

przegląd powszechny

4/824/90

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Provincia 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 Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżycki

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 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 20 II 1990 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca



Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa.

On bowiem jest naszym pokojem.

On, który obie części ludzkości uczynił jednością,
bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość.

Ef 2,13-14

Chrystusowego pokoju, który od poranka Zmartwych-
wstania wyrywa świat z przepaści śmierci i wszelakiego zła,
życzy swoim Czytelnikom i Sympatykom

Redakcja „PP“

Wielkanoc 1990

Nowość Oficyny Przeglądu Powszechnego

Nakładem Oficyny Przeglądu Powszechnego ukaże się w maju bieżącego roku książka Wandy Ossowskiej „Przeżyłam... Lwów-Warszawa 1939-1946..”.

Pozycja zawiera wspomnienia autorki dotyczące okresu wojny i pierwszych powojennych miesięcy. Działania wojenne zastały W. Ossowską we Lwowie, gdzie natychmiast podejmuje pracę konspiracyjną. Wysłana przez władze podziemne do Warszawy celem nawiązania łączności zostaje w drodze powrotnej aresztowana przez władze radzieckie i osadzona w więzieniu najpierw na Brygidkach, a potem w więzieniu dla politycznych na Zamarstynowie. Uwolniona przez ludność cywilną tuż przed wkroczeniem Niemców staje się mimowolnym świadkiem zbiorowego morderstwa na więźniach dokonanego przez wycofujących się Rosjan. W lipcu 1941 r. W. Ossowska kontynuuje działalność konspiracyjną w Warszawie przydzielona do komórki „Stragan” wywiadu ofensywnego ZWZ. Aresztowana w sierpniu 1942 r. przez Gestapo po bardzo trudnym śledztwie zostaje wysłana do obozu koncentracyjnego Majdanek z wyrokiem: dwa lata obozu i kara śmierci. Następny obóz to Oświęcim, który ewakuowano na dzień przed wykonaniem wyroku na W. Ossowskiej. Potem Ravensbrück i Neustadt-Glewe. Uwolniona w maju 1945 r., w październiku tego roku zostaje aresztowana przez UB.

Z książki W. Ossowskiej przebija, mimo wszystko, wiara w człowieka, ale bez lakierowania natury ludzkiej. Jej proza odznacza się spokojnym tonem, trzeźwością w ocenie sytuacji, w jakiej znajduje się bohater i zarazem narrator, odwagą wzięcia odpowiedzialności za swój los, z chwilą gdy powzięło się pewną decyzję. Jej wspomnienia przepełnione są katolicyzmem i polskością, ale bez cienia katolickiego triumfalizmu i narodowego szowinizmu.

Książka liczy 420 stron i kosztuje 9000 zł. Wystarczającą formę zamówienia stanowi wpłata 9000 zł + 1100 zł porto (wysyłamy listem poleconym) na konto naszego miesięcznika (Bank PKO VI Oddział w Warszawie, nr konta 1560-51624-136) z zaznaczeniem na odwrocie przekazu tytułu zamawianej książki. Przy zamówieniach powyżej 20 egz. udzielamy rabatu. Z przyczyn od nas niezależnych nie prowadzimy wysyłki książki za zaliczeniem pocztowym.

Spis treści

Otwierać okna i drzwi do Polski 9

Z Janem Nowakiem-Jeziorańskim rozmawia Aleksandra Ziolkowska.

Janusz Gazda

Północny orzeł starszy 21

Słowianofile rosyjscy nakreślili ideę swoistego mesjanizmu, który dla Rosji oznaczał misję przyłączania do swego państwa narodów słowiańskich, zaś te miały misję łączenia się z Rosją.

Jan Wróbel

Likwidacja. Polityka ZSRR wobec Kościołów i religii w latach dwudziestych (dokończenie) 38

Kościół prawosławny był jedynym uprzywilejowanym i utrzymywanym przez władzę przed rewolucją 1917 r. Może dlatego rewolucja wstrząsnęła nim najsilniej, ujawniając głęboki ferment wśród duchowieństwa.

Roman Dzwonkowski SAC

Odrodzenie Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie 50

Odradzanie się katolicyzmu na byłych terenach II Rzeczypospolitej przybiera różne formy: odbudowuje się sieć parafialną i administrację kościelną, wierni remontują odzyskane i budują nowe kościoły walcząc o stosowne zezwolenia, masowo uczestniczą w życiu religijnym, wzrasta też liczba powołań.

ks. Stanisław Ryżko

Okruchy wspomnień 66

Biografia i wspomnienia polskiego księdza, S. Ryżki (1910–1984), proboszcza w Horodyszczu koło Pińska (Białoruś). Wraz z parafianami przeżył on zajęcie Białorusi przez wojska III Rzeszy, powrót władzy radzieckiej, walkę z Kościołem, repatriację Polaków za Bug. Aresztowany w 1949 r. został skazany na 25 lat pracy w obozie „poprawczym”, zwolniony w 1956 r. na fali Chruszczowskiej „odwilży” wrócił w okolice Pińska i objął parafię w Łahiszynie, gdzie pracował do końca życia.

Maria Jędrychowska

Najpierw człowiek. O celach szkolnej polonistyki 84

Jak uczyć młodzież, by umiała sprostać sukcesom, ale i rozczarowaniom naszych czasów, by chciała być młodzieżą polską w Polsce, nie gdzie indziej?

<i>Maciej Cisto</i>	
Wiersze	96
Postawy oporu (<i>Andrzej Urbański</i>)	100
Opowiedzieć się za mitem (<i>Mieczysław Orski</i>)	112
Sztuka – procent od kontemplacji:	
Niepodobieństwo języka (<i>Zbigniew Florczak</i>)	121
Jak pomóc uczniowi osiągnąć sukces?	
(<i>Elżbieta Drogosz</i>)	128
Sesje – Sympozja – <i>P. Urbański</i> : Między ortodoksją a bluźnierstwem („Tradycje religijne w literaturze polskiej XX wieku”, Lublin, 6–8 XI 1989) 134	
Książki – <i>A. Szymańska</i> : „Kiedy niepewność staje się pewnością” (Wacław Oszejka, „Mnie się nie lekaj”; „Die Erde über dem Kopf... Gedichte /Ziemie nad głową... Wiersze/”; Jan Sochoń, „Paryż i inne wiersze”; Jerzy Hajduga, „Nawrócenie św. Augustyna”) 137	
ks. <i>W. Chrostowski</i> : Starożytny Izrael (Hershel Shanks /wyd./, „Ancient Israel. A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple”) 141	
ks. <i>J. Machnacz SDB</i> : Fenomenologia („Profile der Phänomenologie zum 50. Todestag von Ed. Husserl”) 145	
<i>M. Klecel</i> : Husserl i Guitton o czasie (Edmund Husserl, „Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu”; Jean Guitton, „Sens czasu ludzkiego”) 148	
<i>J. Pleszczyński</i> : Szkice o sztuce kłamstwa (Józef Życiński, „Pisma z kraju U-bu”) 152	
Teatr – <i>J. Kłossowicz</i> : Po tamtej stronie (Teatr Ateneum w Warszawie, „Mała Apokalipsa” Tadeusza Konwickiego, reżyseria – Krzysztof Zaleski) 154	
List do redakcji – Wokół rozmowy z Wojciechem Wasiutyńskim (Michał Horoszewicz) 157	
Książki nadesłane 159	

Sommaire

Ouvrir les portes et les fenêtres de la Pologne 9

Entretien avec Jan Nowak-Jeziorański, ancien directeur de la section polonaise de Radio Europe Libre, recueillie par Aleksandra Ziolkowska.

Janusz Guzda

L'Aigle aînée du Nord 21

Les panslavistes russes ébauchèrent l'idée d'un messianisme qui, côté Russie, signifiait la mission de se rattacher les autres peuples slaves et, côté peuples slaves, celle de se rattacher à l'empire.

Jan Wróbel

A liquider. La politique de l'URSS envers les Eglises et les religions dans les années 1920 (fin) 38

L'Eglise orthodoxe fut la seule Eglise privilégiée et entretenue par les autorités d'avant la révolution de 1917. C'était peut-être la raison pour laquelle c'est cette Eglise que la révolution a le plus profondément bouleversée, en révélant un désarroi flagrant parmi le clergé.

Roman Dzwonkowski SAC

La Renaissance de l'Eglise catholique de rite latin en Biélorussie et en Ukraine 50

La renaissance du catholicisme sur les territoires ayant appartenu avant la seconde guerre mondiale à la Pologne, affecte des formes diverses: rétablissement du réseau paroissial et de l'administration ecclésiastique, remise en état des églises recouvertes et construction de nouvelles, lutte pour les permis de construire, participation massive à la vie religieuse, accroissement du nombre de vocations sacerdotales.

abbé Stanisław Ryżko

Des souvenirs par bribes 66

Biographie et souvenirs d'un prêtre polonais, l'abbé Stanisław Ryżko (1910-1984), curé de Horodyszcze près de Pińsk en Pologne (depuis 1944 république soviétique de Biélorussie). Avec ses paroissiens, il a vécu en 1939 l'entrée de l'armée rouge en Pologne - à l'époque polonaise - l'occupation nazie de 1941 à 1944, puis, une nouvelle fois, l'établissement du pouvoir soviétique, la lutte contre l'Eglise, le rapatriement de Polonais au-delà de la rivière Bug, nouvelle frontière entre la Pologne et l'URSS. Arrêté en 1949, le curé de Horodyszcze fut condamné à 25 ans de travaux forcés dans un camp de „correction”. Libéré en 1946 par le „dégel” khroutchévien, il revint dans la région de Pińsk où, à la tête d'une autre paroisse, il sera actif jusqu'à la fin de ses jours.

Maria Jędrychowska

**De l'humain avant toute chose. Les fins que
s'assigne l'enseignement de la langue et de
la littérature polonaises à l'école secondaire** 84

Comment enseigner aux jeunes afin de les rendre capables de se
montrer à la hauteur des succès et des déboires de notre époque, et
désireux d'être de la jeunesse polonaise en Pologne et non ailleurs?

Maciej Cisto

Poésies 96

Essais et comptes rendus 100

Ogłoszenie

Korzystając z uprzejmości redakcji „Przeglądu Powszechnego” powiadamiam, że w paryskim miesięczniku „Kultura” redagowanym przez Jerzego Giedroycia ukazywały się począwszy od połowy 1968 r. moje szkice podpisane pseudonimem PELIKAN. Ostatnie opublikowałem w 1987, 1988 i 1989 r.

Zbigniew Florczak

Otwierać okna i drzwi do Polski

Z Janem Nowakiem-Jeziorańskim rozmawia Aleksandra Ziółkowska*

– *Jakim krajem wydaje się Panu Ameryka? Jakie Pan widzi niebezpieczeństwa, jakie ogromne walory i wartości tego kraju? W jakim stopniu odwieczna miłość Polaków do Ameryki jest uzasadniona?*

– Moja odpowiedź na pytanie, co myślę o Ameryce, nie będzie obiektywna, bo poczuwam się do długów wdzięczności wobec Stanów Zjednoczonych. Woodrow Wilson w jakimś stopniu przyczynił się do tego, że wyrastałem w Polsce Niepodległej. Jego słynne orędzie i późniejsze poparcie zasady samostanowienia narodów Europy Środkowo-Wschodniej wypływało z przesłanek idealistycznych, a nie interesu politycznego – bo nasz rejon był wtedy bardziej oddalony od zainteresowań Waszyngtonu niż obecnie. Po I wojnie humanitarna pomoc Herberta Hoovera uratowała od głodu polskie dzieci. Ja sam miałem wtedy kilka lat, ale dobrze zapamiętałem amerykańskie puszki z konserwami.

Stany Zjednoczone dwukrotnie ocaliły Europę i świat przed hegemonią niemiecką płacąc za to bardzo wysoką cenę. Po wojnie polityka amerykańska powstrzymała sowiecką ekspansję i ocaliła ludzkość przed samobójstwem, jakim byłby nuklearny pojedynek ze Związkiem Sowieckim.

Stany Zjednoczone pozwoliły mi przez wiele lat służyć mojemu krajowi na stanowisku kierownika Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa. Żadne inne mocarstwo nie zdobyło się na to, by zaofiarować ujarzmionym przez Stalina narodom Europy Środkowo-Wschodniej radiostację nadającą od świtu do nocy, gdzie Polacy mieli pełną autonomię, możliwość mówienia o sprawach polskich z własnego, polskiego punktu widzenia.

Polityka Stanów Zjednoczonych odegrała dużą rolę w procesie przemian w Polsce i w całym tym rejonie. Szczegół-

* Fragment książki A. Ziółkowskiej pt. *Nie tylko Ameryka*, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Polonia.

nie mam tu na myśli tzw. politykę bicia i marchewki, czyli z jednej strony sankcji, a z drugiej – perspektywy kredytów politycznie i ekonomicznie uwarunkowanych. Miało to dość znaczny wpływ na wydarzenia w Polsce po 1981 r. Bez tego zaangażowania Stanów Zjednoczonych w sprawy polskie prawdopodobnie wydarzenia po 1981 r. miałyby zupełnie inny przebieg.

Jako dyrektor Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa miałem wielokrotnie ostre konflikty z moimi amerykańskimi partnerami, opisałem je dokładnie w moich wspomnieniach „Wojna w eterze” i „Polska z oddali”. Ale właśnie konflikty te uprzytomniły mi, że z Amerykanami można prowadzić spór zachowując niezależność własnego stanowiska. Bo nigdy, nawet w chwilach, które były bliskie konfrontacji, nie usiłowałem pozbyć się mnie dlatego, że reprezentowałem inny punkt widzenia i starałem się bronić polskich interesów. Dlatego właśnie zdecydowałem się zostać obywatelem Stanów Zjednoczonych.

Poza Polską tylko w USA nie czuję się cudzoziemcem ani emigrantem. Ponieważ jest to społeczeństwo, które składa się z emigrantów, jeżeli nie w pierwszym, to w drugim, trzecim albo dalszym pokoleniu. Więc każdy emigrant czuje się tu u siebie w domu. Tylko w Stanach Zjednoczonych mogłem zdobyć nominację na konsultanta Państwowej Rady Bezpieczeństwa w Białym Domu – zaledwie w dwa lata po osiedleniu się w tym kraju. I tylko w Stanach, tylko amerykańska odmiana pluralizmu pozwala mi być lojalnym obywatelem Stanów Zjednoczonych, a równocześnie służyć memu macierzystemu krajowi.

Jedyną plamą w stosunkach amerykańsko-polskich była Jafta – akceptacja przez Stany Zjednoczone aneksji naszych ziem wschodnich i sowieckiego panowania nad Polską i całym rejonem. Nie wiem, czy Anglosasi mogli temu bez wojny zapobiec, ale nie musieli przyjmować na siebie roli współnika Sowietów.

Równocześnie musimy pamiętać, że Rooseveltowi zawdzięczamy klęskę Hitlera, a więc ocalenie przed losem, jaki spotkał Żydów.

Ameryka jest krajem tak wielkim i tak złożonym, że im dłużej tu mieszkam, tym mniej ją znam. Pomimo mego

długu wdzięczności, o którym przed chwilą wspomniałem, wciąż nie mogę się przyzwyczaić do amerykańskiej kultury. Masowość i standaryzacja sprawiają np., że nawet wybór artykułów żywnościowych jest bardzo ograniczony, pomimo ich wielkiej obfitości. Telewizja także produkuje jak gdyby standaryzowany typ człowieka. Bardzo lubię Waszyngton, dobrze nam jest w naszym domku w Annandale tonącym w kwiatach i zieleni, ale czuję tu tęsknotę za Europą. Po przyjeździe do Ameryki zdałem sobie sprawę, że jestem nie tylko Polakiem, ale także Europejczykiem. Raz na rok lecę do Europy i z miejsca czuję się w swoim żywiole, jak ryba z powrotem wrzucona do wody.

To, co najbardziej tu cenię, to wzajemny przyjacielski stosunek ludzi do siebie i gotowość spieszenia z pomocą bliźniemu, który znalazł się w potrzebie. Wiem, że mogę liczyć na moich sąsiadów, choć mało się znamy. To, co mnie razi, to hedonizm, schorzenia wyływające z olbrzymiego dobrobytu, nawet z przesytu. Nadmierny dobrobyt zawiera w sobie elementy zagrożenia dla cywilizacji, bo zabija idee i gotowość do poświęceń w obronie wspólnych wartości duchowych. Życie jest zbyt ponętne, aby warto było wystawić je na niebezpieczeństwo.

Symptomami rozkładu cywilizacyjnego są: szerząca się plaga narkotyków (zwłaszcza wśród młodzieży), nieograniczone rozwrodrzenie seksualne (które występuje nawet u dzieci), obniżanie się poziomu wykształcenia, rosnąca w dużych miastach statystyka zbrodni, upadek etosu pracy. Obawiam się, że od czasu przegranej wojny w Wietnamie i afery Watergate Stany Zjednoczone wchodzą powoli w okres schyłkowy, a dogania je Japonia i Europa Zachodnia. Być może koniec zimnej wojny i uwolnienie Ameryki od olbrzymiego ciężaru zbrojeń przywrócą jej równowagę zachwianą przez rosnące zadłużenie i olbrzymi deficyt budżetu państwowego. Osłabienie Stanów Zjednoczonych nie wróżyłoby na dłuższą metę niczego dobrego ani światu, ani Polsce.

- Jaka według Pana jest rola środowiska polonijnego w Ameryce? Jakie są dokonania Polonii Amerykańskiej? Jak ocenia Pan funkcję instytucji takich, jak Fundacja Kościuszkowska, Fundacja Jurzykowskiego, Polski Instytut Naukowy?

Jaka jest rola Kongresu Polonii Amerykańskiej, którego jest Pan członkiem? Jak Pan porównuje go z Kongresem Polonii Kanadyjskiej, gdzie mieści się siedziba Kongresu Polonii Świata? Na czym polega przywództwo w Polonii?

- Tylko w Stanach Zjednoczonych obywatele pochodzenia polskiego wywierają wpływ na politykę amerykańską wobec ich ojczystego kraju. Decyduje ich liczebność – blisko 9 mln według spisu oficjalnego – a także pewna zwartość oraz skupienie w wielkich ośrodkach przemysłowych. Każdy poseł i senator, który ma w swoim okręgu większą grupę etniczną, musi się liczyć z polskimi głosami.

Stara Polonia chce być dumna ze swego pochodzenia, ale w miarę jak wciąga ją główny nurt życia amerykańskiego, odchodzi od polskości albo zajmuje postawę bierną. Elementem, który Polonię ożywił i zdynamizował, jest niewątpliwie emigracja powojenna, przeważnie inteligencka. Tę samą rolę spełnia z pewnością emigracja „Solidarnościowa”, której znaczna część jest nastawiona bardzo ideowo i pragnie służyć swemu krajowi. W Waszyngtonie Kongres Polonii Amerykańskiej jest sztyldem nieomal magicznym, bo jest tu traktowany jako właściwy rzecznik reprezentujący owe 9 mln głosujących obywateli amerykańskich polskiego pochodzenia. Niestety, w przeciwieństwie do Żydów, a nawet Ukraińców czy Bałtów, Kongres Polonii rozporządza bardzo ograniczonymi funduszami, które sprawiają, że jego potencjalne właściwości nie są, nie mogą być w pełni wykorzystane.

Jednakże w ciągu obecnej dekady, za czasów prezesa Mazewskiego, Kongres Polonii wywarł tu, w Waszyngtonie, znaczący wpływ na politykę amerykańską, może nieproporcjonalnie wielki do jego sił organizacyjnych. W pewnej mierze wiąże się to z faktem, że nacisk społeczny w Polsce i wydarzenia w kraju wysunęły Polskę na plan pierwszy w polityce światowej. Kongres Polonii miał w tym czasie – mam na myśli te ostatnie 10 lat – dostęp do prezydenta, Państwowej Rady Bezpieczeństwa, sekretarza stanu i urzędników Departamentu Stanu. Wywierał wpływ nie tylko jako grupa nacisku, ile jako dobrze poinformowany doradca znający sytuację w Polsce, zajmujący, w przeciwieństwie np. do emigracyjnej grupy Węgrów, stanowisko umiarkowane.

Występując konsekwentnie przeciwko reżymowi komunistycznemu kierownictwo Polonii unikało wylewania dziecka z kąpielą, kierowało się przede wszystkim troską o społeczeństwo odrzucając zasadę: im gorzej, tym lepiej. Tego rodzaju podejście trafiało do przekonania czynnikom amerykańskim reprezentującym interesy polityki amerykańskiej. Wprowadzenie sankcji gospodarczych po wojnie grudniowej nastąpiło głównie pod naciskiem amerykańskich związków zawodowych i Kongresu Polonii. Ale stopniowe znoszenie sankcji, w miarę uwalniania więźniów politycznych, również nastąpiło pod naciskiem polskiej grupy etnicznej. Poczynając od powszechnej amnestii więźniów politycznych i niejako faktycznego uznania opozycji nacisk Kongresu Polonii szedł w kierunku udzielenia Polsce większej pomocy gospodarczej. Jak już wspomniałem – ściśle uzależnionej od dalszego postępu demokratyzacji.

Takie placówki, jak Fundacja Kościuszkowska, Fundacja Jurzykowskiego czy Polski Instytut Naukowy, spełniają pozytywną rolę pomocniczą działając w całkowitej niezależności od Kongresu Polonii, ale prowadzą niejako politykę paralelną – przede wszystkim wspierając zarówno działalność kulturalną na obczyźnie, jak też wymianę kulturalną z krajem. A więc, podobnie jak inne placówki polonijne, kierunek tej działalności był obliczony na to, by otwierać okna i drzwi do Polski. Natomiast Kongres Polonii Kanadyjskiej ma o wiele bardziej ograniczony wpływ na rząd Kanady aniżeli Kongres Polonii na rząd Stanów Zjednoczonych, co wynika po prostu z tego, że Polaków w Kanadzie jest o wiele mniej i że jest to w ogromnej większości tylko emigracja powojenna. Niemniej jednak Kongres Polonii Kanadyjskiej również odgrywa rolę pozytywną – przede wszystkim jako więź łącząca Polaków, którzy pozbawieni tych związków organizacyjnych niewątpliwie dużo szybciej podlegliby asymilacji i wsiąknęliby w obcy żywioł.

– *Jest Pan autorem znakomitych książek: o Pana roli w okupowanej Polsce („Kurier z Warszawy”) i o Pana pracy w Radiu Wolna Europa („Polska z oddali” i „Wojna w eterze”). Czy myśli Pan o napisaniu książki o swoim okresie amerykańskim?*

- Nie myślę na razie o pisaniu o mojej działalności w Waszyngtonie, z różnych powodów. Przede wszystkim – wychodzę z założenia, że im mniej tę działalność reklamuję, tym bardziej skutecznie mogę tu wywierać jakiś wpływ. Po drugie – to nie jest jeszcze rozdział skończony, a po trzecie – o wiele trudniej mi tutaj niż w Monachium gromadzić moje dokumenty, notatki. Wszystko to wymaga dopiero starannego uporządkowania. Myślę zatem, że tym ostatnim rozdziałem mojego życia zajmą się inni, jeżeli będzie on zasługiwał na uwagę.

- *Co może Pan powiedzieć o roli i wpływie, jaki wywarł na opinię publiczną dziewięcioodcinkowy serial „Struggles For Poland” wyświetlany w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Niemczech Zachodnich? Wśród sponsorów tego filmu – obok Fundacji Jurzykowskiego, Barbary Johnson – figuruje Kongres Polonii Amerykańskiej. Oglądałam większość odcinków, niektóre z nich były znakomicie zrobione, wykorzystano nieznane dokumenty z Instytutu Sikorskiego, nieznane filmy dokumentalne. Niektóre odcinki jednak spotkały się z krytyką części Polonii. Co Pan o tym myśli?*

- Seria telewizyjna „Struggles For Poland” została zupełnie inaczej odebrana przez widzów polskich i amerykańskich. Polscy sponsorzy, o których Pani wspomina, na ogół byli tym filmem znacznie zawiedzeni. Ja do nich także należę. Wydaje mi się, że film ten przedstawiał Polskę w świetle – powiedziałbym – niesprawiedliwym. Niektóre odcinki przedstawiały już nie Polskę „B”, ale jakąś Polskę „C”, czy też „E” – kraj zacofany. Nie oddawały zupełnie sprawiedliwości okresowi niepodległości, w którym przecież Polska bardzo wiele osiągnęła, właściwie wykazała swą umiejętność szybkiego zorganizowania się i sprawnego funkcjonowania jako niezależne państwo. Niewiele z tego znalazło się w tej serii. Ja osobiście byłem bardzo zawiedziony sposobem, w jaki została potraktowana moja własna wypowiedź. Nagrano ze mną wywiad, który miał około pół godziny, a wykorzystano tylko kilka minut, w sposób wyrywany z kontekstu, który mógł np. sprawiać wrażenie, że uważam powstanie warszawskie za ofiarę daremną, czego nigdy nie twierdziłem. Wyrwano po prostu z kontekstu kilka zdań, które dotyczyły polskich waśni w wojennym

polskim Londynie, i jakiś opis masakry w okresie powstania warszawskiego. Zupełnie nie odpowiadało to moim intencjom. Jednakże amerykańscy widzowie zainteresowali się Polską i nie bardzo mogli zrozumieć polskich krytyków, twierdząc, że już sam fakt poświęcenia Polsce tak wiele uwagi i czasu w telewizji był z naszego punktu widzenia faktem pozytywnym. Ponieważ wśród sponsorów filmu był wymieniony Kongres Polonii, wielu zamerykanizowanych Polaków w trzecim czy czwartym pokoleniu, którzy niewiele już mieli wspólnego z Polską, telegrafowało do waszyngtońskiego biura Kongresu Polonii i pytało, jak, w jaki sposób można się do tej organizacji zapisać.

– *Jak dalece funkcję spopularyzowania historii Polski spełniła kilka lat temu powieść Jamesa Mitchenera „Poland”, bestseller wydawniczy kilku miesięcy, dzięki któremu przeciętny Amerykanin dowiedział się o ponad tysiącletniej kulturze i historii Polski. Jak Pan ocenia książki Normana Daviesa?*

– Zaczniemy od Mitchenera. Jest to jeden z najbardziej poczytnych autorów w całych Stanach Zjednoczonych. Jego książki ukazują się w olbrzymich nakładach. Mitchener dostał sporo listów od Polaków, którzy wytykają mu te czy inne nieścisłości, co jest oczywiście zupełnym nieporozumieniem, bo przecież jest to powieść, której olbrzymia zasługa polega właśnie na tym, że przeszła przez ręce chyba kilkuset tysięcy czytelników amerykańskich i spopularyzowała Polskę w sposób dla niej niezmiernie życzliwy.

Książka Daviesa – dwutomowa historia Polski napisana w sposób niezwykle popularny – zdradza zafascynowanie autora historią Polski, zwłaszcza etosem Polski szlacheckiej; książka ta nie ma sobie równej. Jest wprawdzie praca zbiorowa „Cambridge History of Poland”, jest po angielsku napisana książka Aleksandra Gieysztora, która również podejmuje zadanie całościowego przedstawienia dziejów Polski na użytek anglosaskiego czytelnika, ale książka Daviesa – niewątpliwie dzięki swoim ogromnym, właśnie popularyzatorskim walorom – budzi nie tylko zainteresowanie Polską, ale także ogromną sympatię. Tymczasem spotkała się ona z recenzjami polskich historyków, którzy wytykają jej znowu te czy inne błędy, pominięcia itd. Moim zdaniem obaj ci autorzy – Mitchener i Davies – każdy w

swojej, że tak powiem, branży zasługują na najwyższe uznanie Polaków.

– Czy mogę prosić o skomentowanie wypowiedzi Czesława Miłosza: „Zawsze uważałem siebie za przykład, za poetę dość hermetycznego, dla pewnej, nielicznej publiczności. I co się dzieje, kiedy tego rodzaju poeta staje się sławny, głośny, kiedy staje się czymś w rodzaju Jana Kiepury, tenora, albo gwiazdy footballu... Moje stałe, bolesne refleksje nad niesłychanym prymitywizmem Polonii Amerykańskiej, prymitywizmem, który można tak czy inaczej tłumaczyć. Prawdopodobnie tym, że pewne cywilizacje nie wytwarzają dość odporności w człowieku, żeby stać mógł na własnych nogach poza swoim gettem. I raptiem nazywa mnie bodaj «New York Times» /.../ «głównym poetą polskiej diaspory» /.../ Przecież to zupełnie nie trzyma się kupy! To jest kompletna trawestacja prawdy! Tak nie jest. Jeżeli przez diaspore określa się rozmaite polskie getta na Zachodzie, to ja nie jestem poetą tej diaspory. Nigdy nie chciałem być uwikłany w historię /.../ Weźmy przykład moich występów w Chicago, czy w jakichkolwiek ośrodkach, gdzie jest dużo Polaków, gdzie przychodzą, żeby zobaczyć sławę nadrabiającą ich poczucie niższości /.../ cała moja twórczość jest im całkowicie obca /.../” („Zeszyty Literackie” nr 3, Aleksander Fiut, „Obraz Poety”).

– Moim zdaniem dzielenie literatury i poezji na emigracyjną i krajową nie ma w ogóle żadnego sensu. Nie ma poetów emigracyjnych. Nie nazywamy Mickiewicza czy Słowackiego poetami emigracyjnymi, dlatego że tworzyli na obczyźnie. To samo odnosi się także do Miłosza. Każdy ma zresztą prawo do pewnego określania samego siebie. Miłosz rzeczywiście nigdy nie uważał siebie za związanego albo z Polonią, albo z emigracją. Natomiast niezwykle niemiło uderza mnie w wypowiedzi Miłosza pogarda dla prymitywizmu – jak mówi – Polonii.

Polonia Amerykańska jest bardzo niejednorodna. Jeśli chodzi o tzw. starą Polonię, a więc ludzi urodzonych już w drugim, trzecim czy czwartym pokoleniu, to przecież są to ludzie pochodzenia chłopskiego albo robotniczego, którzy wyemigrowali z Polski w II połowie XIX w. przeważnie z najbardziej zabiedzonych stron Galicji czy Śląska i którzy zaczęli tutaj dosłownie od zera jako pracownicy fizyczni,

jako proletariat upośledzony, bo nie znający tutejszego języka, niewykształcony, zupełnie nie przygotowany do życia w tak odległych i różnych warunkach. Ci ludzie jednak ciężką pracą w drugim czy trzecim pokoleniu dorobili się pewnej pozycji społecznej, są dzisiaj przeważnie właścicielami drobnych przedsiębiorstw, niektórzy z nich weszli nawet w życie uniwersyteckie. Ale oczywiście w większości swojej to są ludzie, którzy myślą zupełnie innymi kategoriami aniżeli ta elita, do której zalicza siebie Miłosz. To nie jest powód, aby odnosić się do nich z tą niechęcią, niemalże wrogością, jaką okazuje Czesław Miłosz.

Nie zapominajmy także, że społeczność polska w Ameryce nie jest homogeniczna, że obok tej starej emigracji jest fala powojenna, to, co Miłosz nazywa *diasporą*, w której występowali ludzie tej miary co Lechoń, Wittlin, Wierzyński i wielu innych. Dorobek kulturalny, dorobek nawet literacki czy poetycki tej właśnie diaspory powojennej jest imponujący w zestawieniu z jej liczebnością. Przecież – jak sądzę – nie było tej emigracji powojennej więcej jak 200 tys. ludzi – a więc była to skala jakiegoś jednego powiatu. A jednak imponuje liczba książek, liczba pozycji chociażby wydanych przez paryską „Kulturę”.

Zastanawiam się, skąd się bierze ta niechęć Miłosza, który rzeczywiście trzymał się zawsze bardzo z dala od wszelkich instytucji i organizacji polskich, utrzymując kontakt i współpracę jedynie z paryską „Kulturą”. Wydaje mi się, że jest tutaj pewien kompleks, który wynika z tego, że bezpośrednio po Jańcie, bezpośrednio po wojnie Miłosz znalazł się w obozie inteligencji czy intelektualistów popierających ten rząd – tzw. rząd ludowy – i podjął się jego reprezentacji na Zachodzie jako attaché kulturalny w ambasadzie w Paryżu. W tych latach, w tym czasie, kiedy emigracja żyła bezpośrednio pod wrażeniem zdrady jałtańskiej, to przejście na stronę wroga – bo w tym obozie komunistycznym widziano wroga – było traktowane nieomal jako zdrada. I Miłosz stał się przedmiotem ostracyzmu i nawet bardzo ostrych potępięńczych sądów wyrażanych głównie przez „Wiadomości” londyńskie Grydzewskiego. Uratowała go właściwie jako pisarza „Kultura” – Jerzy Giedroyc, w którym pisarz i poeta znalazł swe oparcie. Trzeba pamiętać o ówczesnych nastro-

jach, które szły tak daleko, że doprowadziły nawet do pewnego rozbratu między emigracją a krajem. Boć przecież na emigracji Stanisław Mikołajczyk także był potraktowany jako zdrajca – podczas kiedy w Polsce, kiedy tam się zjawiał, powitano go niemal jako zbawcę, którym zresztą nie okazał się w latach następnych. Ja myślę, że to właśnie ten ostracyzm, z jakim Miłosz się spotkał, to pewne odosobnienie ukształtowało jego niezwykle niechętny stosunek do polskiej diaspory.

– W wydanym przez Kongres Polonii Amerykańskiej „Newsletter” przeczytałam, że powstała „Anti-Bogotry Committee”, kierowana przez Franka Malewskiego, mająca na celu odkształcanie i reagowanie na dość licznie występujące przykłady zniekształceń, błędnych informacji pojawiających się w środkach masowego przekazu i w prasie amerykańskiej. Przytoczę kilka przykładów, które podaje wspomniany biuletyn (nr 16/1988).

Niemal jednoznacznie informuje się, że zbrodnie hitlerowskie były popełnione w polskich obozach koncentracyjnych („Polish death/concentration camp”). Informacje te podają tak poważne źródła, jak US News and World Report, CNN, ABC-TV, L.A. Times etc. Dalej: profesor uniwersytetu kalifornijskiego w Irvine, John Weiner, w piśmie „Nation” napisał, że Rosjanie deportowali miliony Polaków ze Wschodniej Polski na Archipelag Gułag w 1940 r., ponieważ ludzie ci podejrzani byli o sympatie hitlerowskie... Robert MacNeil – w rozmowie z izraelskim ministrem obrony, Icchakiem Rabinem, na temat powstania Palestyńczyków – zapytał, jak fakt ten można porównać – a więc działania żołnierzy izraelskich przeciw Palestyńczykom – do działań Rosjan, Niemców i Polaków przeciwko Żydom... Zubin Mehta, dyrygent filharmonii izraelskiej, w wywiadzie dla CNS powiedział, że Polska była krajem współpracującym z Niemcami... Alan Dershowitz – że Polacy dokonali eksterminację Żydów rozpoczętą przez Niemców...

Jak funkcjonuje „Anti-Bogotry Committee”, jak się ona ma do podobnej „Anti Defamation League” ze strony żydowskiej?

Jak zmienił się obraz Polonii i Polaków w ostatnich latach w związku z wyborem Papieża-Polaka, popularnością Lecha Wałęsy, działalnością „Solidarności”, a także wcześniej – z

pozycją, jaką zajął w życiu politycznym Ameryki Zbigniew Brzeziński?

– Niewątpliwie w książkach i w amerykańskich środkach masowego przekazu ukazują się nieraz głosy wybitnie dla Polski i Polaków nieprzychylnie. Nie brak także wypowiedzi czy wydawnictw, które mają wyraźnie charakter oszczerczy, zniesławiający polskie imię. Przypisuje się te głosy głównie grupie żydowskiej, która reaguje niejako na tzw. polski antysemityzm, a zwłaszcza na tę falę oficjalnego, reżymowego antysemityzmu, którą wznicił Moczar. Polacy reagują na to niesłuchanie ostro i żywo, ale nie potrafili wyłonić tego, co mają Żydzi – B'nai B'rith, liga do walki ze zniesławieniem, w tym przypadku ze zniesławieniem Żydów. Powstają wprawdzie różne organizacje, właśnie jedną z nich Pani wymieniła – organizacja ta powstała w Nowym Jorku. Ale muszę powiedzieć, że nie potrafiły one jakoś dotrzeć do amerykańskiej prasy, radia czy telewizji.

Ja osobiście uważam, że nie warto reagować na oszczerstwa czy sądy zniesławiające przez zaprzeczenia czy przez wzajemne stawianie zarzutów – rekryminacje – bo one prowadzą jedynie do zaostrzenia wzajemnych antagonizmów, a niejednokrotnie reklamują przeciwnika i jego kampanię. Moim zdaniem – jeżeli chodzi o spór z grupą żydowską w Stanach Zjednoczonych, znajdujemy się w pozycji o wiele, wiele słabszej, a strona słabsza powinna bronić się przede wszystkim przez wyszukiwanie w obozie przeciwnika ludzi dobrej woli, a takich bynajmniej nie brakuje wśród amerykańskich Żydów, i nawiązywanie, podtrzymywanie dialogu, który łagodziłby te wzajemne antagonizmy, przynoszące jednak szkody jednej i drugiej stronie.

Taki dialog usiłuje prowadzić także Kongres Polonii – jest kilku działaczy, którzy się w tym niejako specjalizują. Jednym z nich jest stosunkowo młody ks. Chrobot z seminarium w Orchard Lake. Jest także ks. Gawlikowski, jest kilku innych ludzi, którzy umieją tego rodzaju dialog prowadzić. Moim zdaniem jest to najlepsza droga obrony przeciwko tej oszczerczej, zniesławiającej kampanii, która i mnie tak samo wielokrotnie oburza i boli.

Do niedawna Polacy niesłuchanie się denerwowali tzw. Polish jokes, polskimi żartami, które wyśmiewały Polaków, przedstawiały pewien stereotyp Polaka jako prymitywa,

który reprezentuje niejako ten najbardziej prostacki właśnie typ człowieka. Te żarty były niezwykle szkodliwe dla nas. Dlaczego? Bo związek starej Polonii z Polską opiera się na poczuciu dumy pochodzenia. Tam, gdzie ta duma zamienia się we wstyd pochodzenia, tam oczywiście urywają się wszelkie stosunki z polskością. Senator Muskie, którego prawdziwe nazwisko brzmi Maciszewski, zmienił nazwisko właśnie pod wpływem kpin i żartów z jego polskości, z jakimi spotkał się jako młody chłopiec w szkole. Niedawno kongresman Rostenkowski przyznał się do tego, że gdy był młody, chciał zmienić nazwisko na Dan Rosten i przedstawiać siebie jako Amerykanina pochodzenia anglosaskiego.

W dużym stopniu szerzenie tego negatywnego stereotypu Polaka w różnego rodzaju dowcipach produkowanych bardzo szeroko właśnie przynosiło tego rodzaju rezultaty. Ale to wszystko urwało się jak nożem w chwili, gdy w telewizji zaczął się pojawiać w końcu lat siedemdziesiątych Zbigniew Brzeziński, imponujący swoją niezwykle błyskotliwą inteligencją i niezwykle darem wypowiedzi. Był to świetny przykład polskiego, bardzo wybitnego intelektualisty i męża stanu. Po nim przyszedł polski papież, który w czasie obu swoich podróży dosłownie podbił Amerykę. Wywarł na niej ogromne wrażenie. Wreszcie Lech Wałęsa i „Solidarność”. Polska ukazała się od najlepszej strony, tak bym to określił, a ostatni pobyt Wałęsy był niewątpliwie wielkim triumfem nie tylko samego Wałęsy, ale także Polski. Więc dziś nie słyszy się tych tzw. Polish jokes, które tak bardzo gniewały działaczy polonijnych i w ogóle Polaków amerykańskich.

Waszyngton – Warszawa, grudzień 1989.



Rzut oka na Wschód

Janusz Gazda

Północny orzeł starszy

Już przy pierwszym spojrzeniu na mapę dzisiejszego świata zdumiewa nas, że jedno państwo, rozłożone w Euroazji, zajmuje aż 40% jej powierzchni. Ale jaka właściwie jest treść naszego zdumienia? Czy wielkość tego tworu państwowego imponuje nam, czy też sprawia wrażenie anomalii?

Jego część europejska obejmuje ponad połowę Europy, a stanowi przecież tylko jedną czwartą powierzchni całego państwa, którego obszar jest równy wspólnemu obszarowi USA, Kanady, Grenlandii i całej Ameryki Środkowej wraz z leżącymi w tym rejonie wyspami, ale bez Meksyku. Nie przypadkiem śpiewano w tym kraju, a może jeszcze i teraz śpiewa się z dumą, *sziroka strana maja radnaja* (dodając zresztą w tej samej zwrotce: *ja drugoj takoj strany nie znaju, gdzie tak wolno dysził czelawiek*, chociaż wolność nie idzie w parze z wielkością, która jest zarządzana centralnie). Słowa hymnu definiują to państwo, jako *związek niezłomnych wolnych republik* (sojuz nieruszimych rjespublik swobodnych), który *złączyła na wieki Wielka Ruś* (spłótiła na wieki Wielikaja Rus) i na ogół nie zauważa się, że słowa te (*złączyła na wieki*) są sprzeczne (i były w momencie powstawania hymnu) z konstytucją tego państwa, która – przynajmniej formalnie – gwarantuje republikom prawo wystąpienia ze Związku.

Wszędzie pachniało Rusią

Już przy pierwszym spojrzeniu na mapę Europy – pisał w II poł. XIX w. wielki historyk rosyjski S. Sołowjow – zdumiewa nas różnica między jej dwiema nierównymi połowami – zachodnią i wschodnią. Na zachodzie ziemia jest rozgałęziona, są wyspy i półwyspy, na zachodzie są góry, na zachodzie jest

wiele odrębnych narodów i państw; na wschodzie – nieprzerwana, ogromna równina i jedno ogromne państwo¹.

Pisząc historię Rosji Sołowjow był nie tylko historykiem, ale także ideologiem, który uzasadniał moralnie istnienie Imperium. Jego wersja powstawania tego *ogromnego państwa* jest łagodna i poetycka. Taki, a nie inny tok dziejów jest wynikiem położenia geograficznego, fizycznego ukształtowania terenu, warunków przyrodniczych. To natura powołała do życia to *ogromne państwo* i dlatego jest ono czymś całkowicie usprawiedliwionym bo naturalnym.

Sołowjow dostrzega więc na ogromnej przestrzeni od Morza Białego do Czarnego i od Bałtyku po Morze Kaspijskie jedynie *jednostajność form przyrody*, która wyklucza *upodobania regionalne* i *przywodzi ludność do jednostajnych zajęć*; a te z kolei wytwarzają *jednostajność w obyczajach, upodobaniach i wierzeniach*. Taka wizja nieuchronnie prowadzi do konkluzji: *I równina, bez względu na to, jak jest rozległa i jak bardzo jej ludność była początkowo różnoplemienna, wcześniej czy później musi się stać obszarem jednego państwa².*

Zachodnią Europę Sołowjow darzy sympatią i patrząc okiem podróżnika zauważa podstawową różnicę: Europa Wschodnia jest *DREWNIANA*, Zachodnia – *KAMIENNA*. *Kamień – tak nazywno u nas w dawnych wiekach góry, kamień rozbił Europę Zachodnią na liczne państwa, wyznaczył granice między licznymi narodowościami, w kamieniu uwili sobie gniazda zachodni MĘŻE (muži) i stamtąd panowali nad KMIĘCIAMI (mużikami), kamień dawał im niezależność; ale wkrótce i kmiecie odgradzają się kamieniem i zdobywają wolność, samodzielność; kamień sprawia, że wznoszą się góry, dzieło pracy ludzkiej – wiecznotrwałe budowle. Na wielkiej równinie wschodniej nie ma kamienia, wszędzie jest równo /.../ i dlatego powstaje tu jedno, niebywałe pod względem wielkości państwo. Tutaj męże nie mają sobie gdzie wic gniazd kamiennych, nie prowadzą życia osobnego i samodzielnego, gromadzą się wokół księcia drużynami i ciągle poruszają się po rozległej, nieograniczonej przestrzeni /.../. Nie ma trwałych siedzib, z którymi ciężko byłoby się rozstawać, z którymi można by oswoić się przez całe pokolenia; miasta składają się z kupy drewnianych chatup, wystarczy jedna iskra i zamiast*

nich pozostaje kupa popiołu. Niestety zresztą niewielkie, majątku ruchomego tak tu mało, że łatwo go zabrać ze sobą, a zbudowanie nowego domu nie kosztuje nic, ze względu na taniość budulca; dlatego z taką łatwością mieszkańcy dawnej Rusi porzucił swój dom, swój rodzinny gród czy siolo; uciekał przed Tatarzyńem, przed Litwą, uciekał przed ciężkimi podatkami, przed złym wojewodą lub kancelistą; ciągnąc gdzieś w pojedynkę nie było po co, albowiem wszędzie można było znaleźć jedno i to samo, wszędzie pachniało Rusią. Stąd wśród ludności skłonność do odchodzenia i stąd także dążenie rządu, aby łąpać, osadzać, wsadzać, wiązać i przywiązywać³.

Nawet układ systemu wodnego, rzek, jezior i mórz, zdaniem Sołowjowa, służył temu wyższemu zamiarowi natury, aby powstało tu jedno, olbrzymie państwo. Rosyjski obszar państwowy rozszerzał się w sposób naturalny od wewnątrz, poczynając od swojego jądra, w dół rzek, do naturalnych granic swoich, to znaczy do ujść tych rzek, biorących początek w jego sercu, a sercem tym jest Wielka Rosja, Państwo Moskiewskie, słusznie nazywane krajem źródeł. Stąd biorą swój początek wszystkie wielkie rzeki, z biegiem których rozszerzał się obszar państwowy⁴. Wymieńmy te rzeki: Wołga, Don, Dniepr, Dźwina i Dwina – ich źródła znajdują się w pobliżu Moskwy.

Wchłanianie przez państwo moskiewskie sąsiednich narodów, księstw i republik w opisie S. Sołowjowa jest procesem naturalnym. To system wodny, sama przyroda nie pozwoliła Nowogrodowi być długo niezależnym od Wschodniej Rusi i musiał nieuchronnie przyłączyć się do tego państwa⁵ – tak komentuje historyk krwawe zdławienie niezależnej Republiki Nowogrodzkiej. W podobnie naturalny sposób tłumaczy wchłonięcie Polski: *Na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego zjednoczyły się systemy wodne Dniepru, Wisły, Niemna i Dźwiny, rzeki ruskie połączyły się z rzekami polskimi. Dlatego Księstwo Litewskie stało się ogniwem wiąż-*

¹ Siergiej M. Sołowjow, *Istoria Rossii s drevniejszych wremien*, s. 13, Moskwa 1962, s. 7.

² Tamże, t. 1, Moskwa 1988, s. 56.

³ Tamże, t. 13, s. 46.

⁴ Tamże, t. 1, s. 65.

⁵ Tamże, s. 62.

żącym Ruś z Polską. Na niewielkiej przestrzeni między Kobryniem, Pińskiem i Słonimem trzy systemy rzeczne – Wisły, Niemna i Dniepru, a razem z nimi trzy dzielnice – polska, litewska i ruska – łączą się obecnie kanałami; oto dowód, że na równinie wschodnioeuropejskiej naturalnymi granicami dla krajów i narodów były wołoki, oddzielające jedną rzekę od drugiej; jak małe miały te naturalne granice znaczenie, jak niewielką były przeszkodą w połączeniu się narodów!⁶

Okazuje się, że nawet góry, nawet łańcuch Uralu nie stanowi zbyt wielkiej przeszkody: Rosyjskie osiedla rozprzestrzeniają się wzdłuż wodnego systemu Kamy, która leży tak blisko od systemów rzek syberyjskich, a przejście przez niewysokie góry uralskie było łatwe i dla Rosjan niezauważalne /.../; nieliczne, rozrzucone na ogromnych przestrzeniach, dzikie ludy nie mogły okazać Rosjanom silnego oporu; przyroda dzięki wygodzie połączeń wodnych wszędzie stwarzała przedsiębiorczym drużynom rosyjskim środki dla niezwykle szybkiego odkrywania „nowych ziem” i poddania ich władzy wielkiego gosudara; wkrótce granice rosyjskie dotykają brzegów Oceanu Spokojnego. Zauważmy także, iż przyroda, oddzieliwszy Syberię od pozostałej Azji rozległymi łęgami Tatarii, a ze wschodu i północy opasawszy ją oceanami odludnymi i skierowawszy bieg jej wielkich rzek ku północnym tundrom, przez to samo zmusiła ją do spoglądania jedynie na zachód, stworzyła z Syberii nierozdzieloną część Rosji europejskiej⁷.

Niewolnica własnej wielkości

Inną wersję historii przedstawia inny wielki historyk, wcześniejszy niemal o pół wieku M. Karamzin, na którego tekstach młodzież polska w rosyjskim zaborze musiała się uczyć historii Rosji, a o którym A. Puszkina napisał głośny epigramat:

*Jego „Historia” z wdziękiem dobrodusznym snuta
Zapewnia nas bez żadnej namiętności
O samowładztwa konieczności
I o rozkoszach knuta.*

Karamzin nie poszukuje usprawiedliwienia, lecz po prostu odczuwa dumę i podziw: *Spójrzmy na przestrzenie tego*

niezwykłego państwa; umysł drętwieje; nawet Rzym w czasach swojej wielkości nie mógł się z nim równać, panując na obszarach od Tybru po Kaukaz, Łabę i piaski Afryki. Czyż to nie jest precudne, że ziemie rozdzielone odwiecznymi przegradami Natury, pustyniami niezmierzonymi i lasami nie do przebycia, klimatami zimnymi i gorącymi, że Astrachań i Laponia, Syberia i Besarabia mogły stworzyć jedno Mocarstwo z Moskwą? A czyż mniej cudowna jest różnorodność jego mieszkańców, różnoplemiennych, różnorakich i tak bardzo odległych od siebie stopniem wykształcenia. /.../ Nie trzeba być Rosjaninem; trzeba tylko umieć myśleć, aby z ciekawością czytać dzieje ludu, który dzięki śmiałości i męstwu zyskał panowanie nad siódmą częścią świata, odkrył kraje nikomu dotąd nie znane, wprowadził je do ogólnego systemu Geografii i Historii, i oświecił Wiarą Bożą...⁸

Karamzin dodaje, że to wszystko dokonało się bez gwałtu i zbrodni, jakimi posługiwali się inni obrońcy Chrześcijaństwa w Europie i Ameryce, lecz jedynie dzięki dobremu przykładowi⁹. Ale jednocześnie w kolejnych tomach swej „Historii” kreśli pochwałę siły i zdobywczości. Ideał Karamzina najlepiej poznamy z opisu zaprzeczenia tego ideału, czyli z opisu Finów, których Karamzin uważa za przeciwieństwo Rosjan. Powiada zresztą o Finach, że *nie wiadomo, kiedy osiedlili się oni w Rosji*. Chociaż osiedlali się wtedy, gdy nikomu nie śniło się jeszcze, by te obszary nazywać Rosją ani nawet Rusią, to jednak Karamzin nie używa określenia: na terytorium OBECNEJ Rosji, tylko mówi, że osiedlili się w *Rosji*, aby w ten sposób jeszcze mocniej podkreślić, kto ma prawo do tej ziemi. A Finów opisuje tak: *Naród ten, starożytny i bardzo liczny, który zajmował i zajmuje tak wielkie przestrzenie w Europie i w Azji, nie miał historyka, albowiem nigdy nie słynął ze zwycięstw, nie zabierał cudzych ziem, lecz zawsze ustępował swoje: w Szwecji i Norwegii Gotom, a w Rosji, być może, Słowianom, i tylko w nędzy szukał dla siebie bezpieczeństwa*¹⁰. Nie jest ideałem Karamzina ktoś, kto „nie zabierał cudzych ziem”.

⁶ Tamże, s. 65.

⁷ Tamże, s. 69–70.

⁸ *Istoria Gosudarstwa Rossijskago* N. M. Karamzina, wg wyd. V, Sanktpietiersburg 1848, *Priedisłowie*, s. X.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, t. I, szp. 21.

Od połowy XI w. do najazdu tatarsko-mongolskiego, powiada Karamzin, księstwa ruskie toczyły między sobą zacięte spory i walki, a *Rosja* (Karamzin używa w odniesieniu do tamtych, a nawet wcześniejszych czasów słowa „Ros-sija“, choć pojawiło się ono po raz pierwszy dopiero w XVI w.¹¹) *spływała krwią i łzami ludu*¹². Dalszym ciągiem tego *okresu zaburzeń* (używając sformułowania A. Toynbee'go) było jarzmo tatarskie, w którym Karamzin widzi zarówno złe jak i dobre strony.

Złe strony: *Zapomniawszy o dumie narodowej nauczyliśmy się nikczemnych przebiegłości właściwych niewoli i zastępujących siłę u słabych; szukując Tatarów, częściej sami oszukiwaliśmy się między sobą; wykupując się pieniędzmi od gwałtu barbarzyńców stawaliśmy się chciwi i niewrażliwi na obrazę i wstyd, wystawialiśmy się na bezczelność obcoplemiennych tyranów*¹³. *Jeśli przez dwa stulecia, napiętnowane duchem niewolnictwa, nie wyzbyliśmy się jeszcze wszelkiej moralności, miłości ku cnocie i ku ojczyźnie, to chwalmy za to działanie Wiary; ona utrzymała nas na poziomie ludzi i obywateli, nie pozwoliła skamienieć sercom ani umilknąć sumieniu; wobec poniżenia Ruskiego imienia podnosiliśmy się imieniem Chrześcijan i miłowaliśmy ojczyznę jako kraj Prawosławia*¹⁴.

Ale dzięki jarzmu tatarskiemu, i to było według Karamzina jego dobrą stroną, pojawiło się *SAMODZIERZAWIE*: *We-wnętrzny porządek państwowy zmienił się: wszystko, co miało postać wolności i dawnych praw obywatelskich, zwęziło się, zniknęło. Książęta, pokornie czołgając się w Ordzie, powracali stamtąd jako groźni władcy – albowiem wydawali rozkazy imieniem najwyższego Cara. Łatwo i cicho dokonało się za Mongołów to, czego nie zdołał dokonać ani Jarosław Wielki, ani Andrzej Bogolubski, ani Wsiewołod III – we Włodzimierz i wszędzie, oprócz Nowogrodu i Pskowa, zamilkł Wicowcy Dzwon, głos najwyższego prawodawstwa ludowego, tak często buntowniczy, ale miły potomkom Słowiano-Rossów*¹⁵. *Przemiana ta bez wątpienia nieprzyjemna dla ówczesnych obywateli i bojarów, okazała się największym dobrodziejstwem Rosji*¹⁶. Kulminacją było przyjęcie w XV w. przez Iwana III tytułu z *Bożej łaski władcy całej Rusi*.

Karamzin tak uzasadnia dobrodziejstwo tej przemiany: *Skoro Rzym w przypadku wielkich niebezpieczeństw szukał*

*ratunku w Dyktatorze, to czy Rosja, rozległy trup po najeździe Batu-chana, mogła w inny sposób ożyć i wskrzesić swą wielkość? Potrzebna była jedna skryta myśl, aby podjąć zamiar i jedna ręka, aby ten zamiar wykonać: ani wrzaskliwe zgromadzenie ludowe, ani powolne rady Arystokracji nie odniosłyby skutku takiego*¹⁷. Gdyby nie samodzierżawie, dodaje Karamzin, Rosja by nie istniała: *Mogło przejść jeszcze sto lat i więcej na wewnętrznych niesnaskach między Książętami: czym by się one zakończyły? Prawdopodobnie zgubą naszej ojczyzny: Litwa, Polska, Węgry i Szwecja mogłyby dokonać jej rozbioru; utracilibyśmy wówczas i byt państwowy, i Wiarę, które uratowała Moskwa; Moskwa jednak zawdzięcza swą wielkość Chanom*¹⁸ – tak mówi wielki historyk, którego ród wywodzi się od książątka tatarskiego Kara-Murzy¹⁹.

Karamzin opisuje proces przechodzenia od okresu zaburzeń do budowania ogromnego państwa, jest piewą ideału wielkości, nie dostrzega jednak, że Rosja staje się dość szybko niewolnicą własnej wielkości, a konieczność zachowania, a nawet rozszerzania tak rozległego terytorium staje się najważniejszym celem, spychając na dalszy plan, a może w zupełny niebyt cele inne, w istocie o wiele ważniejsze dla ludności zamieszkującej to terytorium. Podobne procesy dokonywały się także pod innymi szerokościami geograficznymi i w różnych czasach historycznych. Tak komentuje je współczesny nam historyk angielski A. J. Toynbee: *Klasyccy zbawiciele z mieczem to wodzowie i książęta, którzy usiłowali zakładać lub zakładali, utrzymywali lub starali się utrzymać państwa uniwersalistyczne* (tym mianem określa autor imperia – przyp. J.G.) – *owoce będącej w rozpadzie cywilizacji, która przeżyła do końca swój „okres zaburzeń”*. *Powstanie państwa uniwersalistycznego po „okresie zaburzeń” przynosi niekiedy tak znaczną bezpośrednią ulgę, że*

¹¹ Maks Fasmer, *Etymologičeskij słowar russkogo jazyka*, Moskwa 1987, t. III, s. 505.

¹² Mikołaj Karamzin, dz. cyt., t. V, szp. 215.

¹³ Tamże, szp. 216.

¹⁴ Tamże, szp. 218.

¹⁵ Tamże, szp. 218.

¹⁶ Tamże, szp. 219.

¹⁷ Tamże, szp. 220.

¹⁸ Tamże, szp. 223.

¹⁹ Jurij Lotman, *Sotworienije Karamzina*, Moskwa 1987, s. 33.

udręczone społeczeństwa okazują wdzięczność zwycięskiemu założycielowi, oddając mu cześć boską. Jednakże bardziej wnikliwe badanie owych państw uniwersalistycznych wskazuje, że w najlepszym razie są one efemerydami, jeżeli zaś dzięki aktom przemocy trwają dłużej niż normalnie, zwyrodnienie stanowi cenę nienaturalnej długowieczności. W takich przypadkach państwo uniwersalistyczne przeobraża się w anomalie społeczną na swój sposób równie zgubną jak poprzedzający je „okres zaburzeń”²⁰.

Podróż do Erzerum

Istnieniu Imperium towarzyszy odpowiednia mentalność zarówno elity władczej, jak i znacznej części, a czasem nawet zdecydowanej większości zwykłych obywateli metropolii. Umacnianiem i rozwijaniem tej mentalności zajmują się nie tylko urzędowe służby państwowe, ale także historycy, publicyści, pisarze i poeci. Krajobrazy i ludy Kaukazu tak mocno weszły w poezję Puszkina i Lermontowa, że czytelnikowi rosyjskiemu trudno nie uważać ich za swoje. Generałem Jermołowem, namiestnikiem Kaukazu, matki w górach kaukaskich straszły dzieci²¹, tak jak u nas straszy się złą czarownicą lub diabłem. On sam w lutym 1819 r. tak pisał w raporcie do Aleksandra I: *Najjaśniejszy Panie! Wojny zewnętrznej obawiać się nie można. /.../ Wewnętrzne niepokoję są dla nas o wiele niebezpieczniejsze! Górskie ludy przykładem niezależności swojej wśród własnych poddanych Waszej Cesarskiej Mości zrodzą duch buntowniczy i upodobanie do niezależności*²². Tenże gen. Jermołow, zresztą przyjaciel dekabrystów, był uwielbianym bohaterem poezji rosyjskiej.

Istotą mentalności imperialnej jest uznawanie „za swoje”, „za własne” wszystkich terenów, które wchodziły w skład Imperium. Oto A. Puszkina opisuje „Podróż do Erzerum”, na Zakaukazie, odbytą w 1829 r., gdy zdążał na front wojny z Turcją, do obozu głównodowodzącego, gen. Iwana Paskiewicza, tego samego Paskiewicza, która za dwa i pół roku na innym krańcu Imperium zada *stanowczy cios* powstaniu listopadowego i do tytułu *hrabia Erewański* będzie mógł z woli Imperatora dopisać i *książę Warszawski. Przejść-*

cie z Europy do Azji – pisze Puszkina – staje się z godziny na godzinę coraz bardziej odczuwalne: znikają lasy, wyrównują się wzgórza, trawa gęstnieje i objawia większą siłę wzrostu; pokazują się ptaki nie znane w naszych lasach; orły siedzą na kępach wyznaczających wielki trakt, jakby trzymały straż, i wyniosłe patrzą na podróżnego /.../. Kałmucy obozują wokół chat stacji pocztowych. Przy ich kibitkach²³ pasą się szkaradne, kosmate konie, znane nam z pięknych rysunków Orłowskiego. W jednej z kibitek próbuje Puszkina ukraść całusa młodej Kałmuczce (szczegół ten opuszcza potem w wydrukowanych wspomnieniach), a poczęstowany przez nią herbatą, ugotowaną z tłuszczem baranim i solą, nie chcąc odmówić wypija jednym haustem, starając się nie wyzionąć ducha i już na własną prośbę zagryza suszoną koniną, dodając w duchu: Nie sądzę, aby kuchnia jakiegoś innego ludu mogła być obrzydliwsza.

Później, u podnóża Kaukazu (góry wznosiły się nad nami), ogląda tatarskie nagrobki i opisuje kraj Czerkiesów: Czerkiesi nienawidzą nas. Wypędziliśmy ich z dogodnych pastwisk; ich aule zostały zrujnowane, wyniszczono całe plemiona. Czerkiesi coraz dalej zagłębiają się w góry i stamtąd dokonują swych napadów. /.../ Nie ma prawie żadnego sposobu, aby ich poskromić, zanim się ich nie rozbroi, jak rozbijano Tatarów krymskich, co jest nadzwyczaj trudne do wykonania, ze względu na panujące wśród nich zatargi i krwawe zemsty, przechodzące z pokolenia na pokolenie. Kindżał i szabla to są członki ich ciała, dziecko zaczyna nimi władać wcześniej niż zacznie wypowiadać pierwsze słowa. /.../ Niedawno schwytano spokojnego Czerkiesa, który strzelił do żołnierza. Tłumaczył się tym, że jego karabin zbyt długo był nabity. /.../ Co można zrobić z takim ludem? Trzeba jednak mieć nadzieję, że pozyskanie wschodniej części Morza Czarnego, odcinając Czerkiesów o handel z Turcją, wymusi na nich zbliżenie z nami.

²⁰ Arnold J. Toynbee, *Wojna i cywilizacja*, tłum. J. Dehnel, Warszawa 1963, s. 155–156.

²¹ Natan Ejdelman, „Nowyj Mir” 1988, nr 4.

²² *Wstępoddaniejszy raport gienierala Jermołowa ot 12 fiewrała 1819 goda*, w: *Za stienoj Kawkaza*, opr. A. W. Gieorgijew i A. W. Gieorgijew, Moskwa 1989, s. 481.

²³ Kibitka (z tatarskiego) – w tym przypadku: namiot plemion koczowniczych o konstrukcji „uplecionej z gałęzi i obciążonej białym wołokiem” (wg opisu Puszkina).

Następnie przejeżdża przez Osetię (*Osetyjczycy to najbiedniejsze plemię pośród ludów mieszkających na Kaukazie; ich kobiety są cudowne i, jak słysząc, bardzo życzliwe podróżnikom*), wkracza w Kaukaz prawdziwy (*Kaukaz przyjął nas do swojej świątyni. Usłyszeliśmy głuchy szum i ujrzelśmy Terek, rozlewający się w różnych kierunkach*), a gdy na chwilę zostaje w tyle za oddziałem, by podziwiać skały, zdenerwowany żołnierz ostrzega go, że może zginąć od kuli jakiegoś ukrytego być może za skałami Osetyjczyka; gdy mija jeńców tureckich, zauważa, że nie mogli oni żadną miarą przyzwyczaić się do rosyjskiego czarnego chleba i przypomina sobie słowa przyjaciela, który po powrocie z Paryża mówił mu: *Marne jest, bracie, życie w Paryżu: nie ma co jeść; nie można się doprosić czarnego chleba!*

Kolejną krainą jest Gruzja: *Groźny Terek i mroczne wąwozy zamieniły się w jasne doliny, które zrasza wesola Aragwia. Zamiast nagich skał miałem przed sobą zielone góry i owocodajne drzewa. W Tbilisi, które Puszkina nazywa z rosyjska Tyflisem, po wąskich i krzywych uliczkach poruszały się osły z przewieszonymi koszami; arby, zaprzęgnięte w woły, zagradzały drogę. Ormianie, Gruzini, Czerkiesi i Persowie tłoczyli się na nieregularnym placu; między nimi młodzi urzędnicy rosyjscy przejeżdżali wierzchem na karabachskich ogierach. Puszkina korzysta z uroków gruzińskiej łaźni, zostaje tym wpuszczony, prawdopodobnie jako rosyjski oficer, mimo że jest to akurat dzień kobiecy, co zresztą pozwala mu nacieszyć wzrok w szatni widokiem ponad pięćdziesięciu kobiet, młodych i starych, na pół rozebranych i rozebranych do cna (Pojawienie się mężczyzn nie wywarło na nich żadnego wrażenia. Dalej śmiały się i rozmawiały między sobą. Żadna nie pośpieszyła zasłonić się swoją „czadką”; żadna nie przestała się rozbierać. Wydawało się, że mam na sobie czapkę-niewidkę. A niektóre z nich były rzeczywiście piękne).*

Opuściwszy gorącą Gruzję, zaczął Puszkina zjeżdżać łagodnym zboczem góry ku orzeźwiającym równinom Armenii i z nieopisanym zadowoleniem skonstatował, że nagle upał zmniejszył się – był to inny klimat. *Jechałem wśród urodzajnych niw i kwitnących łąk. Łany zbóż falowały, oczekując sierpa. Podziwiałem piękną ziemię, której urodzajność stała się na Wschodzie przysłowiowa. Poeta dotarł także w pobliże*

góry ARARAT: *Jak silne jest działanie tych dźwięków! Łapczywie wpatrywałem się w biblijną górę, widziałem arkę, która przycumowała do jej szczytu z nadzieją na odnowę i na życie – i kruka i gołębicę, wzlatujących w górę, symbole okrutnej kary i pojednania.*

I po tych wszystkich peregrynacjach, napatrzywszy się na tak różne narody, obyczaje i krajobrazy, dopiero nad rzeką Arpaczaj, gdzie zaledwie od mniej więcej ćwierćwiecza przebiegała granica Imperium, wyrwało się Puszkiniowi westchnienie: *Arpaczaj! nasza granica! To było warte Araratu. Pogalopowałem ku rzece z uczuciem niemożliwym do objaśnienia. NIGDY JESZCZE NIE WIDZIAŁEM OBCEJ ZIEMI* (podkr. moje – J.G.). Okazuje się, że poprzednio, podczas całej podróży, wielki poeta nie odczuwał, że znajduje się poza Rosją. *Nigdy dotąd nie wymykałem się poza obręb nieobjętej Rosji. Rozradowany wjechałem w zaklętą rzekę i dobry koń przeniósł mnie na brzeg turecki.* Natychmiast po tym ogarnia jednak Puszkina rodzaj rozczarowania: *Ale brzeg ten już został podbity: więc ciągle byłem w Rosji*²⁴.

Prawo do panowania

Zawłaszczenie mentalne jest konsekwencją zdobywania cudzych ziem za pomocą siły zbrojnej, czyli zawłaszczania fizycznego, które w przekonaniu zdobywców dokonuje się „na wieki”. Towarzyszy temu pewne rozumowanie, które przetrwało do naszych dni, a którego przykładem może być fragment tekstu napisanego przez dwóch historyków w końcu lat osiemdziesiątych XX w.: *Ostateczną kropkę w przyłączaniu Zakaukazia postawiły wspaniałe zwycięstwa oręza rosyjskiego w wojnie z Persją 1826–1828 i z Turcją 1828–1829. OD TEJ CHWILI PROBLEM KAUKASKI PRZEKSZTAŁCIŁ SIĘ W PROBLEM WEWNĘTRZNEJ POLITYKI ROSJI* (podkr. moje – J.G.)²⁵.

Uzasadnienie zawłaszczenia fizycznego bywało różne, w zależności od regionu i uwarunkowań historyczno-

²⁴ Aleksander Puszkina, *Putieszestwie w Arzum*. Wszystkie cytaty wg: A. S. Puszkina, *Połnoje sobranije sočinienij*, Moskwa, Leningrad 1949, t. VI, s. 643, 644, 739, 647–651, 656, 659, 660, 666, 669–671.

²⁵ Wstęp W. i A. Gieorgijewów do książki: *Za stienoj Kawkaza*, dz. cyt., s. 19.

-geograficzno-kulturowych. Tereny nadbałtyckie (zamieszkane przez Finów, Estończyków i Łotyszy, a później także te, które zamieszkiwali Litwini) musiały wejść w skład Imperium, bowiem zapewniały wygodny dostęp do Bałtyku. Było to szczere uzasadnienie za pomocą racji ekonomicznych. Takie racje występowały również w innych rejonach (Syberia to początkowo przede wszystkim możliwość kolonizowania nowych ziem dla celów rolniczych i myśliwskich; Azja Środkowa to m.in. bawełna i rękodzieło oraz możliwość opanowania najważniejszych punktów szlaku handlowego na Wschód; Zakaukazie to bawełna, jedwab, uprawa winorośli, ropa naftowa, a także handlowe wartości panowania na Morzu Czarnym i Kaspijskim). Ale racje te nie były publicznie wysuwane na pierwszy plan.

Publicznie poszukiwano uzasadnień moralnych. Ekspansji za Ural towarzyszyły hasła o misji cywilizacyjnej wobec ludów *dzikich*. Choć w Azji Środkowej istniały niegdyś wspaniałe cywilizacje, to jednak dodatkowym usprawiedliwieniem dla zawładnięcia tymi terenami było poczucie wyższości kulturalnej i cywilizacyjnej nad mieszkańcami tych terenów. Często to poczucie wyższości brało się z niezrozumienia i niechęci wobec kultury po prostu innej. Tak było także na Zakaukaziu. W przypadku Gruzji i Armenii w grę wchodziła jeszcze rzeczywista obrona ludności chrześcijańskiej przed dominacją muzułmanów (Hipolit Jaworski, uczestnik powstania listopadowego, skazany na jedenastoletnią służbę wojskową na Kaukazie, pisał w swoich wspomnieniach: *Gruzini i Ormianie, będąc w ciągłej wojnie z Turkami, Persami i Tatarami, szarpani przez nich, mordowani, nie mając czasu zająć się ani rolnictwem, ani handlem – doprowadzeni do upadku, przyjęli opiekę Rossyi jako prawdziwe dobrodziejstwo*²⁶). W przypadku turkojęzycznych ludów muzułmańskich (szczególnie licznych na Zakaukaziu Wschodnim) w czasie wojny z Persją mówiono o wyzwoleniu ich spod panowania Persów, a podczas wojny z Turcją – o wyzwoleniu spod panowania *fanatycznego sunnityzmu* tureckiego²⁷. W ogóle odbieranie ziemi zawładniętej lub skolonizowanej przez inne imperia, dawało prawo do panowania nad „wyzwolonymi” ludami. Metropolii wydaje się zawsze, że jest to prawo do panowania wiecznego.

Ostry klin łacinizmu

Nieco inaczej przedstawiały się sprawy tam, gdzie w grę wchodziły narody słowiańskie. Ciekawym przykładem jest Polska, której terytorium zaraz po zajęciu traktowano jako *złączoną na wieki część Rosji*, konflikty z Polakami uznawano za *domowe, wewnętrzne*, a dodatkowym uzasadnieniem tego była przynależność do wspólnego szczepu słowiańskiego. Jednocześnie, jak pisał w końcu wieku literaturoznawca rosyjski Aleksander Pypin, *dla popularnej poezji rosyjskiej, począwszy od Dzierżawina i Puszkina, Polska najczęściej były „hydrą”, potrzebującą „piorunów i hamulców”*²⁸. Puszkina uważał powstanie listopadowe i jego stłumienie za konflikt rodzinny, za stary spór domowy Słowian, zdecydowany już przez losy na korzyść Rosji. W jego oczach Mickiewicz stał się *poetą złowrogim, sługą tuszczy swarnej*²⁹.

Zaraz po upadku Warszawy w 1831 r. ukazała się w Petersburgu broszura zatytułowana „Na zdobycie Warszawy”, na którą obok „Starej pieśni” Żukowskiego złożyły się dwa wiersze Puszkina: „Do oszczerców Rosji” i „Rocznica Borodina”. Pyta tam Puszkina: Czy słowiańskie rzeki zleją się w morzu rosyjskim? czy ono wyschnie? – sugerując w ten sposób, że panowanie Rosji nad Polską to być albo nie być rosyjskości (*Kro ustoit w nierawnom sporie: / Kiczliwyj lach il wiernyj ross? / Stawianskije l ruczji soljutsia w russkom morie? / Ono l issiakniet? wot wopros*³⁰). Ale przede wszystkim opiewa zwycięstwo – *sercu słodką chwilę* i chwali Rosję mówiąc jej, że może być dumna i może grzmieć w zachwycie (*Pobieda! sierdca sładkij czas! / Rossija! wstań i wozwyszajsia! / Griemi, wostorgow obszczij głas!...*³¹); cieszy się, że rosyjskie sztandary znów wtargnęły w wyłomy Warszawy, która znów padła (*Sbyłoš – i w dzień Borodina wnow*

²⁶ *Wspomnienia Kaukazu* przez H. Jaworskiego, Poznań 1877, s. 4.

²⁷ B. Baranowski, K. Baranowski, *Historia Azerbejdżanu*, Wrocław 1987, s. 28.

²⁸ M. Pypin, *Kwestya polska w literaturze rosyjskiej*, przekład z rosyjskiego, Nakładem Redakcji „Prawdy”, Warszawa 1881, s. 4.

²⁹ Cyt. za: Pypin, dz. cyt., s. 10.

³⁰ A. S. Puszkina, *Soczinienija w triech tomach*, Moskwa 1954, t. I, s. 306, *Kłewietnikam Rossii*.

³¹ Tamże, s. 309, *Borodinskaja godowszczina*.

*naszi wtorgliś znamiena / W prołomy padszej wnow Warszawy: / I Polska, kak bieguścizij polk wo prach brosaet stiağ krowawij – / I bunt razdawlennoj umołk*³²). A tych, którzy w Europie Zachodniej (głównie we Francji) potępiają Rosjan i chcieliby pomóc Polakom, z groźną ironią zachęca, by przyszli, by spróbowali, choć tym razem Polska ich już nie poprowadzi i będą zmuszeni skakać przez jej kości (*Uż Polska was nie powiediet: / Czeriez jejo szagnietie kosti*³³). Na zakończenie wiersza „Do oszczerców Rosji” zachęca, aby przysłali swych synów, gdyż, jak powiada, znajdzie się dla nich miejsce na polach w Rosji, wśród nieobcych im grobów (*Tak wysyłajcie k nam, witii, / Swoich ozłoblennych synow: / Jest’ miesto im w polach Rossii, / sriedi nieczużich im grobow*³⁴).

Nawet tacy poeci, jak Fiodor Tiutczew, czy Aleksy Chomiakow, którzy, w odróżnieniu od Puszkina nie uważają *stanowczego ciosu* zadanego powstaniu polskiemu za zemstę, ani za pokonanie hydry i potrafią ze współczuciem spojrzeć na cierpienia pokonanych (dlatego ich wiersze zostały opublikowane dopiero w wiele lat po napisaniu, za panowania następnego cara), nawet oni traktują ten *ostateczny cios* jak *oczyszczającą ofiarę, spełnioną z boleścią nad bliskim pokrewnym stworzeniem, dla wspólnego szczęścia w przyszłości*³⁵. Tę przyszłość bowiem widzą w *słowiańskiej swobodzie i związku pod rosyjską hegemonią*³⁶. Okazuje się więc, że słowo „swoboda”, „wolność” może iść w parze ze słowem „hegemonia”. Czyż nie jest to zapowiedź lub przeczucie o wiele późniejszych zbitek słownych w rodzaju *demokracja socjalistyczna, parlamentaryzm radziecki*, w których drugi człon jest ograniczeniem lub nawet zaprzeczeniem pierwszego, ale współżyją ze sobą, jak gdyby nigdy nic i, to nawet w ustach, wydawać by się mogło, świątłych ludzi.

Tiutczew pisał więc, zwracając się do polskiego orła białego:

*A ty, orle współplemienny,
Wypełniając losów wolę,
Strzałą bratnią ugodzony
Padłeś na stos oczyszczenia.
Wierz ruskiego ludu słowom,*

*My twe prochy ze czią zbierzem,
A z nich wspólna wolność nasza,
Jako feniks zmartwychwstanie!...*³⁷

A Chomiakow kreśli wizję przyszłości, którą ma poeta w jego wierszu:

*Widzi... dumnie nad wszechświatem
Krążą już słowiańskie orły,
Z wspaniałymi swemi skrzydły,
Ale mężne głowy kłonią
Przed północnym orłem starszym*³⁸.

Poglądy te są owocem słowianofilstwa i panslawizmu. Oba prądy, bardzo blisko ze sobą związane, czasem stapiające się w jedną całość, były niewątpliwie twórcze intelektualnie, otwierały wielkie dyskusje na tematy moralności, cywilizacji i kultury, oznaczały prowadzenie dogłębnych badań nad kulturą świata słowiańskiego, ale jednocześnie w swym wymiarze politycznym służyły celom imperialnym – zjednoczeniu całej Słowiańszczyzny pod hegemonią Rosji.

Pojawiła się nawet cała teoria historiozoficzna narzucająca odpowiednie rozumienie dziejów Europy. Kreśliła ona wizję odwiecznego zmagania się na śmierć i życie dwóch przeciwnych żywiołów, dwóch przeciwnych światów: greko-słowiańskiego i romano-germańskiego, a opierała się na idei o zupełnej niezgodności łacinizmu ze słowianstwem. Określało to stosunek wyznawców tej idei do tych słowiańskich krajów, które związały się z porządkiem łacińskim, zachodnim.

Np. Jurij Samarin uważał, że *Polska to ostry klin wbity przez łacinizm w samo serce świata słowiańskiego w celu rozłupania go w drzazgi*³⁹ i rozwiązanie kwestii polskiej widział w gruntownym moralnym odrodzeniu Polaków, które miało polegać na tym, *aby Polska wyrzekła się łacinizmu i*

³² Tamże, s. 308.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 307, *Klewietnikam Rossii*.

³⁵ Pypin, dz. cyt., s. 16.

³⁶ Tamże, s. 18.

³⁷ Cyt. za: Pypin, dz. cyt., s. 16.

³⁸ Cyt. za: Pypin, dz. cyt., s. 18.

³⁹ Pypin, dz. cyt., s. 46.

stała się *SAMOISTNA*, tj. jednym z plemion słowiańskich⁴⁰. *Pomimo dobrowolnego znęcania się Polski nad sobą – rozwijał swą ideę Samarin – pomimo biczowania samej siebie, ażeby dostatecznie oczyścić się w oczach łacinizmu z pierworodnego grzechu swej krwi słowiańskiej, przyszłość jej, jeżeli tylko ma przyszłość przed sobą – leży w świecie słowiańskim i w zgodnym pożytku ze wszystkimi pokrewnymi jej narodami, nie zaś na szarym końcu łacinizmu*⁴¹.

Inny publicysta słowianofilski, Michaił Pogodin, tak formułował swoje postulaty: *Polska, ROZUMNIE, nie powinna nawet pragnąć oderwania się od Rosji. Rosja, ROZUMNIE, nie może oddzielić od siebie Polski, choćby nawet chciała. Polacy nie mogą niczego spodziewać się od Zachodu, z przyczyn historycznych i samego toku wypadków. Jedyną ich nadzieją polepszenia bytu winna być Rosja, z którą złączyły ich losy i dzieje nie zaś rząd dzisiejszy*⁴². Słowianofile kreślą więc ideę swoistego mesjanizmu, który dla Rosji ma oznaczać misję przyłączania do siebie innych narodów słowiańskich, a dla nich – misję łączenia się z Rosją. Jest to misja, która ma także zaplecze moralne, ma bronić wyższych wartości duchowych, których strażniczką jest Słowiańszczyzna, a przede wszystkim Rosja prawosławna, przed chłodnym, wyrachowanym materializmem zachodnim.

Ale w przypadku Imperium nigdy nie wiadomo, gdzie się kończą nominalne wartości duchowe, a gdzie zaczyna czysta potrzeba panowania nad innymi. M. Karamzin, pokazawszy czytelnikowi swej „Historii Państwa Rosyjskiego” rozmieszczenie narodów słowiańskich od Morza Bałtyckiego do Adriatyckiego, od Łaby do mórz Czarnego i Kaspijskiego oraz do Azji, konstatuje, że *narody te, silne liczebnością i męstwem, mogłyby więc, jednocząc się, ZAWŁADNĄĆ EUROPE* (podkr. moje – J.G.). I za chwilę dodaje: *...lecz słabe z rozdarcia i niezgody, niemal wszędzie utraciły niezależność i tylko jeden z nich, doświadczony nieszczęściami, zadziwia obecnie świat wielkością*⁴³.

Po upływie ponad wieku od śmierci Karamzina, gdy już zmieniło się tak wiele, gdy zmieniły się przede wszystkim uniwersalia, których zadaniem miałoby być mentalne scalanie Imperium i prawosławie zastąpiono ideą wojującego ateizmu, świętą własność prywatną – ideą kolektywizowa-

nia i upaństwowienia wszystkiego, słowianofilstwo – idea walki klasowej, a monarchizm – idea hegemonii proletariatu, utożsamianą z hegemonią jednej partii, wtedy właśnie, w latach trzydziestych XX w., pisał poeta:

*Dojdziemy jeszcze tam, gdzie Ganges,
Zdążymy jeszcze umrzeć w bojach,
Ażeby od Japonii aż po Anglię,
Jaśniała blaskiem ojczyzna moja*⁴⁰.

Ale w ten sposób zbliżyliśmy się już do współczesności, a ta będzie tematem następnego odcinka.

⁴⁰ Tamże, s. 54.

⁴¹ Tamże, s. 51.

⁴² Tamże, s. 22.

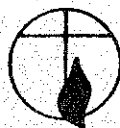
⁴³ Karamzin, dz. cyt., t. 1, szp. 18.

⁴⁴ Cyt. za: Jewgienij Anisimow, *Oskolki imperii*, „Moskowskije Nowosti”, 1989, nr 51, s. 10.

L'Aigle aînée du Nord

L'auteur traite de la genèse et du développement de la mentalité impériale russe. L'article expose les idées de philoslavisme et de panslavisme, telles qu'elles se dégagent de grandes oeuvres d'historiens et d'écrivains russes (dont Karamzine et Pouchkine). C'étaient, aux yeux de l'auteur, des courants intellectuellement féconds (pour avoir ouvert un débat sur la morale, la civilisation et la culture, et inauguré l'étude de la civilisation slave), toutefois, dans la dimension

politique, ils se sont mis au service de visées impériales, érigeant en objectif l'unification du monde slave sous l'hégémonie de la Russie, l'aigle aînée du titre de l'article. En dépit d'un radical changement des arguments en faveur d'une consolidation mentale de l'empire, en dépit aussi du cours du temps, le fond du phénomène est resté inchangé, à en juger par les faits historiques dont notre siècle a été, lui aussi, témoin.



Jan Wróbel

Likwidacja

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

Sytuacja Cerkwi

Kościół prawosławny był jedynym uprzywilejowanym i utrzymywanym przez władze przedrewolucyjne, może właśnie dlatego rewolucja wstrząsnęła nim najsilniej, ujawniając głęboki ferment w szeregach duchowieństwa. Zawierucha 1917 r. oznaczała dla tego Kościoła z jednej strony utratę ochrony państwowej, z drugiej uzyskanie samodzielności. Nową dla Kościoła sytuację symbolizował sobór w 1917 r. (pierwszy od czasów Piotra I), który przywrócił historyczny wybór głowy Kościoła prawosławnego przez sobory (dotychczas funkcję tę sprawował car mający też wszystkie uprawnienia związane z obsadzaniem stanowisk kościelnych).

Nowo wybrany patriarcha Tichon próbował realizować twardą politykę wobec nowej władzy, choć z drugiej strony unikał wyraźnego opowiedzenia się po którejkolwiek stronie w toczącej się w latach 1918–20 wojnie domowej. Patriarcha nie wahał się obłożyć bolszewików klątwą za antykościelne prawodawstwo i szykany 1918 r., animować instytucji kościelnych czy prowadzić ożywionych kontaktów zagranicznych. Wzajemne stosunki były zatem kiepskie, ale nie był to stan otwartej wojny.

Przełomowe okazały się wydarzenia 1922 r., gdy Tichon wezwał do oporu względem rozporządzenia władz o konfiskacie mienia kościelnego. W maju tego roku został aresztowany. Podsumowując ten okres ciekawie charakteryzuje Tichona i jego politykę Poselstwo w Moskwie (1923): *Tichon został wybrany /.../ jako osoba posiadająca pewną powagę, ale indywidualnie nieinteresująca, mało inteligentna, pozbawiona określonego światopoglądu politycznego, a więc bardziej plastyczna i wygodniejsza dla przetrwania na czele*

Cerkwi prawosławnej przez krótki, jak się wówczas wydawało, okres bolszewizmu w Rosji. Jeżeli w przeciągu pierwszych kilku lat rząd sowiecki nie prowadził w stosunku do prawosławia polityki innej od bezwzględnej negacji, to i Tichon /.../ zachował w stosunku do ich władzy stanowisko biernej negacji i oczekiwania ich szybkiego i naturalnego końca. Nawet jego przeciwdziałanie odbieraniu wartości kościelnych było raczej bezpośrednim odruchem niż krokiem politycznym. Tichon zdecydował się na opór wobec władzy, gdy ta była jedynym przeciwnikiem kierowanej przez niego Cerkwi – i to przeciwnikiem trapiionym poważnymi kłopotami. Rozgrywka o status i prestiż Cerkwi, choć ryzykowna, nie wydawała się pozbawiona szans sukcesu. Dosłownie w ciągu miesięcy sytuacja zmieniła się jednak radykalnie, bowiem aresztowanie patriarchy stało się sygnałem dla różnych sił odśrodkowych w Cerkwi, przede wszystkim Cerkwi narodowych (Ukraina, Białoruś, Gruzja) oraz sił „odnowicielskich” nastawionych na sojusz z rządem radzieckim. O ile te pierwsze nie stanowiły dla Cerkwi bezpośredniego zagrożenia, choć osłabiały ją starając się o autokefalia, to drugi nurt groził Tichonowi i całej Cerkwi śmiertelnie, jako że walczył o objęcie w niej kierownictwa, a szerzej – o bardzo znaczne jej zreformowanie.

Pozycję patriarchy dodatkowo osłabiał kryzys, który ogarniał podległy mu kler. Jeśli wzorem Poselstwa uznać dużą podatność duchowieństwa prawosławnego na rozłamy i wątpliwej wartości reformy za przejaw moralnej słabości tego Kościoła, to tym bardziej jej oznaką było porzucanie stanu duchownego przez kapłanów prawosławnych. Już w 1922 r. Poselstwo Polskie w Charkowie oceniało: *Przywykłe do poparcia rządu duchowieństwo nie zdołało się przystosować do nowych warunków życia i poddało się apatii /.../ wielu duchownych prawosławnych, szczególnie na prowincji, wstąpiło do urzędów sowieckich i pełni obowiązki kościelne tylko w dni świąteczne. Wielu innych zrywało z Kościołem bezpowrotnie, niektórzy z nich stali się „zawodowymi” ateistami. Pod koniec lat dwudziestych zjawiska te przybrały masowy charakter, zaś oświadczenia popów o rezygnacji z funkcji kapłańskich stały się w prasie centralnej tak częste, iż zamieszczano je w dziale drobnych ogłoszeń (przykładowo: Ja,*

były duchowny, na zawsze zerwałem z religią w styczniu tego roku). Moralne załamanie się znacznej części księży prawosławnych owocujące m.in. przechodzeniem wielu z nich na stronę władz mogło najsilniej wpłynąć na decyzję Tichona o publicznym odejściu od dotychczasowej linii. Nie kierowały nim raczej, jak to sugerowało z początku Poselstwo, *małoduszność, ograniczona inteligencja*. Decyzja ta nie była też wynikiem szykan policyjnych, lecz przede wszystkim skutkiem wewnętrznego rozkładu Cerkwi, na dłuższą metę zagrażającego całkowitą katastrofą temu Kościołowi. Cerkiew rzeczywiście odąd była gotowa na wiele ustępstw politycznych, unikała jednak ustępstw na płaszczyźnie ideowej i doktrynalnej. Powyższej zasady trzymano się przez cały okres 1923–32. Zaś w coraz trudniejszej sytuacji Cerkwi konsekwencją tej zasady stawało się uzależnienie jej od państwa.

Kleszcze, w jakich znajdowała się Cerkiew, dały się wyraźnie zauważyć podczas kryzysu spowodowanego wakowaniem stanowiska patriarchy (po aresztowaniu następcy Tichona, Piotra, 27 IX 1925 r.)¹. Z jednej strony władze blokowały inicjatywę abpa Piotra powołania tymczasowego kolegium trzech biskupów, następnie aresztowały zastępcę Piotra, bpa Sergiusza, wreszcie dezorganizowały życie Kościoła masowymi aresztowaniami biskupów. W początkach 1927 r. Poselstwo oceniało, iż około 117 biskupów prawosławnych znajdowało się w więzieniach bądź na zesłaniu, zaś sam Kościół znalazł się *nad przepaścią*. Z drugiej strony władze nad Cerkwią usiłowała przejąć posłuszna władzom grupa reformatorów, zaś niektórzy biskupi ogłosili autokefalię swoich diecezji. Zagrożona katastrofą Cerkiew (cały czas działała przeciw konkurencyjna Cerkiew „odnowicielska”) zdecydowała się na tzw. ugodę (1927), w której podkreślano apolityczny charakter Cerkwi, co oznaczało, iż ta rezygnowała z odgrywania roli samodzielnej siły politycznej. Jednak mimo wezwania do lojalizmu wobec radzieckiej władzy, jakie niosła „ugoda”, nie była ona całkowitą kapitulacją Cerkwi. Na jakiś czas unormowała wzajemne stosunki, spowodowała uznanie de facto Kościoła prawosławnego jako strony. Warto też pamiętać, że postulat rzeczywistego oddzielenia Kościoła od państwa wyszedł od

strony kościelnej (deklaracja episkopatu prawosławnego w listopadzie 1926 r.). Konsekwentnie i uczciwie przestrzegana zasada ta uchroniłaby Kościół od nadmiernej presji państwa. Jak widać, niezwykle istotna dla zrozumienia polityki Tichona i Sergiusza była aktywność ruchu „odnowy Cerkwi”. Warto zresztą o nim wspomnieć szerzej również dlatego, iż reprezentował on oryginalny sposób ułożenia swoich stosunków z rewolucyjnym państwem.

Podstawy tego ruchu ukształtowały się już przed pozbawieniem Tichona wolności, jednakże dopiero po tym wydarzeniu okazało się, iż jest on przygotowany do objęcia władzy nad Cerkwią. Już w trzy dni po aresztowaniu odwiedziła Tichona delegacja reprezentująca trzy główne ugrupowania „odnowielskie” (od nazwy największego z nich cały ruch zaczęto nazywać Żywą Cerkwią) i nakłaniała go do złożenia władzy w ręce kolegialnego komitetu cerkiewnego². Wobec fiaska rozmów utworzył się przy pełnej aprobachie władz Wyższy Urząd Cerkiewny. Kropkę nad „i” postawiono zwołując w 1923 r. kadłubowy sobór uznany także przez bolszewików.

Poselstwo ożywione przekonaniem, iż Kościoły desydenckie – z Żywą Cerkwią na czele – są generalnie skutkiem infiltracji i nacisku GPU, *aby olbrzymie terytorium sowieckie pokryło się całym szeregiem licznie słabych organizacji*, nie docenia być może ideowych pobudek kierujących reformatorami. Ekspozuje natomiast inną tezę – naciski władz popierających tę inicjatywę pozostałyby bez większego skutku, gdyby nie niski poziom moralny kleru. By zobrazować to stwierdzenie, można przytoczyć kilka dokonanych przez Poselstwo charakterystyk czołowych działaczy tego ruchu. Wwiedeński: *człowiek historyczny i bodaj czy nie nerwowo chory ogłasza wojnę w imię chrześcijaństwa przeciwko ustrojowi kapitalistycznemu, wyznaje zasady chrześcijaństwa oparte na zasadach miłości bliźniego i uważa, że najlepszym wyrazem tej miłości jest gwałtem wprowadzony w Rosji komunizm. Kraśnickiego posądzają o należenie do partii*

¹ Szczegółowy opis wydarzeń w: I. S. Cortiss, *The Russian Church and the Soviet State*, Boston 1953.

² Por. O. Pospielovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917–1982*, t. 1, New York 1984.

komunistów /.../ skłonny jest usunąć ze stanowisk cerkiewnych osoby pochodzenia burżuazyjnego i zastąpić je przez proletariuszów. Kalinowski oświadczył, że dla niego nie posiadają znaczenia kanony cerkiewne, w kazaniach wychwala władzę radziecką, osobom mającym odmienne zdanie jawnie grozi aresztowaniem przez państwowy zarząd polityczny. Jewdokin, mąż zaufania władz radzieckich, w rozmowie oświadczył wyraźnie, że jest bezwzględnym zwolennikiem władz sowieckich i że zadaniem jego jest zwalczanie starej Cerkwi jako wrogiej władzy sowieckiej. Nawet jeśli można posądzać Poselstwo o niechęć do opisywanych osób, charakterystyki te robią wrażenie. Znaczny początkowo sukces Żywej Cerkwi (w niektórych okręgach akces do niej złożyła ponad połowa księży) z dużą dozą prawdopodobieństwa można przypisać elementom podkreślanym przez polską dyplomację: kryzysowi moralnemu i nadziei na trwały sojusz z władzą.

Jednak jakąś rolę odgrywały niektóre konkretne reformy zainicjowane przez „odnowicieli”. Tak np. „sobór” z 1923 r. uchwalił likwidację podziału uprawnień między uprzywilejowany dotychczas „biały” i „czarny” kler, potężne ograniczenie znaczenia klasztorów, wprowadzenie zarządu kolegialnego w miejsce hierarchii (w skład zarządu, notabene, wchodziło tylko 4 biskupów, ale aż 11 przedstawicieli niższego kleru, 2 diakonów i jeden świecki). Tyle że to nie reformy decydowały o przepaści dzielącej Żywą Cerkiew od patriarszej. Zasadniczą kontrowersję stanowił stosunek do ideologii rewolucyjnej. Kościół prawosławny za cenę całkowitego podporządkowania politycznego, nawet za cenę „sergiejewszczyzny”, ratował nienaruszalność swojej doktryny; Kościół „odnowicielski” usiłował swą doktrynę utożsamić z doktryną rewolucji. Pomiędzy tymi postawami Kościołów prawosławnych można umieścić inne próby dostosowania się prawosławia do nowych czasów. Wśród nich dominowały Kościoły autokefaliczne, które bazując na uczuciach narodowych duchowieństwa i wiernych uformowały się na Ukrainie i Białorusi oraz w Gruzji. Na swoim terenie stopniowo zdystansowały zarówno patriarszą jak i „żywą” organizację prawosławną. Zachowały w zasadzie cały dorobek prawosławnej tradycji i dogmatyki, co umożli-

liwiło im uzyskanie autokefalii i równouprawnienia w świecie prawosławnym z Cerkwią rosyjską. (Nie był to zresztą proces łatwy wskutek silnego oporu tej ostatniej.)

Warta wzmianki jest Ukraińska Autokefalna Prawosławna Cerkiew. Kościół ten powstał razem z Żywą Cerkwią, nie bez inspiracji władz (maj 1923). Szybko jednak usamodzielniał się tworząc własną strukturę kościelną i poprzestając na zreformowaniu (bez odrzucenia) tradycji kościelnej. Ponadto zachowawszy kanoniczność mógł z powodzeniem ubiegać się o autokefalię u patriarchy Konstantynopola. Postawa Cerkwi „synodalnej” zmieniła się w czasie. Wyrosła ona na gruncie antytichonowskiej polityki radzieckiego państwa. Z biegiem lat *po wycofaniu się z jej szeregów najmniej wartościowych elementów do „Żywej Cerkwi” stała się /.../ ośrodkiem nowej ideologii religijnej* – przyznaje początkowo niechętnie jej polskie przedstawicielstwo dyplomatyczne. Za swą autentyczność zapłaciła w końcu 1928 r. cenę prześladowań na równi z innymi Kościołami.

Sytuacja Kościoła rzymskokatolickiego

Na tle kryzysów i poszukiwań Cerkwi odmiennie przedstawia się postawa Kościoła katolickiego zachowującego jedność organizacyjną i wierność zasadom moralnym. Wyraźnie stwierdza to raport dla Unii Katolickiej (marzec 1926) zestawiający *rozkład Cerkwi prawosławnej z niewzruszoną odpornością i dyscypliną duchowieństwa katolickiego*. Tenże raport cytuje z aprobatą artykuł z „Izwestii” oceniający duchowieństwo i intelektualną siłę obu Kościołów. O duchowieństwie katolickim (autor bierze pod uwagę także duchownych w Polsce) pisze m.in.: *Jest ono bardziej kulturalnym, wykształconym, że otrzymuje większe od ogólnokształcącego i specjalne wychowanie, natomiast duchowieństwo prawosławne określa jako średniowieczno ciemne i niezdolne do jezuickiego przystosowania się*. Opinie zawarte w raporcie potwierdza zdaniem autora fakt, że tylko jeden z księży katolickich zdecydował się na publiczne porzucenie swego stanu.

Z biegiem lat ta postawa katolickich duszpasterzy w pewnym stopniu nadwątlila się. Nie bez wpływu na zachowania

księży pozostawał brak widocznych perspektyw poprawy położenia Kościoła oraz niefunkcjonowanie w praktyce kościelnej hierarchii. Konsekwencje takiego stanu rzeczy zauważa też Poselstwo w raporcie charakteryzującym sytuację księży w Leningradzie: wewnętrzne spory i nieporozumienia między nimi, jeden schorowany i bezradny biskup pozbawiony wszelkich kontaktów z innymi hierarchami, nasilająca się konkurencja polsko-litewska wśród księży. Słaba także dyscyplina etyczna kleru, tak iż niektórzy z księży mieli z tego powodu niefingowane procesy sądowe. Mała odporność księży na presję GPU, której Poselstwo przypisuje powtarzające się wypadki publicznego zrzekania się stanu duchownego. Tylko w 1929 r. wyrzekło się swej wiary co najmniej 5 księży.

Jednak ogólna ocena duszpasterzy katolickich wypadła dodatnio. Spory między księżmi nie przybierały dramatycznego charakteru i nie dotyczyły kwestii politycznego stosunku do władz. Nie zagroził Kościołowi od wewnątrz żaden ruch analogiczny do Żywej Cerkwi, księża nie wykazywali politycznych ambicji. Apostazje stanowiły margines. Przykłady świadczące o dobrej kondycji duchowej kleru przytacza omawiany wyżej, krytyczny przecież wobec duchownych Leningradu raport. Niektórzy z księży mieli możliwość wyjazdu z ZSRR, jednakże nie skorzystali z tej okazji *stojąc na stanowisku, że nie wolno jest żadnemu księdzu opuścić dobrowolnie zagrożonej placówki*. Mimo ciężkiej sytuacji finansowej duchownych było regułą, iż pomagali oni zgłaszającym się biednym, a opłaty za wszelkie świadczenia pozostawiali uznaniu wiernych. *O ile tylko mogą, starają się zaspokoić potrzeby duchowe wierzących katolików i nie bacząc na te czy inne wady duchowieństwa nie można ich posądzać o prywatę w odniesieniu do parafian* – konkluduje Poselstwo.

Charakterystyczny dla postawy Kościoła katolickiego był brak zainteresowania hasłami i treściami ideologicznymi rewolucji. Hierarchia postępowała w myśl zasady sformułowanej w 1923 r. przez Poselstwo Polskie w Watykanie odnośnie do polityki państwa kościelnego: *Względem Sowietów nie ma polityki, która mogłaby wydać jakiekolwiek pozytywne wyniki, chodzi mu (Kościołowi – J.W.) tylko o*

taktykę przystosowania do danej chwili i mającej za cel ratować co się da. Znaczny wpływ na postawę Kościoła katolickiego miał fakt, iż opierał się on głównie na mniejszościach narodowych – przede wszystkim polskiej oraz litewskiej i niemieckiej – nastawionych tradycyjnie nieufnie wobec Rosji, tak przed- jak i porewolucyjnej.

Tym bardziej jednak Kościół nie prowadził polityki sprzeciwu wobec nowego ustroju, obojętnie odnosząc się do politycznych kontrowersji towarzyszących latom dwudziestym. Nawet w przypadku odmowy wydania kosztowności kościelnych trudno mówić o konfrontacyjnych zamiarach hierarchii katolickiej.

W równoległe toczącej się sprawie podpisywania „kwitów kościelnych” – czyli umów o dzierżawę od państwa przez komitety parafialne miejsc kultu – duchowieństwo katolickie z Leningradu (miasto to konsulat leningradzki określał mianem *serca katolicyzmu*; rezydował tam również zwierzchnik Kościoła katolickiego, dlatego decyzje, które podejmowało duchowieństwo tego regionu, miały znaczny wpływ na zachowanie pozostałych kapłanów) było skłonne do kompromisu z władzami; przed nadmierną ugodowością ostrzegał raczej Rzym. Sprawę uciął abp Cieplak, uważany zresztą przez Poselstwo za najbardziej niechętnego tym umowom, przedstawiając władzom do akceptacji ugodowy projekt bez zasięgania szczegółowej opinii Watykanu. Podobnie duchowieństwo Ukrainy, niemal pozbawione nie tylko kontaktu z arcybiskupem, ale nawet z lokalnym administratorem apostolskim, samorzutnie podpisywało „kwity”. Jeśli więc Cieplak, a także inni duchowni katolicycy zdecydowali się przeciwstawić dekretem o konfiskacie mienia kościelnego, to chyba w poczuciu, że przelał się kielich goryczy. Zadziałano raczej odruchowo. Nie bez znaczenia mogła też być postawa duchownych innych wyznań, którzy w większości opierali się temu rozporządzeniu.

Po doświadczeniach związanych z odmową wydawania kosztowności, która stała się głównym pretekstem do wytoczenia procesu 14 księżom katolickim, unikano raczej jawnych akcji niechętnie widzianych przez władze. W dwóch sprawach: istnienia normalnej kościelnej hierarchii katolickiej oraz możliwości prowadzenia seminarium Kościół

wykazywał nieustępliwość i gotowość do schodzenia w podziemie (i narażania się na represje karne). W połowie lat dwudziestych zaczęło funkcjonować 6-osobowe konspiracyjne seminarium kierowane przez ks. Wasilewskiego. Zdołało ono wyświęcić dwóch duchownych, jednak ta działalność skończyła się, gdy ks. Wasilewski został aresztowany w 1927 r. (z innego zresztą powodu, w czasie rewizji ujawniono jednak przypadkowo materiały związane z seminarium). Podobne seminarium organizował ks. Nasręcki na Białorusi i on również znalazł się w więzieniu.

Zadanie rekonstrukcji hierarchii kościelnej otrzymał specjalny wysłannik Watykanu, bp d'Herbigny. Jest to zarazem dobra ilustracja polityki Kościoła w tamtych latach. Przed wizytą, która doszła do skutku wiosną 1926 r., Stolica Apostolska powierzyła mu zadanie wysondowania możliwości wynegocjowania z rządem bolszewickim możliwości otwarcia seminarium i zorganizowania hierarchii katolickiej. Ks. d'Herbigny tak dalece starał się o dobre wrażenie u władz, iż tylko nieoficjalnie spotkał się z polskimi dyplomatami. Misja zakończyła się fiaskiem, do rozmów z czynnikami rządowymi nie doszło. Przed następną podróżą (2 VIII – 8 IX 1926) ks. d'Herbigny został w tajemnicy wysłany przez papieża na biskupa (w lipcu 1926) i wyposażony przezeń w daleko idące pełnomocnictwa. Wedle źródeł polskich przy Watykanie *nie chodziło o żadną z Moskwą formalną ugodę, lecz jedynie o nieformalne wytworzenie jakiegoś znośnego modus vivendi*. Dlatego wysłannik działał *jawnie, nie ukrywając się przed rządem* (nie zawahał się jawnie odwiedzić polskiej placówki dyplomatycznej). Z drugiej jednak strony zdecydował się na tajną konsekrację biskupów, gdy stało się jasne, że nie da się tego przeforsować legalnie.

Zastanawia jednak, iż przy całej tajności przedsięwzięcia zrobiono jakby wyjątek dla osoby najważniejszego biskupa – bpa Neveu, którego nominacja była praktycznie pół-tajna (polskiemu Poselstwu przy Watykanie znana już 31 VII 1926 r., nie ujawniono mu zaś nazwisk pozostałych biskupów-Polaków). Wydaje się, że decydując się na nielegalne posunięcia ks. d'Herbigny nie zrezygnował z prób złagodzenia władzy bolszewickiej i starań o poszerzenie swobód kościelnych. Ujawniając fakt konsekracji bpa Neveu stawiał

władze w sytuacji, w której działając pryncypialnie (tj. aresztując biskupów) dałyby nowy powód do ataków opinii publicznej krajów europejskich – za aresztowanie biskupa i francuskiego obywatela. Trzeba pamiętać, iż był to okres wchodzenia ZSRR na arenę polityczną Europy. Działając zaś pragmatycznie władze powinny przyjąć fakt istnienia do wiadomości, nie będąc zmuszone do interwencji (oficjalnie o sprawie nie poinformowane), a tym samym ułatwić sobie oficjalne uznanie takiego stanu rzeczy w przyszłości.

Postawa wiernych

Antyreligijne akcje władz przyniosły, wedle Poselstwa, stosunkowo niewielkie rezultaty. Wierni, nie tylko katolicy, ale i prawosławni, pozostawali powszechnie przy Kościele. Zdarzały się publiczne manifestacje przekonań. Już podczas procesu abpa Cieplaka Poselstwo doniosło: *W Piotrogradzie zaś kursują pogłoski, że wejście na posiedzenie sądu będzie za biletami, które mają otrzymać tylko komuniści, gdzie będzie się odbywała rozprawa, ma być otoczony wojskiem z obawy demonstracji*. Nie były to bezpodstawne obawy – wyjeżdżającego na proces do Moskwy arcybiskupa żegnało na dworcu blisko 5 tys. osób. Reakcją parafian na aresztowanie bpa Małeckiego (1926) było urządzenie uroczystego nabożeństwa w intencji księdza i wysłanie delegacji z parafii biskupa do GPU. Po dłuższej rozmowie delegacja zdołała uzyskać od GPU pisemne stwierdzenie o możliwości powrotu biskupa (!). Powrót duchownego uczczono kolejną huczną uroczystością kościelną.

Również wierni prawosławni okazali się bardziej odporni na ateistyczną kampanię, niżby to się mogło wydawać w świetle doświadczeń ich kapłanów. Wierni często stawiali w obronie swojej religii i wyszydzanych podczas akademii czy przedstawień popów. Często negatywna reakcja wiernych na agitatorów materializmu spowodowała omawianą już rezolucję zjazdu ZWB w sprawie „dysput religijnych” i doprowadziła właściwie do likwidacji dysput z nieograniczonym wstępem dla publiczności.

Występowano również niekiedy w obronie duchownych zatrzymanych przez GPU, czego przykładem mogą być sta-

rania o uwolnienie popów w Charkowie. Wskutek aresztowania wielu popów – przeciwników Żywej Cerkwi (zostało na wolności tylko dwóch wiernych patriarche) ludność nie chcąc korzystać z posług zwolenników Żywej Cerkwi została pozbawiona możliwości chrzczenia dzieci, spowiadania się itp. *Ten stan oczywiście oburza masy* – donosiło Poselstwo w Charkowie – *objawem czego była delegacja robotników z warsztatów kolejowych oraz największej fabryki w Charkowie. Z odpowiedzi wynikało, że popi zostali aresztowani na podstawie denuncjacji o kontrrewolucję pochodzącej ze sfer „dobrze poinformowanych”, bo od członków Żywej Cerkwi.*

Ogólnie napięta atmosfera doprowadziła w końcu do zamieszek, *gdy po mieście rozeszła się pogłoska, że uciemienieni duchowni mają być wypuszczeni. Przed więzieniem /.../ zebrał się wkrótce duży tłum celem powitania wypuszczonych. Przybrał takie rozmiary, że straż więzienna, by go rozproszyc, dała szereg strzałów w powietrze, jednak bezskutecznie, gdyż tłum pozostał na miejscu. Dopiero wezwane konne i piesze oddziały milicji wspólnie ze strażą więzienną tłum nareszcie rozproszyły, przy czym dokonano licznych aresztowań, a wiele osób zostało pobitych i pokaleczonych.*

W skali całego kraju okazją do wielkich demonstracji religijnych, *w których możliwość nikt już poważnie nie wierzył*, stały się uroczystości pogrzebowe patriarchy Tichona. Pogrzeb zgromadził tłum oceniony przez Poselstwo na 700 tys. osób, a uwagę zwracała duża liczba zorganizowanej młodzieży. Jeszcze w 1930 r. wierzący publicznie manifestowali swoją radość z ogłoszenia dyrektyw władz w sprawie *przesady* w poczynaniach antyreligijnych.

Masy ludowe, zdaje się, mało zważały na polityczną dwuznaczność, jaka towarzyszyła niektórym posunięciom patriarchy. W 1923 r. polski dyplomata konkluduje: *Ludność rozróżnia w tej sprawie poglądy polityczne od religijnych, twierdzi ona, że pierwsze są sprawą osobistą patriarchy, o ile w dziedzinę religijną nie wkraczają, co zaś do drugich, to wezwanie Tichona nie zawiera ani jednego słowa, które by Cerkiew jako taka mogła potępić.* Tam jednak, gdzie poglądy religijne i polityczne ściśle się ze sobą łączyły, masy wierzących – nieraz określane jako *ciemne, prymitywne* – traciły

zaufanie do reprezentantów takiej postawy. Dowodem tego stał się powszechny i spontaniczny bojkot duchownych Żywej Cerkwi.

Jedyną grupą, wśród której ateizacja odniosła znaczne sukcesy, była młodzież. Poselstwo opisuje charakterystyczne wydarzenia z Kijowa, gdzie 6 VII 1923 r. wokół cerkwi zgromadził się wielki tłum, gdy jedna z jej kopuł niezwykle silnie błysnęła na słońcu (tłum był tak wielki, że do jego rozpędzenia użyto konnej milicji). Według opisu tamtejszego konsulatu *tłum żywo komentował obserwowane zjawisko i ścierały się najrozmaitsze zdania, przy czym stare pokolenie wierzyło święcie /.../ młodsze zaś naigrawało się z tego*. Proces laicyzacji młodych zauważały zarówno raporty dotyczące prawosławia jak i katolicyzmu – przynajmniej na terenie RFSRR.

Pewną luką w źródłach jest niezauważenie konsekwencji wchodzenia w dorosłe życie tych pokoleń, które wychowywano bez religii. Być może na takie obserwacje było po prostu za wcześnie.

Podsumowując można stwierdzić, iż gros środowisk religijnych w ZSRR w latach dwudziestych (także te nie opisane tutaj) przyjęło pozycję nickonfrontacyjną wobec państwa radzieckiego. Zaprezentowano cały wachlarz postaw: od Kościoła nie pogodzonego ze swym statusem, lecz nie zwalczającego nowej rzeczywistości (jak Kościół katolicki), przez Kościół „pogodzony” (jak Cerkiew), do Kościoła admirującego nową rzeczywistość (jak „odnowiciele”) – żadna jednak nie uchroniła jej reprezentantów od brutalnego uderzenia lat trzydziestych. Najbardziej spektakularnie jawi się oczywiście klęska Żywej Cerkwi. Ugoda między Sergiuszem a władzami stanowiła ostateczny dowód (pierwszym było wypuszczenie Tichona), iż władze są jak najdalej od zawierania sojuszu ideowego z jakąkolwiek, nawet najbardziej postępową organizacją religijną. Żywej Cerkwi udzielono poparcia jako dywersji osłabiającej pozycję Tichona, wobec zaś oczywistej słabości tego ignorowanego przez wiernych ruchu przestano go rychło traktować jako partnera politycznego. O partnerstwie ideologicznym nie mogło być mowy. Na dłuższą metę zakładano bowiem likwidację *zjawisk religijnych* w państwie komunistycznej rewolucji.

Roman Dzwonkowski SAC

Odrodzenie Kościoła katolickiego obrzędku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie

Celem niniejszych rozważań jest ukazanie interesującego zjawiska, jakim jest odradzanie się Kościoła katolickiego obrzędku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie. Jest ono oczywiście częścią tego renesansu, który objął chyba wszystkie Kościoły chrześcijańskie w ZSRR. Gdy chodzi o Kościół katolicki obrzędku łacińskiego, to proces ten dokonuje się po niemal 70 latach dążenia najpierw do jego całkowitej likwidacji, w pierwszym okresie w zasadzie zrealizowanej, gdy chodzi o sferę instytucjonalną, a następnie, po II wojnie światowej, do tak zasadniczego jego ograniczenia, by spowodowało to stopniowe zamieranie i upadek Kościoła.

Przez Ukrainę i Białoruś rozumiem tu przede wszystkim te tereny, które wchodziły niegdyś w skład I i II Rzeczypospolitej i na których istniały zarówno duże skupiska polskiej ludności katolickiej jak i dawne kościelne struktury administracyjne, obejmujące sieć parafii katolickich obrzędku łacińskiego.

Od likwidacji Kościoła do zgody na jego ograniczone istnienie (1917–1987)

W wymienionych ramach chronologicznych, obejmujących 70 lat, można wyróżnić trzy zasadnicze okresy: Są to lata: 1917–38, 1939–41 i 1944–87. Różnią się one przede wszystkim charakterem polityki państwa wobec Kościoła katolickiego i katolików oraz zasięgiem terytorialnym, na którym polityka ta znalazła zastosowanie. Pomijamy tu, z braku miejsca, różne jej fazy w poszczególnych okresach, by przejść do omówienia rezultatów antykościelnej i antyreli-gijnej polityki okresu powojennego. Otóż po niemal na-

tychmiastowym zlikwidowaniu struktur nadrzędnych w postaci organizacji diecezjalnej przyszło stopniowe już uderzenie w instytucje terenowe, tzn. w parafie i kościoły.

BIAŁORUŚ. Z około 350 parafii istniejących w 1945 r. na nowych terenach republiki Białorusi po 14 latach (1959) było ich tylko 159, zaś w 1984 r. już tylko 96. Pracowało w nich 54 księży, w większości w wieku emerytalnym i mających za sobą pobyt w łagrach. Ze 143 kościołów w diecezji pińskiej, parafialnych, filialnych i zakonnych, czynnych pozostało do początku lat osiemdziesiątych tylko 17. Inne zniszczono świadomie lub przez zaniedbanie albo zamieniono na cerkwie lub przeznaczono na różne cele świeckie¹.

UKRAINA. Sytuacja na Ukrainie była bardziej złożona. Teren tej republiki pod względem sytuacji Kościoła podzielił się od początku, tzn. od 1945 r., na dwie części: tereny przed i za Zbruczem. Na tych pierwszych proces zniszczenia Kościoła okazał się o wiele bardziej radykalny niż na Białorusi i dokonał się o wiele szybciej, co wynikało głównie z wielkiego powojennego osłabienia żywiołu polskiego na tych ziemiach. Zarówno w ośrodkach miejskich jak i na wsi we wszystkich byłych województwach południowo-wschodnich Rzeczypospolitej wyniki tego procesu były druzgocące. Z około 120 parafii diecezji łuckiej pozostała tylko jedna (Krzemieniec). Z ponad 300 parafii, głównie archidiecezji lwowskiej i częściowo przemyskiej, pozostało na początku lat osiemdziesiątych tylko 12. Pracowało w nich 10 księży. O ile jednak za przedwojenną granicą polską na Białorusi pierwszy otwarty kościół, w Mińsku, miał się pojawić dopiero pod koniec 1979 r., to na Ukrainie, za tą samą granicą, od czasów wojny pozostało ich kilka, nie licząc wegetujących początkowo, niemniej uznawanych, parafii katolickich w Kijowie i Odessie. Najsilniejszym wspólnotom katolickim w obwodach winnickim, chmielnickim (Płoskirów) i żytomierskim udało się po 1945 r. zarejestrować kilka parafii. Obroniły się one, jak również grupa księży przybyłych tu po uwolnieniu z łagrów za czasów Chruszczowa i później. Parafie te, w takich miejscowościach, jak Bar,

¹ Por. M. Radwan SCJ, *Duszpasterstwo katolickie na Białorusi (1917–1984)*, w: *Evangelia i kultura. Doświadczenie środkowoeuropejskie*, Rzym 1988, s. 188–208.

Żytomierz, Murafa, Szarogród, Żmerynka, Gródek, Połonne, Berdyczów i inne stały się później wzorem w staraniach o następne ośrodki religijne.

Odradzanie się Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie

Faza przejściowa

Obecne, niezwykle niekiedy w stosunku do lat ubiegłych, odzyskiwanie przez Kościół części dawnego stanu posiadania poprzedzał okres przejściowy, w którym dawny system ograniczeń, zagrożeń i kar w dziedzinie życia religijnego tracił powoli swą bezwzględność. Dokonywały się niekiedy lokalne zmiany na lepsze.

W połowie lat siedemdziesiątych zaczęli pojawiać się na Białorusi i Ukrainie pierwsi młodzi księża, początkowo bardzo nieliczni. Nieco później rozpoczęły się tu i ówdzie na Ukrainie za Zbruczem bardzo uciążliwe i długotrwałe starania wiernych u władz wyznaniowych na wszystkich szczeblach, łącznie z decydującą o wszystkim Moskwą, o rejestrację zamkniętych po wojnie parafii, zgodę na otwarcie kaplicy i rejestrację duszpasterza. Trwały one latami i mimo niepowodzeń, zastraszeń i kar były tolerowane przez władze. Niekiedy przynosiły pozytywne rezultaty i stawały się zachętą dla innych. Budziły także świadomość wiernych, jednoczyły wspólnoty i w przyszłości miały z reguły zaowocować uzyskaniem odpowiednich pozwoleń. O wiele później zjawisko to miało wystąpić na Białorusi. Wieloletnie dzieje tych starań są zawsze bardzo barwne, mają dramatyczny charakter i stanowią niesłychanie interesujące świadectwo żywotności religijnej i narodowej środowisk katolickich. Są one niemal nie znane, bo żyją tylko w szybko idącej dziś w zapomnienie tradycji ustnej.

Inną formą przełamywania drakońskich ograniczeń w okresie przejściowym była rozpoczęta w niektórych parafiach pod koniec lat siedemdziesiątych walka rodziców o możliwość uczęszczania dzieci do kościoła i o zbiorowe pierwsze komunie święte. Na omawianych terenach zakończyła się ona praktycznie dopiero w 1988 i następnym roku.

Władze lokalne usiłują niekiedy nadal utrzymać różne ograniczenia oparte na ciągle obowiązującym dawnym ustawodawstwie. I tak duchowni są w nim jedynie zatrudnieni przez gminę wiernych (tzw. dwadcatkę) jako „służyciele kulta”, przez nią opłacani i nie mają formalnie żadnych praw w kierowaniu parafią. Rządzi nią bowiem komitet wyłaniany z „dwadcatki”. Jednakże proces odbudowy Kościoła na omawianych terenach często wychodził poza obowiązujące ustawy antykościelne, choć zarazem z nich korzystał, gdy chodzi o urzędową drogę starań. Decydujące osiągnięcia były jednak zdobywane chyba bez wyjątku *via facti*. Najskuteczniejsze były manifestacje dużych grup wiernych broniących np. kościoła przed wykonaniem decyzji o jego zamknięciu, w celu odzyskania świątyni dawno już zamkniętej lub uzyskania „sprawki” dla księdza (zgoda władz wyznaniowych na sprawowanie funkcji duszpasterskich). W pewnym znaczeniu faza przejściowa trwa nadal i zakończy się w chwili zapowiadanego od z górą dwóch lat nowego statusu prawnego Kościoła i innych wyznań czy religii.

Przejawy procesu odrodzenia Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie

ODBUDOWA SIECI PARAFIALNEJ I ADMINISTRACJI KOŚCIELNEJ. Najbardziej oczywistym przejawem żywotności religijnej środowisk katolickich jest odbudowa zamkniętych w czasach prześladowań, a więc w okresie międzywojennym oraz w latach czterdziestych, pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, parafii i świątyni. Na Białorusi ma to miejsce przede wszystkim na przedwojennych terenach II Rzeczypospolitej, lecz ostatnio widać to również za granicą traktatu ryskiego. Na Ukrainie dokonuje się to obecnie po obu stronach przedwojennej granicy.

Gdy idzie o Białoruś, wydarzeniem, które należy wymienić na pierwszym miejscu, jest ogłoszona w lipcu 1989 r. nominacja administratora apostolskiego na Białorusi, z siedzibą w Mińsku, w osobie ks. dra Tadeusza Kondrusiewicza, dotychczasowego proboszcza jednej z parafii w Grodnie. Nominacja ta to wynik oddziaływania wielu czynników,

ale przede wszystkim żywotności religijnej ponad 2 mln katolików w tej republice, i pierwsza zarówno symboliczna jak i realna oznaka odbudowy zniszczonej administracji kościelnej. Pójdą na nią, jak można ufać, inne kroki, przede wszystkim utworzenie seminarium duchownego.

Kolejnym wydarzeniem jest odrodzenie się około 50 parafii, przede wszystkim na terenie archidiecezji wileńskiej i diecezji pińskiej. W tej chwili istnieje ich na Białorusi już około 150 i leżą one w następujących obwodach: brzeskim (17 parafii), grodzieńskim (82); homelskim (1), mińskim (16), mohylowskim (2) i witebskim (30). W ciągu ostatnich dwóch lat (1988-89) dzięki bardzo ofiarnym staraniom wiernych zarejestrowano: w obwodzie brzeskim 4 parafie (Darewo, Kobryń, Siegniewicze, Szereszewo); w obwodzie grodzieńskim 12 parafii (Bieniakonie, Danuszewo, Dworzec, Grauzyski, Łazduny, Nieciecz, Nowa Ruda, Oszmiana, Perstuń, Rogoźnica, Sobakińce, Szczuczyn, Wsielub); w obwodzie homelskim, po 60 latach, zarejestrowano w 1989 r. wspólnotę katolicką w Homlu (choć nie dysponuje ona dotychczas, o ile wiadomo, żadnym miejscem kultu); w obwodzie mińskim do otwartej w Mińsku parafii doszły (1989) parafie w Borysowie i Iwieńcu. Jednocześnie w listopadzie 1989 r. została zwrócona Kościołowi, po z górą 50 latach, historyczna katedra w Mińsku, używana dotychczas jako hala sportowa. W obwodzie mohylowskim, gdzie pomimo ciężkich prześladowań przetrwały wspólnoty katolickie, odrodziły się, jak na razie, dwie parafie: w historycznym Mohylowie, stolicy arcybiskupów mohylowskich i w Bobrujsku (1989). Największą liczbę parafii, bo aż 15, zarejestrowano w obwodzie witebskim, na terenach dawnego województwa wileńskiego i powiatów: Głębokie, Dżisna i Brasław. Są to parafie: Druja, Duniłowicze, Dzierkowszczyzna, Hermanowicze, Kozłowszczyzna, Łuczaj, Łutki, Nowy Pohost, Opsa, Pelikany, Porozowo, Prozoroki, Udział i Widze.

Na uwagę zasługuje rejestracja kilku parafii za przedwojenną polską granicą wschodnią. Obok wspomnianych już Bobrujska, Borysowa, Homla, Mohylowa, Mińska, należy wymienić zarejestrowane w obwodzie witebskim parafie w Połocku i Rosicy. W 1916 r. pierwsza liczyła 7885 parafian,

druga, mniej znana – 8300². Dodajmy, że trwają starania wiernych o przywrócenie parafii i odzyskanie kościołów w wielu innych miejscowościach, niekiedy za granicą traktatu ryskiego.

W niektórych obwodach liczba parafii pozostaje w odpowiedniej proporcji do liczby mieszkającej tam ludności katolickiej. Ma to np. miejsce w obwodzie grodzieńskim, gdzie spis ludności z 1979 r. wykazał 299 250 osób narodowości polskiej i gdzie istnieje obecnie 81 parafii. Proporcji tej nie ma jednak z pewnością w obwodzie homelskim (1 parafia), mohylowskim (2) czy brzeskim (17). Pomijamy analizę tej kwestii.

W porównaniu z Białorusią proces odbudowy sieci parafialnej na Ukrainie zaczął się później, ale za to dokonał się znacznie szybciej, w dużej mierze w II połowie 1989 r. Dotyczy to jednak głównie obwodu lwowskiego oraz żytomierskiego. Jak już wspomniano wyżej, specyfiką republiki Ukrainy było to, iż po 1945 r. i za Chruszczowa ludność katolicka za Zbruczem, w obwodach winnickim, chmielnickim i żytomierskim, obroniła pewną liczbę otwartych tam w czasie II wojny światowej kościołów (częściowo pod okupacją rumuńską). Pozwoliło to w ciągu ostatnich kilkunastu lat, dzięki usilnym staraniom, na pewne powiększenie ich liczby. W 1985 r. nie licząc Zakarpacia (istnieje tam 41 parafii), Czerniowiec, Kijowa i Odessy istniało za Zbruczem 40 parafii obsługiwanych przez 18 księży. W obwodzie chmielnickim było ich 12, winnickim – 19 i żytomierskim – 9. W tym ostatnim wzrosła ona do 21 (grudzień 1989), a więc znacznie ponad 100%. Bardzo długo liczba ta była nieproporcjonalnie mała w stosunku do stutysięcznej ludności polskiej na tym obszarze³. Wierni uzyskali tu m.in. drugi kościół w Żytomierzu (raczej jego zrujnowane mury) i parafię w Dowbyszu, dawnej stolicy tzw. polskiego regionu autonomicznego, zlikwidowanego przez deportacje z 1936 r. (Marchlewsk).

² *Directorium Divini Officii et Missarum pro Archidioecesi Mohyloviensi nec non pro Dioecesi Mincensi in Annum Domini 1917*, Piotrogród 1916, s. 163, 167.

³ Por. *Pamiętajcie o nas. Wywiad z Walentym Grabowskim, przewodniczącym Polskiego Stowarzyszenia Kulturalno-Oświatowego w Żytomierzu*, „Gazeta Wyborcza”, 30 XI 1989.

Zanim przejdziemy do omawiania zachodnich obszarów republiki Ukrainy, zauważmy, że w obwodzie kijowskim po z górą 60 latach odrodziły się w 1989 r. parafie w Fastach i Białej Cerkwi. Liczyły one w 1917 r. odpowiednio 2360 i 4182 osoby⁴. W tym samym czasie w obwodzie czernowickim (Bukowina) powróciło do istnienia 6 parafii. We wszystkich wymienionych obwodach trwają starania o przywrócenie dawnych parafii, a niekiedy, choć wyjątkowo, są one tworzone w miejscowościach, w których przedtem nie istniały. Miało to miejsce ostatnio np. w obwodzie chmielnickim, we wsiach Pisarewka i Wielki Ołczydajew. W sumie w tym ostatnim obwodzie oraz w obwodzie winnickim i żytomierskim istnieje ponad 70 parafii, w czerniowickim – 9, kijowskim – 3, odesskim – 2 (Odessa i Nikołajew) i czerkaskim – 1. Razem około 90 parafii. Liczba ta może już być obecnie nieco wyższa.

Niemale zmiany zaszyły ostatnio w zachodnich obwodach republiki Ukrainy, a szczególnie we lwowskim, gdzie w 1988 i 1989 r. zarejestrowano kilkanaście parafii, a inne na to oczekują. W tarnopolskim powróciło do życia około 10 parafii. Z bardziej znanych miejscowości można tu wymienić Zbaraż i Czortków, a w obwodzie iwanofrankowskim – Stanisławów-Iwanofrankowsk. W sumie przed Zbruczem jest już ponad 40 parafii, co oznacza czterokrotny wzrost w stosunku do stanu z połowy lat osiemdziesiątych, choć stanowi zaledwie kilkanaście procent stanu przedwojennego.

Ogółem przed i za Zbruczem istnieje obecnie (listopad 1989) około 130 parafii z dwukrotną przewagą terenów od 200 lat nie pozostających w państwie polskim. Suma około 70 parafii uzyskanych ostatnio przez Kościół stanowi jedynie część liczby parafii pounickich (około jednej czwartej), które w ciągu ostatnich niespełna dwóch lat zostały na Ukrainie przekazane przez władze Cerkwi prawosławnej⁵.

Jednym czy drugim przykładem warto zilustrować inicjatywę oraz niezwykłą ofiarność i wytrwałość wiernych w staraniach o parafie i kościoły. Odbudowa zniszczonej sieci parafialnej byłaby bez niej niemożliwa. Spośród wielu zasługujących na utrwalenie w historii przykładów wybierzmy następujące.

Zatwierdzenie tzw. dwadcatki, a tym samym rejestracja parafii w Brahiłowie, w obwodzie winnickim na Ukrainie, nastąpiło dopiero po 8 latach składania podań do różnych instytucji, wyjazdów delegacji do Moskwy itp. starań. Społeczność katolicka we wsi Groszówka w rejonie Narowla, obwód homelski na Białorusi, dopiero po 10 latach składania prośb otrzymała zgodę władz na przyjazd i tygodniowy pobyt księdza, co było pierwszą wizytą duszpasterską po z górą 40 latach. Odbył ją tam w lipcu 1988 r. ks. Ryszard Junik, proboszcz z Rubieżewicz. Przed odzyskaniem kaplicy na cmentarzu w Mohylowie (1989) kilkadziesiąt osób modliło się tam przez 25 lat w niedziele i święta na jednym z grobowców, naśladując porządek modlitw we mszy św. W czasie starań o odzyskanie kościoła w parafii Czerniowce w obwodzie winnickim na Ukrainie od 4 VII 1988 r. do 16 III 1989 r. codziennie kilkadziesiąt osób, a niekiedy kilkaset, modliło się, niezależnie od pogody, przed kościołem zamienionym od dawna na kino. Od 4 do 16 III 1989 r. przez dwa tygodnie kilkadziesiąt osób nie opuszczało kościoła dzień i noc, co ostatecznie, razem z innymi formami nacisku, przyniosło pożądany efekt.

Jedną z form nacisku jest zbieranie podpisów pod podaniem o rejestrację parafii lub uzyskanie kościoła. Ich lista jest niekiedy ogromna. W Mińsku podanie o zwrot katedry podpisało podobno 40 tys. osób. W Połocku petycję o rejestrację parafii i kościół podpisało 800 osób. Rzecz jasna tego rodzaju staraniami dyskretnie kierują duszpasterze, co do niedawna było bardzo niebezpieczne.

Warto zanotować opinię władz wyznaniowych o katolikach na Ukrainie. Usłyszał ją tam niejeden z księży w formie następującej skargi: *My nie mamy żadnej trudności z prawosławnymi. A katolicy (wielu urzędników mówi: Polacy – R.D.) to ciągle czegoś żądają i ciągle im mało. Zgodzimy się na chatę do modlitwy, to oni żądają kaplicy albo kościoła. Dajemy im kaplicę, to oni żądają księdza. Ot, bieda z nimi, bo*

⁴ *Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri dioecesium luceoriensis et zytomietersis nec non cemenecensis, Anno Domini 1918*, s. 20, 22.

⁵ Tylko w 1988 r. władze przekazały jej 200 świątyń. Por. „Tygodnik Powszechny” nr 2/1989, s. 7.

to buntowniczy naród. W 1988 r. jeden z księży usłyszał od urzędnika wyznaniowego: *Mamy 140 batiuszków w obłastach chmielnickiej i 8 księży. To nam łatwiej z nimi rozmawiać niż z wami.* Te opinie są pewnym odbiciem dawnego antypolskiego kursu polityki stalinowskiej czy starszej jeszcze i inspirowanego przez nią negatywnego stereotypu Polaka.

REMONT, ODBUDOWA I BUDOWA ŚWIĄTYŃ. Wymownym przykładem żywotności religijnej katolików na Białorusi jest odbudowa świątyń. Bardzo często są one przekazywane w stanie daleko posuniętego zniszczenia lub uszkodzeń, czasem w postaci niszczących murów bez dachu. Otóż we wracających do własnego życia parafiach ludność katolicka niezwykle ofiarnie remontuje i odbudowuje kościoły, choć często jest to połączone z wielkimi trudnościami. Ich powodem jest brak rzemieślników i odpowiedniego kierownictwa tam, gdzie nie ma księży. Źródłem finansów jest ofiarność wiernych. Zdarza się, że starsze, samotne kobiety z kołchozu przynoszą oszczędności wielu lat czy całego życia w postaci 1000 rubli i ofiarowują je na odbudowę kościoła.

W co najmniej kilka przypadkach, tam gdzie podjęto budowę dużej kaplicy czy nawet kościoła, ukończono ją w rekordowym tempie. W parafii Gródek (Gorodok) na Ukrainie, obwód Chmielnickij, w styczniu 1988 r. położono fundamenty, zaś obszerny kościół łącznie z wewnętrznym wystrojem ukończono we wrześniu tegoż roku. 17 września odbyło się jego poświęcenie przez ks. bpa Vilhelmsa Niukša z Rygi. Tam, gdzie odradzająca się parafia nie ma ani kościoła, ani kaplicy, ktoś z parafian ofiarowuje własną chatę na prowizoryczną świątynię.

MASOWY UDZIAŁ WIERNYCH W ŻYCIU RELIGIJNYM ORAZ NAPŁYW MŁODZIEŻY I DZIECI DO KOŚCIOŁA. To ostatnie jest najbardziej nowym, rzucającym się w oczy i ważnym dla Kościoła przejawem odrodzenia religijnego. Po 70 latach bezwzględного stosowania ustaw zakazujących dzieciom i młodzieży do 18 roku życia udziału w życiu religijnym oraz nauczaniu ich katechizmu przez księży czy inne osoby poza rodzicami – młodzież i dzieci wracają do Kościoła. Jest to widoczne szczególnie podczas większych uroczystości i stanowi dla starszego pokolenia niezwykle widok i wzruszający dowód, że pomimo straszliwych doświadczeń łańcuch pokoleń w

zyciu religijnym nie został zerwany. Jest to oczywiście zasługa rodzin katolickich. Doniosłą rolę spełniały w nich babcie, które były zwykle pierwszymi nauczycielkami modlitwy i katechizmu.

Zasięg religijności i wiary ukazują takie uroczystości, jak poświęcenie odzyskanego kościoła, prymicje, odpusty parafialne, główne święta liturgiczne, a ostatnio wizyty biskupów z Polski rozpoczęte w 1988 r. Nabożeństwa z tej okazji gromadzą, w zależności od położenia parafii, od kilku do kilkunastu tysięcy a czasem i więcej – wiernych. Według zgodnej opinii duszpasterzy: *Wiara kwitnie na Ukrainie lepiej niż na Białorusi, Litwie i Łotwie*. Chodzi tu o Ukrainę za Zbruczem. Opinię tę potwierdza wierność takim praktykom religijnym, jak udział we mszy św. niedzielnej pomimo odległości 30–50 km. Wierni z dalej położonych miejscowości niekiedy wybierają się na mszę już w sobotę i nocują w kościele. We wspomnianej parafii Gródek codziennie bywa 300 komunii św., zaś w niedzielę i święta 3–4 tys. Tam, gdzie nie ma pełnej opieki duszpasterskiej, wierni sami odprawiają długie modły w niedzielę i święta lub także w tygodniu. Tego rodzaju nabożeństwa jak również zwykła liturgia z kapłanem są z reguły znacznie dłuższe niż w Polsce.

POWOŁANIA KAPŁAŃSKIE I ZAKONNE. W ciągu 20 lat po zakończeniu wojny władze nie pozwalały młodym ludziom z Białorusi i Ukrainy na wstępowanie do dwóch istniejących na terenie ZSRR seminariów duchownych, w Rydze i w Kownie. Udało się to jedynie bardzo nielicznym po długich latach wyczekiwania i starań stanowiących swego rodzaju gehennę. W latach siedemdziesiątych możliwości wstąpienia do seminarium powiększyły się nieco, lecz nadal często łączyły się z dużymi trudnościami. W związku z tym kilkunastu kandydatów z Białorusi i Ukrainy przygotowało się do kapłaństwa w ukryciu i potajemnie otrzymało święcenia. W ciągu ubiegłych kilku lat znacznie zwiększyła się liczba zgłoszeń i obecnie w seminarium ryskim jest kilkunastu kandydatów z Białorusi i ponad 50 z Ukrainy.

W obu tych republikach w ciągu ubiegłych 20 lat powstało co najmniej kilkanaście małych ukrytych wspólnot zakonnych, należących głównie do zgromadzeń honorackich. Spełniają one niesłychanie ważną rolę, gdy chodzi o katechi-

zając dzieci i młodzieży oraz opiekę nad kościołami. Większość zakonnic pochodzi z Ukrainy.

Ukazany wyżej proces odradzania się Kościoła mógłby wywołać wrażenie, że znikły już dotychczasowe ograniczenia. Byłoby to całkowicie fałszywe. Wprawdzie M. Gorbaczow podczas spotkania z Janem Pawłem II miał stwierdzić, że dotychczasowa antyreligijna polityka przyniosła same nieszczęścia, jednak urzędy wyznaniowe w terenie działają według dawnych nawyków i dotychczasowych praw, mających na celu maksymalne ograniczenie działalności i rozwoju Kościoła. Zmieniły się natomiast formy ich stosowania. Ludzi zabiegających o odzyskanie kościoła nie spotykają dziś represje, zaś odmowy oddania go są zwykle grzecznie uzasadniane. Katolicy przegrywają u władz z prawosławnymi, jeśli tamci wystąpią o ten sam kościół katolicki. Ostatnio miało to np. miejsce w Tarnopolu, gdzie przekazano prawosławnym kościół poddominikański, choć ubiegali się o niego katolicy nie mający tu, w przeciwieństwie do ludności prawosławnej, żadnej świątyni. Zabytkowy ołtarz został rozbity młotami mechanicznymi w celu dostosowania kościoła do celów cerkiewnych⁶. W połowie grudnia 1989 r. kościół, za zgodą władz, przejęła ludność ukraińska wyznania greckokatolickiego.

Pozytywne uwarunkowania procesu odrodzenia religijnego wśród katolików

Jest oczywiste, że proces ten w obecnej formie mógł się dokonać dzięki stopniowym zmianom w ogólnej polityce władz ZSRR, otwarciu się tego państwa na świat i jego innemu stosunkowi do Kościoła⁷. Uwarunkowany jest on jednak głównie innymi czynnikami, o których należy wspomnieć.

Na pierwszym miejscu należy wymienić wybór i pontyfikat Jana Pawła II. Z jego ogłoszeniem fala wielkiej radości i nadziei przeszła przez wszystkie skupiska polskie od Rygi do Odessy. Według określenia jednego z duszpasterzy na Ukrainie *ludzie dostali skrzydeł*. W ten sposób został zapoczątkowany trwający do dziś nurt ożywienia religijnego na tle tego wydarzenia. Doceniły to władze ZSRR i rozwinęły

szeroką działalność mającą na celu zbadanie tego zjawiska i przeciwdziałanie mu.

Nie można pominąć bardzo charakterystycznego dla omawianych tu ziem powiązania uczuć religijnych i narodowych u ludności polskiego pochodzenia. Na pewnej ich części, od czasów rozbiorów do ostatnich lat, życie religijne w domu i w kościele było dla ludzi pozbawionych wszelkich instytucji polskich jedyną formą manifestacji ich tożsamości narodowej i kulturowej. Jedynie w kościele mógł swobodnie rozbrzmiewać język polski w religijnym śpiewie, modlitwie i liturgii. Życie religijne stawało się jednocześnie przejawem życia narodowego, co niewątpliwie wpływało na zachowanie i umacnianie się jednej i drugiej świadomości.

Bardzo ważnym czynnikiem ożywienia religijnego stał się stopniowy dopływ młodej kadry duchowieństwa poczynając od II połowy lat siedemdziesiątych. Od tego czasu do dziś na Białorusi rozpoczęło pracę 34 księży, zaś na Ukrainie 29. Wpłynęło to na ożywienie religijne, zwłaszcza gdy chodzi o młodzież i dzieci.

Niemale znaczenie miał również fakt powiązania Kościoła katolickiego na omawianych terenach z Kościołem w Polsce przez tę samą kulturę religijną i język oraz więź rodzinną setek tysięcy osób. Pomimo daleko posuniętej izolacji i różnych trudności ułatwiało to zarówno duszpasterzom jak i ludności korzystanie przynajmniej w pewnej mierze z takich form pomocy, jak literatura religijna, msza św. radiowa z Rzymu, Paryża i Warszawy, ukryte formy duszpasterstwa podejmowanego przez księży z Polski, duchowa formacja ukrytych zgromadzeń zakonnych i inne. Czynnikiem działającym bezpośrednio, który odegrał decydującą rolę, była narastająca stopniowo, szczególnie od kilku lat, presja społeczności katolickich na Białorusi i Ukrainie, które domagają się duszpasterzy, rejestracji parafii, zwrotu kościołów lub zgody na budowę kaplic i innych praw.

⁶ Por. M. Słedzińska, *Miasto nad Seretem*, „Słowo Powszechne”, 11–12–13 XI 1989; oraz Jerzy Wajszczuk, *Zgodnie z doktryną Gorbaczowa*, „Słowo Powszechne”, 5 XII 1989.

⁷ Por. *O jakich konkretach nowej polityki wyznaniowej możemy już dziś mówić. Wywiad z zastępcą przewodniczącego Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów ZSRR, Korybek Mołodajewem*, „Słowo Powszechne”, 9–10–11 VI 1989.

W wyniku poszerzonej swobody religijnej stały się możliwe wizyty biskupów z Polski w parafiach na Białorusi i Ukrainie. W latach 1988–89 było ich kilkanaście. Łączyły się one z reguły z masowym napływem wiernych na nabożeństwa z tej okazji i bardzo pozytywnie wpływały na życie religijne.

Problemy

Wychodzenie z sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół katolicki obrządku łacińskiego na Białorusi i Ukrainie po 70 lub 50 latach prześladowań i ograniczeń, stawia przed nim bardzo trudne problemy. Ukażemy tu tylko najważniejsze.

BRAK DUSZPASTERZY. Jest to najbardziej palący problem, gdyż w stosunku do liczby wiernych i ogromnego pola pracy ich liczba jest absolutnie niewystarczająca. W obu republikach na jednego księdza przypada po kilka parafii odległych z reguły o kilkadziesiąt, a czasami i więcej kilometrów, przy czym, obok pracy duszpasterskiej, w grę wchodzi uciążliwe obowiązki kierowania odbudową kościołów. Na Białorusi jedna trzecia księży przekroczyła, często już znacznie, 70 rok życia. W tych warunkach duża część wiernych jest pozbawiona normalnej posługi duszpasterskiej. W sumie w celu zapewnienia jej potrzeba od zaraz ponad 100 księży. Tu i tam nadeszły już wiadomości o pozwoleniach, udzielonych przez władze księżom z Polski, na stałą pracę w parafiach pozbawionych duszpasterzy. Czy zrealizują się żywione od wielu lat nadzieje katolików na Białorusi i Ukrainie na duszpasterską pomoc z Polski na miarę istniejących potrzeb? Pokaże to niedaleka przyszłość. Trudno w związku z tym pominąć następującą uwagę. Udaający się po raz pierwszy na tamte tereny księża powinni zdobyć odpowiednią orientację co do ich specyfiki religijnej, uwarunkowań językowych, psychologicznych, historycznych i narodowych. Bez niej mogą się zdarzyć przykre nieporozumienia lub konflikty. Zasadniczym rozwiązaniem tego problemu może być tylko utworzenie seminarium duchownego dla kilkudziesięciu już kandydatów do kapłaństwa z obu republik. Już są czynione przygotowania w tym względzie.

Na Ukrainie, gdzie ciągle brak normalnej administracji kościelnej, oczekiwana jest nominacja biskupa, analogicznie jak to miało miejsce na Białorusi.

POTRZEBA KATECHIZACJI I LITERATURY RELIGIJNEJ. Jest to kolejny, bardzo trudny do rozwiązania problem odradzającego się Kościoła. Kilkaset tysięcy dzieci i młodzieży na Białorusi i Ukrainie oczekuje na katechizację będącą warunkiem normalnego rozwoju Kościoła. Niemalą trudność stanowi problem języka. Dotychczas, na skutek utraty znajomości polskiego przez ogromną większość młodszych pokoleń, katechizacja odbywała się na podstawie katechizmów pisanych alfabetem rosyjskim, lecz w języku polskim. Blizsze wyjaśnienia często były jednak dawane w języku rosyjskim lub ukraińskim. Taki rodzaj pisanych na maszynie katechizmów wybierało 90% rodziców czy dziadków, mając do wyboru katechizm w języku rosyjskim. Istnieje jednak konieczność korzystania z języka rosyjskiego, ukraińskiego, a w miarę jego rozszerzania się i białoruskiego, co nie może oznaczać celowej eliminacji polskiego znanego pewnej części młodzieży i dzieci, tym bardziej że w tym języku jest najbardziej dostępna różnego rodzaju literatura religijna. Co do tej ostatniej, to wszędzie najbardziej poszukiwane są tradycyjne książeczki do nabożeństwa z dużym drukiem.

Wszystkie kościoły chrześcijańskie w ZSRR korzystają obecnie z dużego zainteresowania religią, liturgią i Kościołem. Niekiedy jest to jakby fascynacja dopiero odkrywanym, niezwykle dla niektórych światem. Jeśli nie będzie ona pogłębiona przez wiedzę i rzetelną katechizację, może się szybko wypalić i zostanie stracona niepowtarzalna szansa duszpasterska.

POMOCE LITURGICZNE. Znacznie ponad sto nowo otwartych parafii (1989) potrzebuje kompletnego wyposażenia liturgicznego, a więc odpowiednich ksiąg, szat i naczyń liturgicznych, ołtarzy, figur, obrazów.

ODBUDOWA I REMONT ŚWIATYŃ. Opisany wyżej stan przekazywanych świątyń wymaga dużych nakładów finansowych i fachowego kierownictwa. Mniejsze wspólnoty stoją tu przed znacznymi trudnościami.

PROBLEM JEZYKA W LITURGII. Staje się on powoli coraz bardziej delikatnym i drażliwym zagadnieniem. Odcięcie od kultury polskiej, niekiedy już w XIX w., długotrwały brak szkół, deportacje i represje z powodu polskiego pochodzenia lub ukrywania go sprawiły, że ludność polska na Białorusi i Ukrainie w wielkiej mierze nie używa już na co dzień języka polskiego i nie mówi nim. Często zachował się on tylko w modlitwie prywatnej w domu oraz w liturgii i paraliturgii w kościele. Także w kontaktach duszpasterskich wszedł w użycie, w zależności od terenu, język rosyjski jako ogólnie znany, tzw. prosty na Białorusi lub ukraiński. Jednakże do języka polskiego w liturgii katolicy przywiązują nadal ogromną wagę. Był on bowiem i jest nie tylko środkiem przekazu wiary w kościele, ale i swoistym symbolem oraz jedynym dostępnym jej znakiem identyfikacji z polskością. Tu tkwi źródło długotrwałych już zatargów i konfliktów po wprowadzeniu w kilku przypadkach języka białoruskiego do liturgii mszy św. To ostatnie opiera się na założeniu, że chodzi o teren Białorusi i ludność białoruską. Wierni odpowiadają na to, że zostali zapisani jako Białorusini bez pytania ich o zdanie, zaś czują się Polakami. Ostatnio postulat białorutenizacji liturgii bywa wysuwany przez Białoruski Front Narodowy i można go spotkać w prasie polskiej w kraju i zagranicą – bez żadnej próby zorientowania się, jak reagują na tego rodzaju żądanie sami zainteresowani, tzn. ludność katolicka. Nie wydaje się, by dostrzegano przy tym całą jego wagę oraz głębokie uwarunkowania psychologiczne, narodowościowe, religijne i wyznaniowe (odróżnienie się od prawosławia) w świadomości katolików. Dlatego jako bezwzględny warunek wypowiedzania się na temat tego problemu należy postawić zasadę zapoznania się z nim w terenie przez wysłuchanie opinii różnych społeczności katolickich. Wydaje się, że polska ludność katolicka, religijnie dynamiczna i świadoma, jest przedmiotem zainteresowania ze strony różnorodnych ruchów białoruskich i ukraińskich jako element wart pozyskania w procesie narodowego i religijnego renesansu.

*

Proces odradzania się Kościoła w omawianych tu krajach, niekiedy po długim okresie instytucjonalnego nieist-

nienia, jest zjawiskiem niezwykłym. Kilkadziesiąt lat przymusowej ateizacji prowadzonej różnymi środkami i we wszystkich dziedzinach życia społecznego przyniosło w wyniku likwidację Kościoła jako instytucji życia publicznego. Jednakże heroiczna często próba wiary zahartowała ją i umocniła. Przekaz wartości religijnych między pokoleniami, jakkolwiek często osłabiony, nie został zerwany, zaś dziś, gdy kończy się epoka ateizmu państwowego, przynosi owoce. Z inicjatywy i wysiłkiem samych wiernych z najniższej stojących warstw społecznych jest odbudowywana sieć polskich parafii katolickich na Białorusi i Ukrainie, tworzona w ciągu ubiegłych kilkuset lat, a zniszczona podczas ostatnich dziesięcioleci.

Odrodzenie religijne dokonuje się, gdy chodzi o liturgię, na podstawie języka polskiego. W tym języku bowiem wyrażała się zachowana w najcięższym okresie przez ludność katolicką wiara i wszystkie praktyki religijne. Zachowane są też te formy pobożności indywidualnej i wspólnej, które istniały niegdyś w czasie utraty kościołów i kapłanów, lub powstały w nietypowych warunkach życia religijnego. Ludność jest do nich przywiązana. Proces odrodzenia religijnego, o którym tu mowa, dopiero się rozpoczął. Można jednak ufać, że jego rezultaty będą bardzo pozytywne.

La renaissance de l'Eglise catholique de rite latin en Biélorussie et en Ukraine

L'auteur met en lumière la renaissance religieuse sur les anciens territoires de la Pologne, devenus soviétiques en 1944. Il constate que, malgré la liquidation sur ces territoires-là de l'Eglise institutionnelle, la transmission des valeurs religieuses de génération en génération, quoique réduite,

ne s'est pas interrompue. La renaissance actuelle prend pour appui la langue et la culture polonaises. L'effort des fidèles rétablit le réseau paroissial. Ce processus qui n'en est qu'à ses débuts, se heurte à l'écueil administratif, aux difficultés matérielles, au manque de prêtres.

ks. Stanisław Ryżko

Okruchy wspomnień

Autor wspomnień, których drobne fragmenty udostępniamy w tym numerze „PP”, urodził się 4 XII 1910 r. w Brzózem koło Mińska Mazowieckiego, gdzie jego rodzice mieli niewielkie gospodarstwo. Gimnazjum (realne) ukończył w Brześciu nad Bugiem (1920–28), a następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Pińsku. Świecenia kapłańskie otrzymał 31 III 1934 r. z rąk ks. bpa Kazimierza Bukraby. Pracował później jako wikary w Nowogródku (1934–38), prefekt w Pińsku (1938), proboszcz w Horodyszczu koło Pińska (1938–39) i kapelan sióstr urszulanek w Mołodowie (1939). 17 września opuścił wraz z siostrami Mołodów udając się do Polski centralnej. Zmienił jednak decyzję i wrócił na Białoruś, do Horodyszcza.

Razem z parafianami przechodził zmienne koleje, których etapami były: nowe porządki zaprowadzane przez władze radzieckie, zajęcie Białorusi przez wojska III Rzeszy, przejście frontu na zachód, powrót władzy radzieckiej i zaostrożona walka z Kościołem rzymskokatolickim, repatriacja znacznej części Polaków za Bug... Przez cały ten trudny czas proboszcz był ze swymi wiernymi. Był niemyłym świadkiem wysiedlenia przez Niemców kościoła w Horodyszczu, musiał też ukrywać się w „błotach” poleskich już po zakończeniu wojny, unikając w ten sposób wywózki w głąb Rosji.

Ks. Stanisław Ryżko stanął przed dylematem: czy wyjeżdżać do Polski, gdzie znalazła się znaczna część jego parafian, czy pozostać z tymi, którzy uznają, że Białoruś jest, w pewnym sensie, i ich ziemią. Autor wspomnień pozostał w rejonie Pińska wychodząc z założenia, że dopóki są na tym terenie katolicy, dopóty potrzebni są tu księża. A sytuacja księży i w ogóle katolików stawała się coraz trudniejsza. Ślady tego pozostały we wspomnieniach. W tych surowych notatkach, którymi zaczynamy „Okruchy wspomnień”, jest zawarty dramat katolików. W pewnym momencie ks. Ryżko notuje zdanie: *Polacy, którzy przetrwali prześladowania, zsyłki, więzienia, ciągle czekają na zmianę. Chcieliby księdza, ale go nie ma...* W innym miejscu pisze: *27 października (1945 r. – M.J.) przyjechała w sprawie kościoła p. Krzywcową z Mikaszewicz. Przedstawiciele władzy miejscowej chcieli koniecznie, aby im oddano klucze od kościoła. Kościół ma im służyć za salę kinową. Na razie chcą zyspać zboże i za najlepszy obiekt uważają kościół.*

W związku z tym p. Krzywiec udała się do prokuratora, który powiedział, żeby kluczy nikomu nie dawać i jechać do pełnomocnika do spraw religijnych w Pińsku i – oczywista – zarejestrować kościół. I kiedy właśnie Krzywcową chciała to zrobić, Bohdanowicz (ów pełnomocnik ds. religijnych – M.J.) oświadczył jej, że bez księdza nie może tego aktu dokonać. W okresie dwóch miesięcy mają się postarać o księdza i w ciągu tego czasu nie gromadzić się w świątyni. „Każdy może się modlić w domu” – powtarzał. Zapytała strapiona kobieta: „Skąd tu dostać księ-

dza. *Może z Brześcia, tam podobno jest dwóch księży*. „Zobaczymy – ciągnie pełnomocnik – jeżeli będzie taki, jakiego chcemy, to go zatwierdzimy, jeżeli nie – nie.

I jeszcze jeden opis tych codziennych kłopotów nekających katolików. 12 listopada zostałem wezwany do Bohdanowicza. Oddałem mu spis parafian, który uznał za mało szczegółowy, domagając się bardziej szczegółowego. Nakazał przy tym opuścić całkowicie Horodyszcze, zabrać wszystkie sprzęty i przewieźć do kościoła Św. Karola (w Pińsku – M.J.). Prosiłem, żeby mi pozwolił pojechać jeszcze 18 listopada i odprawić mszę św. „Nie wolno – padła odpowiedź – niech ludzie przyjdą do Pińska” (odległego o 15 km). Prosiłem także, żeby mi pozwolił na wyjazd do Mikaszewicz i na ochrzcenie tam dzieci. I tego nie wolno. „Tam nie ma katolików – kontynuował pełnomocnik. – Jest jakiś stary człowiek z żoną, który nie chce oddać kościoła. Zresztą powinni prosić o to sami parafianie. Byłem tam – nikt się do mnie nie zwracał z żadną prośbą.”

Atmosfera zągęszczała się. Szła nowa fala aresztowań. Nie ominęła ona i autora wspomnień; aresztowano go 28 IV 1949 r. i skazano wyrokiem sądu w Pińsku na 25 lat pracy w „obozie poprawczym”. Ekibastuz Ugol, Czurbaj-Nura i Omsk to kolejne miejsca niewolniczej pracy ks. Stanisława Ryżki. Zwolniony przedterminowo na fali Chruszczowowskiej „odwilży” 23 VIII 1956 r. wrócił do katolików w rejonie Pińska. Wnet objął parafię w Łahiszynie. Dopiero wtedy pozwolił sobie na odwiedzenie najbliższych i rodzinnego kraju.

Zmarł na serce 1 XII 1984 r. w Łahiszynie i tam został pochowany. Pozostawił po sobie spisane wspomnienia z pobytu w seminarium, wikariatu w Nowogródku, wspomnienia wojenne i obozowe (których okrucy zamieszczamy) oraz kronikę parafii Łahiszyn (doprowadzoną do lipca 1984 r.).

W mowie pogrzebowej dobry znajomy zmarłego, ks. Kazimierz Świątek, powiedział m.in.: *Stoiemy nad otwartą jeszcze mogiłą księdza katolickiego – kapłana Chrystusowego w pełnym tego słowa znaczeniu. Był to kapłan przez całe swe życie wierny Kościołowi katolickiemu – bezgranicznie oddany. Wypełniający w każdym względzie, w każdym punkcie, w każdej chwili swego życia – wszystkie polecenia władz kościelnych. Był to kapłan jednocześnie pełen pokory i cichości ducha. On starał się, żeby się nie wywyższać ponad nikogo, chociaż piastował tak wielką godność kapłańską. On starał się być sługą dla wszystkich w pokorze swego ducha. Był to kapłan pełen pobożności. Pobożności prawdziwej, opartej na wierze, opartej na jednoczeniu całej duszy z Bogiem. On był wzorem modlitwy nieustannej. On przeplatał swoje trudy i znoje, i swoją pracę nieustanną modlitwą i przebywaniem przed tabernakulum w kościele.*

Był to kapłan pełen męstwa, i to męstwa ofiarnego. On nie liczył się z sobą nigdy i nie było takiego momentu, żeby on wybrał wygodę dla siebie. On patrzył na dobro Boga, Kościoła i bliźniego.

Warto w tym miejscu zacytować urywki listów do rodziny, pisanych z łagru, albowiem odsłania się w nich charakter autora.

Wczoraj zacząłem 45 rok życia. Dzięki Bogu dość dużo przeżyłem, mało jednak czegoś dobrego uczyniłem, jeśli w ogóle coś zrobiłem. Bo przecież tylko to jest dobre, co Pan Bóg ocenia jako dobre, a człowiek sam bardzo często się myli w

ocenie swoich zasług. Tak więc w moim życiu wielkiego nic nie ma i żebym chociaż w małych rzeczach był dokładny, a było jednak w moim życiu wiele niedociągnięć i niewypełniania tego, co do mnie należało. Nie wiadomo, ile jeszcze będę żył. Pan Bóg wie. Chciałoby się w tych ostatnich latach być takim jak trzeba. Proszę o modlitwę (5 XII 1954).

U mnie to już szósty rok jak w tych warunkach żyję. I na przyszłość nic nowego się nie zapowiada. Bywają chwile ciężkie, czasem jakaś przykrość spotka, choć to rzadko bywa. /.../ A ostatecznie jeśli Pan Bóg chce, abym tu był, gdzie jestem, to lepiej mi nigdzie być nie może, jak tu. A jeśli mi źle (mówię oczywiście o zhu duchowym), to sam temu winienem. Nielatwo to wszystko tak jasno sobie przedstawić, aby nie było trudności, ale życie bez trudności to nieprawdziwe życie na tej ziemi (2 I 1955).

Trudniejsze warunki życia to nie gorsze życie, czasami owszem człowiek staje się lepszy i wtedy takie życie jest lepsze, choć komuś z boku wydaje się gorsze. Tak czy inaczej chciałbym we wszystkich warunkach, w jakichkolwiek się znajdę, wypełnić to, co Pan Jezus ode mnie sobie życzy i jeżeli modłę się o zmianę życia, to tylko pod warunkiem posłuszeństwa łasce Bożej w przyszłości. Mnie się zdaje, że w moich warunkach o wiele łatwiej jest ustrzec się grzechów, jak w warunkach podobnych naszym (7 VIII 1955).

Już 16 lat mija, jak nie widziałem się z Wami. /.../ To, co ja czyniłem 16 lat temu (decyzja powrotu na Białoruś jesienią 1939 r. – M.J.), czyniłem z własnej chęci, nikt mnie do tego nie namawiał, nie nakazywał, większość odradzała, jak mogła, tak chciała zawrócić z drogi, którą zdecydowałem się iść. Lecz czyniłem to po modlitwie i coś jakby mnie do tego pchało, a decyzja duchowna⁸ była po mojej stronie. I dlatego nigdy nie żałowałem, tego, że tak uczyniłem. Może to pycha ta pewność siebie, że idę dobrą drogą, ale w takim razie przyszłość, którą sobie obrałem, uczyła mnie pokory. A co mnie jeszcze czeka – Bóg wie. I trzeba się poddać Jego świętej woli (8 XI 1955).

Czy ja kiedykolwiek znajduję się w Częstochowie, aby podziękować Najświętszej Maryi za Jej opiekę nade mną? /.../ Nie wiem i nie mogę wiedzieć, czy nawet Mamusię i wszystkich zobaczyć (20 V 1956).

U mnie po staremu. Najwięcej czasu poświęcam fizycznej pracy. Mój majster, starszy o 3 lata Estończyk, muruje ściany, a ja donoszę cegłę, cementowy roztwór i co jest potrzebne. On słabo mówi po rosyjsku. Więc które wyrazy ja umiem po estońsku, mówię w jego języku. Wstaje o 5.15 miejscowego czasu – moi towarzysze śpią do 6.00. O 8.00 wsiadamy w samochody i jedziemy na miejsce pracy. Wieczorem o 17.00 znów przychodzą samochody i wracamy z powrotem. Zwykle idę spać o 22.00. I tak mijają dni, tygodnie, miesiące i lata (10 VI 1956).

I jeszcze garść informacji pochodzących z listów pisanych już po uwolnieniu z obozu.

Jakby to Mamusi i wszystkim wytłumaczyć, że nie wybieram się na razie do Was. Po prostu napiszę, że mnie się zdaje, że tak trzeba. Na razie jestem bez stanowiska, a właściwie bez niego nawet nie wiem, czy można się starać o wyjazd na pewien czas do Was. I z drugiej strony jechać od razu do Was nie popracowawszy

trochę uważam za pewnego rodzaju zdradę swego powołania. /.../ Nie dla swojej przyjemności jeszcze kiedyś zdecydowałem się pozostać tutaj, ale bardzo wyraźnie widziałem w tym wolę Bożą. Wszyscy moi przełożeni duchowi i urzędowi byli tego zdania. Przecież tu katolików jest tysiące, a kapłanów bardzo mało. Oto teraz przybyło nas wielu z obozów, ja byłem ostatni. Już więcej nie przybywa. Na razie wcale nie zapowiada się, aby miało w inny sposób przybywać. A wszystkich nas i tak za mało jest do obsłużenia potrzeb duchowych katolików. Czyż dlatego, że może jest obawa niepewnej przyszłości, mam rzucać swoich kolegów i im odbierać ducha, a pozbawiać łask religijnych tych, którym będę mógł udzielać? Owszem, po otrzymaniu stanowiska, po zaopatrzeniu wiernych, którzy mi przypadną, w pierwsze najważniejsze zasilki duchowe, będę się mógł starać o pozwolenie wyjazdu na parę tygodni do Was. Przypuszczam, że przełożeni pozwolą. Nie wiem, jak władze cywilne. Bo chociaż jestem zwolniony, ale liczę się pod sądym i na pięć lat jestem pozbawiony praw obywatelskich. Ale zobaczmy (październik 1956).

Łahiszyn to miasteczko o 28 km odległe od Pińska na północ – dojazd autobusem. Ale jak ziemia rozmarznie, to na wiosnę bywają kilkudniowe przerwy w komunikacji, gdyż autobusy nie przejadą po błocie. W miasteczku jest około trzystu rodzin katolickich no i trochę w okolicy, więc i teraz jeszcze parafia jest większa jak kiedyś w Horodyszczu, gdzie byłem kilka lat. Jeśli więc otrzymam pozwolenie, jest dla kogo zostać i pracować (10 XII 1956).

Święta przeszły spokojnie i ponieważ nie było zbyt zimno, przybyło sporo ludzi do kościoła. Jednak nie wszyscy, gdyż ci, co mieli daleko do kościoła, z powodu złej drogi nie mogli przybyć. W ogóle dzięki Bogu drugie półrocze przeszło spokojnie. Jeśli pod koniec pierwszego półrocza bardzo wszystko przeżywałem, aż mi się ręce trzęsły, gdy otrzymałem wezwanie do Mińska (trzeba było opuszczać nabożeństwa i jechać), to chociaż byłem w Brześciu po tym, ale nieprzyjemności nie miałem. Tego samego dnia był wezwany do Mińska także ksiądz z Brześcia. Nakazali mu zwrócić pozwolenie na odprawianie nabożeństwa itd., zabronili mu zupełnie w kościele odprawiać i cokolwiek innego czynić. I tak aż do obecnego czasu nie pozwalają, chociaż on siedzi w Brześciu i czeka. Ja również obawiałem się podobnej sytuacji, ale dzięki Bogu, że choć z zastrzeżeniem pozwolili mi dalej odprawiać i tak już pół roku przeszło... /.../ W listopadzie na ks. Andrzeja napisali w gazecie tak okropnie, że według tego artykułu jest jednym z najgorszych ludzi, tylko zabójstwa mu nie przypisali. I na innych moich kolegów ukazywały się artykuły wysmiewające ich. Ale dzięki Bogu każdy pracuje po staremu, jeden tylko z wysmiewanych niedługo po tym zmarł, ale nie od wysmiania, ale na serce (15 I 1960; list przesłany okazynie).

Bóg zapłać za list /.../ i obrazki. Wprawdzie obrazki teraz nie są tak bardzo potrzebne, gdyż bierzmowania długo teraz nie będzie (co prawda, co my wiemy o przyszłości?), ale zwykle przy chrzcie dają obrazek, na którym wypisana jest jakby metryka ochrzczonego. A w roku ubiegłym było ich ponad 60. Gorzej ze ślubami, nie dosięgły trzeciej części z ubiegłego roku. Obecnie tylko chrzest uważany jest za konieczny, a inne sakramenty św. dla wielu niepotrzebne. Jakże łatwo zwalniali się od obowiązków i czują się usprawiedliwionymi. /.../ Wprawdzie jeszcze jest

dość dużo tych, którzy korzystają ze mszy św. i sakramentów w niedzielę czy święta (przynajmniej raz w roku z sakramentu pokuty), ale jeśli ich nie przybywa, a może ubywa, wtedy ciężko się robi i zdaje się, że się jest winnym tego. Można się też łatwo usprawiedliwić, ale czy nie za łatwo, może tak samo gdy innym zarzucamy łatwe usprawiedliwianie się. Oczywiście nigdy mi nie przychodzi na myśl, że uczyniłem źle, że posłuchałem rady ks. Aleksandrowicza (na wiosnę 1956 r.) i w ankiecie, którą wypełniłem, podałem miejsce powrotu okręg brzeski, a więc Pole-sie – co nawet wywołało zdziwienie u obecnych (Rosjan, funkcjonariuszy obozu – M.J.) i współrodaków. Dzięki Bogu jestem, gdzie chciałem, tylko jednak czy nie za mało czynię z tego co można? Wprawdzie moje staranie jest zerem, ale Panu Bogu niewiele potrzeba i właśnie to „niewiele” trzeba Mu oddać (28 I 1960).

U mnie specjalnych zmian nie ma. Zdaje się, że otrzymam większy podatek, ale myślę go jakoś wypłacić (25 II 1960).

Otrzymałem Twój list, w którym piszesz o Częstochowie: „Zjechało się młodych sporo”. Okazuje się, że już do starszych należę. A jednak tu na swoim terenie jest w połowie młodszych. U nas najmłodszy to ponad 45 lat, większość ponad 50. Wobec tego w ogóle u nas młodych nie ma (16 V 1960).

Często bywa, że czytałem list po raz drugi i doczytuję się zupełnie nowych rzeczy, jakby pierwszy raz nie było tego w liście... Staram się listy dotąd trzymać, dopóki nie odpiszę, choć to nieraz ciągnie się kilka miesięcy, a po odpisaniu zwykle je palę. Może się to komu, co pisze do mnie, nie podobać, ale poprzednie lata tak mnie nauczyły, aby na wszelki wypadek mniej było kłopotu. Oczywiście, że to może tylko moje niepotrzebne rozumowanie, które zasadniczo nie zabezpiecza przed czymś, lecz kto się sparzył i na zimne dmucha; może tak jest ze mną... (5 IX 1960).

Zakończmy ten wrywkowy przegląd cytatai z „Kroniki kościoła rzymskokatolickiego w Łahiszynie”. Rok 1984: Zbliżało się pięćdziesięciolecie kapłaństwa ks. Stanisława Ryżko, proboszcza łahiszyńskiego. Już wcześniej zamówił u siostry, Wandy, w Warszawie obrazki, na których napis ułożył brat, ks. Zygmunt. Przesłane pocztą i przez znajomych były na czas w Łahiszynie. Ze względów praktycznych wyznaczono czas na 29 marca, aby mogli być księża i dzieci szkolne, bo były ferie wiosenne. Księża przyjechali prawie wszyscy. /.../ Po mszy św. nastąpiło bierzmowanie. Przystąpiło 100 osób. Bierzmowania udzielił jubilat /.../.

W dniu 31 marca 1934 r. (pięćdziesiąt lat temu) diakon Stanisław Ryżko razem ze swoimi dziesięcioma kolegami otrzymał święcenia kapłańskie z rąk J.E. ks. bpa Kazimierza Bukraby w katedrze pińskiej. I dokładnie w ten sam dzień, tj. 31 marca 1984 r., mógł ks. Ryżko odprawić mszę św. w tej samej katedrze, można powiedzieć w tym samym miejscu – razem z ks. Kazimierzem Świątkiem, obecnym proboszczem katedry pińskiej.

Na podstawie materiałów otrzymanych od ks. Zygmunta Ryżki opracował Michał Jagiełło

Minęło Boże Narodzenie, minął Nowy Rok 1946. Msze były odprawiane tylko u Św. Karola. Ludzi było dużo, do komunii przystąpiło wielu, w kościele święta przeszły w nastroju świątecznym.

Na początku stycznia poszedłem do Bohdanowicza i oddałem uzupełniający spis – razem 170 osób. /.../ Tym razem wypytywałem też o moją rodzinę dziwiąc się, że nie chce do niej jechać, podczas gdy tak łatwo można się zapisać na wyjazd. Wtedy ja: *Bo jeszcze są tu katolicy. Jeżeli oni wyjadą – to i ja wyjadę.* /.../ Termin wyjazdu na Bug kończył się 15 stycznia, ale katolików zapisało się niewiele. /.../

Pomimo zakazu jeżdżenia dokądkolwiek, w latach 1946–1948 czasem z pozwoleniem, czasem bez, bywałem tam, gdzie mnie zapraszano. Ale pozwolenie ustne na przykład niewiele znaczyło w Hancewiczach. Pojechałem tam z pozwoleniem na niedzielę po 2 lipca, ale miejscowy sekretarz rejonu zabronił mi odprawiania mszy św. Nie pomogło odwołanie się do Rajkomu. Nic nie wskórała delegacja złożona z katolików. /.../

Wtedy w niedzielę rano odprawiłem mszę św. dla kilku osób. Zdaje się, że asystowałem jednemu ślubowi, wyspowiadałem tych, którzy chcieli skorzystać z sakramentu pokuty i tak zakończyłem moje dojazdy do Hancewicz.

Miałem być na drugi dzień w Osowie, ale ponieważ nie otrzymałem pozwolenia, nie mogłem tam pojechać.

Jeździłem także do Łahiszyna, czasem z pozwoleniem, czasem bez – ostatni raz tam byłem na św. Piotra i Pawła w 1948 r. Pozwolenia w tym czasie nie miałem, gdyż nie było wtedy Bohdanowicza. Przed sumą zostałem wezwany do Raispołkomu, gdzie żądano, abym okazał pisemne pozwolenie. Ponieważ takiego nie miałem, zabroniono mi odprawiania jakichkolwiek nabożeństw. (Ja, mówiąc nawiasem, i tak tam odprawiłem jedną mszę św. i kilkanaścioru dzieciom udzieliłem komunii św.) Gdy starałem się jakoś wytłumaczyć, wszyscy zaczęli na mnie krzyżeć, tak że wyszedłem stamtąd z jakimś nieokreślonym uczuciem. Wróciłem jednak do świątyni. Patrzą – kościół pełen wiernych. Zachodzę do zakrystii – kilkanaścioro dzieci do chrztu. Myślę sobie: ochrzcić nie zabronili, trzeba zatem udzielić tego sakramentu. I zacząłem chrzcić. Tymczasem jeden z miejscow-

wych deputatów, katolik, udał się do Rajkomu, gdzie wyprosił pozwolenie na odprawienie sumy, pod warunkiem żebym zaraz po niej odjechał. Tak też uczyniłem. I już więcej do Łahiszyna pozwolenia nie otrzymałem!

Byłem raz w Bezdzieżu, jeździłem do Łunińca – zwykle za pozwoleniem, bo był „w porządku” komitet kościelny. Sekretarka komitetu dość często wyjeżdżała do Pińska i wpadała do mnie. Jak się później okazało, śledziła mnie, czy raczej badała, aby robić donosy na mnie.

Kilka razy byłem w Osowie, ale zakończyło się to wszystko tak jak w Łahiszynie z tą tylko różnicą, że odbyło się w Sielsowiecie i po nabożeństwie. Tego z Sielscwietu, który mnie wyzywał od najgorszych, wprost przytrzymywał prezes, ponieważ zdawało się, że się rzuci na mnie. I tak zakończyły się moje wyjazdy w teren.

Akcja represji rosła: po kolei zabierano kościoły i zamieniano na składy zboża czy kluby. Zrobiono tak w Dawidgródku, Łuninie, Hancewiczach, Drohiczynie, Bezdzieżu, Janowie, Telechanach, Łachwie, Mikaszewiczach. Kiedy zaś katolicy tych miejscowości zaczęli robić starania, aby zarejestrować swoje kościoły, Bogdanowicz stawiając wygórowane wymagania czynił wszystko, żeby do tego nie doszło.

Pozostałem sam jeden w okręgu pińskim. Ks. Rosiak w Brześciu był aresztowany jeszcze w 1947 r. W roku następnym aresztowano ostatniego księdza z Brześcia – Stanisława Łazara. Aresztowano także w tym roku 1948 ks. Józefa Horodeńskiego w Kobryniu i ks. Wacława Jasiewicza w Horodcu. Na początku 1949 r. aresztowano nadto ks. Dulińca z Siehniewicz.

Przychodziła kolej na mnie. Wielkanoc przeszła szczęśliwie. 28 kwietnia proszono mnie do trzech chorych na następny dzień. Aby co prędzej znaleźć się u nich, wstałem wcześniej niż zwykle. O godz. 6.00 rano już szedłem ulicą Kirowa w stronę katedry, a kiedy zbliżyłem się do ul. Sowieckiej (dawna Bernardyńska), usłyszałem warkot motoru samochodowego. Na ulicach pusto, ani jednego człowieka. Miałem właśnie przeciąć ul. Sowiecką, a oto zauważyłem na prawo samochód z zapalonym motorem. Od niego w moim kierunku szedł niewysoki mężczyzna.

Chciałem go minąć, ale wtem zwrócił się on do mnie po rosyjsku:

- Proszę do wozu, muszę sprawdzić dokumenty.
- Ależ ja muszę iść co prędzej do trzech chorych - odpowiedziałem.
- Później pojedziemy samochodem - uspokajał mnie.

Wsiadłem do samochodu i po pewnym czasie znalazłem się przed gmachem KGB na ul. Kirowa, zupełnie niedaleko od mojego mieszkania. Wszedłem po schodach do gmachu. Zamknięte na klucz drzwi otwierano przede mną i zaraz za mną zamykano. Zaprowadzono mnie gdzieś na górę do pokoju. W pokoju tym stało biurko, za nim usiadł ten, który mnie tu przywiózł. Mnie pokazał taboret. Siadłem i zacząłem myśleć, jako że mój towarzysz na razie o nic mnie nie pytał - na coś czekał. Prawdopodobnie jestem aresztowany... więzienie... Syberia - pomyślałem i zacząłem się modlić do Boga, abym umiał się wszędzie tak zachować i wszystko tak znosić, jak tego chce On sam, oraz ofiarować to wszystko co uciążliwe, trudne, choćby nawet śmierć za nawrócenie Rosji.

Wreszcie ktoś wszedł i powiedział: *Już można iść.* Wówczas mój towarzysz, ten który mnie aresztował, wstał i zachęcił: *Idziemy* - zaprowadzając do pokoju, gdzie znajdowało się kilku ludzi w wojskowych uniformach. Byli to strażnicy i urzędnicy więzienia. Jeden z nich dał mi do przeczytania nakaz order aresztowania, podpisany przez prokuratora. /.../

Nareszcie, kiedyś na początku sierpnia, wezwał mnie prokurator i odczytał oskarżenie. Było długie - oskarżało mnie o występowanie przeciw władzy radzieckiej w rozmowach prywatnych, na ambonie; o występowanie przeciw kołchozom; oskarżało o obronę papieża. Wysłuchawszy wszystkiego, nie wiedziałem, o co chodzi, jaka jest moja wina główna, bo nie mogłem sobie przypomnieć, żeby niektóre zarzuty były formułowane w czasie śledztwa. /.../

Wtem wezwano mnie na wyrok sądowy. Ubrałem się w sutannę, bardzo pomiętą, bo siadywałem na niej, by w takim stroju wysłuchać wyroku! Wyprowadzono mnie z celi do ciężarówki. Kiedy w niej zapomniałem, że jestem więźniem i usiadłem na ławce zarezerwowanej dla milicji, krzyk które-

goś z milicjantów przywołał mnie do porządku; zsunąłem się na podłogę, jak wypadało więźniowi.

Ponieważ z oskarżeniem o podziemną organizację nic nie wyszło, sądził mnie sąd okręgowy piński mający siedzibę nad Piną, blisko dawnej ulicy Kościuszki. Dojeżdżając do gmachu sądu zobaczyłem dużą grupę ludzi, przeważnie kobiet – pińskich parafian. Zacząłem się uśmiechać do nich. I znowu zapomniałem, że jestem więźniem. Gdy przy nich wszystkich krzyknął milicjant, zrobiło mi się przykro. Sta nałem – jak wymagał – twarzą do ściany z rękoma złożonymi w tył i tak stałem, dopóki nie otworzono sali, na której miał się odbyć sąd. /.../

Odczytano oskarżenie. Potem zaczęto zadawać pytania – najwięcej przewodniczący. M.in. dlaczego chwaliłem starą Polskę. Znow jako dowód służyły książki i broszury, których wcale nie czytałem. Proces odbywał się spokojnie. Oświadczone, że mogę mówić po polsku. Kiedy Bohdanowicz oskarżył mnie jako wroga władzy radzieckiej, prokurator, nie wiem dlaczego, zadał mi pytanie, czy i obecnie jestem przeciw władzy radzieckiej, czy za nią. Zastanowiłem się: tu występuję oficjalnie, muszę zatem mówić prawdę. *Jestem przeciwny* – powiedziałem. Na sali zrobiło się cicho. Przewodniczący coś jeszcze chciał powiedzieć, ale nie doszedł do głosu. *Starczy* – oznajmił i zażądał, aby z zastosowaniem ustawy z 1947 r., która mówi o zamianie kary śmierci na 25 lat poprawczych obozów, osądzono mnie według tej ustawy z pozbawieniem praw na 5 lat wraz z konfiskatą majątku. Wypadało mi coś powiedzieć, ale nie skorzystałem z przysługującego prawa. Sędziowie wyszli i po chwili wrócili na salę. Ogłoszono wyrok z zastosowaniem ustawy z 1947 r.: mam odbyć 25 lat poprawczego obozu pracy, przez 5 lat być pozbawionym praw obywatelskich i utracić mój „majątek”. /.../

Ponieważ nie było samochodu, czekałem na niego na sali. Milicja, która tak się ostro obchodziła ze mną, okazała się na tyle dobra, że pozwoliła parafianom po jednym wchodzić do mnie, by zamienić jakieś słowo i pożegnać. Nano-szono mi wtedy tyle owoców, ciasta i różnych produktów – tyle, że nie mogłem zabrać wszystkiego. Niewiele mogłem zrozumieć i działało się tak, że ktoś wchodził i nic nie mówił, i

ja milczałem. Pamiętam, jak z płaczem weszła Jadzia Gorochówna i pożegnała się ze mną całując mnie w twarz, podczas gdy mnie ani do głowy nie przyszło, że można się i w ten sposób pożegnać. S. Teresa pytała, czy jestem wolny. Nie pamiętam, o czym mówiłem z innymi. Przykro mi było, gdy niektórzy klękali przede mną, a ja nie wiedziałem, jak reagować, bo byłem jak gdyby zamroczony.

Wtem przyszedł po mnie samochód. Kiedy doń szedłem, ktoś wyraził prośbę: *Niech nas ks. proboszcz pobłogosławi*. Zdjąłem czapkę i udzieliłem błogosławieństwa wszystkim. Przywieziono mnie do więzienia, ale nie do celi, lecz do łaźni, gdzie się wykapałem. Następnie odprowadzono mnie na podwórko, po którym codziennie, zwykle chodząc w kółko, odbywaliśmy spacer. Tam zastępca naczelnika więzienia oddał mi relikwie św. Boboli i różaniec. Bardzo się ucieszyłem i serdecznie mu za ten gest dziękowałem. Niedługo potem samochodem z jeszcze innymi dwoma więźniami odwieziono mnie do ogólnego więzienia w Pińsku przy ul. Brzeskiej. Było to 13 sierpnia 1949 r. /.../

W Ekibastuz było dużo księży katolickich. Z księży litewskich pamiętam wspomnianego już Gimżanskasa, Stonisa, Petronajtisa. Wielu greckokatolickich pochodzących z Zakarpacia i zachodniej Ukrainy. Pamiętam: o. Bazylia Stankanińca, ks. Jana Matejkę, Bławackiego, Baraniuka i Konrada Wierhuna. Było ich więcej, ale nazwisk nie pamiętam. Przyjechał także mój kolega z seminarium – ks. Stanisław Bohatkiewicz. /.../

Księża próbowali urozmaicić niedziele konferencjami, które wygłaszał o. Stankaniniec. Nie wiem czy z bojaźni, czy innych powodów, nie brałem w nich udziału. Prawdą też jest, że moja brygada często w niedziele wychodziła do pracy, do wyładowywania wagonów. /.../

Niektórzy księża odprawiali msze św. Odprawiał ks. Gimżanskas, Bohatkiewicz, Matejko. Ks. Bohatkiewicz w nocy, Matejko przed wstaniem. O ich odprawianiu wiem dobrze, bo byliśmy przez jakiś czas w tej samej brygadzie. (W tym czasie brygada zwykle mieściła się w jednym pokoju dawnego baraku.) Przed Wielkanocą poprosiłem ich, żeby zanieśli komunię św. tym katolikom, którzy odprawili spowiedź wielkanocną. Rozdawanie komunii odbywało się

wtedy poza barakiem. Jeżeli było zimno – w czapkach na stojąco. Ks. Matejko miał zawsze hostie konsekrowane przy sobie. Ja nie mogłem zdecydować się na odprawianie mszy św., choć ks. Stonis przysłał mi tekst kilku mszy. Nam, co prawda, wystarczałyby msza do Matki Boskiej czy Requiem.

W lutym 1952 r. spałem obok ks. Bohatkiewicza. Po spowiedzi chciałem przez dłuższy czas przyjmować Pana Jezusa. Gdy on wstawał, czy raczej siadał, żeby odprawić mszę św., siadałem i ja i uczestniczyłem we mszy i komunikowałem. Tak było tydzień. Potem zabrano go na etap; mnie – na drugi dzień. Uważałem to za rzecz cudowną, że mogłem się wzmocnić Ciałem Pańskim.

W tym czasie byłem jedynym dostarczycielem niektórym księżom „materii“ do mszy św. – na przykład rodziników z paczek, które mi przysyłano. /.../

Zatrzymaliśmy się na dobre na stacji Karabas, niedaleko Karagandy, gdzieś pod wieczór. Zanim przyszły po nas samochody, zanim nas policzono kilka razy, zrobiło się ciemno. I oto dokoła nagle rozbłyśły światła elektryczne. Nie były to światła miasta ani wsi, ale obozów. Kiedy jechaliśmy, jedno zniknęło, a drugie się pojawiały. Tysiące tu więźniów, a ile milionów na całej Syberii?

Przywieziono nas do zupełnie nowego obozu – wszystko tu nowe, ale wiele jeszcze trzeba uzupełnień. Ponieważ nie jest nas tak dużo, około dwustu, miejsca starczy. Okazało się zaraz, że był to obóz karny, w którym dozorczy ciągle pokazywali się w barakach. Zwykle po dwóch przechodzili od mieszkania do mieszkania przez cały barak. Gdy u kogoś zobaczyli nożyk, zabierali i zapisywali nazwisko albo tylko numer, który każdy z nas miał. Taki numer był wypisany czy raczej wydrukowany na białych płócienkach, przyszytych następnie po jednym do czapki, bluzy czy marynarki, ubrania na plecach i spodni. Później na plecach mieliśmy wymalowane wielkie numery – tak na całe plecy. Ale jeżeli początkowo to wydawało się śmieszne czy nawet ubliżające, później nie zwracało się na to uwagi.

Kiedy byliśmy jeszcze w Ekibastuz – a ciągle były próby ucieczki – zabroniono nam mieć cokolwiek swojego. Bielizna, spodnie, kurtka, „cielogrejka“, „buszlat“, buciki czy

wojłoki – wszystko musiało mieć formę, krój i kolor, jakie nam przygotowała zaopatrzeniowa władza państwowa. Choć był mróz, przy rewizji przed pracą ściągano swetry, półszubki czy co innego, co nie było państwowe albo czymkolwiek różniło się od ubrania państwowego.

Gdy po raz pierwszy znikło trzech więźniów, nie wychodziliśmy przez trzy dni do pracy. Liczono nas tylko i sprawdzano. Zbiegowie ci budując piec na miejscu pracy zrobili sobie kryjówkę pod piecem. Przygotowawszy sobie trochę żywności zostali tam. Ale wtedy konwój pozostał na miejscu otaczając obiekt i pilnując go w dzień i noc. Tymczasem jeden z ukrytych nie wytrzymał psychicznie i wyrzucił zapisaną kartkę na zewnątrz, którą podjęto. W trzecim już dniu zostali ujęci. I choć ich zabrano do więzienia, choć odbył się sąd i z powrotem zaczęli odbywać swoje 25 czy 10 lat, próby ucieczki nie ustawały. /.../ Strzelano zaraz do nich – bywali ranni. Ale to nie zniechęcało – przygotowywali się lepiej i znowu próbowali ucieczki. Później dookoła obozów oraz obiektów pracy wykopano głębokie rowy, żeby uniemożliwić ucieczki. Razu pewnego trwała przez trzy dni zawieja i śniegu nasypało wyżej płota. I wtedy też trzech próbowało ucieczki. Ale tak ich droga wymęczyła, że doszli zaledwie do toru kolejowego i już z dalszej ucieczki zrezygnowali.

Pamiętam, że miałem wtedy ze „stołowej“ około 20 czy 30 metrów do baraku i pobłądziłem. Na odległość dwóch metrów nie było widać nikogo. W tym też czasie nie otrzymaliśmy chleba, co w więzieniu i obozie prawie że się nie zdarzało.

Ale wróćmy do Czurbaj-Nury – tak nazywała się miejscowość, do której nas przywieziono ze stacji Karabas. W Ekibastuz nie widzieliśmy żadnego drzewa, krzaku – step, step i step. Słone jeziora, pagórki pokryte kamieniami, które rozbijaliśmy i ładowali na ciężarówki; podobnie w Czurbaj-Nurze, z tą tylko różnicą, że tu w oddali było widać jakiś mały las. Były to topole i wierzby. I to już nas radowało, szczególnie gdy jadąc na kopalnię – a było ich tam pełno dookoła – przejeżdżaliśmy w pobliżu tych drzew. Był także sad owocowy, ale drzewa małeńkie, karłowate i owoce nieduże.

Chodziliśmy do pracy na kopalnię nr 1, dojeżdżali natomiast na nr 2. Byliśmy na tym punkcie obozowym pół roku.

Liczba więźniów powiększała się z każdym nowym etapem – transportem przeważnie z Ekibastuz, a także z obozowego punktu nr 1. Nasz punkt miał nr 2. Z jednego obozowego punktu przybył zakarpacki ksiądz – Józef Sabo, niskiego wzrostu, spokojny, zrównoważony, kapłan greckokatolicki, żonaty. (Żałował, że się ożenił.)

Ten ksiądz właśnie zaczął mnie namawiać, żebym odprawiał msze św., i przekonywać, że wystarczy tylko „materia” i forma słów; postawa, tym mniej ubiór nie mają w naszych warunkach żadnego znaczenia. Ponieważ nie miałem tekstu mszy, dostarczył mi go Litwin, któremu z kolei wręczył kierowca dowożący różne rzeczy na miejsce pracy, a pośredniczący między nim a litewskim księdzem z obozowego punktu. /.../

Pieniądze, które wtedy zarabiałem, szły na chleb – a niełatwo można go było dostać. Wiele pomocy w tym względzie doświadczyłem od polskich chłopaków, których tu było około dziesięciu. Na Wielkanoc prawie wszyscy byli oni do spowiedzi; w pustej salce udzieliłem im komunii św.

Po półrocznym odbyciu kary zostaliśmy przeprowadzeni na pierwszy obozowy punkt. Drugi – zajęli „czarni”, tzn. Uzbegy, Kazachy, Tatarzy, Azerbejdżanie, Turkmeni, Ormianie itp. Podobnie w Ekibastuz podzielono nas tak, że na jednym obozowym punkcie byli tylko Ukraińcy i Estońscy, na drugim – wszyscy inni.

Po przybyciu na nowe miejsce – pamiętam – zapoznałem się z dwoma Polakami. A było to na podwórku obozowym; przechodząc obok dwóch siedzących starszych już więźniów usłyszałem nagle śpiew „Święty Boże”. Był wrzesień – siedzieli na trawie bez czapek i śpiewem czcili Dzień Pański. Gdy skończyli śpiewać, podszedłem do nich i przedstawiłem się. Dowiedziałem się zaraz, że jednym z nich był Józef Szeleściukowicz z Łahiszyna, a drugim – Mikołaj Korsak spod Leśnej koło Baranowicz. Później z Józefem byłem trzy miesiące w jednej brygadzie: on spał na dole, a ja na górze w ten samej „wagonce”¹ i pracowaliśmy razem. On woził taczka ziemię, ja ją napełniałem.

Ks. Sabo, który tu przybył przede mną, zapoznał mnie z innymi księżmi, a było ich wielu. O. Tymczuk Hieronim,

bazylianin z Żółkwi. Litwini: Antoni Aleksandrowicz, Bolesław Legejko²; Jan Wojtinsz z Łotwy. I księża grekokatolicy z Zakarpacia i Rumunii, z których pamiętam tylko jedno nazwisko: Karpiniec. Ci ostatni rozmawiali ze sobą po węgiersku, jako że większość z nich czuła się Węgrami. Był jeden pastor reformacki z Węgier, który nie opuszczał ich towarzystwa.

O. Tymczuk i ks. Aleksandrowicz nie byli tacy, jak my i inni. Oni pracowali przede wszystkim nad swoimi rodzinami, ale i nad innymi współwyzniami, aby podtrzymać czy obudzić w nich ducha religijnego. Dlatego zawsze byli zajęci w chwilach wolnych od pracy. Nie zapomnieli tak samo o księżach.

Kiedyśmy w niedzielę w większości byli wolni od pracy i było ciepło, zbieraliśmy się gdzieś na podwórku obozowym, gdzie zwykle o. Tymczuk miał nam coś do przeczytania lub powiedzenia po łacinie. Nie dość tego, w dniach 1–8 grudnia tegoż roku przeprowadził on rekolekcje dla księży obrządku łacińskiego. Nauki, po łacinie, były rano i wieczorem, w niedzielę – przez cały dzień. O odpowiednie pomieszczenie postarał się ks. Aleksandrowicz – najczęściej był nim rodzaj czytelnicy w jego baraku.

Kiedyś któryś z Polaków zwrócił mi uwagę – podobnie jak ks. Aleksandrowicz uczy swoich Litwinów, tak ja powinienem to czynić w stosunku do Polaków. Uwaga nie była bez echa.

W Wigilię Bożego Narodzenia zebraliśmy się w większości Polacy w wolnej salce, żeby śpiewać kolędy. W święta i w niedzielę zacząłem odprawiać msze św. dla Polaków. Kto chciał uczestniczyć, mógł wejść do pokoju „starszego” z baraku – pokoju niejakiego Paulinusa (właściwe nazwisko zdaje się Pawłowski), pochodzącego z Wilna, a będącego kapitanem wojska polskiego.

Przygotowałem Czesława Zamanę na śmierć spowiadając go i przynosząc mu komunię św. do szpitala. Dodam zaraz tu, że zginął jeszcze w kopalni jeden Polak, imieniem Kazimierz, nazwiska nie pamiętam, podczas wypadku, w którym

¹ Zespół przycz – dwie lub trzy, jedna nad drugą.

² Czy: Zegejko? Trudno odczytać z rękopisu.

straciło życie sześciu innych ludzi – pięciu więźniów i jeden wolny.

Urządzaliśmy nabożeństwa majowe i czerwcowe na podwórzu obozowym.

Ks. Aleksandrowicz /.../ prowadził dyskusje z baptystami i innymi innowiercami. Kiedyś w niedzielę miał konferencję dla wszystkich wyznań – kto chciał, mógł wziąć udział. Słuchali go księża łacińscy i grekokatoliccy, pastor reformacki, innowiercy. Każdy zabierał głos i przedstawiał pokrótce swoje „credo”.

Był w tym obozie także Słowak, Węgier z ducha, K. Lendziel. Pewnego razu zwrócił się do mnie, abym mu pomógł odprawić dziewięć pierwszych piątków. Zgodziłem się i przed każdym pierwszym piątkiem umawiałem spotkanie, tak aby mógł odbyć spowiedź i przyjąć komunię św. Zwykle było to na zewnątrz baraku. Po dziewiątym pierwszym piątku zabrano nas na etap i za jakiś czas rozłączono.

Śmierć Stalina przyniosła zmiany na lepsze. Jeszcze więcej śmierć Berii. W tym czasie, kiedy następował „koniec” Berii, byliśmy na etapie, jechaliśmy z Czurbaj-Nury do Omska. Choć jechaliśmy już dawniej w cieleśnikach, obchodzono się z nami z większą grzecznością. Było to latem.

Omski obóz, do którego nas przywieziono, składał się z baraków i jurt. /.../

Było tu także wielu Polaków. Na obchód Wielkanocy 1954 r. zebraliśmy się rano o godz. 6.00 w pustej połowie baraku – razem z Łotyszami około 80 osób. Przy tej okazji od razu ogłosiłem mszę św. na drugi dzień wielkanocny na czas przed pracą. Jeszcze niektórzy w tym dniu prosili o spowiedź.

Kiedy nazajutrz przyszedłem szykować do mszy św., już było kilku Polaków i już prawie wszystko było gotowe, wszedł dozorca i zapytał:

- Co wy tu robicie?
- Obchodzimy Wielkanoc, chcemy się modlić – odpowiedziałem.
- Nie można się gromadzić – zareplikował on z kolei.
- A ja pokazując na obecnych stwierdziłem:
- Nas tak mało.

- No dobrze, możecie się modlić, ale później przyniesiecie do mnie te wszystkie książki i obrazki - zawyrokował dozorca.

- Dobrze - odrzekłem zadowolony, że mam pozwolenie na odprawienie mszy św.

Doszło jeszcze ze 20 osób. Wypowiadałem tych, którzy chcieli skorzystać z sakramentu pokuty, odprawiłem mszę rozdając komunię. Potem udałem się do dozorca, który czekał na mnie. Wziął do ręki mszałik i zaczął wypytywać, co tam jest napisane. Wreszcie na zakończenie powiedział, że tego nie zabierze, ale że gromadzić się nam nie wolno i że jeżeli chcemy się modlić, to możemy to robić w baraku u siebie w gronie czterech, pięciu osób.

Wyszedłem od niego zadowolony, bo - jak sądziłem - otrzymałem znowu pozwolenie na odprawianie mszy św. A więc do dzieła... U siebie w baraku odprawiałem w dni powszednie. W niedziele natomiast czy święta zbieraliśmy się znów w „kapciorce” baraku, gdzie asekurowaliśmy się powołaniem na stróża, którym był Polak Fedorowicz. W jego właśnie baraku odprawiłem najwięcej mszy św., nabożeństw majowych i czerwcowych.

Kiedyś, tam gdzieśmy pracowali, miał wypadek Polak Mieczysław Sierocki. Pracował on przy „kranie”³ na platformie kolejowej. Podczas gdy Mietek siedział na platformie, z góry przesuwano ów kran i czy hamulec nie wytrzymał, czy spowodowała to nieuwaga kierowcy, że hak, który służył do podnoszenia ciężarów, nagle spadł i zmiażdżył mu nogę wyżej kolana. Zanim odwieziono go do szpitala, spędził wiele czasu w obozie. A ponieważ nikt mu nie związał nogi, jak się należy, uszło bardzo dużo krwi. Wieczorem umarł.

Czuje się więc winny wobec niego. Powinienem był go wypowiadać, a tego nie zrobiłem. Była zaś ku temu sposobność - idąc do baraku spotkałem Julka, nazwiska nie pamiętam, który mi powiedział, że udaje się do szpitala, by odwiedzić Mietka; należało iść z nim. Kiedy zaś później przyszli ludzie w jego sprawie, było już za późno. Wprawdzie tam, gdzie leżało jego ciało, odprawiłem mszę św. w

³ Dźwig.

obecności niektórych Polaków, ale tamto było ważniejsze. Później pisałem listy do ojca i matki zmarłego, którzy także byli w obozach.

W Omsku jeden Polak – Wiktor Juszek spod Wołkowskiej – prosił mnie o pomoc w odprawieniu dziewięciu pierwszych piątków miesiąca. Zgodziłem się i rozpoczęliśmy. Po odprawieniu kilku piątków rozbicie – mnie zabrano na etap. Pobiegłem wtedy do ks. Aleksandrowicza, który i tu był ze mną, żeby się zaopiekował Wiktozem. Oczywiście zrobił to. Kiedy po kilku miesiącach powróciłem, Wiktor mógł dokończyć nowenny ze mną.

Z Polaków w Omsku, którzy służyli mi do mszy św., pamiętam Feliksa Żołnierowicza, Czesława Krugłę, p. Kazimierza – służącego, gdy tych pierwszych brakło. Miałem kontakty z M. Mołochą, choć on długo tam nie był i kończył swoją karę. Były to jeszcze czasy, kiedy po odbyciu kary więzień nie mógł jechać do domu, ale gdzieś dalej na Syberię. Jego „swoboda” tam ograniczała się do rejonu, w którym się znalazł. O połączeniu z rodziną jeszcze mowy nie było. Dlatego Korsak i Mołocha, i wielu, wielu innych po odbyciu kary jechało tam, dokąd ich kierowano – a kierowano na północ, do Krasnojarskiego Kraju, gdzie mieli się trudzić dla państwa, które im zgotowało niewolę. Z innych Polaków pamiętam: Borysowicza z Kowna, Zygmunta Barszcza z Brześcia, Wacława Greckiego, Stefana Maksimowicza, Henryka Maksimowicza, Worobieja, Wiktora Mogelnickiego, Stanisława Zaniewskiego i wielu innych, wspomnianych już.

Spotkałem tam wielu księży litewskich, jak Antoni Aleksandrowicz, Zygmunt Komaras, Bulikas i jeszcze trzech innych, których nazwisk nie pamiętam; łotewskich, jak Jan Wijtinsz, Piotr Wucens, Klemens Absz; księży greckokatolickich z zachodniej Ukrainy czy z Zakarpacia, jak Józef Sabo i kilkunastu, których, niestety, nazwisk nie pamiętam. Był też jeden, który święcenia diakonskie otrzymał w obozie, bardzo czynny wśród Ukraińców. Urządzał im nabożeństwa czerwcowe czy majowe, prosił księży o odprawianie mszy św. w niedziele i święta. Za to cierpiał prześladowanie ze strony władz i siedział w karczerze.

Wśród greckokatolickich księży była większość tych, którzy nie podpisali przyłączenia do prawosławia. Większość zaś tych, co podpisali, wstydziła się o tym mówić. (Jeden – nazwiska nie pamiętam – uważał, że tak należało zrobić.) I wśród tych większość stanowili żonaci. Spostrzegłem, że Ukraińcy, szczególnie bardziej inteligentni – i podkreślali to – uważali celebśów za lepszych kapłanów.

Już 1955 r. zaczęto mówić, że Polaków puszczą do Polski. I rzeczywiście, otrzymałem list od M. Mołochy, w którym on mi donosił, że jest nadzieja powrotu do ojczyzny. Potem pisał jeszcze raz, ale już z Krasnojarska, dokąd go dowieziono samolotem.

Na naszym obozowym punkcie też ogłoszono, że Polacy powinni się stawić w Spec-czasti⁴ właśnie w sprawie wyjazdu. Ci, którzy tam poszli pierwsi, powiedzieli mi, że każdy wypełnia ankietę, a właściwie odpowiada na pytania zadawane i potem podpisuje dokument. M.in. jest przy końcu pytanie, gdzie się chce jechać po odbyciu kary. Wszyscy Polacy, czy prawie wszyscy, odpowiadali, że chcą jechać do Polski. Byli wzywani też niektórzy Litwini, którzy mieli pokrewieństwo z Polakami, a także Żydzi pochodzący z Polski. Ci ostatni – przynajmniej gdy to mówili w mojej obecności – chcieli pozostać w Związku Radzieckim. Jak miałem ja postąpić – oto pytanie! Nie chciałem sam decydować – poszedłem do ks. Aleksandrowicza, który w tym czasie najczęściej spowiadał. Opowiedziałem, jak sprawy stoją i że jest nadzieja na wyjazd do Polski. Wówczas on powiedział:

– Ksiądz musi tu zostać, tam jest dość księży – i dodał – jeżeli mamy do wyboru dwie drogi – jedną łatwiejszą, bardziej pociągającą, a drugą trudniejszą, według woli Bożej – powinniśmy wybrać tę drugą.

⁴ Biuro obozowe.

Maria Jędrychowska

Najpierw człowiek

O celach szkolnej polonistyki

Prawdziwa reforma świata zaczyna się od prawdziwej przemiany człowieka. Przemiana struktur i systemów jest dla ojczystych dziejów ważna, ale w sumie pochodna.

Ojczysta nadzieja wyrasta nie z tego, co może być, ale z tego, JAKIM JEST CZŁOWIEK.

Józef Tischner, W kręgu filozofii pracy

O tym, jak łatwo słowa stają się deklaracjami bez pokrycia, zaś skądinąd szlachetne w zamierzeniu sformułowania czyta się dziś jak przebrzmiałe, a co więcej, niewiele mówiące, puste hasła, mogą nas przekonać poniższe cytaty. Pochodzą one z aktualnie realizowanego, zatwierdzonego w 1984 r. przez Ministra Oświaty i Wychowania, „Programu liceum ogólnokształcącego oraz liceum zawodowego i technikum. Język polski”.

Celem nauczania i uczenia się języka polskiego w szkole średniej jest (m.in. – M.J.): Kształtowanie postaw /.../ czynnego uczestnictwa w urzeczywistnianiu ideałów HUMANIZMU SOCJALISTYCZNEGO, sprawiedliwości i postępu społecznego, tolerancji i swobody przekonań, pokoju, przyjaźni i współpracy między narodami, poszanowania prawa do samostanowienia narodów /.../ (podkr. – M.J.). To na s. 5, gdzie zdefiniowano tak fundamentalne dla świadomości polonistycznej „Cele kształcenia i wychowania”. Z kolei w „Uwagach o realizacji programu” na s. 39, przy określaniu roli języka polskiego w realizowaniu ogólnych zadań dydaktyczno-wychowawczych szkoły, widnieje czarno na białym: *Koncepcja programowa nauczania języka polskiego wynika z analizy zadań szkoły we WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE SOCJALISTYCZNYM* (podkr. – M.J.). Co ma zrobić polonista, który chciałby dzisiaj (listopad 1989) literalnie odczytać obowiązującą instrukcję programową i uczciwie oraz do końca

wypełnić stawiane przez nią zadanie – nauczyć wychowanka *urzeczywistniać ideał humanizmu socjalistycznego*? Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że w ciągu mijających pięciu lat realizacji nowego programu niewielu profesorów liceum czy technikum usiłowało na użytek własny i uczniów zdefiniować pojęcie humanizmu socjalistycznego po to, by móc kształtować *postawy czynnego uczestnictwa w...* czy też analizowało zadania szkoły we *współczesnym społeczeństwie socjalistycznym*. A dziś, czy jesteśmy społeczeństwem socjalistycznym? Czy byliśmy nim kiedykolwiek? Patrząc na lawinowo przebiegające wydarzenia polityczne w naszym kraju oraz na zmiany i ruchy narodów, społeczności, idei w najbliższym europejskim sąsiedztwie chciałoby się za B. Prusem zawołać: *Patrzcie, jak marne są ludzkie nadzieje wobec porządku świata; patrzcie, jak marne są wobec wyroków, które ognistymi znakami wypisał na niebie Przedwieczny!*

Pragnęłabym w tym szkicu wyakcentować to, co można sprowadzić do nienowego i całkiem nienaukowego, ale jakże konkretnego pytania o cel: PO CO UCZYMY JĘZYKA POLSKIEGO? Co chcemy osiągnąć przez czteroletni kontakt uczniów z narzuconą im instytucjonalnie klasyką polską i obcą, nowymi koncepcjami oglądu i interpretacji zjawisk językowych, z tekstami kultury, które uzyskały oficjalne prawo obywatelstwa – z filmem, teatrem, teatrem telewizji, sztuką. Zatem chodzi o TELEOLOGICZNY WYMIAR TREŚCI NAUCZANIA języka polskiego w szkole średniej. A nabiera on szczególnej wagi teraz, gdy chciałoby się wreszcie uczyć polską młodzież tak, by umiała sprostać sukcesom, ale i rozczarowaniom naszych czasów, by chciała być młodzieżą polską w Polsce, nie gdzie indziej. Właśnie ten aspekt programotwórstwa wymaga reinterpretacji i pogłębionej refleksji.

Nie ludźmy się wszakże. Programy prawdopodobnie zawsze będą odbiciem oficjalnej polityki kulturalnej państwa, co w naszej aktualnej sytuacji wielkich przemian może działać tylko na korzyść szkoły i ucznia. Bo państwo nie to co dawniej. Pod jednym warunkiem, że odcinając się od jawnego lub ukrytego ideologizowania, pustki deklaracyjnej o wychowaniu ideowo-estetycznym, nie popadniemy w

skrajność rewindykacyjnych zaperzeń i nietolerancyjności. Istnieje ponadto niebezpieczeństwo, że w najlepszej wierze i najuczciwiej zreinterpretowane cele nauczania języka polskiego w chwili usztywnienia oficjalnym zapisem programowym staną się przy sformalizowanej realizacji oraz kontroli zaprzeczeniem samych siebie. Zaś główna troska polonisty sprowadzi się do lęku: Jak zdążyć z realizacją takiej masy lektur!

Zatem spojrzenie na celowość działań polonistycznych w szkołach średnich domaga się przede wszystkim przeobrażenia mentalności nauczycielskiej. Bowiem teleologię w dydaktyce, jak i w innych dziedzinach życia ludzkiego, odnosimy do ŚWIADOMYCH działań człowieka. Świadomość jasnych celów oznacza taką postawę, która byłaby wyrazem wyborów usytuowanych poza sferą doraźnych tendencji ideologicznych, polityczno-państwowych i społecznych.

Wobec tego powstaje pytanie: Czy umielibyśmy wskazać polonistyczne TRWAŁE WARTOŚCI, które byśmy chcieli i mogli zawsze upowszechniać, poza presją sytuacyjnych uwarunkowań, ucząc i wychowując młodego człowieka? Teleologia polonistyki szkolnej jest przecież nierozzerwalnie związana ze sferą wartości. Nie bez powodów współczesna antropologia kulturalna zaczyna odkrywać tę problematykę zagubioną, pomijaną lub ledwie sygnalizowaną w naukowych obszarach zneutralizowanych dociekań nad znakami czy strukturami. Te ważne skądinąd teorie naukowe można zresztą odbierać z dzisiejszej perspektywy jako formę racjonalizowanej ucieczki od tego co takie nienaukowe, a co w gruncie rzeczy najbardziej draży myślącego człowieka: Kim jestem? po co żyję? jak żyć? Pytania te szczególnie obchodzą młodych, stawiane są każdego dnia i w dzisiejszym pomieszczeniu pojęć, norm, niestabilnych układów oraz wobec tak żywej pamięci o „gwałtach aksjologicznych” popełnianych na delikatnej wrażliwości wchodzących w młodzieńcze życie – nabierają wielkiej wagi.

Oczywiście różne systemy aksjologiczne proponują różne HIERARCHIE WARTOŚCI przyjmowane w ramach danej koncepcji teoretycznej i jako takie stanowią punkt wyjścia wartościowania. Ponieważ analizowana rzeczywistość jest rzeczywistością szkolną, polonistyczną, licealną – w istocie chodzi

o SKUTECZNOŚĆ nauczania i wychowania mierzoną proponowanymi i zinterioryzowanymi WARTOŚCIAMI.

Tu problem – czy będziemy do nich dążyć w takim porządku, jaki proponuje „Program”, wyliczając kolejno: po pierwsze – poznanie, po drugie – kształcenie umiejętności, po trzecie – kształtowanie postaw. Kolejność tego wyliczenia nie jest neutralna znaczeniowo. Stanowi odbicie istniejącej hierarchii wartości, w której na czoło wysuwa się poznanie. A ponieważ, niestety, często jest ono rozumiane jako sprawność nie w odkrywaniu, lecz zapamiętywaniu coraz większej porcji gotowej wiedzy, powstaje syndrom nieautentyczności, nierzetelności, pozorowania działań tak ze strony nauczyciela jak i ucznia. Od lat obserwuje się w szkolnictwie swego rodzaju zrytualizowanie sytuacji dydaktycznych: polonista bywa najczęściej specjalistą od przekazywania informacji, kontrolerem, uczeń – obiektem zewnętrznego sterowania, zaś zachodząca między nimi interakcja odbywa się w „pustce motywacyjnej”. Powoduje to m.in., iż w fazie kontroli opanowanych treści kształcenia i wychowania (odpytywanie, testy, matury, olimpiady, egzaminy wstępne) stawia się ucznia w roli reproduktora informacji, rzadziej umiejętności, najrzadziej lub wcale nie widzi się w nim człowieka o określonej osobowości, predyspozycjach, upodobaniach, który sam wie, co zrobił i po co to zrobił. Skoro zaś jednym z założeń programotwórstwa szkolnego jest reprezentacja aktualnego stanu danej dyscypliny, skoro mamy do czynienia z gwałtownym przybojem informacji (i punktów widzenia) w naukach macierzystych – dochodzi do nieuniknionej niezgodności oczekiwań i rezultatów.

Sprecyzuję zatem: mówiąc o celach polonistyki szkolnej chciałabym upomnieć się i szczególnie wyeksponować ETYCZNY, a więc i EGZYSTENCJALNY WYMIAR EDUKACJI. W nim upatruję element stały, nieredukowalny, w żadnej sytuacji nie dający się sprowadzić do mechanizmów sterowania i uprzedmiotowienia ucznia, których konsekwencją jest najczęściej bunt i odmowa. Czasami, co gorsza, konformistyczna akceptacja.

UCZEŃ JEST CZŁOWIEKIEM. To proste stwierdzenie powinno być podstawą świadomych działań polonistycznych oraz

stać się realnym argumentem na rzecz autentycznego upodmiotowienia edukacji.

Owszem, jak najbardziej przekonująco brzmią naukowe ustalenia programotwórstwa szkolnego. Powtórzę je za B. Chrzastowską: *Programy nauczania /.../ muszą spełniać wymogi: 1. naukowości (prezentować aktualny stan danej nauki); 2. teleologii (być w zgodzie z aprobowanymi społecznie celami nauczania i wychowania); 3. psychodydaktyki (dostosować treści i ich układ do możliwości psychofizycznych uczniów na danym etapie rozwoju)*¹. Odnoszę jednak wrażenie, że w tej bardzo logicznej skądinąd konstrukcji teoretycznej znika z pola widzenia uczeń-człowiek ze swymi problemami, choć intencją było wyeksponowanie go (zwłaszcza trzeci wymóg). Uwyrażnia się natomiast psychodydaktycznie zidentyfikowany obiekt, o określonej pojemności poznawczo-sprawnościowej, którego zadaniem będzie przyswojenie zgodnie z jego możliwościami przewidzianej porcji materiału.

Jest to zresztą szalenie trudny problem, gdy odpowiedziałnie chcemy uczyć wychowując czy też wychowywać ucząc, a właśnie nasz przedmiot zdaje się do tego stworzony. Znalezienie równowagi między wiedzą o faktach, między poznawaniem i poznaniem a budzeniem potrzeby wartości i wiarą w wartość jest zadaniem nad wyraz zobowiązującym i, powtarzam, niełatwym. Zwłaszcza gdy mamy na myśli nie tylko wartości estetyczne, tkwiące w dziełach literackich czy innych tekstach kultury, ale wartości związane z potrzebami moralnymi człowieka na każdym etapie jego życia.

W tomie „Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka” znajdujemy taką wypowiedź I. Wojnar: *Sfera przeżyć ludzkich określanych jako egzystencjalne, poczucie WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI, a równocześnie POTRZEBĄ WIĘZI Z INNYMI LUDŹMI, stosunek do PODSTAWOWYCH WARTOŚCI MORALNYCH – to zagadnienia szczególnie ważne dla ludzkiego wymiaru życia każdego człowieka, a niemal nigdy nie podejmowane przez teorie pedagogiczne czy wychowawczą praktykę*² (podkr. – M.J.). Podzielam przekonanie autorki i wobec tego uważam, że teleologia polonistycznych treści kształcenia musi zdecydowanie wskazywać obszary prawdy o człowieczeństwie i prawdy o humanizującym działaniu przez odwoływanie się

do wartości moralnych. I to nie przez odwoływanie się werbalne, gdyż, jak wiadomo, wartości, które nie skłaniają do działania, są pustymi nazwami.

Nauczanie języka polskiego jest z natury rzeczą obcowaniem ze sferą znaczeń i sferą wartości, o czym pisałam w szkicu o uwarunkowaniach kulturowych edukacji polonistycznej¹. Nie od dziś wiadomo, że horyzonty semiologiczny i aksjologiczny aczkolwiek nieitożsame nakładają się na siebie i tworzą uniwersum kultury. Jeśli chcemy, by efekty polonistycznej obecności w kulturze naszych wychowanków przybierały postać ZACHOWAŃ WARTOŚCIOWYCH: intelektualnych, sprawnościowych, emocjonalnych i przede wszystkim moralnych, musimy stworzyć taki SYSTEM MOTYWACYJNY działań wartościowych, by był on akceptowany przez uczniów. Mało tego, uznany za własny. Podmiotowy. Jest to zagadnienie skomplikowane, gdyż, jak przekonuje nas obserwacja praktyki szkolnej, najszlachetniejsze motywacje nauczyciela nie zawsze, a czasami wcale nie pokrywają się z motywacjami uczniów.

Uzasadnienie działań ucznia, człowieka podlegającego obowiązкови szkolnemu, rozgrywa się w trójkącie motywów: MUSZĘ, MOGĘ, CHCĘ. Muszę – z racji norm wymagań szkolnych, często represyjnych; mogę – jeśli nauczyciel zostawi margines swobody; chcę – ... I tu chciałoby się przywołać Gombrowiczowskiego Gałkiewicza: *Ale kiedy ja się wcale nie zachwycam /.../ Ale, słowo honoru, nikogo nie zachwyca. Jak może zachwycać, jeśli nikt nie czyta oprócz nas, którzy jesteśmy w wieku szkolnym, i tylko dlatego, że nas zmuszają siłą...* („Ferdydurke“).

Wydaje się, że atrakcyjność propozycji szkół społecznych czy „alternatywnych“ wyrasta przede wszystkim ze sprzeciwu wobec kształtowania relacji nauczyciel – uczeń na zasadzie zbiurokratyzowanej dystrybucji zadań i ról, sterowania, zgodnie z założonymi z góry celami. Ale w równej

¹ B. Chrzastowska, *Wzglądowe zagadnienia programowania szkolnego z dydaktyki literatury*, w: *Unowocześnienie procesu dydaktycznego. Model dydaktyk szczegółowych*, Tom II, cz. I, Bydgoszcz 1988, s. 240.

² I. Wojnar, *Omówienie dyskusji*, w: *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka*, pod red. B. Suchodolskiego, Ossolineum 1986, s. 172.

³ M. Jędrzychowska, *O kulturowych uwarunkowaniach procesu dydaktycznego*, w: *Unowocześnienie procesu dydaktycznego*, dz. cyt.

mierze szkoły te znajdują zwolenników dlatego, że deklarują odejście od uzurpacji dydaktycznej, eksponują ucznia. Wypowiedzi publicystyczne i dziennikarskie na temat szkół społecznych są pełne nęcących obrazów „radości uczenia się” doznawanej przez młodzież dlatego, że SAMA może określać swoje „chcę” w stosunku do wiedzy i sposobów jej poznawania, a więc również wybierać te najbliższe cele, które mogą być następnie rozbudowywane i poszerzane.

Gdyby móc zamarzyć w państwowym szkolnictwie, które przecież zostanie dominującą formą kształcenia, sytuację odwrócenia, przesunięcia wierzchołków „trójkąta motywacyjnego” tak, by jego opis z pozycji ucznia zaczynał się od „chcę”, przez „mogę” do „muszę”. A „muszę” nie dlatego, że jestem zmuszony, lecz dlatego iż wartość, do której dążę, jest nierozzerwalnie związana z trudem jej osiągania. Nie bez powodu K. Wojtyła pisał: *Człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że wartości, które więcej mu obiektywnie dają, więcej go też muszą subiektywnie kosztować*⁴. „Muszę” staje się wówczas powinnością, zobowiązaniem wobec siebie i innych.

„Mogę” zaś w tym ujęciu – to wiara we własne możliwości i siły, wiara wyzwalamąca AKTYWNOŚĆ poznawczo-emocjonalną w stosunku do siebie samego i świata kultury. Jakże słuszną okazuje się obserwacja J. Kozielskiego: */.../ jednym z czynników tłumiących ludzkie poczynania jest fatalistyczne przekonanie, że osiągnięcia człowieka nie tyle zależą od jego ŚWIADOMEGO WYSILKU i zdolności, co od zewnętrznych okoliczności, na które nie ma wpływu i których reguł nie rozumie*⁵ (podkr. – M.J.).

Dlatego też w obrębie istniejących reguł życia szkolnego, których zrozumienie sprzyjałoby powstawaniu pozytywnych motywacji uczniowskich, wyzwalamych chęć samodoskonalenia, musi znaleźć się miejsce i ZOBOWIĄZANIE polonisty wobec ucznia-człowieka. A gdyby tak powtarzał sobie raz po raz słynne wskazania lekarza i myśliciela z Kos zawarte w „Przysiędze lekarskiej”: *PRIMUM - NON NOCERE!* Wierność tej przysiędze ma wymiar szerszy, humanistyczny. Można i należy ją odnieść do każdej interakcji, w której z konieczności zawiera się relacja wyższość – niższość (np. kompetencje, wiek, doświadczenie, powaga instytucji itp.).

Przypisywanie sobie nadmiernych praw z racji wyżej wskazanych, niejako naturalnych przewag nauczyciela staje się tak często początkiem reifikacji, uprzedmiotowienia wychowanka. A przecież, jeśli po pierwsze – nie szkodzić, to po drugie – pomóc!

Natomiast takie sytuacje, w których uczeń sam czułby się zobowiązany uzasadniać swoje decyzje, a więc „chcieć” z wyjaśnieniem, „dlaczego chcę”, mogą stanowić podstawę do ugruntowania wiary w siebie, w swoje człowieczeństwo, godność. Godność w tym ujęciu jawi się jako moralny składnik osobowości, skoro to, co się czyni, zależy od zaangażowania WŁASNEJ WOLI I ROZUMU.

Kształtowanie poczucia godności własnej ucznia na języku polskim można widzieć na trzech płaszczyznach: ja, my, moja (nasza) praca.

„Ja”. Sceptycy mogą podawać w wątpliwość istnienie poczucia własnej tożsamości, własnego systemu przekonań, a w konsekwencji ideału wierności sobie u kilkunastoletniego człowieka. To prawda, mogą one istnieć in statu nascendi. Rzecz w tym, by stawały się one przy pomocy nauczyciela *trwałym przekonaniem jednostki o jej AUTENTYCZNEJ WARTOŚCI jako człowieka będącego niepodzielną całością*⁶ (podkr. – M.J.). Odczuwanie własnej wartości daje prawo do bycia wolnym. I tu nie sposób nie uzupełnić przytoczonej definicji o KONECZNOŚCI STAWIANIA CZOŁA WŁASNEJ WOLNOŚCI przez odpowiedzialność za swoje decyzje i swój rozwój (myślenie, odczuwanie, działanie). R. Rogoll, ukazując wypaczenia wspaniałej idei *wychowania antyautorytarnego* na Zachodzie, prowadzące do *wolności od wszelkiej odpowiedzialności i tradycji w najszerszym sensie tego słowa*, stwierdza: */.../ składnikiem wolności wygrywającego, w przeciwieństwie do niepohamowania jest SAMODYSCYPLINA, przez co rozumie się zdolność wczuwania się w życie innych i respektowanie ich spraw*⁷ (podkr. – M.J.).

⁴ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1986, s. 81.

⁵ J. Koziński, *O godności człowieka*, Warszawa 1977, s. 14.

⁶ Tamże, s. 10.

⁷ R. Rogoll, *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, przeł. A. Tomkiewicz, Warszawa 1989, s. 124.

„My“. Poczucie godności własnej powstaje bowiem przez aktywność skierowaną ku innym ludziom i powinno stawać się formą samoafirmacji, gdy potrafimy zapomnieć o sobie, by lepiej widzieć innych. Otwarcie na innego człowieka wskazuje bezpośrednie relacje, realizujące wartość SPOŁECZNEGO WSPÓŁŻYCIA. Wskażę jego dwa wymiary: miłość bliźniego, by użyć tu języka Biblii, oraz miłość wspólnoty – ojczyzny. Wydaje się, że wielka lekcja „Solidarności“ nie może pozostać bez echa w życiu szkolnym i chyba tak się już dzieje. Właśnie dlatego, że nauczyła widzieć innych, dostrzegać ich potrzeby, odkrywać wspólnotę dążeń, czerpać z niej siłę, na nowo wsłuchiwać się w słowa: polskość, polska literatura, polski język, kultura, historia. Po prostu – Polska. To ważna sprawa dla zrozumienia własnej tożsamości. Nie bez racji współczesna filozofia rozwija Heglowski wątek *substancji etycznej* narodu. Cytuję Tischnera: *„Substancja“ to mocne słowo. Wskazuje ono na to, co naprawdę jest, co trwa jako stałe podłoże pod zmiennością zdarzeń, co nadaje spójność każdej rzeczy i każdemu procesowi przemian. Naród ma jakąś „substancję“ – PRAWDĘ, która go stanowi. Substancja ta ma charakter etyczny*⁸.

PRACA. To trzeci element konstruujący poczucie godności (wartości) ucznia. Wydaje się, że kryzys pracy określany jako jej zniewolenie, gdyż pracę pozbawiono sensu, obejmując całość społeczeństwa nie ominął szkoły. Ze szczególną ostrością młodzież zauważa swego rodzaju wyzysk i marnotrawstwo wysiłków, jakie ponosi zdobywając wiedzę. Wyzysk powstaje przez obarczanie uczniów nadmiarem informacji egzekwowanych w fazie opanowywania i kontroli opanowania materiału; marnotrawstwo, gdy poniesiony trud okazuje się bez znaczenia w bliższej i dalszej perspektywie.

Konsekwencją poczucia działań bez sensu staje się naruszenie lub wręcz zerwanie podstawowej więzi interpersonalnej nauczyciel – uczeń, na której wspiera się szkoła. A przecież, jak uczy doświadczenie, a co potwierdzają psychologiczne metody analizy transakcyjnej⁹, głównymi potrzebami człowieka wśród ludzi jest: po pierwsze POTRZEBĄ STYMULACJI i po drugie POTRZEBĄ WSPARCIA w dokonywaniu

wyborów, w działaniach, w pracy, w autokreacji. Czy szkoła zaspokaja te potrzeby?

Oczekuje się autentycznej odpowiedzi ze strony polonistów na te zapotrzebowania młodzieży, uczniów żyjących tu i teraz, pod presją zmian politycznych, euforii, ale i zniechęcenia, niewiary, rozczarowania niedawną przeszłością dzielonego wraz z dorosłymi, żyjących pod naciskiem agresywnych treści mass-mediów, upowszechniających się wzorów „etyki sytuacyjnej“, wpływów subkultur młodzieżowych. Tym bardziej młodzi ludzie oczekują stymulacji i wsparcia, by odkrywać swe człowieczeństwo.

Wymiar osobowościowy i etyczny celów kształcenia polonistycznego w szkołach średnich stawiałabym zatem na pierwszym miejscu w hierarchii celów dydaktycznych. Cele poznawczo-sprawnościowe w tym ujęciu byłyby tworzywem kreującym świat wartości. Nie chodzi tu o wąskorozumianą instrumentalizację materiału merytorycznego – literatury, kultury, zagadnień językowych. Jak każdy twór człowieka zasługują na poszanowanie ich autonomii i wobec tego wymagają kompetencji odbiorczych, znajomości „narzędzi“ poznania, reguł uczestnictwa – czyli trudu. Trudu ROZUMIENIA, że kultura, że *czytane utwory włączają się w obszary ludzkich aspiracji, kłopotów, udręk i nadziei, wplatają się w biografie czytelników, pomagają im porządkować uprzednie doświadczenia i zarazem antycypują doświadczenia jeszcze nie znane*¹⁰.

Tak więc odejście od istniejącego w polonistyce szkolnej rozdarcia między utylitaryzmem, *koniunkturalnym zapotrzebowaniem na usługi wychowawcze a zmilitaryzowaną wiedzą o literaturze*, będącą często karykaturą uniwersyteckiej wiedzy przedmiotowej, w stronę poznania na miarę ucznia, poznania wypływającego z rozpoznanych potrzeb, łączyć się będzie w sposób naturalny z PRAKTYCZNYMI obowiązkami przedmiotu. A są one niebłahe. Najczytelniej mogą być zilustrowane przez stosunek do języka. Aktualne

⁸ J. Tischner, *W kręgu filozofii pracy*, Kraków 1983, s. 53.

⁹ Zob. A. Tomkiewicz, *Wprowadzenie*, w: R. Rogol, dz. cyt.

¹⁰ J. Sławiński, *Literatura w szkole: dziś i jutro*, w: *Model wykształconego Polaka*, pod red. B. Suchodolskiego, Ossolineum 1980, s. 331.

„kształcenie językowe“ według programu, owszem, stawia sobie za główny cel *wyrabianie sprawności językowej*, której podstawę *stanowi wiedza o rozwoju i funkcjonowaniu języka* („Program“, s. 41), ale właściwie nie zawiera żadnych sugestii na temat, jak reagować na pogłębiającą się degradację naturalnego środowiska językowego, jak chronić się przed rozplenionym kodem quasi-rozwinętym, jak uczulać na perswazyjną funkcję przekazów językowych, które mogą się okazać manipulacją, jak wreszcie i przede wszystkim uczynić posługiwanie się językiem ojczystym czynem etycznym – skuteczną i odpowiedzialną komunikacją międzyludzką.

Wydaje się, że nic dzisiaj nie stoi na przeszkodzie, by sprawnościowy i poznawczy aspekt przedmiotu widzieć jako składnik ukazanego wyżej celu nadrzędnego, wpływającego z etycznych przesłanek.

Kanon literatury pięknej kształtującej polską tożsamość poznają wszyscy uczniowie. Aktualny materiałowy dobór kształcenia literackiego i kulturalnego prezentowany w „Programie“ uzmysławia nam jedno – bogactwo istniejących obszarów, na których może się rozgrywać edukacja polonistyczna. A to, co wprawia w popłoch wielu polonistów – nadmiar propozycji („Kontynuacje i nawiązania“, „Konteksty interpretacyjne“) – jest przecież walorem. Stąd konkluzja: nie bójmy się materiałowej „redundancji“ w programach języka polskiego. Przeciwnie, wszelkie „nadwyżki“ w planie komunikatywnym tego dokumentu uzmysławiają nauczycielowi, jaki majątek narodowej kultury ma do dyspozycji. On i jego uczeń. Językoznawcy wiedzą, że teksty o niskiej redundancji przy zakłóceniach w procesie komunikacji łatwo podlegają zniekształceniu. Dlatego bogactwo, nadmiar może sprzyjać jasnej wizji celów edukacyjnych. Tym celem, jak wcześniej usiłowałam dowieść, jest uczeń – człowiek, Polak, którego wysiłku nie wolno marnować, skoro przez edukację zadaje on sobie trud odnajdywania siebie w świecie wartości. Nauczycielowi zaś pozostaje „tylko“ – i „aż“ – **DECYZJA WYBORU** z tego bogactwa, które podsuwa program, by jak najskuteczniej dążyć do **OPERACJONALIZACJI CELÓW** – zharmonizowania materiału kształcenia z tym, co chce się osiągnąć.

Istnieje wszakże pewne niebezpieczeństwo. Przebywając w wysokich rejonach „sacrum” narodowej kultury zapomina się o tym (i program o tym zapomina), co jest codziennym doświadczeniem młodzieży – o zaborczości kultury masowej. Ułatwianie orientacji aksjologicznej wobec tego właśnie, co ona proponuje, wydaje się nad wyraz ważne, jeśli rzeczywiście chce się dostrzegać kulturowe, moralne i egzystencjalne potrzeby ucznia i zmierza się do ich sublimacji. Jest to tylko jeden z przykładów, jak mogą być rozmieszczane akcenty w doborze i wyborze materiału nauczania, który ma okazać się pomocny, wspierać kształtującą się osobowość wychowanka przez to również, że uczciwie liczy się z realiami.

Rozważania o teleologicznym i materiałowym wymiarze treści kształcenia polonistycznego w szkołach średnich warto zamknąć taką refleksją: tak jak w wielkich systemach etycznych również w dydaktyce spełnianie wartości to nie same intencje, nie sam czyn, ale ich połączenie.

Zatem pomoc okazaną uczniom przez nauczyciela trzeba widzieć w *przełożeniu wartości kultury artystycznej na WEWNĘTRZNĄ JAKOŚĆ CZŁOWIEKA, jego wrażliwość, otwartość, jego sumienie /.../*. C. K. Norwid stwierdzając: „jakoż podłość jest bliższą człowieczości, ale sztuka w życiu więcej jest obowiązującą i potrzebną”, wskazywał również, iż: „z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie, dwie tylko: POEZJA i DOBROĆ”¹¹.

¹¹ I. Wojnar, *Edukacja kulturalna i wychowanie przez sztukę w koncepcji kształcenia ogólnego*, w: *Model wykształconego Polaka*, dz. cyt., s. 276.

De l'humain avant toute chose. Les fins que s'assigne l'enseignement de la langue et de la littérature polonaises à l'école secondaire

L'auteur s'interroge sur l'orientation que doit suivre, à l'école secondaire, l'enseignement de la langue et de la littérature polonaises, qui, de par sa nature, est une initiation aux significations et aux valeurs. L'objectif

éducatif majeur de cet enseignement c'est la formation des personnalités et de la dimension éthique. Selon cette approche, la démarche cognitive et l'aptitude seraient génératrices de l'univers des valeurs de l'élève.

MACIEJ CISŁO

*To, że Bóg cierpi, że CZUJE: czyż nie jest to samo
wewnątrz świata i jego najgłębsza tajemnica?*

Pascal

BIBLIA MÓWI BÓG STWORZYŁ ŚWIAT

„i widział że było to dobre“. Zło
przyszło później, wskutek buntu aniołów. – Lecz Budda
[powiada: zło

tkwi w samym ISTNIENIU,
które jest podzielone, a nie
Jedno,
i w tym rozdarcu są początki cierpień wszystkich istot.
Życie żywi się,
by żyć,
rozrywa na strzępy siebie samo.
Rzeczy są RÓŻNICAMI,
które spostrzegamy –
miłość płodzi śmierć... Człowiek to zrozumiał
i poznał Wstyd – a także zasłonę, Formę.

NIŻSZE STUDIA, niższe niż trawa. Mężczyzna, chłopiec,
dziecko, i dalej wstecz, „aż się nie urodzę“
w domu Innego Boga –

.....

Ani być –
ani nie być:
INACZEJ
NIŻ
BYĆ!

ŚCIEŻKI WPADAJĄ DO DRÓG

strugi – do rzek,
gałęzie – do drzew:
wszystko w naturze zmierza ku Jedyńemu.

Lecz On

jest także Źródłem – i przyzywa ku sobie pod-prąd.
Chce, żebyś z Nim
walczył...

Adam upadł
na ziemię,
Szatan – do piekła;

Jakub nie upadł,
gdyż trzymał się mocno Nieznajomego,
głośno wołając: „Nie puszczę cię, póki mi nie
[pobłogosławisz!“

...I walczy sam ze sobą:
w Trójcy; wydaje na śmierć Syna,
Syn na krzyżu oddaje
Ducha.

...*POZA TYM SAME RADOŚCI*, gdyż nie byłem dziś
samotny

– ani w tłumie; bez pracy
– ani w pracy: tworzenie
jest duchowym rodzeniem, a któż powie o matkach,
że wykonują „zawód matki“;

...nie bezdomny
– i nie udomowiony: człowiek odrzuca
panowanie nad sobą własnego człowieczeństwa,
tak samo jak drugiego człowieka!

I kamień ma duszę,
iskrę: uderz!

LEŻĘ W OGRODZIE W NIEBIE STOI SZYBOWIEC

Olsztyn; mój dom
– na skraju natury i kultury, miasta i lasu.

Słyszę głos syreny fabrycznej
i magiczny śpiew z głębi jeziora.

Na pniach sosen
przy brzegu
tańczy nierzeczywiste, odbite od wody światło.

W klasie czwartej – śliczna jak żrebaczek
(grzywka, rzęsy, „koński ogon“)

– Krysia Kejnerówna.
– Czy my się jeszcze kiedyś spotkamy?
Musi gdzieś istnieć
kraj niespotkań dokonanych!

Tajemnica strony prawej:
prawda, prawo,
prawa ręka... Ślimak zawija swój dom
w tę samą stronę, co Budda rytualne loki
i my, ludzie, litery. (Arabowie piszą pod-słońce,
gdyż mają go stanowczo za wiele!)

W snach
łatwo lewitowałem...
– Dziś muszę budować te wszystkie rusztowania ze słów,
żeby się choć na milimetr
oderwać od ziemi!

WIDMO EUROPY KRAŻY PO KRAJACH KOMUNIZMU

Dzieci polityczne
długo wierzyły w metę,
krawędź świata,
za którą zaczynać miał się raj na ziemi.
(I jeszcze chciały tam dobiec
na jednej nodze,
w pozycji
– bez opozycji)

Ale okrągła ziemia nie ma (oczywiście) żadnego krańca, ani
[metry,

ani raj.

Nie będzie

Spełnienia Dziejów;

Dobro Absolutne

nie istnieje. O czym kto chciał wiedzieć –

zawsze wiedział. (Duch Dziejów obwieszcza

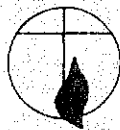
ustami proroka Izajasza: „Ja stwarzam światło

i stwarzam ciemności,

stwarzam dobro i zło;

ja, Jahwe,

czynię to wszystko“)



Postawy oporu

Adam Michnik, *Niezlomny z Londynu i inne eseje*, Biblioteka „Krytyki”, Warszawa, NOWa 1985; wydanie II „Aneks”, Londyn 1986.

Ta książka powstała w trudnym czasie i w trudnych warunkach: w stanie wojennym, w więzieniu przy Rakowieckiej, w zaostrożonych represjach. Esejom o historii i literaturze towarzyszy publicystyka polityczna, m.in. głośny list autora do gen. Kiszczaka. Kolportowana i komentowana w podziemiu zasługuje na przypomnienie z wielu względów – jak znak tamtego czasu i czasu niehistorycznego, stałej dyskusji Polaków o naszej kondycji i wartościach, z którymi pragniemy się identyfikować.

Efekt pierwszy lektury „Niezlomnego z Londynu” to poczucie tożsamości. Ja w tych szkicach jestem współobecny, współistniejący, jak współmówca. One są dla mnie i o mnie. Niech nikogo nie myli owo „ja” będące faktycznie drugą stroną „my”. To jeden z owoców Sierpnia. Owa wspólnota z rzadka tylko pojawiająca się fizycznie, częściej funkcjonująca jako emanacja, jako wola bycia razem, z innymi, którzy są przeciw władzy, totalitaryzmowi, zastanej rzeczywistości. Dla mnie, członka tej wspólnoty, ta tożsamość ma walor indentywności. Tak czytając „Niezlomnego” po prostu potwierdzam swoją wspólnotowość. Czytając komunikuję się z innymi, realnymi i wyobrażanymi. Adam Michnik posiadał dar języka wspólnoty – i ów dar właśnie czyni zeń pierwsze pióro opozycyjnej publicystyki. Ale ta wspólnota jest przede wszystkim wynikiem SYTUACJI – jesteśmy połączeni nadwzięcią wspólnego obozu, wspólnej klęski, wspólnych racji i postaw. To ważne, bardzo ważne, ale intelektualnie nie zawsze płodne. Na każdego przychodzi wszak chwila, w której potwierdzanie zaczyna być nużące, jest już tylko powielaniem barw, haseł, anegdot, racji i postaw. Stąd konieczność drugiej lektury „Niezlomnego z Londynu” – lektury nie przeciwko książce, ale przeciwko sobie, przeciw łatwym identyfikacjom i przeciw konieczności tych identyfikacji. I taki jest punkt wyjścia tego tekstu – relacja z czytelnich kłopotów autora.

I. Mówiąc w ogromnym skrócie – „Niezlomny z Londynu” to eseistyczna historia odradzania się polskich postaw oporu wobec obywatelskiego i narodowego zagrożenia. Tekst pierwszy, „Powstanie listopadowe – polskie pytania”, szkicuje główne możliwości.

Michnik pisze: *Myślę, że były trzy modele polskiej postawy wobec caryzmu w Królestwie Kongresowym. Pierwszy nazwałbym modelem księcia Druckiego-Lubeckiego; drugi – modelem kaliskiej opozycji braci Wincentego i Bonawentury Niemojewskich; trzeci – modelem podchorążych. Model pierwszy – zgoda na kompromis polityczny za cenę dużych możliwości w działalności gospodarczej /.../ i model drugi – działalności gospodarczo-oświatowej jako fundamentu walki o swobody obywatelskie i praworządność odwoływały się do LEGALNYCH możliwości, jakie stwarzała konstytucja Królestwa Kongresowego. Model trzeci – niezgody na żadne kompromisy i walki o pełną niepodległość – z konieczności był wzorem KONSPIRACYJNYM.*

Czy te modele to spektrum możliwości epoki? Tak, jeżeli przyjąć milczące założenie książki Michnika, iż poruszamy się tylko w obrębie świadomej i aktywnej części polskiego społeczeństwa tamtych lat. I jeżeli zapamiętamy, iż postawy oporu nie były „większościowe” dla Polaków. Opór był znakiem mniejszości. Drucki-Lubecki potykał się przede wszystkim z archaicznym myśleniem gospodarczym ziemskich właścicieli i podległych sobie urzędników; opozycja kaliska była mniejszością wobec lojalnej (nauczmy się oddzielać lojalizm od legitymizmu) większości sejmowej. Podchorążowie byli skrajną mniejszością nawet w garnizonie stołecznym. Pierwsze godziny powstania bezlitośnie ujawniają osamotnienie spiskowców. Do czego zmierzam? Otóż postawy oporu *wobec caryzmu* były jednocześnie postawami wyboru wobec bierności polskiego społeczeństwa. Niech tej prawdy nie przyćmiewa blask samego powstania. I niech ta uwaga towarzyszy wszystkiemu, co powiem dalej, gdyż eseje A. Michnika dwuznacznie milczą w tej sprawie. Nawet gdyby sięgnąć po książkę poprzednią, „Ugoda. Praca organiczna. Myśl zaprzeczna”, w której analizuje się postawy przeciwne postawom konspiracyjnym – to przecież nadal poruszamy się w obszarze elit, mniejszości, wśród grup izolowanych. Historia polskiego oporu w ostatnich dwu stuleciach widziana w perspektywie „postaw” okaże się księgą mniejszości, księgą elit i jednostek; i księgą nieporozumień, wzajemnych oskarżeń i podejrzeń, kiedy to społeczeństwo dystansowało się od spiskowców (lub co najwyżej dyskretnie im kibicowało), ci drudzy zaś prześcigali się w oskarżaniu społeczeństwa o małoduszność i poddaństwo. Tak patrząc sądzić by można, iż w czasach rozbiorów trzeba szukać korzeni naszej dzisiejszej tożsamości. Tożsamości opartej na podwójnym wyborze: wobec rządzących elit i wobec z miesiąca na miesiąc bardziej milczącego społeczeństwa.

Patrząc „postawami” pytać trzeba, co je warunkowało? Świadomość ich nosicieli? Zapewne, wszak cała tradycja historycznego

patrzenia na nasze dzieje sprowadza się do pytania, co myśleli, co planowali, jak to się miało do realizacji tych zamierzeń. Przy czym „realizacje” – powstania, spiski, legiony pierwsze i drugie – zazwyczaj są komentowane już w innym języku, analiza „chceń” zmienia się w rekonstrukcję faktów. Świadomość rozdziela się od działania. Rzecz nie tylko w filozoficznych wadach takich obserwacji, ale w zapominaniu o faktach równie istotnych, w zapominaniu działań będącym efektem realizacji potrzeb słabo lub wcale nieuświadamianych w kategoriach politycznych – np. opór wsi w Kongresówce przed rusyfikacją był faktycznie UPOREM, obroną, oporem ZA nie zaś PRZECIW, czyli chęcią zachowania religijno-kulturowej tożsamości. Ten kompleks spraw nie interesuje A. Michnika. On pisze o etosach tych, którzy rozumieli, pisze o postawach uświadamianych, będących konsekwencją pewnego zrozumienia wyrażanego w kategoriach racjonalizacji politycznej. W tym sensie świadomość jest funkcją wspomnianego zrozumienia. Inaczej rzecz się ma, jeśli za świadomość uznamy podmiotową RELACJĘ ze światem wartości (Henryk Elzenberg). „Świat wartości” w zasadzie nie podlega radykalnym zmianom, modyfikowane są sytuacje, w jakich przychodzi nam STAWAĆ PRZECIW, niezmiennie jednak bronimy tego samego. Np. zawsze bronimy „prawdy”, choć stale przeciwko innej „nieprawdzie” i innym metodom jej narzucania. Łatwo można zauważyć, iż wersja druga niewiele ma wspólnego z wywodem historycznym, a przecież „Niezlomny z Londynu”, jako się rzekło, jest próbą historii. Którą z dwu wersji pisania – ewoluowanie postaw czy ewoluowanie sytuacji – wybiera A. Michnik? Nim padnie odpowiedź, zaznaczyć trzeba jednak – nie jest to wybór akademicki, lecz podstawowy dla takiego myślenia i działania, które pragną być jednością.

II. To bodaj tytułowy bohater powieści „Pan A.G. w X.” Tibora Dery’ego wygłasza sąd fundamentalny dla wspólnot oporu w totalitaryzmie. Mówi: *Gdzie nie ma oporu, tam nie ma potrzeby czemuśkolwiek przeczyć*. W literackiej utopii miasta X opór oznacza REZYGNACJĘ ZE SZCZĘŚCIA, jakie powinna nieść rzeczywistość bez konieczności pracy i umierania. A jednak ludzie pragną umierać i zabijają się w walce o pracę. Powieściowy traktat węgierskiego pisarza, Kadarowskiego więźnia, podważa XIX-wieczne utopie (nie tylko socjalistyczne), u których postaw legło pragnienie królestwa Bożego na ziemi oczyszczonej z cierpienia i przymusu. Tu przywołuję Dery’ego w celu bardzo prozaicznym. W celu zrozumienia samej zasady oporu. OPIERAĆ SIĘ CZEMUŚ? KOMUŚ? ale także – OPIERAĆ SIĘ NA danym systemie wartości. Mówiąc inaczej – OPÓR PRZECIWKO i OPÓR w OBRONIE wspomnianych wartości. Cho-

ciażby przeciw rusyfikacji, ale za polskością. Pozornie są to związki tożsame, charakteryzujące dwie strony tej samej postawy. Piszę „pozornie”, gdyż jestem przeświadczony o konieczności uświadamiania sobie różnic. OPÓR „PRZECIW” funduje wspólnotę symetryczną, skazaną na odbijanie w sobie cech przeciwnika. OPÓR „ZA” jest jądrem wspólnoty asymetrycznej – wolnej w wyborach, nie skazanej na konieczność odpowiadania na kwestie podsuwane przez przeciwnika.

Historia Polski jest pisana w perspektywie wspólnot pierwszego typu. Sam Michnik pisze wszak o *postawach oporu wobec caryzmu*, zaś w szkicach kolejnych: wobec bolszewizmu, krajowego komunizmu, totalitaryzmu wreszcie. Opór wobec narodowego i obywatelskiego zniewolenia, opór przeciwko zniewolicielom. Jest coś przerażającego w fakcie, że o dacie wybuchu powstania styczniowego zdecydował jego największy przeciwnik – margrabia Wielopolski, zarządzając brankę do wojska (analogiczna sytuacja zdecydowała o wcześniejszym wybuchu insurekcji kościuszkowskiej – decyzja Igelströma o redukcji wojsk polskich). Równie dramatycznie czytam fakt, iż datę wybuchu powstania warszawskiego wymusili na dowódcy Armii Krajowej Rosjanie i Niemcy pospołu. Na PSL wymuszono decyzję o głosowaniu w referendum za utrzymaniem Senatu. Historia nasza jest bogata w takie „przymusy”. Za rzadko pytamy, w jakim stopniu przymus zewnętrzny łączył się z przymusem wewnętrznym. Albo inaczej – jak się w naszych dziejach mają do siebie dwie siły – konieczność i swoboda działania. Za rzadko pytamy o ZANIECHANIA, za często zrzucamy wszystko na owe „konieczności”.

III. W „Niezlomnym” owe przymusy, konieczności są jakby w tle. Michnik pisze wprawdzie o *postawach oporu wobec caryzmu*, ale nie caryzm go głównie interesuje. Czytając „Niezlomnego” nie wolno jednak tego zgubić. W książce mówi się o caryzmie, a więc despotyzmie, tyranii, zniewoleniu, nie zaś o oporze wobec Rosji. Aby to przekonanie wzmocnić, następne szkice – „Puszkini i Rosjanie” oraz „Rudin – człowiek zbyt czyny” – pokazują Rosję jako tyranie nad własnymi obywatelami. Szczególnie esej o Turgieniewskim „Rudinie” zachwyca analizą samozniewolenia, opisem szlachecko-inteligenckiego salonu, w którym duszno od pytań zasadniczych i ogólnej niemożności sensownego działania. Michnik znakomicie maluje obraz Rosji jako krainy wewnętrznej niemożności i obraz Rosji gnębiiciela wszystkich narodów, które ją otaczają. Z perspektywy polskiej trzeba nieustannie oddzielać rusyfikację narodu i uprzedmiotowienie obywateli. Spór dwóch żywiołów narodowych i spór dwóch koncepcji życia jednostki nie

są tożsame. Ten pierwszy spór Michnik uznaje, jak sędzę, za historyczny i skupia całą uwagę na drugim. Tytułowy esej poświęcony anachronicznemu niezłomnemu emigrantowi (z wychodźstwa wojennego), który nadal, w Londynie, prowadzi (i coś że werbalną tylko) walkę z odwieczną gnębicielką Rosją – to jednocześnie pochwała rejtanowskiego gestu oporu i zakwestionowanie sytuacji, w której gest ten staje się muzealnym eksponatem. Gest jednostki (zachowanie Rejtana) i gest zbiorowy (powstania) nie są tożsame. O wadze pierwszego decyduje wszak sytuacja, w której jednostka przyjmuje na siebie całe brzemień odpowiedzialności za zakneblowany (lub sterroryzowany) naród. W sytuacjach kiedy zbiorowościom jest dane wyrażać swoją wolę, historia zwalnia jednostkę z tak silnej odpowiedzialności. Stale bronimy tego samego, ale nie tak samo. I jeszcze jedno – bronimy wobec zagrożeń czy chcąc upowszechniać wartości?

Powtórzmy jeszcze raz – przedmiotem esejów Michnika są postawy oporu wobec caryzmu, nie zaś wobec Rosji. Niby to prawda (dla mnie, czytelnika Brzozowskiego, szczególnie bliska), ale przecież nieprawda, gdyby jako decydujący przyjąć punkt widzenia upowszechniany przez podziemną niezależną publicystykę. Niezależnym publicystom stale mylą się dwa procesy: wynarodowianie ze społecznym i obywatelskim zniewalaniem, myli się utrata podmiotowości narodowej i państwowej z uprzedmiotowieniem – utratą podmiotowości obywatelskiej. Zagrożenie narodu i zagrożenie człowieka to procesy czasami równoległe, ale rzadko tożsame. Z perspektywy lat osiemdziesiątych okazuje się, że nowożytna historia Europy nie zna ani jednego przypadku zaniknięcia narodu (a raczej odwrotnie, ostatnie dziesięciolecia przynoszą odradzanie się mniejszości etnicznych, np. Baskowie). Mówiąc inaczej – w planie dziejów fundament ideologiczny Narodowej Demokracji rozsypał się w popiół w odróżnieniu od obywatelsko-społecznego programu tej formacji. Idąc tym tropem trzeba orzec – postawy oporu fundowane przez figurę wroga narodowego (poza sytuacjami szczególnymi – zagrożeniem eksterminacji narodu) prowadzą do znaczącego pomieszczenia celów. Obrona polskości staje się jednoznaczna z eliminacją obcości i inności. Oczywiście naród, jako podmiot wielki socjologicznie, najłatwiej jest uaktywnić stosując zasadę PRZECIW (obcym, zakusom na granicę, wywozowi kurczaków i innych mięs), niepomierne trudniejsze są motywacje ZA. Dziejowe akty – narodowe powstania – nie powinny nam przesłaniać jednak dziejowego procesu. Z jego perspektywy ważniejszy od słowa STAŃ SIĘ jest nakaz: bądź, trwaj, nie ulegnij, zdobądź swoje...

IV. Cały czas krążę wokół trzech wielkości: jednostki – wspólnoty – społeczeństwa. „Niezlomny z Londynu” posługuje się tylko dwiema wielkościami: jednostką i społeczeństwem. W zależności od historycznej sytuacji, to co jednostkowe staje się zbiorowe, lub to co zbiorowe staje się jednostkowe. My, Polacy, mamy jakby wrodzoną łatwość w przenoszeniu tego co jednostkowe na to co zbiorowe. Powstania czytamy jako gesty narodu nie chcącego pogodzić się z rzeczywistością, podczas gdy gest (historyczny szczególnie) w całej europejskiej kulturze przynależy całkowicie do jednostki. My inaczej. Akt narodowy rozgrzesza jednostki, jednostki (Rejtan) rozgrzeszają naród. Lubimy usprawiedliwienia. Nie wierzę w takie proste przejścia. Ba, kto w nie wierzyć może, kiedy tylko zamiast zapatrzenia w Matejkowski konterfekt Rejtana wysłucha dalszej historii oszalałego pośła, który w osamotnieniu, w schizofrenicznych lękach oddalał się od świata żywych. Kto to napisze?

Jako naród wytworzyliśmy dwa modele aprobowanego CZYNU: akt historyczny i akt etyczny. Powstania rozgrzeszają nas za złą przeszłość, która doprowadziła do rozbiorów i za przyszłość, która do dzisiaj powoduje nasze zacofanie. W chwale legionów Dąbrowskiego ginie hańba zbiorowych wiernopoddanych przysięg na wierność zaborcom. Po upadku insurekcji przysięgali wszyscy, którzy pozostali w kraju. Ci sami, którzy stworzyli legendę 3 Maja i legendę Księstwa Warszawskiego. Było to racjonalne, choć w narodowej mitologii o tym głucho. Jakich jednak postaw wymaga taka sytuacja? Postaw zaprzecznych czy też raczej, inaczej niż powstańcze, obywatelskich?

Coraz częściej mam ochotę gromko kwestionować całą historyczność naszej sytuacji. Nie tylko dlatego, że legion niezależnych publicystów konstruuje szeregi pozornych analogii. Nawet nie dlatego, że są to historyczne fałszy. Moja niechęć ma inne źródło – lęk przed wizją narodu skamieniałego w muzeum. Gdyby w niezależnej publicystyce utrzymała się ta tendencja, niedługo już czas zanim w muzeum Ludzkości stanie rzeźba Polski – zbuntowanej przeciw...

Łatwość, z jaką „Niezlomny z Londynu” porusza się po ostatnich dwustu latach polskiej historii, jest pozorna. Jak pisał Tomasz Mianowicz („Jeszcze raz o Polsce”, „Kultura” 1982, nr 10): *To nie historia się powtarza, lecz działają te same czynniki emocjonalne.* A cóż to znaczy? A znaczy to, że nadal tkwimy w XIX w. Kultura nasza (w tym tekście traktowana tylko w aspekcie samowiedzy historycznej) stąd bierze swój początek. Uczy nas buntu przeciw, nie zaś pracy... politycznej chociażby, uczy nas gestów i aktów, nie zaś prawd o tworzeniu instytucji, uczy nas postaw zapominając o

tym, że to nie postawy składają się na proces, lecz to co owocujące trwaniem społecznym.

V. A gdyby zamiast pytania: Jak się staje społeczny opór? pytać: Jak się dzieje, że ludzie są przeciw sobie samym? Jak powstaje WSPÓŁUDZIAŁ grup społecznych w samolikwidacji ich praw, swobód, nadziei? Jak następuje samodegradacja postaw? Inaczej mówiąc spytajmy o mechanizmy zniewalania. A nawet mocniej – o nasze, polskie, historyczne sposoby samogńbienia. Czy, zamiast szukać w naszej historii ołtarzy i narodowych kapliczek, nie byłoby społecznie pożyteczne opisać nasz narodowy i społeczny WSPÓŁUDZIAŁ w utratkach narodowej i obywatelskiej podmiotowości?

Pytam, gdyż próbuję zrozumieć przepaść między pięknym wiekiem XIX i strasznym wiekiem XX. A bez zrozumienia różnic trudno pojąć wielkie XX-wieczne zwycięstwa totalitaryzmu. W „Niezlomnym z Londynu” o totalitaryzmie mówią szkice poświęcone Micińskiemu, Newerly’emu, korespondencji Miłosza i Wańkowicza. Są to szkice kluczowe dla zrozumienia całej książki.

Totalitaryzm doczekał się dwu typów opisu: z zewnątrz, kiedy jest podkreślane całe systemowe ZŁO, i od wewnątrz, kiedy dostrzega się zniewalające DOBRO systemu (najostrzej ten punkt widzenia czytać można w książkach Aleksandra Zimowiewa). Miciński i Wańkowicz z okresu emigracyjnego to przykład perspektywy pierwszej. Miłosz i Newerly – to perspektywa druga. Z punktu widzenia postaw ciekawsze są świadectwa tych, którzy doświadczyli i dali świadectwo. „Zostało z uczyty bogów” Newerly’ego to w polskiej literaturze pierwsze osobiste wyznanie kogoś uczestniczącego od wewnątrz i z zewnątrz jednocześnie. Pierwsze, gdyż w znakomitym „Moim wieku” Aleksandra Wata od początku wyraźnie została sformułowana obcość autora wobec komunizmu. Powieść Newerly’ego wymaga osobnego tekstu; tu wypada zwrócić uwagę na wątek znakomicie wydobyty przez Michnika – wątek totalitaryzmu jako systemu OSAMOTNIANIA, IZOLOWANIA, UJEDNOSTKOWIANIA oporu. Totalitaryzm zawiera jakby całe sekwencje sytuacji XIX-wiecznych, które decydowały, że gest oporu jednostki uzyskuje społeczne przedłużenie, zapada w społeczną świadomość. Rewolucjoniści są bohaterami. Samotni dynamitierzy wysadzający koronowane głowy są szlachetnymi bojownikami wolności. W totalitaryzmie bohaterowie tych samych sytuacji są już tylko nędznymi sprzedawczykami i kreaturami na służbie obcych mocarstw. Najczęściej zaś ci, którzy protestują, znikają bez wieści, plotka zaś opiewająca ich czyny jest podstawą do masowych aresztowań. Jak to się dzieje?

Jednostka zawsze działa poprzez swój społeczny kontekst. Kontekst ten – środowisko, grupa społeczna, ale także kulturowe mechanizmy nobilitacji i degradacji wartości – przenosi jednostkowy gest w wymiar społeczny. Totalitaryzm to likwidacja. Ginać odświętnie można tylko wówczas, kiedy czyni się to dla kogoś, do kogoś, wobec kogoś... Totalitaryzm likwiduje nie jednostkę (bo to jest niemożliwe, czytajcie Kisiela, on się nie zmienia), ale jest kontekst. Zaborczy, sięga aż do końca, po religię. Wiara jest kontekstem-środowiskiem najdziwniejszym z dziwnych. Bez ludzi, a dla ludzi. Osobistym jak mało co jest osobistego, a przecież nigdy JEDNOSTKOWYM. Totalitaryzm skwapliwie korzystał z przełomu w humanizmie, który głosił, że człowiek jest sam sobie aktorem i publicznością jednocześnie. Że Bóg na tej scenie nie jest potrzebny. Bardzo trudny to heroizm. W „Ciemności w południe” Koestlera brak wiary musi ulec wierze w królestwo Boże na ziemi.

Mylą się, jak sądzę, ci wszyscy, którzy opresywności totalitaryzmu szukają głównie w sferze działań przeciwko jednostce. System ostatecznie zakorzenia się w pojedynczych ludziach, ale dopiero po zniszczeniu wspólnot: środowiska, towarzystwa, grupy przyjacielskiej, rodziny. Wówczas dopiero jednostka staje samotnie naprzeciwko państwa, które pożarło społeczeństwo i kieruje nim zgodnie ze swoją samowolą. „Pożreć społeczeństwo” znaczy zniszczyć jego obywatelską, publiczną konstrukcję. To znaczy stworzyć świat MAS I LUDZI, tłumów i jednostek, to znaczy zanalizować te relacje, które łączą ludzi ze sobą w pewne całości. To znaczy zmierzyć się z całą historią człowieka, której jednym z fundamentalnych wymiarów było – jest – będzie budowanie najbliższego jednostce milieu. Przyjacielskiego, ale i ideowego, zawodowego i lokalnego. Nieprzypadkowo teoretycy i praktycy demokracji pisząc o USA zwracają szczególną uwagę na dwie kategorie: wolność ekonomiczną i samorządność lokalną, która nie tylko dysponuje siłą ekonomiczną, ale również prawnopolicijną i wreszcie uprawnieniami legislacyjnymi. Ta struktura umachia wolność jednostki, choć wielokrotnie wzmocnieniu towarzyszą różne ograniczenia i wówczas bywa, że struktura centralna – państwo – podejmuje walkę wespół z niewolnymi lokalnie mniejszościami.

W polskiej tradycji wspólnotowość ma niewielką wartość. Dominują dwie generalizacje: jednostkowa i ogólnopatriotyczna. Między nimi wykuwał się etos polskiej inteligencji, która mniej lub bardziej świadomie chciała identyfikować się z Cezarym Baryką. Chciała być sumieniem, i mądrością, i siłą Polski. Nieufna wobec naturalnych struktur społecznych, zawsze pozostających w tyle wielkoświatowych przemian, inteligencja polska, uzurpując sobie prawo wielkości, pierwsza oddała się w służbę rodzimego totalita-

ryzmu. Oczywiście nie cała, ale kto długo zachowuje pamięć o poległych i przegranych?

VI. W „Niezlomnym z Londynu“ brakuje mi szkicu najważniejszego – tekstu o zbrojnym powojennym podziemiu. Ani esej o Poległych Poetach (Kolumbach), ani korespondencja Miłosza z Wańkowiczem – „starym“ i „młodym emigrantem“ – ani przypis o dwuznacznej postawie Rudnickiego i wzmianki o wyborze, jakiego dokonał Zbigniew Herbert – tej luki nie wypełnią. Nie pisze bowiem Michnik o szansach, kalkulacjach, programach, lecz – przypominam – o postawach. W całej powojennej publicystyce jest to wątek najbardziej i najusilniej fałszowany. A przecież, właśnie w tej książce, jest to szkic dla jej konstrukcji wręcz niezbędny – gdyż był to przed totalitaryzmem opór najbardziej konsekwentny. I to nie dlatego, że z bronią w ręku, ale dlatego, że był to opór całościowy, ufundowany na słusznym przecież przekonaniu, że oto dokonuje się całkowita przemiana Polski i Polaków.

Sięgnąć trzeba do głębi tego, co nadal może dzielić Polaków, a co zyskało sobie moralną ocenę Jerzego Andrzejewskiego w „Popiele i diamentcie“, w scenie bezsensownej śmierci Maćka. W 1945 r. nie powtórzył się polityczny wariant 1918 r. Okupacja niemiecka miała dla polskiego oporu klarowny horyzont spełnienia – bezwarunkową klęskę Niemiec. W 1945 r. ZSRR był uznanym sprzymierzeńcem. Występować przeciwko ZSRR znaczyło występować przeciw wszystkim. To była sytuacja jak w antycznej tragedii – bez wyjścia. W sensie politycznym wszystkie wybory były wówczas równoprawne, gdyż żaden nie był do końca skuteczny:

1. Mikołajczyka – by zawierzyć zachodnim gwarancjom i podjąć opozycyjną grę;

2. Arciszewskiego – by trwać na londyńskim bruku i symbolizować niepodległą ciągłość;

3. konspiracji w kraju – by bronić aktywnie przed represjami i czekać na wybuch nowej wojny (wiara w III wojnę była równie mądro-durna, jak nadzieja Mikołajczyka na aktywność Zachodu);

4. społeczeństwa – by odbudować kraj z wojenno-okupacyjnych ruin;

5. „Tygodnika Powszechnego“ – by odbudowując bronić tych wartości, które nie podlegają kompromisowi.

W planie doraźnym przegrały wszystkie te koncepcje. Rok po roku, aż po 1953, kiedy „Tygodnik Powszechny“ odebrano jego zespołowi. W planie uniwersalnym da się obronić teza, że w sytuacji bez wyjścia jedynym wyborem jest obrona wartości ostatecznych: życia, moralności, rozumu, sztuki, przyjaźni i religii. Rzecz w tym jednak, jak te wartości zakorzeniają się i jak są praktyko-

wane. Żłudne jest liberalne mniemanie, że aż tak wiele zależy od jednostek, by wystarczyło wszystko pozostawić wolnemu wyborowi. Polski czas po 1945 r. odczytywany w dramatach oporu i dramatach zniewolenia pokazuje, jak dalece ważne są w tych wyborach przeróżne przymusy: polityki, ale i tradycji; siły, ale i etyki; ideologii, ale i religii. Dobrze to widać, kiedy do listy wyborów dopisać ten, którego dokonał polski Kościół po wojnie.

Był obecny wszędzie. Na emigracji w obozie Mikołajczyka, w konspiracji, wśród intelektualistów, i – co najważniejsze – wśród ludzi, którzy nie potrafili dokonywać jednoznacznych wyborów. Taka jest natura Kościoła. Poddany ostrej presji godził się na ugodę z totalitaryzmem, nie rezygnując jednak z uporczywej walki o zachowanie społecznych więzi. Walki o wspólnoty parafialne, zawodowe, o rodzinę. Walki o żywą, zakorzenioną obecność w kulturze tych wartości, które totalitaryzm przemienia albo w quasi-wartości (wierność idei równa się wierności partii, patriotyzm równa się obowiązki denuncjowania „wrogów”, fachowość równa się dyspozycyjności wobec kolejnych centralnych ustaleń...), albo w antywartości (demokracja równa się zgnilizna, religia równa się opium ludu). Bronił wreszcie Kościół tego, co w walce z totalitaryzmem jest fundamentalne: narodu, polskości, historii i tradycji. Bronił przed przemianą w „socjalistyczny naród”, w internacjonalistyczną polskość, w historię żelaznych praw i propagandową tradycję. Bronił płacąc wysoką cenę – tak w wymiarze represji, jak i zamykania się na te wątki myślenia uniwersalnego, które – jak się wówczas wydawało – mogą uszczuplić potencjał oporu i zachwiać postawami ludzi.

Jak dalece sięgało zagrożenie, dobrze widać i w „Dziennikach” Marii Dąbrowskiej (uświadomiona konieczność uczestniczenia w systemie za cenę obrony odrobiny prawd intelektualnych), i w „Hańbie domowej” – tym zbiorowym wyznaniu uległości intelektualistów. Gra szła jednak o całe społeczeństwo i skalę zagrożeń wyraziście ujawnił marzec 1968 r.

VII. „Niezlomny z Londynu” był pisany po grudniu 1981 r., w więzieniu przy Rakowieckiej, kiedy autor wraz z innymi oczekiwał na proces i wyrok. Kolejne teksty powstawały wówczas, kiedy odradzał się podziemny opór, na ulicach manifestowały tłumy brutalnie pacyfikowane przez ZOMO, a w mediach królował potworny żargon próbujący z jakimś zadziwiającym uporem odnaleźć swoje zakorzenienie w polskiej kulturze. „Niezlomny” powstawał w czasie, w którym – jak można było sądzić – znowu o wszystkim miały decydować postawy wybranych jednostek.

Grudzień na swój sposób był wielkim spektaklem narodowego dziania się. Mundury, wozy pancerne ustawione jak makiety na rogach ulic, reforma rogatywek – to scenografia jednej strony. A z drugiej – znaczki, oporniki, świece, podarte gazety, msze... W telewizji pokazywano nam postaci odgrywające stary polski obyczaj składania adresów do cara. A ulicami spacerowali z telewizorami nasi Rejtani. Tę walkę na symbolu być może wygrała już narodowa emblematyka. Temu co zewnętrzne towarzyszyło to co wewnętrzne – emblematyczne sposoby myślenia. Grudzień uruchomił mechanizm przenoszenia w dzień dzisiejszy XIX-wiecznych stylów politycznego myślenia. Świadectwem nie tylko bezprzykładne chwałstwo podziemnych broszur o Piłsudskim, Dmowskim, Witosie, ale to, co nazywam w tym tekście narzuconą przez sytuację **SYMETRIĄ OPORU PRZECIW**. Podziemna narodowo-historyczna apologetyka nie jest czymś samym w sobie, lecz pewną **FORMĄ** odpowiedzi na pytanie o **TOŻSAMOŚĆ** narodu. Narodu, który pragnąc dokonać przemiany rzeczywistości na tej drodze napotyka nieprzekraczalną barierę niezmiennalnej sytuacji politycznej. Co się dzieje z narodami pogodzonymi ze stanem bezwzględności? Czy nie staje się tak, że tożsamość zaczyna znaczyć wówczas ową niemożność, że być Polakiem, znaczy w innym języku – być obywatelem nienormalnego świata? Myślę, że z takich obaw wyrasta książka Michnika i jej główna teza – kiedy nie można sensownie uprawiać polityki, należy uprawiać poletko postaw. Jeżeli nie mamy możliwości zmiany sytuacji, należy zmieniać nas samych, nasze sposoby zachowań w takich sytuacjach.

VIII. Demokracji nie budują ani powstania, ani tysiące Rejtanów. Fundują ją struktury, instytucje, prawa i wspólnoty. Obyczaj, wiara i kultura zakorzenione w ludziach pragnących tego co wspólne innym ludziom. W takim też kierunku ewoluowało społeczeństwo polskie mimo stanu wojennego i usilnych prób zatrzymania tego procesu. Opór po trzynastym to setki podziemnych quasi-instytucji i setki wspólnot je tworzących, to także liczne przykłady powolnego przekształcania instytucji oficjalnych – zmiany ich totalitarnego charakteru. Na naszych oczach kończy się pewien typ historyczności, który decydował, że polską scenę zaludniały tylko dwie figury: rebelianta i lojalisty. Ułuda jest sądzić, że w świecie, w którym zmienia się wszystko – poczynając od sposobów wytworzonych, przez źródła energii, a kończąc na sposobach uczestniczenia w życiu publicznym – Historia pozostanie bez zmian. Owszem, ona nadal stawia nas wobec bolesnych częstokroć wyborów; domaga się, jak zawsze, by starać się ją

dobrze rozumieć; premiuje silnych, nie pobłaża słabym, gardzi anachronizmem. Tyle tylko, że owe „wybory”, „rozumienia”, zasady siły i słabości są także HISTORYCZNE. I podlegają równie zasadniczym przemianom jak stosunki produkcji lub siły wytwórcze. Różnica ważna to fakt, że są trudniej widoczne, uwikłane w kamuflaż i znaczenia, niewiele mówiące bez swoich interpretacji.

Wróćmy do pytania wyjściowego: Co to znaczy, że opowiadamy się za taką wersją dziejów, w której ewoluowaniu sytuacji towarzyszą zmiany postaw? Postaw politycznych lub jako takie dających się interpretować. Ich ocena nie jest rozpięta na skali między etycznym a skutecznym, lecz między wartościami a sposobami ich realizacji. I wartości, i realizacje podlegają kwalifikacjom etycznym. Przede wszystkim podlega im człowiek będący konkretyzacją jakiejś postawy. Sytuacje zaś zawsze są mniej lub bardziej niesprzyjające i wrogie naszym zamiarom. Postawy bywają instrumentem polityki, choć zdarza się, że polityka redukuje się do postaw. Nie sądzę, by istniał silny rozdział między rozumowaniem etycznym a myśleniem politycznym, wiem jednak, jak niebezpieczne jest używanie argumentów moralnych w walce z przeciwnikiem politycznym. Postawy polityczne, których fundamentem jest etyczna kwalifikacja przeciwnika (wróg jako nosiciel zła), utwierdzają nasz opór, ale jednocześnie budują rzeczywistość, w której nie ma miejsca na polityczne kompromisy. Zło należy zniszczyć, zaś złą rzeczywistość radykalnie zmienić. Fundamentalizm, żaden, nie sprzyja budowaniu demokratycznego ładu, w którym raczej większości i raczej mniejszości są równie ważne. Fundamentalizm ignoruje sytuację, gdyż uznaje, że świat wartości jest niezmienny, statyczny. W „Nieziłomnym z Londynu” jest mowa o tych niebezpieczeństwach, choć jednocześnie – przez wizję radykalnie upodmiotowionej Historii – pojawia się niebezpieczeństwo relatywizowania postaw poprzez kontekst sytuacji. Przykładem takiego relatywizmu jest choćby antytotalitaryzm – ważniejsze jest nie to, jaką wspólnotę budujemy, ale jak dalece eliminuje ona totalitarne zagrożenia. Politycznie, doraźnie bywa to skuteczne, w dłuższym jednak planie, w czasie kiedy maleje znaczenie przeciwnika (zagrożenia) to, co dotychczas spajało, przestaje być wystarczającym budulcem wspólnoty. Nadchodzi wtedy czas koniecznych podziałów. Wówczas też historia postaw ujawnia swoją ograniczoną moc interpretacji rzeczywistości. Heroizm, mądrość i prawda są wtedy po wszystkich stronach frontu, co nie oznacza, że zawsze zwyciężają liczniejsze bataliony.

Andrzej Urbański

Opowiedzieć się za mitem

Pytanie: *Bić się, czy nie bić?* – inspirujące wciąż żywą i tak ważną dla serc i sumień Polaków dyskusję nad sensem zrywów powstańczych XIX i XX w., a zadane po raz pierwszy w swej jednoznacznej postaci w głośnym eseju Tomasza Łubieńskiego pod takim właśnie tytułem – stanowi niegasnące źródło zasilania polskiej prozy współczesnej. Jest nadal podniętą intelektualną i probierzem rachunków moralnych szczególnie dla tych, którzy się „bili”, czyli pisarzy, dla których uczestnictwo w powstaniu warszawskim i w ogóle w czynie zbrojnym polskiego podziemia podczas okupacji hitlerowskiej czyniło ich we własnych oczach duchowymi spadkobiercami dziewiętnastowiecznej polskiej tradycji narodowowyzwoleńczej z jej dylematami etycznymi, meandrami ocen i interpretacji.

Teraz jednak, inaczej niż w literaturze legendy heroicznej poprzednich epok, jest to gorzkie doświadczenie, krytyczna auto-refleksja. Bohaterowie utworów Tadeusza Konwickiego, Jana Józefa Szczepańskiego, Tadeusza Różewicza, Adolfa Rudnickiego i innych autorów wnikających w racje i przesłanki owych najistotniejszych dla historii naszych ostatnich dwustu lat przełomów zbrojnych doznają w trakcie kampanii wrześniowej lub w czasie późniejszych okazji bitewnych, zwłaszcza partyzanckich, ILUMINACJI OTRZEŻWIENIA z mitologii narodowego czynu, szoku otrząśnięcia się z legendy *wojenki, wojenki i ułana malowanego*, z całej kultywowanej w domach rodzinnych, na lekcjach polskiego czy w bibliotekach patriotyczno-romantycznej klechdy przeszłości (sprawie tej poświęciła niegdyś sporo uwagi Maria Janion). Wojna totalitarna położyła ostateczną tamę wszelkim indywidualistycznym roszczeniom i iluzjom, rozwiła wizję altruistycznego, kierującego się tylko szlachetnymi intencjami herosa walki o wolność i sprawiedliwość; szybko na polach wrześniowego konfliktu i w praktyce późniejszego partyzanckiego *piachu* wyjawiało się, że ta wojna zawiera wszelkie regułami wartości i normy etyczne, że stawia pod znakiem zapytania w ogóle cały dotychczasowy humanistyczny spadek człowieczeństwa.

Trzy wydane w ciągu ostatniego dziesięciolecia powieści Witolda Zalewskiego – mimo że podejmują odległe od siebie w czasie i miejscu tematy historyczne, drażąc je z perspektywy również różnych poetyk – charakteryzują się widoczną ciągłością wpisanego w nie dyskursu ideowo-moralnego, a także sprzyjających temu dyskursowi fundamentów światopoglądu; zaś refleksje i przemyślenia pisarza koncentrują się wokół problemów m.in.

wojennego zarażenia śmiercią (głośne hasło zainicjowanej po wojnie przez Kazimierza Wykę dyskusji o „młodej” ówczesnej prozie poświęconej okupacji) czy też *zła wśród nas samych*, czyli wątku stawiającego na cenzurowanym moralność wszystkich walczących stron, zainicjowanego m.in. w publicystyce T. Borowskiego i prozie J. J. Szczepańskiego („Buty”, „Koniec legendy”). Najbardziej bezpośrednio – i nie tuszując związków fabuły z osobistymi doświadczeniami autora w okresie jego dojrzewania w kręgu symbolicznym Twierdzy, będącej tu swoistym przedmurzem historycznej polskości, a także w czasie jego zaangażowania w warszawską konspirację uwiecznionego udziałem w powstaniu – podejmuje ten najsilniej pochłaniający twórczą uwagę Zalewskiego temat „Pożegnanie Twierdzy” (Warszawa 1985). „Ostatni postój” (Warszawa 1979) wraca po wyjaśnienie wiecznych polskich dylematów patriotyczno-moralnych do dziejów powstania styczniowego. Powieść ta odsłania zresztą głębsze horyzonty ideowe, gdy spojrzysz się na nią przez pryzmat „Pożegnania Twierdzy”; dopiero z tej perspektywy widać, jaką to część własnego „bitewnego” materiału przeżył Zalewski wpisał w egzotycznie już – dla nas – historyczną opowieść powstańczą z 1863 r. Natomiast „Wysiannik” (Kraków 1988) – utwór, wydawałoby się, bardzo treściowo odległy, podnoszący kwestię tożsamości i samookreślenia intelektualistów niemieckich w przededniu II wojny światowej – nawiązuje jednak też do owego pasjonującego pisarza dyskursu, przenosząc samo jego jądro (czego spróbuje później dowieść) na bardziej uniwersalne, europejskie tło.

Dwie pierwsze z tych powieści przynoszą, mówiąc najogólniej, sugestywną i barwną projekcję fabularną (o nieodłącznej u Zalewskiego podstawie eseistycznej) tego niemal już klinicznego dla polskiej świadomości narodowej i historycznej sporu o sposób przezwyciężenia ciążącego nad krajem i społeczeństwem fatum obcej – czy to jawnie fizycznej, czy natrętnie domyślnej – dominacji. Trzeba od razu zauważyć, że pytanie: *Bić się, czy nie bić?* wydaje się z punktu widzenia narratora tych utworów słuszne, ale spóźnione – werbalizowane zawsze po czasie i na użytek dyskusji pozbawionej jakiegokolwiek pragmatyki. Dla rodaków zaangażowanych w – najszerzej pojmowany – czyn wyzwoleńczy i walkę z okupantem ewentualny sens i uzasadnienie mogłaby mieć raczej kwestia: „Jak się bić?” Przede wszystkim z tego powodu, że kiedy pada to GŁÓWNE pytanie polskiej racji narodowej, zawsze jest u nas już PO BITWIE. Zazwyczaj tego rodzaju dysputy były w Polsce rozmowami doszczętnie POKONANYCH, przegranych – trzeba o tym pamiętać. I zawsze ci, którzy szli w bój niepomni na nauczki poprzedników, nie mieli czasu na zadawanie sobie w ogóle jakich-

kolwiek pytań; bohaterowie powstańczych wątków Zalewskiego – wśród nich Piotr z „Ostatniego postoju” i bohater „Pożegnania Twierdzy” – nigdy nie mieli wątpliwości, oni MUSIELI SIĘ BIĆ. Szanujący ich postawę narrator kładzie raczej znaki zapytania nad zagadnieniem jakości i etycznego zaplecza „boju”, zbliżając się do kręgu problemów określanych właśnie przez hasło wojennego *zła wśród nas samych*. Jeśli już się bić – to uważać jak...

Z „Ostatniego postoju” można wyczytać lekcję, że na pewno nie tak... W szerokiej, choć eliptycznej panoramie odtworzonego na kartach powieści powstania styczniowego wybijają się na plan pierwszy rażące błędy polityczne, nieprawidłowości, błędnie, ludzkie słabości i prywatne, a także dziewczęczę często naiwność powstańców, która przyspieszyła ich nieuniknioną klęskę. Bohater, któremu udało się, może na własne nieszczęście (*Nie dość, że przeżyłeś, musisz jeszcze moralnie uzasadnić swoje istnienie*), ująć z pobożowską, a następnie przemknąć się z powodzeniem do domu rodzinnego, ani nie czuje się herosem z powodu swego udziału w najgorętszych walkach insurekcyjnych, ani nie widzi dla siebie przyszłości w kraju i również zagranicą, w ogóle – gdziekolwiek; i nie chodzi tu już o dalsze jarzmo rosyjskiego zniewolenia, groźbę prześladowań ze strony carskich wysłanników i szerzące się przy tym donosicielstwo pobratymców itd., tylko o wewnętrzną aprobatę, „przepustkę” na dalsze życie, o rację pozwalającą na zgodny z sumieniem byt po którejjkolwiek stronie politycznej. Książka idzie dalej tropem jak gdyby zawieszonym w „Rozdziobią nas kruki, wrony...” Nawiązania do Żeromskiego, świadome, schodzą tu zresztą nawet na poziom stylistyczny – najbardziej dostrzegalne w opisach natury i scenach erotycznych (*Dopał zimnych warg, wpijając się w wonny miąższ poznawał ich soczyste nienasycone...*). Porażająca dla Piotra i jego samopoczucia okazuje się nie tylko i nawet nie tyle spektakularna, tak szybka klęska powstania, ile gwałtowny rozpad całego uniwersum wiedzy, nadziei i wiary jego młodości – na polach zmagania powstańczych w szokujący dlań sposób pękają kolejne tablice dekalogu, który patronował jego dojrzewaniu. Hasła wolności, sprawiedliwości społecznej, szczęścia i dobra, pod których sztandarami szło się do leśnych oddziałów, ujawniają swą iluzoryczność i nieodporną na test praktyki, stają się niewiele wartymi etykietami, osłaniającymi w gruncie rzeczy mocno interesowne (i nie zawsze czyste) działania uczestników gry spiskowej i wojennej. Natchnione idee, szlachetne z początku intencje rozpyływają się ostatecznie w jakże zaraźliwym znikczemieniu czy co najmniej zubożeniu moralnym uczestników walki (tym *piachu* partyzanckiego losu – jak by powiedział T. Różewicz); w niektórych wyzwalają wręcz impuls rabowania i mordowania w imię

coraz mniej wyrazistych celów. Piotr z przerażeniem i poczuciem własnej bezsiły obserwuje bezsensowne zabójstwo dziedzica przez podejrzewających go o sabotaż powstańców czy – kiedy indziej – zbiorowy gwałt na kobiecie, która ponoć kogoś wydała Rosjanom; *to Niemra – tłumacza mu – dalej, wiaro, posuń sobie...*

Podobnie bohater „Pożegnania Twierdzy”, dość typowy – ze swoim rynsztunkiem ideowym i bagażem doświadczeń – reprezentant zwicniętego przez hitlerowską wojnę pokolenia polskiej inteligencji, wychowany w duchu tradycji patriotycznej, w atmosferze romantycznej legendy spiskowej, zostaje raptem rzucony, w równie szokujący dlań sposób, w sam środek jednego z najbardziej złowrogich konfliktów dziejowych, w jądro wojny totalitarnej. I jak tylu innych pełnych szlachetnego entuzjazmu „podchorążych” wierzy z początku w pokonanie agresora, w pewne zwycięstwo dobra nad złem i postępuje w myśl obowiązującego go kodeksu etyczno-patriotycznego. Po czym, jak ci inni, otrzymuje najsurowszą lekcję historii. Naprzód: *Tak właśnie, w tętnie szarż, w marszowych zagonach, w zgiełku i pędzie wyobrażałem sobie nadciągające bliskie miesiące. Przyszłość bowiem, wabiąc swoją odmiennością, chwilami otwierała perspektywę na niepojęte, choć podniecające zdarzenie zwane wojną. I na polu bitwy: /.../ coś przekreślało się, lała się krew, białeły martwe źrenice. Wtedy barwność przed moimi oczami ulegała zmęczeniu. No i ten finał w Wólcie, który rzucił cień na całą moją partyzancką przygodę.* Po wstrząsie Września i zetknięciu się z twardą, okrutną po obu stronach rzeczywistością leśnej walki następuje bezwzględne rozstanie się z młodzieńczą legendą czynu zbrojnego; bohater przechodzi przez czyszciec otrzeźwienia, etap swoistej „smugi cięcia” – zasnuwającej także czas jego późniejszej warszawskiej konspiracji. Podczas wojny partyzanckiej i powstania 1944 r. czeka go trudne, odpowiedzialne zadanie walki nie tylko z wrogiem na froncie, lecz i z samym sobą, takim, jakiego przygotowano go, czy raczej NIE PRZYGOTOWANO do tej wojny.

U podstaw wszystkich dotychczasowych zrywów powstańczych i przesilen narodowych narrator prozy W. Zalewskiego dopatruje się tego samego modelu buntu „nowego” przeciwko „staremu”, wypowiedzenia posłuszeństwa skorumpowanej i ugodowej dojrzałości przez niecierpliwą młodzież widzącą rzeczy takimi, jakimi one są; przy czym motyw pełnego brawury wysiłku narodowowyzwoleńczego jest w tej optyce tylko jednym z elementów walki z zastanym, zakłamanym, zaskorupiałym i zniewolonym do cna światem. Światem nie zawsze przecież, niekoniecznie tylko wrogiem, cudzoziemskim, na ogół również „swoim” – nie tylko więc carskim, despotycznym okupacyjnym, ale też ziemiańsko-łojalistycznym,

„Wielopolskim“ itd., nie tylko (przenieśmy rozumowanie narratora tych powieści na domyślne tło jego intencjonalnych adresów współczesnych) „Bieżniewowskim“, ale również „Gomułkowskim“ czy „Moczarskim“. Światem „ojców“, którzy od dwustu lat tłumaczą w tym kraju rozgorączkowanym „synom“ oszołomionym wizję swobody i sprawiedliwości społecznej: *Nasz los to wybiieranie mniejszego zła*. Dodając szczegółowe rady, jak ojciec Piotra w „Ostatnim postoju“: *A są, wierz mi, w tych mrokach, co zapadły, nie za wiele, ale jest jeszcze kilka drózek i jedne prowadzą wprost do zguby, a inne mimo wszystko do życia. Trzeba trafić na właściwą ścieżkę*.

Słowa te padają już po klęsce i powrocie syna marnotrawnego do domu; dlatego narrator ma prawo skomentować: *Słowa ojca zabrzmiaty przekonująco* – ale przecież nadal bardziej boli gotowa do kolejnych ustępstw i wyborów *mniejszego zła* lojalistyczna pokora „ojców“ niż najsroższa obca tyrania. Reprezentant myśli W. Zalewskiego w świecie przedstawionym nie podpisuje się pod wyważonymi, ostrożnymi racjami starszyny – mimo wiedzy, że zbagatelizowanie ich prowadzi najczęściej do zguby wartościowych jednostek (zresztą większość bohaterów Zalewskiego, również z dawniejszych powieści, poczynając od „Pruskiego muru“, kończy nad przepaścią nieuniknionego tragicznego losu – choć zawsze jeszcze przed spodziewaną fatalną pointą). Nie podpisuje się też jednoznacznie po przeciwnej stronie – nieokreślonej młodości. Lecz kiedy już ziszcza się przeznaczenie i *świat rzeczy staje na zrębie* – opowiada się ZA MITEM, PRZECIW ROZUMOWI.

Narrator tej prozy kładzie nacisk na mitogeny charakter wszelkich działań zbiorowych, tworzących historię. W jego ocenie we wszystkich insurekcjach, konspiracjach, spiskach przeciw despotacji znajdował ujście uniwersalny mit młodości domagającej się naprawy złej rzeczywistości, pragnącej znieść stary porządek i ustanowić lepszy. Powstania były wyrazem nie tylko dążeń politycznych, ale i stanowiły spełnienie podbudowującej rytm ludzkich dziejów maksymalistycznej – często utopijnej – mitologii. Każde wchodzące na arenę historii pokolenie wierzy, że właśnie jemu uda się to, co nie wyszło poprzednikom – realizacja dobrego i sprawiedliwego życia na ziemi. A wiadomo (również z „naszej“ lekcji przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych), że – przynajmniej wszelkimi „gorącymi“ sposobami – się nie uda. Ale wiadomo też – w każdym razie tak rozumuje narrator powieści W. Zalewskiego – że udziałem intelektualisty, pisarza, artysty jest opowiedzenie się po stronie walczących czy rzucających wyzwanie. Czyli za mitem. Paul Martens, bohater „Wysłannika“, niemiecki pisarz przebywający na obczyźnie w przededniu II wojny światowej, nagabywany

przez przeciwników reżimu hitlerowskiego o jednoznaczne odciecie się (przez podpis złożony pod zbiorowym listem) od osaczających kraj tendencji, waha się – i to wahanie, czy może nawet odwlekanie decyzji, wystarcza, by Martens poczuł wyciągające się po niego macki zaborczej, szyderczej monokultury.

Podczas lektury kolejnych powieści Zalewskiego odczuwałem nieraz pewien niedosyt wypływający z nadmiaru, „nadbagażu” stawianych przez autora pytań zawieszanych nad progiem już-już oczekiwanych rozstrzygnięć; pointowanie wielu wątków i refleksji znakami zapytania mogło zakrawać na efektowny – artystycznie rekompensowany – unik przed próbą zdeklarowanej odpowiedzi. Syntetyczna znajomość tej prozy pozwala wnikać w głębsze intencje pisarza, który nie oferuje rozwiązań, bo ich po prostu, jego zdaniem, nie ma. *Bić się, czy nie bić?* jest, jak już zauważyliśmy, spóźnionym i historycznym (jeśli nie literackim) pytaniem. Rozbitkowie powstania listopadowego niczego nie nauczą entuzjastów insurekcji styczniowej, a wizja „rozdziobania przez kruki i wrony” nie stanie się żadną przestrogą dla młodych konspiratorów warszawskich roku '44. Ile tego natchnionego brawurowym patriotyzmem testamentu duchowego kryło się w społecznym podglebiu protestu „Solidarnościowego” lat 1980/81, jeszcze historia osądzi. Kronikarzom naszych dziejów dane jest tylko obserwować i opisywać przeplatającą polskie dzieje „spirale” zrywów powstańczych i następujących zawsze po nich fatalnych załamań kondycji psychospołecznej, pełnych desperacji buntów i obezwładniającej później apatii, inercji (aż po ten przykład, którego jesteśmy żywymi figurami).

Rolą intelektualisty, pisarza, artysty – akurat ich wybiera Zalewski na swoich bohaterów – czyli osoby niejako predestynowanej do rozstrzygania stojących przed społeczeństwem dylematów, jest jednak, podkreślmy to jeszcze raz, stanie na straży mitu, po jego stronie. Z pełną świadomością ryzyka, nawet z poczuciem przewidywalnej klęski – kiedy mit przybiera postać szaleńczego czynu.

Bo rozum jako zobiektywizowana siła napędowa historii (rozum „ojców” czy *panów Żywickich* wskazujących Piotrowi w „Ostatnim postoiu” bezpieczne *ścieżki mniejszego zła*, rozum klerków i estettów przekonujących bohatera „Pożegnania Twierdzy” o bezsensie czynu zbrojnego w niepewnej sytuacji, rozum Petera, a zwłaszcza Paula Martensa, wyważających w „Wysłanniku” racje moralne) zalicza się do tych czynników dziejotwórczych, które w cywilizacyjnym rozwoju prowadzą – naprzód skrycie i krętymi szlakami, a potem bezczelnie prosto – do despotcji i totalitaryzmów. Rozpoznanie tego wychodzącego na jaw i uzyskującego kulminację w historii państw XX w. procesu roszczeniowych, hegemonisty-

cznych zakusów i dążeń rozumu – procesu analizowanego oraz dokumentowanego przez współczesne nurty filozofii zapoczątkowane m.in. w kręgu Nietzschego i Szestowa, jak również, w innym wymiarze, Horkheimera i Poppera – kładzie na barki intelektualisty, a zwłaszcza przedstawiciela tzw. środowisk twórczych, obowiązek podtrzymania, czynnego wsparcia społecznego mitu w jego najszerzej pojętej aktualnej postaci.

Właśnie roli intelektualisty w nowoczesnych systemach autokracji i tyranii – przetransponowanej tu też na antycypujący ją schemat posłannictwa „messera” u boku makiawelicznego Księcia (który to epizod historii odtwarza i naświetla w pisanej przez siebie książce Paul Martens) – jest poświęcony zasadniczy wątek refleksyjny „Wysłannika”. *Rola messera... Choć w rzeczywistości nie jest to pewne, przyjmijmy, że polegała na daniu pierwszego impulsu /.../ Wszystko, co potem napisać, każe przyjąć, że i tym razem postawił był na odkrytą przez siebie najgłębszą właściwość człowieka: gotowość bycia poddanym /.../ Messer, przyznajmy, rozumiał ducha swojego czasu. Wszystko zależy od organizacji. Jeśli w stosunkach między ludźmi ograniczy się rolę Instancji Najwyższej, człowiek poszuka oparcia w pustce, raz-dwa uzna się za poddanego. Taka to i filozofia* – pisze Peter Martens do Paula, próbując uświadomić mu podminowane i jakże bogate w skutki dla współczesności pole problematyki, na które wszedł. Iluż intelektualistów – dopasujemy intencje tych przemyśleń do naszej sytuacji – jeszcze tak niedawno w polskim „państwie” padało ofiarą swego ślepego zawierzenia duchowi ORGANIZACJI, swojej skłonności do poddania się narzucenemu autorytetowi...

W dialogu postaw Paul – Peter Martens można odczytać echo ideowego konfliktu między Tomaszem a Henrykiem Mannem usiłującymi na emigracji (akcja powieści dzieje się w nabrzmiałym politycznie czasie umacniania przez Hitlera władzy i jego międzynarodowej, wykorzystującej m.in. hiszpańską wojnę domową, ekspansji politycznej) określić się, sprecyzować poglądy wobec *brunatnej zarazy*, która poraziła kraj i częściowo naród. Jednak ta dyskusja racji ma również swój wymiar i swoje miejsce w przewodzie myślowym podbudowującym wątki fabularne wcześniejszych powieści Zalewskiego. Ideowe starcie obu bohaterów „Wysłannika” jest też przedłużeniem sporu postaw z jednej strony dającego się wciągnąć w gry historii bohatera „Pożegnania Twierdzy” i z drugiej – zdobywającego się na luksus duchowej niezależności Czesława M.; narrator tej powieści w żywej retrospekcji ujawnia pierwowzory wielu swych postaci, nietrudno więc domyślić się, że chodzi tu o Czesława Miłosza i jego argumenty: *Dwa dni przed powstaniem zanotowałeś spotkanie z Czesławem M. Jego argu-*

*menty... Nie widzę luki między jego katastroficzną poezją pełną wstępu do wojny a wyborem zawsze jakiegoś względnego zacisza, ocaleniem rąk przed skażeniem bronią, głowy zaś przed zetknięciem z kawałkiem żelaza. Tak, integralny humanista zachował się jak przystało na wiedzonego przez dziewięć kręgów poetę /.../ Motywy jego i całe postępowanie były jasne i przejrzyste. Tymczasem u ciebie tyle jest sprzeczności. Nienawidzisz zabijania, ale strzelasz do ludzi /.../ kochasz życie, ale idziesz na śmierć. Stanowisko, z którym narrator tu polemizuje, jest niewątpliwie pokrewne światopoglądowi Petera Martensa (będącemu w dużej mierze literackim kryptonimem zasad ideowych T. Manna); o nim przecież czytamy w komentarzu narratorskim „Wysłannika”: *Wydawał się wyższy ponad cierpienie /.../ uważał się za człowieka śródziemnomorskiego, który równowagę duchową, przesyconą szczyptą ironii, uznawał za najbardziej uprawnioną i płodną /.../ Życie Petera biegło własną ścieżką, nigdy właściwie nie doprowadziło go na pole bezpośrednich działań...**

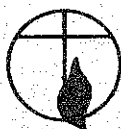
Peter M. to klasyczny spokój życia, „śródziemnomorska europejskość”, postulat niemieszania się w brudne wiry dziejów, to w ogóle wznoszenie się ponad kotłowanie ludzkich namietności, doraźnych celów i interesów, waśni, przekonanie o możliwości odzyskania – niczym złotego runa – uniwersalnej, ponadhistorycznej recepty na życie. Natomiast Paul, dziedziczący duchowe dylematy głównych postaci prozy Zalewskiego, to miotanie się w siłach imperatywów etycznych o kolidujących z sobą wektorach, uleganie bardzo mocnym wewnętrznym sygnałom patriotycznym i równoczesnym nakazom kodeksu moralnego, to ciągła konieczność wyborów między ideałami a pragmatycznymi ustępstwami – dla dobra mniejszych, ale może bardziej konkretnych celów, to też prześladowające uczucie nieuchronnej przegranej bez względu na rodzaj ostatecznie wybranej drogi, poczucie klęski zarówno mitów pokoleniowych, jak i własnego złożonego im w ofierze życia. W swojej pięknej i spokojnej jeszcze Tuluzie Paul – nie mogący uciec od problemów niemieckich – jest wciągany w rozgrywkę dwóch sił politycznych: reżimu hitlerowskiego i bezkompromisowej opozycji. Przeraza go – i poraża – radykalizm obydwu; ta „druga strona”, mająca generalnie rację, żąda od Martensa bezwarunkowego poparcia, w tym podpisania wspomnianego już zbiorowego listu godzącego, w odczuciu Paula, nie tylko w Rzeszę, ale i w naród niemiecki (nie bez znaczenia w odwlekaniu decyzji są też osobisto-rodzinne uwarunkowania sytuacji emigranta). Martens waha się i nie przynaglany, a przeciwnie – odwodzony przez skryte manipulacje „wysłanników” Rzeszy, w gruncie rzeczy po prostu spóźnia się z podpisem pod petycją; lecz to spóźnienie się wystarcza już do

tego, by Paul spóźnił się na pociąg historii. Władze hitlerowskie wykorzystują jego szlachetność i safandulstwo i tłumaczą, obwieszają je światu jako gest pojednawczy wielkiego pisarza – a tego Martens nie będzie umiał już znieść.

Narrator, przyznający się w „Wysłanniku” do swej – objaśnionej najlepiej w „Pożegnaniu Twierdzy” – genealogii, napomknie później w dygresji osobistej o przypadkowym, a jakże wymownym swoim kontakcie z twórczością i myślą Paula Martensa w czasie, kiedy wywieziony po powstaniu warszawskim trafia do obozu w samym sercu Niemiec: *Poznawszy jego książki i przywołując w pamięci opowieści Sięgieja, zaczęę go dostrzegać jakby w szerszym planie, w perspektywie trudnej, nieuniknionej wspólnoty. Na jego postać, co chyba zrozumiałe, będzie padał odbłask łuny, którą podziwiałem, jak wznosiła się nad starym, pięknym, europejskim miastem.*

„Wysłannik” to powieść o mechanizmach i środkach psychologicznej presji systemów totalitarnych – stosowanej szczególnie w odniesieniu do twórczych jednostek („messerów”), bez których takie „państwa” nie mogą funkcjonować. Książka o sposobach zapewnienia sobie bodaj względnej niezależności przez owe jednostki; o potrzebie wierności swoim oraz wartościowym społecznym ideałom i nakazie krytycznej nieufności wobec argumentów najbardziej racjonalnych wysuwanych przez dyktatury – czy to będą dyktatury typu nazistowskiego, czy polskiego stanu wojennego. Bez względu na rodzaj przewidywanych skutków tej wierności sobie.

Mieczysław Orski



Sztuka – procent od kontemplacji

Niepodobieństwo języka

Wśród eksponatów wystawy poświęconej polskim Żydom znajduje się naturalnie duży zespół bardzo ciekawych rysunków tuszem, grafik i obrazów olejnych Otto Axera, tak jak się należało spodziewać. Wystawa w Zachęcie to osobny temat. Na razie, drogą skojarzenia, przypomniła mi inną, dawniejszą ekspozycję Axera w tych samych salonach, w 1985, to znaczy dwa lata po śmierci tego malarza i scenografa. Czasy były paskudne. Może dlatego tylu ludzi przychodziło wtedy do Zachęty. Jacek Młodożeniec zrobił plakat. Kosiński zawiesił obrazy jak las wyrastający z sufitu. I oto dziś tamta wystawa Axerowska wraca mi na myśl, ale szczególnym refleksem. Chodzi o pewną dysputę. Spotkałem wówczas dwoje całkiem różnych ludzi i z rozmowy z nimi, jakby dwudzielnej, wyłoniła się sprawa języka używanego w związku ze sztuką. Nie mogliśmy się dogadać – na żadnym poziomie! Nie pierwszy raz zdarza się taka okazja uzmysłowienia sobie, ile kłopotów wiąże się z tym językiem, którego każdy po swojemu używa (zupełnie tak jak w polityce). Ten problem chcę tu naszkicować.

Na początku byłem zdania, że odczytanie malarstwa Axera mieści się w możliwościach każdego mniej więcej kulturalnego osobnika. Jest ono subtelne, wieloznaczne, ale bez ekstrawagancji. Ze swoim gorącym, wstydliwie młodzieńczym stosunkiem do gry barwnej, z ironiczną deformacją swoją – ten malarz wydaje się PRAWIE staroświecki, oczywiście w kontekście karkołomnych wynalazków ostatnich dziesięcioleci. Wyżej wspomniana, przypadkowa konwersacja na sali dowiodła, że jednak się myliłem w ocenie. Spotkanie było co się zowie dialektyczne. Jasne teraz, że gdybym ich wtedy nie spotkał, musiałbym, tę parę – dla dobra dialektyki – wymyślić. Oto znowu stają mi przed oczyma, jak żywi. On, staroświecki księgarz, którzy uczył się zawodu u Józefa Zawadzkiego w Wilnie, szczycił się posiadaniem dużego „Wrzosowiska” Rapackiego, popularnego w pierwszym ćwierćwieczu. Nic mu nie mówiłem, że to kopia, co w danym przypadku nie miało znaczenia. Co do dziewczyny (imieniem Zula), żywością reakcji przypominającej sarnę w brzezinie, była wcieleniem tych szaleńczych poglądów, które wciąż zniewalają młodzież, to znaczy żądała sztuki bez norm i hamulców.

– Cóż to, panie, za jasełka? – fuknął księgarz.

I tak się zaczęło. Jedną z błędnych ścieżek, jakimi drepce tzw.

szeroka publiczność wystawowa, jest przekonanie, że obraz współczesny bierze początek w studium rzeczywistości. Tak czasem bywało, ale od dawna tak nie jest. Obrazy się rodzą z innych obrazów, to owoc krzyżówek wewnątrz tego samego gatunku. W większości przypadków nie model kieruje okiem i ręką artysty, jest on co najwyżej pretekstem. Daremnie w tym układzie szukać tzw. zwierciadła natury. Artysta znacznie głębiej przeżywa sensację obcowania z innymi obrazami niż obcowanie z naturą, którą teoretycznie ma odzwierciedlać... Księgarz zeszytywniał, ale ja, nie bacząc na błądność starego para (który po malarstwie spodziewa się jedynie wrażeń przyjemnych i nieskomplikowanych), przeprowadzałem plan swojej beznadziejnej, jak się okazało, dydaktyki.

– Artysta się rozwija, drogi panie, nie dzięki swemu uwrażliwieniu na otoczenie, choć często jeszcze nas o tym zapewnia. Bardzo dawno temu była to prawda, np. w łowieckim krajobrazie prehistorycznej Dordogne i grot malowanych. Wtedy artysta za pomocą swej sztuki uczył się form otoczenia. Mnożył codziennie indeks swoich zapisów życia. Dziś najwyżej reaguje na szok zetknięcia z cudzą twórczością. Najważniejszą dla niego chwilą jest podjęcie walki z formą zastaną i osłoniętą prestiżem. Ulega najpierw temu prestiżowi, po czym szybko się buntuje – albowiem ze strachu przed naśladownictwem rodzi się sztuka.

Księgarz wskazał drżącą ręką: – A to? Czy pokraczne oznacza lepsze? *Le beau idéal*, na przykład: czy to już zostało na śmietnik wyrzucone? I dlaczego obraz przestał już cokolwiek znaczyć? Czy nie jest już przedmiotem kontemplacji? Kto uprawomocnił tę pstrokaciznę? Jeżeli tak – nic tu po mnie! Pojęcia harmonii nie wolno anulować, bo sam kosmos, panie, trzaśnie w szwach!

Tyle pytań i wszystkie autentyczne, w każdym wibrowała emocja, tyle desperackich kwestii – a ja jeden. Wileński księgarz stał tragiczny jak Niobe nad swoimi zmasakrowanymi dziećmi. Instynkt go nie mylił. Sztuka rzeczywiście tańczy na ruinach. Jednak tańczy i, w swoich najcięższych objawach, nie rezygnuje. Tylko jak to na poczekaniu temu wzburzonemu panu wytłumaczyć? Węc już tylko w duchu ciągnąłem niewesołą myśl. Oto, jak się rzeczy przedstawiają, drogi przyjacielu. Od dłuższego czasu sztuka proponuje innego rodzaju kontemplację i zupełnie inny gatunek delektacji, a to, co w niektórych oczach jest dysonansem, to tylko inny przypadek zharmonizowania rzeczy nieharmonijnych. Sztuka nie jest winna temu galopowi tratującemu kanony i tradycyjne kryteria. Winien jest umysł białego człowieka, wiernego ucznia Heraklita, który wraz ze swoją *idée-fixe* postępu naukowo-technicznego uruchomił energię rozsadzającą bryłę świata.

Spojrzałem na Zulę, nie licząc za bardzo, że przedstawicielka młodości przyjdzie mi z pomocą. Otaczały nas obrazy Axera, bardzo malarskie w wyczerpującym znaczeniu tego terminu, robione pastoso, grubo i kleście, co ma ten skutek, że nic nie zostaje uronione ze szlachetności pigmentu. Wymieszanie pigmentu z olejem, wygładzanie powierzchni zawsze brudzi barwę. Zapewne Axer używał szpachli. Deformacja, którą księgarz uznał za popis brzydkich grymasów, nie rozbijała obrazu przedstawionych postaci. Deformacja jest zawsze uwypukleniem tej drugiej, sekretnej natury ciała, jego form potencjalnych; tak jak karykatura, animuje zatartą i zbanalizowaną indywidualność ludzkiej istoty.

Dlaczego ani amatorowi liliowych wrzosów Józefa Rapackiego, ani Zuli, rewolucjonistce, nie przemawiała do przekonania ta cecha egzystencjalna w dziele Axera? Jak się stało, że ani starość, ani młodość nie uchwyciły tkwiącego w tym romantyzmu? Groteska jest wybuchową mieszkanką miłości i strasznej tremy, adoracji i chorobliwej nieśmiałości. To zdarzający się często sposób opowiadania o świecie, któremu wierzyć nie można, bo gorzko zawodzi – ale i oderwać się od niego nie można ani sercem, ani umysłem. I dlaczego młodzi, sami tak szczelnie wypełnieni przesadą gestu i aktorstwem, nie godzą się na ów integralny składnik teatralności w płótnach i rysunkach Otto Axera, odrzucają pantomimę, którą tam wszędzie widać, jako profesjonalny Axerowski stempel (był scenografem, był zawsze człowiekiem wchłoniętym przez teatr).

Zula wykrzywiła się przepysznie. Coż by to miało znaczyć?

– Nie obchodzą mnie uroki ani tego malarstwa, ani żadnego w ogóle! – rzekła zimno. – Byłoby znacznie lepiej, gdyby ludzie już przestali WYRABIAĆ OBRAZY. Przyszedłam tu tylko w tym celu, aby sprawdzić, że nic się nie zmieniło. Proszę spojrzeć na te roziskrzone oczy dokoła i rozanielone twarze. Aż się przykro robi. No i mam to z głowy.

Więc rów jest aż tak głęboki? To jar, to kanion, a nie rów. Z takich uprzedzeń chyba nigdy się nie wyrasta. Zanim Zula odeszła (– A teraz się zmywam! – powie za chwilę), nim nas opuściła, wykonując jakieś monumentalne wzruszenie ramion, usłyszeliśmy z jej ust zapalczywy, pniący się niejasnymi przenośnikami i naszpikowany anglopodobną terminologią wykład o sztuce takiej, jak ją czasem młodzi pojmują. Podaję to w bardziej komunikatywnej postaci i w wielkim skrócie.

Sztuka nie obchodzi ich profesjonalnie, a tym mniej – jako wytwarzanie trwałych dzieł. Za to lubią ją, akceptują chętnie, jako SPOŚÓB BYCIA. W całej rozciągłości ilustruje to muzyka, piosenka wykonywana w każdej sytuacji, także w ruchu, gdy idą, czy roz-

mawiają, czy uczą się. Jest współczynnikiem ich witalności. Być może, cała ekspresja życia, samo życie zostaje w tym nastroju przekwalifikowane na sztukę. Jeżeli nic nie jest sztuką w dawnym dosłownym znaczeniu, to wszystko jest sztuką. Liczy się zatarcie granicy. Teatr opuszcza salę, wciska się w samą egzystencję ogarniając ją jakby bez reszty, łącznie z prozaiczną codziennością. Stale grają ci młodzi samych siebie, przydzielając sobie wciąż jakąś rolę, co czasem się sprowadza do sensacyjności stroju, zawieszania dziwnych przedmiotów na szyi. W stopniu nadzwyczajnym odczuwają potrzebę zrytualizowania każdej czynności i żarliwie pragną liturgii, na każdym kroku. Jest w tym jakiś nawrót do pierwotności, nienasycona tęsknota za inicjacją. Składa się to na ustawiczną improwizację, psycho-mimikę bez antraktów, stałe wytwarzanie wokół siebie substytutu sztuki, w jej niematerialnej, gestycznej esencji. Czasem małują coś absolutnie nieformalnego, gdzie prywatność przeważa nad samą substancją. Ich własne życie robi wrażenie nie znanego dotąd surowca poddawanego obróbce non-stop, w jakichś nie znanych kulturze warsztatach. Cóż jest warta kultura (zdają się rozumować), jeżeli nie wyznacza życiu nowego wymiaru? Stąd te muzyczne grupy, rock i pop, muzyka jako komunია! Kiedyś, w Woodstock, pół miliona młodych fraternizowało się za pośrednictwem muzyki, a chcieliby też wszystkie inne rodzaje sztuk przerobić, analogicznie, na swoją modłę. W sumie to nie tylko inny styl, to inna koncepcja życia. Od tamtej rockowej epoki lat sześćdziesiątych niby wiele się zmieniło, ale nie grunt, nie tendencja.

Zorganizowałem kiedyś, pod koniec lat siedemdziesiątych, wystawę Otto Axera. Zazwyczaj na tych moich wystawach dużo się dyskutowało, z reguły zabierał głos sam artysta. Axer stanowczo zapowiedział, że nie powie ani słowa. W pewnym momencie publiczność spostrzegła, że nie ma go na sali. Zaczęto się rozglądać i szukać – daremnie. Był w ogóle uosobieniem nieśmiałości i nieufności, co rzadko się zdarza u ludzi spoufalconych ze sceną. Może tym razem zniechęcił go nadmiar wypowiedzianych słów, nazw, terminów, definicji i nie wytrzymał tego sztucznego ciśnienia. Uważał, że to mało ma wspólnego z jego obrazami i rysunkami. Reakcja słuszna.

Malarstwo ma własne idiomy, które nie przystają do form językowych. W jakim zakresie i w jakich okolicznościach możliwa jest w ogóle rozmowa o sztuce? Zasadnicze, uniwersalne trudności kontaktu ze sztuką komplikuje używany wtedy język, nieuporządkowany (chyba to niemożliwe), zbyt często służący do ukrycia ignorancji, zwalniający od uczciwości. Ileż to rzeczy, od podstaw, domaga się rewizji! Jak należy oglądać obrazy? Czy na wielkich

pomieszanych wystawach, czy tylko na wystawach indywidualnych? Czy jest sens ryzykować oglądanie mnóstwa rzeczy w jednym ograniczonym przedziale czasu?

Marzy się nieraz UKŁAD IDEALNY, zapewne nieprawdopodobny: sam na sam – z jednym dziełem. Niewykluczone, że dzieło samo, przedmiot materialny, nie wystarcza jako obiekt analizy i że trzeba wziąć pod rozwagę dzieło wraz z widzem, tym jednym i w określonym czasie. Chodzi o wytwarzające się między obiema stronami napięcie, ograniczone wrażliwością widza, ale w końcu jedyna sytuacja autentyczna, sprawdzian wartości dzieła sztuki, jego siły kreowania wrażeń. Przecież nigdy, w gruncie rzeczy, nie chodzi o kawałek płótna w blejtranie pokryty plamami i liniami, tylko o jego rezultat estetyczny, moralny, intelektualny itd. – ujawniające się w owej chwili prawdy. Nie ma obrazu samego w sobie, za każdym razem jest inny obraz, współtworzony przez widza. Analogicznie rzeczy się mają z interpretacją poematu czy tekstu teatralnego; w tym ostatnim przypadku grono współtwórców powiększa się do trzech osób: aktora, reżysera i widza. Nie wiem, czy epokę rządzącą się kryteriami ilościowymi, naszą epokę, stać na luksus układu, jak go nazwaliśmy, sam na sam z obrazem. Chyba w postaci reprodukcji, która, choćby najlepsza, spłaszcza i przeinacza dzieło. Skazani więc jesteśmy na muzea i retrospektywy z tysiącami dzieł oglądanymi w tłumie.

Odpowiadają temu treść i nuta recenzji, sprawozdań, omówień. Jest to język dla mas, jak konserwy czy hot dogi są masowym pożywieniem. Mowa konwencjonalnych zbitek nie przystająca do wieloznaczności dzieła i do szczególnych emocji pojedynczego widza. Francuzi używają, w odniesieniu do malarstwa, określenia „écriture”, co znaczy „sposób pisania” albo „charakter pisma”. Nazywają w ten sposób tę nieznaczną jakość, która powstaje wskutek pociągnięcia pędzlem, za każdym razem inną. Przykład typowy – małe wirujące koncentrycznie smużki w obrazach Van Gogha. Co u innych malarzy bywa jeszcze mniej widoczne i określone, nikły ślad ruchu ręki trzymającej pędzel. Czym jest, w tym kontekście, styl – stare, dobre pojęcie, najporęczniejszy z terminów, służący do załatwiania tylu kłopotów związanych z brakami leksykonu? Pewnie jest to jakaś całość wszystkich cech fizycznych obrazu, skorelowanych w sposób osobisty. Mieści się w tym i „écriture”, coś podobnego do barwy głosu, a nawet do odcisku linii papilarnych.

Próbowano konstatacji tych nikłych zjawisk, np. za pomocą analizy grafologicznej, tak jak się robi w odniesieniu do pisma w liście czy pamiętniku. Ale w obrazie malarskim, prócz tych różnorodnych składników, barw, linii, kompozycji, rytmów itd., jest coś

porządkującego, rodzaj gry wewnętrznej wszystkich czynników. Odczuwa się to jednoznacznie (ale inaczej w odbiorze każdego z nas), jednak nazwać i opisać tego niepodobna. Stąd takie pole dla dowolności określić i metafor we wszystkich pismach o sztuce. Aktem kreacji jest ta gra zorganizowana przez malarza. Jednak dopiero w muzyce ma ona charakter zbliżony do ideału tzw. czystości: fuga muzyczna – na przykład! Malarstwo jest zawsze odrobinę **PODEJRZANE**. Może chce coś zrelacjonować, o czymś pouczyć, przemycić jakiś symbol z nie-malarskiej domeny? Te ingrediencje dodatkowe w obrazie sprawiają największe bodaj trudności na poziomie języka krytyki. Z drugiej strony nikt nie ma prawa negować ich istnienia i ważnej często roli. Przepyszne malarstwo Jacka Malczewskiego, o własnej abstrakcyjnej koncepcji barw – tego łososiowego różu, seledynu, lila, czerni – zawieszone jest na wielkich zespołach symbolicznych, a niech kto mi powie, że Malczewski mógłby bez tego funkcjonować! Nie ma obrazu bez skojarzeń i odniesień z innych światów, ideał absolutnej „czystości” pikturalnej jest naiwny, tak nie istnieje, jak nie istnieje 100% alkohol. Dotyczy to w równym stopniu malarstwa niefiguratywnego, posłuchajmy przez chwilę subtelного, mądrego Ionesco. /.../ *nie-figuratywność w malarstwie to tylko sposób mówienia, którego nie trzeba brać dosłownie, jest to po prostu inna wersja figuratywności, bardziej skondensowana, ale tak samo konkretna. Wszystkie obrazy są figuratywne, wszystkie obrazy są nie-figuratywne, albowiem zawsze chodzi o zbliżenia, kontrasty, walory, głębie, tony chłodne czy ciepłe, których wszyscy malarze poszukują, które organizują i wyrażają. Albowiem jasne jest, że pejzażysta tylko udaje, że przypatruje się temu, co na zewnątrz; w rzeczywistości przypatruje się temu, co jest w nim samym. Podobnie malarz nie-figuratywny patrząc w swoje wewnątrz patrzy jednocześnie na zewnątrz, na wszechświat wszystkich ludzi, który chce zaskoczyć, odstąpić, wyrazić jego linie najcięższe, wydarzenia najczystsze energetycznie.*

Na tym tle czego można żądać od mojego księgarza, istoty staromodnej, który przychodzi na wystawę w godnej szacunku prostocie uczuć i z nadzieją, że nic się nie zmieniło od czasu, gdy Średniowiecze orzekło: *Piękno jest tym, co się podoba oczom* (quid visum placeat). Co do stanowiska Zuli, plasuje się ono na antypodach, zawiera sugestię, że należy w ogóle porzucić teren estetyki, ewakuować stamtąd lary i penaty. Pozostaje nie wyjaśnione, dokąd mamy się z tym przenieść?

Szanse zredagowania wystarczającego słownika sztuki równają się zeru. Wydawało się to, w kilku przypadkach wykonalne. Zastosowano komputery, metody statystyczne, psychoanalizę i fenomenologię. Sklasyfikowano rodzaje linii i kierunki, a także rządzące

nimi rytmy, obliczono kilowaty napięcie między rozmaitymi barwami oraz ich działanie psychologiczne. Ustalono, jakie wrażenie wywiera prosta i to, które czyni krzywa, sensacje wywołane błękitem i czerwienią, kompozycją kolistą i otwartą. Tak jak funkcjonują słowniki na użytek mowy, podobnie dobrze byłoby mieć skodyfikowany język zjawisk malarskich we wszystkich możliwych odmianach i kombinacjach. Wtedy i samo pojęcie stylu, wciąż zagadkowe, mimo wszystko (czy nie jest rodzajem syntaksy?), i inne jego współrzędne zostałyby zastosowane do oceny obrazu, do czego wciąż się dociera z daleka i drogą intuicji. Jak wspominałem, zabierano się do tego parokrotnie, z ufnością. Gaston Bachelard w swoich pracach o wyobraźni zwracał uwagę, że pierwiastek męski dąży do kątów ostrych, do wypukłości, suchości – tak jak żeński do krzywej, wklęsłości i wilgotności. Starożytni, w trakcie czynności wróżebnych rozróżniali stronę prawą, jako pomyślną, od lewej – niepomyślnej. To zostało. Na tej samej przesłance Picasso zbuduje „Guernikę”, demonstrując wzbie-
rający tok katastrofy od prawej ku lewej. Absolutna większość ludzi używa ręki prawej, więc nie jest to odczucie całkiem urojone. Jacques Benoit sporządził psychologiczną tabelę barw. Czerwony i pomarańczowy przyspieszają procesy gruczołów rodnych kaczki. Ślepcy inaczej się zachowują w pokoju o dominancie żółtej, a inaczej w pokoju wymalowanym na czerwono i niebiesko. Lidia Conti w „Art non-figuratif, non-objectif” ustaliła, że pewne kolory wyrażają przestrzeń cofniętą w głąb (niebieskie), inne przestrzeń występującą ku przodowi (jak czerwony), a jeszcze inne, jak biały i zielony, moment znieruchomienia. Nie można jednak zapominać o środowisku kulturowym i historii. Każdy znak plastyczny był w swoim czasie zawarowany miejscowymi konwencjami. Od czasów paleolitycznych czerwień znaczyła życie samo, ale i wojnę, i moc, i radość, bywała też stymulantem erotycznym. Jak się zorientować w tej różnorodności i liczbie kombinacji? W obrazach Axera dominują czasem tony żółte i zgaszone pomarańczowe, co jeszcze nie stanowi dowodu, że artysta reaguje jak ślepiec albo jak kaczka.

W całej tej matematycznej obróbce sztuka czuje się jak pacjent, któremu wyrwano ząb zamiast zbadać ciśnienie. Nie jest przecież nauką, choć partneruje nauce – to co innego. Cóż za popęd dziki, neobarbarzyński: ta chęć, za wszelką cenę, wytłumaczenia dzieła. Przecież tylko NIEWYTŁUMACZALNE dzieło osiąga punkt zenitalny sztuki! Na ludzką ciekawość nie ma rady, od czasu wiadomego postępuku w raju.

Zbigniew Florczak

Jak pomóc uczniowi osiągnąć sukces?

Britt-Mari Barth, *Apprentissage de l'abstraction. Méthodes pour une meilleure réussite de l'école* (Uczenie się wyodrębniania cech istotnych od nieistotnych. Metody osiągnięcia sukcesu szkolnego), Edition Retz, Paris 1987.

Gdyby książka B.-M. Barth mówiła tylko o tym, że szkoła nie wypełnia powierzonych jej funkcji, rodzi frustrację i drugoroczność, zaś większość szkolnych niepowodzeń ma swoje źródło w złych metodach nauczania, wahałbym się, czy o niej w ogóle pisać, ponieważ kryzysu, klęsk i niepowodzeń mamy od pewnego czasu nadmiar. Ale książka ta jest pewnym programem działania, zawiera wiele konkretnych wskazówek dla nauczycieli: w jaki sposób współtworzyć wiedzę uczniów, jak pobudzać ich aktywność umysłową, jak respektować każdą osobowość. I właśnie te wskazania, te doświadczenia wyniesione z praktyki pedagogicznej B.-M. Barth, a inspirowane pracami psychologicznymi J. Brunera, zadecydowały o moim wyborze.

Książka jest przeznaczona dla nauczycieli, nauczycieli akademickich zajmujących się formacją przyszłych pedagogów, twórców programów szkolnych i wszystkich, którzy mają coś wspólnego z nauczaniem. Niektóre rozdziały, szczególnie początkowe, mogą być przydatne dla rodziców, a wiele przykładów z różnych dziedzin nauczania (matematyka, filozofia, geografia gospodarcza czy gramatyka) może stanowić doskonały materiał do ćwiczeń umysłowych dla samych uczniów. Przykłady są dynamiczne, objaśniają w konkretny sposób różne aspekty operacji umysłowych towarzyszących uczeniu się pojęć. Szczególnie wartościowa w tej książce jest jej komunikatywność i zarazem sprostanie wymaganiom naukowym – harmonia nieczęsto spotykana w literaturze psycho-pedagogicznej.

W praktyce szkolnej zdarza się, że w miejsce bogactwa, jakim jest różnorodność uczniów, nauczyciele proponują jeden sposób myślenia i jedno, najczęściej własne doświadczenie. To prawie paradoks, ale często doświadczenia osobiste ucznia są dla nich nie korzyścią, lecz przeszkodą. Posłużę się tu przykładem z książki. Z lekcji matematyki poświęconej wprowadzeniu pojęcia prostokąta uczeń zapamiętał tylko to, że prostokąt musi być niebieski, ponieważ przykłady prostokątów dawane przez nauczyciela były wyłącznie niebieskie. Mimo wyjaśnień i wielu informacji dziecko zapamiętało tylko to, co miało dla niego znaczenie w tym momencie.

Zapamiętało to, co potrafiło rozpoznać. Na pytanie nauczyciela: *Co to jest prostokąt?* odpowiedziało szybko i bez wahania: *To jest niebieskie. Nauczanie kogoś w zakresie jakiejś dziedziny wiedzy nie polega na skłonieniu go, by nauczył się na pamięć rezultatów. Chodzi raczej o to, by uczyć go uczestniczenia w procesie, który umożliwia tworzenie wiedzy. Uczymy się jakiegoś przedmiotu nie po to, by produkować małe, żywe biblioteczki tego przedmiotu, lecz po to, by skłonić ucznia do myślenia /.../ samodzielnego, do rozważania zagadnień tak, jak to czyni historyk, do brania udziału w procesie gromadzenia wiedzy. Wiedza jest procesem, nie wytworem*¹. Trzeba więc, aby szkoła pozwoliła rozwinąć się temu procesowi, wprowadzała w dialektykę intelektualną, aby nabywaną wiedzę można było przenosić do nowych sytuacji i transformować. W takim procesie rola nauczyciela sprowadza się do asystowania uczniowi w konstruowaniu jego wiedzy i analizowania dopływających informacji razem z nim. W szkole trzeba często „wątpić” w swoją dotychczasową wiedzę i nie patrzeć na rzeczy w sposób subiektywny. Rzadkie są sytuacje, gdy ta nie uświadamiana sobie przez ucznia, szczególnie tego z młodszych klas, „przeszkoda”, jest dostrzeżona i wykorzystana przez nauczyciela. Z reguły lepiej jest śledzić lekcję i powtarzać wszystkie definicje i formułki. W omawianym przykładzie dziecko zrozumiało wszystko, z wyjątkiem tego, co było istotą lekcji – pojęcia prostokąta. W praktyce pedagogicznej przypadki takie zdarzają się dość często.

Autorka książki uważa, że większość uczniów nie potrafi sobie poradzić z nowym materiałem, ponieważ ma kłopoty z włączeniem nowej wiedzy do już istniejących struktur. Współczesne badania psychologiczne dowodzą², iż nie ulega wątpliwości, że przyswajane treści zależą w znacznej mierze od tego, co zostało poznane wcześniej. Zdobyta wiedza jest rodzajem filtra, przez który dokonuje się odbiór informacji. Osoba ucząca się włącza zatem poszczególne części nowego materiału do odpowiednich ogniw własnego systemu wiedzy i umiejętności. J. Bruner przyjmuje³, że każda osoba ma sobie właściwy sposób grupowania wiedzy o świecie w postaci tzw. systemu kodującego. System ten nie jest stały, lecz ciągle przeobraża się. W czasie działań twórczych korzystamy z ogólnych, kategoryalnych systemów kodujących i odczytujemy z nich informacje. Systemy kodujące Brunera są tworem teoretycznym, o ich istnieniu wnioskuje się np. z oszczędności w uczeniu się czy doskonaleniu strategii postępowania.

¹ J. S. Bruner, *W poszukiwaniu teorii nauczania*, PIW, Warszawa 1974.

² Z. Włodarski, *Psychologia uczenia się*, t. I, PWN, Warszawa 1989.

³ J. Bruner, *Poza dostarczone informacje*, PWN, Warszawa 1978.

W jaki sposób pomóc uczniowi „obchodzić się” z nową informacją? Skąd wiedzieć, że kolor niebieski nie jest istotny do określenia prostokąta? Jakie kryteria warunkują podjęcie takiej decyzji? A jeżeli nic się nie widzi? Czy się do tego przyznać? A może lepiej odpowiedzieć cokolwiek, w nadziei że usatysfakcjonuje to nauczyciela? Szczegółowymi pytaniami i przykładami B.-M. Barth doprowadza ucznia do definicji operacyjnej pojęcia, a na tej podstawie do skonstruowania nowej wiedzy. Na czym polega uczenie się pojęć? *Uczenie się pojęć polega w istocie na uczeniu się atrybutów. Pytanie, które nadaje kierunek, brzmi: „Co mają ze sobą wspólne rozmaite zdarzenia czy przedmioty należące do jednej klasy zdarzeń czy przedmiotów?” /.../ Uczący się musi wiedzieć, na czym polega podobieństwo pomiędzy zdarzeniami czy przedmiotami danej klasy czy grupy. Musi wykazać, że rozumie zasadę zaliczania rozmaitych zdarzeń czy przedmiotów do jednej wspólnej kategorii określonej zazwyczaj za pomocą pewnej etykiety słownej, czyli nazwy⁴.*

Co proponuje autorka książki? Model pedagogiczny oparty na grze nauczyciela z uczniami. Celem gry jest zdefiniowanie nie znanego uczniom pojęcia. Zasady gry są następujące. Nauczyciel prezentuje na przemian przykłady (obrazy, schematy, modele, zdania itp.) pozytywne i negatywne. Przykłady pozytywne zawierają zawsze najbardziej zasadnicze elementy pojęcia, atrybuty niezbędne do jego określenia. Przykłady negatywne nie pozwalają jednoznacznie opisać poszukiwanej idei. Istotne dla gry są pierwsze przykłady. Pierwszy przykład pozytywny nie może być dwuznaczny i musi zawierać wszystkie zasadnicze atrybuty, natomiast nie może zawierać zbyt wiele dodatkowych atrybutów (w omawianym przykładzie prostokąta takim dodatkowym atrybutem był kolor niebieski). Pierwszy przykład negatywny nie może zawierać żadnego atrybutu zasadniczego. Ma pokazać przeciwieństwo. Po pierwszej prezentacji przykładów uczniowie zgłaszają pomysły rozwiązania. W tej fazie gry każdy może popełnić błąd, ale wszystkie zgłaszane pomysły są przyjmowane i uznawane na tym etapie za dobre. Weryfikacja następuje po kolejnych prezentacjach przykładów. W miarę poszukiwań przykłady negatywne zbliżają się do pozytywnych, ale zawsze w ten sposób, że żaden z przykładów negatywnych nie zawiera jednocześnie wszystkich zasadniczych dla danego pojęcia atrybutów. Grę kończy definicja poszukiwanego pojęcia. Opisana metoda jest o tyle skuteczna, że zamiast słuchania wykładu pojawia się możliwość podjęcia działania i związane z nim osiągnięcie sukcesu. Każdy aktywnie uczestniczy w opracowaniu swojej odpowiedzi i ma okazję skonfrontować ją z odpowiedziami kolegów. Warto w tym miejscu zastanowić się nad podaniem pierwszych przykładów – pozytywnego i negatywnego –

dla wspomnianego już prostokąta albo np. pojęcia demokracji, honoru, piękna. Na podstawie tych propozycji można osobiście doświadczyć, że o ile definicja prostokąta jest „naukowa” i jednoznaczna, o tyle pozostałe pojęcia nie są wcale tak bezdyskusyjne, zaś znalezienie przykładów wcale nie jest łatwe.

Opisaną strategię nauczania B.-M. Barth dzieli na trzy fazy: obserwacja-poszukiwanie, przedstawienie umysłowe, abstrahowanie-uogólnienie. W każdej z tych części opisuje czynności nauczyciela, podawane przez niego pytania wyjaśniające, czynności i operacje umysłowe wzbudzone dzięki tym działaniom u uczniów. W pierwszej fazie uczniowi przekazywana jest informacja. Nauczyciel podaje reguły gry, przedstawia przykłady, robi listę atrybutów proponowanych przez uczniów. Za pomocą pytań wyjaśniających typu: opiszcie, co widzieliście, czytaliście, słyszeliście; jaki związek mają ze sobą przykłady pozytywne; do czego one zmierzają; porównując przykłady pozytywne i negatywne wskażcie różnice między nimi – nauczyciel próbuje wywołać u uczniów określone działania, jak poszukiwanie atrybutów, przeniesienie uwagi na niektóre aspekty pojęcia, zidentyfikowanie kontrastu. Operacje umysłowe towarzyszące tym działaniom to: spostrzeganie, porównanie, rozróżnienie, połączenie w całość obserwacji. W drugiej fazie zadania nauczyciela sprowadzają się do weryfikacji poziomu nabytej przez uczniów wiedzy, w trzeciej fazie jest ocena.

Omawiając ten schemat warto dodać jeszcze kilka wyjaśnień, które mogą mieć znaczenie dla praktyki pedagogicznej. W pierwszej fazie zadanie uczniów sprowadza się do obserwacji danych i poszukiwania odpowiedzi. Ale najważniejszym elementem tej części strategii jest wzbudzenie u uczniów gotowości do działania intelektualnego i tu najczęściej leży problem pedagogiczny. W szkole zdarza się, że nie treści zachęcają do refleksji i decydują o aktywności poznawczej, ale strach przed nauczycielem czy „głupią” odpowiedzią, a w konsekwencji przed złą oceną. W części przygotowawczej trzeba jasno powiedzieć uczniowi, że może się mylić i na tym etapie poznania nie wolno dokonywać oceny odpowiedzi. Nikt nie jest od razu geniuszem, badacz może popełniać błędy. Najistotniejsze jest jednak to, żeby uczeń chciał samodzielnie zastanowić się nad odpowiedzią. Bruner podkreśla, że ciekawość poznawcza jest wystarczającą motywacją dla ucznia, ale pod warunkiem że daje mu okazję do samodzielnego myślenia. Motywacja odgrywa w nauczaniu podwójną rolę: Aktywizuje ucznia zwiększając jego gotowość do działania i ukierunkowuje to działanie. Zdarza się, że uczniowie osiągający słabe wyniki nauczania

* Ch. Galloway, *Psychologia uczenia się i nauczania*, t. 1, PWN, Warszawa 1988.

dorównują swoim kolegom po nagłym podwyższeniu poziomu motywacji – zjawisko to występuje często przed sesją egzaminacyjną.

Istotna w tej fazie nauczania jest świadomość nauczyciela, że jego uczniowie nie pracują równym rytmem. Są tacy, którzy zawsze pierwsi odpowiadają na wszystkie pytania, i ci, którzy nie zabierają głosu. Można przypuszczać, że u tych pierwszych nowa informacja jest szybciej „doklejana” do istniejącej już struktury poznawczej. U innych uczniów nowe wiadomości są zawsze problematyczne. Przed ich przyswojeniem muszą oni najpierw zreorganizować istniejące już struktury poznawcze, a to zabiera czas. Używając terminologii Piageta – muszą akomodować wiadomości przed ich asymilacją. W takiej sytuacji, a tak prawie zawsze jest w klasie, dobrze jest oddzielić jednych od drugich. Można to zrobić wykorzystując najaktywniejszych jako animatorów. Będą oni wówczas przewodzić grze i pomagać przy weryfikacji pomysłów. Innym rozwiązaniem jest podział uczniów na małe grupy. W książce czytelnik znajdzie także odpowiedź na pytania: Jak dobrać słownictwo? Kiedy podać nazwę poszukiwanego pojęcia? Jak postępować, gdy atrybuty nie są obserwowalne? Jak określić czas niezbędny każdemu uczniowi do refleksji?

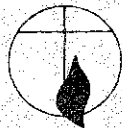
W pierwszej fazie proponowanej strategii nauczania chodzi w istocie o to, aby uczniowie potrafili odróżnić atrybuty zasadnicze od uzupełniających. W poszukiwaniach tych mają im pomóc proponowane treści i sposób ich prezentacji. Operacje umysłowe uczniów charakteryzujące drugą i trzecią fazę to sformułowanie i weryfikacja hipotez oraz uogólnienie i zdolność przeniesienia nabytej wiedzy do nowych sytuacji.

Opisując operacje umysłowe uczniów B.-M. Barth zaznacza, iż jest to zadanie niezmiernie trudne nie tylko dlatego, że operacje te nie są obserwowalne, ale także dlatego, że słownictwo nie jest jednoznaczne w tej dziedzinie. Omawiając jedno po drugim działania uczniów autorka przybliży rozumienie tych działań i ich interdyscyplinarny charakter. Mówi o asymetrii mózgowej i odpowiedzialności lewej i prawej półkuli za odrębne, a jednak bliskie sobie procesy poznawcze. Nawiązuje do pojęcia sztucznej inteligencji. Wprowadzając pojęcie metapoznania zachęca uczniów i nauczycieli do zastanowienia się nad ich własnym sposobem myślenia. Autorka zaprasza wszystkich bez względu na wiek i dziedzinę, którą uprawiają, do trenowania operacji umysłowych, ponieważ działania takie mają wpływ na przyszłe uczenie się.

Gdy chodzi o uwagi krytyczne, mam tylko jedną. Z pewnością przebieg operacji umysłowych decyduje o sukcesie szkolnym, ale sukcesu nie można sprowadzać tylko do psychologii poznania.

W podsumowaniu należy jeszcze raz podkreślić, iż zasadniczą wartością tej książki jest doskonałe połączenie wiedzy teoretycznej i jej praktycznego zastosowania. Książka zasługuje na przetłumaczenie na język polski, i to tym bardziej że brak u nas tego typu pomocy dla nauczycieli.

Elżbieta Drogosz



sesje · sympozja

Między ortodoksją a błuźnictwem

„Tradycje religijne w literaturze
polskiej XX wieku“, Lublin, 6–8
listopada 1989 r.

Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL zorganizował w listopadzie 1989 r. sympozjum będące jednym z elementów obszernego programu badawczego tegoż Zakładu, dotyczącego sacrum i jego manifestacji w dziele literackim. Przypomnijmy, że rezultatem poprzednich sesji są m.in. tomy: „Biblia a literatura“, „Sacrum w literaturze“ oraz „Dramat i teatr sakralny“.

W sympozjum wzięło udział około 20 uczonych. Referaty wygłosili: M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, W. Panas, E. Rzewuska (Lublin), S. Wysłouch, B. Chrzastowska, E. Wiegandt (Poznań), M. Czermińska (Gdańsk), M. Bujnicka (Katowice), S. Żak (Kielce), J. Dunin (Łódź), E. Kuźma (Szczecin), A. Stoff (Toruń) oraz J. Ługowska (Wrocław). Do najciekawszych i wzbudzających największą dyskusję wystąpień należały referaty: Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej „Literatura katolicka – teoria, praktyka, dyskusje, spory“, Bożeny Chrzastowskiej „Współczesna poezja kapłańska“, Erazma Kuźmy „Człowiek wobec Boga, religii i Kościoła w literaturze polskiego ekspresjonizmu“

oraz Władysława Panasa „Sacrum żydowskie w prozie Brunona Schulza“. Uczestników sympozjum interesowały nie tylko utwory pisarzy katolickich, ale także laickich, areligijnych i antyreligijnych, o ile występowały w nich inspiracje religijne.

Wydaje się, że można próbować przedstawić na podstawie materiałów sympozjum obraz interesującej nas literatury. Zaczniemy od literatury katolickiej. Przed II wojną istniały dwa jej nurty: rodzimy, związany ze zjazdem literatów w Poznaniu i antologią „Confiteor w ordynku Bożym“ oraz znacznie bardziej interesujący zachodni, którego przejawem było wielkie zainteresowanie literaturą obcą, głównie francuską, Mauriakiem i Bernanosem. W takich też granicach toczył się spór o funkcje literatury i pisarza katolickiego. Pod koniec lat 30. ubolewano nawet, że Polski nie stać jeszcze na własną powieść katolicką. „Krzyżowcy“ Z. Kossak i „Ład serca“ J. Andrzejewskiego nie mogły zapłacić tej luki – braku katolickich powieści w katolickim kraju (M. Jasińska-Wojtkowska).

Nieortodoksyjnym, aczkolwiek niezmiernie interesującym nurtem literatury inspirowanej religią był wówczas ekspresjonizm. Jego twórcy, buntując się przeciwko swym mieszczańskim domom, buntowali się jednocześnie przeciw tradycyjnie pojętej religii. Stąd ich „ekumenizm“. Religijność ekspresjonistyczna manifestowała się nurtami: wstępującym i zstępującym. Pierwszy reprezentowali twórcy starsi, Przybyszewski, Hulewicz. Zegadłowicz był już na pograniczu. Drugi zaś – młodszy. Model wstępujący jest ezoteryczny i gnostycki. Tylko nieli-

cznym jest dane odczytać kod genetyczny świata zawarty w Księdze. „Wstępowanie” to nic innego jak przewycięzanie formy – grzechu. Bóg jest tu bezosobową transcendencją. Nurt zstępujący jest natomiast chrystocentryczny. Na pierwszy plan wysuwa się nie poznanie, lecz działanie, aktywizm. Charakter Boga w literaturze ekspresjonizmu często zależy od przyjętej konwencji literackiej. Sacrum dla ekspresjonistów jest kształtem profanum, profanum zaś – sacrum (E. Kuźma).

Istniała wówczas grupa twórców, w utworach których przejawiało się sacrum specyficznie żydowskie. Do takich należy B. Schulz. Według W. Pannasa prawdziwe odczytanie jego prozy jest możliwe tylko z Kabałą w rękę.

Obok literatury „wysokiej” istniała olbrzymia literatura przeznaczona dla ludu. Były to edukacyjne romanse popularne pisane dla kobiet. W utworach tych często dochodziło do mieszania elementów religijności katolickiej i protestanckiej (M. Bujnicka). Nurt ten uzupełniają niezliczone, słabo jeszcze zbadane druczki literatury straganowej, żywej nawet w naszych czasach. Powstawały one zarówno jako utwory pisane przez „pocziwych ludzi” dla ludu, jak i dla zysku (J. Dunin). Oczywiście religijność tych tekstów jest bardzo specyficzna. Ukazują one to co często niechwalebne w polskim katolicyzmie. Dlatego część uczestników sympozjum miała obiekcje, czy w ogóle należy zajmować się taką literaturą. Powstawały wątpliwości, czy przez przypadek nie profanuje się sacrum śmiejąc się z nieudolnych literacko i prymitywnych intelektualnie tekstów.

W odczuciu innych zajmowanie się nimi jest jak najbardziej celowe, chociażby dlatego, że docierały one do szerokich grup czytelników i współkształtowały ich postawy religijne. Mauriaca czy Bernanosa czytała przecież tylko elita.

W literaturze lat wojny i okupacji ujawniło się dość wyraźnie, że trzeba rozgraniczać utwory naprawdę religijne od mających związek z religią tylko przez swą symbolikę, tytuł, motto, a służących zupełnie innemu celowi. Było nim pragnienie podtrzymania tożsamości narodowej. Wiare traktuje się tu dość instrumentalnie, ma ona usankcjonować klęskę, która być może jest karą za grzechy. Przeciw wyrastającemu z tej postawy doryzmutowi, miserabilizmowi i mesjanizmowi wystąpili młodzi poeci – Baczyński, Gajcy (J. Świąch). Podobne zaangażowanie literatury religijnej nastąpiło w okresie „Solidarności” i stanu wojennego. Dowodem chociażby poezja maryjna. Co ciekawsze, po tematykę maryjną nie sięgają właściwie twórcy najwybitniejsi, np. Miłosz, jakby lękając się zbyt-niego wyeksploatowania tematu (S. Żak).

Po wojnie literatura katolicka musiała podjąć dyskusję ze swym ideowym przeciwnikiem – marksizmem. Z tego wynika, jak to określił S. Kisielewski, jej *naturalne zideologizowanie*. Jednocześnie przez sięganie do tematów historycznych nastąpiło poszerzenie jej horyzontu o wymiar historiozoficzny.

Po okresie walki zanika zapotrzebowanie na pisarza i literaturę katolicką. Autorzy zaczynają odżegnywać się od tego tytułu. Elementy religijne

w literaturze stają się coraz bardziej dyskretne, ścieniowane. Mówi się o chrześcijaństwie, a nie o katolicyzmie. Terminy te zanikają z prac teoretyczno-literackich. Mają one charakter historyczny, a nie teoretyczny i systematyczny (M. Jasińska-Wojtkowska).

W literaturze współczesnej następuje znaczne rozszerzenie sposobów inspiracji religijnej. Pojawia się bardzo ważny i ciekawy, uznawany za fenomen, nurt poezji kapłańskiej (ks. Jan Twardowski, kard. Karol Wojtyła, Wacław Oszałka SJ) obejmujący około 30 poetów. Są to zarówno utwory, w których powołanie kapłańskie jest tematem obecnym i znaczącym, jak i religijnie niemal obojętne, unikające wyznania „ja-ksiądz” (B. Chrzastowska). Wiele współczesnych utworów oscyluje między błuźnierstwem a herezją. Są to jednak utwory religijne, gdyż bunt zakłada emocjonalną postawę wobec swego obiektu – Boga, sacrum (S. Wyślouch). Inne z kolei są wyrazem *świadomości kryzysowej* (E. Wiegandt) lub stanowią autobiograficzne świadectwa przełomu religijnego, jak np. „Pamiętnik” E. Romera czy „Notatnik” A. Kamińskiego (M. Czermińska).

Można powiedzieć, że świadome usuwanie relacji metafizycznych z utworów niezmiernie zubaża ich bohaterów. Tak jest np. w twórczości S. Lema. Jego bohaterowie to ludzie bardzo mądrzy, ale niestety bardzo ograniczeni przez brak możliwości transcendencji (A. Stoff).

Wśród omawianych na sympozjum tematów nie zabrakło też literatury dla dzieci (J. Ługowska). Cechuje ją obecnie odwrót od dydaktyzmu,

moralizowania czy straszenia dzieci Panem Bogiem. Ustępują one miejsca współczesnictwu dzieci i rodziców w odbiorze tekstu. Za najlepsze, niejako wzorcowe, można uznać „Kroniki narnijskie” C. S. Lewisa (w literaturze polskiej brakuje utworów tej rangi) oraz „Książkę nad książkami” A. Kamińskiego.

Oczywiście obraz ten jest niekompletny, na co złożyło się kilka przyczyn. Po pierwsze w ogóle nie przedstawia referatów dotyczących zjawisk nawiązyjących, zwłaszcza jeśli chodzi o prozę. Kilku referentów nie przybyło. Dlatego brak uwag o współczesnym dramacie i literaturze ludowej. Wreszcie niektóre z przedstawionych tekstów zamiast wyjaśniać niepotrzebnie wprowadzały zamieszanie. Tak było np. z referatem A. Stoffa, który w poezji współczesnej próbował wyodrębnić *strategie liryczne* mające być *możliwościami kontaktu poety w sacrum*, a w istocie będące w większości zwykłymi tematami poetyckimi.

Zamykając sympozjum M. Jasińska-Wojtkowska stwierdziła, że na syntezę współczesnej literatury religijnej w Polsce jest jeszcze za wcześnie. Tom, który będzie rezultatem sesji, musi więc być z konieczności rekonesansem. Należy go traktować jako komplementarny z innymi wydawanymi przez Zakład Badań nad Literaturą Religijną KUL. Sympozjum przede wszystkim wskazało pewne obszary badawcze, które domagać się będą dalszych prac, zarówno w zakresie tematów szczegółowych jak i syntetyzujących.

Piotr Urbański

książki

**„Kiedy niepewność staje się
pewnością“**

Wacław Oszajca

*Mnie się nie lękaj*Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin
1989, ss. 100*Die Erde über dem
Kopf, den Himmel
unter den Füßen,**Gedichte**(Ziemie nad głową,
niebo pod nogami.)**Wiersze)*Treff – Punkt, Ost-West-Verlag 1989,
ss. 87

Jan Sochoń

*Paryż i inne wiersze*Wydawnictwo Miniatura, Kraków
1989, ss. 55

Jerzy Hajduga

*Nawrócenie
św. Augustyna*Wydawnictwo Miniatura, Kraków
1989, ss. 31

Doznania i wyobrażenia religijne od zawsze, od początków ludzkiej świadomości, od pierwszych emocji stanowiły źródło twórczości artystycznej. Nie trzeba cofać się do starożytnych eposów, do psalmów Dawida i legendy św. Graala, żeby obecność bóstw czy Boga uznać za dominujący motyw w literaturze wszechczasów. Bóg – miłość – ojczyzna, to tematyczny triumwirat nowożytnej liryki. Od Kochanowskiego po Miłosza poezję naszą wypełniają strofy o Bogu – akty strzeliste, antyfony, creda i poematy religijne – stanowiąc niejednokrotnie jej najcelniejsze dokonania. Tę historyczną dygresję robię w związku z szerzącą się w ostatnim dziesięcioleciu modą na poezję religijną traktowaną jako przywilej księzowski, budzącą największe uznanie w wykonaniu twórców w sutannach. *Plejada księży-poetów* tworzy u nas zdaniem niektórych krytyków *jedyny w świecie fenomen tego rodzaju* (Krzysztof Dybciak, „Znak” 1977). Wystarczy jednak przywołać poezję Lieberta i Brandstaettera, a także późną twórczość Kamińskiej, ażeby rozwiązać mit współczesnej poezji religijnej tworzonej wyłącznie przez osoby duchowne. Faktem jest, że pojawienie się twórczości ks. Jana Twardowskiego ośmieliło i uaktywniło w pewnym sensie innych duchownych do podjęcia prób poezjowania, rozbiło wśród księży „banie z poezją”. Także wydarzenia natury politycznej i społecznej minionych 10 lat, sprzyjające ożywieniu ducha religijności w naszym kraju, stworzyły korzystną aurę nie tylko dla anonimowej, spontanicznej twórczości religijnej, nie tylko dla tematyki religijnej

sensu stricto w wierszach rozmaitych znanych i mniej znanych poetów, ale też dla tej uświęconej zawodem kapłańskim, profesjonalnej niejako poezji o Panu Bogu. Wiarygodnym świadectwem popularności motywów religijnych w naszej dawnej i nowej poezji stała się antologia polskiej liryki religijnej „Każdej nocy, każdego dnia” wydana przez Oficynę Przeglądu Powszechnego.

Obszerne wybory wierszy J. Twardowskiego, J. S. Pasierba, W. Oszaicy, jakie ukazały się w ostatnich latach, rozpowszechniły recepcję poezji poetów-księży, torując drogę innym, podobnym zjawiskom literackim. A jednak, niech mi tu będzie wolno westchnąć z nostalgią, żaden z księżowskich zbiorów wierszy nie poruszył mnie tak, jak „Znaki ufności” czytane prawie 20 lat temu i opisane w „Twórczości” w jednej z moich pierwszych recenzji o poezji, zatytułowanej „Ogród Jana Twardowskiego”. Tamte wiersze, proste, szczere, pełne naturalnego ciepła, językowego humoru i „liryki faktu”, nabite konkretem przyrodniczym, miłością bliźniego i autentycznym, franciszkańskim ukochaniem Stwórcy i Jego dzieła, są dla mnie ciągle nieprześcignionym wzorem poezji religijnej, zaś ich twórca pozostaje nadal mistrzem wśród księży-poetów nawet tych, którzy próbują unikać jego wpływów. Pamiętam, że pisząc przed laty o wierszach ks. Twardowskiego najbardziej zachwycałam się przyjaźnią bohatera lirycznego z po ludzku wykreowanym Bogiem. Klimat serdecznej bliskości, wręcz spoufalanie się z przedmiotem ubóstwienia spowodowało we mnie i nie tylko we mnie emocjonalny i este-

tyczny szok, jakiego zawsze doznajemy w sytuacjach przełamywania barier między sacrum a profanum. Bezpośrednie świadectwo wiary dawane przez J. Twardowskiego – *ja ksiądz / wierzę Panu Bogu jak dziecko* – ma dziś jeszcze jedną paralelę w księżowskim pisarstwie. Całe dzieło naukowe Włodzimierza Sedlaka, którego ukoronowanie stanowi, zdaniem samego autora, wydana ostatnio „Technologia Ewangelii”, opiera się na zasadniczym pytaniu: *Czy nie wolno o Bogu pisać, jak nikt dotąd? /.../ Czy nie można wyjść od czegoś bardzo prostego i jednocześnie powszechnego? Jeśli ogólna zgoda ludzi na prymitywnych nawet szczeblach kultury widziała zawsze w świetle analogię Boga? Jeśli ludzkość posiadała zawsze czucie Boga i tęsknotę do transcendencji przy własnej śmiertelności? Czy można to nazwać fatalną pomyłką ludzkiej natury, pomyłką odnoszącą się właśnie do natury człowieka? Raczej widziałbym tutaj instynkt duchowości* (Pallottinum 1989).

Instynkt duchowości, czucie Boga – te właśnie podstawowe warunki wiary winny stanowić istotę poezji religijnej. W. Oszaica wychodząc od Sedlakovskich pytań wyznaje w swoich najnowszych wierszach kult nadmiaru. Jeśliby za motto jego twórczości uznać dwuwiersz: *Z wielu kamieni składa słowo / rzeczywistość mowy* – w tomie „Mnie się nie lękaj” poeta dosłownie kamieniuje się słowami. W przejrzystym dwujęzycznym wyborze znajdujemy jeszcze wiersze proste w treści i czyste w tonacji, niektóre zbliżone ekspresją, poetyką lirycznego faktu do wierszy J. Twardowskiego, jak np. „dr Maria” (z którego

zaczepnięto frazę tytułu). W zbiorze wierszy nowych uderza natomiast stylistyczna rozległość i wieloskładnikowa struktura utworów. Mimo że w książce na kilkanaście czterowersowych aforyzmów przypada kilka tylko dłuższych poematów, wrażenie wielosłowności spowodowane także wadliwą kompozycją tomu jest nieodparte. Prawdę mówiąc trudno jest śledzić myślowe wątki czy dominanty uczuciowe takich utworów, jak „Biały walc” i „Idzie ku życiu”. Wydaje mi się, że „Ignacjańskie ćwiczenia duchowne” i „Naszyjnik umiłowanego”, poematy z czytelną ideą przewodnią, grzeszą także pojęciowym hermetyzmem utrudniając odbiór czystych treści lirycznych. Oszańca ma świadomość własnych niekonsekwencji twórczych, kiedy kaja się w pełnym wdzięku wyznaniu:

*Wybacz Panie ten bełkot
myśli słów i zdań
one pijane nadmiarem twojej obecności
a na dodatek wdrapują się na kalenice
stromego dachu mowy
jak nieporadne arlekiны cyrkowe
[pajacyki
na słoneczny trapez pod kopułą nieba*

Treścią poezji Oszańcy są wątpliwości i prawdy wiary, rzeczywistość dogmatów chrześcijańskich zderzona z rzeczywistością powszedniego życia, wszystko przesłonięte zasłoną patosu i retorycznej wzniosłości, co nigdy nie stanowiło najmocniejszej strony poezji. Dlatego z radością odczytuję strofy, w których poeta wraca jakby do siebie z obcych, niezbyt dla niego przychylnych stron mowy. „Biały walc” ratuje, moim zdaniem, przed pustostawieniem, rehabilituje poetycko

końcowa apostrofa do Pana: *Proszę cię zatem o jedną łaskę / weź mnie na postronek jak cielaka / i wyprowadź na łąki zielone / gdzie ty jesteś pasterzem / a gdy znowu wleżę w szkody / za miedzę cudzego pastwiska przepędź mnie nie zważając / na moje pofukiwanie i pobekiwanie / do swojej masztar- ni.*

O poezji J. Sochonia napisał we wstępie do zbioru „Paryż...” J. Twardowski, że jest ciekawą próbą stworzenia polskiej liryki religijnej, jakby sam przedmówca nie stworzył przed laty współczesnego kanonu tejże liryki. W wierszach ks. Sochonia dostrzega się wszakże piętno indywidualności różniące go od mistrza. Szukając lapidarnej formuły interpretacyjnej można by nazwać podmiot liryczny jego wierszy refleksyjnym bałamutem na służbie u Pana Boga. Bałamuctwo polega, podobnie jak u J. S. Pasierba, na ukochaniu doczesnej piękności świata, na niemożności oderwania się od jego uroków. *Jestem bezradny kiedy świat istnieje* – wyznaje poeta z rozbijającą szczerością. Apoteoza ciała, cielesnej miłości, uciech nocy, muzyki, wina, pogody chwili składają się na mozaikowy czar nastroju, który rządzi uczuciami poety. Rytm i melodia, muzyczna faktura języka współtworzą utylitarną, „konsumpcyjną” prawdę egzystencji. Istotnym walorem tej poezji jest umiejętność, jakby niezauważalne stylistycznie przełamanie konwencji gry, zabawy, w którą wprowadza nas Sochoń z pozorną beztroską. Niepostrzeżenie słowa nabierają ciężaru prawdziwego istnienia wiodąc czytelnika w inną rzeczywistość ukrytą pod podszewką reklamowanego świata.

Zdaniem-kluczem łączącym oba wymiary jest pragnienie: *Gdybym umiał żyć jak to dziecko / z czystością oczu bliską Boga*. Przyznając się do własnej niedoskonałości podmiot liryczny oczyszcza się jednocześnie w tym akcie eschatologicznej tęsknoty. Polemizując z wyznaniem Miłosza – *Jak powinno być w niebie wiem, bo tam bywałem* – poeta poskramia własny hedonizm nakazując swoim pragnieniom pokorę: *Bo jest szaleństwem niebo ponad głową, / i życie nasze nagłe, niespodziane / jak ptak zraniony strzałem niewolnika // Piszę o niebie, aby nie zapomnieć: jestem tu chwilę i wyruszam dalej*. Przejmujące są cezury prawd Bożych w wierszach odbijających rozterki, wahania i ludzkie wątpliwości poety: *Nie jest możliwe bez Ciebie istnienie, / skoro to widzę / co zobaczyć chcę. / I tylko jedno pragnieniem nazywam: / nie umrzeć jeszcze, ale nadal żyć. /.../ Twoja moc, Boże, / doskonali się w nas / ale my ufamy tylko / swoim oczom, / swojej wyniosłej rozpacz*. Ta poezja budzi szacunek wewnętrzną uczciwością, jawnością uczuć także niepopularnych w zawodzie księdza, chwytaniem na gorącym uczynku występuku dwoi-stym zapisem życia ciała i duszy, tego szaleństwa sprzeczności.

Wiersze ks. J. Hajdugi ujmuje skromnością. Poeta nie akcentuje ważności swojej osoby i profesji. Miłosnym, współczującym, żalobnym nieraz słowem poezji obejmuje bliskich, potrzebujących, zrozpaczonych. Jego posłannictwo kapłańskie spełnia się także w posłudze lirycznej, w trosce o innych, w rozumieniu i wyrażaniu cudzych tragedii: *jak mało trzeba bezdomnym gdy / znajdują się w*

czterech ścianach // na przykład okno / wystarczy / otwarte okno / hotelu. Lapidarność, prostota, niedomówienie, nieobecność nachalnej pointy, ale też subtelność i przenikliwość poznawcza pozytywnie nacechowują tę poezję. Obecność Boga jest tu czuła, choć dyskretna, głównym obiektem uwagi jest człowiek gubiący i poszukujący Boga. Dyskretny jest też humor, z jakim J. Hajduga traktuje sprawy ostateczne – *co będzie / z tobą mamo, / gdy w końcu / sam Bóg / ci powie / że // twój syn Jerzy / jest księdzem / da sobie / radę / bez / ciebie* („Mama zmarła”) – a także doczesne: *Leżę na trawie / obok nawet pies / porzucił gałąź / i jak ja / gryzie się / sobą* („Rozmyślanie na trawie”). W precyzyjnych, opartych często na grze słów konstrukcjach językowych, w uśmiechu opromieniającym niewinne igraszki słowne przypomina ta poezja po trosze karkołomne koncepty lingwistów, a nawet poetycki teatr Białoszewskiego: *Ojcie, / ziemia między trumnami / ziemia między grobami / ogród ziemi / nie bój się / ziemia / nawet / las / wyciąga z myśli / o drzewie* („Nawrócenie św. Augustyna”).

Wiersze J. Hajdugi przywracają gubiony coraz częściej we współczesnej poezji optymizm, wiarę w jej uzdrawiającą moc zmuszającą duszę do wysiłku. Nie nadużywając zbędnych słów, nie wzywają nadaremnie Bożego Imienia, przywołując jedynie nagą oczywistość ewangelicznej prawdy, że *On / Chrystus / podźwignie się z ziemi / podźwignie się w tobie* („upadek”) personifikują abstrakcyjne pojęcie Boga w żywą Istotę. Są jakby spełnieniem mimowolnym u-

pragnionego stanu transcendencji, kiedy niepewność staje się pewnością, jak powiada J. Twardowski w pięknym wierszu „o wierze“.

Adriana Szymańska

Starożytny Izrael

Hershel Shanks (wyd.)

Ancient Israel

A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple

Biblical Archaeology Society, Washington D.C. 1988, ss. 267 + ilustr.

Dzieje starożytnego Izraela obejmują około dwóch tysięcy lat, od okresu patriarchalnego umieszczanego na początku II tysiąclecia przed Chr. do rzymskiego zniszczenia Jerozolimy i zburzenia świątyni w 70 r. po Chr. W nazewnictwie chrześcijańskim jest to epoka Starego Testamentu. Jej znajomość stanowi niezbędny warunek prawidłowego odczytywania Biblii, dotarcia do opisywanych w niej postaci, poznania ich historycznych – społecznych, kulturowych i politycznych – uwarunkowań oraz uporządkowania nawarstwiających się wydarzeń i epizodów w ciąg chronologiczny i logiczny. Dotyczy to przede wszystkim Starego Testamentu, lecz nie sposób wyobrazić sobie owocnego zajmowania się Nowym Testamentem bez gruntownej wiedzy o starożytnym Izraelu. W ostatnim ćwierćwieczu zainteresowanie dziejami Izraela wpły-

wa też z nawiązanego i stale intensyfikującego się dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Chrześcijanie, chcąc poznać i uszanować tożsamość partnerów, powinni przyswoić sobie długie i dramatyczne dzieje religii żydowskiej, w których starożytność stanowi najbardziej normatywny etap. Dialog z Żydami musi uwzględniać rabiniczną przebudowę, jaka dokonała się na przełomie I i II w. po Chr., lecz zrozumienie i odkrycie jej specyfiki nie jest możliwe bez znajomości wcześniej-szych kolei losów Izraela.

Te okoliczności sprawiły, że w ostatnich latach napisano kilka liczących się „historii“ Izraela, które rozeszły się w dużych nakładach. Uzupełnia się zaległości i zaniedbania spowodowane jednostronnym patrzeniem na judaizm i konfrontacyjnym omawianiem jego natury i dziejów. Także Żydzi nie zrobili w przeszłości zbyt wiele dla należytej autoprezentacji, co spowodowało, że w podejściu do ich historii nagromadziło się wiele stereotypów. Nie bez znaczenia była także krytyka racjonalistyczna skierowana przeciw historycznej wiarygodności narracji biblijnych. Dużą część wysiłku historyków i teologów przeznaczono na udowadnianie historycznej wiarygodności Pisma Świętego, czemu podporządkowywano informacje uzyskiwane na podstawie archeologii. Po latach napięć i polemicznych uproszczeń naszedł czas na wyważone syntezy dziejów Izraela. Najbardziej znacząca ukazała się na przełomie 1988 i 1989 r. staraniem Biblical Archaeology Society w Stanach Zjednoczonych.

Wydawca książki, H. Shanks, założyciel i wydawca wysoko cenionych

czasopism „Biblical Archaeology” i „Bible Review”, wylicza we wstępie jej zalety. Książka jest zwięzła, stworzył ją zespół najwyższej klasy specjalistów, uwzględnia się w niej najnowsze zdobycze historii i archeologii, adresatami są ludzie rozmaitych wyznań i religii, a nawet sceptycy, zrozumiały i napisany prostym językiem tekst został zaopatrzone w naukowe przypisy, z których mogą skorzystać bardzo zaawansowani czytelnicy, zaletą są również piękne ilustracje. Autorami książki są protestanci, katolicy i Żydzi mieszkający w Izraelu, Francji i USA. Wszystko to czyni z książki rzeczywiście unikalną pozycję. Przyniesie ona niewątpliwie pożytki czytelnikowi, który po raz pierwszy styka się z omawianą problematyką, oraz tym, którzy już dysponują rozległą wiedzą, jaką dzięki lekturze mogą usystematyzować i odświeżyć. Rzadko udaje się szczęśliwie połączyć i zadośćuczynić obydwu postulatom.

Na książkę składa się 8 rozdziałów omawiających kolejno okresy dziejów starożytnego Izraela. Rozdział pierwszy nosi tytuł „Epoka patriarchalna”, zaś jego autorem jest P. Kyle McCarter Jr., wykładowca Johns Hopkins University w Baltimore i przewodniczący Amerykańskiej Szkoły Badań Wschodnich. Żyd Nahum M. Sarna, emerytowany profesor Brandeis University i autor doskonałych książek na temat Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia, napisał rozdział „Izrael w Egipcie”. „Osiedlenie w Kanaanie” zostało omówione przez Josepha A. Callawaya, kierownika ekspedycji archeologicznej w Aj w latach 1964 i 1976, uczestnika kampanii poszukiwawczych w Jerycho, Sychem i

Betel, profesora archeologii biblijnej w Southern Baptist Theological Seminary (USA). André Lemaire z Centre Nationale de la Recherche Scientifique w Paryżu, autor historii Izraela w języku francuskim i badacz starożytnych inskrypcji semickich, przedstawił „Zjednoczoną Monarchię”, tj. czasy Saula, Dawida i Salomona. Kolejny okres dziejów, „Podzieloną Monarchię”, czyli czas współistnienia królestw Judy i Izraela, opisał Siegfried H. Horn, archeolog pracujący w Hesban i Sychem, były dyrektor Amerykańskiego Ośrodka Badań Wschodnich w Ammanie, w Jordanii. James D. Parvis, prowadzący wykopaliska w Tel Dor i Tel Gezer oraz na Cyprze, wykładowca Uniwersytetu w Bostonie, jest autorem szóstego rozdziału, zatytułowanego „Wygnanie i powrót”. „Okres hellenistyczny”, czyli czas od Aleksandra Wielkiego do powstania i upadku królestwa hasmonejskiego, zaprezentował Lee I. A. Levine z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, uczestnik wykopalisk w Horvat Ammudim i Cezarei Nadmorskiej. Ostatni rozdział, opatrzony tytułem „Dominacja rzymska”, wyszedł spod pióra Shaye J. D. Cohena, profesora Jewish Theological Seminary of America w Nowym Jorku. Wszyscy ci autorzy mają w swoim dorobku poukazywaną liczbę publikacji – artykułów i książek – oraz cieszą się renomą w świecie naukowym.

Książka została napisana tak, że czytelnik bez trudu zdobywa rozeznanie odnośnie do podstawowych etapów dziejów Izraela: patriarchowie, pobyt w Egipcie i Wyjście, osiedlenie się w Kanaanie za czasów Sędziów, ustanowienie i rozwój monarchii oraz

jej podział, zniszczenie Państwa Północnego przez Asyryczyków, zburzenie świątyni Salomona i zniszczenie Państwa Południowego przez Babilończyków, uprowadzenie w niewolę do Babilonii i ucieczka części Judejczyków do Egiptu, powrót do ziemi przodków oraz odnowa życia narodowego i religijnego, powstanie samodzielnego państwa żydowskiego za Machabeuszów, hellenizacja, dominacja rzymska za panowania Heroda i jego synów, wreszcie spalenie Jerozolimy i zburzenie Drugiej Świątyni. Rozpoczynając opis dziejów od Abrahama i pozostałych patriarchów wydawca i autorzy różnią się od tych podejść, w których jest całkowicie kwestionowana historyczna wiarygodność opowieści o Abrahamie, Izaaku i Jakubie (Rdz 12–50), zaś wgląd w przeszłość zaczyna się od eposu Wyjścia i wyłonienia się, i okrzepnięcia Zjednoczonej Monarchii. Na początku dziejów Izraela znajduje się Abraham, bo to on był *pierwszym Hebrajczykiem*. Z drugiej strony, w odróżnieniu od publikacji, które opisują dzieje do upadku powstania Bar Kochby (lata 132–135 po Chr.), książka jest doprowadzona do upadku pierwszego powstania Żydów przeciw Rzymianom (lata 66–73 po Chr.). Była to katastrofa o ogromnych skutkach, kończąca jedną epokę i otwierająca nową. Uzasadniając przyjętą granicę czasową H. Shanks dodaje, że zamierza przygotować następny tom, w którym zostaną równoległe przedstawione dzieje chrześcijaństwa i judaizmu w pierwszych stuleciach epoki chrześcijańskiej. Jest to bardzo cenna zapowiedź i należy mieć nadzieję, że będzie spełniona.

W „Ancient Israel” udało się umiejętnie połączyć zalety standardowego podręcznika dziejów Izraela z wykładem archeologii historycznej Palestyny. Z najbardziej aktualnym stanem wiedzy idzie w parze respektowanie wszechstronnego dorobku najwartościowszych badań biblijnych. Książka daje przejrzysty obraz tego, co się wydarzyło, bez forsowania wątpliwych poglądów i przypuszczeń. W odtwarzaniu najstarszych etapów, od okresu patriarchalnego do wygnania babilońskiego, głównym źródłem informacji jest Biblia, zaś jej narrację uzupełniają świadectwa archeologiczne, na które składają się zabytki literackie i nieliterackie. We wstępie wydawcy czytamy: *Jesteśmy najmniej pewni tego, co się wydarzyło w okresie patriarchalnym. Stopniowo, z upływem czasu stajemy się coraz pewniejsi historii, która jest opowiadana. Tam, gdzie jesteśmy najmniej pewni tego, co się wydarzyło, musimy najbardziej polegać na tekście biblijnym. Można by pomyśleć, że prowadzi to do wniosku, iż dopiero odkrycia archeologiczne potwierdzają naprawdę tekst biblijny. Ale tak nie jest. Tekst biblijny jest zdecydowanie ważniejszy niż odkrycia archeologiczne. Wiedzieliśmy dość dużo o tym, co się wydarzyło, z samego biblijnego tekstu, nawet bez odkryć archeologicznych. Odwrotność natomiast nie jest prawdą (s. XVIII).*

Biblijne opisy wydarzeń stawiają nas wobec trudnych problemów historiograficznych. Poczynając od okresu Zjednoczonej Monarchii historyk znajduje w Biblii wiele faktów. Pozostaje jednak sprawa ich interpretacji wedle kanonów krytycznej wiedzy historycznej. Fakty znajdują się i

w narracjach dotyczących wcześniejszych okresów, ale należy na nich polegać z innego typu ostrożnością. Każdy okres stawia historyka wobec specyficznych problemów. Autorzy książki byli świadomi trudności i pułapek związanych z prezentacją dziejów Izraela. Dokonali wnikliwego prze wartościowania tworzywa Biblii posługując się najnowszymi osiągnięciami z zakresu antropologii i socjologii, krytyczną oceną świadectw archeologicznych oraz uwzględniając wszelkie dostępne źródła pozabiblijne. Choć archeologia zawsze odgrywa ważną rolę, jednak – co się tyczy ostatnich stuleci epoki przedchrześcijańskiej – obraz dziejów starożytnego Izraela staje się jaśniejszy dzięki pismom klasycznych autorów żydowskich, szczególnie Józefa Flawiusza, bogatej literaturze międzytestamentowej (apokryfy i pseudoepigrafy), Nowemu Testamentowi, pismom rabinicznym oraz odkryciom na Pustyni Judzkiej, zwłaszcza w grotach nad Morzem Martwym. Uporządkowanie tego różnorodnego materiału nie jest ani łatwe, ani bezdyskusyjne. Ale autorzy znakomicie sobie z tym poradzili.

Dużym walorem książki są tablice chronologiczne, poglądowe mapy i szkice, noty o autorach, doskonałe przypisy, indeks osób i rzeczy oraz starannie dobrane ilustracje. Zrozumiałe jest żywe zainteresowanie, jakim książka się cieszy, i entuzjastyczne recenzje, które zbiera. Zacytujmy słowa D. N. Freedmana, profesora University of Michigan, cenionego specjalisty i wydawcy renomowanej serii komentarzy biblijnych „The Anchor Bible”: *Inaczej niż wiele promocyjnych zapewnień, książka spełnia to,*

co zapowiada: zwięzła, aktualna, zaskakująco czytelna daję w pełni wiarygodny opis doświadczeń Izraela od jego początków do końca Drugiej Świątyni. Napisana przez znakomitych uczonych z pełni zadowalającym rezultatem i pożytkiem. Serdecznie gratuluję wysiłku i dzieła. Sprostato odczuwanym potrzebom i uczyniło to znakomicie.

We wrześniu 1989 r. wydawca książki, H. Shanks, przebywał z krótką wizytą w Warszawie informując, że przygotowywany jest jej przekład na język japoński, zaś w planach są też inne przekłady. Na naszym rynku wydawniczym od dawna brakuje dobrego podręcznika dziejów starożytnego Izraela, co dotkliwie odczuwają wykładowcy Pisma Świętego, tak historycy jak i egzegeci oraz teologowie. Na razie nie zanosi się, abyśmy własnymi siłami zdołali przygotować potrzebną książkę. Mając do wyboru różnorodny publikacje wydane w ostatnich latach można bez wahania polecić „Ancient Israel”, pod wieloma względami górującą nad innymi. Wydawca chętnie zgodził się na polski przekład i wydanie jej w naszym kraju. Obecnie trwają prace nad tłumaczeniem i książka ukaże się nakładem Oficyny Przeglądu Powszechnego.

ks. Waldemar Chrostowski

Fenomenologia

Profile der Phänomenologie zum 50. Todestag von Ed. Husserl

Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1989, ss. 268 (Phänomenologische Forschung 22)

Edmund Husserl należy bez wątpienia do największych osobowości naszego stulecia. Filozofia, czyli umiślanie prawdy, nie była dla niego intelektualną przygodą, lecz sposobem istnienia. Prawda miała dla niego etyczne zobowiązanie. Nie może więc dziwić, że rozumiał filozofię jako powołanie, misję swego życia, zaś siebie uważał za *urzędnika ludzkości*, odkrywającego w mozolnym wysiłku intelektualnym podstawy dla *prawdziwie ludzkiej* ludzkości.

W. Marx pisze we wstępie, że 50 rocznica śmierci Husserla nie napęla go smutkiem, ale głęboką wdzięcznością, iż los zaoszczędził Husserlowi poniżenia, deportacji, obozu koncentracyjnego i śmierci w komorze. Nie znaczy to, że system hitlerowski – licząc się ze światową sławą uczonego i opinią publiczną – zostawił go w spokoju. Husserl został przedwcześnie wysłany na emeryturę, zabroniono mu wyjazdów, pozbawiono członkostwa w organizacjach naukowych, odebrano prawo nauczania. Nikt z przedstawicieli uniwersytetu fryburskiego, na którym wykladał w latach 1916–28, nie pojawił się na jego pogrzebie.

Archiwum Husserla, mieszczące się przy uniwersytecie we Fryburgu,

wykorzystało rocznicę śmierci do szerszego przedstawienia zarówno jego postaci jak i dzieła. Służyła temu przede wszystkim wystawa pokazywana w większych ośrodkach naukowych Europy i USA, w związku z którą wydano okolicznościową książkę („Ed. Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild.“, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1988) oraz seria wykładów na uniwersytecie, które stanowią treść omawianej pozycji.

E. Ströker swój wykład-artkuł, zatytułował „Fenomenologia Ed. Husserla: filozofia wieczysta w kryzysie kultury europejskiej“, rozpoczyna od postawienia pytań, zaś odpowiedzi kreślą rozwój filozofii Husserla: Cóż to były za problemy, które dręczyły, cały czas prześladowały Husserla? Cóż to były za narzędzia, którymi próbował on je za każdym razem na nowo rozwiązywać, ciągle zmierzając do lepszych ujęć? Cóż to był za świat, który pojawił się w obszarze tych narzędzi, jak gdyby chcąc mu wynagrodzić to, co stracił przez osobiste wyrzeczenia? Ströker stawiając te pytania ogranicza się do wydobycia z życia i dzieła Husserla naczelnego motywu jego pracy, poczynwszy od „Badań logicznych“ (1900), pierwszej większej samodzielnej jego pracy, a skończywszy na notatkach sporządzonych w ostatnich tygodniach życia. Stwierdza ona, że Husserl rozumiał swoją fenomenologię transcendentną jako nieskończone doświadczenie czekające na szczegółowe i systematyczne badanie; on te badania tylko inicjował, stawiał fundamenty, na których inni będą mogli wznosić

gmach wiedzy. Faktem jest, że fenomenologia „zadziałała” w kulturze nie tylko europejskiej, że na fundamentach postawionych przez Husserla powstało bardzo wiele cennych prac. Faktem jest jednak również, że wiele z jego dorobku zaprzepaszczone, lub wcale jeszcze nie odkryto.

B. Waldenfels podjął w swoim wystąpieniu problem „Doświadczenia obcego w fenomenologii Husserla”, sięgnął przy tym do jego notatek z 1933 r., w których przeprowadzone jest kontrastowanie, wydobywanie z tła obcości przez uchwycenie i opisanie takich sytuacji, jak niedostępność i niezrozumienie. To, co jest dla nas niedostępne, jest równocześnie nieznanie; co jest niezrozumiałe, jest inne, różne od tego, co jest nasze, nam przystępne. Dalsze analizy pokazują, że obcość to nie innego jak swoistego rodzaju relacja (która może mieć, ale nie musi, charakter: symetryczny – ktoś jest dla mnie obcy i ja jestem dla niego obcy; ktoś jest mi obcy, a ja jestem mu dobrze znany; tranzytywny – coś mi nie znane może być dla mnie absolutnie obce; refleksyjny – sam dla siebie jestem obcy) osoby do osoby lub osoby do rzeczy. Waldenfels podkreśla, że podstawowym założeniem dla Husserlowskiej nauki o konstytucji było rozróżnienie na pierwotną obcość drugiego i wtórną obcość świata. Drugi konstytuuje się we mnie, w obszarze i za pomocą tego co moje, ja nie mogę drugiego stworzyć, mogę go tylko odkryć.

E. W. Orth w pracy „Fenomenologia rozumu między scjentyzmem, środowiskiem życia a intersubiektywnością” stwierdza, że w stanowisku zajętem przez Husserla dochodzi do

zderzenia starego ideału filozofii jako nauki ścisłej z obietnicą sposobu istnienia światowego, wolnego i pozostającego w poczuciu bezpieczeństwa. Zdaniem Ortha Husserl był przekonany, że jedynie fenomenologia transcendentna daje absolutną jasność i jest jedyną możliwą drogą, na której może urzeczywistnić się idea filozofii jako nauki uniwersalnej. Skłonność człowieka do nauki transcendentnej wynika – według Husserla – z faktu antropologicznego, człowiek u samych swych bytowych podstaw ma możliwość do zamyślenia nad samym sobą.

B. Rang („Nauka bez podstaw. Husserlowska krytyka obiektywizmu i technicyzmu w matematyce i naukach przyrodniczych”) zauważa, że dla kariery filozoficznej Husserla jest nie bez znaczenia, iż studiował on matematykę. Studia te naprowadziły go na problematykę filozoficznego wytłumaczenia niezmiernego powiązania matematyki z naukami przyrodniczymi oraz krytycznego przebadania samodzielnych dyscyplin naukowych pod względem wartości ich wyników poznawczych. Swoje analizy Rang przedstawia w trzech częściach. I część dotyczy metodycznych założeń nowoczesnej nauki, II – podejmuje problem technicyzacji związany ściśle z rozwojem matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, III – zwraca uwagę na zagadnienie naukowego prezentowania idei początku.

K. Held („Husserl i Grecy”) przedstawił w swym wystąpieniu dwie tezy: w Husserlowskiej próbie tłumaczenia początków filozofii i nauki znajduje się możliwość lepszego niż dotychczas rozumienia tego pierwotnego wyda-

zenia; w tym pierwotnym wydarzeniu, ukonstytuowaniu się nauki i filozofii, znajduje się program jego własnej filozofii, fenomenologii transcendentalnej, dlatego można powiedzieć, że fenomenologia, zrodzona z ducha Husserla, jest odnowieniem najstarszych idei filozofii. Jeśli tak, to o fenomenologii – zgodnie z greckim wzorem nauki i filozofii – można powiedzieć że: jest ona nauką filozoficzną, czyli episteme, zrywającą z postawą naturalną, czyli doxa; przejście do postawy fenomenologicznej opiera się na akcie woli, epokę; stawia ona sobie historyczne zadanie przezwyciężenia kryzysu powstałego między filozofią a nauką.

G. Funke w pracy „Fenomenologia Husserla: pobudzający impuls, ukryte działania, jawne wymagania” daje wyraz przekonaniu, że marzenie Husserla o *filozofii jako nauce ścisłej* skończyło się, nie zostało zrealizowane nawet przez niego samego, że otwarcie archiwum i publikacje z serii „Husserliana” dają łatwy dostęp do samych źródeł, a zatem nie ma potrzeby odwoływania się do zdania uczniów, czyli interpretacji, że poszczególny badacz-fenomenolog w duchu Husserla winien rozumieć siebie jako *urzędnika ludzkości*, zaś swoją pracę jako ogniwo w łańcuchu nieskończonych badań. Twierdzi on, że pobudzające działanie myśli Husserla dokonało się na trzech polach: opisu *rzeczywistego świata* według jego istoty, odwołania *wyobrażenia* świata odpowiednio do analizy intencji, odkrycia *przednaukowego środowiska* przez wyjaśnienie początku. Większość wykładów i pism Husserla jest zredagowana w formie programów (np.

wykłady z 1907 r., artykuł „Filozofia jako nauka ścisła” – 1911, praca „Idee” – 1913, jego gościnne wykłady po przejściu w 1928 na emeryturę), dlatego łatwo z nich wydobyć postulatory; mają one charakter naukowo-techniczny, naukowo-teoretyczny, naukowo-syntetyczny.

St. Strasser zaprezentował rozważania na temat „Monadologia i teleologia w filozofii Ed. Husserla”, które mają być – jak sam autor pisze – tylko *zwiadem* tego, co w ostatnich dziesięcioleciach zostało opublikowane ze spuścizny Husserla, a porusza problem zaznaczony w tytule.

Ostatni artykuł, W. Biemela „Dzieki dla Löwen. Wspomnienia z lat 1945–1952”, różni się od pozostałych przede wszystkim tematem i charakterem. Artykuł jest napisany w tonie bardzo osobistym i ciepłym, dotyczy atmosfery, w jakiej rodziło się archiwum Husserla w Löwen, osób z nim pracujących, przyjaciół, z którymi się spotykał. Biemel ukazuje m.in. rysy charakteru takich postaci, jak von Breda, St. i G. Strasser, J. Dopp, De Wachens, A. Dondeyne i innych.

Omawiana pozycja stanowi tylko część liczących wyrazów wdzięczności i szacunku składanych Husserlowi w ubiegłym roku z okazji 50 rocznicy śmierci. Pokazuje ona, że myśl Husserla żyje, jest pogłębianą i rozwijaną. Zestawione artykuły nie stawiają sobie celu całościowego ukazania dorobku fenomenologii. Przy innych okazjach, w innych publikacjach zostały podjęte tak interesujące tematy, jak np. podział fenomenologii na fenomenologię transcendentalną (Husserl), egzystencjalną (Heidegger) i ontologiczną (krąg getyńsko-mona-

chijski). Zestawione w tomie prace podjęły bogactwo problemów, niektóre z nich nadają się do rozważań w wąskim gronie specjalistów, inne mogą stanowić podstawę do zamyślenia dla szerszych kręgów, np. Czym jest filozofia? Kim jest filozof? Jaki ma być stosunek filozofa do odkrywanej prawdy? Jak poznajemy siebie, drugiego, przedmiot, coś względem nas obcego? Husserl i myśli rozwinięte na podstawie przez niego zbudowanej dają określone perspektywy, propozycje rozwiązań, z którymi oczywiście wszyscy nie muszą się zgadzać, ale wobec których nikt nie może przejść obojętnie, bo należą one już do duchowego skarbca ludzkości.

ks. Jerzy Machnacz SDB

Husserl i Guitton o czasie

Edmund Husserl

Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu

przeł. Janusz Sidorek, wstęp Andrzej Półtawski
PWN, Warszawa 1989, ss. 238

Jean Guitton

Sens czasu ludzkiego

przeł. Wanda Sukiennicka
IW Pax, Warszawa 1989, ss. 95

Czym jest czas? Wiem, kiedy nie pytasz, kiedy pytasz, nie wiem. Tak odpowiedział na to pytanie św. Augustyn. Dziś do jego odpowiedzi niewiele możemy dodać. Oczywiście nie ustaną zapewne próby odpowiedzi, dociekania wokół istoty czasu czy strategii jego opanowywania lub przynajmniej kształtowania go i nadawania mu ludzkiego sensu. Ale dopóki czas istnieje, czyli przemija, czyli przestaje istnieć, dopóty pytanie to będzie stałe pojawiać się stawiając pod znakiem zapytania kolejne odpowiedzi.

Husserl nazywa problem czasu *prawdziwym krzyżem psychologii opisowej i teorii poznania*. Jego fenomenologia nie zajmuje się obiektywną rzeczywistością, lecz świadomością jej obecności, analizą tego, jak przejawia się ona w świadomości ludzkiej, która jest jedynym – z konieczności – punktem oparcia dla wiedzy, która miałaby być pewna i nie grzeszyć nieuprawnionymi roszczeniami. Świat obiektywny – jeśli daje się wyróżnić, choć niewątpliwie istnieje – nie jest dany bezpośrednio, lecz za pośrednictwem świadomości. Tylko ona jest dana bezpośrednio, przez nią jest postrzegana rzeczywistość, przez nią jest także zawsze kształtowana. Fenomenologia jest świadomością świadomości, jest analizą świadomości, która postrzega, że postrzega to, co postrzega. Refleksja i wiedza współczesna staje się jakby piętrowa, gromadzi niejako kolejne warstwy ludzkiego doświadczenia, a zarazem stale poddaje je analizie i krytyce, musi je ciągle przewartościowywać. Świadomość zarazem, powiada Husserl, jest intencjonalna, jest zawsze świadomo-

mością czegoś, nie istnieje samodzielnie i abstrakcyjnie, powstaje niejako i wiąże się z tym, czego jest świadomością. Z tak określonego charakteru fenomenologii widać jasno, że musiała ona zająć się także tym dziwnym „przedmiotem”, jakim jest czas. Husserl zrobił to w cyklu wykładów prowadzonych w latach 1905–10, które opracowała najpierw E. Stein, a później wydał Heidegger. Husserl rozwijał – w czasie – swe poglądy i doszedł do tego, co nazwano w filozofii idealizmem, czyli do przekonania o rzeczywistym i źródłowym istnieniu idei jako prawd i zasad wiecznych. W tym też sensie, być może, droga Husserla potwierdza zdanie Weizsäckera o tym, że cała nowożytna filozofia jest właściwie rozwinięciem lub przypisem do Platona.

Husserl jako fenomenolog nie zajmuje się tzw. obiektywnym czasem przyrodniczym, fizycznym czy kosmicznym. Interesuje się przejawami czasu w świadomości, jego zmianami w niej, stosunkami wewnętrznymi i zewnętrznymi między czasem a świadomością. Fenomenologiczna analiza świadomości czasu pokazuje komplikację zagadnienia. Istnieje świadomość czasu, jego zróżnicowania i stosunków, ale i świadomość istnieje w czasie, jest świadoma siebie w czasie, ma świadomość przepływu w czasie jak sam czas. Co jest ostateczne? Fenomenologia również nie może dać ostatecznej odpowiedzi. Wiadomo jednak, czego dowodzi Husserl, że czas ludzki jest nie tylko czasem fizycznym; jest bardziej złożony i bogaty, nie da się ograniczyć do samej zmienności i przemijalności, nie potwierdza tym samym uproszczonego

przekonania o wiecznym, właśnie wiecznym, przemijaniu wszystkiego. Sama ewolucja poglądów Husserla pokazuje mimochodem, że nie wszystko się kończy i że można powrócić do dawnych, gotowych już rozwiązań.

Fenomenologia Husserla daje imponujący obraz analizy pewnych zagadnień poznawczych. R. Ingarden stwierdził, że Husserl jest znakomitym analitykiem, lecz nie tak dobrym syntetykiem. Rzeczywiście analizę zróżnicowania zjawisk doprowadził do niespotykanej biegłości. Wydaje się jednak nieraz, że „przeanalizowany na wylot” właściciel świadomości – sam człowiek, może się już nie odnaleźć w tej całości, którą nie powinien przestać być. Ale to już inna sprawa, filozofia Husserla była zapewne z założenia i z konieczności fenomenologiczną analizą.

Czym jest czas, nie wiemy. Wiemy jednak, jaki jest, jak się przejawia, jaki ma dla nas sens, jak działa w nas i jak my w nim działamy. Możemy to wiedzieć, gdyż doświadczamy czasu. O znaczeniu tego doświadczenia mówi w swej książce J. Guittton. Zajmuje się w niej interpretacją, wyjaśnianiem znaczenia czasu, który przeżywamy, jego wpływu na kształt życia człowieka oraz swoistej ludzkiej strategii nadawania mu sensu, a także kształtowania go i recepcji. Guittton interesuje się głównie dwoma aspektami czasu, jego zmiennością, następstwem zdarzeń, a także jego wiecznością. Uważa bowiem, że i w czasie przejawia się ten aspekt, który uznaje się przeważnie za pozaczasowy i ponadczasowy. Sądzi on, że te dwa aspekty czasu w życiu ludzkim nieustannie się spotykają, przenikają i dopełniają.

Nie jest tak, że człowiek jest całkowicie poddany bezwzględnej zmienności czasu. Według Guittona główna, zapewne nieuświadomiana, niejako organiczna strategia życiowa człowieka polega na wiązaniu tych aspektów, podporządkowywaniu i kształtowaniu ruchu, zmiany przez to co stałe i pewne, w perspektywie zaś ostatecznej idealne, absolutne.

Te dwie główne tendencje ludzkiego umysłu Guitton nazywa kontaminacją i dysocjacją. Kontaminacja to strategia kształtowania czasu, w której elementy zmienności i wieczności współgrają ze sobą, wymieniają się wzajemnie, tworząc określone formy świadomości i organizacji czasu, podlegające znów – z czasem – przemianom lub rozpadowi. Zrozumiała treść tego procesu ujawnia się w stosunku człowieka do jego miejsca w czasie, czyli do tego, co ukazuje mu się jako sfera przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Postawy wobec tych sfer dadzą się ująć w pewien porządek, który zdradza znów podwójny sens czasu. Z jednej strony absolutyzujemy, „uwieczniamy” te wymiary czasu, by nim niejako nie ulegać, z drugiej zaś zachowujemy świadomość czasu, a więc przemijania tych uwiecznianych form. Tak powstają różne idealizacje tych trzech wymiarów czasu.

Idealizacja przeszłości dokonuje się najczęściej w postaci utopii, w której cel, stan doskonały, ideał zostaje umieszczony w przyszłości i właściwie tylko tam może być zrealizowany. Reszta jest dążeniem, stopniowym doskonaleniem, stawaniem się. Nie może tu być oczywiście konsekwencji. Raz idealizowany jest sam proces,

ważne jest dochodzenie do celu, sam rozwój, kiedy indziej istotny okazuje się jedynie rezultat.

Idealizacja przeszłości przybiera najczęściej kształt mitu. Podobny sens mają mity Złotego Wiek, Raju, Atlantydy czy Arkadii, szczęśliwego dzieciństwa lub utraconej ojczyzny. Podobne znaczenie mają też pewne tendencje obecne w świadomości już bardziej historycznej – nastawienia konserwatywne, odruchy tradycjonalizmu. Absolutyzuje się tu jakiś moment zatrzymany w czasie, który staje się wzorcem dla całego aktualnego i przyszłego rozwoju. Jest to utopia wsteczna polegająca na wierze, że czas daje się przywrócić i odzyskać.

Istnieje też idealizacja teraźniejszości, którą autor nazywa napawaniem się rzeczywistością. Może ona przejawiać się w hedonistycznym użyciu chwili, jak w horacjańskiej zasadzie *carpe diem*, która każe uchwycić czas nie tylko sub spacie aeternitatis, lecz dlatego, że jutro będzie za późno – *cras enim moriemur* – bo jutro umrzemy.

Przeciwną do kontaminacji strategię umysłu wobec czasu Guitton nazywa dysocjacją. Polega ona na wyodrębnianiu elementów niezmiennych i różnicowaniu czasu w aspekcie doczesnym i wiecznym, co jest możliwe dzięki zdolności nazwanej rozumem. Docieka on istoty rzeczy, tworzy idee i pojęcia abstrakcyjne, układając z nich różne rodzaje języka będącego zawsze jakimś systemem poznania lub porozumienia. Czas, jak już można było zauważyć, zostaje czy też okazuje się tu nierozzerwalnie związany z aspektem wartości. Wieczność musi być dobrem bezwzględ-

nym, doczesność jest pozbawiona znaczenia. Jeśli celem duszy jest zbawienie – także od czasu – w wieczności, to doczesność okazuje się przeszkodą, jakimś złem. Należy odkryć pozór czasu, by zanurzyć się w wieczności. Guitton pokazuje tu drogę od Platona przez gnozę do Plotyna, a później do Spinozy. Zbawienie, czyli osiągnięcie absolutu, jest możliwe według nich nie poza czasem, nie w przeszłości lub przyszłości, lecz – paradoksalnie – w czasie, przez jego kondensację, skupienie w wiecznej niejako teraźniejszości. Osiągnąć ją można tylko tu i teraz odrzucając wszystko, co jest z nią sprzeczne, wszelką zmienność i zróżnicowanie, gdy zostanie niejako uinieczniony sam czas. Wieczność zostaje wówczas sprowadzona w samo centrum teraźniejszości, a gdy ją wypełni, znika również pozór czasu.

Ale, powiada Guitton, to wszystko odbywa się jednak w czasie i sprzeczności tej nie da się uniknąć. Ta strategia, obecna także w wielu rodzajach mistyki, okazuje się jeszcze jedną próbą rozwiązania dylematu czasu. Ma ona już pewien wymiar religijny, gdyż to religia jest tym całościowym sposobem rozstrzygnięcia problemu człowieka, który został w niej nazwany zbawieniem. Te różne rozwiązania kwestii czasu Guitton uważa za swego rodzaju złudzenia wynikające właśnie z działania czasu w naturze ludzkiej. Porządkują one i nadają sens życiu człowieka, ale nie mogą być ostatecznym rozstrzygnięciem jego dylematu. Różne formy, w które człowiek ujmie czas, okazują się raczej symbolami, znakami, w których – jedynie tak, docześnie – może objawiać się

inna, prawdziwa, nadająca także sens czasowi i widziana w perspektywie religijnej rzeczywistość nadprzyrodzona. Czas, powiada Guitton, jest dany jako konieczna rzeczywistość doczesna, to jedyna droga, która prowadzi do innego niż on sam celu, ale żeby tam dotrzeć, trzeba przezeń przejść. Czym jest zatem czas? Jaki jest jego sens? Jeżeli człowiek ma się rozwijać w tym najwłaściwszym znaczeniu, podnosić swą poławiczną rzeczywistość do rzeczywistości prawdziwej, musi to, jak zaznaczyłem, następować w czasie. Został mu dany czas, by rozwinął się najpełniej, a najpełniej tzn. duchowo w kierunku tego, co Guitton nazywa duchową, a więc znającą swój cel, ale i świadomą doczesnej konieczności, osobowością. Czas okazuje się więc miejscem, które należy właściwie spożytkować. Czas, który nie jest rozwojem, staje się upadkiem. Aspekt zniszczenia jako pewnego zła przydany przemijaniu nie leży w samej naturze czasu, lecz w wyniku zaniechania, w braku wartości, w nie-do-rozwoju. Zło to nie tylko czas zła, ale i czas pustki. Kto wie, czy abstrakcyjny czas Husserla, a także obiektywny czas nauk ścisłych i przyrodniczych, czas nie ukształtowany przez wartości, w którym wieczność zostaje zrelatywizowana do samej doczesności, zaś wartości, łącznie z absolutnymi, poddane przemijaniu, kto wie, czy ten czas nie jest dalszym ciągiem grzechu pierwotnego i wynikiem aktualnego, historycznego grzechu rozpadu czy też wtórnego niedorozwoju człowieka jako osoby będącej duchową całością. W dylemacie czasu odbija się najważniejszy może dla współczesnego człowieka

mit faustowski – zwycięstwo nad czasem można odnieść jedynie za cenę utraty własnej duszy, własnej istoty, własnej prawdy, która okazuje się niczym innym jak dążeniem do Boga.

Te dwie różne książki zarysowują dwie dość odległe, choć zapewne niesprzeczne perspektywy traktowania i rozumienia czasu. Jedna, jak w faustowskim zakładzie, próbuje przeniknąć czas, wyrwać jego tajemnicę, by go niejako przezwyciężyć; druga, jak w zakładzie pascalskim religijnie rozważa wielorakie kształty czasu, jego znaczenie dla sensownie ludzkiego istnienia, które dąży – poprzez czas – do zbawienia, czyli do jego końca.

Marek Klecel

Szkice o sztuce kłamstwa

Józef Życiński

Pisma z kraju Ub-u

Krytyka, NOWa, Warszawa 1989,
ss. 175

Z wielu stron dochodzą do mnie fałszywe pogłoski sugerujące złośliwie, jakobym zabił Abła kierując się zazdrością, ambicją czy lękiem o wpływy. Trudno nawet polemizować z autorami podobnych opinii, gdyż trudno przypuścić, by byli oni w stanie zrozumieć rzeczywistość w jej najgłębszych obiektywnych uwarunkowaniach. Na tym właśnie poziomie uwarunkowań możemy odkryć, że ostatecznym czynnikiem

determinującym nasze czyny nie są emocje, ambicja lub zazdrość, lecz obiektywne prawa historii wyrażane w stosunku do środków produkcji. Cytat ten, pochodzący z rozdziału „Z Kainowych refleksji”, dobrze chyba oddaje główną ideę książki Życińskiego, że etyczny sytuacjonizm podparty inteligentną retoryką zawsze jednak brzmi fałszywie, chociaż fałsz ten wyłapujemy bardziej intuitywnie niż rozumowo. Złamanie relacji łączących sferę myśli, języka i bytu prowadzi nieuchronnie do nonsensu, widocznego wszakże jaskrawo dopiero podczas uważnej analizy tekstu. Wystarczy przecież przemycić jedną fałszywą tezę (np. o prawach historii wyrażanych w stosunku do środków produkcji), aby później, posługując się zręcznie środkami logicznymi (przede wszystkim implikacją) i literackimi (zazwyczaj parabolą), udowodniać z góry założone tezy. Tak czyniło i czyni wielu publicystów, z których zapewne większość – wykształcona na wzorcowych tekstach inteligentnych mistrzów kłamstwa – nie podejrzewa nawet, że popełnia elementarne nadużycia metodologiczne. Ci nieświadomi trwają w błogim przekonaniu, że najelastyczniejszy (w ich mniemaniu) środek wyrazu, jakim jest słowo, – z samej swojej natury nieuchronnie prowadzi do manipulacji.

J. Życiński – jeden z bardziej znanych polskich filozofów lat 80. – przewrotnie napisał swoje eseje z pozycji właśnie inteligentnych mistrzów kłamstwa. Nic a nic nie chce ułatwić czytelnikom rozwikłania problemu, w którym momencie potocznych wywodów Kaina czy Judy

nastąpił drobny, pozornie mało znaczący błąd myślowy. To my musimy odgadnąć, gdzie rozpoczyna się pochyla drabinka pustej już retoryki, uprawianej wprawdzie prawomocnymi środkami, ale bazującej na fałszywych przesłankach.

„Pisma z kraju Ub-u“ byłyby jednak tylko kolejną zręcznie ubraną w literacką formę analizą propagandy (w pejoratywnym znaczeniu tego słowa oczywiście), gdyby nie druga, chyba daleko ważniejsza, chociaż ukryta ich warstwa. Ks. Życiński pokazuje, że demagodzy nie zawsze kierują się świadomym kłamstwem, że często naprawdę wierzą w to, co mówią i piszą. I tu dopiero pojawia się prawdziwy problem: my wierzymy i oni wierzą, a przecież ostatecznie wszystko opiera się na pewnego rodzaju zawierzeniu, czy to w prawa Boskie i dziesięcioro przykazań, czy w prawo naturalne (też przecież zgodnie z Dekalogiem), czy wreszcie w moralny imperatyw, który nakazuje nam zdobywać się na heroiczny wysiłek miłości bliźniego (pomimo że obiektywnych wartości nie potrafimy dostrzec). I tylko ci, którzy odnajdują poza własnym wnętrzem jakikolwiek sygnał moralnego ładu, mogą z ufnością odrzucać kuszące wizje wytwornej sofistyki. Ci zaś, którzy nie są w stanie odkryć ani historycznych praw, ani obecności wszechogarniającego rozumu, stają bezustannie przed pytaniem, jakie jest kryterium prawdy moralnej, nie mówiąc już o zrozumieniu czym owa prawda jest. A jeśli wypracują sobie w końcu jakąś jej wizję i tak nie zanika nigdy niepokój, czy prawo moralne jest bezwzględne czy relatywne. Rozterki takie w całej

ostrości przeżywa każdy, kto z własnej woli bądź bardziej z przypadku uczestniczy w życiu publicznym i ma możliwość kształtowania opinii społecznej.

Czas, w którym ks. Życiński pisał swoje teksty (publikowane częściowo w „Tygodniku Powszechnym“ i niezależnych wydawnictwach), stwarzał pokusę prostego przedstawienia schematu języka prymitywnej propagandy. Chwała autorowi, że nie poszedł łatwą drogą, obliczoną na zaspokojenie tylko spragnionych umysłów i serc przygnębionych rzeczywistością stanu wojennego. Ostateczną konkluzję wynikającą z książki można chyba sformułować następująco: chociaż wszyscy w coś wierzymy, a wiara ta zdaje się odsuwać na bok wiele wątpliwości, nie powinniśmy utracić niepokoju, który towarzyszy nam podczas każdego nierutynowego działania. Dlatego też myślę, że warto przeczytać tę książkę właśnie teraz, w jakże odmiennej sytuacji od tej sprzed paru lat. „Pisma z kraju Ub-u“ mogą stanowić dla nas mały drogowskaz etycznej publicystyki (drogowskaz, a nie katechizm) i ostrzeżenie, byśmy na mniejszą skalę nie stali się demagogami słusznej sprawy. Jak trudno realizować owe zalecenia, niech świadczy niepokój wyrażony słowami Karola Modzelewskiego („Odra“ 11/89): *Od-mowa rozumowania w kategoriach politycznych, które są ponoć niemoralne, zajęcie stanowiska fundamentalnego, które bierze pod uwagę wyłącznie zasady, co podobno jest moralne, może prowadzić do skutków, które nie wiem, czy będą moralne.*

Jan Pleszczyński

 teatr

Po tamtej stronie

Teatr Ateneum w Warszawie, „Mała Apokalipsa” Tadeusza Konwickiego. Adaptacja i reżyseria – Krzysztof Zaleski. Kostiumy – Jerzy Rudzki. Muzyka – Jerzy Satanowski. Prapremiera w grudniu 1989 r.

„Małej Apokalipsy” nie czytałem od 10 lat. Dopiero teraz zobaczyłem ją w teatrze. Pierwsze wrażenie jest niesamowite. Książka, którą w 1979 r. czytaliśmy jak współczesne „Wesele” (na scenie też się robi do „Wesela” podobna), dzisiaj wydaje się powieścią historyczną. Jesteśmy po drugiej stronie. To wszystko już BYŁO. Ale cóż to za historia, która liczy sobie dopiero 10 lat. Tylko że w „Małej Apokalipsie” nie chodzi o wydarzenia z 1976–77 r., ale o poprzedzające tę datę czterdziestolecie. Powrót do opowieści o pisarzu, którego koledzy-opozycjoniści skłaniają do samopodpalenia przed gmachem KC, do wędrówki po podziemiach upiornego Pałacu Kultury, po ukrytych salonach i ubowskich piwnicach Ludowej Władzy, jest, sam w sobie, indywidualnym przeżyciem. Konwicki porusza narastwienienia i skamieliny, zmusza nas do wejścia w ukryte korytarze naszych osobistych doświadczeń, wspomnień z tych 20, 30, 40 lat, które przeżywalimy po TAMTEJ stronie.

Uświadomiłem sobie, że każdy z widzów, razem ze mną siedzących w teatrze, musi odbierać „Apokalipsę” inaczej. Zależnie od tego, kiedy się urodził, a przede wszystkim od tego, kiedy stał się dorosły. Kiedy na dobre zaczął swoją własną wędrówkę. Dwie wędrówki. Pierwsza z nich, to zamieszczone w programie przedstawienia, opracowane przez Jana Walca – kalendarium życia i twórczości Konwickiego. Wybieram stamtąd kilka dat: „1944. Zdaje maturę w działającym w podziemiu Liceum im. Zygmunta Augusta. 6 lipca, jako żołnierz brygady oszmiańskiej AK, bierze udział w Powstaniu Wileńskim. Po rozbrojeniu i internowaniu przez Armię Czerwoną oddziałów wileńskiej dywizji AK, przez całą zimę walczy w partyzantce antysowieckiej. (Ma wtedy 18 lat). 1945. 8 maja, na fałszywych papierach, wraz z grupą towarzyszy broni, repatriuje się do Polski. Zatrzymuje się w Krakowie, podejmuje studia na Uniwersytecie Jagiellońskim. 1948. Debiut poetycki. /.../ Bierze udział w głośnym seminarium Nieborowskim, zorganizowanym przez Departament Literatury MKiS, podczas którego grupa młodych pisarzy, nazwana później „pokoleniem przyszczałych”, domaga się upartyjnięcia literatury. 1950. Debiut książkowy – powieść „Przy budowie” /.../ Nagroda państwowa III stopnia. 1951. Wstępuje do PZPR. 1953. Píše wstęp redakcyjny do opublikowanego w „Nowej Kulturze” „Pamiętnika uczennicy”, rozpoczynającego długotrwałą dyskusję – bodaj pierwszą jaskółkę polskiej odwilży. 1956. Ukazują się (odrzucone w 1948 r. przez cenzurę) „Rojsty”. 1958. „Ostatni dzień lata” /.../ zdobywa

Grand Prix na festiwalu w Wenecji. 1966. Nagroda państwowa II stopnia dla zespołu twórców filmu „Faraon” (jest współautorem scenariusza). Podpisuje list protestacyjny 19 partyjnych pisarzy przeciwko usunięciu z PZPR Leszka Kołakowskiego. Zostaje usunięty z PZPR. 1971. Ukazuje się „Nic albo nic”. 1973. W plebiscycie „Literatury”: „Wybieramy Akademię Literatury”, zostaje członkiem tej Akademii. 1975. Otrzymuje nagrodę Jurzykowskiego. Podpisuje tzw. „List 59” przeciwko zmianom w Konstytucji. 1976. Ukazuje się „Kalendarz i Klepsydra”. Podpisuje „List 172” w sprawie wydarczeń radomskich i ursuskich. 1977. /.../ wśród innych wybitnych twórców, został objęty zakazem druku i wymieniając jego nazwiska. Podpisuje list 17-u przeciwko prześladowaniu członków KOR. Ukazuje się „Kompleks polski” jako nr 3 kwartalnika literackiego „Zapis”, wydawanego przez NOWą. 1979. Ukazuje się „Małą Apokalipsą” jako nr 10 kwartalnika „Zapis”.

Druga wędrówka zaczyna się, kiedy scenę oświetla pierwszy reflektor.

Uznawany za porte-parole autora, bohater-narrator „Małej Apokalipsy”, wyrusza pod Pałac Kultury, gdzie Gierek na zjeździe partii wita Breżniewa. W rękę trzyma kanister z benzyną, w kieszeni, dostarczone przez młodą konspiratorkę, niezawodne zapalniczki z Pewexu. Idzie przez Warszawę, idzie wstecz, przez te znaczne różnymi datami 40 lat, poza Plac Defilad, poza stolicę PRL-u, aż do Wilna sprzed 1944 r. I znowu wraca przed upiorny Pałac im. Stalina, żeby zanurzyć się w jego wnętrzu, żeby zejść do jego podziemi.

Czy to można pokazać w teatrze? Czytany w pośpiechu program wydaje się niemalże ważniejszy niż sceny odgrywane przez aktorów. Zresztą bardzo dobrych aktorów, którzy ogromnie się starają. Kiedy pojawiają się obok grającego głównego bohatera Gustawa Holoubka, wydaje się, że każdy chce z nim „zawalczyć”. Spektakl zmienia się w serię pojedynków, utarczek, solowych popisów. Ale i z nich wydobywa się sens i obraz tej wędrówki autora, niedosłego samobójcy – wśród innych ludzi, wśród swoich i obcych, bliskich i wrogich, a przede wszystkim – w głąb samego siebie. Holoubek gra wyjątkowo oszczędnie, jakby przejęty świadomością, że niełatwo jest pokazywać na scenie i uzewnętrzniać ukryte myśli przyjaciela, z którym codziennie spotyka się na kawie w „Czytelniku”. Może zresztą właśnie tam, przy zawsze tym samym stoliku pod oknem, przyszła kiedyś Konwickiemu do głowy myśl, że otaczający go koledzy-intelektualiści któregoś dnia przyjdą do niego i zażądają samospalenia.

„Małą Apokalipsę”, zaraz po jej ukazaniu się, zaczęto odczytywać jako „powieść z kluczem”, jednak teraz, i w teatrze, wydaje się to mało ważne. Aktorzy nie grają tu określonych osób, tylko postacie-stereotypy, niemal – symbole, takie, jakimi ukształtowały się ostatecznie, pod koniec lat 70., w PRL, której już nie ma. Ale one jeszcze są. Pewnie i na tej sali. Kim byli, co robili przez ostatnie 10, 20, 40 lat, ci – raz zamyśleni, raz roześmiani – widzowie?

Dwaj bracia-bliźniacy (gra ich Marian Opania) – jeden, to opożycyjny pisarz, zapaleniec, który namawia bohatera „Apokalipsy” do czynu, drugi – też intelektualista, filozof, który sprzedał się Partii i Władzy stając się specem od tropienia aluzji w pisarstwie brata. Inna wyróżniająca się postać – reżyser filmowy (Leonard Pietraszak) – wygląda, jakby miał dwie strony, jakby i ten aktor grał dwie role na raz. Artysta obrotowy – tu liberal, tam – konformista. Albo działacz, pomniejszy sekretarz (Marian Kociniak), który okazał się uczciwy i dlatego zwariował. Zaczął się rozbierać na posiedzeniu egzekutywy czy na jakimś plenum. Taka historia naprawdę kiedyś się wydarzyła. Zresztą może on tylko udawał wariata.

A teraz postać zupełnie inna. Konwicky, jak każdy prawie pisarz z Kresów, ma w sobie i znajomość, i połączoną z głębokim urazem fascynację tym, co banalnie nazywa się rosyjską duszą. Tu uosabia ją Tamara (Maria Pakulnis) – jedna z tych Rosjanek, które w latach 60. i 70. zjawiały się w Warszawie, przeważnie jako czyjeś żony – zafascynowane atmosferą naszego, „najweselszego baraku w obozie”, a zarazem krytycznie mówiące, że my, Polaczkowie, nie jesteśmy dość poważni, że wszystko, co robimy, jest jakoś za małe, zbyt lekkie i łagodne. Pamiętam, jak jedna z tych pań zawołała zobaczywszy L. Kołakowskiego: *Pierwszy raz wiżu żywowo rewizjonista!* Na co ja dodałem: *Żiwowo, da swobodnowo...*! Zresztą bardzo niedługo potem późniejszy autor „Rozkładu marksizmu” znalazł się na emigracji. Minęła następna dekada, „Solidarność” wyprzedziła o

5 lat pieriestrojkę, a Lonia wystąpił Kulikowa, żeby uściskał Kanię i Jaruzelskiego. Poruszają się, odtłumują skorupy pamięci, dosyć, wracamy na salę, do przedstawienia, do podziemi Pałacu, w którym błąka się z kanistrem i zapalkami bohater naszej (naprawdę małej?) Apokalipsy. Ostatnia część spektaklu rozłazi się i rozpływa w bardzo polskim, choć trochę i rosyjskim... bełkocie i bałaganie. Wszyscy aktorzy, poza Holoubkiem, ze znanstwem i upodobaniem grają pijanych. Ale i tutaj jest coś z „historycznego uogólnienia”, i znowu przypominają się inne, tym razem teatralne sceny z poprzednich lat. Finał przygotowywanej w Ateneum prapremiery „Samobójcy” Erdmana, którą kazano zdjąć po generalnej próbie na początku stanu wojennego, a reżyser (Andrzej Rozhin) nawet nie był przy tym obecny, bo nie mógł bez przepustki wrócić ze Szczecina. Albo scena wesela z „Pluskwy”, ostatnia, jaką Swinarski zdążył przed śmiercią wyreżyserować.

Czy „Mała Apokalipsa” w ogóle daje się przenieść do teatru? I tak, i nie. Adaptacja K. Zaleskiego wydobywa na wierzch najważniejsze i najbardziej drażniące tezy i pytania postawione przez Konwickiego. Porusza pamięć, zmusza do zastanowienia się, jak doszło do „tego wszystkiego” i do takiego właśnie finału. Przede wszystkim podkreśla zasadniczą dla powieści sprawę wyboru. Wyboru, którego musieli dokonywać wszyscy, niezależnie do jakiego należeli pokolenia. Można tylko zapytać komu było trudniej. Czy tym, którzy musieli po raz pierwszy wybierać w roku 1945, czy w 1948, w 1956, 1968,

1970, 1976, 1980, 1981, 1989? Przy tym, co może równie ważne i co stanowi podstawę konstrukcji „Małej Apokalipsy“, w przedstawieniu najmocniej zostaje zaakcentowany osobisty protest głównego bohatera-narratora, jego żądanie, aby ofiara, którą ma ponieść, wynikała z indywidualnej decyzji – nie z czyjekolwiek namowy czy, tym bardziej – nakazu. I jego okrutne, tak gorzko brzmiące słowa, skierowane do kolegów-dysydentów: *I wy też jesteście wytworem tej rzeczywistości, tego systemu...*

Potem zapalają się światła na sali, wszyscy zgodnie klaszczą i wychodzą do szatni. Wszyscy podobni, wszyscy razem. Urazy, klęski i krzywdy pozostały tam, poza niewidzialną granicą oddzielającą scenę od widowni. Czy trzeba i można – innym i sobie – zapomnieć je i wybaczyć?

„Małą Apokalipsę“ należałoby zagrać nie w teatrze, ale na Placu Defi-

lad (jest tam nawet zagajnik, który warszawiacy dawno temu nazwali *laskiem katyńskim*) i w Pałacu Kultury. Prowadzić widzów w ciemności, przez ten plac, potem przez salony i korytarze, aż do podziemi. Tylko że teraz takiego teatru już nie ma. Tak się nie inscenizuje, to niemożliwe. Ten teatr pojawił się i znikł w dawnych, ponurych czasach, czasem bardzo piękny i czasem naprawdę odważny.

A zresztą może teraz takiego teatru robić nie byłoby warto. Kiedy to piszę, mam przed oczami telewizyjny obraz Sali Kongresowej – z ostatniego zjazdu wynoszą (do muzeum?) sztandar PZPR, a wczorajsi zamordyści, jak za dotknięciem różdżki, zmieniają się w prawdziwych lewicowych socjaldemokratów. Tego żaden reżyser, żaden happener ani nawet twórca Pomarańczowej Alternatywy nigdy by nie wymyślił.

Jan Kłossowicz

List do redakcji

Wokół rozmowy z Wojciechem Wasiutyńskim

Warszawa, 10 XII 1989 r.

/.../ piszę do redakcyjnego rozmówcy Wojciecha Wasiutyńskiego (listopadowy zeszyt „Przeglądu Powszechnego“).

Na stronie 201 wskazuje Pan: *Jedni demonizowali Żydów i masonów, inni w roli tej obsadzali jezuitów*. I tak, i nie. Jezuici i masoni

pojawiają się jako tacy od poł. XVIII w. (być może, jezuita tu i ówdzie nieco wcześniej). Tymczasem Żydzi jako spiskujący na rzecz wygubienia chrześcijan na trwałe ukonstytuowani zostali w końcu XII w., ale sporadycznie występowali już od 693 r., do XVII synodu tolekańskiego. Żyd więc przez całe stulecia był czołową emanacją ziemską demona. Wielotomowy i autorytatywny „Dictionnaire de Théologie Catholique” (wydanie z lat dwudziestych) kreślił taki łańcuch: demon – Żyd – mason; masonerie uważano za narzędzie, poprzez które żydostwo realizuje plany szatana.

Dla spiskowej wizji dziejów ideałem byłby jezuita o wyraźnie semickich rysach twarzy, noszący fartuszek masoński na sutannie i – oczywiście – jadący na bicyklu.

Na stronie 202 Pański rozmówca twierdzi: *Polacy Żydom krzywdy nie robili*. Jest to zwyczajna deformacja prawdy historycznej. Było łagodniej niż na Zachodzie, ale były niezliczone pogromy, zbiorowe egzekucje, już od poł. XIII w. różnorakie restrykcje. Po krajach niemieckich Polska najwyraźniej zajmuje drugie miejsce w sprawach o „mord rytualny” (obecnie nazywa się to pomówieniami o przelew krwi). Co najmniej trzykrotnie Rzym monitował Kościół polski w kwestiach oszczerstw: bullą z 1540 r., interwencją przełożonego generalnego dominikanów z poł. XVII w., bardzo stanowczym monitem Świętego Officium z 1760 r. Literatura antyżydowska jest, niestety, całkiem obfita, a synodalne uchwały restrykcyjne nie przynoszą żadnej chluby.

Wypędzani kolejno z Europy zachodniej, środkowej i południowej Żydzi mieli trzy obszary azylu: Państwo Kościelne (do 1555 r., później tylko sam Awinion), Polskę oraz imperium otomańskie. Rok 1648 uchodzi na tragiczny w dziejach żydowskich – wojny kozackie; później Żydzi z Polski poczynali przenosić się na zachód, gdzie już nastała odwilż. Ale czterysta lat od poł. XIII w. do 1648 r. też nie może uchodzić za błogostan – tylko relatywnie, w stosunku do innych obszarów. A w okresie międzywojennym z krajów większościowo katolickich tylko Polska ma przykry bilans antysemitki. Owszem, Polska – i tylko Polska – ma najzupełniej prekursorski, jedyny i prawdziwie ekumeniczny czas pełnego i głębokiego bratania się w dobie powstania styczniowego – niestety, później roztopionego i stopniowo zapominanego.

Michał Horoszewicz

KSIĄŻKI NADEŚLANE

„Aneks“

Jacek Kuroń, *Wiara i wino. Do i od komunizmu.*

Instytut Wydawniczy Pax

Ferdinand Alquié, *Kartezjusz*, przeł. oraz wyboru pism Kartezjusza dokonał Stanisław Cichowicz. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Adam Biela, *Analogia w nauce*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 1000+350 egz.

Teresa Bojarska, *W imię trzech krzyży. Opowieść o Julii Urszuli Ledóchowskiej i jej zgromadzeniu*. Warszawa 1989, wyd. III, nakł. 10000+350 egz.

Pierre Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250-1550)*, przeł.

Jan Grosfeld. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Eugeniusz Dąbrowski, *Bez broni*. Warszawa 1990, wyd. II poprawione i rozszerzone, nakł. 10000+350 egz.

Marek Kolendo, *Zapiski z daleka (fragmenty wspomnień). Część I 1944-1954, Część II 1954-1956*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 50000+350 egz.

Jean Lacroix, *Historia a tajemnica*, przeł. Zbigniew Więckowski. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Jan Lewandowski, *Paszport*. Warszawa 1990, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Clive Staples Lewis, *Ostatnia bitwa („Opowieści z Narnii“)*, przeł. Andrzej Polkowski, ilustr. Pauline Baynes. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 100000+350 egz.

Hanna Malewska, *Kamienie wołać będą. Powieść z XIII wieku*. Warszawa 1990, wyd. V, nakł. 20000+350 egz.

Rollo May, *Psychologia i dylemat ludzki*, przeł. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

John Henry Newman, *Logika wiary*, przeł. Paweł Boharczyk, wstęp Witold Ostrowski. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), w układzie Jacques Chevaliera przygotował do druku Mieczysław Tazbir. Warszawa 1989, wyd. VIII, nakł. 30000+350 egz.

Peter Raina, *Sprawa zabójstwa Bohdana Piaseckiego*. Warszawa 1989, wyd. I krajowe, nakł. 100000+350 egz.

Johann M. Sailer, *Słowa życia. Biblia dla chorych*, wstęp Alfons Benning, przeł. Stanisław Szczyrbowski. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Lucjusz Anneusz Seneka, *Dialogi*, przeł., wstępem poprzedził, komentarzem, układem treści, indeksem opatrzył Leon Jachimowicz. Warszawa 1989, wyd. III, nakł. 5000+350 egz.

Roger Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa 1989, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Janusz Węgielek, *Mam ciało*. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Zenon Ziolkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, słowo wstępne ks. prof. Jan Stępień. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Jan Paweł II w Wielkiej Brytanii 28 V 1982 – 2 VI 1982 i Argentynie 11 VI 1982 – 12 VI 1982. *Przemówienia i homilie* (Jan Paweł II pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej), oprac. Andrzej Polkowski, zdjęcia Ryszard Rzepecki. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Książki Instytutu Wydawniczego Pax 1949–1989. Przewodnik. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Księga o nagrodzie imienia Włodzimierza Pietrzaka (1978–1987), oprac. zespół redakcyjny pod kierownictwem Zygmunta Lichniaka. Warszawa 1989, wyd. I, nakł. 2000+350 egz.

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

„Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Sectio F Historia. Vol. XLI/XLII 1986/1987, nakł. 550+25 egz.

Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych

o. Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, *Żyć Bogiem. Rozmyślania o życiu wewnętrznym na wszystkie dni roku. T. II Okres zwykły: od niedzieli I do XVII – uroczystości i święta w tym okresie przypadające*, z włoskiego przeł. o. Leonard Kowalówka OCD. Kraków 1988, nakł. 19350 egz.

S. Janina Immaculata Adamska OCD, *Błogosławiona Edyta Stein*. Kraków 1989, nakł. 20000+350 egz.

św. Teresa od Jezusa doktor Kościoła, *Dzieła. T. I Księga życia*, z hiszpańskiego przeł. ks. bp Henryk Piotr Kossowski. Kraków 1987, wyd. III, nakł. 18000+350 egz.

św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*. Kraków 1989, nakł. 25000+350 egz.

Antonio Sagardoy OCD, *Medytacje biblijne*, z niemieckiego przeł. Wanda Zakrzewska. Kraków 1989, nakł. 20000+350 egz.

Wydawnictwo Znak

Josif Brodski, *82 wiersze i poematy*, wybór i oprac. Stanisław Barańczak, przedmowa Czesław Miłosz. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 19350+350 egz.

Włodzimierz Rosłonec, *Lato 1944*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 9650+350 egz.

Maciej Strzembosz, *Wojna peloponeska*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 4000 egz.

Jan Józef Szczepański, *Kadencja*. Kraków 1989, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.