojechać. W niektórych rejonach milicja zablokowała szosy, nie przepuszczając „podejrzanych” autobusów. Również w Mińsku próbowano początkowo nie wpuścić manifestantów do śródmieścia. Ale jednak manifestacji nie rozpędzono, pozwolono jej rozwijać się spokojnie, nikogo nie bito pałkami. Była różnica w porównaniu z tym, co zdarzyło się tu przed 11 miesiącami, w niedzielę 20 X 1988 r., w tradycyjny Dzień Zaduszny (Dzień Dziadów), gdy ludzie z inicjatywy stowarzyszenia Martyrologium Białorusi chcieli uczcić pamięć tysięcy ofiar NKWD rozstrzelanych w pobliskich Kuropatach (pół roku wcześniej grupa archeologów odkryła tu zbiorowe mogiły). Władze nie zgodziły się na uroczystości w Kuropatach i sugerowały, że lepszym miejscem byłby cmentarz miejski w Mińsku. W

niedzielne popołudnie okazało się jednak, że na trasie do cmentarza zostało wstrzymane kursowanie autobusów i trolejbusów, zaś stacje metra są zablokowane. Ludzie, całymi rodzinami, z małymi dziećmi, udali się na cmentarz piechotą.

W pobliżu cmentarza – relacjonuje pisarz Wasyl Bykow – pochód został zatrzymany przez zwarty kordon milicji i wojsk bezpieczeństwa wewnętrznego. Stały tu także zmotoryzowane kolumny armatek wodnych, specjalnych samochodów służących do przewożenia aresztowanych i niemal wszystkie wozy strażackie miasta. Za zwartymi szeregami milicjantów widać było znajome twarze pracowników aparatu partyjnego i urzędu miasta. A ludzi ciągle przybywało. Ci, którzy szli z tyłu, nie wiedzieli, co dzieje się u czoła pochodu, tłoczyli się więc na tych, którzy byli przed nimi; brak orientacji przemienił się w strach, a nawet w przerażenie, kiedy na milczący tłum rzucili się mundurowi z pałkami i wybiórczo, z osobliwą zawziętością zaczęli wyłapywać co bardziej znane na Białorusi osoby – malarzy i pisarzy, wykładowców szkół wyższych i studentów. Zanim wykręcili im ręce, puszczały w twarz gaz łzawiący z przenośnych pojemników z aerozolem. Tłum zadrażał zaniepokojony, rozległy się okrzyki oburzenia: „Staliniści! Wandeł!” Ale ludzie nie rozchodzili się /.../. Przez pewien czas trudno im było zrozumieć, co się dzieje, a gdy się zorientowali, skręcili w boczną ulicę i niezorganizowanym tłumem podążyli w kierunku smutnej sławy uroczyska Kuropaty leżącego tuż za granicami miasta. Przejście wymagało trochę czasu, a kiedy pierwsze grupy idących zbliżyły się do Kuropat, okazało się, że jest już wojsko, milicja i są już wozy strażackie. I tutaj także droga była zamknięta. Rozciągnięty, pięćdziesięcioletni tłum wszedł z szosy na rozległe pole i zatrzymał się na lekkiej pochyłości terenu. /.../ Żeby lepiej widzieć tych, którzy przemawiali, ludzie osunęli się na przemarzniętą ziemię, uklękli. /.../ Nie zdążył jeszcze skończyć kolejny mówca, gdy na zwarty tłum na polu ruszyły nie mniej zwarte szeregi żołnierzy i milicjantów. Wkrótce uczestnicy zgromadzenia zostali otoczeni i ściśnięci jak żelazną obręczą. Nikt z

² Aleś Adamowicz, *Bielorusskaja bieda. Żertwy Czernobyla na ulicach Minska*, tamże, nr 41, s. 12.

nich się jednak nie podniósł. Wówczas rozległa się komenda, żołnierze zmienili szyk i zaczęli wdzierać się w gęsty tłum. Słychać było krzyki i płacz. Spokojnie siedzących ludzi, kobiety i dziewczęta, zaczęto chwycić na ręce, za ubrania i unosić z miejsc. /.../ Kilkaset osób pobito wówczas pałkami ³.

Nikogo jednak nie zabito. Była więc różnica w porównaniu z tym, co zdarzyło się w Tbilisi, stolicy Gruzji, 5 miesięcy później, w niedzielę, 9 IV 1989 r. Przed siedzibą rządu na placu Rustawelego trwała głodówka kilkorga osób pod hasłem uzyskania samodzielności Gruzji. Głodującym towarzyszył kilkutysięczny tłum. Towarzyszył im nawet w nocy. A o świcie na plac wjechały czołgi, za nimi pojawili się żołnierze i zaczęli masakrować tłum. Do bicia używali m.in. saperek. Posłużyli się także gazem paraliżującym. 20 osób spośród demonstrantów zostało wówczas zakatowanych na śmierć, były to głównie kobiety i dziewczęta, najstarsza miała siedemdziesiąt kilka lat, najmłodsza – 16. Gdy pytano później młodych mężczyzn, dlaczego uciekali zamiast stanąć w obronie kobiet, odpowiadali: *Jesteśmy Gruzinami, nie przyszło nam do głowy, że można bić, a tym bardziej zabijać kobiety* ⁴. Znaną reżyserkę filmową, Łanę Gogoberidze, która była na placu wraz z córką, przed pobiciem przez żołnierzy uratowali milicjanci gruzińscy. Spośród różnych opowieści naocznych świadków szczególnie głęboko zapada w pamięć historia śmierci dziewczynki, która schowała się w krzakach na skwerku, a gdy żołnierz wyciągnął ją stamtąd, rzuciła się na kolana i bezskutecznie błagała go: *Wujku, nie zabijaj mnie* ⁵.

Widziałem później ten plac w reportażu telewizyjnym: wszędzie kwiaty, jak na świeżych grobach, wszędzie zapalone świeczki, ludzie przychodzą jak w dzień zaduszny, gdzieś widać wśród kwiatów zdjęcia tych, którzy tutaj zginęli. Każde miejsce na placu ma swoją historię, znaleźli się ludzie, którzy tę historię opowiadają (*Pod tym kłosem zabito kobietę. Była w czwartym miesiącu ciąży*). Plac Rustawelego staje się symbolem jednoczącym Gruzinów nie tylko w żałobie. Znany rosyjski publicysta Jurij Kariakin powie: *Wydarzenia w Gruzji to nasz wewnętrzny Afganistan* ⁶. Jak ustaliła potem specjalna komisja, celem

akcji wojskowej nie było rozpędzenie demonstrantów, była to akcja pacyfikacyjno-represyjna, uzgodniona w Moskwie z ministrem obrony narodowej Jazowem i sekretarzem KC Czebrikowem⁷.

Od wydarzeń na pl. Rustawelego minie niewiele ponad pół roku. Nadejdzie dzień 7 XI, najbardziej uroczyste do niedawna obchodzony dzień w ZSRR – rocznica rewolucji. A jednak oficjalne obchody tego „święta” zostaną w Tbilisi odwołane. Odbędzie się natomiast demonstracja nieoficjalna z udziałem kilkudziesięciu tysięcy osób, a jej uczestnicy będą palić czerwone flagi, którymi udekorowano place i ulice. Nikt nie będzie jej rozpędzał. Podobne demonstracje niezależne zostaną także zorganizowane, po raz pierwszy w historii ZSRR, w stolicach innych republik. W Kiszyniowie (Mołdawia) manifestanci zablokują ulice wiodące do centrum miasta i nie przepuszczą pojazdów wojskowych na planowaną defiladę. W Moskwie niezależny pochód (ok. 10 tys. osób) nie niepokojony przez milicję wyruszy ze stadionu „Dynamo” w kierunku Placu Czerwonego. Na niesionych transparentach znajdują się napisy: *Proletariusze wszystkich krajów wybaczenie nam, Zmienić artykuł 6* (chodzi o artykuł konstytucji gwarantujący kierowniczą rolę KPZR), *Prez z KGB, 72 lata drogi donikąd, Dla partokracji ZSRR – Norymberga!*⁸

Odwieczne problemy Imperium

Tych kilka przykładów demonstracji, wybranych z pierwszych 5 lat okresu zwanego przez niektórych *okresem przebudowy*, a przez innych *czasami Gorbaczowa* (z analogią np. do *czasów Piotra Wielkiego*), choć może być jeszcze nazwany „okresem przystosowywania się Wielkiego Imperium do warunków technologicznych XXI wieku”, ma sens symboliczny. Ma także swój rytm, który można określić

³ Wasyl Bykow, *Dubinki protiv głasnosti*, „Ogoniok”, 1988, nr 47, s. 31.

⁴ Radio Swoboda, 19 IV 1989.

⁵ „Sowietskaja Mołodzież” (wydawana w Rydze), maj 1989.

⁶ Radio Swoboda, 3 V 1989.

⁷ „Zaria Wostoka”, 5 X 1989.

⁸ „Gazeta Wyborcza”, 8 XI 1989.

jako rytm przebudowy. Od posłusznego, rytualnego pochodu pod trybunami, na których stoją cyniczni „przywódcy”, po manifestacje organizowane oddolnie, zwrócone często przeciwko owym „przywódcom”. Jedne z nich są mniej lub bardziej brutalnie tłumione, inne odbywają się bez przeszkód. A każda jest częścią albo dopiero początkiem jakiegoś procesu bardziej długotrwałego. Gdy wyszło na jaw, że władze zataiły prawdziwe rozmiary katastrofy czarnobylskiej, szok był tak silny, że wymusił przyspieszenie procesu jawności we wszystkich dziedzinach, pomógł także w szybszym okrzepnięciu ruchów demokratycznych na Ukrainie i Białorusi (to tragiczny paradoks – prawdopodobnie bez Czarnobyla procesy przemian miałyby przebieg o wiele powolniejszy).

Po kwietniowych wydarzeniach w Tbilisi rzecznik rządu ZSRR Gierasimow oświadczył na konferencji prasowej, że *„dążenie do autonomii Gruzji jest szaleństwem”*⁹. Minęło jednak 7 miesięcy i parlament gruziński wprowadził zmiany w konstytucji podkreślające prawo do wystąpienia z ZSRR i stwierdzające, że żadna ustawa ZSRR nie jest ważna na terenie Gruzji, jeśli nie zostanie zatwierdzona przez gruzińską Radę Najwyższą, co jest niczym innym jak proklamowaniem autonomii. Jednocześnie parlament ogłosił, że wkroczenie Armii Czerwonej do Gruzji w 1921 r. było aneksją i naruszeniem przez Rosję radziecką uprzednio zawartej umowy z niepodległą Republiką Gruzijną¹⁰. Nie nastąpiła po tym ani akcja pacyfikacyjna, ani natychmiastowa interwencja wojskowa. Takiej natychmiastowej interwencji nie było również wówczas, gdy jako pierwsze, najpierw Armenia, a następnie Litwa, na początku grudnia 1989 r., wykreśliły ze swoich konstytucji art. 6 o kierowniczej roli partii komunistycznej (ten proces rozpoczęli zresztą deputowani Rady Najwyższej ZSRR, zaś do podjęcia odpowiedniej uchwały zabrakło im 13 XI zaledwie 3 głosów). Oto rytm, oto falowanie przebudowy.

W perspektywie historycznej jest ono jednak tylko częścią wielkiego falowania, któremu Imperium podlega już od wieków. Wszak nawet takie terminy, jak „przebudowa” („pieriestrojka”), „jawność” („głasnost”), a nawet ich przeciwieństwo czyli „zastój” („zastoj”), choć wydają się

wynalazkiem *czasów Gorbaczowa*, to jednak w podobnym znaczeniu politycznym funkcjonowały już w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku, gdy po śmierci Mikołaja I, zwanego Pałkinem, na tron w Petersburgu wstąpił reformator Aleksander II.

XIX-wieczny Sołżenicyn, czyli Aleksander Hercen, emigrant, pozbawiony wcześniej obywatelstwa i uznany za przestępcę politycznego, pisał w założonej przez siebie w Londynie „Gwieździe Polarnej”: *Śmierć Mikołaja to coś więcej niż śmierć człowieka, to śmierć zasad bezlitośnie realizowanych i doprowadzonych do skrajności. Ostatnie wydarzenia silnie wstrząsnęły Rosją. Bez względu na to, co będzie, Rosja nie może powrócić do stanu ZASTOJU* ¹¹.

Motywy publicystyki z połowy XIX w. brzmią zadziwiająco aktualnie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych wieku XX. W artykule „Głośne myśli o minionym trzydziestoleciu Rosji” pisał Mikołaj Mielgunow: *Biurokracja rozwinęła się do takiego stopnia po to, aby wszystkich poddać nadzorowi i opiece. /.../ Czy długo jeszcze mamy pozostawać w tym zgubnym ZASTOJU? Najwyższa pora się ocknąć. Ale żeby nas obudzić i wezwać do działalności pożytecznej, potrzebna jest nam – powtarzamy to znowu i powtarzać będziemy bezustannie – potrzebna jest JAWNOŚĆ... JAWNOŚĆ! To potężne słowo! Tylko JAWNOŚĆ może nas odgrodzić od bezprawia wymiaru sprawiedliwości /.../ może nas uwznioślić i uszlachetnić.*

Poeta Fiodor Tiutczew określił lata po śmierci Mikołaja I słowem „ODWILŻ” („ottiepiel”). Córka pisarza Siergieja Aksakowa pisała w pamiętniku: *Wszyscy mimowolnie odczuli, że jakiś kamień, jakiś ciężar został im zdjęty, że teraz im się lżej oddycha.* A Wasilij Slipecow dodawał: *Wiele osób zaczęło odczuwać pragnienie odnowienia się, przeprowadzenia głębokiej PRZEBUDOWY. Jaki powinien być plan tej PRZEBUDOWY, tego nikt nie potrafił dokładnie określić. Ale jej potrzebę odczuwano wystarczająco silnie i z każdym dniem*

⁹ Radio Swoboda, 20 IV 1989.

¹⁰ Radio Swoboda, 20 XI 1989.

¹¹ Podkr. moje – J.G.; podobnie dalsze podkr. w następnych dwóch akapitach. Wszystkie cytaty w tych akapitach według: Jarosław Jarosławczew, *Libieraty. Po stranicach starych книг i żurnalow*, „Ogoniok”, 1989, nr 39, s. 16 i 17.

artykułowano coraz wyraźniej. Hercen pisał z Anglii zwracając się do cara Aleksandra II: Gotów jestem czekać, zdobyć się na cierpliwość, mówić o czymś innym, ale muszę mieć niepłonną nadzieję, że Wy, Panie, uczynicie cokolwiek dla Rosji. Najjaśniejszy Panie, daj wolność słowu rosyjskiemu /.../. Daj nam wolność słowa /.../ mamy wiele do powiedzenia światu i swoim. Daj ziemię chłopom; zmyj z Rosji hańbiące piętno poddaństwa. /.../ Wstydzę się, że jesteśmy gotowi zadowolić się tak małym.

Swobodnie oddychała Rosja tego roku – pisał o 1856 r. ówczesny pamiętnikarz. Z zesłania wracali przestępcy państwowi (dekabryści, Polacy zesłani za udział w powstaniu itd.), dyskutowano o likwidacji osławionego III Oddziału, z radością powitano usunięcie przeszkód w wyjazdach zagranicę; śmietanka towarzyska ruszyła na Zachód, by przyglądać się tamtejszemu życiu i snuć porównania. Za kilka lat nastąpiło zniesienie poddaństwa i uwłaszczenie chłopów (rozpoczęła ten proces ustawa z 1861 r., w niektórych rejonach Imperium wprowadzana zresztą w życie z dużym opóźnieniem: w Armenii i Azerbejdżanie w 1870 r., w różnych częściach Gruzji w latach 1864–71).

Zamarli w przerażeniu

Chociaż w 1856 r. *swobodnie oddychała Rosja*, to jednak jej dalszy rozwój nie potoczył się swobodnie, łagodnie i w zgodzie z pragnieniami liberałów i demokratów. Rosja rozwijała się, ale meandrami, wprowadzała swobody, ale opieszale, zatrzymując się często w pół drogi; reformy dokonywane z góry i zawsze kontrolowane przez górę nie zmieniały w istotny sposób cesarsko-imperialnej struktury i mentalności państwa i społeczeństwa. Demokraci coraz częściej dopisywali więc sobie przydomek „rewolucyjni“, a w odpowiedzi na to liberałowie (np. Katkow) coraz bardziej zbliżali się do monarszego tronu.

Musiało upłynąć ponad pół wieku, by można było nabrać przekonania, że oto zbliża się moment spokojnego uwięczenia procesu PRZEBUDOWY. Początek lat dziesiątych pozwalał tak sądzić. Zawiodły jednak busole, którymi kierowały się różne siły polityczne (nie bez znaczenia był tu także

wpływ wojny) i energia wielkiego kraju wielkich możliwości, ale potwornie stłumionych¹² znalazła sobie ujście w wybuchu nienawiści, zemsty i okrucieństwa. Jak pisał już w listopadzie 1917 r. poeta i malarz, Maksymilian Wołoszyn: *i ojczyznę naród sam wywłókł na kupę gnoju, jak padlinę*¹³. Łagodniejąca monarchia, wprowadzająca coraz więcej instytucji demokratycznych, przemieniona nawet na krótko (w bardzo niesprzyjających warunkach) w republikę parlamentarną, została utopiona we krwi i ustąpiła miejsca nowemu tworowi, który z przeszłości zachował jedynie ambicje imperialne i skłonność do despotyzmu.

Czy przemiany rozpoczęte wyniesieniem do władzy Michaiła Gorbaczowa są tylko drobną kosmetyką systemu stawiającego sobie za cel zbudowanie komunizmu, czy też zapowiadają drogę ku normalności, czyli zupełne od systemu odejście? Jeśli nawet przyjmujemy, że obiektywnie, wbrew intencjom Wielkiego Reformatora, mamy do czynienia z tą drugą ewentualnością (choć pierwsze 5 lat pierestrojki nie daje podstaw do takich przypuszczeń, bowiem zostały utrzymane główne kanony systemowe: nie zrehabilitowano własności prywatnej jako powszechnej formy gospodarowania, nie ogłoszono, że rewolucja była błędem), to pojawia się inne pytanie: Czy obecne przemiany będą tak samo długotrwałe i meandryczne, jak te, które dokonywały się od czasu objęcia tronu przez Aleksandra II (po nim był tępy satrapa Aleksander III, a następnie dość chwiejny Mikołaj II)? I czy zakończą się podobną pointą jak w październiku 1917 r.?

Aleksander Zinowiew, największy pośród badaczy systemu radzieckiego pesymista (pesymiści bywają realistami), powiada w 1987 r., że system ten zna jedynie dwa style kierowania: *Styl stalinowski, czyli wołuntarystyczny, polega na zmuszaniu ludności do tego, by żyła i pracowała tak, jak chcą przywódcy. Breżniewowski styl kierowania, czyli oportunistyczny, polega na dostosowaniu się do obiektywnych warunków życia społecznego*¹⁴. Zdaniem Zinowiewa przed

¹² Określenie Aleksandra Watta. Patrz jego *Świat na haku i pod kluczem*, wyd. „Polonia”, Londyn 1985.

¹³ „Ogoniok”, 1989, nr 45, s. 9.

¹⁴ A. Zinowiew, *Gorbaczowizm*. Cyt. wg polskiego wydania: CDN, Warszawa 1988, s. 9–10.

Gorbaczowem otwierają się dwie drogi: albo łagodne cofanie się w kierunku potępionego wcześniej breżniewizmu, albo kontynuacja reform (które, dodajmy to już od siebie, muszą się rządzić prawem eskalacji, bowiem inaczej przestaną być reformami i ten moment będzie oznaczał przejście do kolejnej stagnacji). W pierwszym przypadku – powiada autor „Homo Sovieticus” o Gorbaczowie – *ma on szansę stać się breżniewopodobnym zerem, w drugim – powtórzy się historia Chruszczowa* ¹⁵.

Reformy Gorbaczowa – konkluduje Zinowiew – *są sztucznymi przedsięwzięciami, które mają sprowokować powstanie w kraju zjawisk obcych samej istocie komunizmu. Są to w pewnym sensie „narkotyki” socjopolityczne, mogące zapewnić tymczasowe sukcesy. Ale tak ogromny kraj nie może istnieć na dłuższą metę dzięki „narkotykom” Gorbaczowa. Ich działanie osłabi się, by wreszcie całkowicie ustać. Wówczas nadejdzie moment, kiedy przywódcy sowieccy będą zmuszeni uzupełnić politykę marchewki polityką bata, co bardziej odpowiada naturze społeczeństwa, którym rządzą* ¹⁶.

Wypada przy tym dodać, że owa *marchewka* jest tylko mirażem swobód politycznych, a nie marchewką prawdziwą, to znaczy czymś, co można kupić, a następnie zjeść lub skonsumować w inny sposób. Produkcja towarów systematycznie maleje. Gorbaczow rozpoczął swe rządy, głosząc trzy hasła: *pieriestrojka, głasnost', uskorienije* (przyspieszenie), ale to ostatnie hasło zostało bardzo szybko zarzucone i pod koniec 5 roku przebudowy mało kto już o nim pamięta. Przyspieszenie ekonomiczne nie udało się, rozpoczął się postępujący regres. Stare metody wymuszania produkcji – wprawdzie nieefektywne, ale zatrzymujące permanentny stan kryzysowy i stagnację na równym poziomie pewnego minimum – przestały istnieć, nie stworzono natomiast nowych o charakterze czysto ekonomicznym, co zrodziło pokusę powrotu do metod starych. Zinowiew sugeruje możliwość powrotu do breżniewizmu, ale w samym Związku Radzieckim pojawiają się prognozy bardziej pesymistyczne. Np. ekonomista Tatiana Kariagina twierdzi, że pogłębiający się kryzys ekonomiczny spowoduje dojście do władzy zwolenników silnej ręki: będzie terror, będą rozstrzeliwania i nowe obozy pracy ¹⁷. Falowanie

pieriestrojki dla mieszkańców ZSRR ma podtekst dramatyczny.

W marcu 1988 r. wystarczył jeden artykuł w prasie, aby wstrzymała oddech cała Rosja wraz z przyległościami. A nie był to wcale artykuł w „Prawdzie“, lecz w piśmie „Sowieckaja Rossija“ i nie był podpisany przez jakiegoś sekretarza KC czy generała, lecz przez nikomu wówczas nie znaną nauczycielkę chemii z Leningradu, Ninę Andrejewną. Nie straszyla ona nikogo. Pisała tylko z sympatią o Stalinie i jego czasach, zarzucając jego krytykom (także tym, którzy *siedzą na Kremlu*) zdradę ideałów. Jedni zamarli wówczas z przerażenia, że stare porządki mogą znów wrócić i to w najczystszej formie. Inni zniechęcili się z nadzieją i zdawali się oczekiwać na dodatkowy znak, aby przystąpić do wprowadzania owych starych porządków. Jeszcze inni zniechęcili się z przyzwyczajenia, pomni zasady, że gdzie drwa rąbią, tam wióry lecą. Przez trzy tygodnie nie znalazł się nikt, kto by publicznie przeciwstawił się nauczycielce z Leningradu, a na drugi dzień po jej artykule sekretarz KC Jegor Ligaczow (uważany za przywódcę konserwatywnej opozycji przeciwko Gorbaczowowi, który w tym czasie przebywał w Jugosławii) machając gazetą wykrzykiwał: *Oro prawdziwa publicystyka partyjna!*¹⁵

Jednakże już rok później po masakrze w Tbilisi, gdy być może nie cała Rosja zadrżała z przerażenia, ale na pewno zadrżały republiki, a szczególnie Litwa, Łotwa i Estonia, zdając sobie sprawę, że w podobny sposób można zdławić ich dążenia wolnościowe, odruchy protestu były natychmiastowe: w prasie, na wiecach, a nawet w Radzie Najwyższej ZSRR. Nawet w Moskwie odbyła się mała, nielegalna demonstracja zorganizowana przez Związek Demokratyczny. Na Litwie protesty były masowe. Pisał „Czerwony Sztandar“: *W niedzielę w Wilnie* (jeszcze wówczas w tej wydawanej po polsku gazecie nie posługiwano się nazwą „Wilno“, choć już używano przymiotnika „wileński“, zamiast dotychczasowego „wilniński“ – przyp. J.G.). *Żałobna*

¹⁵ Tamże, s. 32.

¹⁶ Tamże, s. 37.

¹⁷ „Sowieckaja Mołodzież“ (Ryga), 18 X 1989.

¹⁸ Wg relacji Radia Swoboda, 17 XI 1989.

procesja wyruszyła wieczorem z placu Tarybu i ze śpiewem pieśni religijnych i ludowych podążyła ku bazylice aleją Lenina (wkrótce ta dawna ulica Świętojerska, przemianowana za czasów niepodległej Polski na Mickiewicza, a za czasów radzieckich najpierw na Stalina, później na Lenina, uzyskała miano ulicy Gedymina – przyp. J.G.). Na czele procesji niesiono krzyż, spowite żałobą flagi narodowe Gruzji i Litwy, plakaty z treścią potępiającą wydarzenia 9 kwietnia w Tbilisi. Na placu Katedralnym, na murku koło kaplicy Św. Kazimierza, złożono kwiaty zapalono świece. Przedsięwzięcie zakończyło się mszą żałobną w bazylice wileńskiej ¹⁹.

Ostatni apel Sacharowa

Falowaniu pieriestrojki towarzyszy napięcie nerwowe, poczucie strachu, obawa, że wszystko raptownie może runąć w przepaść. W stanie tego napięcia aż trudno nie uznać za symboliczną nagłą, przedwczesną śmierć, śmierć na zawał serca, która pod koniec jesieni 1989 r. dosięgła dwóch intelektualistów zaangażowanych w dzieło reform: Natana Ejdelmana (lat 58) i Andrieja Sacharowa (lat 68).

Pierwszy z nich, pisarz i historyk, który nawet w czasach zastoju potrafił mówić własnym głosem i opisywać wolnościowe prądy w Rosji, powinien być szczególnie bliski nam, Polakom, co nie znaczy, że się zawsze z jego poglądami zgadzamy. Autor książki o związanym ze sprawą polską adiutancie w. ks. Konstantego i dekabryście, Michaiile Luninie, lubił powtarzać słowa Hercena, że bez wolnej Polski nie ma wolnej Rosji. Uważał także, że Polska była poligonem doświadczalnym wszelkiego rodzaju despotyzmów i jako jeden z pierwszych w ZSRR mówił publicznie o prawdziwych sprawcach Katynia. Opowiadał, jak to jego ojciec zetknął się w łagrze z oprawcą, który straszył więźniów słowami: *Ja tymi rękami załatwiałem polskich oficerów w Katyniu. Wam także mogę pokazać, co potrafię!* ²⁰ To on także, N. Ejdelman, choć był historykiem XVIII i XIX w., publikował latem 1989 r. w „Moskowskich Nowościach” dokumenty związane z paktem Ribbentrop – Mołotow. Widocznie historycy tego okresu tak się uwikłali w dotych-

czasowe kłamstwa na ten temat, że nie byli w stanie uchylić nawet rąbka prawdy.

Drugi z nich, A. Sacharow, najpierw badaniami nad bronią termojądrową przyczynił się do wzrostu potęgi imperium radzieckiego i komunizmu, a później stał się czołowym dysydem i obrońcą praw człowieka, laureatem Pokojowej Nagrody Nobla. 6 lat spędził na zesłaniu w mieście Gorki (dawniej Niżny Nowogród), uznawany za wroga publicznego numer jeden, ale umierał jako postać uznana i czczona również przez kręgi oficjalne. Jego życiorys to fragment jednostkowego falowania nastrojów, poglądów i działań.

Ich serca prawdopodobnie nie wytrzymały napięcia wywołanego wydarzeniami, a przede wszystkim atmosferą tamtej jesieni. Falowanie trwało już 5. rok i po raz któryś odczuwało się przedsmak jakiegoś przesilenia, które mogło sprowadzić rządy silnej ręki. Wszak jeszcze w sierpniu Rada Najwyższa przeżyła próbę (utajoną przed opinią publiczną) zgłoszenia wniosku o wprowadzeniu stanu wojennego²¹. Następnie próbowano nieco przyhamować rozwijanie się głośności. Znamienny był dzień 13 X. Przed południem na naradzie w KC sam Gorbaczow starał się utemperować zbyt jego zdaniem rozpasanych redaktorów naczelnych niektórych czasopism (m.in. „Argumentów i faktów”), a wieczorem z inicjatywy kierownictwa telewizji milicja nie wpuściła do studia redaktorów i uczestniczek zaplanowanej w ramach programu „Spojrzenie” („Wzgląd”) dyskusji na żywo z żonami żołnierzy, którzy służyli w Afganistanie²².

Jednocześnie zaczęto wycofywać się z zapowiadanych projektów reform ekonomicznych, zaś Rada Najwyższa podjęła uchwałę paraliżującą działalność i tak ciągle nielicznych prywatnych kooperatywów (zabroniono im swobodnego ustalania cen i zlikwidowano prawo swobodnego zaopatrywania się w towary i surowce – to ubezwłasnowolnienie samodzielnych podmiotów gospodarczych odbyło się

¹⁹ „Czerwony Sztandar” (Wilno), 25 IV 1989.

²⁰ Wg stenogramu sympozjum *Film historyczny: od tabu do jawności* (Moskwa 1988). Stenogram znajduje się w Stowarzyszeniu Filmowców Polskich.

²¹ Wiadomość od jednego z deputowanych Rady Najwyższej ZSRR.

²² Radio Swoboda, 19 X 1989.

zresztą przy dość powszechnej aprobacie społecznej). Taż sama Rada zdecydowała nie włączać do porządku dziennego II Zjazdu Deputowanych Ludowych projektów ustaw o ziemi, własności i przedsiębiorstwie, a także o usunięciu z konstytucji art. 6 o kierowniczej roli partii. I wówczas A. Sacharow, co było wydarzeniem o znaczeniu historycznym, wezwał do przeprowadzenia 11 XII (w przeddzień zwołania Zjazdu) dwugodzinnego STRAJKU POWSZECHNEGO na rzecz zmiany tej decyzji. Po raz pierwszy w historii ZSRR grupa legalnie działających opozycjonistów (wezwanie podpisało jeszcze czterech deputowanych), członków najwyższej władzy ustawodawczej, zaapelowała o odbycie strajku powszechnego. Był to apel o poparcie czy nawet wymuszenie szybszego rytmu przebudowy. Ale było to także coś więcej – próba przełamania tradycyjnego układu społecznego, którego zasadą było ODCÓRNE przeprowadzanie reform.

Układ ten najtrafniej opisał wspomniany już na tym miejscu N. Ejdelman, zaś jego poglądy wydają się charakterystyczne dla obecnej wpływowej inteligencji o nastawieniu reformatorskim i wywodzą się z wizji państwa ukształtowanej historycznie, obejmującej zarówno dawną Rosję jak też jej okres radziecki. Wizja ta zakłada, że państwo nie jest wytworem samoorganizującego się społeczeństwa, które swobodnie wylania z siebie struktury polityczne (partie), struktury zarządzania (zwane strukturami władzy) i struktury samorządu terytorialnego, a w dziedzinie ekonomii opiera się na działaniu samodzielnych podmiotów gospodarczych (w tym przede wszystkim przedsiębiorstw i gospodarstw prywatnych), wyposażonych w precyzyjnie określone prawo własności.

Historyk stosuje archaiczne podziały uważając, że państwo to trzy działające obok siebie, oddzielone od siebie siły: władza, inteligencja i masy. I dodaje: *W historii Rosji i ZSRR były okresy, kiedy inteligencja szła razem z władzą. Piotr Wielki, inteligencja szlachecka, Katarzyna, Aleksander I – inteligencja szła razem z władzą i stąd brały się wielkie zwycięstwa. /.../ W historii Rosji wtedy były sukcesy, kiedy aktywna była inteligencja. Gigantyczne zwycięstwa XVIII i początku XIX wieku – do wojny z Napoleonem włącznie:*

żołnierz rosyjski jest dobry, wyposażenie techniczne – prawie takie samo jak na Zachodzie, ale to jeszcze nie wszystko. Młodzi oficerowie pochodzenia szlacheckiego – to była gigantyczna siła! Dziadowie i ojcowie przyszłych dekabrystów i sami dekabryści w młodości – wszyscy oni potrafili się dobrze bić, to była właśnie świadoma inteligencja szlachecka, której Rosja zawdzięczała wszystkie zwycięstwa tamtych dziesięcioleci. Po roku 1825 ludzi tych poodsuwano, stali się „niepotrzebni”. To w ogóle ciekawe zjawisko: w XVIII wieku nie było „ludzi niepotrzebnych”. Za Mikołaja I i za Breżniewa jest ich mnóstwo ²³.

Ideą wizji państwa zalecanej przez Ejdelmana, a odnosi się to także do współczesności, jest sojusz inteligencji z władzą pozwalający na sprawowanie kontroli nad *masami* i kierowanie nimi. Dają tu o sobie znać odwieczne, nierozwiązywalne *problemy rosyjskie*. Problem inteligencji, która buduje przepaść między sobą a *masami* i uzurpuje sobie prawo do przewodzenia i pouczenia. Oraz problem strachu przed destrukcyjną siłą *ludu*, której symbolem są zdziczałe buntury czerni chłopskiej dowodzone przez Stieńkę Razina czy Jemelkę Pugaczowa (wychwalane i idealizowane skądinąd przez oficjalnych historyków radzieckich, co w pewnych latach współgrało z wyniszczaniem inteligencji). Dodajmy, że ubezwłasnowolnienie społeczeństwa po 1917 r. osiągnęło niebywale rozmiary w wyniku likwidacji własności prywatnej; społeczeństwo zostało przekształcone w najemną siłę roboczą, podległą jednemu tylko pracodawcy – państwu, co doprowadziło do powszechnej apatii społecznej.

Odkrycie Gorbaczowa – powiada Ejdelman – polega na tym, że możliwa jest kontrolowana aktywizacja mas. /.../ Jest to sposób na odejście od stalinowsko-breżniewowskiej passywności mas, a jednocześnie sposób na uniknięcie sytuacji, w której masy nie podlegają kontroli. To jest właśnie rewolucja z góry. /.../ Władza organizuje rewolucję, dopuszcza ruch oddolny, ale tylko do określonych granic ²⁴.

²³ Wywiad z Natanem Ejdelmanem przeprowadzony przez Władimira Głotowa, „Ogoniok”, 1988, nr 44, s. 2–4 i 28–29.

²⁴ Tamże, s. 28.

A. Sacharow, który wielokrotnie przemawiał na posiedzeniach Rady Najwyższej i zgłaszał wiele propozycji, ale żadna z nich nie została przez Radę przyjęta, postanowił (działo się to kilka dni przed jego śmiercią) przełamać dotychczasowy układ i zamiast sojuszu z władzą zaproponował inteligencji sojusz z „masami”, sojusz, który mógłby coś na władzy wymusić. Taki był sens grudniowego wezwania do strajku powszechnego. Ale „masy” apelu nie podjęły. Nie poparła go także inteligencja – z 200-osobowego, opozycyjnego Międzyregionalnego Ugrupowania Deputowanych tylko 4 osoby podpisały się pod apelem. Nowy układ w końcu 1989 r. nie przyjął się, choć w skali lokalnej funkcjonuje już w niektórych republikach, przede wszystkim nadbałtyckich.

Falowanie pieriestrojki ma swoje spektakularne momenty pozytywne. Grudzień 1986 r. Gorbaczow telefonuje na zesłanie do Sacharowa i zaprasza go do Moskwy i do współpracy, co jest także sygnałem do współpracy z innymi dysydentami. Później odbywają się wybory deputowanych i są wprawdzie kontrolowane, ale w wielu przypadkach dają szansę kandydatom niezależnym, tworzą ruch oddolny, a nawet nie znaną od kilkudziesięciu lat atmosferę normalnego współzawodnictwa politycznego. Wreszcie odbywa się I Zjazd Deputowanych, transmitowany w całości przez telewizję, co ma niebywałe znaczenie szczególnie na dalekiej prowincji. Ludzie przekonują się, że można bez obaw krytykować rząd, władzę, a nawet – jak to uczynił z trybuny Zjazdu dawny mistrz sportu Własow – Państwowy Komitet Bezpieczeństwa (KGB) i jego obecne kierownictwo. Ludzie słyszą w telewizji takie rzeczy, jakich sami nie odważyliby się jeszcze głośno wypowiadać.

I oto zdarzyło się coś, co odsunęło te wydarzenia w cień. Nagle wybory i transmisje ze Zjazdu zbladły – jak zauważył Anatol Strielanij, pisarz z Moskwy, który latem 1989 r. miał w Radiu Swoboda codzienny cykl intymnych opowieści pt. „Podróże na prowincję”. W lipcu rozpoczęły się strajki w Zagłębiu Kuznieckim, Donieckim, w Workucie, Karagandzie i innych rejonach górniczych. W samym Kuzbasie strajkowało ponad 100 tys. osób, a powstały tam obwodowy komitet strajkowy składał się z przedstawicieli

11 strajkujących miast. „Masy“, ta straszliwa i tajemnicza maska, odsłoniły oblicze, jakiego nikt się nie spodziewał. Zdarzył się cud jak w Stoczni Gdańskiej w 1989 r. Zamiast „robota“ zobaczono ładnych i inteligentnych ludzi. Domniemana ropucha okazała się królewiczem. Strajkujący górnicy żądali nie tylko mydła i podwyżek płac, ale także samodzielności przedsiębiorstw, rozszerzenia praw i zalegalizowania komitetów robotniczych, a powołując się na „Solidarność“ wprowadzili kontrolę antyalkoholową (prasa donosiła, że w Mieźduriecznieśku pierwszego dnia strajku izba wytrzeźwień była pusta²⁵). Na przełomie października i listopada podczas ponownego, tym razem trwającego nawet dłużej strajku górników Workuty żądań politycznych było więcej (m.in. postulowano bezpośrednie wybory do nowej Rady Najwyższej i domagano się usunięcia zapisu konstytucyjnego o kierowniczej roli partii)²⁶. Wtedy jednak ani Sacharow, ani pozostali członkowie „opozycji parlamentarnej“ nie pojawili się wśród górników. Także górnicy nie spodziewali się takiego przyjazdu. Obie strony nie były jeszcze gotowe do zawarcia sojuszu.

²⁵ „Moskowskije Nowosti“, 1989, nr 30, s. 4.

²⁶ „Gazeta Wyborcza“, 26 X 1989.

L'ondoiment de la péréstroïka

Analysant la situation actuelle en URSS, l'auteur met en lumière une analogie historique. Les termes de „péréstroïka“ et de „glasnost“ que l'on croit indissolublement liés à Mikhaïl Gorbatchev, avaient déjà fait leur chemin, dans un esprit sensiblement semblable à leur acception d'aujourd'hui, dès l'avènement de l'empereur réformateur Alexandre II, soit au milieu du XIXe siècle. C'est ce qui pose la question si les changements actuellement en cours en Union Soviétique visent effectivement à l'abandon du système d'édification du commu-

nisme? Ou peut-être seront-ils tout aussi longs et sinueux que ceux d'il y a plus d'un siècle, pour déboucher sur un dénouement semblable à celui d'octobre-novembre 1917? L'auteur fait observer le maintien, en URSS, des règles majeures du système soviétique, la non-réhabilitation de la propriété privée, la non-proclamation que la révolution fut une erreur. Et l'alliance de l'intelligentsia soviétique avec le pouvoir, une alliance qui, certes, autorise un mouvement de la base, mais dans des limites tracées en haut lieu.

Nicholas J. Horeswood
Piotr Jasiński SJ

Mrs Thatcher – pierwsze dziesięć lat (dokończenie)

„Jestem politykiem z przekonaniami!”

Thatcheryzm, jak o tym pisaliśmy w I części tego artykułu, stał się bez wątpienia jednym z kluczowych pojęć słownika politycznego lat osiemdziesiątych. Nie zmienia to jednak faktu, że tak samo jak i wiele innych podobnych pojęć jest on dosyć trudny do zdefiniowania. Co więcej, definicje, które dotychczas zaproponowano, często przeczą sobie wzajemnie. W poprzedniej części cytowaliśmy „definicję” Andrew Gamble’a, który określa thatcheryzm jako – jego zdaniem wewnętrznie sprzeczną – próbę połączenia silnego państwa z maksymalnie wolnorynkową gospodarką. Inni marksiści idą dalej i określają rządy Mrs Thatcher jako autorytarne, a nawet porównują ją do chilijskiego dyktatora, gen. Pinocheta. Peter Jenkins, którego książkę również już cytowaliśmy, uważa, że thatcheryzm jest zbudowany na spiskowej koncepcji historii; winą za to, że W. Brytania chyliła się ku upadkowi, jest przypisywana różnego rodzaju „straszakom”, od związków zawodowych i inflacyjnej polityki gospodarczej poczynając, zaś na moralnym permissywiezmie i upadku rodziny kończąc¹². Inni autorzy podkreślają to, co ukształtowało przyszłą Panią Premier. Peter Riddell np. widzi thatcheryzm jako pewnego rodzaju *instynkt, jako zestaw wartości moralnych i /.../ jako wyraz faktu, że Mrs Thatcher wychowała się Grantham, w atmosferze ciężkiej pracy i rodzinnej odpowiedzialności, ambicji i odkładanej na później satysfakcji, poczucia obowiązku i patriotyzmu*¹³. Natomiast Martin Holmes, który nie ukrywa swego poparcia dla tego, co działo się w W. Brytanii w ciągu ostatnich 10 lat, twierdzi, że *istotą thatcheryzmu jest obrona gospodarki rynkowej, w której rola państwa jest bar-*

dzo ograniczona i dotyczy jedynie takich spraw, jak np. kontrola pieniądza. Do jego istoty należą również przestrzeganie poszanowania prawa oraz troska o to, aby kraj był dobrze broniony¹⁴. Dlatego też, jego zdaniem, thatcheryzm musi mieć charakter zarówno ideologiczny jak i populistyczny.

Autorzy tego opracowania nie zamierzają jednak rozwiązywać skomplikowanego problemu, czym właściwie jest thatcheryzm czy też na czym on tak naprawdę polega. Odwołamy się raczej do konwencjonalnego a zarazem ogólnego rozróżnienia pomiędzy ideologią a polityką gospodarczą. Chociaż powszechnie wiadomo, jak trudno jest je od siebie oddzielić, to jednak rozróżnienie to, nawet jeśli samo w sobie problematyczne, powinno wystarczyć dla celów tego artykułu. Dlatego też w tej części zajmiemy się ideologią thatcheryzmu koncentrując naszą uwagę na roli, jaką przekonania Pani Premier odgrywają w polityce prowadzonej przez jej kolejne rządy oraz w jej obronie gospodarki wolnorynkowej, czy też po prostu kapitalizmu, w kategoriach etycznych. To ostatnie zagadnienie będzie również wymagać chociaż krótkiego przedstawienia stosunków między rządami Mrs Thatcher a Kościołami chrześcijańskimi.

Konserwatywne przekonania?

Niezależnie od tego, czy w powojennej polityce brytyjskiej mieliśmy do czynienia z *consensus*em, czy też jedynie z ciągłością w pewnych sprawach, żadne omówienie zwrotu, który nastąpił w 1979 r., oraz kontrastu pomiędzy thatcheryzmem a poprzedzającym go okresem nie może pominąć roli, jaką odegrała osobowość Mrs Thatcher. Nie oznacza to jedynie, że rozwój wydarzeń w ostatnim dziesięcioleciu w sposób szczególny potwierdza tezę Crossmana, który jako pierwszy zwrócił uwagę na to, że w W. Brytanii nastąpiło stopniowe przejście od systemu rządów, w którym główną rolę odgrywa gabinet, do takiego, w którym dominującą

¹² Por. P. Jenkins, *Mrs. Thatcher's Revolution. The ending of the socialist era*, Jonathan Cape, London 1987, s. 168.

¹³ P. Riddell, *The Thatcher Government*, Martin Robertson, London 1983, s. 7.

¹⁴ M. Holmes, *Thatcherism. Scope and Limits, 1983-1987*, Macmillan, London 1989, s. 9.

pozycję zajmuje premier. O wiele ważniejsze jest to, że oparta na przekonaniach polityka Mrs Thatcher zastąpiła bardziej pojednawczy styl rządzenia poprzednich dekad. Jest to tym bardziej widoczne, że takie określenia, jak *suchy* czy też *jeden z nas*, pasowały tylko do niektórych ministrów jej pierwszego rządu.

Kavanagh słusznie podkreśla, że Mrs Thatcher jest *jednym z niewielu takich wpływowych polityków, którzy są dumni ze swoich przekonań i uważają, że decyzje polityczne powinny wypływać ze spójnego systemu zasad*¹⁵. Według tego samego autora, *styl działania brytyjskich przywódców politycznych zmienia się, ogólnie mówiąc, od mobilizującego do pojednawczego*¹⁶. Gladstone, Lloyd George i Chamberlain są klasycznymi przykładami polityków, którzy przede wszystkim mobilizowali i nie ma wątpliwości, że Mrs Thatcher zalicza się do tej właśnie grupy. Ona sama wyraziła to wprost: *Nie jestem politykiem consensusu... jestem politykiem z przekonaniami*.

Mrs Thatcher porównała kiedyś samą siebie do starotestamentowych proroków, którzy nie mieli w zwyczaju mówić: „Bracia, ja pragnę consensusu!” Czegoś takiego nie ma w zwyczaju i ona. Porównanie to zostało użyte w czasie kampanii wyborczej, która przyniosła jej pierwsze zwycięstwo. Kolejne lata, które spędziła na Downing Street, potwierdziły prawdę tych słów. Jej niechęć do consensusu nie brała się jednak z pragnienia walki za wszelką cenę i o wszystko, lecz raczej z przekonania, że idea consensusu w gruncie rzeczy pozbawiała politykę kręgosłupa. Mrs Thatcher *consensus* wydaje się *procesem*, w którym stopniowo rezygnuje się z wszelkich przekonań, zasad, wartości i polityk¹⁷. Jest ona przekonana, że *consensus* zawiera w sobie *realne niebezpieczeństwa* – może on być próbą usatysfakcjonowania ludzi, którzy nie mają swojego zdania w żadnej sprawie¹⁸. W styczniu 1984 r. powiedziała ona dziennikarzom, iż pragnie, aby jej rząd pamiętano jako rząd, który zdecydowanie zerwał z osłabiającym *consensusem* paternalistycznego rządu i zależnych od niego ludzi; który odrzucił pojęcie, zgodnie z którym państwo jest wszechmocne, zaś obywatele są jedynie jego beneficjentami; który zburzył złudzenie, że rząd może w jakiś sposób zastąpić działalność jednostek¹⁹.

Jak wielkie znaczenie ma osobowość M. Thatcher, widać również, gdy porówna się współczesne oblicze Partii Konserwatywnej z jej tradycyjnym obrazem. 14 lat jej przewodniczenia partii i 10 lat premierostwa wywarły oczywiście wpływ na to, co to znaczy obecnie być brytyjskim konserwatystą lub konserwatystką. Poprzednio partia ta była dumna ze swojego pragmatyzmu, z tego, że nie miała jakiegś ściśle określonej doktryny czy też zasad. *Wolność od ideologii, przywiązywanie wagi do przedłużenia okresu bycia u władzy, przystosowywanie się do „okoliczności” uczyniła z niej dobrze przystosowującą się partię*²⁰. Mrs Thatcher zdecydowanie to zmieniła. Trzeba jednak przyznać, że nie wszyscy konserwatyści są z tego powodu szczęśliwi. Ian Gilmour np., jeden z pierwszych „mokrych”, których Żelazna Dama pozbawiła teki ministerialnej, opisuje brytyjski konserwatyzm jako nie będący ani „-izmem”, ani ideą. *W jeszcze mniejszym stopniu jest on systemem idei. Nie da się sformułować go w postaci serii twierdzeń, które potem można zebrać w pewnego rodzaju credo. Nie jest to ani ideologia, ani doktryna*²¹. Niemniej jednak zdolność przystosowania się brytyjskich konserwatystów powinna ich chyba uczynić zdolnymi do stania się thatcherystami. Co więcej, lista kryteriów, które wskazują na to, że Mrs Thatcher jest konserwatystką z krwi i kości, jest dosyć długa. Wystarczy wspomnieć jej typowo konserwatywne stanowisko w takich sprawach, jak własność prywatna, nacjonalizm i patriotyzm, poszanowanie prawa czy też rodzina.

Innymi słowy mamy tu chyba do czynienia po prostu z jednym z paradoksów, od których nie jest wolny thatcheryzm. Inny przykład to, jak pisze David Marquand, *napięcie pomiędzy gaulistowskim aspektem thatcheryzmu, dla którego głównym celem działania jest odwrócenie ponad wiekowego chylenia się ku upadkowi, a neoliberalnymi pogłoskami na*

¹⁵ D. Kavanagh, *Thatcherism and British Politics. The End of Consensus?* Oxford University Press, Oxford 1987, s. 249.

¹⁶ Tamże s. 246.

¹⁷ Tamże, s. 7.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Tamże, s. 252.

²⁰ Tamże, s. 188.

²¹ I. Gilmour, *Inside Right*, Quartet Books 1977, s. 121.

*temat światowego rynku oraz właściwej postawy rządów poszczególnych państw wobec niego. Neoliberal musi popierać wolny handel i walczyć przeciw wszelkim formom neomerkantylizmu*²². Odwołując się zaś jeszcze raz do „definicji” thatcheryzmu zaproponowanej przez A. Gamble’a – *wolnorynkowa gospodarka i silne państwo* – a zarazem używając określenia, którego autorką jest sama Mrs Thatcher, możemy powiedzieć, że przecież tylko silne państwo jest zdolne do tego, aby *samo zejść z grzbietu ludu*.

Czy thatcheryzm jest niemoralny?

Mrs Thatcher rzuciła wyzwanie jeszcze jednemu przekonaniu panującemu w okresie powojennym – przekonaniu o moralnej wyższości socjalizmu. Socjalizm głosił równość oraz sprawiedliwość społeczną i wydawało się, że wartości te są nie do zakwestionowania. Jedynie mniejszość dostrzegała, że Croslandowski socjalizm, podobnie jak i nauka społeczna Kościoła, *miał bardzo mało albo nie miał nic do powiedzenia na temat tworzenia zasobów; interesował go jedynie ich podział*²³. Niewiele też osób pytało o kompatybilność socjalistycznych ideałów ze światem, w którym miały one być urzeczywistniane. Jeszcze mniej osób propagowało inne ideały potwierdzając w ten sposób tezę o ideologicznej słabości kapitalizmu. Socjalizm był jednak dobry, jedynie jeśli chodzi o inspirującą retorykę; o wiele gorzej było z efektywnością zbiurokratyzowanego systemu. Problem polegał jednak na tym, że z punktu widzenia moralnego nie widać było żadnej alternatywy wobec tego, co Barbara Castle, otwierając osiedle mieszkaniowe w Liverpoolu, nazwała Nową Jerozolimą. Nawet E. Heath mówił o *obliczu kapitalizmu, które jest nie do zaakceptowania*.

Innymi słowy kolejną nowością „panowania” Mrs Thatcher było przedstawienie kapitalizmu jako wyrazu moralnej odpowiedzialności, chociaż wielu jej przeciwników uważa thatcheryzm za jednoznaczny z promocją chciwości. Nacisk, jaki Pani Premier kładzie na etyczne podstawy kapitalizmu i na niezbędność moralności, aby mógł on właściwie funkcjonować, należy oczywiście widzieć w kontekście tradycji sięgającej czasów Adama Smitha. Poglądy ojca kapita-

lizmu na ten temat, wyrażone w „The Wealth of Nations“, były później wielokrotnie powtarzane i nie można nie wspomnieć tutaj m.in. Friedricha von Hayeka, który obok Friedmana jest uważany za głównego inspiratora thatcheryzmu. Pod koniec swego trzytomowego dzieła „Law, Legislation and Liberty“ wskazuje on na to, że porządek oparty na mechanizmach rynkowych będzie mógł kwitnąć tylko wtedy, gdy odpowiednie wartości staną się dominujące.

M. Thatcher wyraziła jasno swoje moralne przekonania już w 1976 r. Powiedziała ona wówczas młodemu konserwatystom z Londynu, że *istota moralna charakteryzuje się zdolnością dokonywania wyborów w sprawach małych i wielkich /.../ W takiej mierze, w jakiej jej prawo i obowiązek dokonywania wyborów przywłaszczają sobie państwo, partia polityczna lub związek zawodowy, moralne władze człowieka – jego zdolność wybierania – obumierają i staje się on moralną kaleką. Obecnie zaś człowiek może wybierać pomiędzy zarabianiem na życie lub zdaniem się na państwo*²⁴. Co więcej, w tym czasie przyszła Pani Premier nie była już osamotniona w przypisywaniu tak wielkiej wagi „kapitalistycznym“ wartościom moralnym. Grupa wolnorynkowych konserwatystów, którzy pomogli jej zdobyć władzę w partii, propagowała wolny rynek właśnie dlatego, że umożliwiał on jednostce dokonywanie wyborów oraz rozwijał jej samodzielność. Wolny rynek daje indywidualnym konsumentom więcej możliwości wyrażania swoich preferencji.

Wiele z tego, co Mrs Thatcher powiedziała na te tematy, można krótko wyrazić odwołując się do jej interpretacji przypowieści o miłosiernym Samarytaninie – aby mógł on pomóc swemu bliźniemu, potrzebne mu były również pieniądze. Najlepszym jednak przykładem jest przemówienie, które Pani Premier wygłosiła do Zgromadzenia Kościoła szkockiego w maju 1988. Zasluguje ono na obszerny cytat: *Będzie chyba najlepiej, jeśli zacznę od tego, jak osobiście widzę sprawy – jako chrześcijanka i jako polityk. /.../*

²² D. Marquand, *The Paradoxes of Thatcherism*, w: R. Skidelsky (red.), *Thatcherism*, Chatto and Windus, London 1988, s. 169.

²³ P. Jenkins, dz. cyt., s. 18.

²⁴ Tamże, s. 66.

Niech mi będzie wolno wyrazić osobiste przekonania na temat znaczenia chrześcijaństwa w polityce, w tym co cesarskie.

Stary Testament kładzie przed nami Dziesięć Przykazań danych Mojżeszowi i zawarty w Księdze Kapłańskiej nakaz, aby miłować bliźniego jak siebie samego. Wskazuje on również, ogólnie mówiąc, na ważność ścisłego przestrzegania kodeksu prawa.

Nowy Testament jest zapisem wcielenia, nauczania Chrystusa i ustanowienia królestwa Bożego. Ponownie nacisk jest położony na to, by kochać bliźniego jak siebie samego oraz by czynić tak, jak się chce, aby inni nam czynili.

Jestem przekonana, że gdy zbierzemy razem te kluczowe elementy Starego i Nowego Testamentu, to dadzą nam one pogląd na świat, właściwą postawą wobec pracy oraz zasady, według których możemy kształtować życie społeczne i gospodarcze.

Mówi się nam, że musimy pracować i używać naszych zdolności, aby tworzyć bogactwo. „Kto nie chce pracować, niech też nie je” – napisał św. Paweł do Tessałoniczan. W rzeczywistości to raczej obfitość, a nie ubóstwo wypływa z samej natury Stworzenia.

Niemniej jednak, dziesiąte przykazanie – „Nie będziesz pożądał...” – uznaje, że zarabianie pieniędzy i posiadanie rzeczy mogą stać się działaniami egoistycznymi. Lecz to nie tworzenie bogactwa jest złe, lecz miłość pieniędzy dla nich samych. Wymiar duchowy decyduje o tym, co ktoś robi ze swoim bogactwem. /.../

Oczywiście to wszystko nie mówi nam dokładnie, jakie powinny być nasze instytucje polityczne i społeczne. W tych sprawach chrześcijanie często będą się między sobą autentycznie różnili, aczkolwiek znakiem obyczajów chrześcijańskich jest czynić to z wzajemną uprzejmością i szacunkiem.

Jedno jest wszakże pewne, a mianowicie to, że ustrój społeczno-gospodarczy, który nie jest zbudowany na akceptacji indywidualnej odpowiedzialności, będzie czynił tylko szkody. Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Nie możemy winić społeczeństwa, jeśli przekraczamy prawo. My po prostu nie możemy delegować innym świadczenia miłosierdzia i szczodropliwości. Politycy, jak i inne władze świeckie,

powinni dążyć do tego, aby w miarę swoich możliwości wspierać to co w człowieku dobre i zwalczać to co w nim złe; nie mogą oni jednak stworzyć jednego i zakazać drugiego. Mogą oni jedynie doglądać, aby prawo wspierało najlepsze instynkty i przekonania ludu; te instynkty i przekonania, które, jestem szczerze przekonana, są o wiele głębiej zakorzenione niż to się często uważa.

Musimy zdać sobie sprawę, że nowoczesne społeczeństwa są o wiele bardziej złożone niż te z czasów biblijnych i że nowe sytuacje rodzą nowe obowiązki. W naszym pokoleniu jedynym sposobem, w jaki możemy zapewnić, aby nikt nie był pozbawiony środków do życia, pomocy lub możliwości życiowych, jest mieć takie prawo, które zabezpiecza opiekę zdrowotną i wykształcenie, emerytury dla osób w podeszłym wieku i zapomogi dla osób chorych i niepełnosprawnych.

Interwencja państwa nie może jednak nigdy rozrosnąć się do tego stopnia, by w gruncie rzeczy zastępować osobistą odpowiedzialność. To samo odnosi się do sprawy podatków, bowiem chociaż wy i ja będziemy bardzo ciężko pracowali niezależnie od okoliczności, to jednak są i tacy, którzy nie czyniliby tego, gdyby nie było ku temu odpowiednich bodźców. A my potrzebujemy również i ich wysiłku²⁵.

W dyskusji, którą wywołało to przemówienie zarówno w parlamencie jak i w środkach masowego przekazu, wzięli udział politycy i duchowni. Pokazała ona, jak głęboko zakorzenione są idee, którym rzuciła wyzwanie Mrs Thatcher i jak kontrowersyjne były jej propozycje. Mr Kinnoek, przywódca opozycji, porównał Panią Premier, niezbyt zresztą oryginalnie, do Piłata umywającego ręce. A gdy w dwa dni po tym przemówieniu dosłownie wymyślali oni sobie nawzajem w Izbie Gmin, Mrs Thatcher ujawniła, że z własnej woli pobiera ona jedynie pensję zwykłego członka gabinetu zamiast premierowskiego uposażenia, do którego ma przecież prawo – w ciągu 10 lat u władzy suma, z której dobrowolnie zrezygnowała, wyniosła prawie 100 tys. funtów szterlingów.

Opozycji jednak płaci się za krytykę każdorazowego rządu i trudno byłoby oczekiwać od Mr Kinnoeka i pozostałych członków jego gabinetu cieni, nie tylko aby ten rząd

²⁵ „The Sunday Times”, 22 V 1988.

chwalili, ale i żeby się z jego decyzjami zgadzali. W ostatnim czasie miało to miejsce chyba tylko raz, a mianowicie gdy ajatollah Chomeini wydał wyrok śmierci na Salmana Rushdiego, autora „The Satanic Verses” (Szatańskie wersety). O wiele większe znaczenie mogłaby mieć negatywna ocena teologii Mrs Thatcher ze strony przedstawicieli religii.

W specjalnie wydanym oświadczeniu dotyczącym obszernie cytowanego przez nas przemówienia można było m.in. przeczytać, iż *nikt z pewnością nie będzie się sprzeciwiał twierdzeniu, że bogactwo nie jest samo w sobie złe. Jest ono częścią obfitości Stworzenia.* Autorzy tego oświadczenia przypomnieli, że *moralna dyskusja na ten temat musi jednak przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, jak zdobywane jest bogactwo. /.../ Po drugie, chrześcijańska tradycja była zawsze bardzo ostrożna wobec bogactwa z powodu wpływu, jaki wywiera ono na ludzi. /.../ Bogactwo staje się przeszkodą na drodze do Królestwa, jeśli zachęca ono do całkowitej samodzielności i niezależności, kusząc ludzi, aby wierzyli, że są panami swojego losu.* Dokument ten kończy się zaś przypomnieniem, że *jeśli chodzi o problem, jaki użytek czyni się z bogactwa, to nie możemy ograniczać spraw związanych ze sprawiedliwością i hojnością do osobistego, indywidualnego działania. /.../ Sprawiedliwość i hojność obowiązują również rząd*²⁶.

Zastrzeżenia anglikanów, zarówno jeśli chodzi o cytowane przemówienia jak i thatcheryzm, w ogóle muszą być jednak rozważane w szerszym kontekście stosunków między obecnym rządem a Kościołami Anglii i Szkocji.

Kościoły chrześcijańskie wobec rządów Mrs Thatcher

Chrześcijanie niejako z natury czują się uprawnieni do formułowania i wygłaszania sądów etycznych na tematy polityczne i gospodarcze. Na tym m.in. polega profetyczny wymiar ich misji w świecie. Nie oznacza to jednak, że każda tego rodzaju wypowiedź wygłoszona w imię religii jest równie wartościowa. Istnieje ryzyko, że pragnienie przemawiania ex cathedra powstrzyma różnych przedstawicieli Kościołów od przedstawienia odpowiednich argumentów. Co więcej, sprawowanie takiej roli okazuje się szczególnie

trudne dla anglikanów, i to z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że Kościół anglikański jest ciągle jeszcze religią panującą. Po drugie nie bez znaczenia jest również jego struktura instytucjonalna, a zwłaszcza brak jakiegś oficjalnej wykładni doktrynalno-moralnej, czegoś w rodzaju Urzędu Nauczycielskiego, jaki można znaleźć w Kościele rzymskokatolickim. Po trzecie nie należy również zapominać o tym, że ich teologiczna refleksja na tematy społeczne jest po prostu słaba. *To, co jest proponowane jako tego rodzaju refleksja, to często nic więcej jak kropienie święconą wodą tego, co w istocie swojej jest jedynie świeckimi uprzedzeniami*²⁷.

Wśród brytyjskich teologów nie ma nikogo takiego jak Amerykanin Michael Novak, którego książki z pasją bronia *ducha demokratycznego kapitalizmu oraz wolności wraz ze sprawiedliwością*. Gdy w 1985 r. Kościół anglikański zlecił napisanie i opublikował raport zatytułowany „Faith in the City” (Wiara w mieście), okazał się on czysto socjologiczną analizą trudności, jakich doświadczają samotne matki i osoby w podeszłym wieku. Wkrótce potem raport ten został oskarżony o wpływy marksistowskie, co nie przyczyniło się do wzrostu jego autorytetu i było powodem zażenowania samych anglikanów. Innym przykładem intelektualnej i doktrynalnej słabości Kościoła anglikańskiego w traktowaniu problemów rzeczywistości społeczno-gospodarczej był kolejny dokument „The Church and the Bomb” (Kościół i bomba /atomowa/): musieli oni wezwać na pomoc wybitnego rzymskokatolickiego teologa moralistę, aby nadać tej wypowiedzi odpowiednią wagę teologiczną; podobnie, gdy Kościół anglikański powołał komisję mającą przestudiować problem wartości w społeczeństwie brytyjskim, „wypożyczono” na tę okazję jezuitę²⁸.

Wyżej wymienione przyczyny problemów Kościoła anglikańskiego z zajęciem stanowiska w spławach społeczno-politycznych mogą zostać uzupełnione wskazaniem na polity-

²⁶ Dokument ten podpisali John Yates, biskup Gloucester, i John Gladwin, odpowiednio przewodniczący i sekretarz the Board for Social Responsibility of the General Synod. Został on opublikowany w „The Times”, 1 VI 1988.

²⁷ C. Longley, *When church and state differ*, w: „The Times”, 6 VI 1988.

²⁸ Por. tamże.

czne podziały wśród członków hierarchii jak również na różne inne czynniki, które po prostu osłabiają wiarygodność ich wypowiedzi. I chociaż mogłoby to wyglądać na używanie argumentów *ad personam*, to jednak warto chyba w tym kontekście odwołać się do przykładu Davida Jenkinsa, (nieślawnego) biskupa Durham, który bardzo zaangażował się w słynny strajk górników (1984–85) i wielokrotnie określał obecny rząd jako *niegodziwy*. Lecz dr. Jenkinsowi jest trudno zaakceptować nie tylko rząd Mrs Thatcher. Ma on również problemy ze... zmartwychwstaniem Chrystusa, które uważa za czysto duchowe.

Brytyjscy katolicy i ich hierarchia nie poszli śladem anglikanów czy swoich amerykańskich współwyznawców, którzy ogłosili obszerne wypowiedzi na temat wyścigu zbrojeń i gospodarki. Odwaga amerykańskich biskupów może być w tym przypadku porównywana jedynie ze stopniem trudności problemów, na temat których zabrali oni głos. W przeciwieństwie do nich, jak jednemu z nas powiedział pewien poseł konserwatywny, Kościół rzymskokatolicki w W. Brytanii preferuje bezpośrednie kontakty z odpowiednimi urzędami i ministerstwami. Tak było np., gdy na porządku dziennym był problem szkół katolickich. Gdy zaś zdecydują się oni na publiczne zabranie głosu, w ich wypowiedziach więcej jest cytatów z watykańskich encyklik niż analizy brytyjskiej rzeczywistości.

Odpowiedź na pytanie, czy chrześcijanin może być konserwatystą, jakiej w czasie dorocznej konferencji torysów udzielił prowincjał brytyjskich jezuitów, o. Michael Campbell-Johnston, jest niestety przykładem takiego właśnie podejścia. Odpowiedź ta jest, oczywiście, pozytywna, bowiem *liczni konserwatyści są w rzeczywistości chrześcijanami i to świadomymi, a żaden poważny Kościół chrześcijański nie chciałby potępiać danej partii politycznej jako niechrześcijańskiej lub antychrześcijańskiej*. Konserwatyści będą mogli stać się lepszymi chrześcijanami, jeśli wezmą pod uwagę to, co encyklika „Octogesima adveniens” mówi o znaczeniu wiary w działalność społecznej i politycznej; jeśli wsłuchają się w zawartą w „Populorum progressio” krytykę kapitalizmu; jeśli zaakceptują *opcję na rzecz ubogich*, której konieczność uzasadnia „Sollicitudo rei socialis”.

Jeśli zaś chodzi o rzeczywistość brytyjską, to dobrze byłoby, gdyby konserwatywni posłowie poświęcili część swego urlopu na zdobycie osobistego doświadczenia, co to znaczy być ubogim²⁹.

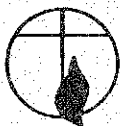
Trudności te pochodzą przynajmniej częściowo stąd, że rzeczywistość, która ma być oceniana, jest niesłuchanie złożona. O ile nie mamy do czynienia z tak ekstremalnymi przypadkami, jak np. nazizm czy też stalinizm w różnych formach, analiza danego systemu politycznego z punktu widzenia moralnego jest bardzo skomplikowanym przedsięwzięciem i jest raczej nieprawdopodobne, aby mogło ono doprowadzić do znalezienia jednoznacznych a zarazem całościowych odpowiedzi. Jednak jeśli niezależnie od przyczyn tego stanu rzeczy przywódcy Kościołów nie są w stanie sprawować swej profetycznej misji w wiarygodny i intelektualnie przekonujący sposób, co można powiedzieć o zwykłych, „szeregowych” chrześcijanach? A inni ludzie? No cóż, Mrs Thatcher głosi raczej indywidualną odpowiedzialność i osobiście dokonywane wybory niż konieczność narzucania jednakowych standardów moralnych, co zresztą w pluralistycznym społeczeństwie, jakim jest dzisiejsza W. Brytania, byłoby więcej niż trudne.

W tym kontekście nie można pominąć roli, jaką odgrywają środki masowego przekazu. Jest ona ważna, chociaż nie należałoby jej przeceniać. Z jednej strony business is business i nie należy zapominać, że np. posiadanie i wydawanie gazety o zasięgu ogólnokrajowym jest taką samą inwestycją jak każda inna i dlatego też po prostu liczy się zysk, który trudno traktować jako uboczny efekt działalności charytatywnej. Z drugiej strony jest względnie łatwo pokazać lub opisać, w skrajnym przypadku, np. dziecko, które zmarło, bowiem nie doczekało się operacji. Nie jest też trudno domagać się potem, aby rząd po prostu przeznaczył więcej pieniędzy na służbę zdrowia oraz krytykować każdą próbę rządu, aby zmusić lekarzy do efektywniejszego wykorzystania już posiadanych do swojej dyspozycji pieniędzy do świadczenia lepszych usług. Moralność nie nakazuje jednak

²⁹ M. Canipbell-Johnston SJ, *Can A Conservative Be A Christian*, w: „The Month”, December 1988.

rzeczy niemożliwych i sąd na temat moralnej właściwości danego działania musi być wydany w świetle tego co realnie możliwe, niezależnie od politycznej ambiwalencji tego terminu. Stąd też droga od zaproponowania – w imię moralności – rozwiązań poszczególnych problemów do przedstawienia całościowego programu jest zwykle daleka.

Czy my sugerujemy wobec tego, że ocena dowolnego rządu w kategoriach moralnych jest niemożliwa i dlatego nie ma lepszych lub gorszych rządów? Nie. Próbujemy jedynie powiedzieć, że w odniesieniu do liberalnych demokracji nie istnieją wyraźne kryteria całościowej oceny, które można by jednoznacznie zastosować. Thatcherizm nie jest pod tym względem wyjątkiem. On po prostu proponuje wartości różniące się od tych, które dominowały w politycznej retoryce okresu powojennego consensu i które, nie tylko w W. Brytanii, okazały się niemożliwe do wyrażenia w postaci efektywnie działającego systemu politycznego. Co więcej, thatcheryzm, gdy patrzeć nań z moralnego punktu widzenia, pokazuje lub też próbuje pokazać, że kapitalizm nie powinien być a priori uważany za niemoralny, jak to również czasami próbuje się sugerować. Chociaż zmiana postawy całego narodu wymaga czasu i ciągle jeszcze musimy czekać na owoce tego przedsięwzięcia, znaczenie tej próby zrehabilitowania kapitalistycznych wartości nie może być ani przeoczone, ani nie docenione.



ks. Józef Życiński

Bóg Hawkinga a chrześcijański Logos

*oto jest moje kruche piękno
układam swe przyrzady śpiewne
na brzegu mórz na lotnym piasku
a fala widząc moją płochość
kamień podaje zamiast kwiatu*

Zbigniew Herbert, Niepoprawność

Kamienie i kwiaty racjonalizmu

Kruche piękno teorii naukowych pociągało od dawna tych wszystkich, którzy marzyli o racjonalnym uporządkowaniu świata umożliwiającym znalezienie uzasadnionej odpowiedzi na każde ze stawianych pytań. W marzeniach miłośników racjonalizmu jako odpowiednik ludowych wierzeń w czarodziejski kwiat paproci pojawia się sugestywna wiara w pełen magicznego uroku kwiat tzw. teorii zupełnych. W opracowaniach z zakresu metalogiki zupełność systemu polega w przybliżeniu na tym, iż przez odwołanie do przyjętego zbioru założeń podstawowych oraz po uwzględnieniu elementarnych reguł dedukcji logicznej można rozstrzygnąć o każdym zdaniu, czy jest ono fałszywe, czy prawdziwe. Tęsknota za uporządkowanym logicznie światem systemów zupełnych inspirowała programy Leibniza i Hilberta; współcześnie pojawia się ona w tekstach entuzjastów tzw. fizycznej teorii wszystkiego (theory of everything) i w popularizatorskich bestsellerach Stephena Hawkinga. Oddajmy na chwilę głos tym, którzy tęsknią za intelektualnym kwiatem zupełności i zobaczymy z perspektywy philosophy-fiction, jak prosto mógłby wyglądać świat, w którym spełniają się marzenia racjonalistów.

Razem z Rudy Ruckerem, którego życiową pasję stanowią matematyka i mistycyzm, zechcemy sobie wyobrazić świat, w którym *przed 1950 rokiem otrzymano zupełny*

system aksjomatów dla matematyki. System ten nazwano PM od Prawda Matematyki. Wykazano teoretycznie, iż dowolne prawdziwe zdanie matematyki można udowodnić na podstawie zdań PM. Z kolei fałszywość dowolnych innych można było udowodnić przez odwołanie do PM. /.../ Około roku 2000 do akcji włączyły się komputery. W ciągu 10 lat jeden zunifikowany system procesów połączeniowych Josephsona uczynił z matematyków relikty podobny do suwaka. System ten nazwano MPM, od Maszyna Prawdy Matematycznej.

Funkcjonowanie MPM było następujące. W jego oprogramowaniu wykorzystano podstawowe aksjomaty pełnego systemu PM. To, co robił MPM, było bardzo proste. Sukcesywnie wyprowadzał on konsekwencje przyjętych aksjomatów /.../ i udowodnione twierdzenia wprowadzał na specjalną listę. Jeśli chciałeś znaleźć odpowiedź na jakąś kwestię matematyki (np. czy ostatnie twierdzenie Fermata jest prawdziwe?), wprowadzałeś pytanie do MPM, a on szukał, czy nie ma już odpowiedzi na swej liście.

Jeśli odpowiedź już była – tym lepiej; jeśli nie – trzeba było trochę poczekać. Prędzej czy później MPM dostarczał jednak twierdzenia zawierające odpowiedź i nie było potrzeby konsultowania z matematykami, gdyż MPM wychodził już daleko poza wszystkie logiczne prawdy, które można objąć ludzkim umysłem. /.../

Niedługo potem szlakiem matematyków poszli fizycy. U schyłku XX wieku jakiś izraelski student znalazł ostatecznie unifikację ogólnej teorii względności z mechaniką kwantową. Prosta lista aksjomatów, w sumie 25, zawierała podsumowanie wszystkich praw przyrody. Teoria ta, nazywana PF, od Prawda Fizyki, została wprowadzona do komputera podłączonego do sieci MPM. Ten nowy system, nazwany MPF, od Maszyna Prawdy Fizycznej, zaczął systematycznie określać konsekwencje PF. Wkrótce potem rozwiązano problem trzech ciał, wythumaczono wartość masy elektronu, obliczono dokładnie wiek wszechświata, odkryto metody bezpiecznej fuzji jądrowej.

Połączenie MPM i MPF doprowadziło do osiągnięcia krytycznego stanu w układzie wiedzy. W ciągu kilku następnych lat wypracowano pełne teorie w biologii, psychologii i socjologii. System połączonych komputerów o zasięgu planetarnym

złączył wszystkie te teorie dając niemal boski nowy system MPN, od Maszyna Prawdy Naukowej. Najlepszą metodą rozwiązywania dowolnych kwestii naukowych było konsultowanie MPN. /.../

Następny krok przyszedł nagle w roku 2060. Jakiś rozczarowany badacz argentyński wypracował wtedy, za pomocą MPN, pełną teorię estetyki. Niezmienne prawa określające, co decyduje o nowatorstwie obrazu lub symfonii, zostały ujęte w system aksjomatów zwany PA, od Prawda Artystyczna. Spreparowana potajemnie MPA weszła do akcji zaczynając tworzyć niewielkie dzieła, które znakomicie wyrażały sytuację człowieka w kosmosie.

*Mimo protestu artystów władze zdecydowały połączyć MPA z MPN, otrzymując MPW – Maszynę Prawdy Wszelkiej. A potem nie trzeba już było robić nic więcej. Cokolwiek ktoś chciał wiedzieć, zrobić czy stwierdzić, można było – prędzej czy później – osiągnąć to za pośrednictwem MPW. Akcje terrorystyczne przeciw MPW były niemożliwe, ponieważ MPW zawierała pełną teorię ludzkich zachowań i była w stanie przewidzieć każdy atak. Jedyną rzeczą, którą nadal pozostawiono ludziom, było uprawianie sportu. Końcówka MPW była zainstalowana w każdym domu, zaś świat wchodził w etap starczy /.../*¹

Zarówno humanistów, którzy przy lekturze tekstu stracili wątek, jak i sceptyków, którym system MPW kojarzy się jedynie z resortem MSW, pragnę przeprosić za przytoczony wytwór fantazji nieujarzmionej. Cywilizacyjna starość może nam grozić z wielu powodów, ale na pewno nie z powodu instalowania komputerowego systemu MPW. To, iż systemu takiego nie da się stworzyć, można było przewidzieć jeszcze przed powstaniem pierwszego komputera. Szokujący fakt, iż nie da się stworzyć ani MPW, ani nawet MPM, został odkryty w 1930 r. przez 24-letniego Kurta Gödla. Filozoficzna doniosłość tego odkrycia jeszcze obecnie stanowi przedmiot kontrowersji. Niekontrowersyjna pozostaje natomiast teza, iż – z racji ograniczeń logicznych, nie zaś

¹ R. Rucker, *Infinity and the Mind: The Science and the Philosophy of the Infinite*, Bantam Books, London 1983, s. 171 nn.

jedynie technicznych – nie da się stworzyć nawet systemu komputerowego, który byłby w stanie udowodnić wszystkie prawdy matematyki. Niebanalne poznawczo systemy logiczne muszą być niezupełne, tzn. nie da się w nich udowodnić zdań, które są skądinąd prawdziwe. Tęsknota za harmonijnym kwiatem zupełności naszej wiedzy pozostaje niemożliwa do zrealizowania z powodu nieprzekraczalnych ograniczeń narzucanych na racjonalny dyskurs logiki. Wyrafinowanie tej ostatniej znajduje wyraz w tym, iż – na wzór fali z wiersza Herberta – podaje ona kamień zamiast kwiatu racjonalistycznym marzycielom, którzy szukają uporządkowanej i zupełnej wiedzy wolnej od niejasności i białych plam.

Mimo brutalnego niszczenia marzeń przez Gödrowskie twierdzenie o niezupełności nowe generacje badaczy dostarczają nowej ekspresji starych racjonalistycznych tęsknot. Znamiennego przykładu tych tęsknot dostarcza choćby ideologia, która powstała w ostatnich latach jako swoisty komentarz do fantazyjnej nazwy Teoria Wszystkiego (TOE, od theory of everything). Terminu „wszystko” użył w klasycznej już wypowiedzi Murray Gell-Mann, mówiąc o *teorii wszystkiego – grawitacji, oddziaływań słabych, silnych i elektromagnetycznych plus wielu innych rzeczy razem wziętych – całkowicie zunifikowanej teorii przyrody*.

Autorzy, którzy potraktowali zbyt dosłownie wyrażenia „wszystko” i „całkowicie”, powracają do XIX-wiecznych snów o fizyce niosącej niezawodne rozwiązania etycznych i metafizycznych dylematów ludzkości. Frank Tipler, znany z metafizycznych spekulacji łączonych z mocną wersją Zasady Antropicznej, podejmuje w kontekście rozważań o Teorii Wszystkiego nawet kwestie natury ludzkiego psychizmu, zmartwychwstania i Sądu Ostatecznego. Interpretacyjny niepokój powstaje u Tiplera tylko dlatego, iż – zgodnie ze znanym twierdzeniem Gödla – bogate systemy logiczne są niezupełne. Konsekwentnie więc sformalizowana Teoria Wszystkiego byłaby również niezupełna, tzn. na niektóre pytania nie dałoby się w niej udzielić odpowiedzi przez odwołanie do aksjomatów teorii. Zapowiadane dumnie „wszystko” musi więc z racji logicznych ograniczeń zawierać również strefy milczenia towarzyszące pytaniom,

które okazały się mimo wszystko nierozstrzygalne także w Teorii Wszystkiego.

Aby uniknąć podobnych problemów, Tipler usiłuje argumentować, iż Gödłowskie twierdzenie o niezupełności dotyczy bogatych systemów logicznych, w których można wyrazić arytmetykę liczb naturalnych z mnożeniem i dodawaniem. Jeśliby przyjąć, iż Teoria Wszystkiego będzie mieć prostą strukturę logiczną, udałooby się uniknąć w niej ograniczeń wskazywanych przez twierdzenia Gödla². Autor tej propozycji zdaje się nie zauważać, iż w jego *logicznie prostej* Teorii Wszystkiego nie będzie można sformułować tradycyjnej arytmetyki, właśnie z racji prostoty (= ubóstwa) przyjętej aparatury pojęciowej. Wysoce wątpliwe wydaje się więc rozwijanie spekulacji o nowatorskich teoriach dostarczających rozstrzygnięć egzystencjalnych, jeśli teorie te mają czynić niemożliwym wyrażenie elementarnych formuł arytmetyki. Dobrze by było, gdyby lekcja wyniesiona z niepowodzeń XIX-wiecznego mechanycyzmu skłaniała do większej ostrożności przy operowaniu w komentarzach do fizyki słowem „wszystko”.

Niestety, tęsknota za łączeniem z tym terminem treści wykraczających daleko poza fizykę uwidacznia się konsekwentnie nawet w pracach znakomitych skądinąd autorów. Wymownego przykładu podobnej postawy dostarczają najnowsze prace S. Hawkinga, zwłaszcza zaś jego bestseller „A Brief History of Time”³.

Mózgowiec doskonały

Wyrażenia „mózgowiec doskonały” używają w Cambridge koledzy Hawkinga zarówno po to, by wyrazić szacunek dla jego intelektualnych osiągnięć, jak i po to, by podkreślić Hawkingowską zdecydowaną niechęć do pozaracjonalnych rozważań nad poetycko-mistycznym wymiarem przyrody. Osobisty dramat życia *mózgowca doskonałego* sprawia, iż jego interpretacyjne propozycje są odbierane z wielkim kredytem sympatii i uczuć nawet przez osoby nie-

² *The Omega Point Theory*, w: *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory 1988, s. 325, 330.

³ Bantam Books, London 1988.

skłonne do emocjonalnych uniesień. Wyrażając rozczarowanie, iż Hawkinga pomijano dotychczas przy przyznawaniu nagrody Nobla, osoby te sporządzają długą listę prestiżowych odznaczeń stanowiących przejaw wyjątkowego uznania dla autora „A Brief History of Time”. W 1977 r. został on profesorem w Cambridge, zaś w 1979 r. powierzono mu tę samą katedrę, którą kierował Isaac Newton (tzw. Lucassian Professorship). Doktorat honoris causa przyznały mu m.in. uniwersytety w Notre Dame, Princeton, Oxfordzie, Nowym Jorku i Chicago. Członkostwo Royal Society i American Academy of Arts and Sciences, medal Eddingtona i komandoria Imperium Brytyjskiego stanowią wymieniane tylko przykładowo oznaki szacunku dla tego, który przykuty przez chorobę do wózka potrafił wypracować podstawy fizyki czarnych dziur i wyznaczyć nowe szlaki badań w kosmologii relatywistycznej.

Naturalne środowisko dla myśli Hawkinga stanowią interwały odległe o 30 rzędów wielkości. To on rozwinął koncepcję mini czarnych dziur o promieniu rzędu 10^{-13} cm; równocześnie jego zasługę stanowi studium struktur wszechświata o promieniu powyżej 10^{10} lat świetlnych. Jego prace dotyczą procesów, które mogły mieć miejsce 20 mld lat temu, kiedy załamuje się większość zasad współczesnej fizyki i gdy bez terminologicznego nadużycia można stosować pojęcie kreacji ex nihilo. Ta rozpiętość dystansów przestrzennych i interwałów czasowych pozostaje tym bardziej wymowna, jeśli pamięta się, iż 26 lat temu, w okresie pracy nad przygotowywanym pod kierunkiem Sciamey doktoratem, wystąpiły u Hawkinga pierwsze oznaki choroby opatrywanej katalogowym skrótem A.L.S., od amyotropic lateral sclerosis. Jej następstwem jest sukcesywny paraliż, który uniemożliwia normalne ruchy, blokuje struny głosowe, prowadzi do zaniku mięśni.

Za cud statystyczny uważane jest to, iż przeszło ćwierć wieku po wystąpieniu pierwszych oznak choroby Hawking nadal żyje i pozostaje czynny intelektualnie. Naturalistyczny wkład do genezy tego „cudu” wniosła jego żona, Jane Wilde, która jeszcze jako koleżanka ze studiów podtrzymywała go na duchu, kiedy po pierwszej diagnozie był bliski

załamania. Właśnie Jane urodziła i wychowała trójkę uroczych dzieci Hawkinga; jej również dedykowana jest bestsellerowa praca „A Brief History of Time”.

Być może dramatyczna walka z chorobą zadecydowała o specyfice Hawkingowskiej perspektywy poznawczej. Kiedy mięśnie organizmu tracą sukcesywnie wrażliwość na bodźce fizyczne, pozostaje jeszcze intelektualna wędrówka w wielki świat racjonalnej przygody ducha. Inspiruje ona zarówno intrygujące wzorce teoretyczne, jak i podejmowanie wielkich pytań filozofii. Równocześnie jednak sprawia, iż w próbach odpowiedzi na te pytania zanika wrażliwość na tajemnicę kosmosu, jego mistykę i piękno. Refleksje estetyczne pojawiają się w rozważaniach Hawkinga co najwyżej, gdy mówi on o prostocie i elegancji równań matematycznych. Znamienne dla współczesnej nauki postawę otwarcia na mistykę przyrody uważa on za cechę charakterystyczną postawy intelektualnej osób, które nie douczyły się matematyki i wolą chronić się w retoryczny komentarz pełen mglistych ogólników⁴.

Oskarżenie o *tandetny mistycyzm* kieruje on nie tylko w stronę F. Capry, którego *kontrkulturową* fizykę trudno traktować poważnie, czy pod adresem propozycji D. Bohma o krańcowo zróżnicowanym stopniu uzasadnienia. Jednoznaczna krytykę kieruje on także przeciw Einsteinowskiej kosmicznej religii ze znamienne dla niej składową dotyczącą mistyki przyrody. Jak na ironię, jedną ze ścian jego uniwersyteckiego gabinetu dekoruje cytat z Einsteina, w którym twórca teorii względności twierdzi: *Najpiękniejsze z doznań, jakiego możemy doświadczyć, ma charakter mistyczny. Stanowi ono siłę każdej prawdziwej sztuki i nauki. Ten, komu obce jest to uczucie, pozostaje w pewnym sensie martwy. To odczucie, to poznanie stanowi istotę prawdziwej religijności. Dzięki niemu poznajemy, iż to, co jest, jest nieprzenikliwe dla nas, istnieje realnie, ujawniając się jako najwyższa mądrość i najbardziej promieniujące piękno. Nasze tępe władze poznawcze mogą ujmować jedynie jego najbardziej prymitywne*

⁴ Zob. np. Renée Weber, *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity*, Routledge and Kegan Paul, London 1986, s. 210.

*formy. W tym sensie, i tylko w tym, należą do zastępów osób głęboko religijnych*⁵.

Podobnych wyznań nie można skwitować łatwą sugestią, iż ich autor uciekał w poezję, bo nie rozumiał matematyki. Matematyczne piękno równań pola jawiło się w Einsteinowskiej perspektywie poznawczej jako przejaw bardziej podstawowego piękna, które możemy ujmować w ponadracjonalnym związku z przyrodą. Uwarunkowania biologiczne sprawiły, że w przypadku Hawkinga związek badacza z kosmosem został zredukowany do składowej racjonalnej. W jego przyrodzie nie ma miejsca na doświadczenie boskości, jej ewolucję tłumaczy bowiem *logika i rozum*; skutkiem tego z naszego słownika możemy wyrzucić słowo *Bóg*⁶.

W filozoficznych propozycjach „doskonałego mózgowca” odnajdujemy wiele elementów filozofii, której w ciągu ostatniego stulecia bronił pozytywizm. Podobnie jak pozytywiści końca XIX w. Hawking dopuszcza możliwość, iż współczesna fizyka dobiega końca i po odkryciu wielkiej unifikacji będziemy już znali wszystkie prawa rządzące przyrodą. W stylu pozytywizmu logicznego wprowadza on mocne przeciwstawienia między fizyką a metafizyką utrzymując, iż odkrycia pierwszej eliminują potrzebę drugiej. Na przekór Gödłowi w jego wynurzeniach pojawiają się ślady tęsknoty za zupełną teorią przyrodniczą, która dostarczałaby odpowiedzi na wszystkie nurtujące nas pytania⁷. Teorii takiej odpowiadałby na poziomie fizycznym uporządkowany wszechświat, który stanowiłby zamknięty układ tłumaczący swą strukturę bez potrzeby odwołania do czynników zewnętrznych, zwłaszcza zaś do transcendentnego Stwórcy.

Mimo iż śmierć pozytywizmu logicznego uznano powszechnie w latach pięćdziesiątych, jej powody nie wszystkim są znane. W kolejnych generacjach badaczy odżywają natomiast na nowo pozytywistyczne tęsknoty za uporządkowanym systemem wiedzy, w którym na każde pytanie można by uzyskać jednoznaczną i racjonalnie uzasadnioną odpowiedź. Ponieważ wykład Hawkingowskiej wersji pozytywizmu jest przedstawiony w popularnej formie na kartach „Krótkiej historii czasu”, pracy tej poświęcę dalszą część

rozważań, koncentrując uwagę na jej filozoficznym podtekście.

Stara metafizyka „krótkich historii“

Adresując swą najnowszą książkę do szerokiego grona odbiorców Hawking podkreśla, iż od czasu, gdy razem z Ellisem napisał *prawie nieczytelne* „The Large Scale Structure of Spacetime“, nauczył się wiele, jak należy pisać, by w wykładzie fizyki być rozumianym nawet przez humanistów. Przede wszystkim należy unikać formuł matematycznych. Ich obecność wpływa nie tylko na humanistyczną recepcję, lecz również na ekonomiczne zaplecze – każde równanie matematyczne ma ponoć zmniejszać o połowę liczbę potencjalnych nabywców książki. Zasadę tę autor narusza tylko raz przytaczając formułę $E = mc^2$.

By pozostać wiernym przyjętej konwencji, Hawking unika nawet potęgowego zapisu wielkich liczb, które często są mu potrzebne w jego wykładzie. Zamiast 10^{66} pisze *jeden z sześćdziesięcioma sześcioma zerami*, zaś tym, którzy nadal mają kłopoty ze zrozumieniem, wyjaśnia jeszcze dodatkowo, że jest to po prostu tyle samo co *milion milionów milionów... milionów* (s. 108). Praktycznym pozytywnym następstwem wprowadzonej konwencji pozostaje to, iż część czytelników, którzy do tej pory chłonili głównie lektury o UFO i nadzwyczajnych sukcesach radzieckiej psychotroniki, otrzymuje pasjonującą lekturę o rozwoju podstawowych idei nowożytnej fizyki. Dzięki Hawkingowi może trafić pod intelektualne „strzechy“ praca, która omawia najnowsze propozycje fizyki czarnych dziur, warianty wszechświata inflacyjnego czy teorie superstrun. Jej lektura może przyczynić się do przełamywania barier istniejących między kulturą przyrodniczą a kulturą humanistyczną.

Mimo niewątpliwej doniosłości ostatniego ze wspomnianych celów „Krótka historia czasu“ musi wywoływać zasad-

⁵ Cyt. tamże. s. 203; ten sam cytat można znaleźć zarówno w *The World as I see it* jak i w *Ideas and Opinions*.

⁶ Tamże, s. 212.

⁷ Tamże, s. 209.

nicze obiekcie zarówno z racji zawartych w niej uproszczeń jak i naiwnej filozofii. Istotne uproszczenia pojawiają się na wielu płaszczyznach: historycznej, przyrodniczej i filozoficznej. W naiwnych komentarzach tonie warstwa teologiczna. Ograniczę się do kilku przykładów uproszczeń, by następnie zająć się swoistą teologią Hawkinga.

Niektóre z uproszczeń stanowią cenę popularyzatorskiego podejścia i należy je przyjąć jako koszt tego, że jest się rozumianym przez szerokie grono niespecjalistów. Nic jednak nie zmuszało do tego, by grono to informować, iż w *modelu Kopernikańskim pozbywano się zarówno sfer niebieskich jak i problemu /.../ naturalnych granic wszechświata* (s. 5). Teza ta jest Hawkingowi bardzo potrzebna do jego filozofii, w której wszechświat jest pozbawiony granic i brzegów. Problem jednak w tym, iż jest to teza historycznie fałszywa. W modelu Kopernika sfery niebieskie nie tylko nie znikwały natychmiast, lecz przeciwnie – były wprowadzane nawet do tytułu dzieła. „De revolutionibus orbium coelestium” znaczy przecież „O obrotach SFER NIEBIESKICH”. W XVII w. jeszcze długo po śmierci Galileusza, prowadzono polemiki na temat statusu tych sfer w nowej astronomii. Nie jest więc prawdą, że Kopernik pozbył się sfer i granic dokonując przełomu w nauce. Podobna historia nauki byłaby miła filozofii wyznawanej przez Hawkinga; trudno ją jednak pogodzić ze znanymi faktami.

Analogicznych trudności jest dużo więcej. Na tej samej stronie, gdzie mowa o sferach niebieskich, Hawking przedstawia Richarda Bentleya jako *czołowego myśliciela swej epoki* (s. 5). Być może podobna prezentacja ma podnieść rangę dalszej polemiki, w której są formułowane wnioski przeciwne do bronionych przez Bentleya. Wystawiając podobną laurkę Hawking odchodzi jednak znowu bardzo daleko od opinii, którą mieli o Bentleyu zarówno współcześni mu koledzy jak i nam współcześni historycy nauki. Ci pierwsi uważali Bentleya za wzór skryby, któremu szczególną przyjemność sprawiało odkrycie jakiejś niezgodności w porównywanych rękopisach. Z ironią mawiali też, iż nie ma żadnego tematu, którego dyskusji Bentley nie podjąłby się publicznie. O tym, iż opinie takie nie wpływały jedynie z koleżeńskiej złośliwości, świadczy choćby to, że Bentley

podjął się obowiązku wygłoszenia kazań na temat Newtonowskich „Principiów”, mimo iż treści tych ostatnich nie był w stanie zrozumieć z wielu powodów. Kiedy John Craig sporządził mu listę 40 prac, które należałoby przeczytać, by zrozumieć „Principia”, Bentley załamał się i zaczął korespondować z samym Newtonem, by ustalić, jaka jest istotna filozoficzna treść „Principiów”.

Przedstawiając swój własny komentarz filozoficzny do kiepsko rozumianej fizyki Newtonowskiej Bentley wprowadził wiele nieostrożnych i mocnych sformułowań, od których Newton był najdalszy. Krytyka fizyko-teologicznych tez wprowadzanych w „A Brief History of Time” uderza niewątpliwie w Bentleya. Trudno byłoby ją jednak odnieść do subtelnych dystynkcji Newtona. Dlatego też mimo społecznej popularności Bentleyowskich kazań bronię mocno tezy, iż był on raczej umysłem niewyszukanym niż *czołowym*.

Zasadnicze zastrzeżenia co do przyrodniczej warstwy książki wiążą się z tym, iż Hawking zupełnie ignoruje w niej alternatywne ujęcie tych samych problemów proponowane przez jego kolegę i współpracownika, Rogera Penrose’a. W twistorowym programie Penrose’a otrzymujemy odmienną propozycję ujęcia warunków początkowych we wszechświecie, inne własności czasu, całkowicie odmienną filozofię. Można nie zgadzać się z Penrose’em, ale należałoby przynajmniej zasygnalizować jego ujęcie. Byłoby to zgodne z praktyką przyjętą w wielu innych miejscach książki, gdzie Penrose systematycznie sygnalizuje różnice idei, ich wzajemne zależności, szukanie interpretacyjnych kompromisów. Odejście od tej praktyki przy przedstawianiu jedynie własnej koncepcji kreacji i ewolucji wszechświata może u czytelnika wzbudzić błędne przekonanie, iż jest to jedyna istniejąca koncepcja i skutkiem tego trzeba jej tezy traktować jako ostateczne i rozstrzygające.

Przekonanie takie stało się udziałem co bardziej entuzjastycznych recenzentów książki, którzy stwierdzili kategorycznie, iż Hawking *udowodnił model samostwarzającego się wszechświata, w którym nie ma miejsca dla Boga*. Każde z tych wyrażen można poddać krytyce, jako – w najlepszym przypadku – nieściśle. Po pierwsze Hawking nie *udowodnił*

swojego modelu, tylko ZAPROPONOWAŁ w nim bardzo ciekawe następstwa założeń, które PRZYJĄŁ bez dowodu. Na s. 136 akcentuje on dobitnie, iż jego podstawowa idea głosząca, że *czas i przestrzeń są skończone i pozbawione brzegu, stanowi jedynie PROPOZYCJĘ*⁸; nie można jej wyprowadzić z żadnych innych zasad. Podobnie jak wszystkie inne teorie naukowe można ją przedłożyć z racji estetycznych czy metafizycznych. Podstawowym problemem pozostaje jednak, czy prowadzi ona do przewidywań zgodnych z wynikami obserwacji. Te ostatnie trudno jednak stwierdzić, gdy wchodzi w grę kwantowa teoria grawitacji...

W filozoficznych komentarzach do omawianej koncepcji dobrze jest odróżniać dowód od propozycji; ściślej mówiąc – jedną z wielu teoretycznie dopuszczalnych propozycji, jako że program Penrose'a dostarcza propozycji alternatywnej. Osobnych problemów przysparza to, iż sam Hawking w wielu miejscach formułuje swe wypowiedzi tak, jak gdyby udowodnił prawdziwość modelu kosmologicznego pozbawionego zarówno brzegów jak i punktów wyróżnionych i na podstawie tego subtelnie skłania się ku ateizmowi. Znacznie mniej subtelnie czyni to Carl Sagan pisząc we wprowadzeniu do omawianej książki, iż jest to w istocie *Książka o Bogu /.../ albo raczej o nieobecności Boga*. Przedstawia ona *wszechświat, w którym nie ma wyróżnionego brzegu przestrzeni, nie ma początku ani końca czasu i w którym Stwórca nie ma nic do roboty*⁹.

Troska o przydział pracy dla Stwórcy nie zdziwi tych, którzy wcześniej zetknęli się ze znamienym dla Sagana stylem filozofowania, w którym szybko i prosto rozstrzyga się najtrudniejsze kwestie metafizyczne. Oddając jednak Saganowi co Saganowskie wróćmy do filozofii i teologii Hawkinga. Uważam, że gdyby traktować z tą samą powagą wszystkie deklaracje filozoficzne autora „Krótkiej historii czasu”, nie można by łączyć z jego kosmologią żadnych komentarzy teologicznych, gdyż jej twórca w wielu miejscach przedstawia się jako sympatyk instrumentalizmu traktujący modele i teorie jedynie jako użyteczne fikcje. Ma to miejsce np. na s. 139, gdy pyta on, czy realny jest czas opisywany przez współrzędne urojone czy też rzeczywiste. Pytanie to uważa on za *bezsensowne*, gdyż teorie naukowe

istnieją jedynie w naszych umysłach. Co jest realne, co zaś urojone, zależy wyłącznie od większej przydatności pewnych opisów. Po lekturze podobnych wyznań epistemologicznych nasuwa się natychmiast pytanie, czy użyteczne fikcje tak pojętych teorii czynią możliwym łączenie jakichkolwiek komentarzy teologicznych z nową kosmologią. Tradycyjni teologowie odpowiadaliby na to pytanie zdecydowanie negatywnie. Przed podjęciem kwestii istnienia Boga uznawali oni bowiem realne istnienie świata opisywanego przez teorie ich epoki. Być może instrumentalizm Hawkinga dałoby się połączyć z jakąś zmodyfikowaną koncepcją realizmu poznawczego; dopóki jednak takie połączenie nie zostało przedstawione przez Hawkinga, jego namiastkę teologii należałoby traktować konsekwentnie jako fikcję użyteczną dla pewnych typów mentalności.

W para-teologicznych rozważaniach Hawkinga może irytować powtarzanie niezbyt oryginalnych pytań o to, kto stworzył Pana Boga (s. 174), co robił Pan Bóg przed stworzeniem świata (s. 8) oraz stwarzanie jakiego typu kamieni może przynosić szczególne problemy dla Bożej wszechmocy (s. 174). Kwestie te niosą podejrzenie, iż wchodzimy w dziedzinę wykładu teologii utrzymanej na tym samym poziomie co wykład matematyki w kategoriach *milionów milionów... milionów*. Dalsza lektura wykazuje, niestety, iż podejrzenie to nie wynika z przewrażliwienia czytelników. Teologia, którą Hawking przyjmuje, a następnie poddaje krytycznej ocenie, jest tą samą teologią, jaką w XVIII w. krytykował Leibniz w swej polemice z Samuelem Clarke'em.

Bóg Clarke'a był wprowadzony w celu wypełnienia luk przyrodniczej niewiedzy. Pojawiał się on jako przysłowiony deus ex machina, kiedy w teoriach fizykalnych nie potrafiono naukowo wyjaśnić określonych zagadnień. Przed równie naiwną teologią łątającą luki przyrodniczej niewiedzy za pomocą hipotezy Boga ostrzegał Leibniz wskazując

⁸ Podkreślenie Hawkinga – J.Ż.

⁹ Dz. cyt. s. X. Wydaje się, że takie ujęcie poprawnie wyraża poglądy samego Hawkinga, gdy na s. 140 n. zapewnia on: „So long as the universe had a beginning, we could suppose it had a creator. But if the universe is really completely self-contained, having no boundary or edge, it would have neither beginning nor end: it would simply be. What place, then, for a creator?”

zarówno metodologiczny jak i teologiczny prymitywizm podobnych ujęć. Jego oponenci uważali przeciwnie, iż Bóg pozostawia nam poznawcze luki, byśmy dzięki nim i przez nie mogli łatwiej odkrywać Jego obecność we wszechświecie. Granice wiedzy miały stanowić teren odkrywania Bożej obecności. Mimo iż we współczesnej teologii nikt nie traktuje poważnie podobnego podejścia, Hawking pisze swą pracę tak, jak gdyby nie słyszał o polemice Leibniza. Wszechświat, w którym nie ma punktów osobliwych, granic przestrzenno-czasowych, wybranych warunków początkowych, ma być wszechświatem, który tłumaczy się sam, nie zostawiając żadnego miejsca dla Stwórcy.

Kiedy zwolennicy filozofii Hawkinga piszą, iż w jego modelu nie ma miejsca dla Boga, popełniają nie tylko teologiczną, lecz i historyczną nieściśłość. Ignorują oni mianowicie wyniki dyskusji Leibniza z Clarke'em. Gdyby uwzględnić te ostatnie, uściślona wypowiedź powinna brzmieć: „W ujęciu Hawkinga nie ma miejsca dla Boga pojmowanego w taki sposób, jak to proponował Samuel Clarke”. Wypowiedź taka byłaby niewątpliwie prawdziwa. Prawdziwa jest jednak również konstatacja, iż dla Clarke'owskiego Boga nie ma także miejsca w krytycznej teologii chrześcijańskiej. Co najwyżej Bóg Clarke'a był Bogiem deistów, który pojawiał się, by określić parametry początkowe i zapoczątkować ewolucję przyrody; potem zaś nie interesował się swym stworzeniem. W przeciwstawieniu do tej wizji Bóg ukazwany w teologii chrześcijańskiej jest Bogiem harmonii i logosu. Jego obecność przejawia się w pięknie teorii naukowych i w elegancji równań pola, nie zaś w łatanych skwapliwie lukach naszej wiedzy. Teologia luk zakładana w „Krótkiej historii czasu” zbyt trąci lamusem, aby móc traktować ją serio.

Ochrzcić model Hawkinga?

Kiedy w XIX w. Fryderyk Engels snuł w „Anty-Dühringu” refleksje nad prawami zachowania, utrzymywał, iż Bóg nie mógł stworzyć wszechświata, bo proces kreacji byłby sprzeczny z prawami przyrody. W ponad 100 lat później Hawking opisuje interesujący mechanizm, który

mógł uczynić możliwą kreację wszechświata z nicości. W filozoficznym komentarzu do tego mechanizmu jego odkrywcą pozostaje jednak bliski wnioskowi Engelsa. Okazuje się więc, że bez względu na to, czy prawa przyrody zakazują kreacji, czy też określają jej mechanizm, przy pewnym wysiłku intelektualnym ich obecność można zawsze zinterpretować na niekorzyść Pana Boga oraz uwiecznić dowolne przyrodnicze refleksje komentarzem o nieistnieniu Stwórcy. Komentarz taki pozostaje już świadectwem pewnej koncepcji Boga i określonej wizji współistnienia między naukami przyrodniczymi a filozofią czy teologią.

Wizja Hawkinga pozostaje niewątpliwie bliska ujęciu pozytywizmu, w którym fizykalne wyjaśnienie jakiegos problemu miało eliminować potrzebę poszukiwania innych wyjaśnień. Gdyby jednak stosować ją konsekwentnie w innych dziedzinach naszej refleksji, wówczas po uzyskaniu kwantowo-mechanicznego opisu żony albo też biologicznej charakterystyki urzekającego bukietu kwiatów trzeba by uznać za nieprawomocne próby dalszej interpretacji bogactwa naszych doświadczeń w kategoriach personalistycznej więzi, estetycznych doznań czy im podobnych ujęć. Następstwem tego byłby jednowymiarowy obraz świata, który stanowił już ongiś intelektualną pokusę dla sympatyków mechanicyzmu. Doświadczenie wyniesione z tamtej lekcji uczy nas, iż ta sama rzeczywistość, którą opisujemy w zmatematyzowanych formułach fizyki, może odsłaniać bogactwo dodatkowych treści w perspektywie poznawczej filozofii czy teologii. Nie ma powodu, by wprowadzony przez samego Hawkinga filozoficzny komentarz dotyczący kreacji i Boga uważać za jedynie dopuszczalny.

Ogromnie pomysłowy w swej konstrukcji matematycznej mechanizm kreacji wszechświata zaproponował Hawking w 1983 r. w artykule napisanym razem z J. B. Hartle'em¹⁰. W ujęciu tym ma miejsce kreacja *ex nihilo* i wszechświat wyłania się z nicości. Proces ten nie narusza jednak zasady zachowania energii dzięki trickowi, w którym przyjmuje się, iż energia kreowanych cząstek jest równoważona przez ujemną energię pola grawitacyjnego. Wszechświat jako całość

¹⁰ *Wave Function of the Universe*, „Physical Review”, D28 (1983), s. 2960.

można wtedy traktować jako układ o energii zerowej na tej samej zasadzie, dzięki której nasz miesięczny bilans finansowy osiąga wartość zerową, jeśli suma przychodów równoważy w nim dokładnie sumę wydatków. Tradycyjnie już moment kreacji uważano za wyróżniony moment czasowy, w którym Bóg deistów nakładał na przyrodę określone prawa rozwoju oraz wartości parametrów fizycznych. Hawking kategorycznie odrzuca ten schemat. W jego ujęciu stan fizyczny zapoczątkowujący istnienie kosmosu nie różni się w sposób istotny od innych stanów, podobnie jak punkt oznaczający na kuli ziemskiej biegun północny nie różni się fizycznie od innych punktów. W modelu takim brak podstaw do teologizujących komentarzy, które dawniej wprowadzano w kosmologii przy wypowiedziach o tzw. osobliwości początkowej. Pozbawiony wyróżnionych punktów i granic wszechświat może w pierwszych odczuciach wydawać się nieprzenikliwy dla teologicznych interpretacji tworząc zupełny układ zamknięty w sobie. Odpowiedź na pytanie postawione w tytule tego rozdziału zdaje się wtedy brzmieć zdecydowanie negatywnie. Model Hawkinga jawi się jako interpretacyjna kontrpropozycja w stosunku do ujęć proponowanych przez myśl chrześcijańską.

Wbrew pozorom model ten przeszedł już swój filozoficzny „chrzest”. M.in. W. B. Drees i C. J. Isham¹¹ zaproponowali ujęcia teologiczne, w których racjonalność struktur zamkniętego wszechświata Hawkinga jest przejawem Bożego Logosu. Logos stanowiący podstawę wszelkiej racjonalności zarówno „przenika” całą stworzoną rzeczywistość, jak i pozostaje transcendentny w stosunku do niej. Zwarty wszechświat bez brzegów ma swe ontyczne źródło w Bogu, który unika spektakularnych zjawień w lukach wiedzy, jest jednak immanentnie obecny w całym stworzeniu. Podczas gdy Hawking uważał, iż w filozofii stosownej dla jego modelu Bóg byłby skazany na bezczynność, Drees twierdzi, iż właśnie ten model dobrze wyraża prawdę o Bożej Opatrzności, gdyż sugeruje on wizję zwartego układu obejmowanego opieką dłońią Boga.

Ostatnia metafora ma niewątpliwie charakter antropomorficzny; nie wszyscy zaś kochają antropomorfizmy i metafory. Wszyscy jednak muszą przyznać, iż kreacja w

wersji Hawkinga i Hartle'a jest możliwa dzięki temu, że nie stawiamy żadnych granic w naszym ekstrapolowaniu podstawowych zasad fizyki, formuł matematyki, elementarnych reguł logiki. Niektórzy autorzy nie cofają się wręcz przed paradoksalnym sformulowaniem, iż w omawianym ujęciu wszechświat *wyłania się z formalizmu matematycznego*¹². Niezależnie od naszych sympatii do podobnych sformułowań trzeba przyznać, iż pojawienie się konkretnych struktur fizycznych zarówno w ujęciu Hawkinga-Hartle'a jak i bliskich im teoretyków kreacji ex nihilo jest możliwe dzięki temu, że przed powstaniem „materialnych” cząstek istnieje pierwotna ontycznie rzeczywistość matematycznych relacji, które określają mechanizm stworzenia. Relacje te jedni autorzy określają mianem Logosu, inni zaś nazywają je po prostu Bogiem. Nie jest to bynajmniej deus ex machina, lecz Bóg, w którym swój byt zakorzenia wszelka racjonalność, harmonia i uniwersalne prawa przyrody.

Ci, którzy nie lubią metafory o opiekuńczej dłoni Stwórcy podtrzymującej zwarty świat Hawkinga, mogą odwołać się do analogii ze wspomnianymi na początku twierdzeniami Gödla. Gdyby model Hawkinga uważać za odpowiednik niesprzecznego i „pełnego” systemu twierdzeń, konieczne byłoby wówczas odwołanie do rzeczywistości spoza tego systemu, zarówno po to, by wykazać jego niesprzeczność, jak i po to, by znaleźć odpowiedzi, które byłyby początkowo nierozstrzygalne w samym systemie¹³. To, co jawi się jako doskonałe i pełne w pewnym układzie odniesienia, czerpie więc swą olśniewającą doskonałość z innego układu. Ignorowanie tego ostatniego może okazać się naturalnym następstwem zwężenia horyzontu poznawczego w stylu, jaki praktykowano ongiś w pozytywizmie.

Przejawem strusiej filozofii byłoby stosowanie w opisie przyrody matematycznych formuł połączone z równoczesnym unikaniem pytania o rację, dzięki którym przyroda jest

¹¹ Zob. bibliografia w *Physics, Philosophy and Cosmology*, ed. R.J. Russell i in., Specola Vaticana 1988, s. 375-408.

¹² Cyt. art. Ishama, s. 403.

¹³ Osoby zainteresowane bliżej tą analogią mogą skorzystać z lektury M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl?* PTT, Kraków 1988, rozdz. 23 i 24.

¹⁴ A. Peacocke, *God and the New Biology*, Harper and Row, London 1987, d. 95 n.

matematyczna. Uznając doniosłość tej ostatniej kwestii Alfred N. Whitehead używał zamiennie wypowiedzi o abstrakcyjnych relacjach odkrywanych w przyrodzie oraz o idealnych obiektach ponadczasowych istniejących w naturze Boga. Wypowiedzi te dzieli filozoficzna przepaść od pragmatycznego podejścia Hawkinga, który zdecydowanie woli fizykę niż metafizykę. Sami metafizycy są sobie winni, iż wiele osób podziela Hawkingowskie upodobania. Ewentualna statystyka upodobań nie jest jednak w stanie zmienić filozoficznej wymowy tego, iż we współczesnych teoriach przyrodniczych można już opisywać mechanizmy kreacji wszechświata z nicości.

Matematyczne piękno tych opisów wywołuje u wielu autorów pełne fascynacji komentarze o przedziwnym uroku kosmicznej symfonii. *Skoro świat – pisze A. Peacocke, biochemik z Oxfordu – stanowi rzeczywistość, którą Bóg stworzył i przez którą działa, wyrażając swą istotę, można przeto powiedzieć, iż /.../ zawsze jest On obecny w świecie, tak jak Beethoven jest obecny w wykonaniu jego Siódmej Symfonii*¹⁴. Teza ta stanowi metaforyczną ekspresję podstawowej dla chrześcijaństwa tezy o immanencji Boga w przyrodzie. Jedynie autorzy ignorujący tę ostatnią prawdę mogliby twierdzić, iż całe piękno symfonii można wyjaśnić w kategoriach tarcia smyczków, natomiast Beethoven nie istnieje, gdyż jest bezpośrednio nieobserwowalny.

Le Dieu de Hawking et le Logos chrétien

L'auteur de l'article soumet à l'examen critique les thèses philosophiques et théologiques énoncées dans l'ouvrage le plus récent du physicien américain, Stephen Hawking „A Brief History of Time”. A voir dans le modèle de Hawking l'équivalent d'un système de thèses non contradictoire et „parfait” (achevé), il serait indispensable d'en référer à une réalité qui lui soit extérieure afin d'en démontrer le caractère non contradictoire et pour parvenir aux réponses à des questions qui ne sont pas à trancher à l'intérieur même de ce système. Ce qui

apparaît comme complet et achevé dans un système de référence, tient ces caractéristiques d'un autre système. La méconnaissance de cette vérité risque de se révéler être la conséquence naturelle d'un rétrécissement de l'horizon cognitif analogue à celui qui était le propre du positivisme. De plus, ce serait pratiquer la philosophie de l'autruche que de recourir à des formules mathématiques pour la description de la nature, sans s'interroger sur les raisons pour lesquelles la nature s'y prête.

Zofia Zarębianka

Imiona wieczności

Szkic o poezji Anny Kamieńskiej

Jeżeli przysłoby mi określić istotę poezji Anny Kamieńskiej w jednym zdaniu, napisałabym, że jest to poezja trudu istnienia, trudu bycia człowiekiem, a dokładniej – stawania się coraz bardziej człowiekiem, poezja mozolnego i bolesnego dorastania do pełni człowieczeństwa. To uparte i wytrwałe dążenie do przesuwania wciąż dalej granic stawianych sobie wymagań określanych przez pogłębiające się wskutek życiowych doświadczeń, klęsk, cierpień zrozumienie tego, czym jest człowieczeństwo, wyznacza dynamikę twórczości Kamieńskiej i decyduje o pewnej jednolitości psychicznego tonu tej poezji w całym jej długoletnim rozwoju. Wyznacznikiem jednorodności jest również widoczne od początku pragnienie bohatera lirycznego, by ocalać to co kruche i przemijające, pragnienie wyrażające się w poszukiwaniu rzeczywistości transcendentnej, przekraczającej jednostkowe ludzkie „ja”, udzielającej mu schronienia i dającej gwarancję nieprzemijalności.

Formuła transcendencji w twórczości poetki zmieniała się wielokrotnie, gwarancji nieprzemijalności udzielały kolejno: materia, przede wszystkim ziemia widziana jako żywioł tożsamy z tym, co na niej żyje; historia rządząca się prawami dziejowej mądrości; wreszcie sztuka ludzka nadzieją nieśmiertelnego trwania w artyzmie. Poszukiwanie rzeczywistości niezmiennej, zapewniającej poczucie bezpieczeństwa jest – jak dowodzi Mircea Eliade – pragnieniem sacrum. W świetle tego stwierdzenia należy podkreślić, iż nastawienie „ku sacrum” zawsze było cechą twórczości Kamieńskiej, choć nie zawsze było to nastawienie świadome. Pragnienie, tęsknota, oczekiwanie jako dążność do ustawicznego przekraczania tego co dane i zastane ku temu co nieznane i odczuwane jako wezwanie i zadanie, stanowi witalną siłę tej poezji świadcząc zarazem o jej wymiarze

religijnym, jeśli przez religijność rozumieć nie samą tylko tematykę, ale szukać jej w sposobie widzenia i przeżywania świata przez bohatera lirycznego.

Oczywiście nie można tu pominąć znaczenia przełomu religijnego samej Kamieńskiej dla kształtu jej dzieła. Jakość postawy religijnej niesiona przez tę poezję u progu jej rozwoju i w końcowej fazie życia autorki „Białego rękopisu” jest nieporównywalna i nie wolno zamazywać tego faktu. Chodzi mi jedynie o uwypuklenie wyraźnego od samych początków poetyckiej twórczości Kamieńskiej zmysłu religijnego, manifestującego się w postawie „ja” lirycznego zawsze poszukującego tego co „ponad” i „poza”, zawsze wychylającego się w stronę tego, co wydawało mu się nieprzemijające. Kiedy więc dokonał się u Kamieńskiej wielki duchowy przełom, prawdziwe nawrócenie do Boga Żywego, w poezji zaznaczyło się to pogłębieniem perspektywy, ale nie zasadniczą, o rewolucyjnym charakterze zmianą w postawie podmiotu mówiącego. Zmiany, które ten zwrot za sobą pociągnął, mają znaczenie fundamentalne, istotę ich można by zobrazować porównaniem pomiędzy piciem wody „uzdatnionej do spożycia” z miejskiego wodociągu i czystej wody źródlanej. Nie zachodzi tu jednak częste w podobnych przypadkach zjawisko nieciągłości poetyckiego rozwoju, przeciwnie – bardzo wyraźnie zaznacza się w tej poezji tożsamość osoby bohatera lirycznego. Jest to niewątpliwie czynnik ułatwiający rozpatrywanie twórczości A. Kamieńskiej w całości jej ewolucyjnych przeobrażeń.

Trudność sprawia natomiast ograniczenie przestrzeni rozważań, wyznaczenie „przestrzeni życiowej” bohatera poezji Kamieńskiej. Jest to bowiem przestrzeń nieograniczona, sięgająca poza świat, choć szczelnie światem zabudowana, poza życie, choć w życiu zakorzeniona, jest to przestrzeń specyficznie pojmowanej wieczności. Człowiek w wieczności, odnajdywanie wieczności, dorastanie do niej, budowanie jej w sobie i dokoła siebie, to w gruncie rzeczy jedyny temat wierszy Kamieńskiej, temat „atakowany” z różnych płaszczyzn wyznaczanych przez przeżycie liryczne i refleksję.

Skoro więc wieczność właśnie jest poetyckim światem omawianych wierszy, spróbujemy opisać jej twarze i przez

to dokonać opisu poezji, którą organizują jej wyobrażenia. W twórczości Kamińskiej wieczność jest kategorią konkretną, nie abstrakcyjnym tworem filozoficznym, konkretną w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze nie jest ogólnym pojęciem, ale rzeczywistością czy raczej wyobrażeniem pewnej rzeczywistości. Po drugie jest rzeczywistością zakorzenioną silnie w tym co ziemskie i ludzkie, jest jak gdyby doczesnością przeniesioną w nieprzemijające Zawsze, zarazem jednak rzeczywistością nie dającą się do końca wyobrazić i nazwać, rzeczywistością, w której immanentnie zawarta jest tajemnica.

W pierwszych tomach Anny Kamińskiej wieczności było na imię ziemia:

*Jest tylko ziemia
uśmiechnij się ziemio
gdzie jesteś ziemio*

(„Pisane na morzu“, H, s. 24)

Wieczność polega tu na wierze w niezniszczalność materii i ciągłą przemianę jej form. Tak widziana wieczność nie ocala, nie zachowuje bytu osobowego w jego niepowtarzalności i jedyności, jest wiecznym byciem w przyrodzie, o której kresie jeszcze się nie myśli, jest symbiozą z żywiołem potężniejszym od kruchego, pojedynczego istnienia:

*Błogosławieni, którzy milczą
i w ustach mają ziemię
tę dobrą ziemię a więc życie
każdej rośliny i zwierzęcia*

(„Błogosławieństwa“, M, s. 19)

Nieustanna transformacja materii jest pewną pociechą wobec nieuniknionej konieczności śmierci, daje bowiem możliwość pozostania w służbie życia, jest jego niezniszczalnym tworzywem:

*Nie pozostanmy i my beczynni
aby nie przynieść wstydu
kruszcom, co się wytrwale w nas zbiegły.
Rośnijmy, ziola głodne!*

(„Propozycja w czas trwogi“, Ż, s. 116)

Taka ziemska, doczesna, zmaterializowana „wieczność” nie mogła jednak wystarczyć lirycznemu bohaterowi, w pewnym stopniu zaspokajała wprawdzie pragnienie, *aby być wszystkim*, nie otwierała jednak perspektywy *wzgórz wiekuistych*:

*Pożądanie wzgórz wiekuistych, lasów, obłoków
wiatru co porusza włosy
pożądanie domu, lampy, ciszy, wody.*

(***, W, s. 5)

Ziemia jako wieczność nie mogła spełnić takich oczekiwań, nie mogła zaspokoić serca, które w całości wypełnia pragnienie:

*Jest tylko pragnienie
i mówi
że tylko ono
zaspokaja pragnienie*

(„Pragnienie”, Rzwś, s. 43)

Jest to pragnienie przerastające ziemię mogącą ofiarować jedynie nietrwałość rzeczy w ich właściwej postaci, przemianę światła, kolorów, smaków w zgniliznę i błoto. Świadomość niewystarczalności ziemi pojawia się u Kamieńskiej stosunkowo wcześnie, można ją odnaleźć już w tomie z 1963 r. o znamienym tytule „Rzeczy nietrwałe”. Ziemia jako wieczność nie wytrzymała też próby rozpacz po odejściu najbliższych, dla których chciałoby się znaleźć pewną rękojmię prawdziwej nieśmiertelności. Ziemia nie mogła spełnić roli wieczności, niemożliwa okazała się bowiem w jej przestrzeni relacja spotkania, nie mógł toczyć się dialog, zabrakło jej atrybutów personalistycznych. Milczenie ziemi było milczeniem rozpacz.

Zawodzi więc sakralizacja ziemi, choć zabiegi twórcze prowadzące do kreacji tak wyobrażonej wieczności przyniosły ciekawe efekty artystyczne. Myślę tu o pięknym wierszu „Modlitwa do ziemi” ze wspomnianego tomu „Rzeczy nietrwałe”. Zabiegu sakralizacji dokonuje się w tym wierszu przez zestawienie ziemi z Bogurodnicą na mocy użycia tych samych epitetów (czarna ziemia – czarna Madonna, ziemia-matka – Matka Boga itd.), a także przez stylizację planety na

wzór najbardziej czczonego wizerunku Maryi – Częstochowskiej Czarnej Madonny. Ziemia wraz z nieśmiertelnością biologicznego trwania nie mogła na dłuższą metę zastąpić wieczności, jednak sakralizacja przyrody i planety stanowi już od początku twórczości A. Kamińskiej wyraz instynktu religijnego, pierwotnej intuicji uznającej życie za rzeczywistość świętą. Jan Paweł II powiedział, że pobożność jest poczuciem świętości życia, w tym sensie absolutyzacja ziemi może być traktowana jako załazek późniejszej głęboko religijnej postawy odczytywalnej w wierszach Kamińskiej.

Próbie rozpaczy nie oparła się również wieczność utożsamiona z kulturą i historią ludzkich dziejów. Bo choć *odgrzebywanie siebie spod mułu cywilizacji* (***, Rz.n, s. 46) może być zajęciem pasjonującym, to jednak:

*to wszystko są obrazy, poematy, koncerty
wymysły imaginacji
A my musimy umrzeć.
Po prostu umrzeć.*

(***, Ż, s. 79)

Wiara, iż *mocno spleceni małżeńskim słowa uściskiem nie pomrzemy* (B.r. s. 20), ustępuje miejsca przeświadczeniu o względnej wartości sztuki słowa, gdyż:

*poezja nie ocala
nie pociesza
nie jest chlebem
ani wodą
/.../*

nie jest nawet spojrzeniem

(„Poezja nie ocala“, Rzwś, s. 73)

Innymi słowy – nie jest konieczna, nie może zastąpić życia, nie osłania przed niebytem, dialog z nią nie jest dialogiem z osobą, nie może więc sztuka uzurpować sobie praw wieczności. Bezosobowe trwanie w dziełach ludzkiego arcyzmu staje się wręcz okrutne wobec przemijalności i kruchości czasu oraz zanurzonych w nim ludzi.

Degradacja sztuki z pozycji absolutu przynosi też znaczącą zmianę przypisywanych jej funkcji. Sztuka nie może

już, jak wcześniej, stwarzać rzeczywistości, magiczne „stań się” traci swoją moc kreacyjną. Iluzją okazuje się wiara w alternatywność świata rzeczywistego i świata kreowanego poetyckim zaklęciem.

Wobec czyhającej nicości, wobec nieodwołalności śmierci, wobec bólu rozłąki zdaje się, że bohaterowi lirycznemu poezji A. Kamieńskiej pozostaje tylko rozpacz. Wraz z odejściem najbliższego człowieka, odejściem odnotowanym poetycko, które jednakże dokonało się w rzeczywistości pozaliterackiej, wiersze Kamieńskiej w stopniu większym niż dotychczas zaczynają być pisane życiem, wewnętrzną, najgłębiej przeżytą prawdą serca. Wraz z tą śmiercią załamał się materialistyczny optymizm, któremu wystarczała wieczność na kształt tygla biologicznych metamorfoz czy zastygnięcie w pomnikowym geście rzeźb, budowli, liter wreszcie. Śmierć zburzyła racjonalistyczne fundamenty poetyckiego światopoglądu, postawiła podmiot przeżywający wobec końca świata:

Kobieta stałaby na stopniach domu

/.../

Dniepr huczałby z wiosną

/.../

Słowa czekałyby na słowa

/.../

Wiersz na wiersz

/.../

Gdyby nie to że nastąpił już koniec świata.

(B.r., s. 41)

Ostateczną rzeczywistością, formą wieczności staje się więc nicość, ból, rozpacz, pustka. Rodzi się dramatyczne pytanie: *Jak się usypia w miejscu pustym po nadziei?* (B.r., s. 28). Nadzieja jednak nie daje się zabić nawet śmierci, zatem wbrew konstatacjom o wszechwładzy nocy, ciemności i ruin: *wierna tylko noc i ciemność // obiecuje że zostanie ze mną* („Wieczór“, M, s. 20), *ja czego dotknę ruiny ruiny ruiny* („Sen“, Rzwś, s. 27), wbrew beznadziei nieśmiało szepcze się zapomniane słowa modlitwy, chcąc jakby ponad niewiarą wierzyć: *Może słowa szepcane wargami przez wieki przebiją kiedyś ścianę nicości?* (B.r., s. 35). Nieobecność ukochanego

męża rodzi poczucie dotkliwego braku, tęsknotę domagającą się gwałtownego zaspokojenia. Mimo że dokonał się już koniec świata, przecież jednak w dalszym ciągu bohater określa siebie: *jestem nienasyconiem, głodem i pragnieniem / Wśród ślepych, głuchych, chromych* (H, s. 29). Ból, choć wszechogarniający, i rozpacz zrodzona z lęku o ostateczność rozłąki zaczynają ustępować pod naporem pragnienia, by przenieść swoją miłość poza bramy śmierci. Rozpacz rozstania zostaje w ten sposób pokonana, nie może już panoszyć się jako ostateczna prawda, absolut nicości zostaje zastąpiony przez absolut miłości.

To miłości przypisuje bohater ogołocony w cierpieniu i doświadczony tęsknotą ocierającą się o pustkę moc powoływania do istnienia. Mówi:

*trzeba tylko bardzo kochać
abyśmy byli.*

(„Abyśmy byli“, DsH, s. 156)

Kolejną twarzą wieczności a zarazem spełnieniem oczekiwania na rzeczywistość transcendentną i absolutną jest w twórczości Kamińskiej miłość. Zostaje ona uznana przez bohatera za najistotniejszą wartość:

*Zawsze wiedziałam, co jest najważniejsze
najważniejsza jest miłość*

(„O sobie“, DsH, s. 160)

Widzi on w niej również ostateczną zasadę świata: *istnieje tylko miłość* („W prawdzie“, „W pół słowa“, s. 53), a także jedyną gwarancję przetrwania poza śmierć: *kiedy kończy się człowiek, przedłuża go miłość* (tamże). Po żmudnej drodze poszukiwań i rozlicznych próbach oswojenia rozpacz przestrzeń wieczności utożsamia się w poezji Kamińskiej z przestrzenią miłości. Śmierć to już nie koniec istnienia, ale tylko próg, przejście do innej jego formy, dodajmy, zintensyfikowanej przez miłość.

*już nic mnie nie wstrzyma w pragnieniu
wyżej i wyżej
/.../
tam gdzie świat który odszedł*

*powróci w prawdzie doskonalszej
w świetle niezniszczalności*

/.../

*otwierające się z wolna usta Istnienia
uśmiech pochłaniającej Miłości*

(„Missa solemnis“, „W pół słowa“, s. 18)

Śmierć staje się pieczęcią miłości, w której sama zostaje unieważniona:

*Każdą miłość trzeba unosić ku śmierci
żeby wreszcie była nieśmiertelna*

(„Cisza“, Wjn, s. 18)

Odkrycie miłości jako istoty życia, a także później jako istoty bytu w ogóle, zmienia sposób przeżywania świata przez bohatera lirycznego twórczości Kamińskiej. Śmierć z towarzyszącym jej, budzącym lęk i niepokój nieodwracalnym biologicznym rozkładem przestaje być ważna:

*Nawet nie spostrzegłam
że to nie miłość już
że to już śmierć*

(„Zmartwychwstanie“, H, s. 91)

Ten ziemski, jeśli tak można powiedzieć, wymiar śmierci traci swą ostrość, rozłaka co prawda nadal przynosi ból, złagodzony jednak przez świadomość jej chwilowości i nadzieję na odnalezienie się po drugiej stronie bytu przez miłość. Prawdziwą śmiercią jest teraz tylko brak miłości. Być umarłym znaczy nie być kochanym i nie kochać.

Wnioski takie budują nową hierarchię wartości i nową wizję rzeczywistości w poezji autorki „Drugiego szczęścia Hioba“. W obydwu przypadkach naczelne miejsce przypada miłości widzianej nie tylko i nie tyle jako dyrektywa etyczna, ale jako fundamentalna zasada ontologiczna. Od miłości przeżywanej na płaszczyźnie ludzkiej emocjonalności, od miłości jako specyficznej zdolności gatunkowej Homo sapiens, zdolności gwarantującej i warunkującej międzyosobowe relacje, niepostrzeżenie przechodzi ta poezja na poziom eschatologiczny utożsamiając miłość z Bytem Najwyższym. Wieczność staje się więc synonimem miłości. Wie-

czność jest zatem u Kamieńskiej raczej stanem świadomości niż konkretną przestrzenią:

Zrozumiałam /.../

czym jest niebo jest ziemią miłości

(„Niebo i ziemia“, Dc, s. 234)

Konsekwencją filozoficzną (w zakresie, oczywiście, filozofii poetyckiej, dającej się odtworzyć z tekstów) takiej koncepcji jest przekonanie o jedności wszechrzeczy w stwórczym zamyśle Boga:

Świat jest jeden

zwłaszcza gdy budzi się w roście

a Pan przechadza się

między krzewami

zwierzęcych i ludzkich snów

(„Tamten świat“, DsH, s. 127)

Granice między doczesnością a wiecznością jakby zanikają. Miłość scala bowiem w sobie wszystko: *Strumień jedności zaciera granice* („Porównanie“, DsH, s. 133). Jeszcze dobitniej zostaje wyrażone przeświadczenie o jedności wszystkiego w późnym wierszu, z ostatniego okresu twórczości, o tyle znamienym, że miłość widziana dotychczas jako absolutna zasada świata i jego stwórcza przyczyna uosabia się w postaci Chrystusa:

W jednorodności świata jest pociecha

/.../

miłości różne to stopnie złudzenia

/.../

gdy z głębi już wypływa prawdziwa twarz świata

rysy Zbawiciela

(„Twarz“, Dc, s. 235)

Inspiracją do zarysowanego powyżej rozumienia wieczności może być zarówno św. Paweł z jego chrystocentryzmem jak i myśl, wywodzącego zresztą swe teorie od św. Pawła, Teilharda de Chardin, łączącego zjawiska ewolucji, stopniowego wznoszenia się świata na coraz wyższe stopnie bytu w procesie spirytualizacji, prowadzącym do osoby Chrystusa,

uznanej za punkt *Alfa i Omega*, w którym osiągnięta zostaje Jedność i Pełnia:

Olbrzymie Jedno zmieści całą wielką mnogość

/.../

Jeden jest Pan bólu i uciszenia

(„Dla Z.“, „W pół słowa“, s. 83)

Wieczność jako jedność świata ziemskiego i pozaziemskiego, widzialnego i niewidzialnego połączonego w całość na mocy mechanizmu działania miłości, ma jeszcze jeden ujawniający się w poezji Kamieńskiej aspekt – aspekt czasu. Jedność wszechrzeczy jest bowiem również jednością czasu polegającą w myśl wyobrażeń bohatera lirycznego na przemijaniu nie zakłócającym równoczesności trwania. To nieco paradoksalne sformułowanie jednego z wierszy wytłumaczyć by można następująco: Oto czas przeżywany w porządku ziemskim przez bohatera lirycznego, a więc czas upływający, zastyga równocześnie w porządku rzeczywistości duchowej w nieskończoną teraźniejszość. Jak bowiem wieczność jest stanem świadomości, tak i czas organizujący ją jest czasem psychicznym, bez „przedtem“ i „potem“, a więc ciągłym „teraz“ zawierającym wszystkie przeżyte przez bohatera wydarzenia z przeszłości, dziejące się jednak nadal, unieśmiertelniane stale w jednej chwili:

Dana jest tylko chwila

/.../

*Wieczne odpoczywanie nam
w chwili*

(„Chwila“, Rzwś, s. 48)

Sposób przedstawienia relacji pomiędzy czasem a wiecznością w wierszach A. Kamieńskiej nasuwa analogię, czy wprost opiera się na koncepcji scholastycznej, definiującej wieczność jako *tota simul et perfecta vitae possessio*, co swobodnie można by przełożyć: doskonale posiadanie życia w całkowitej równoczesności. Uzasadnieniem tej bezczasowej teraźniejszości jest także w tym przypadku wyobrażenie wieczności jako miłości:

Przecież słowo kocham

może mieć tylko czas teraźniejszy

(„O sobie“, DsH, s. 160)

Decydująca rola w takim rozumieniu wieczności przypada pamięci, pamięci kochającej przez miłość i w miłości utrwalającej przeszłość. Przy tym wszystkim nie można jednak powiedzieć, że wieczność w poezji A. Kamieńskiej jest bezczasowa. Materiałem wieczności, jej tworzywem jest bowiem czas. *To czas mozolnie destyluje się w wieczność*, zatrzymując się w nieskończonym Teraz i Zawsze. Miarą wieczności jest u Kamieńskiej chwila *Ty jesteś Bogiem /.../ jednej chwili zwanej wieczność* („Małość“, „W pół słowa“, s. 100).

Równocześnie wieczność, i to stanowi istotną jej cechę, zaczyna się w wierszach Kamieńskiej już w życiu doczesnym, nie jest pośmiertnym „tam“ i „potem“, jest również już tu na ziemi w takim stopniu, w jakim bohaterowi udaje się dojrzeć w świecie widzialnym odbłask Tajemnicy:

to z prania rozwieszonego na balkonie

/.../

to gdy się kraje chleb

/.../

to nie z wielkiej

ale z każdej drobnej rzeczy

ogromnieje tak

jakby Ktoś lepił Wieczność

jak jaskółka gniazdo

z grudek chwil

(„Rzeczy małe“, DsH, s. 150)

Chwila jest psychicznym kształtem wieczności, sposobem, w jaki podmiot liryczny odbiera jedność wszechczasów i wszechdarzeń. Chwila jest też w tej poezji elementem strukturalnym wieczności, która nie jest wyobrażona jako bycie poza przestrzenią i czasem, ale bycie właśnie w samym sercu przestrzeni i czasu:

to z naszej lepkiej krwi

zsiada się niby mleko

nieskończoność

(„Przeciągi“, H, s. 33)

Sercem przestrzeni jest u Kamieńskiej dom. Sercem czasu – dzieciństwo. To ich kształt, jako kształt najpełniej realizowanej miłości, przybiera wieczność w wyobraźni bohatera lirycznego:

*Panie daj mi dni kilka
zdmuchniętych jesieni /.../
w krainie dzieciństwa
przez którą przeświecają
wiekuiste wzgórza*

(„Modlitwa jesienna“, Dc, s. 233)

Zwraca uwagę ewangeliczność tak wykreowanego obrazu wieczności. To przecież Chrystus mówi o życiu wiecznym jako o domu Ojca, do którego warunkiem wejścia jest powrót do duchowego dzieciństwa (por. J 14,2 i Mt 19,13–15; Łk 18,15–17). Rzeczywistość domu i rzeczywistość dzieciństwa pozwalają bohaterowi odnajdywać znaki Niewidzialnego w życiu ziemskim i chwila po chwili prowadzą go ku Miłości: *Nawet w wieczność wchodzimy szparami sekund*, powie poetka w jednym z wierszy („Cierpliwość“, DsH, s. 85). Chwila jest zarazem ułudą, bo już teraz trwa wieczność:

*Życie wcale nie składa się z chwil
tylko z wieczności między chwilami*

(„Wierszyk dla nowonarodzonego“, DsH, s. 154)

Tak zarysowana dialektyka wieczności i chwili prowadzi do wielkiej afirmacji świata w jego materialności i konkretności szarego codziennego trudu. To co materialne, tracąc pozycję instancji ostatecznej, nie zostaje zanegowane, ale odnalezione w nowym porządku. Rzeczywistość doczesna jawi się bohaterowi jako epifania Boga:

*i przez życie skończone
prześwieca nieskończony*

(„Psalm najmniej“, Mipsn, s. 70)

I dlatego też bohater dochodzi do przeświadczenia o świętości materii i świętości doczesnego życia człowieka:

*Praca rąk jest święta
i święta jest materia w której
zanurzają się ręce*

(„Drugie przykazanie“, Mipsn, s. 157)

Nowego znaczenia nabierają wszystkie najzwyklejsze czynności ludzkie, świat zaczyna być przeżywany jako sak-

rament, znak miłości, samo bycie staje się sakramentem. Postawa taka rodzi wiele wierszy-błogosławieństw nawiązujących w swej formie do Chrystusowego Kazania na Górze i będących w istocie pochwalnymi modlitwami utrzymanymi w duchu „Pieśni słonecznej” Biedaczyny z Assyżu. Jako kontekst interpretacyjny dla wierszy afirmatywnych można też przywołać Ignacjańską naukę *contemplatio ad amorem*, zalecającą szukanie, znajdowanie i miłowanie Boga we wszystkim, a więc w całym stworzeniu, w każdym fragmencie i przejawie widzialnego świata oraz miłowanie wszystkiego w Bogu, który jest tego świata Stwórcą, Dawcą i Panem.

Aby jednak liryczny bohater poezji A. Kamieńskiej mógł przeżywać świat jako dar, zanim dostrzeże, iż *wszystko jest łaską, że jest* („Przezroczystość”, Rzwś, s. 125), musi dokończyć w nim długi i bolesny proces oczyszczenia prowadzący od całkowitego ogołocenia do wypowiedzenia trudnego „tak” przyzwalającego na świat taki, jaki jest, wraz z nieubłagalnością jego praw:

*powiedz wreszcie tak zgódź się
niech się dzieje wszystko
śmierć starość głód brzydota
kalectwo wygnanie*

(„Bezradność”, H, s. 5)

Śmierć najbliższego człowieka postawiła mówiące „ja” wobec pokusy rozpacz, stała się zarazem jednak oknem, przez które na moment, w błysku zrozumienia mógł dojrzeć... przezroczystość, jako podstawowy wymiar wieczności i świętości:

*Umarli są przezroczyści
dlatego widać przez nich Boga*

(„Przezroczystość umarłych”, Dc, s. 230)

Śmierć stała się więc również dla bohatera wezwaniem do powolnego umierania sobie, do rezygnacji z własnych przywiązań i przyzwyczajęń, do ofiarowania tego wszystkiego, co było dlań najcenniejsze, do ofiarowania wreszcie także swojej słabości i rozpacz, do oddania siebie samego:

*Pora zmieścić się w małości
skulić się
do geometrycznego punktu*

(B.r., s. 51)

Takich rad udziela sobie liryczny bohater już w „Białym rękopisie“, w tomie, w którym ból po śmierci ociera się o krawędzie rozpacz, Konieczność umierania motywowana sobie ewangelicznym: *Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swoje życie, ten je zachowa* (por. Łk 9,24), prowadzi bohatera do pokornego odkrycia własnego miejsca w świecie, do rezygnacji z uzurpatorskiego mniemania, iż jest najważniejszy, do uznania nad sobą potężnej mocy władczej i opiekuńczej zarazem:

*Lecz ty nie jesteś ani tak ważny
by nic nie utracić
ani masz siebie na własność
by się trzymać siebie
oddaj się powierz z całej mocy*

(„Bezprawie“, Rzwś s. 22)

Rezygnacja z siebie jest więc warunkiem afirmacji świata, ujrzenia wszystkiego w kategorii daru. Oderwanie się od wchłaniającej magmy przedmiotów, od żądzy posiadania, od której nie są wolne również relacje z ludźmi, czyni możliwym zachwyt nad cudem istnienia i zdziwienie faktem trwania tego co drobne, małe, nieważne, a jednak mające swoją wagę, gdyż przeznaczone do wieczności i będące jej znakiem. Z jednej więc strony bohater mając świadomość, że ziemia nie może być celem mówi:

*pamiętaj nic nie odrywaj się jak ptak
i niech ziemia jak gałąź za tobą się chwieje*

(„Pytanie“, „W pół słowa“, s. 9)

Z drugiej strony uzyskuje pewność, iż zwyczajność życia kryje w sobie tajemnicę wieczności, wiedzę tę przekazuje mu umarła matka, która z perspektywy drugiego brzegu:

*uśmiecha się do tego dnia
do spaceru obiadu wizyty kolacji*

*do wszystkich wielkich spraw
w przebraniu zwyczajności*

(„Fotografia matki”, „W pół słowa”, s. 38)

Wielokrotnie bohater liryczny poezji Kamieńskiej manifestuje przekonanie, iż istotą człowieczeństwa jest oczekiwanie i pragnienie, nieustanne przekraczanie siebie wpisane w ludzką naturę: *ziemia obiecana zawsze jest przed nami* („Wygnanie”, II, s. 39), dodaje w innym wierszu:

*Więc ciągle trzeba zmieniać skóry
porzucać za ciasne kokony
z leśnej kałuży dorastać do morza
z rudej murawy do łąk wiekuistych
/.../*

z siana na stole do szeptu tajemnicy

(„Pytania”, Rzwś, s. 106)

U podstaw życia wewnętrznego bohatera liryki A. Kamieńskiej można odnaleźć Ignacjańską zasadę „magis” rządzącą jego dynamiką. Ciągłe pragnienie rzeczywistości absolutnej, konkretyzujące się w nakazie odrywania się od tego co kruche i skończone, nie potrafi jednak wyzwolić bohatera od nadawania wieczności kształtów ziemi. Prosi więc pokornie o wieczność na miarę ludzkiego serca, na miarę tego, co w rzeczywistości doczesnej było mu znane i bliskie wywołując – tu kryje się swoista dialektyka widzialnego i niewidzialnego w tej poezji – świadomość skończoności, ograniczoności tego co ziemskie i pobudzając do modlitwy, do otwarcia na Nieskończoność:

*Ale daj mi też odrobinę marności
niech spękane w gałązki
głosy stają
dotknięcie ręki*

(„Marność”, Rzwś, s. 28)

W tej ambiwalencji tylko pozornie kryje się sprzeczność. W istocie zanikła ona w momencie pojmowania i doczesności, i wieczności jako jedności, w momencie rezygnacji z ontologicznego dualizmu. Podstawą monistycznej wizji wszechświata prezentowanej w twórczości Kamieńskiej jest

prawda o wcieleniu i narodzeniu Boga, a więc o wcieleniu i narodzeniu Miłości jako o nowym przymierzu Nieba z Ziemią, w którym to co boskie zstąpiło na ziemię i dokonało jej uświęcenia ogarniając wszystko to co ludzkie. Wyobrażenie wieczności na kształt ziemi wynika też z psychologicznej bariery. Niemożliwe mianowicie okazuje się znalezienie przez bohatera – dla miłości ostatecznej, realizowanej w Bogu – formy innej niż ta, która stanowiła już tu, na ziemi, jakiś przedsmak nieba. Rzeczywistość ziemską jest bowiem traktowana w tej liryce jako zapowiedź Rzeczywistości Absolutnej:

*Pod tą radością jest radość prawdziwa
pod tą miłością jest miłość prawdziwa
pod tym pokojem jest pokój prawdziwy*

(„Przezroczystość“, DsH, s. 69)

Bez ciała, bez materii wieczność w odczuciu bohatera lirycznego byłaby niepełna, ponieważ – jak mówi – niemożliwa jest miłość bez ciała:

*Po to by miłość stała się miłością
musi wziąć usta oczy krew i nerwy*

(„Ciało“, H, s. 15)

Logicznym następstwem jest więc stwierdzenie:

*Jeżeli jest u Boga sprawiedliwość
potulne zwierzę ciała też będzie zbawione*

(„Biedne ciało“, DsH, s. 60)

W całej twórczości Kamińskiej stosunek do sfery materialnej kształtował się do jej absolutyzacji przez negację, u której podłoża tkwiła rozpacz i groza nieuniknionego końca, po zrozumieniu konieczności dystansu do wszystkiego co doczesne i afirmację wypracowaną na drodze wyrzeczenia. Kamińska nie odmawia światu widzialnemu istnienia prawdziwego, nie uważa, że jest on cieniem bytu, widzi ziemię jako dar dla człowieka, przestrzeń spotkania w miłości, a tym samym jako początek wieczności, rzeczywistość, która swoją pełnię osiągnie u kresu czasów:

*Kiedy wszystkie zachody słońca
stopią się w jedną zorzę*

/.../

*Jeden kształt wezmą rzeczy,
gdy zabraknie czasu na wielość*

(„Kiedy“, Mipsn, s. 94)

A więc wtedy, kiedy wszystko odnajdzie się w Tym, który jest wszystkim dla wszystkich, Początkiem i Końcem, Alfą i Omega, który jest wcielonym Słowem Boga. Wiara w odnalezienie w wieczności ziemskich kształtów, w osiągnięcie przez nie pełni po drugiej stronie bytu, gdzie *chwalić będziemy Boga bez końca wraz z całym stworzeniem wyzwolonym z grzechu i śmierci*, jak głosi IV modlitwa eucharystyczna, obejmuje również artystyczne wytwory człowieka, jego nieudolne układanie słów, które może usprawiedliwić jedynie zakorzenienie w Słowie:

*Wierzę, że gdzieś na dnie
i wiersze nasze oczyszczone z niepotrzebnych ciał
milczące nagle czekać będą zmartwychwstania*

(***, Rzwś, s. 21)

Tak zatem i ludzkie słowo, które na początku twórczej drogi Kamieńskiej miało pretensje do bycia absolutem, znalazłszy swoje uzasadnienie i swoją wartość w Słowie zostaje zachowane na wieki osiągając wypełnienie w milczeniu odwiecznej Miłości.

Rozważania powyższe w ogromnym skrócie przedstawiają ewolucję twórczości A. Kamieńskiej, ewolucję niespodziewanie zakończoną nagłą śmiercią poetki w maju 1986 r. Pozostały nam wiersze, urzekające prostotą wyrazu i mądrością, dla których tworzyłem było życie przeżywane w wierze, wiersze budujące spójny światopogląd, ciężące ku jednej naczelnej kategorii, ku wieczności, w której jak w soczewce zogniskowały się wszystkie pojawiające się wątki tematyczne, wiersze będące świadectwem poszukiwania Prawdy i zadziwiającym głębią teologiczną raptularzem życia wewnętrznego.

Skróty tytułów tomików Anny Kamieńskiej zastosowane w tekście:

B.r. – „Biały rękopis“
Dc – „Dwie ciemności“

DsH	- „Drugie szczęście Hioba“
H	- „Herody“
M	- „Milczenia“
Mipsn	- „Milczenia i psalmy najmniejsze“
Rz.n	- „Rzeczy nietrwałe“
Rzws	- „Rękopis znaleziony we śnie“
W	- „Wygnanie“
Wjn	- „Wiersze jednej nocy“
Ż	- „Źródła“

Les noms de l'éternité. Essai sur la poésie d'Anna Kamieńska

Ce texte retrace l'itinéraire poétique d'Anna Kamieńska, poétesse polonaise disparue il y a peu. Le trait majeur de son oeuvre fut son attitude à l'égard de la sphère matérielle de la vie, allant d'une contestation (produit du désespoir et de la peur d'une fin inéluctable) qui l'érigait en absolu, à

la compréhension de la nécessité d'une distance à garder vis-à-vis du temporel et de son affirmation par voie de renoncement. Kamieńska considère la terre (l'ici-bas) comme un don offert à l'homme, un espace de l'union dans l'amour, une amorce d'éternité.



Zakłęci miłością

*Kto zechce poznać do gruntu nicość człowieka,
niech tylko zważy przyczyny i skutki miłości¹.*

Przeznaczeniem każdej namiętności jest nuda albo tragedia. Romana Polańskiego nie interesuje nijakość ani w treści, wobec czego w okolicach dramatu osadza losy swych bohaterów, ani w formie, w której osiąga artystyczną doskonałość. Siła sprzężenia fabuły i stylistyki wynosi go na wyżyny sztuki filmowej. Dzieła „Tess“, „Dziecko Rosemary“ i „Frantic“ tworzą w kinie psychologicznym niepowtarzalny nurt – podatny na prądy artystyczne, niemniej o kierunku wyznaczonym osobowością reżysera. Polański jest formalistą, ponieważ ma świadomość, że film fabularny różni się zasadniczo od serii zdjęć, od audycji radiowej, od filmu dokumentalnego, od komiksu czy od poezji, przy czym podziały sięgają podstaw estetyki. Tej zaś od lat złowroźnie przepowiada się śmierć albo zupełne wyjałowienie. Po raz kolejny polski twórca wykazał w sposób oczywisty niezbędną potrzebę rygoru artystycznego, koncentracji myśli i jasnej koncepcji dla zaistnienia dzieła sztuki mającego moc objawienia i oczyszczenia. Podporządkowanie się prawom estetyki, przemysł sceny po scenie zamysłu twórczego, całkowity brak improwizacji bronią film przed rozmyciem się w obszarze nie-sztuki, w *strumieniu zwykłej świadomości*², ratują przed śmiercią, przyjmując koncepcję Frölicha *śmierci sztuki*. Ponieważ estetyka jest w mniejszym lub większym stopniu subiektywna – najlepszym dowodem jest brak w niej jakiegokolwiek naukowej metody oraz związane z tym trudności ze sformułowaniem jej podstaw – Polański jednocześnie przewartościowuje zasady formalizmu filmowego nadając im nowe znaczenie. Jeśli się mówi, że „Dziecko Rosemary“ stanowi podłoże nurtu satanistycznego, to oznacza to coś więcej niż tylko przywołanie Szatana na ekran; zawiera formowanie stylistyki prądu, który otrzymuje nazwę „satanistyczny“ lub każdą inną. Przy tym interesujące samo w sobie jest wyodrębnienie i sklasyfikowanie charakterystycznych wyróżników kina, o którym mówię. W naturalny sposób podlegają one ewolucji i degeneracji sprowadzając się w obrazach zwanych

¹ Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), w nowym układzie wg wyd. Jacquesa Chevaliera przygotował do druku Mieczysław Tazbir, IW Pax, wyd. III, fragm. 180 (487), s. 105–106.

² Fanchon Frölich, *Sztuka współczesna – jej śmierć czy przeobrażenie? w: Zmierzch estetyki rzekomy czy autentyczny?* t. II, wybór i wstęp Stefan Morawski, Warszawa 1987.

umownie popularnymi do prymitywnych sztuczek i uniformizacji treści.

Zwrócenie uwagi na strukturę filmów Polańskiego jest ważne, ponieważ forma i treść decydują o wielkości dzieła, a zarazem rozważanie psychologicznych uwarunkowań postaci może prowadzić do pewnych nieporozumień, jeśli zapomnimy o stylistyce filmu.

Prawdziwe, a nie papierkowe (celuloidowe) tragedie przeżywają zwykle ludzie wrażliwi, targani namiętnościami, o rozdartym sercu, niemniej silni wewnętrznie; być może dlatego, że potrafią kochać bez granic. Słowem ludzie o nieprzeciętnej duszy i sercu, a przy tym, małe zaskoczenie, przeciętni w społeczności i czasie, w którym przyszło im żyć. Wielkość zrodzona z wrażliwości; „do wewnątrz”, nie „na zewnątrz”. Tess, Rosemary, dr Walker prezentują zbliżony typ psychiczny i z tego względu, jeśli odrzucić tło, w którym się poruszają, wówczas trzy całkowicie odmienne filmy są trzema wariacjami o miłości, w których tylko niektóre parametry, nie te najważniejsze, zostały zmienione. Polański opowiada nie nużąc, nie powtarzając się, umiając znaleźć nowe pomysły na stare treści. Schemat jest ten sam: Rosematy – dziecko – sataniści; Tess – Angel – Alec; dr Walker – żona – terroryści.

Miłość jest źródłem dobra, ponieważ otwierając duszę na bliźniego przymusza do poświęceń, wyrzeczeń, do nieustannego kierowania się ku kochanej osobie, do obowiązku wobec niej, do wolności „z nią”, nie „bez niej”. Miłość jest źródłem zła, ponieważ zwięża w niebezpieczny sposób możliwości wyboru w sytuacjach trudnych przez samo istnienie nieuniknionej konieczności całkowitego oddania siebie drugiemu człowiekowi. Podążając za myślą Pascala: *przyczyną jest „coś dziwnego” /.../, skutki zaś są przerażające. To „coś dziwnego”, ta drobnostka niepodobna do ujęcia, porusza całą ziemią /.../, całym światem*. Można czuć się bezradnym przy próbie jakiegokolwiek moralnej oceny bliźniego, którego czyny wyrastają z bólu i szaleństwa serca. Uczucie zawsze kieruje w stronę zachowań i decyzji nieracjonalnych, stojących w opozycji do utartych norm, wykluczając niejako automatycznie człowieka poza społeczność, od której spodziewać się można albo obojętności, albo wrogości. Samotność jest więc piętnem człowieka „zadżumionego” innością i jego przekleństwem. U końca drogi czeka śmierć („Tess”), radość („Frantic”), niepewność („Dziecko Rosemary”). Tak pokrótce wygląda ogólny schemat. Przyjrzyjmy się realizacji.

*„Gorycz wybierasz
Mnie wybierając,*

*Mogę wykić, sponiewierać /.../
 Tak – mówił on – rzeczy się mają“
 „Naga się położy
 Schowana w cień.
 Trawa mym łóżem
 W ten czarny dzień.“
 Tak powiedziała Jane.³*

Łamiąc chronologię powstawania filmów należy zacząć od „Tess”. Film ten obejmuje miłość zarówno w przedmałżeńskim jak i małżeńskim kształcie, od jej początku do tragicznego końca. Dwa pozostałe skupiają się na krótkich fragmentach pozornie stabilnego rodzinnego życia. „Tess” jest bliska epopei i konwencjonalnemu melodramatowi, nie stając się nim.

W spokojnej tonacji toczy się opowieść o pierwszej, najsilniejszej miłości. W niewinnych spojrzeniach, w twarzy zapamiętanej w sercu, we wspólnym pobycie na farmie, przy nocnych dźwiękach fletu rozłożyły się w czasie narodziny uczucia. Bez wielkich słów, bez miłosnej gry, w scenach tchnących malarstwem Malczewskiego i liryką Leśmiana, odmierzające zwolniony rytm życia XIX-wiecznej angielskiej wsi. Banalna historia nie zmienia się w banał; szczęście w zasięgu ręki rozplywa się w kroplach krwi na białym suficie. Dwie są przyczyny, dla których Tess staje z nożem w rękę naprzeciw Aleca czytającego gazetę: przeznaczenie i kondycja psychiczna bohaterów. Spychając odpowiedzialność za zbrodnię na fatalizm losu można znaleźć wątpliwe moralnie usprawiedliwienie czynu i oczyszczenie Tess splaszczając niepotrzebnie głębię dramatu. Symbolika filmu – droga i słońce – wyraźnie określa związki między bohaterami. Proboszcz, pijany ojciec Tess, ona sama, Angel mijają się na ścieżce. Tess poznaje przelotnie swego przyszłego męża, jej ojciec swoją szlachecką przeszłość. Słońce zachodzi oświetlając czerwienią twarze dziewcząt. Koło Fortuny ruszyło porządkując w zagadkowy sposób ludzkie losy, których przeznaczenie dopelnia się na krętych drogach. Pośród zbóż Tess zostaje się z Alekiem, ucieka przed policją, w ciemnościach nocy spogląda za oddalającym się od niej mężem. Mojry, przaśniczki życia, kładą nici ścieżek pod stopy swych ofiar nie pozwalając, jak w ogrodzie Chabrola z „Alicja ucieka po raz ostatni”, opuścić zakłętą kręgą nieszczęścia inaczej niż przez śmierć. W skrótowej scenie, w której Tess odkrywając list pod dywanem traci niemal przytomność, kamera płynnym ruchem ponad nią obejmuje drogę i słońce.

³ William Butler Yeats, *Poezje wybrane*, Warszawa 1987; cyt. wiersz *Głupia Jane w Dzień Sądu* przeł. Ewa Życieńska.

Nieuchronność losu to jedno, psychologia to drugie. Ironicznym preludem do nocy poślubnej, być może tylko dla Polaków zrozumiałym, jest scena z „Kapitałem” Marksa wyjaśniająca ideologiczne zapędy i mrzonki ekonomiczne Angela. Nie dziwi jego porzucenie żony i wyjazd do Brazylii. Potrzebny jest mu czas i mocne uderzenie młotkiem w głowę, by rozbić jakko idealistycznych iluzji, wykluć się i dorosnąć do małżeństwa. Tyle tylko, że przeszłość nie wraca, a pozbawiona opieki żona ponownie trafia pod dach Aleca, gdzie spełnia się jej przeczcucie.

Dziwna sprawa jest z synem dziedzica. Nie jest on czarnym, pozbawionym uczuć bohaterem, jak zwykle w melodramatach bywa i nie można mu w jednoznaczny sposób przypisać winy za ostatecznie własną śmierć. Na miarę swoich duchowych możliwości próbuje chronić Tess proponując jej bynajmniej nie wolny związek, ale małżeństwo ze wszelkimi wygodami. Będąc tym, który posiadał ją pierwszy, odczuwa w stosunku do niej potrzebę opieki i miłości. Można zrozumieć, że z braku wzajemności Tess odrzuca wszelkie jego względy wierna głosowi serca, w dalszej kolejności małżeńskiemu obowiązкови. Nie wyjaśnia to w żadnej mierze noża w jej rękę i zła, które czyni. W podtytule film miał być opowieścią o kobiecie czystej. Czy Tess jest rzeczywiście kobietą czystą? Szukając dla niej jeśli nie usprawiedliwienia, to zrozumienia należy się cofnąć do kluczowego w moim mniemaniu zdarzenia – aktu miłosnego z Alekiem. Zbieg okoliczności, śmiech dziewcząt, fałszywe posądzenia popychają bohaterkę w jego ramiona. Sam akt jest w połowie gwałtem, w połowie przyzwoleniem. Wydaje się, że owego „pół” Tess nie chcianemu ojcu nieślubnego dziecka nie wybacza; braku pełnej akceptacji stosunku, który pozbawił ją dziewictwa i w dalekiej przyszłości rozbija małżeństwo. Jeśli tak jest, to stajemy przed zaskakującą w swojej sile konkluzją. Kobięca czystość urasta do rangi mitu. Dziewczęca niewinność jest bezcenną wartością. Nienawiść w Tess jest pochodną nieprawości, jakiej – świadomie czy nie – Alec w stosunku do niej się dopuścił.

Jakkolwiek by było, czy będziemy patrzeć na losy bohaterów przez pryzmat wartości chrześcijaństwa, czy poddamy się atmosferze książki Hardy’ego i filmu, ze względu na podkreślenie nieuchronności losu bliskie duchowi klasycznej tragedii greckiej, tam gdzie jest zbrodnia, musi być kara. Polański więc nie oszczędza szafotu swoim bohaterom. Nieme wzgórze Stonehenge, świadek tysiącleci cywilizacji, być może w przeszłości świątynia rytualnych ofiar, jest ostatnim miejscem wolności uciekającej pary. Tess leżąc na kamiennym bloku oczekuje śmiertelnego dotknięcia kata. Prawo społeczności do kary za zbrodnię zostaje zachowane. Komentarz mężczyzny: *Cóż przynosimy? / Czym jest prawdziwa*

*miłość? / Wszystko się poznać da i nie zaginie, / Niech tylko Czas przemienie**, kończący rozmowę z Jane, brzmi jak pożegnalne epitafium dla Tess i Angela, a zarazem bezradne i niepotrzebne pocieszenie w godzinie śmierci. Nad megalitycznym sanktuarium wschodzi słońce.

Szczególny relatywizm, pewna bezsilność w jasnym określeniu źródeł dobra i przyczyn zła w „Tess” nie mają miejsca w „Dziecku Rosemary”. Tutaj podział na białe i czarne charaktery jest klarowny, natomiast niejasności pojawiają się w związku z Szatanem, jego obecnością w czasie i przestrzeni fizycznej. Narracja filmu jest odśrodkowa, subiektywna. Zdarzenia dostrzegamy oczyma Rosemary, głównej bohaterki, będącej tym samym osią akcji i postacią, której znaczenie jest kluczowe. Świat nie odkrywa się przed widzem poprzez suche spojrzenie narratora, lecz poprzez ekspresyjne przeżycia Rosemary. Można to ująć mocniej – niemal czuje się ciało i duszę tej kobiety.

Przyjrzyjmy się kilku faktom.

Mąż ulega wpływom satanistów, ale nie dostrzegamy jego upadku. Jego wysocy niejasne postępowanie w stosunku do żony daje się łatwo wytłumaczyć typowo męską irytacją wobec kobiecych kapryśków i niekonsekwencji. Dopóki też Rosemary nie zainteresuje się bliżej jego karierą, nic nie wiemy o niespodziewanym sukcesie przeciętnego aktora.

Gwałt popełniony na Rosemary jest rzeczywistym gwałtem, dzieje się bowiem poza jej świadomością i bez jej zgody na akt. Będąc w stanie zamroczenia, na granicy jawy i snu, choć w odruchu samoobrony nie zjada przyrządzonego przez sąsiadkę kremu, doświadcza przeżyć, co do których nie można mieć pewności, czy są realnymi zdarzeniami, czy halucynacją. Sceny, w których można domyślać się „czarnej mszy”, mieszają się z sennymi, niemal narkotycznymi wizjami. Jedynym dotykającym dowodem jest ciało bohaterki, ale wyjaśnienie bierze na siebie mąż odsuwając podejrzenia. Fakty pozostają nie ujawnione, zaś Rosemary może być przekonana, że przeżyła tylko senny koszmar.

Narodziny dziecka dokonują się poza ekranem i świadomością Rosemary. Po wyczerpującej i, jak się wydaje, beznadziejnej walce o zagrożone życie dziecka wpada nieuchronnie w sidła wyznawców Szatana i jest już po porodzie, kiedy budzi się po zastrzyku. Uspokajająca informacja, że dziecko zmarło, nie tylko niczego nie tłumaczy, lecz jeszcze mocniej utwierdza obsesyjne przekonanie Rosemary o spisku. Dopiero w ostatniej scenie, gdy przez ścianę

* W. B. Yeats, dz. cyt.

słysząc płacz dziecka, wszystkie niepewności znajdują uzasadnienie.

Wszystkie tropy obracają się wokół Rosemary, wokół jej decyzji i jej działań, wokół jej spojrzenia i jej myśli. Kiedy więc Rosemary szuka w rozrzuconych literach jakiegoś sensu, dobrze byłoby wstać z fotela i pomóc jej układać rozrzucone klocki, bo jeśli ona nie złoży fragmentów układanki i my niczego nie odkrywamy.

W tym filmie, który jest horrorem, odśrodkowa narracja nie jest zabiegiem czysto technicznym, lecz bezpośrednio wprowadza dzieło w nurt kina psychologicznego. Tym samym jej znaczenie wykracza daleko poza formę utworu. Rosemary ze swoją złożoną naturą nie jest tylko narratorką, której oczyma postrzegamy świat i poprzez którą wydajemy sądy o zdarzeniach i ludziach, ale jest wartością samą w sobie, trudnym problemem, przed którym stają i sataniści daremnie czyhający na jej duszę, i widz, który z pewnym zdumieniem i zadziwieniem odkrywa nieskończoną tajemnicę kobiecości i macierzyństwa. Próbę odkrycia tej tajemnicy widziałbym przede wszystkim w „Dziecku Rosemary”, w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kim jest ta kobieta, która walczy o syna i odkrywa, że jest on Szatanem.

W tym miejscu mamy więc pierwszą narzucającą się wykładnię. Posunąłbym się w niej do stwierdzenia, że historia z ucieleśnionym, doskonałym złem jest nieistotna, stanowi tło, na którym obserwujemy zachowanie Rosemary. Takie widzenie filmu odwołuje się do tradycji Conradowskiej. Jej podstawowym wyznacznikiem jest umiejscowienie bohatera w ekstremalnym położeniu, które w przeciętnym życiu pozornie nie może mieć miejsca, a następnie obserwacja reakcji bohatera na sytuacje wymagające moralnych wyborów. Z „Ocalenia”, „Zwycięstwa” Conrada, „Sedna sprawy” Greena nie pozostaje w pamięci złożona konstrukcja fabuły, ale decyzje, które podjęli bohaterowie. Nie widzę powodów, by do galerii wyłącznie męskich postaci lorda Jima, kapitana Lingarda, Scobiego i innych nie dołączyć Rosemary. Ma ona nad nimi tę zdecydowaną przewagę, że w przeciwieństwie do nich jest nieskazitelnie czysta. Porównywanie Polańskiego do klasyków literatury może wydawać się dziwne. Tymczasem mam tu na uwadze nie tylko powierzchowne skojarzenia, które narzucają się, ale fakt, że jeśli spojrzeć się na bohaterów literackich poprzez doświadczenia Rosemary, to można dojść do kilku zaskakujących stwierdzeń bynajmniej niepochlebnych dla tych postaci. Jeśli męskie rozterki ujrzymy w kobiecym zwierciadle. Jeszcze do tego problemu powrócę.

Macierzyństwo wyzwala w Rosemary energię, której istnienia być może sama w sobie nie podejrzewała. Nasuwają się tu nieunik-

nione porównania reakcji kobiety i mężczyzny w sytuacjach krańcowych. Działanie Rosemary jest właściwie zaskakujące. Leży poza logiką, poza racjonalnym myśleniem. Do ostatniej sceny nie wiemy, czy Rosemary grozi rzeczywiste niebezpieczeństwo, czy tylko jej niezrównoważona osobowość ociera się o schizofrenię. Należałoby dopuszczać rozsądną, męską spekulację, w której zachowanie tej kobiety łatwo byłoby wyjaśnić na podstawie psychologii, psychoanalizy. Rosemary w żadnej chwili nie wątpli o niebezpieczeństwie. Zagrożenie, irracjonalne dla każdego mężczyzny; który w ostateczności z samej dumy odrzuciłby jego istnienie, jest dla niej jak najbardziej realne. Rosemary nie wdaje się w jałowe spekulacje, nie wierzy w urojenia, ufa swojej intuicji i kierując się nią działa z nieubłaganą konsekwencją. Jeśli szuka dowodów przeciw satanistom, to nie po to, by utwierdzić swoje wewnętrzne przekonanie, ale z tego względu, że potrzebna jest jej siła i opieka męża, by zdemaskować spisek. Macierzyństwo wskazuje jej jedynie właściwą drogę postępowania, jedynie właściwą ocenę zdarzeń. Mąż odsunięty na drugi plan nie ma wpływu na żonę, jego przekonujące argumenty nie znajdują zrozumienia. Rosemary zamyka się w swoim świecie chroniąc nie narodzone dziecko. Nie jest już sama, jest ich dwoje. Wydaje się, że sama potencjalna możliwość macierzyństwa stwarza kobiecie sytuację, której mężczyzna nigdy w pełni nie zrozumie, ponieważ zawsze i wszędzie jest sam. Nie można wątpić o miłości Rosemary do męża, ale trudno tu mówić o jakimkolwiek wyborze między nim a synem. Dziecko jest i zawsze pozostanie pierwsze. Tym samym macierzyństwo zostaje wyniesione na poziom porównywalny z wartością czystości w „Tess”.

Zważywszy że ojcostwo nigdy nie stanowiło dostatecznej przeciwwagi w męskiej skali wartości, jasne jest, dlaczego złudne idee, jak honor, władza, godność, nauka itp. odgrywają tak decydujące znaczenie dla mężczyzn i niezmiennie przez wieki prowadzą ich w ślepy zaułek. Wracając w tym miejscu do moralnych dylematów literatury Conrada, Greena, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jej bohaterowie zmagają się z nieprawdziwymi, wydumanymi problemami. Nie mam na myśli nieprawdopodobieństw fabularnych, bowiem to Rosemary działa w najbardziej absurdałnej sytuacji, chodzi natomiast o fakt, że mężczyźni obracając się w sferze wartości w mniejszym lub większym stopniu rozumowych są z góry skazani na samotność i na zwątpienie.

Myślę, że warto w tym miejscu zastanowić się nad scenami z papieżem Pawłem VI, obecnym w telewizji transmitującej wizytę Ojca Świętego w USA, zaś drugi raz w krótkiej scenie będącej w istocie projekcją psychicznych przeżyć Rosemary, w której papież wypowiada kilka słów do bohaterki. Analizując, w oderwaniu od

całościowego spojrzenia, trzy krótkie momenty – trzecim jest rozmowa o papieżu – można odnieść wrażenie, że głowa Kościoła jest traktowana krytycznie, jeśli nie złośliwie. Nie sądzę, by tak było, zaś roli, jaką Ojciec Święty odgrywa w dramacie, nie można przypisywać znaczenia większego niż ma miejsce. W konstrukcji psychicznego portretu Rosemary papież odgrywa szczególną rolę, jest w pewien sposób zwierciadłem, w którym ukazują się jej niepokoje. Rosemary jest niepraktykującą katoliczką, możliwe, jak sugerują jej wspomnienia, że wychowywaną przez pewien czas przez siostry zakonne, a możliwe, że mającą tylko bliżej nieokreślone, może wyniesione z dzieciństwa, głębsze przeżycia związane z religią. Doświadczenia te są na tyle silne, że rozmowa, w której wyznawcy Szatana, a dla niej normalni sąsiedzi, poddają krytyce Ojca Świętego, sprawia jej widoczną przykrość. Zapytana odpowiada nieśmiało i z zakłopotaniem: *To przecież Papież*. W tej perspektywie postać Ojca Świętego staje się bardziej czytelna i, jak sądzę, zawiera przynajmniej dwa poziomy znaczeń. Rosemary może poszukiwać bezpieczeństwa, którego nie znajduje u męża. Zdana na własne siły – zachowanie małżonka pogłębia jej rozterki – szuka pomocy u mężczyzny, *któremu tylko mogłaby zaufać, i który tylko mógłby odpowiedzieć na jej pytania, jakich nikt nigdy nie usłyszy*. Tak właśnie zwierzyła się pewna kobieta myśląc o Ojcu Świętym i zastanawiając się nad Rosemary nie mogąc oprzeć się wrażeniu, że dusza jej mogłaby nosić podobne pragnienie. Obraz papieża nie jest jednak sennym marzeniem młodej dziewczyny, nakłada się bowiem na niego. Jest to, jak sądzę, druga opcja, poczucie winy wyrosłe z odrzucenia, a może tylko zaniedbania wiary, które bohaterka musi w sobie nosić. Rosemary nie szuka w modlitwie pomocy i jest w tym jakaś niekonsekwencja psychologiczna. Kobieta o takiej strukturze psychicznej zawsze sięgnęłaby po modlitwę. Wizja Ojca Świętego w krótkiej sennej halucynacji w moim przekonaniu sięga po najgłębsze tajemnice kobiecej duszy, niedostępne dla nikogo i nigdy nie ujawniane przed mężem, kochankiem, przyjaciółką czy spowiednikiem.

Krytyka, której poddają papieża sataniści, ma swoje źródło w nienawiści, którą żywią do Kościoła jako tej siły, która tu na ziemi stanowi przeciwwagę dla ich poczynań. Dla Kościoła Szatan nigdy nie był metaforą, symbolem zła, ale realną siłą, której obecność trzeba nieustannie przypominać i bronić przed nią wiernych. Ponieważ wszyscy, z wyjątkiem Rosemary, w mniejszym lub większym stopniu ulegają pokusie satanizmu, zakusy Złego na jej duszę są oczywiste. Nie dopuszczając krytyki Kościoła bohaterka pozostaje poza wpływem sekty.

Osobnego omówienia wymaga ostatnia scena filmu. Nie jest ona łatwa w interpretacji i wydaje mi się, że niemożliwa jest jej jednoznaczna i prosta wykładnia. Można rozumować tak: każdy ostatecznie ulega Szatanowi. Każdy nosi w sobie słabość, tylko jemu właściwą, wystarczy odnaleźć w nim ten czuły punkt, a echo grzechu pierwotnego odezwie się w nim i poprowadzi go do upadku. Złożone są drogi, którymi zło wodzi człowieka: banalne, oparte na pożądaniu pieniędzy, władzy, wyzwajające w duszy skarłałą istotę na podobieństwo karła Lagerkvista, subtelne i pokrętne, mające w sobie szatańską przewrotność. Całkowite oddanie się dziecku w bezwzględnej miłości, głębszej i czystszej od miłości mężczyzny i kobiety, może okazać się pułapką, z której kochająca matka nie znajduje wyjścia. Rosemary – czysta i niewinna – przegrywa, ponieważ uczucie do syna wytrąca nóż z jej dłoni. Tak można widzieć jej los i nie jest to optymistyczne spojrzenie. Można jednakże spytać, czy zło rzeczywiście dotyka jej duszy. Nóż w jej ręku mógł być narzędziem obrony albo ataku. Może też być nożem ofiarnym, którym na podobieństwo Abrahama złoży ona ofiarę ze swego syna. Bezbronna jednak podejdzie do kołyski i ujmie w dłonie los istoty będącej po części nią samą. Każda miłość ma w sobie usprawiedliwienie i wybaczenie, nawet ta, która prowadzi do zbrodni. W obliczu największych tajemnic człowieczeństwa, wobec cudzych wyborów, których pełni nie sposób ogarnąć, każdy osąd jest nieuchronnie powierzchowny. Oto nadzieja, gdy matka przejmuje odpowiedzialność za życie, któremu dała początek. Pewna kobieta powiedziała: *Boję się mieć dziecko, ponieważ zagubiłabym się w miłości do niego*. Można jej wierzyć. Przeglądając się Rosemary, taką ją widzę.

Jest jeszcze sprawa Adriana I i królestwa zła na ziemi. Szatan w kulturze ma przynajmniej dwa oblicza. Jest biblijnym upadłym aniołem, ale jest też Szatanem wymyślonym przez ludzi, zmieniającym się w czasie i przestrzeni. Mamy więc „ludowego” diabła, bohatera baśni i podań, mamy też Mefistofelesa Goethego i Bułhakowa. Można szukać tych tropów w myśli twórczej, ale niezmienne pozostaje stwierdzenie, że zawsze jest on tłem i odbiciem natury ludzkiej, jej sprytu, pragnień, szaleństwa, zła, ale i czystości. Nasze czasy nadały nową twarz „człowieczemu” Szatanowi. Nałożyły się na nią niełatwe doświadczenia współczesności i otrzymaliśmy Szatana Levina i Polańskiego. Zło nie ma nic w sobie ze złudnej łagodności, nie jest przytłumione ani wygładzone, otwiera przed nami nieskończoną, przerażającą pustkę, odnajdujemy w nim krzywy obraz teraźniejszości. Optymizm, który widzę w zakończeniu filmu, bierze się z faktu, że wartości miłości i macie-

rzyństwa nie można zlekceważyć, są na tyle silne, by przeciwstawić się złu.

*Kobieta, którą tak kochałem, która mnie kochała wiernie*⁵

Doktor Walker w niezborych, niemniej skutecznych poszukiwaniach porwanej żony jeszcze raz przywraca miłości naczelne miejsce w kształtowaniu losu człowieka. Bohater zmagając się z bezkształtem rzeczy, z oporem materii wrywa żonę z rąk terrorystów jakkolwiek chaos-rzeczywistość przerasta siły jednostki.

Nic bardziej złudnego niż pierwsze wrażenie, z jakim wyszedłem z kina, że „Frantic” jest najsłabszym filmem w tryptyku. Banalna treść wynosi Polański na wyżyny oryginalności. Mąż, który po dwudziestu latach małżeństwa kocha żonę, jest niezwykłą postacią we współczesnym kinie, a przecież tak prozaiczna. Jeśli przy tym w ramy kryminału zostają wplecione jego przeżycia, otrzymujemy collage niby podobny do znanych obrazów, a jednak w szczegółach zaskakująco odmienny od wszystkiego, co kino stworzyło.

Nie sposób nie być bezradnym wobec najprostszych prawd, których wymowa jest tym większa, że Polański wypowiada je w precyzyjnie skonstruowanych scenach posługując się nie słowem, ale obrazem. Twarz Walkera wykrzywiona bólem podczas telefonicznej rozmowy z synem, potem szloch; błysk nadziei kiedy portier mówi, że brakuje klucza do pokoju hotelowego, o którym doktor zapomniał, że jest w jego marynarce; mąż i żona oddzieleni szybą odjeżdżającego samochodu – oto zamyka się mniejsza pętla, której początek w łazience hotelowej; szybą, po której spływają strumienie wody dzieli scenę na dwa obszary bez możliwości słownej komunikacji; tylko niewyraźny dźwięk telefonu dociera do kamery, Walkera i widza, nie dociera żadne ze słów żony. W chwili kiedy ona sama znika z ekranu, ciągnąc za sobą otwartą walizkę, bohater rozpoczyna odyseę samotności. Powiedzmy raczej anty-bohater, bowiem doktor posiada wszystkie słabości, których brak herosowi kina, Indianie Jones – scena w restauracji, w której Walker negocjuje z agentami wywiadu amerykańskiego, jest parafrazą początkowej sceny z filmu Spielberga – z którymi natomiast przeciętny człowiek żyje na co dzień. Bohater nie posiada żadnej z pożądanych i koniecznych cech charakteru, którymi podporządkowuje się świat, niemniej zwycięża. Sprzecznosc tkwiąca w konstrukcji filmu staje się siłą dramaturgiczną akcji. Ujawnia się przy tym złożoność stosunku Polańskiego do rzeczy otaczających człowieka. Stanowią one nie tylko statyczną dekorację planu filmowego, ale w dynamicznej ingerencji łamią ulizaną gładkość scen tworząc nową jakość, chropawą jak wiersze Hardy’ego, zachowu-

jąc przy tym zdumiewającą wewnętrzną spójność. Być może Polański jest jedynym reżyserem, który materii przypisuje rolę zbuntowanego bohatera, nieustannie przeciwstawiającego się konstruktywnym zamierzeniom człowieka. Konsekwentne wypełnianie sceny po scenie szczegółami natrętnie spychającymi Walkera z prostej drogi do żony każe myśleć o materii pełnej diabolicznego niemal ducha chaosu. W złośliwym chichocie rzeczy martwych jest jednak po trosze projekcja człowieczeństwa zarówno w jej pozytywnym dążeniu do zagospodarowania planety, jak i szalonych, niezrozumiałych aktach unicestwiania cywilizacji i samego siebie. Przebita opona, na początku filmu, wprowadza w klimat bezradności i oporu wobec maszyny. Później pozostaje już tylko walka. Walker usiłuje dostać się do mieszkania Michele, wspina się po dachu, spada, łapie się anteny, walizka otwiera się, jej zawartość wysypuje się, na krawędzi dachu zawisa figurka Statuy Wolności, zdjęte buty zjeżdżają na ziemię itd., itd.

Wydaje się, że dopóki bohaterowie są razem, mąż i żona obok siebie, istnieje niemała szansa oswojenia otoczenia, przełamania bariery obcości. W „Dziecku Rosemary” akt seksualny w pustych czterech ścianach w nowym domu, we „Franticu” drobne rutynowe czynności w tchnącym kliniczną czystością hotelowym pokoju: rozpakowanie walizki, rozrzucenie ubrań, czułość wobec współmałżonka, prysznic stwarzają ciągle na nowo ten sam zamknięty świat dwojga osób. Pęknięcie ochronnej powłoki jest dla bohaterów początkiem Kafkowskiej samotności i bezradności, która prowadzi do szaleństwa i ostatecznej porażki w zetknięciu z zimną rzeczywistością. Polański ocala swych bohaterów od zagłady może „ku pokrzepieniu serc”, nade wszystko jednak ku obronie konsekwentnie dowodzonego stwierdzenia, iż: *Jesteśmy tym, co kochamy*⁵. Nie zmienia to wszakże przekonania, że świat wymknął się człowiekowi z rąk.

Wiek rozwoju cywilizacji dzielący wieś ubiegłego stulecia od współczesnych aglomeracji miejskich nadał tylko nowe nazwy doświadczeniom przeżywanym przez człowieka, nie zmieniając nic z istoty dramatu. XIX-wieczna Opatrzność, przeznaczenie dla jednych, dla innych Bóg ewoluowały w XX-wieczny indeterminizm fizyki i probabilistykę matematyczną. Złożoność świata, „puchnąca do nieskończoności” parafrazując Witkacego, zamknęła w swym brzuchu jednostkę, która nie ma dość sił, by zerwać błonę.

⁵ Thomas, Hardy, *Poezje wybrane*, przeł. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1989; cyt. wiersz *Urwisko Beeny*.

⁶ Robert Lowell, *Poezje*, wybór i posłowie Bogdan Taborski, Kraków 1986, Cyt. z wiersza *Egzorcyzm*.

Zamiast prostych znaczeń rządzi odkryte Prawo Wielkich Liczb i twierdzenie ergodyczne, statystyka zaś przebrała się w szaty starożytnego *Fatum*. Być może tłumaczy to, w pewnej mierze, bezradność współczesnego człowieka, którego los, na dalsze dziesięciolecia, w proroczym natchnieniu przepowiedział na początku autor „Procesu” i „Zamku”. W tej perspektywie sięgnięcie poza sieć uwikłań czteromiliardowej społeczności wydaje się koniecznością ocalającą istnienie. Nieuniknione jest więc jeśli nie wyzwolenie ze strumienia czasu, to co najmniej powrót do wartości pierwotnych. Taka jest miłość.

Nie mogę oprzeć się wrażeniu, że jest to tylko chwilowy triumf nad ciemnością. Świat z natury dąży do chaosu zarówno w wymiarze globalnym przez osiągnięcie równowagi termodynamicznej, jak i lokalnym przez śmierć jednostki. Nie sposób ocalić od nicości ani człowieka, ani cywilizacji. Miłością można rozsunąć zasłonę niebytu, by krótką chwilę później zginąć w heroicznym natarciu na wieczność. Tylko Bóg pozostaje. Polański-agnostyk nie rozważa tej możliwości.

Adam Lecko



Sztuka – procent od kontemplacji

Rytm życia i parodie

W październiku 1989 r. można było w TV obejrzeć głośny, nagrodzony film Andrzeja Fidyka pt. „Defilada”. Cóż to za film! Przez godzinę, a może dłużej, toczyły się kolorowe sekwencje – bez jednego słowa komentarza! Obiektywne nakręcenie defilady przed obliczem dyktatora Korei Północnej, Kim ir Sena, starczyło za wszystkie uwagi i naświetlenia. W osłupieniu patrzyliśmy na ten szczerze zamknięty, w każdym calu sztuczny mikrokosmos azjatyckiego komunizmu. Jest to jakaś monumentalna PARODIA, monumentalne głupstwo; ale nie reaguje się na nie śmiechem, tylko uczuciem grozy. Obraz totalnej tresury.

Jak pstrokata ława płynęła nie kończąca się parada tysięcy i tysięcy jednakowo poprzebieranych mężczyzn, kobiet i dzieci; na powierzchni paru kilometrów kwadratowych tworzyły się żywe obrazy, z ruchu ciał powstawały kolosalne napisy pochwalne, komponowały się portrety, właściwie wciąż te same, jak kalkomania, portret Herosa i Dobroczyńcy. Tego NIE DA SIĘ opowiedzieć, twórca filmu genialnie odgadł, że tym razem wszystko trzeba powierzyć wizji, z wyłączeniem tekstu. A przecież wokół tego cyrku rozciągał się cudowny, bajecznie malowniczy kraj, Góry Diamentowe, rajska roślinność. Bez żadnej przesady – Ogród Rozkoszy, jak na lewym skrzydle tryptyku Boscha, w Prado. Jak w tych warunkach mogła się pomieścić betonowa fikcja państwa Kim ir Sena! Spiritus fiat ubi vult, co – jak widać – odnosi się także do innych, najcięższych wersji ducha. Przyjrzyjmy się skutkom tego w sztuce, które, być może, wyrażają samą esencję wielkiego fałszerstwa.

W filmie wciąż się ukazują portrety dyktatora, niezliczone posągi wspinające się aż pod niebo, na rozmaitych postumentach, albo malowidła i żywe obrazy. Śliczna, niby plastikowa róża, gładka, rumiana, okrągła twarz. Tak fotograf jarmarczny retuszuje swoje podkolorowane dzieła. Koreańskie wcielenie socrealizmu ma infantylną doskonałość. Chyba nie warto tracić słów na opisywanie tego fenomenu, wystarczy sięgnąć pamięcią do początków naszych lat pięćdziesiątych i ówczesnej atmosfery panującej wśród dworskich ikonografów. Nawet wytracony z równowagi Cybis, wspaniały Jan Cybis, chwycił za pędzel i namalował jakiegoś „Bieruta wśród dzieci”. Ale to było zupełnie chybione, ten sam pędzel, który malował jabłka i ogrody, odmówił swemu panu gotowości. Kim ir Sen ma sto swoich zawsze bezbłędnych wersji „Kim ir Sena wśród dzieci”. Chodzi o to, że kult takich rozmiarów i

tego rodzaju staje się czynnikiem UNIEMOŻLIWIAJĄCYM portretowanie. Paraliżuje sam proces obserwacji i syntezy. Portret, obraz malarski w ogóle, jest zawsze tylko wolnym przekładem oryginału, interpretacją. W warunkach kultu może powstać kicz i nic więcej.

*

Opowiem ciekawą historię z innego terenu. Bohaterem jej był rysunkowy portret Stalina zrobiony przez Picassa w kilka dni po śmierci radzieckiego przywódcy. Zrelacjonował tę aferę szczegółowo Pierre Daix, dziennikarz i pisarz francuski, ważna postać w tamtejszej partii komunistycznej, współredaktor, u boku Aragona, głównego pisma literackiego „Les Lettres Françaises”. Wiadomość o śmierci Stalina nadeszła w piątek 7 III 1953 i zbulwersowała redakcję „Lettres Françaises”. Aragon kreśli pośpiesznie plan numeru. Na czołówkę ma iść artykuł Joliot-Curie, dalej artykuły Aragona, Courtade’a, Sadoula i Daix. Trzeba koniecznie mieć coś od Picassa! Aragon podpisuje telegram do Vallauris: *Prześlij co chcesz. Termin 11 marca*. Wreszcie specjalny numer, z wielkim nadtytułem „Co zawdzięczamy Stalinowi” jest gotów – tylko rysunku Picassa wciąż brak. Naturalnie ambasada radziecka przesłała serwis fotografii, które Francuzów bynajmniej nie zachwyciły. Na wszelki wypadek odłożyli akademicki biust niejakiego Tomskiego i udrapowany posąg en pied. We środę 12 III nadchodzi rulon od Picassa: węglowy portret Stalina, podobny do foto z 1904. Żywy, zdecydowany (pisze Daix), dobrze skontrastowany w partiach ciemnych i jaśniejszych. Cała redakcja, wraz z drukarzami, jest zadowolona. Szczególnie Aragon, który bał się czegoś zdeformowanego, jakiejś fantazji abstrakcyjnej. Kazał dać podpis: *Stalin, przez Pablo Picasso*. Odbitki wyszły doskonale, zachowując niuansę.

Wtedy zaczęła się awantura niewiarygodna. W tym samym budynku, przy rue de Louvre 37, mieściła się redakcja komunistycznego pisma „La France Nouvelle”. Nadbiegli stamtąd dziennikarze rozdierając szaty: *To napaść na Stalina!* Dołączyli do nich ci z „L’Humanité”. Równocześnie żona Aragona, Rosjanka Elsa Triolet, odbiera w domu groźne telefony. Łączy się z Daix. Krzyczy w tonie historycznym: *Czy wy tam oszaleliście, żeby publikować ten rysunek!?* Daix próbuje perswazji: *Ależ Elsa, Stalin nie jest Panem Bogiem...* Przerywa: *Właśnie że jest! Jest! Nikt tego numeru do ręki nie weźmie. Nikt tego nie zrozumie. Picasso nie zdeformował twarzy Stalina. Nawet ją uszanował. Ale nie o to chodzi: chodzi o to, że OŚMIELIŁ SIĘ ją tknąć! Czy pan to rozumie, Pierre? Ośmielił się!*

Daix tak tego nie skomentował, ale w wyobrażeniu Elsy Triolet Stalin zajmował dokładnie takie miejsce, jak Bóg w teoriach bizantyjskich obrazoburców, którzy zakazywali Jego przedstawień. W

końcu słuchawkę wziął Aragon i łamiącym się głosem oświadczył, że całą rzecz bierze na siebie, a żonie zakazał jakichkolwiek samooskarżeń. Daix dodaje do tej relacji: *Teraz wydaje się śmieszne, że nawet nie domyślaliśmy się wówczas, jaki jest w Partii kult Stalina. Picasso targnął się na obraz Ojca Ludu. Dał wizerunek Stalina okrutnego, Stalina naszych przeciwników. Gdy we czwartek pismo ukazało się w kioskach, runęła na nas fala protestów. Sekretarze redakcji płakali przy telefonach wysłuchując obelg. Uznano, że pismo złamało linię polityczną, domagano się formalnego potępienia Aragona. Tylko dlatego nie doszło do ostatecznych postanowień, że w Paryżu zabrakło wtedy Thoreza i jego zastępcy, Duclosa. Dodam od siebie, że książka Pierre Daix jest bezwzględnie uczciwa i dramatyczna, w całym sensie tego zużytego słowa. Tytuł jej brzmi: „J'ai cru au matin“ (Uwierzyłem, że to już poranek), Laffont, 1976. Daix od młodzieńczych lat żarliwie wierzył w nieomyślność swojej partii. Zerwał późno, dopiero po najeździe na Czechosłowację, w 1968.*

★

W Korei Północnej dokonano rytualnego mordu na sztuce, na ołtarzu mistyfikacji politycznej. A jest to kraj o tysiącletniej artystycznej tradycji, gdzie się rozwinęła piękna sztuka, natchniona przez subtelna twórczość sąsiednich Chin promieniujących na cały ten obszar Azji. O tym chcę parę słów powiedzieć.

Wpływy Chin sięgają czasów niepamiętnych. Za dynastii Han założono w Korei cztery wojskowe komandorie, z których najstawniejsza była komandoria w Lo-lang (108 r. przed Chr. do 313 r. po Chr.). W tym rejonie znaleziono w grobowcu najstarsze znane malowidło na ziemi koreańskiej, koszyk dekorowany barwną laską, dziś w Seulu. Nie ma pewności, czy nie była to robota mistrza chińskiego, treścią i stylem przypomina dzieła epoki Han. Półwysep dzieli między sobą Trzy Królestwa, w okresie od I po VII w. po Chrystusie. W państwie Kokuryo promieniuje kulturowo miejscowa kolonia chińska. Grobowce w Pyongnag kryją bogate malarstwo ściennie, nacechowane dobitnym grafizmem i ruchem, a widoczne cechy rustyczne wskazują na wpływy chińskiej kultury tzw. Barbarzyńców Północy. Grobowiec w Daemyo jest przykładem symbolicznej tematyki tzw. zwierząt Czterech Stron Świata, z wyobrażeniami Czerwonego Ptaka – feniksa Południa, Czarnego Wojownika – żółwia i smoka Północy, Zielonego Smoka Wschodu i Białego Tygrysa Zachodu. Stylizacja, intensywnie naturalistyczna, czyni te malowidła najbardziej wyrazistymi utworami animalistyki Dalekiego Wschodu. W królestwie Paekshe znajdujemy rzeczy podobne, za to nic nie wiadomo o malarstwie królestwa Silla z tego okresu, choć znana jest historykom tamtejsza

kwitnąca rzeźba. Jeden z cesarzy dynastii Koryo, imieniem Gong-min, sam uprawiał malarstwo; notabene, zajmowało się tą sztuką aż kilku cesarzy chińskich, co potwierdza tożsamość atmosfery kulturowej.

W ciągu sześciu wieków, do 1910, w czasach długiego panowania dynastii Yi, chińskie wpływy w malarstwie nie ustają. Według chińskiego modelu zostaje założona akademія malarska (tzw. Biuro Sztuk). Powstaje względnie zamożna warstwa średnia, z której na ogół wywodzą się artyści uważający swoją pracę za rodzaj spędzania czasu. Wiek złoty to koniec XVII i następne stulecie, po dotkliwym upadku w okresie japońskiej i mandżurskiej inwazji, w XVI i XVII. Najwybitniejszy był wtedy Yi Sang-dzwa, który pracował pod wpływem słynnego Chińczyka Li T'anga pojmującego obraz malarski jako STAN DUCHA. Naśladował technikę chińskiej szkoły Ma-Hia, odznaczającej się poetyckością atmosfery, co następnie, już w XVIII w., przejął po nim Kim-ryang. Kaligrafiiczny styl tzw. malarzy uczonych wyrażał się najlepiej w bambusach Yi Chonga i portretach Kim Myong-guk. Sim Sa-jong i Chong-son tworzą według najlepszych tradycji chińskiego pejzażu południowych Songów. Zwłaszcza ten drugi, Chong-son, pełen wigoru, dynamizmu, świetnie i w stylu podniosłym oddaje burzliwe moce wszechświata.

I tak stale trwać będzie związek twórczości koreańskiej z kolejnymi fazami sztuki chińskiej, z tym że malarze półwyspu zdradzają niezmienną skłonność do eklektyzmu, żaden z nich nie wyraża się w jednej manierze. Pejzaż pozostaje chiński w koncepcji i w formach ekspresji (za wyjątkiem, być może, Chonga), ale już inaczej to wygląda w scenach rodzajowych. Tu dają o sobie znać poczucie humoru i zmysł obserwacji charakterystyczne dla Koreańczyków, co – mówiąc nawiasem – zbliża ich do sąsiada japońskiego (odegrali oni rolę pasa transmisyjnego między Chinami a Japonią). Tworzy się styl osobisty, soczysty i nieco szorstki, jak np. w dziełach Kim Duk-sina czy Sin Yun-boka. Obaj ujawniali, jak cała szkoła Tcho, skłonność do liryzmu i wiejskiej tematyki. Tenże zmysł chwywania na żywo rzeczywistości sprawił, że koreański portret, uprawiany przez dworskich anonimowych na ogół malarzy, był jednym z najlepszych w tym azjatyckim obszarze cywilizacyjnym. Okupacja japońska 1910–45 i następne wstrząsy polityczne nie zdołały zahamować tendencji nowoczesnych, według wzorów europejskich. Ale to już dotyczy tylko Korei Południowej. Tamtejsi artyści zdobywają wykształcenie w akademiach japońskich albo w czasie pobytów na Zachodzie. Przedstawiłem to ogromne dziedzictwo tak, jak było można, po łebkach, aby wywołać najogólniejszą wizję starej, żywotnej kultury artystycznej. Bez

ilustracji nie ma mowy o skutecznym scharakteryzowaniu samej sztuki.

*

Teraz, za sprawą Kim i Sena, wprowadzono tu rządy bohomazu. Trzeba sobie uświadomić rozmiary tego zniszczenia. Koreańczycy, jak ich wielcy sąsiedzi, uznawali tylko jeden rodzaj sztuki, o przesłankach spirytualistycznych. Nawet jej odmiany stosunkowo, wedle tamtejszej skali, realistyczne – scena rodzajowa czy portret – rodziły się zawsze na zasadzie delikatnej konwencji i stylizacji. Zupełnie w innym sensie niż w kulturach białej rasy stosowano tam kolor, który nigdy nie uwydatnia bryły, nigdy też nie ulega impresjonistycznemu rozszczepieniu – jest zawsze żywiołem dekoracyjnym, związanym z wewnętrznymi stanami artysty. Obraz chiński, koreański, japoński to kompozycja PŁASKA, o funkcjach niczym nie przypominających zadań malarstwa europejskiego dawnych czy współczesnych okresów. Celem azjatyckiego obrazu strefy chińskiej jest działać na zmysł harmonii i piękna, w podwójnym zawsze znaczeniu, nie tylko estetycznym. Obrazy te mają treść filozoficzną, by ująć to zdawkowo. Kontakt z nimi jest równie intymny, jak osobisty był stan napięcia, gdy je malowano. Wprowadzenie w to miejsce trywialnego, magazynowego foto-malarstwa z jego dzieciinnymi upiększeniami, co wynika z dworackich funkcji artysty w tym państwie, to oburzający gwałt na tej kulturze.

Podczas Expo 67, Wystawy Światowej w Montrealu, miałem okazję uraczyć się – w chińskim pawilonie – malowidłami według smaku maoistowskiego. Przedstawiały samcego Przewodniczącego, jego świętę, rozmaite sceny przy budowach, zjazdu młodzieży, słowem tutti frutti tego gatunku. Wspominam do dziś to ogromne zażenowanie malujące się na twarzach Kanadyjczyków i Amerykanów, ludzi o notorycznie dobrej woli. Chcieliby to zrozumieć, a nie mogli. A przecież tylko bardzo nieliczna garstka między nimi miała zielone pojęcie o kulturze artystycznej starych Chin i była w stanie zrobić jakieś porównania. Ciężkie jak kolorowa smoła olejne malarstwo w tym maoistowskim wykonaniu robiło wrażenie maskarady. Dosłowny weryzm figurek i rzeczy, teatralna gestykulacja, sumaryczna psychologia (niezmienny uśmiech szczęśliwości na okrągłych obliczach) szły w parze z zadziwiającym brakiem wyczucia i zrozumienia barwy uzyskiwanej w technice olejnej, co wręcz dziwne daje efekty. Chińczycy są twórcami cudownej kaligrafii, ulotnych jak puch kompozycji o mglistej szarawej konsystencji i rozcieńczonych kolorach możliwych wyłącznie w technice tuszu. To u nich powstał najpiękniejszy w świecie pejzaż, o nieporównanej melodyjności, co wynikało, po prostu, z zasad harmonii wpaja-

nych im przez taoizm, konfucjonizm i buddyzm. Syntezy dokonał Czu Hi, w XII w., kładąc nacisk na prawa natury i jej główne rytmy: ekspansji i zróżnicowania, ewolucji i regresu do nieokreśloności, czyli entropii. W tej jedności człowieka z naturą, materii z duchowością, prawa moralne przedstawiają się jako owoce praw kosmicznych.

Takie są, powiedzmy sobie, miary ODLEGŁOŚCI między nimi a nami, między ich twórczością a naszą, twardą, konkretną i jednoznaczną. W czasach tzw. erudytów, albo „uczonych“ (wen-jen), którzy prawie zawsze byli równocześnie ludźmi sztuki, kaligrafami i poetami, artysta Sie Ho z VI w. ustanowił słynne SZEŚĆ ZASAD. Pierwsza i najważniejsza zobowiązywała malarza do wyrażania Rytmu Witalnego (k'i-yun), czyli esencji uniwersalnego porządku. Cóż jeszcze dodać? Może ów całkowicie oryginalny GEST MALARSKI Chińczyka, który siedzi albo klęczy nad płasko rozpostartym papierem czy jedwabiem (oba materiały nie cierpią żadnych poprawek, stąd konieczność malowania od jednego zamachu), trzyma pędzelek pionowo i operuje nim nie palcami, tylko całym przedramieniem, ruchem idącym od łokcia.

Piszę to w niezwykłym grudniu, gdy narasta Wiosna Ludów i gdy wszystko zmusza, prowokuje do optymizmu. Pewnie więc bezmyślna dyktatura Kim ir Sena okaże się wkrótce tylko przejściową depresją. Sztuka w swojej prawdziwej naturze jest antykollektywna, jednostkowa i arystokratyczna. Jest językiem duszy. Władza Kim ir Sena opiera się na przemoc, czyli na czymś aż nazbyt namacalnym: jednak, równocześnie, jest ona rzucającym się w oczy UROJENIEM, co uwypuklił film Fidyka. To kompletna nierzeczywistość i oto w tę nierzeczywistość próbuje się wtłoczyć sztukę, która – choć posługuje się imaginacją, intuicją, złudzeniem – pozostaje jedną z najtrwalszych form rzeczywistości. To sprzeczność. Despota koreański zmajstrował w tej dziedzinie coś doskonalszego niż sam Stalin i Żdanow, ale w tak zarysowanym konflikcie musi przegrać.

Zbigniew Florczak

PS. Nie jestem pewien polskiej pisowni głosek chińskich. Zdaje mi się, że w tej kwestii żaden kraj nie wyszedł ze stadium bałaganu. Francuzi przyjęli system tzw. EFEO (Ecole Française d'Extrême-Orient), Anglosasi tzw. system Wade. Co do transkrypcji polskiej, system stosowany w WEP PWN został skorygowany w następnych pracach sinologów, jak informuje M. J. Künstler, autor tłumaczenia rudymenarnej książki Sickmana i Sopera.

Pamięci Romana Palestra

25 VIII 1989 r. zmarł w Paryżu Roman Palester – jeden z najwybitniejszych polskich kompozytorów i jedna z najciekawszych osobowości twórczych w naszej kulturze.

Nazwisko Palestra nie jest dziś powszechnie znane ogółowi słuchaczy, zwłaszcza młodszego pokolenia, zaś jego twórczość stanowi wciąż „białą plamę” na znanej mapie muzyki współczesnej. Dzieje się tak dlatego, że przez całe dziesięciolecie obowiązywał zakaz wykonywania jego muzyki i publikowania utworów. A kiedy zakaz ten został zniesiony, nie zrekomensowano dotychczas długoletniego milczenia wzmoczoną liczbą koncertów, które by pozwoliły poznać całość jego dorobku twórczego. Zdaje sobie sprawę z tego, że same tytuły utworów, bez możliwości odwołania się do ich znajomości, niewiele mówią, a oceny muzykologiczne rozmiągają się w tym przypadku z powszechnym wyobrażeniem o wielkości i sławie. Nie ma bowiem festiwalu muzyki Palestra ani zbioru ślicznie wydanych utworów, ani kolorowych okładek płyt, rzadko można coś usłyszeć w repertuarze radiowym, zaś nieliczne wykonania koncertowe nie pozwalają na wszechstronną ocenę jego pozycji w muzyce polskiej. Dorobek każdego kompozytora liczy się bowiem jako pewna całość, a w przypadku Palestra sporadyczne wykonania utworów z różnych okresów twórczości nie składają się na taką całość. Nie wszyscy przecież pamiętają powojenne wykonania „Koncertu skrzypcowego” czy „Requiem”, „IV Symfonii” i kantaty „Wisła” pod koniec lat pięćdziesiątych. Największe dzieło kompozytora, opera „Śmierć Don Juana”, jest znane tylko nielicznym z prywatnie udostępnionego nagrania zachowanego w archiwum kompozytora (z wykonania radiowego w Brukseli w 1965 r.) i nigdy nie było wykonane na scenie. Nie słyszeliśmy też nowej wersji „IV Symfonii” ani „Sonetów do Orfeusza” do słów Rilkego na sopran i orkiestrę; również „Psalm V”, „Kołacz” są znane tylko z tytułów, nie mówiąc już o utworach kameralnych i fortepianowych. Jednorazowe wykonania nie powodują zresztą powszechnej znajomości utworów. Próżno też byłoby szukać szczegółowych informacji o Palestrze w encyklopediach i słownikach muzycznych – albo w ogóle nie ma jego nazwiska, albo dokumentacja jest niepełna i zawiera wiele nieścisłości, kolejno powielanych.

Przedstawione pokrótce koleje życia i droga twórcza R. Palestra pozwolą może choć w nikłym stopniu na przybliżenie postaci tego wielkiego artysty. Urodził się 28 XII 1907 r. w Śniatynie (w daw-

nym województwie stanisławowskim). Studiował najpierw w konserwatorium we Lwowie, później w Warszawie w klasie kompozycji Kazimierza Sikorskiego. Jego utwory bardzo szybko weszły do repertuaru koncertowego w kraju i zagranicą, były wykonywane na międzynarodowych festiwalach (w Londynie, Barcelonie, Paryżu), nagradzane na konkursach kompozytorskich. W latach trzydziestych Palester był niezwykle czynny: wiele komponował, angażował się w działalność stowarzyszeń twórczych, publikował artykuły, pisał muzykę do sztuk teatralnych (m.in. współpracował z Leonem Schillerem) i filmów. Jako przedstawiciel radykalnych wówczas kierunków był przyjmowany przez jednych z uznaniem, inni zaś widzieli w nim niebezpiecznego „modernistę”. Niewątpliwie jednak był najbardziej wybijającym się talentem spośród twórców młodego pokolenia. Lata wojny i okupacji przeżył głównie w Warszawie. Pomimo licznych trudności, parotygodniowego więzienia na Pawiaku, okupacyjnej grozy wiele komponował, a powstałe wówczas dzieła odznaczają się świetnym warsztatem, przemawiają artystyczną dojrzałością i bogactwem inwencji.

Bepośrednio po wojnie Palester mieszkał w Krakowie, gdzie był profesorem Państwowej Wyższej Szkoły Muzycznej i wiele przyczynił się do zbudowania podstaw polskiego życia muzycznego. Otrzymał w 1946 r. pierwszą nagrodę muzyczną miasta Krakowa. Grywał wówczas jego utwory z lat wojny: „II Symfonię”, „Koncert skrzypcowy”, „III Kwartet smyczkowy”, „Polonezy Ogińskiego” na orkiestrę kameralną. Nowe dzieła Palestra z II połowy lat czterdziestych: „Requiem” na głosy solowe, chór i orkiestrę, kantata „Wisła” do słów Żeromskiego, „Symfonia na dwie orkiestry smyczkowe” prezentują nurt twórczy bliski ówczesnej muzyce zachodnioeuropejskiej, a całkowicie niezależny od wchodzących do polskiej muzyki haseł socrealistycznych. Dużą popularność zdobył Palester jako twórca muzyki do pierwszych powojennych filmów: „Zakazane piosenki”, „Ulica Graniczna”, „Ostatni etap” i in. Nie był jednak skłonny do kompromisów. W 1949 r. po zjeździe kompozytorów w Łagowie Lubuskim, gdy atmosfera polityczna nie pozostawiała żadnych złudzeń, jeśli chodzi o swobodę artystycznych wyborów, Palester opuścił Polskę. Nie było to dla niego decyzją łatwą. Swoje motywacje artysty niepokornego, choć wcale nie prześladowanego, wyjaśnił m.in. w artykule „Konflikt Marsjaśza” („Kultura”, Paryż 1951, nr 7–88). Z perspektywy lat, w ostatnim wywiadzie, określił swoją decyzję jako jedynie słuszną z moralnego punktu widzenia, choć z punktu widzenia realizmu politycznego nazwał ją *nonsensem*: */.../ mój ostry sąd w Łagowie nie był całkowicie słuszny, nie sprawdził się. Moi koledzy, którzy zostali w kraju, znieśli nie najgorzej pięcioletni okres ostrego ucisku, a potem*

nastąpiła odwilż... (J. Jędrychowska, „Widzieć Polskę z oddale-
nia”, Paryż 1988, s. 85).

W 1952 r. Palester rozpoczął pracę w sekcji polskiej Radia Wolna Europa jako kierownik działu kulturalnego. Przez 20 lat prowadził stałe audycje poświęcone muzyce polskiej oraz bieżącym wydarzeniom kulturalnym w świecie. Okres ten wspominał jako niezwykle gorączkowy i pracowity, ale dający mu wiele satysfakcji i możliwości poznania światowego życia muzycznego (festi-
wale w Bayreuth, Salzburgu, Wenecji). Przy tym praca ta dawała mu poczucie wykonywania „dobrej roboty” i swoistej łączności z krajem. Współpraca z Radiem Wolna Europa spowodowała oczywiście restrykcje cenzury w Polsce wobec Palestra. Z wyjąt-
kiem okresu odwilży pod koniec lat pięćdziesiątych aż do 1977 r. Palestra w kulturze polskiej po prostu nie było. Sporadycznie tylko jego nazwisko przemykało się do niektórych publikacji. Pamiętał o nim Bogusław Schäffer, zaś w 1965 r. w „Ruchu Muzycznym” ukazał się nieoczekiwanie wywiad z Palestrem przeprowadzony przez Tadeusza Kaczyńskiego. Ale to z kolei spowodowało sankcje w stosunku do redakcji... Przez wiele lat szerszy ogół nic o Palestrze nie wiedział, zresztą oficjalnie mianem „muzyka polska” określało się tylko twórczość powstałą na obszarze politycznym PRL.

Tymczasem Palester nie przestawał komponować. Powstały nowe utwory: „IV Symfonia”, „Missa brevis”, „Trzy Sonety do Orfeusza” na sopran i orkiestrę, „Passacaglia” i „Wariacje” na orkiestrę, „Treny, trzy fragmenty z Jana Kochanowskiego” na głos i zespół instrumentalny, wspomniana już akcja muzyczna „Śmierć Don Juana” według misterium Oskara Miłosza „Miguel Manara”. Potem przyszła kolej na „Metamorfozy” na orkiestrę, „Koncert altówkowy”, lirykę wokalną („Monogramy” na sopran i fortepian do słów Kazimierza Sowińskiego i „Trzy wiersze Czesława Miłosza” na sopran i małą orkiestrę), liczne utwory kameralne i fortepianowe, wreszcie – już na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych – powstały dwa wielkie dzieła: poświęcone Janowi Pawłowi II „Te Deum” na trzy chóry i zespół instrumentalny oraz „V Symfonia”.

Ponownie usłyszeliśmy utwory Palestra w 1977 r. na koncertach zorganizowanych z okazji 50 rocznicy założenia Stowarzyszenia Młodych Muzyków Polaków w Paryżu. W 1979 r. na festiwalu Warszawska Jesień został wykonany „Koncert altówkowy”, zaś w dwa lata później „Metamorfozy” na orkiestrę. Rzecz znamienna – krytycy muzyczni nie zauważyli wtedy, że powrót Palestra na estrady koncertowej był w końcu niecodziennym wydarzeniem w naszym życiu kulturalnym. W 1983 r. kompozytor przyjechał do Polski, po 34 latach nieobecności, na prawykonanie „Te Deum” w

Filharmonii Krakowskiej i koncert kompozytorski w Sukiennicach. Dziesięciominutowa owacja na stojąco, kwiaty, spotkania ze słuchaczami – te chwile wspominał zawsze ze wzruszeniem. Nie przyjechał jednak powtórnie do kraju. Koncerty z okazji 80. rocznicy urodzin kompozytora były bardzo skromne, na festiwalu Warszawska Jesień nie zorganizowano mu koncertu kompozytorskiego, choć zwykle nestorów polskiej muzyki spotyka ten zaszczyt. Przyjaciele mistrza Palestra mogli się jednak cieszyć znakomitą wyprawą jego „V Symfonii” przez WOSPRit pod batutą Jana Krenza.

Muzyka Palestra uderza różnorodnością gatunków, bogactwem problematyki warsztatowej, zmysłem konstrukcji i pięknem samego brzmienia. Panuje w niej swoista równowaga między tradycyjną koncepcją formy a ustawicznym odnawianiem języka muzycznego i środków ekspresji. Wielokrotnie podejmował on gatunki muzyki religijnej, za każdym razem wybierając odmienny rodzaj tekstu i inny kształt brzmieniowy, np. w „Psalme V” posłużył się polskim przekładem Szymona Szymonowicza, w „Requiem”, „Missa brevis” i „Te Deum” zastosował łaciński tekst liturgiczny, natomiast w „Śmierci Don Juana” i „Trzech wierszach Czesława Miłosza” idea sakralna została wyrażona poprzez teksty poetyckie. Powraca też w twórczości Palestra problem poszukiwania swoistego polskiego idiomu w nowoczesnym języku dźwiękowym. W latach międzywojennych, zgodnie ze wzorami Szymanowskiego, podkreślał polski charakter przez elementy ludowe, choć bez dosłownych cytatów (w balecie „Pieśń o ziemi”, w „Tańcu z Osmoły”, w zaginionej „I Symfonii”); później sięgał do dawnych polskich tradycji, literackich i muzycznych (w „Trenach, trzech fragmentach z Jana Kochanowskiego”, w „Concertynie na tematy dawnych tańców polskich”); w najbardziej uniwersalny sposób ów idiom wyraża się w muzyce wokalne przez rodzaj melodyki wyrastającej z języka poetyckiego (przykładem mogą służyć „Trzy wiersze Czesława Miłosza” albo „Monogramy” do słów K. Sowińskiego), bądź z recytacji tekstów prozatorskich (kantata „Wisła” do słów Żeromskiego, „Listy do Matki” do słów Słowackiego). Stale też w muzyce Palestra przewija się problem postawy klasycznej i postawy romantycznej, we wcześniejszym okresie traktowanych jako przeciwieństwo, później jako swoista jedność wynikająca z ustawicznych prób godzenia doskonałości formalnej z głębią zawartości duchowej i siłą wyrazu.

Moje osobiste kontakty z R. Palestrem datowały się od jesieni 1981 r. Niewiele przedtem o nim wiedziałam i niewiele jego partytur znałam. Pozostało mi mgliste wspomnienie „Requiem” wykonanego w 1957 r. i audycje w Radio Wolna Europa. Spotkania

nasze z konieczności były rzadkie, z trudem udało się mi w ciągu tego okresu wyjechać parę razy do Paryża. Cały czas trwała jednak między nami wymiana listów, często zastępowana krótkimi rozmowami telefonicznymi. Możliwość spotkań z kompozytorem i rozmów z nim, możliwość słuchania jego muzyki w jego obecności, jedyne w swoim rodzaju porozumienie z twórcą, któremu pragnie się poświęcić studium monograficzne, uważam za wielki dar, jakim obdarzył mnie los.

Z wspomnień wielu osób wyłania się postać Palestra jako człowieka trudnego, egocentrycznego, zgryźliwego i sarkastycznego, zgorzkniałego i zawiedzionego w swoich nadziejach, odpychającego nawet ludzi sobie życzliwych. Widzenie to przecież jednostronne tej bogatej i złożonej osobowości, w której spotykały się różne przeciwieństwa. W przedziwny sposób łączył on typowo artystyczną wrażliwość i uczuciowość z chłodną umysłowością intelektualistą oraz intuicję z samoświadomością. W każdej dziedzinie cechował go perfekcjonizm, zawsze stawiał wysokie wymagania, również wobec siebie. Świat jego zainteresowań był bardzo szeroki, było w nim miejsce na politykę, historię, sztukę (w latach dwudziestych studiował historię sztuki na Uniwersytecie Warszawskim), literaturę i filozofię. Lubiał nade wszystko Mozarta, pieśni Schuberta (*tylko niektóre* – dodawał) i „Iristana” Wagnera. Nie kolekcjonował płyt ani taśm. Do końca posługiwał się starym, prawie muzycznym magnetoforem marki Grundig, który uruchamiał, by odtworzyć równie stare, archiwalne nagrania swojej muzyki. Skłonny do duchowych refleksji przywiązywał wielką wagę do spraw wiary, ale nie lubił o tym mówić. Równocześnie cenił urok życia: obdarzony poczuciem humoru, polotem i fantazją umiał być duszą towarzystwa, nie gardził przy tym kieliszkiem dobrego wina. Trudno dociec, jak rodziły się jego sympatie i antypatie. Posługiwał się w życiu XIX-wiecznym kodeksem honorowym, nie darując najmniejszego uchybienia. Reagował zawsze spontanicznie, przy tym był bezkompromisowy i mówił zawsze prawdę w oczy. Nie przysparzało mu to przyjaciół... Ale wzruszał się zawsze, gdy okazało się prawdziwe zainteresowanie jego twórczością; stawał się zupełnie inny, gdy odsłaniał świat swojej muzyki i swoich myśli.

Prawda, nie zawsze rozumiał nasze krajowe realia i trudności, jednak najczęściej należało mu przyznać rację, gdy nie chciał pogodzić się z wszechwładzą naszych zbiurokratyzowanych instytucji lub z ich anonimową niemożnością; widział zawsze za nimi konkretnych ludzi i obciążał ich odpowiedzialnością. Trudno się dziwić, że w ostatnich latach nie zadowolął się sporadycznymi wykonaniami swoich utworów, przeważnie zawsze tych samych,

na lokalnych koncertach nielicznie nawiedzanych przez publiczność. Oczekiwał czegoś więcej – uroczystego koncertu kompozytorskiego, zewnętrznej oznaki docenienia jego długoletniej milczącej pracy twórczej. Czekaliśmy na to wraz z nim. Wydaje się jednak, że doszło do paradoksalnej sytuacji, iż powrót Palestra stał się niepożądany już nie z przyczyn politycznych, ale dlatego, że zakłóciłby jakiś ustalony porządek rzeczy.

Szkoda, że Romana Palestra nie było wśród nas w minionych latach. Odszedł teraz na zawsze, ale przekazał w darze dla Polski to, co miał najcenniejszego – swoje archiwum kompozytorskie.

Zofia Helman



Dylemat pięknej architektury

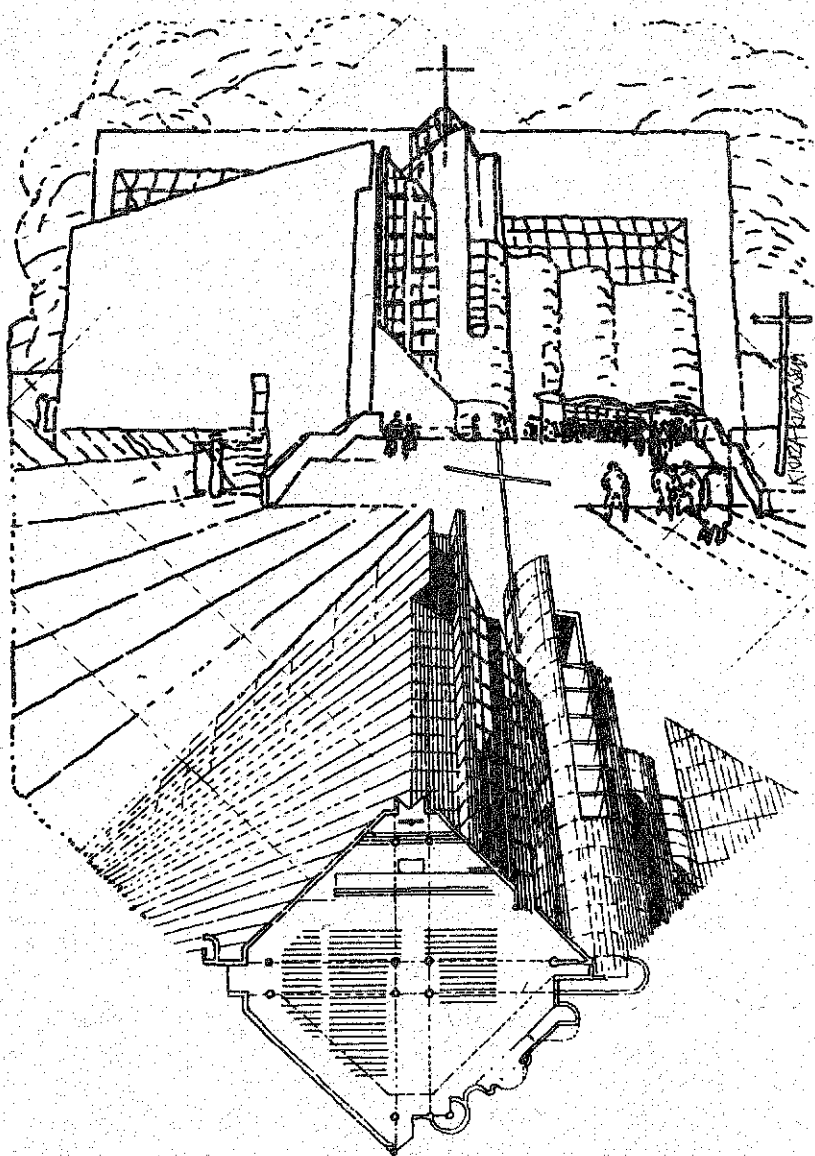
Kościół Błogosławionej Królowej Jadwigi w Krakowie

Krzyż misyjny stojący przed tą świątynią był świadkiem pierwszego spotkania papieża z Krakowa z Krakowem, podczas pamiętnej dla tego miasta mszy świętej na Błoniach, 10 czerwca 1979 r. W dziesięć lat później stoi on na tle położonego na zachodnim skraju Osiedla XXX-lecia, w bezpośrednim sąsiedztwie Parku im. St. Wyspiańskiego i na tle kościoła pod wezwaniem wyniesionej do godności błogosławionej Królowej Jadwigi. Cały Kraków zawiera się w tej świętej pamiętce z Błoni i uczczeniu pamięci wawelskiej królowej. Kontynuacją tej krakowskiej atmosfery jest w dodatku stylistyka architektoniczna nowej świątyni, wywodząca się z krakowskiej szkoły architektury, a ściśle – ze specyficznej szkoły „Loegler – Czekaj A.D. 1989”.

Romek Loegler wraz ze swymi partnerami, z Jackiem Czekajem na czele, stworzyli nie tylko wyjątkową i wyrazistą na tle polskim pracownię architektoniczną, ale ponadto R. Loeglerowi starczyło sił i inwencji, aby prowadzić od kilku już lat środowisko krakowskiego SARP-u, piastować funkcję wiceprezesa ZG SARP i wreszcie zorganizować unikalną w Polsce imprezę o międzynarodowym zasięgu – w tym roku już III Międzynarodowe Biennale Architektury. Warszawa może tylko zazdrościć.

Architektura kościoła daje się z powodzeniem zaliczyć do nurtu dojrzałego, późnego modernizmu – projekt powstał przecież w końcu lat siedemdziesiątych – lub nawet do wyrosłego z modernizmu na gruncie nowych technik i technologii neogeometryzmu z wyraźnymi elementami (szczególnie w detalu) stylistyki „High Technology”. To jedno z niewielu świadomie warsztatowo i konsekwentnie w realizacji przeprowadzonych polskich doświadczeń w tym duchu. Jest mi to bliskie, ponieważ autorski kościół Nawrócenia Św. Pawła Apostoła w Warszawie na Grochowie również chyba mieści się w tym nurcie, nie mówiąc już o oczywistej proveniencji ze stylistyką „HT” kościoła Św. Andrzeja Boboli OO. Jezuitów przy Rakowieckiej w Warszawie.

Bryła kościoła została ukształtowana na podstawie koncepcji przeciętego po przekątnych sześcianu i połączenia uzyskanych ćwiartek przeszkleniami i świetlikami. Dwie z tych części wyniesione wyżej akcentują prezbiterium. Główne wejście zaznacza sfalowana ściana i wyrastająca z niej dzwonnica zakończona prostym krzyżem. Bryła kościoła jest równocześnie zwornikiem



kościół w Warszawie 1909

Kościół Błogosławionej Królowej Jadwigi w Krakowie

autorzy:

architektura – Romuald Loegler, Jacek Czekaj

rzeźba Chrystusa – Maciej Zychowicz

witraż – Jerzy Skąpski

elementy wnętrz – Maria Osterwa-Czekaj

proboszcz budowniczy:

– ks. Jan Dziasek

ogólne dane użytkowe:

powierzchnia użytkowa – 5930 m²

kubatura – 58650 m³

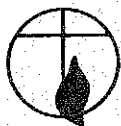
dwóch skrzydeł budynków pomocniczych mieszczących z prawej strony zespół zakrystii i sale katechetyczne, zaś z lewej mieszkania księży. W przyziemiu kościoła, nieco obniżonym w stosunku do otaczającego terenu, umieszczono kaplicę pomocniczą i pomieszczenia techniczne. Całość spaja nie tylko czytelna i czysta w zamyśle geometria form, ale i charakterystyczna faktura powierzchni ścian. Rzadko w Polsce stosowana powierzchnia surowego betonu stała się wyróżnikiem architektury tej świątyni. Wykonanie technologicznego podziału poziomego i pionowego deskowania zbliżyło się do zachodniego standardu tego typu faktur elewacyjnych. Ten sam beton występuje również w fakturze ścian wewnętrznych świątyni. Szarość betonu, często kwestionowana w Polsce jako materiał elewacji kościołów, a tak powszechna w świecie, została tu uzupełniona i w efekcie podbudowana jednolicie stosowanym ciemnoniebieskim kolorem ślusarki okien, świetlików, opraw oświetlenia. Charakter „HT” nadają wnętrzu świetliki, w dużym stopniu zawieszone nad głowami wiernych i tworzące w przestrzeni wielki krzyż, przenikające jakby do wnętrza przez oswobodzone od obciążeń naroża świątyni. Zastrzeżenia związane z widocznością z nawy budzą cztery filary wspierające centralny węzeł świetlików.

W tej polskiej próbie „HT” wygrywa walor warsztatowy projektu Loeglera i Czekaja. Staranne zaprojektowanie detali pod kątem wydobycia ich cech, harmonia geometrycznego detalu, brak ozdoby i plastyki przedstawiającej tworzą nastrój może bez emocjonalnego ciepła i kameralności, ale akceptowany dzięki jakości przestrzeni. Również stylizyka elementów wyposażenia wspomaga przestrzeń architektoniczną świątyni. Ołtarz i ambonka są zakomponowane na zasadzie zestawienia prostych brył marmuru, mosiężnych, polerowanych na złoto, okrągłych słupków naroży i szklanej tafli zamiast antepedium ołtarza.

Sceneria prezbiterium to również schodzący aż do podłogi witraż za ołtarzem – dzieło Jerzego Skąpskiego; piękny plastycznie jak wszystkie witraże Skąpskich, ale tu ryzykowny z tej racji, że konkuruje z ołtarzem i celebrazem. Kompozycji prezbiterium dopełnia monumentalny stalowy krzyż z Chrystusem – rzeźbą autorstwa Macieja Zychowicza. Z surowym betonem ścian i kasetonów stropu kontrastuje wysoki marmurowy cokół, podświetlony i dzięki temu lekki, oraz komponowana również z kieleckich marmurów posadzka. Wyraziste, autorskie piętno tej realizacji dyskutuje z tanią estetyką wielu współczesnych polskich świątyń i to zarówno tych powtarzających modernizm kościołów protestanckich z lat sześćdziesiątych jak i międzynarodowy postmodernizm lat osiemdziesiątych.

I na przekór zawodowym dylematom: pięknie czy sakralnie, mam wyjątkowo wrażenie przy spotkaniu z tą świątynią, iż spokojna geometria tej przestrzeni przechodzi w sakralne piękno. To sfera najtrudniejszych pytań twórcy świątyni.

Konrad Kucza-Kuczyński



książki

Apostolstwo

Marianna Bocian

Spojenie

Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław
1988, ss. 100

Różne bywają funkcje poezji. Znamy jej funkcje kreacyjne, interwencyjne, imitacyjne, kompensacyjne. Poezja może wyrażać dążenia mitotwórcze i eschatologiczne, realizować programy etyczne i estetyczne, spełniać imperatywy obywatelskie, patriotyczne i te najintymniej jednostkowe, osobiste. Często bywa wypadkową kilku naraz, a więc złożonych pragnień i postaw, zaś wypowiadając najgłębsze tęsknoty i marzenia wiersz staje się wyznaniem prawdy i tajemnicy ludzkiego losu. Od zawsze też dostarczali nam poeci wzorców wrażliwości, swoistych kodeksów emocjonalnych, przez zaangażowanie w najistotniejsze sprawy epoki tworząc jej ideał uczuciowy, moralny i mentalny. Ta tradycja odpowiedzialności za stan świata, narodu, jednostki – szczególnie żywa w polskiej poezji – rodzi i dziś owoce jakby wprost z kart Norwidowych poczęte. Poezja Marianny Bocian, równoległa w czasie do twórczości Nowej Fali, od swych początków pełni jedną zasadniczą funkcję – oświecania duchowego, nawracania, wieszczenia, przestrogi. Już tytuły kilku ostatnich zbiorów wiedzy sugie-

rują moralizatorską pasję poetki, artykułują programowy dydaktyzm: „Actus hominis”, „Odejscie Kaina”, „Przebudzeni do życia”, „Gnoma”. Wiersze M. Bocian można rzeczywiście traktować jak zbiory ogólnych prawd, sentencji, myśli rozwijanych wokół zasadniczego tematu – człowiek, jego istota, sens życia i śmierci, przeznaczenie. Moralizatorski charakter tej poezji czyni ją trudną w odbiorze, niekiedy zniechęca nazbyt natrętną intencją, często nuży retoryką, werbalistyczną manierą wyводу, zwyczajnym przegadaniem, ale jednocześnie urzeka heroizmem wizji borykającej się z zadaniem na miarę prawdziwego apostołstwa.

Tworzywem poezji M. Bocian jest więc życie ludzkie w ontologicznym wymiarze, życie traktowane jako dar, tajemnica metafizyki, *spojenie* materii z duchem. Ta zawarta w tytule zbioru przestrzeń ludzkich spekulacji spędzająca sen z oczu filozofom, wikała także poetkę w paradoksy dialektyki. *Wiążemy to co rozpadło się na części / rozpadanie stało się naszym światem*. Zacytowany dwuwiersz mógłby stanowić motto do tej poezji, która w skali poznawczej jest zapisem dramatu świadomości. Posługując się rozumem, tym niedoskonałym narzędziem poznania pogłębiały własne cierpienie – powtarza poetka po egzystencjalistach. Posłuchawszy jednak mistyków dodaje: *trzeba przeniknąć siebie głębiej / aby nie przedłużyć cierpienia / ponad przynależną mu naturę*. Cały zbiór „*Spojenie*” oscyluje emocjonalnie między afirmacją *czudu życia* a rozpaczą z racji procesów bezczeszczenia pierwotną czystości tego życia: *błądzimy po kartach ksiąg przewrotnej wiedzy / by nie słyszeć*

prawdy konających obok; ekonomiczny człowiek Europy / przerabiał ciało na mydło / mniemając że tak można / zmyć zbrodnię złomyślenia. Próba intelektualnego przeniknięcia żywiołu ciała i ducha wyznacza dramaturgię całego tomiku:

*podziwiamy tę klątkę przyrody
uważając siebie za miarę wszechrzeczy*

*przeklinamy tę klątkę przyrody
uważając życie za chorobę materii
(„W przestrzeni“)*

Sposobem na pogodzenie sprzeczności staje się dematerializacja ciała jako źródła wszelkiego zła. M. Bocian z samozaparciem pierwszych chrześcijan walczy w swojej poezji z demonem zmysłowości zalecając jako jedyny sposób obcowania istot ludzkich obcowanie dusz. *Nasze ciała pozostały poza nami / jesteś źródłem wiecznego świata* – powie w „Odkrywaniu mężczyzny”. Kobieta ma *wzbudzać w mężczyźnie anioła, zaś miłość jest spełniona / bez pustoszenia ciała pocałunkami*, gdyż *bezkresna miłość to taka, która ciała wyklucza / nie rani / nie oślepia / jest jak jaskółka / która czas rozwesela*. Wielokrotnie powracają w tej poezji obrazy uduchowionej, bezcieleśnej miłości, która przetwarza ciało w ogród wszechświata. Nawet na moment ludzkiego poczęcia M. Bocian woli patrzeć jak na stosunek ducha z duchem, nie ciała z ciałem. To przesunięcie perspektywy poznawczej ku duchowości z jednoczesną intelektualizacją aktu twórczego prowadzi w konsekwencji do kreacji idei czy mitu ciała mistycznego, wartości ponadmaterialnej, która staje się źródłem i celem ludzkiego szczęścia: *widzę mój niebywały sen szczęśliwej / sen ro-*

zebranej z siebie rozebranej z ciała; w ciele człowieka jest coś jeszcze nie odczytanego / z natchnionej Księgi Stworzeń /.../ w Księdze Ciała został zapisany czas Edenu / wyzbyty śmierci; Bóg raczy sam tylko wiedzieć / czym w ciele to co przedcieleśne.

Moralistyka M. Bocian najcelniej atakuje czytelnika wtedy, kiedy wystawia nie cenzurki, lecz diagnozy. Chory, kaleki, rozpadający się świat, gdzie rzeczy martwe są *bardziej przeżone człowiekiem od człowieka*, ma jednak szansę ocalenia właśnie w miłości, w miłości braterskiej, w aktach miłosierdzia i współczucia. Samarytańskie powołanie poetki znajduje wyraz w terapii uczuciowej, która stanowi przesłanie jej apostołstwa. Człowiek może zostać odrodzony przez Miłość, powtarza M. Bocian za św. Pawłem. Bo chociaż definicja współczesnego człowieka w wierszu „Różnimy się” jest aż okrutnie zjadliwa – *człowiek epoki kamienia głodzonego / tworzył fascynujące kształty urn / co świadczy o wierze / w Zmartwychwstanie /.../ współczesny człowiek nie potrafi / odróżnić mordu od naturalnej śmierci / grzechu od błędu / modrzewia od sosny / choroby od zdrowia / kobiety od mężczyzny / fałszu od prawdy / lata od jesieni / świętego od kata / głupoty od mądrości / zapytany o nazwę kwiatu w doniczce / trzepoce rzesami / jakby zapytano go o Apokalipsę* – poetka w wierszu „Ze stanu istnienia” nie waha się przeciwstawić tej gorzkiej wizji wyznania wiary we wszechmoc Stwórcy: *poranna rosa w słońcu / już wiesz / że ktoś świat i rosę / stworzył / przed narodzeniem żrenic / przed śmiercią / przed ciosem Kaina*. Poeta porzuca pompacyjny, koturnowy styl na rzecz pro-

stoty i bezpośredniości wtedy zwłaszcza, kiedy zwraca się ze swymi niepokojami i wątpliwościami wprost do Pana tworząc czyste antyfony mistyczne, konstruując obrazy życia ponad życiem. Przykładem takiego poetyckiego aktu strzelistego jest wiersz „Wielkanoc” z tą zachwycająco subtelną metaforą Boskości:

*ze wszystkich stron okala wieczność
więzi po nieskończoność ciała /.../*

*jakaż wspaniała jest granica
między granicą a bezgranicznością
/.../*

*ze wszystkich stron
we wszystkie strony
bez głosu ludzkiego
brzmi Alleluja*

*to On wita w bijących dzwonach czas
[stworzenia]*

Tutaj apostołstwo poetki nie jest już bez pokrycia. Dzieje się tak, jakby sam *Głos Obłoku* podpowiadał jej słowa pociechy i pokoju, w których *Wieczny rodzi się człowiekiem*.

Adriana Szymańska

Żywe przesłanie

Aldona Jawłowska

Więcej niż teatr

PIW, Warszawa 1988, ss. 208

Książka A. Jawłowskiej „Drogi kontrkultury” spotkała się z osobliwą recepcją. Była w zasadzie próbą opisu

zjawiska, zaś została odebrana jako polski manifest kontrkultury. Książka ukazała się w 1975 r. Młodzieżowy ruch na Zachodzie powoli wycofywał się do rozmaitych enklaw, w których mógł jeszcze realizować swe ideały. Niekiedy ulegał zwyrodnieniu w terroryzm. W październiku tego roku odbył się we Wrocławiu V (ostatni) Międzynarodowy Festiwal Teatru Otwartego. Kontrkulturowa awangarda wyczerpywała się, kostniała, język konwencjonalizował się. W 1975 r. kryzys przeżywał również polski teatr studencki. Po świetnym okresie początku dekady, kiedy krytycznym spojrzeniem towarzyszył rzeczywistości i budził sumienia, nastąpił okres stagnacji. Jaką rolę odegrała w jej przewyciężeniu książka Jawłowskiej, nie sposób powiedzieć. Wydaje się jednak, iż mogła wielu twórcom pomóc sprecyzować niejasne dotychczas przeświadczenia, rozpropagowała ideały kontrkultury, a co więcej – zwróciła uwagę, że właśnie kultura może być polem walki, na którym rozstrzygają się sprawy zasadniczej wagi. W każdym razie teatr studencki, nazywany wtedy coraz częściej młodym teatrem, przełamał kryzys i mogły powstać spektakle nie tylko znakomite warsztatowo, dojrzałe artystycznie, lecz także niosące ważne przesłanie.

13 lat po „Drogach kontrkultury” A. Jawłowska podjęła próbę opisanie młodego teatru. Jej nowa książka, „Więcej niż teatr”, nie jest jednak historycznотеатралną syntezą, lecz raczej analizą różnych aspektów tego zjawiska, próbą jego usytuowania w społecznym i kulturalnym kontekście.

Próbę opisu młodego teatru podjął wcześniej Aleksander Nalaskowski w książce „Sztuka obrzeży – sztuka cen-

trum" (Warszawa 1986, staraniem Kolegium Otryckiego oraz RN ZSP). W szkicowym zarysie historii teatru studenckiego w Polsce po 1945 r. jego fazy rozwojowe wiązał z przemianami politycznymi i kryzysami społecznymi. W działalności młodego teatru (ten termin autor stosuje do teatru studenckiego i związanego z ruchem studenckim w II poł. lat 70.) wyróżnił 4 zasadnicze wątki: niezależność, wspólnotę, bunt i nadzieję. Kryteria tego wyróżnienia są niejasne. Ilustracją owych wątków mają być wypowiedzi twórców młodego teatru i towarzyszących mu krytyków zawarte w obszernym aneksie. Uważam go za najcenniejszą część książki, obarczonej wszelkimi wadami pracy naukowej, w której obszernie rozbudowane i nieoryginalne fragmenty dotyczące metodologii wydatnie zaciemniają obraz opisywanego zjawiska. Warto tylko dodać, że Nałaskowski zupełnie pominął problematykę związków młodego teatru z kontrkulturą, nie wspominał o istotnym, wątku krytyki kultury leżącym u podstaw jego artystycznej działalności.

Na podobieństwo przekonań młodego teatru i ruchu kultury alternatywnej o kontrkulturowym rodowdzie zwraca uwagę A. Jawłowska. Dla obu środowisk charakterystyczne było poczucie kryzysu kultury i poszukiwanie sposobów jej odnowy. Nie oznacza to wszakże pełnej tożsamości przekonań, jakiej dopatrył się Sławomir Magala. Traktuje on, jak napisał w tytule swej książki, „Polski teatr studencki jako element kontrkultury” (Warszawa 1988).

Według Magali kontrkultura jest *taką częścią kultury, w ramach której wypracowuje się wzory zachowań nie-*

posłusznych, wzory zachowań niezgodnych z duchem i literą panującego porządku, mówiąc krótko, jest krytyczną częścią kultury. Polski teatr studencki mieści się w granicach określonych tą ogólną i ahistoryczną definicją. Magala zastosował ją wszakże do zjawiska historycznie i geograficznie określonego, jakim był ruch kontrkultury na Zachodzie w latach 60. Analogia między teatrem studenckim a kontrkulturą nie budzi sprzeciwu, gdy chodzi o problemy ogólne, gdy autor rozpatruje oba zjawiska jako ruch, jako wspólnotę, jako próbę znalezienia nowych form wyrażania opinii publicznej. Trudniej uznać jej zasadność w sprawach szczegółowych, takich jak filozoficzne i estetyczne inspiracje czy też modele teatru rozpatrywane jako ideały wspólnoty. Wydaje się, że dla Magali jest ważniejsze podobieństwo struktur niż wypełniającej je treści.

Zbytne zaufanie autora do efektywnej tezy doprowadziło np. do takiej oto kuriozalnej konkluzji: *Doskonałym przykładem takiego ograniczenia pola dostępnej przestrzeni społecznej, związanego z wymuszoną „nową prywatnością”, są dzieje /.../ Teatru 8 Dnia, który z końcem 1984 roku przestał być formalnie zespołem poznańskiej „Estrady” tracąc swą instytucjonalną legitymację artystycznego istnienia /.../. Trudności takie są CAŁKOWICIE ANALOGICZNE do trudności przeżywanych przez zespoły kontrkulturowego teatru na Zachodzie /.../.* Można tylko zadać pytanie naiwne: Czy istotnie administracyjne i policyjne represje są analogiczne do braku zainteresowania ze strony publiczności?

A. Jawłowska dostrzegając wspólne cechy młodego teatru i kultury

alternatywnej (*zakwestionowanie podstaw instytucji kultury współczesnej oraz poszukiwanie elementarnych form kontaktu, podstawowych, niekwestionowanych wartości*), podkreśla różnice. Teatr interesował się konkretem społecznym, historią i polityką, poszukiwał ciągłości tradycji, narodowej tożsamości. Twórcy młodego teatru mieli również inny stosunek do sztuki: *Jedność sztuki i życia była tu rozumiana nie jako roztopienie się sztuki w codzienności i nie jako całkowita likwidacja „dzieła artystycznego”, lecz jako tożsamość głoszonych i realizowanych wartości, jako włączanie w obszar kreacji artystycznej tego, co przeżyte, odczute i naprawdę dla życia „kreatora” najważniejsze.*

Jawłowska opisuje najwybitniejsze spektakle młodego teatru z lat 1970–80, by wychodząc od nich zrekonstruować wspólne elementy wizji rzeczywistości, *świat przedstawiony*. Wśród nich wyróżnia sytuację *nieustannego rozdźwięku między słowem myślą i czynem*. Zwraca tu uwagę, że *schizofreniczne rozszczepienie świadomości jest również udziałem twórców i aktorów, którzy podejmują zabieg demaskacji*. Bohater spektaklu bywa przedmiotem indoktrynacji i tresury, bywa obiektem przemocy, ponosi porażki w kontaktach osobistych, musi wybierać, podejmować decyzje, chociaż ma poczucie niemożności zrealizowania własnej koncepcji życia. Rzeczywistość oglądana poprzez doświadczenia bohatera w takich sytuacjach ma negatywną ocenę. Ale, co istotne, twórcy młodego teatru nie stawiają siebie poza tą rzeczywistością. Chociaż ją odrzucają, mają poczucie współodpowiedzialności i współwiny za to, że jest właśnie taka. Spektakle są bo-

wiem przełożonym na język teatru wyrazem osobistych i grupowych doświadczeń: *Bohaterów pozytywnych nie ma w „świecie przedstawionym”, ponieważ bohaterami spektaklu są jego twórcy.*

Młodemu teatrowi, zwłaszcza w najwybitniejszych przedstawieniach, udało się wykroczyć poza ramy osobistych doznań, wpisać je w społeczny kontekst. *Tak więc od banalnego stwierdzenia nieprawdziwości zapewnień o rychłym wkroczeniu w „świetlaną przyszłość” dochodzi do umieszczenia tego problemu w perspektywie specyficznych cech naszego ustroju, a dalej, w perspektywie filozoficznej, ukazującej nieuchronne rozdwojenie – między zamiarem a realizacją – wynikające ze skażenia, ułomności ludzkiej natury. Podobnie inne, konkretne sytuacje, na przykład ograniczenia wolności, wywierania przymusu, znane z doświadczenia, prowadzą do odkrycia systemu zniewolenia, którego są wynikiem, a zarazem niezbędnym warunkiem jego istnienia.*

Młody teatr łączył diagnozę rzeczywistości społecznej z diagnozą kultury, z przejawów kryzysu społecznego wyprowadzał wniosek o kryzysie wartości konstytuujących spójny system kultury. Można zatem powiedzieć, że wątek krytyki kultury ma swoje oryginalne źródło w polskiej rzeczywistości, był zbieżny z doświadczeniami i postulatami kontrkultury, nie został jednak z niej mechanicznie zapożyczony.

Twórcy młodego teatru nie ograniczali się do nazywania i odrzucenia zła, podjęli także próbę jego przezwyciężenia. *Określenie się wobec świata bezsensu – najważniejszy plan, w jakim rozbudowuje się spektakl – jest poszu-*

kiwaniem kulturowego centrum, wokół którego można by zacząć scalanie rozbitego obrazu w sensowną całość. /.../ Teatr szuka rozwiązań przede wszystkim w sferze etyki, a nie polityki czy ideologii. Oczyszcza więc pole pod budowę lepszego świata, szuka jego podstaw w sferze wartości.

A Jawłowska, wychodząc od konkretnych realizacji artystycznych, zrekonstruowała jak gdyby spektakl idealny młodego teatru. Spójność takiej wizji była możliwa dlatego, że poszczególne zespoły nie działały w odosobnieniu, wręcz przeciwnie, nie ograniczały się do „produkcji” spektakli, lecz stworzyły ruch społeczny, którego cele i środki działania wykraczają poza ramy wypowiedzi artystycznych.

Młody teatr był ruchem kulturowym. S. Magala twierdzi, że u jego podstaw, jak i u podstaw kontrkultury, leży przekonanie o względnej autonomii sfery kultury. *Sfera ta – pisze Magala – odznacza się pewnymi właściwymi sobie prawidłowościami /.../, które po części stanowią odzwierciedlenie prawidłowości ze sfery gospodarki i polityki (posiadanie władzy ekonomicznej lub politycznej prowadzi do wywierania wpływów na to, jak ludzie myślą, ale nie prowadzi automatycznie i nie zawsze udaje się, zawładnąć przy środkami produkcji i środkami przymusu, zawładnąć także sferą ludzkich myśli), ale po części są autonomiczne, względnie niezależne.*

Lektura książki A. Jawłowskiej wskazuje, iż twórcy młodego teatru niekoniecznie podzielali przekonania lewicujących intelektualistów Zachodu. Skłonni byli raczej sądzić, iż to kultura, która jest przeciw sferą wartości, odnowiona dzięki ich rewaloryzacji, jest w stanie wpływać na inne

sfery życia. Teatr-ruch przyjął właśnie takie kierunek działania, taki cel integrował twórców. Ramy instytucjonalne tego działania tworzyła organizacja studencka, ZSP, później SZSP. 10-letnie dzieje ruchu to historia pogłębiającego się rozdzwiku i konfliktu z instytucją, starań o autonomię, o uwolnienie się spod jej kurateli.

Często zadawano pytanie, dlaczego teatr studencki, młody teatr przestał w latach 80. być tym, czym był w poprzedniej dekadzie. Książka Jawłowskiej przynosi odpowiedź. Ruch zwany młodym teatrem dał się porwać potężniejszej fali, ruchowi zwanemu „Solidarność”. Przestał istnieć jako ruch. Próby odbudowy podejmowane przez ZSP prowadziły zaledwie do tworzenia instytucjonalnych atrap. W wyniku stanu wojennego i jego konsekwencji została przerwana ciągłość i chociaż niektóre zespoły istnieją do dziś i tworzą znakomite przedstawienia, nie ma młodego teatru.

Wydawałoby się, że teatr żyje dopóty, dopóki żyją jego spektakle. Potem zostaje już tylko zawodna pamięć widzów, świadectwa odbioru, jakaś dokumentacja, która przecież nie jest w stanie zatrzymać tego, co w sztuce teatru jedyne, ulotne i niepowtarzalne. Być może bywa również inaczej. Teatr żyje, dopóki żywe jest jego przesłanie. Przesłanie młodego teatru dowiodło swej żywotności w ciągu ostatniej dekady, ponieważ dotyczyło podstawowych wartości. Dzięki spektaklom i dzięki działalności pozaartystycznej postawił on przed sztuką ważne problemy. Bez próby ich rozwiązania nie sposób uprawiać teatru – jakiegokolwiek – dziś. Przed taką koniecznością stoją dziś wszyscy twórcy. Z pomijania tych problemów rodzi się słabość

teatru i fikcja, w której tzw. życie artystyczne uważa się za kulturę.

Andrzej Dziurdzikowski

Apokalipsa według Sołowjowa

Włodzimierz Sołowjow

Wybór pism, t. I–III

przeł. Juliusz Żychowicz, Aleksander Hauke-Ligowski OP

Wydawnictwo „W drodze”, Poznań
1988, t. 1, ss. 168, t. 2 ss. 150, t. 3 ss.
174

Włodzimierz Sołowjow, jeden z najwszechstronniejszych umysłów Rosji końca XIX w., filozof, teolog, poeta, jest autorem osobiwej przepowiedni dotyczącej przyszłych dziejów świata w XX i XXI w. Została ona zapisana w literackiej formie jako „Krótka opowieść o Antychryście” kilka miesięcy przed śmiercią autora w 1900 r. Oto jej pierwsze zdania: *Dwudziesty wiek po Narodzeniu Chrystusa był epoką ostatnich wielkich wojen, bratobójczych walk domowych i przewrotów. Największa z wojen zewnętrznych miała swoje odległe źródło w ruchu umysłowym PANMONGOLIZMU, jaki jeszcze pod koniec dziewiętnastego wieku zrodził się w Japonii. Moglibyśmy dziś już nieco skorygować pro-roctwo Sołowjowa, ale nie o szczegóły przecież chodzi. Jego intuicja nie jest chybiona: zjednoczona pod wodzą Japonii i Chin Azja zechce, wykorzystując idee i osiągnięcia Zachodu, podbić i opanować cały świat. W przepowiedni Sołowjowa wojska chiń-*

skie i mongolskie zdobywają najpierw Rosję, później całą Europę. Dopiero po dłuższym panowaniu Azjatów udaje się Europejczykom zjednoczyć i wyprzeć wrogów ze swego terytorium. Powstają zjednoczone stany Europy. W XXI w. objawi się światu genialny nadczłowiek, który ma zbawić ludzkość. *Doświadczając w sobie samym ogromnej siły ducha, był niezmiennie przekonany o spirytualistą, a jasny umysł ukazywał mu zawsze prawdę, w którą należy wierzyć: dobro, Boga, Mesjasza. I wierzył w to, ale kochał tylko SIEBIE SAMEGO. Wierzył w Boga, ale w głębi duszy mimo woli i instynktownie dawał pierwszeństwo przed Nim sobie. Spotyka wtedy tajemniczego nieznajomego, który podtrzymuje go na duchu, gdy ten ulega pokusie uwierzenia w przewagę konkurenta – Ukrzyżowanego. Jako reformator społeczny i polityczny daje się poznać w pełni dzięki genialnemu dziełu pt. „Otwarta droga do powszechnego pokoju i pomyślności”. Jako imperator podbija część Azji i Afryki, tworząc z Europą mocarstwo światowe. Zostaje ubóstwiony przez wszystkie ludy nowego imperium. Po zdobyciu władzy politycznej zamierza zostać także zwierzchnikiem duchowym, prawdziwym przywódcą Kościoła i zjednoczyć wszystkie jego odłamy. Zwołuje sobór powszechny w Jerozolimie – papieństwo przeniesiono już wcześniej do Petersburga – lecz tam, dzięki przenikliwości przywódców Kościoła, zostaje odkryte, że geniusz przyszłości do sam Antychryst. Przy pomocy swego maga, czarownika, Antychryst powala zwierzchników Kościoła. Reszta duchownych i wiernych chroni się na pustyni, gdzie ma nastąpić odrodzenie Kościoła chrześcijańskiego. Zwycięstwo Anty-*

chrysta wydaje się zupełne, także religijne i duchowe, staje się on całkowitym, ubóstwionym przez wszystkie ludy panem świata. Zwycięstwo jego byłoby także długotrwałe, gdyby nie zbuntowani Żydzi, którzy odkryli oszustwo. Wrocie armie ruszają do walki nad Morze Martwe. Zanim jednak zetną się ze sobą, otwiera się krater wielkiego wulkanu i pochłania wojska, a także samego imperatora. Rozradowane tłumy chrześcijan znie-rzają w stronę Syjonu: *Byli to wszyscy uśmierceni przez Antychrysta Żydzi i chrześcijanie. Ożyli i zapanowali z Chrystusem na tysiąc lat.*

Jak traktować przepowiednię Sołowjowa? Na pewno nie literalnie, sprawdzając, co się spełniło. Jego profecja ma charakter przypowieści o dziejach ludzkości, przeznaczeniu chrześcijaństwa oraz o roli i znaczeniu w nich zła, o jego przemianach i „podstępach” w czasach najnowszych. „Opowieść o Antychryście” jest częścią „Trzech dialogów”, które w całości są właśnie rozważaniami o rzeczywistości zła. Odbywa się w nich dalszy ciąg tej samej dyskusji, która trwa już przynajmniej od czasów św. Augustyna. Jaka jest natura zła, czy ma ono być realny, czy jest tylko brakiem dobra? Jeden z dyskutantów obstaje przy optymistycznej wizji stałego rozwoju ludzkości, który zakończy się wiecznotrwałym pokojem. Dobro rozwijane i pomnażane wypełni świat usuwając wszelkie zło. W poglądzie przeciwnym wyraża się przekonanie, że zło rządzi światem, że *świat w złu leży*. Zło jest realną i agresywną siłą walczącą z dobrem. Zatem i dobro musi wykazać swą siłę w walce ze złem. W ramach tego dialogu racji dobra i zła, który został zapisany

przez Sołowjowa, odbywa się też jego zasadnicza dyskusja z poglądami Lwa Tołstoja głoszącego zasadę niesprzeciwiania się złu, a zatem i myśl, że zło może być tolerowane, gdyż dobro w końcu zwycięży. Sołowjow, jak widać, z „Opowieści o Antychryście”, jest przeciwnego zdania, wykpiwa nawet poglądy Tołstoja i udowadnia, że chociaż wywodzą się one z chrześcijaństwa, to jednak sprzeciwiają się jego duchowi. Doktrynę moralizmu Tołstoja Sołowjow nazwie właśnie nowym, wyszukanie, przewrotnie podstępny pomysł bohatera swej przypowieści.

„Trzy dialogi” i „Krótka opowieść o Antychryście” wchodzą w skład II tomu wydanego obecnie „Wyboru pism” Sołowjowa. Tom I zawiera pisma ściśle religijne. Autor był najwybitniejszym rosyjskim teologiem, prekursorem ekumenizmu na skalę europejską, zapoczątkował odnowę religijną w Rosji na przełomie XIX i XX w., która wydała takie postacie, jak Bierdiajew, Mereżkowski, Rozanow, Bułgakow, Florenski. Tom III wypełniają z kolei pisma estetyczne z zakresu literatury i sztuki. Sołowjow był także prekursorem rosyjskiego symbolizmu w poezji, mistrzem Biełego, Błoka. Dobrze się stało, że część pism Sołowjowa została teraz wydana, szkoda, że jeszcze duża część jego wszechstronnego dorobku pozostanie dla polskiego czytelnika niedostępna. Odpowiednim uzupełnieniem może być biografia Sołowjowa napisana przez jego krewnego, S. M. Sołowjowa, pt. „Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa”, niedawno wydana przez to samo Wydawnictwo „W drodze”.

Marek Klecel

 sztuka

Trochę chórem, trochę solo

„Labirynt“, podziemia kościoła Wniebowstąpienia Pańskiego na Ursynowie, listopad – grudzień 1989 r.

Janusz Bogucki i Nina Smolarz zorganizowali kolejną wielką wystawę w podziemiach kościoła. Jest ona kontynuacją, a nawet – w moim przekonaniu – kulminacją pewnego kulturowego projektu, który dziś liczy już ponad 10 lat. Nadarza się okazja, aby przyrzeć się nie tylko tej konkretnej wystawie, ale również całemu projektowi. Głównym bohaterem tych rozważań będzie więc J. Bogucki i jego idea resakralizacji kultury. Nabrała ona szczególnego znaczenia i mocy w okresie stanu wojennego, zbiegło się wtedy kilka czynników, które temu sprzyjały. Spróbujmy ideę tę i związany z nią kulturowy projekt, wykładany przez J. Boguckiego w artykułach i wywiadach oraz przyoblekany w kształt konkretnych wydarzeń artystycznych, oderwać na chwilę od przysparzających mu rozgłosu społecznych okoliczności, aby wyraźniej dostrzec jego zawartość myślową.

Mamy do tego prawo również dlatego, że cały projekt był sformułowany wcześniej, pod koniec lat 70., i propagowany w kręgu artystów oraz krytyków podczas sympozjów, plenerów, a także w wybranym kręgu w

Laskach. Był to wtedy po prostu indywidualny program znanego i cenionego krytyka sztuki wymierzony w znaczną część ówczesnej praktyki artystycznej. Projekt J. Boguckiego celował w przesadny i wąski racjonalizm tej praktyki. Odwrócenie przez niego obowiązującej wtedy hierarchii – ukazanie sacrum jako fundamentu kultury – miało charakter radykalnej krytyki. Ale nie w tym, dość wąskim w końcu, aspekcie wyczerpuje się sens tej koncepcji. Wiadomo bowiem, że w II poł. lat 70. analityczne dążenia artystów były już raczej w odwrocie, mnożyły się natomiast różnego typu „indywidualne światy“, artyści wchodzili w ściślejsze relacje z kulturą masową. Wyraźne były oznaki zmęczenia awangardą rozumianą jako ekstremalny przejaw pewnej ogólnej sytuacji sztuki XX w. Takiej mianowicie, w której stanowi ona dość autonomiczną sferę „dziwnych“ praktyk, bardzo luźno związaną z wartościami podzielanymi przez ogół społeczeństwa.

Sztuka stanowi już od dłuższego czasu swoistą, odrębną sferę kultury, w której wypracowywano różnego rodzaju koncepcje przyoblekane (lub nie) w jakiś kształt wizualny. J. Bogucki używa określenia *układ artystyczny*, traktując go jako swego rodzaju instytucję, w której obowiązuje współzawodnictwo, ale również parkinsonowskie prawa. Stan ten potwierdza także rozpowszechniona opinia, że sztuka najnowsza przestała interesować ludzi, stała się zajęciem bardzo wąskich elit, a jeśli zyskuje jakiś szerszy obieg, to jedynie w strywalizowanej formie „masowej rozrywki“. Wychodząc od tego potocznego spostrzeżenia, które dobrze od-

daje końcowy efekt pewnych procesów w kulturze opisywanych dziś na różne sposoby przez teoretyków, można również w pewnym uproszczeniu scharakteryzować podstawowe intencje J. Boguckiego. Sprowadzają się one – w moim przekonaniu – do tego, aby rozproszonym i zindywidualizowanym „fikcjom” artystycznym, oderwanym lub luźno związanym z istotnymi dla ogółu wartościami, przywrócić religijny fundament i tym samym przywrócić je społeczności. Przy czym wydaje się, że J. Bogucki rozumie religijność bardzo szeroko. A więc nie tylko w jej wykładni katolickiej czy szerzej – chrześcijańskiej. „Religijność” jest stawiana jako magiczno-mityczna jednia, której symbolem jest najpierw DOM, zaś w szerszym, wspólnotowym wydaniu ŚWIĄTYNIA.

Na tle tak skrótowno zarysowanych generalnych intencji J. Boguckiego interesujące rysują się pewne bardziej szczegółowe cechy jego koncepcji. Do współpracy w realizacji swego planu zachęca on przyjaciół, artystów z kręgu sztuki nowoczesnej. Są to w większości przedstawiciele polskiej nowoczesności z lat 60. i ich młodszy spadkobiercy debiutujący później. Wydawać by się mogło, że będą oni kiepsko pacować do realizacji idei „wielkiego powrotu”. Była w tym jednak pewna konsekwencja, bowiem program J. Boguckiego miał zdecydowanie perspektywny charakter. Idea resakralizacji kultury w tym wydaniu miała służyć nie tyle radykalnej ucieczce od oświeceniowej tradycji, choć J. Bogucki często obwieszczał koniec nowożytności; miała służyć raczej jej SPEŁNIENIU. Jeszcze inaczej mówiąc miała się wpisywać w historyczny bieg wydarzeń i nie bez związku z przemianami

cywilizacyjnymi. Charakterystyczne jest np. to, że J. Bogucki odwołuje się do futurologicznych dywagacji A. Tofflera, nie ukrywa również fascynacji wystawą DOCUMENTA 5 w Kassel (1972), gdzie znalazło wyraz dążenie do przekroczenia modernistycznego „układu artystycznego” i tradycyjnych dyscyplin sztuki w stronę szeroko rozumianej „medialnej ekspresji”.

Dążenie do wykroczenia poza „układ artystyczny” wraz z rządzącymi nim profesjonalnymi regułami uprawiania sztuki, które J. Bogucki podzielał w tym czasie z innymi artystami i teoretykami sztuki, jest w sposób zrozumiały wpisane w całą koncepcję. Sprzyjać temu będzie skomplikowana sytuacja w polskiej kulturze I poł. lat 80., stanie się to też źródłem pewnych trudności, które dadzą o sobie znać przy okazji ostatniej wystawy. Zobaczymy więc, jak koncepcja J. Boguckiego wpisuje się w zmienne koleje losu Polaków oraz samych twórców w ostatniej dekadzie.

Bez wątpienia zrealizowana przez J. Boguckiego i N. Smolarz wystawa pt. „Znak Krzyża” (oraz późniejsza pt. „Apokalipsa – światło w ciemności”) spotkała się z największym rozgłosem, trafiała celnie w artystyczne i społeczne potrzeby. Ale projekty J. Boguckiego – zauważmy – sprawdzają się w dość specyficznych warunkach stanu wojennego i wkrótce po nim. To, co działo się wtedy w Polsce, nie było przecież oczekiwanym, naturalnym przejściem do nowej sytuacji kultury, lecz katastrofą. Sztuka znalazła się w świątyniach tyleż z odradzającej się w dzisiejszej kulturze potrzeby Boga, ile pod wpływem stresu wywołanego biegiem naszej naro-

dowej historii. Zakręt, jaki brała w tym czasie kultura, był dla nas raczej bolesnym wypadnięciem z toru. Na sukces idei J. Boguckiego złożyły się zatem pewne uniwersalne cechy ówczesnych społecznych nastrojów, które dobrze współbrzmiały z intencjami całego projektu, ale wprzęgły się również te, które wcale w nim dobrze nie „leżały”. Mam tu na myśli takie chociażby zjawiska, jak: odwrót od rzeczywistości, zanik myślenia o przyszłości pod wpływem przygnębienia i upokorzenia, biernie pograżanie się w historii.

Oczywiście zjawiska te miały również pozytywny sens, sprzyjały przetrwaniu ludzi i idei. Chcę tu tylko zauważyć, że korygowały one pierwotne cechy projektu Boguckiego; przerodził się on z projektującej kulturę wizji w program przechowywania i utrwalania wartości. Cały ten aspekt ówczesnej działalności J. Boguckiego jest zresztą dosyć skomplikowany. Mamy przecież w tamtym okresie do czynienia z tak oczekiwanym i upragnionym ponownym spotkaniem „zbiorowego myślenia” z wizualnymi symbolami, z „mową sztuki”. To przecież o ten efekt m.in. chodziło Boguckiemu, gra szła właśnie o przywrócenie indywidualnym, rozproszonym i „sztucznym” językom sztuki ich semantycznego źródła, które bije w zbiorowym doświadczeniu historii, a głębiej – w przeżyciu religijnym. Okazywało się jednak wielokrotnie w praktyce – nosem kręcili bardzo często krytycy sztuki – że wynik tego tak upragnionego spotkania nie zawsze jest taki, jaki sobie wymarzyliśmy. Mówiło się – najpierw szczerem, potem głośno – o rozplenieniu się zwykłego kiczu. Również tak sympatyczna w

końcu tolerancja wobec wszelkich prób „symbolicznej ekspresji”, odejście od brutalnych reguł profesjonalizmu artystycznego przynosiły na pewno bardzo piękne przeżycia braterstwa i wspólnoty, ale kosztem poziomu artystycznego.

Działalność J. Boguckiego w tamtym czasie rozwijała się ze świadomością tych zagrożeń – chętnie sięgał on do zróżnicowanej „medialnej ekspresji” ludzi spoza układu profesjonalnego, ale robił to bardzo ostrożnie i wybiórczo. Chętnie sięgał do fotografii, która obsługuje potrzeby symboliczne społeczeństwa jakby „nowoczesniej”. Również odwołanie się Boguckiego do twórczości artystów „nowoczesnych” tworzy pewną barierę dla rozprzestrzeniających się w tamtym okresie form dewocyjnych i trywialnych przejawów narodowego kultu.

Wszystko to jednak, moim zdaniem, potwierdza istnienie „pęknięcia” pomiędzy pierwotnymi założeniami kulturowego projektu Boguckiego a jego spektakularną realizacją w trudnych czasach I poł. lat 80. Co prawda niektóre wypowiedzi J. Boguckiego świadczą, że to „pęknięcie” mu nie przeszkadza, powiada on, że *PRL jest jednym z najbardziej atrakcyjnych miejsc świata, jeśli chodzi o dzieje kultury białego człowieka, a zatem i sztuki, którą on robi*. Kultura polska trwająca w dwuznacznych i niewygodnych w końcu warunkach podnoszona jest więc do rangi wzoru. Myślę, że zlekceważenie przez Boguckiego owego subtelного (choć chyba nie tak bardzo) rozjęcia się jego prospektywnej koncepcji ze skomplikowanymi warunkami jej „zastosowania” w Polsce w I poł. lat 80. wpływa na połowiczny – w moim przekonaniu – efekt najnowszej

wystawy, „Labiryntu“. Inaczej mówiąc sukces poprzednich wystaw osłabił chyba krytycyzm, który przydałby się w tak kapryśnej sytuacji polskiej sztuki w ostatnich latach.

Wystawa urządzona w podziemiach kościoła pw. Wniebowstąpienia Pańskiego na Ursynowie jest układem przestrzennym, którego centrum stanowi „Labirynt“ – potężna konstrukcja z drewna i blachy, dzieło Grzegorza Klamana. W jej centrum znajduje się „Wieża Babel“ – realizacja Jerzego Kaliny, wokół zaś mieszczą się „strefy“ i „wyobrażenia plastyczne“ oraz po prostu obrazy, rzeźby i grafiki pomyślane jako *próba ukazania odwiecznych sytuacji określających los człowieka*. Znajdziemy tam m.in. prace J. Sempolińskiego, G. Kowalskiego, T. Murak, J. Rylke, J. Ziemińskiego, A. Gryta, K. Robb-Narbutt, Z. Rytki, K. Jałowczyka, F. Ojdy i innych. Bardzo ważną część całego układu stanowią fotografie umieszczone wewnątrz „Labiryntu“, którym oprócz podpisów towarzyszą teksty W. Paźniewskiego (własne oraz wybrane z Elzenberga). O zasadzie doboru zdjęć J. Bogucki pisze: *Tendencją ogólną przy wyborze i umieszczaniu zdjęć nie była ani idealizacja życia Polaków, ani piętnowanie jego ciemnych stron. Ślady życia starano się ukazać w perspektywie ponadczasowej podkreślonej wymową stref symbolicznych. Sprzyjać powinno to raczej epickiemu dystansowi odstawiającemu przepływ splecionych ze sobą różnorodności i przeciwieństw. Na tym tle widoczna stać się może pewna właściwość ogólnoludzka szczególnie wybujała wśród Polaków: kontrast pomiędzy wzniosłością wielkich słów, zbiorowych wzruszeń i chwil osobliwych z jakże częstą byleja-*

kością i trywialnością postępowania codziennego.

Sytuacja polskiej i światowej kultury końca lat 80., w której zaistniała wystawa „Labirynt“, potwierdza zalety projektu Boguckiego, ale również dość wyraźnie odstawia jego wady. Niewątpliwą zaletą jest świetne operowanie fotografią. To „medium“, pozwalające wykroczyć poza strzeżony obszar profesji artystycznej i „układu artystycznego“, daje jednocześnie możliwość ukazania różnych momentów narodowej historii bez popadania w patos lub okliwy sentymentalizm. Uważam, że poprzednie wystawy J. Boguckiego i N. Smolarz znakomicie ukazały m.in. te możliwości fotografii. Fotograficzny dokument może ujmować rzeczywistość w wyrazistym skrócie stając się jej znakiem, omijając jednocześnie rafa stylistyczne i warsztatowe czyhające na twórczość malarzką i rzeźbiarską obsługującą narodowe mity. Otwarcie się na środki wyrazu spoza wąsko pojętej sztuki, będące jednym z założeń koncepcji Boguckiego, kierowało uwagę na fotografię i ta sprawdziła się znakomicie jako środek penetracji narodziłego od problemów obszaru narodowej pamięci.

Ale już umieszczenie zdjęć wewnątrz niezwykłego przedsięwzięcia G. Klamana wzbudza pierwsze wątpliwości. Zaczniemy od tego, że Klamana jest jednym z niewielu twórców młodszego pokolenia, których dzieła znalazły się na wystawie. Już ten fakt może być powodem pewnych podejrzeń – czy młoda sztuka lat 80. zawiodła J. Boguckiego i N. Smolarz? A tyle się przecież mówiło o sakralnych aspektach młodego malarstwa. Co prawda gdyby było tak, że J. Bogucki

wątpi w wartość „sakralnych aspektów” w sztuce najmłodszej generacji, to akurat z tym zgadzałbym się całkownie. W końcu sam pisałem dość podejrzliwie o *nowej ekspresji religijnej*. Myślę jednak, że ostrożność J. Boguckiego w tym względzie ma jeszcze inne przyczyny. Sądzę, że pojawienie się formacji „młodych dzikich” nie było po jego myśli. Odnowili oni z całą siłą autonomiczne walory sztuki, organizowali ją wokół pewnych wartości warsztatowych i indywidualnego gestu twórczego. Młodzi zrealizowali negatywny wariant przewidywań Boguckiego co do przyszłości sztuki. Zamiast wracać do wspólnotowych sytuacji chętniej spoglądali w stronę „układu artystycznego”, a przede wszystkim w stronę rynku sztuki. W miarę jak życie artystyczne wyzwalało się spod wpływów wojennego stresu, ten właśnie rynkowy i rywalizacyjny aspekt dzisiejszej sztuki brał górę. To znamienne, że rozchodzenie się idei autorów scenariusza wystawy z wizją sztuki, jaką wbrew oczekiwaniom ugruntowała najmłodsza, bardzo aktywna i dynamiczna generacja, silnie uwydatnia się właśnie na przykładzie realizacji Klamana. Jego potężny „Labirynt” obwieszony zdjęciami i – wydawać by się mogło – dobrze podporządkowany ogólnemu scenariuszowi wystawy, ma taką siłę, że jakby strząsa z siebie to, co na nim wisi i co go otacza.

Moje rozważania zmierzają do takich oto końcowych wniosków: kultura artystyczna pozornie poszła w przewidywaną przez J. Boguckiego stronę. Spektakularne wsparcie tej koncepcji dała sytuacja stanu wojennego w Polsce. Owszem, bardzo mocne były w tym czasie w całej światowej

sztuce dążenia wzmacniające sakralne aspekty ludzkiego doświadczenia. Lecz jeśli wiązało się to z mniej lub bardziej symbolicznym „powrotem do domu”, to były to powroty do własnych, oddzielnych domów. Pogłębiło się raczej zróżnicowanie kultury, choć dążenia wspólnotowe niekoniecznie na tym ucierpiały. Np. artyści bardzo chętnie wystawiają dziś wspólnie, pod warunkiem że zostanie uszanowana ich indywidualność. Inaczej mówiąc artysta, jak Apollo, jest gotów włączyć się do chóralnego śpiewu muz, pod warunkiem że będzie mógł od czasu do czasu swój śpiew „święty” prowadzić solo.

Jan Stanisław Wojciechowski



Co lubią krytycy?

Teatr Współczesny w Warszawie, „Letycja i lubczyk” („Lettice and Lovage”) **Petera Shaffera**. Przekład – Gustaw Gottesman i Maja Gottesman. Reżyseria – Maciej Englert. Scenografia – Ewa Starowieyska. Prapremiera polska w grudniu 1989 r.

Peter Shaffer nie ma szczęścia do krytyki. Traktuje się go przeważnie dość lekceważąco jako zręcznego sztukoroba, który spłyca różne tematy i problemy, ale ubierając je w atrakcyjną formę dramaturgiczną zapewnia sobie sukcesy u publiczności. Spośród 11 sztuk, które dotąd napisał, większość miała ogromne powodzenie. Dwie, najpierw „Equus“, a następnie „Amadeusz“, zyskały światowy rozgłos. W filmowej wersji „Equusa“ jedną ze swoich najlepszych ról zagrał Richard Burton, „Amadeusz“ w reżyserii Miloša Formana został obsypany Oscarami. 63-letni pisarz, który debiutował w 1958 r. razem z pokoleniem „młodych gniewnych“, jest dzisiaj jednym z najbardziej znanych angielskich dramaturgów i chyba najwięcej tłumaczonym. Tylko krytycy wciąż go nie lubią. Szczególnie polscy.

W 1978 r., kiedy „Equus“ już od kilku lat był grany na całym świecie i kiedy w setkach kin wyświetlano film z Burtonem, w redakcji „Dialogu“ wybuchła „sprawa Equusa“. Zespół podzielił się na dwie frakcje. Jedni byli za drukowaniem polskiego przekładu, drudzy wołali: Po naszym trupie. Ostatecznie przyjęto rozwiązanie kompromisowe: „Equus“ będzie drukowany, ale razem z dyskusją, w której zwaśnione strony wyłożą swoje racje. Do dyskusji zaproszono, spoza redakcji, Jerzego Sito, który miał tę przewagę nad pozostałymi uczestnikami, że widział i londyńską prapremierę, i przedstawienie w Nowym Jorku. Pozostali znali w oryginale lub tylko w przekładzie tekst sztuki. Jako przywódca frakcji antyshafferowskiej wystąpił w tej dyskusji Jerzy Koenig, jako główny obrońca „Equusa“ – Je-

rzy Sito. *Mam za złe autorowi – mówił Koenig – że tak łatwo, tak ładnie spekuluje modną konfekcją literacką, która ma wyrażać głęboką wiedzę o człowieku. Tymczasem idzie o coś innego – o spekulację, jak dzisiaj odnieść sukces u publiczności.* Odpowiedział mu Sito: *A więc ma pan za złe autorowi sukces sztuki. Jest to zresztą zjawisko dość częste. Sukces drażni, a sukces, który, w odczuciu krytyka, nie jest poparty wybitnym materiałem literackim – drażni tym bardziej. Motyw niezastępowanego sukcesu przewija się w naszej krytyce często. /.../ Otóż wydaje mi się, że sukces „Equusa“ jest w pełni zasłużony. Sztuka napisana jest niewątpliwie przez profesjonalistę, bardzo sprawnie, ma bardzo dobre role, dobry, wartki dialog, ładnie wypunktowane sytuacje dramaturgiczne, z wycuciem sceny, ze zrozumieniem efektu teatralnego. I wreszcie – problematyka. Dotyka ona – moim zdaniem – spraw dla teatru współczesnego zasadniczych. Jest wyrazem tęsknoty do teatru, w najgłębszym znaczeniu tego słowa, rytualnego, teatru o wątkach metafizycznych czy religijnych nawet. Na to Koenig: *Shaffer zgrabnie spekuluje efektem teatralnym i zainteresowaniem publiczności dla tajemnic psychiki czy podświadomości współczesnego cywilizowanego człowieka. I tak dalej toczyła się dyskusja, w której i ja brałem udział zajmując stanowisko kompromisowe, jednocześnie jednak dowodziłem, że: *Publikacja sztuki, która wprawdzie budzi nasze opory, ale zdobyła sukces w najlepszych teatrach, jest spełnieniem obowiązku informacji.* Zwaśnione strony rozeszły się, dyskusja została wydrukowana w „Dialogu“ nr 8 z 1978 r. razem z tekstem „Equusa“. W 3 lata potem odbyła się**

w warszawskim Teatrze Na Woli głósna premiera „Amadeusza” w reżyserii Romana Polańskiego, który też grał Mozarta, ze wspaniałą kreacją Tadeusza Łomnickiego w roli Salieriego. Jednak ani „Amadeusza”, ani żadnej innej sztuki Shaffera już w „Dialogu” nie opublikowano. I tak się złożyło, że nakład tego zasłużonego i tak bliskiego mojemu sercu miesięcznika w ciągu 10 lat spadł o połowę.

Jaki morał z tej historii? Chyba tylko taki, że nie należy lekceważyć popularnych autorów i sztuk, które mają powodzenie u publiczności. Że wciąż popularność i sukcesy zapewniają sztuki „dobrze zrobione”. A takie właśnie pisuje Shaffer. Zresztą w Polsce nie tylko krytycy, ale i historycy literatury niezbyt lubią sztuki tego rodzaju. Ale też i nasza dramaturgia na ogół rzadko bywa dobrze robiona. Wiele najwyższemu stawianych dzieł to swoiste „pałuby” o skomplikowanej i czasem nieporadnej konstrukcji, z trudem dające się inscenizować. W niektórych utworach najwybitniejszych pisarzy genialne sceny i monologi przeplatają się z grafomanią. Łatwiej u nas o poetyckie uniesienia niż o literackie rzemiosło. W dodatku mamy czasem pretensję, że nasze arcydzieła pozostały zapoznane, a sztuki z innych literatur, choć (rzeczywiście) dużo mniej głębokie, tylko zęczniejszemu napisane, odnoszą sukcesy na całym świecie. Może za bardzo cenimy intencje, zaś za mało dokonania?

Tymczasem w Teatrze Współczesnym odbyła się premiera najnowszej (1987) sztuki P. Shaffera „Letycja i lubczyk”. Można by na jej temat powtórzyć niemal wszystko to, co o „Equusie” mówił Sito. Jest napisana

bardzo sprawnie, ma nośny i „wartki” dialog, jasno określone i znakomicie wygrane sytuacje dramatyczne, widać w niej organiczne niemal zrośnięcie tekstu ze sceną. Dodajmy – Shaffer współpracuje bezpośrednio z reżyserami i często, już podczas prób, koryguje i przerabia swoje sztuki. Gorzej z wymową utworu. Choćby o tęsknotach do „wątków metafizycznych” trudno przy okazji tej prawdziwie zabawnej komedii nawet wspomnieć. Choć to może i lepiej, bo bezpretensjonalnie. Mniejsza z tym. W „Letycji i lubczyku” ważne są dwie wspaniałe napisane kobiece role.

Fabula niezbyt skomplikowana, nawet za mało pomysłowa. Jedna pani (Letycja) pracuje jako przewodniczka w starym zamku. Druga (Charlotta) – jako urzędniczka w biurze kadr instytucji zatrudniającej przewodniczkę. Letycję nudzą nieciekawe dzieje budowli, po której oprowadza turystów, więc ubarwia je wedle własnej fantazji. Pojawiają się protesty nieco lepij wykształconych uczestników wycieczek. Charlotta przyjeżdża na inspekcję i wyrzuca Letycję z pracy. Potem jednak lituje się nad nią i znajduje jej inne, podobne zatrudnienie. Panie zaprzyjaźniają się, czemu dopomaga sporządzony przez Letycję wedle średniowiecznej recepty ziołowo-alkoholowy napój. Istotne jest, że obie te, powiedzmy, stare panny mają fijoła. Ale są one zwariowane łagodnie i bardzo sympatycznie, trochę tak, jak choćby bohaterowie „Klubu Pickwicka”. U Letycji polega to na tym, że żyje ona nie w XX, ale w XVI w. Nawet ubiera się jak Maria Stuart. Do tej gry wciąga Charlottę. Ta jednak ma swojego własnego bzika. Ona z kolei nienawidzi współczesnej archi-

tektury, a uwielbia dawną. Jest w tej pasji zresztą podobna do dzisiejszego następcy tronu Anglii, Szkocji i Irlandii, księcia Karola, którego filipiki przeciwko brzydocie nowoczesnego budownictwa odbiły się nawet i w naszej prasie. W szaleństwach Letycji i Charlotty ukrywa się więc jednak pewne „Głębsze znaczenie”. Obie źle się czują w obecnej, thatcherowskiej, nastawionej na sukces, biznes i zysk, trzeźwej, surowej i beczłitosnej dla marzycieli i poetów Anglii. Obie też (Charlotta na końcu sztuki) przez swoje zwariowane pomysły tracą pracę.

Wobec „Letycji i lubczyku” można by powtórzyć nie tylko pochwały. Komedia Shaffera byłaby zupełnie błahą, gdyby nie te dwie wspaniałe role.

Są one zupełnie różne. Nie tylko dlatego, że różne są charaktery Letycji i Charlotty. Także dlatego, że Shaffer napisał je tak, by były zupełnie inaczej zagrane. I to doskonale zrozumiał zarówno reżyser przedstawienia we Współczesnym, Maciej Englert, jak i Maja Komorowska (Letycja) i Zofia Kucówna (Charlotta).

Komorowska gra Letycję tak, jakby rzeczywiście była Marią Stuart, która wdarła się do współczesnej komedii. Z rozpuszczonymi włosami, we wspaniałych i dziwacznych powłóczystych sukniach i płaszczach miota się wypielniając ruchem i gestem całą małą scenkę Teatru Współczesnego. Nie jest wcale „naturalna”, jak to dzisiaj w modzie. Wprost przeciwnie. Akcentuje sztucznie i na swój sposób wyrazy, przeinacza intonację i kadencję zdań. Co raz to podkreśla wymowę frazy przez nieoczekiwaną pauzę, przez przeciągnięcie dźwięku, zawieszenie głosu. Chwilami przypo-

mina wręcz Eichlerównę, która jest i pozostanie najbardziej antynaturalistyczną ze wszystkich współczesnych polskich aktorek.

Kucówna też nie „odtworza” postaci, nie „przeżywa”, i nie „wczuwa” się w sytuację swojej bohaterki, ale buduje rolę zupełnie inaczej. Jest niemal do przesady zimna, oschła i oszczędna – w geście, mimice, wypowiedzianiu kwestii. Wydaje się, że właściwie tylko podaje tekst, że prawie wcale nie stara się „pokazać” na scenie. Przez to, naprawdę idealnie, oddaje istotę charakteru Charlotty, zamkniętej w sobie, zrażonej do otaczającej ją architektury, co mieszkawiec choćby warszawskiego Ursynowa tak świetnie może zrozumieć.

Nie to jednak jest najważniejsze. Najistotniejsze, że obie aktorki robią tu wszystko razem i przeciw sobie, że prowadzą grę czy raczej rozgrywkę, pojedynek dwóch osobowości, dwóch ról, dwóch przeciwstawnych metod kreowania postaci na scenie. I że świetnie się bawią. W ogień i wodę. Tę zabawę jeszcze bardziej podkreśla – znakomity w epizodycznej roli poważnego adwokata, który zaraża się „historycznym fijołem” Letycji – Bronisław Pawlik.

Bawią się też oczywiście widzowie. A my, krytycy, chociaż wypisujemy bardzo uczone zdania i z zasady żyjemy się na wszystkie płycizny i błahostki, też czasem przyznajemy się, że lubimy taki po prostu „dobrze robiony” teatr. Ale przychodzi to nam już trudem. Bo nie jesteśmy szczerzy, bo lubimy udawać jeszcze bardziej niż aktorzy.

Jan Kłossowicz

KSIĄŻKI NADEŚLANE

Instytut Wydawniczy Pax

Gertrud Fussenegger, *Byli świadkami Jego czasu*, przeł. Aleksandra Moroz. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10 100+350 egz.

Mark Gibbard, *Ludzie modlitwy XX wieku*, przeł. Andrzej Czarnocki. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Adalbert G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, przeł. Marzena Stafiej-Wróblewska, Elżbieta Sieradzińska. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Zdzisław Łączkowski, *Snu otwieranie. Piękna Rahab. Gad. Dziennik z lat 1960–1964*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Włodzimierz Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. Maria Szczaniecka. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

François Mauriac, *Listy 1904–1969*, zabrała i oprac. Caroline Mauriac, przeł. Zofia Milewska, wstępem do wyd. pol. poprzedził Aleksander Milecki. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Nina Wiktorowna Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, przeł. Czesław Mazur. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Jarosław Rudniański, *Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Józef Szczypka, *Jan Paweł II. Rodowód*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 50 000+350 egz.

Jan Szembek, *Diariusz wrzesień – grudzień 1939*, przedmowę napisał i przypisami opatrzył Bogdan Grzełowski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 40 000+350 egz.

Jerzy Tymiński, *Ten wrzesień trwał sześć lat (Wspomnienia z lat 1939–1946)*. Warszawa 1989, wyd. II przejrane i rozszerzone przez autora, nakł. 10 000+350 egz.

Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój. Asyż, 27 października 1986 roku, wstęp i oprac. Amelia Szafrńska, fotografie Tadeusz Sobieraj. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Wacław Oszejca, *Mnie się nie lękaj*. Lublin 1989, wyd. I, nakł. 3000 egz.

Treff Punkt (Ost-West-Verlag)

Wacław Oszejca, *Die Erde über dem Kopf, / dem Himmel unter den Füßen. Gedichte*, przeł. Maria Záhres. Köln 1989.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

„Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska“. Sectio FF Philologiae, Vol. III 1985, Vol. IV 1986. Nakł. 550+25 egz.

Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów

Alfons Jochum SVD, *Na dworze wielkiego chana. Misjonarze, którzy tworzyli historię: Jan z Monte Corvino (Chiny)*, przeł. Janina Borowiczowa. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 8000 egz.

Anthony de Melio SJ, *Sadhana. Ścieżka do Pana Boga*, przeł. Anna Wiśniewska-Walczuk. Warszawa 1989, wyd., I, nakł. 20 000 egz.

Nauka – Światopogląd – Religia, praca zbior. pod red. Zofii Zdybickiej. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 5000 egz.

Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

Simon Decloux SI, *Na większą chwałę Bożą*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 7650+350 egz.

Karl Rahner SI, *Mały rok kościelny*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 15 000+350 egz.

Karl Rahner SI, *Modlitwy życia*. Kraków 1988, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.
Miłosierdzie kwiat odwiecznej miłości, oprac. Irena Saganowska. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 20 000+350 egz.

Wydawnictwo Ojców Franciszkanów

Léon Veuthey OFMConv., *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, przeł. Mieczysław Kaczyński. Niepokalanów 1988, wyd. I, nakł. 2000 egz.

Wydawnictwo Res Publica i Społeczny Instytut Wydawniczy Znak

Jan Nowak (Zdzisław Jeziorański), *Kurier z Warszawy*. Warszawa – Kraków 1989, wyd. I oficjalne krajowe, nakł. 55 000+350 egz.

Wydawnictwo Znak

Janina Bauman, *Zima o poranku. Opowieść dziewczynki z warszawskiego getta*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

ks. Adam Boniecki MIC, *Notes rzymski. Tom 2, 13 grudnia 1983 – 13 kwietnia 1986*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.

Marta Wyka, *Głosy różnych pokoleń*. Kraków 1989, wyd. II, nakł. 4650+350 egz.

Sacrum i sztuka, oprac. Nawojka Cieślińska. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 10 000+350 egz.